FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

Cemil Sena

2. Cilt
E — H

Remzi Kitabevi
Ankara Caddesi 93 — Istanbul

ANSİKLOPEDİ DİZİSİ

Filozoflar Ansiklopedisi
Cilt II

Şubat, 1975

Kapak: Fahri Karagözoğlu

Dizgi, Baskı ve Cilt: Yükselen Matbaacılık Ltd. Şti.
Cağaloğlu, Selvilimescit Sokak, 3 - Istanbul

E

EBBINGHAUS, Hermann. Alman psikoloğu. 24 ocak 1850'de Barmen'de doğdu, 26 şubat 1909'da Halle'de öldü. 1894'ten itibaren Berlin, Breslau ve Halle'de profesörlük yaptı. Psikofizik paralelizm üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Şu eseriyle fikir hayatımızda da kendini tanıtmıştır: *Abriss der Psychologie* (1908, 8. baskı 1922); Bu eser, M. Şekip Tunç tarafından dilimize çevrilmiştir (2 cilt); *Uber das Gedächtnis* (1885) adlı eserinde bellek ve öğretim konularını psikolojiye kazandırmış, öğrenimde tekrarlamanın rolünü ve hatta sayısını saptamış, çocuk zekâlarını ölçmek için *"Eskiyi Tamlama"* testini bulmuştur. *Grundzüge der Psychologie* (2 cilt, 4. baskı, 1919) adlı eseri de önemlidir. Arthur Hönig, onun yolunda çalışmış ve onunla birlikte iki önemli dergi çıkarmıştır.

EBBINGHAUS, Julius. Alman filozofu. 9 aralık 1885'te Berlin'de doğdu. 1930'da Rostock, 1940'ta Marburg Üniversitelerine profesör oldu. Sosyal felsefe ve Kant metafiziğinde derin ve aydın görüşlü bir kişidir. Doğal haklar üzerinde çalıştı. 1945'ten beri yüksek okullar ve terbiye sorunlarıyle de uğraştı. Eserleri: *Relativer u. Absoluter Idealismus* (1910); *Uber die Fortschritte der Metaphysik* (1931, 2. baskı 1932) vb.

EBEL, Johann-Wilhelm. Alman Tanrıbilimci ve öğretmenlerinden. 1784'te Possenheim'de doğdu, 18 ağustos 1861'de Ludwisburg'da öldü. Tasavvuf erbabından Schopenhauer'in öğrencisidir. Königsberg'de pastörlük yapmış, kadın ve erkeklerden oldukça kalabalık bir zümreyi kendisine bağlamıştır. Dine aykırı düşüncelerine rağmen, mistisizmi ve kendi özel anlayışına uygun bir tasavvufu (theosophie) savunmuş olan Ebel, yaşadığı dönemin ahlâksal değerlerine uymayan bazı düşünceleri ve çıraklarının bu düşünceleri benimseyerek hayat biçimlerini değiştirmeye kalkışmaları yüzünden, aleyhine geniş bir dava açılmış, ahlâksızlıkla suçlandırılmış; hatta bu konudaki duygularına kutsal bir şekil vermeye çalıştığı iddia edilmiştir. Bu yüzden 1839'da pastörlükten atılmışsa da, uzun süren davalardan sonra, masum olduğu kabul edilerek beraat etmiştir. Ebel, eserleri ve tartışmalarından çok, öğrencilerine yapmış olduğu telkinlerle büyük bir başarı ve ün kazanmış olan Luthercilerdendir. O, oldukça geniş bir zümrenin ahlâk telakkilerini plastik bir özgürlüğe kavuşturmuştur. Ebel, görevinden atıldıktan sonra, Kontes Ida von Groeben'le birlikte Wurtenberg'e çekilmiştir. Onun eser ve fikirleri hakkında şu iki eserde geniş bilgiler vardır: Kanitz, *Aufklarung u. Allenquellen Über der 1835-1842 zu Königsberg Geführten Religionsprezozess* (1862); Hahnenfeld, *Die Religioese Bewegung in Königsberg* (1858). Kendisine bu eserde yer verişimizin nedeni, ahlâksal değer ve eylemlere yapmış olduğu etkinin önemli olmasıdır.

Bu filozof, Alman dil bilginlerinden Ebel, Helmann Wilhelm (1820-1875) ile karıştırılmamalıdır. Kelt dilinin gramer ve sözlüğünü, bu bilgin saptamıştır.

EBERHARD, Johann August. Alman filozofu. 31 ağustos 1739'da Halberstadt'ta doğdu, 6 ocak 1809'da Halle'de öldü. İlk hocası, musikişinas olan babasıdır. Birkaç yıl doğduğu şehrin jimnazına devam etmiş, 1756'da Halle Üniversitesine giderek, Tanrıbilim okumuştur. 1759 yılının sonuna doğru, Baron Von der Hort'un oğullarından büyüğüne eğitmen olmuş ve Yedi Yıl Savaşlarının süresince Vestefalya'da bu baronun yanında kalmıştır. 1763'te doğduğu şehre dönmüş, orada Saint-Martin Okuluna rektör yardımcısı ve Saint-Esprit Hastanesinin kilisesine ikinci vaiz olmuştur. Fakat bu işleri çabuk terk etmiş ve hamisi olan baronla birlikte Berlin'e gelmiştir. 1805'te müşavir, 1808'de Halle Tanrıbilim Fakültesinde doktor olmuştur. Berlin Akademisi, onun memuvarlarından birini taçlandırdıktan sonra, kendisini üyeliğe seçti. Leibniz ve Wolf'un felsefesine bağlı olmakla birlikte, kişisel özgürlüğünü korumuş, büyük bir gayretle Kant ve Fichte felsefesiyle savaşmıştır.

Eberhard, pek derin olmamak şartıyle çeşitli bilgileri öğrenmişti, bir filozof olmaktan çok, bir hatip yeteneğine sahipti. Açık ve zarif bir üslubu vardı. *Das Philosophische Magazen* (4 cilt, 1787-1792), bunun arkasından, *Philosophischer Archiv* (1793-1795) başlıklı iki dergi çıkardı. Bunlarda Leibniz gözüyle Kant ve taraftarlarının felsefesine hücum etti. Bunlardan birincisindeki makalelerinden biri şöyle başlar: "Kant'ın felsefesi, gelecekte insan ruhunun sapıtması tarihi için ilginç bir belge olacaktır". Gerçekten, yüksek liyakatte birtakım insanların ve hele bunların arasında ilk safta olması gereken Kant'ın, hiç bir temeli olmayan adi bir sisteme sımsıkı bağlanmış olmaları ve bunu büyük bir tutkuyla, hatta başarıyla savunmalarına inanmak boşunadır. Kant teorisinin hiç bir temele dayanmadığı yakında öğrenilecekse de, burada o sistemi bütün ayrıntılarıyle incelemek de yararsız değildir. Bu iddia ile incelemelerine başlayan Eberhard, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hiç bir yeni şeyin bulunmadığını, bunun başka bir şe-

kilde olmakla birlikte, stoacılıkta, Leibniz'de ve Berkeley'in ülkücülüğünde de bulunduğunu iddia eder. Kant, bu hasmına pek zarif karşılıklar vermek suretiyle âdeta onu onurlandırmıştır. Kant'ın ona karşı yazdığı eserin adı şudur: *Durch, ein Entwicklung durch die Alle Kritik der Reinen Vernunft durch die Ältere Entbeherlich, Gemachtwerden Soll* (1790). Eberhard'ın Leibniz'i iyi anlamadığı, bu yazılarından anlaşılmaktadır. Kant'ın verdiği karşılıklar önünde yenilgiye uğradığını kabul etmemiş, fakat Schwab, Brastberger... vb'nı yardımına davet etmiştir. Sonra da çalışmalarını değiştirerek, *Felsefe Arşivi*'nde dogmatik mektuplar yazmıştır. Bunlar, orijinal sayılmamakla birlikte, onun yetenekli bir yazar olduğunu gösterir. Âdeta bunlar, bir an için parlayıp arkasından geniş bir karanlık bırakan şimşeklere benzer. Eberhard, hem duyan, hem de düşünen bir fakülte veya kuvvet kabul eder ki, bu, 'zihin' veya 'tasarım fakültesi'dir. Birleştirdiği bu fakülteyi, 'ben'in (moi) yalınçlığına da temel yapmıştır. Ona göre ruh, hissettiği zaman pasif, düşündüğü zaman da aktiftir. Duyarlığın (sensibilité) niteliği, türlülüktür (divercité), birlik de bilginin niteliğidir.

Eberhard, 1772'de *Neve Apologie des Socrates* (2 cilt, Berlin ve Stettin, 1778) adlı eserini yayınladı. Bunda müşriklerin imansız oldukları için lanetlenmiş olduklarını iddia eden kilise inançlarına hücum eder ve ahlâkın kilise inançlarından önce de mevcut olduğunu ve bu nedenle kiliseye bağlı olmadığını ispata çalışır. Eberhard, bu eser yüzünden cezalandırılmış olduğu için, Charlottenburg pastörlüğünü kabul etmiş ve boş zamanlarda adı geçen eserinin ikinci ciltini yazmıştır ki, bunda da kutsal metinleri yorumlamış ve hoşgörünün (tolérance) en özgür teorilerini ileri sürmüştür. O, Sokrat'ın yeniden savunmasını açıklayan bu eserinde, Wolf'a bağlanmış ve din bağnazlarına (taassup) karşı sağduyuyu savunmuştur. Kilise karşısındaki durumu gittikçe zorlaşınca, Halle Üniversitesinin felsefe kürsüsünü kabul etti (1778). Profesör olarak başarı gösterememiş, soyut terimleri zorlukla kullanabilmiştir. *Düşünce ve Duyunun Genel Teorisi* adlı eseriyle Berlin Bilimler Akademisinin ödülünü kazanmıştır (1776).

Eberhard, estetikle de uğraşmıştır. Zaten kendisinin melodramları ve nefesle çalınan müzik aletlerini ilgileyen eserleri de vardır. Estetik konularda da Kant'la savaşır ki, bu büyük filozof ona, *Aklın Her Yeni Eleştirmesini, Daha Eski Bir Eleştirmenin Gereksiz Kılacağını İleri Süren Bir Buluş Üzerine* (1790) adlı bir eserle karşılık vermiştir. Kant, musikinin etkisini tamamıyle duyuların bir uyumu saydığı için, bu iddiayı reddeder. Bu maksatla, *Handbuch der Aesthetik (4 cilt, 1803-1805)* adlı bir eser yazdı. Bunun birinci kısmında musikiye bilimsel ve felsefî bir gelişme verir. Üçüncü kısmında ise, musikide güzel'i arar (s. 66 ve 123). İnsanda musikiye karşı duyulan ilginin doğuştan (fıtrî) olduğuna ve bu duygu öğelerinin sonradan deneyle geliştiğine inanır. Ona göre bu öğeler, ahenk, melodi, makam (intonation), hareket ve vezindir (rythme).

Eberhard pek çok eser yazmıştır: *Düşünce ve Duygu Kitabı* (Berlin, 1776); *Bölüm Fikri ve Felsefe* (Berlin, 1778); *Akıl Ahlâkı* (Berlin, 1781-1786); *Doğal Teolojiye Hazırlık* Halle, 1781); *Güzel Sanatlarla Bilimlerin Teorisi* (1783); *Estetik Menüeli* (4 cilt, 1805); *Alman Dilindeki Eşanlamlı Sözcüklerin Derlenmesine Dair* (6 cilt, 1802) *Felsefenin Genel Tarihi* (Halle, 1788-1796); *Fichte'nin Tanrısı ve Hasımlarının Sahte Tanrısı* (Halle, 1799); *İlkel Hıristiyanlığın Ruhu* (3 cilt, Halle, 1807). Bu eserde Yunan ve Doğu felsefesinin karakterlerine ve bunların ayrılıklarının nedenlerine dair ilgi çeken bilgiler vardır (s. 63 vd.). Alman dil ve edebiyatını ilgileyen birtakım eserleri daha vardır.

Bkz. Nicolai, *Gedächtniozchrift Eberhard* (Berlin, 1810); Sprengel, *Wieland's Neues Merkure* (No. 4, s. 283); Wilm, *Hist. de la Philos. Allemand Depuis Kant Jusqu'à Hegel* (4 cilt, Paris, 1846); Ferber, *Der Philos. Streit zw. Kant und Eberhard* (Giessener, 1894; dissertasyondur).

EBERSTEIN, Wilhelme-Ludwig-Gottlob, baron von. Alman filozofu. 10 kasım 1762'de Sangerhavsen yakınlarında Mohrungen'de doğdu ve bu şehirde 4 şubat 1805'te öldü. Doğduğu şehirdeki malikânesinde felsefe okutmuştur. Eberhard'ın yolundan ayrılmamıştır. Geniş bir özelliği olmayan Eberstein, bir felsefe tarihçisi olarak değerli ve meşhur bir adamdır. Şu eserlerinde felsefe tarihinin bazı karanlık noktalarını başarıyla aydınlatmıştır: *Leibniz'ten Zamanımıza Kadar Almanlarda Mantık ve Metafizik Tarihine Dair Bir Deneme veya Son Yüzyılın Bitiminden Zamanımıza Kadar Almanya'da Felsefe İlerlemelerinin Tarihi* (I. kısım, 1794'te, II. kısım 1799'da Halle'de basıldı). Eberstein, bu eserinde, Eberhard gibi, Kant'a hücum eder ve Wolf tarafından daha anlaşılır bir duruma getirilmiş olan Leibniz felsefesini savunur. Bu eser, kendisinde Eberhard'dan daha çok eleştiri yeteneğine sahip olduğunu, düşüncelerinde tarafsız ve duygularına kapılmayan bir ciddilik ve asillik bulunduğunu gösterir. Kant, Eberstein'e karşılık vermiş, fakat Eberstein de tekrar şu eseriyle, büyük filozofa karşı yöneltiği eleştirilere devam etmiştir: *Taraflılığım ve Hele Kant'ta Gördüğüm Bir Çelişiklik* (Halle, 1800). Şu eserleri de önemlidir: *Saf Gezimcilerde Mantık ve Metafiziğin Bazı Skolastik Teo-*

riler Bakımından Karakteri (Halle, 1800); *Skolastiklerin Özgürlük Hakkındaki Doktrinleriyle Gerçeğe Dair Fikirleri Hakkında Eklerle Birlikte Doğal Tanrıbilimleri* (Leipzig, 1803). Bu son eser, skolastikteki doğal Tanrıbilime dair mevcut olanların en önemlisidir.

ECHART ya da **ECKHART, Johann.** Üstat Echart diye anılan Alman filozofu. 1260'ta Gotta yakınlarındaki Hochheim kasabasında doğdu ve düşmanlarının kendisini mahkûm ettirdikleri tarihten iki yıl önce, yani 1327'de Köln'de öldü. Hayatına dair tam bir bilgimiz yoktur. Daha pek gençken, Dominiken tarikatına girmiş, 1295'e doğru Erfurt'ta duacı ve doğduğu şehirde papaz vekili olmuştur. 1300'de Paris Üniversitesine gönderilmiş, orada Aristo ve ahlâk üzerinde incelemeler yapmıştır. Echart, Tanrıbilim lisansını aldıktan sonra, "Sanatlar Üstadı" payesini de kazanmıştır. Bu tarihten itibaren kendisinin Paris'te ders vermeye başladığı, derin bilgili bir düşünür sıfatıyle çevrede ün saldığı görülür. 1302'de Papa Boniface VII. ın "Güzel Philippe"le anlaşmazlıkları sırasında Roma'ya çağrılmış, orada Tanrıbilim doktorluğunu da kazanmıştır. Kendisinin meslektaşlığıyle övünen Dominikenler, ona Sax ve Bohemya'da tarikatlarının en yüksek mertebelerini vermişler, daha sonra da bu tarikatın duacısı sıfatıyle Frankfurt'a gitmiştir. 1311'de yine Paris'teki Dominiken Okuluna gönderilmiş, buradan da yine aynı bilimi okutmak üzere Strasburg'a nakledilmiştir.



Echart, nereye gönderilmişse, orada gerek dersleri ve gerek vaızlarıyle derin izler bırakmıştır. Çalıştığı son şehirlerdeki faaliyeti, kendisi hakkında şüpheler uyandırmış ve düşmanlar kazanmasına neden olmuştur. Onun küstahça ve cüretli doktrinleri yaymaya çalıştığı ve ruhların yollarını şaşırtmak için belâgatini kötüye kullandığı, sahip olduğu kadınlara körü körüne itaat ettiği, nihayet küfürden hoşlandığı iddia edilmişti. Strasburg ve Kolonya'daki 'Özgür Ruhlu Kardeşler'i sık sık ziyaret etmesi, kâhinlikten vazgeçmemesi, kendisinin, 'Echart'ların doktoru ve tarikatın birtakım bulanık inançlarını sağlam bir sistem ve bir teori gösterişiyle telkin eden "Üstat" sayılmasına neden oldu. O zamanlar Strasburg ve Kolonya, Alman mistisizminin toplandığı iki önemli şehirdi; ve Echart'ın bu şehirlerde, etrafını pek heyecanlı ve dalınçlı (contemplatif) birtakım öğrenciler kaplamıştı ki, bunların arasında, Henri Suso, Louvaineli Henri, Kolonyalı Henri Tauler gibi büyük ünlü bazı kimseler de vardı. Bu nedenle mensup olduğu tarikatın genel başkanı, Worms ve Mayence duacılarına, onun eserlerini incelemelerini emretti. Bu konuda yapılmış olan anketin nasıl yapıldığı ve ne olduğu bilinmemektedir. Yalnız, 1327'de kendisi küfürle suçlandırılarak Engizisyona gönderildi, orada fikirlerinin bir kısmından vazgeçmiş olan Echart'a, Avignon'da kendisinin olduğu iddiasıyle 22 cümle gösterilmiştir ki, bunlardan 17'si kendisini resmen kâfir saydırıyor, 5'i de dine karşı saygısızca yapılmış hakaretlerle suçlandırıyordu. Nihayet eserleri yasak edildi; ve ortadan kaldırıldı. Kendisini mahkûm eden kararname ise, ölümünden iki yıl sonra çıkmıştı. Kendisinin dine aykırı olan fikirlerinden vazgeçtiğini açıkça itiraf etmesine rağmen, Katolik inancına sadık kalarak öldüğüne inanılmamıştı. Bir yıl sonra, kendisine bağlı olup, 'Echartlar' adını alan müritleri de şiddetle cezalandırıldılar. Bütün bu takiplere rağmen, Echart'ın fikirleri yayılmaya devam etti. Onun doktrinini Tauler, değişkelere (tadilat) uğratmış, Suso, onu şiirleştirmiş ve mistik cemaatler, kendi aralarında özentiyle saklamışlardır. Yani, Almanya'da bir çeşit dinsel duygu olarak devam etmiştir. Bununla birlikte "Üstat"ın eserleri büsbütün kaybolmadığından, sonradan yetişen panteistler, onları bir otorite saymışlardı. Bu ilginç filozof hakkında Strasburg Tanrıbilim Fakültesi profesörlerinden M. A. Schmith en aydınlatıcı bilgileri vermiş bulunmaktadır.

Echart'ı anlamak için, mistisizmin (gizemcilik) şekillerini bilmek lâzımdır. Mistisizm, genel olarak iki çeşittir:

1. Bilime kadar yükselemeyen ve bilimin yerine vahyi (inspiration) koyan mistisizm.
2. Bilime dayandığı halde, onu aşmak iddiasında olan mistisizm.

Birincisi, bütün edim ve törenleriyle Tanrıbilimdir. İkincisi ise, felsefedir, hatta teorik felsefedir. Echart, bu ikinciye mensuptur. O, bütün Paris ve Kolonya Dominikenleri gibi, Aristo'nun, Saint-Augustin, Akinalı Saint-Thomas ve Büyük Albert'in doktrinlerini pek iyi biliyordu. Kendi doktrininin formüllerini Aristo'dan almış, diğerlerinin gittiği metafizik yollardan yürümüş, fakat Proklus'ün ve dolayısıyle Dénys Aéropagite'in etkisi altında, onları Yeni Eflatunculuk anlamında aşmış, geride bırakmıştır. Yeni Eflatunculuğun Almanya'da yayılması, XIII. yüzyılın sonlarında genişler. Proklus'ün *Tanrıbilim Öğelerinin Açıklanması* adını taşıyan eserinden Dominikenler yararlanmışlardır.

Echart da bunlardan ilham almıştır. Onun düşüncelerinde ilhamdan çok mantık vardır. O, gerçeği, duyguya boyun büken fakültelerin düzensizliklerinde değil, esenliğini (sérénité) korumak iddiasında olup, aşkın kendisi üzerinde hüküm süren bir aklın aydınlanmalarında (illuminations) arar. Echart'ın ülkücü panteizmini şöyle özetleyebiliriz:

Yaklaşık olarak 1313-1314 yıllarında yayınlanmış olan *Varlık Hakkında Sorular* adlı eserinde Echart, varlıkla bilimin özdeş olup olmadığı sorusunu ileri sürer ve Saint-Thomas'ya aykırı olarak, Tanrı'nın bilmediğini, çünkü var olduğunu, fakat var olduğu için de bildiğini söyler. Ona göre, eğer kendisinin var olduğunu söylemek isteseydi, "ben varım" (ego sum) derdi. Fakat o, başka şey söyledi. 'Gece, kendisini saklamak isteyen birine rastlanır ve kendisiné: Sen nesin? diye sorulacak olursa, vereceği karşılık: Ben benim!..'dir. Tanrı da, Musa Peygambere böyle karşılık vermişti. Demek ki Tanrı, bütün varlıklardan daha saf bir varlıktır. Aristo, gözün bütün renkleri görebilmesi için renksiz olması gerektiğini söylemişti. Bunun gibi Tanrı'nın da bütün varlıkların nedeni olabilmesi için her türlü varlıktan arınmış olması gerektir. Bunun içindir ki Tanrı, varlıktan pek yüksek bir şeydir. O, her şeye seçkinliği, dolgunluğu ve kökten her şeyin nedeni olan yetkinliği içinde, her şeye önceden sahiptir ve Tanrı'nın Musa'ya, "ben benim" (ego sum qui sum) demesindeki maksat da budur. Nitekim, Kutsal Kitap: "Başlangıçta kelâm vardı ve kelâm, Allah nezdindeydi ve kelâm, Allahtı" (Yuhanna, I, 1) dediği gibi, "Yol ve gerçek benim" (adı geçen eser, XIV, 6) demiştir ki, bu, "Ben, bilgeliğim" demektir. Bu nedenle Tanrı, bilgelik olduğundan, varlıkta bulunduğu halde, her şeyden arıdır. Yalnız Tanrı vardır, diğer şeylerin hepsi, varoluşun görünüşlerinden ibaret olup, bunlar olmayabilir ve düşünülmeyebilirler. İnsan ve âlem denilen bu olumsal gerçekliği, bir zihin çabasıyle ve en doğru tapınmayı (culte) kurabilen zihinsel (intellectif) saf bir edimle çıkarıp, atabiliriz. Bu suretle, ayrımsız, sınırsız olup, kendisine pek zorlukla ve ancak varlık diyebileceğimiz mutlak ve tek başına gerçek olan tümel ve zorunlu varlığa ulaşılabilir.

Onu varlık saymakla, ayrımlar (differances) ve ayrılıklar (distinctions) düzenine düşülür ve kendisine yokluk (non-être) karşı konulmuş olur. "Tanrı, mutlak özdeşlik ve birliktir. O, ne budur, ne şudur; ne buradadır, ne başka yerdedir; ne yukarda, ne aşağıdadır". Bu nedenle her şey, bütün diğer şeylerle ortaktır; bunun içindir ki, ağaç, ruha ve taş ağaca benzer, ona ad takılamaz. Zira, onda gösterilebilecek bir şey yoktur; ve o, bir nefesin (soufle) bir sonsuzluğu ifade etmesine katlanamaz. "Gerçekte bütün yaratıklar, tüm eserleriyle Tanrı adını teneffüs ederler. Hepsi, bilerek, bilmeyerek Tanrı özlemindedirler. Bununla birlikte o, yine adsız kalır".

Onun varlığını anlatmak için kullandığımız sözcükler, ondan değil, kendimizden olan bir şeyleri anlatırlar. "Zira, hiç kimse onun ne olduğunu, ruh mu, yoksa başka bir şey mi, söyleyemez". Bununla birlikte bu varlık, bir soyutlama değildir: O, bir faaliyettir; ve bu faaliyet, düşüncedir. Onun dışında hiç bir şey mevcut değildir; ve hiç bir şey düşünülemez. Zihin, onun varlığıdır, tözüdür, niteliğidir. Düşünmemezlik yapamaz; düşünmeyebilirliğini kabul etmek, onun var olmaması demektir. O, kendi kendini düşünmemezlik edemez, yani kendi özel konusu olmamaya gücü yetmez. Bu nedenle o, kendini zihinsel bir zorunlukla, yine kendi kendisinin dışına salar (projeter); daha doğrusu kendisine, kendisinin bilincini veren bir edimle kendini imal eder ve Tanrı olur. Fakat, oluş (devenir) sözcüğü, mutlak varoluşla uzlaşamayan bir ilerlemenin işaretidir. Bu özne olan terimle nesne olan terim arasında hiç bir dava yoktur. O, ebedî bir faaliyetle olan şeydir. Biz bu faaliyette her şeyin zaman dışında ve her şeyin zamandaş (simultané) bir ardalanmayı (succession) tasarlamak zorundayız. Sonsuz varlığın şu iki görünüşünü kavrayabildiğimiz için, 'Tanrı' ile 'Tanrılık'ı birbirinden ayırt ediyoruz:

1. Tanrılık, yani kendi fikri içinde gelişmesiz, ayrımsız ve eylemsiz Tanrı. "Bu Tanrı'nın kendi kendini bilmediği ebedî ve derin karanlık".

2. Tanrı, yani eylem vasıtasıyle ikileşen ve kendisini tanıyan Tanrılık. Fakat bu ebedî fark, ebedî olarak hiç'tir. Zira Tanrı, ebedî olarak hareket eder ve faaliyet onun varlığıdır. "Hareket etmesi gerektir, hareketi istemeli veya istememelidir".

İrade, eğilip bükülmez bir zorunluluğa itaat eder. Fakat bu zorunluluk, aklın zorunluluğudur ve çelişiklik (contradiction) ilkesi aynı zamanda bütün varoluşun ilkesidir. Tanrı düşüncesi telaffuz eder. O, 'Kelâm'dır ve telaffuz edildiği için, doğurulmuş olan Kelâm'dır. Fakat, mademki Tanrı, Tanrı'dır; o, ancak kendisini telaffuz ve ifade eder. Tanrılıkta öz'le üç Tanrısal kişilik ayrıdır. Zira, Tanrısal varlığın kökü, kendi özünün saflığı (purité) olan 'Birlik'tir ve bunun niteliği, hareketsizlik, sükûn, yalnızlık ve Tanrılaşma çölüdür (désert de la deité) ve Tanrılaşma (deitas), Tanrı'nın üç kişiliğinin ötesindedir. Şöyle ki, Tanrı'ya 'Baba', ve Kelâm'a da 'Oğul' adını vere-

lim. 'Baba', kişiliksiz, eylemsiz, kendi kendine gizlenmiş ve bilginin öznesi (sujet) olan varlıktır. 'Oğul', bu belirmiş ve bilginin konusu olan Tanrı'dır. Birincisi, 'gerçeklik' (réalité), ikincisi 'gerçek'tir. Zira Tanrı, kendisini ifade etmezse, gerçek yoktur. Öyleyse yaratma (création) en yüce (suprème) ve zihinsel edimdir. Varlık bununla kendini düşünür. Öyleyse varlık, Tanrı'yla birlikte ebedîdir (coéternelle). Tanrı'yla zorunlu ve bir bakıma da Tanrı'yı kurandır. "Yaratmadan önce Tanrı, Tanrı değildir". O, ideal olarak 'Oğul'un içindeydi ve kesin olarak ondan farklı bir varlık değildi.

Üçüzlemenin bu cüretli yorumlamasını sona erdirmek için, 'Oğul'la 'Baba'nın, Tanrı ve âlemin karşılıklı 'Aşk'ı, 'Kutsal Ruh'u, oluşturacaktır; bu aşk, zihinsel bir zorunluluktan irade gibi doğar ve düşünceye bağlıdır. Bütün bu panteist teoriyi, Echart'ın şu formülü pek iyi özetler: "Tanrı, hep'tir ve hep, Tanrı'dır". Çünkü Tanrı, bir olduğu için varlıktır ve Tanrı'dan başka hiç bir şey, bir değilse, kendisinden başka hiç bir şey de varlık değildir. Şu halde yaratık, saf bir yokluktur. Yani, kendi kendine yoktur. O, ancak kendiliğinden var olma sıfatına sahip olabilen Tanrısal verimliliğin belirtisi olarak vardır. Bu nedenle varlık, kendi başına ve kendiliğiyle ele alınırsa, hiçliktir, sıfırlıktır (nullitas). Fakat yaratık, algıçta (intellectif) ve zihinde bulunması oranında bu zıtlığın aksidir ve bir şeydir. Echart, burada ontolojisinde, kendi imanından da şüphe ettirmiş ve Eflatun diyalektiğinin de konusu olan bir noktaya gelmiştir: "İnsan, 'Bir'e, zihinsel bilgiyle dönebilir". Zira, düşüncenin faaliyeti, Tanrı'da ayrım ve ayrılığı oluşturmaktan başka bir sonuca sahip değilse, eğer hiç bir şey, bu bölünen doğayı (nature) birlik haline getiremiyorsa, gerçekten eşyanın düzeninde sınırsız birçokluktan başka bir şey yoktur ve âlemde Tanrı, toz halinde parçalanıp dağılmış olacaktır. Fakat düşünce, türlülükten birliğe dönmeye elverişli olduğu gibi, Tanrı'nın kendisini saçan ve merkezleştiren edimine de elverişlidir. Bunun ikisi de esastır. Birincisi olmazsa, Tanrı'nın olabilirliğinden başka bir şey olamaz. İkinci olmazsa, türlülük (diversité), ayrımdan ve karşı olumdan başka bir şey olamaz. Bundan doğanın şairane ve acıklı bir görünüşü meydana gelir: "Âlemde her şey konuşur, her şey Tanrı'yı telaffuz eder, her şey Tanrı'yı belirtir. Dudağımın açığa vurduğu şeyi aynı suretle taş da söyler". Her şey iyi, her şey yetkindir. Her şey kendiliklerine (entité) dönmek özlemindedir ve Tanrı'ya gitmek için Tanrı'dan çıkmıştır. Yaratıklar, bölüm ve sayıdır, fakat onlar, aşk ve birlik ihtiyacıdır. Onlar, harekettir ve sükûn ihtiyacına sahiptirler. "Yaratanın âlemi yaratmaktaki amacı nedir? Sükûn. Bütün yaratıkların doğal arzuları neyi ararlar? Sükûnu. Ya ruh? Tanrı'da sükûnu". Bazen aşkımız, varoluşun fani gölgelerine bağlanır.

Bunun da nedeni, bu gölgelerde Tanrısal ışınlardan bazı akislerin bulunmasıdır. Tanrı, her şeyde var olmasaydı, hiç bir şey istenmeye lâyık olamazdı. Susamış olan dudaklarımızın izlediği su damlasında da Tanrısal bir ilke vardır, böyle olmasaydı, dudaklarımız hareketsiz kalırdı. Fakat insan, sonlu, seçkin, Tanrı'dan ayrı bir varlık değil midir? Bu ancak, görünüşü gerçek sayan aşağı bir zihinle yetkin olmayan bir akıl için böyledir. Tanrı'nın en doğru bilgisi, onunla birleşmektir. Birlik teşkil etmektir. "Bilgide Tanrı ve ben, biriz; onun bildiği benimdir". Aynı zamanda insan ruhunda her şey Tanrı'ya döndüğü gibi, düşünce imanla, iştah ümitle, irade de aşkla Tanrı'ya döner. Bu üç fakülte, aynı konuya sahiptir. Şüphesiz ki zihin, Tanrı özünde olduğu için, ruhun varlık ve tözüdür (cevher). O, âdeta birliğe hasret çeker ve tek ilkenin içinde, ses çıkarmayan yalnızlık içinde kendini kaybetmeden yatışamaz. Bu yalnızlık içinde hiç kimsenin birbirinden hiç bir farkı olmadığı gibi, 'Baba', 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh' da yoktur. Bu birleşme, ruhun en yüksek bir işlemidir. Bir birleşme için ne yapılmalıdır? Bunu anlamak için, önce Echart'ın ruhtan ne anladığını bilmek lâzımdır: Onda ruh, İbn-i Sina, Büyük Albert ve Saint-Augustin'de olduğu gibi, tinsel (ruhsal) bir töz-dür ve Augustin'in önce ayırdığı gibi, ruhta üç fakülte vardır: Bellek, Entellekt, İrade. Ona göre bunlar, "Tanrı değildirler, zira ruhun içindedirler ve ruhla birlikte yaratılmışlardır". Echart, ruhta kale (stadelle) ve kıvılcım (scintilla) gibi türlü hayallerle ifade ettiği ve saf olarak Tanrısal ve pek kutsal bir öğe ve bir güç görür ki, bunu Tanrı yaratmıştır ve Tanrısal entellektin kıvılcımıdır. Echart, 1329'da sansür edilmiş olup, kendisinin olduğu kabul edilen bir metinde şöyle der: "Ruhta bir şey vardır ki, yaratılmamıştır ve yaratılamaz. Eğer bütün ruh böyle ise, yaratılmamıştır ve yaratılamaz, bu, entellektir". Bu fikrin kaynağı, Plotin'dir. Anlaşılıyor ki, Echart'a göre, yukarda sözü edilen birleşme için birtakım mistik faaliyetlere, nefse yapılacak eziyet ve tövbelere ihtiyaç yoktur. Sadece aklın kuvvetlerini, bu birlikte ulaşabileceği noktaya kadar göndermek lâzımdır:

"Seni aydınlatan ışını geç, kendini Tanrı'nın göğsüne at!". Bu varlığın duyulur (sensible) bir gösterisi (manifestation) yoktur. Bu, varlığı görmek, düşünmek demektir ve sonsuzun hayali yoktur. Ona kadar yükselmek için, aklı boğmak gerekmez; fakat aklı aşmalı ve kendisini Tanrı'

dan uzaklaştıran eğlencelerden kurtulmalıdır. Yani, Tanrı'ya ulaşmak için onu, yaratıkların ötesinde bulmaya çalışmalıdır. Bunu başarmanın ilk koşulu da, varlıkların Tanrısal varlıkla olan ilişkileri dışında tamamıyle yokluk olduklarını bilmektir. Bunun içindir ki, yaratıklara karşı duyulan aşk ve hazların arkasında ruhun kazandığı şey, yeis ve acılıktan başka bir şey değildir. Bizi, her şeyden daha asil bir yaratık olan ruhun kendisi, Tanrı'ya ulaştırabilir. Ruh, kendi özel sınırlarının bilincini kavrayarak ve bu sınırları iradesiyle inkâr etmek suretiyle, her türlü özel ve sınırlı şeylerden vazgeçmiş olur. Ruh, bir kez kendisini zincirleyen prangalardan kurtulunca, kendi kaynağı olan varlıkla, kendi varlığının sürekliliğinden başka bir şey görmez. İnsan, Tanrı aşkıyle ve kendini inkâr etmek suretiyledir ki, kendi kendini bulur. Tanrı için kendi kendinden ilgiyi kesen ve kendini terk ederek bağımsızlığa kavuşan ruh, kendi saf özüne ulaşır ve böylece de en tam bir özgürlüğe kavuşur. İşte en büyük erdem budur. En yüksek erdemin en yüksek derecesine de, 'Fakirlik' denilir. Zira, bu yetkinlik derecesine ulaşan kimse, artık hiç bir şeye sahip olamaz. Ruh, Tanrı'ya dönmekle, her türlü sınırlamaların anlamını kaybederek, kendi kendinde erir. Bu nedenle Echart'a göre, dua, iman, inayet (grâce), şaraplı ekmek misteri (sacrement), ancak daha yüksek bir görüşe ulaşmak için birer vasıtadan başka bir şey değildirler. Bütün bunlar, ruh kendi kendine ayrılmaya başladığı anda zorunludurlar. Fakat ruhta Tanrısının yeni bir doğumu (nativité) tamamlandığı andan itibaren yararsızdırlar. Bu anda insan, her şeyi, hatta Tanrı'yı bile terk edebilir. Zira artık ruh, sahip olduğu şeyden başka bir şey istemez ve bu çok yüce erdemle müşterek birliğinin mutluluğu içinde Tanrı'yla karışmış olur. Özet olarak denebilir ki, Tanrı'yı görmek, zihnin yenilgiye uğraması değil, zaferidir. Öyleyse, kulaklarımızda uğuldayan âlemi susturalım, bakışlarımızı fantomlardan (fantômes) uzaklaştıralım, her yaratığı bir hiç sayalım ve sanki âlem mevcut değilmiş gibi yaşayalım. Daha çok bizi Tanrı'dan görünüşte ayıran yetkinsizliği (imperfection) olumlu bir nitelikmiş gibi kabul etmeyelim. Bu suretle yaratığın koşullarından çekinilmiş ve bencillikten kaçınılmış olur. Hatta bu kişiliğin yok edilmesi, belki de ruhu mutlak'a kadar götürebilir:

"Tanrı'ya, kendisini terk etmeme izin vermesi için dua ediyorum. Zira, varlıksız varlık, yani mutlak, Tanrı'dan üstündür, bütün kişisel ayrımdan üstündür". Düşüncenin bu yüksek tepelerine çıkan ruh, kendi Tanrılığını hisseder; ve artık, "kendisiyle biricik 'Oğlu' arasında hiç bir fark" kalmaz. O, artık Tanrı'dır. Tanrı'nın yalnız ebedîliğine değil, gücüne de sahiptir. "E şevk içinde olan ben, kendi kendimin ve b tün diğer şeylerin nedeni oldum ve eğer iste sem ne kendim, ne de bütün diğer şeyler o mam. Eğer ben olmasaydım, Tanrı da olma dı!" diye haykıran Echart, "Dış edim (acte), n iyidir, ne de Tanrısaldır, onu ne Tanrı yapıyo ne de Tanrı doğuruyor" der. Ona göre, "Tan rısal doğaya özgü olan her şey tamamıyle do ğru ve Tanrısal olan insana da özgüdür. Bunu içindir ki, Tanrı'nın işlediği her şeyi bu insa işler". Bu insan, "Tanrı'yla birlikte gök ve ye ri yaratmıştır" ve yine bu insan, "Tanrısal Kelâm'ın üreticisidir ve Tanrı, böyle bir insan olmaksızın hiç bir şey yaratamaz".

Görülüyor ki, Echart da bütün diğer Batı mistikleri gibi, Tanrı'yı ruhta ve ruhu Tanrı'da yok etme, Tanrı'yla ruh ve ben'i özdeş sayma ve bütün görülen varlıkla ilgiyi kesme esaslarını savunuyor; bu inancı Hıristiyanlığın üçüzleme misteriyle uzlaştırmaya çalışıyor. Evvelce stoacılar, Jüpiter'in bilgiye olan ihtiyacı, bilginin Jüpiter'e olan ihtiyacından daha fazladır, demişlerdi. XIV. yüzyıl Dominikenleri, stoacılarınkinden pek farklı bir panteizme bağlanmışlar ve ortaçağın aklından bile geçmeyen ve küfür sayılmış olan şu sözleri tekrar edip durmuşlardır: "İnsanın isteyip de Tanrı'nın istemediği bir şey için, insan, Tanrı'ya gayret vermeli ve kendi iradesinde sebat etmelidir".

Bu doktrini, mistik terimlerinden soyacak olursak, bize göre Echart'ın, insanın büyüklük ve gücünü derinden hissetmiş, insan irade ve özgürlüğünün değer ve önemini kavramış, varlığın insan bilinci dışındaki niteliğinin hiç bir ifadesi olamayacağına inanmış bir filozof olduğu anlaşılır. Yaşadığı dönemin ve içinde yetiştiği toplum ve tarikatın şiddetli baskıları içinde düşündüklerini, mistik, sembolik ve şairane bir dille anlatmaya mecbur olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir.

Echart'ın skolastikteki önemi de büyüktür. O, her şeyden önce, skolastiğe karşı koymuştur. Bu dönemde din felsefesi, teolojiyi yeni bir bilim haline getirmek için akılla imanı uzlaştırmaya çalışıyordu. Fakat ortaçağda ilk kez ve açıktan açığa Echart, İskenderiye mistiklerininkine oldukça benzeyen bir varlık (l'etre) diyalektiğini getirmiş oldu. İnsanda hareket eden fikrin Tanrı olduğunu, Tanrı'yı bilmenin, Tanrı'yla özdeş olmak demek olduğunu, bu mertebeye ulaşmak için âdeta çileciliği (quietisme) salık verir gibi görünen Echart, iyi işlem ve edimlerin etkisini inkâr etmemesine ve Hıristiyanlık inançlarından da büsbütün ayrılmamış olmasına rağmen, üslubunun bulanık ve fikirlerinin çok anlamlı (équivoque) oluşu yüzünden zamanında iyi anlaşılamadı. Hâlâ fel-

sefe tarihçilerinden bir kısmı, onu bir mistik, bazıları da, Eflatun veya Plotin diyalektiğine bağlı bir filozof sayarak, doktrinine bir ad takmakta zorluk çekerler. Echart'ta bu kişilikler karışık bir şekilde vardır ve kendisini ardıllarından çoğu, pek iyi anlamışlardır. Jean Tauler (1300-1361), Henri Suso, Jean Ruysbroek, Henry de Louvain, Henry de Cologne gibi tinselci (spiritualiste) Hıristiyan filozofları onun ardından ve yolundan gitmişlerse de, onun kadar cesur fikirlere bağlanamamışlardır.

Echart, zamanımıza pek azı ulaşmış olmakla birlikte, birçok eser yazmıştır: Pfeiffer'in, *Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts* (Leipzig, 1854-1857, cilt II'de); Preger'in *Zeitschrift für Histo. Theol.* (1864-1866) inde ve Sivers'in *Haupt's Zeitschrift für Deutsch. Atterth.* (cilt XV) inde de onun eserlerinden bazı parçalar nakledilmiştir.

Bkz. A. Schmidt, *Etudes sur le Mysticisme Allemand au XIVe Siecle* (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin memuvarlarında, 1847) ve *Savants Etrangers* (cilt II); J. Bac, *Alman Spekülasyonunun Babası Üstat Echart* (Viyana, 1864); A. Jund, *Essai sur le Mysticisme Speculatif de Maître Echart* (Strasburg ,1871); Vacherot (cilt III; bu eserde Echart'ın mistisizmi, Yeni Eflatunculukla mukayese edilir); E. Bréhier, (cilt I, s. 730-736); Et. Gilson, (s. 694-700); G. Théry, *Edition Critique du Pièces Relatives au Procèe d'Echart* (Archive d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge, cilt I, 1926-1927); Yine bu yazarın aynı koleksiyonda çıkan, *Le Commentaire de Maître Echart sur le Livre de la Sagesse* (cilt III, s. 325-342, 1928 ve cilt IV'de, s. 232-392, 1929); G. della Volpe, *Il Misticismo Speculativo di Maestro Eckhardt...* vb. (Bologna, 1930); Grebé, *Meistre Echardt* (1951); E. V. Braeken, *Meister Echardt und Fichte* (1948).

ECHEKLES. Kinik Yunan filozofu. Efes'te doğmuştur. Cléomèn ve Theombrote'un öğrencisidir. Hayatına ve fikirlerine dair başka bir şey bilmiyoruz.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VIII).

ECK, Johann-Maier. Alman Tanrıbilimcilerinden. 1486'da Guinste'deki Egg kasabasında doğmuş, 1543'te Ingalstadt'ta ölmüştür. 1510'da bu son şehirde Tanrıbilim profesörü olmuştur. Hayatı geniş din tartışmalarıyle geçmiş olan Eck, özellikle Luther'in 'endulgens' hakkındaki görüşlerine *Obelisi* adlı eseriyle saldırmış ve Leipzig'deki din konseyinde bu eseri beğenilmiştir. O, Protestanlığın kurulmasına ve yayılmasına engel olmak için yıllarca uğraşmıştır. Malebranche'a karşı da Katolik dogmalarını savunmuş olan bu düşünür, felsefî değerden yoksun bir bağnazdır. Onun reform aleyhindeki fikir ve eserleri için *Luther maddesi*'ndeki bibliyografyaya bakmalıdır.

EDDINGTON, Sir Arthur Stanley. Çağımızın tanınmış astronomi ve fizik bilginlerinden. 18 aralık 1882'de Kendal'da doğdu, 22 kasım 1944 tarihinde Cambridge'de öldü. 1913'te buradaki üniversiteye astronomi profesörü oldu. Einstein'a bağlı ve fiziği ilgileyen konularda ülkücülüğe (idéalisme) ve hatta ulaştığı sonuçlar itibarıyle de tinselciliğe (spiritualisme) kayan bu İngiliz filozofu, bir yandan da gerekmezciliği (indeterminisme) ve bunun az çok kaçınılmaz bir parçası olan ihtimalciliği (probabilisme) savunur ve bağıntıcı bir görüşle de, yeni atomculuğu açıklamaya çalışır. Ona göre 'elektron'un tanınabilmesi, ancak başka bir şeyle olan ilgisiyle orantılıdır. Bu ilgi ve yaptığı etki ise, 'Quanta' sayesinde olabilir. Elektronlarla diğer şeyler arasındaki etkiler, birtakım çarpımlardır (choces) ki, bunların şiddetlerini ölçemediğimiz için, hareketlerinin miktarlarını belirtemeyiz. Bu nedenle 'Quanta' teorisinin ortaya çıkışından sonra, "artık fizik bilimi, içine fiziksel determinizmi alan konuların kadrosuna bağlı değildir. Teorik fiziğin bugünkü kanunları formül haline geldiğinden beri, determinizm çökmeye başlamıştır". Zira, büyük evrenlere (macrocosmes) uygulanan bilgi ölçülerini, küçük evrenlere (microcosmes) de uygulayacak olursak, kurduğumuz fiziğin temelini bağıntıların teşkil ettiğini görürüz. Ruhumuzun da bilim üzerinde derin ve bozucu bir etkisi vardır. Çünkü biz âlemi, ruhumuz dışında bir gerçeklik olarak, kendi nesnel ölçü ve bünyesi içinde değil, kendimizde baş gösteren değişmelerin özelliğine göre yorumlarız. Bu nedenle fizik bilgimiz, nesnel olarak değil, öznel olarak zorunlu sonuçlar vermekte ve böyle bir zorunluluğa dayanmaktadır. Şüphesiz ki âlemin bünyesinde gördüğümüz bağıntılar, âlem hakkındaki bilgimizin tam olmayışından doğmaktadır. Bilgimiz arttıkça da bu bağıntılılık azalacaktır. Fakat doğanın kendi doğal yapısında da ruhumuzun işe karışıp seçmesinde bulunan kadar bir endeterminizm vardır. Şu halde âlemi ne kadar nicel esaslara bağlayarak açıklarsak açıklayalım, bu açıklamada daima nitel bir karakter bulunacaktır. Bunun içindir ki, doğa kanunları, bildiklerimizden bambaşka olabilir. Demek ki biz, fiziksel âlemi, kendi ruhumuzun değiştirici gücüyle kanunlaş-



tırıyoruz. Duyumlarımız bize, gerçekliğin bütün ayrıntı ve bölümlerini değil, ancak ortalama değer ve niteliğini vermektedir. Bunun içindir ki, bilgimizde ihtimalliliğin payı çoktur ve doğa kanunlarının tekdüzenliği, bu ortalama ve ihtimalliliğin 'a priorik' kavramına dayanır ve ruhumuzun aracılığıyle kurulan kanunlarda 'süreklilik' olduğu halde, dış âlemin böyle bir aracılık dışında kalan bağıntısız ve nesnel bünyesine ait kanunda 'atomluluk' vardır. Bilimin edimsel gelişmeleri, eşyayı toptan ve ortalama sonuçlarıyle ele almaktan vazgeçtiği takdirde, gözlemle gerçek nitelikleri, yani gerçekleri anlaşılamayan birtakım yaklaşık fikirlerden ve yakıştırmalardan (prévention) başka bir şey elde edemeyiz. Denebilir ki Eddington, insan bilincinin doğal düzeni, olduğu gibi ve aslındaki tamlığıyle kavrayamadığını, bilincin bozucu veya başkalaştırıcı özelliğiyle doğanın düzeni arasında bir uygunsuzluk olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenden, ona göre gerçeklik, edimciliğe (activisme) zıt olarak, bizim önceden hazırladığımız bir amaca uygun veya bizi bu amaca ulaştıran eylem ve fikir değildir. Eddington, atomun tabiatındaki endeterminizmle çoğu bilgisizliğimizden gelmiş olan bir 'ihtimallilik' ve 'nedensizlik' görmekte, fizik bilgisinin geleneksel sistemindeki ilkelere güvenmemektedir. Fakat bu anlayış onu asla şüpheciliğe ulaştırmamış, tersine, bilginin temelindeki tinsel öğelere fazla önem vererek, fizikle mistisizm ve spiritüalizm arasına bir köprü kurmuştur. Meyerson, bu fikirleri reddeder. 1910'dan beri gelişmelerinde dikkate değer yenilikler gösteren pozitif bilimler, yine çoğu fizikçi veya matematikçi olan birtakım bilginlere, bilimi eleştiren, bu nedenden de felsefeyi ilgileyen yeni bir bilgi teorisi kurmalarına neden olmuştur. Eddington, bu bilgin filozoflardan biridir.

Özetle o, yıldızların içyapılarını, Karl Schwarzchild'in açtığı yöntemle incelemiş; yıldızların parlaklıklarıyle hidrojen bakımından zenginlikleri arasındaki doğru orantıyı bulmuş, bağıntıcılıkla 'quanta teorisi'ni uzlaştırmıştır. Astrofizikle bağıntıcı fizik üzerindeki araştırma ve buluşlarıyle tanınan bu büyük adamın ders notlarını N. B. Slater, *Eddington's Fundamental Theory* adıyle yayınlamıştır (1957).

Eserleri: *Space, Time and Gravitation* (1920); *The Mathematical Theory of Relativity* (1922-1925); *The Nature of the Physical World* (1928); *Stern und Atom* (2. baskı, 1931); *Das Weldbild der Physik und ein Verrch Seiner Phlos.* (2. baskı, 1939); *The Philosophy of Physical Science* (1939) (Bu eser, *Philosophie der Natur Wissenschaft*, 1949, başlığıyle Almancaya çevrildi). Diğer eserleri de Alman diline çevrilmişlerdir: *The Internal Constitution of the Stars* (1926); *New Pathways in Science* (1935); Nachruf, H. Spencer-James, E. T. Whittaker (Montbly Notices of the Royal Astronomical Society, 105'te yayımlandı. 1945).

Bkz. H. Ziya Ülken (s. 339-347).

EDELMANN, Jean-Christian. Alman Tanrıbilimci ve filozofu. 1698'de doğdu, 1767'de öldü. 1849'da Berlin'de Klose tarafından basılan kendi biyografisinde, Ortodoksluktan piyetizme (pietisme), bundan da akılcılığa geçtiğini, daha sonra da Lessing, Herder ve Schleiermacher'de beliren görüşlerde karar kıldığını anlatır. Ortodoksların kitaba dayanan imanlarıyle, sudan karakterleri, onu piyetizme, tarikat ve peygamberler cemiyetine mensup olan insanlara yakınlaştırmış, fakat bunların akla karşı düşmanlıkları ve istibdatlarından nefret ettirmişti. Edelmann, ümitsizliğe düştüğü bir anda, Sain-Jean İncil'indeki, "Kelâm, Tanrı'ydı" sözünün yanlış olduğunu, 'Logos' sözcüğünü 'Kelâm' değil, 'Akıl' anlamına kabul etmek gerektiğini, bu nedenle bu ayetin, "Akıl, Tanrı'ydı" şeklinde ifade edilmesini düşündü ve eğer Tanrı, diyordu, akılsa, dinde akıldışı (irrationnel) bir şey olamaz. İşte onun akılcılığa geçişi böyle oldu. Fakat, Spinoza'nın: "Tanrı, eşyanın dışsal nedeni değil, içten ve içsel nedenidir" cümlesini okuyunca, akılcılıktan vazgeçti ve Tanrı her şeyle birlikte, birdir ve her şeyin ebedî varlığıdır kanaatine vardı. Ona göre âlem, ebedîdir. İsa, insanları Tanrılık hakkındaki yanlış fikirlerden kurtararak en yüce şeyin karşılıklı aşk olduğunu öğretmek suretiyle Tanrı'ya yaklaştırmıştır. Edelmann, tarihsel eleştirinin ve sembolik yorumlamaların kutsal kitaplarda gizli olan gerçek dini bulmaya hizmet edeceğini savundu. En önemli eseri, *Göttlichkeit der Vernunft*'dür (1741).

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 10).

EDMON, Irvin. Amerikan filozoflarından. 1896'da doğmuştur. Kolombia Üniversitesi profesörlerindendir. Şu eserleri önemlidir: *Human Traits and Their Social Sinifigants* (1920); *The Contemporary and His Soul* (1932); *Philosopher Holiday* (1938). Edmon, daha çok kültür filozoflarından sayılır.

EDWARD, William-Frédéric. Fransız doktor ve filozofu. 1777'de Jamaique'de doğdu, 23 temmuz 1842'de Versailles'da öldü. 1815'te Paris'te doktorasını verdi. Özel bir doktrini yoktur. Eserlerinin adından kendisinin hayat felsefesiyle uğraştığı anlaşılır ki, en meşhurları şunlardır: *L'Influence des Agents Physiques sur la Vie* (Paris, 1824); *Des Caracteres Physiologiques des*

Races Humaines (Paris, 1829); *Recherches sur les Langes Celtique* (Paris, 1844).

Edward, fizyolojiye dair çalışmalarını Akademiye sunmuş ve birçok defalar mükâfatlandırılmıştır. Kendisi, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin doktorluk kısmında üye bulunuyordu.

EDWARDS, Jonathan. Amerikan Tanrıbilimci ve filozofu. 5 ekim 1703'te Sout Windsor'da doğdu, 22 mart 1758'de Princeton'da (New Jersey) öldü. Berkeley'in düşüncelerini Amerika'ya tanıtmıştır. Locke'un psikolojisine muhalif, ülkücülüğe bağlı, ahlâkta determinizme bağlı, Tanrıbilimde Calvin ve Vahnen'le ilgili bir fikir adamıdır. *Inquiry Into the Freedom of the Will (İrade Özgürlüğü)* (1754) başlıklı eseri önemlidir. Külliyatı 10 cilt olarak S. E. Dwight tarafından bastırıldı (1829; 8. baskı 1849).

Bu filozofu, Calvenciliği yenileştirmeye çalışmış ve Tanrıbilime yeni bir yön vermiş olan Edward, Jan ile karıştırmamalıdır. Bu düşünür, 1746'da, *Dinsel Sevgiye Dair Kitapçık* adlı eserini yayınlamıştır. Ölümünden sonra da, *Tanrı, Dünyayı Hangi Amaç İçin Yarattı?; Gerçek Erdemin Doğasına Dair* adlı eserleri yayınlandı.

Bkz. A. V. G. Allen, *Jonathan Edwards* (Boston, 1889); P. Miller, *Jonathan Edwards* (Newyork, 1949).

EFLATUN. Asıl adı Platon'dur. Yunan filozoflarının en büyüklerinden. 87. Olimpiyat'ın dördüncü yılında Atina'da (ve bir rivayete göre, Egine) doğmuştur. (Bugünkü tarihe göre M.Ö. 27 mayıs 427). Bu tarih, Perikles'in öldüğü ve Pelepones Savaşlarının başladığı yıla rastlar ki, Eflatun da bu savaşa katılmıştır. 108. Olimpiyat'ın birinci yılında, yani Milâttan 347 yıl önce 80 yaşında ölmüştür. Kendisi, yurdunun istiklâlini kaybettiği uğursuz günleri görmedi. Fakat Atina'nın pek ciddî karışıklık ve bozukluk zamanlarını yaşadı. Eflatun, aristokrat bir aileye mensuptu. Babası tarafından, Kral Kodrus'a ve annesi tarafından da eski Yunan'ın yedi bilgelerinden biri olan Solon'a akraba olduğu iddia edilmektedir. Asıl adı Aristokle'dir. Omuzları geniş ve sıhhatli bir sportmen olduğu için, kendisine Yunanca 'geniş' anlamına gelen 'Platon' adı ince duygulu ve derin zekâlı olan bu zatın çocukluğu çok mutlu geçmiştir. İlk tahsilinde musikî ve resim öğrenmiş, Homeros, Epikarm ve Sophron'un şiirleriyle fazla uğraşmıştır. Eserlerinde bu son ozanın üslubundan ve havasından etkilenmiş olduğu görülmektedir.



Eflatun, daha 16 yaşındayken Sicilya'ya gitti ve birkaç yıl sonra Atina'ya döndüğü zaman, 30 Tiran'ın hâkimiyetini kurulmuş gördü ki, bunlardan biri olan Kritias, kendi amcasının oğludur ve yine bu müstebit idare amirlerinden Charmid de yakın arkadaşlarından biridir. Bu idare, Isparta oligarşisine dayanıyordu. Fakat bunlar, ancak sekiz ay kadar iktidar mevkiini elde tutabildiler ve yerlerini tekrar demokrasiye terk ettiler. (Üstadı Sokrat'ı mahkûm eden Atina demokrasisinden nefret etmiştir. Bu nefreti, *Cumhuriyet* adlı diyaloğunun VIII. kitabında yazılıdır. Bu kısım, pek şiddetli tahkir, istihza ve eleştirilerle doludur). Eflatun, bu arkadaşlarıyle birlikte, siyasal işlere karıştı. Fakat umduğu idare şekillerinden hiç biri kendini tatmin etmediği gibi, buna da ulaşamadı.

Eflatun, ilk kez Heraklitçilerden Kratil'e öğrenci oldu; yirmi yaşındayken Sokrat'a devama başladı. Yedi yıl süren bu arkadaşlık ve öğrencilikten yeni birtakım diyalektik oyunlarının zevkine varan Eflatun, çok istifade etmiş ve bütün felsefî yeteneğinin gelişmesinde bu büyük üstadın ciddî etkileri olmuştur. Bunu kendisi de itiraf eder: "Bir barbar değil, bir Yunanlı, bir tutsak değil özgür, bir kadın değil bir erkek" yarattığı için ve özellikle, "Sokrat'ın devrinde dünyaya getirdiği için" Tanrı'ya şükreder. Yazdığı diyaloğlarda kullandığı dil ve diyalektik, Sokrat'ın direktifleri altında gelişmiştir denebilir. Sokrat'ın okulunda Elealı Parmenides'in öğrencisi olan Öklid ve Fisagorculardan Filolaus'un öğrencisi Simmias'la da tanıştı.

Sokrat, bu seçkin öğrencisinin yüksek yeteneğini keşfetmiş, ona sadece bir öğrenci değil, bir arkadaş gözüyle bakmıştır. Aralarındaki ilişkinin bütün inceliklerini bilmiyorsak da, "Sokrat'ın düşü" adı verilen meşhur bir rivayet bunu teyit etmektedir: Bir gün Sokrat, uykusunda bir kuğu yavrusunun 'aşk mihrabı'ndan uçarak, kendi göğsüne konduğunu, sonra kuşun yavaş yavaş büyüdüğünü, nihayet kanatlarını keserek, Tanrıların ve insanların kulaklarını sihirlendiren ahenkli bir sesle öterek uçup gittiğini görür. Bu düşten ayılan Sokrat, sabahleyin ilk olarak öğrencileri arasına giren genç Eflatun'la karşılaşınca, düşünde gördüğü genç kuğunun kim ve ne olduğunu anlar.

Diogéne Laêrce ve Pavsanias'ın naklettiği bu öykü, Eflatun'un Sokrat için önemsiz bir öğrenci olmadığını gösterir. Aynı zamanda Eflatun'un da üstadına karşı duyduğu saygı ve sevgiyi unutmamak gerektir. Üstadını yargılan-

ması esnasında savunan Eflatun, onu kurtarmak ve kaçırmak için yapılan tertiplere katılmış ve bu uğurda birçok masraflara da katlanmıştır. *Kanunlar* adlı diyaloğundan başka eserlerinde, kendi kişisel fikirlerini üstadına söyletmiş, özellikle erdem ve akla dair düşüncelerini hep onun namına anlatmıştır. Özet olarak, bütün diyaloğlarındaki Sokrat, Eflatun'un kendisidir. Öğrencisinin eserlerinde ebedîleşen Sokrat, Eflatun'un gençlik eserlerinden bazılarını okuduğu zaman: "Bu genç adam, bana şimdiye kadar hiç düşünmediğim şeylerden söz ediyor!.." demişti.

Demokrasinin Sokrat'ı idam etmesi, Eflatun'un düşüncelerinde büyük bir değişiklik yaptı. Bu esnada esasen Atina'da birtakım ihtilâller ve uygunsuz durumlar da eksik değildi. Üstadını kurtarmak için yaptığı çalışmalar da demokrasi şeflerini kendi aleyhine çevirmiş olduğu için, dostları kendisine, Atina'da durmanın muvafık olmadığını anlattılar; bir seyahat salık verdiler. Eflatun, önce Megarya'da bulunan hendeseci Öklid'in evine sığındı; sonra Kalde, Fenike ve hatta Hindistan'a kadar Doğu'ya seyahat ettiği söylenirse de, bu doğru değildir. Milâttan 399 yıl önce Atina'yı terk eden filozof, bazı tahminlere göre, Mısır'a gitti. O zaman Mısır'ı rahipler yönetiyordu. Eserlerinde bu topluma ait malumata sahip olduğu görülmektedir. Mısır'da Doğu inanç ve düşüncelerini öğrendiği gibi, ilk uğradığı Cyrène şehrinde, bilgin Theodoras'tan da matematik öğrendi. Bu zat, Eflatun'un *Theetet* adlı diyaloğundaki üç kişiden biridir. Bununla birlikte Eflatun, esasen, Sokrat'ın muhitinde daha çok Öklid'le tanışmış ve ondan Elea Okulunun felsefesini, daha sonra da Anaxagore'un fikirlerini öğrenmişti. Nihayet, kendi yurdundakinden daha sabit ve akla uygun bir hükümet şekli arayan Eflatun, Etna'yı görmek üzere Sicilya'ya gitti. Oradan da Büyük Yunanistan denilen İtalya'ya geçti. İtalya'da Fisagor Okuluna intisap etti. Bu okula mensup olan Architas adlı bir hükümet şefiyle tanıştı. Bu zat, Tarant'ı idare ediyordu. Burada, şeflerin bütün iktidarlarına rağmen, çok yalınç olan yaşayış biçimlerinden çok hoşlandı. Daha sonra da Siracuse'yi idare eden ihtiyar Denys'in yanına gitti. Bu zatın yeğeni olan genç Dion, Eflatun'un düşüncelerini pek beğenmişti. (Burada telkin ettiği fikirler, *Cumhuriyet* diyaloğunun V. kitabındadır).

Fakat Diogéne Laêrce'in anlattığına göre Denys, Eflatun'un riyasız ve metin fikirlerinden ürktü. Kendisini bir süre hapsettikten sonra, âdeta bir köle gibi satılmak üzere pazara yolladı. Orada Kirenalı bir zat, kendisini satın alarak azat etti. Özgürlüğüne kavuşan Eflatun, bu olaydan çok üzüldü. Bir daha siyasal işlerle uğraşmamak azmiyle Atina'ya döndü. Fakat Eflatun, bu kararında sebat edemedi. (Bu seyahat ve serüvenler için, Eflatun'un yazdığı sanılan *Mektuplar* adlı eserindeki VII. mektuba ve Plütark'ın yazdığı, *Dion'un Hayatı*'na bakınız. Barthelemy'nin *Anacharsis'in Seyahati* adlı eserindeki CXXIII ve XLVI. notları da bu konuda baş vurulmaya değer).

Bütün bu seyahatler on iki yıl sürmüştü. Her gittiği yerdeki fikir, inanç ve bilgi cereyanlarını, âdet, ahlâk ve efsaneleri öğrenmiş olan Eflatun, muhtelif felsefe sistemlerini uzlaştırmaya ve kendine özgü bir sistem yaratmaya muvaffak oldu.

Eflatun, 387'de Atina'ya döndüğü zaman, 40 yaşındaydı. Artık gençlikteki taşkınlıklarından eser kalmamıştı. Yılların deneyleriyle olgunlaşmış bir zekâ, derin bir seziş ve hayal gücüyle süslü olan eserleri hep bu dönemin ürünüdür. Atina'da ilk işi, Kolon ve Sephise kasabalarına pek yakın bir mesafedeki Eleusis yolu üzerinde kahraman Akademos'un adını taşıyan bir jimnazın yanındaki araziyi satın almak oldu. Burası, ağaçlık ve güzel kaynakları kapsayan sakin ve güzel bir yerdi. İşte, Akademi adını taşıyan okulunu bu alanda kurdu. Academus bahçesinin yolları, heykeller, kemerler, türbe ve mezarlarla süslüydü. Örneğin, Perikles, Harmodios ve Aristogiton'un mezarları bu zümredendi. Bu alanın civarında birçok mihrap vardı. Bunların en meşhuru, on iki zeytin ağacı ile çevrilmiş olup, tanrıça Minerva'ya ayrılanıydı. Baştan başa yeşillik ve ağaçlık olan bu alanın gölgeliklerinde Atinalılar gezinirdi. Akademiye az zaman içinde, Yunanistan'ın her yerinden yüksek aile çocukları akın etmeye başladı. Öğrenciler, saçlarına ihtimam eder ve mantolarının zarafetiyle dikkati kendilerine çeken özel ve temiz bir kıyafete sahiptiler. Bu aristokratik heyetin bir de dinsel cephesi vardı. 'Müz'ler, Akademide oturanların hamisiydi. Nitekim bizzat Eflatun, 'Üç Latifler' (grâces) adı verilen heykel grubunun yanına bu 'Müz' lerin mihrap ve heykellerini yaptırdı. Burada, 'Müz'lerin onuruna her ay bayramlar yapılır ve muayyen zamanlarda ziyafetlere vesile olan kurbanlar sunulurdu. Belki de her gün 'Müz' ler için dualar edilir, sunaklar verilirdi. Özetle okul, bir çeşit tarikat manzarasını gösterirdi. Akademiye devam eden öğrencileri arasında Yunan tarihine onur veren şu adları sayabiliriz: Spösip (kendi yeğeni), Xenokrat, Dion, Hyperid, Isokrat, Lykürg, Demosten, Aristo, Lasteni ve rekek giysisi giyerek Akademiye gelen Axiote gibi kadınlar. Akademi, bu dinsel ve felsefî cemaatin ortak malı halindeydi. Dersler, içinde taş sıraları kapsayan bir taş salonda verilirdi. Fakat Eflatun'un burada verdiği ders-

lerin usul ve niteliği hakkında, kendi eserlerinden bilgi edinmek zordur. Yalnız, Eflatun'un burada geçirdiği son yıllarda, öğrencilerinin yanına gelerek, kendilerine bir tartışma konusu verip gittiğini biliyoruz. Akademiye döndüğü zaman, öğrencilerinin karşılıklı görüşlerini dinler ve son hükmü kendisi verirdi. Hayatı bu kadar dolgun ve temiz geçmiş, gerek arkadaşları ve yurttaşları, gerek bütün bir aydın insanlık tarafından bu kadar çok sevilmiş olan bir filozofa pek az rastlanır. Eflatun'un bir kez olsun güldüğü görülmemiştir. Daima ciddî, düşünceli, nefsine güvenen, sıhhatli ve iri yapılı bir adamdı o.

Eflatun'un yöntemi: O da Sokrat gibi, endüksiyon ve ironi (alay) yöntemini kullandı. Diyaloğlarında konu olarak 'Tanımlar'a önem verdi. *Phêdre, Sophist, Politika* adlı diyaloğlarında özel bir bölme (division) yöntemiyle dedüksiyon ve genellemeye de yer verdi. Eflatun, örnek vermekten, mukayeselerden hoşlanır, hatta ilhamlara, coşkulara da baş vurur. Kuralları bakımından pek çeşitli olan bu yöntem, özü nedeniyle pek sadedir. Zihinsel fakültelerin çözümü, bize bu sadeliğin ve birliğin sırlarını verebilecektir. Eflatun'a göre, bilginin dört derecesi vardır: Tahmin, İman (bu ikisi, Görüş (opinion) adı altında birleşir), Akıl Yürütme ve Akıl, ki, bu ikisi de bilimi teşkil eder. Görüş, bilime aykırıdır. Zira bunun ilkeleri yoktur, bilim ise, ilke arar. Görüş, gerçek olduğu zamanda bile, kendi kendisine hak vermez, bilim ise kendisiyle birlikte her yana apaçıklığı götürür. Görüş, konusu olan olaylar gibi hareketlidir ve kesin değildir. Bilim ise, varlık gibi sabit ve ebedîdir. Görüşün iki derecesini ayırt etmek pek de önemli değildir. Bu, ancak dikkati çeker, fakat bilimde iki derece ayırmak esastır: Biri akıl yürütmedir ki, bu ilkelerin sonuçlarını çıkarır, diğeri akıldır ki, bu ilkelerin kendilerini algılar. Ruhun görüşten bilime yükselmesine yarayan harekete, aşağıda göreceğimiz gibi, Eflatun, anış (réminiscence) adını verir. Bu, gerçeğin, güzelliğin, eşitliğin, birliğin ve görüş konularında rastlanan varlığın izleri görülünce, kendiliğinden meydana gelir. Âdeta bu yüklemleri önceden biliyormuşuz gibi, hatırlamaktan başka bir şey yapmıyoruz. Eflatun için bilimin bir anmadan ibaret oluşu fikri bundan geliyor. Bu, bilimin sadece sezgisi olması ve aklın kendinde yerleşmesi demektir. Ona göre anma, tamamıyle yalınç bir edim (acte) olmakla birlikte, bunun birtakım derece ve geçiş evreleri de vardır. Önce anış, duyuların izlenmeleri, bedenin ihtiyaçları ve zekâyı karartan her çeşit eğitim ve fena doktrinlerin sahte görüşleriyle kelepçelenmiştir. Diğer yandan kavranılabilir âlem bir bakışta tamamıyle algılanamaz. Onun da birtakım dereceleri vardır ki, zihin, onları birbiri ardınca geçmek zorundadır. Eğer zihnin doğal olarak normal olan gözü, kendisini şaşırtan sahte ışıklara yüz çevirmez ve kendi gerçek konusuyle hissedilmez surette bir alışkanlık kazanmamışsa, diyalektiği teşkil eden kuralların toplamıyle bu merhaleleri aşamaz.

İlhamını Sokrat'tan alan Eflatun, diyalektiği, insan zekâsından, boş izlenimleri ve yanlış görüşleri, önce birtakım red ve inkârlar vasıtasıyle uzaklaştırır, kendisindeki çelişiklikleri meydana çıkarır, bunların aykırı noktalarını belirterek zihni, kendisinin en aziz görüşlerinden arındırır. Sırayla, şüpheye, bundan kanıya (conviction) ve nihayet kendi bilgisizliğinin itirafına mecbur eder. Fakat bu bilgisizlik, bilimin en gerçek başlangıcıdır. Eflatun, gerçek bilimi kazanmak içindir ki yöntemine, birer vasıtadan başka bir şey olmayan bazı mitler, örnekler, saf zihinler için zorunlu olan bazı yapmacıklar kullanmaktan çekinmez. Düşüncenin her konusunda, tümel ve akılsal bir öğe olarak tanımları keşfetmiştir. O, fikirlerin esaslı farklarını avıran 'bölme' sayesinde, bu farklı fikirleri, birbirine yaklaştıran, gruplandıran 'genelleme' ve 'sınıflama' vasıtasıyle düzenleştirir ve bir hiyerarşi halinde geliştirir, varsayımlarla ilkeleri saptar, sonuçları da tümdengelimle açıklar. Bütün bu diyalektik işlemlerinin ereği, ruhun gerçeği bizzat görmesine yardım etmektir. Fakat yalınç görünüşlerde ve yetersiz ışıklarda değil. Onun bu mantıksal kuralları altında, mutlak varlığın kuvvetli sezgisi gizlidir ve diyalektiğin soyutlamaları, bütün konuların edimsel ve canlı özlerine kadar yükselmeye hizmet eden derecelerdir (*Republique,* liv. VI, VII).

Eflatun döneminde başlıca iki felsefe sistemi hâkimdi: 1. Heraklit'in, 2. Parmenide'in. Bu iki okul, varlığın niteliği sorununda birbirine aykırı iki sonuca ulaşmışlardı: Birincisi, doğayı hareket ve olaylara, ikincisi, mutlak sükûn içinde olan yalınç varlığa dönüştürmüşlerdi. Eflatun, bu iki ilkenin de birbirinden ayrılamayacağını iddia ederek, Heraklit'e karşı *Theetet*'inde, mutlak ve belirlenmemiş hareket fikrinin çelişik olduğunu, zira eğer hiç bir şey sabit değilse, hiç bir şeyin hareketli olmaması gerektiğini ve bu sistemde hareketin birbirini mahvettiğini, olayların da yoklukta dağılıp gittiğini ileri sürer. Parmenide'e karşı da, *Sophist* adlı diyaloğunda, mutlak soyutluğuyle dikkate alınan varlık, kendinin değil, kendi karşıtının özdeşi olmaktan başka bir şey olamaz. Varlığı her çeşit belirimlerinden (déterminations) arıtmak, gerek dilde, gerek fikirde yok olmaya (non-être) düşmek demektir, der. Eflatun'a göre bu, yokluktan başka bir şey değildir. Ay-

rım (fark), çokluk, hareket, gerçek varlığın zorunlu koşuludur, bunların hepsini bir ve mutlakla birlikte kabul etmek lâzımdır. Varlıklar probleminin sırrını, bu iki terimin uzlaşması teşkil eder. İşte bu suretle Eflatun, birbirine rakip olan bu iki doktrini birleştirmiş olur (*Phileb*).

Eflatun'a göre, her şey 'sonlu' ve 'sonsuz' olan iki öğeden bileşiktir. Sonsuz, az ve çok olmaya elverişli olan, kendiliğinden birlik, sabitlik ve belirlenme gibi sıfatları alamayan demektir. Bu, Heraklit'in 'Oluş'udur. Sonlu ise, tersine olarak, bir, belirli ve her yanında kendi karakterlerini taşıyandır. Bu iki ilke, rasgele varsayılamamışlardır. Bunlar, bilginin iki derecesine, yani bilgi ve görüşe tekabül ederler. Bizi görüşten bilime, sonsuzdan sonluya geçirmeye hizmet eden 'Anış'tır. Bilginin ilk konusu ve diyalektiğin hareket noktası, olaydır. Fakat her olayda bir ve aynı olan bir şeyler vardır ki, olaylara sabit bir şekil verir. Örneğin, bir aynı şeyin varlığında, her şeyin güzel olduğunu algılamadıkça, güzel şeylerin çokluğunu ve güzelliği algılayamayız. Bize, eşitlik ve hayrın varlığını ilham eden, eşit ve iyi şeyler için de sorun aynıdır. Genel olarak her çokluk, ortak bir karaktere sahiptir ve bir adla tanınır, bu ad, onlarda yer tutan tek ilke sayesinde, hem kendilerini birbirinden ayırt etmeye, hem de kendilerine bir birlik vermemize hizmet eder (*Phedon, Cumhuriyet,* liv. VI). İşte bu tek ve seçkin ilkeye Eflatun, 'İdea' adını vermektedir. Şu halde idealar, Aristo'nun deyimiyle, varlıkların özü ve şeklidir. Bu, bazı olay gruplarının ahenkli bir duruma gelmesine ve örnek olmalarına yarayan bir tiptir. Bu nedenle idealar, bilimin ve zihnin gerçek ilkeleri olmakla birlikte, asla ruhun yalınç tasarlamaları (conceptione) değildir. Eşyanın özü, kendilerinde mevcut olan gerçek, ebedî ve tümel olan şeydir. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için Eflatun'un 'İdealar', 'Anma' ve 'Bilgi' teorilerini daha yakından incelemek lâzımdır:

İdealar teorisi: Protagoras, insanı her şeyin kriteri saymış, kendinden sonra gelen sofistler ise, bu bağıntıcılığı, bilim ve ahlâkı sarsacak kadar derin bir şüpheciliğe kadar iletmişlerdi. Çünkü onlar, yalnız bireyi düşünüyor, bireysel çıkar ve eylemlerden başka bir şeye değer vermiyorlardı. Bunlara karşı Sokrat'ın tümel ve genel kavramları, bilimin sarsılmaz bir temeli olarak savunması, hem bilgi bakımından geniş ve yeni bir ufuk açılmasına, hem de ahlâkın kurtulmasına yardım etti. Bilim ve ahlâkı kurtarmak için giriştiği savaşta Sokrat, kahramanca öldü; fakat Eflatun, onun davasını bir üstün insan gücüyle ve çağının zihniyetinde büyük bir tepkiye meydan vermeden geliştirmeye muvaffak oldu. Eflatun'un düşündüklerini, felsefesinden ayrı olarak incelemek zor olmakla birlikte, biz burada onun 'İdealar' teorisini olabildiği kadar ayrı bir konuymuş gibi incelemeye çalışacağız.

Bu teori, Eflatun'un hem bilgi görüşünü, hem de diyalektiğini aydınlatmaya hizmet eder. Eflatun, İyonya filozoflarının iddia ettiği gibi, olay ve eşyanın ancak dış şekillerini algılayabildiğimizi kabul ederek, bilgimizin duyu organlarımızdan gelen izlenimlere dayandığına inanmışsa da, bu bilgiyi gerçek bilim telakki etmemiştir. Ona göre âlem, yalnız bir tarafından ışık alan bir mağaraya benzer ve insan bu mağarada doğduğu günden beri ışığın kaynağını görmeden âdeta ona sırtını çevirmiş olarak ve sadece birtakım gölgeleri fark edebilecek surette doğaya bağlıdır. Şu halde bu zincirlenmiş adamların bu âlemde gördükleri şeyler, o görmedikleri ışık kaynağının aksettirdiği gölgelerden ibarettir. Gerçek ise ışıktadır, ışıktır. İşte asıl felsefenin ereği, bu ışığa bakabilmekten ve bu ışığa yükselebilmekten ibarettir. Zira, ancak filozoflar, mutlak ve saf gerçeğe ulaşabilirler. Bu bakımdan dogmatik görünen Eflatun, maddesel âlemde duyu organlarımızla aldığımız izlenimleri ve eşyayı, asıl gerçeğin bir taslağı saymıştır.

Bu gerçeğe, ne ilhamla ve ne anî bir yükselişle erişebilmenin olanağı vardır. Zira gerçek, bir güneş gibi gözleri kamaştırır; mağaradaki insan, felsefeyi bilmeyen insandır. Asıl felsefe, mağaradaki eşitlikten kendisini kurtarandır. Bunun için ise, ışığın kaynağına yönelmek lâzımdır. Bu işte, bakan göz, bir an için mustarip olacaktır. Hatta geçici bir körlüğe bile tutulacaktır. (Bu teoriyi bütün ayrıntılarıyle *Theetet, Phileb, Kratil, Menon* ve özellikle *Phèdon* adlı diyaloğlarıyle *Parmenid*'in başında ve *Phaidros*' ta bulabilirsiniz. Bu diyaloğlarda, eşyanın, varlıkların gerçek ve mutlak şeklini teşkil eden 'idealar'ın keşfi için ruhun tutulduğu heyecanlar da ayrıca tasvir edilir).

Fakat ona göre; her insanda iki hassa vardır: Hissetmek, düşünmek. Hislerimiz, daima değişicidir ve bir duyum kimde zuhur etmişse, ona nazaran değerlidir. Gerçek ışıktan mustarip olan göz, bu değişici hayallerin aslına yükseldikçe ıstırabı artar; ve gittikçe bir şeyler görmeye başlayacak, ya da gittikçe hayalleri ve bunların oluşturduğu gerçek renkleri, nakışları ve hareketleri, nihayet bütün bunların aslını teşkil eden gerçek ve mutlak kavramı algılayacaktır. Yani, duyu organlarımızın bizde bıraktığı tatlı, acı, yanık, ağır... vb. izlenimler, kendilerini doğuran eserlerden ayrılarak birtakım kavramlar halinde kalacaktır ki, işte ikinci yeteneğimiz

olan 'düşünmek' bunlarla kabildir. Zira, bunlar değişmezler.

Doğada, örneğin acı ve tatlı mevcut olmasa da, bir acılık ve tatlılık vardır. Demek ki, her şeyin maddesi, kendi gerçek varlığının bir gölgesidir. Madde, muhtelif şekillere girebilir; zira, gölge ve taslaktır. Fakat bunun temel tözü (cevher), bir kavramlar âleminde, bir gerçek âleminde aynen vardır; onlar, yeryüzündeki numuneleri mevcut olmadan önce de yüce bir âlemde ebedî olarak vardılar. Özetle, bu yaşadığımız 'duyulur âlem'in dışında bir de akıl âlemi, yani 'kavranılabilir âlem' vardır ki, eşyanın gerçek tözleriyle doludur ve bizim, zaman, uzay... gibi türlü koşullar altında gördüğümüz eşya ve içerik maddeler, bu kavranılabilir âlemde ezelden beri mevcutturlar. Eflatun'a göre; evreni yöneten kanunlar, bu fikirsel kavramlarla, duyumsal varlıklar arasındaki ilişkiden doğarlar. İdealara eski mantıkçılar, Nitelik; mutasavvıflar, Âyan-ı Sabite adını verirler. Müsül ve Fikir diye de tercüme edilmiş olan 'İdealar'ın yüksek şekline Eflatun, 'Arketip' (ilk örnek) yani, eski deyimle, Müsül-ü evvel'in adını vermektedir. Ona göre 'İdealar', bir mistik veya artist sezişiyle kavranılabilir. Zihinsel bir faaliyetle değil (*Phileb*).

İşte Eflatun, eşyanın bu gerçek tözüne 'İdea' adını vermektedir. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için, zihnin 'İdealar'a yükselmesinde izlediği faaliyetleri çözümlemek uygun olacaktır:

'İdealar', bir çeşit genel fikirlerdir. Örneğin, kızım Seyhun'la oğlum Beytur birbirine benzemezler. Bunlar, tabiat, yetenek, renk, boy, sıhhat... vb. nedeniyle başka başka niteliklere sahiptirler. Öyleyken her ikisi de insandır. Her ikisi de insanlığın ortak niteliklerine sahiptirler. Bütün diğer eşya da böyledir. Adalet, özgürlük, erdem, kanun... gibi duygu organlarımıza hitap etmeyen konuların olduğu kadar, 'duyulur' eşyanın 'idealar'ı vardır. Bizim, kedi denilen varlığı bilmemiz demek, onun yaşını, rengini, biçimini, huyunu... bilmek demek değildir. Zira bunlar, her zaman değişebilir. Şu halde, kediyi bilmek demek, kedi fikrini ve bu fikrin kapsamını bilmek demektir. Bu nedenle 'İdea', denemenin bize ilham ettiği özel niteliklerin çokluğunu, bir tek fikir veya kavram halinde anlatan şeydir. Yani, eşyanın değişmeyen, sabit ve ebedî olan gerçekliğine 'İdea' denilir. İşte ilmimizin ve tanımların en gerçek konularını bu 'İdealar' teşkil eder.

'İdealar'ın muhtelif cins ve türleri vardır: İnsan, hayvan, bitki, toprak... ve özet olarak, tüm varlıkların kendi çeşitleri arasında başka başka ve sonsuz 'İdealar'ı vardır. Yani, başlangıçta bir meyve yetkin olarak vardır. Sonra, doğanın taklit ederek yetiştirdiği maddesel bir örneği vardır. Demek ki bu, duyulur âlemdeki her şey ezeliyetin kucağında güç halinde mevcuttur. Ruhumuzdaki matematik, geometrik, doğal ve tinsel olan her şey, duyumlarımızdan ve bunların yarattığı olgulardan önce mevcuttur ve bunlar, bütün algılarımızın da esasını teşkil ederler. Zira, algılamak demek, ruhun zaten malumu olan 'İdealar'ı hatırlaması demektir. Bir büyük halk kitlesi, yalnız duyulur âlemde yaşadıklarından, ancak maddesel eşyayı görürler ve bütün bunları biricik gerçeklik sanırlar. Filozof ise, kendini kuşatan her şeyin birtakım hayallerden ibaret olduğunu bilir; bunların gerçek ve değişmez birtakım varlıkları olacağını da sezer. Şu halde biz, 'İdealar'ı nasıl biliyoruz? Eflatun'a göre, ruh için en gerçek olan şey, deneyden gelmeyen şeylerdir. (Eflatun, deney'i ihmal ediyor sanılmamalıdır; tersine o, hatta devlet başkanının bile mümkün olan deneylerin hepsini yapmış olmasını ister). Hiç mevcut olmayan şeyleri deneyden nasıl çıkarıyoruz? 'İdealar' birdir; deney'in ise sayısı çoktur. 'İdealar' değişmez; duyumlar daima değişirler; 'İdealar' ebedî oldukları halde, etrafımızda olup biten şeyler akıp gitmektedirler.

Şu halde eşitlik, adalet, büyüklük, güzellik vb. hakkında hangi duyulur algıya sahip olabiliriz? Bunlar, eşyanın gözlemine bağlı olmadıklarına göre, ruhun varlığına bağlı olacaklardır. Yani bunlar, bizzat ruhumuzla birlikte mevcutturlar. Eflatun bunu, 'Anış' teorisiyle açıklar. *Menon* adındaki diyaloğunda, bu teoriyi bir mitle (mythe) anlatır:

Vaktiyle her insan Tanrılardan birinin kafilesiyle seyahat ediyor, yani yüce varlıklarla baş başa bulunuyordu. Bunlar, orada her şeyin esasını ve fikirlerini de biliyorlardı. Fakat herhangi bir hata yüzünden o Tanrısal yerden, bu fani âleme sürüldüler; nihayet ruhlar, bu çamurdan yapılmış bedene hapsedildi; tabiatıyle önceden sahip oldukları Tanrısal bilimi de kaybettiler. Onlar, ezelden bildikleri gerçek şeylerin, yeryüzü üzerinde gölge ve taslaklarını gördükçe eski bilgilerini hatırlıyorlar; en yüksek artist ve bilgin, Tanrısal âlemdeki anıları en iyi canlandıran veya hatırlayabilendir. (Ozan Lamartin bu fikri: "İnsan semalarını hatırlayan düşmüş bir Tanrıdır" mısraı ile ifade eder *Méditations Poétique*). Zira, her bilgin ve her artist, ancak tasavvur ettiği ideaya en uygun bir şey yaratmak için çalışır. İdeaları seyredebilmek veya tam olarak hatırlayabilmek için, dış âlemden ilgiyi tamamıyle kesmek ve murakabeye dalmak lâzımdır (*Phedon*). Zira, idealar, "göklerden üstün bir taht üzerinde oturur; gerçek alanında ebedî, renksiz, şekilsiz ve dokunulması olanaksız olan değişmez ve gerçek varlıklardır" ve biz, duyulur eşyayı, duyu or-

ganlarıyle, mutlak gerçekleri ise, 'akıl'la algılarız (*Time*). Yani bizi, duyulur âlemin şekilleriyle tinsel âlemin gerçekleri arasında ilişkide bulunduran 'akıl'dır. Akıl, yüce âlemlere açılmış bir penceredir. Biz, ancak onun vasıtasıyle soyut fikirlere kadar yükselebiliriz. Her şeyin aslı olan bu soyut idealara, o şeyin 'ideal'i denilir. Bu ideaların dışında taslaklarını gördüğümüz her şey mahvolur. Fakat bireyler mahvolsa da cinsler onları tazmin eder. İşte ciddî bir filozof bu çokluk âleminden birliği arayıp çıkaran, yani duyulur varlıkları cins ve türlerinden soyarak, gerçek kavram ve niteliklere ulaşabilendir. Nitekim, Eflatun'un diyalektiği de buradan başlar.

İdeaların ne gibi nitelikleri vardır?

1. İdealar, birer 'cins'tirler. Yani, aynı türden olan varlıkların, grupların sabit birer tipidirler. İnsanlar çoktur; fakat hepsini kapsayan yalnız bir insan fikri vardır.

2. İdealar, değişmezler. Eşyanın özel ve duyulur nitelikleri hep değişicidir. Yani, insanlar değişir. Fakat insan fikri sabittir. Kendi kendinin aynıdır.

3. İdealar, ebedîdir. Dün gördüğüm Ahmet, kedi, at... bir gün öleceklerdir. Fakat, insan, kedi ve at... fikirleri ölemez. Bu fikirler, bir varlığın olanağını ifade ettikleri için, ezelden beri vardır ve ebedî olarak da var olacaktır.

4. İdealar, sayıdırlar. Yani fikirler, cins ve tür olarak bir mertebeler silsilesine sahiptirler; bunlar arasında düzenli ve ahenkli bir bağ ve ilişki vardır; bunların hepsinde bazı ortak nitelikler bulunur. Örneğin, erdem ideasını, itidal, cesaret, adalet ve merhamette bulabiliriz. Demek ki bu çeşitli niteliklere, bu aynı ideanın katıldığı görülür. Böylece fikirler, derece derece yükselerek, diğer ideaların da esasını teşkil eder ve nihayet yüce bir idea halini de alabilirler.

5. Bunlar, bir tek ve en gerçek olan bir gerçekliktir. Yani, duyu organlarımızla kavradığımız varlıklardan daha gerçek olarak mevcutturlar. Filozof, bunların duyumlarla yakalanamayanlarını ancak akıl ve düşünceyle yakalayabileceğini bilir. Gerçekten, örneğin Ahmet, ancak insanla olan iştiraki dolayısıyle gerçektir. Fakat insan, adamdan daha temelli olarak gerçektir. Bize eşitlik fikrini veren, eşit eşyayı bir arada görmekliğimiz değil, fakat aklımız eşitlik fikrine daha önce sahip olduğu içindir ki, bir şeyin başka bir şeye eşit olup olmadığını tanıyoruz.

6. Özet olarak idealar, saf, yalınç ve mutlak'tır. Bunlardan birinin yokluğu, diğerinin yokluğunu gerektirir. İdeaların nesnel bir mevcudiyetleri yoktur. Bunları yaratan, âdeta bilincimizin kendisidir. Yani bunlar, birtakım metafizik niteliklerdir ve idealara bir ilk neden aramak gerekirse, o, mutlak güzellik, yani Tanrı'dır. (Eflatun, *Phileb*'te, varlıklar için bir neden kabul etmediği halde, *Time*'de her şeyin zorunlu bir nedenin ürünü olduğunu müdafaa etmiş ve "nedensiz hiç bir şey vukua gelemez!" demiştir).

7. Nihayet idealar, pratiktir ve mutlak bir yetkinliğe sahiptir. Bu, hem insel bilgilerin, hem de varlıkların esasıdır. Varlıklarda görülen nitelikler, bizzat eşyanın aynı değildir. Yani, güzel bir şey, ancak güzelliğe, güzellik ideasının bir cüz'üne sahiptir. Bu nedenle insan, ideaların bütün niteliklerine sahip olamaz. Yalnız bir cüz'üne sahip olabilir. Zira, idea, bir birliği temsil eder ve birliğin başlangıcı, sonu ve ortası yoktur. Çünkü o, sonlu değildir; sonsuzdur. Şekilsizdir. Aynı zamanda 'şekil', herhangi bir kuvvetin gelişimiyle oluşur. Bu gelişim, ya doğru veya çembersel olarak kendiliğinden ya da düşünmeli (müteemmil) olarak vukua gelir. Bunun içindir ki, maddesel kuvvetler, doğru olarak harekete başlarlar. Fakat diğer kuvvetler, doğru olarak hareket etmezler. Ama diğer kuvvetler tarafından sınırlanıp durduruldukları zaman bükülerek daire şeklini alırlar. Ruhsal kuvvetler, yani iradesel kuvvetler ise, kendiliğinden olan hareketlerinde, önce ileriye doğru yürür; ve kendini mutlak sanarak gelişmek için hiç bir sınır tanımaz. Fakat diğer iradelere rastlaması dolayısıyle karşılaştığı zorluklar, onu kendi içine kıvrılmaya ve düşünmeli bir şekil almaya mecbur eder. Demek ki, 'doğru' ve 'çembersel' olan şekiller, doğanın iki 'tümel' şeklidir. Fakat, bu her iki şeklin de kısımları vardır. Zira, bunların hem merkezi ve hem de son uçları mevcuttur. Görülüyor ki, böyle olmayan 'birlik'in, kısımları olmadığı için, şekli de yoktur. Böylece idealar, hem varlık ve hem de bilginin temeli olduğu için, birdir. Şu halde nasıl oluyor da, insanlar arasında paylaşılan bir birlik, sayıca çoğalıyor?

Eflatun'a göre, bir şeyi bilmek demek, o şeyi bütün türleri içinden ayırıp görebilmek, yani tikelleri tümelleştirmek, olayları kanunlara bağlamak ve kanunları da gittikçe daha yüksek gerçeklere, yani 'bir'e dönüştürmek demektir. Zira, mevcut kanunlar, genel gerçeklerin ifadesidir ve bir şeyi öğrenmek demek, o şeyi ideanın haiz olduğu nitelikler içinde ve bu niteliklerle süslü olarak görebilmek ve kendi birliği içinde türlü türlü olan ideaların tümünü birden algılamak demektir. Her idea, 'ideaların ideası'na, yani 'mutlak birlik'e dönüştürülebilir. İşte bu son 'mutlak birlik'i kapsayan idea, 'hayır'dır (le bien). Bu ise, Tanrısal niteliklere sahip olan bir 'hayır', yani, 'Tanrı' demektir. 'Yüce Hayır':

"Görünen âlemde ışığı ve hayatın kaynağı

olan yıldızları oluşturduğu gibi, görünmeyen âlemde de ideayı ve gerçeği oluşturur".

Eğer bu Yüce Hayır'ın nuru, eşyaya aksetmemiş olsaydı, hiç bir şey göremeyecektik. Bütün varlıklar gibi bilgilerimiz de hayra racidir ve bunun haiz olduğu güzellik tavsif olunamaz. Zira bu, güzelliklerin en güzelidir. Eflatun'a göre: Âlemde iki kuvvet vardır:

a) Maddesel âlemdeki eşyayı gösteren, eşyanın büyümesine, beslenmesine hizmet eden Güneş.

b) Tinsel (manevî) âlemdeki varlıkları besleyen, büyüten, çoğaltan Hayır.

Hayır, ilkelerin ilkesi ve her şeyin esasıdır. Demek, Güneş, duyulur âlemde; Hayır ise, tinsel âlemde hâkimdir. Şu halde, diyalektiğin esası, eşyanın çokluğundan, fikirlerin birliğine yükselmek, sonra özel fikirlerin tekliğine ve nihayet bütün diğerlerinin de katılmış olduğu son ve biricik fikre kadar yücelmektir. Ancak bu suretledir ki, duyumların ve amiyane telakkilerin kabul ettiği görünüşlerden kurtularak her şeyi kendi yüksek gerçeklikleri içinde görebiliriz ki, asıl gerçek olan bilim de bu suretle teşekkül eder.

Eflatun'un usulü tamamen akılsal bir usuldür. *Cumhuriyet*'in VII. kitabında bu bendin başında zikrettiğimiz mağara örneğiyle, discursif (gidimli) olan usulün esası görülebilir. Aynı diyaloğun X. kitabında ve *Phedr*'de yükselen (ascendante) ve alçalan (descendante) diyalektik telakkilerini bulabiliriz.

Eflatun'un ideaları, tamamıyle elde ettiğimiz genel fikirler değildir. Bir genel fikir, müşterek nitelikleri kapsayan sekiz, on şeyi çözümlemek ve incelemekle elde edilir. Oysaki idealar, vasıtasız bir sezişle elde edilirler. Genel fikirler, bir ortalamayı ifade ederler, gerçekliği aşamazlar. Çünkü bunlar, zaten gerçeklikten daha çok zengin değildirler. Oysaki ideaların birinci karakteri, yetkinlik, mutlak katıksızlıktır. Değişici ve sayıca çok olan varlıklarda hiç bir nitelik, yetkin ve saf değildir. Gerçek eşitlik, hiç bir eşitsizliği kabul etmeyendir. Gerçek birlik hiç bir çokluk karışımını kapsamayandır. Nihayet genelleme, bizi muayyen olmayan varlığın en fakir ve en boş kavramların fikirlerine kadar birtakım soyutlamalara sevk eder. Oysaki, diyalektik, bizi en gerçek gerçekliğe, bütün varlıkların en yüce ilkesine, kendi zenginliğinde bütün yetkinlikleri merkezleştiren 'Yüce Hayır'a kadar götürür. Özet olarak genel fikirler, bir olay tarzı, ruhun bir eylemidir ve bunun dışında hiç bir varlığa sahip değildir. Eflatun'un dilinde ise, tersine olarak idea, gerçek ve somut bir varlıktır. O, kendinden vardır. Hiç bir şeyin bir niteliği olarak mevcut değildir.

Anlaşılıyor ki biz, idealarının duyumuna değil, ancak akıl vasıtasıyle kavranabilen anılarına sahibiz.

(Eflatun, duyum ve duyu organlarımızın doğasını şöyle açıklar: Her duyum, organlarımız üzerinde bir dışsal şeyin yaptığı etkiden doğar. Dıştaki her şey, doğurduğu hareketin şiddeti oranında bedenimizin öğeleri arasına girer ve orada erir. İşte duyum, bu erimenin ürünüdür. İşitim ve görüm de yüksek duyu vasıtalarıdır. Bunlara yükselebilmek için koku ve tat duyumlarının aracılığı gerektir. "Sesin iletimine vasıta olan hava olduğu gibi, görmeye vasıta olan da, gözden çıkan ışığa mukabil, eşyadan çıkan ışındır. Bunlar, birbirine rastlamadıkça bir şey göremeyiz; gözümüzde özel bir ışın vardır ki, beyne yayılır. Gece ise, eşyadan yayılmadığı için, hiç bir şey göremeyiz. Eflatun'un bu yalınç ve garip görüşünü, yaşadığı dönemdeki fizyoloji ve psikoloji bilgilerinin ilkelliğine bağışlamak lâzımdır).

Burada, yukardan beri verdiğimiz açıklamaları, Eflatun'un sembolik deyişiyle çözümlemek ve tamamlamak yararlı olacaktır. Bunu *Phedr* adlı diyaloğundan özetliyoruz:

Kanatların meziyeti, ağır olan varlıkları Tanrıların oturduğu yere götürmesidir. Kanatlar, cisimsel olan şeylerden çok, Tanrısal olan şeylere iştirak ederler; Tanrısal olan bir şey güzeldir, gerçektir, iyidir ve bunlara benzeyen niteliklere sahiptirler. Bütün bunlar, ruhun kanatlarını besler ve kuvvetlendirirler. Göklerde olan yüce ve her şeyi yapabilen Tanrı Jüpiter, en önde olduğu halde her şeyi görerek ve her şeye bir düzen vererek kanatlı arabasını idare eder. Tanrılar ve cinler ordusu da on bir kabileye ayrılmış olarak onu takip ederler. Zira, on iki yüce Tanrılıktan biri olan 'Vesta' göksel sarayında kalmıştır. Öteki on biri, kendileri için tayin edilmiş olan bir nizam içinde, şefliğini yaptıkları birtakım kabileleri sevk ve idare ederler. Bütün bu mutlu ölmezlerin, kendilerine tayin edilmiş olan vazife ve devrimleri ifa ederek, göklerin uçsuz genişliği içinde geçişleri ne göz kamaştırıcı bir manzaradır!.. Bunların arkasında kendilerini takip etmek isteyen ve edebilen herkes yürümektedir. Zira, iştah (appetit) gökyüzünün bu ahenk ve nağme ile dolu olan sahnesinden uzaklara sürülmüştür. Bütün bunlar, kendilerini bekleyen ziyafetlere gittikleri zaman, göklerin kubbesindeki en yüksek noktaya kadar çok sarp olan bir yoldan ilerler. Birtakım itaatli atlar tarafından daima frenleri muvazenede tutulan Tanrı arabaları ise daha zorlukla tırmanırlar. Eğer Tanrıların arabası, daha beceriksiz arabacılar tarafından idare edilselerdi, arabaları eğilecek ve Tanrıların ağırlığı yüzünden hepsi yeryüzüne doğru sürükleneceklerdi. İşte bu an, ruhun yüce bir dene-

me ve savaşa giriştiği andır. Ölümsüz olan ruhlar, göklerin en yüksek noktalarına çıktıkları zaman, göksel kubbenin üstüne yükselirler; onun kümbeti üzerinde otururlar; orada çembersel bir harekete mecbur olurlar; bu evrim esnasında evreni kaplayan bu kubbenin dışındaki şeylerin hepsini temaşa ederler.

Bu fani âlemdeki şairlerden hiç biri, gökyüzünün üstünde uzanıp giden alanı tasvir etmiş değildir. Hiç kimse de bunu lâyık olduğu kadar yüceltemeyecektir. Bununla birlikte, orada bulunan şeyler şunlardır: Daima doğruyu söylemek cesareti mecburî olsaydı, buna ancak gerçek üzerinde konuşulduğu zaman mecbur olunurdu. Renksiz, şekilsiz, tutulamaz bir töz olan Tanrı, ancak ruhun ve zihnin rehberliği sayesinde temaşa olunabilir. Bu Tanrısal tözün etrafında bütün gerçeği kapsayan tam ve yetkin 'bilim' yerleşmiştir. Burada kendilerine uygun gelen besinlere tutkun bazı aşağı Tanrı düşleri, çoktan beri yoksun oldukları mutlak varlığın temaşasına koyulurlar. Gözleri önünde sırlarını açan gerçeğe kanar; ve çembersel hareketin kendilerini başladıkları yere tekrar getirdiği zamana kadar neşe ve sevinç içinde kalırlar. Bu evrim sırasında, 'kendinden (en soi) adaleti, kendinden bilgeliği', değişmelere tabi olan ve biz fanilerin 'varlıklar' adını verdiğimiz muhtelif konulara göre başka başka görünen bilimi değil, belki konuyu 'varlıkların varlığı' teşkil eden gerçek bilimi temaşa ederler. Bu suretle tözleri temaşa edip kandıkları zaman, gökyüzünün içine tekrar dalar ve oturdukları yere girerler. Nihayet gelebildikleri bu yerde, arabacı, atlarını yemliğe götürüp bırakır ve bunların önüne Tanrısal, kutsal yiyecekler koyar; kevser verir... işte Tanrıların hayatı böyle geçer.

Tanrısal ruhları bir adım daha geriden takip eden ve bu ruhlara daha az benzeyen ruhların arabalarındaki atlar, başlarını daha yüksek alanlara kaldırır; ve onları birtakım çembersel hareketler içinde uçurur. Fakat bunlar, arabacıları tarafından şaşırtılmış olduklarından, tözleri yarım yamalak fark edebilirler. Bu ruhlardan bazen yükselen ve bazen alçalan, atları tarafından şuraya buraya sürüklenip duran bir kısmı daha vardır ki, diğer bazı tözleri daha fark ederler; ama onları temaşa edemezler. Nihayet, birinciler gibi aynı özlem içinde olan ve geriden gelen bazı ruhlar da yine yüksek alanlara atılmaya çalışırlar. Fakat bunların gücü yetersizdir. Bunlar, suya batanlar gibi, aşağı yerlerde yuvarlanırlar. İlerlemek için yaptıkları acele savaşlardan ayakları kayarak daha derinlere düşerler. Bunlarda görülen durum, savaş, güreş, şaşkınlık ve ümitsizlikten başka bir şey değildir. Arabacılarının beceriksizliği yüzünden bu ruhlardan birçoğu sakatlanmıştır. Diğer birçoklarının da kafalarındaki tüyler, birer birer düşmüştür. Bütün bu yararsız çabalardan sonra tekrar mutlak varlığı temaşa edecek kadar yükselmek hususundaki iktidarsızlıklarına düşerler; bu durum içinde sahip olabildikleri şey, bir iki gelip geçici ve sudan fikirle, sanı ve tahminlerden başka bir şey değildir.

Fakat gerçek alanlarına kadar yükselebilen ruhların acelesine neden, ruhları süflî alanlardan uzaklaştırmaya hizmet eden kanatların gelişmesi ve kendilerini en asil besinlerle beslemeye yarayan şeylerin ancak bu alanlarda mevcut bulunmasıdır. Bunun içindir ki, ancak filozofun düşünceleri kanatlıdır. Zira o, yalnız bu anılar vasıtasıyledir ki, Tanrı'ya kendi Tanrılığını veren tözlerle ilişkide bulunabilir. Bu anıları kullanmayı bilen insan, sonsuz yetkinliğin gizlerine (sır) nüfuz eder; yalnız kendisi, gerçek olarak yetkin olabilir.

Herhangi bir adam, bu fani âlemdeki güzellikleri müşahede ettiği ve en küçük güzelliği hatırladığı zaman, ruhu kanatlanır ve uçmak ister; fakat âcizliğini hissederek, kuşlar gibi gözlerini gökyüzüne kaldırır; âleme ait işleri bir yana bırakır; kolaylıkla uyanamaz; bazıları ancak tözü fark eder gibi olur; bir diğeri, dalıncın anılarına dalar ve özgür ruh da aynı bilgisizliğini anlar. Fakat bütün bu dalıncın anıları, ruhta aynı kolaylıkla uyanmaz; ancak tözü fark eder gibi olur; bir diğeri, yeryüzüne düşmesinden sonra uğursuz toplumlar tarafından adaletsizliğe sürüklenmiş olur; ve vaktiyle görmüş olduğu kutsal gizleri unutur. Ancak pek az ruhlar, anılarını az çok açık bir şekilde anımsayabilirler:

Bu ruhlar, göksel şeylerde bazı hayalleri müşahede ettikleri zaman, büyük bir şaşkınlığa uğrar; kendilerini zaptedemezler; ne hissettiklerini de bilemezler. Zira, algıları henüz açık bir şekilde değildir. Gerçekten adalet, bilgelik ve bütün ruhun servetleri, bu toprağa mensup olan hayallerde, eskiden olduğu kadar, açık bir şekilde parlamazlar. Oysaki, Jüpiter'i takip ederken, bütün gerçek ve güzellikleri en son parıltısıyle temaşa edebilmiştik.

Görülüyor ki, Eflatun'un hayal gücü kadar, zekâsı, insanın bilmek hususundaki iştiyak ve ihtirasını en psikolojik esaslara uygun bir incelikle çözümleyebilmekte, akılcılığın tam ve yetkin bir şeklini vermektedir.

Fizik teorisi: Eflatun, doğa felsefesine dair olan düşüncelerini özellikle *Time* adlı diyaloğunda toplamış ise de, *Phileb, Theetet* diyaloğlarında ve *Kanunlar*'ın X. kitabında da bu konuyu genişletmiştir. Onun fiziği, bütün eski Yunan filozoflarında olduğu gibi, 'âlemin oluşu so-

rununu (cosmogonie) hareket noktası olarak kabul eder.

Doğa felsefesini teşkil eden bu fizik, Eflatun'un ihtiyarlığında izaha çalıştığı bir konudur. Bu sorun hakkında kendisi de, tam bir bilgi oluşturamayacağını, düşüncelerinin sadece 'ihtimale yakın öyküler'den ibaret birer 'fikir oyunu' olduğunu söyler.

Bu konu etrafında zihnini yeter derecede işletmiş olan Eflatun'un Demokrit'ten ve Fisagor'dan ilham aldığı, erekçi (finaliste) bir mekanikçiliğe bağlandığı görülür. Bununla birlikte, onun bu hususta ki düşünceleri, kendi çağında yaşayan 'atomculuk' ve 'mekanikçilik'ten çok farklı bir karaktere sahiptir.

Eflatun'un felsefesinde en çok göze çarpan şey, 'birlik' ve 'ahenk'tir. O, insan ruhunda olduğu kadar evrende; politikada olduğu kadar ahlâkta, yalnız bu 'birlik' ve 'ahenk'i izaha çalışır. Geçici, değişici ve hareketli olandan kaçar, değişmeyen, ebedî ve sabit olan gerçekleri arar. Eflatun, olaylarla uğraşmaz; belki eşyanın tözüyle ve tözün birliğini teşkil eden özelliklerle uğraşır; bütün fizik telakkilerinde de bu yönelişler görülür.

Eflatun'a göre, 'yüce birlik' Demiurgos (Démiurge), âlem oluşturulmadan önce de vardı ve birlik, 'Hayır' olduğu için, kendisinde ne bir arzu, ne de bir iştah mevcuttu; bunun içindir ki o, düzensiz ve karmakarışık olan maddeyi işledi. Yani âlem, bir düzensizlikten bir düzene geçişin ürünüdür. Demek ki, âlemin nedeni, bir 'Hayır' olduğu kadar, bir zorunluluktur da. Bu zorunluluk, Demokrit'teki gibi, ham ve ereğe uygun olmayan serseri bir neden değil, belki az çok 'geometrik bir zekâ'yı kapsayan bir nedendir. Yani, ilk neden, maddesel değil, 'ruhsal ve manevî'dir. Yaptığını bilen bir 'zekâ'dır. (Eflatun, *Phedon* adlı diyaloğunda bütün varlıklar ve dönüşümler için iki çeşit neden ayırır. Biri, fikir nizamından olup, tasmim edici ve istikbalde olacak şeyleri önceden hazırlayıcı olan nedendir ki, çok güzel bir sanat eseri olan âlem, bu nedenin daha önce hazırladığı bir plana göre oluşmuştur. Bu neden, kendiliğinden ve kendi kendine hareket eden bir düşüncedir. İkincisi ise, bağımlı nedenlerdir ki, bunlar faaliyete geçebilmek için başka yardımcılara muhtaçtırlar; plansız ve rasgele işler ve birinci neden tarafından zorunlu bir koşul ve vasıta gibi kullanılırlar. Sıcak, soğuk, ağır, hafif gibi nitelikler bu nevidendir. Demiurgos, âlemi, bütün varlıkların ebedî ve aslî tiplerini teşkil eden idealara göre yaratmıştır ve kendi modeline daha çok benzesin diye, yalnız bir tek âlem oluşturmuştur.

Yüce birlik, olgunlaşmamış olan eski maddeye nizam veren, fakat bu maddeden tamamıyle farklı olan bir 'ruh' yaratmıştır. Bu, birlikle çokluk, yaratanla yaratık arasında aracı bir varlıktır ki, hem hayatın kaynağı, hem de sayılar kanununa uygun olarak baş gösteren hareketin, töz haline getirilmiş kuvvetidir. (İslâm felsefesinde bu ruha, 'Nefs-ül-âlem' adı verilir). Bu ruh, daima kendi kendinin aynı, taksim olunamayan bir tözdür; bunun nedeni, 'fikir'dir. Anlaşılıyor ki ruh da sonradan doğmuştur. Fakat bu, her şeyden eskidir ve kendi nedeni olan fikir, Demiurgos'undur. Kendi modeline göre yaratılmış olan âlemi, kendisiyle karıştırmamalıdır. Eser de güzeldir. Fakat, mutlak güzellik, yaşatandadır. Bir canlıdan daha güzel bir şey olmadığı için, âlem de canlıdır. Fakat canlıda en esaslı olan şey, kendisini yaşatan ruhtur. Bu nedendendir ki, Demiurgos, önce, hareketin nedeni olan ruhu yaşatmıştır. Kavranılabilir modeli, cisimli ve duyulur kopya ile birleştirmek için, bu ruhun bir karışım (mélange) olması lâzımdır. Demiurgos, bunun içine bölünemeyen tözü, yani bütün kavranılabilir varlıkların mutlak birliğiyle bölünebilen tözü, yani cisimleri birbirinden ayırt etmeye yarayan saf çokluğu ve bunların oluşunu aynı şekilde kapsar gibi görünen aracı tözü koymuştur. Bu ilk iki öğe, bir anda hem aynı ve hem de başkaymış gibi görünürler. Bu öğeler, bölünemeyen ve bu nedenden de idealar nizamından olan, taksim edilebilen, yani cisimler nizamından olan ve her ikisi birden tekmil 'varlık'ı teşkil eden bir karışımdır. Demek ki ruh, bir tarafsızdır (mixte) ki, kendisiyle karışmış olanlar arasında tarafsız olarak varlığını muhafaza eder.

Bu suretle imal edilmiş olup, bir uzama da sahip gibi görünen ruh, âlemin cismi için küre biçimli bir zarfa sahiptir. Bunlar, birleşik ve gizli olup, tek ve aynı hareketlidirler. Özetle, ruh bir nedendir ve küre biçimlidir. Bu cisim, görülüp tutulabildiği gibi, Demiurgos, onu, ateş ve topraktan yaratmış, aralarına birtakım matematik oran ve nedenlerle, hava ve suyu koymuştur. İşte bu suretle yüce birlik, kendi eseri olmayan maddeler karşısında bulunur. Şu halde bu maddeler nasıl oluşmuşlardır?

Eflatun bunu açıklamak için, kavranılabilir modelle duyulur kopyadan başka bir üçüncü terim ortaya çıkarır ki buna, 'tümel hazine' (réceptacle) veya 'ebedî yerleşim' (emplacement), ya da her şekle girebilen 'bir yumuşak kütle' adını verir.

Bunun, doğayı temsil etmesi güçtür. Zira bu 'hazine', ne kavranılabilir, ne de duyumsaldır; bu, ancak melez bir akıl yürütmeyle kavranabilir. Zira bu, henüz şekillenmemiştir. Oluş halindedir ve herhangi bir belirlenmiş şeyin oluşu da bütün bu oluşun niteliğinden farklı bir şey değildir. Bu nedenle, her oluş, bir 'şekilsiz-

lik'tir. Onun doğası, "bir altın külçe gibi", her şekil ve surete girebilmek istidadındadır. Bu, sadece belirli bir yönde hareket değil, belki bir kararsızlık hareketidir. Yani, Eflatun'un deyimiyle, 'serseri bir neden'dir. Hulâsa, bu, erekler için organlaşmış bir neden değil, 'çıplak bir zorunluluk'tur. Bir erdemsizliktir. Bununla birlikte, bu türlü varlık biçimlerini oluşturan ve daima değişen, şurada ısınan, ileride sulanan veya sertleşen ve adına ateş, su, toprak denilen görünüşler, dönüşüme uğrayan (istihale), fakat gerçekte ne bu ve ne şu olan bir şeydir. Demek ki bütün bu durumların, şekilsiz kütlelerdeki değişikliklerin kaynağı, kendi dışındadır. Aksi halde kendi aslı olan belirsizliğini yitirir. Bu kaynak, değişmeyen gerçeklikler halinde ve her biri hiç bir şeye tabî olmayan saf ve şekilsiz bir hazine tarafından bozulabilen kavranılabilir şekillerdir.

Biraz önce Demiurgos'un yarattığı ruh, bir karışımdır demiştik. Gerçekten yüce birlik, bu karışımı uygun bulduğu birçok kısımlara ayırmıştır. O suretle ki, her bir cüz, aynıyle tümel ruhun kapsadığı öğelerden teşekkül etmiştir; ve toptan alınan bu cüzler, kendi aralarında musikî eşellerinde (basamak) sesin gösterdiği sayısal ilişkiler gibi bir ilgi gösterirler. Nihayet yaratıcı, bütün kısımları, birbirini çaprazlama kesen ve birbiri üzerine kıvrılan iki şerit gibi enine ve boyuna hareketler oluşturacak surette düzenlemiştir. Bu dairelerden içe kıvrılan daireye Eflatun, 'özdeşlik dairesi', diğerine de, 'başkalık dairesi' adını verir. İşte gökyüzü, bu dairelerden biri üzerinde toptan döner. Güneş ve yıldızlar da öteki daire üzerinde ve aksi istikamette eğri olarak devrimlerini oluştururlar. Böylece ruh, gökyüzünün en sonuna dek uzanır ve kendi üzerinde dönmek suretiyle ebediyen bitmeyecek olan Tanrısal hareketlerine devam eder. Bu dairelerden birincinin hareketi, biteviye ve müstereddittir. İkincisi ise, bütün kısımlarda aynı hız ve doğrultu bölünemeyecek şekildedir. Bununla birlikte bu ikinci daire de özdeşlik dairesinin egemenliğiyle düzenlenmiştir. Birlik, kendi modeline uygun olarak yarattığı bu hayvanın düzenle hareketini görünce sevinçten titrer. Her biri ayrı ayrı, "görülebilen birer Tanrı" olan güneş, ay ve beş gezeğen, kendi yörüngelerinde döndükleri zaman, ebedînin bu hareketli şeklinden 'zaman' doğar; Tanrılıkların en eskisi olan yeryüzü, âlemin hem merkezinde, hem de küre şeklinde bulunur. Ebedî birer Tanrı olan yıldızlar, yok olabilirler. Fakat bunlar, yüce birliğin Tanrısal iradesiyle varlıklarını muhafaza ederler. Eflatun'a göre, gökyüzünün oluşumundan önce birtakım öğeler vardır ki, bunlar, nitelikleriyle değil, geometrik şekilleriyle birbirinden ayırt edilir; bu öğelerin kendilerine özgü kanunları olduğundan, yaratılış, bir yandan özgür bir zekânın, diğer yandan zorunluluğun ürünüdür. Bu öğeler, dörttür: Ateş, Hava, Su, Toprak.

Bütün bu duyulur eşya, hiç bir zaman kendi kendilerinin aynı kalmazlar; hiç bir sabit ad alamazlar; yalnız bunların oluşumlarının bir hazinesinden başka bir şey değildirler. Yani bunlar, bir ad alabilecek olan 'mahal' veya 'ilkel' maddelerden başka bir şey değildirler. Fakat, bunlardan ne de olsa seçkin hiç bir kavram çıkarılamaz. İlk karışık madde, her şeyi içine alabilir. Ama içine aldığı hiç bir şeyin şeklini alamaz; bütün varlıkların ortak esası olduğu halde, iktidarları da sabittir, değişmez.

Görülüyor ki Eflatun'un maddesi; bir soyutluktan ibarettir. O, hiç bir zaman eşyanın maddesel tözü olarak düşünülmemiş gibidir. Zira ona göre her şey, kendi madde ve şekliyle mevcut olabilir; içinde cisimlerin ilkel ve esaslı öğeleri hiç kaybolmayan bu öze ulaşmadan önce Demiurgos, bu dört öğeyi, sayı ve şekillerini tespit etmek suretiyle ayırt etmiş ve çıkarmıştır. Nitekim, Ateş, Su, Hava ve Toprak'tan ibaret olan bu dört öğe de birbirinden doğmuş gibi görünür. Fakat bu durum yapmacıktır; bunların hepsi birer cisim oldukları için, 'üçgen' şeklinde bölünmüşlerdir. Yani ateş, muntazam ve dört kenarlı (tetraèdre) şekillerden bileşiktir ki, bunun zarfı da dört yüzlü bir üçgenden bileşiktir. Bu üçgenlerden her biri, kenarları başka başka olan (scaléne) altı üçgene bölünebilir. Hava da sekiz yüzlü (octaèdre) bir üçgen esasını teşkil eden şekillere benzer. Su ise, yirmi yüzlü (icosaèdre) bir şekle sahiptir. Bu nedenle bu, aynı kısımlardan bileşiktir. Nihayet toprak, küp şeklindedir. Bu nedenle yüzleri altı eşit kareden bileşiktir ki, bunlardan her biri iki kenarı birbirine eşit olan (isocéle) dört üçgene ayrılabilir. Toprak, diğerlerinin sürekli değişmelerine isyan eden bir öğedir.

Köklü ateşin kapsadığı zümreler, piramitlerden bileşiktir. Bu nedenden bunlar, ok ucu gibi sivri ve keskin olduklarından, daha hareketlidir, daha hafif ve küçüktür. Diğer öğelerin zümreleri ise, nispeten daha ağırdır; fakat istikrar bakımından birinci safta toprak gelir. Aynı zamanda toprak, ateşe ve hiç bir ilkel cisim türüne çevrilemez. Zira, bunun esası, iki kenarı eşit olan üçgen olup, ancak kenarları başka başka olan üçgenlere çevrilebilir. Yirmi üçgenlik esasa sahip olan su ise, tersine olarak, iki tane sekiz yüzlü piramide çevrilebilir ki, onun iki zerresiyle bir ateş zerresinden bileşik olduğuna delâlet eder. Aynı sekiz yüzey ise, bir hava ve iki ateş zerresine çevrilebilen iki keskin yanları ve açı noktalarıyle hareketi sayesindedir ki, cismanî çarpmalar oluşur; bu

çarpmalar dolayısıyle ilkel maddeler, yeni birtakım bölünmelere, birleşme ve kaynaşmalara erişirler.

Fakat acaba bu geometrik âlemdeki karşılıklı çarpmalar dolayısıyle devam eden hareketler niçin nihayet buluyor ve tam bir hareketsizlik içinde kalıyorlar? Eflatun'a göre, bunun nedeni, evren çevresinin çembersel olması ve daima kendi kendine merkezleşmeye meyletmesidir. Evren, cisimleri birbirine doğru iter; sıkıştırır; hiç bir boş yer bırakmaz; en küçük cisimleri, daha büyük cisimlerin boşluklarına doğru iter; birbirinden uzak olan büyük cisimler de diğer cisimleri sıkıştırırlar; böylece, evrenin hareketleri birbirine katılır ve ebedîleşirler. Eflatun, kasılmaları bu daireyi 'itme'yle izah eder. Gerçekte 'ısı', cisimden çıkarken bir boşluk bırakır; ve boşluk ise, imkânsız olduğundan, ısının çevresinde, yerinden oynattığı hava, cismin bu boşluğuna girmeye ve kasılmaya çabalar.

Sıvılaşma ve katılaşma, daha çetin cisimlerin, daha büyük cisimlerin zerreleri arasındaki boşluklara kaymasıyle izah olunur. Âlem, küresel bir şekle sahip olduğundan, ne aşağı, ne de yukarı vardır. Ağırlığı yapan şey de, birbirine benzeyen cisimlerin çekiminden ibarettir. Bu suretle yeryüzü, kendisinden ayrılmış olan ağır cisimlerin bir çekim merkezinden ibaret olmuş olur.

Yeryüzünün ateşi, evrenin nihayetine doğru uzanan ateşli töz tarafından çekilir; hava, bu öğelerin bulunduğu yere doğru yükselir; su, yeryüzünün kovuklarını dolduran merkezler tarafından çekilir; şu halde ağırlık, bir cismin aynı nitelikte olan diğer bir cisme doğru meyletmesi demektir. Bir cismin diğer cisme meyletmesindeki kuvveti, kütleleriyle orantılıdır.

Görülüyor ki Eflatun, dâhiyane bir sezişle çekim kanununun esasını koymuş, yalnız aradaki mesafenin karesiyle orantılı olan matematik formülü kuramamıştır.

Şu izahlardan, Eflatun'un evrende birbirinden farklı dört bölge ayırdığını ve bunlardan dört cisim türünün oluştuğuna inandığını çıkarabiliriz. Ona göre yeryüzü, âlemin merkezidir ki, aynı nitelikteki cisimleri çeker. Âlemin nihayetinde olan ateş ise, ateşten olan cisimleri çeker. Su ile hava da, bu iki bölge ortasında olup, hava, ateşe; su da toprağa daha yakındır.

Eflatun'un fiziğini özet olarak dört ilkeye dönüştürebiliriz:

1. Zerrelerin dönüşümü,
2. İlkel cisimlerin birbirinden farklı dört bölgesi,
3. Benzeyen cisimlerin çekimi,
4. Çembersel itme ya da boşluğun yadsıması (inkâr).

Phileb diyaloğunda Eflatun, bu açıkladığımız duyulur varlığı üç türe dönüştürür:

a) Sıcaklık, soğukluk; yükseklik, alçaklık; çabukluk, yavaşlık gibi belirli ve sınırlı olmayan gerçeklik,

b) Bunların birtakım matematik oran ve ölçülerle birleşmesinden doğan belirli ve sınırlı gerçeklik,

c) Bu ikisinin ereğe uygun ve hesaplı olarak birleşmesinden oluşan doğa.

Bunlardan birincisi, henüz tamamıyle fiziksel madde değildir. Zira, ona göre; bu köklü öğeler, kesin değildir. Bunlar, yüzey halinde, aynı geometrik nitelikte birtakım öğelerdir; bunların hareketleri için boşluk, şart değildir; fakat bütün fiziksel boşlukları kaldıracak şekilde bir doluluktur. Âdeta Eflatun'a göre, geometrik bir boşluk vardır ki, bunlar, ilkel ve çok yüzeyli (polyèdre) şekilleri oluşturan yüzlerden teşekkül etmiştir. Bunlar, birbiri üzerinden kayarak yassılaşırlar; ona göre, ruhsal bir töz bile, ölü veya fani bir cisimle birleşmiş olursa, bu ruh da evrensel mekanikliğe katılmış olur.

Görülüyor ki Eflatun'un madde hakkında açık bir fikri yoktur. Maddeyi bazen türlü şekiller alabilen belirsiz bir töz, bazen de içinde eşyanın türediği bir çeşit boşluk veya uzay gibi görmüştür. *Phileb* diyaloğunda maddeye 'Çok' ya da 'Az' adını vermektedir ki bu, Aristo'nun çoğu kez 'Büyük' veya 'Küçük Onluk' (dyade) adını verdiği şeydir. Nihayet Eflatun, *Sophist*'inde buna, 'Yok Olmak' (non-être) adını verir ve onu, eşyanın sınır ve ayrımı gibi kabul eder; maddeyi sanki pasif ve mantıksal bir ilkeymiş gibi görmeye özenir. Fakat onu az çok bir varlık derecesinden de yoksun bırakmak istemez. Âlemin oluşması için organlaştırıcı ilkeyle uyuşarak hareket ettiğini kabul eder. Ona göre madde, az çok bir 'Ana'dır; Tanrı 'Baba'dır ve âlem 'Oğul'dur. Eflatun, her şeyin zihinle, zorunluğun elbirliğiyle işlemesinden meydana geldiğini kaydederken, zorunluluğu maddeye, zihni de Tanrısal nedene yükletir. Eflatun'un sistemi, Aristo'nunki kadar açık olmamakla birlikte, ikiciliktir (dualisme). Tanrı, âlemin yaratanı değil, düzenliyenidir. Âleme, hayatla nitelenmiş ve iyi olan her şeyin tohumunu koyan odur. Eflatun'un fiziği, bugünkü bilgilerimize nazaran, geri, yanlış ve mistiktir. Fakat onda, modern fiziğin ve fizik teorilerinin ilkel de olsa, derin izleri gizlidir.

Ahlâk teorisi: Eflatun'da ahlâk telakkisi, onun politika hakkındaki fikirleriyle karışıktır. Kendisinin hemen bütün diyaloğlarında, ahlâksal bir noktaya değindiği de görülür. (*Cum-*

Devlet'te bir ahlâkçı gibi değil, bir diplomat ve inkılâpçı gibi adaletten söz eden Eflatun, bireyin mutluluğunu âdil olmasıyle mümkün saymıştır. Âdil olmak da, sosyetenin kanunlarına saygı duymak ve itaat etmek demektir. *Gorgias*'da ise, adaleti, bir ahlâkçı gibi ve siyasal yolsuzluklara karşı savunur. *Phedr*'de tamamıyle mistik bir gözle bedeni tasfiye suretiyle felsefî ve Tanrısal bir hayat yüceliğine ulaşılabileceğini ve ruhların bir mertebeler silsilesini tasvir eder. Nitekim, *Politika*'sının VII. kitabında da, mutlak hayrı temaşaya dalan ruhun yaşadığı heyecanı tasvir eder. *Protagoras*'da, burada söz etmekte olduğumuz erdemleri haz ve elemden üstün bir bilgide arar).

Onun ahlâkının bazı mistik yanları da yok değildir. Bu hususdaki düşünceleri, felsefî bir aşkın ürünü olan idealara bağlıdır. Eflatun için ideaların en yükseği 'Hayır'dır. Hayır, ideaların güneşi ve bilgilerin en yücesidir. İnsanın tasavvur edebildiği her şeyin bu duyulur âlemde bir kopyası vardır. Fakat, yalnız hayrın kopyası yoktur. O, güzel ve gerçek'ten de üstündür. Hayır, mutlaktır; yeryüzünde ancak 'adalet' şeklinde tecelli eder. Adalet, en geniş ve yüce bir erdemdir. Bu nedenden bilgelik (hikmet), yüreklilik ve itidalden de üstündür.

Eflatun'a göre iki çeşit adalet vardır: Biri, 'dışsal adalet'tir ki, bilgelik, yüreklilik gibi erdemlerin kendisiyle birleşerek ruhta oluşturduğu ahenk demektir. Ahlâksal hayatın tam gerçeklenebilmesi için ise, bireyin devlet içinde yaşaması gerektir. Bunun için de ikinci adaleti, yani, 'dışsal adalet'i bilmek gerekir. 'Dışsal adalet', ahlâksal erdemlerin tüm insanlara, yani sosyeteye uygulanmasından ibarettir.

Eflatun, ruhta, önce de gördüğümüz gibi, üç kısım ayırır:

1. *İştah.* Bunun erdemini, 'itidal' (ılımlılık) teşkil eder.
2. *Âlicenap tutkular:* Bu, erdemin emri altında olmak koşuluyle cesarete sahip olmaktır.
3. *Akıl:* Bunun erdemi de 'bilgelik'tir.

İtidal demek, hazlardan kaçmak, bedenden ilgiyi kesmek demektir (*Phedon*). Bir disiplin altına alınmamış olan iştahı yenmek için, doğal bir atılımın sevkiyle daima hayra gitmek ereğini taşıyan âlicenap tutkular lâzımdır. Şu halde itidalin işini cesaret tamamlar. Cesaret, elem'e karşı bir savaş, hazzın cazibelerine karşı bir direnmedir. İtidal ve cesaret, bilgeliğin şartıdır. Ahlâkın en yüce ereği olan 'hayır'la ve 'yüce varlık'la ilişkide bulunabilmek için, ruhu bedene bağlayan bu zincirlerden kurtarmalıdır; bilgelik, yalnız erdemlerin birincisi değil, aynı zamanda bütün diğer şeylerin de ilkesidir. Bütün diğer erdemler de, hayır fikrine katılırlar. Demek ki bunlar, hem kaynakları, hem de erekleri nedeniyle aynıdır. Gerçekte cesaret, itidal ve bilgelik adını alan bütün bu erdemler, adaletten daha yüksek bir ereğe yönelmezler. Bütün erdemler birbiriyle hemşeridirler; dayanışmış bir durumdadırlar. Ona göre, itidal ve cesaret, bağıntılı bir erdeme sahiptir. Oysaki bilgelik, mutlak bir değere sahiptir. Derece itibarıyle birbirinden farklı gibi görünen erdemlerin de ereği aynıdır. Bütün bunlar, türlü adlarla, bizi hayra götüren bir aynı atılımın başka başka görüntülerinden ibarettirler.

Eflatun'a göre, akıllı insan, mutlak ve saf akılla, ruhun yüceliğinden ibaret olan bir aslan ve arzu ile tutkunun temsilcisi bulunan bir su yılanından ibaret üç kuvveti birbiriyle aynı cinsten bir itidal dairesinde terennüm eden bir musikî bilginidir. Bunu sağlamak için ise, emrimiz altında bulunan aslanın hücum etmesi ihtimaliyle, yine emrimize tabi olan su yılanını korkutup zaptetmek gerekir. Sosyal adalet, bireysel adaletten daha çok açık ve büyüktür. Bu nedenle, vicdanı bireye göre değil, topluma göre uydurmalıdır.

Eflatun, hiç kimsenin kendi iradesiyle, isteyerek bir rezilliği yapabileceğini kabul etmez. Ona göre iradelerimiz, ancak hayra koşarlar. Zira, iradenin de aslı hayır'dır. Her şeyin başlangıcı hayır olduktan sonra, şerrin kaynağı ne olabilir? Akıl nasıl ki, gerçeği araştırırken yanlış bir akıl yürütme dolayısıyle hataya düşer ve bir gerçeği keşfetmeden hatayı idrak edemezse, hayra ulaşılmadan da şer idrak edilemez. Şu halde şer, hayrın yokluğu demektir. Zira, var olan mutlak, hayra taalluk eder. Öyleyse şer, hayrın derece derece yok olmasıdır. Hayır ise, ebedî olduğundan, mutlak bir şerrin oluşmasına olanak yoktur. (Pek iyi anlaşılıyor ki, Eflatun'a göre evren, olabildiği kadar yetkindir. Mutlak surette yetkin değildir. Çünkü mutlak, hayrın yanı başında derece ve miktarı azaldıkça şer olmaya başlayan bir de sınırlı hayır vardır).

Bir insan için en yüksek erdem tipi, Tanrı'dır. Erdem, bilime dayanır. En gerçek bilim de erdemdir. Fenalık, yalnız kişisel irademize değil, sosyal iradeye de aykırıdır. Hepimizin ereği, aslımıza dönmek ve aslımıza benzemekten ibarettir. Yani, hepimiz, hayır ve mutluluk için çalışırız. İçsel adalet yalnız kendi fakültelerimizi yekdiğerine bağlamakla kalmaz, bütün insanların fakülteleriyle de bağlanmamızı temin eder. Ancak bu suretledir ki insanlık, ereği, Tanrı olan genel bir aşk ve erdemle yücelir. O zaman bizi aydınlatan Tanrısal ışık, hepimizi aynı ısı ve nur ile kuşatır ve ısıtır.

İnsan, erdemi bildikten sonra, aksini yapamaz. Bu hususta hiç bir irademiz yoktur. Aslı tamamıyle Tanrısal olan iradelerimiz, bilgi-

sine dahil olan erdemin de Tanrısallığını bilir ve onunla kaynaşır. Fenalık, bir erek olarak mevcut olmadığından, düşmanlarımıza bile fenalık yapmaktan çekinmek lâzımdır. Eflatun, erdeme kavuşmak için: İnsanı bilgisizlikten kurtarıp, terbiye etmeyi salık verir. Zira erdem, gerçek bilimin aynıdır; iradenin her hatası, zihnin bir şaşkınlığı olduğu gibi, her bir rezillik de öfkeden çok, merhamet ve şefkate lâyık bir bilgisizliktir. Erdem, bir güç ve kuvvettir. Erdemli olmayanlar, bizzat kendi fakülteleri arasındaki ahenk ve birliği bozmuş demektir. Vakıa, her zaman rezil ve şerli olanlar, vicdansızlıklarının sürüklediği rezilce fedakârlıklarla arzu ve mutluluk içinde görünürler. Erdemli insanlar, her çağda, genellikle hakarete maruz kalırlar. Fakat Tanrı, bilici, intikamcı ve güçlüdür. İdea olan ruh, lâyık olduğu mükâfatı her zaman kazanmak istidat ve yetkinliğine sahiptir. Bu ahlâkta Sokrat'ın etkisi görüldüğü gibi, Kant'ın pratik aklındaki ruhun ebedîliğini savunan mantığa da ilham veren esaslar vardır.

Paul Janet, Eflatun'un ahlâk doktrinini büyük bir yetkiyle inceleyerek şu çözümleyici özeti vermiştir ki, biz de bunu nakletmeyi yararlı bulduk: Eflatun, *Phileb* diyaloğunda hazzın ve hayrın farkını uzun, bilgili bir çözümlemeyle tespit eder, fakat onun için hayır, yalnız ahlâksal bir karakter değildir. O, bazen hayır fikrini mutluluk fikrine dönüştürür. Şüphesiz ki onda, ahlâksal öğe daha hâkimdir, fakat buna yararlığı ve avantajlığı da eklemiştir. Vakıa bu, bütün eski filozofların da bir niteliğidir; yani, onlar da en yüce hayırda mutluluk ve ahlâksal hayır gibi bir öğe kabul ederler. Bazen de, *Protagoras*'ında olduğu gibi, hayrı hoş'la (agreable) karıştırdığı görülür, fakat bu, onun gerçek fikri değildir. Sofistlerin, hayrı hazza dönüştüren fikirlerine karşı Eflatun'un yaptığı derin tartışmayı kavramak için, onun *Gorgias* ve *Phileb* adlı diyaloğlarını okumalıdır.

Eflatun, hayrı hazla asla karıştırmamak şartıyle, hazzı hayrın zorunlu bir öğesi sayar. Ona göre, hayrın haz ve zihinden ibaret olan iki öğesi vardır ve bu öğelerin en yüce yanı, zihin'le bilgelik'tir. Zihin, hayra karışır ve ona kendi karakterini aşılar. Zira, hayra ölçü ve kural getiren, zihindir. Fakat katıklı hazlar olduğu gibi, saf hazlar da vardır; demek ki, her hayra haz karışmış olmaz. Saf hazlar da en kuvvetli ve en canlı hazlar değildirler. İçine hiç bir elem karışmayan hazlar, yalınçtır, katıksızdır. Güzel çizgilerin, güzel yüzlerin görülmesi, güzel seslerin işitilmesi, hele bilim öğreniminin verdiği hazlar bu türdendirler.. Eflatun'un *Phileb*'de sözünü ettiği hayır, kendinden (en soi) hayır ve her çeşit hayırların örnek ve ilkesi olan değil, bağıntılı olan hayırdır. Bu eserde ileri sürülen sorun, insan için en saygıya değen ve avantajlı olan hayattır. İşte bu hayat için katıklı haz zorunludur. Fakat, birçok kez, Sokrat'ın tekrarladığı gibi, Tanrısal hayat için sorun bambaşkadır. En gerçek hayır, esasını adalet teşkil eden hayırdır. Zira, genel ve özel hayatımızda onurlu bir insan olarak yaşayabilmek için gözlerimizi adalete çeviririz. Ahlâksal âlemde olduğu gibi, zihinsel âlemin zirvesinde de yer alan, bu hayır fikridir (*République*, liv. VI, VII). Adaletin bağlandığı hayır, bu mutlak, ebedî ve değişmez bir güzellik olan hayırdır. Adalet, sofistlerin iddia ettikleri gibi, zaman ve uzaya göre rasgele değişen bir görüş (opinion) değildir. Hatta adalet, ne en kuvvetlinin hakkı, ne de her çeşit tutkulardan kurtulmak iktidarıdır. O, *Gorgias*'ta, Calliclès'in ve *Cumhuriyet*'te Thrasymak'ın dediği gibi, tutkuları kandırma sanatı da değildir. Şüphesiz ki, doğaya göre olan adaletle kanuna göre olan adalet arasında bir fark vardır. Birincisi, gerçek adalet değildir. Zira bu, ahlâklılığı kuvvetle, hayrı da sevinçle karıştırır. Doğa, eşitsizliğe ve baskıya müsaade eder. Gerçek adalet, insel kanunlar tarafından yaratılmış, icat edilmiş değildir. Tersine olarak, gerçek adalet, insel kanunların ilkesidir ve bu kanunları ilham eden de odur. Gerçek adalet, insanı her şeyin merkezi yapmaz, belki insanı, kısımların bütünle ilişkisi gibi, her şeye bağlar.

Eflatun'a göre mutluluk, ruhun adalet ve düzenle olan ilişkisine bağlıdır. Bunun içindir ki *Gorgias*, bir haksızlık yapmaktansa, haksızlığa uğrayarak acı çekmenin daha iyi olduğu ilkesini ileri sürmüştür. Haksızlık, ruhun şerridir, nitekim, adalet de ruhun hayrıdır. Fakat haksızlık, çaresi olmayan bir fenalık değildir. Bunun ilâcı, cezadır. Ceza, insanı doğal ve ilkel duruma, yani düzene bağlar, öyleyse ceza, bir hayırdır, cezasızlık bir şerdir. Eğer haksızlık, büyük bir fenalıksa, cezasını görmeyen haksızlıklar da, fenalıkların en büyüğüdür. Her ne kadar adalet, erdemlerin en yetkini ise de, erdemin kendisi değildir.

Eflatun'a göre erdem nedir ve onun türlü kısımları nelerden ibarettir? Hocası Sokrat'a göre erdem, bilimin, rezillik, bilgisizliğin aynıdır. Erdemle rezilliğin farkı, gerçekte bazı insanların hayrı, bazılarının da şerri istemeleri değildir. Zira, hiç bir insan, bilerek ve isteyerek kendisine zararlı olan şeyi aramaz. Ancak insan, şerri hayır sanarak arar ki, bu yanılması kendi bilgisizliğinin sonucudur. Eflatun, *Protagoras* ve *Menon* diyaloğlarında kendi teorisiyle savaşır gibi görünür. Zira, bu eserlerinde erdemin okutulamayacağını ve onun bir tanımı yapılamayacağını söyler. Fakat Eflatun'un *Menon*'

da erdemden birçok insanlarda olduğu şekilde söz ettiğini, yani, ilkesiz ve tamamıyle içgüdümlü olan, fakat Tanrıların bir ilhamı olduğu için, daha güven verici olmayan erdemden söz ettiği de unutulmamalıdır. İşte böyle bir erdem, okutulup öğrenilemez ve buna ihtiyaç da yoktur.

Eflatun, erdemi, 'gerçek erdem' ve 'gölge erdem' olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi, hayrın açık niyetine dayanır, şu halde o, hayrın bilimidir ve bilim gibi okutulabilir. Fakat bu gücü yetmeyen ve aktif olmayan bir bilim değildir. O, bir enerji, bir kuvvettir. Yönetimi bilir ve emreder. Eflatun bundan sonra 'asıl erdemler' adını verdiği dört erdem şekli daha sayar ki, bunlar, Tedbir, Cesaret, İtidal ve Adalet'tir. Bu bölmelerin dayandığı ilke, Eflatun'un psikolojisinde yaptığı, Akıl, Kalp, İştah fakülteleridir. Bu fakültelerden her biri kendi görevlerinin belirlediği bir erdeme sahiptir. Aklın görevi, gerçeği görmek ve diğer fakültelere kumanda etmektir, şu halde onun erdemi, 'tedbir'dir. Kalbin görevi, aklın verdiği emirleri yerine getirmektir. Bu nedenle, onun erdemi, tedbire tabi olan, 'cesaret'tir. Nihayet üçüncü fakülte, 'iştah' tır ki, ruh, bunun vasıtasıyle bedenle ilişkide bulunur. Bu, zincirleri çözülmeden beslenmesi gereken bir yırtıcı hayvandır. Bunu daima düzenleyerek kendisiyle arkadaşlık etmelidir. İştah, niteliği itibarıyle akıl ve kalbin emri altındadır. Biricik erdem, aklın emirlerine saygıyla itaat etmektir ki, bu da 'itidal'dir. Erdemin kendisi ise, hiç bir özel fakülteye tekabül etmez, o, öteki üç erdemin düzen ve ahenginden ibarettir ve onların ilişki ve oranlarını ifade eder. Bütün diğerlerini kendi birliği içinde kaplar. Tıpkı, kendisinde beliren üç kurucu kuvvetin ilişkilerini ifade eden ruhun birliği gibi. Şu halde adalet, ruhun en esaslı erdemidir. O, bir yandan ruha, bir yandan da hayır fikrine bağlıdır. Şu halde adalet, hem ruh, hem de hayır fikriyle ilgilidir ve bunun iki şekli vardır: Bireysel ve sosyal adaletler. Bunların çözümlenmesinden Eflatun'un 'politika teorisi' çıkar.

Politika teorisi: Eflatun, 'dışsal adalet'i, ahlâkın esası olan erdemlerin diğer insanlara ve topluma tatbikinden ibaret görüyordu. Şu halde ona göre, politikada amaç, bireysel ahlâkı, topluma tatbik etmekten ibarettir. Bir bireyin kuvveti, nasıl ki erdemlerinin derecesiyle orantılı ise, bir devletin gücü de hak ve adaleti gerçeklendirmesiyle orantılıdır. Bundan ayrılan her devlet, bireylerin iç fakültesindeki dengesizlik gibi, kendi üyelerini teşkil eden bireyler arasında birtakım karışıklıkların çıkmasına neden olur ve bu yüzden de zayıflar (*Cumhuriyet*, IV). Eflatun bu suretle, toplumu büyütülmüş bir tek insan gibi tasavvur eder ve "bireyi idare eden nasıl ki 'akıl' ise, devleti idare edenlerin de bütün eşyadaki ebedî ve değişmez ilişkileri görebilen ve ideaları temaşa gücünde olan 'filozoflar' olmalıdır" der; nitekim o, *Gorgias*'ında, akla dayanmayan bir politikanın tehlikelerini anlatır. *Sophist* adlı diyaloğunda da, filozofların siyasal yeteneklerini göstermeye çalışır. Özellikle, *Cumhuriyet* adlı eserinde, felsefeyi yaşayabilecek bir politikanın biricik vasıtası olarak inceler. 'Göksel Site'nin, ancak filozoflar tarafından idare olunabileceğini savunur. Ona göre filozof, bir sanatkârdır. Bir mermer üzerine kabartmalar yapan bir heykeltraş, nasıl ki, önce merıneri siler, temizler ve sonra idealini bu mermere işlerse, filozof da öylece ideal sitenin hayalini önceden çizer; bu planın, yalnız kendi tarafından dalınçla temaşa olunabilen köklü modele uygun olup olmadığını kontrol eder.

Eflatun'a göre ahlâk, bireyde, politikada, sosyetede birlik temin eden bir bilimdir. Hepimizin göksel kaynağı olan varlık, birdir; bu birlikten ayrılan çoklukların da amacı bir ve aynı olmalıdır. Emellerimiz, tutkularımız, eğilimlerimiz ve arzularımız, hatta duyularımız, fakültelerimiz, hep aynı hedefi izleyen bir varlığa aitmiş gibi bircinsten ve birbirine orantılı olmalıdır. Bu birlik ve orantılılığı sağlamak için düşlediği 'Göksel Site'yi idare etmek için ileri sürdüğü fikirler, hayatının türlü evrelerinde başka başka olmuştur. Bu önemli konuyu açıklayabilmek için onun özellikle siyasal düşüncelerini kapsayan üç önemli eserini özetleyip mukayese etmek lâzımdır. Bu eserler: *Kanunlar, Cumhuriyet* ve *Politika* adlı diyaloğlarıdır.

Eflatun, üstadı Sokrat'ın mahkûmiyetini gördükten sonra, Atina demokrasisine karşı büyük bir nefret ve kin duymaya başladı; bu nefretini özellikle *Politika* adlı eserinde açıkça belirtti; yaşadığı çağdaki Atinalıların bütün fena ve yanlış âdet ve ahlâklarını gösterdi; en iyi bir devlet şeklini ararken, zamanının yönetim biçimini, hastalarını yalnız soyan ve tedavi edeceğim diye muhtelif organlarını kesen bir doktorla veya beceriksiz bir kaptanla mukayese etti; şeflerin kur'a usuliyle seçilmesine, çeşit çeşit kanunların tanziminde, bu kanunlara ait olan işlere dair ufacık bir bilgisi bile bulunmayanların oy vermeleriyle alay etti. Yine bu eserinde Eflatun, siyasetin mantıksal bir tanımını arar; toplumun kökenini bulmaya çalışır; düşlediği sistemin iç teşkilât ve hukuksal ilişkilerini gösterir. *Cumhuriyet*'inde ise, tam ve ideal bir devletin şemasını verir; yaşlılığında yazmış olup, tamamlanamamış olan *Kanunlar* adlı eserinde ise, ılımlı ve akıllıca düşüncelerini sergiler; en mükemmel bir devletin ne ol-

duğunu göstermeye ve bu devletin düzenli bir planını çizmeye çalışır.

Politika'nın kapsadığı ana fikirler şunlardır: Bilimin her şeyden üstünlüğü, politika ile eğitimin birleştirilmesi, devletin evlenmelere kadar bütün sosyal müesseselere el uzatmasının zorunluluğu; yaşayan kanunların uygunsuzluğu ve insan karakteri hakkında bazı psikolojik açıklamalar.

Bu eserde Eflatun, politikayı bir bilim sayar; gerçek şefin, bu bilimi ciddî olarak bilen bireylerden seçilmesini önerir. Ona göre, en gerçek politika, yalnız siteler arasındaki ilişkileri düzenleyen değil, belki insanları yücelten bir politikadır. Yani bu, insanları, sadece kanunlara göre değil, fakat baskı yapmadan yönetmek bilimidir. O, bir yandan, zamanına kadar gelen hiç bir Yunan şefinin yurttaşlarını yüceltmeye çalışmadığını ve baskısız yönetmediğini iddia eder. Kanunlar, inatçı ve bilgisiz bir insana benzedikleri için bunlar, doğru veya yanlış, daima aynı şeyleri emrederler. Politikanın amacı ise, insanı bu inatçı emirlere itaat ettirmek değildir.

"Toplum, bir insanın kendi kendine kâfi gelmemesi yüzünden doğmuş olan bir iktidarsızlıktır". Toplum, hemcinslere yardım etmek zorunluluğuyle ve yalnız organik ihtiyaçları gidermek için değil, akıllı varlıklar arasındaki iştirak ve ilişkilerin esas temelini teşkil eden tinsel (manevî) ilişkileri de kurmak amacıyle teşekkül etmiştir.

Fakat bunun yanı başında devletin en gerçek kaynağını, ekonomik ve akılsal ihtiyaçlar teşkil eder. Bu ihtiyaçlar, tatmin olunmak için birtakım vasıtalar lâzımdır. Bu vasıtalar ise, 'iş bölümü' ile temin edilir. Birbirine yiyecek, içecek, mesken vb. gibi hususlarında yardımı olabilecek beş kişinin bir araya gelmesiyle site oluşabilir. İşbölümü, tekniğin ilerlemesine uygun olarak artar. Üretmeyi ticaret izler. Para, kâr ve savaş, hulâsa tüm bir sosyal bölünme devletin kurulmasını temin eder (*Cumhuriyet*, II. - Kritias).

Eflatun, işbölümünün önemi dolayısıyle ihtisasın ehemmiyetini anlatır. Bir sitenin ilkel şeklinde, benzer, eşit bir topluluk vardır ki, sonraları bunda birbirine benzemeyen ve eşitliği kaybeden bir durum baş gösterir. Yani, nüfus yoğunluğu arttıkça insel fonksiyonların da karmaşık bir durum aldığı görülür. Bunun içindir ki, çiftçinin yanıbaşında sapan yapanlar, mübadeleyi temin edenler, deniz ve kara tüccarları ortaya çıkar; böylece, maddesel ihtiyaçları tatmin edenlerin yanıbaşında askerler ve idareciler gibi diğer birtakım sınıflar oluşur.

Gorgias adlı diyaloğunda, devlet genişledikçe ulusal töre (örf) ve gelenekler harap olur korkusuyle emperyalizmin aleyhinde bulunan Eflatun, eski Atina töre ve geleneklerine fazla bağlı görünür ve *Politika*'da bir yandan insanların Yunanlı ve Barbar diye ikiye ayrılmasını uygun görmediği halde, diğer yandan da 'demokrasi'yi reddederek, en iyi idare şeklini 'monarşi' olarak gösterir. Ona göre kral, özel bir özentiyle bireylerin eğitimi ve karakterlerini toplum çıkarlarına uygun bir duruma getirebilir. Karakter güzelliği, birbirine karşıt olan erdemlerin özleşmesinden oluşur. İnsanlar, 'kuvvetli' ve 'ılımlı' olarak iki sınıfa ayrılabilirler. Cesaret, canlılık, parlaklık... kuvvetli insanın nitelikleridir. Ilımlı insanlar ise, sakin, durgun ve ağırdırlar. Birinciler savaşı severler; ikinciler ise, daha çeşitli yeteneklere sahip olduklarından, birincilerden daha az yararlı değildirler. Bu iki karakter, bir insanda birleşmediği takdirde, yalnız başlarına zararlı ve değersizdirler. Ilımlı insanın korkak olmaması lâzımdır; cesur insanın sükûnetle hareket edememesi, hiddet ve şiddeti yaratır ki, bu suretle çevresine yarar yerine, zarar getirmiş olur. Akla uygun bir eğitim, bu zıt karakterleri özleştirir; böyle bir eğitim de, ancak bilim sayesinde mümkündür. İşte devlet, bu niteliklere sahip olan yurttaşları yetiştirebilmek için özellikle, evlenmelere dikkat edecek, doğal sempatiyle birbirine yaklaşan kadın ve erkekleri birbirinden uzaklaştırarak ılımlıları kuvvetlilerle evlendirecektir. Ancak bu suretledir ki, her iki karakteri kendisinde toplamış olan kuşaklar türeyebilir.

Eflatun, *Cumhuriyet*'inde 'Göksel Site'nin bütün örgütlerini ve amaçlarını göstermiştir. Yalnız tinsel değil, âdeta maddesel bir kişilik gibi telakki ettiği devlet, ona göre öğelerini yurttaşlar teşkil eden, hepsi bir tek amaç ve merkez çevresinde birleşmiş olan bir bütündür. Devlet, iradelerin, arzuların, yönseme, çıkar ve karakterlerin kaynaşma ve ahenginden doğan bir birliğin ifadesidir; bu birlik âdeta, büyük ve bir tek insan gibi tasavvur olunabilir. Bir insanın sahip olduğu ihtiyaçlar ve fakülteler gibi, toplum da birtakım ihtiyaçlara ve bunları tatmin edecek sınıflara sahiptir.

Bu sınıfların birincisi: Hayat için zorunlu olan şeyleri topraktan çıkarmakla görevli olan çiftçilerdir. Bu, insandaki arzu ve iştah fakültesine tekabül eder. Bu, çıkara tapan ve kazanç dostu olan bir fakültedir. Endüstri ve ticaretle uğraşanlar da bu zümreye girerler. Bunlardan birincisi, topraktan üretilen maddeleri dönüştürmeye (istihale); diğeri ise, bunları uygun yerlerde mübadeleye sevk eden kimselerdir. Fakat bir devlet ne kadar küçük ve alçak gönüllü olursa olsun, daima yakın bir devletle savaşır; bundan savaşçı bir zümre çıkar ki, bunlar,

devletin kalp ve kuvvetini teşkil ederler. Bunların karakteri öfke ve cesaret olmalıdır. Zira, bu ihtiraslar, her tehlikeyi küçümsetir. Savaşçılar aynı zamanda gürbüz, canlı ve hilekâr olmalı, kendi sanatları için gereken bilgilerden de yoksun olmamalıdırlar. Bunlar, arkadaşları karşısında pek nazik ve yumuşak olmalı; fakat düşman karşısında da o nispette korkunç olmalıdırlar. Aksi halde, birbirlerini mahvederler. Daha sonra devletin hükümet adamlarına ihtiyacı vardır. Bunlar, devletin 'aklı'nı teşkil ederler. Memurlardan ibaret olan bu sınıfın da, yalnız olup biten işler hakkında değil, varlık hakkında da bilgileri olmalıdır. Zira; "Eşyanın tözünü ve bunları idare eden kanunları bilmeyenler, bir devleti yönetmekten âcizdirler". Aynı zamanda bunlar, yalnız başka insanların ihtiyaçlarına göre tatbikatta bulunmak için değil, fakat onların ruhunu, bütün yetkinlikleri kendisinde toplamış olan 'yüce varlık'a yükseltmek için de diğer adi bilgileri öğrenmelidirler. Devlet şefleri, cesur olmalı ve bakışları dış âlemde olup biten şeylere yöneldiği zaman, hayatın pek geçici bir şey olduğunu fark etmeli ve ona yüksek bir önem ve değer vermemelidir. Bunlar, her şeyden önce, 'âdil ve ılımlı' olmalıdır. Zira, "kendini idare etmesini bilmeyenler, kendi yurttaşlarını idare etmek iddiasında bulunamazlar". Nihayet, bunların ruhu, özel bir denge ve ahenk içinde olmalıdır. Çünkü, yönetme zorunda oldukları insanları korumak için bu nitelikler gerektir. Ancak bunlarladır ki, şefler, emirlerini kendi makam ve güçlerinin hüküm ve nüfuzuyle değil, severek, isteyerek kabul edilmiş görebilirler. Ancak bu nitelikler sayesindedir ki, onların emirlerini kabul edenler, mutluluklarını onlara itaat etmekte bulurlar. Özetle, "gerçek aşkı, kolay öğrenme yeteneği, arzuların zayıflığı, bilginin kuvveti, ruhun asalet ve cesareti, açık ve geniş bir bellek ve özellikle adalet... şefin en esaslı niteliklerini teşkil eder".

Bütün bu nitelikleri kendilerinde toplayan idarecileri bulmak zordur. Ancak bir filozof bunlara bir oran çerçevesinde sahip olabilir. Eflatun'un böyle bir filozoftan istediği şey: Yaşlı bir Atinalının asaleti ve bir sofistin inceliğidir.

Ona göre bu üç tabaka, ancak üç çeşit vazifeyi temsil eder. Üç sınıfı değil. Zira, ona göre sınıflar, karışıklık ve ayrılığı oluşturur. Politikanın amacı ise, "genel birlik ve mutluluğu sağlamak"tır. Bu nedenden bu üç vazifeyi bir nevi kast teşkilâtı saymamalıdır. Burada çiftçiler, hükümet işlerine karışamazlar. Fakat içlerinde pek yetenekli olanlar, daha yüksek sınıfa geçebilirler. Bu üç sınıfın sahip olduğu karakterler tamamıyle doğuştandır; doğanın eseridirler. Bu sınıflardan idareciler, altından; askerler, gümüşten; esnaf ve çiftçiler ise, demirle tunçtan imal edilmişlerdir. Eflatun'un bu vazifelere dayanan sınıfları, dinsel bir niteliği haiz olmadığı gibi, bunlara mensup bireyler de yetenekleri oranında birinden diğerine geçebilirler. Zira, hepsi yurttaş ve kardeştirler. Yalnız devlet dengesi, son iki sınıfın idarecilere itaat etmesini gerektirir. Bu üçlü teşkilâtta devlet birliği, bireyin kendi çıkarlarını devletin çıkarlarında gören bir eğitim almasıyle temin edilir. Eflatun'a göre bu eğitim, muvaffak olmak için, birliği bozan iki sosyal kurumun kaldırılması lâzımdır. Bunlardan biri 'aile', diğeri, 'mülkiyet'tir.

Mülkiyet, maddesel tutkuları artırır; insanlar arasında derin bir eşitsizlik doğurur; siteyi birkaç site halinde parçalar. Bundan da, düşmanlık ve savaş başlar. Zenginlerin fakirlere tahakkümü, fakirlerin zenginlere karşı kıskanç düşmanlıkları hep bu ihtirasın ürünüdür. Bununla birlikte, "mülk, toplumu beslemekle görevli olan üçüncü sınıf için meşrudur". Yalnız memurlarla askerlerin mülkiyeti olmamalıdır. Zira bunlar, haiz oldukları manevî kuvvetlere bir de maddesel kuvvet ekleyecek olurlarsa, kendilerini yalnız toplumun çıkarına terk edemezler. Buna bir de aileyi ekleyecek olursak, büsbütün tahakküm ve anarşi başlar. Çünkü insan, Eflatun'a göre daima ailesini, devlete tercih eder; başkalarının duygularıyle çıkarlarına yabancı kalır. Oysaki devlet, bir organizmadır. Bedenimizin herhangi bir yeri arızalandığı zaman, nasıl ki bundan bütün vücudumuz müteessir olursa, toplumda da her birey, bütün yurttaşların acı ve mutluluğunu aynı suretle paylaşmalıdır.

Bu itibarla, mülk ile kadın, herkes için ortak olmalıdır. Onun bu hususdaki fikirlerini, çağdaş komünistlikle veya bütün iştah ve ihtiraslara özgürlük veren bir hazcılık (hedonisme) veya ahlâksızlıkla (immoralisme) suçlandırmamalıdır. Zira, onun bu isteği, tamamıyle ahlâk ve sosyal çıkar bakımındandır. Ona göre, kadınlar da erkekler gibi birer yurttaştır. Onlar da erkeklerin yaptığı vazifeleri ve sporları aynen yapabilirler ve yapmalıdırlar. Eflatun, "Kadınların dişi köpekleri taklit etmelerini, çünkü bunların çoban için erkek köpekler kadar yararlı ve koruyucu olduğunu" söyler. Eflatun, kadının da erkek gibi eğitilmesini ister. İçlerinde felsefeye yetenekli olanlarla, devleti savunabilecek olanları, yani, bilgili olanlarla cesur olanları ayırt edilmelidir; tarım ve sanat işlerine elverişli olanları da bu sınıflara ayrılmalıdır. Erkekle kadın bu kadar birbirine eşit iseler, aralarındaki aşk ne suretle temin edilecektir?

Eflatun, düşlediği devlette esasen böyle bir cinsiyet aşkının olmasını istemez. Onun, Girit adasının bir köşesinde kurmak istediği bu ideal devletinde 'biricik aşk, yurtseverlik'tir. Bundan başka olan aşklar, hep bencilikten gelen kısır sevgilerdir ki, bunlar, birliğe engeldir ve kargaşalığa neden olurlar. Nihayet, devlet adamları, evlenmeleri sınırlamalıdır. Seçkin erkeklerle kadınların evlenmesine izin vermelidir. Evlenmede kur'a usulüne baş vurmak ve gerekirse siyasal çıkarlar için bu kur'aya hile karıştırmak da meşrudur. Elli beş yaşını geçmiş olan erkeklerle, kırk yaşını geçmiş olan kadınlardan doğan çocuklar, özellikle, çelimsiz, biçimsiz, sakat ve piç olan çocuklar öldürülmelidir. Otuz beş yaşına kadar evlenmeyen erkeklerden ceza alınmalıdır. Yirmi yaşından aşağı olan kızlar, evlendirilmemelidir. Evlenmeler dışındaki her çeşit cinsel ilişkiler, çocuk yapmamak şartıyle serbesttir; doğan çocuklar, kendilerini terbiye etmek ve emzirmekle görevli olan kadın ve erkeklere emanet edilecek, anneler çocuklarını tanımayacaklardır. Bu suretle anneler, çok kez, tehlikeli bir tutku olan 'şefkat' duygusundan kurtulmuş olacaklardır. Özet olarak, her çeşit bireysel tutkular, meşru bir vatan aşkı önünde yok olmalıdır. Böyle bir yönetimin devamı, kanun ve emirlerle değil, eğitim ile temin olunabilir. "Eğitimin amacı, bireyde bulunan yetenekleri geliştirmekten ibarettir". Bu da başlangıçta musikî ve jimnastikle olur. Bunlar bir yandan erdemi, diğer yandan cesareti yaratırlar. Fakat devleti yönetecek olanlar, felsefe öğrenmelidirler. Zira filozoflar, her şeyin mutlak, ezelî ve kutsal tiplerini bilirler, bunları bu fani âlemde gerçeklendirmeye çalışabilirler. Bu yönetim, bilime dayanan bir aristokrasidir. Ona göre: "Filozoflar, hükümdar olmadıkça, ya da bugün bu göreve atanan adamlar gerçekten ve ciddî olarak filozof olmadıkça, ey aziz Glucon, devletleri ve hatta insanları ümitsizliğe düşüren fenalıkların önüne geçilmesine hiç bir çare bulunamaz".

Eflatun, köleliğin aleyhinde olmakla birlikte, bunu üzülerek zorunlu görür; bireyi, siyasal bir taassupla toplum uğruna feda eder. Eflatun'a göre devletler: Timocratie, Oligarchie, Demokrasi ve İstibdat gibi birtakım şekillerden geçer. Bunların birbirine dönüşmesi, hep birer çökmedir. Bunlar, nasıl birbirine intikal eder, bir site nasıl mahvolur? Ona göre, bir kez doğmuş olan her şey mahvolmaya mahkûmdur. Bu nedenden sosyal adalet ve birliği yapan ahenk bir kez bozulunca az çok hızlı bir çökme başlar ve birbirinden doğan birtakım hükümet şekillerine intikal ederek sonunda site, en âdil bir hükümetten en âdil olmayan bir hükümete doğru çöker.

Cumhuriyet'in VIII. ve IX. kitapları, bir kez başlamış olan bu çökme hareketinden kurtulmak için hiç bir ümit olmadığını gösterir. Önce, aristokrasiler, demokrasiye (zenginlerin idaresi) düşer. Birincide şefler birbirine bağlı kalırlarsa hiç bir bozukluk baş göstermez. Bunların yanlış hareketleri bir devletin işine yarayacak insanların türemesine neden olur. Kadın ve erkekler zamansız evlendirilir; bunların çocukları, ne doğanın, ne de talihin bir lütfuna sahip olabilirler. Bu çocuklar, babalarının yerini alabilmek için musikî ve jimnastiğe önem vermezler. Kaba ve müz'lere kayıtsız bir duruma gelirler. Bunlar şef oldukları zaman, yurttaşlar arasından altınla gümüşü, tunçla demiri ayırt edemezler. Böylece gümüş, tunçla karışır. Ahenk ve benzerlikte bir eksiklik baş gösterir; savaş ve düşmanlık başlar. İsyan şeklinde kendini gösteren bu savaş, bir kez başlayınca, demir ve tunç ırkları zenginleşmeye, nihayet altın ve gümüşün yetkisini elde etmeye çalışırlar. Oysaki, altın ve gümüş ırklar, doğuşta zengindirler. Bunlar, erdemin ve ilk teşkilâtın korunmasını isterler.

Bu savaşla bu karşıt arzular nihayet toplumu aristokrasiyle oligarşi arasında bırakır. Bu yeni hükümet, ilkinden bazı şeyleri muhafaza eder. Örneğin, memurlara saygı, askerlerin tarım ve ticaret işlerinden nefreti, yemekleri hep bir arada yemek, jimnastik ve askerî idmanlar yapmak gibi... Buna karşılık, bilgin insanlardan korkmaya başlayan bu rejim, sağlam karakterli insanları da istemez olur. Her işe elverişli ve daima silâhlı insanlar tercih edilir. Bunlar, servet müptelâsıdırlar. Müsrif ve sefihtirler. Gizli veya aşikâr birtakım entrikalarla hayvansal arzularını tatmin etmeyi her şeye tercih ederler. Bunlar yetkilerini, kanundan üstün görür ve kanundan kaçarlar. Hayatlarını başkalarının servet ve onurlarına saldırmakla geçirirler. Bunlar, inandırmaktan çok, zorlama terbiyesi almışlardır. Gerçek müz'ü, diyalektik ve felsefeyi ihmal etmişlerdir. Hulâsa, aristokrasinin özgür ve bilgili idaresi yerine, öteki sınıfların birbirine karışması yüzünden toplumda da bir ahenksizlik ve karışıklık başlar. Böylece, 'küstah cesaret'in 'tedbirli akıl'a üstün gelmeye başladığı görülür; devletin tek görevi de savaşmış gibi, toplumun da tek erdemi askerî uygarlıklardan ibaret olur. Bundan sonra toplum, kendi hareket ve çökmesinde devam ederek, 'demokrasi'nin 'oligarşi'ye dönüştüğü görülür. Bu rejimde, otoriteyi liyakat ve uygarlık sahibi olanlar elde eder. Fakat sonunda toplum, zengin ve fakirlerden oluşmuş ve birbiriyle daima çekişen iki sınıfa ayrılır. Devlet işleri zenginlerin eline geçince onlar, fakirlerden nefret ederler; devlet ve asayiş kalmaz.

Önce zenginler, birbirinin elindekini almaya başlar. Böylece zenginlerin miktarı da azalır; fakirler de adetleri az olan zenginlere hücum ederler; ve onları öldürürler. Nihayet 'Demokrasi', egemenliği başlar; bunda esas, 'özgürlük' tür.

Fakat 'eşitlik' arayan bu yönetimde, nihayet ereği ve vasıtası olan 'özgürlük' yüzünden mahvolur. Bu yönetimde üç sınıf vardır:

1. Akıllı ve tutumlu insanlar ki, bunlar bu karakterleri dolayısıyle çalışarak servet edinmişlerdir.

2. Kollarıyle çalışan ve devlette ciddî nüfuzu olan halk.

3. Halkı aldatan dalkavuk ruhlu adamlar. Bunlar, işsiz, serseri, kutsal şeyleri tanımayan, meydanlarda bağırıp çağıran insanlardır. Bunlar, zenginlere düşmandırlar. Çok vaat ederler; fakat hiç birini yerine getirmezler. Bunlardan biri halkı kandırarak işbaşına geçer ve demokrasinin bekçisi kesilir; bütün tiranlar bunlardan çıkar. Bunlar, zenginleri kovar; ve egemenliklerini sürdürmek için daima bir savaş açarlar. Bunların, "nüfuzlu gözleri, kimde cesaret olduğunu, kimin yüksek bir ruha sahip bulunduğunu, kimin direktör ve kimin zengin olduğunu kolayca seçer; ve bütün bunları devletten çıkarıp atıncaya, temizleyinceye dek savaşa devam ederler". Bunların etrafında halkı müdafaa eder gibi görünen iğrenç ve müstebit insanlar vardır. Bunlar, biraz kuvvetlenince, artık halk ve kanuna da önem vermezler. İşte siyasal bozukluğun son aşaması bu 'müstebitlerin idaresi'dir. Eflatun'a göre müstebitler, toplumla ilgileri tamamıyle kesilmiş ve tek kalmış kişilerdir. Bunların hayatı, korku ve esaret içinde geçer. Bunların hiç bir dostu yoktur. Daima istibdada bağlı ve esir bir durumdadırlar. Bunlar, gerçek dostluk ve özgürlüğü bilmeyen zavallılardır. Mutlu hayat, adalet ve itidalde olduğuna göre, müstebit adam, insanların en sefilidir ve insanlık merdiveninin en yüce basamağında felsefe, en son basamağında müstebit vardır. Bir kral bile ona göre, bir müstebitten yedi yüz yirmi dokuz kez daha mutludur (*Phedr*).

Ahlâk ve politikayı birbirine bağlı gören Eflatun, siyasal bozukluğu törelerin bozukluğuyle paralel görmektedir. O, bu çökmeyi bir mit'le (mythe) sembolize etmiştir (*Politika* ile *Kanunlar*'ın X. kitapları). Düşlediği sitenin gerçeklenebilmesi için olanaklar araştıran Eflatun, yaşlılığında, daha heyecansız ve daha gerçekçi bir gözle *Kanunlar*'ı yazdı. Bu eser, tamamlanmamış olmakla birlikte, çözümlediğimiz iki eserinde, kanunların konulmasından ise, örf ve âdetlerin eğitim ile mükemmelleştirilmesini ve bunların kanun yerine konmasını isteyen Eflatun, *Kanunlar*'da, örf ve âdetlerin yeterli olmadığını, erdeme dayanan, şiddet ve kuvvetle baskı yapmayan, bu nedenle de yine bilgiden gelen kanunların verilmesini önerir. Bu kanunları halka sunarken, kanunları yorumlayıp açıklayan, bunların akla uyarlığını ispata çalışan, yurttaşları inandıran bir önsöz yazmalıdır. Bu önsöz, Eflatun'a göre tamamen dinsel bir niteliği haizdir. Özellikle bu eserin X. kitabında: Tanrısızlığın fenalıklarını ve dindarlığın bir devleti devam ettirmekteki rolünü anlatır ve: "İnsanı ilgileyen şeylere pek de ciddî olarak bakınamak lâzımdır. İnsan, Tanrı'nın bir oyuncağıdır, bir makinesidir. Kanunları yapanlar, her şeyden önce, bu makineyi tanıyan ve insanı kullanmayı bilenler olmalıdır" der.

Bir devletin erdemle devam edebilmesi için mülk, aile, terbiye ve memuriyet işlerini düzenlemek lâzımdır. Artık Eflatun, burada, eski fikirlerinden ve 'birlik' yapacağım diye düştüğü o garip komünizmden vazgeçer. Yani, mülkiyet hakkını kabul ediyor; fakat, devletin bunda hissesi olduğunu unutmuyor. Bununla birlikte, mirasın bir çocuğa intikalini ister ve başkalarına ferağın doğru olmadığına inanır. Faizle borç alıp vermenin aleyhindedir. Aileyi artık ciddî olarak kabul eden Eflatun, bu işi devletin denetlemesine terk ediyor. Ulusal çıkarlar için, herkes istediği ile değil, devletin uygun gördüğü ile evlenmelidir.

"Kanunlar sabit olmalı; çocuk oyuncaklarına kadar her şey bütün kuşaklarda aynı kalmalıdır. İster organizma, ister sitede olsun, her değişiklik, bir karışıklıktır ve eğer kanunlar, her şeyin vaktiyle şimdikinden başka türlü olduğunu gösteren bir anıya sahip değilseler, saygıya lâyıktırlar".

Gerek dinsel duyguları, gerek ahlâkı bozan eserleri yok etmelidir. Bu nedenle Eflatun, Homeros'u mahkûm eder. Musikî, erdemin, adalet, ahenk ve namuskârlığın telkininde en birinci vasıtadır. Devlet, çocukların eğitimini ele almalı, hatta eğitim, 'doğumdan önce olmalı'dır.

Kanunlara Eflatun'un ilâve ettiği yeni bir konu da, bir devletin ana teşkilâtına ait plandır. Ona göre, her devletin iki ana teşkilâtı vardır: 1. Monarşi, 2. Demokrasi. Bunun her ikisi de 'egemenlik ve özgürlük' gibi meşru esaslara dayanır. Her devlet, dayandığı ilkeye sadık kalmaya mecburdur. Aksi halde, mahvolur. Kur'a usulü yerine seçimi savunan Eflatun, mutlak eşitlik yerine de, herkesin liyâkatine, yeteneğine, eğitimine göre bir pay almasını sağlayan, yani maddesel değil, tinsel eşitsizliği yaratan bağıntılı ve uygar eşitliği tercih eder. Kabul ettiği hükümette 37 kişilik bir yönetim kuvveti vardır. Bunlar, 'kanunun bekçileri'dir ve 360

üyeli bir Senato ister. Kanunları bu heyet yapacaktır ve üç dereceli bir adliye teşkilâtını savunur. Yalnız burada hâkimler, tam yetkiye sahip değildirler, verilen hükümlerde halkın da reyi olmalıdır. Ulusu eğitmeye atanmış olan bir de 'eğitim vekilharcı'nın bulunmasını ister. Eflatun'a göre bu teşkilâtın başında eski kanun bekçilerinden seçilmiş olan on kişilik bir 'yüksek meclis' de lâzımdır. Bu meclis, gerçek koruyucudur. Bunlar, bilgindirler. Dünyasal ve hayatsal tutkulara kapılmamak için bu meclisin güneş doğmadan önce toplanmasını uygun görür. Özetle Eflatun, bu denemelerinde filozofun yönettiği düşsel siteyi hiç bir zaman reel kanunlara ve hayata göre tasavvur edememiştir.

Bütün bu düşüncelerde, yurttaşlarını daha mutlu görmek isteyen bir büyük adamın acılarını, endişelerini hissetmemek olanaksızdır. Onun davası, yalnız o çağın hayat ve maişet koşullarına uygun bir devlet şekli aramaktan çok, bütün insanlık için değişmez bir rejim kurmaktır. Bu, gerçeklenmesi imkânsız olan arzu, toplumun ve doğanın kanunlarına da uymayan bir ütopyadır. Fakat anlaşılıyor ki, düşünen insanlar için sosyal dertler her zaman aynı kalmış ve her dönemde yetki ve nüfuzlarını, vatandaşlara üzüntü verecek kadar kötü şekilde kullananlar eksik olmamıştır.

Tanrıbilim teorisi:

Eflatun, 'Tanrıbilim'e dair düşündüklerini *Sofist* diyaloğunda açıklamıştır. O, diyalektiği, Tanrı'nın varlığını ispata bir vasıta yapmıştı. Bu nedenden tanımlanamayan ve nitelendirilemeyen Tanrı'yı anlamak için onun bir cüz'ü olan aklı kendisine yöneltmek gerektir. Zira, her duygu organının kendisine özgü bazı yetenekleri vardır ki, ancak o yetenekler içinde bir görev yapabilir. Aklın görevi ve yeteneği, Tanrı'yı anlamaktır ve "dünyada en kötü delilik, akıldan nefrettir".

Sokrat'tan ilham almakla birlikte, onun fikirlerini daha geniş ve bilimsel olarak anlatan Eflatun, Tanrıbilim tarihinin ilk filozofu sayılmaktadır. İdealar teorisi de onun akılsal Tanrıbilimine bir temel görevini yapar. Gerçekte ona göre idea, her şeyin esaslı ve pratik öğesidir; bireylerden nicelik itibarıyle değil, nitelik itibarıyle de üstündür. Yani bunlar, yalnız genel değil, aynı zamanda idealdirler. Maddesel ve tinsel her şeyin en köklü gerçekliği olan bu idealar, Eflatun'da tözü olmayan birtakım kavramlar değil, belki Tanrı fikrine mantıksal olarak bağlı bulunan bir esastır. Nitekim, kendisi de eserlerinde, idealarla Tanrı'yı ayırmak istemez. *Cumhuriyet*'in VI. kitabında: "Bütün kavranılabilir varlıklar, kendi varlık ve tözlerini yüce hayırda bulurlar" diyor. Onun nazarında yüce hayır, Tanrı'dan başka bir şey değildir.

Onda idealar, yalnız diyalektiğin değil, aynı zamanda aşkın da konusudurlar. Aşk, güzel'i; bilim, gerçek'i; erdem, hayır'ı izler. Aşk, bundan ruhlara; şekiller güzelliğinden, hislerin güzelliğine; bundan da iyiliklerin güzelliğine ve nihayet kendiliğinden mutlak olan güzelliğe kadar yükselir; özet olarak, aşkın ve diyalektiğin yüce terimi olan Tanrı, canlı bir varlıktır. Bu, şahsiyet ve bilgisiz bir mantık kendiliği (entité) değildir.

Eflatun, Tanrı'nın varlığını şu kanıtlarla ispat eder:

a) *Yeter neden kanıtı:* Bütün doğan şeylerin zorunlu olarak bir nedeni vardır; ve bütün oluşanlar, kendi nedenlerinden sonradır. Şu halde, her şeyin kendisinden önce, başka bir şeyin gelmesine olanak bulunmayan zorunlu nedeni vardır. İşte bu neden, Tanrı'dır (*Sophist*).

b) *Sonuçta bulunan şeyin ideal olarak nedende de bulunması kanıtı:* Evrenin varlığında bir ruh mevcut olmasaydı, vücudumuzda varlığına emin olduğumuz ruhu nereden alabilecektik? Ruhun olmadığı yerde, bilgelik ve zekâ da bulunamaz. Bu nedenle Jüpiter'de bir neden niteliği olan şahane bir ruh ve şahane bir zekâ vardır (*Phileb*).

c) *Hareket ettiren neden kanıtı:* Âlemi hareket ettiren ruh, Demiurgos'un eseridir. *Kanunlar*'ın X. kitabı bu kanıtı uzun uzadıya izah eder ki; bunu Eflatun'un fiziğinde görmüştük.

ç) *Erekli neden kanıtı:* Her şeyde, akla uygun bir erek gören Eflatun, evreni ve varlıkları, bunların muayyen ereklerini önceden çizmiş olan akıllı bir iradenin eseri sayar. Bu fikirleri *Phedon*'da, *Time*'de, *Phedr*'de bulunabilir.

Eflatun'a göre, Tanrı birdir. Zira o, şu veya bu hayır değildir. Hayrın kendisidir ve o, yalnıçtır. Çünkü o, bir tek niteliğe sahip değildir. Bütün niteliklerin toplamı ve mutlak niteliktir. Tanrı değişmez. Zira, değişmelere maruz olan şey, yetkin değildir. Tanrı, ebedîdir. Çünkü, geçmiş ve gelecek varlığın geçici şekillerinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın tinsel sıfatları ise, onun mutlak hayır olmasından ibarettir. Zira o, âlemi hayır ile halk etmiştir. Eflatun'un gerek şer ve gerek mukadderat hakkındaki düşünceleri Hıristiyanlık itikatlarının esası gibi görünür.

Eflatun, *Time* adlı diyaloğunda, çoktanrıcılığa inanır gibi görünürse de, bunu sadece halkın inançlarına saygı göstermiş olmak için yaptığı sanılır. Onun Tanrıları, asıl Tanrı ile âlem arasında, aracılık yapan nedenlerdir. Hepsi de

Tanrı'nın emri altındadır ve onun emriyle evrenin aşağı, bayağı eserlerini meydana getirirler. Ona göre hayır ideası, Tanrı'nın kendisidir. O, gerçek ve varlığın ilkesidir. Bu idea, 'kavranılabilir güneş'tir ki, onu mutlak varlıktan başka bir şey olarak kabul etmek gerekir. Eflatun, "Bunsuz, der, hayatı, hareketi, muhteşem ve kutsal zihni reddetmek olanaksızdır".

Eflatun, Tanrısızlığı ruhsal bir hastalık saydığı gibi, dindarlığı da ayrıca savunur. Bu nedenlerden olacaktır ki, İslâm âleminde Eflatun, kâfirlikten kurtulmuş olan filozoflardan sayılır.

Ruh teorisi:

Eflatun'un 'ruh' teorisi, psikolojiden çok, metafiziğin sınırları içindedir. Bu hususiaki düşünceleri, *Phedon* diyaloğunda çözümlenmiştir. Bundan başka, *Sokrat'ın Savunması* ile, *Politika* adlı eserinin X. kitabında bu konuya önemle değinmiştir. Diğer diyaloğlarında dağınık bir surette 'ruh' hakkındaki düşüncelerine rastlarız. Biz burada, daha çok *Phedon*'u özetleyecek, fakat diğer eserlerindeki düşüncelerini de buna ekleyeceğiz:

1. Eflatun'a göre, insanın niteliği incelenecek olursa, bir 'ikilik' görülür: Ruhla beden gibi. Bu iki varlık arasındaki fark gibi, duyu organlarının hazzı ile aklın hazzı arasında da bir fark görürüz. Ahlâksal bir hayat yaşamak isteyen insanın, bedenden ve onun hazlarından kurtulup, erdemi işlemek suretiyle ruhun hazlarını araması gerektir, ruh da düşünce vasıtasıyle gerçek olan şeyleri yakalayabilmek için, bedenden ilgisini kesmelidir. Eşyanın tözünü düşünebilmek için, ruhun doğruyu ve kendisini düşünebilmesi lâzımdır. Ruhun, 'adalet', 'güzellik' ve 'nitelik'i düşünebilmesi, bunların nitelik ve özelliklerini anlayabilmesi, ancak bu suretle mümkündür. Zira, ruhun gördüğü 'gerçek', eşyanın genel tözleridir. Duyu organları ise, tikel şeyleri tanımak için zorunludur. Düşünce ile 'varlık'ı, 'adalet'i, 'güzellik'i, 'kendinden (en soi) insan'ı tanıyabiliriz. Fakat duyu organları, gerçek varlıkları, adalet işlerini, özel güzellikleri ve insan cinsinin kapsadığı bireyleri tanımak için zorunludur. Şüphesiz idealara yükselebilirsek, hem genel'i, hem de özel'i birden düşünebiliriz. Sonsuz çokluğu, kesin bir birlik içinde görebiliriz. Fakat âlemde ruhun kazanabildiği bilgi, daima sınırlıdır. Zira, ruhun bu âlemde bedenle ilgisini kesebilmesi zordur.

2. Eğer insan, gözlerini dış âleme çevirecek olursa, âlemin, birbirini devamlı olarak izleyen iki karşıt eyleme bağlı olduğunu görür. Yani, her şeyde 'kasılma' (contraction) ve 'genişleme' (éxpension) gibi iki hâkim kanun vardır. En kuvvetli olan, en zayıftan doğar. Bir şey, pek büyük bir duruma gelebilmek için daha önce pek küçük olan birtakım aracı durumlardan geçecektir. Zira, zıtlardan biri hâkim olduğu takdirde, her şey bir birlik ve karışıklık içinde yuvarlanmış olur. Örneğin, uyku, uyanıklığın ardından gelmemiş olsaydı, bütün doğa gevşeyecek ve hareketsiz kalacaktı. Hayatla ölüm, birbirini izlemeselerdi, her şey bir hiçliğe, bir yokluğa doğru uzanıp gidecekti. Eflatun'a göre, ölümle hayatın birbiri ardından gitmesi yüzündendir ki, aynı öğeler daima geri dönebilirler. Demiurgos, her zaman yeni şeyler yaratmaz. Esasen bu, olanaksızdır. Çünkü âlem, ahenkli ve heyecanlı bir bütünden ibarettir. Bu nedenle hayat, ilkel öğelerin bir gelişmesinden başka bir şey değildir; 'ölüm, yeni bir hayatın başlaması demektir'.

3. Ruhla beden bir rübaba benzer. Eğer rübap kırılır ve parçalar haline getirilirse, onun ruhu da, yani ahengi de kendisiyle birlikte mahvolur. Bunun, su, insan ve toprak gibi türlü ilkelerini denk tutan insel ruhtur. Beden dağılıp toz haline geldiği zaman, ahengini yitirmiş olur. Fakat rübabın ahengi, ancak rübaptan sonra vardır; oysaki ruh, kendi tensel şekillerinden önce vardır. Bu nedenle ikisi birbirinden farklıdır. Nihayet ahenk, uygunlukla bulunur; ve kapsadığı öğeler arasındaki uzlaşma oranında yetkin olabilir. Bütün ruhlar, kendi ruhsal tözleri dolayısıyle birbirine benzerler. Zira ruh, düşünen ve isteyen bir tözdür; bir ilişki değildir. Hayat ve düşünce, ne düşünmenin, ne de canlı olmayan kısımların bir topluluğundan çıkmıştır. Hatta irade de, hayat ve duyguların bir ürünü değildir. Ahenk, kendini oluşturan öğelerden, adaletten başka bir şey yapamaz. Rübabın tellerindeki az gerginlik veya gevşeklik, az veya çok ahenkli sesler oluşturur; oysaki ruh, bedenin öğelerinden oluşmuş olan tutkulara kumanda eder. Gerek kanun ve gerek kalbin hareketlerinden doğmuş olan arzu, korku, öfke ve bütün diğer duyguları ortadan kaldırabilir. Şu halde ruh, bu hareketlerin ürünü değildir ve ruh, bunları duygularıyle temsil eder; iradesiyle onlara kumanda eder.

4. Ruhun bütün insan gidişini yöneten 'arzu', 'istemli enerji' ve 'akıl' gibi üç fakültesi vardır. Arzu, meyil ve iştah, içtepi, içgüdü hep birdir. İrade, enerji, tutku, cesaret... de aynı şeydir. Bilim, düşünce, zekâ, akıl... da bir aynı şeyin başka çeşit anlatımlarıdır. Arzular, diyagramı göbekten ayıran bölgedir. Bu, bir nevi enerji mahfazasıdır. Bu enerji daha çok cinseldir. İradenin yeri de kalptir. Kanın hararet ve kaynaşması içindedir ve kalp özünlü (içten) arzuları ve duygusal uyaranları gizler. Aklın yeri ise, baştır. Bu, arzunun gözü ve iradenin kaptanı demektir. Bu fakülteler, herkeste fark-

lı derecelerde mevcuttur. Bazı insanlarda arzu hâkimdir; bunlar, hareketli, açgözlü, maddesel çıkarlar aramaya ve araştırmaların doğurduğu savaşlara dalmış olup, lüks ve debdebe ihtirasıyle tutuşmuş, takip ettiği erek ile mukayese ederek, eski kazandıklarını hiçe sayan bir varlıktır. Bu adamlar, daha çok endüstri üstatlarıdır. Fakat diğer birtakımları vardır ki bunlar, cesaret ve iradenin mihrabı gibidir. Bunlar, zaferden emindirler. Bunlar açgözlü değil, savaşçıdırlar ve sahip olmaktan çok, kuvvetli olmakla övünür, iş ve sükûn alanından çok savaş meydanlarında olmaktan memnun olurlar. Bunlar, âlemin kara ve deniz ordularını teşkil ederler ve az bir kısım da düşünmek ve anlamaktan hoşlanırlar. Bunlar, ne savaşı, ne de zaferi isterler; yalnız bilime bağlanmışlardır. Bunlar, inziva içinde, düşüncenin sakin ışıklarına dalmak için alışveriş ve savaş alanlarını terk ederler. Bunlarda irade, bir ateş olmaktan çok, bir ışıktır ve bunlarda sığınacak yer bir gerçektir. İktidar değildir. Bunlar, çoğu kez kenarda kalmış olan doktorlardır. Bu üç kuvvetten ikisi, bir arabayı çeken atlara benzer. Bunların dizginleri arabacının, yani iradenin elindedir (*Phedr*).

5. Ruh yalınçtır, tek dallı olduğu için çok ve değişici olana kumanda eder ve ruhlar, başlangıçta hep insan ve erkektir. Bu ruhlar, sahip oldukları fakülteleri iyi veya kötü kullanma yüzünden, önce kadın, sonra kendi karakterlerine uygun birtakım hayvan cesetlerinde ruh ve beden değişimine (tenasüh) uğrar; yani, her ruhun kendini yöneten bir 'peri'si vardır. Buna itaat etmeyenler, suçlu ruhların çökme merhalelerinde yeni bir mertebeler silsilesine tabi olur ve yapmış oldukları suçun nevine göre, süflî bir beden şekline bürünür; ancak akıldan yoksun olan ruhlar için ceza yoktur; zira ceza, yaptığı işin kötülüğünü anlayan bir bilincin akıbetidir.

6. Ruh, ebedîdir. Zira, Demiurgos'un eseri olduğu için hareketlidir ve hayat ilkesidir; her hareket eden de ruh olduğuna göre, tüm doğa canlıdır. Bu tümel canlılık da ruhun ebedîliğine delâlet eder. Eflatun, ruhun ebedîliğine şu üç bakımdan inanır görünmektedir. İnanır görünüyor diyoruz, çünkü, *Phedr*'de savunduğu bu ebedîliği, Sokrat'ın savunması ile çözümlemekte olduğunu, *Phédon* diyaloğunda bir ihtimalle kabul eder ve *Politika*'sının X. kitabında da ruhun ebedîliğini ancak ahlâk için lüzumlu görür ki, Kant'ın 'Metamoral'i de az çok bu esasa dayanır. Bu üç esas şunlardır:

a) Eflatun, önce duyu organlarımız olmaksızın düşünüp düşünemeyeceğimizi, yani, düşünmek için duyuların bir koşul olup olmadığını inceler ve bedenle maddenin düşüncelerimize muhalefet ettiği sonucunu çıkarır. Gerçek düşünme, ruhun maddeden soyut olan düşüncesidir ve her şeyin son ideali akla ait olan şeylerin niteliğini, yani aklın eşyayı vasıtasız olarak mütalaa edebilmesidir. Buna ise, bedenlerde mahpus kaldıkça kolay kolay muvaffak olamaz. Çünkü, yüce birlikle ilişkide bulunabilmek için bu tutsaklıktan kurtulmak lâzımdır. Saniyen beden mürekkeptir. Bu nedenden de taksim olunabilir. İnhilâl eder. Ruh ise, maddesel değildir. O, akla benzer. "Gerçek, ebedîdir. Ruhumuz da bu ebedî olarak var olan gerçek gibi, ebedîdir". Nihayet ruh, Sokrat'ın zannettiği gibi, bir ahenk de değildir. Eğer öyle olsaydı, bu ahengi oluşturan alet kırılınca, ahenk de sona ererdi. Oysaki, ruh, ahengi oluşturur; ve istediği zaman ahenge sahip olan aleti kırar. O bağımsızdır; dilediği gibi işler. Ruh görünmez bir musikî artistidir ki, beden denilen aleti çalar; gerektiğinde arzu ederse, onu parçalar; fakat bu kırılan şeyle kaybolan ahenge karşı o, yine her zaman çıkarabilen bir güce sahiptir ve bu nedenledir ki, ruhun en yüksek eseri olup, 'meçhul şeylere hayretten doğan felsefe' de büyük bir musikîdir ve ruhun kendi kuvvet ve fakülteleri arasında bir denge kurması da ahenktir ve 'asıl bilgelik, bu tümel olan ahengi bilmekten ibarettir". Ruh, ne bir sonuç, ne bir sayı, ne de yalnız başına bir ahenktir. Belki hareket ettirendir ve ilk neden de kendisidir. Bizzat kendi eserlerinde görülür; eşyaya ve varlıklara hareket veren odur. En büyük eser ve kuvveti, onun bu hareket ettiriciliğidir. Bu açıklamadan da anlaşılıyor ki, Eflatun'un savunduğu ruh, mutlak ruhun bir cüz'üdür. Bunun kendi de hareketlidir. Sakin kalamaz; hareket ettirir; ve istediği zaman sükûnu harekete ve hareketi sükûna çevirebilir; o zaman yaşamak ve ölmek denilen olaylar meydana gelir. Tümel ve mutlak ruh, ebedî olduğu için, onun cüz'ü de ebedîdir ve ölmez.

b) Ruhun en çok ilişkide bulunduğu şey, 'hayır'dır. En büyük hayır ise, 'erdem'dir. Binaenaleyh her ruh, yaptığı işlerin mükâfat veya cezasını er geç görecektir. İnsanlar, bedenlerde tutsak olan ruhlarını yargılayabilirlerse de, verecekleri hükümler, kendi çıkar ve ruhsal yeteneklerine göredir ve nihayet insan ruhundan kaçan bazı işler vardır ki, insanlar bunu yargılayamazlar. Zaten görülen ve görülmeyen işlerin mükâfat ve cezası için, hâkimlerin verdiği hükümler de yeterli değildir. Asıl insel ruhu, mutlak ve tümel olan ruh yargılayacaktır ve her birine lâyık olduğu şeyi verecektir. Ruh, mutlak, tarafsız ve masumdur. Fenalığı sevmez; bu nedenden bir gün hayır, mutlak bir galibiyet kazanacak, her şey iyi olacaktır.

Hayrın bu üstünlüğü Tanrısal bir lütuf ve kayradır (providence).

c) Bütün bilgilerimiz, bazı anılardan ibarettir. Bize bir şey sorulduğu zaman, hiç bilmediğimiz şeylerden de söz ederiz; demek ki biz, daha önce de vardık, bu böyle olunca, niçin bedenden ayrıldıktan sonra var olmayalım? Beden mahvolsa bile ruh, tabiatı nedeniyle, yaşamasına devam eder. Her fani olan şey, kendisini yok eden bir hastalığa sokulur. Ruhun hastalığı ise ancak, 'ahlâksızlık'tır. Ruh, ancak kendisine özgü olan böyle bir nedenle ölebilir. Başka şekilde mahvolmaz; özetle, ruh, "Tanrısal, ebedî, idrakli, tinsel, yalınç, görünmez, tasarruf ettiği maddesel varlıktan daha önce var olan" bir hareket kuvvetidir.

7. Eflatun'a göre, akılda ancak bir boyun eğme özelliği vardır. O da maddesel şekillerin aynasıdır ve bunlardan yücedir. Fakat yine muhtelif suretlerin yansımalarına yarayan bir aynadan başka bir şey değildir. Bir insan, ne yapmaya çalışırsa çalışsın, ancak ezberlemiş olduğu bir dersi tekrar ediyormuş gibi, daima aynı şeyi belirtir. Anlatabildiğim fikirlerin tümü, birer taslaktan ibarettir. Bunların asılları, tinsel âlemde idealar ve arketipler (archetype) halinde mevcuttur. Biz, ancak bunları takip eder ve onlardan aşırırız. Bu nedenden en büyük sanatkâr gibi, en büyük filozof da, eşya ve varlıkların ilk görünüş ve niteliklerini en açık ve parlak çizgilerle tespit ve tekrar etmeye muvaffak olan bir kişidir. İnsan bu uğursuz ve sınırlı âleme inmeden önce, mutlak tözü görmüş ve 'Tanrısal' bir ömür sürmüştü. Zira, insan ruhu bedene girmeden önce, soyut bir ruhtu. Kendisiyle, idealar ve arketipler arasında hiç bir ayrım yoktu. O zaman aklımız mutlak gerçek ve güzelliği vasıtasız olarak algılar ve kavrardı. Bunun için o zamanlar, tam bir mutluluk içindeydik. Bu sefil toprağa düştüğümüz zaman, en eski yetkinliğimizin bulanık bir anısını birlikte getirdik. Aynı zamanda kaybettiğimiz bahtiyarlığın, 'şifası olanaksız bir teessüf'ünü taşıyan ruhumuz, o mutluluğu yeniden ele geçirebilmek için özlem ve heyecanla yanmaktadır. Çevremizde dikkati çeken adi, kaba ve eksik şeylerde hasretini çektiğimiz yetkin tözleri, anımızda canlandırmaya neden olur; sonuç olarak bu karışık, eksik, eşya ve şekillerden, onların varlığına neden olan ilk ve mutlak hayatı kurmak, yaratabilmek için gittikçe artan bir arzuyla çırpınırız.

Eflatun'un bu görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, ruh, Tanrı'nın ilk ve en yetkin bir eseridir ve bunun iki öğesi vardır: 1. Kendisi (le même); 2. Öteki (l'autre). Birincisi, Tanrısaldır, ikincisi, cisimli ve bölünebilir niteliktedir. Eflatun bunlar arasına birtakım matematik düzenlemeler kurmuştur ki, esasını Fisagorculuktan aldığı anlaşılmaktadır. Ruhun bu birinci öğesi, hayat ve hareket niteliklerine sahiptir, ölüme mahkûm olan hayvanları o hareket ettirir. İnsanda, yani yeryüzü üzerindeki yaratıkların en üstününde ise, ruh, akıl ve adalet vasıtasıyle her çeşit Tanrısal şeylere ortak olur. İnsel ruh, ister Tanrı tarafından, isterse bir tesadüfle bedene yerleştirilmiş olsun, böyle yersel ve fani bir tözle birleşmiş olması ve ilk doğuştaki yanılmalar yüzünden helâk olur. Ruhun doğal konuları idealar, ebedî özlerdir. Ruh, bedene itaat ederse bozulur ve hiç bir şeyi açıkça göremez olur. Beden, bağlarından kurtulunca, niteliğinin saflık ve esenliğini elde eder, o zaman kendi niteliğinden olduğunu fark ettiği ölümsüz varlığın, yani Tanrı'nın temaşasına koyulabilir. Ruh, yalnız bedenden farklı ve başka bir şey değil, aynı zamanda onun komutanıdır. Eflatun, *Time*'de merkezi, beyin olan bir 'Tanrısal ruh'la, merkezi gövde olan bir 'fani ruh'u ayırt eder. Eflatun, bu diyaloğunda, mitolojik ve ozanca bir dil kullanarak birtakım çeşitlere ayırdığı ruh teorisini, *Cumhuriyet*'inde (IV. kitap) daha felsefî bir dille açıklar. Bu eserde akıl veya zihin, kalp veya cesaret, arzu veya iştah gibi nitelikleri alan bir tek ruh kabul eder. Akıl, iştaha yakındır, bedenin evet dediğine, akıl hayır demek suretiyle bu özelliğini gösterir. Savunma ve komuta hakkı yalnız akla aittir, egemenlik de yalnız onundur. İştah ise, sürükleyebilen, fakat emir verme yetkisi olmayan kör bir kuvvettir. Akıl ve iştahın savaşında, cesaret akla taraftar olur. Fakat onunla karışmaz. Zira cesaret, daha akılları doğmamış olan çocuklarda da vardır. Özet olarak akıl, iştaha olduğu kadar, cesarete de emir verir.

Eflatun'un ruh etrafındaki bu akılcı ve ülkücü düşüncelerinde metafizik ve mistik meyillerinin hâkim olduğu ve mekanikçi görüşlerden uzaklaştığı açıkça görülmektedir.

Fizyoloji anlayışı:

Eflatun'un fizyolojiye dair düşüncelerine gelince, bunu *Time*'nin son kısımlarında buluruz. Eflatun, önce insanı, aşağı Tanrıların yarattığını, akıllı ve ebedî olan ruhun tohumunu ise, Yüce Tanrı'nın oluşturduğunu farz eder. Tanrısal ilkenin etkisini bozmak için, bu aşağı Tanrılar, ruha insan vücudunda özel bir yer vermişlerdir ki, bu yer, bedenin yüksek bir bölgesini teşkil eder; bu bölge, yetkinliğin sembolü olan küre şeklindeki bir organ içindedir ve bu organ, baş'tır. Nitekim bütün duyu organlarının ortak merkezi de baştadır. Baştan bir çeşit kanalla ayrılmış olan göğse de bu Tanrılar, uğursuz ve şiddetli etkilerin, öfke, korku ve ümidin anası olan fani ruhu yerleştirmişlerdir.

Aklın emirlerine itaat etsin diye boyunla diyagram arasına konulmuş olan duygunluğu ve duyusal arzuları, ruh zorla küçültür. Bütün bedende cereyan eden kan ve damarların kaynağı olan kalp ise, hayvansal ruh hareketlerinin düzenli bir şekilde işlemesini sağlamak için kanı atardamarlarda şiddetle bastırsın diye göğse yerleştirilmiştir. Kalbin üzerini kuşatan akciğerler ise, kalbi serinletecek ve ihtirasların neden olduğu taşkınlığı yatıştırmaya yarayan hava ve nemi alabilecek şekilde yaratılmıştır.

Yiyecek ve içecek isteyen, diğer ihtiyaçları harekete getiren ruh ise, baştan mümkün olduğu kadar uzak bir yerde, yani vücudun aşağı kısımlarında olan göbekle diyagram arasına konmuştur. Bu ruh, duygu organlarıyle organik duyumlara bir tutsak gibi itaat eder. Oysaki, buna komşu olan, yoğunluk ve cilâsıyle dikkati çeken ve birtakım acı maddelerle dolu olan karaciğer vardır. Bütün planlarımız, bunun parlak sathı üzerine, kusurların aksetmesinden oluşur; o, eşyanın hayallerini alan bir ayna gibi, akıllı ruhun izlenimlerini alır ve hayvansal ruha nefret, tehdit duygularını ulaştırır. Akıllı ruhun keşif ve kerametlerini sağlayan da karaciğerdir. Zira, bu organ, kendi duyumlarının akıllarını bilemez ve binaenaleyh, bilgeliğe iştirak edemez; zorunlu olarak akıllı ruh, geleceği ve bilinmedikleri keşfe çalışır. İnsanı itidalsizlik mahvedebilir. O zaman, karın altındaki bağırsaklar pek çok kıvrımlar alır. Bunun görevi de, besinleri uzun süre muhafaza ederek, insan ihtiyaçlarının pek sık vukuuna mani olmaktır. Ruhun, her biri ayrı bir organa sahip olan bu üç taksimi, eskidir ve Fisagor'a kadar yükselir. Ruh, eşyanın niteliği içine konmuştur. Bunu, bir tanesi ebedî ve diğerleri fani olmak üzere birbirinden tamamıyle farklı üç ruhmuş gibi anlamamalıdır. Zira, Eflatun'a göre, bedende beliren ve evrende olup biten şeylerin tasarımlı bir tözü olan ruh, mutlak surette tek'tir. İsteyen, anlayan ve hisseden bu aynı ruhtur. Eğer başka türlü olsaydı, akıllı ruh, hayvansal ruhtan gelecek şeylere karşı bilinçsiz olacak ve irade de arzu ve duyumlara karşı direnmeyecekti. Fakat ruh, ne kadar bir olursa olsun, hiç bir şey, ruhla sıkı bir şekilde bağlı olan beden de, özel duygular veren ve birbirinden farklı nitelikler arz eden ayrı organların varlığını menedemez. İşte insanların zevk ve duygulanmalarındaki bu sonsuz çeşitliliği temin eden, bu üçlü ruhtur. Eğer, insanın bu niteliğinden doğmuş olan tutkular, mümkün olan vasıtalarla tatmin edilmiş olsalardı, hiç bir zaman uğursuz olmazlardı. Yüce bilgelik, işin veya zevklerin çeşitliliğini istemiş ve insanların deliliği, bunu bir karışıklık, disiplinsizlik ve cinayet vasıtası yapmıştır.

Eflatun'a göre bu üç çeşit ruh, kemik ve etlerin oluşmasında bir ilke olan ilik içine ekilmiştir. Ekilmiş bir toprak gibi, iliğin de Tanrısal tohumları ekmeğe mecbur olan kısmı küçük dimağı teşkil eder ve fani ruhu ekmeğe mecbur olan kısım ise, yuvarlak ve uzun şekillere bölünmüş olup, bütün bedeni yapmaya hizmet eder. Kemikler, toprak ve ilikten yuğrulmuş, zaman zaman su ve ateşe batırılmıştır ki, bunun nedeni, sözünü ettiğimiz öğelerin kendilerini eritmesidir. Kemikler, kuru ve eğilmez bir tabiatta olduklarından ve kapsadıkları tohum, bozulmaya ve çürümeye mecbur olduğundan, kaslar ve bağlayıcı sinirlerle kaplanmışlardır; düşmelerde de kendilerini koruyacak bir şekilde birbirine bağlanmışlardır. Bunun aşağı kısımları, yani karın ve göğüs de aynı suretle teşkil olunmuştur ve bedenin yüksek kısmında mideden akciğerler istikametinde uzanan gırtlak vardır. Ateş vasıtasıyle parçalara ayrılan besinler, derinin altında ve kasların içinde oyulmuş bulunan kanallardan bedenin her yanına yayılır ve bu iş için murdar ilik boyunca iki damar uzanır ve başa doğru türlü kollara ayrılır. Bu biçimde oluşan insan bedeni, Eflatun'a göre şu nedenler dolayısıyle büyür ve yok olur:

Nasıl ki doğanın tüm hareketleri, birbirine benzeyenlerin birbirini sıkıp itmesi yüzünden oluyorsa, bunda kaybolan veya tamir edilen her şey de bu ilkeye göre oluşur. Çünkü, çevrede bulunan şeyler, beden üzerine etki yapmaktan vazgeçmez. Ve bedeni, aynı nitelikte olan şeyler içine sevk eder ve orada ihtilâle uğratır. Oysaki, beden içinde küçük bir âlem gibi olan kanlı maddeler, evrenin devrimlerini taklit etmeye zorlanır ve öylece parçalara ayrılır. Birbirine benzeyen maddeler, boşlukları doldurur; bir kez tamamıyle kaybolan organizma, bir daha geri dönmeyecek şekilde yok olur. Fakat, kısmen vukua gelen zararlar, büyüme şeklinde ödenmiş olur.

Hayvan, daha yavruyken, bileşimine giren üçgenler henüz yeni olduklarından, dışardan gelmekte olan eski yaşlı üçgenleri parçalar, onları yener ve hayvan büyümeye başlar; çünkü, pek çok benzer üçgenlerle beslenmiş olur. Fakat tersine, giriştikleri türlü savaşlar dolayısıyle, üçgenler körlenirse, dışardan gelenleri parçalayamazlar; ve hayvan, yaşlılık denilen duruma yakalanır. İliğin üçgenlerini birleştiren bağlar da kırılacak olurlarsa, ruh kaçar ve hayvan ölmüş olur.

Eflatun'a göre, hastalığın ne suretle doğduğunu anlamak da güç değildir: Bedeni teşkil eden ateş, hava, su ve topraktan herhangi bi-

rinin azlık veya çokluğu, mevkilerinin uygunsuzluğu, niteliklerinin değişmesi, bazı arızaları oluştururlar. Zira, bu tözlerden her biri, doğal olarak mecbur olmadıkları birtakım durumlara girerler. Nemli kısımlar kurur; kuru olanlar ise ağırlaşır. Ağırlar da hafifleşir. Şu halde bedenin aynı kalması ve sıhhatini koruyabilmesi için bu tözlerin özümlenmesi ve birbirinden ayrılmasında benzerlik ilkesi, yeknesak bir biçimde ve bir orana göre uygulanır. Eğer bu, imkânsız olursa, bedenin tasarrufunda bir bozukluk olur. Bu bozukluk, dört öğeden birinin fazlalaşmasını da gerektiren bir ısı yüksekliğiyle kendini gösterir. Ateşi galip geldiği takdirde, ısı devam eder. Beden de su veya havanın fazlalığı, ısının üç veya dörtte bir artmasını gerektirir. İşte hastalık, bu değişmelerin vücuttaki doğal dengeyi bozmasından başka bir şey değildir.

Eflatun'un fizyolojisi, Kroton Okulunun doktorluğundan ilham almıştır denilebilir ve deneyle ilgisi olmayan bu görüşler, Aristo'nun bu hususta düşüncelerine de ayrı bir etki yapmıştır.

Aşk ve haz teorisi:

Eflatun'un 'aşk' ve 'haz' hakkındaki fikirlerini daha çok, *Şölen, Phileb, Lysis* ve *Phedr* adlı diyaloğlarında buluruz (*Phedr* adlı diyalog, Eflatun'un ilk eseridir. Eski ve yeni eleştiriciler, âlimler hep bu fikirdedirler. Bu eserde, Eflatun, dış âlemden ilgisini henüz kesmemiştir. Sokrat'la Phedr arasında geçen bu konuşma, müz'lere ayrılan bir nehir kenarındaki büyük bir ağaçlığın gölgesinde cereyan eder. Bu eserde felsefe ve bilim tanımlanır; ruhun ebedîliği ve niteliği gösterilir. Özellikle güzellik hakkındaki düşünceleri dolayısıyle de sevgi hakkında birtakım düşünceler ileri sürülür). Bütün diğer eserlerinde de birbirini düzelterek genel felsefesinin esaslı ilkelerine uygun bir aşk ve güzellik telakkisini elde edebiliriz. *Phedr*'de Eflatun, ruhu iki at tarafından çekilen ve bir arabacı tarafından yönetilen bir yarış arabasıyle mukayese eder. Zira ruh, iradeyle yönetilen duyudur ve kavranılabilir bir varlıktır. Aynı zamanda ruhlar kanatlıdırlar. Çünkü onlar, hiç durmadan Tanrısal olana, güzele ve kayıtsız şartsız adaletli olana doğru yükselirler; yani, hissedilen âlemin ötesinde uzanan idealar âlemine doğru yükselmeye çalışırlar; ve her şeyin mutlak olan aslını teşkil eden tözleri temaşa etmek için göklerin en yüce noktalarına yükselmeye çabalarlar. Orada Tanrılar ordusu on iki kıta halinde ilerler; başlarında her şeyi düzenleyen ve yöneten Jüpiter yürür; Vesta ise ölümsüzler sarayını hiç terk etmez. Yani yeryüzü, kendi merkezsel ateşiyle birlikte, âlemin tam ortasındaki yerinde sabit durur; işte ruhlar bu yörünge üzerinde tözleri ve mutlak âlemi temaşa ederler. Fakat ruhlar, değişikliğe tabi olup, çeşit çeşit adlarla ayırdığımız şu fani eşyayı değil, her şeyi yüce varlıktaki en saf olan şekilleriyle, en saf olan âlemi temaşa ederler. Ruhlar, kendi görünümlerinden ayrılınca, bu on iki kıtanın bütün devrimlerine arkadaşlık ederler. Fakat her ruh, kendi karakterini, arkasından koştuğu Tanrılardan aldığı için, on iki Tanrı'nın doğa ve insanlığın maddesel, ve tinsel kuvvetlerini temsil eden ve adları mitolojide, masallarda geçen on iki Tanrı'dan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Gerçek varlığı temaşa edemeyen, hiç bir zaman bilim sahibi olamaz. Onlar, ancak birtakım ihtimallere göre kendilerini sevk ve idare ederler. Bir töz görebilen her ruh, yeni ve başka bir töz görmek için diğer bir seyahate çıkıncaya kadar her türlü ıstıraplardan kurtulınuş demektir ve daima Tanrıları takip etmeye muvaffak olanlar ise, asla şer ve elem'i bilmezler.

Tözler arasında en parlak olanı, güzelliktir ve ruhlar, onu bu âlemde pek kolay tanırlar. Zira, güzellik, kendini en çok gösteren ve en çok sevimli olan bir tözdür. Saf ve köklü olan güzelliği iyi hatırlayamayan ruh, onun ancak insan bedeninden akseden suretini, kopyasını temaşa edebilir ve böyle bir ruh, beden güzelliğine —bu onda Tanrısal bir tözün varlığını anlayarak— saygı ile bakması lâzım gelirken, ancak kirli bir arzudan başka bir şey duymaz. Bu arzu ise, şehvetten başka bir şey değildir ve şehvet, ruha egemen olunca, itidalsizlik kendini gösterir; ruh, güzelliğin vadettiği hazza bağlandığı takdirde aşk adını alır. Bu arzuya sahip olan âşık, kendi tutkusunu kandırmaktan başka bir şey aramaz. Bu takdirde insan, kendi tutkusunu okşayan ve koruyan şeyleri sevecek, buna karşı olan her şeyden nefret edecek, sevilen şeyin kendi arzularına direnmeksizin razı olmasını isteyecek; sevgilinin bazı üstünlüklere sahip olmasından korkacaktır. Zira, sevgilide böyle üstün bir karakter bulunursa, kendisine muzaffer olmanın imkânı azalır. Çünkü, her üstünlük bir direnme vasıtasıdır.

Maddeye âşık olan insan, daha kolay muzaffer olabilmek için güzelliği, zayıf ve ince bir bedende görmeyi tercih eder. Sevgilinin en değerli servetlerden yoksun olmasını, akrabalarının ve arkadaşlarının kendisinden uzaklaşmasını ister. Bütün bunlara, sövüp sayan, itimatsızlık ve kıskanç bir gözetmeyi ekleyiniz. Böylece âşık, sevdiği yaratığı büyük iç sıkıntılarına mahkûm eder ve nihayet, onu kendine tutsak haline getiren birtakım yoksunluklara uğratır. Tutku yatıştığı zaman, önceden yapılmış olan vaatlerin ve yeminlerin nihayet bul-

duğu, aşkın da söndüğü görülür; artık âşık, başka bir kanunun gücü altındadır. Yani akıl, arzunun yerini tutmuştur. Bu nedenden âşık, o kadar sevmiş olduğu ve hiç terk etmeyeceğine dair yeminler ettiği yaratığı terk eder.

Özetle, Eflatun'a göre, ete, bedene, gönül veren bir âşığın çıkarı hiç bir zaman iyilik isteyen bir sevgi değildir. Belki tatmin olunmayı isteyen aşırı bir iştah ve ihtirastır ki, amacına ister istemez gider ve diğer temiz amaçları da, kendi sefil arzularının selâmeti namına lekeler.

Fakat belleği, idealar âleminde gördüğü harikalarla dolu olan, bunları sükûn ve huzur içinde temaşa etmiş bulunan dinç ruhlar, güzelliğin huzurunda bulundukları zaman, ilk heyecanlarında ifade edilemeyen bir şeyler hissederler; sevimli konuyu kendilerinden geçerek seyreder ve onu bir Tanrı gibi düşünürler. Onu görür görmez, hummaya tutulmuş bir adama benzerler. Renkleri değişir, vücutları ter içinde kalır; şiddetli bir ateşle kemirilen ruhları garip ve esrarlı bir hezeyana düşer.

Eflatun'a göre birkaç çeşit hezeyan vardır:

1. Geleceği zamanından önce haber verip, halka hizmet eden rahibelerin ilhamlı hezeyanları;
2. Dıştaki eşyanın verdiği birtakım ihtimallere inanan kâhinlerle peygamber sınıfı ve bunların hezeyanı;
2. Saf bir ruhu kaplayan ve bu ruhu, Tanrılarla kahramanlara kaside söyleyerek yücelten hezeyanlar gibi ki, büyük ozanlar bu çeşit hezeyana tutulan âşıklardır;
4. Nihayet bu Tanrısal güzelliği hatırlayan ve tasavvur edenlerin hezeyanları gelir ki, gizlere gönül bağlayıp bu gizlerin kapsadığı bilgiye iştirak ettikleri zaman yardımcı olur;
5. Bir de gerçek aşk hezeyanları vardır. Bu, bir hastalık olmaktan çok, en büyük iyiliklerin kaynağıdır.

Ruh, aşkla kendinden geçtiği ve güzelliğin tecellileriyle karşılaştığı zaman, ilk tözlere kadar yükselir ki, orada her şeyin büyük, asil ve âlicenap olduğunu görür; orada, kendisini yücelten, kendi kendinden üstün bir âleme alıp götüren olağanüstü duygulara erişir. Fakat bu türümleri (tecelli - emanations) alamadığı zaman, ruh yine güzelliğin anısıyle doymuş olduğu halde, şaşırır kalır ve her yana baş vurur; her şeyi, sevilen şeye feda etmeye hazırlanır, onun yanında bulunmanın kendinde uyandırdığı yüce kurtuluş duygularını tatmaktan, görmek ve kendinden geçmekten başka bir arzusu kalmaz.

Eflatun'a göre, gerçek aşk, bu tinsel güzelliklere bağlanan aşktır ve ona göre, herkes kendi karakterini andıran bir aşk seçtiği gibi, sevilen şeyi de kendisine uygun gelen bir durumda muhafaza etmeye çalışır; onu, ezelde arkalarından koştuğu Tanrılar biçiminde görür ve sevilen şey; kendi olgunluğunu artırdıkça, sevgisi artar.

Sevilen şey, nasıl olup da âşığın eline düşüyor? Güzellik, ruhu kendi türümleriyle doldurduğu zaman, ruhlara birtakım arzu iğnelerinin battığı hissolunur. Bu duyguların akla uyan kısmı, utanma duygusuyle baki kalır; sevilen şey, hor görülmez. Fakat, duyusal iştahların toplandığı kısım, dayanılmaz bir kuvvetle kudurur; akıl ve iradeyi sevilen şeye doğru sürükler; önce, akıl ve irade bu sürüklenmeye direnir; fakat nihayet ses çıkarmaktan vazgeçer. Duyulur olan, yani, akla uymayan yöne nefsini terk eder. Böylece, duyusal yönü izleyen ruh, güzelliğe yaklaşır ve irade, güzelliğin tözüne doğru ilerler, ona erdemle eşlik eder. Nihayet bir yandan korku, bir yandan da saygıya tutulmuş olan ruh, üzüntü ve öfkeyle duyusal yönün baş kaldırmasını takdirle karşılar ve durdurur; biraz sonra azarlama ve tehdidi unutarak, arzularının sabırsızlıklarına özvarlığını kaptırır. Bütün bu durumlar, bir bedende vukua gelmesi mümkün olan en yorucu hareketlerle anlatılabilir.

Bu durumda, irade bir daha direnir; ve büyük bir ciddiyetle, aklın boyunduruğuna tabi olan itaatsiz kısmı azarlar ve cezalandırır; doğru yola getirilmiş ve burnu kırılmış olan akıl, nihayet kılavuzunun sesini dinler; güzelliğin karşısında korkudan ve hayretten biter; ve pek güçlükle onu seyredebilir.

Bazen âşık ruhunun duyusal kısmı, akıldan pek güçlükle bir damla haz tatmak ister; fakat akıl bu kez, utanma ve iffet kanunlarını, bu arzuların karşısına koyar ve eğer ruhun bu ak soylu (asil) yanı galip gelirse, seven ve sevilene de, bilgeliğe doğru kılavuzluk eder, onları, bu âlemin sefaletlerinden uzakta bulunan en yüksek bir mutluluğa eriştirir. Bunlar, hatta ölümden sonra bile hayatlarındaki düzensiz arzularına karşı gösterdikleri sabır ve fedakârlığın yüce mükâfatını tadacaklardır. Fakat aklın onaylamadığı eylemleri benimseyen ruhlar, fani ve yersel bir zevk tatmış olsalar bile, ebedî bahtsızlar arasında kalacaklardır.

Görülüyor ki *Phedr* diyaloğu, aşk ihtirasını bu sorunda akılla iradenin geçirdiği tüm ruhsal savaşları bir modern psikolog gibi çözümlemektedir. Eflatun, bu eserinde görüldüğü gibi, ruh ve beden güzelliğine ait iki aşk ayırmaktadır ve bu aşk durumlarıyle birlikte olan ruhsal eylemleri incelemektedir.

Lysis adlı diyaloğunda ise, bu ihtirasın nedenini arar ve onu tanımlamaya çalışır; yapılmış olan bütün eski tanımları eleştirir. Bu diyalog, özellikle 'dostluk' çevresindeki sevgileri

açıklar ve esasen Eflatun, aşkla dostluğu daima birbirine karıştırır.

Eflatun aşkı, daha çok *Şölen* adlı diyaloğunda inceler; orada diyaloğu yapan üyelerden Phedr, aşkın etkilerini ve sonuçlarını açıklar. Pausanias, aşkın türlerini anlatır. Eriksimak. aşkın yalnız insan ruhunda değil, doğada da varlığını savunur. Aristophanes de aşkın kaynağını araştırır. Agaton ise, aşkın niteliğini izaha çalışır, fakat Eflatun, asıl kendi düşüncelerini Sokrat'a söyletir.

Eflatun'a göre aşk, ne güzeldir, ne de mutludur ve binaenaleyh o, bir Tanrı değildir. Örneğin, daima bir şeyin aşkı ve bir şeye aşk vardır. Yani insan, âşık olduğu, fakat sahip olmadığı şeyi arzu eder. Zira, sahip olunan şey, hiç bir zaman arzu edilmez. Aşk, çirkinlikten kaçar ve güzellikten başka bir şeye bağlanmaz. Demek ki o, kendinde olmayan bir şeyi istediğine nazaran güzellikten de yoksundur ve eğer güzel, latif ve iyi ise, aşk aynı zamanda her çeşit iyilik ve latiflikten de yoksundur. Bundan, aşk fenadır ve biçimsizdir sonucunu çıkarmamalıdır. Aşk, iyi ile kötü, güzel'le çirkin arasında bir yer tutar; ve bu, boş bir şey değildir. Zira, örneğin, bilgi işinde, gerçek olarak niteliğini bilmediğimiz birtakım kavramlar hakkında yine doğru olan bayağı birtakım bilgilere sahip olabiliriz. Şu halde aşk, bir Tanrı da değildir. Zira, her Tanrı gökçedir (latif), her çeşit iyilik ve güzellikle dolgundur. Aşk vasıtasıyle insanları yönetirler; ve aşkın alevli başlarıyle evrenin cüzlerini ve kısımlarını birbiriyle birleştirirler.

Aşk (Eros), Bereket Tanrısı olan Poros'la, fakirliğin dişi Tanrısı olan Penia'nın oğludur. Yani o, bir an içinde hem zengin, hem de fakirdir. Aşk, başkalarını da iştirak ettirmek istediği birtakım olgunluklara sahiptir. Fakat o, bu isteğini gerçekleştirebilmek için bir özneye muhtaçtır. Demek ki o, bir şeydir. Durum böyleyken, yine bu şeylerden yoksundur. Öyleyse, tam ve mükemmel değildir. Yani o, güzel ve narin değildir. Belki zayıf ve eksik yapılıdır.

Bir yandan da aşk, güzel ve iyi şeyleri araştırır; o, kuvvet, hile ve yapıntıyla (artifice) doludur. O, tüm hayatını öğrenmekle geçirir. Zira o, bilge (sage) ile bilgisiz arasında bir yer tutar. Aşk ne fani, ne de ebedîdir. O, ölür ve tekrar dirilir.

Eflatun, aşkın niteliğini bu suretle Sokrat'a söylettikten sonra, yine aynı filozofa, aşkın insanlara ne gibi yararlar temin edeceğini anlattırır. Bütün insanlar, en iyi olan şeylere sahip olmak isterler; bununla birlikte, bütün insanlara, 'Âşık' adı verilemez. "Sevmek, kendi yarımını aramaktır" tanımını boşuna yapmamışlardır (*bkz.* Xenophon maddesi). Zira bu, bütün veya yarımın hiç bir değeri olmadıktan sonra, hiç bir zaman aranmaz. Şu halde, aşkın aradığı özel konu nedir?

Bu, güzellik içinde üretmedir. Bütün insanlar beden ve ruh itibarıyle doğurucudurlar, bazı yaşlarda tümü ürün vermek isterler. Oysaki, çirkinlikte ürün verilemez; zira çirkinlik, düzensizliğin ve uygunsuzluğun işaretidir; ve o, varoluşla üretime aykırıdır. Güzellik ise tersine, kısaca söylemek gerekirse, düzenliliğin ve varlıktaki ahengin işaretidir. Bunun içindir ki, bereketli yaratık, ona yaklaşmakla sevinç duyar; zira, yalnız güzelliktir ki, doğurmanın sıkıntılarından ve elemlerinden kurtulmaya hizmet eder.

Fakat niçin aşkın konusu kuşak (nesil) yetiştirmektir? Bunun nedeni, cinsin ebedîliğini temin etmektir. Şu halde ölmemezlik, ebedîlik, aşkın en son konusudur. İşte aşkın esasını böylece ve fizyolojik bir zarurete bağlayan Eflatun, dölleme zamanlarında hayvanların başına gelen durumun da böyle bir aşk humması olduğuna inanır. Onlar, çiftleşmeye uğraştıkları zaman, ne kadar hastadırlar!.. Ve onlar, bu arzularını tatmin için ne kadar da aktif ve işlerinde uzmandırlar!.. Ve yavrularını korumak için, en zayıf hayvanların bile en büyük düşmana karşı kuvvetli olduğunu hep biliriz. Bütün bunlar, cinsin ebedî olarak devamı içindir ve bireylerin bu ardalanmasında cins daima aynı kalır; tıpkı, ruhun birçok değişiklikler hissetmesine rağmen daima kendi kendinin aynı kalması gibi.

Bu ebedîliği, aşk muhtelif şekillerde izler. Örneğin, ihtiras, kendisine, bir anı bırakmak için onu arar. Beden itibarıyle doğurucu olanları, kadınları ararlar; ve bunların aşkı, kendi adlarının ebedîliğini temine vasıta olan çocukları yaratır. Fakat ruh itibarıyle doğurucu olanlar, bilgelik ve erdemi üretirler. En güzel bilgelik, düzeni yaratan ve site için kanunlar oluşturandır.

Şu halde herhangi bir adam, kendisinde bu erdemlerin tohumuna sahip olduğu, ürün vermek çağına geldiği zaman, doğurabilecek bir güzelliği aramaya başlar. Züğürt ve bozuk bir ruhla soysuzlaşmış uluslar bu işi yapamazlar.

Hiç bir insan yoktur ki, evlâtlarına, torunlarına, yani gelecek kuşaklara ruhunun ürünlerinden bir şey bırakmayı tercih etmiş olmasın. İşte ancak bu aşka tutulmuş ve bu sevgiyle mest olan insanlardır ki, gerçekten 'Ebedî' adını alabilirler. İşte Homeros'un, Likürg'ün ve Solon'un onurları bu nevidendir. Çünkü bunlar, bütün Yunanistan'ın iyiliğini isteyen ve ona sahip olan büyüklerdir.

Fakat acaba zekâ eserleriyle güzel kurumlardan daha parlak ve yüksek bir güzellik var mıdır? Bunu göremezsek bile, anlayamaz mıyız?

Eflatun'a göre, onu bulabilmek için, güzelliğin bu âlemde parlayan tüm derecelerini izlemek gerektir. Bu takdirde, önce, güzeli vücutlarda aramaya başlamalı; fakat bunlardan bir tanesinden fazlasını da sevmemelidir. Bu sevilen vücudun ruhunda güzel söylevler ve âlicenap temayüller uyandırmalıdır. Bütün vücutlarda gördüğünüz güzellikler, birbirinin aynı olduğundan, bütün bunların ruhunda sahip olabilecekleri tüm olgunlukları geliştirmelidir.

Bundan sonra daha yüksek bir nitelik olmak itibarıyle ruh güzelliğinde durmalıdır. Böyle bir ruha gerekli olan özeni (ihtimam) yapmak için, onun yüce bir doğuşa sahip olması kâfidir; onu daha iyi bir duruma getirmek için güzel söylevlerle beslemelidir. Bu aşamadan sonra da tinsel ve zihinsel güzellikler göz önüne alınmalıdır. Bu takdirde de görülecektir ki, bütün bu güzellikler hep birbirine benzerler ve hepsi mutlak güzelden, yüce güzelden ibaret olan bir tek ilkeden doğarlar. Aynı zamanda, bu güzel, ne uzaya ve zamana, ne bedene, ne de falan fikir ve eyleme tabidir; belki, o birdir, kendi kendinin aynıdır; değişmez ve yaratılmamıştır, bütün diğer geçici güzellikler, kendi devamlarının süresiyle parıltılarını bu ilkeden alırlar.

Bu güzel, soyut bir kavram da değildir. Belki o, hem kendini ve hem de kendinden başka olan şeyleri anlayan bir yüce zekâdır. Daha doğrusu, bu zekâ, âlemden geçmeksizin ve içinde pek iyi uzlaştığı insan ruhunda durmaksızın kendi kendine saldırır; sanki bir güzellik ilkesinden doğmuyormuş ve sanki tamamıyle teşekkül etmesi olanaksız ve daima, oluş yolundaymış gibi bir duygu veren, yani devamlı olarak görünüp kaybolan sayısız güzellikler içinde şaşırmak istenmezse, mutlak bir güzelliğe yükselinebilinir ve esasen bu mutlak güzelliğe yakınlaşmadıkça, gerçek erdemlere erişmek de olanaksızdır.

Eflatun, *Birinci Hippias* adlı diyaloğunda da, insanda aşkı yaratan güzelliğin tanımını arar. Onu, iyi, yararlı, doğru, uygun... vb. gibi niteliklerle mukayese eder. Fakat hiç bir zaman kesin bir güzel tanımı yapamaz. Nihayet Sokrat, Hippias'a: "Senin açıklamalarından faydalandım ve güzel şeyler zordur, şeklinde olan atasözünün gerçek olduğunu öğrendim" der.

Şimdi yukardan beri verdiğimiz sentetik açıklamayı bir de bizzat diyaloğların metinlerine girerek genişletelim: Sevmeyi, sevilmekten daha Tanrısal bir eylem sayan Eflatun, aşk, der, annesi olan fakirlikten olgunsuzluğu almıştır. "Yani o, ne iyi, ne fenadır. Fakat taşıdığı şer dolayısıyle iyinin dostudur" (*Lysis*). Şu halde sıhhatte olunduğu zaman doktor sevilmez; bilge olunduğu zaman da bilgelik sevilmediği gibi.

Demek ki hastalık nedeniyle doktor ve bilgisizlik nedeniyle de bilgelik aranır. Binaenaleyh aşk, niteliğimizin eksikliğiyle uzlaşamaz. Bir ihtiyaç haline çevrilirse, aşk, bir fenalıktan kurtulmayı arzu etmek şeklini alır. Fakat aşk vasıtasıyle kurtulmak istediğimiz bu fenalık, ruhumuzda derin köklere sahip değildir. Aşk, bizde fenanın bilinci dolayısıyle, yani bir olgunsuzluğun, bir ihtiyacın bilinci dolayısıyle uyanır. Bununla birlikte o, niteliği itibarıyle iyiye karşı bir arzudur. Hasta, hasta olduğu için doktoru sevmez; belki kendisinden beklediği iyilik dolayısıyle, yani sağlık dolayısıyle onu sever; şu halde dostluk: "Ne iyi, ne fenadır. Fakat fenalık dolayısıyle ve iyilik maksadıyle iyiyi sevmek demektir" (*Lysis*). İnsan mademki, sıhhat için doktoru seviyor; öyleyse bizzat sağlığı da diğer bir iyilik için sevecektir. Bu iyiliği de bir üçüncü iyilik için sevecektr. Böylece sonsuzluğa dek gidilemeyeceğinden, bir ilk iyiliği kabul etmek gerektir.

Bir mutlak, bir de bağıntılı aşk vardır ve bunlar birbirine dönüşebilir. Fakat mutlak bağıntıyı açıkladığına göre, bağıntı da mutlak'ı tanıtır. Fenalık ortadan kalkarsa, iyilik de birdenbire yararını yitirecektir. Zira iyi, fenanın ilâcı olduğu sürece değerlidir ve binaenaleyh, aranmaya ihtiyaç göstermez. Şu halde mutlak aşk, aşktan fazla bir şey değildir. Fakat bağıntılı aşk da henüz aşk değildir. Görülüyor ki aşk, kendisini yakalamak isteyen düşünceden kaçmaktadır. Bu hususta bizi durduran asıl zorluklar, metafizik engellerdir. Psikolojik gerçek ise, daha geniştir ve bunda zıtları uzaklaştırmak daha kolaydır. Önce, fenanın, aşkı doğurduğu fikrini bir yana atalım, bu takdirde geride açlık ve susuzluk gibi birtakım arzular kalır. Açlık ve tokluğu giderecek şey sevilir. Öyleyse dostluğun, yani aşkın birinci ilkesi arzudur; (*Lysis, Phedr, Şölen*), arzu da hareket gibi tanımlanamaz. Gerçekten ancak bir (nesne) tanımlanabilir, bir (ilerleme) ise asla. Yani, "var olan" tanımlanabilir. "Olmakta olan" tanımlanamaz. Fakat bizzat aşk, ifadeye sığmaz. Zira lisan, bu hususta bilincin yakaladığı şeyleri kavrayamaz. Örneğin, bilgelik aşkı, kaynağını bilgisizlikten ve ereğini de bilimden alır. Şu halde, bilgelik aşkı, bilimle bilgisizliğin ortasındadır. Daha doğrusu o, birinden diğerine geçmeye meyleder.

Aşkın görünüşteki aykırılıkları, bu suretle izah edilir. Aşk, bir olgunsuzluktur. Zira o, bizde bir şeylerin eksikliğini anlatır. Nihayet arzu da arzu edilen şeyin eksikliğinden doğar (*Şölen*). Aşk, güzel de değildir. Fakat güzelliği arzu eder. Bilge de değildir, fakat bilgeliği ister (*Lysis, Şölen*). O, hiç de Tanrı değildir. Zira, iyi ve bilge olan Tanrı mutludur. Aşk ise, mutluluk peşinde ve hevesindedir.

Şu halde aşk nedir?.. Bu, bir cindir (demon). Yani Tanrı'yla insanlığı kendinde toplayan, bunları birbirine bağlayan bir kuvvettir. Psikoloji diliyle bu demektir ki, aşk, bizim hem sefalet, hem de büyüklüğümüzü ifade eder. Önce, sefaletimizi gösterir, çünkü aşk, iyi ve güzeli ifade etmekle kalmaz, Tanrılar gibi ona sahip olmayı ister. Büyüklüğümüzü gösterir, çünkü aşk, bizi yükseltir ve onunla olağanüstü bir güç halini alırız. İşte bütün bu nedenler dolayısıyledir ki, aşk (eros), bollukla fakirliğin oğludur ve kendisi de anne ve babasının müşterek niteliklerine sahiptir. Yani, bir anda hem fakir ve hem de zengindir. Hiç bir servete sahip değildir. Fakat hepsini birden kazanabilir. Aşk, atılgan, cesur ve hilekârdır. Aşk, "bir gözbağcıdır, bir sihirbaz ve bir safsatacıdır". Şimdi bu mecazları bir yana bırakırsak, Eflatun'a göre: Aşkın, bir arzu olmak dolayısıyle iktidarsızlığımızla tutkularımıza ihanet ettiği anlaşılır. Bununla birlikte o, bizim yoksun olduğumuz şeyleri verir. Bizi kendimizden üstün bir duruma getirir, yüceltir, yani ahlâksal büyüklüğümüze çalışır. O bizim bütün mukadderatımızın âmilidir. Aşk, insel bir tutkudur. Fakat onda Tanrısal hevesler vardır. Zira arzu, bizzat bir olgunsuzluk olduğundan, iyi, güzel ve bilgelik arzusu, insanı ancak bağıntılı bir yetkinliğe yaklaştırır. Aynı durumda olan mutlak yetkinlik, arzu değil, fakat bütün bu şeylere sahip olmaktır ve sahiptir. Hulâsa, ona göre aşkın kaynağı, bu kadar mütevazı ve hakirken, ereği pek muhteşemdir. Yani, ihtiyaçtan ayrılır ve mutluluğa uzanır.

İyilik aşkı, öz saygısı ve sempatinin de kaynağıdır. Yani, başkaları bizim iyiyi kazanmamıza ve iyiyi bizde geliştirmeye yardım ederler. Bu yardım, onlara karşı olan aşkımızı artırır. Biz, onları kendilerine borçlu olduğumuz iyilik için severiz. *Phedr*'in efsanesine göre: Ruhlar, daha önceki bir hayatta yüce iyiliğin ruhuna karışmıştı. Orada savaşçı ruhlar, Mars'ın arabasını; bilgelik ve kumanda arayan ruhlar, Jüpiter'in arabasını, şahane ruhlar ise, Junon'un arabasını takip ediyorlardı. "Bugün herkes vaktiyle alayını takip ettikleri Tanrı'ya saygılarını sunmaktadır. Ve kendi karakterine en uygun gelen bir aşkı seçmektedir. Yani, herkes kendi Tanrısını yaratmakta; ve Tanrısı için kendi kalbinde bir heykel dikerek onu süslemekten hoşlanmaktadır. Jüpiter'e hizmet edenler, sevdiklerinde bir Jüpiter ruhu aramaktadır ve bunlar, bilgelik ve kumanda zevkine sahipseler ve onu arzu ettikleri şekilde bulmuşlarsa ve aşkları bunları kendilerine bağışlamış ise, bütün bu asil temayüllerin kendilerinde gelişmeye başladığı görülür" (*Phedr*). Böylece gözlerini kendi Tanrısal modellerine tespit ederler.

Eflatun'a göre, üç çeşit iyilik vardır: Hazlar, Erdemler, Mutlak İyilik. Bunlara göre, *Hippark* adlı diyaloğunda söylediği gibi, (bu diyalog, Sokrat Okulundan Simon'un olduğu sanılır ki, konusu, kazanç aşkını çözümlemekten ibarettir). Üç türlü de gerçeklik vardır: Bilim ve erdem, iktidar ve onurlar, maddesel eşya. Bu nedenle aşk da üç çeşittir:

1. İştah veren aşklar,
2. Alıngan aşklar,
3. Akılsal aşklar.

Eflatun'a göre, dostluk veya aşk, bir arzudur. *Cumhuriyet*'inde bazen iki ve bazen üç arzu sayar. İlk ikisi iştah verici ve alıngan arzuları, üçüncüsü ise, zihnin hamlelerini teşkil eder. Her arzunun konusu da, "güzel ve iyi" dir. İştah veren aşklar, organik güzelliğe, alıngan aşklar, ahlâksal ve tinsel güzelliğe, diyalektik veya makul aşklar ise, mutlak güzelliğe bağlıdır.

İştah verici aşk, hazza temayül eder (*Phedr*), kızgın ve kudurmuş bir ihtiras hareketlerine sahiptir. Buna adi ve yersel aşk da denilir (*Şölen*). Bu, beden aşkıdır (*Şölen ve Lysis*). Bunu tadanlar, hayvanca bir arzuyu tatminden başka bir şey elde edemezler. Bunda, utanmak yoktur. Bu, yalnız organik ihtirası yatıştırmak için kadınlara ve hatta erkeklere de saldırır (*Şölen*).

Bu, "Doğaya uygun olmayan bir zevki aramak hususunda ne korkar, ne kızarır" (*Phedr*). Bu aşk, hayvanlıktan başka bir şey değildir. *Phedr*'deki efsanede bu aşk, karışık, kalın, yığılmış vücutlu, büyük kafalı, kısa ve kalın boyunlu, burun delikleri geniş, kandan kızarmış ve yeşil gözlere sahip bir siyah ata benzetilmiştir ki, bu yaratık, öfke ve övünmekten başka bir şey teneffüs etmez ve kıllı kulakları, arabacının sesine karşı sağır olduğundan, ancak mahmuz ve kamçı darbelerine itaat eder. Bunun ancak adı, aşktır ve bu kördür, kararsızdır, kincidir. Kıskanç ve karanlık bir ruhu vardır. Kendi konusunun onurunu yıkar. Bundan, bir tehlikeden kaçar gibi kaçmak lâzımdır.

Bu aşk, niteliği itibarıyle bencildir ve bunun sevgilisi, kendisinden daima aşağı bir durumdadır. Yani, burada sevgili ruh bakımından bilgisiz ve organizma itibarıyle kadınlaşmıştır; âşık, bu sevgiliyi servetsiz, ailesiz, dostsuz görmek istediği gibi, kendi çıkarının devamı için sevgilinin daima felâket içinde olmasını ister. Hulâsa, bunda, "âşık, mâşuku, kurdun koyunu sevdiği gibi sever" (*Phedr*).

Alıngan aşka gelince: Bu, birinci aşktan, konusunun iyi; ve karakterinin itidal olmasıyle ayrılır (*Phedr*). Eflatun, bunu bazen düşünme ve

iradeden çıkarır. Bazen kutsal bir hezeyan gibi bir nevi baş dönmesinden çıkarır. Bu, bedenin değil, ruhların aşkıdır ve aynı cins insanlar arasında olamaz (*Şölen*). Bu aşk, ancak yaş ve aklın olgunlaşmasından sonra kendini gösterir. Bu, bir çeşit dostluktur ve bunda düşünmeyle seçme vardır.

Burada aşkı yaratan, erdemdir ve erdemin en büyük niteliği, bilgeliktir. Bunda âşık, gerçek olarak bilgelik ve erdem ilham etmeli; ve sevgili de kendinin bunlarla aydınlatılmasından başka bir şey istememelidir. Bu aşktaki ilişkiler, namuskâranedir. Bu, bir arkadaşlıktan ibaret olan aşk, kendini ruhta güzellik manzarasıyle gösterir. Fakat âşığın burada hissettiği şey, güzelliğe karşı saygıdan ibarettir. Bu, birinci aşka nazaran süreklidir. Zira, birinci aşk, beden güzelliğine bağlı olduğu için, bu güzellik kaybolur olmaz aşk da yıkılır; oysaki, ruh sevgisinde aşk, hayatın sonuna dek devam eder. Zira burada, sevilen tinsel güzellik değişmez. Birincisi, utandırıcı ve uğursuz olduğu halde ikincisi, sevişenlerin erdem ve bilgelik yolunda yükselmelerine neden olur. Bu aşk, zekânın değil, kalbin bir hamlesidir. Bunu akıl düzenler. Eflatun'un hocası Sokrat'a göre aşk, bir deliliktir. Fakat Eflatun'a göre de delilik, fena bir şey değildir. Zira, Tanrılardan ilham alanlar da delidirler. Peygamberlerin, kâhinlerin kutsal hezeyanları, bize geleceği vaktinden önce keşfettirir. Demek ki bilgeliği aşan delilikler vardır. İşte aşk, bu türden aklı geçen bir deliliktir. Aşk, hiç bir zaman soğuk akıl tarafından düzenlenemez. Çünkü bu aşk, çıkarların hesabına tahammül etmez.

Sevmek demek, kalbin ilhamlarını takip etmek, ihtiras deliliğine nefsi terk etmek demektir. Aşkta, adi anlamda bir bilgelik görünüşü yoktur. Aşk, ruhun güzellik önünde bir titreyişidir. "İnsan, bu fani âlemde güzelliği görünce gerçek güzelliği hatırlar; kanatlanır ve ona doğru uçmak için yanar tutuşur. Fakat, iktidarsızlığı içinde kuşlar gibi gözleri göklere çevrilmiş olarak kalkar; ve bu fani âlemin işlerini ihmal ederek, bir budala halini alır". Âşık, "Hemen göksel olan bir çehrenin veya şekli, güzelliğin tözünü hatırlatan bir vücudun önünde önce titrer; daha sonra bu sevimli şeyi kendinden geçerek seyre dalar; ve onu bir Tanrı suretinde tasavvur eder; eğer kendi delice coşkunluğunu belirtmekten korkmazsa, sevgilisine sanki o bir Tanrıymış gibi, kendisini kurban etmekten çekinmez" ve: "Onu görür görmez bir hummaya tutulur; birdenbire değişir; terler, şiddetli bir ateş, onu ısıtır, ona nüfuz eder" (*Phedr*).

Bu aşk, hafif kalır; fakat bu da arzunun şiddetini bilir; bu aşkın sembolü olan beyaz at, sevdiğini görünce saygıyla çekilir; "Ve çekilirken de, şaşkın, hayran olan ruhu, bütün bir köpük ve ter dalgasıyle örtülür" (*Phedr*). Özetle, bu aşk, hem akılsal ve hem de tutkuludur. Kendisini doğuran neden ve erek, sadece bilgelik ve erdem kazanmak olduğu için, dostluğa benzer. Fakat bunun etkileri, hararetin coşkunluğu göz önüne alınırsa, tamamıyle ve bizzat aşktır denebilir. Görülüyor ki, Sokrat'ta dostluk, aklın bir zaferiyken Eflatun'da felsefî dostluk demek olan aşk, kalbin bir hamlesidir.

Kavranılabilir (intelligible) aşka gelince: Bunun konusu, mutlak güzelliktir. Aşkın sırrına nüfuz eden ve bu işte en yüksek bilgi basamağına çıkmış olanlar, gözleri önünde pek üstün bir güzelliğin belirdiğini göreceklerdir. "Ebedî güzellik, doğurmaz ve mahvolmaz. Çoğalmaktan ve azalmaktan korunmuş olduğu halde, filan parçası güzel, falan parçası çirkin de değildir. Hatta falan zamanda, falan yerde, falan ilişkiler dahilinde falan için güzel veya çirkin değildir. Bunun hissedilebilen bir şekli, bir yüzü veya elleri yoktur, bu asla cisimsel değildir ve o, falan özel bilim veya düşünce de değildir. Bir hayvan, yeryüzü veya gökyüzü gibi, veya bütün bir başka şey gibi, kendinden tamamıyle farklı olan herhangi bir varlık da mevcut olamaz. O, kendinden hiç de farklı değil ve değişici de değildir, bütün diğer güzellikler onun varoluşunda ne azalma, ne de bir değişiklik oluşturabilirler" (*Şölen*).

Bu mutlak güzelliği görünce ruhu kaplayan aşk da, mevzuu gibi mutlak bir durum halini alır. Bu, kalbin dolgunluğu, bir hayranlık ve bir kendinden geçmedir. Bunun dostluk hissiyle de hiç bir ilgisi yoktur. Kavranılabilir güzellikle birleşmek, duyulur eşya ve varlıklarla olan bağımızın çözülmesini gerektirir. Bu mutlak güzellik, her insel sevgiden bizi uzaklaştırır ve Tanrısal aşka kadar bizi uzaklaştırır. *Şölen*' de Diotim bunu açık olarak söyle söyler: "Ey aziz Sokrat!.. Bu hayata kıymet verdiren şey, ebedî güzelliğin temaşasıdır. Bu güzellik, saftır. Yalınçlık ve saflığı içinde insanın renk ve eti ile örtülü değildir!".

Şimdi, aşkın bize verdiği 'hazzı' veya umumiyetle 'hazzı' incelemek lâzımdır. Eflatun, hazzı aşka ayırdığı diyaloğlarda dolayısıyle inceler. Fakat *Phileb* adlı diyaloğunu ise, doğrudan doğruya bu konuya ayırmıştır. Eflatun, bu eserinde, zihinle hazzı mukayese eder ve bunlardan hangisinin yüce iyiliğe sahip olup olmadığını anlamak için, iyiliğin niteliğini bilmek ve hazzın aynı niteliklere sahip olup olmadığını araştırmak gerektiğine inanır.

İyiliğin tözü nedir? diye aranacak olursa, görülüyor ki bu, "varoluş"tur. Ve eğer iyilik, yü-

ce ise, varoluşunun tam olması ve kendi kendine yetmesi gerekir. Fakat hazda bu karakter yoktur. Önce, haz bir var oluşa sahip değildir. Zira o, daima doğuş halindedir; bu nedenle tam olarak mevcut değildir. O, kendi kendine de yetmez. Zira, bizzat haz, olduğu gibi göz önüne alınacak olursa, kendisini bilincimize getirebilecek, ruha gösterebilecek veya bellekte gizleyebilecek hiç bir zihinsel öğeye sahip olmadığı görülür.

Zihinsel hayat da kendi kendine yetmez; ve insan, boşuna pek güzel bir hayal gücüne sahiptir. Bununla birlikte zihin, kendi yaratmalarının latif olmasını ister, eğer haz, gerçekle ruh arasında bir ahenk göstermezse, bilimin keşifleri de vukua gelemez; nihayet, duyulur âlemde, her türlü koku ve şekiller, haz vasıtasıyle zihin üzerinde güzelliklerini belirtmedikçe hiç bir estetik etki yapamaz. Bununla birlikte, zihinsel ve tinsel hayat, duyusal ve şehvetli hayattan daha fazla kendi kendilerine yeterler. Zira insan, hiç bir haz almaksızın bilim yapabilir; ve topluma yararlı eylemlerde bulunabilir sanılır. Fakat bunlar, birbirinden ayırt edilemezler. Bu bakımdan yüce iyilik, haz ile zihnin bir arada eşit olarak bulunduğu herhangi bir hayatta mevcut olabilir. Acaba bunlardan hangisi ikinci derecede kalır? Bunu anlamak için haz ile zihnin karakterlerini çözümlemek, türlerini tayin ve kaynaklarıyle çeşitli şekillerini göstermek gerektir. İster eşya, ister düşünce olsun, belirlenmiş bir biçimde var olan her şey, daima üç farklı öğeyi kapsar:

1. Sonsuz adını verebileceğimiz bir muayyeniyetsizlik (gerekirsizcilik);
2. Sonlu öğe;
3. Sonlu ile sonsuzun ilişkisi.

Şu halde bir şey sınıflandırılmak istendiği zaman, genel kavramlardan veya cinslerden başlayıp, onların çeşitli türlerini bölmek lâzımdır. Aynı zamanda, ne müphem ve genel bir birlikte, ve ne de belirlenmemiş bir çoklukta durmamak lâzımdır. Örneğin, bu nedenle ses, niteliği itibarıyle belirlenmemiştir. O, sonsuz biçimlerde değiştirilebilir, birçok ses ve sözcüklere ayrılabilir. Fakat bu bilginin hiç bir anlamı yoktur. Belki sözcüklerin terkibine giren, belirli ses öğelerinin sayısını bilmeli veyahut sesli ve sessizlerin sayısını tespit etmelidir. Bunlar, keşif ve ayırt edildikten sonra sözcükleri tesis eden öğeler tanınmış olur. Eflatun, bunlara dördüncü bir öğe daha ekler ki, o da, neden'dir. Bu sonlu ile sonsuzun ilişkisini tesis eder. Gerçekten, sesli ve sessizlerin ilişkisini yaratmaya yeteneği olan bir sesi çıkarma gücü mevcut olmasaydı, hiç bir zaman sözcükler teşekkül edemezdi.

Sonsuz demek, Eflatun'a göre, az veya çok olan her şeyi kapsama yeteneği olan, bütün varlıkları içine alan demektir. Bu sınıfta, yayılıcı (extensif) olduğu kadar, çekilici (intensif) büyüklükleri değişen bütün tözler bulunur; madde, belirliliğin gerçek öğesidir ve o sonsuzluğu kapsar. Sonlu ise, belirli varlıkları ifade eder. Örneğin, sayılar, eşitlik, adalet ve diğer bu türden şeyler gibi.

Sonlu ile sonsuzun karışması da ölçülüdür. Bu karışma, bedende sağlığı; musikîde akordu; ve evrende mevsimlerin düzenini oluşturur. Eğer bu kategoriler, hazlara tatbik edilirse, o zaman görülür ki, haz da sonsuz cinse dahildir. Gerçekte, hazda belirli olan bir şey yoktur. O, az çok kuvvetli, az çok latif, duyumlar gibi esaslı bir surette değişicidir. Elem için de aynı şeyler söylenebilir.

Zihin ise, sonlu sınıftandır. Zira, zihnin gücü, sürekli olarak geçen ve değişen şeyleri tespit edemez. Bununla birlikte, zihnin nedenle bir ilgisi vardır. Çünkü düşünce, kendi kendine hareket etmek ihtiyacındadır; yani o, özne - süje ve nesne - obje olarak neden veya sonuç olarak her şeyden bir pay almak ihtiyacındadır. Özet olarak zihin, kendinden başka bir şeye muhtaç değildir. Bu nedenden zihin, ilk nedendir. Mademki zihin, kendi kendinden dışarı çıkamayan ve kendi kendine bir neden olan varlıktır, öyleyse, zihnin göz önüne aldığı her şeyi, dışsal olarak gerçeklendiren diğer yüce bir zihin daha olacaktır.

Hazzın kaynağı nedir? Eflatun'a göre insan, dışsal olarak çok karışık bir yaratılışa sahiptir; onda hayat çok sayıda organlar ve hareketler tarafından idare olunur. Sağlığın mevcut olabilmesi için, bu organlardan herhangi birinin eylemi diğerleri üzerine hâkim olmamalı ve saldırmamalıdır; eğer böyle olur ve ahenk bir kez bozulursa, ruh bu düzensizliği derhal fark ve tasavvur eder; o zaman bir elem duygusu başlar ve ahenk kurulunca, ruh doğal durumuna dönerek, haz hisseder. Bundan ruhun haz ve elem duymadığı bir durumu da vardır sonucu çıkar. Denge halinde bulunan hayvanın durumu böyledir. Nitekim bilgeliğin durumu da böyledir.

Duyarlığın değişici izlenimlerinden üstün olan Tanrıların durumu da böyledir. Bu nedenden onlar, haz ve eleme karşı duygusuzdurlar. Eflatun'un bu düşüncesi, *Time* adlı diyaloğundaki fikirlerine uymaz. Zira orada, "Tanrı, evrenin bir hayvan gibi hareket ettiğini görmekten büyük bir sevinç duyar" der.

Hazza, hemen daima bellek karışır ve arzu olayı da bundan doğar. Bellek, önceden alınmış bir izlenimi gizleme yeteneği olmak itibarıyle pasif, fakat bazı anıları davet için ise irade karıştığı zaman, anma adını alarak aktif

olur. Böylece ilk arzusunda, pasif olan bellek ve duyum, ruha, hissetmiş olduğu ihtiyaç ve boşluğu tanıtmak hususunda ve bu boşluğu doldurma işinde yetersizdir. Bunun için bedenin sevgilerine karşıt olan şeylerin belleğini, ruhun aktif olarak taşımış olması lâzımdır. Şu halde arzu, bedenden çok ruha aittir. Belleğin araya girerek ve elemi sevince karıştırmak suretiyle şiddetini hafiflettiği muhtelif ruh durumları vardır. Örneğin, ruhun bir ihtiyaç hissettiği ve bunun dolayısıyle birtakım latif duyumları hatırladığı zaman, ya da gelecek bir teselli ve arzuyu beklemek dolayısıyle daha şiddetli bir eleme dayanıldığı zamanlarda olduğu gibi.

Hazzın bir niteliği de çoğu kez, korku ve görüşler (opinions) gibi sahte oluşudur. Uyurken, uyanıkken ve delilikle hayal gücü düşlerinde sevinebiliriz. Istıraplarımız hafifler; işte bu suretle hissettiğimiz haz ve elemler sahtedirler ve şüphesiz, hazlar, bir haz olmak nedeniyle sahte değildir. Fakat kendini oluşturan şey, gerçek olarak mevcut olmadığından, sahtedirler. İyiler de kötüler gibi ümit içindedir. Fakat erdemli insanların umutları, iyilik üzerine dayanır ve Tanrılar, bunlardan hoşlanmamak gücüne asla sahip değildirler; oysaki kötülerin ümidi, ancak fenalığa dayanır ve bunların konusu, mevcut olmayan şeylerdir. Demek ki bu, Tanrıların öfkesini davet eder. Günahkârların tanıdığı hazlar yalandır ve sevinçleri onları daima aldatır.

Hazlar, nitelikleri itibarıyle mutlak olmadıkları için de sahtedir ve şiddet itibarıyle değişicidir.

Haz, sonsuz sınıfının içinde olduğu için, ölçülemez. Zihin ise, ölçünün dostudur. Zira bu, gerçeğin merkezidir. Karışık haz ve elemler de vardır. Örneğin, ruhun bedenle uyuşamaması bu türden hazları veya elemleri yapar. Sonra öfke, kıskançlık, intikam gibi bazı ruh durumlarında da haz ve elemler karışıktır.

Saf ve gerçek olan hazlara gelince: Güzel renkler, şekiller, kokular ve sesler gibi mahrumiyeti elem vermeyen etkiler bu çeşit hazları verirler. Hatta bilim hazzı da bu türdendir. Elverir ki öğrenme aşkına bağlı olmasın; erdem, bu hazların en safını verir. Bu türden olan hazlar, sonlu cinstendir. Zira bunlar, ılımlıdır ve gerçek oldukları için, ölçüye tabidir.

Hazzın başlıca karakterlerinden biri de, onun yaratılış ve oluş halinde bulunmasıdır. Gerçekte iki türlü eşya vardır:

1. Kendi kendileri için var olanlar;
2. Başkaları için var olanlar.

Bunlardan birincisi, varoluş kategorisine, ikinciler ise olaylar kategorisine dahildir. Hazzın bu çeşitleriyle karakterlerini aşkın türlü çeşitleriyle mukayese ederek aralarındaki ilgiyi düşünmeyi okuyucularımıza bırakıyoruz.

Aşkı, güzeli bir psikolog ve moralist gibi inceleyen Eflatun'un, *Kanunlar*'ında ileri sürdüğü fikirlerde, aşk hususunda fazla ılımlı olduğu görülür. Orada törelerle âdetleri, eğitimle disiplin ve itidal altına alır ve bir kanun bilgini gibi hareket eder. Aksi bir filozof olarak incelediği zaman ise, daha ateşli ve serbesttir. *Phedr* ve *Şölen*'inde eski Yunan aşkını mazur göstermeye çalışır ve bu aşkın saf bir durum alarak insanı, mutlak güzelliğe bağlayabileceğini sanır. O, aşkı daha çok politika ve ahlâk gibi iki bakımdan inceler. Bu nedenden aşkta büyük bir devrim yapmaya çalıştı. Gençler arasındaki 'Pederastie' şeklinde yürüyen aşkı derinden inceler ve bu aşkın pis, utandırıcı bir durum olduğunu anlatır. Aşk da insanın kendini aşıp, temizlenmesini ve asalet kazanmasını ister; beden aşkından ruh aşkına geçilmesini arzu eder, özellikle aşktan dostluğa, dostluktan bütün ruhların bir birlik teşkil etmesini hayal eder. *Şölen*' de savunduğu aşkta, merasim kabul etmez. Ona göre, suçlu olan aşklar, seyrini takip etmediği için, yolunu şaşırmış veya durmuş olan aşklardır. Aşkta sadakati savunan Eflatun, *Phedr*'de bir unutma ve ayrılma dakikasında, âşıkların pek hoşlarına giden diğer bir âşığı şehvetli hazlar için seçmiş olmalarına razı olur. "Kanunlarda düşüneceğimiz tek şey, bizi erdeme götürüp götürmemesidir" (*Kanunlar,* VIII) diyen Eflatun, savaş kahramanlarına verilecek mükâfat arasında, "kahramanların, istedikleriyle kucaklaşıp çiftleşmelerini ister ve bunlar, gönüllerini birine tamamıyle kaptıracak olurlarsa, boğulacaklarına" inanır (*Cumhuriyet,* V).

Çağını pek çok aşmış olan bu büyük adamda, yaşadığı dönemin alışkanlık ve âdetlerinden bazı şeyler kalmış olmasını mazur görebilir miviz bilmem?..

Estetik görüşü:

Eflatun'un estetiğini, *Phileb, Gorgias, Büyük Hippias* diyaloğlarında buluyoruz. O, bu konuyu da politikaya dair görüşlerinde olduğu gibi, ahlâka bağlamıştır. Eflatun, haz vermeyen bir belâgat veya şiiri kabul etmez. *Gorgias*'ta belâgatin ahlâksal bir erek gözetmesini ve adaleti savunmasını ister. *İon* ve *Cumhuriyet* diyaloğlarında ise, rasgele hayır ve şerri, erdem ve rezilliği terennüm eden şiirlerle alay eder. Bundan, Eflatun'un şiir ve belâgatten hoşlanmadığı sonucuna varmamalıdır. Zira Eflatun'un *Menexen* ve *Phedr* diyaloğlarında gerçek belâgate dair örnekler verdiği görülür. O, hatta ozanların Tanrılardan ilham aldıklarına inanır. Ozanca coşkuların aşk gibi, Tanrılar tarafından gönderilen bir sayıklama (hezeyan) oldu-

ğunu kabul eder. Ona göre şiir, gerçek ve hayır tarafından ilham edildikleri zaman, gerçek ve iyidir. Elverir ki ozan, *Şölen* diyaloğunda söylediği gibi, güzelliğin değişmez modeli, ideali güzel olan ebedî gerçeğin rehberliğine bağlanabilsin. "Bu hayata değer veren tek şey, ebedî güzelliğin temaşasıdır" (*Şölen*).

Eserleri: Eskilerden eserlerine tam ve toplu olarak sahip olduğumuz filozoflardan biri de Eflatun'dur. Bu zatten, bize kadar gelebilen başlıca 35 diyalog ile 13 mektup vardır. Bu mektuplardan yedincisi, Şiragüza'ya ait anılarını kapsar. Bu eserlerin tümünün Eflatun'a ait olup olmadığı sorununu ilk kez ortaya çıkaran Alman filozofu Schleiermacher *(Eflatun Çevirisine Giriş);* daha sonra Ast, *(Eflatun'un Hayat ve Eleştirimi);* ve Socher, *(Eflatun'un Yazıları Hakkında)*dır. İhtimal ki, Akademi kitaplığında bulunup, Eflatun'un öğrencilerine ait olan bazı eserler, üstadın usulünü teşkil eden diyaloğlar biçiminde yazılmış ve onun eseri sanılmışlardır. Nitekim, pek eskiden kalan bazı kataloğlarda, *Kanunlar*'ın eki olan *Epinomis* adlı diyalog, başka bir kişiye isnat olunmuştur ve Phedon' dan da şüphe edilmiştir. Fakat bu son şüphe, tezin Eflatun'a ait olup olmamasından doğmuştur. Son eleştiricilerinden Gold Schmidt (1866), birçok diyaloğlar arasında özellikle *Politika, Sophist, Parmenid, Phileb* diyaloğlarının Eflatun'a ait olmadığını iddia eder. Şu veya bu diyaloğun üstada ait oluşundan şüphe edilmesinde gösterilen nedenler, bu eserlerdeki tezlerin Eflatun'un fikirlerindeki evrim ve sisteme uymamasıdır. Diyaloğların gerçek yazarlarını bulmak için, teklif edilen usullerden en son ve en önemlisi, İskoçya Okulundan Lewis Campbell (1881), Almanya'da Blass (1874) ve Dittenberger'in (1881) düşünceleridir. Bunlar, diyaloğları üslup bakımından incelerler ki, bu, nispeten en emin bir yöntemdir. Bir yazarın dili, hayatı boyunca daima aynı şekli muhafaza etmez. Eflatun ise, tam yarım yüzyıl yazı yazmış bir şahsiyettir. Bu itibarla, lisanının yaşıyle birlikte evrim geçirdiği ve felsefe terimleriyle modanın zorunluluklarına bağlı kaldığı tahmin olunabilir. Bu nedenle onun eserlerini, hayatının türlü dönemlerine göre ayrı ayrı benzer gruplara ayırabiliriz. Hiç kuşkusuz, matematik bir kesinlikle, eserin sahibini keşfetmeye yarayan bir üslup ölçüsü (stylometrie) bulmanın da olanağı yoktur.

Uylaşımlı olmakla birlikte, artık felsefe tarihleri ve çağdaş eleştirici ve mütehassıslar, Eflatun'a ait olduğunu kabul ettikleri eserleri, hayatının türlü safhalarına göre şu suretle sınıflarlar:

A) 'Sokratik' adı verilen gençlik eserleri şunlardır:

1. *Lachés* (cesaret); 2. *Charmides* (itidal, iffet, bilgelik); 3. *Birinci Hippias* (güzel); 4. *İkinci Hippias* (eylemle ilgisi bakımından gerçeklik bilgisi); 5. *Cumhuriyet* (adalet) birinci kitap; 6. *Kriton ve Ötypheron* (ki bunlar, kanunlara ve kutsallığa itaat isteyen savunmalardır); 7. *Gorgias* (diyalektik); 8. *Lysis* (dostluk).

Bu eserler, daha çok ahlâksal sorunlar üzerinde düşünür ve endüksiyon yöntemiyle dinsel ve ahlâksal konular üzerinde tartışır ve birtakım reddiyeleri kapsar.

B) Olgunluk eserleri de şunlardır:

1. *Menon* (erdem); 2. *Kratylos* (adların özelliği); 3. *Şölen* (aşk); 4. *Phaidros* (ruh); 5. *Cumhuriyet* (devlet) ikinci kitap; 6. *Phedr* (güzellik); 7. *Theetete* (bilim); 8. *Parmenid* (fikirler); 9. *Euthydem* (sofistlerle alay).

C) Son eserleri:

1. *Sophist* (varlık?); 2. *Politik* (krallık); 3. *Philebos* (haz ve hayır); 4. *Timias* (doğa); 5. *Kanunlar*; 6. *Kritias* (insanlığın ilk durumu).

Bunlardan ilk ikisinin Eflatun'a ait olduğu şüphelidir; bu eserlerden başka, çeşitli konuları ilgileyen ve her birinin yine bu dönemlerden birinde yazılmış olması mümkün olan şu eserler sayılabilir:

1. Birinci ve ikinci *Alkibiades* (ki, birincisi insanın niteliği, ikincisi dua hakkındadır); 2. *Rakipler* (felsefe); 3. *Hippark* (kazanç aşkı); 4. *Protagoras* (sofistler); 5. *Theages* (öğrenim); 6. *Menon* (dinsel hutbeler); 7. *İon* (şiir); 8. *Phaidaros* (fikirler teorisi); 9. *Somposion* (söylev ve aşk)[1].

Bu son iki eserle *Phedon* yüksek bir edebî değere de sahiptir. Bunlardan başka, *Clitophon* ve *Hermokrat* gibi küçük birkaç diyaloğu daha vardır. Bütün bunlarla Eflatun'un eserleri 35 diyaloğdan ibaret olur. Bu eserlerin dokuzundan Aristo, açıkça söz eder ve diğer bazılarıyle gençlik yazılarını teşkil eden 12 diyaloğun da Eflatun'a ait olduğundan kimse şüphe etmemiştir. Bütün bu eserleri, ilk kez İskenderiye Okulundan, Aristophanes ile Trasyllos üçer ve dörder diyalog bir arada olmak üzere ayrı ciltler halinde tanzim etmişlerdir ki, çağımıza kadar gelen gerçek nüshalar bunlardır.

Onun tümü de Yunanca olan eserlerini, 1428' de Aurispe adında bir bilgin Istanbul'dan Venedik'e götürmüştür ve ilk kez bunları M. Ficiano Latinceye çevirmiştir.

II. *Eski Akademi:* Eflatun'un kurduğu okul, kendi ölümünden sonra bin yıl kadar daha yaşadı. Eski Akademi adını alan ve Milâttan IV. yüzyıl öncesine kadar devam eden birinci dönemde birçok küçük siteler, onun öğrencilerini davet ederek kendi kanunlarının yönetmelerini

(1) Parantez içindeki sözcükler, yanlarındaki eserlerin en esaslı konularını teşkil eder.

dilediler. Bu okulda bir süre bulunduktan sonra, ayrılan Eudoxe, özellikle Keplér'e kadar devam etmiş olan astronomi teorileriyle geometri ve aritmetikte önemli teoriler koydu. Heraklid adında bir diğeri bu okula şef olmuş; geometri, astroloji, musikî, politika, şiir, mantık, coğrafya, tarih, cincilik, kehanet gibi o dönemin tüm düşünsel faaliyetlerinde bir özellik göstermiştir. Fizik hususunda Eflatun'un *Time*'sinde savunduğu esastan ayrılmamış olan Euphant adlı bir diğer bilgin de, Tanrıbilimcilikle uğraştı. Akademi şefleri içinde en fazla ün alanlar, Eflatun'un yeğeni Spösip (348-339) ile Xenokrat (339-315) ve Polemon (315-269) dur. Bunlardan ilk ikisinin fikirleri hakkında Aristo'nun ima ettiği bir iki esastan başka bir şey bilmiyoruz. Bunlardan birincisi, Eflatun gibi mutlak hayrı ilk neden olarak değil, erek olarak gösterir. Ona göre, başlangıçta ne hayır, ne de yetkinlik vardır. Nitekim, hayvan tohumunda, hiç bir zaman, yetişkin hayvanın yetkinliği mevcut değildir. Xenokrat da, varlıkların ve hele Tanrıların sayılara dayanan bir aşamalar silsilesini çizer. Bu iki düşünürün de en çok ahlâkla uğraştıklarını, Diyojen tarafından zikredilen eserlerinin adlarından anlıyoruz. Polemon, erdemli olmak şartıyle doğaya uygun yaşamayı salık vermiştir. Bu okula mensup olan Krantor ise, *Mateme Dair* adlı eseriyle, ölümün korkulacak bir olay olmadığını ispata çalışır.

Eski Akademi, daha Eflatun'un ölümünü müteakip teşekkül etmiş, Aristo, Zenon ve Epikür gibi filozofların hücumlarına uğrayarak, eski kuvvetini yitirmişti. Bununla birlikte, bu okul, M.Ö. III. yüzyılda İskenderiye Okulunu çok etkiledi. 'Néoplatonisme' (Yeni Eflatunculuk) adını alan bu okul, mistik bir şekilde devam etmiş ve Doğu inançları üzerinde büyük etkileri olmuştur. Milâdın IV. yüzyılında Augustencilik adıyle bir meslek yaratan Saint-Augustin de, Eflatun'u, Hıristiyanlaştırmaya çalışmış ve onun etkisinden kurtulamamıştır. Bütün ortaçağ Hıristiyan felsefesinde Eflatun görülebildiği gibi, Descartes, Leibniz, Malebranche ve Rosminie gibi büyük filozoflar da onun etkisi altında kalmışlardır. Denebilir ki Eflatun, tüm felsefî ve mistik düşünce sahiplerine, düşünce ve itikatlarının ilkel öğe ve temellerini vermiş, hatta bunların gelişme ve evrimlerinde gereken usulün de anahtarlarını hazırlamıştır.

III. *Eflatun'u hangi eserlerinden incelemelidir?* Eflatun'u incelemek için yazılan eserlerin çoğu ve en önemlisi Almanca ve İngilizcedir. Onun hakkında yazılan eserlerin bir bibliyografisini yapmak zordur; zira, sayısı pek çoktur. Biz burada, bazılarının listesini vermekle yetineceğiz:

A. Fouillée, *La Philosophie de Platon* (Paris, 1889); C. Piat, *Platon* (Paris, 1907); Ch. Huit, *La Vie et l'Oeuvre de Platon* (Paris, 1893); Gaston Milhaud, *Les Philosophe Géometre de la Grèce: Platon et ses Predecessur* (Paris, 1900); Ch. Werner, *Aristote et l'Idealisme Platonicièn*ne (Paris, 1910); J. Souillhe, *La Notion Platonicièn*ne *d'Intermediaire dans la Philosophie des Dialogues* (Paris, 1919); Léon Robin (s. 214-284) (Bu son yazar, özellikle eski Yunan düşünce tarihini Fransızcada geniş bir şekilde yayınlamıştır; tüm eserleri o dönemin felsefesini aydınlatabilir); Vill. Durent, *Pour Qu'on Lise Platon.* Özellikle Uluslararası Felsefe Kongresi yayınlarının IV. cildi olup, 1932' de kitapçı Armand Colin tarafından neşredilen, *Histoire de la Philosophie*'de Brochard, Doriac, Couturat ve Bitchie taraflarından Eflatun hakkında yazılan ayrıntılı makaleler okunmalıdır. Hemen bütün felsefe tarihlerinde Eflatun'a dair geniş fasıllar bulunabilir. Bizzat Eflatun'un metinleri için ise: Victor Cousin'in de yayınladığı 12 ciltlik *Eflatun Külliyatı* ile 1869'da A. Saisset ve E. Chauvet'nin bastırdığı 10 ciltlik eseri ve bir de Ainé-Martin'in 1845'te iki büyük cilt halinde neşrettiği *Oeuvres de Platon*'u salık verilebilir. (Biz, bu son çeviriden faydalandık).

Bu konuda en yeni eserler de şunlardır: R. Scharer, *Dieu, l'Homme et la vie d'Après Platon* (1944); V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, Structure et Méthode Dialectique* (1947); Mustafa Namık, *Eflatun* (1940); M. Vehbi Eralp, *Eflatun* (1954); Cemil Sena, *Estetik* (2. baskı, 1972); E. Hoffman, *Platon* (1950); L. Stefani, *Platoni* (1949, 2 cilt, İtalyanca); P. Kuchareski, *Les Chemaines du Savoire dans les Dernier Dialoque de Platon* (1949); Goldschmidt, *La Religion de Platon* (1949); E. Frank, *Platon und die Sogenannten Pythagorace* (1923); K. Reidemeister, *Das Exakte Denken der Griechen* (Hamburg, 1949); H. Gadamer, *Platons Dialektische Ethik* (1931); A. E. Taylor, *Platon* (Londra, 1949, 6. baskı); W. D. Ross, *Platon* (Londra, 1949, 6. baskı); G. C. Field, *The Philosophy of Platon* (1949); W. D. Ross, *Platon's Theory of Ideas* (Londra, 1951); J. Gould, *The Development of Platons Ethics* (Cambridge, 1955).

Eflatun'un bütün eserleri Millî Eğitim Bakanlığının Klasikler serisi içinde dilimize çevrilmiştir (1942-1949).

EGGER, Victor-Emile. Fransız filozof ve psikoloğu. 14 şubat 1848'de Paris'te doğdu, 1909'da öldü. Babası önemli bir dil bilginiydi. Egger, Saint-Louis ve Charlemagne Liselerinde ve Ecole Normale Superieure'de okudu (1867-1870). Önce, Angers Lisesinde felsefe profesörü (1872-

1877), sonra Bordeaux Fakültesinde konferansçı, 1882'den itibaren de Nancy Fakültesinde profesör olmuştur. Latince yazdığı doktora tezi, *De Fontibus Diogenis Laertii* (Paris, 1881), Fransızca tezi ise, *La Parole Interieure* (Paris, 1881) dir. Egger daha çok fizyoloji ve metafizikle hiç bir ilgisi olmayan saf bir psikolojiyi kurmaya çalışmıştır. İşaretler, alışkanlıklar, dış âlemin algısı ve tanıma (réconnaissence) hakkındaki teorileriyle bu bilimin ilerlemesine hizmet etmiştir. Bu konulardaki görüşlerini Fransızca tezinde açıklamıştır. Egger, genel felsefede psikoloji yöntemine önem vermiştir. Doktrini, Renouvier'nin eleştiriciliğinden ilham almış olduğu için, her türlü tinselcilik (spiritualisme) meyillerinden ve determinizmden açıkça arınmış olan bir olaycılıktır (phénomènisme). "İçinden konuşmanın, yazarken ve sessiz bir okumada daha kolay gözlenebileceğini, okumanın, yazıyı söze çevirmek, sessiz okumanın ise, yazıyı içinden konuşma haline getirmek olduğunu, sözsüz yazının bulunmadığını, sözün yazdırıp, elin itaat ettiğini" anlatan Egger, içinden konuşmanın, işitimsel hayallerle işitilmiş sözün aslı gibi iki öğeden yuğrulmuş olduğunu açıklar. Ona göre içten konuşma, uyanıkken de devam eder, bu, ancak sözcüklerin veya musikînin işitimi esnasında kaybolur. "Onun devamlılığını kesmek için, kendi öz sözümüz lâzımdır, kayda değer bir zaman için, içten konuşmayı tamamıyle askıda bırakmak için, başkasının sözü gerektir. Bu iki durum dışında, içerden konuşma devam eder. Egger, "İçinden konuşmak, düşünmek demektir ve onsuz yaşanamaz" der (*Parole Interieure*, s. 5). Bugünkü psikolojinin dil ve düşünce hakkındaki verilerine pek az uyan bu fikre itiraz edenler çoktur. Egger, alışkanlığı da ikiye ayırır:

1. Asıl alışkanlık;
2. Saf ve yalınç alışkanlık.

O, birincisine, tüm bilinç olaylarını hiçe indirecek kadar yok ettiği için, 'olumsuz' (négatif), ikincisine de, zihnin çabasıyle yolu değiştirilmiş ve düzeltilmiş bir alışkanlık olduğu için 'olumlu' (pozitif) adını vermektedir. Alışkanlığın bilinci yavaş yavaş yok ettiğini, buna karşılık "ruhun, onu icat ve yenilik gücü olan deney ve hayal gücüyle, kendi kendisini de dikkat vasıtasıyle savunur. Dikkat ise, yeni durumları, bazen bunların süresini uzatarak şiddetlerini artırarak canlandırır ve kuvvetlendirir. Bazen de, geçmiş durumları, tekrar meydana gelişlerinde daha büyük bir süre ve daha kuvvetli bir şiddet vermek suretiyle onarır. Dikkat, alışkanlığın olumsuz sonuçlarını onarır...". Egger'in psikolojisi, betimsel (tasvirî) bir değer taşır ve daha çok, iç gözlem verilerine dayanır. O, Hume ve Stuart Mill'in çıraklarından sayılır.

Egger, yukarda adı geçen tezlerinden başka, Revue du Deux Mondes ve Revue Philosophique, Revue Scientifique ve Bordeaux Fakültesi Annales'larında psikoloji konularına dair ve yıllarca makaleler yazmıştır.

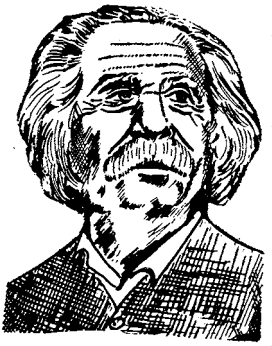
Bkz. G. Dumas, *Traité de Psychologie* (cilt I, s. 762); A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de Philosophie* (cilt I, s. 285-286); P. Janet et Séailles (s. 72).

EHRENFELS, Christian Frh. von. Çek filozof ve psikoloğu. 20 haziran 1859'da Rodaun' da (Niederdonau) doğdu, 8 eylül 1932'de Lictenau'da öldü. 1900'de Prag Üniversitesine profesör olmuştu. Daha çok Gestalt psikolojisiyle uğraştı. Brentano'ya bağlıdır. Önemli eserleri şunlardır: *Über Gestaltqualitäten in Vierteljahroschr. Werttheorie* (2 cilt, 1897-1898); *Gdundbegriffe der Ethik* (1907); *Sexualethik* (1907); *Die Religion der Zukunft* (Prag, 1929); *System der Werttheorie* (2 cilt, 1897-1898); *Kosmogonie* (1916); *Das Prinzahlengesetz* (1923).

Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, Ehrenfels, değerler sistemi, ahlâk ve geleceğin dini gibi sosyal konular üzerinde önemle uğraşmıştır.

Bkz. M. Brod, *Christian Ehrenfels zum Genken* (Kantstudien dergisinde. No. 37; 1932).

EINSTEIN, Albert. Alman fizikçilerinden, matematikçi astronom ve filozof. 14 mart 1879'da Ulm'de doğdu, 18 nisan 1955'te öldü. Soy itibarıyle Yahudidir. İsviçre'de okudu. 1894'ten itibaren orada kaldı. 1909'da Zürich Üniversitesinde, 1912'de aynı şehrin Politeknik Enstitüsünde profesör ve 1913'te Berlin Bilimler Akademisine üye oldu. 1927'de Fizik Nobel Mükâfatını kazandı. 1933'te New Jersey' de Princeton Üniversitesine profesör, daha sonra da, modern metafiziğe derin etkiler yapmış olan bağıntıcı görüşlerini okutmak üzere Kudüs Üniversitesine geçti. II. Dünya Savaşında, Hitler'in ırkçı politikası yüzünden Almanya'yı terk ederek Amerika'ya göç etmek zorunda kalmıştı.



Einstein'ın getirdiği yeni fikirler, 'Genel Bağıntıcılık' adıyle fizik ve astronomideki klasik ve geleneksel teorileri yıkan bir görüştür. Bu

görüş, niteliği itibarıyle yalnız bu iki bilimi ilgilerse de, sonuçları bakımından felsefeyi de ilgiler. Onun teorisini şöyle özetleyebiliriz: Eski Yunanlılar, uzayı, Öklid'in anladığı gibi, iki boyutlu bir düzlem veya içi boş bir zarf olarak tasarlamışlar, Galilée ve Newton da, böyle anlaşılmış olan şekilsiz ve boş uzayı, içinde biriken madde ve akıp giden olaylarla ilgisiz, âdeta mutlak bir boşluk gibi kabul etmişlerdi. Bu nedenle fizikçiler, uzay ve zamanın 'mutlak', fakat bunlar içinde baş gösteren hareketin 'bağıntılı' olduğunu ileri sürdüler. Yani, hareket halinde bulunan bir insanla, hareket etmeyen bir insanın, atılmış olan bir taşın düşerken izlediği yönü aynı görmeyeceklerini, birincisinin bu yönü düşey (vertical) göreceği bu hareketi, ikincisinin parabol olarak göreceğini iddia etmişlerdi. Kant da bütün klasik mekanikçiler gibi, zaman ve uzayı birbirine uymayan iki kavram saymıştı. Bu itibarla cisim, Öklid uzayı içinde değişmez ve kendi hareketleriyle ilgisi olmayan bağımsız bir gerçeklik oluyor, zaman da uzayın her noktasında özdeş olan bir gerçeklik sayılıyordu. Nihayet Lorentz de, hareket etmeyen bir esir kabul etmiş ve yeryüzünün hareketini esirle olan ilişkisine göre açıklamıştı. Bu bilgin, elektromanyetizm kanunlarını matematik bakımından yorumlayarak bu kanunları ifade eden denklemlerden, bir cismin ötelenme (translation) hareketleri yönünde birer kasılmaya (contraction) tutulacaklarını iddia ederek bir 'yersel zaman' (temps local) kavramına ulaşmış, yani, uzayın her noktasına göre, bu kanunların bağıntılı olacakları sonucuna varmıştı. Bu nedenle, her ikisi de birbirine nazaran hareket halinde bulunan iki gözetmen için bir aynı boyut başka başka olacak, yani, bir aynı uzunluk aynı ölçüye sahip olamayacaktır.

XX. yüzyılın başlangıcında ışının yayılmasına dair yapılan deneyler, Einstein'a bu görüşleri yıkan yeni bir teori ilham etti. Einstein, uzamla uzayın da hareket ve boyut gibi bağıntılı olacağını, bunların birbirinden ayrı olarak tanımlanamayacaklarını anladı. Bu suretle mekaniğin bağıntıcılığını fiziğe de uygulamış oldu. Bu nedenle, birbirine nazaran hareket halinde bulunan iki gözetmen, cisimlerin boyutlarını, hareketleri yüzünden başka başka görmezler, fakat zaman, bu iki gözetmen için de aynı olmadığından, farklı görürler. Einstein, bu suretle harekete ait olan bağıntıyı, zaman ve uzaya, dolayısıyle de çekim (atraction) varsayımına uygulamak suretiyle genel bağıntıcılığı kurmuş oldu. Einstein'a göre, iki bağıntıcılık vardır: Biri 'dar bağıntıcılık'tır ki, buna göre, fizik olaylarının kanunları, tek düzenli (uniforme) öteleme hareketleri içinde bulunan başka başka gözetmenler zümresi için aynı olacaktır; bunda, zaman ve uzayın değeri hıza göre değişecektir. Bir de 'genel bağıntıcılık' vardır ki, bu, hızla zaman ve uzay arasındaki oranın çekime uygulanmasından çıkar. Biz, ışın hızını aşacak bir hıza sahip olmadığımız için, çekim, aralıklı ve anî bir eylem değildir. Uzay âdeta Riemann'ın 'küre uzayı' gibi düşünüldüğünden, eğridir; yani çekim, evrende bulunan gizli bir kuvvetin ürünü değil, belki evrenin geometrik bir özelliğinin ürünüdür. Bu bakımdan olan uzay, sonsuz değildir, fakat 'sınırsız' dır (illimité). Fizik, uzayın eğriliği (courbure), yıldız kütlelerinin dağılışına (répartition) göre değişir. Bu nedenle böyle bir uzay da her hareket başladığı yere dönmüş olur ki, enerjinin sakımı ilkesini ancak böyle anlaşılmış olan ve âdeta Descartes'ınki gibi kapalı, fakat daha esnek ve dolu olan bir evrende, olaylarla yüklü bir zamanda açıklanabilir. Zira Einstein'a göre, mutlak, yani kendi içinde olan madde ve olaylarla ilgisi olmayan bir uzay ve zaman yoktur.

Uzay, (uzay+madde+zaman) toplamından ibaret olan bir fizik gerçekliktir ve bunlar, birbirlerinden ayrılamazlar. Bu nedenle Einstein'a göre, iki olayın zamandaşlığına (simultaneité) da olanak yoktur. Yani, örneğin, yeryüzünün belli bir noktasında bulunan bir gözetmenin, yine yeryüzü üzerinde kendinden eşit uzaklıkta bulunan iki noktada meydana gelen iki olaydan elektromanyetik işaretlerle bir anda haber alabildiğini farz etsek, bir gezegende bulunan herhangi bir gözetmenin bu iki olayı aynı zaman içinde bir arada (coincidence) olarak hissedebilmesi için, yeryüzündeki gözetmene tam düzey bir noktada bulunması lâzımdır. Fakat bu gözetmen, gezegenle birlikte hareket ettiği, yani yer değiştirdiği takdirde, bu iki olay bir arada olmayacaktır. Bu bakımdan zaman da tamamıyle bağıntılı olacaktır. Einstein'ın bağıntıcılığından klasik fizik ve mekaniğin âdeta geleneksel olan birçok bilgileri değerlerini değiştirmektedir. Bu doktrine göre, artık esir yoktur; cisimlerin kitleleri, hızın fonksiyonuna göre değişiktir, enerjinin de eylemsizlik ilkesine bağlı olduğu kabul edilir, bu nedenle enerjinin kitlesi vardır ve cismin kitlesi, sahip olduğu enerjiyle orantılıdır. Bu nedenden enerji, tartılabilir. Zira, güneşe yakın olan yıldızların ışını güneşin çekimine tutulmaktadır, bundan da enerjide maddenin bütün özellikleri vardır sonucu çıkar.

Şu kısa açıklamalar da gösterir ki, Einstein, dış âlem sorununda gerçekçiliğe yaklaşmaktadır. Bilgi sorununda ise, zaman ve uzayın öznel değerlerini değiştirerek Kant'a karşı bunların nesnel gerçekliklerini savunmaktadır. Eins-

tein, hiç bir zaman felsefî bir amaçla bu konuları incelemiş değildir. Fakat, H. Cohn'in (1842-1918) kurduğu Marburg Okuluna bağlı olan filozoflarla, Meyerson ve diğer bazı fizik felsefesi mensupları, onun teorilerinden kendi görüşlerini kuvvetlendiren önemli öğeler keşfetmeye çalışmışlardır. Einstein, sosyal sorunlara dair de bazı düşündüklerini bir sosyolog gibi değil, çağımızın büyük bir düşünürü olarak, fikralar ve makaleler biçiminde yayınlamıştır. Bilimin politikaya alet olmamasını, yeni büyük keşif ve buluşların uygarlığı yıkmaya değil, insanlığı mutluluğa kavuşturmaya hizmet etmesini isteyen Einstein'da âlicenap bir insanseverliğin gayreti dalgalanır. "Dinsiz bilim topal, bilimsiz din, kördür" diyen Einstein'ın dinden ne anladığını kavramak zor değildir.

Başlıca eserlerinin Fransızcaları şunlardır: *Comment je Vois le Monde?* (Bu eserin geniş bir özetini H. Ziya Ülken, *XX. Asır Filozofları* adlı eserinde vermiştir, s. 312-320); *Les Fondements de la Théorie de Relativité Générale; Théorie Unitaire de la Gravitation et de l'Electricité; Sur la Structure Cosmologique de l'Espace; La Géometrie et l'Expèrience; Sur le Problème Cosmologique; Théorie de la Gravitation Généralisée; Conceptions Scientifiques, Morales et Sociales; L'Evolution des Idées en Physique; Des Premiers Concept aux Théories de la Relativité et de Quanta; Epicure, Doctrines et Maximes.*

Einstein'ın en önemli eserlerinin asıl adları şunlardır: *Die Grundlage der Allgemeinen Relativitätstheorie* (1916); *On the Method of Theoretical Physics* (1933); *Zur Elektrodynamik Bewegter Körper* (1904); *Theorie der Brownscheln Bewegungen* (1922); *Über die Spezielle und Allgem. Relativitäts Theorie* (14. baskı, 1922); *Lebenseriennerungen* (1952).

Einstein'ın hareket halindeki cisimlerde elektrodinamiğe dair ve esirle bağıntıcılık hakkında da ayrı eserleri vardır. Princeton Üniversitesinde verdiği, bağıntıcılığa dair dört konferansı da basılmıştır. Bu eserlerin hemen hepsini, Morice Solovine Fransızcaya çevirmiştir.

Bkz. A. Adnan Adıvar, *İlim ve Din* (cilt 2, s. 151-179, 193-194, 212, 219-221); H. Ziya Ülken, (s. 312-320); Lucien Fabre, *La Théorie d'Einstein;* Rougier, *La Matière et l'Énérgie;* Langevin, *l'Evolution de l'Espace* (Rev. Metaphy. 1911, s. 455-466); Ph. Frank, *E. Sein Leben u. Seine Zeit* (1949); Aliotta, *Il Relativismo, L'Idealismo e la Teoria di Einstein* (1948); L. Barnett, *Einstein und das Universum* (1950).

EISIKSSON, Magnus. Danimarka filozofu. 23 haziran 1806'da Skinnalon'da (Island) doğdu, 3 temmuz 1881'de Kopenhag'da öldü. Bu son şehrin üniversitesinde öğrenimini bitirdikten sonra (1837), dine aykırı inançları ve liberal düşünceleriyle dikkati çekti. Eisiksson, bu fikirlerini *Vaftizler ve Vaftiz* (1844) adlı eserinde ve Martensen'le yaptığı tartışmalarla Kral Christin III.'e yazdığı bir mektupta açıklamıştır (1847). Eisiksson, savunduğu fikirlerin zararını görmüş olmakla birlikte, son zamanlarında parlamento, kendisine küçük bir emekli aylığı bağlamıştır. *Duanın Etkisi* (1870); *Yakınlarımızı da Kendiniz Gibi Sevebilir miyiz?* (1876) ve diğer bazı Hıristiyanlığı ilgileyen eserlerinde imanlı bir düşünür olduğu görülür. O, İsa doktrininin başkaları tarafından bozulmuş ve kutsal kitapların değiştirilmiş olduğuna inanır. Metafizik konularda akılcı bir filozoftur.

EKPHANT (Siragüze'li). M.Ö. IV. yüzyılda yaşadığı anlaşılan bu filozofun eserleri ve hayatı hakkında bir şey bilmiyoruz. Fisagorcuların ikinci kuşağından olduğunu, fakat bu okulu terk ederek Lösip ve Demokrit'e bağlandığı bilinmektedir. Zira, Fisagor'un 'monat'ları yerine, âlemin ilk yalınç tözü olarak mevcut olan uzamlı birliklerin gerçek 'Atomlar' olduğunu ve bu atom birliklerinin tamamıyle maddesel olduklarını ilk kez ileri süren Ekphant'dır. Bunu Aetius nakletmektedir. O, atomlara bir de 'Boşluk' ekleyerek, bu iki ilkenin bütün varlıkları oluşturmaya yeterliğini kabul etmiştir. Heraklit'in diyaloğlarından birinde de monatlara Ekphant'ın *Monat* adını verdiği görülür. Ekphant da, Diketas gibi, yeryüzünün kendi özel ekseni etrafında döndüğünü okutanlardandır.

Bkz. J. Burnet, s(336); Stobé (Herren baskısı, cilt I. s. 308).

ELIE DEL MEDICO. Yahudi filozofu. Girit'te doğmuş ve 1498'de ölmüştür. Ailesi vaktiyle Almanya'dan gelerek Girit'te yerleşmişti. Büyükbabası da filozoftur. Yunan-Arap felsefesinin son temsilcilerinden sayılır. Padoue'da geniş ve derin bilgisiyle açık yöntemi sayesinde pek çok öğrenci toplamıştır. Pic de Mirandol, bunların meşhurlarından biridir. Elie de Medico, bu seçkin öğrencisi için Latince birçok eserler yazmıştır. *De Primo Motore; De Creation Mundi; De Essaessintis et Uno* başlıklı eserleri bunlardandır. İki de İbranice eseri vardır. Öğrencisinin isteği üzerine Aristo fiziğine dair bir de yorumlama yazmıştır. Elie del Medico, İbn-i Rüşt'ün bazı eserlerini Latinceye çevirmiştir. İbranice olan şu eseri önemlidir: *Behin ha-Dal (Dini İnceleme).* Bu eserinin son baskısı (Viyana, 1833).

Bkz. E. Carmaly, *Histoire des Médecins Juifs* (Bruxelles, 1844); S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juife et Arabes* (1852); J. Ducas, *Recherches sur l'Histoire Littéraire du XVe Sciecle* (Paris, 1876).

ELLIS, Henry Havelock. İngiliz yazarlarından ve antropoloji bilgini. 2 şubat 1859'da Croydon'da doğdu, 8 temmuz 1939'da Hindlesham'da (Ipswich) öldü. Cinsiyet psikolojisi ve sosyolojisi üzerindeki geniş araştırmalarıyla tanındı. Londra'da St. Thoma Hastanesinde doktordu; Freud Okuluna bağlıdır. 30 cildi aşmış olan eserlerinin hemen hepsi Fransızcaya ve Almancaya çevrilmiştir. Bunların önemlileri şunlardır: *Studies in the Psychology of Sex* (7 cilt, 1897-1928); *Affirmations* (1898); *The World of Dreams* (1911); *Impression and Comments* (3. seri, 1914-1924); *Psychologie of Sex* (1933); *The Dance of Life* (1923); *Selected Essays* (1936); *Man and Woman* (6. baskı, 1926).



Şu eserler de onundur: *The Criminal* (1890); *New Spirit* (1890); *Man and Woman* (1894); *Analys of Sexual Impuls* (1903); *Evolution of Modesty* (1899); *Sexual Selection in Man* (1905); *The Soul of Spina* (1908).

Ellis, Emil Zola'nın *Germinal* adlı romanını da İngilizceye çevirmiş, kendi hayatını da *My Life* (1940) adlı bir eserde toplamıştır. Ahlâk ve etnografya konuları üzerinde çalışanlar için eserleri zengin gözlemlerle dolu birer kaynaktır. Büyükbabası kaptan olan Ellis, doktorluğu çabuk terk etmiş, bilimsel çalışmalara koyulmuştur. O, Huxley'in parlak edebî üslubunu Darwin'in sabrıyla uzlaştırmış olan bir bilgindir.

Bu filozofu İngiliz sosyologlarından William Ellis (18-1-1881) ile karıştırmamalıdır. *Birkbeck Schooles* adında beş okul açmış olan bu düşünürün önemli eserleri şunlardır: *Sosyal Ekonominin Ana Çizgileri* (1846); *Yoksulluğu Önleme Aracı Olarak Eğitim* (1851); *Sokrat.ı Sevenler* (1861).

Bkz. H. Peterson, *H. E. Philosopher of Love* (Londra, 1928); D. Isaac Goldberg, *H. E. a Biographical and Critical Survey* (1926).

ELSWICH, Jean Herman d'. Luther'e bağlı Tanrıbilimcilerden. 1682'de Holstein'deki Rensburg şehrinde doğmuş ve 1721'de ölmüştür. Hayatının kısalığına rağmen bir çok eser bırakmışsa da, onun felsefeyi ilgilendiren yanı, Lannoy'nın pek tanınmış olan, *De Varia Aristotelis in Academia Parisiensi Fortuna* (Wittemberg, 1720) başlıklı eseri bastırmış olmasıdır. Bu eser daha o zamanlar üç kez basılmış ve Elswich de buna *Varia Aristotelis in Protestantum Scholis Fortuna* başlıklı bir kısım eklemiştir ki, reform döneminin gezimcilik (péripatétisme) tarihi bakımından pek önemlidir.

ELVENICH, Peter Jopesh. Alman filozofu. 29 ocak 1796'da Ex-la-Chapella yakınlarındaki Emilien kasabasında doğdu, 14 haziran 1886'da öldü. Breslau Üniversitesinde profesördü (1826). Elvenich, Hermes'in doktrinlerine aşırı bir sadakatle bağlıdır. *Die Moral Philosophie* (2 cilt, Bonne, 1930-1933) adlı eserinde bu doktrini geliştirmiştir. Fakat papa, bu doktrini mahkûm edince, *Acta Hermesiana* (Göttingen, 1836) başlıklı eseriyle bu doktrini övmüş ve Braun'la birlikte Roma'ya giderek, düşündüklerini savunmaya çalışmıştır. Bu maksatla giriştiği tartışmalar için şu eserleri yazmıştır: *Der Hermesianismus* (Breslau, 1844); *Die Wesenheit der Geistes* (Breslau, 1857).

EMERSON, Ralph-Waldo. Amerikan filozof ve ozanlarından. 25 mayıs 1803'te Boston'da doğdu, 27 nisan 1882'de Concord'da (Mass) öldü. Emerson, sekiz yaşında yetim kalmış ve annesi tarafından yetiştirilmiştir. Pek fakir bir ailenin çocuğu olduğu için, bir tek ceketi altı kardeş sırayla giyerdi. Emerson da sırası geldiği zaman, okula gidebilmişti. O, sevimli ve enerjik bir insandı. Hayatını kazanmak için on beş yaşında çalışmaya başlamış ve kardeşlerini de bu suretle okutmuştur. "Hayatın başlangıcı, çocuklara sahip olmaktır" diyen Emerson'un dört çocuğu ve bilgili bir eşi vardır. İnzivayı sever, neşeli yaşar ve çalışmaktan hoşlanırdı. Emerson, Harvard Üniversitesinde Tanrıbilim okuduktan sonra, babası gibi, üçüzlemeyi reddedenler mezhebinin (uniterien) kilisesine pastör olmuştur. Fakat bu işten çabuk usanan Emerson, 1832'de Concord'a çekilerek konferans ve eserleriyle halkı aydınlatmaya çalıştı. Emerson, bu arada Avrupa'ya bir seyahat yapmış, Landor, Coleridge ve Carlyle'le tanışmış ve onun ülkücülüğüne bağlanmıştır. Bundan sonra Amerika'ya dönerek evlenmiş ve ölünceye dek münzevî bir hayat geçirmiştir.



Emerson, *The Dial* adlı bir dergi çıkarmış ve ilk çalışmalarının ürünü olan şu eserleri ver-

miştir: *Man Thinking* (Boston, 1837) (Bu eser, *Autobiographie* başlığıyle R. Michaud tarafından Fransızcaya çevrilmiştir, 1914); *Litterary Ethics* (Boston, 1838); *Nature* (Boston, 1839) (Bu eser. birçok defalar basıldı, gürültülere neden oldu); *Lectures on the Temes, Method of Nature and Man the Reformer* (Boston, 1841); *Essays on the Nature* (Boston, 1841-1844) (Bu eser de iki cilt olarak Fransızcaya çevrilmiştir, 1865).

Emerson, bu eserleri dalınçlı (contemplatif) bir yalnızlık hayatı içinde yazmıştır. O, 1848' de Avrupa'ya geldiği zaman İngiltere'ye de gitmiş, eski dünyanın insanlarıyle tanışınca, psikolojik bilgi ve yeteneği o suretle gelişmiştir ki, kendisine, 'Amerikalı Carlyle' unvanı verilmiştir. Bu takma adı kazanmasına neden olan eseri, *Essays on Representative Men* (Londra, 1849; Boston, 1850) adlı eseridir ki, bu eser 1845'te verdiği konferansları kapsar. (M. Boulogne, bu eseri, *Représentants de l'Humainité* başlığıyle Fransızcaya çevirmiştir; Paris, 1863). Emerson, bu eserinde Carlyle'in yaptığı gibi, büyük ülkülere yükselmiş olan bazı tarihsel kişileri birer tip olarak inceler. Diğer eserleri daha çok edebîdir. M. Em. Montagut, onun birçok kitapçıklarını *Essais de Philosophie Americaine* başlığı altında Fransızcaya çevirmiştir.

Emerson da Danimarkalı Kierkegaard gibi, sistemlerden tiksinir ve "âlemin verilmiş olan bir örnek üzerinde yeniden kurulamayacağına" inanır. Zaten ona göre, sistemin bir yararı da yoktur. Zira bütün (tout), en küçük bir olay ve olguda tekmil doğa kanunları okunabilecek bir surette ve minyatür halinde meydana gelir, "gerçeği söylemekle görevlenmiş olan bir insan, kendi özel izlenimlerini nakledebilecek kadar uzun süre düşüncelerinin oran (proportion) ve bağlantısını (cohésion) ilgileyen tüm tasalardan kurtulamaz". Onun düşüncesindeki doğal şekil de, günlük hayat olgularında, mutlak bir kanun ilhamını alan bir denemedir. Doğa, bize her tarafta bireyselle evrenselin birbirine bağlı olduğunu göstermektedir. Doğa, insana örnek olmalıdır; insan, gücü yeterse "büyümelerinde, kuvvet ve çökmelerinde de güzel olan bu yükselmiş varlıkların (ağaçlar) düşmesini taklit etmelidir".

Bu sanatçı düşünür, *Self Relience (Kendine Güven)* adlı eserinde, bireyciliği savunmuş, Sokrat ile Hıristiyanlık ülküsünü uzlaştırmak istemiştir. Ona göre, büyük insanlar, toplumdaki içkin enerjinin bir fışkırmasıdır.

Emerson, 'deneyüstücülük' (transcendantalisme) adını alan görüşlerini, 1836'da şöyle anlatıyordu: "Bütün insanlarda ortak bir ruh vardır; insanla doğa arasında, maddede olan her şeyin ruhta da olacağı şekilde bir bağlılık vardır. Bütün görünüşlerin ve nedenlerin altında, eşyanın tabiatı adını verdiğimiz bazı kanunlar mevcuttur". Öyleyse insan, kendi kurallarını kendinde aramalıdır. "İnsan olmak isteyen, Anglikanlığa bağlanmamalıdır. Bir iç hayatı yaşadığım için, işim, kutsallığı bir gelenekten elde etmek değildir. Hiç bir kanun, bana kendi varlığımdan daha kutsal değildir. Benim için iyi olan tek şey, doğru yoldur" (*Sept. Essais,* Fransızca çevirisi Wille; Bruxelles, 1899).

Özet olarak o, Hıristiyanlığın kişisel ve somut Tanrısı yerine, 'Yüce Ruh' (Over Soul) kavramını savunmuş ve insanın Kutsal Kitaplar yardımıyle değil, kendi yanılmaz içgüdüsünün algılarıyle gerçek aydınlığa kavuşabileceğine inanmıştır. Ona göre toplum, ancak bireylerinin moral gelişmesiyle ilerleyebilir; ve doğa kanunlarıyle ahlâk kanunları birbirine uygundur. Emerson, felsefede determinizmin dar ve dondurulmuş sınırlarını aşmış, stoacılıktan hoşlanarak ülkücü bir ahlâkı önermiştir. Yeni Eflatunculukla Hıristiyanlığı uzlaştırmak isteyen eski düşünce akımlarına kapılmıştır. O, 'Yüce Ruh'un insandan doğruyu seçme yeteneğini esirgemediğine inandığı için, bireylerin özgürlük ve iradesine önem vermiş, kaynağımız bu 'Yüce Ruh' olduğu için, insanı kutsallaştırmıştır. Kendisinde mistik inançlara karşı inkâra hazırlayan bir kuşku da sezilir.

Emerson'un bireyciliği (individualisme), Stirner'in anarşizmi değildir. Zira, Emerson'a göre, her birey, aynı zamanda evrendir. Örneğin, ona göre Eflatun, Montaigne, Ewendenborg, Goethe, Napoléon gibi büyük adamlar, evreni kendilerinde en iyi cesetlendirmiş olanlardır. Onun doktrininde Yeni Eflatunculuğun izleri bulunduğu gibi, Alman romantizminin ve daha çok Carlyle ile Schelling'in etkileri de vardır. Deneyüstücülük, ne kadar küçük olursa olsun, her deneyin bizi, evreni keşfettiren bir dünya ötesine götürebileceğine inanmak demektir. Bu görüşte, stoacılığı hatırlatan bir kadercilik gizlidir. Zira, bu doktrinde her şey, her şeyin içindedir ve alın yazımızın uğradığı şeylere, olaylar tamamıyle ilgisizdir. Deneyüstücülük, bir ispatlama (démonstration) konusu olmaktan çok, bir iman konusudur. Emerson, Kierkegaard ve Newmann gibi imancılara (fidéistes) pek yakındır; fikirleriyle değilse bile, mizacı itibarıyle W. James üzerinde de bir etki yapmıştır. Zaten bu filozofun babası H. James de Emerson' un dostuydu.

Emerson'u Montaigne ile mukayese ederler. İlhamlarının kendiliğinden (spontané) oluşu, düşüncelerinin akışındaki düzensizlik yüzünden, doktrininde hâkim olan teoriyi belirtmek güçtür. Emerson, insel kişiliği yüceltmiş, nef-

EMPEDOKLES

se güvenmeyi, mutlak bağımsızlığı, gerek bireyin, gerek toplumun kuvvet ve selâmeti için zorunlu bir koşul saymıştır. Sade ve zarif bir üslupla yazan Emerson, içsel hayat anlayışına, derinden psikolojik olan gözlemlerini eklediği gibi, gerçekliği de kendi ülkücülüğüne temel yapar ve ruhları terbiye eden bir ifade gücüyle okurları üzerinde olağanüstü etkiler yapmıştır. Bunun içindir ki, toleransa (hoşgörü) ve yüksek bir bilgeliğe sahip olan Emerson'un eserlerinde, "güneş gibi berrak ve normal" bir niteliğin gizli olduğu kabul edilir. Eserlerinin yaygın olanları: *The Conduct of Life* (1860) ve *Society and Solitude* (1870).

6 cilt olan *Mektuplar*'ı 1939'da Newyork'da basıldı. Emerson'un külliyatı, *The Complete Works* başlığıyle Boston'da basılmıştır (12 cilt, 1903). *Journals*'ları 10 cilttir (1909-1914). Bunlar, 1960'da yeniden basıldı.

Bkz. Alex. Ireland, *Ralph Waldo Emerson, a Biog. Sketch* (Londra, 1882); Holmes, *R. W. Emerson* (Londra, 1885); Régis Michaud, *Autour d'Emerson* (1924); Cabot, *A. Memoir of R. W. Emerson* (2 cilt, 1887); Sakmann, *Emerson* (1927); P. Russell, *Emerson the Wissets American* (1929); Simon, *R. in Deutschland* (1937); E. Bréhier, (cilt II, s. 831-832); Books, Van Wyik, *The Life of Emerson* (1932); R. L. Rusk, *The Life of R. W. Emerson* (New York, 1949); E. R. Curtius, *Krit. Essays, Z. Europ. Lit.*, (Bern, 1950); Whicher, Stephen, *Freedom and Fate An Inner Life of Ralph Waldo Emerson* (1953).

EMPEDOKLES (Agrikentli). Yunan filozof, ozan, doktor, mühendis, veli ve devlet adamı. Onun doğum tarihi, Siragüze'nin Gelon tarafından kuşatıldığı ve Heron'un Agrikent'de tahta çıktığı zamana rastlar ki, M.Ö. 490 veya 482 yıllarındadır. Onun 423-422 ya da 430 yılında da Peleponez'de öldüğü bilinmektedir. Babası Meton, yurdunda halk partisinin başkanıydı. Dedesi olan bir başka Empedokles daha vardır ki, bu da Olimpiyatlarda araba yarışları mükâfatını kazanmıştı. Empedokles, aristokrat bir ailenin çocuğu olmakla birlikte, babası gibi, halkın dostu ve müstebitlerin düşmanıydı. Halk tarafından pek çok sevilmiş olması, hayatı hakkında pek aşırı söylentilerin çıkmasına neden olmuştur. Sözde Empedokles, doğum kenti olan Agrikent'e yaz rüzgârlarının her çeşit hastalığı getirdiği için, bu sitenin dış bölgesinde bulunan iki dağ arasındaki gediği kapatmış (bu, onun mühendisliğine delâlet eder) ve hastalıkların önüne geçmiştir. Bu nedenden halk, kendisine 'Rüzgârları Durduran' unvanını vermiştir. Onun ölü bir kadını dirilttiği, vebanın da önüne geçtiği söylenir ki, bu da doktorluğua delâlet eder. Empedokles'ın ele geçen bir madalyada, bütün büyüklüğünü gösteren bir kabartma resmi vardır. Bu madalyada Empedokles, arabasına binmiş, bir elinde dizginler, öteki elinde de atmaya hazırlandığı oklarla ilerleyen Apollon'u durdurmaktadır. Sırmalı işlemeli kırmızı bir manto giyen Empedokles, bir zaman ortadan kaybolmuş, neden sonra başında bir taç, ayaklarında ses çıkaran tunç çarıklar olduğu halde, saçları omuzlarına dökülmüş, elinde bir defne dalı ve arkasında hizmetçileriyle görünmüş, bütün Sicilya, onun Tanrılığına inanmıştır. Kendi eserlerinden kalan şu parçadan, kendisinin de buna inandığı görülür:



"Ey esmer Agagas üzerinde yıkanan büyük şehrin yüksekliklerinde oturan dostlar! Adaletin ey gayretli gözetmenleri, selâm sizlere!.. Ben bir insan değilim, bir Tanrıyım. Çiçeklenmiş şehirlere girdiğim zaman, erkek ve kadınlar secdeye kapanırlar!..". Başka bir metinde de şöyle söyler: "Ben, senin yanına, herkesten saygı görmüş, hiç ölmez bir Tanrı gibi geliyorum, bu benim kendi niteliğime en uygun bir durumdur. Ben, senin yanına, alnımda bir sargı ve başımda çiçeklenmiş taçlar olduğu halde geliyorum. Çiçekli şehirler içinde birtakım erkek ve kadınların teşkil ettiği alaylarla ilerlediğim zaman, kutlanırım. Binlerce insan beni takip eder. Onlar yol üzerinde kendilerine iyilik getirecek şeyler hakkında bana birtakım şeyler sorarlar, bazıları kâhinlikte bulunmamı ve kendilerine şifa verecek olan sözlerimi dinlemek isterler". Empedokles, bundan başka pek iyi bilir ki, "Gerçek, kendisindedir", fakat, "İmanın kalp aleyhinde isyanı, inanmak bilmeyen düzensizlik tarafından kıskançça mağlup edilmiştir".

Sözde, yaşlılıktan kurtulmanın gizlerini biliyor, fırtınaların şiddetini azaltıp çoğaltabiliyor, havayı nemli veya kuru bir durumna getirebildiği gibi, ölüleri de cehennemden yeryüzüne davet edebiliyormuş. *Doğaya Dair* adını taşıyan şiirlerinin sonunda, fiziğe dair olan bilgilerimizin, eşya üzerindeki bağısal (sihirsel) vasıtalarla mutlak ve keyfî bir etki yapmaklığımıza yardım ettiğini ve bundan hiç bir zaman şüphe etmememekliğimizi iddia ve salık verir. Kendi öğrencisi olan Pausanias'a der ki: "Hastalık ve yaşlılara birer yardımcı olan her ilâcı öğreneceksin. Yorulmak bilmeyen rüzgârların kudurmuş atılganlığını dindireceksin ve istediğin takdirde, yeniden onarıcı nefesler ge-

tireceksin. İnsanların iyiliği için gerektiği zaman kuraklığın yağmuru ve yağmurun kuraklığı takip etmesini de sağlayacaksın, nihayet sen, yeni ölmüş bir insan ruhunu, Hades'ten kurtaracaksın". Anlaşılıyor ki Empedokles, insanlar arasında oynamak istediği her role girmiş, düşündüklerini yaymış, fikirlerden çok, halkın hayatlarında yer tutmuştur. Onun bu insanseverliği, halkı büyüleyen inançları ve faaliyetleri, onu ister istemez aristokratik bir hayattan uzaklaştırmıştır. Sinirli ve heyecanlı bir halkçı olan Empedokles, eşitliğin aşırı bir dostu olduğu için, demokrasi aleyhine yönetilen en küçük tehditleri bile acımadan susturmaya çalışmış, bütün servetini de yurttaşlarının çıkarlarına feda etmiştir. 440 yılına doğru, Empedokles, halka olan sevgisini o denli ileri götürmüştür ki, nihayet kendisi de tüm Yunanlıları mutlu etmek için görevlendirilmiş olduğuna inanmaya başlamıştır. Empedokles, Sicilya'da Agrikent'i üç yıl zulümle yönetmiş olan aristokrat rejimi yıkmaya muvaffak olduğu ve kendisine sunulan krallık tacını reddettiği için, sonçağlarda Mazzini ve E. Garibaldi, onu bir demokrat olarak kutlamışlardır. Eserlerinde görülen derin düşünceler, muhteşem üslup ve kendisine güvenen mağrur ifadeler dolayısıyle de, Aristo ve Lucrèce, onu Homeros'la mukayese ederler; Eflatun da kendisine hayrandır.

Empedokles, Sicilya'dan başka, İtalya ve Peleponez'i de gezmiştir. Olimpiyatlarda *Purification (Arıtma)* adlı manzum eserinden şiirler okumuş, daha sonra Atina'ya dönerek felsefe okutmuştur. Halkı harcket ve heyecana getiren söylevler de verdiği içindir ki Timon, ona "Halk Meydanlarının Şakşakçısı" adını vermiştir. Onun bu yeteneği, retoriğin icadında kendisine büyük bir pay ayırmayı gerektirir. Thirum'ü de gezmiş olan Empedokles, bir Arap tarihçisinin kaydettiğine göre, ileri bir yaşta, Sicilya'yı terk etmiş, Davide'in çağdaşı olan Suriye bilgelerinden Lokman'la görüşmeye gitmiştir. O, sofistlerden çoğuna etki yapmıştır; Gorgias da onun öğrencisi olmuştur. Empedokles'in son zamanları hakkında türlü söylentiler vardır. Onun açıkça bilemediğimiz nedenler yüzünden, Peleponez'e döndüğü veya Mora'ya sürüldüğü anlaşılmaktadır. Ölümü hakkındaki söylentiler de çeşitlidir. Bazılarına göre, altmış yaşındayken bir kazaya kurban gitmiş ya da Etna yanardağının kraterinden kendisini atmak suretiyle intihar etmiş ve bir alev dalgası içinde göklere fırlamıştır. Geleneğe göre, krater kenarındaki ayakkabıları, Tanrısal bir güçle bronzlaşmıştır. Bazılarına göre de Empedokles, denizde boğulmuş veya arabasından düşerek ölmüştür. Kendisini boğduğundan söz edenler de vardır. Fakat daha çok, onun Tanrılara karıştığına inanmış olan halk, kendisine kurbanlar kesmeyi bir görev saymıştır.

Ahlâk ve din hakkındaki fikirlerinde Fisagorculuğun ve hatta Orpheciliğin etkileri vardır. Kozmografyaya dair düşünceleri Heraklit' le Parmenide'in uzlaştırılmasından ibarettir. Ruh göçünü, ruhsal temizliği, canlı kurban kesmemeyi öğretmeye çalışmıştır. Çünkü o da Hintlilerde olduğu gibi, insan ruhlarının hayvan vücutlarına göç ettiğini kabul etmiştir. Bu nedenden de kendisi, hayvan eti yememiş ve yenmesini de menetmiştir.

Empedokles'in kozmogonisi: Ona göre, bütün varlık bir çeşit küre gibi tasvir edilmiş olan 'Spheŗus'ten ibarettir. İki göksel yarım küre vardır. Bunlardan birinde ateş fazladır ve bu, gündüzün aydınlığını oluşturur. Gece, yarım küresinde ise, karanlık bir hava kitlesiyle bir iki ateş aynasından başka bir şey yoktur. Güneş de ay gibi ateşli olan gökyüzü yarım küresinin bir aksinden başka bir şey değildir. Bu düşünceyi Empedokles şu şekilde genişletir:

Spherus'ün organında hiç bir uygunsuzluk ve aykırılık yoktur. Dostlukla nifak arasında —ileride göreceğimiz— savaş, gerçekte aynı varlığın yapısına en uygun gelen bir kanundur. Bu savaş, yani yer değiştirme ve ilgiden çevrisel (girdabî) bir hareket meydana gelir ve nifak, çevrinin merkezine kadar yaklaşır; fakat bunun arkasında, "muzaffer dostluğun hiç ölmez atılımı" baş gösterir, bu atılım, nifakı yüzeye kadar gönderir; bu suretle Spherus'ün temizliği ve saflığı temin olunur. Böylece, dostlukla nifak, çevreyle merkez arasında sırayla ve biteviye yer değiştirirler. Bununla birlikte, bu iki süreç de aynı suretle yıkıcı ve yapıcıdır. Zira, her şey, birliği mahvetmek üzere çoğalır. Diğer yandan bu çoğalmayı besleyen, mahveden, dağıtan bir ayna vardır.

Ona göre, bütün bu hareketler, rastlantı olarak vukua gelir. Yani, Fortun'ün keyfine göre meydana gelirler. Spherus'den ilk ayrılan şey, her yana bir daire şeklinde yayılmış bulunan 'hava'dır. Sonra kendine uygun bir yer bulamayan ateş gelir ki, bu, daima çevreye doğru atılır. Ateş, kendine komşu olan hava kısımlarını, gökyüzü küresini teşkil edecek şekilde; ve başka ne varsa tümünü aşağıya kovarak sertleştirir ve cam haline getirir. Böylece biri tamamıyle 'ateşli' olan, diğeri de 'az ateşli' bir hava ile yapılmış bulunan iki yarım küre teşekkül eder ki, bunların yeryüzü çevresinde ve gökyüzü küresi üzerindeki hareketleri, gündüz ve gecenin ardalanmasını, mevsimlere alışmalarını oluşturur. Fakat, bütün bu açıkladığımız şeyler, Empedokles'ın şiirlerinde pek de açık bir şekilde değildir.

Gökyüzü küresinin devrimlerine gelince: Bu,

ateş kitlesinin, havasal zarfın sert kenarlarına yaptığı baskı dolayısıyle dengenin kırılmasından oluşur. Nifakın ilerlemesi, bu devrimin derece derece hızlanmasını oluşturur. Gökyüzünün hareketindeki çabukluktur ki, yeryüzünü âlemin merkezine yerleştirmiştir ve yeryüzü, burada hareketsiz olarak tespit edilmiştir. İçi su dolu bir kabı süratle döndürdüğümüz zaman, nasıl ki su hareketsiz kalır ve dökülmezse, dünyamız da öylece gökyüzü küresinin pek hızlı olan hareketi sayesinde kımıldamayacak bir duruma gelmiştir.

Âlemin genel şekline gelince; büyük ekseni yatay olan bir yumurta biçimindedir. Nihayet Empedokles, ilk kez, ayın ışığını güneşten aldığını açıkça söylemiştir ve ay tutulmasının gerçek bir izahını vermiştir. Ona göre, denizler, yeryüzünün çevresindeki öğelerin, güneş ısısının etkisiyle birleşik bir duruma gelmesinden doğmuştur. Yeryüzünün altında olan ısının etkisiyle de toprak kitlesinden kayalar, taşlar ve dağlar ayrılmıştır. Işık, eşyadan çıkan ve buhar cinsinden havaî fışkırmaların bir yayılmasından ibarettir ki, ışıklı olan cisimden ayrıldıktan sonra bize ulaşır. Ona göre ay, yoğunlaşmış bir su kitlesidir. Bu, ışığı bir cam aynanın yaptığı gibi yansıtır (V. yüzyılda Yunanistan'da ayna pek çoktu).

Empedokles'ın kozmogonisini, fizik teorisi tamamlar:

Empedokles, İyonya doğacılığının (naturalisme) kabul ettiği varlık ve oluşun tek, sabit ve ebedî ilkelerini bir yana bırakarak, daha sonra Aristo'nun da benimsediği 'dört öğe' esasını kabul etmiştir. Yalnız, evrenin esasını teşkil eden bu dört ilkeye Empedokles, 'öğe' adını vermez. 'Bütün eşyanın kökleri' adını verir. İlke anlamına olarak 'öğeler' sözcüğünün kullanılması Eflatun'dan başlar. Empedokles, yüksek hayallerle dolu olan bir şiirinde, bunların, Su, Esir (nadiren Hava sözcüğünü kullanır), Toprak ve Ateş olduğunu anlatır; bunları açıklamak için bazen mistik bir dil de kullanır. Bu kökler, eşyanın ebedî tözlerini teşkil ederler. Bunlar, doğada, bir ressamın işine yarayan boya; veya hamurun terkibine giren un ve su gibidir. Her şey bunların türlü oranlardaki birleşme veya ayrışımından oluşur.

Bunlar, kendi kendilerinin aynıdırlar. Bunlar, daima ne idiyseler odurlar; ve sonuna kadar ufalacaklardır. Bu dört öğeden hiç biri, bir diğerinden önce mevcut değildi. Hepsi aynı suretle ebedîdir ve hiç biri bir diğerinden oluşmuş değildir. Bunlar, parlak Zeus, besleyici Hera ve dalgalarıyle fani kaynakları besleyen Nestia'dır. Yani bunlar, bir çeşit Tanrıdırlar. Bu mistik ifadelere rağmen, eşyanın kökünü teşkil eden bu ebedî varlıklar, bütün eşya ve olayların gerçekliğini ifade ederler. Bunlar, uzamda gerçeklenirler. Bunlar, hep birer cisimdir. Ağırlıkları olmamakla birlikte, her birinin esaslı bir surette keyfî olan birer şekli vardır. Bu şekiller, yalınçtır. Zira, bunların sayısı ne çoğaltılabilir, ne de azaltılabilir.

"Her yerde parlak ve sıcak olarak görünen güneş, sonra beyaz parlaklık ve buhar içinde yıkanan ölmez cisimler (yıldızlar) her yana gam dağıtan yağmurlar, buz ve nihayet toprak... Her şey bütün bu belirli ve sabit olan şeylerden doğarlar".

Bunlar, birtakım büyük kitlelerdir ki, aralarından eşya oluşur ve daha ötelerde, bu öğelerin de öğesini aramaya lüzum yoktur. "Bunlar, hep eşittirler. Yaşları da birdir. Fakat bunlardan her biri kendi onurunu korur; ve kendi karakterlerine sahiptirler ve zamanın her çeşit evrimlerinden üstündürler. Bunlar, mevcut olmuş olan, mevcut olan ve olacak bulunan her şeyin tohumudurlar. Hatta bunlar, yalnız fani şeyleri değil, onurların en yücesine sahip olan uzun ömürlü Tanrıların bile tohumudurlar".

Empedokles, eşyanın kaynağını bu suretle değişmez bir çoklukta gördükten sonra, eşyanın oluş biçimini izaha çalışır. Fakat o, keyfî olarak vukua gelen her oluşu, hatta tözel dogmaları ve eski fizik anlamında olan Phisis'in doğuşunu da inkâr eder. Ona göre, "doğada her oluş, bir şey değildir. Doğmak ve türemek, insan tarafından önemle konulmuş bir addan başka bir şey değildir". Bu karışma ve değişim, tamamıyle mekanik bir süreç'e (vetire) sahiptir.

Keyfî olarak hiç değişmeyen bu öğeler, birbirleri arkasından koşarlar ve başka manzaralar gösterirler, bunları dönüşüme (istihale) uğratan hiç bir kaynaşma yoktur. Hulâsa, bütün bu öğeler, eşyanın tohum ve kaynağıdırlar. Moleküller birbiriyle nasıl karışırlar? Örneğin, kemiklerin teşekkülü için, toprağın geniş çukurlarından sekiz parçasına iki parça Nestis (su) ve dört parça da Hephaistas (ateş) karıştırmak lâzımdır. Başka bir oranda olan terkiple de, kaslar, terler ve kan meydana gelir.

Bu karışımı (halita) yapan evrensel kanuna gelince: Bu, karşılıklı bir düzenden ibarettir. Yani, ilgidir. "Karşılıklı karışımlara en uygun gelen kısımlar, birbiri için azizdir". Bu alâka, benzeyenler arasında daha şiddetlidir. Benzeyenler arasındaki hareket, 'esirsel gazların' (effluve) cisimlerdeki gözeneklerden gitmesi ile olur. Bu ikisinin arasında bir orantı olmak lâzımdır ve aralarındaki herhangi bir uygunsuzluk bulunan maddeler birbiriyle birleşemezler. Su ve yağ gibi, ki bunların gözenekleriyle, esirsel gazlar birbirine uygun değildir.

Empedokles'e göre doğa, bir parçadan ibaret ve tamamıyle dolu bir gerçekliktir. Yani, âlemde boşluk yoktur. Şu halde, bu taksim edilemeyen esirsel gazlar veya gezegenler, nasıl dönebiliyorlar? Bu iş, biri öğelerin dışında olan 'kin' ve 'nifak', diğeri de öğelerin içinde olup, genişlik ve uzunluk itibarıyle bu öğelerin aynı olan Aşk (Amour); Dostluk (Aphrodite); Cysis veya Ahenk, Şefkat ve Sevinç olmak üzere iki ilkeyle olur. Nifak veya Kin (discorde) bu öğeler üzerine sürekli bir baskı yapar. Ona göre, gerek aşk ve gerek nefret veya kin de maddesel gibidirler. Fakat bunları ancak ruhlar algılayabilirler. Bunların birbiri üzerine yaptığı etkilerin açıklama biçiminde de bu ilkelerin birtakım insan biçimli nitelikleri kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu suretle Empedokles, bir nevi mekanikçilikle açıkladığı âleme, bir de 'dinamikçilik' (dinamisme) görüşünü karıştırmış olur.

Dostluğun etkisiyle çokluk, bir birlik kazanmaya meyleder. Nifak veya kinin etkisiyle de birlik dağılır, çokluğa dönüşür. Bu iki ilkenin kuvveti daima birbiriyle savaş halindedir. Fakat bunlar, sırayla egemen olmaya meylederler; birbirinden ilgilerini tamamen kesmeden, bir yandan birlik ve mutlak sükûnu, diğer yandan mutlak çokluk, düzensiz ve karışık hareketleri oluşturmaya devam eder ve bu akım, kendi kendinin aynı olarak, birbirini kovalayarak devam eder gider. Bu iki egemenlik, yani ayrışma ve bileşme, o suretle birbirini izler ki: "Âlemin tümündeki bu çembersel akış, bir hareketsizlik" gibi görünür. Dostluk, en yüksek egemenlik derecesine geldiği zaman, eşyanın gösterdiği duruma, Spherus denilir ki bu, Parmenides'in küresel varlığına benzer. Ona göre Spherus, kapsadığı öğelerle birlikte, bir nevi Tanrıdır. Bu Tanrı, diğer Tanrıları da yaratır ve nihayet âlem, aşkın galebesiyle sonuçlanır. Hulâsa, aşk ile kin, eşyanın öğeleri üzerinde sırayla ve tedricî olarak hâkim olur ve bugünkü âlemimiz kinin egemenliği altındadır. Bu iki hareket ettiren ilke, Tanrı gibi dikkate alınmakla birlikte Empedokles'de bazen eşyaya karşı maddesel varlıklar gibi görünür. Bazen de, maddeden büsbütün ayrı bir ruhsal kuvvet gibi görünür. Doğada doğum ve ölüm de yoktur. Bizim, ölüm ve mahvolma gibi gördüğümüz şeyler, öğelerin bir ayrılması ve doğum gibi gördüğümüz şeyler de bu öğelerin bir bileşmesinden başka şey değildir. Görülüyor ki, Empedokles'e göre, bütün bu değişmeler, bileşme ve ayrışmalar, cisimlerden ayrılmış olan öğe ve moleküllerin, bir diğer cismin gözeneklerine girmesi suretiyle vukua geldiğinden, "doğada hiç bir şey kendi kendine oluşmaz ve hiç bir şey kendi kendine mahvolmaz". Yani, bir yaratılış yoktur. Belki öğesi olan moleküllerin bir yer değiştirmesi vardır.

İki cisim arasında uzaktan vukua gelen etkiye gelince: Bu da aynı 'türüm' (emanation) görüşüyle izah edilmektedir. Yani, sonsuz bir surette küçük ve bölünemeyen moleküller, cisimden ayrılıp kendine benzeyen bir cismin gözeneklerinden içeri girer ki, bu çekimi yapan, aşk'tır, alâka'dır.

Atmosferin bağımsız bir varlık olarak mevcut olduğunu ilk kez Empedokles, savunmuş ve bunu bir kimyager gibi şu denemeyle ispata çalışmıştır: Bir su saatinin yukarı ağzını parmağıyle kapayıp, aleti suya daldırınca içindeki havanın tesadüfü, suyun aşağı delikten yukarı çıkmasına, yani saati doldurmasına mani oluyor. Özet olarak Empedokles, pozitif görüşlere yaklaşmaktadır.

Empedokles'in biyolojisi, onun kozmogoni hakkındaki görüşlerinin bir devamıdır ve ona bağlıdır. Ona göre, hayatı yaşatacak bir yetenek gösteren yeryüzünde en önce, birtakım tek organlar peyda olmuştur. Bu organlar, boyunsuz kafalar, omuzsuz kollar ve alından yoksun gözlerdi. Bunlar, yeryüzü üzerinde serseri, şurada burada oluşmuş bir durumda bulunuyorlardı. Bunlar, bir gün bir rastlantıyle birleşiyorlar; böylece çarpık, biçimsiz birtakım organizmalar oluşuyordu ki, hiç birinin o zamanlar, yürüme yeteneği yoktu ve birçok elleri vardı. Bazıları da, iki yüzlü, iki göğüslüydüler. İçlerinde insan suretinde öküzler ve öküz başlı insanlara tesadüf edilirdi ve bunlarda erkeklikle dişilik bir tek varlıkta toplanmıştı.

Empedokles'e göre, yeryüzünde en önce türeyen bitkilerdi. Bunlar da hayvanlar gibi duyguluydular. Canlıların evrimi de doğa gibi, kapsadıkları dört öğenin ereğe en uygun bir biçimde kaynaşmalarıyle oluşmuştur.

Empedokles, hayvanla bitki ve türlü cins canlı yaratıklar arasında gerek organ ve gerek fonksiyon itibarıyle bir benzerlik görür. Örneğin, tüylerle kulaklar, yapraklarla filler benzeşen şeylerdir. Tohumlarla meyveler, bitkinin yumurtalarıdır. Bitkiler, yeryüzünden dölüt'ün (cenin) döl yatağından ayrıldığı gibi, oluşurlar. Bitkilerde de hayvanlardaki gibi ruhsal bir hayat vardır. Her iki varlık arasında, benzeyenlerin birbirine karşı gösterdiği ilgi ve yöneliş, bunu ispat eder. İlk hayvansal biçimler, nifak döneminin ürünüdür. Yani, canlıların çoğalmasında da aşk ile kin'in mühim rolü olmuştur. Başlangıçta her varlık, kendi mevcudiyetinden fışkırırken, kin'in gelişmesi yüzünden, hayvanların bugünkü cins ve nesillerine tanık oluyoruz. Bu hayvanlar, ilkel hünsalık halini müteakıp, oluşmuşlardır. Fakat âlemde, aşk da ayrı ve kin'den üstün bir zafer kazanmaktadır.

Bunun kanıtı da, erkek ve dişi varlıkların eşlerini bulması ve çiftleşerek çoğalmasıdır.

Anlaşılıyor ki, ilk oluşan canlılar, aralarında cinsiyet farkı olmayan ve organik bir türlülükten yoksun olan varlıklardı ve bunlar, kendi kendilerinden doğarlardı. Evrimin ikinci aşamasında cinsiyet organları oluştu. Böylece, cinsler, kendi aralarından oluşmaya başladılar. Hayvansal hayatın değişmelerini belirleyen neden, nemliliğin çözülmesi ve sıcaklığın oraya girmesidir. Solunum ve beslenme bu suretle başlamıştır. Organik yollardan, nem çekilir çekilmez boş kalan yere dıştaki hava hücum eder. Bunun üzerine, içsel ısı, dışa çıkmak için önündeki havayı uzaklaştıran bir kan dalgasını sürükler; fakat, hava kolaylıkla et borularından kaçar. Fakat buralardan kan çıkmaz. Böylece, dıştaki hava, içeri ve dışarı girip çıkmaya başlar. İşte biraz önce sözünü ettiğimiz, su saatiyle yaptığı deneme, özellikle bu nefes alıp vermeyi de ispat eder. Aynı suretle, besleyici nemlilik, türlü çekişmelere imkân vererek ayrışmaya yüz tutar. Kan da ter ve süt gibi oluşmaya başlar.

Bu biyolojide, metafizik hiç bir şey yoktur ve burada her şey, varlığın koşulu olan mekanik nedenlerle izah edilmiştir. Yani, her işi yapan 'tesadüf'tür. Dışsal ve rasgele bir neden, örneğin, omurgasız bir yaratığı, bükülmeye sevk eder; böylece, omurga kemiği teşekkül eder. Kiriş kısımlarını hava sertleştirince, tırnak ve pençeler oluşur. Sema hareketinin hızlanması, bugünkü yaratıkların soysuzlaşmasını gerektirir. Bunun içindir ki, şimdiki insanlar, eski insanlara oranla, bugünkü çocuklar ayarındadır. Hayat koşullarına uyabilen varlıklar, hayatlarını devam ettirebilmişlerdir.

Bu dört öğenin fizyolojiye tatbiki, "Philistion" adını alan bir doktorluk okulunun doğmasına neden olmuştur. Bu telakkiye göre: Bu öğelerin özelikleri (hassa) olan; güneşin sıcaklığı, havanın soğukluğu, suyun nemliliği, toprağın kuruluğu, birtakım aktif kuvvetler gibi kabul edilmiştir ki, bunların organizmada karşılaştığı herhangi bir kaynaşma biçimi, sıhhat ve zekânın bir derecesini veya türlü mizaç ve karakterleri oluşturmuştur.

Bu görüşlerde, dönüşümcülüğün (transformisme) ve doğal ayıklama (selection) teorisinin çok ilkel de olsa, her halde pek açık olan bazı sezişlerini görmemek olanaksızdır.

Daha çok, filozof Alkmeon'un etkisi altında kalmış gibi görünen Empedokles'ın psikolojisine gelince: Bu, tamamıyle mekanikçi bir manzara gösterir ve bu psikoloji, onun 'bilgi teorisi'ni de kapsar.

Empedokles'e göre, her cismin olduğu gibi, organizmaların da ölçüleri vardı ve her cisimden esirsel bir buhar (effluve) yayılır ki, bunlar, idrak edilmelerine imkân bulunmayacak kadar küçüktür ve nasıl ki, benzeyenler arasında bir alâka varsa, aynı suretle organik bünye de kendi terkibindekilere benzeyen bu esirsel buharları kolayca öğrenebilir. Yani, yekdiğerine benzeyenler, birbirini daha kolay tanıyabilirler. Suyu, su; toprağı, toprak tanır. Şu halde, duyum, eşyadan kopmuş olan parçalar, duygu organlarımızın benzeyen kısımlarına, gözenekler aracılığıyle temas edince, oluşur. Duyumun türlülüğünü açıklayan esas ise, gözeneklerin farklarıdır. Her duyu organı, kendi gözeneklerine bakışık (mütenazır) ve kendine giren şeyleri hisseder; burun ya da ağızdan giren moleküller, lezzet veya kokuyu oluştururlar. Hareket ettiren hava ise, kulağa giren, orada gizli bulunan bir 'et tomurcuğu'nu veya 'et çanı'nı sallar; içerdeki sıcak hava, sert yanlara (cidar) çarpar; böylece, ses oluşur. Göz de bir nevi lamba gibidir. Onda ateşten başka su da vardır. Bu suyun azlık veya çokluğu, bazı hayvanların niçin geceleri bizden daha fazla gördüklerini ispat eder. Burun veya ağızdan giren moleküller de, lezzet ya da kokuyu oluştururlar. (Eflatun, *Time*'sinde, Empedokles'ın görme hakkındaki teorisini almış gibi görünür. Yani, dışsal ışıktan gelen akımla gözün içinde bulunan ateşten çıkan ateşli ışınların karşılaşması, görmeyi oluşturur, iddiasında bulunur ki, Empedokles'le ilgisi pek açıktır).

O, bütün duyumlarda, öznenin rolünü açık olarak düşünmüş değilse de, buna bir değer verdiği kabul edilmektedir. Şu izahlardan anlaşılıyor ki, ona göre, her duyu organı, lüzumsuz bir değere sahip olup, bunlar, hiç bir zaman bir diğerine özgü olan şeyleri hissedemez.

Duyulur bilgiye karşı pek de itimadı olmayan Empedokles, doğadan üstün bir varlığa inanır. Yani orada, duyulur bilgi, aklın verdiği bilgilere aykırı gelir. Bununla birlikte, ona göre, fikirle duyum aynı şeydir. Yalnız, fikir, çift bir çalışma ve bileşime maruz kalmıştır. Bu nedenle Empedokles'e göre, bilgisizlik, benzemeyenlerin ve uygunsuz şeylerin karşılaşması demektir. Fikrin, organik koşulu, kalbin etrafındaki kandır. Zira, kan bizde, öğelerin en yetkin karışımıdır ki, bilgi öğelerini de teşkil eder. Böylece, bunda fikrin merkezi Alkmeon'daki gibi, beyin değil, belki kalptir. İnsanların zihinsel farkları, özel yetenekleri, kanın kapsadığı moleküllerin büyüklüğü, dağılması ve karışımlarının türlülüğüdür.

Duyarlığa gelince: Empedokles'e göre, canlı varlık da, bütün eşyada müştereken mevcut bulunan birtakım karışık öğelerden teşekkül eder. Bütün eşya gibi, bitki, hayvan ve insan gibi canlılarda kendilerini teşkil eden karışımın en tam ve ikmal edilmiş olanını arzu ederler. Ar-

zu, normal kaynaşmaları vücuda getiren öğeleri temsil etme yönelişi demektir. Varlığın doğayla uygun olmayan ve varlıktan esaslı olarak farklı olanla ilişkisi, nefreti ve bu yüzden de elemi gerektirir. Arzu kandırılır ve denge kurulursa, haz oluşur. Demek ki, duyarlık da zihin gibi, benzeyenler arasındaki çekim ve alâkaya tabidir.

Empedokles'in 'ruh' telakkisi, Fisagorculuk ve Orpheciliğin etkisi altındadır. Ona göre ruh, bir cindir. Uzun ömürlü bir Tanrı'dır. Herhangi bir cinayet veya kutsal şeylere karşı küfrün cezası olmak üzere, türlü cesetlerde, otuz bin yıl sürecek olan bir arıtıma maruz kalacaktır. Zaten yaşamak da bu arıtımı çekmek demektir. Bu arıtım devreleri, içinde ölüm ve ıstırap bulunan ve "neşesiz bir memleket, bir mağara, talihsizlik çayırı, göz yaşı vadisi" diye tanımladığı yeryüzü üzerinde serseri gibi dolaşarak ve bütün fanilerin şekillerine bürünerek ve âlemin dört büyük öğesi arasında çalkanıp durarak geçecektir.

Empedokles diyor ki: "Ben de, bir kızda, kuşta, balık ve çalıda yaşadım. Bu korkunç durum, benim şimdi içinde bulunduğum durumdur ki, Tanrısal çevreden uzaklaştırılmış ve imanını öfkeci nifaka vermiş bir serseri halinden başka bir şey değildir". Bununla birlikte ruh, bütün göçlerinin anılarını muhafaza eder; arıtma yollarında, kendi peygamberlik, savaşçılık, şairlik faaliyeti... Geçirdiği ıstırap ve elem aşamalarının sonuncusu olduğuna inanır. Fanilerin eski 'altın çağlar'ını bilmeleri, Cypris'in himayesi altında olmalarındandır. Bugün, en iyi kurtuluş çaresi, ona göre, Fisagorculukta görülen hayat biçimini kabul etmektir. Yani, maddesel ve tinsel temizlik, âdet ve ayin, itidal, sebzeden yoksunluk vesaireye müracaattır ki, bu suretle ruh, yavaş yavaş yükselir; ve aslî yurduna dönmeyi başarır. Empedokles, 'Thymus' adını verdiği bir fani ruh da kabul eder ki, Latince 'fumus'un (duman) karşılığıdır. Bu nedenle o da Homeros ve Pinder gibi düşünüyor demektir. Bu kişi, Tanrı kavramından her türlü, antromorfik karakterleri kaldırmış, onu da düşünce teşkil eden, en tam bir karışım gibi telakki etmiştir. Ona göre: "Tanrı'da ifade edilemeyecek kadar kutsal bir ruhun hareketinden başka bir şey yoktur. Onun hızlı düşünceleri, tüm âlemi aşar". Empedokles' de açık ve bütün öğeleri çözümlenmiş bir Tanrıbilim bulmak olanaksızdır.

Özet olarak Empedokles, kendinden öncekilerin savundukları tek ilkeyi dört öğeye dönüştürmüştür. Bunların içinde en etkin olan da 'ateş'tir. Âlem iki karşıt ilkeye sahiptir ki, bunlar: İtme (répulsion) ve çekimle (attraction) mukayese ediliyor. Âlem, bu iki karşıt ilkenin egemenlik ve savaşıyle meydana gelir. Bunlardan çekici olan ilke, 'aşk'tır. Başlangıçta âlem, bütün öğeleri, birbiriyle karışmış, genel bir birlik ve bircinstenlik arzediyor ve biçim itibarıyle de 'küresel' görünüyordu. Bu, çok büyük, hareketsiz, bircinsten, arılık ve mutluluğun kaynağı olan küre, bu Tanrı (?), sadece 'aşk'tı... Bir zaman geldi ki, yaratma (hilkat), teklikten ayrılarak çokluk haline geldi. Yani, ihtiyaç, nefreti doğurdu ve bu küreyi parçalamaya başladı. İhtiyacın doğurduğu bu nefret, uzaklaştırıcı bir ilkedir. Her şey bu ikinci ilkedendir ve bu, bir neden değil, kuvvettir. Kin, bilgilerimize daima müdahale ettiği cihetle, bilgilerimiz noksandır. Fakat, bilgilerimiz nereden geliyor?

Eşya, bu çekme ve itme ilkelerine göre, iki özelliğe sahiptir. Önce, her cismin, çekici ve alıcı gözenekleri vardır; sonra da, kendisinden yayılan ve diğer cisimlerin gözeneklerine koşan bir akım, esirsel bir buhara sahiptir. İşte, algı ve bilgi, bu kuvvetin kaynaşmasından, yani akımın gözeneklerimize sokulmasından oluşur. Fakat, her duyu organı, kendine özgü ve kendi doğasından olan akımları çekmeye yeteneklidir. Bu itibarla, biz ancak, cisimde vukua gelen değişmeleri bilebiliriz. Bu ise, eksiktir. Zira ruh, aşktan ayrılmış, teklikten ayırt edilmiş bir parçadır, bir aşktır; ve ancak, aşkı algılar. Fakat tamamıyle değil. Çünkü nefret, her hareketimize karışır. Nefretten ve ihtiyaçtan uzak olan gerçek aşk, ancak Tanrı'da (?) vardır. Varlıkları en mükemmel algılayan da odur. Yeryüzü bir sürgün yeridir. Buradan kurtulmanın çaresi, ölmektir. Yani, hayat şeklinden, ölüm şekline geçmektir. Yani, ebedî aşk'ta erimektir.

'Ahlâk' itibarıyle Empedokles, saflık ve içtenliği, gerçek aşktan bir zerre taşıyan canlı varlıkları korumayı emretmiştir. Ruhların göç etmesine inanan Empedokles, bu görünen duyulur (sensible) âlemden başka, bizim görmediğimiz, fakat kanunları ve etkileri üzerimizde daimî olan 'kavranılabilir' (intélligible) bir âlem daha kabul etmiştir.

Eski Doğu kavimlerinin ve hele Zerdüşt'ün felsefesinde de mevcut olan bu iki karşıt ilkeyi Empedokles, kendi çağına göre, ayrı bir yetkinliğe yükseltmiştir. Açık bir varlığa şekil yükletiyor; ve varlığı bu şekilden doğmuş sayıyor, tüm eşyada düşünme yetenek ve kudretini görüyordu. Bu düşünceleriyle Empedokles' in maddeciliğinde bir tinselci bircilik (monisme spiritualiste) yönelişi görünür. Buna rağmen, kendini Tanrıtanımazlığa (Atheisme) bağlamak zarureti vardır.

Genel olarak felsefe tarihçileri bu kişiyi de Elea Okulunun ülkücülerinden sayarlar. Çünkü bu kişi de Elea Okulunun niteliksiz ve uzamlı olan tek varlığına öğeli niteliklerin sınırlı çok-

luğunu ilâve etmiştir. Fakat niteliğe hareketi ilâve etmek suretiyle, deneyin sınırsız çokluğuna ulaşmıştır. Bu, az çok Heraklitçilikle ilgilidir. Diğer taraftan da, Fisagor matematikçilerini etkisi altında, niteliklerin bileşimine, sayısal ilişkilerine göre, nicelik şeklini vermiştir ve mekanikçiliği dinamikçiliğe, yani hareket ettirici kuvvetlere tabi kılmıştır. Kendisinde atomculuğun da kuvvetli izleri vardır. Yalnız, fikirleri karışıktır ve sistemli değildir. Mistik meyilleri de aşikârdır.

Empedokles'in felsefesini daha derinden kavrayabilmek için, ondan kalan parçaları olduğu gibi nakletmeyi yararlı buluyoruz. Onun, biri *Doğaya Dair,* diğeri *Arıtmalar* başlıklı iki manzum eserinin (5000) beyti kapsadığını ve birinci eserin (2000) beyitten ibaret olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Diels, onun kozmolojiye dair olan manzumelerinden (350) beytini vermektedir. İskenderiye bilginleri, Empedokles'in doktorluğuna dair (600) satırlık bir eseri olduğunu da kaydederler. Bazı trajedilerle manzumelerin yazarı da Empedokles olarak gösterilmekte ise de, bunları, filozofun torunu olan başka bir Empedokles'in yazdığını Suidas bildirmektedir. Biz burada, Empedokles'den kalan parçaları Diels'in *Doxographie Graeci* adlı eserinde verdiği tertip sırasını bozmadan ve eski Yunancalarıyle karşılaştırarak J. Burnet'den dilimize çevirmiş bulunuyoruz. Asıl metinden ele geçmiş olan cümlelerden bazıları yarım ve eksiktir:

1. Ey bilge Anchistos'un oğlu olan Pausanias, kulak ver!..

2. Zira, sımsıkı sınırlanmış olanlar, cisimlerinin kısımları üzerine yayılmış olan kuvvetlerdir; ve çoğu, onlar üzerine kurulan fenalıklardır ve onların kaygılı düşüncelerinin keskinliğini köreltirler! Çabucak ölmeye mahkûm edilmiş olan onlar, hayat olmayan bir hayatın zayıf bir ölçüsünden başkasını göremezler. Bunlardan her biri, yalnız serserilikleri esnasında tesadüfen rastladıklarıyle aydınlanmışlar ve her şeyi öğrenme lâubaliliği içinde az dövüşmemişlerdir. Bu şeyleri, insanların gözleriyle görüp, kulaklarıyle işitmesi kadar da zekâlarıyle kavramaları pek zordur. Öyleyse sen, buraya kadar yolunu bulmuş olduğundan, öğreneceksin; fakat asla ölümlü ruhun sahip olmadığı kuvveti değil. (Empedokles'in muhatabı, hep Pausanias'tır).

3. Dilsiz kalbinde muhafaza etmeye...

4. Fakat ey Tanrılar, dilimden bu adamların deliliğini değiştiriniz! (Empedokles'in bahsettiği adamların başında, Parmenid vardır). Dudaklarımı kutsallaştırınız ve onlardan saf bir nehir akıtınız!.. Ve ey sen, pek çok âşığı olan Müz, kolları beyaz bakire, bana bir günün çocuklarına uygun geleni işittirmeni yalvarırım!.. Beni yolumda, Kutsallığın durağına kadar ilerlet; ve itaatli arabamı it!.. Ölümlülerin elinden olan zafer ve onur taçları, seni vekar içinde, haklı ve doğru olanın ötesinden konuşman ve bu suretle de bilgeliğin yüksekliklerinde bir makam kazanman için, onları yerden yukarı kaldırmana zorlamayacaklardır.

Şimdi başla, her bir şeyin hangi biçimde açık (vazıh) olduğunu bütün kuvvetinle düşün. Kulağına kıyasla, fazla itibar etme. Dilinin açık öğrenimleri üstünde çınlayan kulaklarına önem verme. (Empedokles'in burada bahsettiği, söz değil, tadım duyusudur). Ve bedenin, kendileriyle zihne girilebilen hiç bir kısmından güvenini esirgeme, fakat her şeyi açık olacakları bir biçimde dikkate al.

5. Fakat, kendilerinden daha değerli olanlara inanmamak, daima aşağı ruhların işidir. Müzümün emin tanıklıklarının sana emrettiği gibi ve delili kalbinde bölmek suretiyle öğren.

6. Evvelâ her şeyin dört kökünü öğren: Parlayan Zeus, hayatı veren Hera, göz yaşları faniler için bir hayat çeşmesi olan Aidoneus ve Nestis.

7. ..... yaratılmamış.

8. Ve sana başka şey söyleyeceğim. Fani olan için, ne varoluşa giriş, ne de uğursuz ölüm içinde son vardır. Fakat, karışmış olan şeyin bir karışımı (mélange) ve değişmesi vardır. Doğum, bu olaya insanların verdikleri bir addan başka bir şey değildir.

9. Fakat öğeler, bir insan görünümünde karıştığı veya bir vahşî hayvan türü, yahut bitkiler, yahut da kuşlar görünümünde günün aydınlığına çıktıkları vakit, insanlar, bunların doğduklarını söylerler ve (bu öğeler), ayrıldıkları vakit, buna acıklı ölüm adını verirler. Onlar, bunu doğru bir adla adlandıramazlar, fakat ben de, bu âdetteyim ve ben de onu böyle adlandırırım.

10. Öç alan ölüm.

11-12. Evvelce var olmayan bir şeyin mevcudiyet kazandığını veya herhangi bir şeyin yok olabileceğini veya mahvolduğunu hayal edenler, geniş düşüncelere sahip olmadıkları için, delidirler. Zira, herhangi bir biçimde var olmamış olandan bir şey doğamaz ve var olanın (est) mahvolması gerektiği olanaksızdır ve işitilmemiştir. Zira o, konulduğu yerde daima var olacaktır (sera).

13. Ve bütün (tout) içinde hiç bir boş ve fazla dolu yoktur.

14. Bütün içinde hiç bir boş yoktur. Bu nedenle, onu çoğaltacak olan herhangi bir şey gelebilir mi?

15. Bu konularda bilge olan bir adam, fanilerin teşekkül etmelerinden önce ve bir kez da-

ğılınca, mutlak surette bir hiçten başka şey değillerken, bunların olmadıklarını ve insanların kendi hayatları adını verdikleri yaşayışları kadar uzun zaman iyi ve kötü ıstırap çekmediklerini asla kendi kalbinden bile geçiremez.

16. Zira onlar (aşk ve kin), zamandan önce vardılar ve var olacaklardır ve sonsuz zamanın bu çiftten asla boş kalmayacağına inanıyorum.

17. Sana bir çift söylevden haber vermek isterim. Verilmiş bir anda, Bir (l'un), Çokluk'tan (multiple) teşekkül etti, başka bir anda da bölündü ve Çokluk Bir'den çıktı. Yok olabilir şeylerin bir çift doğuşu ve bir çift mahvoluşu vardır. Her şeyin birleşmesi, bir kuşağa varlık verir ve onu mahveder; diğeri, eşya birbirinden ayrıldıkları vakit, çoğalır ve dağılır; bu şeylerin tümü, aşkın etkisiyle, verilmiş bir anda Bir olarak toplanır ve başka bir anda da Kin'in itmesiyle türlü yönlere götürülmüş olur, bu suretle de sürekli olarak yer değiştirmeye son vermezler. Böylece, onlar ne denli Çokluk'tan Bir'e geçmek ve Bir parçalandığı zaman bir kez daha Çokluk haline gelmek doğallığında olurlarsa, o kadar da varoluşa girerler ve hayatları devam etmez. Fakat, onlar bu ölçü içinde yerlerini değiştirmeye asla son vermedikleri sürece de, varoluş dairesini dolaştıkları zaman, daima hareketsizdirler.

Fakat, haydi sözlerimi dinle, zira bilgeliği artıran, incelemedir. Bunu, derslerimin amacını açıkladığım zaman, daha önce de söylediğim gibi, sana bir çift söylev açıklamak isterim. Verilmiş bir anda Bir, Çok'tan teşekkül eder, başka bir anda ise, bölünür ve Bir'den Çok çıkar. — Ateş, Su, Toprak ve Hava'nın güçlü yüksekliği. Korkunç Kin de bunlardan ayrı olarak her birinin ağırlığına eşittir ve bunlar arasında Aşk da uzunluk ve genişlikte eşittir. Onu ruhunla seyret ve kamaşmış gözlerle şaşırıp kalma. Fanilerin azalarında yerleştiğini bildiğimiz odur. Onlara, Aşk fikirlerini ilham eden ve onlara barış çalışmalarını tamamlatan da odur. Onlar, Sevinç ve Aphrodit adıyle çağrılırlar. Hiç bir fani, onun bunlar arasında (yani, öğeler arasında) daire halinde hareket ettiğini görmemiştir. Fakat sen, hiç aldanmayan söylevimin düzenine kulak ver.

Zira, bütün bunlar, eşit ve aynı yaştadırlar. Bununla birlikte, her birinin başka imtiyazları ve özel doğallıkları vardır ve hiç biri onlardan ayrı olarak var olamaz ve bunlar, asla mahvolmazlardı, şimdi mevcut olamazlardı ve bu Bütün'ü çoğaltacak olan ne olacaktı ve nereden gelebilecekti? Zaten bu şeylerde hiç boş yer olmadığı için, nasıl mahvolabileceklerdir? Onlar ne ise, odurlar. Fakat birbirlerinin arasında koşmak suretiyle, bazen şu, bazen bu ve daima andıran şeyler olurlar.

18. Aşk.

19. Birbirini saran aşk.

20. Bu (Aşk'la Kin'in çatışması), fani organların kitleleri içinde belirir. Verilen bir anda, bedenin birer parçası olan organlar, Aşk sayesinde, parlak hayatın en yüksek noktasında birleşirler, başka bir anda da zalim Kin vasıtasıyle ayrılır ve her biri kendisi için, hayat denizinin kayalıklarında başıboş dolaşırlar. Meskenleri sularda olan bitkiler ve balıklar için ve inleri yamaçlarda bulunan hayvanlarla suları kanatlarıyle aşan kuşlar için de durum böyledir.

21. Haydi şimdi, ilk sayıp döktüklerimin şeklinde bazı bazı yetersizliklerin bulunduğu doğruysa, önceki söylevlerime tanıklık eden şeyleri seyredelim. Her tarafta aydın ve sıcak olan güneşi, ısı içinde ve aydınlatan parıltı içinde yıkanan bütün ölmez şeyleri dikkate al. (İleride görüleceği gibi, burada belirtilen, katılaşmış havadan yapılmış olup, ışığını ateş yarımküresinden alan şeylerle ay'dır. 113'üncü parçaya bkz.). Her tarafta bulanık ve soğuk olan yağmuru, yoğun ve sert şeylerin çıktığı yeryüzünü dikkate al. Bunlar, savaş halinde bulundukları zaman, biçimleri başka başka olur ve ayrılırlar. Fakat bunlar, Aşk'ta toplanırlar ve karşılıklı olarak birbirini arzularlar.

Zira, bunlardan — ağaçlar, erkekler, kadınlar, hayvanlar ve kuşlar, su içinde barınan balıklar, evet, gerçekten, uzun hayatlar yaşayan ve bol bol kutlanan Tanrılar (gibi) bütün olmuş, olan ve olacak şeylerin tümü çıkarlar.

22. Zira bütün bunlar, —güneş, yeryüzü, gök, deniz— fani şeylerin içinde, kendilerinden uzak olarak dağılmış bulunan bütün kısımlarıyle birdirler ve aynı suretle karışıma daha elverişli olan şeylerin tümü birbirlerine benzerler ve Aphrodit vasıtasıyle aşkta birleşmişlerdir. Fakat daha kökende, karşımdayken kendilerine basılmış olan biçimleri başka başka şeyler, birleşmeye alışmamış ve kendilerini doğuran kin düzeninden pek umutsuz olduklarından, birbirlerine en yüksek derecede düşmandırlar.

23. Ressamlar, tapınaklara sunulmak üzere tablolar yaptıkları zaman —ki bilgelik, ressamların sanatından pek iyi aydınlanmıştır— çeşitli boya maddelerini ellerine alır; bunların bazılarından az, bazılarından çok olmak üzere, gereken nispetlerde karıştırır; ve onlar vasıtasıyle ağaçlar, erkekler, kadınlar, hayvanlar, kuşlar; sularda barınan balıklar, evet gerçekten uzun hayatlar yaşayan ve kendilerine bol bol saygı gösterilen Tanrıları yapmak suretiyle her şeye benzeyen şekilleri meydana getirirler. (Bilge gibi sen de) ruhunda şu yanılmanın değerlenmesine meydan verme: Sonsuz sayıda görünen

bütün fani yaratıkların başka bir kaynağı vardır. Bunu pekin kaynaktan bil; zira sen, onu bir Tanrıçanın öyküsünden işittin. (Buradaki Tanrıça, Müz'dür).

24. Tepeden tepeye yürüyerek sonuna kadar yalnız bir patikayı takip etmemek...

25. Doğru olan şey, hatta pekâlâ iki kez söylenebilir.

26. Zira, devrimlerinde sıralı (alternative) olarak üstün gelirler ve birbirlerinin içinden geçerler ve kendilerine ayrılmış olan tura (tour) göre, büyük olurlar.

Onlar ne ise odurlar, fakat birbirlerinin arasından geçerek, insanlar ve hayvan ırkları olurlar. Onlar, bir anda Aşk sayesinde, bir tek düzende toplanırlar, başka bir anda da yeniden Bir olarak birleşinceye ve tamamıyle itaat edinceye kadar Kin'in itimiyle (dafia) türlü yönlere sürülmüşlerdir. Fakat onlar, Çok'tan Bir olmaya geçmek ve yeniden bölünerek Bir'den fazla olmak itiyadına sahip oldukları sürece doğarlar ve hayatları devamlı değildir; fakat, sürekli olarak şekil değiştirmeye hiç ara vermedikleri sürece de daire içinde daima, değişmeden var olurlar.

27. Ne Güneş'in hızlı üyeleri, ne Yeryüzü'nün türlü kuvveti, ne de pek kuvvetli Tanrı'nın küre biçimli ve yuvarlak, çembersel yalnızlığı içinde sevinçli olan Ahenk'in dar kılıfı içine bağlamış olduğu Deniz, ayırt ediliyordu.

Bu üyeler içinde ne uzlaşmazlık, ne de uygunsuzluk vardır.

28. Fakat, her yönden eşitti ve kendi çembersel yalnızlığı içinde sevinçli, tamamıyle sonsuz, küre biçimli ve yuvarlaktı.

29. Sırtından iki kol doğmamıştır, ayakları, hızlı dizleri yoktur, cinsel kısımlar da yoktur. Fakat o, küre biçimliydi (sphérique) ve her yönden eşitti.

30-31. Fakat Kin, Tanrı'nın organları içinde büyüyünce, güçlü ant (serment) tarafından kendisine ayrılmış olan kısımlara bölünmüş zamanın tükenmesinde özel imtiyazlarını ilân etmek için zincirinden kurtulunca... Zira, Tanrı'nın tüm organları birbiri ardından sarsılırlar.

32. Eklem, iki şeyi bağlar.

33. İncir ağacının özsuyu pıhtılaştığı ve beyaz sütün tortulaştığı gibi...

34. Un, suyla birleşerek.

35-36. Fakat, ben şimdi ayaklarımı, söylevimden yeni bir söylev çıkararak eskiden dolaştığım nağme (chant) patikasına tekrar götüreceğim. Kin, çevrinin (girdap) en derin uçurumuna düştüğü ve Aşk, bu çevrinin merkezine ulaştığı zaman, tüm eşya yalnız Bir olmak için kendisinde (Aşk'ta) birleşirler. Fakat, hepsi birden değil, iradelerine göre, biri bir yönden, diğeri öteki yönden gelerek ve bunlar, karıştıkları zaman, şurda burda sayısız fani yaratık boyları (tribu) yayılmış olurlar. Bununla birlikte, birçok şeyler, yani Kin'in askıda tuttuğu şeylerin ardından gelerek, karışmış olanlarla karışmamış bir halde kalırlar. Zira, henüz Kin, onlardan dairenin en son sınırlarına kadar büsbütün çekilmiş değildir. O, bir kısım için yine içeride kalır, diğer bir kısım için de Bütün'ün azalarından çıkar. Fakat, onun dışarıya yayılmaya devamı nispetinde, içeriye bir tatlı ve ölümsüz, lekesiz (cereyan), Aşk, dökülmeye başlar ve eskiden ölümsüz olan şeyler, hemen fanileşirler, evvelce karışmamış oldukları halde şimdi karışmış olan şeylerin her biri geçit değiştirirler ve karışmaları nispetinde de fani yaratıkların sayısız boyları, her türlü biçimler ve seyredilecek harika manzaralarla nitelenmiş olarak şuraya buraya yayılırlar.

37. Yeryüzü, kendi özel kitlesini çoğaltır ve Hava, havanın hacmini kabartır.

38. Haydi, şimdi sana en önce Güneş'in başlangıcını ve şimdi görmekte olduğumuz şeylerin, Yeryüzü ve çok dalgalı Deniz, nemli Buhar ve Hava; bu çemberini her şeyin etrafına kuvvetle bağlayan Titan'ın fışkırdığı kaynakları söyleyeceğim.

39. Yeryüzü'nün derinlikleri ve geniş Hava sonsuz olsaydı. Birçok fanilerin dudaklarından kaçan boş laf. Oysa ki, Bütün'ün zayıf bir parçasından başkasını görmemişlerdir.

40. Okları çelikleşmiş Güneş ve tatlı Ay.

41. Fakat (Güneş'in ışığı), geniş Gökyüzü'nün etrafında toplanır ve dolanır.

42. Ve o, onun üstünden geçtiği zaman, ışınlarını keser ve gölgesini Yeryüzü'nün, soluk yüzlü Ay genişliği kadar olan büyük bir kısmı üzerine yansıtır.

43. Güneş'in ışını da, Ay'ın geniş ve güçlü dairesine çarparak hemen geri döner ve Evren kubbesine (firmament) ulaşmak üzere dağılır.

44. Korkudan uzak bir yüzle, Olymp'e doğru arkadan dağılır.

45-46. Yeryüzü'nün etrafında, en uzak (ucun) etrafındaki çemberin dingili gibi, tekerlek ve iğreti bir ışın döner.

47. Zira o, Güneş-Kral'ın kutsal dairesine ters taraftan bakar.

48. Geceyi ışığın önünden geçerken gece yapan, Yeryüzü'dür.

49. Gözleri kör olan yalnız geceden.

50. Ve Iriz, denizden rüzgâr veya bol yağmur getirir.

51. Kendini yukardan atan (ateş)...

52. Ve Yeryüzü'nün altında çok ateş yanar.

53. Zira o, her ne kadar çoğu kez başka türlüyse de, koşar ve onlara bu devirde rastlar. (Yeryüzü ve ateşlerden bahsediliyor).

54. Fakat Hava, uzun kökleriyle birlikte Yeryüzü üzerine çöker.

55. Deniz, Yeryüzü'nün teri.

56. Tuz, Güneş ışınlarının çarpmasıyle sertleşir.

57. (Yeryüzü) üzerinde birçok boynuzsuz başlar, çıplak ve omuzdan yoksun olarak başıboş dolaşan kollar doğdu. Alından yoksun gözler, aylak aylak geziyordu.

58. Tek kalmış azalar, birleşmeyi arayarak başıboş dolaşıyordu.

59. Fakat, Tanrı'ya, büyük bir nispette Tanrı karışınca, bu şeyler rastlamalarının tesadüfiyle birleştiler ve bunlardan devamlı olarak ve ayrıca daha birçok şeyler doğdu.

60. Sayısız ellerle birlikte sürünerek yürüyen yaratıklar.

61. Başka başka yönlere bakan yüzler ve göğüslerle birlikte birçok yaratıklar doğmuştur. Bazıları insan yüzlü öküz yavrusu, bazıları da tersine, öküz başlı insan yavrusu olarak ve kendilerinde kadınlarla erkeklerin doğallığı karışmış bulunan ve kısır kısımlarla aygıtlanmış (mücehhez) yaratıklar dünyaya geldi.

62. Haydi şimdi de, ateşin ayrıldığı zaman nasıl olup da gece doğmuş olan erkeklerin ve bol göz yaşlı kadınların döllerini meydana getirdiğini dinle. Zira, söylevlerim amaçtan uzaklaşmaz ve bilgelikten yoksun değildir. Önce, topraktan hem su, hem de ateşin bir kısmına sahip olan tamamıyle oluşmuş tipler doğdu. Bu tipleri, kendi benzerine ulaştırma isteğiyle Ateş meydana getirmiştir. Fakat onlar, henüz ne dişilik organının latif şeklini, ne de erkeklere özgü olan ses ve kısımları gösteriyorlardı.

63. ... Fakat (çocuk) organlarının tözünden bir kısmı erkeğinki (bedeninde), bir kısmı da kadınınki arasında paylaşılmıştır.

64. Ve onun üzerine, kendini görümün kışkırttığı arzu geldi.

65. Ve o saf kısımlara yayılmış olan ve soğuğa rastladığı zaman bundan kadınlar doğdu.

66. ... Aphrodit'in çatlak çemenlerinde.

67. Zira, en sıcak kısmında kadının göğsü, erkekleri (mâles) meydana getirir. Bunun içindir ki, erkekler (les hommes) koyu renklidir ve daha erkekçe (vrile) ve tüylüdürler.

68. Sekizinci ayın onuncu gününde beyaz kokuşma oluşur. (Empedokles, kokuşmuş kan yerine, sütü kullanır. - Aristo).

69. İki kat olarak taşır. (Bunu, yedi veya dokuz ayda doğuran kadınlardan bahsederken kullanır).

70. Oğlak derisi. (Bu, dölütü "foetus" kaplayan zardır).

71. Fakat, senin bu şeylere dair kesin bilgin, birbiriyle karışmış olan Su, Toprak, Hava ve Ateş'ten nasıl olup da Aphrodit tarafından tertiplenen ve böyle dünyaya gelen bütün bu fani şeylerin biçim ve renkleri çıktığını bilme sorununda az çok yetkin değilse...

72. Büyük ağaçlar ve denizde balıklar nasıl...

73. Ve Cypris'in, yeryüzünü suda nemlendirdikten sonra, sertleştirmek için çabuk ateş verdiği zamandakinin aynı...

74. Sesleri olmayan verimli balık kavmini güderek...

75. İçerde yoğun ve dışarda seyrek olan şeyler arasında hepsi, Cypris'in ellerinden bu türde bir nemlilik alarak...

76. Bunu, denizde yaşayan ağır sırtlı kalın kabuklularda, şeytanminarelerinde ve taş gagalı kaplumbağalarda ispat edebilirsin. Onlarda topraklı maddenin en dış yüzeyde bulunduğunu görebilirsin.

77-78. Daima yeşil olan ağaçların bütün yıl süresince bol meyvelerle çiçeklenmelerini yapan, Hava'dır.

79. Böylece, bütün büyük ağaçların birincisi olan zeytin ağaçlarının yumurtaları vardır.

80. Bunun içindir ki, narlar geç olgunlaşırlar ve elmalar lezzetlidirler...

81. Şarap, tahta içinde mayalanmış kabuk suyudur.

82. Kıllar ve yapraklar, kuşların kalın tüyleri, güçlü ağaçlarda büyüyen pullar aynı şeylerdir.

83. Fakat, kirpilerin tüyleri sivridir ve sırtlarında sertleşmiştir.

84. Ve böylece, fırtınalı bir gecede çıkmaya niyet eden bir adam, kendisini bir lambayla donatır, parlak ateşin alevi etrafına her türlü rüzgârı uzaklaştıran boynuzdan levhalar yerleştirir ki, bunlar, hüküm süren rüzgârın nefeslerini kırar, fakat bunların arasından geçen ışık inceliği nispetinde yorulmaz ışınlarının eşiği üzerinde parlar. Böylece o da (Aşk), ilkel ateşi, her tarafından harikalı geçitlerle delinmiş olan ince zarlar ve dokularla kaplanmış yuvarlak gözbebeğini hileyle elde etmiştir. Onlar (bu geçitler), gözbebeğini çevreleyen derin suyu uzaklaştırır, fakat ateşi oradaki inceliği nispette geçirir.

85. Fakat (gözün) yumuşak alevi, toprağın zayıf bir parçasından başka bir şey değildir.

86. Tanrısal Aphrodit, yorulmaz gözleri, bunlardan işlemiştir.

87. Aphrodit, bunları Aşk'ın perçinleriyle birleştirmiştir.

88. İki gözle bir tek görme meydana gelir.

89. Bütün doğmuş olan şeylerden buharların (effluences) akmakta olduğunu bil.

90. Böylece tatlı, tatlıyı zapteder ve acı, acı üzerine atılır. Asit, asite rastlamaya gider ve sıcak, sıcakla çiftleşir.

91. Su, şarapla daha iyi birleşir, fakat yağla (karışmayı) istemez.

92. Kalayla karışmış bakır.

93. Yeşilimsi mürver tohumu erguvanla karışmıştır.

94. Ve bir nehrin dibindeki siyah renk, gölgeden olur. Aynı şey, oyuk mağaralarda da görülür.

95. Cryps'in ellerinde ilk kez birleştiklerinden beri (gözler).

96. Âlicenap Yeryüzü, geniş oyuklarından sekizde iki parlak Nestis ve dört Héphaistos almıştır. Böylece, ahengin çimentosuyle, Tanrısal bir surette birbirine uydurulmuş olan beyaz kemikler doğmuştur.

97. Omurga kemiği (kırılmıştır).

98. Ve Yeryüzü, Aphrodit'in yetkin limanlarına demir atarak, bunlara hemen hemen eşit oranlarda rast gelir. Héphaistos, Su ve parlak Hava ile — gerek hafif bir üstünlükle, gerek az büyük bir nicelikle. Bu şeylerden kan ve etin birçok şekilleri doğmuşlardır.

99. Çan... (kulağın) etli dalı.

100. Böylece, her şey nefes alır-verir. Hepsi bedenlerinin yüzeyine yayılmış olan kandan yoksun et borularına sahiptir ve onlara ağız olarak, derinin en son yüzeyinin her yeri, kanı tutmaya, fakat havanın serbestçe girmesine elverişli olan dar bir şekilde sıkıştırılmış gözenekler (mesamat) delinmiştir. Berrak kan, oradan çekilince —bu kan geri geldiği zaman— yeniden nefes almak için kaynayan hava, öfkeli dalgalar halinde oraya atılır. Bir genç kız, bir tunç su saatiyle (clepsydre) oynadığı zaman, borunun ağzını nasıl ki, latif elinin üstüne koyar ve bıraktığı suyun gümüş dalgasına daldırırsa, o zaman dalga, vazonun içerisine girmez. Fakat, orada kapanmış olan hava kitlesi dar deliklere karşı koşuşur ve genç kız, yoğunlaşmış olan akımı (courant) açıncaya (kurtarıncaya) kadar dalgayı tutar. O zaman hava kaçar ve bir eşit hacimdeki suyu girdirir. Tıpkı bu biçimde su, tunç vazonun derinliklerinde yer aldığı, delik ve geçit insan eliyle kapalı tutulduğu zaman (içeri) girmeye çalışan dış hava, sağır bir gürültü işittiren boğazın kapılarındaki suyu (genç kız) elini çekinceye kadar, yüzeyi üzerinde sıkıştırarak tutar. Bunun üzerine, evvelce olanların tam aksi yönden hava içeriye koşar ve eşit hacimde bir su, ona yer vermek üzere kaçar. Aynı suretle damarlarda hareket eden berrak kan çekilir ve hava da şiddetli bir sesle içeriye dalar, fakat kan, geri döndüğü zaman, hava da aynı nicelikte nefes alır.

101. (Köpek), burnuyle hayvanların organlarının parçacıklarını ve onların ayaklarının yumuşak otlar üzerine bıraktığı koku zerrelerini (exhalaisons) koklayarak.

102. Böylece her şey kendilerine göre üfürük ve kokuya sahiptir.

103-104. Böylece her şey, Talih'in (fortune) iradesiyle düşünür... Ve az yoğun olan şeyler ise, düşmelerinde birleşirler.

105. Karşıt yönlerde akan kan denizi içinde barınan (yürekte), insanların başlıca düşünce adını verdikleri şey yerleşmiştir.

106. Zira, insanların bilgeliği, önlerinde bulunan şeylerle orantılı olarak çoğalır.

107. Zira, her şey bundan teşekkül etmiş ve birlikte ayarlanmıştır. Onlar vasıtasıyledir ki, insanlar düşünür, haz ve elemi hissederler.

108. (İnsanların) başka başka oluşları nispetinde, ruhlarında (uykuda) daima farklı düşünceler zuhur eder. (Bunun uykuda olduğunu Simplicius'ten öğreniyoruz).

109. Zira, biz toprakla birlikte toprağı görürüz, suyla birlikte suyu görürüz, havayla parlayan havayı, ateşle parçalayan ateşi görürüz. Aşk vasıtasıyle aşkı görürüz ve uğursuz kin vasıtasıyle de kini görürüz.

110. Zira, sağlam ruhunun üzerine dayanarak bu şeyleri iyi bir niyet içinde ve söz götürmez bir özentiyle seyredersen, hayatın süresince bu şeylere bol bol sahip olacaksın ve bunlar vasıtasıyle daha birçoklarını kazanacaksın. Zira, bu şeyler, senin ruhunda kendiliklerinden artarlar. Her insanın karakteri ruhtadır, fakat sen başka nitelikte olan şeylere heves edersen, bu, insanların alışkanlıklarından olduğu cihetle, düşüncelerini körletmek için bir yığın sayılamaz kötülük seni bekler. Zaman, kendi devrimini yaptıktan sonra, bu şeyler hemen seni terk edeceklerdir. Zira, onlar da bir daha kendi özel niteliklerine dönmeye heves ederler. Zira, bil ki, her şey, bilgeliğe ve düşüncenin bir parçasına sahiptir.

111. Ve sen, ihtiyarlığın ağrılarına karşı bir savunma olan bütün ilâçları tanımayı öğreneceksin. Zira, ben bütün bunları senin için tamamlamak istedim. Yükselen yorulmaz rüzgârların şiddetini ve tarlaları harap eden ıslıklarını durduracak ve eğer istersen onların ıslıklarını arkadan tekrar getireceksin, insanlara kasvetli yağmurlardan sonra zamanına uygun bir kuraklık husule getirmek ve yeniden yazın kuruluğunu, gökten düştükleri zaman ağaçları besleyen yağmurla değiştireceksin ve Hades'ten ölü bir ada hayatını geri getireceksin.

ARITMALAR :

112. Bakışları yukarda, kalenin yanında iyi eserlere hevesli, yabancıya onur taşıyan Akaragas'ın sarı kayalıklarına dalarak büyük şehirde oturan dost, alçaklığı tanımayan insanlar, selâm sizlere!.. Şimdi artık ölümsüz olarak, herkesten umduğu gibi saygı görerek, çiçek sargıları ve çelenklerle taçlanmış olarak aranızdan ölmez Tanrı halinde geçiyorum. Bu erkek ve kadınlarla (kendisine tapanlar) birlikte çiçekli

şehirlere girdiğim andan itibaren bana saygılar sunulur. Onlar, sayısız bir topluluk halinde beni takip eder, (bazısı) bana kazanç yolunu, bazıları kâhinliği (kendi geleceklerini) sorar ve her çeşit hastalığın ıstırap veren iğneleriyle yaralanmış olan diğer bazıları da benden kendilerini kurtaracak (bir) kelime dinlemek isterler.

113. Fakat, sanki ölümlü ve mahvolabilir insanları aşmak büyük bir şeymiş gibi beni üstte tuttunuz?

114. Dostum, sana söylemek istediğim sözlerde gerçeğin yaraladığını biliyorum. Fakat o insanlar için zordur ve inancın ruhlar üzerine hücumundan kıskançtırlar.

115. Bir 'Zorunluluk' kâhinine, Tanrıların geniş yeminlerle sıkıca mühürlenmiş ve ebedî olan eski bir emri vardır: Eğer uzun günlerin bahtını kazanmış olan cinlerden biri, ellerini canice kana bulaştırmış veya Kin'in arkasından gitmiş ve yalan yere yemin etmişse, zamanın akışı içinde bütün fanilerin her türlü şekillerine girerek ve bir zahmetli geçidi bir diğeriyle değiştirerek üç kez on bin yıl mübarekler katından uzakta başıboş gezmeye mecburdur. Zira, güçlü Hava, onu Deniz'e iter ve Deniz, onu kuru Toprağa kusar; Toprak, Güneş'in parlak ışınları içine aksettirir ve Işın da onu Hava'nın çevrileri (tourbillons) içine yollar. Onu biri diğerinden alır ve hepsi atar. Şimdi ben onlardan biriyim; Tanrılardan uzak bir sürgün ve bir serseri adamım. Zira, budala Kin'e güvendim.

116. Charis'in hoş görmez Zorunluluk'tan korkusu vardır.

117. Zira ben evvelce, bir genç oğlan ve bir genç kızdım, bir çalı ve bir kuş ve denizde dilsiz bir balıktım.

118. Alışmadığım şehri gördüğüm zaman, ağladım ve feryat ettim.

119. Buraya, yeryüzü üzerine, faniler arasında başıboş gezmek için ne kadar mutluluk yükseldiğinden, ne kadar onurlardan düştüm...

120. Biz bu mağaranın altından geldik...

121. Ölüm'ün, Öfke'nin ve Kéres'in sargılarıyle belâların kuruttuğu neşesiz şehir... Kokuşma ve Dalgalar, Até çayırlığı üzerindeki karanlıkta başıboş dolaşmaktadırlar.

122-123. Manzarası ilerlere uzanan Chtonie, Heliop, kanlı Nifak (discorde) ve tatlı bakışlı Ahenk, Kallisto, Aischré ve Yavaşlık, sevimli Gerçek ve kara saçlı Pekinsizlik (incertitude), Doğum ve Ölüm, Uyku ve Uyanıklık, Hareket ve Hareketsizlik, Taçlanmış Büyüklük ve Alçaklık, Sükût ve Söz oradaydılar.

124. İki kez lânetlenmiş olan fanilerin sefil kavmi, felâket sana!.. Hangi savaştan, hangi iniltilerden doğdunuz siz!..

125. Onlar, canlı yaratıkların şekillerini değiştirmek suretiyle öldürdü.

126. (Tanrılık) onları garip bir et kılıfına büründürerek...

127. Onlar, hayvanlar arasında, inleri yamaçlarda ve yatakları toprakta olan aslanlar ve güzel yapraklı ağaçlar arasında defne ağaçları haline gelirler.

128. Onlar (altın çağının insanları), henüz Tanrı olarak Arés'e sahip değildiler; ne Kydoimos'a, ne de hatta Kral Zeps'e, ne Kronos'a, ne Poseidon'a... Fakat Kraliçe Cypris'e (sahiptiler)... Onlar, sofu (pieux) sunaklarla (takdime) boyalı yüzler ve ince kokulu buhurlarla, saf mür armağanları ve tatlı kokulu pelesenklerle ve toprağa esmer bal serpme törenleriyle, onu (Kraliçeyi) kendi lehlerine çevirirler ve mihrapta boğaların saf kanları taşacaktır; fakat insanlar arasında en büyük cinayet, onları öldürdükten sonra, asil organlarını parçalamaktır.

129. Onlar arasında her türlü bilge eserlerine en yüksek noktadan kendisini vermiş olan nadir bilgili bir adam, bilgide en büyük zenginliği kazanmış bir adam vardı. Zira o, ruhunun kuvvetlerini gerdiği zaman, her biri onar, yirmişer insan hayatı olan şeyleri kolaylıkla görürdü.

130. Zira bütün (yaratıklar), vahşî hayvanlar olduğu kadar da kuşlar, insanlara alışmış ve mülâyimdi ve her yerde âlicenaplığın meşalesi yanıyordu.

131. Her ne kadar bir günün şeyleri söz konusu ise de, çabalarım hakkında asla bilgi edinmek lütfunda bulunmadıysan da, ölümsüz Müz ve Kalliop!.. Sana yalvarırım, bana bir daha yardım et!.. Zira, mübarek Tanrılar hakkında saf bir doktrin beyan edeceğim.

132. Tanrısal bilgeliğin hazinesini kazanmış olan insanı kutla, kalbinde Tanrılara dair bir bulanık görüşten (opinion) başkasına malik olmayan bahtsızdır.

133. Tanrı'yı gözlerimiz önüne koymak, ya da onu elimizle tutmak bizim için olanaksızdır. (Onu) insan kalbine götüren, en geniş inandırma yoludur.

134. Zira, onun bedeni bir insan başıyle aykırılanmış (mücehhez) değildir. Omuzlarından iki kürek sallanmaz, onun ayakları, çevik dizleri ve kıllı tarafları yoktur, o yalnız hızlı düşünceleri bütün âlemi bir şimşek gibi dolaşan kutsal ve tanımlanamaz bir ruhtur.

135. Bu, bazıları için meşru, diğerleri için meşru değildir. Fakat kanun, uzaktan hükmeden ve gökyüzünün sonsuz ışığı arasından herkes için her yerde uzanır.

136. Bu uğursuz sesli öldürüşe son verme-

yecek misiniz? Kalbinizin gafleti yüzünden, birbirinizi parçaladığınızı görmüyor musunuz?

137. Ve baba, şekil değiştirmiş olan öz oğlunu ayağa kaldırdı ve onu, dua ederek öldürdü. Gafil!.. İnayet dileyerek katillere doğru atılırlar, oysaki o, onların feryatlarına sağır olarak kendilerini sarayında boğazlar ve iğrenç ziyafeti hazırlar. Aynı suretle, oğul babasını ve çocuklar annelerini yakalar, onların hayatını söker ve kendilerine akraba olan eti parçalar.

138. Onların hayatını tunçla tüketerek...

139. Dudaklarımla hırsın kötü işlerini tamamlamadan önce ölümün merhametsiz günü beni mahvetmezse, felâket bana!..

140. Defne yapraklarından büsbütün vazgeçmek.

141. Sefiller, sefillerin sonuncuları, baklaları ellerinizde saklayınız!..

142. Kalkan tutan Zeus'un bir çatıyla örtülü olan sarayı, asla onu sevindirmeyecek. .....nın evi de hiç bir zaman.

143. Beş kaynaktan su alarak bükülemez bronz içinde ellerinizi yıkayınız.

144. Yaramazlığa perhiz ediniz.

145. Bunun içindir ki, sert fücura yakalanmışsınız ve ruhlarınızı sefil kaygılardan kurtarmak istemiyorsunuz.

146-147. Fakat nihayet fani insanlar arasında peygamber, şairler, doktorlar ve prensler gibi göründüler ve sonra öteki Tanrıların ocağına ve aynı sofraya katılarak, insel sefaletlerden kurtulmuş, kadere karşı korunmuş ve saldırılardan uzak olarak saygılara batmış olan Tanrı safına yükselirler.

148. ..... İnsanı kuşatmış olan yeryüzü.

Empedokles'in görüşlerinde, Anaxagoras'ın etkisi olduğu gibi, öğelerin karışımı sorununda ondan fazla olarak bir bileşiğin duyulur nitelikleri, bunların bileşmesinin niteliğine göre değişik olduğunu anlamış, Elea filozoflarından ve hele Parmenides'ten yararlanmıştır. Gomperz, onu modern kimyacılarla da mukayese eder: Onda, köklü maddenin sınırlı çokluğunu, bu maddeleri kendi aralarında birleştiren kaynaşmalar, türlü nicel farklar, yani bu kaynaşmalardaki değişik oranlar gibi modern kimyayı hazırlayan üç ana ilkenin bulunduğunu kabul eder. Bir bakıma, panteizmacı görünen Empedokles'in Tanrıbilimi, teorik bakımdan Xenophan'ı, Fisagor ve Orpheciliği hatırlatır. 21'inci parçada bazı Tanrıların öğelerden yuğrulmuş olduğunu ve bunların uzun bir hayat yaşamış olsalar bile, yok olmaya mahkûm olduklarını aşılamaya çalışırken, hilozoizmden (hylozoïsme) kurtulamadığı da görülür. Onun evrensel Tanrılık veya canlanmış evrenden başka bir şey olmayan Sphairos'u, ruhu teşkil eden bir cin değildir; fakat her ruh, göksel yurdundan, "talihsizlik çayırına, sevinçsiz yere, göz yaşı vadisine" düşmüş bir cindir. O, bir taraftan ruhun fiziğini kurarken, bir taraftan ruhun Tanrıbilimini yaratır. Onun fizyolojisi, organik olanla olmayan ve bilinçli olanla olmayan arasındaki fark engelini kaldırarak, bütün şekilleriyle hayatın birliğini sezmis olduğunu gösterir. Empedokles'in optik teorisi, her öğenin başlangıçtan itibaren sabit ve belirlenmiş bir renge sahip olduğu varsayımına dayanır.

Empedokles, ilkçağların en arınmış ve katıksız bir demokratı sayılır. *Orpheus*'un ruh hakkındaki öğretilerinden de hoşlandığı anlaşılmaktadır.

Bkz. J. Burnet, (s. 229-285); Th. Gomperz, (cilt I, s. 264-295); L. Robin, (s. 119-134); J. A. Symonds, *Studies of the Greek Poets* (3. baskı, 1893); Delbos, *Figures et Doctrines des Philosophes* (Paris, 1912); G. Milhaud, *Leçon sur les Origines de la Sciences Grecques* (Paris, 1893); Bidez, *La Biographie d'Empedocle* (Gand, 1894); Peyron, *Empedoclis et Parmenidis Fragmants* vb.. (Leipzig, 1810); Empedokles'den kalan parçaları bir de H. Stein baskısı olarak *Empedoclis Agrigenti Fragmenta* (Bonn, 1852); H. Diels, *Fragm. der Vorsakratiker* (cilt I, 6. baskı, 1951) vardır; Diogéne Laêrce, (liv. III); Clara Eliz, Millerd, *On the Interpretation of Empedocles* (Chicago, 1908); E. Bignone, *Empedocles* (Turin, 1916) ve tanınmış felsefe tarihleriyle bunlarda yazılı bibliyografyalar. Daha çok Uebreweg, *Grund der Gesch. der Phil.* (1 kasım 1926).

ENEE (Gaza'lı). Milâdın V. yüzyılının ikinci yarımındaki Yeni Eflatunculardan. İskenderiye'de Hierokles'in öğrencisi olmuş ve burada retorik ve felsefe okutmuştur. Enee, Hıristiyanlığı kabul etmiş ve bu dini, Yeni Eflatunculukla uzlaştırmaya çalışmıştır. Yirmi beş mektubuyle, konusunu ruhun ölmezliği teşkil eden *Theophrast* başlıklı bir diyaloğu vardır (Paris, 1836). Enee, bu eserinde iki kişiyi konuşturur: Biri, Hıristiyanların ölümden sonra dirilme hakkındaki tezlerini öğrenmek için Atina'dan İskenderiye'ye gelmiş olan müşrik Theophrast'tır; diğeri, Yeni Eflatuncu Hierokles'in öğrencisi olduğu farz edilen Hıristiyan Euxitheos'tur. Sözde bu filozof, Atina'ya ruhların kalımı (bakası) sorununu incelemek için gitmiştir. Suriyeli olan bu Hierokles, âlemin yaratılmış olduğunu, cesedin ölümden sonra dirileceğini savunur. Yunanlıların âdet edindikleri itirazlara karşı da, âlemin yaratılışından önce, şahısların ebedî kafilesinde Tanrı'nın etkin olduğunu, Kaldelilerle, Porphyros'un ve Plotin'in de maddenin yaratıldığına inandıklarını, Eflatun'a göre de, bütün duyulur (sensible) varlıkların yaratılmış olduklarını ileri sürer. Yine bu Hıristiyan filozof, âlemin mahvolması gerektiğini, çünkü Eflatun'un *Time*'sinde de âlemin mahvolma gü-

cüne sahip olduğu fikrinin savunulduğunu anlatır ve her gücün edim'e geçmek zorunda olduğunu da bir kanıt olarak iddia eder. Hierokles, aynı zamanda Tanrı'nın düzen için âlemi mahvettirdiğini, çünkü düzen, karşıtların üretimini gerektirir, bu nedenle, kavranılabilen (intelligible) ebedîdir ve duyulur şeyler bunun karşısında mahvolmaya mahkûmdur, der.

Cesedin ölümden sonra dirilmesi problemine gelince, bunu Enee, Yunan dogmalarıyle savunur ve yalnız Yunanlılar tarafından ileri sürülmüş olan olguları anlatmakla kalmaz, aynı zamanda birliği dağılmış olan beden öğelerini yeniden toplamak için yetecek kadar gücü olan döllü (séminale) aklın kuvvetine dayanır ve güneşin sıcaklığını suya naklettiği gibi, ruhun da, kendi ölmezliğini bedene nakledebileceğini iddia eder. Bu eser, Hıristiyanlık fikirleriyle müşrik felsefenin V. yüzyıldaki ilişkilerini öğreten yazılar arasında önemli bir yer tutar.

ENGEL, Johann Jacob. Alman filozofu. 11 eylül 1741'de Parchim'de doğdu, 28 haziran 1802'de Berlin'de öldü. Bu şehrin bir jimnazında profesördü. Kral Tiyatrosunda müdürlük de yaptı. İlk eseri, ahlâksal diyaloğlar şeklindedir; bu konuda faydacılığa bağlıdır. Daha çok popüler felsefeyle uğraştı. Engel'in Antik fizyognomiye (phisiognomie) dair de orijinal çalışmaları vardır. Şu eserleri değerlidir: *Der Philosophie für die Welt* (3 cilt, 1775, 1800); *Ideen zu Einer Mimik* (1785-1786). Külliyatı 12 cilt olarak Frankfurt'da basıldı (1851).

ENGELS, Friedrich. Alman sosyalisti. 28 kasım 1820'de Barmen'de doğdu; 5 ağustos 1895'te Londra'da öldü. Bir tüccarın oğludur, kendisi de tüccardır. 1842-1845'e kadar İngiltere'de kalmış, sosyalizme dair olan düşüncelerini orada kazanmıştır. Ruge ve Marx'ın çıkardıkları *Deutsch-Franzoezische Jahrbücher* dergisinde çalışmıştır (1884). Evvelâ, *Die Lage der Arbeiten den Klassen in England (İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu)* (Leipzig, 1845) adlı eserini yayımlamış, sonra da Marx'la işbirliği yaparak, *Die Heilige*'yi (1847) çıkarmıştır; ve yine aynı yılda bütün dünya işçileri için olan beyannameyi *(Manifesto Comministe)* yayınlamıştır. Engels, evvelâ Londra, sonra Brüksel Merkez Komitesine sekreter olmuş, 1849'da Baden'de baş gösteren Platina İsyanına karışmış ve İngiltere'ye sığınmaya mecbur olmuştur. Engels, Enternasyonal'in kurulmasında etkin bir rol oynamıştır. Bir sosyalist dergisi olan Vorwaeerts'de makaleler yazmış, asıl düşüncelerini, *Der Ursprung der Familie, Des Privateigentums and des Staats* (Zürih, 1884) adlı eserinde toplamıştır. Marx'ın ölümünden sonra, onun *Anamal (Kapital)* adlı meşhur eserinin ikinci cildiyle, onun diğer bazı eserlerini de bastırmıştır. Engels'in *Anti-Dühring* (Fransızca çevirisi: Brack, Paris, 1932) ve *Feuerbach* başlıklı eserleri de önemlidir. Bu ikinci eserinin asıl adı şudur: *Ludw. Feuerbach u. d. Ausgang der Klass. dt. Philosophie* (1882, 2. baskı 1927). Engels'in diğer bir eseri de, *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique* başlığıyle Fransızcaya çevrilmiştir (Laforgue, 1880). Engels, 1844'te Marx'la birlikte, *Kutsal Aile veya Bruno Bauer... Karşı Eleştirinin Eleştirisi* ve *Alman İdeolojisi* adlı eserleri yazdı.



Engels'e burada yer verişimizin nedeni, Hegel metafiziğini, ekonomik sorunlara uygulayarak, onu maddeci bir diyalektik haline getirenlerden olduğu içindir. Onun adı, türlü fikir ataklıklarıyle birleştiği Karl Marx'ınkiyle birlikte kullanılır. 1841'den itibaren başlayan bu düşünce birliğinin temelinde, komünist anlayışının Alman ideoloji anlayışlarına aykırı olduğunu ve eski felsefe bilincimizin hesabını kapatmak gerektiği iddiası gizlidir ve bunu açıkça ilân etmiştir. Bu itibarla Engels de, toplumun ve dolayısıyle insanın tinsel (spirituel) varlığını inkâr ederek, bunların yalnız maddesel gereksinme ve ilişkilerine değer verir. Hegel'in akılcı devlet ve ekonomi anlayışına aykırı bir yol tutarak, yani, onun akılcı ve erekçi (finaliste) mantığını tersine çevirerek ihtilâlci sosyalizmin temellerini kurmaya çalışmıştır. Aynı zamanda Hegel'in yöntemini, ihtilâlci yöntemlere karşı muhafazakâr saymış, onun sistemine bağlı kalacak olanları Sağcı ve Solcu olarak iki zümreye ayıran ve bu her iki tarafın da az çok farkla dinden kurtulamadığını iddia eden düşüncelerin doğmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, görüşlerinin ereği, biraz da yekdiğerine benzeyen Dühring'in 'Şiddet' teorisini kabul etmediğini açıklamaktır. *Anti-Dühring* adlı eserinin konusu bu reddiyedir. Bugün yayın hayatımızda önemli bir yer tutan sosyalizm edebiyatı, onu da toplumumuza yeteri kadar tanıtmıştır. Lenin, *Gorudarstro i Revolyustize* adlı eserinde, savunduğu devlet ve ihtilâl kuramında, Engels ve Marx'ın etkisi altında kalmıştır.

Bkz. Max Adler, *E. als Denker* (2. baskı, 1925); Sombart, *Der Prolatar. Sozialismus* (2 cilt, 1924); D. Riazanov, *Marx and Engels* (Newyork, 1927); G. Mayer, *F. Engels der Denker, A Ufstz der Grossen Soviet-Enziklopádie* (1945); ve *Friedrich Engels* (Lon-

dra, 1936); A. Goedeckmeyer, *Die Weltanschauung v. Marx u. Engels* (1926).

EPİKARM (Kos'lu). Hayatının önemli bir kısmını Sicilya'daki Megarya'da geçirdiği için, Megarya'lı veya Sicilya'lı Epikarm de denilir. M.Ö. VI. yüzyılın ikinci yarımında yaşamıştır (550-460 veya 540-450). Komik bir şair olarak da meşhurdur. İlkçağlar onu bu tarzın örneği sayar. Fakat kendisi, Fisagor'un çırağı ve birçok felsefî eserlerin yazarı olarak da felsefeyi ilgilendirir. Bu eserlerinden biri, Fisagor'un olduğu da iddia edilen *Vers Dorés (Yaldızlı Beyitler)* dir. Bu eserden zamanımıza yalnız birkaç parça gelebilmiştir. Diogéne Laêrce, onun fizik, ahlâk ve doktorluktan bahseden *Yorumlamalar* adlı bir eserinden söz eder. Yurttaşlarının kendisine diktikleri heykelin altındaki yazıttan anlaşıldığına göre, Siragüze'de yerleşmiştir. Diogéne Laêrce'in kaydettiği bu yazıt şuydu: "Güneşin bütün yıldızları aştığı, denizlerin nehirlerden daha çok kuvvete sahip olduğu doğru ise, yurdu olan Siragüze'nin kendisine bu taçları verdiği Epikarm'ın da bilgelikte o kadar kuvvete sahip olduğunu onaylarım". Epikarın, doksan yaşında ölmüştür. Onun kırk kadar piyesinin adları biliniyorsa da, bunların felsefe tarihi için bir önemi yoktur. Diogéne Laêrce, Eflatun'un ondan fazlasıyle faydalanmış olduğunu Alkinos'un *Amyntas'a Yöneltilmiş Eserler* (4. kitap) başlıklı kitabından naklettiği şu parçalarla açıklar: "Eflatun, Epikarm'ın birçok parçalarından apaçık faydalanmıştır: Eflatun, duyulur (sensible) der, nitelik ve nicelik olarak kalmaz, devamlı olarak akar, biçim değiştirir. Böylece, bir şeyler grubundan bazı miktarlar kaldırılırsa, bu şeyler, hiç bir ilişkiyle, doğa, nitelik ve nicelik bakımından birbirine benzemezler. Töze (cevher) değil, varoluşa (existence) katılan şeyler böyledir. Kavranılabilir (intelligible) ise, tersine olarak, ne bir şey kazanır, ne de kaybeder. O, ebedî öz'dür (essence). Daima kendi kendine benzer ve kendi kendisiyle özdeştir. Epikarm da duyulurla kavranılabilir hakkında açıkça aynı şeyleri söyler". Alkinos, bu iddiasını Epikarm'ın şu parçasıyle ispatlar:

"A. — Tanrılar daima var olmuşlar ve daima vardılar, bu söylediğim asla başka türlü olmamıştır.

B. — Fakat Kaos'un ilk Tanrı olduğu söyleniyor.

A. — Niçin? Bir şey hiç bir şeyden vücuda gelemez.

B. — Öyleyse hiç bir şey ilk kez vücuda gelmiş değildir?

A. — Hatta ikinci kez bile. Zeus'a yemin ederim ki, şimdi söylediklerimiz bile. Şunu dikkate al: Çift veya tek bir sayıyı çıkarırsan, toplam aynı kalır mı?

B. — Elbette hayır.

A. — Eğer bir ölçüden bir uzunluk kaldırılırsa veya buna bir ek yapılırsa, ölçü aynı olabilir mi?

B. — Elbette hayır.

A. — İnsanlar için de böyledir. Bak, biri öldüğü zaman, diğeri büyüyor, her an her şey değişiyor, sürekli olarak çeşitleniyor; o, biraz önceki olduğundan şimdi bambaşka bir şeydir. Ne siz, ne ben, dünküler değiliz, yarın da başka olacağız ve gerçekte her gün başkalaşacağız". (Bu suretle Epikarm'ın Tanrı dediğine Eflatun'un 'kavranılabilir' ve şairin insan dediğine, filozofun 'duyulur' dediği anlaşılıyor).

Alkinos, adı geçen eserinde şunları da kaydediyor: "Filozoflara göre ruh, bazı şeyleri, örneğin, gözler ve kulaklar gibi beden vasıtasıyle algılar. Bedenin yardımı olmaksızın diğer bazı şeylerin de sezgisine sahiptir. Bunun içindir ki, eşya, duyulur ve kavranılabilir olarak ikiye bölünür; ve yine bunun içindir ki, Eflatun, eşyanın ilkelerini öğrenmek isteyenlere şu ayırınayı teklif eder: Evvelâ kendinden şeyler. (Benzerlik, birlik, büyüklük, sükûn, hareket). Sonra kendinden güzel. (Kendinden hayır, kendinden doğru, vb...). Üçüncü olarak, ilişki vasıtasıyle algılanan fikirler. (Bilim, miktar, iktidar). Sizde olan her şey, adlarını bu fikirlerle olan iştirakleri sayesinde alırlar. Demek istiyorum ki, doğruya iştiraki olan şeyler, doğrudur. Güzele iştiraki olan şeyler, güzeldir. Bu fikirlerden her biri, ebedîdir, kavranılabilir ve saftır. Aynı zamanda Eflatun dedi ki: Fikirler, doğada semboller gibidir, her şey, fikirlerin sadık bir hayali oldukları zaman fikirlere benzerler. İşte Epikarm da 'hayır' ve 'fikirler'den aynı biçimde bahseder:

"A. — Flüt çalmak bir şey midir?

B. — Evet.

A. — Flüt çalmak bir adam mıdır?

B. — Asla.

A. — Flüt çalan nedir? Bir insan mıdır?

B. — Şüphesiz.

A. — Şu halde görüyorum ki, o da hayra benziyor. Hayır kendinden (en soi) bir şeydir. Onu öğrenen ve bilen kimse, bir hayır adamı olur, tıpkı flüt çalmayı bilenin flüt çalan, dans etmeyi bilenin dansör, dokumayı bilenin dokumacı olduğu gibi. Bütün sanatlar için de sorun böyledir: Sanatları bilen sanata benzemez, fakat sanatçıya benzer".

"Eflatun, 'idealar' teorisinde şöyle söyler: Eğer bellek varsa, gerçek eşya içinde idealar bulunduğu içindir. Zira bellek, sükûn halinde ve kalıcı (baki) olan bir şeylerin belleğidir ve yalnız idealar sükûn halindedir. Canlı varlıklar bir

ideaya bağlı olmamış ve doğa, kendilerine bilgi vermemiş olsaydı, nasıl kalıcı olabilirlerdi? Ve Eflatun, onların yaşama tarzlarının nasıl birbirine benzediğini ve bütün canlıların, aynı cinsten olan şeylerin tümünü kendilerine tanıtan bu benzerliğin bilgisine doğal olarak nasıl sahip olduklarını göstermiştir. Epikarm da şu beyitlerinde aynı şeyi söylemiyor mu? 'Önce, bilgelik yalnız bir cinse verilmiş değildir. Her yaşayan bir bilgiye sahiptir, zira horozların dişisi, dikkat edersen, küçük canlıları doğurmaz, kuluçkaya yatar ve yumurtalara hayat verir. Bununla birlikte, o bilir ve onun bilgeliğinin nedeni, kendisini aydınlatan doğadır'. Yine başka bir şiirinde Epikarm der ki, 'Bana göre, tavuklar ve civcivler, birbirlerinden hoşlanır ve birbirini pek iyi bulurlar, demekte olağanüstü bir şey yoktur. Zira, bir köpek, köpeğe ve aynı suretle bir öküz, öküze; eşek, eşeğe ve domuz, domuza harika görünürler' ".

Eflatun'un gerçekten Epikarm'dan faydalanıp faydalanmadığını ve Alkinos'un naklettiği parçaların Epikarm'a ait olup olmadığını araştırmakta bir fayda görmüyoruz. Yalnız, Diogéne Laêrce'in kaydettiğine göre Epikarm, kendi bilgeliği hakkında bilgili bir kişidir ve şu beyitlerinden, onun bir öğrencisi de bulunduğu anlaşılmaktadır: "Onu zannediyorum, hatta bundan eminim, az sonra yazılarım tanınacaktır. Biri beyitlerimi alacak, onların kafiyesini kaldıracak ve ona bir erguvan giysi verecek ve onları süsleyecek ve o direnilmez bir hal alacak, en asi olanları bile inandıracaktır". Epikarm'dan zamanımıza 35 fragman gelebilmiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. III ve VIII); S. Empricus, *Cont. Mathe.*, (liv. I); Jamblik, *Vita Pythog.*, (cilt XXXV ve XXXVI); Ciceron, *Tuscul* (liv. I, c. VIII); J. Girard, *Etudes sur la Poêsie Grecque* (1884); A. O. Lorenz, *Leben und Schriften Koers Epikarm* (1894) (Bu eserde, Epikarm'dan kalan parçalar da vardır); H. Diels ve W. Kranz, *Fragments d. Vorsokratiker* (cilt I, 6. baskı, 1951).

EPİKTET (Epiktetos). Stoacı Roma filozofu. Milâdın I. yüzyılında (50 veya 60) Frikya'da (Phrygie), Hiéropolis şehrinde doğdu. 135 ya da 138 yılına doğru Nikbolu'da öldü. Neron'un çağdaşı olan Trajan zamanında yaşamıştır. Asıl adını bilmiyoruz. Epiktet kelimesi, köle ve uşak demektir. Onun, Adrien'i imparator olmadan önce tanıdığı zannedilmektedir. Babası da köleydi. Neron'un azatlılarından Spaphrodite adında kaba, bilgisiz bir adama satılmış ya da verilmiştir. Ancak, bu adam öldükten sonra serbest kalabildi. Epiktet, stoacı Musionius Rufus'un derslerini dinlediği zamanlarda, henüz kölelikten kurtulmamıştı. Bir eski Yunan eserinde Epiktet için, "Topal, köle ve İras gibi fakirdi, bununla birlikte, Tanrıların gözdesiydi" denilir. Onun topal olarak doğduğunu iddia edenler vardır, fakat Arrien'in anlattığına göre, zalim efendisinin bir işkence aletiyle onun bacağını kırdığı ve kendisinin: "Dikkat et, devam edersen kıracaksın!" ihtarından sonra kırılan bacağını göstererek, sesini ve yüzünü değiştirmeden: "Ben size demedim mi? İşte kırdınız!" dediği meşhurdur. Bu ıstıraba ve sakatlığa karşı kayıtsızlık, ilkçağlarda o kadar beğenilmişti ki, müşriklerden Celse, İsa'nın ölümündeki anlamı küçültmek için, Hıristiyanlara, "İsanız, bütün bu işkenceler içinde bundan daha güzel bir şey söylemiş midir?" diyerek yeni dine karşı Epiktet'i ileri sürmüştü. Hıristiyan Diojen de buna: "Tanrımız sükût etmiştir, bu da o kadar güzeldir" karşılığını vermiştir. Milâdın 90'ıncı yılında Dominitien, cumhuriyetçilikle sanık filozofları Roma'dan kovduğu zaman Epiktet de Epir'deki Nikopolis şehrine çekilmiş ve orada ölmüştür. O, kendisinin de dediği gibi, yer, gök ve bir mantodan başka bir şeye sahip değildi. Kendinin yazdığı sanılan mezar taşının şu yazıtı da, onun bu şehirde pek fakir bir ömür geçirdiğine kanıt teşkil eder: "Ben, köle, sakat, fakirlik ve sefalette başka bir İros olan, fakat Tanrıların sevgilisi Epiktetosum". (İros, meşhur ve eski bir fakirdir). Roma'daki evinde bir masa, bir ot minder ve demir bir lambadan başka bir şey yoktu. Bu lambayı da çaldıklarından, yerine bir toprak lamba satın almıştı ki, ölümünden sonra bir zengin, bunu (3.000) drahmiye satın almıştır.



Epiktet, hiç bir eser yazmamıştır. Fakat, Epir'deki Nikopolis'te öğrencilerinden biri olan Kapadokyalı Flavius Adrien, onun derslerini sıra numarasıyle sekiz kitapta toplamıştır; zamanımıza bunun dördü gelebilmiştir. Adrien, *Diatribal (Sohbetler)* adını verdiği bu eserin bir özetini de *Manuel (Elkitabı)* adıyle toplamıştır ki, *Enkheiridon (Düşünceler)* başlığıyle meşhur olan eser budur.

Stoacılık, Epiktet'de sistem haline getirilmiş bir Roma kahramanlığıdır. Ona göre felsefe, düşüncenin teorik ve belâgatli derinliğinde değil, erdem aşkında ve erdemin yapılmasındadır. Zira, "Erdemi yazmak ve betimlemekten (tasvir), yapmak daha iyidir". Spekülasyonlardan çok, iş ve eyleme değer vermek, stoacılığın esasını teşkil eder. Bunun içindir ki, Zenon, Kleant, Krysip,

felsefeyi hatip ve sofistlerin boş tartışmaları ve zekâ oyunları halinden çıkararak değerlendirmek istemişlerdi. Onların elinde felsefe, ciddî bir erkeklik bilimi haline gelmişti. Bunun içindir ki, inandıkları ve öğrettikleri kurallara göre yaşamış olan bu filozoflar, ıstıraba ve mahrumiyetlere karşı ilgisiz, perhiz ve çileye alışmış insanlardı. Bu itibarla, felsefeyle uğraşan Romalılar, ahlâkta stoacılığı, fakat metafizikte seçmeciliği ve Yeni Eflatunculuğu benimsemişlerdi. Stoacılara göre, felsefede ahlâktan başka ciddî bir şey yoktur. Diğer sorunlar boş yorgunluklardan ibarettir. Epiktet, stoacılığın evrimi içinde bir ahlâkçı olarak kinikliğe düşmemek şartıyle en ileri bir kişiliktir. Ona göre, "Eylemsiz bir bilim ne işe yarar? Size Krysip'i okuyup okumadığınız sorulmaz; doğru olup olmadığı sorulur. Krysip hakkındaki yorumlamalar ve yazılarında yaptığınız büyük keşifler pek çok gürültüye sebep olabilir, bu Krysip'in karanlık bir yazar olduğuna delâlet eder, sizin bir filozof olduğunuzu ispat etmez". Ve felsefeye ortasından değil, başlangıcından girişmelidir. "Ahlâk ilkesi şudur, dememeli", onu ispat etmelidir. Epiktet, Tanrı veya Tanrılardan söz ederken, stoacıların uzamlı ve bedenli Tanrısından bahsetmiş olur; fakat bu Tanrı veya Tanrılar, saf ve soyut bir değerdedir. O, Tanrıların bize lâyık gördüklerine, insanın iyi veya kötü saydığı şeylere tevekkülle katlanmayı salık verir. Onun bahsettiği Tanrı kayrası (providence), kaderden başka bir şey değildir. *Düşünceler*'inde yaptığı şu dua, âlemdeki zorunluluk ve kaderi pek güzel ifade eder:

"Ey büyük Tanrı ve sen ey kudretli talih!.. Gitmemi uygun bulduğunuz yere beni götürünüz! Sizi bütün kalbimle tereddütsüz takip edeceğim. Sizin emirlerinize karşı gelmek istesem bile, günahkâr ve hain olmakla birlikte, ister istemez sizi takip etmem gerekecektir" (*Düşünceler ve Sohbetler. Düşünceler*, DXXX). Ve bir paragraf aşağısında da: "Zorunluğa iyice uymasını bilen, Tanrısal sorunları algılamakta bilge ve anlayışlıdır" (LXXXII) sözleriyle de bilginin neye bağlanması gerektiğini gösterir.

Stoacılık ahlâkının dayandığı ilkeler, Epiktet'de büyük bir değişiklik göstermez. Cleanthe'ın savunduğu 'Ödev' ilkesini ve onun, "Dayan, sabret ve kanaat et" şeklinde ifade edilen formülünü, ruhu sertleştirmek, ıstırabı kötülük saymamak ve eşyaya tutsak olmamak anlamında olarak, hem kendi hayatına, hem de derslerine uyguladı. Ona göre, kendimize teklif ettiğimiz amaç, 'Mutluluk'tur. Fakat mutluluk, emrimiz altında olmayan, yani ulaşılamayacak olan şeylerin arkasından koşmakla elde edilemez. Zenginlik, onur ve hatta sağlık... kendimizden türemeyen hazlardır. Bunlar, gerçek iyilikler değildir. Gücümüz altında bulunan tek şey, fikirlerimize verdiğimiz değer ve fikirlerimizi kabul veya reddetmektir. En yüce kural (kaide) ise, fikirlerimizi iyi kullanmaktan ibarettir. Eğer biz, doğru fikirlere sahip olur ve ruhumuzu düşünceyle aydınlatır ve mantıkla kuvvetlendirirsek, boş arzu ve tutkulardan kurtulmuş oluruz. Esenlik (serenité) ve ilgisizliğe (ataraxie) ancak bu suretle kavuşabiliriz. İrade özgürlüğüne çok değer veren Epiktet, kölelere dek uzanan bir insanlık ve kardeşlik fikrini telkin ederken; sabrı, merhameti, yerinde ahlâkı, öfkeyi salık vermiş, aile ve dostluğun önemini unutmamıştır. Bütün bu düşünceler, stoacılığın temelini teşkil eder ve Epiktet'de açık formüller biçiminde ifadesini bulur. "Anytos ve Meletos beni öldürebilirler, fakat bana zarar veremezler" (adı geçen eser, LXXXIII), "Kendinin efendisi olmayan, âlemin efendisi olamaz, bir köle olur" (*Manuel*, ch. XX).

İstibdadın ruh özgürlüğüne karşı bir hiç olduğuna inanan Epiktet, 'özgürlük'ü, fikir ve arzularımızı yönetmek, dışardan gelecek kötülüklere karşı irademizi kullanmak, diye tanımlar. Ona göre özgürlük, bizi genel görüşlerin yarattığı kötülüklerden kurtardığı gibi, aklın aynıdır ve akılla birdir. Nitekim akıl da ruhun Tanrısal bir parçasıdır. Özgürlük için hayatımızı bile feda etmeliyiz. Zaten Epiktet de öteki stoacılar gibi, felâketler arttığı takdirde intihar etmeyi uygun bulmaktadır ve felâketlerin en büyüğünü de özgürsüzlükten ibaret görmektedir. Fakat bunu kim elimizden alabilir? İnsanın sahip olduğu tek şey, tasarımlarıdır. Hiç kimse bize düşünmediğimiz bir şeyi zorla düşündüremez. Epiktet'e göre bu özgürlük, Tanrı'nın bir parçası olmamızdan gelir ve Tanrı bu özgürlüğü, insanın bağımsız olması için vermiştir. Bununla birlikte, bizim fena zannettiğimiz şeyler, her şeyi zorunluluk yollarına sevk eden bilge bir Tanrı kayrasının planına bağlı olduklarını bilmediğimiz şeylerdir. Bu nedenle, özgürlükle zorunluluk, Epiktet'de Tanrısal iradeye teslim olmayı emreden dinsel bir inanç manzarasını gösterir. Yani ona göre insan, ödevlerini yapmalı, fakat ilerisini kadere terk etmelidir.

Epiktet'e göre, hareket etmenin nedeni, 'istek' ve 'sevmek'tir; bu ise, düşünmek demektir. Aşk, tutkudur, merhamet de tutkudur. Şu halde, stoacının kalbi kapalı olmalı, onda akıl ve iradeden başka bir şey olmamalıdır. Onu hiç bir şey duygulandırmamalı ve hiç bir şeyde harekete zorlamamalıdır. Eylemdeki bir zafer, yenilgiden başka bir şey değildir. Yenmeyi hor gören bu silâhlı sükûn, her çeşit zaferden üstündür. Bunun içindir ki, Epiktet: "Ben, akıldan başka bir şey değilim, bütün varlığım

ondadır, doğduğum ve öldüğüm saat, âlemdeki halim, sakatlığım, ilineklerden (accidents) başka bir şey değildir, bu bana düşmüş olan bir roldür, onu aslına uygun olarak oynamaya mecburum. Bize isabet etmiş olan bu rolü, olduğu gibi, mırıldanmadan, sızlanmadan ciddî olarak yerine getirelim. Bize verilen olaya göre, topal, kral veya dilenci olalım. Bize rol seçmek Tanrılara, oynamaksa bize düşer" der. Stoacılığı pek beğenen Plotin, III. *Ennéade*'ının II'nci kitabında, Epiktet'in şu fikirlerini kaydetmekten kendini alamaz: "Ölüm o kadar küçük bir şeydir ki, insanlar bayram günlerinde ona dikkati çekmek için, toplanırlar. Savaşın kendisi de debdebe ve törenlerle yapılır. Bunlar, sahne oyunlarıdır, fazla bir şey değil. Rolümüzü iyi niyetle oynayalım ve maskeyle üzerimize aldığımız sözde talihsizlikler için, Tanrı kayrasını suçlandırmayalım. Bu işte ıstırap çeken ve ölen ruhumuz mudur? Hayır, hayır; ölen, dış adamdır, (sahnedeki) kişiliktir. Ödevi yapmış olmaktan başka gerçek bir eylem yoktur. Yalnız ödev doğrudur, kötülük hiç bir şeydir".

Epiktet, tutkulardan yalnız nefret etmeyi değil, onun görünüşünden bile uzaklaşmayı salık verir: "Gülmemeli, ant içmemeli, göz dikmemelidir. Jestlerinde ve sözlerinde kuvvetin alâmeti olan ölçü ve itidali koru. İşte kaybettiğim bir servet dememeli, işte Tanrı'nın benden geri aldığı servet demelidir. Komşunun şarap testisini bir köle kırınca, bu olağan bir kazadır dersin, karısını kaybederse, bu herkesin başına gelir dersin. Eğer bu şeyler senin için söz konusu ise, başka türlü düşünme, kendini sokak eğlencelerine terk etme. İhtiyarlıkta da gayretini artır, zira zamanın yakındır ve çağrılmak üzeresin" (*Manuel*, ch. XIII).

Epiktet'in 'ahlâk'ı, stoacı esaslara dayanmakla birlikte, bazen bu esaslardan ayrılır. Ödevde insanlığı gaye edinir. Ödevin gerçeğine ölçü olarak 'hak' fikrini kabul eder, fakat başkalarının hataları, ödevi iyi yapmaya engel olmamalıdır, der. "Bütün insel düşüncelerin iki kulpu vardır, iyisini seçmeye çalış, kardeşin seni zarara soktu, fakat o, senin kardeşindir. Senin tutacağın kulp şudur: Babana iyi ya da kötü olsa da, saygı göstereceksin, zira kanun, iyi bir babaya değil, babaya saygıyı emretmektedir".

Epiktet, siyasal ödevlerde, filozofun rahatını bozarak halk işlerine karışmasını salık vermez. Fakat bunu bireysel özgürlüğün vahşî aşkıyle değil, filozofun devlette erdemi öğretmek ve örnek vermekten başka bir ödevi olmadığına inandığı için savunur. Onun ahlâkında, Marc-Aurel'i hazırlayan bir insanlık duygusuyle stoacılığı yumuşatır gibi bir mülâyimlik vardır. Bu ahlâk, bir çeşit ödev dinidir. Âlemi hoş görme, iffetli ve çekingen, hayat ve ölümü düşünme gibi esaslara dayanan bu ahlâk, ruhları önemsiz şeyler ve sefaletlerden kurtaran bir etki yaptığı için, bazıları tarafından Hıristiyanlıkla mukayese edilmiştir. Fakat Epiktet'in 'ahlâk'ında, şarite (charité - yarlık) yoktur ve Hıristiyanlık, vahye dayandığı halde Epiktet, akla dayanır ve bir din gibi ruhun ölümden sonra kişiliğini koruyacağını hissettiren fikirlere yaklaşmaz. Zira o, ölmezlik konusunda belli bir inanca sahip değildir; bazen geldiği yere dönmek ister, bazen de, "Sende ateş olan her şey, yine ateş olacak; toprak, toprak olacaktır" diyerek ölümden sonra kendi doğamızın aynı olan öğelere döneceğimizi hatırlatır; ruha ayrı bir özellik ve imtiyaz da bağışlamaz. Epiktet, fizikle uğraşmamış, ahlâkta, teorilerle değil, ahlâksal eylemler ve edimlerle uğraşmıştır. Güzel ve beliğ bir üslupla, fakat az çok herkesin anlayabileceği öğütleri vermiş, günlük hayatın en ince erdemlerinden söz etmiş ve öğrencilerini bunlara alıştırmak istemiştir. Onun bazen, kinikliğe karşı da bir sevgi ve ilgi gösterdiği sezilir. Zira, ona göre, kendisiyle eşit olunamayacak kadar üstün bir bilge örneği varsa, o da Diojen'dir. Zaten stoacılık, kiniklikten doğduğu için, aralarında bir çeşit hısımlık vardır. Epiktet, dışardan hiç bir yardım olmadan hayra ulaşılabileceğini telkin ettiğinden, Pascal bu ahlâka, "İblisçe bir yüce (une superbe diabolique)" niteliğini verir. Zira Epiktet'in bu düşüncesi, özgürlüğe dayanır. Epiktet, insanın tinsel büyüklüğünü en iyi anlayan ve özgürlüğü şiddetle savunan filozoflardandır.

Adrien'in topladığı ve sıraladığı *Düşünceler ve Sohbetler*'den başka, Stobe de Epiktet'in olduğu iddia edilen bazı özdeyişleri toplamış ve bunları Adrien de kaydetmişse de, bunlar, eserin diğer parçalarıyle birlikte kaybolmuştur. Suidas, onun çok yazdığını söyler, fakat Epiktet'in, yaşadığı dönemde bulunan diğer filozoflar gibi, yazmadan ders verdiği sanılmaktadır. Epiktet'in *Manuel*'i, Simplicius tarafından yorumlanmış ve bu yorumlama, birçok dillere çevrilmiştir. Epiktet'in ele geçen parçalarını A. Dacier, *Pensées et Entretiens* (2 cilt, Paris, 1715) başlığıyle Fransızcaya çevirmiştir. Burhan Toprak tarafından *Düşünceler ve Sohbetler* (M.E.B. yayınları, 1942) başlığıyle dilimize çevrilen eserin aslı budur. *Encheridion*'un Latincesiyle birlikte ilk baskısı A. Politin tarafından Roma'da basılmıştır (1493). Asıl metin ise, 1528'de Venedik'te basıldı. Epiktet'in eserlerinin en güvenilir ve güzel bir baskısını Schweighaüser yapmıştır: *Epiktecteoe Philosophioe Monumenta* (5 cilt, Leipzig, 1799-1800), *Manuel*'i Fransa'da Coray (Paris, 1826 ve Ch. Thurot (1871) bastırmışlardır. Courdaveaux da Adrien'in topladıklarını, *Antretiens d'Epictète* başlığıyle bastırmıştır (1862). Epiktet'in metinlerini en iyi şe-

kilde bastıran Schnkl'dır (Leipzig, 2. baskı, 1916). Brabisch (Iena, 1915) ve Capelle (Iena, 1906) de Epiktet'in yazılarını Almancaya çevirmişlerdir.

Onun, *Yergili Konuşmalar* ve *Düşünceler* adlı iki eserini ilk kez, derslerini dinlemiş ve not etmiş olan öğrencisi Flavius Arrianus yayımlamıştır.

Bkz. C. Martha, *Les Moralistes Sous l'Empire Romaine* (Paris, 1864); Pascal, *Entretien avec M. de Saci.* (Bu eserde Epiktet'in ahlâkı pek güzel ve doğru özetlenmiştir); Bonhöffer, *In Epiktet und die Stoa* (Stuttgart, 1890) aynı yazarın, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (1894) ile *Epiktet und das Neue Testament* (Giessen, 1911); T. Collardeau, *Etudes sur l'Epictète* (1903); F. Ueberweg ve K. Prächter, *Grunder der Gesch. der Philosophie* (cilt I, 12. baskı, 1926); ve D. S. Sharp, *Epictetus and the New Testament* (1914).

EPİKÜR (Epicure, Epikuros). Yunan filozofu. 109'uncu Olimpiyat'ın üçüncü yılında, yani (M.Ö. 342/341 yılında Sisam'da doğdu, 271'de Atina'da öldü. Mensup olduğu aile, evvelce aristokratlardan iken sonra fakir düşmüştü. Söylentilere göre, soyunun Ajax'a kadar uzandığı ileri sürülür. Epikür'ün babası Neokles, M. Ö. 252'de Atinalıların gönderdiği göçmenlerle birlikte Sisam'a yerleşmiş ve orada taksim edilmiş olan araziden faydalanmıştı. Bazı felsefe tarihçileri, Epikür'ün Atina'da doğmuş olduğundan da söz ederler. Onun babası, bir öğretmendi, annesi de, büyücülük ve falcılıkla uğraşırdı. Bu kadın, fakirlerin evlerine gider, onların kötü talihlerini iyileştirmek için muskalar yazar, hastaları üfürükle iyileştirmeye çalışırdı. Çok defa Epikür de bu ziyaretlere katılır, uğursuzlukları gideren esrarlı formülleri annesiyle birlikte tekrar eder dururdu. Onun saçma inançlarla bunların zararları aleyhinde bulunmasının nedeni bunları pek yakından görmüş olmasıdır. Tecessüsü pek erken gelişen Epikür, daha on iki yaşındayken okulda öğretmeninin okutmakta olduğu şiirler arasında Hesiod'un, "Başlangıçta her şey bir kaostan (chaos) gelmiştir" mısraını dinledikten sonra, hocasına: "İyi ama, bu kaosun kendisi nereden gelmiştir?" diye sormuştu. Gramerci: "Bunun gramerle ilgisi yoktur" diyerek onu filozoflara yollamıştı. Epikür, birçok üstatları hiç birisine bağlanmadan dinlemişti. Hatta onları pek de derinden derine inceleyip tartışmaya da



yanaşmamıştı. Epikür'ün kendi kendini yetiştirdiğini iddia edenler de vardır, fakat o, kendinden önce gelmiş ve çağdaşı olan türlü bilginlerden de faydalanmıştır. İlk üstadı, Teoslu Nosiphane'dir. Bu filozof, hem şüpheci, hem de atomcuydu. Epikür, aynı zamanda Abder'li Hekates adında biriyle de tanıştı ki, bu kişi, Demokrit'in öğrencisiydi ve şüpheci Pyrrhon'la da tanışıyordu. Epikür'e onun düşüncelerini bu filozofun naklettiği zannedilir. Epikür, Sisam'dayken Akademi mensuplarından Pamphil'i de dinlemişti. On sekiz yaşındayken Atina'ya gelmiş olan Epikür, burada Eflatun'un öğrencilerinden Xenokrat'ın derslerine devam ettiği gibi, Anaxagoras ve Arhelaus'un derslerine de devam etmişti.

Epikür, bütün bu etkilere rağmen eski üstatların hepsini ret ve inkâr eder. Hatta kendisinin üstadı veya müjdecisi gibi gösterilmiş olanlara da küfreder, mesleğini yalnız kişisel dehasının bir eseriymiş gibi göstermek ister. Onun yetiştiği yıllarda Atina, Protagoras zamanında taşıdığı özgürlük, egemenlik ve uygarlığı kaybetmiş bulunuyordu. Oysaki, iki filozof arasında ancak yüz yıllık bir zaman geçmişti. Bu zaman zarfında Thebe harap olmuş ve Demosten sürgün edilmişti. Büyük İskender'in Asya içerilerindeki zafer haberleri geliyor ve Doğu'nun yeni uygarlık ve serveti ortaya dökülüyordu. Fakat İskender'in ölümüyle birlikte baş gösteren büyük kargaşalık esnasında Epikür, Atina'yı terk etti. Bu dönemde Aristo da uğradığı hücumlar dolayısıyle Sokrat'ın akıbetine uğramamak için Kalcis'e çekilmişti. Epikür, Atina'dayken okuma öğretmenliği yaparak geçiniyordu; Atina'dan ayrılınca, ailesinin de oturduğu Onipa kasabasına çekildi. Evvelâ, şimdiki Lapsiki'de, sonra sırayla Mytylen ve Kolophon'da, nihayet 306'da Atina'da bir felsefe okulu açmaya muvaffak oldu. Atina'ya bu ikinci gelişinde 35 veya 36 yaşlarındaydı. Epikür, vaktiyle Sisam'a göçmen olarak gitmiş olmasına rağmen, Atina'da yurttaşlık hakkını muhafaza etmişti. Bu nedenle, 80 min kıymetinde, yani bugünkü paramızla 50.000 lira kadar değerinde bir bahçeyle bir küçük ev satın aldı ve okulunu bu bahçede kurdu. Bütün eski Yunan ve Roma yazarları, bu bahçeden şaşılacak bir keşfi anlatır gibi hayretle bahsederler. Bu okulun adına, "Bahçe" ve mensuplarına da "Bahçe Filozofları" denilir.

Epikür, derslerini açık havada verirdi; bunların belirlenmiş saatleri de yoktu. O, öğrencileri arasında akşama kadar serbestçe dolaşır, her biriyle ayrı ayrı, sanki orada öğrenci ve üstat yokmuş da, hepsi bir arada felsefeyle uğraşan bir zümre varmış gibi, arkadaşça görüşmelerle derslerini verirdi. Mektuplarından bi-

rinde: "Bilgeliğin bütün bir hayat için bize mutluluk olarak hazırladığı şeylerin en önemlisi, dostlara sahip olmaktır" diyen filozof, bu bahçede yalınç ve alçak gönüllü bir ömür geçirdi. Arkadaşları ve öğrencileri arasında sakin ve samimî, şefkatli bir aile yuvasındaymış gibi yaşadı. İlkçağda hiç bir sosyete, Epikür topluluğununki kadar güzel, saf ve temiz bir topluluk içinde yaşamış değildir. Siyasal işlere karışmamasına rağmen, yurdunu seven bu büyük adam, geleneksel inançlara da karşı geldi.

Felsefeyi, "Akıl ve düşünme vasıtasıyle insel hayatı hazırlayan bir işleme biçimi (activation)" olarak kabul eden Epikür, öğretim biçiminde öteden beri malum olan, takrir usulünü reddediyor; ve okuluna, kurtuluşlarını, bu yeni doktrinde arayan herkesi kabul ediyordu. Onun için biricik koşul, okuyup yazmayı bilmekten ibaretti. Öğrencilerinden Menes'e yazdığı bir mektupta: "Genç adam, felsefe yapmak için bekleyemiyor; ihtiyar adam ise, felsefe yapmaktan yorulmuyor; kendi ruhuna ihtimam etmek için geç veya erken kalmak yoktur. Felsefe, yapmak zamanı geldi ve geçti, demek mutluluğu arzu etmek zamanı değildir veya böyle bir zaman hiç yoktur, demektir" diyen Epikür, felsefeyi her yaş ve seviyedeki insanın mutluluğu için en esaslı bir araç sayıyordu. Bu nedenden okulunu, ırk farkı, sosyal seviye farkı gözetmeden herkese açıyordu. Bu okula kadınlar da kabul edilirdi. Hatta bunlar arasında, Leontium ve Hedeia gibi fahişeler bile kalbin sükûnetini aramak için gelmişlerdi.

Okulun kapısına asmış olduğu levhadan, hem kendi kişisel karakterini ve hem de mesleğini anlamak mümkündür:

"Ziyaretçi! Burada yüksek bir mutluluk içinde vakit geçirebilirsin. Burada yüce Hayır, şehvettir. Burada eli açık, kâmil ve zarif bir ev sahibi bulacaksın ki, seni yalnız bir has ekmekle karşılayacak ve istediğin kadar saf su verecektir. Sana iyi muamele görüp görmediğini soracaktır. Bu bahçeler, açlığı artırmak için değil, gidermek için; ve içkiyle susuzluğu çoğaltmak için değil, değersiz bir doğal araç oldukları için açılmıştır. İşte benim içinde yaşayıp ihtiyarladığım şehvet, bu şehvettir".

Onun öğrencileri üzerinde yaptığı yüksek etki, doktrininden çok, kişiliğinden doğuyordu. Bu okulun en büyük karakteri, dostluğun sarsılmaması, bir taraftan üstatla öğrencileri birleştiren, diğer taraftan öğrencileri birbirine bağlayan, arkadaşlık alâkalarının kuvvetli olmasıydı. Nitekim, kendisi de yukardaki yazıtta anlattığı gibi, pek sevimli, zarif ve dostlarına candan bağlı bir insandı.

Yunanistan'da meydana gelen karışıklıklara rağmen, hayatının son ikinci safhasında Atina'dan ancak bir iki kez seyahat için ayrıldı ve halk işlerine hiç karışmadığından, siyasal partilerin kin ve darbesine maruz kalmadı. Kazanmış olduğu ün ve sevgi, tutulduğu çok müthiş bir taş hastalığının acılarına karşı kendini teselli etmiş ve büyük bir metanet ve soğukkanlılıkla bilincini kaybetmeden ocak ayında ya da şubatın 15'inde doksan iki yaşında olduğu halde, vefat etmiştir (271-270).

Son zamanları hakkında bizzat kendisi şu satırları yazar:

"Hastalığım esnasında sefil vücudumda hissettiğim ıstıraplardan hiç kimseye bahsetmedim. Beni görmeye gelenlere de bu türden hiç bir şey söylemedim. Onlarla ancak doğadan ve ilk safta gelen şeylerden başka bir şey konuşmadım. Ben daha çok, onlara, etin sarsılmalarına karşı hissiz kalmak suretiyle her çeşit ihtilâllerden nasıl masun kalındığını ve ruha özgü olan sakin sevinçleri muhafaza etmenin mümkün olduğunu anlatmakla meşgul oldum... Zaafım için çağırdığım doktorlardan, benim için bir 'Hayır' olan hayatımı kurtarmaya çalışmak maksadıyle ciddî tavırlar almalarını istemedim. Ben bu en zayıf zamanlarımda bile mesut ve sakin yaşadım".

Ölürken bile metanetini muhafaza etmiş olan Epikür, dostu Idoménée'ye yazmış olduğu son mektubunda da şöyle diyor: "Şu mektubu yazdığım gün, hayatımın son günü ve mesut bir günümdür. Mesane ve bağırsaklarımdan o kadar çok ıstırap hissediyorum ki, bunlardan daha müthişini tasavvur etmek imkânsızdır. Fakat bu ıstıraplara, seninle aramızda geçen konuşmaların anısından ruhumda sakladığım sevinçler tazmin etmektedir". Epikür, bütün bu ıstıraplar arasında arkadaşlarıyle yaptığı sakin ve temiz bir sohbet arasında vefat etmiştir.

Diogéne Laêrce'in naklettiği uzun vasiyetnamesinde Epikür, vefatından sonra okulun muhafaza edilmesini dilemekte ve bahçede kendi tarikatından kalan şeylerin saklanmasını ve kendine bağlı olanların orada bir arada yemek yemek üzere zaman zaman toplanmalarını ve kendi ölümünün yıldönümünü kutlamalarını rica etmektedir. O, bu merasimin bir çeşit dostluk musahabeleri şeklinde yapılmasını da istemektedir. Halbuki bu bahçe, daha Ciceron zamanında bir Romalının mülkü olmuş ve bakımsız bir halde kalmıştı.

Onun, mesanesindeki taşla uzun zaman süren felcin ıstıraplarına karşı gösterdiği tahammül ve sabır, kendisine sadık olanların nazarında pek yüce bir örnek olarak kalmış, onu âdeta insanları kurtaran bir ilhamın sahibi, bir çeşit Tanrı haline koymuştur. Bahçesi, Romalının eline geçmeden önce, bir süre her ayın yirmisinde okulun bahçesinde toplu olarak ye-

mek yenmiş ve ölümünün yıldönümüne rastlayan günde, merasim yapmak âdet olmuş ve bütün bu işler bir çeşit ibadet ve dinsel ayinler şeklinde yapılmıştır.

Epikür, âdeta yarı dinsel bir toplumun şefiydi. Bu nedenden, Mytylén, Lâpseki, Mısır ve Asya tapanaklarına mektuplar gönderir ve kendinden uzaklaşan sadıklarına, mezhebin özelliklerini daima muhafaza eden mektuplar yazardı. Onlara öyle sorunlar ve bu sorunlar üzerinde öyle fikirler sorardı ki, bu yazıları okuyan öğrencilerin bilinçleri ve vicdanları karmakarışık olurdu. Vefatından sonra da vasiyetnamesi mucibince tarikatı bir süre daha devam etti ve bütün Yunan filozofları içinde Roma İtalyasına ilk gireni de bunun mezhebi oldu ve ihtimal bu mezhep, en önce bilgisiz ve küçük insanlara nüfuz etti. Fakat Roma cumhuriyetinin son dönemlerinde, siyasal hayatın tehlike ve gerginlikleri dolayısıyle Epikürcülük, yüksek kişileri de ilgilendirdi. Örneğin, bunlar arasında: Philodem'in hâmisi L. Pison; L. Manlius Torkuatus, C. Velleius ve stoacılığa bağlı olup Cesar'ın katillerinden olan Brutus'ün arkadaşı C. Cassius ve Ciceron'un dostu T. Pomponius Atticus sayılabilir.

Hergulanum'da keşfedilen zengin bir villâda Epikürcülük neşriyatını kapsayan bir kütüphanenin enkazı bulunmuştur. II. yüzyıl nihayetlerinde, ihtimal ki, Latin lisanıyle yazılan ilk felsefe eseri, C. Amofimius tarafından Epikürcülüğe ayrılmış eserdir. Bu kitap, o kadar başarıyla yazılmıştır ki, taklit suretiyle filozofun mesleğini bütün İtalya benimsemiştir.

Lucréce, Epikür'den iki yüzyıl sonra geldiği halde, şiirlerinden birinde onun dehasını ululer ve üstat için der ki:

"O, bir Tanrı oldu; evet, o bir Tanrı oldu. Bugün bilgelik adı verilen yaşama biçimini ilk kez keşfeden odur; ve yüksek sanatı sayesinde hayatımızı, bu kadar sakin ve bu kadar ışıklı olarak geçirmek için böyle bir fırtınadan, böyle bir geceden kurtaran odur!"

Diğer bir parçada da:

"Birçok Tanrıların putlarını yıkan bu filozof için daima bir Tanrı saygısını hissediyorum" demektedir.

Lucréce, onun fiziğini ilk kez kendisinin Latinceye çevirdiğini övünerek söyler. Epikürcülük, Milâttan dört yüzyıl sonraya kadar canlılığını muhafaza etmiştir. III. yüzyılda Epikür fiziğinin, İskenderiye rahibi Denys tarafından reddine ve Lactance tarafından bu fiziğin Hıristiyanlık için korkunç bir rakip olduğuna dair yapılan hücumlara rağmen, bu mezhep, Hıristiyanlığın siyasal kudretini ele aldığı zamana kadar geçerli oldu.

Epikür, pek çok yazı yazmıştır. Eserleri üç yüz kadardır. Kullandığı üslup, herkesin anlayabileceği sade ve yalınç bir üsluptadır. Hatta biraz da fazla sert ve tertibi bozuktur. Çünkü Epikür, edebî onuru hakir görüyor ve "Filozof olmak isteyenin edebiyatla uğraşması faydasızdır" diyor.

Eserleri arasında mantığını teşkil eden *Canon* veya *Criterium* ile (37) kitaptan oluşan fiziği vardır ki, bu sonuncusu, biri büyük, biri de kısa olmak üzere iki şekilde yazılmıştır. Bunların, şair Lucréce'e örnek vazifesini gördüğü sanılmaktadır. *Atomlara ve Tanrılara Dair, Gaye Hakkında, Aranılacak ve Çekinilecek Şeyler Hakkında, Adalet ve Diğer Erdemlere Dair, Kutsallık Hakkında* adlarını taşıyan birçok eserleri daha vardır; bir hayli mektup ve tartışmaları da mevcuttur. Bütün bunlardan, özellikle üç mektup vardır ki, biri fizik hakkında Herodot'a, diğeri meteoroloji hakkında Pythokles'e, üçüncüsü de ahlâk hakkında Menes'e yazılmıştır. Bu üçüncünün kendisine ait olduğu şüphelidir. Bu üç mektup, sisteminin bir özünü kapsar. Üçü de bir çeşit program niteliğindedir. Başlıca fikirlerini gösteren (40) düşünce ile 1881'de keşfedilen (81) düşünceyi de bunlara ilâve etmelidir. Vatikan Kütüphanesinde bulunan *Pensées Mêtresses (Temel Düşünceler)* adlı yazma bir kitapçığıyle vasiyetnamesi de elimizdedir. Bu eserlerden Epikür kadar yazı yazmış olan filozoflardan yalnız stoacı Krisip vardır. Fakat bunun eserleri birçok aktarmalarla doludur. Halbuki Epikür, eserlerinde yalnız kendi söyler ve başka filozoflardan bir şey aktarmaz.

Epikür'ün tarihçileri, bu mezhebe ait olan parçaları, daha çok aynı sisteme bağlı olan Metrodor ve Philodem'den almaktadırlar ve Lucréce'in *De Natura Rerum (Eşyanın Niteliği Hakkında)* ki altı kitabıyle Diogéne Laêrce'in, Epikür'ün hayatı hakkında yazmış olduğu yazılardan istifade etmektedirler. Bir de bilhassa Emond'lu Diojen (bu Diojen'in bir kemer üzerine kabartma olarak yazdırdığı yazılarla), Ciceron, Seneca ve Plutark gibi düşünürlerin eserlerinden yararlanmaktadırlar. Sextus'de bu sistem hakkında pek esaslı aktarmalar vardır. Epikür'ün vefatından sonra, okulunu en sevgili öğrencilerinden biri olan Hemark ele almıştır.

Bu okulun İsa'dan bir yüzyıl sonraya kadar devam eden önemli kişilerini bilmiyoruz. Philonid ve Laodise'nin ise yalnız adlarını biliyoruz. Hergulanum'dan çıkan Papirüs'ler ve Ciceron'un eserleri dolayısıyle Sidon'lu Zenon ve Phedr, Patron, Philodem adlı birkaç mühim Epikürcüyü daha iyi tanıyoruz. Bunlardan sonra bu okul ve mesleğin akıbeti bilinemez bir hal almıştır.

Son yüzyıllara kadar mesleği ahlâk ve dine uygun görülmeyerek küfürle suçlandırılan Epikür'ü uzun bir unutulma döneminden kurtaran, XVIII. yüzyılda filozof Gassendie olmuştur. Bu kişi, zamanında Aristo'ya karşı üstünlüğü görülmeye başlayan Epikürcülüğü kurmaya çalıştı. Fakat bu fizik, çağdaş fiziğe nazaran çok geri olduğundan, teşebbüsünün amacı boşa çıktı. Fakat bu vesileyle Epikür, felsefe tarihinde lâyık olduğu yeri kazanmış oldu.

Epikür'ün felsefesi tamamıyle pratik bir amaca yöneliktir. "Felsefe, hayatı güzel söylevler ve akıl yürütmelerle daha mutlu bir hale getirmek faaliyetidir" demesine nazaran, ona göre; bu faaliyet, aklın mutluluğu arama işine bir uygulanmasından ibarettir.

Ciceron, *Tusculanum* adlı eserinde: "Epikür' ün pek parlak sözcükler kullanmadığını, bütün düşüncelerinde kendi kendine uygun kalmaktan çekinmediğini" söyler. "Onun felsefesi, çok ihtiyatlı bir açıklığa sahiptir ve her biri ayrı ayrı parçalar olmakla birlikte, her parçanın kendine yettiğini" anlatır.

Mamafih Epikür, fazla orijinal bir filozof sayılmamaktadır. Esas bakımdan, doğaya ve ilk öğelere ait sorunlarda pek kayıtsız görünür. O, bilimlere, insanı boş kuruntulardan kurtarmak, ruhun sükûnunu sağlamak ve tüm ahlâksal disiplinin ereği olan ruhsal esenlik halini gerçekleştirmek için, değinmek ister. Onun için pratik hayat, bilgenin biricik işi olmalıdır. Gerçek felsefe, bir bilim değil, bir eylem kuralıdır. Fakat hayata uygun bir surette kendini düzenleyebilmek için eşyayı sıhhatle tasvir edebilmek lâzımdır. Bu, Epikür Okulunun 'Kanonik' adını verdiği 'mantık'ın esasıdır. Boş korkularla yaşamamak için eşyanın ilkelerini ve doğanın düzen ve teşkilâtını bilmek gerekir ki, bundan da okulun 'fizik' hakkındaki görüşleri çıkar. Bu iki bilgi, tek ve zorunlu bir bilgi olan 'ahlâk'a bir geçiş vazifesini görür ve ahlâkı hazırlar.

Epikür, felsefesine bir giriş vazifesini gören 'bilgi teorisi'ni, kendisinin fizik hakkındak teorilerine bir hazırlık olarak kurar, fiziğini de kendi ahlâk telakkisine temel yapar. Onun bilgi teorisi, tüm bir psikolojiyi ilgilendirir. Aynı zamanda bir yöntem vazifesini görmesi itibarıyle mantığını da teşkil eder ki, buna dair olan düşüncelerini *Canonique (Kanonik)* adlı eserinde vermiştir. Onun amacı, Aristo'nun *Organon*'undaki sert ve kuru teoriler yerine, sade ve uygun bir mantık getirmekti, yani az sayıda belgin ve açık birtakım kurallar koymaktı. Görünüşte alçak gönüllü olan bu iddiada bütün bir sistem gizlidir. Epikür, bilgi sorununda, genel olarak görgücü (empriste), özel olarak da duyumcu (sensualiste) görünür. Ona göre bilgimizin esaslı üç kaynağı vardır:

1. Duyumlar.
2. Öncelikler (anticipations - mukaddimeler).
3. Duygulanmalar ve tutkular.

Epikür için bilginin en ilkel ve asıl vasıtası, duyumlardır ve gerçeğin ilk kriterini de bunlar teşkil eder. Yani, her duyum, edilgin bir haldir ki, kendisini oluşturan etkin nedeni doğru ve kesin bir biçimde bize tanıtır. Bu nedenle eşya, bize göründükleri gibi mevcuttur. Bunlardan şüphe edemeyiz, çünkü tamamıyle akıl dışı ve edilgin olmadıkları için duyu organlarımız bu dış etkilere hiç bir şey ekleyemezler ve bunlardan hiç bir şey eksiltemezler.

Epikür, kendi zamanında yaşayan şüpheciliğe karşı: "Bir duyumun yanlış olduğunu söylemek, algılanabilen hiç bir şey yoktur demektir" der. Ona göre, asıl hata, duyumlarda değil, bunların yorumlanmalarındadır. Yani hata, daha çok akıl yürütmenin ürünüdür. Tasarımlarımızın nedenini açıklarken hataya düşebiliriz. Bir kule, uzaktan yuvarlak, yakından kare görünebilir. Eğer yakından da yuvarlak görüneceğine inanırsak, yanılmış oluruz. Özet olarak, çelişiklik, tasarımlarımızda değil, bunlara eklediğimiz yargılardadır. Demek ki akıl, aldanabilir, duyu organlarımız aldanmazlar.

Eşya bu organlar vasıtasıyle zihne etki yapar ve kendilerine özgü birtakım izlenimler bırakır. Bu ilk izlenimler, ait oldukları eşyanın bir çeşit 'fikir tohumları'dır. Biz daha sonra, aynı şeyleri görünce, evvelce bizde mevcut olan anılara benzerlikleri dolayısıyle bildiğimiz bir şeyler olduklarını anlarız. Yani, aynı şeylerin izlenimleri daima aynı olacağından gördüğümüz, işittiğimiz şeyleri ayırt etmekte zorluk çekmeyiz. Aynı şeye dair olan bu ilk izlenimle, sonraki izlenim arasındaki ilişkiye bir 'fikrin önceli' ya da eski deyimle, 'vücud-ü zihnî' denilir. Buna şair Lucréce, 'ön kavram' (prénotion) demektedir. (Bugünkü psikolojide algıların ilkel öğeleri olarak 'ön algı'lar (préperception) kabul edilmektedir ki, aralarındaki ince farka rağmen Epikür'ün yeni bir gerçeği eskiden sezmiş olduğu inkâr edilemez). Demek ki bu fikir öncelikleri, uyma (intibak) ve anı (hatıra) ile oluşan birtakım 'genel fikirler'dir, (tasarım). Bunlar, çoğu zaman izlenimlerini aldığımız şeylerin bir hatırlanmasından oluşur. Bunun içindir ki, örneğin ateş, kar, insan... denildiği zaman, bunları görmeden de ne olduklarını biliriz. Bunun nedeni, kendilerini daha önce algılamış olmaklığımızdır. Apaçıklığın ikinci vasıtası olan bu 'öncelikler' sayesindedir ki, yeni izlenimlerin eskileriyle olan benzerliklerini fark edebiliriz. Bu, zihnin öyle bir istidadıdır ki, artık birbirine benzeyen, hatta bazı doğal alâkalarıyle, aynı cins veya aynı türe da-

hil olan bir şeyi görünce, o ilk izlenimin bıraktığı anıyle kıyaslayarak, o şeyin biçimi başka da olsa tanırız. Demek ki, bilgilerimizin kaynağı, 'duyumlarımız'dır, yani 'duyulur deneyelerimiz'dir. İnsan, ancak bu istidatlarıyle mukayese ve ayırım yapar ve daha sonra endüksiyonlara geçebilir. Öncelikler âdeta, apaçık bir varlığın düşünülmesi demektir. Bunlar şu andaki deneylerimizi aşan yargı ve inançları vermektedir. Yalnız bu yargı ve inançlar, dolaysız ve duyulur apaçıklıklar haline getirilmemişseler, kesin ve sağlam yargılara çevrilemezler. Yani, bunlar vasıtasıyle aldığımız 'hipotezler ve görüşler' (opinions) doğru veya yanlış olabilirler. (Epikür, görüş kelimesini kamul duyu (sens commun) veya amiyane bilgi anlamında kullanmaktadır). Bir görüş, geleceğe şamil olabilir. Bu takdirde o, bir beklemedir, bir kulenin şeklini veya Elfatun'u düşünebilmekliğim gibi. Yahut da, duygu organlarımızla algıladığımız şeylere şamil olabilir: Atomlar ve boşluk gibi. Eğer 'görüş' bir bekleme ise, gerçektir. Fakat duyumların onu teyit etmesi şartıyle. Yalnız, görülmeyen şeylere ait olursa, olgulara zıt olmadığı takdirde, doğrudur. Bu düşünce Epikür'ün bilimle alay ettiğini gösterir. (Zira o, bütün bilimleri kapsayan bir kültüre taraftar değildir. Ona göre insana mutluluk getirmeyen hiç bir bilginin değeri olmadığı için, öğrencilerinden birine yazdığı bir mektupta, bilimden kaçmak için: "Yelkenlerini çabucak aç!.." der). Bu nedenledir ki, onun gibi düşünmeyenler, bu dogmacılığı (dogmatisme) dolaysız izlenimlerle sınırlanmış bir öznelciliğe (subjectivisme) dönüştürmeye özenirler. Buna karşı Epikürcüler de kendilerini savunurlar. Epikür'ün en yakın öğrencilerinden Kolotes: *Başka Filozofların Doktrinlerine Göre Yaşanamaz* adlı eserinde bu savunmayı yapmıştır. Bunda, evvelâ Demokrit'e, duyulur bilgiyi bozuk ve melez saydığı için hücum eder. Parmenides'i, eşyanın sayıca çok olduğunu inkâr ettiği için, Empedokles'i eşyanın nitelikleri arasındaki gerçeklik farklarını kabul etmediği için, eleştirir. Sokrat'ı, insan, hayvan vb. gibi açık kavramları tanımlamakta tereddüt ettiği için; Eflatun'u, duyulur şeylerin maddesel olduklarını inkâr ettiği için, hataya düşmüş sayar ve diğer bazı filozoflara da ayrı ayrı hücum ettikten sonra, kurtuluşun Epikürcülükte olduğu sonucuna ulaşır.

'Duygu' ve 'tutkular'a gelince: Epikür'e göre bunlar, izlenimlerin bizde dolaysız olarak uyandırdığı haz ve elem duygularıyle, bunlara karşı gösterdiğimiz etki ve tepkilerdir. Bunlar, tamamıyle apaçık olup, Epikür, ahlâkını bu duygulanmaların apaçıklığı üzerine kurmuştur; duygulanma veya tutku, bir taraftan da haz veya elem demektir. Haz, zorunlu olan kendi nedenini anımsatır ve tanıtır. Bu nedenden haz, 'latif' ve 'hoş'tan ibarettir ve bir ıstırapta elem veren kendi nedenini vasıtasız olarak tanıtır.

Bu sistemde daha birçok apaçıklıklar vardır. Bunları, sorulan bazı suallerin çözümlenmesinden daha kolayca çıkarabiliriz. Örneğin: Tanrılar var mıdır? Şu yaklaşan hayvan öküz mü, at mı? gibi sorular da gösteriyor ki, biz daha önce de Tanrı, At, Öküz kavramına sahibiz. Hem de bu soruları ileri sürmemizi gerektiren duruma, duyulur izlenimlerden daha önce sahibiz. O, yalnız duyulur varlıkların değil, boşluk, atomlar ve âlemin sonsuzluğu gibi görünmeyen şeylerin de apaçıklığına inanır. Örneğin, boşluğu gerektiren en açık neden, harekettir; boşluk olmasa, hareket olmaz ve atomların bir yerde bulunabilmesi için bir boşluğa ihtiyaç vardır. Epikür, ayrıntıları keşfe yaradığı için, öğrencilerine, "genel heyeti de görmeye çalışmalarını" emreder. Yani onda, genel heyeti görerek düşünmek, yöntemin şartıdır ve bu iş, düşünmeli ve ruhsal bir sezişle mümkündür. Böylece yalınç ve duyulur sezişlerden yükselerek gerçekliğe ulaşılmış olur.

Acaba duyum ne suretle oluyor? Yani, ruhumuz dış âlemden nasıl haber alabiliyor? Ona göre, bu soruya şöyle cevap verilebilir:

Ayrıca, göreceğimiz gibi, bu sistemde ruh, küçük, zayıf ve yuvarlak atomlardan oluşmuş hareketli varlıklardır; bu maddesel ruh, cisimlerin yüzeyinden ayrılarak havada uçup gelen ve bir çeşit maddesel, ince, hafif zarlar mesabesinde olan Simulacre'lar yardımıyle dış âleme temas eder. Eşyanın birer kabuğu halinde bulunan bu kopmuş 'suretler' aynen ayrıldıkları şeylerin şekil ve görünüşüne sahiptirler. Şair Lucréce'in deyimiyle, âdeta bunlar: "Ağustosböceğinin yazın bıraktığı kabuklara" ya da "yılanların çalılıklara terk ettiği eski gömleklerine" benzerler. Bunlar, yalnız duyumlarımızın nedeni değil, aynı zamanda, bütün bedenimize dahil olarak ruhun en ince maddelerini de harekete getirmiş olurlar. Böylece, bütün ruhsal fakülteler de hareket etmiş olur. Bunlar, ufak, hafif bir örgüye sahiptirler ki, "tıpkı bir örümcek ağı veya dövülmüş altın yapraklar gibi" ancak bir araya geldikleri zaman görünebilirler.

Özetle, eşyadan ayrılan bu zarlar, eşyanın pek küçük ölçüde nispetlerini muhafaza eden birer minyatür gibidirler. Bunlar, pek süratle hareket ederler; duyu organlarından kalbe kadar girerler ve böylece duyum olurlar; sayıları sonsuz olan bu zarlar, havada dalgalanır dururlar. Fakat hepsi, maddesel şeylerden kopmuş değildirler. Bunlar, Tanrılardan da gelebilirler. Nitekim, Tanrı hakkındaki fikirlerimiz de onlardan gelen bu minyatürlerin etkileridir. Bütün bunlar, saf olarak da kalmazlar. Yörünge-

lerini değiştirir ve yekdiğeriyle karışabilirler. İşte bizim; Cin, İfrit ve Şeytan şeklinde tasavvur ettiğimiz ve gerçekte var olmayan korkunç hayaller bunların karışmasından oluşur. Bunlar, âdeta Descartes'ın 'yapay fikirler' (idées factices) dediği ve hayal gücümüzün eseri olan varlıklara benzerler.

Epikür'e göre 'irade' de arzu veya nefret ettiğimiz bir şeyden ayrılan bu taslakların düşünen ruhu harekete getirmesinden oluşur. Bu düşünen ruh, organik ruhu harekete getirir. Böylece, akılsal hareket başlar veya durur. Şu halde iradenin tercihi de mihanikîdir. Onda özgürlük yoktur. Yani, irade, bu 'atomik' taslakların imkânlarından meydana gelen bir sonuçtur.

Şu halde hiç bir hayal, bizde kendiliğinden var olmaz. Yani bunlar, eski duyumların hafifleniş olarak yeniden doğuşu değildir. Belki bin bir şekilde karışmış olan 'dışsal fantom'lardır. Gerek düşte ve gerek dalgınken gördüğümüz hayaller ve vehimler de hep aynı suretle eşyadan kopan bu taslakların ve zarların eseridir.

'Bellek'e gelince: Bu, duyumların birçok defalar üst üstüne bıraktığı izlenimlerin ürünüdür. Genel fikirde bir hayaldir. Gerçek bir kopyadır. Bu nedenledir ki, duyumlar hiç yanılmazlar. Bir izlenim, zihinde bir kez yerleşince, geleceği, geçmiş gibi düşünmemize yardım eder. İşte bütün fikirsel öncelikler, kavramlar bu suretle oluşur. İnsan sözcüğünü telaffuz eder etmez, insan hayali ruhumuzda birlikte tecelli eder. Şu halde bellek de Epikür'e göre, organik bir olaydır.

Epikür, 'çağrışım' sözcüğünü kullanmamıştır. Fakat onun psikolojisinde, bilgi bakımından bunun izahına rastlarız. Ona göre insan, öyle bir yeteneğe sahiptir ki, daha önce sık sık aldığı izlenimler yardımıyle, örneğin, insan sözcüğünü telaffuz eder etmez, insan hayaline de sahip olur. Nitekim, biraz önce söylediğimiz gibi, uzakta, gördüğümüz herhangi bir hayalin insan veya öküz olduğunu anlamak için, bizde daha önce onlara ait bir fikrin, bir anının var olması lâzımdır. Bu nedenle çağrışımın bu sistemde iki görevi vardır: Evvelâ çağrışım vasıtasıyledir ki, duyumlar, öncel kavramlardan ayrılarak tek tek kalabilirler ve olayları anlamamıza yarayan genel ilkeler bu sayede kendi aralarında özel bir tertip ve düzene sahip olurlar. Sonra yine çağrışım sayesindedir ki, bu öncel kavramlar, bu genel şekiller, birtakım özel hallere tatbik olunabilirler.

Özetle, Epikür'de bütün 'akıl yürütme'lerimiz bir çeşit çağrışım mekanizmasına sahiptirler. Nitekim ona göre 'alışkanlıklar' da çağrışım mekanizmasıyle açıklanır. Kar dediğimiz zaman, soğukluk ve beyazlık da birlikte hatırımıza gelir. Limon denince lezzetini de birlikte hatırlarız ve bezeler salgıya başlar. Bütün bu durumlar, anıların alışkanlığa bağlı olduğunu göstermektedir.

Epikür'ün 'dil' hakkındaki düşüncelerine gelince: Ona göre, 'dil'in kaynağı da, 'bilgi'nin kaynağı gibi, doğa'dır. Bu hususta ilk psikolojik teoriyi kuran da odur. Zira dil, doğal mıdır, itibarî midir? Sözcükler, eşyanın niteliğini taklit eder mi, etmez mi? gibi sorulara ilk kez cevap arayan odur. Epikürcülükte dil, tarihsel bir olaydır. Bunun ilk doğum ve gelişimini, insanın doğa ihtiyaçları, heyecan ve deneyleriyle izah etmeye çalışır. Önce, sözcüklerin indî ve keyfî olarak konulmuş olduğunu reddeder. Yani, bir zeki adamın keşfedip başkalarına öğrettiğini zannetmenin —bu zan, Demokrit'e aittir— boşluğunu ileri sürer. Zira, böyle bir adamın, başkalarının yoksun olduğu böyle bir imtiyaza neden sahip bulunduğu izah edilemez. Sonra nasıl oluyor da, hiç bir sözcük kullanmamış olan insan, bu kâşifin laflarını anlayabiliyor? Şiddet vasıtasıyle olsa, dili keşfeden adam tektir ve sağırları inandırmak zordur. Şu halde bir dili oluşturabilmek için diğer bir dile gereksinme vardır (Lucréce).

Dilin gerçek kaynağı, insanın doğa ve ihtiyaçlarıdır. Dilin türlü seslerini çıkarmaya, insanı zorlayan doğadır. Eşyanın adlarını yaratan 'fayda'dır. Nitekim, henüz konuşamayan çocuk, eşyayı işaretle ve parmaklarıyle gösterir. Zira, "her varlık, kendisinde uyuyan kuvvetin bir duygusuna sahiptir". Dana, henüz boynuzları çıkmadığı halde başıyle vurur. Panter ve aslan yavruları henüz tırnak ve dişleri çıkmadığı halde ısırıp parçalamaya çalışır; insan da böylece dil ve ses organlarına sahiptir. Bundan dolayıdır ki, sesi çıkarmaya ve konuşmaya çalışır. Dilsiz hayvanların duyguları gibi sesleri de çeşitlidir. Onlar, ıstırap, sevinç, öfke ve aşkları için başka başka sesler çıkarırlar. Hayvanlar bile dilsiz oldukları halde başka başka sesler çıkarmaya mecbur olurlarsa, niçin fazla olarak konuşma organ ve yeteneğine sahip olan insanlar bir dilden yoksun kalsınlar? Özet olarak, insanların aldıkları izlenimlerin türlülüğüne göre başka başka sesler ve sözcükler kullanmalarına hayret etmemelidir (Lucréce).

Her heyecan, solunum organlarını kendilerine özgü bir şekilde değiştirir. İlk dil, 'heyecan veren bir lisan'dı ki, yalnız insel doğanın ürünüdür. Her ulus, birtakım özel duygulara tutulur; ve kendine özgü hayaller alır. Bundan da, dillerin çeşitliliği oluşur. Yani insanların, eşyanın niteliğine göre çeşitlenen özel sesleri çıkarmalarına göre çeşit çeşit diller çıkmıştır. Demek ki bu seslerin kullanılması itibarîdir.

Yeni eşya, yeni seslerin meydana gelmesine neden olmuştur ki, bunların kullanılması, onların yayılmasını ve akla uygun bir duruma gelmelerini sağlar.

Demek ki dil, indî bir şey değil, doğal bir üründür. Ancak bu ilk doğal olan esas üzerine indî bir dil ilâve olunabilir. Bu da, ihtiyaçların itmesiyle olur. Her ulus, eşyaya kayıntıya (iltibas) neden olmayacak şekilde başkalarının da anlayabilmesi için bir ad koyar; ve bunları kısaca telaffuz eder. İşte bu suretle bazı bireysel etki de dile girmiş olur. Bu etkiler daha çok soyut kavramları ifade edenlerde görünebilir. Duygu ve fikirlerin ifadesinde de keyfî bir şey yoktur. İlkel ve bireysel müdahaleler, ancak dilin açıklık ve genişliğini sağlamak için vukua gelir. Soyut kavramlara karşılık olan terimlerin oluşumunda bunların etkisi görülür. Zira, bizzat bu kavramlar, mukabil bir çalışmanın ürünüdür. Epikür'e göre, dilin gelişmesinde tekniğin ilerlemesi önemli bir rol oynar.

Görülüyor ki, dil sorununda Epikür, oldukça önemli noktalara değinebilmiştir.

Özet olarak Epikür, bilgi sorununda ilkeleri aynı, fakat ayrıntıları farklı olmak üzere modern görgücülüğe geniş bir benzerlik gösterir. Ona duyumculuk ve dogmacılığa karşı yapılan itirazlar ileri sürülebilir ki bunlar, daha çok yeni psikoloji, sosyoloji, biyoloji bilgileriyle modern metafizik bakımındandır. Duyum hakkındaki düşünceleri, atomcu ve maddeci bir psikolojinin oldukça ilkel bir ifadesi olmakla birlikte, zihnin dış âlemle ilişkisi, yani bir duyumun ruhsal ve düşünsel bir nitelik alışı sorunu bugün de çözümlenmiş değildir. Onun *Kanonik*'i, gerçeğin ölçü ve kanunlarını kapsamaktadır; bunun en karakteristik noktası, apaçıklıkla düzenli olarak sıralanmasından ibarettir.

'Tanrıbilim'ine gelince: 'Kutsallık' ve 'Merhamet' hakkında yazdığı eserlerle Prodikos, Kritias ve Diagoras gibi dinsiz düşünürleri, "Kızgın deliler" (zırdeli) tabiriyle tahkir eden Epikür, insan özgürlük ve mutluluğunu zincirleyen saçma inançları yıkmak ister. Fakat bu teşebbüsü hiç bir zaman Tanrıları inkâr etmek suretinde tecelli etmez. Ona göre, insanın bu âlemdeki mutluluğunu azaltan ve hatta bozan üç korku vardır:

1. Ölüm korkusu;
2. Cehennem korkusu;
3. Tanrı korkusu.

Ona göre 'ruh', birtakım ince atomlardan teşekkül etmiştir ve ancak bedenle birlikte bulunduğu takdirde duyguludur. Beden, ruhun kılıfıdır. Giysisidir. Bu eskiyip dağılınca, ruh da dağılır. Şu halde ölümden niçin korkmalıdır? Ona göre, insan kalbini harekete getiren en büyük tasa, bu toprağa ait olan şeylerin mahvolmaz birtakım servetler ve mutluluğumuzu korumakla görevli bir şeylermiş gibi düşünmemizden ileri gelir. Bu düşüncemize zıt gelen her çeşit değişiklik karşısındaki titremelerimiz bundandır. Bazıları, eski mitolojide olduğu gibi, ebedî olarak talihsiz, ve felâketli geçecek bir gelecekten korkarlar. Yahut hiç olmazsa, ölümün meydana getirdiği her çeşit duygudan yoksunluğu insan için büyük bir acı gibi telakki ederler; ve ruhun bu hissizlik içinde bile mustarip olacağını zannederler. Halbuki, bizim işlediğimiz yerde, yani bulunduğumuz yerde ölüm yoktur ve ölümün bulunduğu, yani işleyemediğimiz yerde biz yokuz. Şu halde korkunç olmayan bir şeyin yaklaşmasından korkmamak lâzımdır; ve vakitsiz bir ölümü methetmek de büyük bir deliliktir. "Yaşamanın bir felâket olmadığına gerçekten inanan bir insan için hayatta hiç bir kötülük yoktur".

Mademki ruh ebedî değildir; ve ölümden sonra hiç bir duygunluk da yoktur, şu halde cehennem de yoktur. Ebedî ve bireysel cezalar, uydurma şeylerdir. Şairlerin bahsettiği cezalar, canilerle cinlerin kalbinde yaşar. Doğada; "atomlar, boşluk ve tesadüf"ün oyunundan başka bir şey yoktur; ve hiç bir yerde, "Tanrıların izine rastlamadık. Tanrılar faydasızdır ve onların ezelî takdirleri de asılsızdır".

Akla uygun bir iradenin düzenlediği bir gaye anlamına olmak üzere 'doğa'da hiç bir düzen yoktur. Her şey mutlak bir düzen ve kanunlarla izah edilince, esasen Tanrıların varlığına da ihtiyaç kalmaz. Fakat Epikür, bu Tanrısız fizikten, Tanrıları inkâr edecek kadar ileri gitmez. Ona göre; "Tanrılar vardır" ve bunun ispatı için getirdiği kanıtlar da pek açıktır. Hemen tüm insanlar, gerçek varlıkların bir kopyasından başka bir şey olmayan Tanrılık fikrine sahiptirler. Bu fikrin bizde teşekkül edebilmesi için gerçekten var olan bir varlıktan geldiğini kabul etmeye mecburuz. Zira, var olmayan bir şeyin fikri de olamaz. Bu nedenle bu fikirler, Tanrısal atomların yüzeyinden çıkan ince parçalar veya zarların bize kadar ulaşmasından meydana gelirler. Tanrılar, bize düşte (rüya) göründükleri gibi, insan şekline sahiptirler; ve "âdeta tek boyutlu ve silik gölgeler halindedirler". Bunlar, birtakım 'fantomlar'dır; ideal şekiller ve muhteşem vücutlardır. Bunlar, çeşitli dünyalar arasındaki boşluklarda yaşar ve hayalleri oralardan bize kadar iner. Tanrılar o dünyalar arasında bahtiyar, sakin; insan ve eşyaları endişeye düşürmeyecek şekilde mutlak bir dinlenmeye sahiptirler. Onlar, âdeta, eski Yunandaki mermer Tanrı heykellerinin sükûn ve kayıtsızlığı içinde her çeşit kudretten yoksun olarak yaşarlar. Bu Tanrılar, uyumazlar, çünkü düşten rahatsız olurlar, onlar ebedî olarak mü-

kellef bir sofrada Tanrısal şekilleri içinden geçer ve sürekli olarak yenileşmelerine hizmet eder. Onlar kendi aralarında Tanrılara lâyık olan Yunan diliyle konuşurlar; ve âlemle görülecek hiç bir işleri yoktur. Bizimle de uğraşmazlar, bunun aksi olsaydı yeryüzünde bu kadar adaletsizlik ve karışıklıklar olur muydu? "Ölmez ve aziz olan varlık, hiç bir işle kendisini sıkmaz, başkalarına da sıkıcı hiç bir iş çıkarmaz. Onlar ne âlicenaptır, ne de öfkelidirler. Bütün bunlar zayıflara özgüdür. Göksel cisimlere özgü olan hareketler, onların yön değiştirmeleri, tutulmaları (küsuf), doğup batmaları, bütün bu türden olan diğer olayları düzenleyenin ölmez ve yüce bir kutsallık içindeki varlıklar olduğuna inanmak gerekmez. Zira, bir işle uğraşmak ve kaygılanmak, yüce kutsallığa uygun gelmeyen hallerdir".

Epikür, âdeta Tanrıların yorulmalarından korkar, onları dünyaya ait olan işlerin hepsinden affeder. Ona göre, Tanrıların böyle işlere el uzattıklarını sanmak, insanların pek delice olan bazı tasalarından gelir: "Göksel cisimleri ölmez ve aziz varlıklarmış gibi göstermek, bunlara arzu ve iş isnat etmek, onları birtakım güdülermiş (saik) gibi farz etmek, kendilerine öyle çelişik yanılmalar isnat etmek demektir ki, bunlar, insan ruhlarında pek büyük karışıklıklara neden olur. Nitekim, mitolojiye inanmak suretiyle de bazı ebedî işkencelerin varlığından endişe edilmektedir".

Epikür'e göre, kehanet, büyük ve dinsel törenler, faydasız olduğu gibi, türbeler yapmak ve bunları ziyaret etmek de faydasız ve saçma inançların ürünü olan bir deliliktir. "Düşlerin (rüya) hiç bir Tanrısal karakteri yoktur. Bunlar, eşya hayallerinin bir istilâsından ibarettir. Bir olayı vaktinden önce söylemek olamaz, olsa bile, bunun bir faydası yoktur. Zira, eşyayı kendi irademizin keyfine göre yönetmek mümkün değildir". Dua etmek de boştur, çünkü: "Tanrılardan kendimizin elde edebileceğimiz şeyleri istemekte bir yarar yoktur". Bu nedenle insan, boş korkulardan kurtulmalıdır. Hayatın ötesini veya cehennemde işkence çekileceğini düşünmek, "hayatın kendi kaynağına öldürücü bir zehir katmak demektir".

Epikür'e göre Tanrılar, yalnız insanların değil, tüm evrenin hareket ve dönüşmelerine (istihale) de karışmazlar. Göksel cisimler, Tanrısal cisimler değildir. Her şey sırayla hayat ve ölümü oluşturan ebedî düzene bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu ebedî düzen kanununu araştırmak, doğayı inceleyen kimsenin gayesidir. Yok olmaya mahkûm olan varlıkların kurtuluş ve mutlulukları bu kanunun bilgisinde gizlidir. Doğal olayların tarihine dair en yalınç bir bilgi, bunların nedenlerini tespit edememişse, değersizdir; zira, bizi korkulardan kurtaracak olan bu nedenlerdir. Saçma inançların üstüne çıkabilmek için buna ihtiyaç vardır. Değişmelerin hikmetini (raison) keşfettikçe, dalıncın (istiğrak) sükûnuna kavuşuruz. Bu incelemenin mutluluğumuz üzerinde hiç bir etkisi olmadığını sanmak, yanlıştır. Bilge olanlar, Tanrılar hakkında kesin ve sofuca fikirlere sahip olanlardır. Epikür, bu fikirleri Ménécé'ye yazdığı bir mektupta şöyle anlatır: "Evvelâ Tanrılık hakkında kamul (commun) bilginin de kabul ettiği gibi, Tanrı'yı ölmez ve mübarek bir varlıktır diye düşün, onun ölmezlik ve mutluluğuna aykırı olan hiç bir karakteri kendisine yükleme; tersine olarak, onda bu mutluluk ve ölmezliği muhafaza edebilen her şeye inan. Tanrılar vardır, onlar hakkında apaçık bir bilgiye sahibiz, fakat onların niteliği, kof bir halkın düşündüğü gibi değildir. Halkın Tanrılarını inkâr eden, kâfir değildir, fakat onların Tanrılara iğreti olarak verdikleri karakterleri yükleyen kâfirdir. Zira, onların görüşleri, sezgiler değil, hayalin aldatıcı uydurmalarıdır. Günahkârlara büyük kötülüklerin yapılacağı ve iyilerin büyük iyilikler göreceği inancı, bu hayallerden gelir. Erdem hakkında sahip oldukları özel bilgiye alışık olan halk, ancak bu erdeme uygun olan Tanrıları kabul eder ve buna uymayan her şeyin yanlış olduğuna inanır". Özet olarak Epikür'e göre Tanrılar, insanların hiç bir işinę karışmazlar. Bütün doğal olaylar ebedî kanunlara bağlı olup, Tanrıların bu olaylarla hiç bir ilgileri yoktur: "Onların bizimle meşgul olduklarını sanmak, büyüklüklerini hor görmek demektir". İnsan şeklinde olan ve atomların nedensiz bir tesadüfüyle teşekkül ettikleri için fani olan bu Tanrıların ölmezlik niteliği, insana oranla daha uzun yaşamalarındandır; yoksa, bu Tanrılar da ölürler, fakat yerlerine daima yeni Tanrılar gelir. Bu itibarla, yeni Tanrılar vardır; fakat bunlar, hep aynı Tanrılar demektir. Bunlar, âdeta Fransız Akademisinin ölmez üyelerine benzerler. (F. Palhoriès, cilt 1, s. 190).

Bunlar da ölüme mahkûm olunca, mutluluk ve kutsallıklarında bir eksiklik olmaz mı? Hayır; çünkü, onlar maddesel değildirler ve bedenleri yoktur, fakat başka türlü bir maddeden yapılmışlardır. Onların da besine ihtiyaçları vardır. Fakat bu besin, herkesin muhtaç olduğu besinler türünden değildir; âdeta bu Tanrılar, arıların beyi gibi özel bir macunla beslenirler. Onlar da maddesel âlemle ilişkiye girişir, fakat büyük ve derin fasılalarla. Yani, atomların yer değiştirmelerinden rahatsız olmayacak bir biçimde, dünyaların sonsuz boşlukları arasında bu ilişkiyi sağlarlar. Onlar da görülebilir, fakat pek ince ve lâtif atomlardan oluş-

tukları için, onları gözlerimizle değil, ancak ruhlarımızla görebiliriz. Ciceron, Epikür'ün bu garip Tanrılarıyle alay etmekten kendini alamaz ve onlara 'Deos monogrammos' adını verir.

Epikür, böyle anladığı Tanrıları, insel idealler sayarak onlara karşı saygı duyar. Hatta bize ruhumuzla kendi aralarında ahenkli bir uzlaşma bağışladıkları için, kendilerine saygı duymak, ona göre, ahlâksal bir vazifedir. Onlar, bizim tapınmalarımıza ve saygılarımıza muhtaç olduklarından değil, yetkinliklerine ve büyüklüklerine saygı duymanın kendi ruhumuzu sükûn ve mutluluğa kavuşturduğu için kendilerini kutlamakta fayda vardır.

Bununla birlikte Epikür, bu tapınma ve saygıdan bir çıkar beklemez. Bunları içten ve karşılıksız olarak salık verir. Çünkü, onun Tanrıları, kendisinin gaye olarak aradığı bir özel yaşama biçiminin en bedîî ve ideal örnekleridir. Hayatını bu Tanrılar gibi geçirmiş olan Epikür, kendi doktrininin ilkelerinden hiç ayrılmamış; fikirleriyle hareketleri arasında hiç bir çelişmeye düşmemiştir. Esasen bu, ilk zaman filozoflarında genel olarak görülen en doğal bir durumdur.

Aynı zamanda o, dinsizliği de yaymış değildir. Tersine olarak, kendi mesleğini bir çeşit din haline getirmiş ve doktrinlerinin esasını özel bir Catechisme'de (ilmihal) toplamıştır; bunları öğrencileri kelimesi kelimesine ezberlemişlerdir. Hatta bunların bir kelimesini değiştirmenin bile bir küfür olduğuna inanmışlardır. Kendi sistemini takip edenlerden Kolotes bu bakımdan Epikür'e tapmak ister ve Lucréce pek heyecanlanmış olduğu anlaşılan bir şiirinde, onu Tanrılaştırır. Nitekim öğrencileri, üstadın resmini, yüzük ve madalyalara işleyerek kutsal bir sembol gibi saygıyla taşımışlardır.

Epikür'ün 'fizik'i de ahlâka bir giriş vazifesini görür ve genel açıklamaları itibarıyle Demokrit'in etkisi altında bulunur. Ona göre, doğanın incelenmesinde en esaslı erek, insanın her çeşit korkulardan ve kaygılardan kurtulmasıdır: "Eğer, ölüm ve göksel olaylar korkusu, bizim için bir şey olmasaydı; arzu ve ıstırapların sınırı hakkındaki bilgisizliğimiz, hayatımızı rahatsız etmeseydi, fiziğe hiç bir zaman ihtiyacımız olmazdı" diyen Epikür, bu ereğe bir kez ulaşıldı mı, artık araştırmaya devam için hiç bir neden görmez. Bu ereğe de, genel kanunlara ulaşmak suretiyle erişebiliriz, der. Burada 'imkân' kâfidir. Çünkü, bir olgu, eğer doğal nedenlerden oluşuyorsa, artık doğadan üstün kuvvetlere baş vurmaya lüzum yoktur.

Fakat olguların gerçek nedenlerini ne suretle elde edebiliriz? Bu bir boşluktur ki, acınacak sonuçlar verir. Zira, Epikür'ün yaşadığı dönem, henüz sistemli bir surette ve bir tek ilkeye bağlı olan açıklamalara önem veren bir dönemdir. Nitekim, kendisinin de böyle bir ilkesi vardır. Epikür, âlemin sonsuzluğunu gördüğü için, olabilir gibi olan her şeyin gerçek olarak evrenin herhangi bir yer ve zamanında mevcut olabileceğini kabul eder. Fakat bu atılgan ve genel düşünce, ne de olsa bizim âlemimizle ilişkisi olması gerekli olan fiziğin ahlâksal erekleri bakımından önemli bir şey değildir. Bu düşünceyledir ki Epikür, ayın, kendine özgü bir ışığa sahip olacağını, fakat aynı zamanda güneşten de ışık alabileceğini söyledi ve ay birdenbire kararınca, ışığının bir anda sönmüş olması ne kadar ihtimal dahilinde ise, yeryüzümüzün ay'la güneş arasına girerek bir ay tutulmasına neden olması da o kadar ihtimal dahilindedir. Fakat Epikür, bu düşüncenin ikinci kısmını benimsemiştir. Bu ikinci açıklama, birinciyle o biçimde bağlanmıştır ki, verilen cevaba kendisi de kayıtsız kalmış ve önem vermemiştir. Bu iki varsayımdan birini seçmek hususunda Epikür, açıklamanın en doğal olanını benimsemeyi daha uygun görür.

Açıklamanın doğal olabilmesi için, bunun bildiğimiz olgularla andırışına dayanması lâzımdır. Zira Epikür, doğanın ciddî bir incelenmesinde, keyfimizce yeni kanunlar konulamayacağını, belki her tarafta özentiyle gözlenmiş birtakım olayları tespit etmek gerekli olduğunu ileri sürer. Gözlem yolu, kaybedildiği takdirde, doğanın izi kaybolur ve birtakım hayallere saplanır kalırız. Epikür'ün fiziği, bu yöntem ve zihniyetle genişleyerek bize intikal eden bir çeşit Demokrit fiziğidir. Bu fizik, Abder Okulunun maddeciliğine bağlıdır. Bu fiziğin dayandığı ilkeler şunlardır:

"Yokluktan hiç bir şey var olamaz. Böyle bir şey olsaydı, her şeyden her şey oluşabilirdi ve hiç bir şey mahvolmazdı. Eğer böyle olsaydı, uzun bir zaman zarfında hiç bir şey kalmazdı. Var olan şeylerin tümü, cisimdir. Yalnız boşluk cisimsizdir. Cisimlerin arasında bazıları kaynaşmaların ürünüdür. Diğer bazı cisimler ise, bütün bu kaynaşmaların öğeleridir. Bu sonuncular, taksim olunamazlar ve mutlak surette değişmezler. Âlem sonsuzdur; bu nedenle, cisimlerin sayısı da sonsuz olmak gerekir. Atomlar, sonlu bir hareket halindedir. Bunlar, bazen yekdiğerinden pek uzaklaşırlar, bazen de yaklaşır ve birleşirler. Bütün bir ebediyete kadar bu iş böyle devam eder. Atomların, büyüklükten, şekil ve ağırlıktan başka özellikleri yoktur".

Ona göre atomlar, bütün ölçülebilen miktarlardan küçüktürler. Bunların bir büyüklüğü vardır. Fakat bunu belirleyemeyiz. O, bizim bütün ölçülerimizden kaçar. Aynı zamanda onla-

rın boşluk içindeki hareketlerinin devam sürelerini belirlemek de imkânsızdır. Onlar, hiç bir engele rastlamadan boşlukta hareket ederler. Atomların şekilleri, ifadeye sığmayacak kadar çeşitlidir. Fakat görülebilen şekilleri sınırlıdır. Sınırlı bir cisimde, atomların nicelik ve çeşitlenmeleri de sınırlıdır. Şu halde hiç bir şey, sonsuz olarak bölünemez. Boşlukta ne yükseklik ve ne de aşağılık vardır. Fakat, boşlukta atomlar, istikametleri sayılamayacak kadar çeşitli olmak üzere hareket ederler. Bu hareketlerin yukardan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olması ihtimal dahilindedir.

Demek ki, doğada 'boşluk' ve 'atom'lardan ibaret iki gerçeklik vardır. Bunlar, birbirinden ayrıdırlar. Boşluk olmasaydı hareket imkânsız olurdu; ve atomları uzamdan yoksun saymak lâzım gelirdi. Atomların birbiriyle ilişkisini, 'tesadüf'ün hazırlamış olduğu 'hareket' ve 'çarpışmalar' temin eder. Bunların doğal birer ağırlığı vardır; ve aynı hızla boşlukta ebedî olarak düşerler.

Epikür'ün Demokrit'ten ayrıldığı nokta, bu hareket ve düşme olaylarından itibaren başlar. Çünkü Epikür'e göre, 'atom'lar, bir düz çizgi istikametinde olan hareketlerini değiştirmek, zaman ve uzayın belirli olmayan noktalarını hiç bir nedene dayanmaksızın terk etmek iktidarına sahiptirler. Atomların bu sapma ve yönelişi, o kadar hafiftir ki, duyu organlarımızla bunları algılayamayız. Fakat bu, zorunludur ve evrenin oluşmasını açıklamaya kâfidir. Evren, atomların bu rastlantıyla birleşmelerinden oluştuktan sonra, zorunlu kanunlarla yönetilir. Artık bu açıklama biçiminde 'içsel haller', reddedilmektedir ki, maddeciliğin en esaslı niteliği de budur. Eğer eşyada Leibniz'in yaptığı gibi, birtakım 'içerik (derunî) haller' kabul etmiş olsaydı, atomlar, 'monat'lar haline gelmiş olur, 'ülkücülük' veya bir çeşit doğacı panteizme düşülmüş olurdu. Oysaki Epikür, her şeyin kör bir 'tesadüf' oyunu ile, zekâ ve erekten yoksun 'bir mekaniklik'le cereyan ettiğine inanmaktadır.

Şu halde 'ruh' nedir?

Bu da pek ince, küçük, yuvarlak, ateşli birtakım atomlardan ibarettir. Bu 'adsız ve bilinmedik şey'in inceliğini ispat için Epikür, iki kanıt ileri sürer:

1. Yine bir tesadüfün eseri olup, tinsel ve erekçi bir anlamda olmamak üzere, iradenin bedeni hareket ettirmesine yarayan 'çeviklik' (promptitude).

2. Ölen bir adamın, tartıldığı takdirde, diri halinden daha ağır veya hafif gelmesi.

Ruh'un başlıca dört öğesi vardır:

a) Hafif nefes (aura);
b) Hararet (calo);
c) Hava (aer);
ç) Parlak ve küçük atomlar.

İşte bu atomlardır ki, hafif nefes, ısı ve hava ile birleşerek; kan, kemik ve kasları, aynı zamanda da hareket ve duyumları temin eder. Bu dört öğe, birbirine içtenlikle bağlıdır ve birleşmiştir; bedenin her kısmında da düşünce vardır; diğerlerinden her birinin de ayrı bir karakteri mevcuttur. Isı, 'cesaret'in; hafif nefes, 'korku'nun; hava, 'sükût'un ve kayıtsızlığın ilkesidir. Isı, aslanda; hafif nefes, ceylânda; hava, öküzde egemendir. İnsanda bu üç mizaç vardır. "Beden, ruhu kaplar; ona duyumları nakleder. Beden, duyu organları vasıtasıyle hisseder. Fakat tam olarak değil. Ruh, dalgın olduğu zaman, duyumları kaybeder ve beden dağıldığı zaman, ruh da ister istemez, onunla birlikte dağılır".

Ruh, maddesel olunca, bedeni hareket ettiren ve ruhsal durumlara imkân hazırlayan başka bir mekanizma ve kuvvete de ihtiyaç kalmaz. 'Akılsız' (irraissonnable) olan ruh, bütün vücuda dağılmıştır. Bu, yaşatıcı bir kuvvettir. 'Akıllı' (raissonnable) ruh ise, göğüstedir. Duyumlar ve hareketler yalnız buna aittir. Hepsi bir ve aynı varlığı teşkil etmekle birlikte, bu iki ruh, farklı hallerde bulunurlar. Bunun içindir ki, 'hayvansal ruh', elem içindeyken, 'insel ve akıllı ruh' sükûn ve mutluluk içinde olabilir.

Özetle, Epikür, gönül rahatlığına engel olan Tanrılarla ölüm korkusu karşısında 'hayat'ın ne olduğunu da bilmek ister. Herodot'a yazdığı bir mektupta, belirsiz de olsa, ruhun niteliğini açıklamaya çalışır. Ona göre, bir varlık, bedenin kapsadığı atomlarla ruh atomlarının sabit ve uygun bir surette birbiri üzerinde bir etki yaptıkları zaman yaşar. Eğer 'ruh atomları'nın kılıfı olan 'beden atomları', şiddetle dağılırsa, ruh atomları da dağılır. Şu halde 'ölmek', hiç de 'bizimle ilgisi olan bir şey' değildir.

Zira ruh, bedenden çıkınca hiç bir şey hissetmez olur; gelecek bir hayat fikri de kalmaz. Ruh öğelerinin iki fonksiyonu vardır: Evvelâ, organik hayatı yaratır; sonra da bedende kaldığı sürece, 'duygu', 'düşünce' ve 'irade'nin ilkesi olur. Organik vazifeleri mümkün kılar. İşte onun 'adsız' (anonime) saydığı ruh, bu çevik, ateşli, latif ve havasal olan; ve bütün bu vazifeleri ifa eden atomlardır.

Nihayet, bu ruh da madde gibi, yok olur. Binaenaleyh, o ölmez ve ebedî değildir. Bu nedenden cehennem korkusuna da lüzum yoktur. Filozoflar tarihinde ruhun da beden gibi mahvolacağını ve onun için bir ahret hayatının bulunmadığını açıkça ve şiddetle savunan ilk filozof Epikür'dür.

'Âlemdeki özgürlük' ve 'determinizm' sorununa gelince:

Epikür der ki: "Fizikçilerin kaderciliğini kullanmaktansa, Tanrılar hakkındaki masallara iman etmek daha iyidir. Zira masallar, Tanrıları kutlamak suretiyle, insana onları yumuşatma umudunu verirler. Fakat zorunluluğu yumuşatmak imkânsızdır". Yani, bunu değiştirmek, imkânsız olduğu halde Tanrıları kendi arzularımıza hizmet ettirmek mümkündür.

Şu halde nedenleri sonuna kadar takip etmeyi gerektiren kadercilikten nasıl kurtulmalıdır? Epikür, 'determinizm'den kaçmak için, deneyle kendi nefsimizde hissettiğimiz gibi, atomlarda da bir kendiliğinden hareket etme gücünün varlığını tasavvur etmişti. Bu nedenle determinizmden 'özgürlük kuvveti' diye Türkçeleştirebileceğimiz 'Clinamon' sayesinde kurtulabiliriz. Bu kendiliğinden güçle, yani hareketi saptırma gücüyle, kaderin sevk ettiği düz çizgiyi çevirme gücüyle, istikametin keyfî bir değişkesiyle yeni hareketler yaratmak kuvvetini kazanabiliriz ve böylece zorunluluktan kurtuluruz. Şu halde 'özgürlük', bizi doğa dışına atmaz. Çünkü, bu da doğaldır. Bu da 'tümel zorunsuzluk'tan (contingence) başka bir şey değildir.

Epikür, fiziksel determinizmle olduğu kadar da, mantıksal determinizmle savaşır. Aristo gibi o da, gelecek bir olay hakkındaki iki zıt önermeden hiç biri —özel olarak alınmış olmak şartıyle— zorunlu olarak doğru değildir; der ve ahlâksal determinizme de hücum eder; ve bunun bütün değerini 'sorumluluk' fikrine dönüştürür:

"Bir taraftan zorunluluk sorumlu değildir; diğer taraftan da tesadüf kararsızdır. Fakat özgürlük, efendisizdir".

Epikür'ün 'ahlâk' teorisi: İnsanları tutkunun zincirlerinden, Tanrıların istibdadından kurtarmak için maddeci bir fizik kurmuş ve bunu duyumcu bir mantığa bağlayarak ahlâkın temel ve geçidi gibi kabul etmişti. Fizik hakkındaki düşünceleriyle insanları, ölüm, cehennem ve Tanrıların korkusundan kurtardıktan sonra, doğa, kendi haline bırakılmış, insan onun karşısında yapayalnız kalmıştır. Şu halde insana önerilmesi gereken en 'Yüce Hayır' nedir? Ona göre bu Hayır, 'Haz'dır. Haz ise, faaliyeti yaratan ve faaliyetlerin ereğini teşkil eden en ilkel bir yönsemedir. "Her hayvan, doğduğu andan itibaren şehveti sever; onu büyük bir Hayır'mış gibi arar; elemden nefret eder ve bundan, büyük bir Şer'miş gibi mümkün olduğu kadar kaçar" (Ciceron).

Epikür, Aristo'ya yaklaşarak iki çeşit 'şehvet' ayırır: Biri sakin, devamlı, dayanıklı ve huzur içindeki şehvettir ki, her çeşit organik elemlerden ve her çeşit ahlâksal kaygılardan affedilmiştir. Diğeri kuvvetli, fakat geçicidir. Yani, hareket halindeki şehvettir ki, insanda etin herhangi bir irkilmesiyle harekete gelir. Gerçek haz, esinlik içinde olan yaratıcı ve kurucu hazlardır. Halbuki hareket halinde bulunan hazlar, elemin yokluğundan, doğanın kendisine yüklettiği ereğe ulaşmak için kullandığı bir vasıtadan başka bir şey değildir. "Büyük bir hazzın en yüce derecesi, bütün elemlerin bitmiş olmasıdır".

Şehvetle elem arasında derece itibarıyle azalan veya çoğalan hiç bir sıralanma yoktur. Elemin tam yokluğundan doğan bu yüce şehvet, türlü şekillerde olabilir. Fakat bu, ne büyütülebilir, ne de azaltılabilir. Özetle, elemden tamamıyle kurtulduğumuz zaman, şehvetin tümüne sahibiz demektir. Onun çeşitli görünüşü ve incelikleri faydasız birer lüksten başka bir şey değildir. Nasıl ki fikirler, duyumların anısıyle teşekkül ederlerse, ruhun hazları da, yeniden oluşacakları hakkındaki umutlarımıza arkadaşlık eden et hazlarının anısından oluşurlar.

Epikür, "Kendimden yemek, içmek, görmek, işitmek ve Venüs hazlarını kaldıracak olursam, herhangi bir fikrin bana hayır getireceğini saptayamam. — Bütün cisimsel hayat, bitkisel ve besinsel bir hayata dayandığı gibi, karın hazzı da her çeşit hayırın ilke ve kökü'dür" der. Asıl Epikür tezinin orijinal noktası, ruhsal hazları böyle organik hazların anısına dönüştürdükten sonra, ruhsal hazların organiklerden daha büyük olduğu sonucunu çıkarmasıdır. "Bedenle biz, ancak şimdi rastladığımız eşyanın duyumlarını alırız. Ruhumuzla ise, var olmayan ve olacak olan şeylerin duygusunu alırız". Şu halde ruh, "şu dakikada karşılaştığımız elemlerin üstünden yükselebilir". Ruh, hayatın bütün toplamından ve mümkün olan geçmiş hazlardan bir sevinç kazanabilir.

Epikür, hayat karşısında yapılan nankörlükten şikâyet eder; organik olan sıkıntılara kıymetli olarak toplanmış anıların karşı konulmasını ve böylece şu andaki elemlerden kurtulmanın mümkün olacağını savunur.

Onun elem hakkındaki psikolojisi de bu görüşü kuvvetlendirir. Ona göre cisimsel olandan daha ilkel bir elem yoktur. Haz, Yüce Hayır (le souversain bien) olduğu ve elemin yokluğuna dönüştürüldüğü için elemi, kötülüklerin en büyüğü sayar. Bereket versin ki, doğanın lütfu sayesinde, "Pek yüksek bir elem, zorunlu olarak kısadır. Uzun süren elemlerde ise az sıkıntı vardır". Şu halde, insanın mutlu ve özgür olması her zaman mümkündür. "Bir işkence çarkında veya alevler ortasında kalan Bilge, hatta Phalaris boğası üzerinde de olsa, bu ne kadar lâtiftir; bundan ne kadar az üzülmeliyim!" diyebilecektir.

Sabit şehvetler çeşitli olabilir; bu, ancak hareket halindeki şehvetle çoğaltılabilir. Eğer her çeşit elemden kurtulmuşsak, doğanın ereğine

ulaşmış oluruz. Doğa, daha az titizdir. İnsanları, tutku ihtilâlleri içine atmaz.

Anlaşılıyor ki ona göre, haz veren her şeyde bir hayır vardır. Fakat bu hayır, muvakkat bir hazzı değil, ebedî mutlulukları vermelidir. Bu ise, ancak erdemle mümkündür. Yani, erdemli olmadan mutlu olmanın olanağı yoktur. Buna ise tam bir sağlık ve ruhun tam bir huzur ve sükûnu ile ulaşabiliriz. İradeyle kader daima çelişiktir. Bu ikisini yekdiğeriyle paralel kılmanın da olanağı yoktur. Ruhun ve bedenin tam sıhhati, şu üç kesin ve sabit ihtiyacımızdan biri ile sağlanabilir:

1. Doğal ve zorunlu arzular veya ihtiyaçlar (açlık ve susuzluk gibi).
2. Yalnız doğal olan ihtiyaçlar veya arzular ki, bunlar zorunlu değildir (aile ve aşk gibi).
3. Ne doğal ve ne de zorunlu olan arzu ve ihtiyaçlar (zenginlik, israf, debdebe tutkuları gibi).

Bu son ikisi, yanlış görüşlerden gelir. Bunlardan birincilerini kandırmak kâfidir. "Biraz ekmek ve su bulan Bilge, Jüpiter'in kutsallığıyle rekabet edebilir". Esasen doğa, bizden "elde edilmesi kolay olan şeyleri ister"; nadir ve harika olan şeyler faydasızdır. Bunlar, ifratla kullanılır ve ancak övünmeye yararlar. "Aç ve susuz olduğumuz bir zamanda ele geçtiği takdirde, biraz arpa ekmeğiyle su, şaşılacak kadar lezzetli olur".

Epikür'e göre, ahlâkın en gerçek direktifleri şunlardır:

1. İstediğiniz zevkleri hiç bir elem takip etmemelidir.
2. Sonucunda zevk bulunmayan elemlerden kaçınmalıdır.
3. Daha büyük zevklere mani olan ve sonucu elem demek olan önemsiz zevklerden vazgeçmelidir.
4. Daha büyük bir elemden kurtaracak veya daha yüksek bir zevke ulaştıracak olan elemlere razı olmalıdır.

Özetle, "Elemden kaçıp hazzı aramalıdır ve gelecek bir elemi düşünmemelidir. Yalnız, elemden kurtulmuş olmak kâfi değildir. Bir daha eleme tutulmamak için gerekli olan vasıtaları da aramalıdır". Zira, atomlardaki 'özgürlük kuvveti' (clinamèn), insanda, 'elindelik (libre arbitre) hali'ni alır. Bu da arzuların kandırılmasından doğar.

Bilge olan evlenmez, evlense bile aşkın vehimlerine kapılmaz. Zira, evlenmede babalık ve kocalığın doğurduğu bazı kaygılar ve elemler vardır. Bu itibarla bundan çekinmek uygundur. Devlet işine karışmak da bilgeliğe uygun değildir. "Devlet işine karışmamak ve halka haz vermeye çalışmamak, benim için en büyük bir mutluluk olmuştur. Zira, halk, bizim bildiklerimizi anlamaz. Biz de halkın anladıklarını bilmeyiz".

Mademki haz, en yüce bir ahlâk kanunudur; şu halde erdem, kendiliğinden hiç bir şey değildir. Namuslu ve iyi bir şey, faydalı ve lâtif olmadıkça, hiç bir değere sahip değildir. "Toptan alınmış bütün erdemler, hazdan ayrıldıkları takdirde, bir bakır pula bile değmezler". Doktor, sanatını nasıl ki hastaya şifa için öğrenirse, biz de erdemi erdem olduğu için değil, bize sağladığı mutluluk için kazanmalıyız. Hayrın gerçeğiyle sahtesini ayırt etmek de tedbirli bir hareket olur. 'İtidal', bizi bayağı şehvetlerden kurtarıp yüce şehvete ulaşmamıza hizmet eder. Bir erdem, ruhu arıttığı (tasfiye) için değil, daha devamlı bir sevinç sağladığı için hayırdır. Nitekim, cesaret de şu dakikadaki kötülüğe dayanmamıza hizmet ettiği ve gelecekte daha değerli hayırları sağlamaya yaradığı için, hayırdır. 'Adalet' ise, bencilliğin incelmiş bir şeklidir. Biz bununla başkalarının şiddetli karşı koymalarına maruz kalmamak için taarruz etmemeyi öğreniriz. 'Hak'kın esaslı bir kaynağı da yoktur. Bu da bir bencillik hesabına dayanır. Bunun kutsallığı faydalı oluşundandır. "Bir kanunun faydası kalmadığı gün, saygıya değmez ve yıkılır".

Bu ahlâkta bir tek devamlı şehvet vardır ki o da, ruhun sükûnu ve elemin yokluğudur. Bu nedenle, ruhun olabildiği kadar 'kayıtsız' (atraxie) bulunması, mutluluğun şartıdır. Kayıtsızlık, adaletin en büyük meyvesidir. Fakat Epikür'ün savunduğu kayıtsızlık, hazzı gerektirdiği sürece bir erek olarak savunulabilir. Yoksa, rasgele bir kayıtsızlık değil. Epikür, kendinin yanlış anlaşılmaması için şöyle söylüyor:

"Ben, haz, hayatın ereğidir dediğim zaman, kendilerini zaptetmesini bilmeyenlerin anladıkları şehveti kastetmiyorum; hatta, benim doktrinimi anlamayanlar veya bana sadık kalmayanların zannettiği gibi, cinsel zevkleri de kastetmiyorum; fakat, her türlü cisimsel ıstırapların ve ruhsal ihtilâllerin yokluğunu anlıyorum".

Epikür, Aristip'in hazcılığından (hedonisme) nefret eder. "Hiç bir haz temin etmeyen ahlâklılıkla, bu ahlâklılığa yapılan takdirlere tükürmelidir". O, ancak apaçık hissedilen ve adına 'et hazzı', 'karın hazzı' adını verdiği bir hazdan başkasını kabul etmez. "Zevk hazzını, aşk hazzını, sesin ve görülen şeylerin hazzını kaldırdığım zaman, hayrı algılayamam" der. Bu suretle, Sirena Okulunun tinsel hazzından ayrılır. Anlaşılıyor ki ona göre, ruhun hazzı, beden hazzının bir anısından, bir tortusundan başka bir şey değildir.

'Dost', bir emniyetin vaadi ve ıstırabın bir çeşit teminat ve tazminatı gibi kabul edildiği takdirde, hazzı gerektirebilir. Zihinsel haz ise,

ölüm ve ahret tasalarından kurtulmakla sağlanabilir.

Epikür'ün 'karın hazzı', Sirena filozoflarının zannettiği gibi, bir heyecanlanma ve hareket de değildir. İnsan, açlık ve susuzluk gibi bir ihtiyacın elemini hissetmedikçe, hareket etmez; bunu kandırdıktan sonra da hareket etmez. Bundan, doğanın belirlediği hazzın en yüce derecesi, yani elemin tamamıyle ortadan kalkması sonucu çıkar.

Hazzı istirahatte aramak fikrinden, doğal ihtiyaçların kandırılması, toplumun sağladığı mutlu denklik anlaşılmalıdır. Erdem, "bizzat felsefeden daha değerli olan" 'tedbir'den ayrılamaz. Epikür'de 'cesaret', 'itidal', 'tedbir' ve 'ruhun kuvveti' gibi geleneksel erdemler, hep bireyin gidişine bağlıdır ve bunlar, haz ile ilgileri nispetinde hayırdırlar. Bu ahlâkın ereği, tamamıyle 'bireysel mutluluk'tur: "Düşünmeli, ahlâklı ve âdil yaşanmadıkça, latif bir hayat geçirmek imkânsızdır; latif bir hayat geçirilmeksizin de düşünmeli, ahlâklı ve âdil olunamaz".

Görülüyor ki bu ahlâk, sükûn ve esenlik içinde gizli yaşamayı, yani inzivayı salık vermekte ve ruhsal zevkler vasıtasıyle elemden kaçarak mutluluğu temine çalışmayı erek edinmektedir. Bu, insanı, kendi içine çekilmeye, küçülmeye zorunlu kılan, hiç bir şeyi tatmaya izin vermeyen, sofuca bir duyumculuktur; elemden kaçmaktan başka da bir ideali yoktur.

Epikür, maddesel, cinsel ve hayvansal tutkulardan çekinmeyi salık vermişti. Fakat taraftarlarının çoğu, tutkuların mümkün olduğu kadar, kendi çıkar ve zevkimize doğru yönelmesi lâzım geldiğini zannederek erdemden ayrıldılar; ve bu doktrinin esasına aykırı olarak, mutluluklarını başkalarının felâketinde aradılar. Oysaki Epikür, bir uygarlığın yetkinliğini ve insanlığı ancak kardeşlik ve sevgiyle mümkün saymıştı.

Her yerde ve her zaman zevki aramayı gerektiren, bu dinsiz teori, insanları fazla bencilliğe sevk etmiş, ve ahlâktan uzaklaştırmıştır. Epikür'ün asıl maksadı ise, tinsel hazlardı.

Yaşamdan umudunu kesmiş kötümser ve hasta bir miskinlik karakterini taşıyan bu düşünceler, insanlara, kendilerini unutturmayı, çile ve riyazeti öneren bir ahlâksal çarpıntıdan başka bir şey değildir. Bu ahlâk, mücadeleden korkar. Mutluluğu inzivada, kanaatle yaşamakta bulur. Ruhu ve bedeni doğanın kendilerine lâyık gördüğü, hazırladığı nimet ve zevklerden yoksun kılar. Fakirliğin tesellisini, birtakım avutucu düşünceler ve hayallerde arar.

İnsanla hayvan arasında bir fark görmeyen, hatta türlü tutkularımız dolayısıyle bizi hayvanlardan daha aşağı sayan ve nihayet insan toplumlarını hayvan topluluklarının bir taklidinden ibaret gören Epikür'ün ahlâkına pek çok itiraz edilmiştir: Bacon, bu ahlâkı, ruhun tasalanmasına, üzülmesine yarayacak ve ahengi bozacak hiç bir görüşü kabul etmediği için, fiziğe bağlanmış olmakla suçlandırır. J. M. Guyeau, bir "özgürlük felsefesi" olarak nitelendirir. A. Fouillée ve Stuart Mill, Epikürcülüğü, eski sistemlerin irade hakkında tek açık fikre sahip olanı sayarlar. Oysaki bu sistemde, yaptıran nedenler mekanizması, ruhsal erekçiliğe bağlanmış olduğundan Epikür, bir deterministtir. Ona göre: "Kaderden koparılmış olan irade", yenilgiye uğratılamayan hazzın çekimi arkasından gitmeye yarar. Bu suretle Epikür, bir de fizyolojik determinizmi kabul etmiş sayılır. Zaten Epikür, doğal nedenlerin zorunlu sıralanması demek olan 'kader'le savaşırken, 'Kanun'un yerine 'Tesadüf'ü koymuştur (Mabilleau). Epikür'ün felsefesi, çökmeye başlamış ve çökmüş uygarlıkların felsefesidir. Sosyal ülkü ve heyecanların sona erdiği yerde, bencillik, bireycilik, çekingen ve münzevî bir ruh ve ahlâk uyanır. Her ne kadar, öğrencilerden Hermorküs, yalnız insanların değil, hatta hayvanların bile karşılıklı bir saygıya dayanan bir sözleşimle birleşmelerini ve adaletin her yerde yayılmasını isterse de, bu imkânsız hayalde bile savaştan korkan bir miskinlik ve hareketsizlik vardır. Bu ahlâkın bilgeden istediği şey; bir lokma, bir hırka, bir dost ve bir posttan ibarettir. Bu felsefede vazife düşüncesi de ölmüştür. İntihara izin verecek kadar zahmet ve zorluklara göğüs germekten âciz olan bu doktrinde fazla derin ve orijinal şeyler aramak boşunadır. Eleştirilerinde pozitif ve yeni bir görüş yoktur; dine ve Tanrılara karşı ileri sürdüğü fikirlerden beklenilen sonuçlara ulaşmamıştır. Epikür, hiç bir okula bağlı kalmamıştır. Diyalektikten nefret ederek felsefeyi avamlaştırmıştır. Eserlerinde ve derslerinde, kendinden başka türlü düşünenlerin fikir ve adından bahsetmediği için, birçok filozofların hücumuna uğramıştır. Epikür, Yunan tarihinde teorik felsefenin son temsilcisi sayılır. Onun ölümünden sonra bu türden, fakat mistik bir felsefenin İskenderiye'de geliştiğini görürüz. Doğrudan doğruya ona bağlı olan birçok düşünürün en ünlüleri, Sidon'lu Zenon ile Lakonya'lı Demetrios'tur.

Epikür'ün üç yüz eser yazmış olduğunda tarihçilerin çoğu birleşmektedir. Fakat bunlardan zamanımıza dört mektubuyle Hergulanum'da bulunmuş olan bazı fragmanları gelebilmiştir. Bu mektupların da Herodot'a yazılmış olanının kendisine ait olduğundan şüphe edilir. Diogéne Laêrce, onun bir de vasiyetnamesini nakleder ki, bundan anlaşıldığına göre Epikür, evlidir; ve bir kızı da vardır. Bu tarihçi, Epikür'ün bazı hafifmeşrep kadınlara karşı düşkünlüğünü gösteren söylentileri ve filozofun onlara yazdığı mektupların bazı cümlelerini de naklederse de, Epikür'ün ömrünü sade su ve ekmekle geçirdi-

ğini, nadiren katık olarak bir parça peynirle bir bardak şarap içtiğini de yazar. Hergulanum' da bulunan parçalar şu eserlerdedir: Orelli, *Epic. Frag. Libr. II ve XI de Natura* (Leipzig, 1818); *Hercul-Vol. Quae Supersunt* (Napoli, 1793-1855). Bu eserde, hem Epikür'ün hem de önemli Epikürcülerden Metrodor, Idoméné, Polystrat, Phèdre ve Philodem'in parçaları vardır. Diels, *Doxograph.;* Usener, *Epicurea* (Leipzig, 1887); A. Vogliano, *E. et Epicureorum Scripta in Herculanensibus Papyris Servata* (1928).

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. X); Ciceron, *De Finibus* (liv. I ve II); Gassendi, *De Vita Moribus et Doctrina Epicuri* (Lyon, 1647); Syntagma, *Philosophie Epicuri* (La Haye, 1655); C. Mallet, *Etudes Philosophiques* (2 cilt, Paris, 1843); C. Martha, *Le Poême de Lucrèce* (Paris, 1868); Hirzel, *Unters. zu. Cic. Philos. Schriften* (I. bölüm; Leipzig, 1884); L. Mabilleau, (s. 270-292); L. Robin, (s. 387-409); F. A. Lange, (cilt I, s. 89-102); A. Rivaud, *Le Problème du Devenire et la Notion de la Matiére dans la Philosophie Grecque, Depuis les Origines Jusque à Théophraste* (Paris, 1906); ve bu tarihçinin *Histoire de la Philosophie* (cilt I, s. 319-357); J. M. Guyau, *La Morale d'Epicure* (Paris, 1881); Lucrèce, *De la Nature* (A. Ernout çev., Paris, 1921); M. Slovin, *Doctrines et Maximes* (Paris, 1925. Bunda, Epikür'den tercümeler de vardır); E. Joyau, *Epicure* (1910); F. Palhoriès, (cilt I, s. 177-198); H. Rifat, *Epikür* (Istanbul, 1936) ve bütün tanınmış felsefe tarihleri. H. von Arnim, *Philodemea* (Halle, 1888); Mewaldt, *Die Geistig Einheit Epicur s.* (1927); E. Bignone, *Note Crit. Ad. Epicur* (Turin, 1924); C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicur* (Oxford, 1928); G. Coppola, *Vita die Epicur* (Mailand, 1942); A. J. Festugière, *Epicur et ses Dieux* (Paris, 1946). (Bu eser İngilizceye, *Epicurus and His. Gods* adıyle çevrilmiştir, 1955).

EPİMENİD (Epimenides). Orpheus tarikatının kurucularından sayılan bu Yunan ozan ve filozofu. M.Ö. VI. yüzyılda Gnos'da (Girit) doğdu. Onu bazen eski Yunan'ın yedi bilgelerinden olan Periandr'ın yerine koyarak, bu bilgelerden biri sayarlar. Diogéne Laêrce, Epimenid hakkında şu bilgileri verir: Sözde bir gün babası, onu kaybolan bir oğlağı araması için tarlasına göndermiş; o da bir mağaraya giderek 57 yıl uyumuş; uyanınca az bir zaman uyuduğunu zannederek, oğlağını aramaya başlamış; tarlasına dönmüş, her şeyin değiştiğini, ev ve tarlanın başkası tarafından satın alındığını öğrenince, şaşırmış ve şehre gelmiş; evinde en küçük kardeşinin ihtiyarlamış olduğunu görmüş; başından geçeni anlatmış; haberi duyan Yunanlılar, onu Tanrıların sevgilisi zannetmişler ve Atina'da veba salgını olduğu için şehrin ileri gelenlerini Girit'e kadar göndererek, kendilerini bu belâdan kurtarması için onu getirmeye memur etmişler. O da 48. Olimpiyat ortalarında (yani, M.Ö. 584'te) Atina'ya gelmiş. Vebadan şehri kurtarmak için de ikisi siyah, ikisi beyaz olan dört oğlak aldırmış, bunları Areopaj'a götürmüş ve orada hayvanları serbest bırakmış; arkalarından takip ettirerek, her birini durduğu yerde yakalamış ve bunları bu yerin özel Tanrısına kurban ettirmiştir. Bu suretle de veba salgını sona ermiştir.

Diogéne Laêrce, kendi çağında Atina'da bu kurban anısı için inşa edilmiş olan birtakım adsız mihrapların bulunduğunu kaydeder. Bir başka söylentiye göre de, Epimenid, vebanın nedeninin bir cinayet olduğunu Atinalılara bildirmiş ve iki Yunanlı genci öldürtmek suretiyle, Atina'yı bu felâketten kurtarmış. Bu hizmetine karşılık Atinalılar da, resmî bir emirle, kendisine, Girit'e götürmesi için para ve gemi vermişler. Epimenid, parayı reddetmiş, Atina ile Girit arasında bir ittifak antlaşması yapmış, yurduna döndükten sonra da 157 yaşında ölmüş; Giritliler ise, onun 289 yaşında öldüğünü söylüyorlarmış. Kolofon'lu Xenophane ise, onun 154 yıl yaşadığını işitmiş olduğunu iddia ediyormuş. Diogéne Laêrce, bu efsaneleri kaydettikten sonra, onun 5000 beyitlik bir Tanrıdoğum (Theogonie) kitabı ile bir gemi seyahatine dair 6500 beyitlik bir eser yazdığını anlatır. Epimenid'in, Atina'da mübarek Tanrıları ve tarlaları temizlettiği ve kutsal mimberler yaptırdığı da söylenir. Diogéne Laêrce, bazılarının, onun hakkındaki bu söylentileri kabul etmediklerini, Epimenid'in sadece seyahat ettiğini söylerler, der ve Epimenid'in Girit'te Minos tarafından kurulan hükümet hakkında bir mektup yazdığına dair bir geleneğin bulunduğunu, fakat bu mektubun daha yeni zamanlarda yazılmış ve Girit diliyle de yazılmamış olduğu için, aslı olup olmadığından şüphe edenlerin varlığından bahsederek, kendisinin yine şüpheli olan bu mektubu bulduğunu kaydeder ki, bu mektupta Epimenid, Solon'u Girit'e davet eder; istibdadı kötüler, özgür yaşamayı över. Bu mektubun aslı şudur: "Cesaret dostum. Eğer Pisistrat'ın uyrukları (tebaa) köleliğe alıştırılmış insanlarsa ve asla güzel kanunlarla idare edilmemişlerse, onlar ebedî olarak istibdadı koruyacaklardır. Fakat eğer bu köleler, değerli kimselerse, Solon' un koyduğu kuralları hatırlayarak bir çocuk gibi utanacak ve istibdadı atacaklardır. Pisistrat' ın şehri kuşattığında şüphe yoktur; fakat bu şehrin çocuklarına kendi kudretini geçirebileceğini zannedemem. Zira, bilge kanunlarıyle yaşamış olan insanların uzun zaman kölelikte kalmaları zordur. Size gelince, başıboş kalmayın. Girit'e, benim yanıma gelin. Burada korkulacak bir istibdat yoktur. Zira, bir serüven sizi onun dostlarına rastlatırsa, bir kötülüğe uğrarsınız diye korkuyorum".

Bütün bu masallardan anlaşıldığına göre, Epimenid, belki de insan yerine keçi veya koyun kurban ettirmek, vebadan ölenlerin cesetlerini

yaktırmak gibi tedbirlerle geleneği değiştirmeye çalışmıştır. Onun, yaşadığı dönemde geniş bir nüfuza sahip olduğu ve belki de birçok büyük adamlara yükletilen mağara hikâyesiyle de kendisinin bir süre insanlardan uzaklaşarak inziva içinde düşünüp bulduğu gerçekleri yaydığı anlatılmak istenmiştir.

Klazomen'li Hermotim, onun istediği zaman bedeninden ayrılarak, düşünsel bir hayata daldığını ve bu esnada, doğanın fizik konularının ona hiç bir etki yapmadığını kaydeder ki, bu onun dalınçlı (contemplation) bir hayat geçirdiğine de delâlet eder. Giritliler, ona kurbanlar ve adaklarla saygı gösterirlermiş. Epimenid'in bazı doğal ve tarihsel olayları, vukularından önce haber verdiği de anlaşılmaktadır. Onun mistik bir yanı da olduğu hissedilmektedir. Zira, Diogéne Laêrce, Epimenid hakkında şöyle bir efsaneden de söz eder: Sözde bu bilgeyi müzler besliyormuş; bu besini bir öküzün tırnakları içinde saklıyor, pek az miktarda ve gizlice yiyormuş; bu nedenden, onun yiyip içtiğini kimse görmemiş; Girit'te, ona sanki bir büyük Tanrıymış gibi kurbanlar kesiliyormuş; geleceği önceden gördüğü de zannedilen Epimenid, hatiften sesler de işitiyormuş. Diogéne Laêrce, bunları alaylı bir dille nakleder.

Epimenid, belki de Pisistrat'ın saray şairlerindendi. Ona isnat edilen *Teogoni* veya *Orakl* (Oracle - Kâhin), *Tegoni* veya *Müzé* adlı eserlerinden ve şiirlerinden zamanımıza geleni yoktur. Ondan kalan parçalar, H. Diels ve Kranz'ın *Fragm. d. Vorsokratiker* (cilt I, 6. baskı, 1951, No. 3'de) de yayımlanmıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. I); Car. Fr. Heinrich, *Giritli Epimenid* (Leipzig, 1805); Chaigner, *Pythagore et les Pythagoriens* (2 cilt, Paris, 1873); H. Demoulin, *E. de Crète* (Bruxelles, 1901).

ERASMUS (Désiré veya **Desiderius Gerhard).** Hollanda hümanizmacılarından. 28 ekim 1466'da Rotterdam'da doğmuş ve 12 temmuz 1536 gecesi Basel'de ölmüştür. Luthere'e karşı irade özgürlüğünü savunmakla, eski Yunan ve Latin felsefesine ve filozoflarına karşı derin saygısıyle, düşünce hak ve özgürlüğüne dair cesur protestolarıyle tanınmış ve "XVI. yüzyılın Voltaire'i, tükenen ortaçağın büyük gülücüsü" unvanını kazanmış olan bir kişiliktir ki, bu yüzyılın başlangıçlarında yeni doğmaya başlayan fikirlerin onurunda büyük payı vardır. Belli bir felsefî sistemi yoktur. Fakat, geniş bir felsefî zekâya sahiptir. Babası Gérard, Braband'daki Terghout yurttaşlarının onurlu bir ailesindendir. Annesi Marguerite ise, bir doktorun kızıydı; bu kızın evlenmeden önce, Gérard'dan Antoin adında bir oğlan doğurmasına rağmen, Gérard'ın ebeveyni, evlenmelerine razı olmadılar. Bunun üzerine Roma'ya sığınan Gérard'a, kardeşleri, Marguerite'in öldüğü haberini getirdiler. Gerçekte uydurma olan bu haber üzerine zavallı adam papaz oldu, vatanına döndüğü zaman, bu haberin asılsızlığını öğrendi; ve sevgilisinin yine kendisinden, evvelâ Gérard adı verilen, fakat sonra bu ad, Arzulanmış (Désiré) anlamında bir Yunanca kelime olan Erasmus'e çevrilen bir oğlu dünyaya geldi. Erasmus'ün annesi vebadan öldüğü zaman, bu çocuk, on üç yaşındaydı. Babası da bu olaydan duyduğu üzüntüyle az sonra öldü. Annesiz ve babasız kalan Erasmus, Deventer Okulunda Alexandre Hegius ve Rodolpho Agricola gibi tanınmış hocalardan ders almış ve bazı anlama güçlükleri çekmekle birlikte çabuk ilerlemiştir. Manastır hayatına karşı, hayatının türlü olayları arasında gizlenemeyecek kadar açık nefretine rağmen, Utrecht'te keşiş olmuş; burada bir taraftan da diğer öğrenimlerini tamamlamıştır. Büyüklerinden izin alarak bir aralık Paris'e gelen Erasmus, bazı dostlarının ve değerbilir kimselerin himayesini kazandı; Markiz Weére'in koruması sayesinde rahatlığa kavuştu. Gerek bu kadının ve gerek Milord Montijoie'nın yardımıyle İngiltere'ye ilk seyahatini yaptı; bundan sonra birçok defalar Paris'i ziyaret etti; ve Hollanda'ya döndü. Bütün bu zamanlarda Yunanca ve Tanrıbilim öğrenimini çok ilerletti ve birçok defalar İngiltere'ye seyahatten sonra, görmeyi pek istediği İtalya'ya da geçme fırsatını buldu.



1506'da henüz kırk yaşında olduğu halde, geniş ve derin bilgisi, zarif üslubu, ince zekâsı dolayısıyle birçok seçkin kimseler kendisiyle ilgilenmiş, bunların dostluk ve hayranlıklarını kazanmıştır. Bu tanınmış kişiler arasında Kardinal Grimani ve Kardinal Jean de Dédicie'yi saymak lâzımdır. Turin'de Tanrıbilim doktorasını vermiş olan Erasmus, Bolonya ve Venedik'te *Adages*'larını bastırmış ve Roma'ya gitmiştir. Kardinal Grimani'nin muhteşem tekliflerini reddederek İngiltere'ye gitmiş; orada kendisine vaat edilmiş olan makamları bulamayınca pişman olmuş, inadı yüzünden sefalete düşmüş, fakat elem, onun alaycı belâgatini zayıflatmamıştır. İngiltere'de birçok önemli kişilerle ve Kral VIII. Henri'nin kendisiyle de tanıştı. *Deliliğe Methiye* adlı eserini bu sefalet döneminde İngiltere'de yazmıştır. Özgürlüğü, sükûn ve deliliği övmekte olduğu bu eser, 1542'de Sorbonne

Üniversitesi tarafından mahkûm edilmiştir. Utrecht'te ilk girdiği Stein manastırının keşişleri, kendisine tekrar dönmesini bildirmişlerse de, reddetmiş; ve Papa'dan aldığı izinle ömrünün sonuna dek bu denli tekliflerden yakasını kurtarmıştır. Braband'a dönünce, bazı büyük dostları, kendisini Katolik Kral Ferdinand'la tanıştırdılar. Sarayda teklif edilen büyük gelirli işleri kabul etmeyerek yalnız kendisine bağlanmış olan üç yüz liralık emekli aylığını kabul etti. Louvain Tanrıbilim Fakültesi, onu doktorları arasına kaydettiği tarihlerde Erasmus, Roma sarayına karşı gelen Reuchlin'i şiddetle savunmaktaydı. I. François zamanında da kendisini Fransa'ya çekmek için büyük teklifler yapılmışsa da o, bunları reddetmiştir. Bütün bu çekincemelerin nedeni, tutku ve kıskançlıkla dolu çevrelere girerek tinsel sükûnunun bozulmasından korkmasıdır, denebilir. Bavyera sarayından, İngiltere kralından ve bazı prenslerden gelen kârlı ve parlak teklifleri de reddeden Erasmus, seyahatleri esnasında da tanıdığı Bâle şehrinde yerleşti. Burada geliri, dostları ve kitapları sayesinde rahat bir ömür geçirdi. Buraya 1521'de gelmişti. Papaların dostluğu sayesinde iki kez daha Roma'ya gitmiş, fakat sağlığının bozukluğu yüzünden üçüncü bir daveti reddetmeye mecbur kalmıştı. 1526'da dostu olan matbaacı Jean Froben'in ölmesine çok üzüldü. Onun büyük oğluna yardım ederek, babasının matbaacılık onurunu korumaya hizmet etti. Tekrar İngiltere kralının yaptığı daveti, çeşitli nedenler ileri sürerek reddetti. Bu reddin gerçek nedeni; kralın, karısını boşamış olması dolayısıyle kendisinin de işe karıştırılmasından korkmasıydı. Fakat, Reform hareketleriyle ilgili olan arkadaşlarının tavsiyesiyle, kendisi için gittikçe tehlikeli olmaya başlayan Bâle'den ayrılarak Fribourg'a yerleşti. Burada kaldığı altı yıl zarfında yine sağlam ve derin bilgilerini ispat eden alaycı ve iğneleyen tartışmalarla dolu birtakım eserler yazdı. 1535'te tekrar Bâle'e dönerek bir yıl sonra bir gece yarısı öldü. İşte, itidalin, huzurun, incelemenin dostu olan Erasmus'ün hayatı böyle geçti. Sürekli savaşlarla Avrupa'nın aydınlanmış olan her köşesini dolaşmış, din çekişmeleriyle harap olan ve fakat kendi seçtiği şehirden yıllarca uzakta yaşamaya mecbur olmuş ve düşmanlarının türlü tehditleriyle zaman zaman rahatı kaçmış olmasına rağmen, zeki, anlayışlı ve ince bilgeliğinin sakinliğini kaybetmemiştir. Onun felsefesi daha çok pratik amaçlara bağlıydı; zamanının felsefî doktrinlerini bilmekle birlikte, eserlerinde bunlara önemli bir yer vermemiştir. O, dillere yüksek bir ilgi uyandırmak ve eski filozoflara saygı göstermeyi öğretmek suretiyle hem kendisi felsefeden faydalanmış, hem de felsefî ilerleyişlerine hizmet etmiştir. Fakat araştırmalarında, hiç bir filozofa ayrı bir önem vererek seçmemiş ve hiç bir sistemi derinleştirmemiştir. Bununla birlikte bıraktığı çok sayıda eserlerinde kendisinin yüksek derecede bir felsefî zekâya sahip olduğu görülür. Reform işlerinde onu Luther'den ayıran nokta, düşünüşlerindeki çok anlamlı (équivoque) olmayan bağımsızlık karakteridir. O, Roma kilisesiyle, İncil'e dayanan ve İncil'i yüksek bir yargıç olarak kullanan başka bir Ortodokslukla savaştı. Yani, kutsal kitapların Katolik bir ruhla yapılmış yorumlamalarına başka bir ruhla yaptığı yorumlamaları karşı koydu. Erasmus'ün beklenmedik bir gayretle himaye ettiği reformlarda ise, felsefî zekânın etkisi altında kaldığı görülür. Disiplin ve geleneğe dair olan ciddî ve ölçülü eleştirmelerinde bu etki açıkça görülür. Daha çok, edip olan Erasmus'ün bütün eserlerinde, sağduyu sınırlarını aşmayan ve fakat başarılı bir seçmecilik (éclectisme) vardır ki, derinliği daha sona ermemiş bulunan skolastiğin karanlıkları arasında bir ışın gibi göze çarpar. Paris'te 1500 yılında yayınlanmış olan *Adages* adlı eserinde ilkçağlar bilgeliğini coşkun ve bol bir ruhla yazmıştır. Eser, küçük olmakla birlikte içinde, bütün Atina ve Roma'nın yarattığı insel uygarlık ve kültürün çekici bir üslupla ve güzel bir şekilde toplandığı görülür.

Erasmus'ü en usta ahlâkçı filozoflar arasında eskiçağlardaki Theophrast'a, yeniçağdaki La Bruyére'e benzetirler. Adetlerin eleştirisinde ise, Demokrit'le karşılaştırırlar. Bunu *Deliliğe Methiye*'sinde, mektuplarında, eğitime dair olan türlü kitaplarında, *Colloques (Görüşmeler)*inde ve *Exhortations (Vaızlar)*ında pek güzel ispat etmiştir. *Adages (Atasözleri)*nde ince bir zevkle halk bilgeliğini açıklamıştır.

Deliliğe Methiye'sinde, insel ruh hakkında Hıristiyanlıkla Eflatunculuk arasında bir uygunluk görür; her ikisinin de ruhun bedene zincirlenmiş ve gerçeği görmekte bedenin ruha engel olduğunu kabul ettiklerini anlatır ve gölgeleri gerçek yerine kabul edenlerin deliliğinden ıstırap çeken bilgelerle, görülemez şeyleri temaşa için ömür tüketen sofuların arasında bir fark olmadığını savunurken yine Hıristiyanlıkla Eflatunculuğun birbirine uygunluğunu kabul etmiş olur. Esasen o, Yunan bilgelerine o denli âşıktır ki, "Kutsal Sokrat, bizim için dua ediniz!" diye yalvarır ve param olursa, evvelâ Yunan eserlerini, sonra da giysimi satın alacağım, der. O, ahlâkın yalnız Hıristiyanlara özgü olmadığına inandığı için, Ciceron'un *De Officis*'inde de bağımsız bir ahlâkın var olduğunu anlattı.

Erasmus, ayrıca sıkı sıkıya Tanrıbilime bağlı olup, zor bir felsefe sorunu olan 'elindelik'i (libre arbitre) açıklamaya çalışmıştır. O, bunu, tamamıyle inayet'e (grace) feda etmiş olan

Luther'e karşı savaşmıştır. Elindeliğin bütünlüğünü Tanrıbilimci gözüyle olmaktan çok, bir akılcı gibi açıklamıştır. Bu konuya dair düşündükleri Le Clerc tarafından yayınlanan külliyatının IX. cildinin sonuyle X. cildinin başında bulunur.

Erasmus, 'eğitim' sorunlarıyle doğrudan doğruya uğraşmamış olmakla birlikte, eserlerinde kadın eğitiminden, ahlâkla sıkı ilgisine işaret ettiği nezaketten, öğretmenlik sanatından bahsetmiş ve kitaplarında âdeta okullarda öğrencilerin faydalanabileceği klasik bahisler vardır. O, Rönesans'a temel ödevini görmüş olan eski Yunan uygarlığına bağlı olan felsefe, edebiyat ve dillerin okullarda yayılmasına hizmet etmiştir; onun orta öğretimin kurucusu olduğu da iddia edilir.

Erasmus'ün eser ve makaleleri, yaşadığı dönemdeki edebiyat ve felsefenin ve genel olarak fikir hareketlerinin tarihi bakımından da ayrı bir önem taşır. Onun gerçek kişiliğini Audin'in (1793-1851) şu sözleri pek iyi ifade eder:

"XVI. yüzyılda kendi adı ve eserleriyle herkesi uğraştıran ve gözdeleri arasında papalarla imparatorların bulunduğu bir adam vardı ki o, VIII. Henri, V. Charles, I. François, Saksonya Kralı Maximilien'le mektuplaşmış ve Alman şehirlerinde kendisi, zafer kemerleri altında kabul edilmiştir. Thomas Morus, Bembos, Sadolet, Melanchton, Ulrich von Hutten, Papa II. Jules, X. Léon'un saygı ve takdirini kazanmıştır ve kendisine, "Ediplerin Prensi", "Cermanya'nın Yıldızı", "Etütlerin Güneşi", "Güzel Yazıların Artisti", "Teolojinin Düşmanı"... gibi unvanlarla hitap eden mektuplar gönderilmiş ve bu mektupların kendi adresine ulaşmamasından veya kaybolmasından endişe edilmemiştir. Zira, bu unvanlara lâvık olan Erasmus'ten başka kimse mevcut değildi".

Erasmus'ün külliyatını J. Leclerc, Leyde'de bastırmıştır (10 cilt, 1703-1706); Lyon baskısı, 11 cilt, 1703). Allen baskısı 8 cilttir ve en sonuncusudur (Oxford, 1906-1934). Nusret Hızır, *Deliliğe Methiye*'yi dilimize çevirmiştir (M.E.B. yayınlarından, 1941).

Bkz. J. Lévesque de Burigny, *Vie d'Erasme* (2 cilt, Paris, 1757); G. Feugère, *Erasmus* (Paris, 1923); J. Huizinga, *Erasmus* (Newyork, 1924); aynı yazarın *Erasmus von Kaegi* (1936) ve *Erasmus von Rotterdam Parerga* (1945); ve yine bu yazarın, *Ersamus and the Age of Reformation; With a Selection from the Letter of Erasmus* (1957) adlı eserleri; L. Boyer, *Erasmus and His. Times* (1959); B. Pineau, *Erasmus et sa Pensée Religieuse* (Paris, 1923); K. A. Meissinger, *Erasmus v. R.* (1942); P. S. Allen, *The Age of Erasmus* (Oxford, 1914).

ERATOSTEN (Erathosthenes). İskenderiye bilginlerinden. Felsefeyle ilgisi ikinci derecede olmakla birlikte, İskenderiye Okulunun parlak temsilcilerinden biridir. Babası bu şehrin bilginlerinden Agalos'tur. Eratosten, Sirena'da (Cyrèna), M.Ö. 295'te doğmuş ve 214'te bu şehirde ölmüştür. Bazı kaynaklara göre de, doğum ve ölümü M.Ö. 284-192 tarihleridir.

Yurdunda Lisanias'ın, Atina'da stoacı ve Sisam'lı Ariston'la edebiyatçı Kallimak'ın öğrencisidir. Fakat bunlardan hiç biri, onun pek genç yaşta gösterdiği büyük yeteneği geliştirememişlerdir. Takma adının; şiir, felsefe, eleştiri, geometri, vb. bilimlerin hepsinde üstat demek olan "Pantatle" olmasına rağmen, diğer bir takma adı da "Bêta" dır. Bu sözcük, Yunan alfabesinin ikincisidir ki bu, bilgi sorunlarında birinciliği daima rakiplerine terk ettiğini ifade eder. Fabrisius, onun 50 kadar kitap yazdığını adlarıyle birlikte kaydeder. Bunların hepsi kaybolmuştur. Fikirleri ikinci ellerden öğrenilmektedir. Pek çok da şiir yazmıştır. 226'da Ptolémée Evergète tarafından İskenderiye Kütüphanesinin idaresine memur edilmiş ve ölünceye kadar bu işte kalmıştır. Son günlerinde kör olmuş ve açlıktan ölmüştür. Aratus'un, *Olaylar* adlı eserine dair yazdığı yorumlamayla yıldız kümelerinin efsanevî kaynaklarını anlatan *Catasterismes* adlı eseri ele geçmiştir. Kitaplarından ahlâkı ilgileyenlerin adı şunlardır: *İyilik ve Kötülüklere Dair; Ruhun Esenliğine Dair; Zenginlik ve Fakirliğe Dair.*

Platonicien adlı eserinde: "Geometrik orantı (proportion), bütün bilimlerin bağıdır" demesinden de, kendisinin seçmeci bir filozof olduğu anlaşılırsa da, derslerinde stoacılığı okutmuştur. Kronoloji ve coğrafyaya bilimsel bir temel vermiş ve matematik tarihine de adını geçirmiştir. Ondan kalan parçaları Berger, *Geogr. Fragm. d. Eratosten* başlığıyle 1880'de; Jacoby, *Fragm. Griech. Historiker* 1891'de yayımladılar; bütün parçalarını Bernhardy 1822'de; şiirlerini Hillier 1872'de; coğrafyaya dair parçalarını Seidel 1799'da yayımladılar.

Bkz. O. Thimson, *Hist. of Ancient Geography* (Cambridge, 1948); A. Keller, *Eratosten* (Zürich, 1946; dissertasyon); Sandys, *Hist. Class. Schol.* (3. baskı, 1929).

ERCOLE, Pasquale d'. İtalyan filozofu. 1831'de Pouille'deki Spinazzola'da doğmuştur. Venedik ve Napoli'de hukuk ve felsefe ile fizik bilimlerini öğrenmiş, 1859'da Berlin'e giderek orada Werder, Trendelenburg ve meşhur Hegelci Michelet'yi dinlemiş ve bu sonuncunun dostu olmuştur. Berlin'de *Gedanken (Düşünce)* gazetesinde çalışmıştır ki, bu, üyesi bulunduğu Berlin Felsefe Cemiyetinin fikirlerini yayar. İlk eseri, *Esposizione della Critica Scienza del Professor B. Mazzarella*'dır. 1863'te Pavie Üniversitesi felsefe profesörlüğüne çağrılmıştır. Michelet tarafından değişkiye uğratılmış olan Hegel

felsefesi ilkelerini hukuk'a uygulamaya çalışmıştır. Sonra Turin Üniversitesine geçmiş, orada daha çok öğretim sorunlarını incelemiştir. *Rivista Italyana di Filozofia*'da yayımladığı birçok makalelerden başka şu felsefî eserleri vardır: *Dellé Idée e Propriamente della lor Nitura Classificazion Positivi; La Psychologia Positiva; Le Idée Cosmologiche Positive; La Pena di Morte et la Sua Abolizione Dichiarate Teoricamente e Storicamente Seconda la Philosofia Hegeliana* (1875); *Il Teismo Filosofico Christiano Teoricamente e Storicamente Considerato con Ispeciale Riguardo a. s. Tommasoal Téismo Italiano del Secole XIX.* (Turin, 1884).

ERDELYI, Janos. Macar ozan ve filozofu. 1.4.1814'te Kiskapos'da doğdu, 23.1.1868'de Serospatak'da öldü. O, bu şehirde profesördü. Daha çok Macar edebiyat ve felsefe tarihiyle uğraştı. Eserleri: *Ungar. Volkslieder und Sagen* (3 cilt, 1846-1848); *Geschichte der Ungar. Literatur und Philosophie* (1853); *Der Gegen Wartige Stand der Philosophie in Ungarn* (1857).

ERDMANN, Johann Eduard. Alman filozofu ve felsefe tarihçisi. Livland'daki Wolmar şehrinde 13 haziran 1805'te doğmuş, 12 haziran 1892'de Halle'de ölmüştür. Evvelâ Derpot ve sonra Berlin Üniversitesinde Tanrıbilim öğrenmişti. Hegel ve Schopenhauer'in derslerini de Berlin'de takip etmiştir (1826-1828). Doğduğu şehre başvaız ve pastör olmuş, 1832'de tekrar Berlin'e dönerek 1834'te yüksek öğrenim derecelerini almış ve Halle Üniversitesinde sürekli olarak felsefe profesörü olmuştur. Birçok felsefî eserleri vardır ki, hepsinde Hegel sisteminin sağ kanadına bağlılığı görülür. Leibniz'in felsefî eserlerini bir ciltte toplamıştır (Berlin, 1840). Erdmann, aynı zamanda değerli bir felsefe tarihçisidir. Eserleri: *Versuch Einer Wissensch. Darstellung der Gesch. d. Neueren Philosoph.* (6 cilt, 1834-1856); *Grundriss der Philosophie der Neuzeit* (2 cilt, 3. baskı, 1878); *Psychologie Briefe* (1841, 4. baskı, 1864); *Veber Glauben und Wissen* (Berlin, 1837); *Grundriss der Psycho.* (Berlin, 5. baskı, 1873); *Natur u. Schöpfung* (Leipzig, 1840); *Grundriss der Logik u. Metaphysik.* (Halle, 5. baskı, 1875); *Philos. Vertesungen üb. d. Staat.* (Halle, 1851); *Ernest Spiele* (Berlin, 4. baskı, 1890); *Darwins Erklarung Pathegnomischer Erscheinungen* (Halle, 1874).



ERDMANN, Benno. Alman mantıkçısı, psikolog ve filozofu. 30 mayıs 1851'de Guhrau'da (Silezya) doğmuş ve 7 ocak 1921'de Berlin'de ölmüştür. Yüksek öğrenimini Berlin Üniversitesinde yapmış, orada felsefe doçenti olmuştur. 1879'da Kiel Üniversitesine felsefe kürsüsü için çağrılmış, oradan da Breslau Üniversitesine giderek uzun yıllar ders vermiştir. Halle, Bonn ve Berlin'de de ders vermiştir. Reimann ve Helmholtz'un geometri teorilerini felsefî değerleri bakımından inceleyen ilk eseri, *Die Axiome der Geometri*'dir (Leipzig, 1877). Fakat asıl ününü Alman felsefesine dair olan incelemeleriyle Kant hakkındaki eleştirilerinden almıştır. O, bu eleştirilerinde Kant'ın felsefî düşüncelerinin ilerleyen oluşumu ile bu düşüncelerin evrimini yakaladığını zannetmiştir.

Mantığında, psikoloji ile mantığın ilgi ve ayrımını incelemiş ve mantığı, "dille ifade edilen düşüncenin bilimidir" diye tanımlamıştır. Bu nedenle Erdmann'a göre 'mantık', bir taraftan psikolojinin bir bölümü olduğu halde, bir taraftan da bu bilimin bir bölümü sayılmaz. Çünkü mantık, biçimsel ve düzgüsel (normative) bir bilimdir. Başlıca önemli eserleri şunlardır: *Martin Kuntzen u. Seine Zeit* (Leipzig, 1876); *Kant's Critizismus in d. Eresten u. in d. Zweiten Auflage der Krit. der Rein. Vern* (Leipzig, 1878); *Nachträg zu Kants Kritik der r. v. aus Kant's Nachlan* (Kiel, 1881); *Reflexionen Kant's zur Krit. Philos.* I. bölüm: *Reflexionen zur Anthropologie* (Leipzig, 1882); II. bölüm: *Reflexionen zur Kritik der r. v.* (Leipzig, 1882-1884); *Reflexionen zur Kant's Hands Chriftliche Aufzeichnungen* (Leipzig, 1886); *Berischt üb. d. Neuese Philos.* (Leipzig, 1890); *Psycholog. Untersuchungen Über d. Lesen* (1898); *Umrisse zur Psycol. des Denkens* (2. baskı, 1908); *Die Psychologie des Kindes.* (1901); *Immanuel Kant* (1904); *Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes* (1905); *Grundzüge der Reproduktionspsychologie* (1920). Berlin Akademisi yayımları arasında, Berkeley'in felsefesine dair bir eseriyle (1919), bir mantığı da vardır (1892, 3. baskı, 1923). Bundan başka, *Deutsche Rundeschau* ve *Vierteljahreschseft fur Wiss. Philo.* vb. dergilerde de birkaç değerli yazısı çıkmıştır.

Bkz. Wentcher, *Benno Erigene als Historiker der Philosophie* (Kantstudien dergisinde, cilt 26, 1921); C. Stumpf, Prusya Akademisine sunulmuş *memuvarı* (1921, s. 497, vd.); Ueberweg, *Gesch. der Philos.* (4 cilt, 1923).

ERIC ya da **HEIRIC, Saint.** Auxerrelidir. IX. yüzyıl skolastik filozofu. 841'de doğmuş ve 876'da ölmüştür. Saint-Germain'de Benedikten kü-

çük manastırında keşişti. Alcuin'in öğrencisidir. Haimon'un derslerini Fulde küçük manastırında dinlemiştir. Ferriès küçük manastırında da Servat-Loupe'u dinlemiştir. Rahip olmuş, doğduğu kente dönerek Saint-Germain kilisesinde bir Tanrıbilim okulu açmıştır. Charles le Chauve'un oğlu Lothaire gibi o da X. yüzyılda Paris okullarının meşhur diyalektik profesörü olan Auxerre'li Rémie'nin hocasıdır. Fransız Ulusal Kitapsarayında bulunan ve Boéce tarafından çevrildiği halde, Saint-Augustin'in olduğu sanılan Aristo'ya dair bir yorumlamayla *Diyalektik* ve *On Kategori* adlı eserlerin, Apulée ile Boéce'in yazdıkları diğer bazı kitapların kenarlarında Eric'in yazdığı notlar görülmüştür. Bu notlardan, Aristo'nun fikirlerini olduğu gibi kabul ettiği görülmektedir.

Vita Sencti Germani adında manzum bir eseri vardır. Bu nedenle bir Latin ozanı da olan Eric, Porphyre'in *Isagoge*'unu da yorumlamıştır. Onun not ve eserlerinde Scot Erigène'in etkisi görülür. Hauréau, Eric'den bir özet yayınlamıştır ki, bunda Erigène'in etkisi daha açık görülür. O, varlığı, Tanrı tarafından yaratılmış olan her yalınç ve değişmez öz (essence) diye tanımlar. Hayvan (yani, hayvan cinsi) ve yalınç öğeler gibi; anlaşılıyor ki o, cins ve türlerin gerçekliğini reddetmektedir. Özet olarak denebilir ki Eric, görgücülükle erijenciliği (érigénisme) de uzaklaştırmıştır.

Bkz. Hauréau, *Histoire de la Philosophie Scolastik* (Paris, 1850); V. Cousin, *Oeuvres Inédit d'Abelard, Appendice);* Max Manitius, *Bildung. Wissenschaft und Litteratur im Abendlande von 800 bis 1100, Grimitischau* (1925).

ERIGENE, Jean Scot. IX. yüzyılın yetiştirdiği bu filozof, 815'e doğru İzlanda'da doğmuş ve 877 ya da 880'e doğru öldürülmüştür. Yaşadığı döneme göre, fikirlerinin yenilik ve başkalığıyle dikkati çeken Erigène, 840-847 arasında Fransa'ya gelmiştir. Üç İngiliz vilâyeti ayrı ayrı, onu kendilerine mal etmeye çalışırlar. Scotus ve Erigène iki ayrı kısmı ifade eder. Onun Yunancayı İzlanda'da öğrendiğini zannedenler varsa da Denys'in eserini Paris'te tercüme etmiş ve bunun başlangıcında, kendisi bu dili Paris'te öğrendiğini hissettirmiştir. XI. ve XII. yüzyıl tarihçileri, Büyük Alfred'in Fransa'dan İngiltere'ye çağırmış olduğu Jean'la Erigène'i karıştırırlar. Erigène'in son zamanları açıkça bilinmemektedir. Yalnız, Saçsız Charles'ın sarayında bulunduğunu ve kralın açtığı okulda müdürlük yaptığını biliyoruz. Bir söylentiye göre, Fransa'da öldürülmüş, bir söylentiye göre de, Fransa'dan İngiltere'ye dönerek Malmecbury manastırında ders vermiş ve öğrencileri, kendisini burada öldürmüşlerdir. Bu yüzden Erigène, birçok yüzyıllar bir şehit sıfatıyle ve dinsel saygılarla yüceltilmiştir. Adı, 1586'da yayımlanan *Martyrologie (Şehitler Belleteni)*nde yazılı olduğu halde, Roma sarayının indekslerinde yoktur. Hayattayken çok geniş bilgisine, zekâsına ve neşeli karakterine saygı duyulmuş, fakat metafizik fikirleri dolayısıyle mahkûm edilmiştir. Zira o, bir taraftan da Tanrıbilimcilerin felsefeciler hakkında daima yanlış düşündüklerini iddia etmiştir.

Gerek kendi fikirlerinin tabiatına ve gerek ortaçağ felsefesine etkisi nedeniyle en önemli başarılarından biri, Denys'in külliyatını *Corpus Areopagiticum* adıyle Yunancadan Latinceye çevirmiş olmasıdır. (Bu külliyatı ilk çeviren rahip Hilduin'dır; ve bu kişi, Denys'in Saint-Paul'ü dinledikten sonra Hıristiyan olan ve Gollere havarilik yapan bir veli olduğunu ve bu külliyatın da ona ait olduğunu ispata çalışmıştır). O, bu külliyata, itirafçı Maxime'in *Ambigua*'sıyle Nysse'li Grégoire'ın *De Hominis Opifisio*'sunu da çevirerek eklemiştir. 860'ta Papa I. Nicolas, Erigène'in Ortodoksluğundan şüphe etmişe benzemektedir. Erigène'in en önemli eseri, *Divisione Natura*'sıyle aynı derecede değerli olan Denys'in göksel hiyerarşisine ve zamanımıza ancak bazı parçaları gelebilmiş olan *Saint-Jean İncili*'ne dair yorumlamaları ve aynı İncil'in 'başlangıç'ına (prologue) dair yazdığı *Homélie*'sidir. Ondan hem şüphelenmeye hem de kendisine değer vermeye neden olan diğer eseri de, Laon ve Reimsli iki papazın, kendisini Gotteschalk'ın yanılmalarını reddeden bir karşılık vermeye davet edilmesi yüzünden yazdığı *De Proedestinatione*'dur (851). Gotteschalk, ebedî mahvoluşu, Tanrı'nın önceden takdir ettiğini iddia etmekteydi, ve Saint-Augustin doktrinlerine aşırı bir biçim vererek, elindeliği büsbütün kaldırıyordu. Erigène, bu eserinde, biraz sonra göreceğimiz öyle cüretli fikirleri ileri sürmüştür ki, kendisine bu eseri yazma ödevini verenlerin hücumuna uğradı ve nihayet Valence ve Longres Konseyleri tarafından mahkûm edildi (855 ve 859). Diğer bir eserinde, kutsal ekmek ve şarap misterine (eucharistie) dair yazdığı, *De Corpore et Sanguine Domini* adlı eseridir. *De Visione Dei; Egressu et Regressu Animoe ad Deum* ve diğer bazı manzumeleri de vardır; bunların çoğu kaybolmuştur.

Akıl ve İman: Erigène'in felsefesi, onun iman ve akılla bunların ilişkilerine dair olan anlayışına bağlıdır. Ona göre insan, gerçek karşısında birbirini takip eden birtakım haller geçirmiştir. Bu nedenle bilgi teorisine bir tek karşılık verilemez; belki, her biri bu hallerden birine tekabül eden birçok karşılıklar verilebilir. Olduğu gibi alınırsa, insel doğada gerçeği tanımak için doğuştan bir istek olduğu anlaşılır. İlk günahla İsa'nın gelişi arasında, yapılan suçun

sonuçlarıyle aklın kararmış olduğu görülür. Zira, bu dönemde akıl, henüz vahy ile aydınlanmamıştır. Yani, daha İncil meydana çıkmamıştır. Bu nedenle akıl, ancak doğayı anlayabilmek ve doğanın nedeni olan yaratanın var oluşunu belirtmek için bir fizik yapmaya uğraşır. Bununla birlikte bu dönemden itibaren Yahudi vahyi eserine başlar ve dolgun dönemine İsa ile ulaşır. Bu andan itibaren de akıl, ikinci döneme girer. Vahyedilmiş olan gerçek, pekinliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için, artık yalnız olmayan akıl, bu gerçeği Tanrı'nın vahyetmiş olduğu şekilde kabul etmekle bilgece hareket etmiş olur. Artık bundan sonra iman, aklın çalışmalarından önce bulunacaktır. Fakat bu imanın akıl yerini alarak aklın yok olması demek değildir. Tanrı, imanın bizde edimlerimizi etkin bir hayata geçirebilmek ve dalınçlı (contemplatif) bir hayat vasıtasıyle, bütün etkin hayatı akılsal olarak keşfetmek için iki katlı bir çaba varatmasını ister.

Daha sonra üçüncü durum, ikinci durumun yerine geçecektir. Gerçeğin kendisini görecek olursak iman, görüm karşısında kaybolacaktır. Fakat, edimsel olarak bütün insel düşünceye ağır basan olgu, aklımızın, imanla öğretilmiş bir akıl olmasıdır. Öyleyse akıl için geriye kalan şey, olgudan, alabileceği kadar dersler çıkarmaktan ibarettir. Tanrı'nın konuşmuş olduğunu kabule mecbur olan bir Hıristiyan imanı, zihnin şartıdır. İman, zihnin konusuna zihinden önce ulaşır. Gerçeği anlayabilmek için evvelâ ona inanmak lâzımdır.

Görülüyor ki, akılcı zannedilen bu filozof, gerçekte, İncil ve pek bağlı bulunduğu Augustin ve Denys'i takip etmektedir. Fakat o, bundan daha ileri sonuçlar çıkarır. Zira, ona göre Tanrı, insana imanı, daha ileri gitmesin diye vermemiştir. "İman, bir ilkeden başka şey değildir. İmandan itibarendir ki, akılla nitelenmiş olan insana, yaratıcısının bilgisi belirmeye başlar". Demek daha ileri gitmeyi emreden Tanrı'dır. Tanrı, bizden, evvelâ iman, sonra bu imana uygun bir hayat, sonra da imanı tamamlayan akılsal bir zihin ve bilim ister. Erigène'in imana karşı olan bu iltifatları sebepsiz değildir. İman, olaya yetkin bir bilgiye doğru gelişme yönelişinde olan bir ilkedir. Fakat akıl, kutsal metinlerde gizli olan tinsel anlamları çözmek için araya girmezse büyük yanlışlıklara düşülür. İncil'deki simgeler, ancak doğal akıl sayesinde yorumlanabilirler. Aynı zamanda iman, ulaştırmak istediği amaca, bizi ancak felsefî spekülasyon yollarından götürebilir. Bu bakımdan Erigène'de dinle felsefe eşdeğerdirler. Zira, der, en doğru felsefe, imanın çabasını, kendi konusuna ulaştırmak için uzatır. Hıristiyan kalbini aydınlatan, iman ışığıdır; fakat bunu daha kuvvetle aydınlatarak insanı mutluluğa ulaştıran, felsefenin yardımıdır. Anlaşılıyor ki, Erigène'in doktrini, kutsal kitapların felsefî bir yorumlamasından ibarettir. Akla verdiği değer, ancak imana yardım etmesi ve onu kuvvetlendirmesi içindir; ve felsefeyi ilham eden de imandır. Erigène'in akılcılığını ancak açıkladığımız esaslara göre anlamak gerektir.

Yöntem: İnanılan konulara ulaşmak için aklın uygulayacağı yöntem, 'bölüm' (division) ve 'çözümleme'den ibaret iki esaslı işleme sahip olan diyalektiktir. Bölüm, en yüksek cinsin birliğinden başlayarak, gittikçe daha az tümel olan cinslerden, bunların içinde bulunan ve en aşağı terimi teşkil eden bireyleri ayırt etmekten ibarettir. Çözümleme ise, bu yolu tersine izlemektir; yani, bireyden en yüksek cinsin tümelliğine kadar yükselmektir. Yöntemin bu iki işlemi birbirini tamamlar. Zira, yalnız bizim akıl yürütmemiz değil, bireylerin kendileri de cinslerden inerler. Bölüm ve çözümleme, aynı zamanda varlıkların kanunudur. Âlem, geniş bir diyalektiktir; onu içsel bir yöntem idare eder. Diyalektiğin bu çift hareketi, düşüncenin saf olarak biçimsel bir kuralı olmadığı gibi, insan ruhunun kendi keyfine göre meydana gelen bir yaratması da değildir. O, akla kendisini doğru olarak kabul ettirir. Zira o, eşyada kayıtlıdır; aklın yaptığı şey, bu diyalektiği keşfetmekten ibarettir. Öyleyse, evrenin açıklanması, bölüm ve çözümleme yollarını izlemelidir. Bu doktrin, bir 'Mantık' değil, bir 'Fizik'tir; veya kendi deyimiyle, bir 'Fizyoloji'dir.

Doğa felsefesi: Onun doğa felsefesini, *De Divisione Naturoe* başlıklı eserinde buluruz. Bu eser, onun hemen tüm felsefesini bildirir ki, beş kitaba ayrılmış olup, diyalog biçiminde yazılmıştır. Burada, üstatla öğrenci, âlem, doğa, varlıkların evrenselliği, hem Tanrı, hem insan, hem yaratan, hem de yaratığı içine alan büyük tüm (tout) hakkında sohbet ederler. Bu sohbet, ciddî bir diyalektik içinde bazen yolunu kaybederek ikinci derecedeki sorunlara değinir ve amacına doğru ilerlemeye çalışır. Eser, skolastiğin sıkıcı formülleriyle yazılmamış, ruhu yücelten ve zenginleştiren bir şiir ve felsefe zevk ve heyecanıyle, güzel bir üslup ve derin bilgilerle donatılmıştır. Bu eser, ortaçağ felsefesinin kapısını açan metafizik esaslara sahiptir. Proklus ve Plotin'in fikirleriyle karışık olmakla birlikte, Yunan ve İskenderiye kiliselerinin ileri gelen babalarını da incelemiş olan bu eserden Erigène'in Yeni Eflatunculuğun sonuncusu ve skolastiklerin birincisi olduğu anlaşılır.

Bu eser, bütün âlemi, varlıkları, doğayı dört kategoriye ayırır:

1. Yaratılmamış, fakat yaratmış olan doğa.

2. Yaratılmış ve yaratan doğa.
3. Yaratılmış, fakat yaratmayan doğa.
4. Yaratılmamış ve yaratmamış olan doğa.

Gerçekte, ayrıntıları nedeniyle âlemin bölümleri sonsuzdur; bu dört bölüm, düşünceye kendisini gösterenlerdir; bunlar da ikiye indirilebilir: İkinci ile üçüncü, yaratılmış; birinci ile dördüncü ise, yaratılmamış olan doğalardır. Yani, 'yaratan' ve 'yaratık' doğa.

Birincisi, Tanrı'dır ki, yaratılmamış, fakat yaratıcıdır. Hayata sahip olup, hayatı yayandır. Bu, eşyanın ilkesidir. İkincisi, Tanrı'nın, kendisiyle eserini başardığı ilk nedenlerdir. Bu ilk örnek, fikirlere (idées archétypes) tekabül eder. Bu fikirler yaratılmışlardır. Fakat kendileri de yaratmışlardır. Üçüncüsü, yaratmadır. Bunlar, fikirler tarafından yaratılmış olan şeylerdir. Dördüncüsü, yine Tanrı'dır; her şeyin başlangıcı olduğu gibi, sonu da olan ve her şeyin kendisiyle karışmaksızın ona doğru döndüğü Tanrı'dır; ve Tanrı'nın ellerinden kaçan evrensel hayattır. Bu, artık yaratmaya son vererek, istirahate çekildiği farz edilen Tanrı'dır. Özet olarak denebilir ki, Tanrı'yı, birincide yaratıcı ve dördüncüde erek olarak gösterir ve tüm yaratıkların bu ilkeyle bu erek arasında toplanmış olduklarını kabul eder. Tanrı'ya dair olan düşünceleri, İskenderiyelilerinkine benzer. Tanrı'nın düşünceyle kavranamayacağını, insel dillerle ona bir ad verilemeyeceğini, hiç bir kategoriye giremeyeceğini ve her türlü nicelemeden (quentification) üstün olduğunu anlatır, her belirli şeyin bir karşıtı vardır, der. Örneğin: İyinin karşıtı kötü ve öz'ün (essence) karşıtı yokluktur (néant). Bu karşıtların birbiriyle paralel olduklarını; eğer Tanrı, iyilik, gerçek ve öz ise, tüm bu şeylerin birer karşıtı bulunması gerektiğini, bu karşıtlık ve karşı olumluluğun Tanrı'nın ebedîliğiyle paralel olarak ebedî olacaklarını; oysaki böyle bir karşıgelimin (antagonisme) olamayacağını savunur. Şu halde, bu dişmeler ve ayrımlar âleminden çok yukarılara, Densy Arèopagite'in anlattığı adsız Tanrı'ya kadar yükselmelidir. Erigène, bu yakalanamaz Tanrı'yı tanıyamayacağımızı tekrarladıktan sonra, onun her yerde, etrafımızda, kendi eserleri içinde ve daha çok Tanrısal üçüzleme suretinde yaratılmış olan ruhumuzun üçüzlemesinde bulunduğunu göstermeye çalışır.

Erigène, varlığı, "duyularla algılanabilen ya da entelekt ile anlaşılabilen her şey" diye tanımlar. Bu iki bilgi vasıtasından kaçan her şey de yokluk'tur (non-être). Yokluğu ya da yok olan şeyleri de beş zümreye ayırır. Fakat bu bölümlerin onun felsefesinde büyük bir değeri yoktur. Yalnız bu bölümler, Tanrıyla doğanın ilişkisi bakımından kendisini panteizme düşmüş gibi gösterir. Fakat Erigène, kendisini önceden savunur: "Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı' dır! Bu, bilge olarak tanınan kimseler için bile iblisçe bir düşüncedir. Zira, görülen şeylerin türlülükleri çoktur. Fakat, Tanrı birdir" (*De Division Naturae,* III, 10). Bu nedenle, "burada bir cinsin şekiller veya bir bütünün kısımlar halinde bulunması söz konusu değildir. Zira Tanrı, yaratığın bir cinsi olmadığı gibi, yaratık da Tanrı cinsinin bir türü değildir" (adı geçen eser, II, 1). Anlaşılıyor ki, doğanın bölünmesi kavramı, yaratığın bölünmesiyle eşdeğerdedir. Yaratığın bölünmesi kavramı da, 'bir' tarafından 'çok'un üretilmesi kavramıyle eşdeğerdir.

Varlıkların evrenselliğinde ikinci doğa, yaratılmış olduğu halde yaratan doğadır. Bu doğa, her şeyin ilk nedenleri içinde olmadığına göre, nerededir? Bunlar, yaratılmış olduklarından, biz onlarla birlikte Tanrısal doğadan çıkmışızdır. Fakat bunlar da yaratıcı olduklarından, yaratıkların en asilleri bunlardır. Bunlar, nasıl kavranılabilirler? Bunlar, içlerinde eşyanın değişmez ilkeleri yerleşmiş bulunan fikirler, örnekler ve şekillerdir. Bunları eski filozoflar da bilirlerdi; onlar, bunlara prototypes, öncesiz takdir (prédestination); Tanrısal irade veya 'idealar' adını vermişlerdi. Bütün bu varlıklar, yaratılmış şeylerin ilk örnekleridir (archetype). O, bunların yaratılışını İncil'deki tekvin (génèse) öyküsüne dayanarak açıklar. Bu öykünün her noktasından edebî olmaktan çok, tinsel an'lar (moments) çıkarır ve en cüretli bir teoriyi İncil'in herhangi bir ayetine sığınarak ileri sürer. İlk nedenlerin ebedî olarak 'Kelâm'da bulunduğunu ve Tanrı'nın kelâm vasıtasıyle âlemin nedeni olduğunu açıkladıktan sonra Erigène, Tanrı'nın yüklemlerine geçer; ve dereceleri itibarıyle bunları şöyle sıralar ki bunlar, idealar âlemini teşkil ederler: İyi, öz, hayat, akıl, zihin, bilgelik, gerçek, mutluluk, aşk... vb. Bütün bu idealar, yaratılmış olduklarına göre, —bunlar, eşyanın ilk örnekleridir— tümü zorunlu olarak sonludurlar; öyleyse bunları kelâm'la özdeş saymak güçleşir. Erigène'in bu zorluğu çözmek için ileri sürdüğü fikirler, bazı kelime oyunlarına ve yorumlamalarına dayanır ve zayıftır.

Bütün ilk nedenler nasıl kelâm içinde tasarlanmış bulunuyorlarsa, aynı suretle de tüm yaratıklar da insanda tasarlanmışlardır. İnsan, yaratılmış olan âlemin bir özetidir ki, âlemle Tanrı'nın ilişkisinde bir aracıdır; yaratılışın, varlıkların kurtarıcısıdır. Zira insan, tüm varlıkları kaplamıştır. İnsan, Tanrısal işlemler (fonctions) için, Tanrısal üçüzleme suretinde olan bir ruh olmuştur. Fakat bu planının icrası kesintiye uğramış, insan bu yüce görevi (mission) reddetmiş ve kendisini Tanrı'nın yerleştirmiş olduğu yüksek yerden, ilk günah yüzünden düşmüştür.

Erigène burada, kötülük'le günah hakkında önemli bir tartışmaya girişir ve der ki: "İnsa-

nın Cennet'teki durumunda tam bir yetkinlik yoktur; bu ilkel halde insan, iyiye, kutsala, doğruya yetenekliydi; yani, bunlar insanda, sonradan gelişmesi gereken bir doğuştan yetenek halindeydi. Bu düşmeden önceki 'masum' (innocent) dediğimiz anda, henüz Cennet yoktu. Eğer insan, Cennet'te hatta pek az süren mutlu dönemi geçirmiş olsaydı, zorunlu olarak yetkinliğe kavuşacaktı. Öyleyse, bu düşmeden önceki durumda insan, iyilikte sebat etmiş olsaydı, Tanrısal yetkinliğe ulaşmasına yarayacak olan yalınç bir yetenekten başka bir şey olmazdı. İnsan, sebat etmedi. Kendisinin amaç ve kuralı olan Tanrı'ya dönecek yerde, kendi kendine döndü. İnsanın sınadığı şey, kötülük değildi. Zira, kötülük yoktu. Onun sınadığı istek (désir) ve iradesini bozmak değildi; yaşatıldığı yerin yükseklerinden düşen iradeydi: İrade, Tanrı'nın kendi üzerine düşmüştür. Bununla birlikte hiç bir şey tehlikeye girmiş olmayacaktır. İnsanın reddettiği görevi Tanrı yerine getirecektir. Âdem'in boş bıraktığı yeri, Tanrısal insanda İsa alacaktır. O, insan doğasına bürünerek Tanrıyla tüm insanlık ve insanlıkla kaplanmış bulunan tüm evren arasında ilişkiler kuracaktır".

Özet olarak o, mutlak birliği içinde bölünemez; evren ise, sınırlı ve bölünmez bir âlemdir. Tüm doğa, Tanrı'dan ayrıldıktan sonra yaratılmıştır; bunlar, tekrar Tanrı'ya döneceklerdir. O, bu dönüşü âdeta ozanca bir heyecanla anlatır. Cezanın ebedîliğini reddeder. Maddesel bir Cehennem olmayacağını, bu dogmalarda paganizma geleneklerinin bulunduğunu, hatta bu ebedî ceza inancında manicheizm (manicheisme) görüşlerinin bulunduğunu anlatır. Ebedî olarak günahlılar ve bunlar için ebedî cezalar bulunacağına inanmak, ona göre, sonsuz iyilik karşısına, Tanrı karşısına, Tanrı kadar sonsuz ve ebedî bir gücü, kötülüğü koymak demektir. Kötülük yoktur. Bu, kendi doğurmuş olduğu sefalet ve ölüm hızlarıyle kaybolmaya mahkûm olan bir arızadır. Cezalar, maddesel olmayacaktır. Cezayı çekecek olan, vicdan'dır. İsa'yı cezalanmış görmekten daha büyük bir işkence olabilir mi? Nihayet, seçkinler için iki durum vardır:

1. İnsan tabiatına düşmeden önce, eski halinin verilmesi;

2. İnayet sayesinde insanın, insanlık üstüne yükselmesi, yani Tanrılaşması... Tanrılaşma derecesine, Tanrı ile tam birleşmeye ancak kelâm'la ulaşılabilir.

Ona göre ruh, parçasızdır, birdir. Zira o, tüm bir zihindir, akıldır, bellek, duyum ve hayattır. Fakat o, başlıca üç işleme (operation) kendisini bölmeksizin çeşitlendiren üç yürüyüşe (démarche) yeteneklidir:

1. Sırf düşünce olarak yaptığı yürüyüş, ki bu, en yükseğidir. Bu mistik düzenden bir gidiştir ki, inayetin yardımıyle başarılır. Bu yürüyüşle ruh, büsbütün duyumların, hayallerin ötesinde ve akıl yürütmelerin gidimli işlemlerinin ötesinde bulunan Tanrı'ya döner.

2. Ruhun akıl sıfatıyle yapmış olduğu yürüyüştür. Bu yürüyüşte pek de kendini aşamaz; fakat kendi kendisine yönelir ve kendisinde eşyanın kavranılabilir kavramlarını bir arada oluşturur ve bağlar. Yani, ruhun saf düşüncesi, aklın işlemleri içinde ruha kendisini gösterir.

3. Bu, daha karmaşık bir yürüyüştür. Bu, evvelâ duyu organlarımızdan birine, herhangi bir maddesel nesnenin oluşturduğu saf olarak tensel (corporel) bir izlenimi gerektirir; sonra, ruh bu izlenimi toplar ve kendisinde duyum denilen hayali meydana getirir. Ruh, tüm bu yürüyüşlerinde daima bir kalır; evvelce de işaret ettiğimiz gibi, Tanrısal birlikten, aklın tanıdığı cins ve türlere, sonra da duyumların algıladığı bireylere doğru indikçe daha fazla 'bölünen' saf düşünce olduğu gibi, tersine olarak, duyular vasıtasıyle algılanmış olan bireylerin çokluğundan, bunları akılla tür ve cinslerinde toplayan ve nihayet Tanrı'ya kavuşmak için bu sonuncuları aşan da saf düşüncedir. Ruh, tüm görünüşleriyle Tanrı'yı kendi üçüzlemesi içinde taklitle kalmaz, aynı zamanda onun etrafında döner ve onu asla terk etmez. Tanrı'ya dönüşün tamamlanması için, varlıkların hiyerarşisine yayılmış olan aynı Tanrısal aşkın, bu hiyerarşiyi birlik haline getirmiş olması lâzımdır. Tanrı'nın bu daveti, evvelâ varlıkların içlerinde bir eksiklik veya ihtiyaç şeklinde belirir ki, Erigène, buna 'informatas' adını verir; bunu yokluğun varlığa doğru bir hareketi diye tanımlar (adı geçen eser, II, 155). Bu karanlık itişin etkisi altında varlıklar dalgası, kumlar arasında kaybolduktan sonra, toprağın gizli gözeneklerinde kendi kaynağına dönen bir nehir gibi olur (adı geçen eser, III, 4; III, 20). Bu evrensel geri dönme, insanın geri dönmesine bağlıdır; ve bu insel varlığın ulaşabileceği en büyük dağılma, yani ölümle başlar. Ölüm, Tanrı'ya ulaşmanın birinci durağıdır. İkinci durak, ölülerin yeniden dirilmesidir. Bu durakta cins farkı kalkacak ve insan düşmeden önceki haliyle belirecektir. Üçüncü durakta her ruh, bölünme yoluyle ayrılmış olduğu bedenle birleşerek tamamlanacak; bundan sonra da beden birtakım duraklardan geçecektir. Dördüncüde insel ruh, ilk neden ya da 'idea' ile tamamlanacak; son konakta ise, yeryüzünün cennetine girecek ve her şey Tanrı olacak, yani Tanrı'dan başka bir şey kalmayacaktır.

Erigène'in doktrininde esas olan birkaç fikir vardır: Biri, felsefe ve din gibi iki bilgi yoktur. Belki, gerçek din, gerçek felsefedir; ve gerçek felsefe, gerçek dindir. Yani, bir tek bilgi

vardır. Bu düşünce, *Prédestination*'unun birinci bölümüne yazılmış, *De Divisione Naturoe*'si de bunun parlak bir yorumlaması olmuştur. İkinci bir nokta, tüm skolastik üstatlarında olduğu gibi, insel düşüncenin kuvvetlerine inanmaktır. İncil'deki öykülerin bilim ve bilgelikten yoksun olanlar için yazıldığına, cennet, cehennem, oruç, mahşer gibi sorunların sembolik anlamları bulunduğuna inanmıştır. Onda bütün eşya ve varlıklar, başlangıçta, yani yaratmadan önce, kendi bilincine bile sahip olmayan Tanrı'nın görüntüleridir. (Bu Tanrısal görüntülere 'théophanie' denilir). Kötülük, iradenin ters bir yol tutmasından, yani insan özgürlüğünden doğar. Ortaçağ felsefesinde büyük tartışmalara neden olan, 'beş tümel sorun' da onun ilk nedenler ya da idealarından doğmuştur. Onda, kendisinden önce gelmiş olan bütün kilise bilginlerinin, Denys, Maxime ve iki Gregoire'ın, Origène'in, Augustin'in etkileri vardır. Ciceron, Aristo, Eflatun, hatta Fisagor, eski Plin ve ozan Virgile de onun eserlerinde yer tutarlar. Alman metafizikçileri, onun doktrininde Almanya'nın bütün yeni metafizik ilkelerinin gizli olduğunu ileri sürerler. Bu pek doğru olmasa da, Erigène, skolastiğin birinci dönemini açmış, Latin ve İskenderiye dönemini sona erdirmiş olan bir filozoftur; ortaçağ onunla başlamıştır.

Küllivatı, Migne'in *Patrologie Latine*'indedir (122. cilt).

Bkz. Saint- René Taillandier, *Scot Erigène et la Philosophie Scolastique* (Strasburg, 1843); Brilliantoff, *J .Scot Erigène'in Eserlerinde Doğu Tanrıbiliminin Batı Tanrıbilimine Yaptığı Etki* (1898. Bu eser Rusçadır); Maîeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène, Sa Vie, Son Oeuvre, Sa Pensée* (Louvain, Paris, 1933) (Bu eserdeki s. XII-XVII'de bulunan bibliyografya); Et. Gilson, (s. 201-222); ve *Le Sens de Rationalisme Chretition* (Etudes de Philosophie Médievales; Strasburg, 1921, s. 1-29'daki makalesi); H. Bett, *Jean Scotus Erigena* (Cambridge, 1925); M. Grahmann, *Die Gesch. der Schol. Methode* (Freiburg, 1911); Ueberweg, *Grund. der Gesch. der Philos.* (II. kısım, 1915).

ERISMANN, Teodor. İsviçre psikologlarından. 16 eylül 1883'te Moskova'da doğdu, 1927'de Innesbruck'de profesör oldu. *Angewandte Psychologie* (1916; 2. baskı 1920); *Psycologie* (3 cilt, 1920-1921); *Die Eigenart des Geistigen, Inductive U. Einsichtige Psycologie* (1924); *Denken U. Sein* (1950) başlıklı eserleriyle üstün bir değer kazanmış olan Erismann, bu bilimin gerek yöntem ve gerekse konularına genişlik vermiş olanlardandır.

ESCHINE. M.Ö. 404 yılında Atina'da doğmuş olan Sokratçı filozof. Sokrat'ın öğrencisidir. Babasının bir kasap olduğu anlaşılmaktadır. Daha pek gençken, Sokrat'a sokulmuş ve çok fakir olduğu için, hocasına ilk gittiği gün: "Benim sana verecek hiç bir şeyim yoktur. Sahip olduğum tek şey, kendimim; onu sana sunuyorum" demiştir. Sokrat da: "Beni saymayı yalnız bir kasabın oğlu biliyor" dermiş (Sénèque, *De Beneficiis*, cilt VIII). Sokrat'ı cezaevinden kaçırtmak için gereken vasıtaları hazırlamış ve kendisini kandırmak için pek çok yalvarmış olduğunu Eflatun'un *Kriton*'undan öğreniyoruz. Bu filozof, Eschine'den *Apoloji* ve *Phedon*'da da bahseder. Hocasının ölümünden sonra bir süre Sicilya'da Denys'in sarayına gitmiş, diyaloglarından bazılarını bu krala sunmuş ve onun maddesel yardımını görmüş, orada —Plutark'ın anlattığına göre— bu kralın himaye ettiği Eflatun'a rastlamıştır. (*Differance de l'Amie et du Flatteure*). Yine bu eserde kendisinin yetenek ve karakteri övülmektedir. Diogéne Laêrce ise, Eschine'in Aristip'in dostu olduğu için, Eflatun tarafından hakaret gördüğünü yazar (liv. 11). Atina'ya döndükten sonra, ders vererek geçinmeyi denediyse de, hayatı büyük bir sefalet içinde geçmiştir. Çünkü, o zaman Atina'da Eflatun ve Aristip'in büyük ünü vardı. Bu nedenden bazı müdafaanameler yazmışsa da bunlar, "kandırma bakımından pek zayıfmış". Sonra hatipliğe başlamış, bazılarına göre, bu işte hiç bir başarı gösterememiş, bazılarına göre ise, kendisinin örnek edindiği Gorgias kadar ileri bir hatip olmuş. Eskiçağlarda pek değer verilen birkaç diyalog da yazmıştır. Bunlarda Atina'nın zarif dil ve üslubunu kullanabildiği için, Xenophon'un eserlerinden daha üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerden zamanımıza kadar gelebilen birkaç parça, bunu ispat etmektedir. Bazı gramerciler bu diyalogların Sokrat'a ait olduğunu anlatmak isterler. Sözde Eschine, hocasının karısı Xantip'in itimadını kazanmış olduğundan, Sokrat'ın ölümünden sonra eserlerini bu kadından alarak kendisine mal etmiştir; ve bu diyalogları bir gün Megaria'da okurken, Aristip: "Bunu nereden aldın, hırsız?!" diye haykırmış. Oysa ki, Sokrat hiç bir şey yazmamış olduğu için, bu iddia doğru değildir; fakat, üstadının düşüncelerini, eserlerinde açıklamak ve konuşturmak onurunu kazanmıştır. Lucien, onun, "uzun ve zarif diyalogları"na hayranlığını itiraf eder; Hermojen, bunları Xenophon'unkilerden üstün görmüş ve daha çok üs-



lubunun "sadelik ve tatlılığı dolayısıyle" herkes bu eserlerin Sokratça (Socratique) yazılmış olduklarını kabul edermiş. Hatip Aristip'e göre Eschine, hocasının düşüncelerini kaydetmiş ve kelimesi kelimesine bunları anlatmış. Ne yazık ki, Eschine'in diyaloglarının çoğu kaybolmuş ve kendisinin olduğu iddia edilenler de pek eksiktir. Çok yazmış olduğu anlaşılan Eschine'in diyalogları: *Miltiade, Kollias, Rhinon, Aspasia, Axloküs, Tellanges, Alcibiad, Phédon, Polymée, Erixias...* vb.'dır. Bunlardan bazıları veya bunların parçaları, zamanımıza kadar gelmişlerdir. Ona, kendisinin olduğu şüpheli olan bazı eserler de isnat edilir. Ciceron, *Aspasia* adlı diyaloğun bir parçasını Latinceye çevirmiştir (*De Inventione*, I, 31). Fischer tarafından 1786'da Leipzig'te basılan ve onun adını taşıyan diyaloglarsa, kuru ve attik diyalektiğine uygun bir dil ve üsluba sahiptir.

Bu Eschine'i Demosthen'in rakibi olan Batılı Eschine'le karıştırmamalıdır. Diogéne Laêrce, sekiz tane Eschine bulunduğunu, bunlardan birinin de Akademi filozoflarından Napolili Eschine olduğunu anlatır.

Bkz. Didot Kitabevinin bastırdığı, *Fragments des Orateures Attiques* (Paris, 1858, s. 280); Jean Leclerc, *Aeschinis Socratici Dialogi Tres* (Amsterdam, 1711); K. F. Hermann, *De Aeschinis Socratici Religiis, Disputatio Academica* (Göttingen, 1950); Diogéne Laêrce, (liv. II).

ESPINAS, Alfred. Fransız sosyolog ve filozoflarından. 23 mayıs 1844'te Saint-Florantin'de (Yonne) doğmuş ve 24 şubat 1922'de Paris'te ölmüştür. Orta öğrenimini Louis-le-Grand Lisesinde bitirdi ve 1864'te Ecole Normale Superieur'e girdi. Bestia (1867), Chaumont (1868), Havre (1871), Dijon (1873) liselerinde felsefe profesörlüğü yaptı; 1877'de kendisine ün sağlayan *Les Societés Animales* (Paris, 1878. Son baskısı 1935) başlıklı bir tezle doktorasını verdi. Donai Üniversitesine konferansçı, 1880'de Bordeaux Fakültesinde ders görevlisi ve 1887'de bu fakülteye fahrî duvayyen ve 1904'te Paris Üniversitesine profesör oldu. H. Spencer'in *Principes de Psychologie* adlı eserini Th. Ribot'yla birlikte Fransızcaya çevirmiştir ki, bu ilk eseridir (Paris, 1874). Latince tezi şudur: *De Civitate Apud Plotonen, Qua Fiat Una.* Bundan sonra da şu eserleri yazdı: *La Philosophie Expérimental en Italie* (Paris, 1880); Eflatun'un *Poletika*'sına dair bir inceleme, ki *Republik*' in VI. ve VIII. kitaplarının klasik baskılarında bir 'giriş' olarak çıkmıştır (1881-1885); *Du Someil Provoqué Chez les Hysteriques* (Paris, 1885); *Idées Générales de la Pedagogie* (Paris, 1884); *Histoire des Doctrines Économiques* (Paris, 1891); *Les Origines de la Technologie* (Paris, 1907); *La Philosophie Sociale du XVIII. Sciecle et la Révolution Française* (Paris, 1898).

Revue de Philosophique'in kuruluşundan itibaren sürekli olarak yazmıştır. İtalyan eser ve dergilerinin özetlerinden başka, bu dergide İskoçya felsefesi, hayvanlarda rengin anlamı, Fransa'da sosyal incelemeler ve yine bu dergide *Le Système de J.-J. Rousseau* (1882, cilt II) ve *Etre ou ne pas Être* (1901, cilt II) vb. gibi önemli yazıları çıkmıştır. Revue Internationale de l'Anseignement dergisindeki, *L'Agrégation de la Philosophie* başlıklı yazısı değerlidir (1884). Pedagoji derslerini Fransa'da ilk kurmuş olan Espinas'dır.

Fakat asıl ona burada yer vermemizi gerektiren neden, *Hayvan Toplulukları* adını taşıyan tezindeki özel görüşleridir. Espinas, Fransa'da A. Comte'tan sonra gelen sosyoloji okulunun müjdecilerindendir. Organcılık (organicisme) esasını savunan bir toplum anlayışının kurucusu sayılır. 1870 Fransız yenilgisinin yarattığı siyasal ve ahlâksal buhranın telkin ve ilham ettiği düşüncelerle, "Yurdunun ve ulusların geleceklerini keşfetmek" gayretiyle, toplumların bağlı olduğu kanunları bulmaya yarayan yeni bir görüş aramıştır. Ona göre toplum, ancak fizik âlem gibi değil, o âlemle özdeş ve o âlemin bir parçası gibi kabul edilmek şartıyle, bize kanunlarını gösterebilir ve fizik âlemde toplumun en çok özdeş olduğu gerçeklik de 'canlı varlık'lardır. Yani, onda sosyoloji, bir geniş biyoloji olarak kabul edilmiştir. Şu cümleler, onun organcılığının tam ifadesidir: "Bize ve tüm evrimci doğacılara (naturaliste evolutionnistes) göre, organla birey, aynı seriye dahildir. Bunlar arasında ancak saf olarak geçici bir fark vardır. Başka türlü nasıl olup da organların birleşme ve bireyleşme yönsemesine kapıldıkları ve bağlı oldukları organizmanın karmaşıklık ve dayanışması yüzünden başaramamış olsalar bile, bu organizmanın bütününden ayrılmaya kalkışması anlaşılamayacaktır" (Revue de Philosophique, 1888, s. 99). Organizmada, organ ne ise, toplumda birey de odur; bireyler, hayvan ve insan toplumları hep bir cinsin, yani organizmanın türleridir. Espinas'nın amacı, ilkel ve yalınç hayat ihtiyaçlarını kandırmaktan başka görevleri olmayan hayvansal sömürge ve toplumlardan başlayarak, temelini vicdan ve sempati teşkil eden insan toplumlarına kadar organlaşmanın aldığı türlü biçimleri izlemektir (E. Bréhier, cilt II, s. 1127-1128). Bu nedenle o da, Spencer gibi, toplumların doğup, yaşayıp organlaştıklarını, bu bakımdan da sosyolojiyi, fakat toplumlar, bilinçli varlıklar oldukları için psikolojiyle de ilgilidirler, der. Zira toplum, yalnız canlı yaratıklar değil, "canlı bilinçler ve fizik organlarıdır". Toplumun bilinci, bireysel bilinçten ayrı bir doğallığa sahip değil-

dir; bunun ikisi de az çok farklı bir "ben"de merkezleşmiştir. Sosyal bilinç, dağınık kısımlarının bir toplanma ve kaynaşmasından ibaret olup, bireysel bilinçlere benzer. Bireysel "ben" gerçekte "biz"dir; bu nedenden sosyal "biz"i bireysel "ben" sayabiliriz. Espinas'nın insan ve hayvan toplulukları arasında gördüğü sadece bir benzeme değildir. Hayvanlar hakkında yaptığı gözlemlerle de anlamıştır ki, onların da türlü toplumları vardır; hatta onlar da bencil (egoiste) duygularla değil, özgeci (altruiste) duygularla bir arada yaşamaktadırlar. Ahlâklılığın tohumları, kendi boy (tribut) ve aileleri için hayatlarını feda edebilme, hayvanlar âleminde açıkça görülür. Bu nedenle, hayvanlar âleminin tek kanunu, Darwin'in zannettiği gibi, yalnız hayat savaşı değildir; cinsin baki kalmasını sağlayan, nefsini feda etme ve bir 'özgecilik kanunu' vardır.

Espinas'a göre, aralarında ancak bir derece farkı bulunan hayvan ve insan toplulukları aynı organizmanın birer türüdürler. Bunlar, "organik toplanma ve merkezleşmeleri" nispetinde gelişmiş olan birer bireyliktir ki, aralarında "organik bir yardımlaşma" (concoures organique) vardır; bu yardımlaşmanın bulunduğu her yerde, toplumun var olup olmadığını anlamak için de hayvan topluluklarının en aşağı basamağından başlayarak insan toplumlarına kadar yükselerek incelemek lâzımdır ve bu sosyolojinin ödevidir. Bu suretle biyoloji ile sosyoloji arasındaki sınırı kaldırmış olan Espinas, daha sonra bu fikrini değiştirerek, 'Blastodème' adını verdiği hücre topluluklarıyle hayvan ve insan topluluklarını ayırmış, hücre toplanımlarının (grupment) fizikoşimik etkilerle bağlandığını, insan toplumlarını yapan hücrelerin ise, ruhsal bağlamlar sayesinde bir araya geldiklerini anlamıştır. Bu suretle toplum, kendini teşkil eden bireylerin ayrı ayrı var oluşlarına rağmen, ruhsal bağlarla, yani karşılıklı tasarımlarla birleşmiş toplumlar olmuş olur. Böyle anlaşılması gereken toplumu, yardımlaşmalarının şekil ve tabiatına göre üç zümreye ayırmıştır:

1. Blastodem veya beslenme toplumları;
2. Üreme toplumları;
3. İlişki toplumları ve kavim (peublade).

Bu zümrelerin karakterlerini çözümlemek suretiyle toplum, "canlı bir bilinç ya da bir fikirler organlaşmasıdır" cümlesiyle tanımlanmış olur. Her biri ayrı bir canlı yaratık olan bu şekillerden biri ve en yetkini 'ulus'tur; ve ulus, ona göre, ayrı bir ortaklaşa (collectif) bireyliktir; ve bu da birey nasıl ki varlığını bireysel bilince borçluysa, toplum da varlığını 'kollektif bilinç'e borçludur. Espinas, sosyal bünyede biri bilinçli, diğeri bilinçsiz ve 'organik içtepiler'le (impulsionne) donanmış olan, yani bu iki dürtüye (motif) bağlı olan bir gerçeklik görür. Bu itibarla, bireysel iradenin hareket yönünü belirten 'fikir', tasarımların bireşiminden ibaret olduğu için, bunun üzerinde "dış ve kozmik bir determinizmin de rolü vardır". Aksi olsaydı, fikirle fikrin konusu arasındaki bağlılığı açıklamak ve kurmak imkânsız olurdu. Öyle ise, ulusu, teşkilde 'fikir' kadar da 'irade'nin rolü yoktur. Espinas, ulusun doğasında ve birliğinde ırkçılığa özel bir yer vererek, onun sadece tinsel ajanların bir eseri olmadığını kabule meylettiği gibi, Rousseau'yu da reddeder gibidir; ve devletle ulusun özdeşliğini savunur. Espinas, hukuk ve politikada liberalizmi kabul eder, fakat bunun organcılık mantığına göre ispatına pek de lüzum görmez. O: "Hukuk ve politika ilkelerinin doğrudan doğruya bilimden çıkarılamayacağını", yani, bu işte mutlak bir determinizmin olamazlığını ileri sürer. Özet olarak o, "Fransa'da gelenekçi, sosyalist ve pozitifçi okullarla, İngiltere'de çıkarcı ve Almanya'da tarihsel okulla başlayan bir düşünce sistemine bağlıdır".

Bkz. Hüseyin Nail, *L'Idée de l'Etat chez les Précurseures de l'École Sociologique Française* (Paris, 1936, s. 196-253. Bu tezde, Espinas sistemi bütün ayrıntılarıyle ve geniş ölçüde açıklanmıştır); G. Davy, *Sociologes d'Hier et d'Aujourd'hui* (Paris, 1901); D. Essertier, *La Sociologie* (Paris, 1930).

EŞ'ARÎ. (Al Aş'Arî, Abu'L-Hasan Ali). Bir filozof olmaktan çok, Tanrıbilimci olan Arap kelâmcı ve din reformcularından. 873 sonlarında Basra'da doğmuş ve yaklaşık olarak 936'da Bağdat'ta ölmüştür. Mutezile'nin ileri gelenlerinden Cubbaî'nin üvey oğlu ve öğrencisidir. Kırk yaşına kadar kendisi de Mutezile'ye bağlıyken bir cuma günü minberde bu mezhepten vazgeçtiğini, Kur'an'ın ve Tanrı yüklemlerinin ezelden beri var olduğunu, insel eylemlerin de önceden takdir edildiğini ilân etti. Eş'arî bu suretle Sıfatiye ile Cebriye'yi birleştirmiş oldu. Kendi kurduğu doktrine Eş'arîye adı verilir ki, buna mensup olanlar, Sıfatîye'nin antropolojisine dönmemek için, insel eylemlerde her türlü liyakat (merite) ve taksirat'ı (demerites) inkâr etmemek için bazı ihtiyatkârlıklarda bulundular. Eğer Tanrı'nın sıfatları kendi özünden ayrı ise, Tanrı ile kendi yaratıkları arasında her çeşit mukayeseye son verilmelidir, eğer insel eylem Tanrısal güç sayesinde yaratılmışsa, Tanrı'nın ebedî ve mutlak iradesi bütün var olan ve olacak olan şeylerin ilk nedenidir. Bu Tanrı, her hayır ve şerrin gerçek nedeni olacak biçimde ve iradesi ezelî biliminden ayrılamayacak bir surette nedendir. Bu suretle her insan, "kesib" sayesinde, yani yaratılmış olan eylemin ürünü içinden seçmeye ve bu yüzden de bir liyakat ve taksirata sahip olmaya mecbur olabilir. Eş'arîler, bu "iktisap - sonradan

idinme" varsayımı sayesinde, insanın kendi eylemlerinden bir kısmının nedeni olabileceği sonucunu çıkararak insel özgürlüğü az çok kurtarmaya çalışırlar. Mutezile'ye göre Tanrı, insel fakülteleri yaratmıştır. Fakat insan, bu fakülteler sayesinde özgür olarak hareket eder. 'Cahmiye' adını alan İslâm doktrininde ise, insandan bütün idare ve özgürlüğü kaldıran bir zorunluluğun müdafaa edildiği görülür. Eş'arîler, bu iki doktrinin ortasında bir yol tutarak insanın hiç olmazsa kendi eylemlerinden bir kısmının nedeni olacağını ispata çalışırlar. Bu itibarla Eş'arî, bazı koşullara göre, bazı koşullar içinde, insana takatinin üstünde olan bazı vazifelerin teklif olunabileceğini savunur ki bu, "Tanrı bir nefse ancak takati kadarını yükletir" anlamına gelen ayete aykırıdır.

İnsan takatinin, yani gücünün üstündeki vazifeleri Giritli Sırrı Paşa, *Nakd ül Kelâm fi Akaid ül İslâm* (1894) adlı eserinde üç zümreye ayırır:

a) Akıl ve âdet bakımından imkânsız olan şeyler (karşıtların birleşmesi gibi);

b) Akıl bakımından mümkün, fakat âdet bakımından imkânsız olan şeyler (bir vasıta olmadan havada uçmak gibi);

c) Hem akıl, hem de âdet bakımından mümkün olduğu halde Tanrı iradesinin müsaadesinden yoksun kaldığı için imkânsız hale giren şeyler (bir adamın hidayetten yoksun oluşu gibi).

Bunlardan birinci teklif hem caizdir, hem de olabilir. İkincisi ise, teklif edilmemiştir ama, sünnet ehline göre bu teklif de caizdir. Mutezile, bu ikinci teklifi reddeder. Üçüncü teklifi, hem olabilir ve hem de caizdir, diye kabul ederler. Eş'arî ise bu üçüncü teklifin yapılmış olduğuna inanır.

Eş'arî'nin 'kozmogoni'sine gelince: Yaratma sorunu ona göre, akılsal uylaşımlardan (itibarat) ve bağıntılardan (izafat) ibarettir. Tanrısal sıfatlar da iki zümreye ayrılır: Biri özünlü (zatî) sıfatlardır ki bunlar, Tanrı'nın kendisiyle baki ve mevcuttur; diğeri, edimlerinin (ef'al) sıfatıdır ki, bunlar; yaratma, diriltme, öldürme vb. gibi geçici (hâdis) olan sıfatlardır. Bu itibarla hiç bir şey Tanrı gücünün dışında değildir, her şey, Tanrı'nın bir 'Ol!', 'Olsun!' (Kün!) emriyle meydana gelmiştir. Hayır ve şer bile onun iradesiyle mevcuttur. Bu dinsel ilkelerin metafizik gelişmeleri, onun öğrencilerini, garip ve orijinal fikirlere sevk etmiştir. Evrende her şey, zaman ve uzay içinde tümel güçlü Tanrı'nın keyfine göre hareket etmek üzere salıverilmiştir. Birbirine bitişmemiş atomlardan bileşik olan bir madde, yine bitişik olmayan lahzalardan bileşik bir zaman içinde, her bir an'ı daha önce geçen anlardan ayrı olarak ve kendini takip eden an'a da bir etki yapmaksızın birtakım işlemler (ameliye) yapmak suretiyle devam eder. Bu sayede evreni adem'in üstünde tutan ve kendi etkisiyle canlandıran Tanrı iradesiyle bir arada durur ve işler. Bu görüş, Maimonides ve Akinalı Saint-Thomas'ya etki yapmıştır. Bu, tümel güçlü olan bir Tanrı'nın dinsel kıskançlığıyle davet olunmuş bir atomculukla vesileciliğin uzlaşmasıdır (E. Bréhier).

Eş'arîler de atomcudurlar. Onlara göre töz'ün (cevher) sürekliliği imkânsızdır. Zira, bunun aksi olsaydı, Tanrı'nın bir kısmı, diğer kısımları olmaksızın yaratmak özgürlüğüne sahip olmadığını kabul etmek gerekirdi. Bu nedenle cisimler, boşlukta dalgalanan uzamsız atomlardan yaratılmıştır. Bunun için zamanda da süreklilik yoktur. Zaman bölünemez lahzalar dizisinden bileşiktir. Harekette de süreklilik yoktur. Zira, hareket de ayrı ve bölünemez sıçramalardan yapılmıştır. Atomların birbiriyle bitişik olmaları için de hiç bir zorunluluk yoktur. Zira, bütün atomlar, özdeştirler. Bunlardaki renk, ışın ve hayat gibi ilinekler (avarız) eklenmiştir. Bir tözde herhangi verilmiş bir an içinde var olan bu ilineklerin, daha sonraki lahzalarda var olması da zorunlu değildir. Bunlar, her bir lahzada Tanrı'nın dolaysız bir yaratmasının sonucudurlar. Her ne olursa olsun, bir şeyin var oluş veya yok oluşlarını zorunlu yapan hiç bir doğal kanun yoktur. Bu, Epikürünkine hiç de uymayan bir atomculuktur (E. Bréhier, cilt I, s. 612).

Descartes'ın sürekli yaratma varsayımıyle Malebranche'ın vesileciliğinden uzak ve eksik de olsa, Eş'arî'in de bazı sezintilerinin varlığı inkâr edilemez. Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra, "Hadîs ehli" denilen zümreye karışmıştır. Bu suretle o da peygamberlik ve ölümden sonra dirilme sorunlarını İslâm esaslarına göre geliştirerek Basralı İbn-i Kilab'tan sonra kelâm bilimini de kurmuş oldu ki, buna mensup olanlara, "Eski Kelâmcılar" denilir. Eş'arî'ye burada yer verişimizin nedeni, kendisinin felsefî kelâm yöntemine bağlı olmasındandır. O, kelâm'ın esasları dışına çıkmazsa da, kelâm konuları içine felsefî sorunları koymaktan çekinmez. Eş'arî, sünnet ehli olmayan fırkaları ve hele Mutezile'yi akılsal kanıtlarla çürütmeye çalışmakta ayrı bir üne sahiptir. Eş'arî, Ahmed bin Hambel'e bağlı olduğunu iddia etmesine rağmen, Şafiîlerle, Mâlikîler arasında değerli bir yer tutar. Zamanımıza kadar gelebilen eserleri şunlardır:

1. *Makalat al-İslâmiyin* (Ritter baskısı, Istanbul, 1928-1933). Bu eser, Istanbul ve Kahire'de yayınlanmıştır. Bunda, Eş'arî, kendisinin Hadis ehlinden olduğunu belirtir ve İslâm fırkalarını nesnel bir gözle inceler; 2. *Al-İbana an Usul al Diyana* (İngilizceye çevrilmiştir. New Haven, 1940). Bunda, sapık mezhepleri reddeder;

3. *Al Lana* (J. Hall tarafından Almancaya çevrildi. Iena, 1923); 4. *Risal al-İman* (Spitta Almancaya çevirdi); 5. *Risala Kataba biha ila ahl al-Sugr bi Babal Ebvab* (Kıvamettin Burslav dilimize çevirmiştir. İlâhiyat Fakültesi mecmuası, sayı: 7 ve 8). Bu eserde Sünnet ehlinin görüşlerini savunur.

Bkz. *İslâm Ansiklopedisi, Eş'arî maddesi;* Brucker, (cilt III; bu eserde Arap felsefesi pek sistemli değilse de oldukça tam olarak özetlenmiştir); M. Schmoeldes, *Essai sur les Écoles Philosophiques* (Paris, 1842); H. Ziya Ülken, *La Pensée de l'Islâm;* (G. Dubois, Max Bilen ve yazarı tarafından dilimize çevrilmiştir; Istanbul, 1953, s. 67-70).

ETTLINGER, Max. Alman filozofu. 3.1.1877'de Frankfurt'da doğdu, 12.10.1929'da Ebenhausen'de öldü. 1917'de Münih'de profesördü. Katolik felsefesinin yeni skolastik bölümüyle ve felsefe tarihiyle uğraştı. Önemli eserleri: *Untersuchuungen ü. d. Bedeutung der Descendenztheorie f. d. Psychologie* (1903); *Philos. Fregen d. Gegenw.* (3. baskı, 1925); *Die Asthetik Martin Deuytingers* (1914); *Leibniz als Geschichtsphilosophie* (1921); *Gesch. d. Philosophie v. d. Romantik biz zur Gegenw.* (1924); *Beitre z. Lehre v. d. Lierseele v. Ihrer Entwiklung* (1925).

EUCKEN, Rudolphe Christoph. Alman filozofu. Doğu Frisé'deki Aurich'de (Ostfriesland) doğdu (5 haziran 1846). 14 eylül 1926'da Jena'da öldü. Göttingen Üniversitesinde felsefe okudu. 1871'de Bâle, 1874'te Iena Üniversitelerinde felsefe profesörü oldu; bu son şehirde 1920'ye kadar görevine devam etti. Scheler'in hocasıdır. İlk eserlerinde, bugün felsefe dilinde kullanılmakta olan terimlerle kavramların anlamlarını ve konularını çözümledi ve fikirleri tarih vasıtasıyle eleştirdi. 1904'te yayımladığı *Geistige Strömungen der Gegenwart* başlıklı eseriyle savunduğu ülkücülükte kendisinin bir reformcu olduğu görülür. Eylem ve dalınçta (contemplation) aldığımız ilhamın tinsel bir âlemin tinsel öğütleri olduğuna işaret eder. *Die ein heit des Geiteslebens* (Leipzig, 1888) büyük bir dogmacı eserdir. 1885'te Leipzig'te yayımladığı *Prolegomènes* adlı eseri, kendisini Alman düşünürlerinin ileri safına çıkarmıştır ki, psikolojinin soyut konularını incelemektense, canlı birliği içinde düşünceyi incelemeyi ileri sürmüştür. Yeni mantık yöntemiyle uğraştı. Aristo yöntemine ve Akinalı Saint-Thomas'ya dair önemli iki eserinden başka, *Geschichte und Kritik der Philosophie Grundbegriffe der Gegenwart* (Leipzig, 1878) ve *Geschichte der Philosophie Terminologie* (Leipzig, 1879); vb. eserleri de çok değerlidir.



Diğer eserleri: *Der Kampf um Einen Geistigen Lebensinhalt* (1898; 3. baskı, 1926); *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901; 4. baskı, 1927); *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker* (1890; 18. baskı, 1922); *Die Einhelt der Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* (1888; 2. baskı, 1925); *Können wir Noch Christien Sein?* (1911); *Sinn und wert der Lebens* (1908; 9. baskı, 1922); *Mensch und Welt* (1918); *Lebenserinnerungen* (1920; 2. baskı, 1922).

Önemli bir eserini de Fransızcaya, *Les Grands Courants de la Pensée Contemporaine* adıyle Henri Buriot ve G. H. Luquet çevirdi (1911). Bu eserde, E. Boutroux'nun Önsöz'ü vardır.

Önem ve etkisinin genişliği, eserlerinin baskı sayısından da anlaşılacak olan Eucken, 1908'de Nobel Edebiyat Ödülünü de kazanmıştır. Bu Alman filozofunun şu dört eseri de önemlidir: *Die Methode des Aristotelischen Forschung* (1872); *Tat der Menschheit* (1888); *Grundlinen e Neuen Lebensanschauung* (1901); *Erkennen u. Leben* (1912).

Ona göre uygarlık, tinsel hayatın eseridir. Bu hayat, insanı bağımsız ve tinsel bir âlemle birleştirir. Yani o, din ile tinsel dünya arasında bir ilişki görür ve bunu ruhsal bir yöntemle inceler. Maddeciliği zayıflatarak ülkücülüğün yeniden doğmasına çalışmış olan Eucken, özellikle Japon kültürünü etkilemiştir. Almanya'da kendisine bağlı olanlar, *Euckenbund* adlı bir dernek kurarak, onu ebedîleştirmeye çalışmışlardır. Şu eserler de onundur: *Büyük Düşünürlerin Hayat Görüşleri* (18. baskı, 1922); *İnsan Bilincinde ve Ediminde Tinsel Hayatın Birliği* (1888); *Tinsel Bir Hayat Uğrunda Savaş* (1896); *Dinin Kapsadığı Gerçeklik* (1901); *Yeni Bir Hayat Görüşünün Ana Çizgileri* (1912); *İnsan ve Dünya* (1918); *Hayat Anıları* (1921).

Bkz. E. Becher, *E. und Seine Philo.* (1927); P. Kalweit, *Eucken s. Religions Philosophische Leistung* (1927); H. Schach, *Denker und Deuter* (1928); G. Wunderle, *D. Religions Philos. R. Es.* (1912); R. Siebert, *R. Eucken s. Welt - U. Lebensanschauung* (4. baskı, 1926); M. Wundt, *R. Eucken* (1927).

EULER, Leonhard. Alman filozof ve matematikçisi. 15 nisan 1707'de Basel'de doğmuş ve 18 eylül 1783'te Petersburg'ta ölmüştür. Pek gençken Jacque Bernouilli'den matematik öğ-



renmiş ve ömrünün büyük bir kısmını bu bilime sarfetmiş, 1741-1766 yılları arasında birkaç kez Berlin'e çağrılmıştır; Prusya kralının yeğeni Prenses d'Anhalt-Dessau için *Bir Alman Prensesine Mektuplar* başlıklı meşhur eserini orada yazmıştır. Daha sonra, Saint-Petersburg'a çağrılmış ve ölünceye kadar orada kalmış, bütün eserlerini orada yazmıştır. Matematik ve fizikteki ünü ve dehasından çok, burada bizi ilgileyen, prensese yazdığı mektuplardır. Onun yetiştiği dönemde İngiltere, Hume ve Locke'un felsefesine bağlanmıştı; yani orada, görgücülük ve şüphecilik hâkimdi. Fransa, Voltaire'in şüpheciliği ve Almanya'da Leibniz yoktu. Kant'ta kendisini Hume'ün uyandırdığı dogmacı uykudan henüz gözlerini açmamıştı. Newton'dan beri hemen bütün Avrupa, saf Descartesçılığın nüfuzu altındaydı. Leibniz, Wolf'un şekilciliği içinde bütün çekimini kaybetmiş, birtakım zeki çıraklarının elinde sarsılmış bulunuyordu. İşte, *Bir Alman Prensesine Mektuplar,* felsefenin bunalım içinde bulunduğu bu çözülme dönemini anlatır. Bu eserde, açıkça Wolfçulara (Wolfiens) düşmanlığını gösterir; ezelî ahenk (harmonie préetablie) ve 'monadoloji' ile şiddetle savaşır; fakat yerine yeni bir sistem koymak iddiasında değildir; ve döneminde yaşayan bütün sistemlere itimatsızlık gösterir; az çok Descartes'a yaklaşır; ve onun görüşlerini, yeni gözlem ve hesaplarını ilerlemeleriyle ahenkleştirerek açıklar. O, bu eserinde birçok felsefî düşüncelere değinmişse de, bunlar, dağınıktır ve birlikten yoksundurlar. Leibniz'e karşı olan muhalefeti, kendisinin doğa hakkındaki özel görüşlerinden ve monatlar felsefesinin tam çözemediği tözlerin ilişkisi sorununa dair olan görüşlerinin başkalığındadır. Euler, bir fizikçi filozof için oldukça ağır bir sorun olan cisimlerin özü hakkında pek çok düşünmüş ve Descartesçılığın, cisimlerin asıl özüdür diye savunmuş olduğu uzam'ı (étendu) reddetmiş ve maddenin bünyesinde sokulamazlık (impenatrabilité) özelliğinin bulunduğunu Euler bulmuştur. O, bu yeni nitelikle, Leibniz'in düşündüğünden çok uzaklaşır. Zira, ona göre sokulamazlık, gerçek bir kuvvet, bir gerçek faaliyet ilkesi değildir ve buna maddenin uzam ve sokulamazlığı gibi özellikleri kadar, temel özelliği saydığı eylemsizliği (inertie) eklemiştir. Onun sokulamazlığı, mantıksal ve geometrik bir özelliktir; bu iki cismin ayrı bir yeri kaplayamaması, aynı yere sokulamaması demektir. Bunun nedeni yoktur, eşyanın doğası böyledir.

Euler, cismin doğası problemini böyle açıkladıktan sonra, ruhun beden ve bedenin ruh üzerine olan etkileri problemini çözmeye çalışır. Bunun için evvelâ ruhların tabiatını anlamak lâzımdır. Ona göre tinsel bir varlığın özü, 'özgürlük'tür. Uzam ve bölünebilirlik (divisibilité) tamamıyle olumsuz (negatif) bir karakterdir ve bir ayrım çizgisidir. Özgürlük ise, olumlu (pozitif) bir yüklemdir (attribut) ve bu, yalnız ruhu belirten bir karakterdir. Euler, Tanrı'nın, maddeyi uzamdan ve ruhu özgürlükten yoksun edemeyeceğini söyleyecek kadar ileri gider. Bundan, günah ve bunun ayrılmaz arkadaşları olan eşitsizlik, haksızlık ve elemin zorunluluğu ortaya çıkar. Fakat, Tanrı'nın inayeti (grâce), eylemin kendisini düzenler. Tanrı'nın bilgeliği, eylemleri önceden görür; Tanrı'nın gücü eylemlerin akışını sınırlar; Tanrı'nın adaleti, bu sınırdan ayrılanları cezalandırır; Tanrı'nın iyiliği, felâkete, saldırılamaz bir sığınak açar ve erdeme sonsuz bir mükâfat verir. Euler, bu inançları derinleştirmeden, dinli ve imanlı bir insan sükûnuyle yazar.

Euler'e göre, ruhların özü, özgürlüktür demek, faaliyettir demektir; nitekim cisimlerin özü de eylemsizliktir. Bu ise, uzamsız bir varlığın uzamlı bir varlık üzerinde, esaslı bir surette etkin olan bir varlığın aynı derecede edilgin olan bir varlık üzerinde, yani uzamsız bir varlığın uzamlı bir varlık üzerinde etkiler yaptığını kabul etmek demektir ki, bunun olabilirliğini Euler açıklayamaz; bu, onun zayıf yanıdır; ve kendisinde metafizik zekânın eksikliğini de gösterir. O, vesile nedenler (causse occasionel) sistemini kısaca inceledikten sonra, reddeder; ezelî ahenge çatar ve bir değeri olmayan bazı şakalardan sonra, söz götürmez bir kuvvet ve metanetle Leibniz sistemine karşı itirazlarda bulunur. Bu suretle bir taraftan da Descartes ve Malebranche'ı yıkmaya çalışır; fakat kendisinin özel düşüncelerini bulmak güçtür. Zira, o, ruh ve beden ilişkisi ve bunların birbirine karşı yaptıkları etkiler hakkında bazen anlaşılması güç bir giz (mystère) olduklarını, bunların bizim zayıf gözlerimiz tarafından görülemeyeceklerini söyler. Bazen de, bunların gizlerini açmaya çalışır ve bir özel teori ileri süremeden eski fiziksel akım (influx physique) doktrinini yenileştirmek bahtsızlığına uğrar. Euler bu garip doktrine dayanarak ruhun, beden üzerinde fiziksel bir etkisi olduğunu anlatır ki, bu gerçekten bir etki yapar demektir; yani, ruhla beden birbiri üzerine edimsel (effectif) bir etki yaparlar demektir. Bu suretle ruh, bedeni hareket ettirmek istediği zaman, beden itaat eder; ve dışardan bir cisim, organla-

rımıza etki yaparsa, ruhumuz bundan duygulanır. Bu görüş, sorunu açıklamadan çok, ileri sürmek demektir. Yoksa, bunların karşılıklı etkisinden kimsenin şüphesi yoktur. Özet olarak denebilir ki, Euler'de eksik ya da zayıf olan şey, felsefî zekâdır. Bununla birlikte bu büyük fizik ve matematik dâhisinin bazı felsefî görüşlerindeki açıklık ve ustalık inkâr edilemez.

Euler, mantıkta da kendi matematikçi görüşüne uygun bazı teşebbüslere girişmiştir. Örneğin; kavramlar arasındaki bağlantıya, yani yargıları geometrik şemalarla göstermek suretiyle somut bir duruma getirmek istemiş, kıyasları da üç dairenin birbiri içinde, dışında ya da birbirini kesen görünüşleriyle somutlaştırmaya çalışmıştır (adı geçen eser, 2, part. Lettre XXXV. vd.). Fakat, lise mantık kitaplarına da girmiş olan şemalama biçimini asıl icat eden kendisi değildir; 1708'de ölmüş olan Ch. Weisse'tir.

Özet olarak o, 'Variation' hesabını kurmuş, modern matematiği geliştirmiş, analitik mekanikle göksel mekanik üzerinde orijinal çalışmalar yapmış, Newton'u tamamlamış, az çok kültürlü olan her insanın anlayabileceği açık ve sade bir üslupla yazmıştır. *Sonsuzların Çözümüne Giriş* (2 cilt, 1749); *Diferansiyel Hesabının İlkeleri* (1755); *Entegral Hesabının İlkeleri* (4 cilt, 1794) adlı eserlerin yazarı da odur.

Lettres à une Princesse d'Almagne sur Différentes Questions de Physique et de Philosophie (7 cilt, Paris, 1768). Bu eseri ilk kez Fransızca olarak bastırılmış ve J. Müller Almancaya çevirmiştir (Stuttgart, 1858). Daha sonra Fransa'da Condorcet tarafından (1787-1789); A. Courot (1842) ve E. Saisset (1895) taraflarından iki cilt olarak bastırılmıştır. *Réflexions sur l'Espace et le Temps* (1748) adlı eser de onundur.

45 cilt tutan külliyatı 1911'den itibaren yayımlanmıştır.

Bkz. V. E. Hoppe, *Die Philosophie Eulers. Eine Systematische Derstellung Seiner Philosophischen Leistungen* (Gatha, 1904); O. Spiess, *L. Euler und die dt. Philosophie* (1934); F. Fueter, *L. Euler* (1948).

EVERETT, Charles-Caroll. Amerikalı filozof ve Tanrıbilimci. 19 haziran 1829'da Bunswick'de (Maine) doğmuş; 1898'de ölmüştür. 1850'de Bowdoin Kolejine girmiş ve bu kolejde bir süre yeni dilleri okumuştur (1853-1857). Daha sonra Harvard Üniversitesinde Tanrıbilim doktoru olmuştur. 1859'dan itibaren bağımsız üniteci (üçüzlemeyi reddeden) kilisede pastörlük yapmıştır. Buradan da Harvard Üniversitesi Tanrıbilim profesörü olarak çağrılmış ve orada duvayyen olmuştur (1878). Everett, daha çok din felsefesiyle uğraştı ve genel olarak felsefede tinselcilikten ayrılmadı. Fakat çalışmalarının alanı çok geniştir ve çeşitlidir. Hegelci bir görüşle felsefe tarihi okutmuştur. Şu eserinde metafizikçi ve mantıkçı olduğu görülür. *The Science of Thought* (Boston, 1869, 1891). Diğer eserleri: *Fichte's Science of Knowledge* (Boston, 1884). Bu eserde Everett, tarihçi ve eleştiricidir. *Petry. Comedy and Duty* (Boston, 1888). Bunda, onun estetik görüşleri vardır. *Religions Before Christianty, a Manual for Sunday Schools; Ethics for yung People* (1891); *The Gospel of Paul* (1892). Bu eserlerde Everett daha çok tarihçi, ahlâkçı ve Tanrıbilimcidir).

EVHEMER. Bazılarına göre, Sicilya'da, Agrigente ya da Messina'da, daha güvenilebilen diğer bazılarına göre de, Loconie'deki Messène'de doğmuştur. Kendisinin Makedonya Kralı Gassandr'la (M.Ö. 311-298) çağdaş olduğu ve bu kralın ona birçok siyasal görevler verdiği anlaşılmaktadır (Sicilyalı Diodore, liv. VI.'daki parça). Bu suretle Evhemer, bazı deniz seyahatleri yapmıştır ki, *Histoire Sacrée (Kutsal Tarih)* adlı eserindeki kahramanlarla bu deniz seyahatinin ilgisi vardır. (Bu eseri Ennius, M.Ö. 239-169'da Latinceye çevirmişse de kaybolmuştur).

Evhemer'in bundan başka bir eseri olmadığı zannedilmektedir; bu eserden de, gerek müşrik (paîen) ve gerek Hıristiyan, din savunucularının (apologistes) ters anlamda ve derin bir tutkuyla verdikleri değer dolayısıyle haber almış bulunuyoruz. Müşrikler bu eseri, Gémiste Plethon tarafından paganizmanın yeniden diriltilmesi için girişilen garip teşebbüsü boğmak için XV. yüzyılda Gennadius'un gösterdiği kadar şiddetli bir gayretle kaybettirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte Ennius, bu eserin bazı parçalarını tercüme etmiş, müşrik ve Hıristiyan olan bazı Yunan yazarlar da bu eserden aktarmalar yapmışlardır ki, bunların yardımıyle Evhemer'in orijinal düşüncelerini öğrenebiliyoruz. Elde edilen metinlerin özeti şudur:

Kutsal Tarih, en az üç kitaba ayrılmıştır (Athéné, liv. XIV). Evhemer, bu eserde Jüpiter ve diğer Tanrı olarak adı geçen kişilerin eylemlerini toplamıştır (Lactance, *Institutions Divines,* liv. I, ch. XI). Bu Tanrıların tarihini, en eski tapınaklarda ve daha çok Triphylli, Jüpiter tapınağındaki kayıtlara göre yazmıştır. Sextus Empricus'un anlattığına göre, Evhemer, insanların düzensiz ve kargaşalık içinde yaşadıkları dönemlere kadar yükselen kayıtlardan yararlanmıştır. Bu dönem, kuvvet ve kurnazlıkta en üstün olanın, diğerlerini kendi iradelerine itaat ettirdiği bir dönemdir ki, bunlar, kendilerinin doğaüstü fakültelerle nitelikli olduklarını iddia etmişler ve diğerleri de, bunlara ibadet törenleri yapmışlardır (*Cont. Mathem.,* liv. VIII). Arnobe de, (*Adv. Gentes,* liv. IV), Evhemer'in, Tanrı adı verilen varlıkların, insanlardan başka bir şey olmadıklarını ispata çalış-

mıştır. Minutis Felix de *Octavius* adlı eserinde, Evhemer'in, Tanrıları, başardıkları işlerin insanlara fayda sağlamış olan bazı büyük kişiler olduğuna inandığını, onların doğup öldükleri yerleri gösterdiğini ve mezarlarını da öğrenerek saydığını anlatır. Ennius'un tercüme ettiği parçalar ise, hem pek kısadır, hem de pek çok değildirler. Bunlar, birer kral ve fatih olarak kabul edilmiş olan Uranüs, Satürn ve Jüpiter'in tarihinden bahsederler ki, *Kutsal Tarih*'in birinci kitabıdır. Polybe, Ciceron, Plütark ve Öseb'le Saint-Augustin'de açıkça göstermişlerdir ki, bu eser, paganizmanın Tanrı olarak kutsallaştırdığı varlıkları birtakım insanlar olarak göstermek amacındadır. Saint-Augustin'in dediği gibi, Evhemer, mitoloji gevezelikleri yerine, saf olarak tarihsel öyküleri koymak istemiştir (*De Civitaté Dei*, liv. VI, cilt VII).

Evhemer, Jüpiter'in, Jünon ve diğer başlıca Yunan Tanrılarının, en doğru ve güvenilmeye değer biyografilerini Panchoea adasının anıtlarında oyulmuş olan metinlerinden elde ettiğini ve bu sözde Tanrıların eski krallardan başka bir şey olmadıklarını iddia eder. Eserinde, bu harika şehrin merak verici manzaralarını, halkının karakterini, dinini, kanunlarını uzun uzadıya anlatır.

Fakat, Evhemer'in çağdaşı olan Kallimak ve eskiçağların önemli coğrafyacılarından olan Eratosten, Ptolémé, Strabon, Bizanslı Etienne böyle bir şehrin bulunmadığını ileri sürdükleri gibi, Diodor'da Evhemer'in bahsettiği yazıtların bulunduğuna pek inanmamaktadır. Bu itibarla bu Panchoea adasının da, Eflatun'un *Atlantid*'i, Thomas Morus'un *Utopia*'sı, Martinien'in *Eldorado*'su gibi, Evhemer'in hayalinde yaşamış olan bir fantazya olması kabildir. Paganizmin savunucuları, onu, coğrafyaya dair masallarla tarihe dair yorumlamalarını bir aynı yalan ve yanlış iddia ile karıştırdığını söyledikleri halde, kendisini tarafsız olarak inceleyenler, felsefî düşüncelerinin savunmasında, bu masallarını bir vasıta olarak kullandığını kabul eder ve Evhemer'in bir tarihçi değil, bir filozof olduğuna inanırlar.

Yunan mitolojisinin antropolojik karakteriyle bu mitolojide yer tutan Tanrılarla insanlar arasında bir toplumun tasarlanmış olması, nihayet Tanrılarla insanlar arasında bu iki varlığın niteliklerini paylaşmış olan kahramanlar ve insanları Tanrılaştırma konuları... Evhemer'in düşüncelerini hem kolay anlamaya, hem de kendi fikirlerindeki gerçeğin derecesini anlamamıza hizmet ederler. Onun bu inançlardan bazı acele yargılar çıkarmış olduğunu söyleyen din eleştiricileri bulunduğu gibi, bunun, Yunan filozoflarının da başlangıçtan beri geleneksel dini ve bu dinin maddeci şekillerini yıkmak için sarfettikleri çabaya katılmış olduğunu da ileri sürenler vardır. Bazıları da Evhemer'in Sokrat gibi çok saf ve yüksek bir Tanrılık fikrini getirmek istemiş olduğuna inanırlar. Evhemer, çağdaşı olan Epikür gibi, yalnız bu putları devirmek ve bunların yerine konacak olanları da başkalarının düşüncesine terk etmek maksadını gütmüş olabilir; eserindeki ayrıntıların yalan ve yanlış oluşlarıyle düşüncesindeki içtenliği başka türlü açıklayamayız. O, mitoloji yıkıntılarıyle bir tarih anıtı yaratmak istememiştir. Burada, *Kutsal Tarih*'in hangi ruhsal ve sosyal koşulların ürünü olduğunu arayacak değiliz; gerçek olan şudur ki: Evhemer'in eseri, kendi hayatında olduğu kadar da ölümünden sonra etkisini sürdürmüştür. Romalılar da onunla uğraşmışlar (Ciceron, *De Natura Deorum*, 1); ve son paganizmacılar, onu korkunç bir düşman saymışlardır. Plütark, Evhemer'den iğrenerek bahsetmiş, Sextus Empricus, Etien ve Ciceron onu bir Tanrıtanımaz (athé) saymışlardır. Buna karşılık da, o zamanlar daha yeni yayılmaya başlayan Hıristiyanlık büyükleri, örneğin İskenderiyeli Clément, Arnob, Lactence, Öseb ve Saint-Augustin taraflarından desteklenmiştir; ve onu Tanrıtanımazlıkla suçlandırmanın paganizma imanına bağlanmak demek olduğunu anlatmışlardır. Mitleri (mythès) yorumlama da onun takip ettiği biçimin, kendisinden daha önce gelmiş olan tarihçi Euphore'un bazı parçalarında da bulunduğu görüldüğünden, kendisi bu yorumlama işinde ikinci bir kişilik sayılır. Nitekim stoacılar da mitleri fiziksel simgelerle açıklamaya çalışmışlardı. Bununla birlikte o, düşünce ve felsefe tarihinde Evhemercilik (Evhémérisme) adını alan bir doktrin yaratmıştır ki, bunu da, Tanrıları birtakım yüksek insanlar sayan ve bu yüksek insanlara verilen değerlerin yarattığı korku ve hayranlıkla Tanrılaştırılmış olduklarını kabul eden bir inanç saymalıdır. Aynı zamanda Evhemercilik, mitolojide, tarihsel olgularla kişiliklerin sembolik bir ifadesini bulur ve bunları yorumlarken geleneğin inançlarına değil, bunlarda gizli olan gerçek ve tarihsel anlama değer verir. Evhemer'in eserinden Ennius'un naklettiği parçalar, Columna tarafından yayımlanmıştır (Heselius baskısı). Kilise babalarının buna verdikleri önem bir yana bırakılsa da, dinlerin kaynağı hakkındaki modern evrimcilik de bu doktrine pek aykırı düşmez.

Bkz. *Memoires de l'Académie des Inscriptions*'un VIII, XV, XXXIV. ciltleriyle Gerlach'ın *Historische Sturien* (Hamburg, 1841) adlı eseri.

EXNER, Franz-Friedrich. Avusturya filozoflarından. 18 ağustos 1802'de Viyana'da doğdu, 19 haziran 1853'te Padoue'da öldü. Öğrenimlerini bu iki şehirde yaptı. 1830'da doğduğu şehir üniversitesine felsefe profesörü oldu; 1932'de Prag

Üniversitesine getirildi. Buradaki dersleri, felsefe çalışmaları için verimli bir kaynak oldu. 1844'te yeni bir öğrenim planı hazırlamış, bunu uygulayacak komisyona üye olarak Viyana'ya gelmiş ve orada millî eğitim bakanı olmuştur. Avusturya'nın genel kültür seviyesini yükseltmeye çalışmış, Almanya'daki pedagoji teorileriyle yurdunun töre, âdet ve ruhunu uzlaştırmaya çabalamıştır. Macaristan'ın okullarını tamamen yenileştirmiş, aynı işleri başarmak üzere Lombardiya'ya gitmek üzereyken ölmüştür.

Felsefede Jacobi, Weiller ve Salat'ın tuttukları yolu bırakmış ve kayıtsız şartsız Herbert sistemine bağlanmıştır. Bu sistemi Avusturya üniversitelerine yerleştiren de kendisidir. Bohemya Bilimler Krallık Akademisinde birçok kitapları çıkmıştır. Başlıca eserleri: *Ueber Nominalismus und Realismus* (Prag, 1842); *Ueber Leibnizes Universal Wissenschaft* (Prag, 1845); *Ueber die Lehre u. d. Einheit des Denk. U. Seins* (1848). Bunlar, hep küçük eserlerdir. En büyük eseri: *Die Psychol. d. Hegelschen Schule* (Leipzig, 1841) dir.

EYSENECK, Hans Jürgen. İngiliz psikoloğu. 4.3.1916'da Berlin'de doğdu. 1934'te İngiltere'ye göç etti; orada Londra Üniversitesine profesör oldu. Kişilik üzerinde derin araştırmalar yaptı; politika psikolojisiyle psikoloji yöntemleri üzerinde ve ruhsal tedavilerle anormalleri inceledi ve bu bilime matematiği uyguladı. Eserleri: *Dimensions of Personality* (1947); *The Scientific Study of Personality* (1952); *The Structure of Human Personality* (1953); *Psychology of Politics* (1954); *Sens and Nonsense in Psychology* (1956). Bu eser Almancaya, *Wege und Abwege der Psychologie* adıyle çevrilmiştir (1956); *Behaviour Theory and the Neuroses* (1960); *Handbook of Abnormal Psychology* (1960).

F

FABRICIUS, Johannes-Albert. Alman mütebahhiri ve felsefe tarihçisi. 1668'de Leipzig'de doğdu; 1736'da öldü. Hamburg Akademisinde belâgat ve felsefe profesörüydü. Ona felsefe tarihçileri, "Bibliyografların Prensi" unvanını vermişlerdir. Olağanüstü bilgilere sahip, araştırıp incelemekte yorulmak bilmeyen bir gayrete sahip olan Fabricius, *Latin, Yunan ve Aşağı Latin Kitaplığı* adını verdiği üç büyük külliyatıyle kendini ebedîleştirmiştir. Felsefe tarihiyle doğrudan doğruya uğraşmamış, fakat bütün felsefe tarihçilerine ve filozoflara muhtaç oldukları türlü tarihsel bilgileri, felsefî belgeleri ve birçok eski filozofların eserlerinden kalan, unutulmuş, dağınık, elde edilmesi güç parçaları nakletmek suretiyle, onlara rehberlik etmiş ve yine birçok unutulmuş ve hatta kaybolma tehlikesi geçirmiş olan düşünür, yazar ve bilginleri, eserlerinde yeniden yaşatmıştır. Asıl adlarını aşağıda verdiğimiz eserleri, türlü eklentilerle büyütülerek tekrar tekrar basılmıştır. Bu geniş çalışma, araştırma ve toplama gayretlerine rağmen, örneğin, Aenesidemos'u, Photius'den kalan bir metni yanlış yorumlayarak Ciceron zamanında yaşamış göstermek gibi bazı yanılmalara düşmüş olması, onun gerçek değer ve emeğini asla küçültmez. Aristo'yu yorumlayan eserlerin listesini *Yunan Kitaplığı* adlı eserinde vermiştir. Aspasius'un *Nikomaküs'ün Ahlâkı*'nı yorumlayan önemli bir parçası da bu kitaplıktadır. Eserlerinin asıl adları şunlardır: *Specimen Elenchticum et Historiae Logicae* (Hamburg, 1799); *Bibliotheca Lat. Mediae et Inf. Aetatis; Bibliotheca Graecque* (Bunun yeni baskısının başında Galien'in hayat ve eserlerine dair Ackermann tarafından yazılmış geniş bir makale vardır. Bu eser 12 cilttir); *Disp. de Cavillationibus Stoicorum Aetatis* (Leipzig, 1692); *Disp. de Platonismo Philonis* (Leipzig, 1693); *Sylloge Dissertat* (Hamburg, 1738); *Prolegomenes.*

Bu filozofun adını taşıyan birçok Alman mütebahhir ve filozofları daha vardır. Bunlardan biri, François Fabricius'dür. Alman hümanist ve filozoflarından olan bu Fabricius, 1525'e doğru Duren'de doğmuş, 1573'te ölmüştür. Paris'te Turnèbe ve Ramus'un öğrencisi olmuş, Düsseldorf'da rektörlük yapmıştır. O, Aristo'ya karşı olan fikir akımlarının kuvvetli olduğu bir dönemde, bu büyük filozofu savunma cesaretini gösterenlerdendir.

FALGENBERG, Richard. Alman filozofu. 1851'de Magdeburg'da doğdu. Dessau ve Iena'da öğrenimini bitirdi. Erlangen Üniversitesine felsefe profesörü oldu. 1885'ten itibaren daha önce kurulmuş olan Zeitschrift für Philosophie und Speculative Théologie başlıklı felsefe dergisini Aug. Krohn'la birlikte devam ettirdi. Çok eser yazmıştır. Kantçı özgürlük anlayışını şu eserinde eleştirir: *Veber den Intelilgiblen Charakter* (Halle). Nicola de Cusa'ya dair yazdığı şu iki eser felsefe tarihi bakımından önemlidir: *Grundzüge de Philos. de Nikolaus Cucanius* (Breslau, 1880); *Geschichte der Neueren Philos.; Nicolaus von Kues bis Zür Gegenw.* (Leipzig, 1886). *Yeni Felsefe Tarihi* (1886) adlı eserini Von Aster düzelterek 1927'de yeniden bastırmıştır.

FARABÎ (Abu Nasr Muhammed ben Muhammed ben Tarhan ben Uzlug). Büyük Türk filozofu. Hicret'in 269, Milâdın 870 yılında Maveraünnehir'deki Farab (Otar) kasabasında doğdu. Hicret'in 339 Recep ayında, yani Milâdın 950 yılının ekim ayında Şam'da ölmüş ve bir söylentiye göre, haydutlar tarafından öldürülmüştür. Evvelâ bir tüccarın, kendisine verdiği Aristo külliyatını okuduktan sonra felsefeye merak ettiği de söylenir. Farabî, öğrenmek, öğretmek ve yazmak için her çeşit sıkıntıya katlanmış, bilimi nerede bulmuşsa oraya gitmiştir. Bağdat'ta "Nasturî" bilginlerinden Abu Bişr Mata bin Yunus'tan mantık ve Abu Bakr İbn-al Sarac'tan nahiv okudu. Harran'da Sabiî felsefesini ve daha çok Sabit bin Kurre'nin düşüncelerini inceledi. Bağdat'a pek gençliğinde gelmiş, burada İbraniceyi de öğrenmişti. Farabî, hayatı boyunca Türk kıyafetiyle gezmiş, sade ve alçak gönüllü bir hayat geçirmiştir. Samanoğullarından birinin, yurduna daveti üzerine Bağdat'tan ayrılmış, orada Aristo'nun bütün eserlerini Arapçaya çevirmiştir. Kaybolduğu bilinen bu ansiklopedik eserin adı, *Et*talimüssani'dir. Bu eser dolayısıyle kendisine ikinci öğretmen "Muallimisani" unvanı verilmiştir. (İslâm filozofları arasında "Muallimievvel", yani 'Başöğretmen' Aristo'dur). Kendisinin Yuhanna bin Haylan (Jean Gilan veya Geblad) adında bir Hıristiyandan felsefe okuduğu söylenirse de, bu şüphelidir.



Halep'te Seyfuddavle'nin himayesi altında Farabî'nin yüzden fazla kitap ve kitapçık yazdığı bilinmektedir. Bunlar arasında; Eflatun,

Afrodizyalı Alexandre, Zenon, Plotin ve Porphyre'in eserlerine dair açıklamalar vardır. Mantık, psikoloji, metafizik, doğa bilimleri, politika, ahlâk, diyalektik, gramer, astronomi ve musikîye dair konularla uğraştı. Kanuna benzeyen bir çalgı aleti de icat ettiğinden bahsedilir.

Farabî, yalnız filozof olarak değil, matematikçi, doktor ve müzik bilgini olarak da tanınmaktadır. Doktorlukla doğrudan doğruya uğraşmamıştır. Hayatı hakkında birbirini tutmayan mübalâğalı öyküler vardır. Gerçek olan şudur ki, öğrenimlerini bitirdikten sonra Halep'e gitmiş, orada bilgisi ve türlü erdemleri yüzünden saygı görmüş, Seyfüddin Ali ben Hamdan'ın sarayına kabul edilmiş ve onunla birlikte Şam'a giderek bu şehirde ölmüştür. Brucker, *Felsefe Tarihi*'nde (cilt III, s. 71-73) Afrikalı Léon'dan naklederek onun hayatına dair bazı şeyler kaydeder. Ebu Ali Useybiya, *Doktorluk Tarihi* adlı eserinde, onun yazdığı eserlerin bir listesini verir: Cemaleddin al Kıftî de *Filozoflar Sözlüğü*'nde bu eserlerin uzun bir listesini verir. *İslâm Ansiklopedisi*'nde Abdülhak Adnan tarafından titiz bir dikkatle yazılmış olan *Farabî* maddesinden öğrendiğimize göre, Farabî'nin başlıca önemli eserleri şunlardır:

1. *İhsa al-Ulum val-Tarif bi Agraziha.* Bilimlerin sınıflanması bakımından ortaçağ düşünce ve felsefesine etkiler yapmış olan bu eser, bir Ansiklopedi olup, *De Scientia* başlığıyle Latinceye çevrilmiştir. Casiri'nin bir Ansiklopedi olarak nitelendirdiği bu eserin İbranicesi ve diğer yazma nüshaları çeşitli Avrupa kitapsaraylarında vardır. Bu eser, dil, mantık, doktrin, yani matematik ve doğa bilimleriyle toplum bilimlerini kapsamak üzere beş bölüme ayrılmıştır. Farabî, burada bilimleri çeşitli sınıfların anladıkları biçimlere göre sayar ve her biri hakkında belgin tanımlar verir ve gereken notlarla açıklar. 2. Fr. Dietrici'nin *Alfârabî's Philosophische Abhandlungen* (Londra) başlığı altında topladığı sekiz makale, iki kitapçık halinde yayınlanmıştır. Bunda, Tanrısal Eflatun ile Aristo arasındaki ilişki, felsefe öğrenmeden önce gerekli olan bilgiler vb. vardır. 3. *Fusus Ulhikem; Kitab al Siyasat al Medeniye* (Bunu Brömle Almancaya çevirmiştir. Leyden, 1904). 4. *Kitab al-Tenbih a lâ Sabil al-Saade* (Bu eser, Aristo'nun *Etik* adlı eserinden alınmıştır. 5. *Kitab Tahsil al-Saada* (Bu, Aristo ve Eflatun'u uzlaştırmaya çalışan bir ahlâk kitabıdır). 6. *Risala fi ahl al-Medina al Fazıla* (Bunda, Tanrıbilim sorunlarıyle astronomi ve fizik bahislerine, psikoloji, ahlâk ve politikaya dair düşüncelerle aklın onlu bir sınıflaması vardır). 7. *Risâla fi İsbat al-Mafarakat* (Bu eser, İbn-i Sina'yı etkilemiştir). 8. *Al Talikat* (Aforizmalar şeklinde yazılmıştır). 9. *Kitab al Musikî al Kabir.*

Farabî, Eflatun ve Aristo'yu uzlaştırmak istemiş; fakat kendisinden önce bu işe teşebbüs edenlerden farklı olarak bu iki felsefenin birlik ve özdeşliğini ispata çalışmıştır. Bu suretle o, İslâmde uzlaşımcılığı (syncretisme) kurmuştur. Farabî, Eflatun ve Aristo arasındaki özdeşliği, onların tavır ve hareketleri, yöntemleri ve doktrinleri bakımından ispat etmiştir (T. J. de Boer, *The History of Philosophie in Islâm*). Farabî, daha çok mantıkla uğraşmış, bunu yetkin bir duruma getirmek istemiş, tasım'ın (kıyas) çeşitli biçimlerini incelemiş ve titiz tanımlar vermiştir. O, bilimlerin gerçeği ararken sonuçlara mantık ve geometri ile ulaşmalarını istemiş, mantığı, 'Tasdikler' (bunda yargı, akıl yürütme ve ispat vardır) ve 'Tasarımlar' (bu tanımlarla tasarımları kapsar) olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Farabî'nin 'Tanrıbilim'i: Ona göre Tanrı, birdir, varlığı kendisinde zorunludur. Hiç bir madde, suret ve nedene muhtaç değildir. Sonsuz bir surette yetkindir; tam yetkinlikte, büyüklük ve güzellikte eşsizdir. Tanrı, saf olarak mutlak ve soyuttur. Kendi biliminin kendi özünden başka bir şeyle ilgisi yoktur. O, dualara karşılık vermez ve yaratıklarının yanında daima hazır değildir. Tanrı, böyle sıfatlara sahip olamaz. Farabî, bu suretle Kur'an'ın bu konudaki dogmalarından uzaklaşmış ve kurtuluş yolunu tasavvufta bulmuştur. Türüm (sudur ya da feyz) teorisiyle Tanrı'yı insana yaklaştıran Farabî, akıllıyı murakabe yoluyle Tanrı'ya benzetmeye çalışır. İslâm Tanrıbilimcileri, onun Tanrı hakkında verdiği tanım ve tasvirleri örnek olarak almışlardır. İbn-i Sina ve İbn-i Rüşt de bu konuda onun görüşlerini kabul etmişler, Maimonides de aynı düşünceyi benimsemiştir. Mutezile, Tanrı'nın sıfatları sorununda Farabî'nin görüşlerini metafizik yoluyle çözmeye çalışmıştır. Farabî, kelâm'daki ispat ve kanıtlarında mantık ve kıyastan yararlanmıştır. Farabî'nin bu konuda yararlandığı diğer bir kaynak da, İskenderiye Okuludur. Fakat, Aristo gibi, Tanrı'ya evrenin oluşum ve organlaşmasındaki birlikten ulaşmamış, ona kendî öz niteliğini çözümlemek suretiyle kavuşmuştur.

Farabî, Tanrılığı, göklere ve yıldızlara kadar, nihayet astronomik bir sisteme bağlamıştır. Fakat ona göre, bütün felekler ve akıllar, Tanrı'nın kendisinden türüm (feyz, sudur) yoluyle meydana geldikleri için, Tanrı birdir. Onun bu konudaki görüşü Maimonides vasıtasıyle Spinoza'ya kadar gelmiş ve bu filozofa ilham kaynağı olmuştur. Zira, Spinoza'nın da Tanrı'da gördüğü sıfatlar Farabî'ninkilerin aynıdır.

Farabî'nin 'Kozmoloji'si: O, bu konuyu eşya ve varlıkların nedeni olarak on ilkenin hiyerarşisine bağlar ki, bunlardan dör-

dü şunlardır: 1. Tanrısal ilke ya da bir tek neden ki, bu varlığı zorunlu olan, Tanrı'dır. 2. İlk akıl: Bu, Tanrı'yı bilir, bu nedenden bir değil, çoktur. 3. Bu bilgi dolayısıyle ilk akıldan çıkmış olan 'ikinci akıl'. 4. Birinci aklın var olabilirliği ve kendi özünü algılamış olması dolayısıyle, kendi maddesinden oluşan 'birinci felek'. İkinci akıldan üçüncü ve sırayla onuncusu olan etkin akla dek bir sıra akıllarla bunlara paralel olan felekler oluşur. Bu akıllar saf suretlerdir, maddeyle hiç bir ilgileri yoktur.

Farabî'de 'Toplum' ve 'Politika': Alkıftı ve İbn-i Usaybiya'nın yazdıklarına göre, Farabî'nin politikadan bahseden eseri, *Medina al Fadıla* ile fazıl olanların gidişi *(Al Sirat al Fadıla)* başlıklı ahlâk kitabıdır. "Farabî, Aristo Okuluna göre, metafiziğin en genel fikirlerini, maddesel olmayan altı ilkeyi, cisimli tözlerin kaynağı olan düzeni açıklamak ve bilime ulaşmak için gereken biçimi göstermek suretiyle tanıtmıştır. Aynı zamanda insel doğanın türlü öğelerini ve ruhun fakültelerini, felsefeyle vahiy arasındaki farkı, nihayet iyi ve kötü teşkilâtlanmış olan toplumları tasvir etmiş ve sitenin siyasal bir rejime ve dinsel kanunlara muhtaç olduğunu göstermiştir". İbn-i Usaybiya, bu siyasal eserin ikinci başlığı, *Mabadal Mevcudat* olduğunu da kaydeder. Maimonides, Rabbi Samuel İbn-i Tibbon'a yazdığı bir mektupta, "Genel olarak Abu Nasr Farabî'nin eserlerini okumadan, başka mantık eserlerini okutmamayı salık veririm. Zira o, ne yazmışsa ve hele 'Eşyanın ilkeleri' hakkındaki eseri en özlü olanıdır" (*Maimonides'in Mektupları.* Amsterdam, 18). Bu eser İbraniceye Samuel İbn-i Tibbon'un oğlu Musa tarafından çevrilmiştir.

Farabî'nin saydığı altı ilke şunlardır: 1. Tanrısal ilke ya da tek olan ilk neden. 2. İkinci ilkeler veya göksel küreler. 3. Etkin (faal) akıl. 4. Ruh. 5. Biçim. 6. Soyut madde... Farabî, her şeyin bu ilkelerden türediğini açıkladıktan sonra, insana gelir ve toplumun organlaşmasını inceler; çeşitli insel toplumlarla bunların insel varlığımızın olduğu kadar da, yüce hayra az çok uygun olan kurumları hakkında uzun ve ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre, bu hayra ancak yetkin bir zihinsel organlaşmaya sahip olanlar ve etkin aklın eylemini almaya yetenekli kimseler ulaşabilirler. İnsan, etkin akılla kendi arasında hiç bir perde kalmadığı takdirde, peygamber olabilir. Farabî'nin kabul ettiği tek vahy budur. Bu nedenle o, Kelâmcıların (Mütekellimin) varsayımını reddeder.

Farabî'nin 'Fizik' teorisi'ne gelince: Ona göre ilk madde, etkin akıldan çıkmıştır. Bu madde birdir veya edilgindir. Fakat türlü suretlere girme istidadındadır. Atomu reddeden Farabî, ay altı âleminde dört öğe kabul eder ki, bunların bileşim ve çözümünü düzenleyen feleklerin hareketleridir. Ona göre, gök cisimlerinin bu âlemde olup biten şeylerle hiç bir ilgisi yoktur. Bu itibarla astrolojiyi de reddeden Farabî, doğru koşullar içinde yapılan deneye önem verir; astrolojinin konuları ise, denenemezler. Farabî, geleceği bilmemenin umut ve korku yaratmak suretiyle sosyal bir yararı olduğuna inanır. Ay ve güneş tutulmalarıyle bazı felâket haberleri arasında ilişki bulmanın pek garip olduğunu, korku ve umut kaldırılacak olursa, dinin ve kanunun yıkılacağını ileri sürer. O, nedenlilik ve determinizm ilkelerine inanır, determinizme uymazmış gibi görünen şeylerin bir görünüşten ibaret olduğunu, tesadüfün ise, nedenlerini bilmediğimiz hallerden başka bir şey olmadığını savunur.

Farabî'nin 'Fizyoloji'si: Aristo ile Calinus'un (Galien) görüşlerinin bir karışımından ibarettir. 'Psikoloji'ye dair düşünceleri, orijinaldir: Bunu, *Uyun al Mesail* ve *Maani al Akıl* adlı eserlerinde inceler: Ona göre, ruhun yetkinliğini yaratan, akıldır. Bunun, 'edim' ve 'algı' olmak üzere iki görevi vardır, edim görevi, bitkisel, hayvansal ve insansal olmak üzere üçtür. Anlama ve algı görevi ise, yalnız hayvansal ve insansal olur. İnsansal edim, aklın yönetimi altında güzel ve yararlıyı seçmektir. Algı, beş duyumdan ibaret olan; dışlak (zahirî) fakültelerle bunun ulaşamadığı olayları algılayan ve hayal gücü de denilebilen içerik (batınî) fakültelerle olur. Bellek de bu fakültenin içindedir. Buna 'müfekkire' (düşüngeç) adı verilir. Bu fakülteler, ruhun birliğini bozmaz, zira yüksek fakülteler, alçak fakülteleri kapsarlar. Yüksek fakültelerin çaba (ceht) ve iradeyle ilgisi vardır. Fikir, iyi ve kötü hakkında bir hüküm verince iradeyi harekete getirir. Bundan da bilim ve sanat doğar. Farabî, ruhun bedenden önce var oluşunu kabul etmez; ruh göçünü de reddeder; maddesiz ruhun olamayacağını, aklın çocukta güç halinde (bilkuvve) var olduğunu, bunun deneyler ve dış algılarla belirdiğini ve nihayet onun ay altı felekten türeyen insanüstü bir ruhun eseri olduğunu kabul eder. Farabî de Aristo gibi, 'güç halinde', 'edim halinde' (bilfiil), 'yararlanılan' (müstefad) ve 'etkin' (faal) olmak üzere dört akıl kabul eder. Ona göre, güç halindeki akıl, yararlanılan akla doğru derece derece oluşur ve bir evrim geçirir. Bu evrimi yaptıran da, etkin akıldır. Ruhu bedenin bir sureti ve aynı zamanda yalınç bir töz sayan Farabî'nin bu konuda ve hele ruhun ölmezliği probleminde şüpheci olduğu anlaşılmaktadır: İbn-i Tufeyl, Farabî'nin metafizik görüşlerine değer vermez: "Abu Nasr'ın eserlerinden çoğu, der, mantığı inceler. Ondan elimize gelebilen asıl felsefeye dair olanlar, şüphe ve çelişmelerle doludur". Ve Farabî'nin ruhun ölmezliği ko-

nusunda şüphesi olduğuna dikkati çeker ve der ki: "Farabî, ahlâksal eserlerinde, günahkârları ölümden sonra ebedî cezaya mahkûm ettiği halde, 'Politika'sında bunların ölümden sonra yok olacaklarını ve yalnız yetkin ruhların ölümsüz olduklarını kabul eder". Ve Aristo'nun ahlâkını yorumlarken de, insan için en yüce hayrın bu âlemde olduğunu ve bunun dışında düşünenlerin bir deliden başka şey olmadıklarını ve nihayet bu çeşit düşüncelerin birer kocakarı masalı olduğunu yazdığından bahseder. İbn-i Rüşt de, *Maddesel ve Pasif Algıç*'ında (müdrike); "Farabî, insan için gerçek yetkinliğin spekülatif bilimler sayesinde edindiklerinden başka bir şey olamayacağı" düşüncesinde olduğundan bahseder. "Özet olarak, der, denebilir ki Farabî, ruhun pozitif olarak devamlılığını zorunlu bulmaz. Ona göre, insel ruhun, etkin aklın eylemi sayesinde elde edebildiği ve anladığı şeyler, varlıkların genel şekilleri, yani doğup mahvolan şekilleridir; ve insel ruh, soyut ve saf zihinleri almaya da yetenekli değildir. Zira, bu takdirde, ruh iki karşıt şeyin fakültesi olurdu". İbn-i Rüşt, Farabî'nin şüphesindeki kaynağı böyle anlatır ve bunu reddetmeye çalışır.

'Pratik felsefe'ye, yani 'Ahlâk'a gelince: Farabî, *İhsa al Ulum* adlı eserinde, "Uygar Bilim" başlığı altında, ahlâk, sosyoloji ve politikaya dair düşündüklerini açıklar. Ahlâkta, Eflatun ve Aristo'ya bağlı olmakla birlikte, bazen de mistisizme düşerek, onlardan ayrılır. Farabî, Kelâmcılara aykırı olarak, aklın iyi ve kötüyü ayırt edebileceğini, bilginin ahlâktan üstün olduğunu, insanda düşünme ve düşüncenin sonucu olarak özgürlük bulunduğunu, düşündüğümüz şeyleri meydana getirmek iradesine sahip olduğumuzu, fakat özgürlüğün, Tanrı'nın akılsal niteliğiyle belirlendiğini, iyiye, sırf iyi olduğu için erişmeye çalışmanın en büyük mutluluk olacağını savunur. Onun ahlâka dair görüşleri, *Kitab al Tanbih* ve *Kitab Tahsil al Saade* adlı eserlerinde bulunur.

Farabî, *politika ve sosyal* sorunlarda Eflatun'dan ilham alır. O, şef'in, "Peygamberlik hırkasını giymiş Tanrısal bir Eflatun" olmasını ister; Eflatun'dan daha ileri giderek, şef'e daha fazla bir önem verir; devleti bir organizma telakki eder, bireyleri bu organizmanın organları sayar, bunlar kendi vazifelerini yapmazlarsa, tıpkı organizmada olduğu gibi, devlette de aksaklıkların baş göstereceğini açıklar. *Kitab ara Ahlal Madina al-Fazıla*'sında toplumda bir tek ruhun dolaşmasını ister ve bir organın hastalığı nasıl ki bütün diğer organlara da bulaşırsa, bir bireyin felâketi de bütün bir toplumda hissolunmalıdır, der. Farabî, bir şef'te bulunması gereken on iki ortam sayar, fakat bunların bir kişide toplanamayacağını düşünerek, bu ardamları aralarında paylaşmış olan birkaç kişinin devleti yönetmesine razı olur. Farabî, bu konuda da insanın bu dünyada ulaşabileceği bilgi derecesinin yüksekliğine göre, ahrette de yüksek mevkiler kazanacağından ve yüksek mutlulukları tadacağından bahsederek, Tanrı'ya ulaşmanın imkânını ileri sürer ve mistisizme kayar. Farabî, dine eğitimsel bir önem verir. Fakat dini saf aklın kazandığı bilgilerden aşağı görür. Siyasal partilerin çok olmasını ister.

Farabî'nin eserleri arasında önem taşıyanlardan biri de, *Eflatun ve Aristo Felsefesinin Yönsemesi* ya da, *Bu İki Filozofun Yazdığı Çeşitli Eserlerin Çözümü*'dür. Yalnız, Al-Kıftî ve Bin Usaybiya'nın naklettiğine göre, bu eser, üç kısımdır:

a) Felsefî etütlerle felsefenin türlü kollarının ve bunların karşılıklı ilişkileriyle bunlarda zorunlu olan nizamın açıklanması hakkında bir 'giriş'.

b) Eflatun felsefesini açıklama ve filozofun eserleri hakkında bilgiler.

c) Aristo felsefesi hakkında geniş bir çözümleme ve eserlerinin amaçlarına dair belgin işaretlerle, bunlardan her birinin birer özeti.

İslâm filozofları, Aristo'nun kategorilerini ancak Farabî'nin bu eseri sayesinde kavramanın mümkün olabileceğini kabul ederler.

Farabî'nin musikiye dair olan eser ve fikirleri de ayrı bir önem taşır: R. d'Erlanger tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan *Kitab al Musikî al Kebir* adlı eserinde, Farabî'nin felsefî soyutlamalara karşı olan zevkinin musikide de bir rol oynadığı görülür. Söylentiye göre o, Seyfüddavle'nin sarayında herkesi musikisine hayran bırakmış ve müzik aletlerinin gerek imalinde, gerek kullanılışında yenilikler getirmiştir. Farabî, iki musiki eseri daha yazmıştır ki, bunlardan biri, *Kitab al Agani*'dir. Musikinin bütün teorilerini kapsayan bu eserin aslı Leyden Kitapsarayındadır ve M. Kosegarten tarafından çözümlenmiştir. Farabî, bu eserde; seslerin, aralıkların, ritimlerin (rythmes) ve usulün (cadence) niteliklerini inceler ve bu kitabın önsözünde, bunları kendi özel yöntemine göre açıkladığını anlatır; ve eskilerin türlü musiki sistemlerini incelemiş olduğu başka bir eser daha yazdığını kaydeder. Casiri'nin Escurial Kitapsarayında bulduğu bir yazma nüshanın bu ikinci eser olduğu zannedilmektedir. Bu eserden Andrés, *Origine e Progressi d'Ogni Letteratura* (cilt IV, s. 259-260) bahsetmektedir. Farabî, bu eserde teoricilerin görüşlerini açıklar, her birinin bu sanatta yaptıkları ilerlemeleri gösterir. Onların hatalarını düzeltir, doktrinlerindeki boşlukları doldurur. Fiziğin ışığıyle aydınlanmak suretiyle, gezegenlerin sesleri ve göksel ahenk hakkında, Fisagorcuların hayal ettik-

leri şeylerin gülünç olduğunu açıklar ve fizik deneylerle musiki aletlerindeki seslerin hava titreşimleri sayesinde meydana geldiğini ve bu aletlerin ses verebilmeleri için nasıl imal edilmeleri gerektiğini anlatır.

Farabî'nin pek çok dil bildiği, pek kuvvetli bir belleğe sahip olduğu, musiki sanatındaki üstünlüğü sayesinde insanları güldürüp ağlatıp, uyutabildiği vb. hakkındaki türlü söylentiler, onun hayatından bahseden eserlerde görülmektedir. Gerçek olan şudur ki, İbn-i Sina; bilimini, onun eserlerinden kazanmış olduğunu itiraf etmekte, gerek İslâm felsefesinde, gerek Batı felsefesinde derin etkiler yaptığı kabul edilmektedir. Hacı Kalfa, Farabî'nin eserlerinin Müslümanlar arasında bile nadir oluşunun nedenini, bunları İbn-i Sina'nın fazla kullanmış olmasında görür. Aristo ve Eflatun'u fikir âleminin iki büyük imamı sayan Farabî, bunlardan birisine dayanan bir İslâm doktrininin otoritesini, bunların uzlaşmalarına dayanan bir doktrinin otoritesinden daha aşağı görür. Farabî'yi ciddî olarak Avrupa'ya ilk tanıtan, Steinschneider'dir. Bu bilgin, Petersburg Bilimler Kral Akademisinin memuvarlarında (cilt: XIII, 4, 1869), *Al Farabî des Arabischen Philosophen* başlıklı yazısıyle bu hizmeti yapmıştır. Bu memuvarın başlığından da anlaşılacağı gibi, Batı âlemi, uzun süre Farabî'yi Arap zannetme yanılgısına düşmüştür. Farabî'nin Avrupa kitapsaraylarındaki yazma eserlerini toplayıp bastıran da Dietrici'dir. *Dominicus Gündisalvinus, De Divisione Philosophiae* başlıklı eserinde, Farabî'nin *İhya al-Ulum*'undan yararlanmıştır (Bäumker, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelater*, Münih, 1903). Aristo'yu olduğu kadar da, türlü Yunan felsefe sistemlerini incelemek için ve daha çok Aristo mantık ve ahlâkını kavramak için mutlaka Farabî'nin eserlerini okumak lâzımdır. Farabî'nin felsefesi özetle şudur: İslâm felsefesine zihinciliği getirmekle kalmamış, bu felsefenin ilk kez kapılarını açan da kendisi olmuştur. O, metafiziğe mantık yoluyle ulaşmış, İslâm diniyle felsefe arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Farabî, ruhların gerçek kaynağı olduğuna inandığı Tanrı'yı, en arı ve saf bir ruh saymış; iyi ve kötü'nün kişisel şeyler olduğunu, bunun sonlu bir varlık oluşumuzdan doğduğunu, fakat evrende iyiliğin kötülükten daha çok bulunduğunu savunmuştur. Ahlâk ve politikada dinin önemini kabul etmekle birlikte o. dinin saf akıl ve hazlardan üstün olmadığı kanısındadır. Farabî'nin düşünce ve üslubuna dair bir fikir edinmek için, ondan bazı parçaları nakletmeyi yararlı buluyoruz:

Kalbim, size kavuşmak için acele ettiği halde, cismim güzelliklerinizi bekledi durdu. Coşkunluk ve emelle kışkırtılmış ve hasret çeken bir âşık, artık yerinde durabilir mi? Ve yerinden kalkarsa sizden başka bir dileği olabilir mi? Benim size bedel olan hiç bir şeyim yoktur. Sizden önce birçokları kalbime girmek için izin istedikleri halde, hiç biri buna muvaffak olamadı.

* * *

Bir topluma, ancak organları tam ve kusursuz, anlayış ve belleği kuvvetli, zeki, öğrenmek ve öğretmekten faydalanmayı seven, güzel konuşan, perhize riayet eden, yalandan iğrenen, doğruyu seven, nefsine güvenen, Tanrı'ya tapan, âdil ve işlerinde sebat eden kimse, başkan olabilir.

* * *

Hiç bir şey kendi kendisinin nedeni olamaz. Çünkü, nedenin kendisi, oluşandan öncedir.

* * *

Cömertlik, malı biriktirmek ya da sarf etmek işinde itidali gözetmekle elde edilir.

* * *

Hiç bir şey kendiliğinden yok olmaz, böyle olsaydı, var olmazdı.

* * *

İnsana herhangi bir ahlâkı kazandıran ya da insanın bir ahlâktan diğer bir ahlâka geçmesine hizmet eden, alışkanlıktır.

* * *

Doğal olayların ereği, maddede biçimin meydana gelmesidir.

* * *

Erdemlerin en büyüğü, bilimdir.

* * *

Bilimi akça kazanmaya alet edenler, kalp akçadır, yalancı filozoftur.

* * *

Her insanın ereği, mutluluktur. İnsan, çalışmalarını bu ereğe, mutluluğu bir yetkinlik saydığı için yöneltir.

* * *

Zamanın baş aşağı geldiğini gördüğüm zaman. sohbetinde de bir yarar olmadığını anladım. Bütün başkanları elem, bütün başları sıkıntı kaplamıştır. Evime çekilerek onurumu korumayı yeter buldum.

* * *

Eşyanın özünü ve niteliğini bilmek, insan gücünün dışındadır. Biz, eşyanın ancak niteliklerini ve neye yaradıklarını bilebiliriz.

* * *

Evvelâ doğruyu bilmek gerektir, doğru bilinirse yanlış da bilinir, ama evvelâ yanlış bilinirse, doğru bilinemez.

* * *

Tanrım, bana yetecek kadar (nimet) ver de bu, beni, toprağa ve bu fani âleme ait sıkıntılar

arasında kötü alâkalardan kurtulmama neden olsun.

* * *

Her güneşin tutulmasından bir padişahın öleceğine veya yeryüzünde bir başka büyük olayın meydana geleceğine ne akıllılar, ne de deliler inanabilir.

* * *

İnsanın tamamıyle yetkin olabilmesi, bilgisinin edimlerine (ef'al) uygun olmasıyle mümkündür.

* * *

Ömrümü iki bardakla geçirdim ve işlerimi onlara havale ettim. Bu bardaklardan biri mürekkep, diğeri şarapla doludur. Biriyle bilgeliği kaydeder, diğeriyle içimin sıkıntısını gideririm.

* * *

Nefsini kendi derecelerinden üstün tutanlar, yetkin olamamak utancına uğrarlar.

* * *

Âlemde, doğru hareket ilkesi yoktur.

* * *

İnsan, bazen bir tesadüfle güzel işler yapar. bazen de bu güzel işleri isteyerek değil, herhangi bir baskı altında yapmış olur. Böyle yapılan işler, mutluluk getirmez.

* * *

Kardeşim, batılı bırak, gerçeği tut. Bu mesken bizim için daimî değildir. İnsan, yeryüzünün gerçek sahibini âciz bırakamaz. Biz; oturan, kalkan, acele dönen bir nokta ya da küre ortasındaki çizgilerden başka bir şey değiliz. Biraz söz için şununla, bununla didişiriz. Göklerin geniş alanında doğru gerekirken, niçin bir merkezde sıkışıp durmaktayız?

* * *

Bilgeliği elde etmek isteyen, yaratılışı doğru ve edepli olmalıdır.

* * *

İlk nedenin gerçeğine dair bilgimiz, varlığın o neden için zorunlu olmasından ibarettir.

* * *

Yalancı bilge, kalp akça gibidir.

* * *

Evvelce yokken sonradan var olan her şeyin bir nedeni vardır.

* * *

Tanrı'da, bütün varlıkların kendisinden türemiş olmasına uymayan hiç bir şey yoktur.

* * *

Akort edilmiş nağmelerden bazısı boş, bazısı hoş değildir, fakat yıldızların sayıları, bu nağmelere uygun gelen derecelere ulaşmış diye neden bu derecelerin uğurlu ya da uğursuz olduklarını açıklayacakmış, bunu bilmiyorum.

* * *

Felek, eşyayı evvelâ düşünür, sonra hayal eder. Biz ise, önce hayal eder, sonra düşünürüz.

Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İki Türk Feylesofu* (Edebiyat Fakültesi mecmuası, 1921-1927, sayı 5 ve 6); H. Ziya Ülken ve Kıvamettin Burslav, *Farabî* (Kanaat Kitabevi); *İslâm Ansiklopedisi, Farabî maddesi* (Abdülhak Adnan) ve bu yazıdaki bibliyografya; H. Ziya Ülken, *La Pensée de l'Islâm* (Fransızca çevirisi G. Dublas, Max Bilen ve yazarı, 1953, s. 372-424). Aynı yazarın *İslâm Felsefesi Tarihi* (cilt 2, 1957, s. 119-170); Broekelmann, *Gesch. der Arab. Litteratur* (I. cilt, Weimar, 1898); Duhem, *Le Systeme de Monde* (cilt 4; 1916); Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islâmique* (S. H. Nasr'la birlikte yazmıştır, 1964).

FARDELLA, Michel-Angelo. İtalyan filozof ve matematikçisi. Fransız keşişlerinden. 1650'de Sicilya'da Trapani'de doğdu; 2 şubat 1718'de Napoli'de öldü. On beş yaşındayken kendi ömrünü matematik, fizik, felsefeyle geçirdi ve Descartes felsefesine bağlandı. Modène'de felsefe, Padoue'da hem felsefe, hem de astronomi okuttu. 1678'de yaptığı bir seyahatte, Paris' te Malebranche, Arnaud ve Lamy'le ilişki kurdu, bu vesileyle Descarteşçılık hakkında derin bir bilgi kazandı ve bu doktrini kendi ülkücü görüşleriyle karıştırarak, okuttu. Zira o da, Malebranche gibi, cisimlerin var oluşları ancak vahi yardımıyle kavranabilir kanaatindeydi. 1709'da Avusturya arşidükünün matematikçisi oldu. Şu eserleri yazmıştır: *Universoe Philosophioe Systema* vb. (Venedik, 1691); *Universoe Usualis Matematicoe Theoria* (Venedik, 1691); *Logica* (Venedik, 1696); *Animoe Humanoe Natura ab Augustino Detecta* (Venedik, 1698). Descarteşçılığı savunan birkaç kitapçığı daha vardır. Diğer eserleri, matematiği ilgiler.

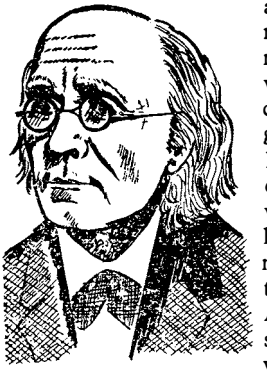
FAVORİNUS ya da **PHAVORİNUS.** Yunan filozofu. Gol bölgesindeki Arles'de doğmuştur. Latince adı, Favorinus Arelatensis'tir. Yaklaşık olarak M.S. 80-90 yılları arasında doğmuş ve 150'de ölmüştür. M.S. II. yüzyıl başlangıçlarında kendisini göstermiştir. Evvelâ Dion Chrysostome'un ve ihtimal Epiktet'in öğrencisi olarak çalışmaya başlamış, Aristo'yu savunmuş, sonra stoacılara karşı gelmiş ve Epiktet aleyhine bir eser yazmıştır. İskenderiye Okulunun o dönemlerde anladığı biçimde bir Eflatunculuğa bağlanmıştır. Fakat, onun zekâsı bu seçmeci sisteme de bağlı kalamamış, Karnead ve Aenesidemos'un sistemlerini tanıdıktan sonra, bunları Eflatun doktrininin en doğru bir yorumlaması saymış ve uzun süre bu doktrine bağlanmıştır. Yazmış olduğu bir eserde, kökü Pyrrhon'dan gelen şüphenin on dürtüsünü (motifs) açıklamıştır. Felsefe tarihinde bir şüpheci olarak tanınan Favorinus, İmparator Adrien ve sofu Antoin zamanında Roma ve Atina'da büyük bir başarıyle hitabet okutmuştur (120-150 yılları

arasında). Kendisi hakkında çok kez hayranlıkla dolu yazılar vermiş olan Aulu-Gelle, onu, konuşkan, sofistler biçiminde uzun söylevler vermeye yetenekli, her konu üzerinde başarıyla söz eden bir filozof sayar. Bunun için derslerine her taraftan pek çok dinleyici gelirdi. Kendisini İmparator Adrien'e pek sevdirmiş ve onunla, felsefe sorunları üzerinde tartışmalar yapmıştır. Otuz lejyona kumanda eden bir adamın yanılmayacağını iddia ederek, daima imparatorun fikirlerini kabul etmek suretiyle bu sevgiyi devam ettirmiştir. Bu suretle Roma'da açtığı felsefe okulunda Yeni Akademinin hafiflettiği şüphecilik sistemini başarıyla okuttu. Atina'da Roma'daki kadar başarı gösteremedi. Burada, Démonax ve Hérod Atticus'le arkadaş olmuştur. Plütark da arkadaşlarındandı. Favorinus, ya hadım ya da hünsaydı; Lucien, *Démonax* adlı eserinde, onun bu haliyle alay eder. Bu eserde, onun beden yapısıyle sesi, gülünç bir surette tasvir edilmiştir.

Favorinus, *Anlaşılabilen Tasarımlar* adında bir eser yazarak, stoacılara karşı, güneşin bile algılanamayacağını (idrak), Yeni Akademiciler tarzında düşünür. *Plütark ve Akademik Okul* başlıklı diğer bir eseri daha vardır. Astrolojinin aleyhinde Karnead'ı anımsatan kanıtlar ileri sürmüş, stoacıların kaderciliğine hücum etmiş, hiç bir şeyi onaylamayan söylevler ileri sürmüş, kullandığı diyalektik tarzı ve rasgele söylevler verme tutkusu, onu Yeni Akademi'ye mensup olan bir filozof olarak tanıtmıştır. Kendisinin özel bir doktrini yoktur. İhtimal, felsefe tarihi olarak yazılmış olan *Türlü Şeyler Tarihi* ve hatıralar (mémorables) ile Homeros'un felsefesine dair de bazı eserler yazmıştır. Fakat bunların hiç biri zamanımıza kadar gelememiştir. Kendisini daha çok öğrencisi olan Aulu-Gelle'in eserlerinden tanıyoruz.

Bkz. Gregorius, *Duoe Commentationes de Favorino, Arelatensi Philosopho, Groecoe Romanoeque Dictionis Exemplaire* (Laubau, 1755); Forsmann, *Dissertatio de Favorino Philosopho Academico* (Abo, 1789); Muller, *Fragm. Hist. Graec.* (III, 577); Mietz-Möllendorff, *Philol. Unters.* (III, 145); V. Brochard, (s. 328); Imm. Fried. *Gregorii, Duae Gommentatt. de Favorino Arelatensi Philosopho*.. vb. (Laub, 1755).

FECHNER, Gustave Théodore. Alman fizikçi ve filozofu. 19 nisan 1801'de Lusace'da doğdu ve 18 kasım 1887'de Leipzig'te öldü. 1835'ten itibaren uzun zaman Leipzig'te fizik profesörlüğü yapmıştır. Psikofizikte duyumların fiziksel kanunlarını matematik bir esasa bağlamak gibi önemli bir teşebbüste bulunmuş olan bu filozof, metafizikte de ayrı bir önem ve üne sahiptir. Işığın ve rengin öznel olaylarını incelerken, 1839-1840 kışında ağır bir göz hastalığına tutulmamış olsaydı, felsefe tarihinde önemli bir yer alamazdı. Bu hastalık yüzünden fizik kürsüsünü terk etmiş, dış âlemi



az çok bırakarak ruhun öznel âlemini derinleştirmeye ve felsefesel düşünceler üzerinde özgür bir ruhla hayalini de işletmeye çalıştı; hayatını iç ve dış âlemin bağlantılarındaki (connexion) kanunu araştırmakla geçirdi ve Alman romantik felsefesine aykırı bir yol tuttu.

Başlıce eserleri şunlardır: *Ü. D. Böchste Gut* (Leipzig, 1846); *Nanna Oder das Seelenleben der Planzen* (1848, 5. baskı 1921); *Zend Avesta Oder Über Obe Dinge des Himmels und des Jenseits* (3 cilt, 1851; 5. baskı 1922); *Elemente die Psychophysik* (2 cilt, 1860; 3. baskı 1919); *D. Drei Motive und Gründe des Glaubens* (1863); *Die Dinge des Himmels und des Ienseits* (3 cilt, 1851; 5. baskı 1922); *Elemente der Psychophysik* (1860, 3. baskı 1919); *D. Drei Motive und Gründe des Glaubens* (1863); *Die Tagesansicht Gegen Über der Nachtansicht* (1879, 3. baskı 1919); *Physikilische U. Philosophische Atomlehre* (1855); *Vorschule der Asthetik* (1876). O, "Dr. Mises" takma adıyle bazı güldürüler de yazmıştır.

Höffding bu eserleri iki zümreye ayırır:

1. *Zendavesta* veya *Gökteki ve Öbür Dünyadaki Şeylere Dair* olan eseri ki, *Ruhların Problemi ve İnancın Güdüsü* (motif) gibi âlem hakkındaki şairane spekülasyonlarını geliştirenler.

2. *Atomların Fiziksel ve Felsefi Teorisi, Psikofiziğin Öğeleri* ve *Estetiğe Hazırlık Dersleri*, gibi doğa ve psikoloji felsefesi alanında çığır açmış olanlar.

Fechner'in metafizik, doktrini fizik ve psikolojideki anlayışıyle karşıt, bazen de onların ve genel olarak bilimin uzantısından başka bir şey değildir. G. Séaille, Revue Philosophique'te (temmuz, ağustos 1925 nüshasında), *Fechner'in Felsefesi* başlığıyle onun felsefesinin analitik bir özetini vermiştir: "Ona göre, âlemin iki görünüşü vardır; biri, endüksiyon, gözlem ve hesapla açıklanabilen dış görünüştür ki, bu bilginlerin konusudur. Diğeri, ancak bilincin sezgisiyle kendisini yakalayabildiğimiz iç görünüşü, ki bu, filozofun konusudur. Bilgin, kendi alanı dışında kalan bu iç âlemi inkâr etmek hakkına sahip değildir. Her ta-

rafta doğa kanunlarını zorunlu yapan bir determinizm vardır. Fakat bilimsel yöntemin kuralları, gözlem, endüksiyon ve hesaptan ibaret değildir. Benzerlerimize bir ruh yüklettiğimiz (isnat) zaman, analoji ile düşünmüş oluruz. Biz, hayatın nerelere dek yayıldığını deneyle öğrenecek durumda değilsek de, kendi ruhumuz hakkında dolaysız deneyler yapabildiğimiz için, başka ruhların varlığını da analoji ile kavrayabiliriz; bu nedenle, kendimizden başlayarak diğer insan, hayvan ve yıldızlara dek analoji yoluyle ruhu en geniş bir ölçüde kavrayabiliriz. Bu nedenle, bitkilerin sinirleri yoktur diye onları ruhsuz sayamayız; zira, aşağı derecedeki hayvanların da sinirleri yoktur. Bitkileri bir birey olarak kabul etmemek de doğru değildir. Çünkü, hiç bir canlı, dış âleme mutlak surette kapanmamış olduğundan, bireylik bağıntılıdır. Bitkisel hayatla hayvansal hayat arasındaki geçiş o denli hissolunmayacak haldedir ki, bunlar arasına canlıyla cansız arasına konulan kadar yüksek bir fark koyamayız; bitkilerin ruhsal hayatı, insanınkine oranla pek aşağı olan böceklerin hayatı kadar aşağı olabilir. Göksel cisimler de neden canlı olmasınlar? İnsan ve hayvanlar, yeryüzünden çıkmışlardır. Bunların bedenleri, yeryüzünün maddelerinden yuğrulmuş oldukları için, neden ruhları da yeryüzünün ruhundan yuğrulmuş olmasınlar? Bu, bir benzetme ya da soyutlama değildir; zira, yeryüzü küresinin tamamıyle canlı olduğunu görüp duruyoruz. Nihayet, Fechner, daha ileri giderek, tüm ruhları evrensel olan en yüce ruhun bir parçası sayar ve bu evrensel ruhun hayat ve gerçekliğini nedenlilik yasası içinde görür. Fechner, niçin böyle düşünüyor? Çünkü, aklımız özel olaylardan diğer olayları çıkarmakla yetinsemez. Psikofizik anlayışımızı eşyanın toplamını alacak kadar genişletir ve iman bölgesine girmek için bilgimizin sınırlarını aşarız. Bilim, imanla sona erer. Artık bu andan itibaren nesneler önümüzde olmadıkları gibi, bizden uzak da değildirler; belki bir bütünün parçaları gibi kendimiz bir nesne olmuş oluruz. Yeryüzü, bizi kendi birliği içinde kuşatır; biz ondanız. Fakat eğer biz ondan isek, ondan bir şeyiz; bu nedenle biz onunla öyle benzerlik ilişkilerine sahibiz ki, bunlar endüksiyon değil, analojiyi kullanmaya elverişlidirler.

Yeryüzünün cismini gözlemek suretiyle, onun bünye ve işlevlerinden (fonctions), tavırlar (jestes) ve sözler gibi, iç hayatını meydana çıkaran işaretleri keşfedebiliriz. Bu andan itibaren de yeryüzü, bize canlı görünür ve onu toptan değil, üstünde hareket eden olayların ayrıntısı (détail) içinde mütalâa edildiği için ölüymüş gibi kabul edemeyiz. Yeryüzü de bedenimiz gibi, kısımları birbirine tutunan bir bütündür. Çok belirli bir şekil içine kaplanmış, aralarında sıkı bir dayanışma olan kuvvetler ve eylemler toplamıyle içerden bağlıdır. O, üzerinde hareket eden kısımların oynaştığı sağlam bir çatı sayılmalıdır. Büyük çevrileri (girdap) içinde yeryüzünün hareketleri, git-gel (flux et reflux), denizin büyük akışları, nehirler ve rüzgârlar, mevsimlerin birbiri ardından gelişi gibi belli bir yönü takip ederler.

Bu düzenlenmiş olan toplam (ensemble) bir ruha aracılık eder. Bu nedenle biz, yeryüzünü sadece üzerinde beliren dış işaretlerle tanımaya mahkûm değiliz. Biz onu, şüphesiz tüm dolgunluğuyle değil, fakat onunla olan ilgimiz oranında ve dolaysız olarak tanırız. Eğer bedenlerimiz, yeryüzünün âzaları ise, âzalarımızın kendi bedenimizle birleştikleri gibi, onunla birleşmişlerse, yeryüzünün öznel (subjectif) yüzünü teşkil eden ruhlar da yeryüzünün büyük ruhu içinde bulunur ve onun birliğini bulurlar. Ruhla kaplanmış olan bir beden, ancak ruhla kaplanmış olan bir bedenden üreyebilir. "Canlı bir annenin dünyaya ölü çocuklar getirdiği bazen görülür, fakat ölü bir annenin canlı çocuklar doğurması olanaksızdır".

Her birimizde birçok olaylar, duyumlar, algılar, düşünceler, duygular birbirini uyandırır, birbiriyle uzlaşır, karşı gelir, ayrılır ya da birleşirler. Tasarımlarımızın bu arkası kesilmeden değişimi (échange), aralarındaki ilişkileri mümkün kılan zorunlu bir koşul olarak bilincin birliğine sahiptir. Zira, onları kavrayan ve onlara egemen olan bilinçtir. Kendi bilincimiz için doğru olan, yeryüzünün bilinci için de doğrudur. Bütün tasarımların olduğu kadar da ruhların birbiriyle ülfeti (commerce), ancak bu tasarımların tümünü kaplayan ve bizim bilincimizin büyümüşü değil, nitel olarak ve yüksek düzenden bir bilincin birliği içinde mümkün olabilir.

Yeryüzünü incelemek suretiyle, yeryüzü ile Tanrı arasında aracı olan yüksek varlıkları tanımayı öğreniriz. Bizim okyanusumuz gibi göksel okyanusun da dalgaları vardır. Bu dalgalar, ışığın ışınlarıdır ki, yeryüzümüz bunların üzerinde yüzer; yıldızlar, göksel okyanusun Tanrısal bir hayat süren canlı varlıklarıdır. Bundan, ilkçağlardan bugüne dek gelmiş bulunan, ihtiyaç ve eksiklerimizin koruyucusu, Tanrı'nın habercisi ve Tanrı iradesini yerine getiren birtakım varlıklara inanmanın ne demek olduğunu anlarız. Meleklere dair olan efsanelerde, bunun sezildiğine aracılık ederler. Tanrı'ya ulaşmak için Fechner, yeryüzü ve yıldızlar hakkındaki anlayışlarını genişletmeyi yeter bulur. Tanrı, tüm yaratıkları kaplayan, kavrayan ve birleştiren varlıktır. Nasıl ki ruhumuz, ken-

di tasarımlarımızın bağı ise, yeryüzünün ruhu da tüm yaratıklarının (insanlar, hayvanlar, bitkiler) ruhlarını kaplar ve birleştirir. Mutlak olarak evrensel olan ruh ise, tüm yıldızların ruhlarını ve bunlar aracılığıyle de tüm canlıların ruhlarını kaplar ve birleştirir. Özel tasarımlardan, nasıl ki bunları birleştiren bilinç, karşı durumda ise, öylece de, evrensel ve mutlak ruh sonlu ruhlara karşı durur (s'oppose).

Görülüyor ki, Fechner'in felsefesi, çokcu (pluraliste) bir felsefedir. Fakat bu, onun felsefesinin bir yüzüdür. Lassevitz, Paulsen gibi bazı Alman felsefe tarihçileri, onun çokculuğa değil, tersine olarak bir çeşit ülkücü panteizme düştüğünü ileri sürmüşlerdir. Onlar, daha çok, olayların birbirine bağlılığı, bu kanunların belirttiği Tanrı eylemi fikri üzerinde durmuşlardır. Fakat Fechner, determinizme karşı özgürlüğü koymuştur. Determinizm, aynı önertilerin (antécédents) aynı sonuçları meydana getirmesini gerektirir; fakat, asla ve hiç bir yerde aynı koşullar oluşmazlar. Âlem, sürekli bir biçimde ve yeni şekillerde gelişmektedir. O, her an kendi kendinden farklı bir durum almaktadır. Bu yenilik öğesini geçmiştir; yani onu, determinizm açıklayamaz.

Tüm gerçek oluşları açıklamak için, âlemde gerekirsizliğe (indeterminisme) biraz yer vermek lâzımdır. Toptan dikkat edilecek olursa, âlemde, kendisini teşkil eden bireyler de olduğu gibi, bir bakıma evvelce cereyan etmiş olan olaylarla karıştırılamayacak olan birtakım yeni olayların geliştiği görülür. Bu nedenle onda, tüm kendi bilinç ve irademizde olduğu gibi, bir özgürlük ilkesini kabul etmek lâzımdır. Evvelden görülemeyen bu yenilik ve olayların zorunlu bağlılaşmalarının karışması, âlemde determinizmle özgürlüğün karışmasıyle açıklanabilir. İnsel iradede özgürlük sınırlanmış değildir. Özgürlük, kozmik bir ilkedir. O, oluşun, nitel ilerlemenin, ahlâksal değerlerin kaynağındadır. Fakat Fechner, âleme kökten bir zorunsuzluk (contingence) getiren fikirleri pekin saymaz ve reddeder. Bu zorunsuzluğa, kendisinin yalnız bilgin karakteri değil, iyimserliği de karşı gelir.

En büyük özgürlük, seçtikleri yollar bakımından insana verilmiş olabilir. Fakat, insanların, sorumlu oldukları sınamalar arasında az çok önceden görülemeyen geri dönüşleriyle, bütün bu yollar birbirine yakınlaşır ve Tanrı'nın saptamış olduğu noktaya gelirler.

Âlemin bu metafizik yapısı, kesin bilginin değil, inancın konusudur. İnancın temeli de Fechner'e göre, yalnız analojide değil, belki, inanma ihtiyacında, yaşamak ve iyi yaşamak kuvvetimize eklenecek olan düşünceleri reddetmemek hususundaki irademizdedir. O, "İnsanın, der, ilkel içgüdüsüne bazı şeyleri uygun buluyorum ve doğru olan bir şeyin aynı zamanda inanılması iyi bir şey olacağını ve doğru olanın aynı zamanda da en iyi olduğunu sanıyorum".

Fechner, her şeyin insanlar için yapılmış olduğuna ve ihtiyaçlarımızın varlığı, kendilerini kandıracak şeylerin varoluşunu ispat ettiğine inanır. Fakat, bunun böyle olduğunu kim temin eder? Onun kökten iyimserliği, bu itiraza şu kanıtı verir: Her yanlış düşüncenin yanlışlığı, düşüncelerimize, duygularımıza, edimlerimize yaptığı etkiyle, doğru farz edilenle anlatılır ve kendisiyle birtakım ziyanları sürükler ve insan mutluluğuna zarar verir.

W. James, Fechner'i çokculuğun kurucusu saymıştı. Pragmacılıkta, bir düşüncenin doğruluğu deneyle ispat edilmezse, o düşünce, yaptığı iyilikle değerlendirilir. Bir teorinin değeri de, verdiği sonuçlara göre ölçülür. Bu noktalarda ikisinin pragmacılığı birbirine benzer. Fakat aralarında derin farklar vardır. Zira Fechner için gerçek, düşüncemizden öncedir; ve onun pragmacılığı tam iyimserliğine dayanır. Fechner'e göre en iyi olan, en doğrudur; zira âlem, olabilen âlemlerin en yetkinidir. Doğru'nun iyi ile uygun olması, temeli nedeniyle gerçekliğin kendisi pek yüce bir suretteiyi olan bir iradenin çabası ve ilerlemesi olduğundandır; bu nedenle de yararlı inancın, evrensel kurtuluş bakımından, Tanrı'nın düzenleşik (coordonné) amaçlar sistemine giren gerçek bir varoluşa dönüşmesindendir.

Fechner'e göre Tanrı, evreni canlandıran ve evrende tinsel gerçekliği yaşayanların, yeryüzünün, güneşin ve tüm gezegenlerin ruhunu merkezleştiren en yüce bir ruhtur. Tanrı varoluşunun iki belgesi (preuve) vardır: 1. Evreni yöneten nedensel (causale) kanunun birliğine dayanan belge; 2. Bir adalet ve iyilik ilkesine olan inanımız dolayısıyle sahip olduğumuz ahlâksal ihtiyaç üzerine dayanan belge, "Onu arayışımız ve aramamızın gerekli olması edimi (fait), Tanrı varoluşunun en kuvvetli belgesidir; ve bizim onu ta başlangıçtan beri her yerde ve her zaman aramamız edimi de, onu aramamız gerektiğinin en kuvvetli belgesidir" (*Zend Avesta,* cilt I, s. 214).

Fechner'in bu tekci (moniste) Tanrı anlayışı, kendisinin çokcu olan evren anlayışıyle pek de uzlaşmaz. W. James, Fechner'in Tanrı anlayışında çokcu bir görüş olduğunu, yani onun âdeta çoktanrıcı (polytheiste) olduğunu anlatır. Fechner, tek ve en yüce bir Tanrı'dan söz etmiş, fakat onun tabiatını tanımlamadan kendi yüce yalnızlığına terk etmiştir. Onun hayalinde yarattığı Tanrılar, yeryüzünün, güneşin ve gezegenlerin ruhudur ve onun Tanrısı, Hıristiyanlığın türlü efsanelerle süsleyip anlatmaya

çalıştığı Tanrı değildir; Tanrıbilimin saydığı Tanrısal yüklemler de Tanrı'yı anlatmazlar. Bunun Tanrısı, âlemle birlikte ve kendi aracılarıyle evrim geçiren bir hayattır. Tanrı'nın yetkinliği kesin olarak sona ermiş bir ilerlemede değil, sınırsız ilerleyiştedir.

Özet olarak Fechner, bu âlemde her şeyin bir hayatı olduğuna inanır. Ona göre, bitkiler de canlıdır. Yeryüzü, evrensel bir ruha sahiptir ki, üzerinde yaşayan tüm yaratıklar, bu hayali paylaşmışlardır. Yıldızlar, göklerin melekleridir. Bizim ruhumuz yeryüzünün, onlarınki ise Tanrı'nındır. Bütün bu hayaller daha çok Comte ya da J. Reynaud'nun mitlerine (mythes) benzetilmektedir ve düşüncelerde Plotin'le Spinoza'nın yankısı (échos) hissolunmaktadır. Zira, bir taraftan da Fechner, düşünce ve uzamın dışardan bakılırsa cisim, içerden bakılırsa ruh olduğuna, bu nedenle her ikisinin de bölünemeyen bir aynı gerçekliğin iki türlü görünüşünden başka bir şey olmadığına inanmıştır. Bu iki âlem arasında ancak olaysal (phénomenale) bir fark olduğunu, bunlar arasında iç ve dışbükey aynalarda bir şeyin aynı şey olduğu halde başka başka görünüşü gibi bir fark bulunduğunu, bizim bunları başka şeyler zannettiğimizi ileri sürer; bu ise, Spinoza'nın özdeşlik ilkesini kabul etmek demektir. Yüksek ruhların, aşağı ruhları meydana getiriş biçimlerine dair olan hayallerinde Spinozacılığın, ruhsal bir yorumlaması görünür. Zira Fechner'e göre, bizden doğan hayaller ve düşüncelerin ruhumuzdan oldukları gibi, yeryüzündeki yaratıkların ruhları da yeryüzünündür. Âlemde bir tek bilinç, bir tek Tanrı gören düşünceleriyle de Fechner, Plotin'i hatırlatır: Görünüşte, der, birbirinden ayrı gibi olan her bilinç, üstünde ancak Tanrısal bilincin bir parçası gelişen bir eşikle nitelenmiştir. Bu eşik ne kadar aşağıda kalırsa ruh o kadar yüksek olur; yalnız Tanrı bilincinde eşik yoktur. O, bilinçlerin toplamıdır; toptan bilinçtir. Bu nedenle ruhlar arasındaki süreksizlik (discontinuité) görünüşten ibarettir.

Fechner'in metafiziği, Kantçılık ve bilgi teorisinden (épistémologie) hoşlanmaz; onun doktrini, kendinden şeylerin (chose en soi) "karanlık görüm" üne karşıt olarak toptan bir vahyin "aydınlık görüm" halinde ortaya atılır. Bunun içindir ki; Fechner, Amerika'da ve W. James tarafından fazlasıyle sevildi.

O, fizikte de Kant ve Hegel'e karşı dinamikçi olmaktan çok, mekanikçidir ve atomcudur. Yalnız Fechner, bu mekanikçiliği ruhun bir anlatım veya organı olarak görmüştür. Fechner'e göre madde, kuvvetten ayrı ve ondan bağımsız olarak vardır. Maddeyi, "dokunumda kendini hissettiren", "dokunulabilen" diye tanımlar; ve fiziğin konusu, görülebilen, uzayda dokunulabilen şeydir; bu şeyin hareketindeki kanundur. "Kuvvet, fizikte denge ve hareket kanunlarını göstermek için kullanılan yardımcı bir terimdir". Sözünü ettiğimiz kuvvet kanununa bakacak olursak, maddenin, madde karşısında bulunduğu zamanki dengesiyle yaptığı hareketin kanunlarından başka bir şey olmadıklarını görürüz. Lange'nin dediği gibi, böyle açıklanmış olan madde, duyumlarımızdan birine dönüşmüş olmak ve onu kendi halimizdeki herhangi bir değişikliğe göre ve öznel cephesiyle tanımak demektir. Fechner'e göre, doğa bilimi, maddesel süreçleri (processus), bölünemez küçük parçacıkların (particules) karşılıklı etkilerindeki süreçler gibi dikkate alınmazlarsa, anlaşılamayacağını göstermiştir. Bu bilim, madde âleminin her küçük parçasını, ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, göksel cisimlerin ve göksel cisimler sisteminin küçülmüş bir âlemi olarak dikkate alır. Doğa bilimi, mutlak atomlara inanmaz; o, mikroskop ve göz sınırlarını aşan bir bölünebilirliği tasarlamayı yeter bulur; ve yalnız bağıntılı atomlara, yani bizim için bölünemeyen atomlara inanır. Böylece fiziksel atomculuk yerinde sayarken, felsefî atomculuk yolunu tüketir. Atomlar ne denli küçük tasarlanırlarsa ve maddenin temelini atomların teşkil ettiği kabul edilirse, çıkacak sonuçların da o denli sağın (extace) olacaklarını kabul ederiz ve bu suretle de doğayı felsefî olarak kavramış oluruz. Atomlar hakkında bütün bildiklerimiz, maddedeki olayların, onlardan doğduklarına inanmaktan ibarettir. Bunun içindir ki, atomculuk, onları enerji merkezleri olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle atomlara, yani felsefenin mutlak atomlarına uzam (étendue) vermeye gerek yoktur ve madde hakkındaki bilgiler, maddeci anlayışlardan ibarettir. Fechner, burada felsefeyi, gerçeklikte bağıntılı olarak verilmiş olan şeyleri mutlakmış gibi tasarlayan bir varsayım olarak kabul eder.

Varoluş hakkındaki bütün bilgimizin temeli, olayların birbirine bağlanması kanunudur. Birlikte hareket eden öğelerin kuvvetlerini, bu kanuna uygun olarak belirtmeye mecburuz. Fechner, atomları, tinsel varlıkların, kendi bilinçlerinde olan şeyleri çözümledikleri zaman ulaştıkları son noktalar olarak kabul eder. Ona göre atom, bilgimizin aşağı sınırıdır; yukarı sınırı ise, her şeyi kaplayan bir gerçekliğe aracılık eden evrensel kanundur. Psikofizik'te ulaşmak istediği amaçlar ve tuttuğu pozitif yollar, onun metafizik hayalleriyle karşıt bir karakter gösterir. Zira, uyaran'la duyum arasında matematik ve değişmez oranları gösteren bir kanun

aramış ve bunu, "duyumlar uyaranların logaritmasıyle orantılıdır" şeklinde açıklamıştır.

Fechner, psikofizik hakkındaki iddialarından önce bir çeşit Tanrısal fizik'le (theophisique) uğraşmıştı. Yani, bir fizikçi olarak âlemi, fiziksel süreç'in (processus) devamlılığını ve bir din filozofu olarak da Tanrılığı, her şeyi kaplayan ve kendisini her yerde madde olaylarıyle anlatan ve fakat hiç bir zaman kendi varlığından ayrılmayan, kendi dışında yer tutmayan tinsel bir ilke gibi görmüştür. Fechner, bu görüşünü enerjinin sakımı kanununa dayanarak ispat etmek ister. O zamanlar yeni keşfedilmiş olan bu kanundan ilk kez yararlanan da kendisidir. Fechner'e göre bu kanun, yalnız madde âlemine değil, ruh âlemine de uygulanabilir. Deney gösteriyor ki, bilinç hayatının bağlı olduğu maddesel süreçler, karşılıklı bir etkiye sahiptirler, o suretle ki, sahip olduğumuz tüm fiziksel enerji, türlü durumlarda üstün olarak sarf edilmiş olurlar. Bunun içindir ki biz, iki şeyi aynı zamanda yaparken ayrı ayrı yaptığımız zamanki kadar kusursuz yapamayız.

Fechner'i Spinoza'dan ayıran nokta, varoluş'un bu iki görünüşü arasındaki fonksiyonun matematik oranını bulmaya çalışmasıdır; ve Galile'nin deyimiyle, ölçülemeyeni ölçmeye teşebbüs etmesidir. Bu çalışmalarda elde ettiği kanunlar şunlardır:

Uyarım Eşiği Kanunu: Bu bilinçte bir duyum meydana gelebilmesi için belirlenmiş ve minimum (asgarî) bir uyarım lâzımdır, şeklinde açıklanır.

Orantı Kanunu: Bu da, iki uyaran arasındaki farkı algılamak için, bunlardan birine eklenmesi gereken miktar, uyaranın niceliğiyle orantılıdır, şeklinde açıklanır. Fechner, bu ve diğer psikofizik kanunları elde etmek için şu üç usulü kullanmıştır: 1. Algılanabilen en küçük farklar yöntemi; 2. Doğru ve yanlış durumlar yöntemi; 3. Vasatî yanılmalar yöntemi. (Bu konular hakkında, Bkz. Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri,* 1935, s. 152-159).

Fechner, din anlayışında, arkadaşı olan Ch. Weisse'in din felsefesinden ilham aldı. Dr. Mises takma adıyle mizah tarzında birtakım garip düşünceler yayımladı. Pek ileri bir yaşta, yani 86 yaşındayken psikofizik teorisinin doğurduğu tartışmalara katıldı. Maddeciliğin anladığı 'madde', tinselciliğin ileri sürdüğü 'tinsel töz' ve Kant'ın dayandığı 'kendinden şey' (chose en soi) kavramlarıyle, ömrü boyunca savaştı; ve Lotze gibi, âlemin kanunlarını ve bağlılaşmalarını (enchenement) dinsel bir temele bağladı. Deneysel psikolojinin esaslarını kurdu ve psikofiziğin kanunlarını savunmak için, gerçek ve dikkat aşkı bakımından çok zarif ve kibar tartışmalara bir örnek olan türlü eserler yazdı; ve deneysel yöntemi estetiğe de uyguladı.

Fechner, estetikte de, psikofizikte kullandığı deney ve istatistik yöntemini kullanır. Yani, öznel'i nesnel'le; nitel'i nicel'le göstermeye çalışır. Bundan maksadı, bizde zevk duygusunun orta tipini ve zevk değişmelerini gösteren eğrileri saptamak ve güzel hakkındaki yargılarımızın nedenini bulmaktır. *Vorschule der Aesthetik (Estetiğe Giriş)* (2. baskı, Leipzig, 1897) adlı eserinde, "Güzel'in nesnel özünü kavramsal olarak belirtme teşebbüsünden vazgeçtiğini", 'yukardan' (von oben) olan metafizik bir estetikle değil, belki 'aşağıdan' (von unten), yani, endüktif bir estetik kurmak istediğini anlatır. Ona göre, doğa felsefesinin fizik karşısındaki durumunun o olması gerektir. Tümdengelimi kullanmak suretiyle bir sürü kanun elde eder ki, başlıcaları şunlardır: Bedîî Eşik, Çirkin ve Artış (accroissement), Türlülükte Birlik, Karşıtlığın Yokluğu, Açıklık, Çağrışım, Değişiklik, Ölçü... vb. kanunları. O, bu kanunları elde etmek için birçok deneyler de yapmıştır:

Yüzeyleri az çok eşit ve örneğin 80 cm^2 olan mukavvadan yapılmış on dik dörtgen alır. Yalnız bunların yanları birbirinden farklı orandadırlar. (1×1'den itibaren 2×5'e kadar ve ülküsel oran olarak da 21×34). Bunlar, bir siyah masa üzerine karışık olarak konur. Hepsi aydın ve fakat başka başka karakter ve niteliklerde bazı kimseler çağrılır; bunlara, zihinlerinde bu kartonların kullanılış veya herhangi bir işe yararlığı gibi fikirleri bir yana atarak (örneğin, pencerelerde cam sayılarını, binanın biçim ve görünüşüyle olan oranlarını, düşünmek gibi şeyleri düşünmeden dikkat etmek gibi) sadece bunların boyutlarına dikkat ederek, hangisi hoşlarına gidiyorsa onu 'seçmeleri' tembih edilir. Onlara bu suretle her çeşit düşüncelerin estetik duyguları ve yargıları bazen çağrışımlar yaptıkları içindir. Bu sınava girenlerin verdikleri karşılıklar kaydedilir, erkek ve kadınlarınki de ayrılır, 'ortalama şifreler tablosu' çıkarılır. Fechner, bu adamlardan bazılarının hangisinden hoşlandıklarını veya hoşlanmadıklarını belirtmekte tereddüt ettiklerini, bazen her çeşit yargıdan kaçındıklarını, ikinci bir deneyde birincidekinden farklı karşılıklar verdiklerini anlatır; ve en çok 'altın kesim'i (section d'or) ve Léonardo da Vinci'nin deyimiyle, 'altın oran'ı, yani 21×34'e yaklaşan şekillerin seçildiğini iddia eder.

Acaba bu seçmenin ya da bu şekle hayranlığın nedeni nedir? Dik dörtgende küçük kenarın büyüğe oranı, büyüğün iki küçük kenarla oranına eşittir. Yani, bu şekildeki en büyük

değişiklikle uyuşabilen en büyük birliğin fark edilmesidir. Karenin beğenilmemesi, kenarlarının eşitliği yüzünden yeknesaklık duygusunun alınmasıdır. Bozulmuş kare, ahenksizlik duygusunu verir; çok uzun dik dörtgen ise, kenarları arasındaki büyük oran farkı yüzünden beğenilmez. Demek ki, seçmemizin gerçek nedeni, "değişiklikteki birliğin sezilmiş" olmasından ibarettir. Fechner bu deneyi tabloların türlü 'forma' ve 'boyutları'nı belirten müze kataloglarında da yapmıştır. Bütün bunlardan, 'güzel'i, "dolaysız hazzın üstünlük koşullarını toplayan" diye tanımlar. Ona göre, güzel'in üç anlamı vardır: 1. Geniş anlamda güzel ki, genel olarak hoştur (agreable); 2. Dar anlamda güzel ki, bu daha yüksek bir hazdır; fakat daima duyumlarla ilgilidir; 3. Pek dar anlamda güzeldir ki, en gerçek güzel budur. Bu, yalnız haz vermez, haz verme 'hakkı'na ve hazda bir 'değer'e sahiptir. Bunda 'güzel', 'iyi' ve 'hoş'un birbiriyle çapraştığı görülür. Özet olarak, 'güzel', nesnel olarak haz verendir; iyi her yönden eylemlere karşılık verendir. Fechner, "İyi, der, ciddî bir adam gibidir ki, tüm aile hayatında emreder; hal'e ve geleceğe etki yapar; her hal ve koşuldan bir yarar elde etmeye çalışır. 'Güzel' bu parıldayan erkeğin eşidir ki, kocasının iradesini de hesaba katarak hal'e özenir; 'hoş' da, baştan başa duyu ve oyuncak olan bebektir. 'Yarar' ise, patronlara kendi el emeklerini sunan uşaktır ki, lâyık olduğu kadar emeğe erişemez. 'Doğru' da, aileye bir vâiz ve eğitmen gibi girer; imanda vâiz, bilgide eğitmen olan doğru, gözünü iyi'ye, elini yarar'a uzatır ve güzellik karşısında da bir ayna tutar".

Fechner, sanat hakkındaki kanun ya da kuralları da şöyle özetler:

1. Sanat, değerli bir düşünce ya da az ilgi veren bir düşünce için değerli bir düşünce sunmayı tercih eder.

2. Sanat, bu düşünceyi muhtevasına en uygun gelecek biçimde duyumlar içinde anlatır.

3. Eşit bir surette uygun olan tasarımların çeşitli vasıtaları arasında kendiliklerinden değerlerine göre daha hoş olanlarını seçer.

4. Bu, bütün ayrıntılar için de böyledir.

5. Bu kurallar arasında çatışma (conflit) olduğu takdirde, en büyük ve kıymetli (precieux) hazza sahip olacak surette biri ya da diğeri terk edilir.

Fechner, bu sanat ve güzel teorisine 'mutculuk' (eudémonisme) adını verir.

Fechner'in kurmak istediği bu estetiğe çok hücum edilmiştir. Ch. Lalo bu görüşün 'Estetik Atomculuk' olduğunu söyler ve derinden derine eleştirir.

Bkz. Paul Janet ve Gabriel Séailles, *Les Problèmes et les Écoles* (Paris, 1932, s. 137-140 ve 218-219); E. Bréhier, (cilt II, s. 993-994); H. Höffding, (cilt II, s. 549-558); F. A. Lange, (cilt II, s. 232-235); Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri* (1935, s. 152-159); Ch. Lalo, *L'Esthetique Experimentale Contemporaine* (Paris, 1908); B. Croce, *Esthetique* (Fransızca çevirisi, H. Bigot, 1904, s. 394-396); M. Wundt, *G. Th. Feschner* (1901); K. Lasswitz, *G. Th. Fechner* (3. baskı, 1910); W. James, *Das Pluralistische Universum* (1914, Almancası); M. Wentscher, *F. und Loben* (1925); I. Hartmann, *G. Th. Fechner* (Viyana, 1926); E. B. Titchener, *Experimental Psychology* (Newyork, 1905); H. Adoloh, *Die Weltanschauung G. T. Fechner* (Stuttgart, 1923).

FEDER, Johann-Georg-Heinrich. Alman filozofu. Schanweisach'ta (Bayrenth yakınlarında) 15 mayıs 1740'ta doğmuş ve 22 mayıs 1821'de Hanovre'da adalet müşaviriyken ölmüştür. Öğrenimlerini önce Neustadt jimnazında, daha sonra da Erlangen Üniversitesinde yapmıştır. Baron Wöllwarth'ın çocuklarına eğitmenlik yapmış, Cobourg jimnazında Yunan ve İbranî dillerini okutmuş ve Hannover'de Georgianum Kolejinde eğitimci (correcteur) ve 1768'de Göttingen Üniversitesinde felsefe profesörü olmuş ve dersleri kadar da eserleriyle başarı göstermiştir. Son zamanlarda ünü azalmış ve 1811' de emekliye ayrılmıştır.

Feder, Kant'la Wolf'u birbirinden ayıran bir dönemin en seçkin seçmecilerinden biridir. Kant felsefesini pek de iyi anlamadığı için, bu felsefeden memnun değildir. İlk kez, Berkeley'in ülkücülüğüyle Kant'ın ülkücülüğü arasında bir paralellik kurmaya çalışmıştır ki, Kant, onun bu teşebbüsünü *Prolégomènes*'inde (1783) şiddetle protesto etmiştir. Feder, 1782'de Garve'ın Götingen, Gelehrt-Anzeigen dergisinde yayımladığı *Teorik Aklın Eleştirisi*'ni, yazma nüshalarıyle karşılaştırınak istemiştir. Teorik olmaktan çok, pratik bir zekâya sahip olduğundan daha çok herkese yarayabilecek şeylerden yararlanmış ve Wolf'la, özetlenmiş bulunan eski doktrinlerden hoşlanmıştır. Feder'in doktrinini Rixner şöyle anlatır:

"Feder, psikolojide, düşüncelerin kaynağı sorununu evvelâ Locke'un doktrinine göre anladı; fakat sonra Leibniz'in doktrinine meyletti. Metafizikte seçmeci (éclectique), ahlâk ve hukukta ise Wolf tarzında mutçu'dur (eudémoniste). Kant'ı, okulların iddiacı dogmacılığına ve sentetik felsefeye şiddetle hücum ettiği için beğenir. Fakat onu, daha çok mütevazı ve bilimsel karakterinden şüphe edilmeyen deneysel felsefeyle uğraşmadığı için hor görür. Kant'ı bazen dogmacı, bazen de fazla şüpheci bulur".

Feder, J.-J.Rousseau'nun o zamanlar pek yeni olan eğitim teorilerini incelemiş ve onun etkisi altında şu önemli eserleri yazmıştır: *Ho-*

mo Natura non Ferus (Erlangen, 1764); *Der neue Emil oder von der Erzichungnach Bevähreten Grundsâtzen* (Erlangen, 1768-1771). Bir süre Alman okullarında felsefe elkitabı olarak şu eserleri kullanılmıştır: *Grundriss der Philosophie Wissenschaften* (Cobourg, 1767-1769). Bu eserde A. Tittel'in görüşleri de vardır. *Lehrbuch der Logik und Metaphysik* (Göttingen, 1799). Şu iki eseri de özel bir değerdedir: *Untersuchungen Üb. der Menschl. Willen* (4 cilt, Göttingen, 1779-1793); *Grundlehren zur Kenntniss des Menschl. Willens und der Naturel, Gesetze des Rechtoverhaltens* (1783). Kant felsefesine karşı özel tezini de şu eserinde savunmuştur: *Ueb. Raum und Causalitäte zur Prüfung der Kantisch Philosophie* (Göttingen, 1787). Meiners'le birlikte de Kant'a karşı *Philosophische Bibliotek* (4 cilt, 1779) dergisini çıkarmış ve bunda birçok önemli makaleler de yazmıştır. Kant'a yaptığı hücumlar birinci ciddindedir.

Şu eserler de onundur: *Ueb. des Moral Gefuhl* (1792); *Ueb. die Allgemeinsten Grundsatze der Praktisch Philos.* (1793); *Grundsätze der Log. und Metaph.*

Bu eserlerin adlarından da anlaşılacağı gibi Feder, mantık ve metafizik ilkeleri, insan iradesi, adalete uygun bir gidişin doğal yasalarıyle insel irade bilgisinin temelleri, uzay ve nedenlilik, ahlâksal duygu gibi sorunlarla derinden ilgilenmiştir. Eserleri birçok kez basılmıştır.

Bkz. Hayatını oğlu yazmıştır; bu eserin adı: *Feder's Leben, Natur und Grundsätze* (Darmstadt, 1825); Putter, *Gelehrtengenscihchte von Göttingen II.* (s. 165 vd.); G. August Titell, *Fédr'in Teorik ve Pratik Felsefesinin Açıklamaları* adıyle 4 ciltlik bir eser yayınlamıştır (Mein üzerindeki Frankfurt, 1783).

FELMERİ, Louis. Macar filozofu. 1840'ta Udvarhély'de doğdu. Evvelâ Sarospatak'ta profesörlük yaptı; İtalya'yı gezdikten sonra bu şehirde bir estetik müzesi kurdu. 1872'de Kolozsvar Üniversitesine profesör oldu. İngiltere'yi gezdikten sonra da İngiliz millî eğitimine dair iki ciltlik bir eser yazdı. Bu eser, Macaristan millî eğitiminde büyük etkiler yaptı. Yurdunda felsefe kültürünü yaymış olmakla da bu bilim zümresine hizmet etmiştir. 1900'de öldü.

FENELON, François de Salignac de la Mothe. Fransız filozofu ve Tanrıbilimcisi. 1 ağustos 1651'de Périgord'da Fénelon şatosunda doğmuş, 7 ocak 1715'te Cambrai'de ölmüştür. Saint-Sulpice seminerinde Tanrıbilim öğrenimini yapmış ve yirmi dört yaşındayken derecelerini almıştır. Onun amacı, Kanada'ya ve Doğu'ya giderek, din ve Fransız kültürüne hizmet etmekti. Otuz sekiz yaşında bulunduğu zaman, Bourgonge Dükasının eğitimi için saraya çağrılmış (1693), dokuz yıl sonra Cambrai Başpapazlığına yükselmiş ve orada ölmüştür. Zahitliğe dair kitaplarıyle de kilisenin nurlarından biri olmuş; fakat bir aralık, Nant Fermanı'nın kaldırılmasından sonra Saintonge ve Aunis'e bir görevle gönderilmiştir. Diğer eserleriyle Fransız düzyazı yazarları arasında seçkin bir kişilik sayılmıştır. *Explication des Maximes Saints* (1698) başlıklı eserini 1699'da papalık mahkûm etmiştir. Bu tarihten itibaren Başpapazlık yaptığı yerde, sürgün kalmıştır.



Fénelon da, Bossuet gibi ve bütün yaşadığı yüzyılın tanınmış felsefecileri gibi, Descartes'ın ardıllarından biri olmuştur. Bu felsefenin ilkelerini takdire değer bir dille açıklamıştır. Yerine göre, bu felsefenin kusurlarından kaçınmış ve ihtiyaca göre, onu yetkin bir anlamda tamamlamaya çalışmıştır. Ona felsefe tarihinde yer verdiren eserleri şunlardır: *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu* (1. kısım 1713'te, 2. kısım ise ölümünden sonra); *Lettres sur la Metaphysique; Refutation du Système de Malebranche sur la Nature et la Grâce.* Bir de, *Traité de l'Education des Filles* ile, eğitim ve ahlâk hakkındaki düşüncelerini romanlaştıran *Télémaque* (Paris, 1699). Bunlardan birincisi tamamıyle felsefîdir.

Fénelon bu eserinde Descartes'ın *Teodise*'sini (Théodisé) kendi anlayışına göre yazar. Yani, Descartes'ın eser ve düşüncelerindeki doktrinin derinliğinde ne varsa onları kendi biçiminde açıklar. O, bu eserin 2. kısmı ortalarına kadar Descarteşçıdır. Yöntem olarak hayal gücü ve duygunun zararına, aklı övmekle başlar; ve bir düşünceyi açıklık (claire) derecesine göre tasdik veya inkâr etmek gerektiğini ileri sürer. Teodise'nin dayandığı bu düşünceyi, sonsuzluk kavramına uygulamıştır. Hayal gücü ve duygular için karanlık olan bu konuyu parlak bir tartışmayla aydınlatır. Sonra da sonsuzluğun bütün yüklemlerini büyük bir başarıyle belirtir. Sonsuzluk yalınçtır; bölünemez ve kısımları yoktur; ona hiç bir şey eklenemediği gibi, ondan hiç bir şey de çıkarılamaz. O, tektir ve her cinsten sonsuzdur; maddesiz ve şekilsizdir; hayal gücü ve duyular, onu yakalamak isterken yıktıkları için o, bunlardan kaçar. Onun hakkında bu denli açık düşüncelere sahip olduktan sonra, kendisini nasıl inkâr edebiliriz?

Fenelon, bu suretle önce Descartesçı Teodise'nin temellerini korur; sonra da bu temelleri daha derin ve sağlam bir zemine yerleştirmeye çalışır; ve Descartes belgesinin niteliğini değiştirmeksizin ve onun kuvvetini azaltmadan zorunlu varlığın 'a priori' bilgisine dayar. Fenelon, Descartes'ın Tanrı varoluşunu ispat için getirdiği belgeleri akıl yoluyle açıklayıp kuvvetlendirmekle kalmaz, fazla olarak onun aşırı akılcılığını hafifletir ve insan doğasında Tanrı yüklemlerinin fizik ve metafizik niteliklerini birleştirir. Tanrı yüklemlerinin başında 'sonsuzluk' (infinitude) ve 'yetkinlik' (prefection) vardır. Ona göre, kendiliğinden var olan, en yüce derecede mevcuttur; bu nedenle varlığa bütün 'dolgunluğuyle' (plénitude) sahiptir. Varlığın en yüksek derecesine ve dolgunluğuna ancak sonsuzluk vasıtasıyle ulaşılabilir. Zira; sonlunun üstünde daima sonsuzluk bulunabileceğinden, hiç bir sonlu, ne dolu ve ne de en yücedir. Öyleyse, kendiliğinden varlığın, sonsuz bir varlık olması lâzımdır. Karışık olan bir sonsuz varlık olmayacağı gibi, sonsuz bir surette yetkin de olamayacağından, kendiliğiyle var olanın (être par soi), yalınç olmayan iki zorunlu varlık mevcut olsaydı, bunların her ikisi de bu bölünmüş güç içinde daha az yetkin olacaklardı. Tanrı'nın üçüncü bir yüklemi de, 'değişmezlik'tir. Zira, kendiliğiyle var olanın var oluşundaki hikmet (raison) daima aynıdır, var oluşunun nedeni de kendi özünden başka bir şey değildir; ve o varlık, biçimiyle değil, varlığının temeli nedeniyle de değişme yeteneğinde değildir. Değişkeler (les modifications), varlığın sınırlarıdır. Sonsuz ise, bu sınırlardan hiç birine sahip olamaz ve bu nedenle de değişemez. Bölünmezliği ve sürekliliği (permanence) dolayısıyle onun var oluşunda ne başlangıç, ne orta ve ne de son vardır. O, zaman içinde olmaksızın ebedîdir; hiç bir yerde olmamak şartıyle uçsuz bucaksızdır.

Fenelon, Descartes'ın Teodise'sini bu suretle aydınlatıp derinleştirdikten sonra, bu akılcılıkta aşırı olan şeyleri hafifletmek, iyi incelenmiş olan insel doğada Tanrı'nın yalnız akılla kavranılabilen metafizik yüklemlerine eklemek için, fiziksel ve tinsel yüklemlerini araştırır; ve bu vesileyle Spinoza'yı reddeder görünür. İnsel özgürlükten Tanrı'nın her şeye gücü yeten (tout puissant) özgürlüğüne dönüşür. Entellektimizi aydınlatan düşüncelerden, yaratanın yetkin bilgeliği sonucunu çıkarır. "Zira, bize düşünen bir varlık vermiş olan Tanrı, eğer düşünceye sahip olmasaydı, bunu bize veremezdi. Öyleyse, O düşünüyor ve sonsuz bir surette düşünüyor".

Görülüyor ki burada Fenelon, Malebranche'tan, hatta düşünce ve diliyle ilham almıştır. Bunun gibi Fenelon da, 'a priori' olarak evrensel ve en yüce bir aklın varoluşuna inanmış ve bu akıldan bizim de pay aldığımızı ve her şeyi, doğanın ahenkleri üzerinde, bizim de yararlandığımız ilkelerle aydınlanmış olarak bu aklın arasından seyrettiğimizi kabul eder. O, 'Tanrı varoluşu'na dair olan kitabının bütün birinci bölümünde bu ahenkleri deneyle göstermeye çalışmıştır. Burada daha çok, ilkeleri soyut biçimleriyle kavrama yeteneğinde olmayan okurlara hitap eder; ve bu ilkeleri, eserinin 2. kısmında, Malebranche'a göre açıklar. En yüce bilgeliğin mutlak yetkinliğini yükseltirken, O'nun değişmez aklını âdeta seçme özgürlüklerini kaldıran müstebit bir kader haline getirir. Malebranche, sisteminin bu korkunç sonucunu kendi nefsinden bile gizlemiştir. Fenelon ise, *Refutation du Système du P. Malebranche sur le Nature et la Grâce* adlı eserinde bu sonucu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu eserde, ilkelerini ölçüyle kabul etmiş olduğu doktrini, Tanrı ile birlikte tüm âlemi evrensel bir kadercilige (fatalisme) sürükler. Malebranche'a karşı bu eserinde Bossuet'nin öğütlerine de dikkat ederek şu itirazları ileri sürer:

Eğer Tanrı, yetkin olmayan bir şeyi yaratamayacak kadar sınırlanmışsa, âlemde daha az yetkin bir şey bulunamaz. Bu takdirde meydana gelmiş olan eser kadar da bu eseri tamamlamaya yarayan yol tektir ve Tanrı'da seçme gücü de kalmayacağı için, kendisinde özgürlükten hiç bir iz bulunamaz. Asıl daha kötü olan, yaratmanın zorunlu bir durum olmasıdır. Tanrı, yaratıp yaratmama özgürlüğüne sahip olmayınca, ister istemez en yetkin olan bir yaratılış ortaya çıkacaktır; ve eğer Tanrı'nın âlemi yaratması zorunlu ise, O'nun yarattığı şeylerin ebedî olması da zorunludur. Zira, ebedi olan, olmayandan daha yetkindir. Aynı nedenle de Tanrı âlemi harap etmeyecektir. Aksi halde, kararsız ve sebatsız olur; yani, değişirdi. Öyle ise, âlem zorunludur, ebedîdir, sonsuzdur; hem kendi kendine ve hem de Tanrı için zorunludur. Nihayet, eğer Tanrı'nın yaşatma ve üretme düzeni zorunlu ise ve eğer yaratılışın bugünkü meydana gelmiş olan durumu yaratan için ebedî ve esaslı bir durum ise, bu gördüğümüz, âlemin yetkinlikten ayrılamaması, yaratanla yaratığın karışmış olması gerekirdi; bu suretle de panteizme düşülmüş olur.

Malebranche'a olan reddiyesinde itiraz ettiği konulardan biri de bu filozofun Tanrı kayrasına (providence) dair olan düşünceleridir. Bu konuda, akıl ve kutsal kitapların belgeleriyle Tanrı'nın her an inayette bulunduğunu ispata çalışır; burada tam imanlı bir neden anlayışıyle düşünür; bireysel eylemlerin mükâfat ve cezalarını zorunlu bulur.

Lettre sur la Prédestination et la Grâce'ında insel özgürlüğün daha tam bir ispatını verir. Bunun birinci kanıtı, tüm insanların özgür olduklarına dair sarsılmaz bir inanca sahip olmalarıdır. Tasdik veya inkâr, ret veya kabul, bir şeyi diğer şeye yeğ tutma hususunda hissettiğimiz kuvvet ve kendi kendimize seçmek, karar vermek için verdiğimiz öğütler, bunlara göre hareket etmek ya da etmemek hususunda hissettiğimiz meyiller, hep özgür oluşumuzun kanıtlarıdır. Darılmalar, cezalar, beğenmeler, hoş görmeler vb. ancak özgür olan edimler içindir. Özgürlüğü inkâr etmek, bütün sosyal düzeni, erdem ve düşüklüğü birbirine karıştırır ve her türlü iğrenç, korkunç cinayet ve rezaletleri hoş görmeyi gerektirir; Tanrısal ve insel yasaların tümünü yıkar. Bu özgürlük, bizde Tanrı'dan bir şeydir; özgürlük, bizim Tanrı'ya benzeyişimizin en parlak bir işaretidir. Ancak özgürlük sayesindedir ki, insan kendi istekleri üzerinde Tanrı'nın evrendeki egemenliği gibi yüce bir egemenlik kazanır. *Explications des Maxsimes des Saints* adlı eserinde, mistik bir ruhla, Tanrı aşkını, dalınç (contemplation) hayatını imanlı bir derviş heyecanıyle çözümler. Bossuet'yi Fenelon'a karşı kışkırtan da bu eserdeki kietizm'dir (quiétisme). Fenelon, bu tartışmada yanılmıştır; fakat savunmalarında kullandığı dilin ve düşüncelerin samimîliğindeki güzellik, Fransız edebiyatı için olduğu kadar da, bütün düşünürler için örnek olacak bir özelliğe sahiptir. Bu eserden esen çileci hava, Katolikliğe aykırı sayıldığı için, Papa da kendisine düşman olmuştur. *Lettre à l'Académie* adlı eserinde, romantizmi hazırlayan ve akılcılığı yıkmaya özenen yeni bir 'Estetik' anlayışı vardır.

Özet olarak o, akılla imanı birbiri için hiç bir fedakârlığa mecbur etmeden uzlaştırmaya çalışır.

Fenelon, Fransa'da XVII. yüzyılda imanla ilkçağlar zevkinin son temsilcisi sayılır. Örneğin, *Les Aventures de Télémaque* adlı eseri, eğitimsel ve ahlâksal bir eser olarak bu özelliği taşır. Bunda eğitmenliğini yaptığı Bourgonge Dükasının ihtiyaçlarına uygun bir ahlâk dersi vermek için, eski Yunan mitolojisiyle edebiyat tarihini toplamıştır. Burada, devrinin politikası aleyhine ileri sürdüğü düşüncelerle, eğitmekte olduğu prensi, atalarının, yani sarayın ahlâkını taklit ettirmemeye çalışır.

Traité de l'Education des Filles adlı eserini beş kız annesi olan Düşes de Beauvillier için yazmıştır. Bunda, kadınlığın zayıf ve güçlü yanlarını ince bir görüşle anlatır; ve gereken tedbirleri gösterir; kadının aile ve toplumdaki yerini ve ödevlerini göz önünde tutarak, bazen fazla hayale kapılır, bazen de kızların eğitimi için öğütler verir. O, doğanın iyi olduğuna inandığı için, doğayı takip etmek, doğaya yardım etmek gibi amaçlara bağlanır. Kızların estetik eğitimine ve hayatsal iş ve yeteneklerinin geliştirilmesine önem verir. Belâgate (éloquence) dair Eflatununkilere benzeyen üç diyaloğundaki düşüncelerin çoğu, akademilerin kendi üyelerine yaptığı bir ankete karşılık olarak yazdığı *Lettre à l'Académie*'sinde vardır. Bunda daha çok edebiyat ve dil sorunlarını ele almıştır. *Dialogues des Morts* adlı eseri de estetik ve ahlâk eğitimi bakımından önemli olduğu gibi, bunda tarihsel ve siyaşal bazı güzel, doğru ve sert görüşleri vardır. O, tüm kişiliğini, daha çok mektuplarında göstermiştir.

Külliyatı 34 cilt olarak, Versailles'de basılmıştır (Gosselin baskısı, 1820); bir de, 1852'de 10 cilt olarak basıldı. Ayrıca, adı geçen eserler birçok kez tek tek basılmışlardır. *Telemak*, Türkçeye Yusuf Kâmil ve Ziya Paşalar tarafından çevrilmiştir.

Bkz. Bonnell, *De la Controverse de Bossuet et de Fènelon sur le Quietisme* (1850); *Matter, Le Quiétisme au Temps de Fénelon* (Paris, 1865); Le Chevalier de Ramsay, *Histoire de la vie et des Ouvrages de Fènelon* (La Haye, 1723); De Bossuet, *Histoire de Fènelon* (4 cilt, Versailles, 1808-1809); M. Janet, *Fénelon* (1921); E. Carcasson, *Etat Prèsent des Traveaux sur Fénelon* (1939); ve *Fénelon l'Homme et l'Oeuvre* (1946); M. Barlano, *Fénelon* (Turin, 1950).

FERGUSON, Adam. İskoçya filozof ve tarihçilerinden. 20 haziran 1723'te Perth'te (Schettland) doğmuş, 22 şubat 1816'da Andrewes'de ölmüştür. Bir pastörün oğludur. 1839'da Saint-André Üniversitesine girmiştir; daha sonra Edimbourg Üniversitesine kabul edilmiş ve orada Blair, Robertson ve Home'a rakip olmuştur. Üniversiteden çıkınca derece almak için gereken çalışmalarına zaman bulamamışsa da, liyakati dolayısıyle Fransa'ya karşı kullanılan bir İskoçya dağ alayına, rahip seçilmiştir. 1748'de Aix-la-Chapelle Barış Antlaşmasından sonra orduyu terk etmiş, İskoçya'ya giderek bir rahiplik dairesi (cure) kurmak istemişse de başaramamış, tekrar İrlanda'da bulunan kendi alayına katılmıştır. 1757'de Lord Bute'un çocuklarına eğitmen olmuştur. İki yıl sonra da Edinıbourg Üniversitesinde bir süre kütüphane memurluğuna, az sonra da doğa felsefesi profesörlüğüne getirildi; ve 1768'de ahlâk pro-



fesörü oldu. Bu görev, onu seyahatlerden vazgeçirmişse de, 1773'te yine bir Kont'un oğluna eğitmen olarak üniversiteden ayrıldı; 1777'de İngiltere'nin Amerika ile yapacağı barış antlaşması komisyonuna kâtip oldu. 1785'te profesörlükten istifa ederek, yerini Dugalt Stewart'a bıraktı. O zaman 62 yaşındaydı; o, bir yandan tarihle, bir yandan da felsefe ve politikayla uğraşmıştı. Daha 1767'de, *Essay on the History of Civil Society* (son baskısı, 1923) başlıklı bir eser yazmıştı ki, birçok defalar basılmış, Bergier ve Meunier taraflarından Fransızcaya ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiştir. 1782'de de Roma cumhuriyetinin ilerleme ve gerilemesine dair önemli bir tarih yazmıştır. Bunda, Roma'nın iç ve dış politikasıyle askerî ve sosyal koşullarını incelemiştir. Eser, on cilt olup, Breton tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Ferguson, kitabı yazabilmek için gereken belgeleri bulmak ve biraz bozulan sağlık durumunu düzeltmek için İtalya'ya gitti; uzun ve dolgun hayatının son yıllarını inziva içinde geçirdi. 1792'de *Principles of Moral and Poletical Science* (2 cilt) adlı eseri çıktı ki, Fransızcaya çevrilmiştir. Onu bir tarihçi olarak değil, bir filozof olarak incelersek, kendisinde şu özellikleri görürüz:

1. Ferguson, genel yöntemiyle Bacon Okuluna bağlıdır. Fiziksel ve ahlâksal konuların araştırılmasında deneyi ve olguların incelenmesini esaslı bir koşul sayar.

2. Düşüncelerin kaynağı sorununda Locke'a yaklaşır. Ferguson, Reid'in eserlerinden yararlanmış ve bu filozof, algıdan ve duyulardan gelmeyen kavramları da kabul etmek suretiyle Locke'u genişletmişse de, bilginin algı ve duyulardan başka kaynakları olabileceğini kabul etmemiş ve bütün ilk düşüncelerimizi de bu iki kaynağa bağlamış; yalnız, dolaylı (médiates) ve türemiş (derivé) düşüncelerin kaynağını açıklamak için tanıklık (témoigange) ve akıl yürütmeyi (raisonnement) eklemiştir. "Bilginin kaynağı, der, dörttür: Bilinç, algı, tanıklık ve akıl yürütme. (Ferguson, 'inferance' (çıkarsama) sözcüğünü kullanmış ve buna tümdengelim ve tümevarım anlamını vermiştir; bu nedenden akıl yürütmeyi kullandık). Bunlardan ilk ikisine birinciler ya da dolaysızlar adını verebiliriz. Zira; biz, görüşün (conception) ilk öğelerini onlara borçluyuz ve onların bize verdikleri düşünceler içinde ruh, doğrudan doğruya bilginin konusuna intikal eder. Tanıklık ve akıl yürütmeden gelen kavramlara (notions) gelince, bunlara türemiş (derivé) veya ikincil (secondaire) adını verebiliriz; zira bunlar, araya konmuş olan bazı ortamlar (milieu) ve nesneye karşı olan yalınç bir dikkatten başka vasıtalarla kazanılmışlardır". *(Principes des Sciences Morale et Politique,* I. part. ch. II; sect. 3).

3. Ahlâkta Ferguson, üç eylem güdüsü (motif) veya kendi deyimiyle, üç kanun görür: "İnsel iradenin tarihi, der, şu üç genel kanunu yaratır: Birinci kanun, insanlar kendilerini korumak yeteneğindedirler. Bunun içindir ki, onlar servet, sağlık, kuvvet ve güzellik isterler. Buna genel olarak, 'kendi kendini koruma kanunu' denir. İkinci kanun: İnsan, topluma yeteneklidir. Bunun içindir ki, birbiriyle ilgilenir, genel felâketi, bir ıstırap konusu telakki eder; ve genel esenliği bir sevinç konusu sayarlar. Buna da, 'toplum kanunu' denebilir. Üçüncü kanun: İnsanlar, yetkinleşmek yeteneğindedirler. Onlar, yetkinlikleri yanılmalardan ayırt ederler; takdir ve nefret etme yeteneğine sahiptirler. İnsanlar arasındaki büyük tutku ilkesi buradadır; buna, 'saygı ve ilerleme kanunu' denilir... Mutlak veya bağıntılı olan en iyiye erişmek, insan isteklerinin en yüce konusudur". *(Instit. de Philosophie Morale; Theorie de l'Âme,* Fransızca çevirisi: Reverdi, Génève, 1775).

Ferguson, yetkinlik veya en iyi (exellance) adını verdiği ülkünün ne olduğunu anlatmaz. Sonra kendini koruma, toplum ve yetkinlik kanunları birbiriyle nasıl uzlaşabilir? Bunlardan biri diğerlerine karşı geldiği zaman, hangisini tercih etmelidir? Ferguson, eserlerinde bütün bu sorulara asla karşılık vermez. O, bir ahlâkçı sıfatıyle bunların tümüne aynı değeri vermiş ve insan eylemlerinin tümünü, ne Hobbes'in zannettiği gibi, kişisel çıkarla, ne de Schaftesbury ve Hutcheson'un denediği gibi, âlicenaplıkla açıklamaya imkân olmadığını anlamıştır. Ferguson, bu üç kanunu yalnız kabul etmekle kalmaz, tümünün açıklanamayacağını da hissederek, bunlara yetkinlik ve ilerlemeyi de eklemiştir; onun kusuru, üçüncü kanunu daha iyi açıklamamış olması ve hangi üstün ilke adına bu üçüncünün diğer ikisiyle uzlaştığını göstermemiş olmasıdır.

4. Ferguson, politikada, toplumun da şu üç sorununu inceler: Toplumun kaynağı ve toplumun uzanmaya mecbur olduğu amaç ve bu amacı gütmeye en elverişli hükümet şekli. Toplumun başlangıcı sorununda, doğal hal düşüncesini ileri sürenleri ve daha çok Hobbes'un, toplumun savaşlarla başladığını kabul eden düşüncelerini reddeder; insanın toplum yeteneği, aile bağları, sosyal duygulanmaları, ta başlangıçtan itibaren Hobbes'un farz ettiğinden başka türlü ilişkiler yaratmış olacağını zahmetsizce ispat eder. Uygar hal ile doğal hal arasındaki farka karşı da, insan tabiatının her yerde ve her zaman aynı olduğuna ve insanın yetkinleşme yeteneği dolayısıyle doğal hal'in

uygar olduğu kadar da vahşî kavimlerde bulunduğuna inanır ve der ki: "Bize doğal hal'in nerede bulunduğu sorulursa, şu karşılığı vereceğim: Doğal hal, ister Fransa'da, ister Kap' taki Ümitburnu'nda, isterse Macellan Adası'nda olalım; bulunduğumuz her yerde bu hal vardır. İnsanın yetenek ve hünerini gösterdiği her yerde bu hal vardır". (*Essai sur l'Histoire de la Societé Civile,* 1. part., Fransızca çevirisi: Bergier, 2 cilt, Paris 1783). Toplumun ulaşmaya zorunlu olduğu amaç ise, Ferguson'a göre, ilerlemedir. Fakat bu ilerlemenin ahlâkta olduğu kadar da politikada ne olduğunu iyice açıklamaz.

İlk sosyologlardan sayılan Ferguson'u diğer İskoçya filozoflarıyle karşılaştıranlar, onun psikolojide Hutcheson kadar orijinal olmadığını, Smith kadar ince bir gözetmen ve sistemli bir bilgin, Reid kadar da derin ve tam bir filozof olmadığını ileri sürerler. Bununla birlikte o, çok çeşitli konular üzerinde çalışmış ve okulunun düşüncelerine bazı yeni ve isabetli görüşler eklemiştir.

Diğer felsefî eserleri: *Psikoloji ve Ahlâk Felsefesinin Çözümlemesi* (Edimbourg, 1766); *Ahlâksal ve Siyasal Bilim İlkeleri* (2 cilt; Edimbourg, 1792); *Ahlâk ve Ekonominin İlkeleri* (1792); *Sivil Toplumun Tarihine Dair Deneme* (1767). Uygar ve dinsel özgürlük hakkında Dr. Price'in iddialarına karşı bir de reddiyesi vardır. Grave, Schreiter ve Darn, Ferguson'un eserlerinden bazılarını Almancaya çevirmişlerdir.

Bkz. J. Small, *Biogr. Sketch. of A. Ferguson* (Edimbourg, 1864); W. C. Lehmann, *A. Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology* (Newyork, 1939).

FERRARI, Giuseppe. İtalyan filozof, tarihçi ve devlet adamı. Milano'da 7 mart 1812'de doğdu; 2 temmuz 1876'da Roma'da öldü. Pavie Üniversitesinde okudu. 1831'de hukuk doktoru oldu. Romagnosi'nin öğrencisidir. İlk eseri, Biblioteca Italiana'da yayınladığı *Mente di Gian Dominico Romagnosi*'dir (1835). Aynı yılda Vico'nun külliyatını bastırdı ki; bunları, *Mente di Gian Battista Vico* adlı eseri izler. Bu külliyat altı cilt olarak Milano'da tekrar basıldı (1852-1854). Yurdunda uğradığı bazı güçlükler yüzünden özgürlük gereksinmesiyle 1837'de Fransa'ya geldi. Orada *Vico et l'Italie* (Paris, 1839) adlı eserini bastırdı. 1840'ta Sorbonne'da şu tezleriyle edebiyat doktoru oldu: *Nouvelle Religion de Campanella* ve *Theorie de l'Erreure*' dür. Bu ikinci eseri, çok ilgi uyandırmıştır. V. Cousin, kendisine Rochefort Kolejinde bir felsefe hocalığı verdi. Bir yıl sonra agreje olmak istemişse de, düşüncelerindeki taşkınlık yüzünden sınava alınmamıştır. Bununla birlikte 1842' de Strasbourg Fakültesine felsefe profesörü oldu. İlk derslerinde, Eflatun'un komünizme uygun düşüncelerini anlattı, fakat papazlar, bu düşüncelerin kendisine ait olduğunu zannederek aleyhine harekete geçtiler. Bunun üzerine azledildi ve Paris'e geldi; maksadını, *Idées sur la Politique de Platon et d'Aristote* adlı eserinde açıkladı. 1843'te agreje oldu. Revue de Deux-Mondes ve Revue Indépendante'ta, İtalya'nın edebî ve siyasî hayatına dair önemli makaleler yazdı. Bu sırada bastırdığı değerli eseri şudur: *Essai sur le Principe et les Limites de la Philosophie de l'Histoire* (Paris, 1847); *Çin ve Avrupa* (1867); *Cumhuriyet Federasyonu* (1851); *Politik Dönemler Kuramı* (1874) gibi eserleri de, yaşadığı çağ ve dönemin önemli konularını açıklar.

1848'de tekrar Strasbourg'daki kürsüsü kendisine verildi. Diğer birtakım resmî görevler arasında, *Les Philosophes Salariés* ve daha sonra da *Machiavel Juge de Révolutions de Notre Temps* (1849); ve *La Philosophia Della Revoluzione* (2 cilt; Capolago, 1851) adlı eserlerini yayımladı. Diğer eserleri daha çok tarihçi ve evrimcidir.

Ferrari, hatipti, övülmeye değer bir yazardı; özel hayatında zarif, fakat aksi düşünceler savunmaya tutkulu ve tuhaflıktan hoşlanan bir insandı; 1854'te İtalya'ya gitti; milletvekili oldu, önemli bir iş yapmadı, tatillerde Paris'e geldi. Proudhon'un dostuydu; bunların birbirleri üzerinde etkileri vardı. İtalya, kendisine türlü resmî görevler verdi; Lombard Enstitüsüne ve Ulusal Eğitim Yüksek Konseyi'ne üye oldu. Ölümünden bir buçuk ay önce de Âyan Üyeliğine seçilmişti. Ölümünden az önce, *Aritmetica Nell'istorica* adını verdiği bir eserle meşguldü ki, bunda bütün büyük tarihsel olayların belli sayıları taşıyan tarihlerde vukua geldiğini, bu nedenle, olayların bu rakamlarla değişmez bir bağlantısı bulunduğunu ispata çalışmıştı. Eserinde, "Özgür adamı araştırırken, makine adamı buldum" sonucuna ulaşmıştır. Stefano Bissoleti, onun hakkında: "Şüpheci ve federalci (federaliste) olan bu adamın, dogmacı okullardaki baskıyı yıkmaktan ve sağduyunun yanılsamalarını dağıtmaktan başka bir amacı yoktur" der.

Bkz. Raphael Mariano, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1868); Marro Macchi, *Annuario Istorico Italiano* (Milano, 1877); P. Nicoli, *La Mente di G. Ferrari* (1902); ve *Le Piu Belle Pagine di G. Ferrari* (Milano, 1927).

FERRI, Luigi. İtalyan filozofu. Bolonya'da 15 haziran 1826'da doğdu. 1895'te öldü. Roma Üniversitesinde profesördü. Edebiyat Fakültesinde duvayyen, Enstitut de France'ın muhabir üyesi, Lincei Akademisinde, ahlâksal ve tarihsel bilimler sınıfının kâtibiydi. İlk öğrenimini doğum yeri olan Bolonya'da yaptı. Babası, süsleme ressamı ve heykeltraş olduğundan, Paris'

teki İtalyan Tiyatrosunu süslemesi için Fransa'ya çağrıldığı zaman, onunla birlikte bu kente geldi. Bourbon Lisesine girdi. Burada, Latin dissertasyonu mükâfatını kazandı. Ecole de Normale'i bitirdi. 1850'den itibaren çeşitli Fransız vilâyetlerinin kolejlerinde hocalık yaptı. Sonra babası, saray ressamı olarak Piemonte'ye çağrılınca, Ferri, önce 1855'te Annecy, sonra da Casal-Montferrat Kolejinde felsefe profesörü oldu. 1863'te Floransa'da Instituto di Perfezionamento'da (Yüksek İncelemeler Enstitüsü) felsefe tarihi okuttu; 1871'de Roma Üniversitesinde spekülatif felsefe profesörü oldu.

Ferri, Jules Simon ve Saisset'nin öğrencisi, Mamiani'nin dostudur; bunun kurmuş olduğu İtalyan Felsefe Dergisi'nde, Fransız psikolojik tinselciliğiyle (spritualisme psychologique), Rosmini ve Gioberti'nin Yeni Eflatuncu ülkücülüğüne aracılık yapan bir doktrini savundu. Daha çok, algı (idrak) ediminde, dış nedenlilikle iç nedenliliğin zamandaş sezgisi (intuition simultanée) üzerinde ısrar etti. Şu eserlerinde bu konuyu savunmuştur: *Studii sulla Coscienza* (1875-1877) (bunu, Filosofia della Scoule'de yayımlamıştır); *Il Fenomeno nelle sur Relazioni con la Rensazione, Le Percezione o l'Ogetto* (1883). Şu eseri de önemlidir: *Osservazioni Sopra una Bambina* (1879). Bunda büyük bir zevkle ruhsal gözlemlere bağlandığı ve metafizik spekülasyonlardan kaçınmış olduğu görülür. Yarı görgül (emprique) olan ontolojisi, adı geçen revüdeki makalelerinde görülür (1885 ve 1887 nüshalarında). Fakat, Ferri de Paris Ecole Normale'indeki çağdaşları gibi, daha çok felsefe tarihiyle uğraştı. Bu konuya dair şu eserleri yazdı:

Filosofia del Diritts Presso Aristotile (Cimenti, 1855); *Il Genio di Aristotile* (Floransa, 1866); *Sulle Vicende della Schiavitu nella Storia delle Idée* (Floransa, 1885); *Studii su Leonardo da Vinci* (bu, Art in Italia'da yayımlanmıştır. Turin, 1871); *La Psychologia di Pietro Pomponazzi Secoundo un Manuscritto della Biblioteca Angelico de Roma* (bu çok önemli ve orijinal eseri, Lincei Akademisinde yayımlanmıştır, 1877).

Eserlerinin en önemlileri şunlardır: *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIX e Sciecle* (2 cilt; Paris, 1869) ile *La Psychologie de l'Association Depuis Hobbes Jusqu'a nos Jour* (Paris, 1883). Bu kitap, Enstitü tarafından takdir edilmiştir. V. Cousin Okulunun felsefe profesörleri, kendisine gereken değeri vermezler. Ferri'nin İtalya ortaöğretiminde de etkisi geniş olmuştur.

FERRIER, James Frederick. İskoçya filozofu. 16 haziran 1808'de Edimbourg'da doğdu; 11 haziran 1864'te öldü. Edimbourg, Oxford ve Heidelberg'de yetişti. 1842'de Edimbourg'da uygar tarih, 1845'te ahlâk felsefesi ve ekonomi politik profesörü oldu. Black Wood's Magazine (1838-1839) dergisinde metafiziğe dair olan ilk makalelerini, *An Introduction to the Philosophy of Conciousness* başlığıyle yayımladı. Daha sonra da, şu makaleleri çıktı: *The Crisis of Modern Speculation* (1841); *Berkeley and Idealism* (1842); Reid'in Hamilton tarafından bastırılmış olan eserlerini çözümleyerek kamul duyu (sens commun) felsefesine şiddetle hücum etti. *Institutes of Metaphysis* (1854) adlı eserinde savunduğu konuları, Spinoza'nın yöntemiyle ispat etmeyi denedi.

Ferrier, bu önemli eserinde, doğal düşünüşün ve olaycılığın (phénomènisme) düştüğü hataları, *Bilme ve Bilinen; Bilgisizlik ve Varlık* başlıkları altında toplar ve felsefenin bunları düzeltmesi gerektiğini savunur. O, Bilme ve Bilinen probleminde bilgi teorisini inceler. Ona göre, zekânın bildiği herhangi bir şeyle bilgisinin temeli ya da koşulu, her şeyden önce kendi varlığını tanımasıdır: *Nesne + Özne; Şey + Ben,* bilinmesi mümkün olan tek şeydir. Bu nedenle, herhangi bir beynin tasarlayabileceği biricik ve bağımsız evren, başka bir beyin ya da ben (ego) ile yapılan bireşimdeki evrendir. *Agnoiology or Theory of Ignorance* adlı eserinde, bilgisizliğin var olabilmesi için, hiç bir bilginin var olmaması gerektir, düşüncesini savunur. Ferrier'ye göre bilgisizlik, ancak bazı özne, bazı nesne gibi bilinebileni ilgilendiren bir noksanlıktır. *Antology or Theory of Being'* in son kısmında, bilginin kaynağı üzerinde bir tartışmaya girişen Ferrier, maddenin mutlak varlığı varsayımını savunan teorilerde gizlenmiş şüphelerle yanılmaları birer birer gösterir. Onun felsefî yazıları, *Lectures on Greek Philosophy*'sindedir (1875). Bu filozofu İsviçre pedagoglarından Adolphe Ferriere ile karıştırmamalıdır. Bu düşünür, Etkin (Actif) Okulun kurucusudur. "Uluslararası Yeni Eğitim Birliği" ile "Çocuklarla Anneler İçin Barınak Hareketi"ni yaratmıştır. Bir de Husserl'e bağlı İsviçre filozofu J. Louis Ferrier vardır ki, bunun *L'Homme dans le Monde* (1957) adlı eseri önemlidir.

Bkz. E. S. Haldane, *J. F. Ferrier* (Edimbourg, 1899).

FEUCHTERSLEBEN, Ernst Freiherr von. Avusturya filozof ve deneme yazarı. 29 nisan 1806'da Viyana'da doğdu, 3 eylül 1849'da öldü. Marie-Théres Kral Enstitüsü öğrencisi olmuş, sonra doktorluk öğrenmiş ve doktorluk yapmıştır. Uzun yıllar ünsüz ve hiç bir yarar sağlamadan bu işe devamdan sonra, 1839'dan itibaren şairane ve tıbbî eserler yayımlamış, *Ruhun Sağlık Bilimi* başlıklı küçük eseri, ona ün kazandırmıştır. Bu eser sayesinde Viyana Doktor-

luk Cemiyetine üye ve kâtip seçilmiş, nihayet Tıp Fakültesine profesör ve 1846'da bu Fakülteye duvayyen olmuştur. Avusturya'nın oldukça karışık bir dönemi olan 1848'de imparator tarafından Millî Eğitim Bakanlığına getirildi. Sonuç vermeyen birtakım yenileştirme çalışmalarından sonra istifa etti. Tekrar Üniversitedeki görevini almak istemişse de, Bakanlığı zamanında verdiği kararlar yüzünden kendisine öfkelenmiş olan meslektaşlarının gösterileri (nümayiş) yüzünden cesareti değil, sağlık durumu bozulmuş olarak çekildi ve az sonra da öldü.

Doğuştan hasta ve zayıf bünyeli olan Feuchtersleben, küçük ve meşhur eserinde savunduğu doktrinin ilham ettiği çok büyük bir iradeye sahipti. Ona göre ruhun sağlık bilimi, "Ruhun sahip olduğu gücü, eylemi aracılığıyle, bedenin sağlığını korumak için kullanmak bilimidir". Fakat Feuchtersleben, ruhun ne olduğunu, ruhun niteliğini anlatmaz. Bedenle ruh arasında bir ayrım olup olmadığını araştırma işini, "kaybedecek kadar zamana sahip olan filozoflara" bırakır. Ona göre ruh, ahlâksal düzenden olan olguların ilkesidir. Maddesel olsa da olmasa da, ruhun beden üzerindeki etkisi aynıdır. Ruh, kendi kendini yakalayamaz ve ruh bize kendini ancak bedenle olan birliği sayesinde keşfettirir. Öyleyse bu birlikten kuşku duyulamaz. Önce, genel olarak ruhun beden üzerinde, hastalıkları artırmak ya da yok etmek bakımından güçlü bir etkisi vardır. Feuchtersleben, beden hallerinin, ruhsal hallerin bir yansıması olduğunu söyleyecek kadar ileri gider; bu nedenle, ona göre bedenin sağlık ve hatta güzelliğini sağlamak için ruhu düzenlemek ve yakalamaktan başka bir şeye gereksinme duyulamaz.

Bu amaca ulaşmak için Feuchtersleben, ruhu başlıca üç fakülteye ayırır ve bunların ruh üzerine yaptıkları etkiyi sırayla inceler:

1. Hissetme ve hayal gücü (tahayyül) fakültesi.
2. Arzulamak ve istemek fakültesi.
3. Düşünme fakültesi.

İrade ve düşünme fakültesinin doğrudan doğruya beden üzerinde egemenliği yoktur. Fakat, yalnız hayal gücünün vardır. Hayal gücü, akıl hastalıklarının nedenidir; bunun, dölüt'ün (foeutus) oluşumunda ve türemesinde gerçekten esnek bir gücü vardır. O, birçok fizyolojik olayların ilkesidir; bu olaylar, ancak hayal gücüyle açıklanabilirler. Asıl hayal gücü, pasif'tir; fakat, neyi hayal ettiğimiz hissedildiği takdirde, hissetmek, aktif hayal gücüdür. Şu halde duygu (sentiment), hastalığı getirmekte pek güçlüdür. Fakat hastalığı uzaklaştırmak ve sağıtmakta (tedavi) da aynı derecede güçlüdür.

İrade ise, yalnız istek fakültesi değildir; o, ruhun bütün kuvvetlerini meydana getiren hayatsal enerjidir. İrade, en yüksek derecesinde 'karakter'i teşkil eder. İrade, doğrudan doğruya hareket ettiren organlar üzerine etki yapmaz; fakat duygunun aracılığıyle beden üzerinde her çeşit etkiyi yapabilir. Her türlü hastalığın ilâcı, istemekten ibarettir.

Fakat neyi istemelidir? Buna gereken karşılığı akıl verecektir. Düşünce, beden üzerinde irade kadar doğrudan doğruya etki yapamaz; araya duygu girecek olursa, o zaman beden üzerinde pek geniş bir nüfuza sahip olur. Sağlığın en iyi vasıtası, zihin (bellek) kültürüdür; zira, soyut bilimden mütebahhirlik (erudition) anlaşılmamalı, bencil bir bilgi anlamında olmaksızın kendini bulmak anlaşılmalıdır; ruhun beden üzerinde kurtarıcı bir güç kazanabilmesi için önce, ruhun beden üzerindeki nüfuz ve egemenliğine inanmak, sonra da, hayal gücünü güzel'e doğru çevirerek, iradeyi kuvvetlendirmek, arıtarak, ıslah ederek, nihayet kendi kendimizi ve âlemi incelemek ve bundan en yüce varlığa (être supréme) yükselmek suretiyle bu gücü işletmek lâzımdır.

Görülüyor ki, Feuchtersleben'in 'ruhun sağlık bilimi', ruhla bedenin ilişkilerini açıklamaya çalışan ilgi duyulmaya değer bir bilim anıtıdır. Bu eser, yalnız ruhun bedene yaptığı etkiyi inceler; Cabanis ise, bedenin ruh üzerindeki etkisine daha fazla yer vermiş olmakla birlikte, bunların karşılıklı etkilerini de incelemişti. Feuchtersleben'in bu konuda kendisine çizdiği sınır, Cabanis'inkinden çok dar ve aşağıdır. Kitap, bulanık, karanlık, aşırı, aydınlatıcı olmaktan çok, nutuk veren bir üsluba sahiptir.

Feuchtersleben, gençliğinden itibaren Maine de Birand gibi, düşüncelerinin tarihini günü gününe kaydetmiştir; buna ölünceye dek devam etti. Adı geçen eser Fransızcaya çevrildikten sonra, bu düşüncelerinden bazı parçalar da yayımlanmıştır.

Almanca nüshası birçok defalar basılmış olan *Ruhun Sağlık Bilimi*, Fransızcaya, yirminci baskısından *Hygiène de l'Âme* başlığıyle Schlesinger-Rabier tarafından çevrilmiştir. Bu çevirmenin ikinci bir baskısına J. Pallago, Feuchtersleben'in hayatını ve A. Delondre da bir edebî incelemeyi eklemiştir (Paris, 1860).

Eserlerinin asıl adları: *Zür Diätetik der Seele* (1838); *Lehrib. der Ärztl. Seelenkunde* (1845); *Sämtl. Wörke, Hg. v. Fr. Hebbel* (7 cilt; 1851-1853); *Auswahl, Hg. v. R. Guttmann* (5 cilt; 1907).

Bkz. R. M. Meyer, *Gestalten u. Probleme* (1905); M. Neuburger, *F. als Psychiatr u. Psychoterapeut* (Wiener Med. Wochenschrift dergisinde, 83; 1933).

FEUERBACH, Paul-Jean-Anselm, Ritter von. Alman filozof, cinayetler bilgini ve maddeci Feuerbach'ın babasıdır. 14 kasım 1775'te Jena'da doğdu, 29 mayıs 1833'te Frankfurt'da öldü.

Doğduğu kentte felsefe ve İena Üniversitesinde hukuk öğreniminden sonra, önce bu üniversitede, sonra da Kiel, Lanshut Üniversitelerinde 1805'e kadar hukuk profesörlüğü yapmıştır. Daha çok cinayet hukukuna dair çalışmalarıyle ün kazanmıştır. Cezanın amacını, korkutmada (intimidation) gören bir hukuk sistemine bağlıdır. O da Fichte gibi, birey hukukunun, adlî kanuna ilke hizmetini görmesini ister; hak, saf olarak olumsuz bir müsaade (permission) olmamalı, bir yaptırım (sanction), bir adlî otorite tarafından desteklenmiş olan olumlu bir ruhsat (autorisation) olmalıdır. Kant'la birlikte de pratik aklın, yani ahlâk ilkesinin, aynı zamanda, hukuk kanunu ilkesi olmasını da ister. Yapmak ya da yapmamak hususundaki adlî fakülte, bu ilkenin ürünü olmalıdır; bu takdirde hukukun amacı da ahlâkın amacı gibi olmalı, hukukun yaptırımını da ahlâk teşkil etmeli ve onu ahlâk sınırlamalıdır. Fakat, Feuerbach, karar verilecek noktaya geldiği zaman ve olumlu ruhsatın pratik akıldan nasıl meydana gelebildiğini sorduğu zaman, bu sorunun çözülemez olduğunu ve Kant'la birlikte eşyanın tabiatına dair yenilgiye uğratılamayan bilgisizliğimizin arkasında kaldığını bildirir. Bu ruhsatın akıldan türediği pekin bir gerçektir; fakat, ne biçimde türediği anlaşılamaz, der.

Feuerbach'a göre, doğal hukukun en yüce ilkesi şudur: "Doğal hukuk, bireyin lehine müspet bir ruhsatı gerektirir ve bu ruhsat, olgunun olabilirliğini anlamıyorsak da akılsal bir kanundan türemelidir". Feuerbach, jürinin büyük bir taraflısı değildir. Zira, her özel halde bir yasamacı (legislateur) ile yargıçtan biri, cezaları uygun bir şekilde karar altına almaya, diğeri de olguları karıştırmaya ve bundan ahlâklılığı takdir etmeye yetenekli olabilir, der. (*Die Philosophie des Rechts Naen Geschichtlicher Ansichte non Fr. Jul. Stahl,* 1830,1837, cilt I, s. 187).

Bundan, jürinin ellerine bir yasama gücü vermekle, onda, sanığın suçlu ya da masum olduğuna karar vermek, hafifletici durumlara değer vermek ya da vermemek gibi bir fakültenin bulunduğunu kabul etmiş oluruz. Bu takdirde de herhangi bir yargıç, aynı surette bir yasamacı olabilir demektir.

Hukuk felsefesine dair yayımladığı birçok eserlerden önemlileri şunlardır ki, hepsi Almancadır:

Doğal Hukukun Varoluş ve Yetkisine Karşı İleri Sürülebilecek Kanıtlar (Leipzig ve Iena, 1705); *Bir Doğal Hukuk Bilimine Giriş Hizmetini Görmek İçin, Doğal Hakkın Eleştirimi* (Altona, 1796); *Yüksek Hainlik Cinayetine Dair Felsefî-Adlî Araştırmalar* (Altona, 1798); *Müspet Ceza Hukukunun Temel İlke ve Kavramlarını Yeniden İnceleme* (Iena, 1799). 1798'de basılan *Anti-Hobbes (Hobbes'a Karşı)* adlı eseri önemlidir. Daha diğer birçok eserlerinden başka, Niethammer'in felsefî gazetesinde *Hukuk Kavramı, Felsefede Mutlak Bir İlk İlkenin Olanaksızlığı* hakkında bir dissertasyonu da çıkmıştır.

Bkz. E. Höllder, *Savigny und Feuerbach, Die Koryphäen der Deutschen Rechtswissenschaft* (1881).

FEUERBACH, Ludwig-Andreas. Alman filozofu. 28 temmuz 1804'te Lendshut'ta doğdu, 13 eylül 1872'de Nurenberg yakınlarındaki Rechenberg'te öldü. Babası, yukarda sözünü ettiğimiz meşhur bir cinayetler bilgini (criminolog), kardeşi de Almanya'nın tanınmış matematikçilerindendir. İlk öğrenimini Anspach jimnazında yaptı. Bu jimnaz, onu din görevlerine hazırlayacak gibiydi. 1823'te Tanrıbilimci Karl Daub'un derslerini dinlemek amacıyle Heidelberg'e geldi. Fakat, eleştirici bir zekâya sahip olduğundan, bu öğrenimi hemen bırakarak bir yıl sonra Berlin'e gitti. Orada Hegel, Schleiermacher ve Neandéer'i dinledi. Tanrıbilimi terk ederek sağınbilimlere (science exactes) ve felsefeye bağlanmaya karar verdi. *De Ratione una, Universalis, Infinita* başlıklı tezi, kendisini Erlangen Üniversitesine doçent yaptı (1828). İlk derslerinde o dönemin resmî bir filozofu olarak pek el üstünde tutulan Hegel'in sadık bir öğrencisi göründü ve büyük bir başarı elde etti. Fakat sonra yavaş yavaş bu ülkücü panteizmden ilgisini keserek bir çeşit bireyci doğacılığa (naturalisme individualiste) doğru ilerlemiş ve nihayet koyu bir maddecilikte (materialisme) karar kılmıştır. Bu yönelişi, kendisinden şüphe edilmesine neden olmuş; bu yüzden de Erlangen ve Berne Üniversitelerinden istediği profesörlükler kendisine verilmemiştir.



1834'te evlendi ve eşinin küçük servetiyle Nurenberg yakınlarında küçük bir kasaba olan Brüchberg'e çekildi. Orada bağımsız olarak yaşayabildi. Eserlerinin en önemlilerini de burada yazdı. 1848'de Cermen Millet Meclisi, Frankfurt'ta toplandığı zaman Feuerbach, köşesinden çıkarak olayları yakından görmek için bu kente geldi. Heidelberg Üniversitesi öğrencilerinin kendisine yaptıkları rica üzerine, 1 aralık 1848'den 2 mart 1849'a dek vilâyetin kendisine tahsis ettiği belediye binasının bir salonun-

da serbest konferanslar verdi; Feuerbach, burada dine dair en cüretli düşüncelerini başarıyla anlattı. Fakat, karşılaştığı tepkiler yüzünden tekrar yalnızlığına dönmeye mecbur oldu. İhtiyarlığı daha felâketli geçti. Karısının serveti bir endüstri felâketi yüzünden yok oldu. Bu yüzden yine o bölgede diğer bir küçük kasabaya çekildi ve sefalete yakın bir ömür geçirdi. Eserleri arasında önemli olanlar şunlardır: *Gesch. der Neu. Philos., Non Bacon von Verul. bis B. Spinoza* (Ansbach, 1833, 2. baskı 1844); *Derstellung Entwickelung U. Krit. D. Leibnizschen Philos.* (Ansbach, 1837); *Pierre Bayle* (Ansbach, 1838); *Abölard U. Heloise, Ein Reihe Humoristich Philosophischer Aphorismen* (Ansbach, 1834, 4. baskı 1888); *Das Wesen des Christentizmus* (Leipzig, 1841) (Bu eser, 1882'de İngilizceye, 1864'te Fransızcaya çevrildi); *Vorläu fige Thesen zür. Reform d. Philosophie* (1842); *Grundsäze der Philos. der Zickunft* (Zürih, 1843); *Das Wesen Religion* (1851); *Théogonie* (1857); *Die Unsterblickeitsfrage* (1846). Külliyatı 10 cilt olarak önce 1846-1866'da, ikinci kez de 1903-1911'de basıldı.

Kendi felsefesine, 'Antropoloji' adını veren Feuerbach, "İlk düşüncem, Tanrı oldu" demekle, bize felsefî hayatının evrimini göstermek istemiştir. Lange'ye göre ise, bu söz, onun gençliğindeki felsefî gelişmesinin sınırlarını gösterir. Zira, 1828'de öğrenimini bitirir bitirmez açıkça insancılık felsefesinin ilkelerine bağlılığını ilân etti ve ölünceye kadar da bundan ayrılmadı; Tanrıbilim ve hatta metafiziği ikinci plana atan yeni bir felsefe dönemi açtı. Fransa'da Aug. Comte, insanlık için üç hal kanununu savunmuştu. Feuerbach da Almanya'da "yeni felsefenin tek, evrensel ve en yüce bir konusu olarak insanı tanıdığını ve içine doğayı da almak üzere insanın temelini kuracağını" ilân etmiştir. Yani, antropoloji ve fizyolojiyi felsefe haline getirmek ya da felsefeyi bu iki bilimin emrine vermek istiyordu.

Feuerbach, maddeci bir filozof olmakla birlikte, Hegel'in etkilerinden büsbütün kurtulamadığı için, maddeciliğinde bazı özel farklar vardır. O, ruh felsefesini, duyular felsefesi şeklinde ifade eder; ve insanı doğanın herhangi bir maddesi ve genel fizyolojinin özel bir hali olarak kabul etmez. Onu maddeci gösteren düşünceleri, gerçekliğin duyarlıkdan (sensibilité) başka bir şey olmayacağına inanmasındandır: "Hakikat, gerçeklik, duyular âlemi aynı şeylerdir. Duyulur (sensible) varlık, tek doğru ve tek gerçektir; duyular âlemi tek hakikat ve gerçekliktir"; "Bir nesne en doğru anlamıyle, düşüncenin verdiği değil, duyular yardımıyle verilmiş olandır"; "Duyuların olmadığı yerde varlık yoktur; gerçek nesne de yoktur"; "Eski felsefe hareket noktası olarak, ben bir soyut varlığım, tek düşünen varlığım; beden asla benim varlığımdan çıkmamıştır, tezine sahip ise, yeni felsefe de tersine olarak, ben gerçek ve duyulur bir varlığım; beden benim varlığım da hareket eder; fazla olarak, toptan beden benim; Ben'imdir; varlığımın kendisidir, tezine sahiptir"; "Ancak hiç bir ispata muhtaç olmayan, dolaysız olarak kendiliğinden pekin (cretan) olan ve dolaysız olarak kendisiyle konuşan ve seven, kendi özel varoluşunu kendinden sonra da dolaysız olarak tasdik ettiren, mutlak surette açık, mutlak surette gerçek ve güneş gibi aşikâr olan, doğru ve Tanrısaldır. Fakat, güneş gibi aşikâr olan, yalnız duyular âlemidir. Her şüphenin, her dedikodunun kesildiği yer, yalnız duyuların başladığı yerdir. Dolaysız bilginin sırrı, duyuluştur" (*Grundsätze der Philosophie der Zükunft*, Leipzig, 1849, s. 90, s. 81, 32, 33, 37, 39, 55).

Lange, Feuerbach'ın duyulara verdiği bu önemi beğenmez; bir de onun ülkücü tarafını göstermek için aynı eserden şu parçaları nakleder: "Varlık; sezginin, duyunun ve aşkın bir sırrıdır"; "Bu kişi, bu şey, yani bireysel, yalnız duyumda, yalnız aşkta mutlak bir değere sahiptir. Sonlu ve sonsuz orada bulunur"; "Aşkın sonsuz derinliği ve aşkın hakikatı, bununla, yalnız bununla kaimdir. Başın saçlarını sayan Tanrı, yalnız aşk içinde hakikat ve gerçekliktir"; "Eski deneyüstü (transcendantale) felsefede insel duyumlar, görgül (emprique) bir değere sahip değildirler; onlar, ontoloji ve metafizik bakımdan bir değere sahiptirler. En derin ve en yüce hakikatler, duyumlarda ve hatta gündelik duyumlarda saklıdır. Böylece, genel olarak başımız dışında bulunan bir nesne varoluşunun hakikî ve ontolojik belgesi (preuve) aşktır; varoluşun aşktan ve duyumdan başka belgesi yoktur. Demek ki varoluş, sevinci, varolmamak da ıstırap meydana getirir ve yalnız bu mevcuttur (adı geçen eser, s. 92, paragraf 34).

Feuerbach, insan duyularıyle yakalanan her şeyin doğruluğuna inanmakla Hegel gibi Protagoras'ın şu eski tezine bağlanmış olur: "Eşyanın ölçüsü, insandır". Bu suretle duyumların yalnız antropolojisi bakımından değil, metafizik bakımdan da bir değeri olduğunu kabul etmiş olur. Yani Feuerbach, duyumların imanda yalnız doğal olaylardan ibaret olmadıklarını, bunların aynı zamanda, eşyanın hakikat ve gerçekliklerine de birer tanık (şahit) olduklarını kabul etmektedir. Oysaki, bu suretle duyumların öznel önemleri artar. Zira, eğer metafiziğin temeli de duyumlarda ise, metafizik, psikoloji alanında, bütün tinsel olan şeylerin tözü (cevher) olmaya mecbur kalır. Nitekim Feuerbach: "Eski mutlak felsefe, duyuları, olaylar bölge-

sine, yani sonluya nakletmeyi yeter bulmuştu; bununla birlikte, bu noktada çelişikliğe düşerek mutlak'ın, Tanrısal'ın bir sanat konusu olduğuna işaret ediyordu. Fakat, sanatın konusu, görüm, işitim ve düşünümün konusudur"; "Duyular, mutlak'ın organıdır"; "Biz, yalnız taş ve ağaçları, yalnız kasları ve kemikleri hissetmiyoruz, bir duyulur varlığın ellerini ve dudaklarını sıktığımız zaman, duyumlarımızı da hissediyoruz. Kulaklarımızla yalnız suyun sesini ve yaprakların titreyişini hissetmiyoruz, aynı zamanda ruh, aşk ve bilgelikle dolu olan sesleri de işitiyoruz. Biz, yalnız ayna yüzeylerini ve renkli tayfları (spectres) değil, insanın bakışını da temaşa ediyoruz. Böylece, yalnız dışı değil, içi, bedeni değil, ruhu da temaşa ediyoruz. Duyuların konusu yalnız eşya değil, aynı zamanda 'ben'dir (le moi)"; "Öyleyse, her şey duyularla algılanabilir"; "Dolaysız olarak değil, dolaylı olarak, halkın duyularıyle değilse de, hiç olmazsa eğitimle yetkinleştirilmiş duyularla; teşrihçinin ya da kimyacının gözleriyle değilse de, hiç olmazsa filozofların gözüyle algılanabilir" (adı geçen eser, s. 93, paragraf 40 ve 42).

Feuerbach, ahlâkta 'sencilik' (tuisme) terimini icat etmiştir; bu, her çeşit özgecilikdir (altruisme). O, senciliği şöyle açıklar: "Bütün düşüncelerimiz, duyularımızdan doğarlar; bu bakımdan görgücülük (emprisme) tamamıyle haklıdır. Yalnız o, insan duyularının en önemli ve esaslı konusu, insanın kendisi olduğunu unutmaktadır. Yalnız insanın gözündedir ki, insanlarda bilinç ve entellektin ışığı parıldar. Bu nedenle ülkücülük, düşüncelerin kaynağını insanda aramakta haklıdır. Fakat o da, düşünceleri, kendi kendisi için mevcutmuş gibi soyutlanmış bir varlıktan, ruh gibi tespit edilmiş insandan, bir kelimeyle, duyuların verdiği 'sensiz ben'den oluşturmak suretiyle yanılır. Oysaki düşünceler, insanların insanlarla yaptığı görüşmeler ve ilişkilerden doğarlar. Düşüncelere, tek başına ulaşılamaz; düşüncelere genel olarak, akla ikileşerek ulaşılabilir. Zihinli olduğu kadar da bedenli bir insan varlığının türemesi için, iki insel varlık lâzımdır. Genellik ve hakikatın birinci ilke ve kriteri, insan toplumuyle ilişkisi olan insandır. Yalnız başına bırakılmış olan insanda ne ahlâksal varlık olarak, ne de düşünen varlık olarak insan özü yoktur. İnsanın özü, ancak toplum içinde, insanın insanla olan içten birliğinde mevcuttur; bu birlik daima 'ben'le 'sen'in gerçek seçikliğine dayanır. Tek başına kalmak (isolement), sonluluk ve sınırlılıktır. Ortaşım (association) ise, özgürlük ve sonsuzluktur. Kullanılan hal içinde, insan, kendisi için insandır. İnsanla birlikte insan, 'ben'le 'sen'in birliği ise, Tanrı'dır" (adı geçen eser, s. 96/42, paragraf 61 ve 62).

Anlaşılıyor ki, Feuerbach için bütün insel ahlâklılık, yüksek zihin hayatı, başkasının varlığına dayanmaktadır. Schaller, Feuerbach'ın ahlâkını Stirner'in ahlâkıyle aynıymış gibi gösterir ve bencilik, safsata, "ruhun sistemli bir surette ahlâksızlaştırılması" gibi sonuçların bu ahlâkta kaçınılmaz akıbetler olduğunu iddia eder (Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbach's,* Leipzig). Feuerbach, ahlâkta hareket noktası olarak kendisini başkalarıyle tamamlamak isteyen ve genel çıkara hizmet etmek için 'bencil' bir ruhla hareket eden bireyi alır; Comte'un ahlâk ilkesi ise, "başkaları için yaşamak"tır ve onun hareket noktası, toplumlar ve insanın toplumlaşma yeteneğidir. Bu nedenle Feuerbach'ın senciliğini, Comte'un özgeciliğiyle de karıştırmamak gerektir. Feuerbach'ın bu düşünceleri daha çok dinle yaptığı savaştan doğmaktadır. Onun dine aykırı olan düşünceleri, kendi sistemine hiç de uymayan d'Holbach'ın ahlâkını kabul etmesine neden olmuştur.

Essence du Christianisme (Hıristiyanlığın Özü) (Fransızce çeviri, 1864) adlı eserinde Hegelci bir görüşle din ve Tanrı hakkındaki büyük anlaşmazlıklara neden olmuş olan doktrinini açıklar. Bu eserde bize dıştaymış gibi gözüken şeylerin gerçekte içte olduğunu, örneğin, Tanrıbilimcilerin iman dışına attıkları Tanrı'nın, gerçeklikte insanın kendisinden başka bir şey olmadığını anlatır. Ona göre din, insan ve hayvan bilinçlerini ayırmamaya yarayan bir işarettir. İnsan bilinci iki kattır. O, kendisini hem birey olarak, hem de tür olarak hisseder. Bir içsel konuşma olan düşünce de, kendisini böyle hisseder. Yani insan, düşünürken hem kendi kendisine seslenir, hem de 'ben' ve 'sen'in ikisine birden seslenir. Bu suretle insan, kendi türünün sonsuzluğunu, yani kendi bir şeyliğini sınırlayan karşıt varlığı tanır. Tanrı, insan türüne ait olan sonsuz, bilgelik, aşk ve istemek gibi yüklemlerin toplamından başka bir şey değildir. Dinler, insana bağlı olmayan şeyleri boşuna arıyorlar. Tanrı'da insanda bulunmayan hiç bir yüklem yoktur. Fazla olarak dinde de, insanın kendisi için olandan başka hiç bir amaç yoktur. Zira, dinde insanın aradığı şey, kendi özel kurtuluşudur. İnsan, "kendisini, Tanrı düşüncelerinin amaç ve konusu yapar. Cesetlenme (incarnation) misteri, insanın kendi kendisine olan aşkının misteridir". Bununla birlikte Tanrıbilimsel yanılsama (illusion) zorunludur. İçsellik (interiorité) daima süreç'in (processe) sonudur. "Dinlerin tarihsel ilerlemesi, birincilerin Tanrısal diye temaşa edip taptıklarını, sonuncuların insel ve öznel saymalarından ibarettir".

Tanrı düşüncesi nereden doğmuştur? Ona

göre insanda, Schleirmacher'in de zannettiği gibi, yalnız bir bağlılık duygusu yoktur; onda kalbe güvenme ve daha dayanıklı olmak arzusu da vardır. İnsanın gerçek arzuları, inançlarda mutlak ve nesnel bir gerçeklik gibi görünür. Bu suretle inançlardaki gerçeklikle arzu arasındaki fark kaybolur. Dinsel olayların akla aykırı (antirationnel) bir durum almasının nedeni, kalbin arzularını yerine getirip, koyduğu engelleri kırmasındandır. Bu suretle en son noktada dinsel olaylar akla uymaz bir duruma düşerler. Feuerbach'a göre, dinin esası, arzular, ihtiyaçlar ve ümitler gibi tamamıyle ruhsal ajanlardır. Bu nedenle ilkel dinin ilk olayı ve Tanrıları yaratmanın (théogonie) birinci ilkesi 'arzu' dur (*Théogonie,* 1857). Zira, "Doğada bir Tanrı bulmak için önce, O'nu doğaya koymak gerektir. Tanrı varoluşunu doğal olaylarla ispat etme belgesi, insanın kendi zekâsının sınırlarını, insel doğanın sınırları yapan bilgisizlik ve saldırganlığın belgesidir" (*Hıristiyanlığın Özü,* s. 328).

Feuerbach, şüphe, der, insanın kendi sınırlarını öğrendiği ve entellektin öznel'le nesnel arasındaki farkı ayırt ettiği andan itibaren başlar. Oysaki, inançlarda bu ayrılık yoktur. Zira, tamamıyle öznel olan mutlak gerçeklik, yine mutlak surette inanmaktır. Bununla birlikte her öznel olan şey, dinsel inançların konusu olamaz. İnsanın Tanrısal olarak dikkate aldığı şey, tarafsız ve ilgisiz olan şeyler değil, kendisine en yüksek bir değer verdiği şeylerdir. Yüksek erekleri olan insanın bir Tanrı'sı vardır. İnsanın övdüğü şey, kendisi için bir Tanrı'dır. Ret ve nefret ettiğimiz şeylerin ise Tanrı'sı yoktur. Tanrı, içine en yüksek duygu ve düşüncelerimizi yazdığımız yüce bir kitaptır. İnsanın Tanrı'sı, bu âlemin bitkilerinden seçilen bir çiçektir. Bu, gerek uygar ve gerek ilkel insan için de doğrudur. Yalnız, uygar insan, aldığı eğitim ve öğrenim dolayısıyle ilkel insan gibi zayıf tarafından kendisini göstermez; insanın dinsel görüşleri ve Tanrı vasıtasıyle, gerçek arzu ve yönsemeleri kavranır. Feuerbach, Tanrısal yüklemlerde, insanın her gün biraz daha gerçeklenmesini istediği yüklemler görür. Ona göre Tanrı, kişiliktir, demek, kişisel hayat, en yüksek hayattır demektir. Tanrı, aşk'tır, demek, seven bir ruhtan üstün olan hiç bir şey yoktur demektir. Hıristiyan dininde Tanrı elem çeker; bu, başkası için acı çekmek, Tanrısaldır demektir.

Olimp'in Tanrıları, kalplerinin sefaleti yüzünden yenilgiye uğramışlardır. Fakat, Hıristiyanlığın Tanrısı, en gizli bir yalnızlık içinde, insel sefalet üzerine dökülmüş bir damla göz yaşıdır. İnsan, dinde arzu ve ülkü âlemine, şu sonlu ve savaşçı âleme karşıt olarak, bağımsız, ötede ve gerçek bir âlem gözüyle bakar. İnsan, kendisini böyle sınırlı, günah işlemiş ve yetkin olmayan bir varlık saydığı halde nasıl oluyor da, her şeye gücü yeten bir Tanrı'yı ve buna inanan bir dini kurabiliyor? Bu, bir çeşit karşıtlıkların sonucudur. İstemli olmayan her şeyi Tanrı ile paylaşan insan, karşıt olarak kendisini büsbütün fakir ve sefil hisseder. Yani, insan kendisini Tanrı görüp, Tanrı ile karşılaştırınca, ister istemez nefsini her şeyden yoksun ve zavallı görür. Tanrı'yı yüklemsiz olarak düşünmeyiz. Ondan yüklemleri kaldırmak, kendisini büsbütün yok etmek demektir. Dinleri tamamıyle inkâr etmeyen Feuerbach, dini, kendi bilinç ve vicdanımıza sahip olmanın ve bu vicdanın yüklendiği ödevleri öğrenmemizin tek vasıtası sayar. Yani, insanlığın kendi kendisini derinleştirerek anlamasının tek yolu, dindir. Gerçek dinsiz ve Tanrı'sız insan, Tanrısal yüklemleri inkâr edendir. Yoksa, Tanrı'nın kendisini inkâr eden değildir (*Tanrı, Özgürlük ve Ölmezlik,* 1866).

Özet olarak Feuerbach, sonu Tanrıtanımazlığa çıkan bir yaradancılığın (deisme) temelini kurmuş, Comte gibi, Tanrı'nın doğayla olan dolaysız ilgisini inkâr etmiş ve "Tanrı'nın insanın içinde, insandan başka bir şey" olmadığını savunmuştur. O da Renan gibi, Hıristiyanlık hayatının bütün tinselliğini —dogmacı inançları inkâr etmek şartıyle— korumak gayretindedir. *Büyük Fransız Ansiklopedisi,* Feuerbach'ın felsefesini şöyle özetler: Feuerbach, son dönem maddeciliğini en aşırı sınırlarına götürmüştür. Ona göre, inancı, erek ve bilimi vasıta yapan Tanrıbilim, zekâyı hapseder. Zira, bir dogma, düşünceyi yasak eder. Felsefe ise, dogmaları düzeltmemiştir; fakat onun mutlak yanlışlığını göstermiştir. Din ve felsefe, iman ve bilim iki karşıttır ki, bunlar arasında, ikisi de ne uzlaşabilir, ne de aralarında bir anlaşma vardır. Din, insel benciliğin bir yaratmasıdır. İnsan, kendi özel özünü şişirir ve onu sonsuzluğa taşırır. Onu kendi karşısına koyar ve gerçekliğin, kendisinden esirgediği mutluluğu bağışlar umuduyle bu fantoma tapar. Aynı suretle ahret hayatı da, bugünün hayatını ülküleştirmekten başka bir şey değildir. Bir kelimeyle, Tanrıbilim, antropolojinin durumunu aşmasından ibarettir. Felsefeye gelince; o, tamamıyle deneydir; gerçeği seçmek gayretindedir ve gerçek de duyulara çarpandır. Şüpheden yalnız duyumlar kaçar ve duyumlar en emin ve en yüksek gerçeklerin kaynağıdır. İnsan, yeni filozof için, düşünen bir varlıktan başka bir şey değildir. O, sadece bir canlıdır. Benliğimiz, özümüz, bedenimizden ibarettir. Felsefe, ancak bir antropoloji ve fizyoloji haline gelmek şartıyle insanı tanımlama hakkına sahiptir. Bu suretle

Feuerbach, doğacılığın (naturalisme) şu aşırı formülüne ulaşır: "İnsan, yiyen şeyden başka bir şey değildir".

Feuerbach, hayatının ilk elli yılında Almanya'ya büyük etkiler yaptı; fakat felsefeden, her çeşit sistemli düşünce ve yöntemden uzaklaştıkça etkisi de azaldı. Külliyatı 10 cilt olarak, Bolin ve L. Jodl tarafından 1903-1911'de yayınlandı.

Bkz. Karl Grün, *L. Feuerbach in sein. Briefw. V. Nachlaos Sowie in sein, Philos. Charakternlewiekg.* (Leipzig, 1874, 2 cilt); A. Rau, *L. Feuerbach Philos. der Naturforschung u. d. Philos. Krit der Gegenw.* (Leipzig, 1882); L. W. Petersen, *L. Feuerbach of Kristen Dommen, en Religiono Filosofisk. Afhandling; Forsvares* (1883); C. N. Starcke, *L. Feuerbach* (Stuttgart, 1885); E. V. Hartmann, *Geschichte d. Metaphysik* (Leipzig, 1899); W. Bolin, *L. Feuerbach* (Leipzig, 1891); M. Meyer, *L. Feuerbach s. Moral Philosophie* (Berlin, 1899); Fr. Engels, *L. Feuerbach et la fin de la Philosophie Clasique* (Fransızca çevirisi, M. Olivier; Paris, 1930); Alber Levy, *Le Philos. de Feuerbach et son Influence sur la Litterature Allemande* (1904); F. A. Lange, (cilt II, s. 86-96 ve 615-616); A. Kohut, *L. Feuerbach* (1909); E. Bréhier, (cilt II, s. 7861789); Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü* (1934, s. 151-154); Jodl. *L. Feuerbach* (2. baskı, 1921); G. Nüdling, *F. s. Religions Philosophie* (1936); K. Barth, *Die Prot. Theologie im 19. Jahrh* (1947).

FICHTE, Johnn-Gottlieb. Alman filozofu. Saxe dokumacılarından birinin oğludur. 19 haziran 1762'de Yukarı Lusace'da Rammenau kasabasında doğdu. 29 ocak 1814'te yurdunun istiklâl savaşları sırasında yaralılara hastabakıcılık yapmakta olan eşinin tutulduğu tifoya kendisi de tutularak, Berlin'de ölmüştür. Babası 30 Yıl Savaşları'ndan sonra Fichte'nin doğduğu kasabaya yerleşmiş olan İsveçli bir subay vekilinin soyundandır ki, doğruluğuyle yurttaşlarının sevgi ve güvenini kazanmıştır.



Babası, güçlü bir hafızaya (bellek) ve uyanık bir zekâya sahip olan oğlunu, özenerek korumaya çalışmış ve fakat kendisini doğal gelişimine terk etmişti. Fichte, annesinden enerjili bir mizaç (temperament, huy) almış, inatçı ve kibirli bir çocuktu. Başlangıçta, ya dokuma tezgâhında çalışıyor ya da kazları güdüyordu. Sabah vaızlarını dikkatle dinler ve söylenenleri âdeta ezberlerdi. Dış nesnelerden çok, ruha dair konulara karşı ilgisi böyle başlamış ve onun ilk öğrenimi, bu telkinler olmuştur. Pazar günleri kiliseye gelmekte bazen geciken, o civardaki malikâne sahiplerinden bir Baron, vaızın neler anlattığını bu küçük kaz çobanına sorar ve onun anlattıklarından, çocuğun bu yeteneğine hayran kalırdı. İşte bu zat, daha çok küçükken bile oyuncaktan ve oyundan çok, yalnızlıktan, düşünmek ve dikkat etmekten hoşlanan Fichte'nin eğitim ve öğrenimini kendi üzerine aldı; ve onu yetiştirsin diye Missinie yakınlarında bir pastöre gönderdi ve Fichte, gençlik hayatının en tatlı günlerini Niederau kasabasında geçirdi.

Bu dönemde Lessing, Tanrıbilimsel savaşlarına başlamıştı. Onun eserleri, küçük Fichte üzerinde büyük etkiler yapıyordu. Fakat, Baron'un ölümü, onu, buradan ayrılarak Schulpforta Kolejine yatılı olarak girmeye mecbur etti. Özgürlüğünü yitirmiş olmak acısı ve bir arkadaşından gördüğü kötü muamele, okumakta olduğu Robenson öyküsü, kendisine, uzak bir adaya kaçarak orada özgür ve yalnız yaşamak kararını verdirdi. Fakat, daha Hamburg yollarındayken annesinin hayali, tekrar koleje dönmesine neden oldu; 18 yaşında Iena'ya Tanrıbilim öğrenmek için gitti. Fakat bu bilim, onun felsefî dehasını harekete getirdi; ve daha çok, özgürlük problemi kuvvetle zihnini sardı. Önce, özgürlüğü determinizm lehinde işletmek istemiş ve Spinoza'nın *Ethika*'sından pek hoşlanarak, onun kendi düşüncelerini kuvvetlendirdiğini görmüşse de, sonraları kendi kişiliğinin bilincini kazandıkça determinizmi terk etmeye başlamış ve özgürlük duygusuna o denli bağlanmıştır ki, nihayet bu duygu, onun felsefesinin temelini ve konusunu teşkil etmiştir. Bu sırada, üvey babasının ölümü, gelir kaynaklarını büsbütün azaltmış ve büyük mahrumiyetlere katlanmak zorunda kalmış ise de, bu durum, onun cesaretini kıracak yerde, karakterine ayrı bir güç eklemiştir. İçinde bulunduğu büyük sefalete annesinin ona vaız olması için yaptığı ısrarlar da eklenince Fichte, çok zor bir duruma düşmüş oldu. Fakat vaız olmak istemedi.

1788'de Zürih'e giderek orada bir eğitmenlik buldu ve Klopstock'un yeğeni Johanna Rahn adındaki seçkin ve aydın kızla tanışarak nişanlandı. Bu kız, onu iyi ve kötü günlerinde yalnız bırakmamış ve Fichte'nin dik başlı karakterinin yumuşamasında ve genel olarak çalışmalarında kuvvetli bir yardımcı olmuştur. Eğitmenliğini üzerine aldığı çocuklardan çok, bunların anne ve babalarının eğitime muhtaç olduklarını görerek, haftalar içinde, eğitim bakımından bunların yaptıkları kusurların birer belletenini hazırlayıp vermişti ve Almanya'da boşu boşuna hareketli bir iş aramışsa da, bula-

madığı için, Leipzig'e gitmiştir. Burada, Kant felsefesiyle uğraşan Fichte, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduktan sonra bu felsefede, insel onur ve özgürlüğe dair olan imanıyle kendi tabiatının en asil içgüdülerini kandıracak öğeleri bulunduğuna inandı. Bu esnada Varşova'nın kibar bir ailesi tarafından teklif edilen eğitmenliği kabul ettiyse de, Fransızcayı iyi telaffuz edememesi ve inatçılığı yüzünden geri dönmeye mecbur oldu. Bu Polonya dönüşü sırasında Kant'ı görebilmek için Königsberg'e gitti; büyük filozof, kendisine yüz vermediğinden, onun gözüne girebilmek için *Versuch Einer Kritik Aller Öffenbarung (Her Vahyin Eleştirisine Dair Bir Deney)* (Königsberg, 1792) adlı eserini yazdı ve yazma bir nüshasını üstada sundu. Bu eserin Kant tarafından yazıldığı zannedilmişse de, Kant, bunu Fichte'nin yazdığını bildirmek suretiyle onu ünlü bir kişi yaptı; ve kendisini Dantzig yakınlarında oturan Kont Krokow'a eğitmen olarak salık verdi. İşte nişanlısı, onun bu ününden sonra, kendi servetiyle bir yuva kurmayı teklif etti. Fichte evlendi (1793).

Bu ilk eseri, önce, Iena Edebî Gazetesi'nde yazar adı konmadan çıkmıştır. Fichte de Kant gibi, büyük bir ilgiyle Fransız İhtilâlini izledi ve Zürih'te hem bu ihtilâle, hem de basın özgürlüğüne dair iki eser yayımladı. Bu eserlerdeki sorunları teorik bir gözle olmaktan çok, pratik bir bakışla inceledi. Lavter ve diğer Zürihli bazı büyük adamlar, kendisinden Kant'ı açıklamasını rica ettiler. Burada büyük bir enerjiyle çalıştı, parlak başarılar gösterdi. Bu vesileyle Kant'ın eleştirisini tamamlamak ve onu söz götürmez temellere dayamak istemişti. Bu konuya hazırlanırken Weimar hükümeti, kendisine Reinhold'tan boşalan Iena Üniversitesi felsefe profesörlüğünü teklif etti. 1794'te kabul ettiği bu görevdeki büyük başarılar, kendisine heyecanla bağlı taraflılar kadar da, şiddetli düşmanlar kazandırdı. Buradaki doktrininin esasını *Bilim Teorisi Düşüncesi* başlığını taşıyan bir programda açıkladı. Bunu, *Bilim Doktrinin Temeli* (1794) ve bunun arkasından *Bilginlerin Görevlerine Dair* adlı eseri izledi. Bu ikinci eser, âdeta kendisinin hayatı boyunca yapmayı tasarladığı işlerin neler olması gerektiğini anlatan bir plandır ki bilginlere, en tam ve yetkin bir insan olmalarını, ara vermeden hem kendilerini, hem başkalarını yetkin bir duruma getirmelerini bir ödev olarak vermektedir. Etrafını çeviren anlayışlı gençlere özgür bir düşünce ve karşılık beklemeden çalışma, hizmet etme telkinlerini yapmıştır ki, kendisinin bütün hayatında takip ettiği esaslar da bunlardır. Bunlar, hem kendi kişiliğinin, hem de kendi felsefesinin esaslarıdır. Bununla birlikte Fichte, kendi spekülasyonlarının ürünlerinden tam olarak memnun değildi. Zira, bunlar ancak, kendiliklerinden apaçık olan insan ahlâkının varlığındaki hikmetle en yetkin bir surette uygun oldukları takdirde ruhu kandırabilirlerdi.

Fichte, bilginlerin görevlerine dair olan derslerinin gençler üzerinde yaptığı iyi etkiyi görünce, öğrencilerine, bu derslere pazar günleri halkın ibadetlerine ayrılmış olan bir saatte devam edeceğini bildirdi. Bunun üzerine düşmanları, onun demokratça düşüncelerini hatırlayarak, kendisini Hıristiyan dini yerine, aklın kâfirce törenlerini koymakla suçlandırdılar. Bunun üzerine pazar dersleri yasak edildi; ve aynı zamanda bazı öğrencilerinin birtakımı, ağır kargaşalıklara neden olan gizli cemiyetlerini dağıtmaya çalıştıysa da, başarı gösteremedi. Sonradan onları, bu cemiyeti dağıtmanın gerektiğine inandırmışsa da, kendisi gençlerin iyi niyet ve inanlarını kötüye kullanmış olmaktan sanık tutuldu. Bu suretle Fichte, bir süre derslerini tatil ederek bir köye çekilmeye mecbur oldu. Zorunlu olduğu bu inzivada, *Bilim Teorisi*'ne dair olan eserinin ikinci bölümüyle *Hukuk Felsefesi* adlı eserinin birinci bölümünü yazdı. İşte bu dönemdedir ki, Reinhold, F. Schlegel ve Schelling, onun doktrinini açıkça kabul etmişlerdi. Fakat, bu sırada Fichte'yi, yeni bir felâket karşıladı. Felsefe Gazetesi'nde Nithammer ve Forberg'in dini, "evrene ahlâksal bir düzen verme inancı" sayan yazılarındaki düşüncelerini beğenerek onlara bir başlangıç yazdı; *Bir Dünya Hükümetine Dair Olan İmanımızın Temeli* başlığını taşıyan bu makalesi, kendisini Tanrıtanımazlıkla suçlandırmalarına neden oldu ve gazete kapatıldı. Buna Iena Üniversitesinin korunmasını, Weimar hükümetiyle birlikte üzerine almış olan Saxe hükümeti de inanmış ve 1799'da Fichte, bu ittihamı şiddetle protesto etmiş ve bir sığınak bulma umuduyle Berlin'e gitmişti. Birçok yıllar bu şehirde görevsiz yaşadı.

Schiller, onun yeniden profesörlüğe alınması için Weimar hükümetine baş vurmuşsa da, bu dileği kabul edilmemiştir. Bu esnada, *İnsanın Yaratılışındaki Hikmet* ve *Yeni Felsefenin Gerçek Karakteriyle Halkın İlişkisi* adlı eserini ve bir de *Bilim Doktrininin Temeli* adlı eserinin ikinci baskısını yayımladı. Aynı zamanda doktrinini, genç bilginlerle kibar insanlar ve yüksek işadamları gibi, seçkin bir dinleyici kitlesine açıkladı. Erlangen Üniversitesine profesör olarak atandığı zaman (1805), Jena'nın Fransızlar eline düştüğü haberini aldı; ve Königsberg'e sığındı. Kopenhag'a geçti, ancak Tilsitt Antlaşmasından sonra ailesinin yanına dönebildi.

Bundan sonra Fichte'nin hayatı, siyasal bir

önem kazanır. Prusya, kendisini kurtarabilmek için, her şeyden önce ulusal karakteri güçlü bir öğrenimle halk eğitimini çelikleştirmek gerektiğini anladı. Bu maksatla Berlin'de bir üniversite açıldı ki, bunun planını Fichte'ye hazırlattılar (1807).

Sunduğu projede uygulanması güç ve ülküsel bazı şeyler vardı; yeni üniversite açılıncaya kadar özel derslerini akademik bir salonda verdi (1807-1808). *Alman Ulusuna Söylevler* adını taşıyan bu dersler, Fransız taburlarının gürültüsü Berlin sokaklarını inlettiği bir zamanda verilmişti. Bu derslerde Almanlara bağımsızlık ve özgürlüklerini korumalarını, bu uğurda gerekirse ölmelerini telkin ediyordu. Kendisi de bu uğurda hayat ve özgürlüğünü fedaya hazırdı. Fichte, yeni üniversiteye profesör tayin edildi ve iki yıl metanetle rektörlük de yaptı. Fransızların Rusya'dan perişan bir halde geri dönmeleri üzerine Almanlar baş kaldırdılar. Fichte, ordu rahibi sıfatıyle çalışmak istediyse de bu isteği kabul olunmadı. Fakat, kendisi, hem ulusa, hem insanlığa büyük bir hizmet etmek mutluluğuna erişmiştir. Almanlar, Berlin'deki Fransız garnizonunu bir gece baskınıyle toptan öldürmek için suikast hazırladılar. Fichte'nin eski öğrencilerinden bu cinayete katılmak için yeminli bir genç, teşebbüsün meşru olup olmayacağı hakkında şüpheye düştüğü için hocasının da bu işe karışmasını istedi. Fichte, hem bu teşebbüsü Prusya Polis Müdürlüğüne haber verdi, hem de bu genci böyle uğursuz bir cinayetin yararsızlığına inandırdı. Savaş, Berlin'den uzaklaşınca, şehirde bulaşıcı bir hastalık bırakmıştı. Fichte'nin eşi de hastabakıcılığı yaparken bu hastalığa tutuldu ve kendisinden de Fichte'ye geçti. Fichte de derslerine yeni bir hararetle başlayacağı ve eserlerini son kez bir daha inceleyeceği bir zamanda öldü (1814).

Fichte, kararlarında sabit ve metin bir adamdı; karakterinin dürüst ve enerjik özelliği eşsizdi. Onu sert ve fazla kanaatkâr olduğu için eleştirirlerse de o, bu nitelikleri sayesindedir ki, her çeşit zayıflıklara, kişisel ve adi kaygıların üstüne çıkmıştır. Fichte'nin felsefesi, çağdaş felsefenin durumuyle olduğu kadar da kendisinin bireyselliğiyle belirlenmiş olan bir felsefedir. XVIII. yüzyıl ruh ve zekâsına oranla bu felsefe, maddeciliğe karşı yöneltilmiş olan şiddetli bir protestodur; 'ben' (le moi) faaliyetinin ve ahlâksal özgürlüğün enerjik bir savunmasıdır. Kant'ın felsefesine oranla ise, bu felsefeyi sarsılmaz bir temele dayamak için yapılmış olağanüstü bir çabadır.

Fichte, hepsi Almanca olan şu eserleri yazmıştır: *Grundlage der Gesammuten Wissenschaftslehre* (1794); *Versuch Einer Kritik der Offenbarung* (Königsberg, 1792); *Grundlage des Naturrechts* (Iena, 1796); *Der Geschlassene Handelstatt* (Tübingen, 1800); *Rechtslehre* (1812); *System der Sittenlehre* (Iena, 1798); *Die 'Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters* (1806. Bu eser, *Die Bestimmung des Menschen*'i de eklidir); *Die Anweissing zum Seligen Leben* (1806); *Reden an die Deutsch Nation* (Berlin, 1807-1808).

Fichte'nin hayatında 1762'den 1794'e kadar bir oluşma devresi vardır ki, bunda Spinoza ve Kant'ın etkisi altındadır. 1794'ten 1799'a kadar felsefî eserler verdiği bir dönemdir. 1799' dan 1814'e kadar da propaganda faaliyetleriyle uğraşmıştır. O, Alman felsefesinde Kant'ın açtığı yeni çağı geliştirmiştir.

Bilim Doktrinine Birinci Giriş (1797) adlı eserinde Fichte, bütün felsefe doktrinlerinin iki sistemde toplandığını görmüştü:

1. Tasarımları eşyadan çıkaran dogmacılık, ki bunda maddecilik, tinselcilik, Spinozacılık vardır.
2. Eşyayı tasarımlarımızdan çıkaran ülkücülük.

O, bunlardan ikincisinin daha iyi ileri sürülmüş olduğunu ispata çalışmak suretiyle, felsefedeki yönelişini belirtmiştir. Gerçekten Kant, eleştirici ülkücülüğü, yani nesnelerin düşüncelerimizden başka bir şey olmadıklarını kabul eden bir sistem kurmuştu ki, bu, mutlak gerçekliği de ahlâkın bir konusu yapmıştı. Fichte de bazı bakımlardan nesne'yi özne'ye (sujet) göre bağımlı bir duruma getiren, yani hem özne'nin, hem de onu sınırlayanın ürünü sayan bir ülkücülüğü savunmuştur. Bu ülkücülük, yalnız özne veya mutlak özgürlük olarak bir mutlak gerçeklik anlayışına dayanır. Zira ona göre, bir felsefe sistemi, cansız bir alet değildir ve biz, bunları rasgele seçemeyiz. Bunlar, insan ruhunun derinliklerinden fışkırırlar. Bunlardan birini seçmek, faaliyet ve bağımsızlık duygumuza ya da bunların tersi olan duygulara göre değişir; ülkücülük, saf bir teori olarak bağımsızlık duygumuzu ifade eden ve onun seçtiği bir sistemdir. Bu sistem, teorik aklın işlevlerini (fonctions) ve ahlâksal hayatın koşullarını elde etmek için yapılan bir çabadır. Bu sistemde ilk ilke gelişir, saf özne muhtevasının yerine geçerek, gerçekleşir.

Bilim Doktrini: Fichte'nin Kant'ta gördüğü eksiklik, yalnız doğal düşünceye değil, münhasıran felsefî düşünceye şamil olan bir saf eleştiriye yükselmemiş olmasıdır. Yani Kant, bilinç muhtevasına verilmiş olan çokluktan bu bilincin kapladığı birliğe yükseldiği halde, Fichte, tersine olarak 'ben'in başlangıcındaki faaliyetten hareket etmek ister ve bundan, tikel şekilleri türetir. 'Saf eleştiri' ise, genel fel-

sefeyi, 'bilim teorisi'ni teşkil eder. O, bilim düşüncesini kurmakla başlamalıdır; bir bilim, 'bir olmalı' ve bir 'bütün' (tout) teşkil etmelidir. Bunun için de bilim, kendi töz ve pekinliğine kaynak olan tek ve egemen (souverain) bir ilke üzerine kurulmalıdır. Fakat bu ilkeyi neyin üzerine dayamalıdır ve ne hakla onun gerçeğinden bütün değer önermelerinin doğru olduğu sonucunu çıkarabiliriz? İşte saf eleştirinin ve bilim teorisinin konusu budur. Eğer bu bilim, olumsal değilse, bütün diğer bilgiler temelsizdirler. Bunun için bütün diğer bilimler, kendilerinin olmayan birtakım ilkelere dayanmış olurlar; ya pekinlik (certitude) mevcut değildir, ya da her bilginin ve her pekinliğin ortaklaşa bir temeli olabilen mutlak bir ilke ve dolaysız bir gerçek üzerine kurulmuş olan bir bilim mevcut olmalıdır. Bu ilke ise, önermenin 'maddesi' denilen şeyle, 'şekli' denilen şeydir. Mutlak ilkenin, biri diğeriyle belirlenmiş olarak —yani, madde şekille ve şekil maddeyle belirlenecek surette— madde ve şekli kendinde olmalıdır. Fichte'ye göre, temel bilimlerin dayandığı üç ilke vardır:

1. Büsbütün mutlak olan ilke;
2. Şekil gibi yalnız mutlak olan ilke;
3. Sadece madde gibi mutlak olan ilke.

Mutlak olarak egemen bir ilkenin olabilirliği, insel bilginin tek bir sistem teşkil ettiğine delâlet eder. Eğer böyle bir sistem mevcut değilse, ya dolaysız bir surette pekin olan bir şey yoktur ve bütün bilgi, kesin bir surette bir ilke müsaderesine (pétition de principe) dayanır; ya da birçok sistemler vardır ve bunların her biri özel bir ilkeye dayanır. Bu takdirde de ister eşit bir surette en ilkel (primordiale) olan birçok doğuştan gerçekler kabul edilsin, isterse dışımızda yalınç izlenimler vasıtasıyle ruhumuzun kendileriyle ilişkide bulunduğu birtakım 'yalınç şeyler' çeşitliliği (variété) varsayılsın, her iki halde de bilgimizde hiç bir birlik olamaz. Bu bilgi de pekin olabilirse de, bir sistem teşkil edemez. Âdeta ışıksız, ahenksiz ve birlikten yoksun olup, aralarında hiç bir geçit bulunmayan türlü odalardan bileşik ve hiç bir zaman tamamlanmamış sağlam bir eve benzer. Bu nedenle 'bir' olmayan hiç bir doğru sistem bulunamaz; ve bir olmak için de, onun bir tek ilke üzerine kurulmuş olması ve küremiz için merkezcil (centripéte) kuvvet ne ise, bu ilkenin de sistem için öyle olması lâzımdır.

Bu ilkenin ispatı söz konusu değildir. Fakat o düşünmeyle mantığın olağan (ordinaire) konularını gözleyerek keşfetmelidir. Bu kanunlar egemen ilkeyi tamamıyle ortaya çıkardıktan sonra, kendi belge ve temellerini de bu ilke içinde bulurlar. Şunun ya da herhangi bir iç deneyin, herhangi bir olgusunu alınız ve bundan deneye taalluk eder gibi görünen ne varsa hepsini olabildiği kadar çıkarınız; elde kalacak olan şey, ruhun kendi olgusu, ilkel olarak kendi koymuş olduğu olgudur.

a = a önermesi kadar hiç bir önerme itiraz edilemeyecek kadar gerçek değildir. Zira a, a' dır, dediğim zaman, özneye ait bir şeyi tasdik etmiyorum, yalnız (a) dır, ne ise odur demiyorum, aynı zamanda bir yargı taşıyorum, yargılıyorum, düşünüyorum ve bunlarla kendimi ileri sürüyorum. Bir diğer deyimle, "düşünüyorum, öyleyse varım" demektir. Her taşıdığım yargının içinde 'benim, ben benim' vardır. Benim derken, 'ben', kendini vazetmiş olur ve kendi kendini vazederken özel ürünü eylem, ajan, neden ve sonuç olacak surette kendi kendini vücuda getirir ve oluşturur. Bilinçsiz 'ben' yoktur; ancak 'ben', kendisini vazederken kendi kendinin bilincini kazanabilir; 'ben'in 'ben' demesine vesile olan temel yargının kendi kendisini vazetmesi ve kendini meydana getirmesi bir olgu-eylem'dir (fait-action), bir edim-olgu'dur (acte-fait). Ben kendisini vazettiği için vardır. Var olduğu için kendi kendisini vazeder. "Mutlak surette benim; çünkü benim" ve ben mutlak surette ne isem oyum, o da, öteki de benim için odur. İşte Fichte sisteminin en son sistem ve verimli ilkesi mutlak konu olarak 'ben'den ve var olan bir varlık olarak kendi kendisini vazetmekten ibarettir. Kendisini eleştirenlere göre de, onun kökten yanıldığı nokta da budur. Fichte, 'ben'e Spinoza'nın mutlak neden ve Tanrısal töz için ileri sürdüğü tanımı uygulamıştır: "Ben, ilkel olarak kendi özel varlığını vazeder". İşte bilim teorisinin mutlak surette egemen 'ilkesi' budur.

Demek ki bütün düşünce ve varlığın ortaklaşa temeli de bu ilk edimden ibaret olan, saf öznenin, ben'in kendi kendisini vazetmesidir. Fakat ikinci ve ilkel bir edimle 'ben', 'mutlak ben'e, bir 'mutlak ben değil'i (non moi) karşı koyar. Sadece şekle ait olan ikinci mutlak ilke de budur. Ben'in kendi yanında kendisi gibi mutlak olduğunu tanıdığı bu ikinci ilke, hem birinci ilkeyle hem kendi kendisiyle çelişik bir haldedir. Bu çifte çelişikliği çözmek için yalnız maddeye taalluk eden üçüncü bir ilkeyi kabul etmek lâzımdır ki, bunu şu surette ifade edebiliriz: "Ben ve ben değil'in (non moi) her ikisi de birbirinin gerçekliğini karşılıklı olarak sınırlayacak şekilde, ben tarafından ve ben'in içine vazedilmişlerdir". Başka bir deyimle, "ben içinde bölünebilen ben'e bir bölünemez ben değil'i karşı koyuyorum". Demek ki ikinci mutlak ilkede ben, kendi kendine yabancı kalmıştır. Kendini düşünmek için, kendi üzerinde düşünmeye ve 'varlığa' bir nesne (objet) sıfatıyle karşı gelmeye (s'opposer) mecburdur. Bu ken-

dini inkâr etme, öznenin ikinci edimidir. Bundan varlıkla düşüncenin birbirine karşı bağıntılı oluşunu ve birbirini karşılıklı olarak belirlediğini ileri sürmek suretiyle, bu çelişikliği çözmek gerektir, sonucu çıkar. İşte bilincin yeri (lieu) bu bağlantı (relation), öznenin üçüncü edimini teşkil eder.

Anlaşılıyor ki, bilim doktrininin ilkeleri, felsefenin üç temel düşüncesi üzerine dayanan bu üç edimdir ki, birincisi özdeşlik ilkesini, ikincisi çelişiklik ilkesini, üçüncüsü nedenlilik ilkesini meydana getirir. Birincisiyle eşyanın mutlak birliği, ikinci ve üçüncüsüyle de karşı olumların birliği gerçeklenmiş olur. Bu suretle mantık kanunları ve kategoriler, özgürlüğün edimleri olmuş olur. Üçüncü edim ise, özneye kendi pozitif kapsamını, yani kendisinin art ardına gerçeklenmesinin olabilirliğini verir; yani o, ruhun daha önceki bütün edimler serisini kaplamıştır. Konuyu biraz daha açıklarsak; bilim doktrininin üç ilkesi, mutlak 'ben' düşüncesi, mutlak bir dış nesne ve bunların birbirine karşılıklı olarak belirlemesinden ibarettir. Bu üç ilke, nitel oranlar bakımından üç esaslı yargı şekline dönüşürler: Tasdik, İnkâr, Sınırlama (limitation); ya da, Tez (thése), Antitez ve Bireşim. İşte Hegel tarafından belirtilmiş olan bu üç esas, Fichte'nin yöntemine de temel vazifesini görmüş olan ilkelerdir. Edimsel olarak verilmiş olan herhangi bir önermede, gizli bulunan çelişikliği, çözümleme keşfeder ve apaçık bir duruma getirir; sonra, karşıtları uzaklaştıran bir bireşim, yeni bir önerme içinde bu çelişikliği çözümler. Bu suretle bilimin her yeni önermesi, daha önceki bir önermenin ya gelişmesi, ya da düzeltilmişi olur. Her şey kendi aralarında birbirini tutar, hepsinin hem temeli, hem de tacı 'ben' olan organik bir sistem teşkil ederler.

Açıkladığımız üç ilke, Fichte'ye göre şu önermede özetlenebilir: Çözümleme, "Ben ve ben değil, karşılıklı olarak belirlenirler". Çözümleme bunda gizli olan şu iki önermeyi keşfeder: 1. 'Ben', 'ben değil' tarafından belirlenir ya da 'ben değil', 'ben'i belirler. 2. 'Ben', 'ben değil'i, 'ben' tarafından belirlenmiş gibi vazeder; ya da 'ben', 'ben değil'i belirler. Bunlardan birincisi, teorik felsefenin ilkesidir; ikincisi ise, pratik felsefenin ilkesidir. Her teorik felsefe şu ilkeden elde edilir: 'Ben değil', 'ben'i belirler. Bu ilkeye göre 'ben', nesneler karşısında kendisini pasif olarak konmuş gibi bulur; ve bilgi, onu bu nesnelerin düşünen özne üzerine yaptığı etki ile meydana getirmiş görünür. Bununla birlikte 'ben', henüz onda bir şey değildir. Zira, kendisini 'ben değil' tarafından belirlenmiş gibi vazeden 'ben'dir. 'Ben', gizli olarak (virtuellement) bütün gerçekliktir; hiç bir şey, onun mutlak faaliyetinin etkisi olmaksızın mevcut olamaz. Öyle ise, 'ben değil'in sözde gerçekliği, bu faaliyetin bir ürününden başka bir şey değildir.

'Ben değil' düşüncesi, 'ben' düşüncesinin bir değişkesinden başka bir şey değildir. 'Ben' düşüncesiyle, kendisinin sınırlı gerçekliğini hisseder ve bu sınırlamanın kendisi dışında bir nedeni olacağını varsayar ve bu nedeni bir 'ben değil'de gerçeklendirir. Fakat bu 'ben değil', 'ben'i kendi özel tabiatına göre belirler. Şu halde dış âlem, Fichte'nin sisteminde eğreti (emprunté) bir mevcudiyete sahiptir. Zira, kendisinden duyumlar, duygular ve düşünceler halinde doğan her şey, kendi özel gerçekliğinden gelirler ve sözde dış varlık denilen şeyler, gerçekleştirilmiş ülküden (idéale) başka bir şey değildir. Dış âlem, 'ben'den doğar ve gerçek varoluşunu 'ben' içinde bulur ve 'ben' için bulur. Her çözümcü eleştirinin 'ben' tarafında bıraktığı şey, 'ben'i harekete getiren bir içtepidir (impulsion) ki bu, 'ben'in gizliliğini (virtualité) geliştiren bir ilkedir. Bu nedenle Kant'ın eleştirici ülkücülüğü Fichte sisteminde 'mutlak öznel ülkücülük' (idéalisme subjectif absolu) halini alır; yalnız bir şartla ki, bunda 'ben', gelişme için dışardan bir içtepi almaya mecburdur. Bu suretle dış âlem, teorik felsefede zihinsel bir olayı açıklamak için, bir varsayımdan başka bir şey olamaz. Zira 'ben', kendisini sınırlayan bir nesneyi zorunlu olarak tasarlar. Bu nesne, gerçek değildir. Onu vazeden, ona bir gerçeklik veren ve onu kendisine nakleden de 'ben'dir. Bu nesnenin tasarımı, hayal gücünün bilinçsiz bir eseridir. Ruh, hem hareket eden, hem de düşünen olamayacağından, onun faaliyeti bir üretme (production) ve düşünme (réflexion) dizisiyle (serie) zorunlu olarak kısıtlanmış olur. Bu üretici faaliyetin sonsuzluğu ile düşünmenin belirlenmesi arasındaki dalgalanmada ruhun bilinçsiz olarak meydana getirdiği şey, kendi bilincinin bir koşulu olan yabancı bir gerçek gibi görünür; böylece, "gerçeklik, düşünceliğin (idéalité) ürününden başka bir şey olamaz".

Zihin gibi kabul edilmiş olan mutlak 'ben', belirlenmiş olmak ihtiyacındadır; bu yüzden de sonlu bir hal alır ve artık mutlak olmaz. Demek ki kendiliğinden 'ben'le mutlak 'ben' arasında karşı olma (opposition) vardır. Mutlak 'benlik', 'ben değil'in nedeni olmaya mecburdur; bu nedenle kendi içtepisinin de dolaysız nedenidir; anlaşılır ki 'ben', gerçek olarak yalnız kendine bağlıdır. Öyle ise, aktif veya pasif 'ben'in bilimi, ilke olarak şu önermeye sahiptir: 'Ben', 'ben değil'i belirler; 'ben'in faaliyetinin konusu 'ben değil'in mutlak belirlenmesidir.

Mutlak ve kendiliğinden alınmış olan 'ben', uzamsızdır, hareketsizdir ve matematik bir noktadır. 'Ben', kendi bilincine kavuşmak için gelişmek ihtiyacını duyar ve kendisini merkezkaç (centrifuge) bir harekete terk eder ki, bu yine kendisine dönmek içindir. Dışın içtepisi ancak bu suretle olabilir ki, bu içtepinin ilk nedeni de yine mutlak 'ben'in tabiatı içindedir. Mutlak 'ben', varlığını tamamıyle gerçeklendirmek, kendisine, bütün dolgunluğuyle kendi bilincini vermek için faaliyetinin küresini sonsuzluğa doğru genişletmek ister. Bu yöneliş, karşılaştığı direnmelerle büsbütün kuvvetlenir. Eylemlerinden hiç biri, faaliyetinin hiç bir belirlenmiş ürünü 'ben'i kandıramaz ve bu yüzden kendi yetkinlik ve ahenk ülküsünü gerçeklendirmek için çabalarını katmerleştirir. Bu sonsuzluğa doğru olan sürekli bir özlemdir. Bilgi ve eylemin müşterek amacı, 'ben'in, 'ben değil' üzerindeki egemenliğini sağlamak ve 'ben'in 'ben değil' üzerinde vücuda getirdiği şeyleri yine 'ben değil'den almak ve böylece, ruhun yetkin birliğini, bağımsızlığının edimsel (actuel) bilinci ve mutlak gerçekliğiyle kurmaktır.

Özet olarak, biz her şeyi mutlak 'ben'e oranla biliriz. 'Ben'in bildiği bu şeyler, 'ben değil'i teşkil eder. Yani, dış âlem, 'ben değil' gibi görünen bir 'ben'dir. Öznel 'ben', nesnel 'ben'i meydana getirir. Şu halde, 'ben'le 'ben değil' arasında bir birlik vardır; bu birlik, mutlak'tır ve sonsuz'dur. Mutlak ise, kendi kendine oluşan ve sonsuz bir şeyle gerçeklenen bir şeydir. Fichte, bu bakımdan 'ben'e evrensel bir anlam verir. 'Ben', bir bilinmeyen varlık, bir (X) dir ki, yavaş yavaş bilincini kazanır ve bilincin ışığıyle aydınlanır, bilinç olur. Bu nedenden felsefe yapmak demek, daima olması gerekene doğru giden ve yalnız kendisi özgür olan 'ben' in kendi bilincini alması ya da kazanması demektir.

Fichte, bilim doktrininde bedenden ayrı ve seçik bir ruh varsayımını şiddetle reddettiği için, onun 'ben'ini ruh zannetmemelidir. Ona göre böyle bir ruh kabul etmek, tinselcı metafiziğin kurduğu gibi, ayrı bir töz ya da özü kabul etmek demektir.

Bilinç Olguları (1817) adlı eserinde, ruhun varoluşunu inkâr ettiğini ve bu reddedişin sisteminde esaslı bir kriter olduğunu, ruh varsayımıyle kendi sisteminde ilerlemek şöyle dursun, bu sistem içerisinde durmanın bile imkânı olmadığını anlatmıştır.

Fichte, numen'in, kendinden şey'in (chose en soi) ruhla uzlaşamayacağını, bilginin biçimi kadar da maddesini veren 'ben'in bütün olayların da ilkesi olduğunu kabul etmişti. Ona göre, bütün felsefî tümdengelimlerin dayanak noktası olan mutlak 'ben' bireyseldir. Bunu bilincin ilham ettiği görgül 'ben'le karıştırmamalıdır. Mutlak 'ben', hareket etmenin dolaysız bilincidir ki, bunu zihnin bir sezgisiyle tanırız. Ruh, edimdir, enerjidir ve bu edim, gerçekliğin kendisidir. 'Ben'de, "bilincin öznesiyle gerçekliğin ilkesi karışmışlardır". Ruh, bütün bildiklerini yapar, bütün bilgide kendisini bilir; bütün bilgilerde kendisinden bir şeyler bilir. Bu nedenle var olan yalnız 'ben'dir; hakikî gerçekliğin bilimi de ruhun bilimidir ve duyular, âlem, biçimin (şekil) ve kategorilerin bir yanılsamasından (illusion) başka bir şey değildir. Fichte için özü faaliyetten ibaret olan mutlak bir 'ben', evrensel bir ruh vardır ki, özgür ve hareket eden varlıklar çokluğu şeklinde bölünür; o, bu suretle hem gelişir, hem de hareket eder. İşte tinsel gerçeklikten başka bir gerçeklik kabul etmeyen Fichte'nin anladığı ruh, 'ben'le ifade ettiği ruhtur.

Fichte'ye göre, insanda mutlak bir irade vardır ve irade, varoluşumuzda, dışardaki olgular gibi bağıntılı olmayan bir şeyde var olan, müşterek ve yayılıcı bir kuvvettir. Her şey iradenin türlü belirtilerinden ibarettir. Tinselci metafiziğin anladığı örnekte olmamak şartıyle, ruh, ben, daima olacak olan ve olması gereken bir ülküdür. İşte felsefenin ödevi, bu olması gerekeni araştırmaktır ki, bu 'ödev, 'özgürlük' ve 'irade'den ibarettir. Bunun üçü de gerçekte birbirinin aynıdır. Ödev, Kant'a rağmen var olan bir şey değil, var olması gereken bir amaçtır. Bugün yapmak zorunda olduğum şey ise, edim'i ilgileyen ödev'dir. Şu halde ödev, mutlak değildir, irade mutlaktır. Zira, bize lâzım olan şeyi kendimiz yapar, kendimiz emreder ve kendimiz ararız. Asıl istenen irade de budur. Ödev, gücü yaratır. Yani, olması gereken, olanı vücuda getirir. "Ahlâksal ödev fikriyle, özgürlük fikri ve gerçek 'ben' aynı şeydir. Bizim mutlak 'ben'imiz, şimdi herhangi bir kişilikte kuşatılmış gördüğümüz şu ya da bu bireylik değil, fakat kendi evrensellik ve sonsuzluğu içinde olması gereken ve olacak olan şeydir. İşte âlemin başlangıcı kadar da amacı budur".

Fichte, bilim doktrininin ilkelerini 'doğal hukuk'a ve 'ahlâk'a uygular. Hukuk ve ahlâk, temelini bireylikte (individualité) bir eylem küresi teşkil eden özgürlük düşüncesine dayanır. Mutlak 'ben', birey değildir: Birey, 'ben'den çıkar; 'ben', bireyden değil. Pratik bakımdan felsefe, ister istemez bir aynı kanuna bağlı olan bir ahlâksal kamulluk (communauté) ile faaliyetimizin konusu olan bir dış âlemi kabul etmek suretiyle gerçekçi (réaliste) bir hal alır.

Akıllı varlık, bir birey olarak ve diğer akıllı varlıklarla birlikte konmadıkça ileri sürülemez. Mutlak 'ben'in özgürlüğü akılla nitelenmiş olan bütün arasında paylaşılmıştır. İnsan, kendi ben-

zerleriyle olan ilişkilerinde, kendi özgürlüğünü sınırlayan diğerlerinin özgürlüğüne saygı hisseder. Doğal hak, bu duyguya dayanır. Devletin amacı, bu hakkı korumak ve gerçeklendirmektir.

Fichte'nin 'siyasal' görüşü, az çok Rousseau' nunkine benzer. En akla uygun olan hükümet şeklinin 'cumhuriyet' şekli olduğunu kabul eder. Onu, ulusların kamul ruhunun bir eseri sayar ve 'cumhuriyet'in ancak kanuna, kanun olduğu için saygı duyan bir ulusla kurulabileceğine inanır. Fichte'ye göre her kurum (constitution), genel ilerlemeyi, her bireyin fakültelerini geliştirmeyi sağlamaya çalıştığı takdirde meşrudur. Onun polisi, ceza vermekten çok, cinayetlerin önüne geçme amacını güder ve baskı hukukunda (droit de répression) Fichte, tövbe ettirme sistemine yaklaşır ve ölüm cezasını kaldırır.

Doğal Hukuk ve Ahlâk adlı eserinde Fichte, sosyalizme giden düşünceleriyle, Almanya'da kendisini ilk sosyalist yazar olarak tanıtır. *Kapalı Ticarî Devlet* (1800) adlı eserinde de evrensel ticaretin devlete verilmesini, her milletin ekonomik gelişmesi için yararlı bulur.

Fichte'nin 'ahlâk'ı, *System der Sittenlehre* (Iena, 1798) adlı eserinde daha çok Kant'ın düşüncelerine dayanırsa da o, görüşlerini başka terimlerle ifade etmiş, başka ilkelere dayamış ve yeni geliştirmelerle zenginleştirmiştir. Ona göre, ahlâklılığın ilkesi, zihnin kişilik kavramına göre özgürlük alıştırmasını (exercise) mutlak surette belirlemesidir. Ahlâksal insanın bütün eylemlerinin ereği, duyular âleminde, yalnız aklın idaresini ve zihinli varlıklar tarafından teşkil edilmiş olan sitede akıl ve ahlâklılığın egemenliğini sağlamaktır. Ahlâk kanunu nesnel âlemin gerçekliğine delâlet eder. Bu kanun, hem eylemin konusunu, hem de ödevi teşkil eden mutlak emri belirletir. Biz bu kanun sayesinde kavranılabilir (intelligible) âlemde mevcuduz ve yalnız eylem sayesindedir ki, olaysal (phénoménale) âlemde de varız. Onun en son ve yüce amacı, 'mutlak özgürlük'tür. Bu ilkeden bir tek filiz olarak kendimize ve başkalarına karşı olan ödevlerimiz fışkırır. Aklın egemenliği yalnız bireylerde gerçeklenebilir. Fakat bütün bireyler aynı amaca uzanırlar ve bunlar, kendilerini ancak birbirleri aracılığıyle kurtarabilirler. 'Ben'de bir birey gibi olan ahlâk kanununun konusu, genel olarak özgürlüğü muzaffer kılmak ve âlemin selâmetini sağlamaktır. Sosyal yetkinlik ülküsü, bütün iradelerin tam olarak bir uzlaşmasıdır. Bu evrensel ahenk halinde, her birey, akıl kanununa uymak suretiyle kamunun selâmeti için çalışacak ve herkesin faaliyeti birbirinin çıkarına hizmet edecektir. Saf 'ben'in özgürlüğü, akılla nitelenmiş olan bütün varlıkların, "asıl gerçek evliyalar cemaatinin özgürlüğüdür".

Tanrısal bakımdan nesnel olarak dikkate alınan hep'in bilinci, bir tek ve aynı bilinçtir. 'Tanrı'nın ve felsefenin de görüşü olan bu bakımda, her akıllı varlığın kendi özel ereği vardır; her biri aynı zamanda evrensel aklın ereklerini gerçeklendirmek için birer aracıdır. Bu nedenle her birimizin bireyliği, herkesin varlığıyle meydana çıkar. Her birimizin ayrı ayrı kendimizin belirlenmesiyle ahlâk kanununun, saf 'ben'in, yani Tanrısal 'ben'in saf bir ifadesi haline geliriz. Kant, insan kendiliğinden bir erektir, der. Fichte ise, "Fakat insan, diğer insanlar için insanlıktan biridir ve bireyin onur ve haysiyetini yapan da budur. Zira erdem, zihinli varlıklar toplumunun çıkarında kendininkini unutmaktır" diye düşünür. Ona göre, her birey, kendi kuvvet ve mevki ölçüsüne göre evrensel ahlâklaştırma ve aklın zaferi işine çalışmalıdır. Âlemin selâmeti ancak bununla olabilir. İnsanda özgürlük meyli, doğaldır; ve ahlâk kanunu: "Her özel eylem ben'i, dolu ve tam olan tinsel özgürlüğe götüren bir dizi (série) içinde görmeye mecburdur"dan ibarettir. Ancak bu suretledir ki, sonsuz 'ben', görgül âlemde gerçeklenmiş olur ve konulmuş olan engeller aşılabilir. Erek, sonsuz olsa da, ona sürekli olarak yaklaşılabilinir. Zira, her ulaşılan sınır, yeni bir hareket noktası olur. İnsandaki ilkel meylin iki şekli vardır: Doğal meyil, özgürlük meyli. Eğer bunlar, birbiriyle ahenkli olurlarsa, kendimize karşı bir saygı, bir haz duygusuna sahip olabiliriz. Bu duygu, duyumsal (sensible) hoşlanmadan farklıdır. Eğer bu iki meyil arasında ahenk olmazsa, kendimizden nefret etme duygusuna sahip oluruz. Bu duyguya sahip olma fakültesine biz, 'vicdan' adını veriyoruz; ve artık ahlâk, vicdandan türeyen bir edimdir. İlk emir: "Ödevinin kanaatine (conviction) göre hareket edeceksin" der. Bu kanaat ise, hareketimi, yalnız şimdiki görüşümle değil, tasarlayabileceğim her görüşle karşılaştırarak bu hareketin bütün bir ebediyet içinde kendimin olup olmadığını araştırdığım zaman kazanabilirim.

Fichte'ye göre, "ahlâksal kötülük, tembellikten gelir". Düşünmekten ve içinde bulunduğu durumun üstüne yükselmekten üşenmek, yapılması gerekenden tiksinmek demektir; geri kalmaya meyletmek demektir. Tembellik, insanı alçaklığa ve sahtekârlığa götürür, tembellikte kölelik, zahmete tercih edilir. Açıkça savunulacak olanı gizlemek için, birtakım görünüşlere hizmet edilmiş olur. Fakat özgürlük meyli, bu meylin bulunmadığı yerde nasıl uyandırılabilir? İnsan, kendi özel kuvvetini eritebilir mi? Fichte, bunun karşılığını, *Şimdiki Halin Büyük Çizgile-*

ri ve *Ahlâk* adlı eserlerinde vermiştir. Bazı bireylerde ilk tinsel içgüdü o denli yüksek olabilir ki, ne kendileri-ne de başkaları için açıklanmayacak bir biçimde onları duyumların verileri (données) üstüne yükseltir; bunlar, bir çeşit "erdem cini"ne sahiptirler. Bunlar, başkaları üstünde örnekler ve uyaranlar gibi etki yaparlar. Fichte'ye göre, insanın diğer insanlarla yaşamasının büyük önemi vardır; zira insan, ancak diğer insanlar içinde insandır. Bütün bireylerin amacı, 'ben' düşüncesinin gerçekleşmesinden ibarettir. Fakat insanın kişiliği, ahlâk bakımından söylemek gerekirse, kendisi için en son şey değildir. Fakat en yüce ereği izleyebileceğimiz tek aracı, kişiliğimizdir.

Fichte, 'pozitif dinlerin doğuşu'nu, "erdem cini"ne sahip olan örnek bireylerle açıklar. Çok derin bir ruh kuvvetiyle nitelenmiş olan bireyler, bunların etkisinde kalanlar için bir harika gibi görünürler. Fichte, ahlâk vesilesiyle kilise ve devlet hakkındaki görüşlerini de açıklar. Ona göre kilise, ahlâk kanaatini kuvvetlendirmek ve uyarmak amacıyle bir araya gelmiş olan bireyler toplantısıdır. Bunun müşterek temeli, semboller ve alegorik şekillerden ibarettir ki, bunların altında en bilgisizler kadar da aydınları hareket ettirebilecek yüksek düşünceler vardır. Bu semboller sayesinde hem genel, hem de karşılıklı etkiler yapılabilmektedir. Zira, sembollerin yorumlanmasında bilimsel gerçekler, olduğu gibi belirlenmiş sabit bir şekil yoktur. Bunları herkes kendi anlayışına göre yorumlar; bu nedenle onlar, herkese hitap edebilirler ve onların değerleri de bundan gelir. Sembollerin ölçülü âlemin yüksek ve düzenli bir düşüncesini, âlemin ahlâk düzeninde olan bir düşüncesini açık ve canlı bir hale getirir. Bu nedenle semboller, geçegendirler (provisoire). Bunlar gibi devlet şekilleri de geçegendirler. Devlet, insanın yalnız dışıyla uğraşır. Ahlâkla hukuku bu bakımdan ayırmak lâzımdır. 'Hukuk', diğerleriyle yaşamak isteyen herkesin kendi özgürlüklerini başkalarının özgürlüğü için sınırlamalıdır ilkesine dayanır. Devlet, bireyi, başkalarının özgürlüğünü tanımaya mecbur eder.

Özetini verdiğimiz bu görüşler, Fichte'nin ilk verdiği dersler ve yazdığı eserlere göredir; fakat sonraları aynı ruh ve esastan ayrılmamak şartıyle doktrininde bazı değişikliklere baş vurmuş, kamul duyuyla (sens commun) herkesin dinsel duygularıyle, pratik zorunluluklarla ve hatta bazen kendi felsefesinin yanıbaşında gelişmeye başlayan yeni sistemlerle uzlaşmaya çalışmıştır.

İnsan Varlığının Hikmetine Dair olan eserinde Fichte, felsefesini daha az bilimsel bir şekilde ve evrensel bilinçle felsefesini uzlaştırma çarelerini arayarak açıklar. Bu eserde düşünen insan, şüpheden bilime ve bilimden de imana geçer. Eserin birinci bölümünde düşünür, ülkücülükle gerçekçilik arasında kararsız bir surette gider gelir, bu şüphe çıkmazından kurtulmak için düşündükçe yolunu şaşırır ve şüphe içinde kaybolur. Bu esnada kendisine bir ruh, bir eleştirici spekülasyonlar cini görünür ve bu, kendisine birtakım sorularla deneyüstü ülkücülüğün (idéalisme transcendantal) başlıca önermelerini buldurur. Fakat dış âlem bakımından tamamıyle olumsuz olan bu sözde bilgi de, bütün gerçeklik yerine 'ben'den ve 'ben'in ülküsel âleminden başka bir şey kalmadığı için, düşünür ve beklediğini bulamamış ve kandırılmış olduğunu, bilim yerine kendisine boş bir fantom vermiş olduğunu ileri sürerek ruhu azarlar. Bunun üzerine ruh, kendisini haklı göstermek için ilham ettiği sistemin insan bilincinin bütün sisteminden ibaret olmadığını anlatır ve bu sistemi tamamlamak için düşünürü imana yollar ve der ki: Sen bilmek istiyorsun, bilmek ise hayal ve düşünceden başka bir şey değildir; ve üzerinde düşünülen gerçekliği hiç bir bilgi kavramış değildir. Kendi dışında tanımış olduğun ve bir hizmetçi gibi tartıp durduğun bu sahte gerçekliği, bizim sistemimiz yıkmıştır. Fakat bu sistem de, "mutlak surette kendiliğinden boş"tur. Eğer şimdi başka bir gerçeklik arayacak olursan, onu bilimden istememelidir; onu bulmak için başka bir organ lâzımdır. Bu organ sendedir ve bu organ, kendi gerçeğiyle bize mutlak bir iman ve kendisiyle birlikte ahlâk kanununun gerektirdiği bütün varoluşların imanını verir. Fichte, bu temel üzerine, olaysal âlemin varoluşunu, ahlâksal ve tinsel bir âlemle ruhun ölmezliği ve evrensel irade olarak kabul ettiği Tanrı'nın varoluşunu yerleştirmiştir. Kendisini Tanrıtanımazlıkla suçlandırmış olan bir kitapçığıyle *Apologie*'sinde Fichte, kolektif bir Tanrı ile Tanrısal bir ahlâk âlemini kabul eder ve bu evrensel ahlâk âlemine imandan başka bir dine inanmaz. O, kişisel bir Tanrı düşüncesinin çelişik olduğunu ileri sürer ve Tanrı'nın bir bedene sahip olduğunu reddeder. Bu, ona göre, Tanrı'yı inkâr etmek demek değil, belki O'nun saf faaliyet, zihin ve bilinç olduğunu kabul etmek demektir. Adi anlamda Tanrı'ya kişilik niteliğini yüklemek, O'nun sonluluğunu kabul etmek demek olur. Her belgin (précis) kavram, Tanrı'yı bir hayal, bir put haline getirir. Asıl, der, suçlandırılacak olan Tanrıtanımazlık değil, âlemi inkâr etmektir (acosmisme). Zira Fichte'ye göre bu tinsel ya da ahlâksal âlem, tek gerçek olan âlemdir.

Gerçek olan şudur ki: Bu dönemde bile Fichte, dinsel duygularını kaybetmemiş, daha

sonraları da Proklus ve Plotin'inkinden az farklı bir mistisizme, bir coşkunluğa kadar yükselmiştir. Onun bu yönelişi, *Bugünkü Çağın Büyük Çizgileri* (Berlin) ve *Bilginin Görevi* (Berlin, 1806), *Mübarek Bir Hayata Kavuşmanın Yöntemi* (Berlin, 1806) adlı eserlerinde daha açıkça gösterilmiş bulunur ki, bu yönelişin son gelişim noktasını mistik ve ahlâksal bir panteizm teşkil eder. Tanrı'yı, karşı karşıya gelerek mi görmek istiyorsunuz? der, O'nu, çıplakların öte tarafında aramayınız. O'nu kendilerini Tanrı'ya vermiş olanların hayatı içinde göreceksiniz. Tanrı, "vücuda getiren, kendi düşüncesiyle kendini ilham eden" ve ancak kendisiyle yaşayandır. Kendinizi O'na veriniz, bu takdirde O'nu kendinizde bulacaksınız. Doğru 'takva' (pieté), zorunlu olarak aktiftir ve Tanrı'nın kendimizde olduğuna, eserini bizimle yaptığına dair olan içten inançtan ibarettir. Tanrı'yla birleşmek için, bireyliğinizden tamamıyle kurtulmanız lâzımdır. Yetkinlik ve mübarekliğin (félicité) en yüksek derecesi, her şeyin akıl kanununun altında yetkin olarak uzlaşması ve cemaatin çıkarı için kendinden tamamıyle vazgeçmek değil, kendi özel kişiliğinden kayıtsız ve şartsız vazgeçerek Tanrısal varlıkla birleşmektir. Burada Fichte, mutlak 'ben' yerine, Tanrı'yı koymuş ve bilim doktrinini Tanrı doktrini haline getirmiştir. Özet olarak o. Tanrı'yı, ahlâksal bir dünya düzeniyle eş tutmak suretiyle Kant'ı aşmış ve Spinoza'dan ayrılmıştır.

Fichte'nin 'insanlık tarihine' dair olan görüşleri de aynı anlamda bir panteizmdir. Ona göre, Tanrı kendisini ebedî olarak insan bilincine ilham eder. Bu ilham, önce içgüdü ve geleneksel bir iman şeklinde görülür; sonra da azar azar evrenin açık ve düşünülmüş bir son terimi, bir çeşit 'akla dayanan Tanrı erki'dir (théocratie); akılla yorumlanmış olan ve aklın ilerlemesiyle Hıristiyanlık kanununa getirilmiş Tanrı'nın idaresidir. Din bakımından dikkate alınacak olunurlarsa, bütün olayları, Tanrısal hayatın zorunlu gelişmelerinden ibarettirler; bu nedenle her evrim, yeni bir gelişmenin şartıdır. Fichte, bir yüzyılı anlamak için, evvelâ 'a priori' olarak bir evrensel hükümet düşüncesinin planını yapar. Bu plan şu beş çağ ve dönem içinde gerçeklenir:

1. *İlkel çağ* ki, bu 'masumluk' (inocence) çağıdır; burada akıl, özgürlüksüz ve çabasız olarak doğa kanunu gibi, içgüdü gibi hâkim olur.

2. *Otorite ya da günah çağı:* Bunda, içgüdünün kitlede zayıfladığı, ancak bazı seçkin insanlarda kaldığı görülür.

3. *Evrensel bozulma çağı (corruption):* Bunda hem otoritenin boyunduruğu, hem de aklın dizgini vardır.

4. *Bilim çağı* ki, bunda gerçek iyiliklerin en büyüğü gibi araştırılır. Bu, 'yeniden itibar kazanma' (réhabilitation) çağıdır.

5. Bilim ve erdem vasıtasıyle masumluluğun yeniden fethedildiği *ikmal edilmiş denetim (tahkik) çağıdır* (justification accomplie).

Bu suretle her uygarlık, bilgi ve özgürlük vasıtasıyle doğaya bir dönüştür. Fichte'ye göre, XIX. yüzyıl, zaman toplamının yarısıdır; ve üçüncüden dördüncüye geçiş dönemidir. Devletin türlü evreleri (phases), çağların genel ruhunu andıran şekillere sahiptirler. Devlet yetkinliğine üç derecede yükselir; kusursuz, tam bir devlette her birey, insanlığın zorunlu ereğine göre egemendir (souveraine); kuvvetlerinin kullanışı nedeniyle ise, her birey, uyruktur (sujet).

Yurtseverlik Hakkında Dialoglar ve *Alman Ulusune Söylevler* (Berlin, 1808) adlı eserleri, *Şimdiki Zamana Dair Dersler*'inin bir devamıdır. Bu eserlerden birincisinde Fichte, son dönemi, dördüncü çağın başlamak üzere olduğu an olarak gösterir. Bundan sonra artık insanlığın ilerlemesi, bilime bağlıdır ve bilim, daha çok Almanlar tarafından korunacak ve işlenecektir —nitekim, kendisinden sekiz yıl sonra da Hegel, Almanlar için, 'felsefenin seçilmiş kavmi' demişti—. Söylevlerinde akla dayanan bilimin egemenliğini haber vermek ve bu egemenliği, eğitimi yenileştirmek suretiyle hazırlamek iddiasındadır. Bilginin görevi, bu eğitimi idare etmektir. Gerçek bilgin, görevi, âlemi düşünceyle dönüştürmekten (transformer) ibaret olan bir sanatçıdır. Fichte'nin ölümünden sonra yayınlanan *Poletica* (Statslehre, Berlin, 1820) başlıklı eserinde, artık tamamıyle aklın egemen olduğunu ve artık yeryüzü üzerinde Tanrı'nın hak, özgürlük ve gerçeğin saltanatı kurulacak olan beşinci çağı, yani 'altın çağ'ı anlatır.

Fichte'yi izleyenler bir okul kuramamışlardır. Fakat Kant felsefesinin yarattığı harekete yeni bir yön verdiler. Ana düşüncesi, ben'in kendini yaratması, bilim de düşünme ediminin bir ürünüdür, yargılarına dayanır. Yani, ona göre bilinç, kendini, kendi verimliliğinde algılar. Bilincin çözümünden elde etmiş olduğu sonuçlar, Hegel ve Feuerbach'ı etkilemiştir. Fichte'nin felsefesi; Fr. Schlegel, Novalis, Solger, Schleiermacher'in düşünceleri üzerinde büyük bir etki yaptı. Schelling ve hatta Hegel, kendisini geçmiş olan öğrencileridir; bunların felsefesinde dikkate değen en önemli noktaların tohumları, Fichte'nin felsefesinde gizlidir. İsviçre'ye gittiği zaman, büyük eğitimci Pestalozzi ile tanışmış ve onun düşüncelerinden yararlanmıştır. Fichte, yalnız

felsefenin değil, özgürlük ve bağımsızlık savaşlarının da seçkin kahramanlarından biridir. Ulusuna ve dolayısıyle insanlığa karşı olan yüksek sevgisini haykıran derin hitabeleri, Alman gençliğinin uyanmasında unutulmaz etkiler yapmıştır. Özetle, düşüncelerini sürekli olarak değiştiren Fichte, politikada devlet sosyalizmini savunan, devlete toprak mülkiyeti hakkını veren bir eylem adamıdır.

Eserlerini, XIX. yüzyılın tanınmış filozoflarından olan oğlu I. H. Fichte sekiz cilt olarak bastırmıştır. Onun üslup ve yöntemini 1930'da M. Guéroult açıklamıştır.

Sämtliche Werke (3 cilt, Berlin, 1845-1846; Neudruck, 1924); ayrıca, *Nachgelassene* (3 cilt, Bonn, 1834-1835, 1925). Fransızcaya çevrilmiş olanlar şunlardır: *Déstination de l'Homme* (B. Penhoën, 1832); *De la Déstination du Savant et de l'Homme de Lettres* (Çeviren: Nicolas, 1836); *Méthode pour Arriver à la vie Bienheureuse* (Çeviren: Bouiller, 1845); *Doctrine de la Science* (Çeviren: Grimblot, 1843); *Discours à la Nation Allemande* (Çeviren: Picavet, 1895 ve Molitor, 1923); *De l'Idée d'Une Guerre Légitim* (Çeviren: Dr. Lortel; Lyon, 1831).

Bkz. J. Wilm, (4 cilt); B. de Penhoên, *Hist. de la Philo. Allemande* (Lyon, 1836, 2 cilt); Löwe, *Die Philosophie Fichte's* (Stuttgart, 1862); Xavier Léon, *Fichte et son Temps* (II. tomes, 3 cilt, 1922-1924-1927) (Bu eserin t. II, 2. bölüm, s. 293-317'deki bibliyografya); F. Medicus, *Fichte's Leben* (Leipzig, 1914, 2. baskı 1922); M. Gueroult, *La Doctrine de la Science chez Fichte* (Strasburg, 1930, 2 cilt); Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy* (cilt II, 1925, s. 94-142); E. Bergmann, *Fichte der Erzieher* (Leipzig, 2. baskı 1924); N. Wallner, *Fichte als Politiche Denker* (Halle, 1926); H. Höffding, (cilt II, s. 144-162); E. Bréhier, (cilt II, s. 288, 683-711); Tennemann, (cilt II, s. 288-293'de Fichte'nin bütün eserleri ve yazılarının listesiyle zengin bir bibliyografya vardır). Diğer felsefe tarihleri: G. H. Turnbull, *The Education of Theory Fischte* (Liverpool, 1926); Hasan Cemil, *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri* (Istanbul, 1927); H. Heimsoeth, *Fichte* (1929); P. Coulmes, *Fichte's ide der Arbeit* (1939); B. Jakowenko, *Die Grund idee der Theoret. Philosophie Fichte's* (Prag, 1944); W. O. Doring, *Fichte der Mann u. sein Werk* (1947); L. Pareyson, *Fichte* (Turin, 1950).

FICHTE, Immanuel-Hermann von. Bundan önceki Fichte'nin oğlu. 18 temuz 1796'da Iena'da doğdu, 8 ağustos 1879'da Stuttgart'ta öldü. Bonn (1840) ve Tübingen (1842-1867) Üniversitelerinde profesör oldu; ve asillik unvanını aldı. Hegel felsefesine tepki yapanların temsilcilerinden biridir. Babasının son eserlerinden ilham almış ve kişilik düşüncelerine dönmek suretiyle bu düşünceyi ahlâklaştırmaya çalışmıştır. Felsefesi, Leibniz'e dayanan bir Tanrıcılıktır.

Eserleri: *Gründzüge zum System der Philosophie: I. Das Erkennen als Selbsterkennen* (1833); *II. Die Ontologie* (1836); *III. Die Spekulative Théologie* (1846); *Beiträge zur Charakteristik der Neueren Philosophie* (1829); *System der Ethik* (1850-1853, 2 cilt); *Anthropologie* (1856); *Die Theistich Weltansicht und ihre Berechtigung* (1873); *Der Neuere Spiritualismus* (1878). 1847'de yayımlamaya başladığı, *Zeitchrift für Philosophie und Philosophischer Kritik* adlı dergisi 1917'ye kadar devam etmiştir.

Babasının sistemini *Beiträge zur Charakteristik der Neueren Philosophie* (Sulzbach, 1848) de pek başarıyle açıklamıştır. Maddecilikle tinselcilik arasında bulunan bir yeni okulun şefi sayılır.

Bunun oğlu Eduard Fichte'te tanınmış bir doktor olmakla birlikte, dedesinin eserleri hakkında yazdığı şu eser önemlidir: *J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus Seinen Werken und Briefen* (1863).

Bkz. K. Fichere, *Fichte s. Leben Werke u. Lehre* (4. baskı, 1914); Bauch, *Fichte* (2. baskı, 1921); F. Medicus, *Fichte* (2. baskı); Heimsote, *Fichte* (1923); M. Wundt, *J. G. Fichte* (2. baskı, 1937); L. Pareyson, *Fichte* (1950, İtalyanca); J. Ebert, *Sein u. Sollen du Menschen Bei I. H. Fichte* (Münih, 1938; dissertasyon).

FICIANO, Marsilio. İtalyan filozof ve Helencilerinden. XV. yüzyılın en önemli Eflatuncularından sayılırsa da bu felsefenin Katolikliğe uymayan yönlerini göstermemiştir. 19 ekim 1433'te Figline'de (Valdormo) doğdu, 1 ekim 1499'da Floransa yakınlarında Careggi'de öldü. Babası, Cosme de Médicis'nin başhekimiydi. Oğlunu da hekim yapmak istemişti. Fakat, Batı'nın düşünce hayatında derin etkiler yapmış olan bir olay, onun bu planını değiştirdi. 1843'te Floransa Meclisine gelmiş olan Yunanlılar arasında geniş bilgili ve çağdaşlarının "İkinci Eflatun" adını verdikleri Gémiste Plé-



thon adında bir filozof da vardı. Bu zat, Konsey'in oturumları arasındaki boş günlerde, halka bir havari gayretiyle Eflatun felsefesinin en güzel parçalarını açıklamış, kendi zevk ve heyecanını halka o denli başarıyle aşılamıştır ki, Floransa'yı idare edenler bu felsefenin yurtta yerleşmesini istediler ve bu iş için genç Ficiano'yu seçtiler. Onu kendi sarayında ve kendi gözleri önünde birtakım Yunanlı üstatlar elinde,

ilkçağların bütün filozoflarını kendi dillerinden okuyabilecek şekilde yetiştirttiler. Ficiano, otuz yaşına gelince, Floransa'nın Eflatun Akademisi'ne başkan oldu ve kendisi, bütün Batı'da Eflatun felsefesini açıklamaya, yorumlama ve propagandaya memur edildi. Bu nedenle Ficiano, Bessarion'un daha önce Eflatun lehinde açmış olduğu savaşı devam ettirdi. Bu maksatla —birçok kusurları olmakla birlikte— Eflatun, Plotin, Porphyre, Jamblik, Denys Aréopagite, sahte Mercure Trismégiste'in eserlerini çevirdi. Yüksek zekâsına ve tükenmez çalışmalarına rağmen, kendisinin özel bir görüşü yoktur. Denebilir ki o, kendisini hemen her okulun çırağı haline getirmiş, Eflatun'la Aristo ve Eflatun'la İskenderiye Okuluna eşit derecede değer vermiştir. "Eflatunculuğu, insan bilgeliğinin özü, Hıristiyanlığın anahtarı, kötülük doktrinini genişletme ve tinselleştirme işinin tek vasıtası" saymıştır.

İnsel alın yazısı (la déstinée humaine) hakkındaki düşünceleri dikkate değer: Bilindiği gibi XV. yüzyıl gezimcileri bu sorunlarda iki fırkaya (secte) ayrılırlar ki, bunların her biri, şef olarak Aristo'nun iki büyük yorumcusu olan Aphrodisya'lı Alexandre'la İbn-i Rüşt'ü kabul ederler. Birinciye mensup olanlara göre, ruhu bedenden ayrılamaz, bedenle birlikte helâk olur. İkinciye bağlı olanlar ise, ruhun kendi kişiliğini yitirince Tanrı'da fanileşeceğine inanırlar. Bunlardan birincisi maddeci, ikincisi ise panteizmacı görüştür. Ficiano, bu ikinci doktrine bağlıdır. Ruhun bedenle birlikte yok olduğunu iddia edenlere karşı der ki: İnsan ruhu Tanrı'dan türemiştir ve ruhun kaderi, maddesel bağlardan kurtularak aslıyla, yani Tanrı'yla birleşmektir. Bedenin ölümü, ruh için yok olmasının değil, kurtuluşun bir işaretidir. Bu dünyada akıllı ruh, gerçeği öğrenmek ve iyiye sahip olmak için özenir. İyi ve gerçek ise Tanrı'nın kendisidir. Öyle ise ruh, Tanrı'yla birleşmek özlemindedir. Fakat bedenle ilgisi devam ettiği sürece bu özlemini kandırmasına imkân yoktur. Bununla birlikte eğer ruh, Tanrısal bilgelikle aydınlanmamış ve en yüce iyilikle ilişki kurmamışsa, gerçek mutluluktan yoksun kalmış demektir. İnsan ölümsüz değilse, yaratıkların en bahtsızı olur.

Diğer bir kanıtı da şudur: Evren bir zincirdir ki, bunun son halkası, fizik âlem; yüksek halkası Tanrı'dır, insansa aracı bir halkadır. Fizik âlemin niteliği pasiflik ve süredurumluluktur (atalet). Nitelenmiş gibi görünen faaliyet türü, bu âlemin kendi kitlesinden değil, bir yabancı kuvvetten meydana gelir. Bu kuvvet, ona kendi şekli denebilecek olan kaplamlı (extensif) ve yeğin (entensif) niteliklerini verir. Maddenin kendisi gibi bu bölünebilir şeklin üstünde bölünebilir değil, fakat değişebilir bir şekil daha vardır. Bu, saf ve gerçek bir şekil olan, akıllı ruh şeklidir. Bunun üstünde de bölünemez ve değişemez bir nitelikte olan ruhsal doğallıkta fakülteler mevcuttur. Bununla birlikte fakültelerin doğallığında da bazı çokluklar vardır. Bunların üstünde de yüksek ve mutlak surette 'Bir' olan, birliğin kendisi, gerçek ve iyilik olan Tanrı vardır. Akıllı ruhlar üç türlüdür: 1. Âlemin ruhu, 2. On iki kürenin ruhları, 3. Hayvanların ruhları... Bunların hepsi, kendi kendileriyle kaimdirler. Hiç biri maddeye, zaman ve uzaya bağlı değildir, yani tamamıyle bağımsız ve ölümsüzdürler. Ficiano, aynı nedenleri, "ruhlar, Tanrı'da fanidirler, bütün kişiliklerini ve özel varlıklarını Tanrı'da yitirirler" diyen İbn-i Rüşt'ün aleyhine de kullanır.

Ficiano'nun düşünceleri, kökünü, Thot ya da Mercure Trismégiste'ten alarak, Orphée, Fisagor, Philolaus'un devam ettirip, en yetkin derecesini Eflatun'da bulan bir doktrinden almaktadır. Ficiano'nun bu düşüncelerdeki payı, Eflatunculuğa karşı duyduğu heyecan ve zevkten ibarettir. Onun bu coşkun bağlılığı, pratik hayat hakkındaki görüşlerine de şaşılacak etkiler yapmıştır. Örneğin, mektuplarında hemşiresini kaybetmiş olan yeğenlerinden birini teselli için, hayatı, evrensel düzenden bir cezaevi sayar; bundan, ancak bilimle kurtulabileceğimizi anlatır ve duygulanmalarımızın kazandığı her şeyi, yakınlarımızın ölümünden aldığını, zira onlar yaşarken, asıl kendilerini değil, onların kendi düşmanları da olan bedenlerinden başka bir şeylerini görmediğimizi, oysaki düşüncenin, artık mevcut olmayanların ruhlarını ve onların Tanrısal ışında özgür ve parlak bir surette ve kolayca temaşa ettiğini ileri sürmüştür. Ficiano, rahip olduğu halde, ne İsa'dan, ne de Hıristiyanlıktan asla söz etmemiştir. Kırk iki yıl Floransa'nın iki kilisesini yönetmiş ve mevkiinden yararlanarak felsefe öğrenmeyi teşvik eden vaızlar vermiştir. Hatta Hıristiyanlığın sadık müminlerine Eflatun'un eserlerini okumalarını emretmiş ve Eflatun'un eserlerinden bazı parçaları dua yerine kiliselerde okutmayı zorlayacak kadar Yunan felsefesine bağlılığını göstermiştir. Zira o, Eflatun'a inanmış ve bunu öğrencilerine de kabul ettirmişti. Ficiano, saray ve halk tarafından gördüğü büyük saygılar içinde ölmüştür. Onu, felsefe tarihçileri, yeniçağ klasik filolojisinin ve felsefenin rönesansına hizmet edenlerin büyüklerinden biri sayarlar.

Başlıca eserleri: *Théologia Platonica de Immortalitate Animarum, lib XVIII.* (Floransa, 1482). Bu eser iki cilt olarak 1641'de Paris'te de basılmıştır. *De Vitâ Coelitus Conservandâ* (Ficiano bu eserinde hekimlikle felsefeyi aynı alış-

kanlıkla kaynaştırmıştır). Eflatun'un *Diyalog*'ları ile Plotin'in *Ennead*'ı hakkında da eserleri vardır.

Bkz. Sieveking, *Floransa Eflatun Akademisi Tarihi* (Göttingen, 1812); Trlaboschi, *Storia della Letter. Ital.* (13 cilt, Milano, 1772-1782); Buhle, *Modern Felsefe Tarihi*'nin ikinci cildinde Ficiano hakkında geniş bilgiler verir; G. Saitta, *La Philosofia di M. Ficiano* (Messina, 1924); W. Dress, *Die Mystik des M. Ficiano* (1929); P. O. Kristaller, *The Philosophy of M. Ficiano* (Newyork, 1943); V. Conant, *The Philosophy of M. Ficiano* (Newyork, 1943).

FİLANGIERI, Gaëtano. İtalyan filozofu. 18 ağustos 1752'de Napoli'de doğdu, 21 temmuz 1788'de öldü. Asker ve saray adamıdır, fakat asla dalkavuk olmamıştır. İnsanlık aşkının en yüksek derecesiyle coşmuş olan Filangieri, *La Scienza della Legislazione* (8 cilt; Napoli, 1780) adlı eseriyle büyük bir ün kazanmıştır. İlk eserleri pek önemli değildir. Fakat bu, onun kişisel kusuru değil, öğrenim döneminde kendisine verilmiş olan kötü yöntemin bir sonucudur. Edebiyattan çok, bilimlerde ilerlemiş olan Filangieri'nin daha çok ahlâksal ve siyasal bilimlere olan meyli görülünce, kendisine hukuk öğrenimi verdiler. Bu yüzden Filangieri, avukat oldu. Fakat, başlangıçta parlak başarılar göstermesine rağmen, pozitif hukukun kısırlık ve kuruluğundan bıktı, bu bilimin felsefî ilkeleriyle uğraştı. O dönemde bu ilkelerin yasama (legislation) ile hiç bir ilgisi yoktu ve uygar hukukla cinayetler hukuku da pek kusurluydu. Bunları, yetişkin ulusların buyurularından (code) çıkarmak, Montesquieu ve Beccaria'nın görüşlerini genişletmek, güçlendirmek gerekiyordu. Filangieri, bu işleri başarmak için kanun konularında yapılması gereken reforma teşebbüs etti, insanlığa ve ulusuna bu konuda büyük hizmetler yaptı. O, bu suretle mevcut kanunları düzeltmek ve yetkin bir hale getirmek için çalıştı. Vakitsiz ölümü, başarmak istediği büyük işin yarıda kalmasına neden oldu. Tamamlayabilmiş olduğu kısımlar, cinayetlere dair olan görüşlerini kapsar ki, bunlardan birçoğundan hâlâ uygar ulusların yeter derecede yararlanmadıkları anlaşılmaktadır. Eserinin diğer bazı kısımlarından, ancak liberal ve âdil kanunlardan yoksun olan uluslar yararlanabilirler. Onun amacı, Avrupa'da hâkim olan derebeylik kanunlarını yıkmak ve İtalyan baronlarının kendi topraklarında yaptıkları istibdata ve bunu destekleyen hukuka son vermekti. Machiavel, Gravina, Vico, hatta Beccaria bile, onu ya anlamamışlar ya da kendisi için yalınç bir hayranlık duymayı yeter bulmuşlardır. O zamanki koşullar, eserinin yayılmasını yasak etme kararını hazırlamış olmakla birlikte, iki cildi basıldı ve kral tarafından Filangieri'nin açıkça himaye görmesi, eserin diğer ciltlerinin de basılmasına olanak sağladı.

Filangieri, askerlikten ve saraydan ayrıldıktan sonra, Napoli yakınlarında bir köye çekildi. Dostlarından birine yazdığı bir mektupta: "Ben bu eseri, yazmaya kişisel çıkarım için değil, yalnız insanların çıkarı için teşebbüs ettim. Bana gelince, işlerden uzakta yaşamaya karar vermiş bulunuyorum. Toplumun rezillikleri ve yanılmaları, bana bu ödevi yükletmemiş olsaydı, yazmazdım. Bu korkunç manzaralar daima gözlerimin önündedir. Tanrı, bu türlü düzensizliklere az çok bir çare bulmak mutluluğunu benden esirgemesin. Prenslerin kendileri de, hem kendi adlarının onuru, hem de kendi uluslarının mutluluğu için dileklerimi kabul buyursunlar!" diyordu.

Filangieri'nin adı geçen eseri, bütün Avrupa dillerine çevrilmiştir. Gallias, Fransızcaya, *Science de la Legislation* başlığıyla çevirmiştir (7 cilt, 1789-1791). Béry-Constant da bazı notlar ekleyerek, 1822'de bir kez daha çevirmiştir ki bu baskı 6 cilttir. İspanyolcaya çevrilen nüshalarında pek tedbirli davranıldığı halde, eserin hem aslı hem de çevrilmiş olan nüshaları, Engizisyon tarafından mahkûm edilmiştir.

FISAGOR, Pythagoras. İtalya okulunun kurucusu ve kendi adını taşıyan bir tarikatın şefi. Bir söylentiye göre M.Ö. 570'de, bazı kayıtlara göre, 580 ya da 590'da Sisam'da doğmuş, ve 496/497 veya 500 yılında Métaponte'da ölmüş ya da öldürülmüştür. Babası, Minesark adında bir taş yontucusuydu. Fisagor'un hayatı hakkındaki bilgilere güvenmek güçtür. Zira, çoğu türlü efsanelerle süslenmiş olan kayıtlardan, onun bir yarı Tanrı, peygamber, filozof, politikacı, matematikçi, fizikçi ve mistik bir kişilik sayıldığı görülür. Tarihçilerin az çok farkla üzerinde birleşebildikleri noktalar şunlardır: M.Ö. 494'te Mile'nin İranlılar tarafından harap edilmesinden sonra, İyonya bölgesine kaçan düşünürlerin çoğu, İtalya'nın güney sahillerine ve Sicilya'ya göç etmişlerdi. Bu çevre, Batı Anadolu'da gelişmiş olan düşünce hareketlerinin kolaylıkla ilerlemesine elverişli ve Doğu'da baskı gören her bilgin ve düşünüre en emin, doğal bir sığınak vazifesini görüyordu. Burası, yeni geleneklere daha az bağlı, fakat tutku veren bir çevreydi. Kroton'da da evvelce



bir hekimlik okulu açılmıştı. Bir söylentiye göre Fisagor da Polykrat'ın istibdatından korunmak için, bu bölgeye gelerek Kroton'da bir okul açmıştır. Onun Thales, Phérécyde ve hatta Anaximandros'dan ders aldığı kabul edilir ve Sâmî ırkından, bazıları Suriyeli veya Tyre'li yahut da Syrene'li olduğunu iddia ederler.

Geleneklere nazaran Fisagor, bazı seyahatler yapmış, matematiğe dair olan doktrinleriyle ruh göçüne (transmigration) dair inançlarını Mısır'da öğrenmiş, İran'a gitmiş, orada büyücü Zaratas'la görüşmüş, Gal kralına giderek, oradaki Druit'lerle tanışmıştır. Sözde bir vazife ile gönderilmiş olduğu Mısır'da, Menfis'de bulunan İzis tapınağına kabul edilmiş ve orada yirmi yıl kaldıktan sonra bu yerlerin İranlılar tarafından zaptedilmesi üzerine tutsak olarak Babil'e götürülmüştür. Kendisinin Sümer ve Asur'daki bilgilerle Zerdüşt ve Buda'nın sırları hakkındaki bilgiyi de şüpheli olan bu seyahatlerden elde ettiğini kabul edenler de vardır. Otuz iki yıl sürdüğü rivayet edilen bu seyahatlerden sonra Fisagor, 540 (ya da 530-520) yılına doğru İtalya'ya geçmiş ve Kroton'daki tarikatini kurmaya teşebbüs etmiştir. Kendisine ve öğrencilerine isnat edilen doktrinlerde, gerek öğe, gerek esas olarak göze çarpan düşüncelerde, kendisinin bu seyahatleri yapmamış olsa bile, Doğu âlemindeki bilim ve bilgelikleri ciddî olarak incelemiş olduğu inkâr edilemez. Bazı yazarlar, onun tamamıyle ulusal bir kaynaktan yararlandığını iddia eder: Güya, Fisagor, Yunanistan'da Girit Jüpiteri'nin mağarasına Thales'in de çağdaşı olan Epimenid'le birlikte inmiş ve oradaki esrarı kavramış, yahut da Delphes rahibesinden kendi ahlâk telakkilerinin çoğunu almıştır. Söylendiğine göre, Kroton sitesinin kanunlarını Fisagor yazmış, üç yüzü aşmış olan öğrencileri Büyük Yunanistan'ın türlü şehirlerini yönetmiş ve buralarda, ıslah etmek şartıyle aristokrat idareyi muhafaza etmişlerdir.

Fisagor, daha ilk geldiği günlerde söylevler ve vaızlarıyle halk üzerinde derin etkiler yapmış ve orada bir 'Kâhinlik' ve bir de 'Ayin' (mistik tören) kitabı yazmıştır (bu iddia, şüphelidir). Roma'dan, Sicilya'dan ve bütün İtalya'dan pek çok mürit toplamış olan Fisagor'un okulu, bir çeşit tekkeydi. Öğrencileri arasına kadınlarla dışardan istekli olanlar da girebiliyorlardı. Burada, tarikate türlü alıştırma (initiation) denemeleri yapılıyor, sembolik ve kapalı bir dille üstadın sözlerine kutsal bir değer veriliyordu. "Onu, üstat söyledi" sözü, bütün müritler arasında bir dinsel ayetin bıraktığı etkiyi yapardı. Fisagor, müritlerini bir "sükût kanunu"na itaat ettirmişti; ve üç çeşit sükût vardı: 1. Beş yıllık sükût, 2. Deney Sükûtu, 3. Devamlı ve mistik sükût... Bunlara her Fisagorcu itaat etmeye mecburdu: Jamblik, bu toplulukta bir çeşit komünizmin bulunduğundan söz ederse de, bunu başka hiç bir kaynak teyit etmemiştir. Belki de bu Fisagor'un, "Dostlar arasında her şey müşterektir" sözünün bir sonucudur. Fakat Fisagorcuların birbirine karşı olan sadakatleri söz götürmez bir gerçektir.

Fisagor'un *Altın Mısralar* başlıklı bir eseri olduğu da söylenir, fakat içinde Fisagor'un felsefî sistemini değil, sadece ahlâkını toplamış olup, zamanımıza kadar gelebilmiş olan bu eserin ona ait olmadığı anlaşılmıştır. Fisagor'un hayatı hakkındaki bilgimiz görüldüğü gibi, pek eksiktir. Hıristiyanlığın I. yüzyılında meydana gelen Yeni Fisagorculuğun kurucuları, bu filozofun hayatı hakkında pek garip efsaneler icat etmişlerdir. Onun ölümünden elli yıl sonra bile Empedokles, Fisagor'u bir 'üstün insan' farz etmiş, hayatının önemli bir kısmı İtalya'da ve Fisagorcular arasında geçmiş olan Herodot da onun adını Salmoxis veya Zalmoxis'le karıştırmıştır. Abaris ve Aristo kategorisinden olan bu Zalmoxis, sözde Fisagor'un kölesiymiş, bunun da mucizeli dersleri varmış.

IV. yüzyıldaki yüksek kültürlü kimseler, Yeni Eflatunculuğa mensup olan Pont'lu Heraklid, Aristo ve bunun öğrencilerinden Diseark, Kleark, Hieronim, veya Aristoxen, hep onun hayatı hakkındaki efsaneleri toplamış ve bunlara özel bir değer vermişlerdir. Bunlara göre Fisagor, Tanrı Apollon veya Hermes'in oğludur. Cehennemlerden gelmiş ve yine cehennemlere dönmüştür. Kalçaları altındandır; bu sayede o, istediği anda zaman ve mesafeleri hızla aşar, istediği yerlerde bir Tanrı gibi görünebilir. Her türlü keşif ve keramet de onun doğal mucizelerindendir. Aristo, Fisagor'dan çok, ona mensup olanlardan söz eder ve Fisagor'un bilinmedik bir kişilik olduğunu gösterir. Aristo, Fisagor'un sistemini, kuvvetle yaymış olan Philolaus'tan da ancak bir kez söz etmiştir. Eflatun ise, Fisagor ve doktrininden pek az şey nakletmiştir. Fisagor, yurdundan ayrıldığı zaman kırk yaşındaydı. Herodot, onun Sisam'dayken, yukarda adı geçen kölesinin İyonyalılar gibi yaşama tarzını efendisinden öğrendiğini söylemiş olduğundan söz eder ki, bundan Fisagor'un Mile Okulunun fiziğini de bildiği sonucu çıkarılmaktadır. Bu tarihçi, onun felsefî faaliyetinden çok, dinsel düşüncelerine dair bilgiler verir. Xenophon ve Heraklit, Fisagor'a karşı olmakla birlikte, bilimini takdir ederler ve onun önce, öğrenimini kendi yurdu olan Sisam'da yaptığını söylerler.

Fisagor, tarikatinde hem eğitim, hem bilgi, hem de mistik faaliyetler vardı. O, demokrasinin aleyhindeydi, disiplinli bir aristokrasi

kurmak emelindeydi. Bu bakımdan, onun okulu bir taraftan siyasal bir cemaat manzarasını da gösterirdi. Kroton'daki 'Ana Kurum'un dışında bu kuruma 'evlâtlık' olarak girenler, kendi mensup oldukları illerin siyasal hayatı üzerinde büyük rol oynuyorlardı. Bu suretle İtalya'nın güney bölgesindeki birçok siteler Fisagor sisteminde bir yaşama tarzına mahkûm oldular. Fisagor'a sadık olanlar, onun vazife ve kişiliğindeki 'üstün insanlığa' hayrandılar. Bunlar, Aristo'nun naklettiğine göre, "İki türlü düşünen hayvan vardır; bunlardan biri, Tanrı, diğeri insandır. Fisagor ise, bir üçüncüyü temsil eder" diyorlardı ve kendisini insanla Tanrı arasında bir aracı, bir çeşit peygamber sanıyorlardı. Fakat bu sadakat çok devam etmedi. Zengin ve asil bir aileden olan Sylon ve Krotomat, isyan ettiler ve bir gün içinde cemaat şeflerinin toplandığı Milon adındaki bir zatın evini kuşatarak yaktılar. Bu yangından yalnız Lysis ve Archippos kurtularak Thebes sitesindeki Epaminondas'a üstat oldular. Bu olaydan daha önce, Fisagor'la aralarında anlaşmazlık bulunan Diseark'la Aristoxen'in başka bir ülkede bu tarikati yaymakta olduğu söylenir. Bunlardan ikincisi, uzun bir seyahatten ve kırk gün süren bir oruçtan sonra ölmüştür. Fisagor'un kendisi de, bir söylentiye göre, bu isyanın kovuşturmasından kurtulamamış, Métaponte'da, ileri bir yaştayken öldürülmüştür. Diogéne Laêrce'in naklettiğine göre Fisagor, silâhlı düşmanlarından kaçarken, önüne bir bakla tarlası çıkmış, bu sebze, onun din inançlarına göre 'tabu'lar arasında bulunduğu için, tarlaya girmek cesaretini gösterememiş, bu yüzden kendisine yetişen düşmanları tarafından öldürülmüştü. (Eflatun'un çağdaşı ve bir devlet adamı olan Tarant'lı Archytas, Eflatun'u ölümle tehdit eden genç Denys'e baş vurarak, Fisagorculuk düzeni adına büyük filozofun hayatını kurtarmaya muvaffak olmuştu).

Fisagor'un kendi eseri olarak zamanımıza hiç bir belge intikal etmiş değildir. Bu nedenle onun hiç bir şey yazmamış olduğunu ve derslerini yalnız anlatmak suretiyle öğrettiğini kabul etmek zorundayız. Bunun için onun sistemini öğrencileriyle sonradan yeni şekillere giren Fisagorcuların anlayışlarına göre tespit edeceğiz:

Fisagorculuğun 'Sayılar Teorisi'nin temelini 'Müzik' hakkındaki görüş ve deneyleri teşkil eder. Bu sisteme göre, matematik kavramların en yalıncı olan sayılarla olay ve varlıklar arasında büyük bir benzeyiş ve ilgi vardır. Sayılar, hem eşya, hem de eşyanın şeklidirler. Eşya ile sayılar arasındaki andırış, onların kendilerinin de sayı olmalarındandır. Çiftler, sonsuzun aynıdır, tekler sonludur; öyleyse her şey sonlu ve sonsuz öğelerle karışıktır. Bu nedenle gerçeklik, birbirine karşıt olan şeylerin bir uzlaşmasından meydana gelmiştir, yani her şey sayı ve her şey ahenktir. Sayılar, eşyanın kaynağı oldukları için, en sonunda eşya yine sayılara dönecektir. Demek ki sayılar, eşyanın içkin (mündemiç) birer nedeni ve tözüdür. Aristo, buna ayırt etmeksizin bir üçüncü nitelik daha ekler: Sayılar, eşyanın kendilerini taklit ettiği modellerdir. Ahenk de sayıdan farklı değildir, hatta bunun kendisi de bir sayıdır. Bu âlemde her şey düzenlenmiş, musikileştirilmiştir. Bunun nedeni, eşyanın öğelerinin, yani sayıların kendilerinin de düzen ve musiki olmalarıdır. Fizikteki ses bahsinin (acoustique) kurucusu olan Fisagor ve öğrencileri; Düzen, Ölçü ve Ahenk'i, yalnız fiziğe değil, ahlâk ve din inançlarına kadar uygulamışlardır. Bir musiki akordu nelerden teşekkül eder? Birbirinden türlü fasılalarla ayrılmış bulunan birtakım ilkel seslerin birleşmesinde rasgele bazı seslerin birleşmesinden doğru bir akort vücuda gelemez. Bu iş için fasılaların sınırlanmış olması lâzımdır. Eğer seslerin birleşmesi zamandaş olursa, yine akort olamaz, bu seslerin ardalanması ahenkli olmaz. Her sesin aralarındaki fasılalar belirlenmiş ve sınırlı olmadıkça kulak, bu seslerin birleşmesinden hoşlanmaz. Çeşitli notları birbirinden ayıran tonlar veya yarım tonlardır; fasıla (aralık) denilen şey de bu tonlardır. Eğer bu tonları düşüncemizle kaldıracak olursak notlar arasında hiç bir fark kalmaz. Bütün sesler bir ses halinde birleşir, karışır; veya daha çok ses kalmaz. Zira, her ses belirlenmiş olduğu için, yalnız bu belirlenmiş veya sınırlanmış olmaları dolayısıyle bile bir sesi diğer bir sesten ayıran bir fasıla lâzımdır. Şu halde fasılanın kaldırılması, kendisiyle birlikte sesi ve ahengi de birlikte kaldırır.

Şu halde ses nedir? Bu belirli bir şeydir. Fasıla nedir? Bu da belirlenmemiş bir şeydir. Ses, fasılanın sınırıdır ki, bununla kendisi sınırsız olur. Şu halde bir akord, bir melodi, belirlenmişlerle belirlenmemişlerin, yani sınırlılarla sınırsızların birleşmesidir; Fisagorcu dille söyleyecek olursak, sonlu ile sonsuzun birleşmesidir. Fisagor, musiki ilişki ve niteliklerinin adetlerden oluştuğunu pek iyi anlamıştır: Çekiç örsün üzerine değdiği zaman, sesin yüksekliği çekicin ağırlığına göre değişir. Aynı suretle başka başka kitlelerle gerilmiş olan tellerde de durum aynıdır. Sesler bizi kolayca sayılara götürür: Her akort bir sayıdır, zira her akort, zorunlu olarak birbirinden ayrılmış birçok seslerden bileşiktir. Şu halde sayının kendisi de birliğin bir bileşimidir. Bir tek birlik, bir sayı teşkil etmez, fakat bir birliğin diğer birliklerle birleşmesi için bu birlikler arasında bazı fark-

ların veya hiç olmazsa bazı ayrılıkların, yani yine birtakım fasılaların bulunması gerektir. Bu fasılaları zihnimizle kaldıracak olursak, birleşmiş olan birlikler, bir birlik halinde birikirler ve sayılar kaybolur. Şu halde bu fasılalar, 'çokluğun' ilkesidir. Öyle ise sayılar, birle çokların birleşmesidir ya da eğer birlik çift değilse, ilk 'iki' sayısı çifttir; başka bir deyimle, sayı çiftle çift olmayanın birleşmesidir.

Fisagorcular bu düşünceyi maddeye de uyguladılar. Sayıların eşyaya benzerliği düşüncesini genç Fisagorcular getirmiştir denebilir. Bunun daha pek ilkel mezheplerin bir kalıntısı olduğundan da şüphe edilemez. Çünkü, sayılara da birtakım mistik özellikler ve kutsal değerler vermek, daha pek eski inançlarda da vardı. Fisagorculara göre sayılar, musiki akordunun esası olunca, buna kıyas edilerek diğer şeylerin de sayı olmalarında hiç bir sakınca yoktur. Böylece, örneğin yedi, sağlığı ve tehlikeli zamanları temsil eder. Çünkü bu sayı, gün, ay ya da yıl dönemleriyle varlıkların gelişmesinde önemli bir rol oynar. Beş, evlenmeyi temsil eder, zira ilk çift olan iki ile ilk tek olan üç'ten birleşmiştir. Dört ya da dokuz adaleti temsil eder, bunun da nedeni, ilk çift olan ikinin veya ilk tek olan üç'ün karesidir, daha açıkça adalet, mükâfatın karşılığıdır ve eşit iki faktörün sonucudur. Aşk ve dostluk ise, ahenkle eşdeğerdedir, bu da musikide oktavla sağlandığından bunu temsil eden sayı sekizdir. Kendi kendine daima hareketsiz olan zihin, birlikle anlatılır. Amiyane düşünceler, yani görüş (opinion), iki ile temsil olunur. Zira bu, hareketli ve kararsızdır. Aristo, Fisagorcuların bu çeşit örneklerini çoğaltmadıklarını söylerse de Eurytus, renkli taşları saymak suretiyle insan ve hayvan sayısını bile bulduğunu iddia eder. Gomperz, bu örnek ve açıklama biçiminde çağrışımdan yararlanıldığına işaret eder (Gomperz, cilt I, s. 139). Fisagorcular bu çağrışımdan pek tuhaf sonuçlara ulaşmışlardır. Özet olarak onlara göre, "tanımadığımız her şeyin bir sayısı vardır ve sayısız hiç bir şey algılanamaz, öğrenilemez". Bu nedenden, "her şeyin tözü, sayıdır ve ondan daha bilge olan hiç bir şey yoktur".

Bu sistemin özel yapısında on'a kadar olan sayıların temsil ettiği düşünceleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Bütün varlıkların değişmez, ebedî kaynağı ve sarsılmaz ilkesidir.

2. Dişiliği ve doğanın bu dişilikten meydana geldiğini anlatır, yani genel enerjiyi ifade eder, bu iki tek arasında dengesiz bir haldedir.

3. Bu ahenk ve düzenle maddenin kapsadığı üçlü öğeleri temsil eder; üç boyut, ateş, su, hava gibi. Bu hem erkekliği, hem de bütün doğada Tanrısal birliğin mutlak ve zorunlu olan varlığını gösterir.

4. Tanrısal gücü temsil eder. Nitekim, Kroton tapınağındaki Hestia, kare bir taban üzerinde bir eliyle ocağı korur ve bir eliyle de gökyüzünü gösterir.

5. Evlenmenin simgesidir, bu $(2 + 1 + 2)$ olduğuna göre, bir'in iki tarafında bir eşitliği gösterir. Aynı zamanda eşyadaki çeşitliliği de anlatır.

6. Organik ve hayatsal varlıkların türlü şekillerini temsil eder. Bunda dişilik ilkesi olan iki, erkeklik ilkesi olan üç, mutlak (bir) le birleşmiş görüldüğü için, kuşakların devamını da bu sayı gösterir.

7. Hem tehlikeli zamanlardır, hem de 'akıl', 'ışık' ve 'kuvvet'in simgesidir. Bu doğanın ebedî değişikliğini ve nihayet her şeyin bir birliğe döneceğini gösterir.

8. 'Akıl', 'ahlâk' ve 'erdem'i temsil eder. Zira, bu küpün esasını oluşturan iki (çift) likten oluşur.

9. Adaleti, yüce yetkinliği temsil eder. İlk tek'in karesi olduğu için, her şeyin bir evrime mahkûm olduğunu anlatır.

10. Kutsal kareye eşdeğerdir ve ilk yetkin tek ve çiftlerin toplamıdır: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Bu kutsal 'dörtlük'tür (tetraclise) ki, ebedî doğanın kaynağını da kapsar. Fisagorcuların yeminleri de bu esrarlı sayı üzerine olurdu. Onlar bu sayıları hep kutsal terimlerle ifade ederlerdi.

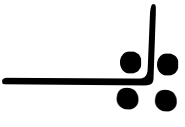
Örneğin, bir çeşit Tanrı ve evrenin ilk ilkesi olan (1) 'monat'tır, (2) ise 'diyat'tır (diade), bu, Tanrı'nın maddede, yani zaman ve uzaydaki tecellisini ve yaratılışını gösterir. (3) ise 'triyat'tır (triade), bu âlemdeki ebedî üçlüğün simgesidir. Zira âlem, (beden, can, ruh); (doğal, insel ve Tanrısal âlem) gibi üçlüklerden bileşiktir. Bu nedenle kutsal üçlük, bütün varlığı temsil eder. Her şeyin bileşimi üç olduğu gibi, yaratma da bu üçlükten kurtulmuş değildir; yaratıcı düşünce, yıldızsal akım, her gün biraz daha yetkinleşen âlemler gibi. Hıristiyanlığa kadar sokulan Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçüzlemesi bu 'triyat'ın bir devamından başka bir şey olmasa gerektir.

Fisagor'un sayıları geometrik bir değere sahiptirler. Ona göre cisimler veya şekiller, öğelerine bölünürlerse, birtakım yüzeyler, çizgiler ve noktaların mevcut olduğu görülür. O, çizgileri, gerçekten mevcut olan noktaların sıralanmasından teşekkül ettiğini, bu nedenle de birliklerden bileşik olduğunu, cisimlerin de bir birlikler ve sayılar toplamı olacağını zannetmiştir. Sayıların tek ve çift oluşu, onların sonlu ya da sonsuz oluşu, kendisine eşyanın da böy-

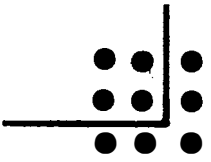
le niteliklere sahip olması gerektiğini ilham etmiştir. Sayıların bu somut ve cisimlenmiş değerlerini biraz ilerde göreceğiz.

Ahenge gelince: Philolaos, en güzel şey, "bileşik çokluğun birleştirilmesi, akortsuz şeylerin akort edilmesidir" der. Bu sistemde her şey bir sayı ahengine sahiptir; ve sayı da karşıt bir ahenkten başka bir şey değildir. Sayıların öğeleri de eşyanın kendileridir. Bunların esası: 'Zıtlık', 'sınırlılık', 'sınırsızlık'tır. Sonra çift ve tek, çok ve bir sonlu ve sonsuz gibi karşılıklı olarak birbirine bağımlı olan zıtlardır. Tek ve çift öğelerin kendileri de 'türsel özellikler'dir ki, arkadan gelen zıtlarla sayı şeklinde belirirler. Sayıların üçüncü bir özelliği de, bunların, özelliklerini birleştirmek suretiyle ve sırasıyle kendilerini tek ve çift yapan bu iki zıt'ın ahenkli bir birleşimi ya da matematik birliktir. Fisagorculukta bu zıt çiftlerin düzenli bir levhası yapılmıştır ki, şunlardır ve bunlar kutsaldır: *"Sonlu sonsuz, tek çift, birlik çokluk, sağ sol, erkek dişi, sükûn ve hareket, doğru ve eğri çizgi, aydınlık karanlık, hayır şer, kare ve dik dörtgen"*. Bu on çift, ahlâklılığın olduğu kadar da gerçekliğin ilkeleridir ve bunların on'dan fazla olmaması (10) un en yetkin bir sayı olmasındandır.

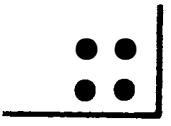
Spösip, *Fisagorik Sayılar* başlıklı eserinde bu konuyu daha somut bir şekilde açıklar ki, bu sistemde sayıların sadece matematik bir toplam değil, suretler ve miktarlardan ibaret olduğu da görülür. Örneğin, (1) noktadır, (2) çizgidir, (3) üçgendir, (4) ise dört yüzlü bir şekildir. Sayılar, noktaların şekilleri belirlediği gibi, eşyayı belirler ve tanımlarlar. Şu halde alfabe harfleri gibi sembolik işaretler, sayıları temsil etmeye kâfi değildir; her şeyden önce, onları sezgiyle göstermek lâzımdır. Bu sistemde sayılar, kesin ve soyut bir şey olarak da anlaşılmamıştır. Zira, onlarda sayılar, sürekli (muttasıl) olarak tasarlanmıyor, birbirinden ayrılmış noktalardan bileşik uzaysal birtakım şekiller gibi, yani domino taşları üzerindeki noktalar gibi tasavvur ediliyor. Ancak bu suretledir ki, eşyayı maddî olarak tanımlamanın mümkün olabileceğini kabul ediyorlar; ve yine bu suretle eşyanın bircinsten zümreler teşkil edebileceklerini ve algılarımıza girebileceklerini iddia ediyorlar. Fisagorcular, sayıları bir marangoz gönyesiyle ifade eder ve eşyayı da onunla tanımlarlar. Böylece, bir nokta olarak kabul edilmiş olan (1) in etrafına gönyeyi koyarsak üç nokta şöyle görünür:



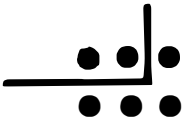
Böyle elde edilmiş olan şeklin, yani dört noktanın etrafına beş nokta koyacak olursak şu şekli elde etmiş oluruz:



Böylece, gönycnin dışında daima tek sayıların toplandığını görürüz (3, 5, 7) gibi. Bu şekli diğer sayılara da uygularsak, daima gönye içinde kare sayıların toplandığı görülür.

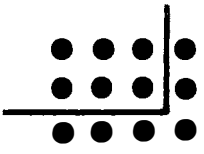


Şu halde bütün kareler tek tarafındadırlar, yani bunların gönyeleri dışında daima rakamlar bulunur. Tekler ise, sınırlıdır. Çünkü tek olan sayılarda, eşit iki parti arasındaki boşluk bir aracı birle doldurulur. Gönye içine bir nokta yerine iki nokta koyup gönye dışına bunun gerektirdiği (4) sayısını temsil eden dört nokta koyacak olursak, şeklin değiştiği ve birtakım çift serilerin ele geldiği görülür:

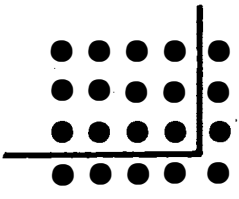


gibi.

Bunu toptan gönye içine alacak olursak:



şekilleri çıkar. Nihayet bunu da toptan gönye içine alırsak:

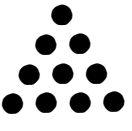


şekli meydana gelir. Böylece, dik dörtgen biçimli sayılar, yani çift seriler elde edilmiş olur. Nitekim, yukardaki şekilleri gönyelerinden ayırırsak, toplamlarının daima çift olduğu görülür. Demek ki elde edilen şekillerde yanların ilişkisi aynı değildir, yani gönyenin dışında

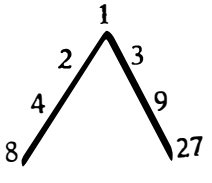
4, 6, 8 gibi çift sayılar toplanmakta ve bunların etrafındakilerle birlikte 6, 12, 20 gibi çift olan ve nihayet bir dik dörtgenle ifade edilebilen şekiller elde edilmektedir. Bu suretle çiftlerin sonsuz oldukları görülür. Fisagorcular aynı yöntemle diğer bazı sayı türlerini daha ayırmışlardır: Bunlardan bir kısmı 'düzlem'dir, doğrular ve çok yüzeyli şekiller gibi, ki, en yalınçları üçgendir, diğer bir kısmı da üç 'boyutlu'dur. Bunlar, sınırlayıcı maddelerdir, bunlar genel olarak tek yapılıdırlar ve kendileri de tektir. Bunlar, bir birlik olmamakla birlikte, kendilerini diğer hiç bir sayı ölçemez.

Fisagorculukta (3), başlangıç, orta ve son olan tek sayıdır. Bu ilk yetkindir (mükemmel) ki, onunla 'ahenk' ve 'bütün' ifade edilir. Fakat sayıların en yetkini, evvelce de kaydettiğimiz gibi, 'onluk'tur. Zira, bu 'erdem'i en iyi belirtir ve zira o, "Büyüktür, yetkindir, her şeyi gerçeklendirir, hayatın ilke ve rehberidir, insel olmaktan çok, gökseldir, onsuz her şey belirlenmemiş, esrarlı ve karanlıktır" (Philolaos). On sayısında ilk kez eşit sayıda tek ve çiftler birleşmiştir. Yani, iki tekle iki çift bir araya gelmiştir: (1 + 3), (2 + 4). Birlik birinci çiftle ve birinci tek, birinci kareyle bir araya gelmiştir: (1 + 2), (3 + 4). Bu nedenle (10), tüm sayıların esasıdır. (7) Minerva'dır. Onluk içindeki sayıların hiç biri tarafından doğurulmamış. kendisi de hiç birini vücuda getirmemiş olan bir sayıdır. Bu sayı aynı zamanda (4) le (1) ve (10) arasına ortalama bir yerde bulunur. Diğer seçkin sayılardan biri de (9) dur, bu ilk tek karedir (3 × 3). (4) le karıştırılmaması gereken Tetraktis'in (tetractys) türlü şekilleri vardır. Bu, evvelce de gösterdiğimiz gibi, ilke itibarıyle ilk dört sayı serisini teşkil eder ki, bunun toplamı (10) dur: (1 + 2 + 3 + 4). Bu onluk bir üçgenle gösterilir:

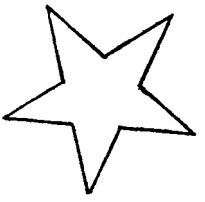
Bu kutsal üçgen, kutsal piramit, Fisagorculuğun en esaslı simgelerinden biridir. Zira bu, bütün doğa şekillerinin mutlak (1) de toplandığı görülür. Bu şeklin her parçası da ayrı ayrı birer üçgendir:



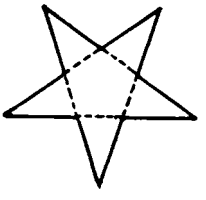
Bu 'onluk üçgen'de (2) nin teşkil ettiği küp (8) ve (3) ün teşkil ettiği küp ise, (27) dir. Bu küpler, şöyle bir açıyla gösterilir:



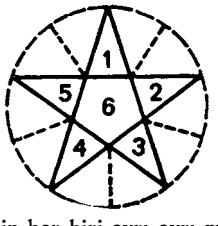
(2) küpünden doğan (8) le (3) küpünden doğan (27) yi toplayıp, bunlara (1) eklenirse (36) sayısını elde ederiz ve (1) den (8) e kadar olan sayıları toplarsak bu da (36) eder. Bu ise, toplamı (9) olan (3) ve (6) dan bileşmiştir. Bu iki sayının sembolik anlamı hatırlanırsa, doğanın yetkinleşmekte olduğuna işaret ettiği anlaşılır. Söylentilere göre Fisagor, dik açı kirişinin karesi, diğer kenarlar karesi toplamına eşit olduğunu bu çeşit faaliyetlerle elde etmiş ve o kadar çok sevinmiştir ki, Tanrılara bu ilhamları dolayısıyle bir erkek keçi kurban etmiştir. Fakat bu teoremin daha önce Mısırlılarca bilindiği anlaşılmıştır. Fisagorcular, adına "Pantalpha" denilen mistik armalarını da şu suretle elde etmişlerdir: Bugünkü İsrail devletinin bayrağında da görülen ve eskiden "Süleyman'ın mührü" denilen birbiri üzerine tersine çevrilmiş ve bir yıldız şeklini almış olan bu arma Fisagorcularda şöyle tespit edilmiştir: Evvelâ beş açılı bir yıldızın tepeleri noktalarla birleştirildiği takdirde beş kenarlı bir şekil meydana gelir.



Bu şekil, beşer kenarlı altı eşit kısma bölününce, gerçek arma elde edilir ki, bu şekiller beşer kenarlı olan şu şekli alır:



Armanın tam şekli ise şu olur:



Bu şekillerin her biri ayrı ayrı mistik ve sembolik bir anlama da sahiptir.

Fisagorcuların bu matematik çalışmalarla ilkelerini teşkil eden musiki akortları hakkında büyük keşiflerde bulundular. Philolaos, 'oktav' üzerinde ciddî bir inceleme yapmıştır ki, buna 'ahenk' denilir. Bir 'lir'in dört teli arasın-

daki ilişkilerden alçak, tiz, yüksek, orta sesleri çıkarmıştır ki, bunlar (6, 8, 9, 12) sayılarıyle gösterilmiştir. Bu Fisagorcu 'konsonanslar'ın (consonnences) sayısal ilişkilerini ve aralıkları hesap etmiş ve geometrik ahenge 'Küp' adını vermişti. Çünkü bunda (12) durak, (8) tepe (doruk) ve (6) yön vardır. Anlaşılıyor ki Fisagorcular, sayılarla geometrik şekiller arasında bir ilişki görünüşler; her sayıyı kapsadığı birlikler kadar noktalarla ifade etmiş ve noktaları geometrik bir düzene göre sıralamışlar, sonra bunlara özel birtakım sembolik anlamlar vermişlerdir, böylece de bütün evrenin sırlarını ve niteliğini açıklamaya çalışmışlardır. Bütün bunlarda mistik hayal gücünün nasıl çalışmakta olduğu açıkça görülür. Kesikli ve kesiksiz nicelikler arasındaki ilgiyi de görmüş gibi görünen bu açıklamalardan, Fisagorcuların analitik geometriyi hazırladıklarını zannedersek, yanılırız.

Görülüyor ki Fisagorcular, yalnız maddesel âlemi değil, tinsel âlemi de sayılara dönüştürmüşlerdir. Fakat onların mutlak bir surette önem verdikleri bu zekâ oyununun ereği nedir? Onlar, sayıları, hatta zihinsel ve ahlâksal alanda bile eşyanın gerçek özü saymış olmakla neyi düşünmüş oluyorlar? Bu soruya Gomperz şu karşılığı verir: Sayılar, cisimler âleminde gerçekliğin tipi haline geldiği zaman, onlar çekinilmez bir surette diğer gerçekliklere de yükletilmiş olurlar. Bu dönemde ve daha çok sonraları, bizim soyutlamalar telakki ettiğimiz kavramlar, gerçeklikler gibi telakki ediliyordu. Bu görüşü benimsemek, bizim için çok zor olmakla birlikte, Fisagorcular, kendilerini az çok sağlığın, erdemin, aşkın, dostluğun... vb.'nın varlığını inkâr etmeye ya da her gerçeğin özünde, yani sayılarda bulunan en içten özü görmeye mecbur oldular. Aynı zamanda bunları. din tarihlerinin de gösterdiği gibi, daima yanılsamaya meyleden kitlelerin ruhunda değil, ciddî ve titiz ruhlar üzerinde de işleyen afsunları (fascinations) hatırlamak lâzımdır. Bu genel soyutlamaların ince atmosferinin münhasıran en yüksek derecesine çıkmış olanları ya da başka karakterde işler ve fakültelerde yeter bir denge sağlayamayanları nasıl sarhoş ettiğini tasavvur etmelidir. Üç sayısının 'kutsallığı', daha önce Homeros'ta da görülür. (Zeus, Athene, Apollon üçlüğü). Atalara tapma inançlarında da babaların 'üçlüğü' (tripatores) esası vardır: Baba, dede, dedenin babası. Üç ve bunun karesi olan dokuz, yalnız Yunanlılar ve İtalyanlarda değil, Doğu ariflerinde de önemli bir rol oynar. Hintlilerin Trimurti'si, yani Brahma, Vişnu, Siva üçlüğü, nihayet Orphecilerle Pherecide'de görülen ilk özlerin üçlüğü telakkisi de bu türdendir" (Gomperz, cilt I, s. 139-140). Biz buna, Hıristiyanlığın üçüzlemesini de ekleyebiliriz.

Bu sistemde 'kozmogoni' problemi de oldukça önemlidir, fakat bu konuda da tam ve güvenilir belgelere sahip değiliz. Gerçek olan şudur ki, Fisagor, İyonya Okulundan ayrılmıştır. Onun sisteminde âlem, bir 'ahenk' olduğu için, henüz başlamış bir şeydir ve kuşakların art ardına gelişleri de sayıların ahengi gibi bir şeydir. Şu halde varlık, belirlenmemiş bir boş uzaydan ibarettir. Âlem, sınırsız havanın bır nefes almasından, yani genişleyip daralmasından oluşmuştur ve bu hava, gökyüzünün dışındadır. Gökyüzü ile hava arasında bir boşluk vardır. Gökyüzü bu boşluğu itince eşyadan ayrılmış olur. Bu solunumdan meydana gelen belirli şeylerin faktörü ise, merkezdeki ateştir. Fisagorcular, buna sembolik olarak, 'Tanrıların anası' adını verirler. Yıldızlar da onlara göre: "Evrenin odağı (mihrak), Zeus'ün tahtı, Zeus'ün tacı veya kulesi, doğanın bağlanma noktası veya ölçünün birliği"dir. Eşya, daha sonra yoğunlaşma ya da seyrekleşmeyle oluşur. Seyrekleşme, boşluğu ifade eder. İkinci kuşak, Fisagorcularından Ekphant, "Uzamlı birimler, gerçek atomlardır" der. Böyle yaratılmış olan âlem, bir canlı tipindedir ve gittikçe organlaşır; bu 'hayrın' azar azar gerçeklendiğine işarettir. Fakat bu ilerleme, sınırsız değildir. 'Büyük yılda' sona erecek olan bir evrimdir. (Philolaos) ve sonra yine kendi kendinin aynı olarak aynı hareketler tekrar başlayacaktır. Bu sistemde bir 'Âlem çokluğu' kabul edilmiştir; fakat bu çokluk da sınırlıdır. Eski Fisagorculardan Petron, üçgen biçiminde kurulmuş olan bu âlemin sayısını da hesap etmiştir. Bu âlemde her şey 'Merkezsel ateş' etrafında düzenlenmiştir. Bu ateş aynı zamanda gökteki on cismin çembersel evrimlerini vücuda getirir. Gökyüzünün en yüksek bir kısmı, evrenin zarfını kabuğunu teşkil eder ki, buna 'Olymp" denilir. Gökyüzünde sabit yıldızlar vardır ve Fisagor, bunların doğudan batıya doğru kendi eksenleri çevresinde döndüklerini anlatmıştır. Merkezsel ateşe karşıt olan diğer bir ateş vardır ki, bunun içindeki öğeler, tamamıyle saftır. Bunun altında da 'Kozmos' bulunur ve bunun içinde de beş gezegen hareket eder. Bunların hareketleri sabit yıldızlarla güneş, ay ve gökyüzünün hareketlerine nazaran terstir. Nihayet yeryüzü ve ay dairesi dışında bir 'Uranüs' alanı vardır ki, bu kısım düzensiz ve yetkin olmayan bir 'Oluş' âlemidir. Eğer yeryüzü, merkez olmasaydı bu da diğerleri gibi bir yıldız olacaktı ve merkezsel ateş etrafında dönecekti. Yeryüzünün insanlardan yoksun olan diğer bir tarafı vardır ki, buna 'yeryüzü altı' (antiterre) denilir. Ay ve güneş ışıklarını merkezsel ateşten alır ve bir ayna gibi bize aksettirir. Bu sistemde üç türlü güneş vardır: Biri 'Yıldız'dır;

yani, aynadır. Diğer ikisi, merkezsel ateşten gelen yersel ışınlarla bizim etrafımıza akseden ışınlardır. Geceyle gündüzü açıklamak için bazı Fisagorcular, yeryüzünün kendi ekseni etrafında döndüğünü kabul ederler. Örneğin, Siragüza'lı Hiketaş, ateşi âlemin merkezine yerleştirir. Ekphant ise, bu ateşi yeryüzünün merkezine koyar. Güneşe gelince, 'Phacthon' yangınından önce bunun yolu, yıldız kümeleri bölgesinde (burç) değil, nebülözdeydi. Nebülöz, Fisagorculardan bazılarına göre, tutuşmuş, sonra tamamıyle dağılmış birtakım yıldız parçalarıdır. Philolaos'a göre, ayın günleri daha uzundur. Hayvan ve bitkileri de yeryüzündekilerden daha büyüktür. O, bunları matematik bir ruhla ifade etmiştir ki bu, Fisagorculuğun zorunlu bir sonucudur: Her yıldızın yeri, kendine özgü bir sayıdır. Örneğin, merkezsel ateşteki ilke (1) dir. Yeryüzü altı ise, on'luğun birinci yerindedir; yeryüzü (2), güneş (7) dir. Zira, sabit yıldızlardan itibaren (7) nci sırayı tutar ve aynı zamanda 'Tehlikeli zamanlar'ı geçirir. Mevsimleri yapan da budur. Hareket eden bir cisim ses çıkarır; yıldızlar da hareketleri esnasında ses çıkarırlar. Bunların hızları, kendi kitleleri ve uzaydaki aralıklarıyle orantılı olarak çeşitlenir. Tıpkı, bir 'lir'deki tellerin uzunluğu ile titreşimlerinin sayısı arasındaki ilişki gibi. Şu halde âlem, bu ebedî hareketler içinde çeşitli seslerin ahenkli bir birleşmesinden doğan Tanrısal bir konser vermektedir. Yıldızlardan çıkan bu seslere 'kürelerin musikisi' ya da 'ahengi' denilir; acaba bu sesi, biz niçin işitmiyoruz? Çünkü, sesi işitmek için daha önce sükût içinde bulunmak lâzımdır. Oysaki bu sesi biz daima işitmekteyiz ve bu nedenden farkında olmuyoruz.

Kürelerin ahengi sorunu, eski Yunan ve İtalya çevresinde gelenek halinde mevcuttu. Bu nedenle bunu tamamıyle Fisagor icat etmiş değildir. (Akuzmatik'lerin kitaplarında tetractyse ve ahenk, Delfi mabedi kehanetlerinin aynıdır). Bu düşünceler o dönemde yaşayan amiyane bilgilerden farklı bir özelliğe sahip değildir. Bu düşünceleri esas terimleriyle açıklarsak şu özeti elde ederiz:

Her şeyin kaynağı, merkezsel bir ateş olan 'monat'tır. Bu mutlak birlik, eşyanın merkez ve kodağıdır. Bu ateş, kendisine, sınırsız olan şeyin en yakın kısımlarını, yani şekilsiz maddeyi çeker. Bu çekici etkinin gerilme ve gevşemesi, evrenin oluşumunu açıklar. Âlem, merkezinde 'Hestia' olan geniş, büyük bir küredir. Bu küreyi bir ateş dairesi sıkıştırmıştır; merkezden en uzak kısımlarda daireler veya saydam küreler üzerinde tespit edilmiş olan yıldızlar vardır ki, bunlar bu küreleri kendi eksenleri etrafında yer değiştirten hareketlerle sürüklenip gitmektedirler. Sonra beş gezegen gelir. Daha sonra da, Güneş, Ay, Yeryüzü ve nihayet görülmeyen, fakat (10) kutsal adedi için gerekli olan yeryüzü altı gelir; yeryüzü ve diğer cisimler, merkezsel ateş etrafında öteleyici (intikalî) hareketlerde bulunurlar ve biz, yeryüzünün güneşe bakan tarafında oturuyoruz ve ancak güneş aracılığıyle merkezsel ateşi almaktayız. Sabit ve gezici olan yıldızlar, yeryüzü gibi bir göksel havaya ve insanlara sahiptirler; fakat bu noktalarda oturanlar, daha mutlu ve seçilmiş varlıklar ve oralarda liyakatli ruhlar, bedenle olan ilişkileri devam ettiği sürece ebedî ve yetkin bir hayata erişmiş olurlar.

Bu 'kozmoloji'de 'nizam' ve 'ahenk' ilkesi hâkimdir. Yeryüzü, âlemin merkezi değildir, çünkü o, karanlıktır. Merkezsel ateş de ışıklıdır; fakat hareketsizdir. Çünkü, ışın ve sükûn 'hayır' silsilesine uygun olarak sıralanmıştır. Fisagor'a göre: Bu 'ahenk' ilkesi, hâkim olduğu maddeden büsbütün ayrı değildir. Bizim âlemde bulduğumuz şeyler, âlemi teşkil eden öğelerin nitelikleridir. Her şeyin sayısal olarak vücuda gelmiş olmasının nedeni, adetlerin eşyanın tözü olmalarındandır. Yeryüzü ile ay arasındaki alan, bir çekim alanıdır. Bunun adı, 'oluş dairesi'dir. Yeryüzümüz altı tufan geçirmiştir, tufanlar arasındaki çöküntülere rağmen ilerleme devam etmektedir.

Fakat bu ilerleme ve evrim, bir cepheli değildir. Maddenin evrimiyle paraleldir. Maddesel evrim, Tanrı'nın 'Ebedî Bir'in eşya içinde belirmesi demektir. Edward Schuré, Fisagor'un üçüncü derecedeki öğrencilerine verdiği bu konuları şöyle açıklar:

"Fisagor, bu son derslerinde, göklerin bütün yıldızlarını, âlemin ruhu demek olan büyük Maya'nın geçici bir şekli olduğunu söyledi. Bu ruh, sonsuz gökyüzünde dağınık bir halde bulunan maddeyi bir merkezde yoğunlaştırdıktan sonra tartılamaz bir kozmik akışkan halinde birleştirip ayırarak şuraya buraya dağıtmıştı. Her güneşe bağlı olan çevrisel (girdabî) hareketlerde bu evrensel ruhtan bir parça vardır. Bu ruh, milyonlarca yüzyıl o çevrinin (girdap) içinden uzaklaşmak isteyen bir kuvvet halinde döner durur. Bu küçük âlemin yıldızlarında birbiri ardından belirecek olan güçler, türler ve tekmil yaşayan ruhlar, Tanrı'dan, yani büyük Maya'dan gelmişlerdir. Onlar 'Baba'dan inmişlerdir. Yani yüce bir ruh düzenine bağlı olarak daha önce geçmiş olan maddesel bir evrimi geçtikten sonra meydana çıkmışlardır. Gözle görülmeyen güçlerden bazıları, asla ölmezler. Onlar bu âlemi oluşturmakla görevlidirler. Diğerleri hem sıralarına, hem de ebedî kanuna bağlı olarak bu görünen âlemde kendilerini göstermek için sıra beklemekte ve koz-

mik uykularını uyumakla ve Tanrısal düşler görmekle meşguldürler. Büyük Monat'tan gelen ve güneşe mensup olan ruhla merkezsel ateş, erimiş bir halde bulunan maddeyi işler. Bu nedenle gezegenler, güneşin kızlarıdır. Çekimin ve maddeye yapışık olan hareketin etkisi ile doğan gezegenlerden her biri, güneşin ruhunda oluşmuş yarı bilinçli bir ruha sahiptirler. Bunların evriminde kendilerine özgü birtakım sıfatları ve özel rolleri vardır. Her gezegen, Tanrısal düşüncelerden birini ifade ettiği için, eski bilgeler, bunların her birine büyük Tanrılardan birinin adını vermişlerdir. Bu yıldızlar, Tanrısal güçlerin kozmostaki ebedî faaliyetlerinin simgeleridir. Yıldızları ve tüm varlıkları oluşturan dört öğe, maddenin dört halini gösterir. Bunlardan 'toprak', katılık halini; 'su', akıcılığı; 'hava', uçuculuğu; 'ateş' ise çok ince olduğu için, ruhu andırır; bunlar arasında büyük bir yakınlık ve benzerlik vardır. Bunlardan başka varlığın bir de 'esirî' hali vardır, bu maddenin en canlı ve ince bir evresidir. Bu, bir atom hali olmadığı için, her yere sokulur. İşte buna 'Kozmik Akışkan' ya da 'Âlemin Ruhu' denilir".

Bütün bu açıklamalar, Fisagorculukta özel bir sembolik ifadeye bürünür; mistik bir şekil alır ve baş döndürücü hayallerle müritlerin gözleri önünde gerçeklikten uzak ve Tanrısal bir âlem yaratılırdı. Kökünü Orphecilikten alan bu kozmogoni teorisini daha derinleştirmek ve Fisagorcuların düşünüş biçimlerini daha iyi anlamak için, onların doktrinlerinde merkezsel bir yer alan şu mit'e (mithe) dikkat etmek yerinde olur: Bu mit'e, Dionysos-Zagrös efsanesi denilir. Zeus ve Persephon'un oğlu, daha çocukken Tanrısal babasından âlem imparatorluğunu aldı. Çok önce, Uranüs'ün hücumuna uğrayan ve onun tarafından mağlup edilmiş olan Titan'ların pususuna düşeceğini gördü ve bu Tanrıların ardılı, birçok metamorfozlar geçirdi, onlar tarafından bir boğa şeklinde yakalanıncaya kadar türlü metamorfozdan geçti ve onlar tarafından yakalanarak parçalandı. Athena, onlardan kurbanlarının kalbini söküp almaya muvaffak oldu; bunu Zeus, Yeni Dionysos'u vücuda getirmek için yedi ve Titan'ları, cinayetleri dolayısıyle cezalandırmak için yıldırımıyle yaktı ve onların küllerinden insan cinsi meydana geldi. Fakat insanın tabiatında Titanik öğe, Zagrös'ün kanından türemiş olan Dionysos öğesi karışmış oldu. Titan'lar, şer ilkesinin, Dionysos ise hayır ilkesinin cesetlenmesini temsil eder. İşte bu iki ilkenin birleşmesi yüzündendir ki, çoğu zaman bunlar, insan göğsünde zincirlerinden kurtulur; birbiriyle savaşır ve insanı kudurtur. Bu efsane, Fisagorcuların insan kişiliğinde gizli olan iki karşıt tabiatın varlığını kavramış olduklarını da gösterir ki, bunda Zerdüşt'ün izleri apaçıktır ve Nietzsche'ye güzel ve derin düşünceler ilham etmiştir.

Fisagorculuğun fizyoloji ve psikolojisine gelince: Bu iki soruna dair düşüncelerden Fisagorculuğun 'Bilgi Teorisi'ni de açıklamak mümkün olur. Bu okula mensup olanların Kroton' daki Hekimlik Okuluyle ilgisinin derecesini belirtmek zor olmakla birlikte, onların bu okulun çalışmalarından büsbütün habersiz oldukları da iddia edilemez. Bu okulun fizyoloji ve psikolojiye dair görüşleri, Aristo'ya bağlı olan Menon'un *Hekimlik Tarihi* adlı eserinde geniş ölçüde bir yer tutar. Biz burada, Fisagorcu Alkmeon'un bu konulardaki görüş ve buluşlarını nakletmek suretiyle Fisagor sisteminin neleri kavrayabilmiş olduklarını anlatmış olacağız: Bu filozofun fragmanlarından anlaşıldığına göre o, eserini üç Fisagorcuya ithaf etmiştir. Ondan önce, kalp bütün duygu ve düşüncelerin merkezi sayılıyordu; fakat Alkmeon, ilk kez bunların merkezi beyin olduğunu açıkladı. Ona göre, duyu organlarından gelen duygulanmaları kendi gözenekleri vasıtasıyle alır. İlk kez beyin operasyon ve anatomisiyle uğraşmış olan bu zat, beyinde husule gelecek olan her düzensizliğin duyarlığı bozacağını ileri sürmüştür. O, duyumların dokunumdan başka olan çeşitlerini gerek organ ve gerek fonksiyon itibarıyle incelemiş; örneğin, ses duyumunun kulak çukuru boş olduğu zaman meydana geldiğini, dışsal hava ile bu kısmın temasından işitme duyumunun husule geldiğini anlatmış ve Alkmeon maddesinde gördüğümüz gibi, gözlerin sinir liflerini incelemek suretiyle görüm nedenlerini de açıklamıştır. Ona göre düşünce, temelini duyumlar teşkil eden irade ve hafızanın (bellek) sabit bir tarzıdır. Ruha gelince, bu aynı zamanda hayatın da bir ilkesidir. "İnsanlar, başlangıcı erekle birleştiremedikleri için ölürler". Ruh ise, asla ölmez. Bütün diğer maddelerdeki gibi, onun hareketi de ebedîdir ve bu hareketi çembersel (dairevî) olduğu için, yine kendi üzerine gelmeye mecburdur. Bu ruh, gezegenler gibi devamlı bir hareket içindedir. Bu hareketleri dolayısıyle da ebedîdirler. Bilgimiz eşya ve olayların ve cisimlerdeki bazı nitelik ve vasıfların ruha geçmesiyle mümkündür. Duyu organlarımız beyne kadar giden birtakım kanallardan ibarettir. Cisim veya olayların nitelikleri bu kanallardan geçerek beyne kadar gelir; orada ruhla temas eder. Bu suretle öznel ve nesnel olmak üzere iki âlem kabul eden bu zata göre bilgi sonradan kazanılır.

Pek çeşitli olan embriyon (rüşeym-oğulcuk) araştırmaları, bu filozofu, bu hayat ilkesinin nasıl olup da bireysel bir varlığı doğurmaya

neden olduğunu araştırmaya sevk etmiştir. Ona göre 'ölüm', kanın damarlar içinden ve daha çok beyinden çekilmesiyle olur. Uykunun nedeni de budur. Sağlık, niteliklerin orantılı karışımlarından ve denkliklerinden oluşur. Bu karakter, genel bir kanuna uygun olarak ikişer ikişer karşılaşırlar: Soğuk ve sıcak, acı ve tatlı gibi. Hastalıkta tersine olarak bu durumlardan biri ötekine üstün gelir. Bunlardan başka sağlık üzerine besinin azlık ya da çokluğu, dış nedenlerle suyun ve çevrenin de ayrı bir etkisi olur.

Fisagorcularda bir de 'Akuzmatikler'in (acousmatiques) hekimlik telakkisi vardır ki, bu daha çok dinsel bir arıtma işleminden başka bir şey değildir. Bu yeni hekimlik, olguların gözleminden ilham alır; bütün bu olaylar, sistemin mistik bir görüşüyle yorumlanır. Âlem ve onun merkezsel ateşiyle kıyaslanarak insan bedeninin ilkesi 'Isı'dan ibarettir. Bu sıcaklık, tohumun ve döl yatağının sıcaklığıyle de ispat edilir. Aynı zamanda içimizdeki bu sıcaklığın, bir soğuklukla itidale uğramasını arzu eder. Bu ısı, kendisine dışsal havayı çeker ki, bu 'Doğum'dur. Soğukluğun azlık ya da çokluğu; kan, iç organlar ve su üzerine bir etki yaparak doğrudan doğruya hastalığa neden olur. Şu halde doğal hayat, karşıtların bir uzlaşmasında, ahenginde gizlidir. Bu tezde bazı önemli noktalar vardır: Soğuk, sıcak vb.'nın karşıtlığı, ruhta keskin ve vahim olanı vücuda getirir. Eğer gerginlik gevşer ya da ölçüsüz bir hal alırsa, ruhun akordu sona erer ki bu, ruhun ölmesi demektir; beden bundan sonra harap olabilir. Bu tez, Fisagorculuğa pek uygundur.

Philolaos'un bahsettiği, beyin ve zihin, duyarlık ve yürek, göbek ve oğulcuk hayatı, üreme ve cinsiyet organları gibi dört esas da yine aynı görüşe bağlıdır. Buna karşıt olarak Fisagorculara göre ruh, vaktiyle yaptığı hataların cezasını çekmek üzere bir türbe mesabesinde olan bedene gömülmüştür.

Philolaos'un öğrencilerinden olan Phédon'a göre de, ruh bir sonuç değildir. Zira, o biteviye birçok fani bedenlerde kendisini imal eder. Fakat yaptığı hatalar yüzünden, giysilerinden en sonuncusu eskimeden ölmüş olur.

Aristo, *Metafizik*'inde, Fisagorculardan bahsetmeksizin, bu hususdaki şu iki görüşü nakleder:

1. Atomculukla ilişkisi olan bazılarına göre, ruh, havada uçuşan tozlardır ki, onları bize güneş ışınları gösterir. Bunlar, en sakin zamanlarda bile sonsuza dek hareket ederler.

2. Ruh, bizzat bu tozların hareketlerini idare eden ilkedir. Philolaos, "ruh, bedene sayısal ahengi getiren şeydir" diyor ki, bu ikinci düşünceyle ilgisi açıktır.

Fisagorculukta 'ruhların göç etmesi' de (metampychose) kabul edilir.

Porphyre'in anlattığına göre: Bu mezhepte, ruh ebedîdir ve ölmez, türlü hayvanlar şeklinde, fani bedenlerde seyahat eder. Nihayet, bizzat âlem gibi yeniden eski hayatlarına dönerler.

Böylece bütün canlılar bircinsten olmuş olur. Kaynağını daha çok Orphecilik teşkil eden bu tez, Fisagor'da küçük değişikliklere uğrar. Bir Hermes oğlunun beşinci dönüşümünden sonradır ki Fisagor, bu Tanrısal ruha tevarüs etmiştir. Bellek, ruhların varlıklarındaki devamın bir işaretidir; bu, evvelce ruhumuzun geçirdiği hayvan ya da bitkiyle geçen hayatı da anımsatır. Ruhun cehennemî cezaları ve ruh göçü de gösterir ki, ruh, henüz kendi tam temizlik dairesini bitirmemiştir. Bu hayata yeniden geliş, kurtuluşun son evresidir.

Fisagor'un çağdaşı olan Xenophan, onunla bu hususta şöyle alay eder: "Bir gün Fisagor, bir köpeğin zalimce dövüldüğünü görerek fazla üzülür; ve dövene: Aman dövme, o gördüğün köpek, eski dostlarımdan birinin ruhunu taşıyor, ben onu sesinden tanıdım!" diyor. Anlaşılıyor ki, bu tarikatte, herhangi bir ruh, herhangi bir cesede girebilir. Bu, bütün yaşayanların bir çeşit akrabalığını da kabul etmektir. Görülüyor ki, hayvanlara acımak ve onları sevmek hususundaki modern zihniyetin kökleri çok derindedir.

İlerde göreceğimiz gibi, Fisagor'un baklayı menetmesinin nedeni, bu bitkinin dallarında boğum bulunmamasıdır. Bunun içindir ki, ruhların Hades'den ışığa geçebilmelerinde pek doğal bir geçit vazifesini görür. Bu mezhepte, bazı hayvanların daha fazla bir kutsallığı vardır. Bunun nedeni, bu hayvanların ruhları, cehennem Tanrılarıyle olan fazla ilişkileri dolayısıyle, Hades'den çıkan ruhları daha kolay kabul etmeye elverişli olmalarıdır.

Anlaşılıyor ki, bu tarikatte, insan ruhu, hayattan sonra, kendi ölümünden sonra yüce bir âlemde, bedenle ilgisi olmayan bir hayat sürecektir ve orada birtakım cezalara çarpılacaktır. Bunun nedeni, insan ve hayvan ruhlarında daha fazla seyahat yapmamaktır. Bu inanca göre: Bütün ruhlar aynı tabiattadırlar; ve ruhların yetkinliği yerleşmiş oldukları organizmaya tabidir; fakat ruh da organ gibi maddîdir. Güneşten ayrılan, ince bir ışından başka bir şey değildir.

Ruh da bir sayıdır; sayı, bir taraftan da sonlu bir öğeyi kapsar. Yani, sayı hem ahenk ve ölçü verme ilkesi olan sonlu bir öğeyi kapsar; hem de karışıklık ve çokluk ilkesi olan sonsuz bir öğeyi kapsar. Bu doktrine göre 'birlik ilkesi" 'akıl'dır. Buna, tutkular ve yetkin bir anar-

şi faktörü olan karanlık güçler karşı gelir. Ruhun bedende hapsedilmiş olması, bu güçlerden kurtuluşa vesile bulmak içindir. Bu düşüncelerde, bütün eski Doğu inançlarının Hermescilik ve Orpheciliğin geleneklerini görmemek imkânsızdır.

Bu tarikate göre, yeryüzü ile ay arasındaki 'oluş dairesi', ruhların cesetlenmesini ya da cesetlerden kurtulmasını sağlayan bir alandır. Edvard Schure'nin anlattığına göre: Ruh sorunu, ancak üçüncü derece müritlerine öğretilirdi. Fisagor, bu sorunu şöyle anlatırdı:

Ruh monat'ı organik silsileler içinde ilerledikçe, haiz olduğu ilkenin niteliklerine uygun bir surette yetkinleşir. Evvelâ merkezsel kuvveti, duyarlıkla kazanır. Bu içgüdü ve zihne çevrilir. Nihayet bilincin tereddütlü parıltısı ne kadar artarsa, ruh da bağımsızlığını ve özgürlüğünü o kadar kazanmış olur. Madenlerin ve bitkilerin henüz akıcı ve yumuşak olan ruhu, yeryüzümüzün öğelerine bağlıdır.

Hayvanların ruhu, ateş öğesinin çekimine bağlı olduğu için, bedenden ayrıldıktan sonra biraz daha o ateş içinde kalır; sonra kendine göre bir cesede girer; bunlar, hiç bir zaman boşluğun aşağı tabakalarından ayrılmaz. Bu aşağı bölgeler, hayvan ruhlarıyle doludur. Bunların havasal hayatta bir görevleri olduğu gibi, insanlar üzerine de gizli birtakım etkileri vardır. Gökyüzünün yüksek tabakalarından gelen ve yine oraya dönebilen, yalnız insan ruhudur. Acaba insan ruhu, evrenin bu bitmez tükenmez evrimi içinde ne zaman, nerede, hangi esirî alevde yıkanarak vücuda gelmiştir?..

İki gezegen arasındaki dönem esnasında böyle bir evrimin yaratılabilmesi için, insel ruhların evvelce tamamıyle teşekkül etmiş olması ve bunların ilkel ruhlara temas ederek kendilerinde gizli bulunan Tanrısal ilkeyi onlara aşılamış olmaları gerekir. Bununla birlikte, insan ruhunun bugünkü durumda teşekkül edebilmesi için bu kadarı da yeterli değildir. Onun birçok gezegenlerde, bitmez tükenmez cesetlerde seyahat etmesi gerekir. Zira ruh, uçan nefes dalgalarından bir tohum, hayattan hayata göç eden, rüzgâra tutulmuş bir kuştur. Bu tükenmez seyahatler ve tehlikelerden sonra ruh, Tanrı'nın Kızı derecesine ulaşır. Tarikatin bu hususiaki düşünce ve telkinleri tamamıyle mistik ve semboliktir ve eski Yunan efsanelerinden, ancak daha fazla şairce bir hayal gücünün eseri olarak ayrılmış gibi görünür.

Fisagorculuğun Tanrıbilimine gelince: Bu konudaki bilgilerimiz pek azdır. Onların halk inançlarına karşı gelmiş olduklarına dair de hiç bir belgeye sahip değiliz. Ciceron, Fisagor'u tektanrıcı gösterir (*De Natur. Deor.* I, 27). Stobe'nin naklettiği Aetius'ün bir parçasına göre ise, ikicil olduğu görülür. Zira Fisagorcular, (1) i hayır ilkesi olarak Tanrılıkla özdeş saydıkları gibi, maddesel âlemle özdeş olan bir şer ilkesi saymak suretiyle de bu birliğe bir ortak eklemişlerdir. Fakat bu inancın daha çok Fisagorculuğun son gelişmelerinde görüldüğü anlaşılmaktadır (Comperz, cilt I, s. 44).

Fisagor'un Tanrıbilimi, kurduğu tarikatin ahlâk ve felsefesiyle ilgisi bakımından şöyle özetlenebilir: Bu sistemdeki ahlâkın esas formülü, "Tanrı'yla ilişkide bulunmak, Tanrı'yı izlemek" tir. Bu bakımdan mistik görüşlerden uzaklaşılmış değildir. Fisagorcuların savundukları (1) in Tanrı olup olmadığını, yani bunu bir Tanrı gibi kabul edip etmediklerini de açıkça bilemiyoruz. Philolaos'un eserinden bir parça, Tanrı'nın gücünü maddedeki dirençle sınırlamış görünür. Tanrı, bu sistemde, bir ilk neden değil, sayı ve ahenkle ilk ilişkide bulunan şeydir. Zira 'Onluk' kanunu, kendi esaslarını, insan hayatına olduğu kadar da Tanrı hayatına tespit etmiştir. Şu halde eşyanın ebedî tözü, bizim zihnimizden çok, Tanrısal zihne daha kolay girer. Bu sistemde birlik ikidir: Biri, 'birliğin kendisi'dir, ikincisi de 'hipotetik birlik'tir. Birincisi, sayıyla sayıların ifade ettikleri eşyaya kaynaklık eder. Bu nedenle bu birlik, bir niteliktir, bir değerdir, yaygın bir hayırdır, her şeye salgın olan bir matematik ışındır. O, cisimli ve tinsel sıfatlardan üstündür. Fakat kendi kişiliğini de algılamaz. Ama yaptığı işleri bilir. Bütün bu varlıklar, bu birliğe muhtaçtır ve herhangi bir var olan şeyin yücelik ve onuru, bu yüce birlikle olan ilişkilerinin derecesine göredir. Tanrı'dan yalnız insan ruhları çıkmıştır. Ruh ise insanı, kötülüklere karşı savunan ve koruyan bir kuvvettir. İşte aslına dönebilmek meziyetini gösterebilecek olan ruh, çokluktan kurtulup genel ve tümel ahenge uygun olarak yaşayan, yani Tanrısal nitelikleri kazanabilen ruhtur. Ruh için, ruh göçü (métempsychose), bu niteliklerden uzaklaşmanın bir cezasıdır. Fisagorculara göre Tanrı, amaçsal bir alet değil, her şeye salgın bir erdem modeli, karşıtlardan bileşik bir birliktir, o her dilediğini yapabilecek kadar güçlüdür. Yaratıcı değil, fakat yaratmanın tamamıyle gelişmemiş bir tohumudur. O, geliştikçe âleme vücut veren zorunlu bir niceliktir. Bütün Fisagorculuk öğretimlerinde ve tapınaklardaki mistik tören ve derecelerin gerektirdiği imtihanlarda ve telkinlerde böyle anlaşılmış olan bir gerçeğe ulaşmak için beden gözünü kapayıp, gönül gözünü açmak, yani sofulara özgü bir hayata dalmak teklif edilmiştir.

Ciceron'a göre, Fisagor'un Tanrısı, eşyanın ruhudur, bütün doğanın içine yayılmış ve uzamış olan bir ruhtur. Virgile, Fisagor sistemine ait güzel tercümesinde (*Ennéade,* liv. VI), Tan-

rı'nın kendi ruhuyle canlanmış bulunan evrenin canlı ilkesini tasvir eder; bu ilkenin her varlığa kendi özel ruh ve hayatını verdiğini anlatır. Ovidius de, Fisagor'un ruh göçünü güzel bir şiir konusu yaparak, Fisagor'a eşyanın evrensel hareketi teorisini isnat eder ki, bu teori, stoacıların metafiziğine temel olmuştur.

Fisagorculukta 'ahlâk' ve 'estetik': Fisagor'un ahlâk anlayışı pek açıktır. Onun kurduğu sisteme göre, hayatın ereği, ruhun arınmasıdır (tasfiye). Bütün varlıkların çabası, duyumlardan kurtulup, her gün biraz daha Tanrılığa yaklaşmaktır. Asıl hayır, Tanrılığa benzemekle sağlanabilir. Bu erek için çabalamak 'erdem'dir. Erdem de bir ahenk, bir geometrik esastır, kare olan bir sayıdır.

Sokrat'tan önceki dönemin en büyük ahlâkçılarını, bu tarikate mensup olanlar teşkil eder. Bunların ahlâklarındaki genel yöneliş (temayül), mistikliktir. Onlar, yaşamayı sevdirmek için, hayatın çekici kaynaklarını hiç görmemiş ve göstermemiş oldukları halde, insan hayatını, yalnız Tanrı'nın emri altında saymışlar, bu nedenden de hayatı korumaya çalışmayı savunmuş ve intiharı yasak etmişlerdir. Bununla birlikte bu felsefede en büyük mutluluk, ruhun bedenden kurtulmasıdır. Fakat ruhun Tanrı emirlerine saygı duyması ve geçmiş bir günahın kefareti olmak üzere, yeryüzünde yaşamanın zorunlu olduğu kanaati vardır. Fisagorculara göre, erdemin şartı, mutluluğu terk etmektir. İtidal, akıllı ruhun tutkuya karşı giriştiği bir savaştır. Adalet, kısas kanunuyle sağlanmalıdır, yani göze göz istemediler ve başkasına verdiğimiz ıstırabın aynını tatmalıyız. Bu meslekte 'dostluk', "servet ve duygularla eşitlik" esasına dayanmakla birlikte her türlü zaaflardan uzak ve erkekçedir: "Başkalarının yüklerini taşıyarak değil, sırtlarına koyuvermek suretiyle yardım etmelidir". Bu tarikatte çıraklar ve müptediler, yani genel olarak müritler, şu noktaları vicdanlarında araştırmaya mecburdurlar: "İyi olarak ne yaptım? Hangi vazifeyi unuttum? Bir fenalık yaptım mı?" Uyandıktan sonra da bütün günlük işlerini düzenlemeye mecburdurlar. Bütün ahlâksal emirler. *Kutsal Söylevler* adlı bir dergide manzum olarak tespit edilmiştir. Bu eserin çok sonraki Fisagorculara ait olması ihtimali vardır. Ruhların teorik kuralları şunlardır:

a) Tanrılara saygı ve onların iradesine teslim olmak.

b) Hayatta Tanrıların verdiği işlere metanetle dayanmak.

c) Fitnecilere karşı şeriatın, yani kanunun sarsılmaz elini uzatmak.

ç) Dostlarına sadık olmak ve onlarla her şeyin paylaşılmasına razı olmak.

d) Ebeveyne saygı ve sevgi, yurdu koruyacak kadar sevmek ve kanunlarına körü körüne itaat etmek.

e) Devletin mutlak gücünü tanımak.

f) Verilen sözde durmak ve organik zevkleri itidalle tatmak.

g) Cemaatin sırrını açığa vurmamak.

ğ) Servetin kullanılmasında pasif, akla uygun ve mutedil hareket etmek.

h) Bir kötülük yapıldığı zaman, kendi nefsinden utanmak ve boş yere yemin etmemek.

Bu genel emirlerin yanıbaşında bir de özel 'tabu'lar vardır: Bakla ve ebegümeci yememek; bazı koşullar altında et yememek; hayatı savaşmakla uğraşan oduncu ve avcılardan uzak durmak. Yün giysi giymemek; ekmeği koparmamak; ekmeğin yalnız içini yemek; ateşi bir bıçakla karıştırıp tutuşturmamak; yere düşen şeyleri toplamamak; tencerenin şeklini küle çıkarmamak; karanlıkta konuşmamak; eşya üzerine Tanrıların resmini yapmamak; beyaz horoz kurban etmemek.

Bütün bu emirler, Kroton Enstitülerinde çileciliğe (ascetisme) kadar ileri gitmiştir. Bekârlığı, sükût kuralını birlikte terennüm ve duayı öğrenen müritler, "Altın mısralar"ın şu emirlerine riayet ederlerdi.

"Bütün günlük işlerini aklın kontrolüne terk etmeden gözkapaklarının uykuya dalmasına izin verme! Ne yaptım? Neyi eksik yaptım? Emredilen şeylerden neyi unuttum?.. İşlerinden ilkini düşünerek, bunları birbiri arkasına ve birbiri yerine incelemeye devam et! Eğer birtakım hatalar yapmışsan, riyazet et! Eğer iyi yapmışsan sevin!"

Eflatunculuğa da' giren bu ahlâk, esas itibarıyle sembolik bir kıymete sahip değildir. Bunların pek çokları, öteden beri bilinen tabu'ların kurallaşmış şekilleridir. Bazıları bu yasaklar üzerinde yararlı nedenler araştırırlar; bazıları da, bunların hepsinin sembolik bir değeri olduğunu zannederler; ve açıklamaya uğraşırlar.

Akuzmata'lar, yani sadece iman kurallarına tabi olanlar için, bu emirler hep kutsaldırlar. Bilime ve matematiğe değer veren Fisagorcu filozoflara göre ise, bunların sembolik hiç bir değerleri yoktur. Bu iki zümre arasındaki zıtlık esaslıdır. Zira, teorik ve dinsel meyillerin, o dönemlerde birleştirilebilmesine imkân yoktu. Bu nedendendir ki, müptedilere 'éxotérique', yani 'haricî' (dışsal) dersler verilir ve müritlere ise, içsel (batınî - ésotérique) dersler telkin olunurdu. Bu ikilik, tamamıyle üstat olanlar arasında yekdiğerini itham etmeye neden olan birtakım görüş farklarını yaratıyordu. Akuzmata'lar, tamamıyle dinsel ve mezhebî ayin ve efsanelere itaat eden fedakâr imanlılar halinde ka-

lıyor; diğerleri ise, yine Fisagorculuk nizamı namına bilimi muhafaza etmek istiyorlardı. Oysaki, bu ancak, dinsel gizlerin kaldırılmasıyle ve mezhebî hükümlerin akılsal bir surette açıklanmasıyle mümkündü. Zahitlere nazaran bu bilginler, mezhebin kâfirleri sayılmaktadır.

1. En hâkim olan ne vardır? Sayılar.
2. En güzel olan şey nedir? Ahenk...

İşte bu tarikatin hem mistik ve hem de bilimsel cephelerini aydınlatan ahlâk, Tanrıbilim ve kozmolojinin dayandığı iki ilke bunlardır.

Fisagorcularda 'adalet', hakların eşdeğerliğinden ibarettir ki, bir kare ile ifade olunur. 'Kanaat', 'vefa' ve 'hoş görme', bu ahlâkın emrettiği en esaslı erdemlerdendir. Her şeyde 'ahenk' arayan Fisagor, bir artist gibi yaşamış, müritlerini felsefî ve mistik olduğu kadar da estetik heyecanlara alıştırmıştır. Ona göre 'güzel' de ahenkte belirir. İlk kez erkek ve kadın güzelliklerini ayırt eden de Fisagor'dur. Ona göre, erkek güzelliği, 'güçlü', kadın güzelliği, 'sakin' ve 'ahenkli'dir. Musiki de bütün doğal ahenkleri kendinde topladığı için, işlerin ve sanatların en yücesidir. Burada, Fisagor'un ses ve ahenk üzerinde yaptığı deneyi nakletmek yararlıdır:

Fisagor, bir gün, bütün duyuları yöneten kurallar gibi, kulaklar için de bazı kuralların bulunacağını düşünmüş ve bir demirci dükkânı önünden geçerken çekiç vuruşlarının her dört defasında bir kez demirin şiddetli ve iniltili bir ses çıkardığını işitmiş, bunun üzerine demir ve çekicin ağırlık itibarıyle (6, 8, 9, 11) le orantılı bir değeri olduğunu hesap etmiş; nihayet, kalınlıkları ve uzunlukları birbirine eşit dört tel germiş ve her birine evvelce tarttığı ağırlıklarda dirhemler bağlamıştır. Böylece, gerilen tellerden demirle çekicin çıkardığı sesi elde etmeye muvaffak olmuştur. Daha sonraki çalışmalarıyle de diğer ses derecelerini bulmuştur (C. Lubbok).

Felsefeyi ilgilemez gibi görünen Fisagor, tarikatinin bazı esaslarını nakletmekte yarar görüyoruz:

Bütün diğer Doğu tapınaklarında ve tarikat mahfellerinde görülen özel bir yaşama biçimi, özel inançlar, Fisagor mesleğinin de esaslı bir cephesini teşkil eder. Bu nedenle Kroton'daki Delf tapınağının bütün müritleri de bu mistik hayat içinde birtakım imtihan ve deneylerden geçer, yıllarca üzüldükten, sabır ve sükûnla çalıştıktan sonra, tarikatin yüksek gizlerini öğrenebilirlerdi.

İlk kez tarikate girecek olanın imtihanı bir dağ başında geçerdi. Orada yalnız başına kalan müride, bir üçgeni tepelerinden kesen dairenin ne demek olduğu ve (12) kenarlı bir geometrik şeklin ne için 'kosmos'u temsil ettiği sorulur. Alınacak cevaplardan sonra birtakım koridorlardan geçilir; ve daha evvelce tarikate girebilmiş olan kimselerin alaylı sualleri karşısında iradesi denenen çırak, dayandığı takdirde iki yıl bir 'müptedîlik', yani çıraklık dönemini geçirmek üzere kabul edilirdi. Müridin, Paraskeiye adı verilen bu dönemde de, kendisine verilen dersleri hiç itiraz etmeksizin sükût içinde dinlemesi lâzımdı. Bu dönemde kendisine, anne ve babaya karşı sevgi öğretilir, bu sevgi yavaş yavaş yükseltilerek Tanrı'ya kadar genişletilirdi. Baba, Tanrı'yı, anne ise doğayı temsil ederdi. Zorunluluk ve talihe de saygı ve sabırla dayanmak esası öğretildikten sonra çırak, kendisine bir dost bulurdu. Dostluğun ahlâksal ilkesi ise şuydu:

"Dost bir ikinci benim! Onu bir Tanrı gibi tebcil etmeliyim".

Burada nakaratını birtakım aforizma'lar teşkil eden bir musiki de vardı. Örneğin:

"Hiç ölmeyen Tanrılara dön!"
"Emsalsiz tapınmalara kapıl!"
"Aşk ve inancı koru!"
"Anılara saygı duy!.."
"Âlicenap kahramanları yücelt!"

gibi. Bu musiki, Heptacort denilen yedi telli sazla çalınırdı. Bu matematik ve ahlâksal bir ahengi temsil ederdi. Bu müritler arasına kadınlar da girebilirdi. Bunlar da derece derece sınıflarını yükseltebilirlerdi; ve terfi gününe 'Altın Gün' adı verilirdi.

Birinci derece sınavları, birtakım zihinsel sorunların çözümünden ibaretken, ikinci derecedekilere matematik öğretilirdi. Üçüncü derecede ise, Fisagor'un sözlü olarak öğrettiği 'psikoloji' ve 'kozmogoni' dersleri verilirdi.

İkinci derecede çırak, Fisagor'un kendisiyle bir hücrede buluşur; burada, 'içsel' (ésotérique) dersleri almaya başlardı. Bu derslerin esasını, 'Tanrıdoğum' (Théogonie) teşkil ederdi.

Aynı zamanda bu ereğe götüren sayıların esrarı, 'kozmik' etkinin sonuçları ve ruhun mukadderatı öğretilirdi. Bu sayıların esrarını kapsayan kitaba, *Hyeroslogos,* yani *Kutsal Söz* adı verilirdi.

Bu derecedeki müritlerin toplandığı mabette, (9) müz'ün heykeli vardı. Bunların ortasında da Hestia veya Vesta'nın heykeli bulunurdu. Bu heykel, her yerde hazır ve görücü olan Tanrısal ilkenin simgesiydi. Diğer dokuz heykel, mitolojiye ait adlarıyle, dokuz kutsal sanatın simgesiydiler. Yani bunlar, yıldızlar bilimi, Tanrılaşmak sanatı, ölümle hayat ve dönüşmeyi temsil eden üç müz ve göksel fiziğin simgesiydiler. Diğer üçü de insan bilimi ve psikolojisini, yani doktorluk, sihir ve ahlâk'ı temsil ederlerdi. Son üç tanesi de, dünyaya ait olan nebat,

hayvan ve taşların bilimini temsil ediyorlardı. Fisagor, derse başlarken şunları söylerdi:

"Bu müzler, kendi nefsinizde maddesel olmayan ve yüce güzelliğini her zaman düşüneceğiniz Tanrısal güçlerin bu dünyaya özgü simgelerinden ibarettirler. Bunların tümü, Hestia'nın ateşine bakıyorlar. Bunların tümüne hareket, düzenlilik, güzellik ve ahengi veren de bu ateştir. Onların tümü, bu ateşten doğmuşlardır. Sizler de kozmos'un bu merkezsel ateşine, yani Kutsal Ruh'a, yine onunla birlikte bu görünen âlemle dağılmak üzere geri döneceksiniz".

Budacılıktan önce, Hindistan'da görülen Çin Gainisme tarikatinde de ateş böyle Tanrısal bir ilkedir; evrenin bir kısmı ateşle yok olurken, diğer kısmı yine bununla yetkinleşir. Zerdüşt mezhebinde de ateş, böyle kutsal bir simge olduğu gibi, Heraklit de ateşi, sisteminin ana ilkesi yapmıştır.

İşte bu söylevden sonra Fisagor, müride, Berk idmanını anlatır, sayıların sırrını açıklar.

Fisagor, üçüncü dereceye yükselmiş müritlerine Seres mabedinin taraçasında denize karşı ve geceleyin telkinlerde bulunur veyahut müsait olmayan havalarda, iç mabetteki esrarlı ışıklar çıkaran dehlizlerde kutsal gizleri naklederdi. Özellikle ruhlara ait olan esrarı, bu tapınağın Proserpin denilen yeraltındaki bir salonunda verirdi.

Bütün bu derslerin ve telkinlerin kimseye açıklanmaması şarttı. Esasen bütün mistik sistemlerde ve hele tarikatlerde giz'in saklanması müşterek bir davadır. Nitekim, Hermescilikte, *Ölüler Kitabı*'nın verdiiğ bilgilere göre, gizleri açıklayanlar, yeminlerine riayet etmeyenler öldürülür ve kalbi parçalanırdı. Tapınağa kabul edilen kimselerin daha ilk merasimde şu şekilde bir yemin yapmaları gerekti:

"Bu mabette görüp öğreneceğim hiç bir şeyi, hariçte bulunanlara açıklamayacağıma yemin ederim! Gökyüzü, yeryüzü ve cehennem Tanrıları buna tanık olsun ve yeminimde durmazsam, benden intikam alsın!"

Hermesciliğin bu yemini, Fisagorculukta daha şiddetli bir değere sahiptir. Nitekim, Fisagor'un ileri üstatlarından biri olan Hippias, geometrik bir giz'i yaydığı için öldürülmüştür. Kendi arzusuyle tarikati terk edenler, ya da giz'i açığa vuranlar için, tapınakta bir mezar kazılır; hain ölmemiş olsa bile, artık onun ruhu ölmüş sayılır, bu mezarlar, ibret ve üzüntüyle seyredilirdi. Fisagor'un bu sıkı nizamını Jezvit'lerinkiyle karşılaştıranlar da vardır.

Bu tarikate mensup olanlar, sabahleyin, çok erken kalkar ve birlikte Apollon'a dua ettikten sonra raksederlerdi. Daha sonra tapınakta sükût ile düşünerek dolaşırlardı; onlara, her uykudan kalkış, yeniden hayata geliş demektir. Bedeni de ruh gibi temiz tutmak gerektiği için defalarca temizlenirler; nihayet küçük zümreler halinde ormanın ağaçları altında toplanırlar ve üstatların verdiği dersleri dinlerlerdi. Öğle üstü kahramanlar için bir dua okunur; ve âlicenap cinler kutlanırdı; onlara göre, yüce ruhlar, öğle üstü güneş ışıklarıyle yeryüzüne inerler; kötü ruhlar ise, göklere çekilir; ve gece ortaya çıkarlardı.

Bunların öğle yemekleri pek sadedir. Çok kez, ekmek, bal ve zeytinden başka bir şey yemezler. Öğleden sonra, jimnastik alıştırmaları yapılır; sonra da öğleden önce alınan dersler üzerinde düşünülür; güneş batınca yine müşterek dua başlar. Bu dua, alevlerin koruyucusu olan Diana ile bilgelik Tanrıçası olan Minerva'ya ve en yüce yaratan Jupiter'e armağan edilir ve yıldızlar çıkıncaya kadar buhurdanlar tüter; akşamdan sonra da iki dosttan büyüğü, küçüğüne nezaret ederek etüde devam olunur. Astronomik bayramlara kadar hayat böyle devam eder. Bu bayramlara her derecedeki öğrenciler, çıraklar ve üstatlar katılırlar. Bu bayramların adı, Apollon'un geri gelmesi ve 'Ses esrarının gökselleşmesi'dir. Bu bayramlarda da müzik ve raks vardır ve çoğu zaman mistik trajedi taklidi de yapılır.

Bütün tarikat mensupları, dışarda kendilerini birtakım kutsal işaretlerle tanırlar; bunlar, birbirlerine karşılıklı olarak yardım etmeye ve üstada mutlak surette itaat etmeye mecburdurlar. Bunların müşterek hayatları pek kesin kurallara tabidir. Giysiler, besinler, terennüm ve dualar hep belirliydi.

Her haricînin tarikate girerken geçirdiği iki üç aylık sükût imtihanından sonra şu meşhur Fisagor yeminini belirli bir formül halinde tekrar ederlerdi:

"Ruhumuzda Tetrastys'i ilham etmiş ve bizzat ebedî doğanın ilke ve kaynağı olana yemin ederim!".

Matematik, yıldızlar bilimi, musiki, doktorluk, jimnastik, Homeros'la Hesiod'u açımlayarak (şerh) okumak, bu sistemde, ruhların ve dolayısıyle bedenin temizlenmesi işine muhtelif derecelerde aracı vazifesini görürdü.

Fisagor, müptedîleriyle ancak perde arkasında konuşurdu. Bu durum, onun gizlerini artırır ve etkisini çoğaltırdı. "O, didi" sözü sarf edildikten sonra, inanmamak bir küfürdü. Hatta Fisagor'un adını bile sık sık ağza almak yasaktı. Biraz önce anlattığımız gibi, bu tarikat, Tanrısız değildir; hatta mensup olanların başlıca ereği, Tanrı'ya benzemektir. Fakat, anladıkları Tanrı oldukça bulanıktır. Apollonius'un anlattığına göre: "Fisagor, mihraba tamamıyle temizlenmeden gelmez, o, kutlamak istediği Tanrı'ya bu suretle yakınlaşılır sanırdı". Bütün

müritler, her yemekte Tanrı'yı anarlardı. Onlara göre Tanrılar, bizim dualarımıza muhtaç değildir; fakat biz, onları ne kadar çok anarsak, ruhumuz o kadar fazla güzelleşir. Ruh göçümüne inanıldığı için, hayvan kurban edilmesini reddeden bu sistemin başlıca sunaklarını, bal, buhur ve terennüm teşkil ederdi. Jamblique, milâdın II. yüzyılında yapılan Fisagor törenleri ve tarikat hayatı hakkında geniş ve ciddî bilgiler verir. Roma'da vaktiyle bu tarikate ayrılmış olan bir Bazîlik, son zamanlarda birdenbire keşfedilince, bu tarikatin son dönemlerine ait birçok özellikler aydınlanmış oldu. Bu belgelere göre, Fisagor tapınağının iyi aydınlatıldığı, fakat bu aydınlık alana karanlık bir koridordan gelindiği anlaşılmaktadır. Burada her şey, Fisagor'un şu kuralına göre düzenlenmiştir: "Büyük yolları terk et, geçitleri al!". Törene başlarken hazır bulunanlara temizleyici bir su serpilir ve herkes yıkandıktan sonra beyaz giysiler giyilerek sahneye çıkılırdı. Ondan sonra Tanrılar onuruna, Zeus, Soter Diorkur'lerin adı anılarak kutsal şarap dağıtılırdı; sonra da ruhu bu âlemin türbesinden kurtararak Tanrılar mertebesine yükseltmeyi temsil için bu şaraptan topraklara da dökülürdü; daha sonra da bazı parçaları yenilmek, sebze ve şarap da eklemek suretiyle bir dinsel şölene vesile olan kurban kesilirdi. Yemek, her birinde on davetli bulunan küçük masalarda yenilirdi; bundan sonra da merhamet egzersizleri yapılırdı. Bu kutsal işler bitince, Presbulteros adını alan vaız, mihrabın koltuğuna oturur; Kutsal Kitap'tan bazı parçalar okur; bu da sona erince, resmî saki, yeni bir temizleme işi olarak herkese kutsal sıvıdan dökerdi (Hıristiyanlıktaki Libation'u hatırlatır). Vaız, parçayı okuduktan sonra kalkar, bunu açıklar ve yorumlar, hayatın yüceliği, ahlâkın saflığı ve topluma dair bir hitabeden sonra, geldiği gibi çekilirdi. Diğerleri de sükût içinde ya da alçak sesle birbirine Fisagor'un erdemlerini anlatarak uzaklaşırlardı.

Tanrıları Dionisos'tan çok, Apollon olan ve Orpheci (Orphique) bir toplum manzarasını gösteren bu tarikatin ereği, üyelerine devlet dininden daha tam inançlar vererek, bunların dinsel içgüdülerini düzenlemeye hizmet etmek ve bu vesileyle bilim araştırmalarına hız vermekten ibaretti. Bunun için olacaktır ki, Fisagorcuları sevmeyen Heraklit, Fisagor'un bilimdeki derin araştırmaları, diğer insanlarınkinden daha ileriye götürdüğünü, fakat elde ettiği büyü bilimini bir çeşit kötülüğe kullandığını iddia eder. (Fisagor tarikatindeki dereceler şunlardı: Matematikçiler, Akuzmatik'ler, dışarıklılar (exoteriques), içerikler (esoteriques), Fisagorcular, Fisagorlular).

Fisagorculuk, yüzyıllar boyunca ana ilkelerinden bazılarını muhafaza etmek şartıyle sonçağlara kadar etkisini devam ettirdi. Evvelâ milâttan yüzyıl öncesinden başlayarak iki yüzyıl kadar devam eden dönemde iki düşünce cereyanı görülür: Yeni Eflatunculuk, Yeni Fisagorculuk... Bunların her ikisi de bilimsel ve pozitif bir felsefe olmaktan çok, mistik bir düşünce, bir 'teosofi' (théosophie) ya da 'tomatürji' (thaumaturgie) cereyanından başka bir şey değildir. Bu döneme mensup olan filozofların pek çoğu, bu iki eski sistemin sınırları içinde bulunurlar. Roma'da Nigidius ve Sotion ile Neron döneminde gelen Moderatos, Yeni Fisagorcular arasında sayılırlar. Bir çeşit İsa mertebesine çıkarılmış olup, mistik sağlığı ve 'içsel tapınma ve tören'i telkin etmiş olan Apollonius de bunlardandır. Bu Fisagorcular, genel olarak sayılar teorisini genişletirler. 'İdealar'la sayıları birbirine karıştırarak ikiciliği (dualisme) benimserler. Yani, bunlar için bir 'ilk neden'le 'madde'yi ayırmak zorunluluğu vardır. Gerçekte bu dönemin filozofları; Aristo, Eflatun ve stoacıların düşündüklerini birbirine karıştırmış gibidirler. Fazla olarak bunlardan İslâm anlayışına yakın bir düşünce inceliğiyle Tanrı'yı açıkladıkları görülür; yalnız bunlar, insanla Tanrı arasındaki ilişkileri sağlayan bir 'cinler' (demons) âlemini de kabul ederler ve ahlâksal erdemin, duyulur âlemdeki çekici zevklere karşı aklı direnmeye yöneltmekle elde edilebileceğine inanırlar.

Bir 'Matematik Tanrıbilim' kurmuş olan Nikomaküs de dahil olduğu halde, bütün bu Yeni Fisagorcularda keşif ve keramete önem verdikleri gibi, perhiz ve riyazatı da şiddetle salık verirler. Artık mistisizmde Hıristiyanlığın etkilerini görmemek olanaksızdır. Plutark, Maximus, Apule, matematikçi Theon, az çok farkla Plutark gibi düşünen Yeni Fisagorculardandır. Bunlarda Doğu âleminden gelen bazı inançların hâkim olduğu görülür. Hıristiyanlığı eleştirenlerden Sebyüs ve Numenius de Fisagorculuğu —özellikle, bu ikincisi— Eflatun ve Hıristiyanlık inançlarıyle karıştırmıştır.

Fisagorcuların en meşhurları da şunlardır: Lokres'li Time, Lucani'li Ocellus —bu filozof, *Altın Mısralar*'ın yazarı sanılırsa da, bu asılsızdır—. Philolaos ve hocası Aresas, üstat Simmias, Sebes, Eflatun'un *Phedon*'u vasıtasıyle bildiğimiz tanınmış matematikçilerden Archytas, Epaminondas'ın hocası Lysis... Ortaçağlarda Strasburg'lu Albert, Fisagorculuğu Masonluğa temel yaparak bu cemiyeti kuranlardan biri olmuş, Rönesans'ta da yeniden ve bütün diğer antik doktrinler gibi, dirilen Fisagorculuk, Nicolas de Cusa, Jurdano Bruno elinde bir süre daha devam etmiştir. Sonçağlarda Josephe de

Maistre sayılar doktrininin bütün güzellik ve gizlerini geliştirmiştir. Fourier'nin 'evrensel çekim sistemi'nde de Fisagorculuğun etkileri kabul edilir. Bu filozof, ruhlara matematik ve musiki ilkelerinin uygulanmasını savunmuştur ki, onun sisteminin esasını teşkil eden bu düşüncede Fisagorculuğun etkisi pek açıktır. Fisagor doktrinini XIX. yüzyılda tekrar canlandırmak isteyen Pierre Leroux'nun meşhur 'üçlüğü' (triade) ile ruh göçü telakkisini de bu vesileyle hatırlayabiliriz.

İtalya Okulu adını da alan bu tarikat, birbirine benzeyen ve bazı küçük ayrımlarla iki evre gösterir: Bunlardan birincisi, Fisagor tarafından okulun Kroton'da kuruluşundan (540) Eflatun'un ölümüne kadar sürmüştür (347). İkincisi ise, Milâdın I. yüzyılında başlayarak üç yüzyıl süren Yeni Fisagorculuktur. Bu tarikatin birinci döneminde sayıların çokluğuna bakarak sınırlı çokluklar araştiran Cercops, âlemde geometrik bir düzenin sıralanmış olduğunu kabul eden Mile'li Petron, daha sonra Hippias ve Brotinus'u da anmak gerektir.

Fisagorculuk aleyhinde Kroton'da baş gösteren ihtilâl, İtalya'nın diğer şehirlerinde de meydana gelmişse de, Fisagorcu şeflerin birçok sitelerde yerlerini muhafaza ettikleri anlaşılmaktadır. İtalya'dan kaçanlar, Yunanistan'da iki okul açmışlardır. Bunlardan biri, Theb Okuludur ki, bunun kurucusu Philolaos'tur. Bu filozofun siyasal bir anlaşmadan sonra, M.Ö. IV. yüzyıl başlangıcında İtalya'ya döndüğü zannedilmektedir. Bu okullardan ikincisi de, Philonte Okuludur ki, bunu Örytus kurmuştur. Fisagor, cemaatini kendi evinde toplamışsa da, Roma hükümeti bunları şiddetle kovuşturmuştur. Theb Okulu, İyonya kozmogonisinden kurtulmuş ve Fisagorculuğun bilimsel cephesini geliştirmiştir. Yeryüzünün kendi ekseni etrafında döndüğüne dair olan bilgimizi bu okula borçluyuz. Bu düşünce, önce Ciceron'un dikkatini çekmiş, sonra da Copernic, bunu bir sistem haline getirmiştir. Fisagor'un Heraklit ve Xenophon üzerinde de ciddî etkiler yaptığı kabul edilir.

Gerek Eski Fisagorculuk, ve gerekse Yeni Fisagorculuk hakkında verdiğimiz bilgilerden şu sonucu çıkarabiliriz: İtalya Okulu, İyonya Okulunun mekanikçilikte sona eren düşüncelerini matematiğe uygulamıştır. Bu okulun bulduğu matematik, fizik ve astronomiye dair kanunların çoğu, sezişe dayanan bir mantıkla keşfolunmuşlardır. Bir taraftan dinsel bir tarikat olan bu sistem, kendi mensuplarına özel bir yaşama tarzını hazırlamıştır; bir taraftan da felsefî bir okul olduğu için, eşyanın yalınç ve kavranılabilir kanunlarını bulmaya çalışmıştır. Bunun içindir ki, 'filozof' ve 'filozofî' terimlerini en önce Fisagor kullanmıştır. Ona göre filozofî, "Tanrı ve insanla ilgili şeylerin bilimi ya da çoklukta birlik arama çabasıdır" ve "Bilgede bulunması gereken karakterler, insanlara değilse bile, Tanrılara uygun gelir"; "İnsan için sevmek ve bilgeliği takip etmek yeter bir onurtur" ve "çünkü, her şeyi Tanrı bilir".

Fisagorculuğun Orphecilikle sıkı bir ilgisi olmakla birlikte, ondan farklıdır; zira, bu dini ve mistik işlemler, inançların yanıbaşında Fisagorcular, birtakım zihinsel teorilerle ve 'bilgeliğe doğru çabalama' anlamında kabul ettikleri filozofî ile de uğraşmışlardır. Fisagorcularda kendilerinden önce gelenler gibi 'fizyolog' turlar (phisiologue). Yani, bunlar da evrenin ilk ilkelerini, yani Arché'sini ararlar. Fakat bunlar, eşyanın ilkesini, Su, Ateş, Hava, Toprak gibi maddesel öğelerden çok, sayı olarak kabul ederler. Böylece, soyut ve zihinsel bir yüce kanuna yükseleceklerini zannederler. Bu sanı, İyonya fiziğini metafiziğe dönüştürmüş olur. Bu sistemdeki filozofik görüşlerle din ve mistisizm, sayı ve ruh göçü teorileriyle olan bağlılığını anlamak da güçtür. Bu sistemde, soyutla somutun tanımı da yapılmamıştır. Onda, akıl yürütme, hayal gücü, şiir ve din, bilim ve politika birbiriyle karışık bir birlik, bir ahenk görünümündedir. Özet olarak Fisagorculuk, eşyanın akılsal bir açıklamasını yapma işinde önemli bir adımdır. Bunlar, Aristo'nun da söylediği gibi, gerçek bilimin her şeyi bir birliğe dönüştürmek ve gerçek tanımları araştırmak faaliyeti olduğunu sezdiler; ve evrenin ahengi düşüncesini getirdiler. Eşyanın açıklanmasında matematiğin oynadığı role ilk dikkati çekenler de bunlardır. Fakat bunlar, sayıların kendileri hiç yanılmayan bir ölçü olsalar bile, gerçeğin bir sayı olmadığını düşünemediler. Fisagor ahlâkında da kesin, sabit ve özgür bir erek yoktur. Bu sistemi Elea Okulu tamamlar. Mistik bir görüşü kapsaması dolayısıyle bu tarikat, bütün Yeni Eflatunculuğa ve bütün diğer mistik tarikat ve kişiliklere derin etkiler yapmıştır.

Fisagorculuğun 'eski kaynakları'na gelince: Bu konudaki bilgimiz, kurduğu tarikat şeflerinin ve nihayet bütün bir tarikatin anlayış ve inançlarını ifade eden bazı eksik belgelere dayanmaktadır. Bu belgelerin çoğu, "Fisagor mensupları derler ki..." gibi anonim ifadelerle doludur. Fisagor'un *Altın Mısralar* adlı eseri ise, III. ve IV. yüzyıllarda fazla karıştırılmıştır. M.Ö. I. veya II. yüzyıl önce yazılmış olan *Eğitim Hakkında, Politika ve Fizik* adlı eserler de fazlasıyle bozulmuşlardır. Okselus'un *Evren Hakkında* adlı eseri de bu durumda olduğu gibi, Time'nin *Âlemin Ruhu*'na dair başlıklı eseri de Eflatun'un *Time* adlı diyaloglarının bir özetinden başka bir şey değildir. Lysis'in Hip-

park'a yazdığı mektup da dikkate değer; fakat bu da gizli bir tarikatin sembolleriyle doludur ve bir bilmece dergisi haline getirilmiştir. İslâm âleminde de ün ve nüfuzu olan bu tarikat hakkında Yeni Eflatunculardan da bir hayli bilgi zamanımıza kadar intikal edebilmiştir. Nitekim Diogéne Laêrce'in kaynaklarından biri olan Apollonius, Modestus ve Nikomak'ın eser ve düşüncelerinden de yararlanılmaktadır. Porphyre de *Fisagor'un Hayatı* adlı bir eser yazdığı gibi, Jamblik'in *Fisagorcu Hayat* adlı eseri de, Fisagor hakkında önemli bir kaynak sayılmaktadır. Fakat bütün bu eserler, mesleğin esasından çok, din törenlerine ve hele pek garip olan tarikat özelliklerine fazla önem verirler. Epimenid ve Onomakrit'in eserleri de bu sistemin daha çok önce İtalya ve Yunanistan' da yaygın olduğunu gösterdiği gibi, Fisagorculuğun bazı genel düşünceleri hakkında da bilgiler verir. *Altın Mısralar*'ı Fransızcaya çeviren: Fabre d'Olivet'dir.

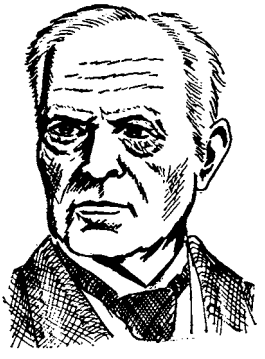
Bkz. Diogéne Laêrce (liv. VIII); The Comperz (cilt I, s. 132-187); J. Burnet (s. 93-126 ve s. 315-354'te Yeni Fisagorcular); L. Robin (s. 57-85, 133-134, 200-201); E. Bréhier (cilt I, s. 50-85). Ve bütün tanınmış felsefe tarihleri. Ayrıca: E. Franck, *Platon und die Sogennten Pythagoreer* (1923); E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne* (2 cilt, Paris, 1873); Paul Tannery: 1. *La Geometrie Grecque* (Paris, 1887); 2. *Recherches sur l'Histoire de l'Astronomie Anciennes* (Paris, 1894); Diels, *Les Oeuvres d'Hippocrate* (Revue de Philosophie, XXI, 1912). Yine bu yazarın, *La vie de Pythagore* (Bruxelles, 1922); E. Guimet, *Plutarque et Egypte* (1898); Edouard Schure, *Les Grands Initiés* (1927, s. 270-398). Bu eserde Fisagorculuğun bütün mistik törenleri ve müritlerin derece derece geçirdikleri imtihanlar, edebî bir dille açıklanır. M. C. Martha, *Les Etudes Morales sur l'Antiquité, L'Examen de Conscience* (Bu eserde de aynı tarikate girmek için yapılan imtihan ve törenlere dair geniş bilgiler vardır); Diels, *Chronologische Untersuchungen Über Apollodors Chronika* (Rhein. Mus. N. F. 31, s. 25-26). Genel olarak *Philolaos*'un fragmanlarını inceleyerek bunların bu filozofa ait olduğunu ispatlamış olan Alman filoloğu Boeck'le Ritter'in elde ettiği belgelere baş vurulmalıdır. Bu son tarihçinin *Fisagorcu Felsefe Tarihi* (Hamburg, 1826) ve Ravaisson'un *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (2 cilt, Paris, 1837 ve 1846); D. Bywater, *On the Fragments of Philolaos* (The Journal of Philology. Ier, 1868) ile Zeller'in *Felsefe Tarihi*'nin I. cildi ve Mullach'ın *Fragmenta Philosopharum Groecorum*'u önemli kaynaklardandır; K. V. Writz, *Pythagorean Politics in Southern Italy* (New York, 1940); L. Alessio, *Pitagora* (Milano, 1940); V. Capparelli, *La Sapienza di Pitagora* (Padoue, 1941).

FISCHABER, Gottlieb-Christian-Frederic. Alman filozofu. 1779'da Göppingen'de doğdu, 1829'da Stuttgart'da öldü. İlk öğrenimlerini, Blaubeuren ve Bebenhausen'de yaptı. Tübingen Tanrıbilim Semineri'nde müzakerecilik yapmış, daha sonra da Stuttgart Yüksek Jimnazında eski felsefe ve edebiyat dersleri profesörü olmuştur. Yazdığı eserlerde Fichte'ye karşı Kant sistemini anlayışlı ve ateşli bir dille savunmuştur. Tez olarak şu eseri vermiştir: *Ueber des Prinzip U. d. Haupt Probleme des Fichte'schen Systems, Nebst Einen Entwurfe Eimer Neuen Auflösing Dersrelben (Fichte Sisteminin Temel İlke ve Problemi ve Bunlar Hakkında Yeni Bir Çözüm Vermek İçin Düşünceler)* (Carlsruhe, 1801). Diğer eserleri: *Tarihte Deha Dönemleri* (Carlsruhe, 1807); *İleri Sürülmüş Olan Felsefî Düşüncelerin Özgür Bir Açıklanması* (Stuttgart, 1817). Bu kitap, Wangenheim'ın hem felsefî, hem de siyasal bir eserine dair eleştirileri kapsar. *Mantık Manüeli* (Stuttgart, 1918); *Ahlâk* (1821); *Psikoloji* (1824). Bu iki eser de manüeldir. *Doğal Hukuk* (Stuttgart, 1826). Fischaber bir de Felsefe Gazetesi yayımlamıştır. Bunun ilk dört cildi, 1818-1820'de Stuttgart'da çıkmıştır.

FISCHER, Aloys. Alman pedagoğu. 10 nisan 1880'de Furth'da doğdu. 23 kasım 1937'de Münih'te öldü. 1914'te bu kentin üniversitesinde profesör olmuş, 1937'ye kadar bu görevde kalmıştır. Sosyoloji, psikoloji ve olay bilimcilik (phénomenologie) üzerindeki çalışmalarıyle de tanınır. Eserleri: *Die Grundlehren d. Vorsokrat Philos.* (1910, 2. baskı 1920); *Psychologie der Geselleschaft* (1922); *Familia u. Gesellschaft; Padagagische Sociologie* (1931); *Die Struktur d. Sozialen Bewusstseins* (1923); *Theorie d. Emotionalen Bildung* (1923); *Gestaltiwandel d. Dt. Schule* (1928); *Die Grundschule* (1928) adlı eserleri önemlidir.

Bkz. K. Kreitmair ve J. Dolch, *A. F.'s Leben U. Werk* (2 cilt, 1950).

FISCHER, Ernst Kuno Berthold. Alman filozofu. Silezya'daki Sandewal'da 23 temmuz 1824' te doğdu, 5 temmuz 1907'de Heidelberg'te öldü. Leipzig ve Halle'de filoloji, Tanrıbilim ve felsefe okudu. Öğrenim derecelerini Helidelberg Üniversitesinde aldı 1849' da buraya doçent oldu. Derslerinde başarı gösterdi, bazı anlaşmazlıkları olmakla birlikte, eserleri Hegel felsefesini tercih ettiğini gösterir. Fakat derslerinde Strauss ve Gervinus'un düşüncelerine bağlı kaldığı için, hükümet bir



süre derslerine son verdi (1856). Davet edildiği Iena Üniversitesinde parlaklığını asla yitirmemek şartıyle yirmi yıl ders verdi. Sax-Weimar Büyük Dükası, onu özel müşaviri yapmış ve Veliahdin İtalya'ya seyahatinde kendisine arkadaşlık etmesini rica etmiştir. 1872'de Heidelberg Üniversitesine Zeller'in yerine, felsefe ve modern Cermen edebiyatı tarihi profesörlüğüne getirilmiş olan Fischer, 1892'ye dek bu kürsüde başarıyla ders verdi. Tarihsel yorumlamaları çok önemlidir. Klasik edebiyatları, estetik ve felsefe bakımından çözümlemiş olan Fischer, 1860'dan itibaren Yeni Kantcılığı kurmaya çalışmıştır.

Fischer, daha çok bir felsefe tarihçisi olarak tanınmıştır. *Geschichte der Neueren Philosophie* (6 cilt; Mannheim, 1852. Son 5. baskısı 10 cilt; 1904-1921) adlı ve yeni zamn felsefesini inceleyen eseri güzel bir dille derin tartışma ve eleştirilerle doludur. Diğer önemli eserleri şunlardır: *Diotima, die Idée des Schönen (Güzellik Fikri)* (Pforzheim, 1849, 1928); *System der Logik U. Metaphysik, Oder Wisenschafteslehre* (Heidelberg, 1852, 3. bas. 1909); *Schiller als Phi.* (1854); *Spinoza Leben, Werke und Lehre* (5. baskı; Heidelberg, 1909); *Hegel Leben, Werke und Lehre* (2 cilt; Heidelberg, 1901); *Schopenhauer Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg, 1893); *F. Bacon von Vorulam, Die Realphilos. und ihre Zeitalter* (2. baskı; Leipzig, 1875); *G. E. Lessing als Reformator der Dt. Literatur* (2 cilt, 1881); *Philos. Schriften* (6. baskı, 1908-1909)... vb. Bu eser İngilizceye de çevrilmiştir. Fischer, yalnız bu eseriyle değil, diğer yazılarıyle de Almanya'da uzun süre ihmal edilmiş olan deneysel yöntemin kurucusu olduğu gibi, Bacon'ı bu ülkede yüceltip yeniden tanıtanların ilki ve şefi oldu. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ve Goethe'nin hayat ve eserlerine dair de daima baş vurulan değerli eserleri vardır. Eserleri 1912 tarihine dek iki kez basılmıştır.

Bkz. H. Falkenheim, *Kuno Fischer und die Litterar-Historische Methode* (1892) Baldwin, *Dict. of Phylosophy and Psichology* (1905) deki bibliyografya; W. Windelband, *Kuno Fischer* (1907); B. Bauch, *Kuno Fischer* (1924); E. Hoffmann, *Kuno Fischer* (1924)

FISKE, John. Kuzey Amerika tarihçi ve filozof ve tarihçisi. 1842'de Hartford'da doğdu, 1901'de East Gloucester'de öldü. Boston, Londra ve Edimburgh'da konferanslar verdi. Evrimcilerindendir. *Darwinism* (1879) ve *The Destiny of Man* (1884) adlı eserlerinde evrimin içkin bir erekciliği gizlediğini, zira evrimde zihin ve bilincin gelişmesine doğru bir eğilim bulunduğunu savunur. Ona göre, âlemin ruhu olan içkin bir Tanrı'yı da, ancak deneyle öğrenebiliriz. Daha açık bir deyimle, Fiske, bütün doğanın evriminde kişiseli andıran (quasi-personal) Tanrı'nın ahlâksal karakterini gerçeklendirmeye doğru giden bir amaç görür. Özetle o, Spencer'in evrimciliğini geliştirmiş, zihnin gelişme derecelerini açıklamış, bunu dine, bilince ve Darwinciliğe uygulamıştır. Evrimciliğe mistik öğeler karıştıranlardan, Le Conte ve G. Romanes gibi çağdaşları da, onun gibi düşünürler. *Outines of Cosmic Philosophy* (2 cilt; Londra, 1874); *Critical Period of American History* (1888) adlı eserleri de Fiske'nin önemli kitaplarındandır. Eserleri, halkın anlayabileceği bir üslupla yazılmıştır.



FLINT, Robert. İngiliz filozofu. 14 mart 1838' de İskoçya'daki Dumfries Kontluğunda doğdu. On dört yaşındayken Glasgow Üniversitesine girmiş, orada sekiz yıl edebiyat ve Tanrıbilim okumuş, birçok üniversite mükâfatlarını parlak bir şekilde kazanmıştır. 1859'da lisansiye olarak İskoçya Kilisesine girmiş ve bir yıl sonra pastör olmuştur. 1864'te Saint-Andrews Üniversitesine Ferrier'nin yerine ahlâk ve ekonomi politik profesörü olmuştur. Flint, 1876'dan 1894'e dek Edimburg Üniversitesinde Tanrıbilim okutmuştur. Institut de France'ın muhabir üyeliğine, Palermo Kral Cemiyetine fahrî üye ve Edimburg Kral Cemiyetine ikinci başkan seçilmiştir.

Flint, felsefede hiç bir sisteme bağlanmamış ve hiç bir sisteme de rasgele direnmemiştir. Ona göre, ister pozitifçi, ister eleştirici, metafiziğe ya da pratik felsefeye bağlı olan filozofların hepsinde doğru, meşru ve özel nitelikte birtakım telakkiler vardır. O, yalnız pozitifçiliği, olumsuzluğa (negativisme), eleştiriciliği, bilinemezciliğe (agnosticisme) düştükleri, metafizikçi ve pratik filozofları da eleştirici ve pozitif felsefeleri denetlemeyi (kontrol) kabul ettikleri zaman, reddeder. Şu eserde felsefî düşüncelerinin özeti vardır: Princeton Review of Philos'da (*Scientia Scientiarum* maddesi) ve Presbytarian Review'de (*Classification of the Sciences* maddesi).

Eserleri: *The Philosophy of History in France and Germany* (Edimburg, 1874). Flint bu eseri sayesinde meşhur olmuştur. (Ludwig Carrau, bu kitabı Fransızcaya çevirmiştir: 2 cilt; Paris, 1878). Flint bu eserini daha sonra yeniden inceleyerek şu iki eser şeklinde genişletmiştir: *Theisme* (Londra, 8. baskı 1891); *Antitheistic*

Theories (Londra, 4. baskı 1891); *Vico* başlıklı bir eseri de İtalyancaya çevrildi (1884).

Çeşitli İngiliz ansiklopedilerinde, genel felsefe, felsefe tarihi, din felsefesi ve sosyoloji hakkında yazıları vardır.

FLUDD ya da **FLUD, Robert.** İngiliz fizikçi, hekim ve mistik filozofu. Latince adı Flucdibus. 1574'te Milgate (Kent Kontluğunda) doğdu ve 8 eylül 1637'de Londra'da öldü. Rose Croix (Güllü Haç) adlı bir kurumun üyesi. Paracelsus ve N. von Kraus'un etkisinde kalmış olan bu düşünür, Kraliçe Elisabeth zamanında, evvelâ askerlik mesleğine girmiş sonra edebiyat ve bilim öğrenimine başlamak için bu mesleği terk etmiştir. Onun, haris ve ateşli zekâsı, zaman zaman felsefe, Tanrıbilim, doktorluk, doğal bilimler ve daha çok alşimi, teozofi (theosophie) denilen uydurma bilimler üzerinde durmuştur. Gerçeği yalnız kitaplarda aramak istememiş, gözleriyle de görmek istediğinden, hayatının bir kısmını seyahatlerle geçirmiştir. Fransa, İtalya ve Almanya'yı ziyaret ederek buralarda ün kazanmış olan bilginlerle ilişki kurmuş ve onlarla mektuplaşmak suretiyle kendisini aydınlatmıştır. Bunlar arasında birtakım büyük dâhiler, hatta kendi hasmı olan Gassendi bile vardı. İngiltere'ye dönünce, Oxford Üniversitesinde hekimlik doktorasını vermiş ve bu sanatla uğraşmak için Londra'ya yerleşmiştir.

Felsefesinin esası, Paracelse ve Cornelius Agrippa'nın düşünceleriyle özdeştir. İlk bakışta Fludd'ün de onlar gibi Kabalcı (Cabbalistique) düşüncelere ve alşimi hayallerine kapılmış olduğu görülür. Bunlarda, Yeni Eflatunculuk geleneklerini andıran hayallerine ve Mercure Trismégiste'in yazıları diye iddia edilen düşüncelere ilâve edilmiş yarı İbranî düşüncelere rastlanır. Fludd, kendisinden önce gelenlerle hocalarının toplayarak zamanlarındaki bilgilere şiddetle karşı koydukları bütün bu öğeleri kendi geniş bilginliği ile (erudition) tamamlamış, bunları kaynaştırmış ve birbiri içinde öyle ayrıntılı bir sistem halinde eritmiştir ki, bunlar, XIX. yüzyıl doktrinlerinin en atılganlarından bazılarıyle Rose-Croix (Pembe Haç) Cemiyetinin en garip ve taşkın tutkularıyle hayallerine yataklık etmişlerdir. Bu sistem, mistisizm maskesi altında kinayeli (allegorique) yorumlamaları Hıristiyanlık vahyinin gerçek anlamı imiş gibi gösteren az çok kılığını değiştirmiş bir panteizm ve hatta biraz da maddeci bir panteizmdir. Bacon'ın çağdaşı olan Fludd, âlemde şekil ve sayıların rasgele kaynaşmalarından başka bir şey görmez; ve matematiklerin fiziğe uşaklık etmelerini, yani fiziğin ölçülerine hizmet eden bir dil hazırlamalarını yeter bulur.

Fludd'e göre Tanrı, tüm var olan şeylerin ilkesi, amacı ve toplamıdır; evrende yerleşmiş olan tüm varlıklar ve evrenin kendisi, Tanrı'nın göğsünden çıkmış; Tanrı'nın tözünden yapılmış ve varoluşlarının zaman ve amacı tükenince Tanrı'ya dönmüş olacaklardır. Eşyanın sonsuz ilkesi, az çok yetkin ve az çok sürekli olan bu türlü şekiller içinde kendini, kendisine gösterir. Görünmez ve gizli olduğu halde, yaratmada (creation) gözüken bir hal alır. Gerçekte yaratma başlamış değildir. Daima kendi kendisine benzeyen Tanrı'nın işlemeden geçirdiği bir an olmadığı gibi, bütün gücüyle yaratmadığı, belirmediği bir an da yoktur. Fakat Tanrı'yı, 1. Mutlak özü (essence) içinde, ebedî varoluşunun en geçmişteki ocağı içinde nasıl idiyse, 2. Evren içinde ve kendi varlığını veren aralıksız edimi (acte) içinde göründüğü şekilde dikkat gözüne almalıdır.

Fludd'ün gizlenmiş Tanrısı, Kabal'daki Ensoph'tan, İskenderiye Okulunun tanımlanamaz birliğinden ve bilgiciliğin (gnosticisme) tanınamaz Baba'sından başka bir şey değildir. Tanrısal nitelikte hiç bir ayrı seçi (distinction) yoktur. Onda hiç bir nitelenme olamaz. Onda bütün karşıtlar, varlık ve yokluk, aydınlık ve karanlık, faaliyet ve eylemsizlik (atalet), kasılma ve gerilme, iyi ve kötü... en yetkin bir özdeşlik içinde silinmiş ve yok olmuşlardır. Aynıyle Fludd tarafından kullanılmış olan bu ifadeler, gerçekte kendisinin icadı değildir. Bunlar, daha çok önce var oldukları gibi, kendinden sonra da Almanya'da tanınmış olan bazı sistemlerde görülmüşlerdir. Tanrı, evreni yaratmak için belirli ya da yalnızlığından çıktı demek, bu anlaşılmaz birliğin göğsünden, ışığın karanlıklardan ,edim halindeki varlığın güç halindeki varlıktan ve harekete başlayan iradenin, iradeye karşıt olandan, eylemsizlikten, direnmeden Fludd'ün "Tanrısal İstemsizlik" (Noluntasdivina) adını verdiği şeyden ayrılması demektir. Bu iki ilkeden daha çok ışıkla temsil olunanı, sonsuz bir surette çeşitli şekiller altında ve hemen evren için dağılma amacıyle yoğunlaşmış olan Tanrı'dır. Daha çok karanlıkla temsil edilmiş olan ikincisi ise, 'Boşluk'tur, 'inkâr'dır (négation). Tanrı tözünün (cevher) yoğunlaşması, iradesinin edimsel olarak işlemesi dolayısıyle kendi dışında bıraktığı yalınç olabilirliktir (possibilité); ve bütün bu bir araya gelmiş olan karakterler, ışığın etkisi olmadan önce, maddedeki ilk halden, Kutsal Kitap'ın bahsettiği 'boşluk' (vacuum) ve 'inanç'tan başka bir şey değildir. Bu iki şeyin zamandaş olan eylemi ve kaynaşmasıyledir ki, bütün öğeler ve evrenin bileşimine giren bütün nitelikler, art ardına doğarlar. Bu niteliklerin birincileri, 'sıcak' ve 'soğuk'tur. Işığın niteliği olan sıcak, hareketi oluş-

turur. Aynı suretle karanlıktan ayrılmayan soğuk da, eylemsizliğin kaynağıdır. Soğukla sıcağın birbirinden ayrılması, 'kuru'yu oluşturur. Nihayet ışığın karanlığa dokunmasıyle birbiri üzerine yaptıkları etki ve birbiriyle kaynaşmaları yüzünden de 'nemlilik' meydana gelir. Görülüyor ki, Aristo'nun fiziğinde önemli bir yer tutan bu dört nitelik (Işık, Karanlık, Soğuk, Sıcak), Fludd'ün sisteminde de önemli bir yer alır. Oysaki, kendisi mistisizm felsefesini hiç sevmez ve bu felsefenin yerine tamamiyle vahiy üzerine kurulmuş yeni bir felsefe getirmek iddiasındadır. Aynı zamanda eşyanın evrenselliğini açıklamak için kullandığı ilkeler de savunduğu panteizme maddeci bir şekil verecek kadar metafizik niteliklerden yoksundur.

Fludd'ün bu dört fizik niteliği, ışık ve karanlıkla ebedî olarak yarışırlar ve yarışacaklardır. Bu suretle de bütün öğeler, oluşmuş olurlar. Bu öğelerin birincisi, uçurumu dolduran görülemez havadır ki bu, evrensel bir öğedir. Bu uçurum, ışıkla karanlık arasındaki aracılıktan doğar. Fakt Fludd, havanın ne kaynağını ne de niteliğini anlatır. Görülemeyen hava, en saf aydınlık ışınlarına nüfuz etmek suretiyle esir ya da gökyüzünün tözü haline gelir. Karanlıklardan çıkan soğuk vasıtasıyle de yoğunlaşarak su olur. Bu da Kutsal Kitap'taki 'oluş' (tekvin - gnéèse) hikâyesinde rastladığımız sıvı kitlesini meydana getirir. Bu sıvı, karanlıklarla boşluğun yerini tutmuş olur. Su da havanın buzullu (glaciale) nefesle sıkışarak (comprimé) göğsünde madenleri de gizleyen toprak olur. Işık, yeryüzü küresinin kaba öğeleriyle kaynaşmak suretiyle bozulma (corruption) ve çürüme (putrifaction) ajanı olan ay altı (sublunaire) ateşi doğurur ve aynı suretle görülemez havayla karışarak daha ince, daha aktif bir ateş türü olan türeme (génération) ve organlaşmanın ilkesi, evrenin tüm uzamı içinde hayatı taşıyan esir'i oluşturur. Nihayet karanlıklardan arınmış olan ışık, hayatın kendisidir, düşüncedir, zihindir, en saf özü içinde iradedir, evrensel hareket ettirici ve bütün varlıkların şeklidir, bütün tekil ruhların kendisinden türüm (émanation) yoluyle gelip, hiç durmadan kendisine döndükleri 'âlemin ruhu' dur (*Philosoph. Mos.*, sect. I, liv. III ve IV).

Bu suretle yaratılmış olan şeylerin, bize göründükleri bazı şekiller ve mensup oldukları bazı sıralar içinde aydınlıkla karanlıkların ya da zihinle maddenin bir karışımından (halita) başka bir şey olmadıkları anlaşılır. Görünüşte birbirine hasım gibi olan bu iki öğe, sonsuzluğun göğsünde ilkel olarak karışık ve tamamiyle özdeştirler. Yalnız bu yaratıklar arasında bazıları daha çok aydınlığa, bazıları da daha çok karanlığa sahiptirler. Bazılarında da ışık ve karanlık eşit bir oranda vardır. Bu suretle varlıklar piramidi meydana gelmiş olur. Toprak, ışıklı töze en az sahip olan öğelerdir. Fakat, büsbütün ondan yoksun da değildir. Merkezsel ısı denilen şey, bunun kanıtıdır. Su ise, saydamlığının da ispat ettiği gibi, ışığa daha çok sahiptir. Aynı zamanda su, topraktaki eylemsiz kitlelerde bulunmayan bazı faaliyet ve yıkma gücüne sahiptir. Hava ise, yıldızların bileşimine giren ve onların ışıklarıyle her yana uzanan esirli tözle doğrudan doğruya temas eden bir ilkedir ya da hayatın bir ajanıdır. Zira hava, bitkilerin bitki haline gelmeleri ve hayvanların nefes almaları için zorunludur. Tabiati nedeniyle ışığa pek yakın olan ateş de bütün diğer öğelerden daha etkin ve hayat için pek gereklidir. Esiri, küremizdeki merkezsel ateşle ve ay altı ateşiyle karıştırmamalıdır. Esir, bir cisim değil, cisimlerle canlandırıcı kuvvet arasında bir orta sınır, bir çeşit aracıdır, yani âlemin ruhudur. Şimdi yaratma için hazır olan bütün bu öğelerin, varlıkları, yani, âlemi meydana getirmek için birbiriyle nasıl düzenleştiklerini (se coordonner) inceleyelim:

Fludd, bu konuda Kabalcılığın görüşlerini tekrar eder: Sıkıca birleşmiş ve birbiriyle üste bağlı (subordonné) dört âlem vardır:

1. *İlk örneksel (archétypique) âlem:* Bunda, Tanrı, kendi kimliğini kavrar ve kendi tözünün en yüksek şekliyle dolar.
2. *Meleksel (angéliquc) âlem:* Burada melekler, saf ruhlar, Tanrısal iradenin dolaysız ajanları yerleşmiştir.
3. *Yıldızlı (stellaire) âlem:* Bu âlem, yıldızlar, gezegenler ve tümüne birden gökyüzü denilen bütün bu büyük cisimlerden oluşmuştur.
4. *Ay altı (sublunaire) âlem:* Yani, yeryüzü ve üzerinde yerleşen yaratıklar âlemi.

Bu dört âlem, Kabalcılıkta olduğu gibi, üçe indirilebilir ki Fludd, bunların adlarını olduğu kadar da, yüklemlerini Kabalcılıktan lamıştır: a) İlk örnek âlem; b) Büyük âlem (macrocosme); c) Küçük âlem (microcosme). Yani, Tanrı, Doğa, İnsan.

Birinci âlem hakkında Fludd, Kabalcılıktaki 'On Sefirut' sistemini aynıyle alır. Tanrı, kendi içine doğru merkezleştikten sonra ve kendi özünü teşkil eden ışıkla karanlığı ayırdıktan sonra yine kendi görüşünde on farklı şekilde belirmiştir ki, bu varoluş ve düşüncenin genel koşuludur. Fakat bu on şekil, Tanrı niteliğinin bu on mutlak kipi (mode) de üçe indirilebilir: Evvelâ Tanrı, ancak tanımlanamaz birliği içinde güç halinde mevcuttur. Bu üçüzlemenin birinci kişisi ya da 'Baba Tanrı'dır. Sonra kendi kendisini keşfeder ve bütün bir kavranılabilir (intelligible) âlemi yaratır. Düşünce gibi, evrensel akıl gibi görünür ki, bu üçüzle-

menin ikinci kişisi ya da 'Oğul'dur. Nihayet Tanrı hareket eder, üretir, iradesi işler ve düşüncesi kendi dışında gerçeklenir. Bu da üçüzlemenin üçüncü kişisi, yani 'Ruh'tur. Tanrı, ebedî olarak bu üç halden geçmek suretiyle bize merkezi her yerde olan, fakat kenarları hiç bir yerde bulunmayan bir daire görünümündedir. Bu ifadeyi de Fludd'ün sözde Mercure Tristmegiste'in yazdığı zannedilen eserlerden aldığı anlaşılmaktadır. 'Evren' veya 'Büyük âlem', Tanrı'nın hem hayali, hem de türümüdür (émanation). Her biri üçüzlemenin bir kişisine tekabül eden üç bölgeye bölünür ve birbirinden bulundukları yer bakımından değil, kendilerini teşkil eden töz dolayısıyle farklıdırlar.

Birinci bölge, 'arş bölgesi'dir ya da 'meleksel' nitelikteki bölgedir ki, esir'in en saf ışıkla dolaysız olarak temas halinde bulunan kısmıyle karışmış ve az çok da bu kısmın içine batmıştır. İkinci bölge, 'esirli' ya da 'sabit yıldızlar' bölgesidir ki, hayatın tözü ve bütün ruhların taşıyıcısı olan esirden başka bir şey değildir. Üçüncü bölge ise, öğelerin karışımından oluştuğu için, 'öğesel bölge' denilir. Bu, yeryüzümüzün ve diğer gezegenlerin yerleştiği bölgedir. Fludd'ün 'melek' dediği şey, Tanrısal bir türümden, esirden daha saf, fakat ışıktan daha az saf olan, Tanrı'nın öğeler üzerinde ve doğanın bütün diğer kısımları üzerinde işlemek için kullandığı bir çeşit canlı soluktan (soufle) başka bir şey değildir. Özet olarak melekler, Tanrısal doğanın habercileri olmaktan çok, organlarıdır ki, varoluşları Tanrı'dan hiç bir zaman ayrılamaz. Bunlar, yeryüzünü sulamayla görevli buharları teşkil eden, meteorları vücuda getiren, gezegenlerin yörüngelerini yöneten, ağaçları, bitkileri ve hatta madenleri büyüten bulutlara benzerler. Dahası var, doğanın bazı olayları da onların sonuçlarıdır, bizim görüp anladıklarımız da bunlardır. Örneğin rüzgâr, bu türden meleksel bir ruhtur ki, öğeleri hareket ettirir ve sesi kulaklarımıza dek gelir. Şimşek, gözlerimiz için görülür bir hale giren bir ruha benzer. Bunlar, iyi ve kötü de olurlar. Güçleri, büyük âlemin yüksek bölgelerinde işlediğine ya da yeryüzünün kaba öğelerine karıştığına göre, melek veya karanlıklar perisi (esprit) adını almaya lâyık olabilirler. Birinciler, kutsal düşüncelere uygun olarak, üç aşamaya (hiérarchie) ve dokuz sıraya (ordre) bölünürler. Sonuncular ise, öğeler gibi dört ruha bölünürler: Hava ruhları, su ve ateş ruhları gibi. Bu suretle artık evrende canlı olmayan, az çok hayatın, duyarlığın ve hareketin herhangi bir derecesine sahip olmayan hiç bir şey kalmaz.

Bu düşünceler, daha sonra Spinoza'nın sisteminde yer alacaktır. Sabit yıldızlar, esirli bölgeyi teşkil ederler. Fludd, bunları aşağı bölgelere göksle süt sağan memelerle, yani hayatın kendi özü, tüm varlıklar için zorunlu olan besin ve ebedî ocaktan türeyen az çok katıklı ışınla karşılaştırır. Bu Tanrısal besin, evvelâ evrenin merkezinde, gökyüzünü iki eşit parçaya bölen bir çizgi üzerine yerleştirilmiş olan güneşi oluşturur. Güneşin ışınları, yeryüzünden güneşi ayıran en kaba tözlerle kaynaşmak suretiyle gezegenlerin doğmasına neden olurlar. Gezegenlerden de aynı ilke, bütün varlıkların üzerine iner: Tanrısal doğanın en geri (reculé) derinliklerindeki bir yığın aracı kanallardan maddenin son atomuna dek yaratma kısımlarının tümünü bir ağ gibi kaplayan evrensel türüm kuramıyledir ki, Fludd, resmî astroloji hayallerinin, sempati ve antipatinin, harikaların, yıldızların hareketlerinden doğan göksel musikiye dair Fisagorcu inançların ve mistisizmin reddetme özgürlüğüne sahip olmadığı daha bir çok aslı astarı olmayan şeylerin doğruluğunu ispata çalışmıştır.

Nihayet, üzerinde yaşadığımız âleme, öğesel gökyüzüne gelince: Burada, birinci hayat evresi madendir. Maden, canlı bir varlıktır; bu da biri ruh, diğeri cisim olmak üzere iki farklı kısımdan oluşmuştur. Ruh, en kaba ve topraksal öğelere karışmaya elverişli türden olan ışığın bir kıvılcımıdır ki, alşimiyle uğraşanlar, buna, 'kükürt' ve 'tentür' derler. Cisim, toprağın gizlediği bir buhar parçası, karanlık, bir maddedir ki, özel olarak 'cıva' adını alır. Bu iki ilkeden birincisi, ikinciden daha fazla buhara sahiptir ve varlıkların yetkinlik derecesi, sahip oldukları buharın çokluğuyle orantılıdır. Maden, yalnız canlı bir varlık değil, yetkinliğe en çok yeteneği olan bir varlıktır. Onun taşıdığı ruh, sempati yasasına uyarak, yıldızların iyilik getiren ışınlarını çeker, bunların etkisi altında gelişir, dönüşür (istihale) ve bu aynı değişmeleri, canlandırdığı maddeye de verir. Alşimi hayalleri hep bu görüşlere dayanır.

Fludd, madenler hakkındaki düşüncelerini bitkilere de uygulamıştır. Yalnız bir farkla ki, bitkilerin ruhu öğelerle kaynaşan kirli ışıktan değil, bir esir parçasından meydana gelmiştir. Madenlerin ruhu nasıl ki, gezegenlerin etkisiyle gelişiyorlarsa, bitkilerin ruhu da güneşin etkisi altında gelişir. Zira, çiçeklerin çanağında (calice) kapalı olan her tohum tanesi bir ışık yuvarıdır (globule). Hafif bir su ve toprak kabuğuyle örtülmüş olan ayrı bir ruhtur. Aynı ayrım, hayvanları bitkilerden ayırır. Esir, en çok hayvanlarda yetkin bir haldedir ve hayvanların yetkinlik derecesi, sahip oldukları bu canlandırıcı akışkanın (fluide) niceliğiyle orantılıdır. İnsan, yalnız hayvanların en yetkini değil, fazla bir şeydir de. O, doğrudan doğruya Tan-

rı'nın kendisinden ve kavranılabilir âlemin özünden oluşmuş bulunan Tanrısal ışıktan gelen bir ruhu taşır (*Macrocosme,* liv. VI, ch. IV vd.).

İnsan, kendi başına bir âlem teşkil eder ve bize bütün bir evrenin özetini gösterir. Bu nedenden, insana 'Küçük Âlem' adı verilmiştir. Bu nedenle baş'arşı (empyrée), göğüs esirli veya orta gökyüzünü ve karın öğesel bölgeyi temsil eder. Baş, zihinli ruhun; göğüs, hayatsal ruhun; karın, duyusal ruhun yeridir. Zihinli ruh, evrensel ruhtan aldığımız ve bu ruhun sadık bir sureti olan kıvılcımdır. Esirli kabuğundan bazı suretlerle ayrıldığı zaman, inmiş olduğu yüce bölgelere doğru döner ve 'Zihin' adını alır. Eğer tersine olarak aşağı bölgelere doğru yönelecek olursa 'Akıl' adını alır. Akılla zihnin ruh tözüyle birleşmesi, sonlu oranlar içinde üçüzleme misterini teşkil ederler. En saf esirden oluşmuş olan hayatsal ruh, faaliyetin, hareketin ve ahlâksal hayatın ilkesidir. Zira bu ruh, zihinle duyuların arasına konmuş olup, bunlar kendisini iki karşıt yöne teşvik ederler; iyi ve kötüyü seçmek, erdemliliğe veya erdemsizliğe alışmak yeteneğinde olan yalnız hayatsal ruhtur. Nihayet duyumsal ya da öğesel ruh, kanda yerleşmiştir ve bu duyumun, besinin, üretmenin, bir kelimeyle, tüm organik işlemlerin (fonction) ajanıdır. Büyük ve küçük âlemin her kısmı, kendi aralarında sempatiler yasasıyle ilişkide bulunurlar ve zorunlu olarak birbiri üzerine etki yaparlar. İnsan da bitki ve maden gibi, sanat aracılığıyle harikalı bir dönüşüme uğrayabilir ve bu hayatta ölmezliğe erişebilir. Fludd'ün bu düşlerini, XVIII. yüzyılda Condorcet de savunmuş, bu da onun gibi hayat taşını (pierre philosophale) ve hayat iksirini aramaya koyulmuştu.

Bu açıkladığımız sistem, Fludd'e göre insan cinsinin başladığı günden beri vardır. Bu ilk insana bir mucize olarak öğretilmiş ve gelenek vasıtasıyle patriklere, Musa'ya, 'Eski Ahit'in (Ancien Testament) bütün çağlarına ve İsa tarafından yeni bir vahyin zorunlu ve bütün kutsal yazı metinlerini yalnız o açıklamıştır. Onun dışında karanlıkların ruhu tarafından ilham edilmiş olan delilik ve yalandan başka bir şey yoktur. Müşrik felsefede doğru olarak var olan şey, Tanrı'nın bütün zamanlarda kendi seçtiği insanlar için sakladığı bu geleneksel ve doğaüstü bilgelikten kalan anılar ya da yararlanılan şeylerdir. Fludd'e göre, en gerçek filozof, Fisagor, Eflatun ve Mercure Tristmegiste'dir. Bunlar, Musa'nın kitaplarında ve Yahudi kavminin en gizli geleneklerine kadar ne varsa tümünü bilmektedirler. Fakat yalancı bir üne meftun olan bazı nankörler, üstatlarının adlarını gizlemişler ve gerçeğe birtakım yanılmaları karıştırmışlardır. Aristo, vahyin ışıklarına yabancı kalmış, akıl ve deneyden başka bir kılavuza bağlanmamış olduğundan, yazılarının örgüsü delilik ve yanılmalarla doludur ve hâlâ kilisenin göğsünü paralayan her çeşit kötülüğün nedeni de odur.

Fludd'ün bu düşünceleri, akla olduğu kadar dine de aykırı görülmüş olduğundan, birçokları ve daha çok Gassendi, ona şu eseriyle hücum etmişti: *Exercitatio in Fluddanam Philosophiam* (Paris, 1630). Bu eser, nazik bir eleştiri ve açıklama örneği sayılır.

Fludd'ün kendi eserleri 8 cilttir: *Utriusque Cosmi Métaphysica, Physica Atque Technica Historia (Büyük ve Küçük Her İki Âlemin Metafizik, Fizik ve Teknik Tarihi)* (Oppenheim, 1617); *De Supra Naturali, Proeternaturali et Contranaturali Microcosmi Historia* (Oppenheim, 1619-1621); *De Naturoe Simia seu Technica Macrocosmi Historia* (Frankfurt, 1624); *Clavis Philosophiae et Alchymiae (Felsefe ve Simgenin Anahtarı)* (1633); *Philosophia Moysalea (Musa Felsefesi)* (1637) vb...

Gassendi, Fludd'ün doktrini hakkında şu çift başlıklı eseri yayımlamıştır: *Epistolica Dissertatio, In qua Proecipia Prinripia Philosophioe Rob. Fluddi Deteguntur* (Paris, 1631) veya *Examen Philosophioe Fluddanoe.* Bu eser Gassandi külliyatının III. cildindedir.

Bkz. J. Hunt, *Religions Thought in England* (1870); J. B. Craven, *R. F. the English Rosicrucian* (1902); K. Hemprich, *R. F. Leben U. Schriften* (1908); C. G. Jung ve W. Pauli, *Naturerklärung U. Psyche.* (Zürih, 1952).

FLÜGEL, Otto. Alman filozofu. 16 haziran 1842' de Lützen'de doğdu; 9 temmuz 1921'de öldü. Schulpforta ve Halle'de okudu. Flügel, Tanrıbilimsel spekülasyonlara karşı kuvvetli felsefî ilhamlara sahip olduğu gibi, birciliğe (monisme) ve Herbart'a hasımdır. Başlıca eserleri: *Der Materialismus* (1865); *Der Wunder und di Erkennbarkeit Gottes* (1869); *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen* (1876, 4. baskı 1906); *Die Seelenfrage* (1878, 3. baskı 1902); *Das ich und die Sittliche Idée im Leben der Völker* (1885, 5. baskı 1912); *Das Seelenleben der Tiere* (3. baskı 1897); *F. Herbert als Philosophe* (1905); *Monismus und Theologie* (1908).

FLUGGE, Christian-Guillaume. Alman filozofu. 1772'de Luneburg yakınlarındaki Winsen şehrinde doğmuştur. Bütün hayatı kilise görevleriyle geçmiş ve özel olarak Tanrıbilimle uğraşmıştır. Fakat felsefe tarihine dair yazdığı iki kitap, kendisine filozoflar arasında bir yer kazandırmıştır. Almanca yazılmış olan eserlerinin adları şunlardır: *Ölmezliğe, Ölümden*

Sonra Dirilmeye, Son Yargılanmaya... vb. Dair İnancın Tarihi (2. bölüm; Leipzig, 1794-1795); *Kant Felsefesinin, Din ve Tanrıbilim Üzerine Yaptığı Etkiye Dair Bir Açıklama ve Eleştiri Denemesi* (Hanovre, 1796-1798).

FONSGRIVE, George-Pierre Lespinasse. Fransız filozofu. 19 ekim 1852'de Saint-Caprais'deki Lulinde'de doğdu. Öğrenimini Küçük Bergerac seminerinde yaptı. Birkaç ay öğretmen oldu, bir yıl da müzakerecilik yaptıktan sonra Bordeaux'da edebiyat lisansını aldı (1874). Balay Kolejinde edebiyat, Bergerac Kolejinde felsefe okuttu (1875-1880) ve bu son yılda felsefe agrejeliğini kazandı. Sırayla, Montaban, Pau ve Bordeaux Liselerinde (1887), iki yıl sonra da Paris'teki Buffon Lisesinde felsefe profesörlüğü yaptı. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi, *La Libre Arbitre, Sa Théorie et son Histoire* (Paris, 1887) adlı eseri için kendisine Bütçe mükâfatını verdi. *Elements de Philosophie* (2 cilt; Paris, 1891-1892) başlıklı eserinden başka, Büyük Fransız Ansiklopedisi'nde felsefeyi ilgilendiren birçok maddeleri yazmıştır. Revue Philosophique'de de önemli yazıları vardır. Psikolojisi, dilimize *İlm-ün Nefis* adıyle A. Naim tarafından çevrilmiştir (1332).

FONTENELLE, Bernard Le Bovier ya da **Le Boyger de.** Fransız edip ve filozofu. 11 şubat 1657'de Rouen'de doğdu. 100 yıl yaşadıktan sonra, 9 ocak 1757'de Paris'te öldü. Sayısı ve hacimleri büyük olan eserlerinde asıl felsefeyi ilgilendirenleri yoksa da, hayatı, karakteri ve yine genel olarak eserleri felsefî zekâ izleriyle yüklüdür. Fransız Akademisine. Académie des Inscriptions et Belle-Lettres'e, Londra Krallık Cemiyetine üye seçilmiş olan Fontenelle, iki Fransız edibi olan Corneille'lerin yeğenidir. Visé ile birlikte *Mercure Galant* dergisini çıkarmakta olan amcası Thomas Corneille'le birlikte çalışmış ve sanat tartışmaları sırasında Perrault, Lamotte'un düşüncelerine uymuştur. Markiz de Lambert'le arkadaş olmuş, Madam Geoffrin'in salonlarına devam etmiştir. O, asıl kişiliğini, *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* (1688) adlı eserinde ve Bilimler Akademisinin ebedî kâtibi olduğu zaman yazdığı *Histoire de l'Academie* ile *Eloges des Académiciens*'inde bulmuştur.



Fontenelle, kibarlara felsefe hocalığı etmiş, bilim ve felsefeyi salon kadınlarının görüşmelerine konu yapmıştır. Bir yüzyılı dolduran hayatında iki büyük kişilik gizlidir. Biri, XVII. yüzyılın edebî kişiliği, diğeri, XVIII. yüzyılın felsefî kişiliği. Fontenelle, son Descartesçılardandır ve yazıda birtakım yapmacıklardan hoşlanır. O, Rouen'deki cizvit kolejinde oldukça parlak bir öğrenim yapmış, fakat mantıkta başarı gösterememiş ve bu bilimi sözcüklerden ibaret görmüştür. Babası avukattı ve bu kentin milletvekiliydi. Fontenelle'i de avukat yaptı. Fakat o, bundan çabuk usanarak amcasıyle birlikte çalışmıştır. İlk eserleri, bazı piyes ve trajedilerdir. İlk başarı gösterdiği eser, *Dialogues des Morts*'dır (1683). Üç yıl sonra, 29 yaşındayken *Entretiens sur la Pluralité des Mondes.* Bu, *(Dünyaların Çokluğuna Dair Konuşmalar* adıyle dilimize çevrilmiştir, 1945) adlı eserini yazmıştır ki, bunda Galile'nin buluşlarıyle Descartse'ın çevri (tourbillon) kuramını başarıyle açıklamıştır. Bu eserin asıl değeri, bu ağır kuramları herkesin anlayabileceği bir biçimde yazmış olmasıdır. Daha sonra Hollanda bilginlerinden Van Dale'nin *Kâhinlerin Tarihi* adlı eserinin bir özetini Fransızcaya çevirdi. Bu esere cizvitler, şiddetle hücum etmişlerdir. Fontenelle, kendilerine karşılık vermenin asıl Van Dale'ye düştüğünü, kendisinin sadece onu yorumlamış olduğunu, yazı dalaşmalarından hoşlanmadığını anlattıktan sonra, alaylı bir dille, "Şeytanın peygamber olmasını yeğ tutarım. Zira, cizvit babası, bunu istiyor ve bunun dine daha uygun olduğuna inanıyor" der. Bu eserde, savunulan ana düşünceler şunlardır: Eskilerin kâhinleri cinlere teslim olmuş değildirler. 1700 tarihlerine kadar onların cinlerle ilişkilerine inanılmaktaydı. Fakat bu safdilliğin gerçek nedeni araştırılacak olursa, insanların evvelâ kâhinlere inanmak ihtiyacında olduğu görülür. Bilgisiz insanlar, harikayı severler, bir zihin hafifliği ve tembelliği yüzünden, bunların doğru olup olmadıklarını araştırmadan önce, kâhinin söylediklerini açıklamaya çalışırlar ve mevcut olmayan garip şeyleri yorumlarlar, örneğin Silezya'da dişleri altın olan bir çocuğun doğmuş olduğuna inanmak gibi. Halkın safdilliği, bazılarının hilekârlıklarını artırır; papazların çıkarları da, halkın bilgisizliğinden yararlanmak için bu türlü hile ve uydurmaları ileri sürmelerine neden olur.

İnsan zekâsı aydınlandıktan sonra, kâhinler ortadan kalkmış, yani felsefe, onları susturmuştur. Fontenelle, bu düşünceleri mucizelere de uygular ve hiç bir harikaya inanmaz; bu çeşit olayları dikkatle incelemeyi salık verir. Eserin türlü yerlerinde, "Din dogmalarını icat eden, üçüzleme düşüncesini açıklayan" Eflatun'un

adına rastlanır. Bu eser, eskilerin kâhinleri hakkındaki inançlarını eleştirme bahanesiyle Hıristiyanlığın esasına karşı bilimsel zekânın yaptığı ilk hücumdur. Fontenelle, aynı dönemlerde, *Doutes sur le Système Physique des Causes Occasionelle*'i yayınladı. Bunda Malebranche'ı çağının en büyük dehası sayar ve onun düşüncelerini ölçüyle, tevazu ve saygıyla eleştirir. Fontenelle, sonuna dek ılımlı bir Descartesçı kalmıştır. Bu filozof için, "daima hayran olmalı ve onu bazen takip etmelidir" der. Onun dehasına, fizikte, geometride getirdiği yeniliklerle eski düşüncelere karşı gelişinin büyüklüğüne ve insanların gözlerini açarak yeni ufuklar gösterdiğine içten inanmaktadır.

İlkçağlardan beri birçokları, mitlerin (mytes), olayları açıklayan birtakım simgeler olduğuna inanmışlardı. Fontenelle de onlar gibi düşünmüş, Homeros ve Hesiod'u Yunanlıların ilk filozofları saymıştır. Ona göre o, yüzyıllarda yaşayanlardan biraz fazla dehaya sahip olanların, gördükleri olayların nedenlerini aradıklarını ve örneğin, akıp durmakta olan nehrin suları, bir perinin tutmakta olduğu bir vazoya boşaldığını zannetmişlerdir. Bu suretle Fontenelle, bir taraftan da Yunan ve Amerika'nın bu çeşit hayal ve örnekleri arasında bir özdeşlik görür; Tanrılarla Tanrıçaların 'bilinmeyeni bilinen'e dönüştürmekten ibaret olan ve bugünkü bilimin düzenleyici bir iktidarın eseri olduğunu kabul etmiş ve bütün inançların (itikat) birbirine kuvvetle benzediklerini, yeniçağ insanlarının üstünlüğü, ilkellerinkinden hiç de farklı olmayan zekâlarından değil, bilgilerinin gelişmiş olmasından ileri geldiğini iddia etmiştir. Hıristiyan inançlarındaki temellerden biri, Tanrı'nın tarihteki eylemidir ki, bu eylem, kendisini mucizeler ve cesetlenme (incernation) ile göstermiştir. Fontenelle bu inanca değer vermez, daha pozitif bir tarih düşüncesini savunur. Ona göre iki tarih vardır: Biri, ilkel zamanların efsaneci tarihidir ki, bu, insanlar tarafından icat edilmiştir. Diğeri de, yakın zamanların tarihidir. Bu iki tarih, ahlâkın bize kaba bir surette gösterdiği insanı ayrıntılarıyle (teferruat) gösterir; buinların yararı, 'olguların (faits) ruhu'nu keşfettirmesinden ibarettir. Bu ruh, efsaneci tarihteki yanılmalardan, ikincide ise tutkulardan başka bir şey değildir.

Bu düşünceyi *Kâhinlerin Tarihi* adlı eserinde de ispata çalışmıştır. Fontenelle, açıktan açığa değilse de, kapalı bir dille Tanrı'nın tarih üzerindeki etkisini reddetmiştir. Onun Tanrısı, tarihin Tanrısı değil, —çünkü bu Tanrı, ona göre hoşgörüden yoksun olan mezheplerin eseridir— sabit kanunlarla hareket eden doğanın Tanrısıdır. Bu nedenle Fontenelle'de fizik, bir çeşit Tanrıbilim haline gelmiş olur. Fontenelle'e onur veren en değerli eseri, *Eloge des Académicienes* adlı kitabıdır. Bu eser, Bilimler Akademisinin ebedî kâtibi olduğu ve kırk yıl sürmüş olan bir dönemde, Akademi üyelerinden ölenler için verdiği söylevleridir. O, bu eserde her biri türlü bilimlerde yeni ve büyük buluşlarıyle insanlığın minnetini kazanmış olan bilgin, filozof, edip ve sanat adamlarına dair gerçekçilik sınırlarını asla aşmayan ve kendisinin derin olduğu kadar da ansiklopedik bilgisini ispat eden söylevler vermiş ve dolayısıyle Avrupa'nın türlü çağlarda yetişmiş olan büyük dehalarının bütün sistem ve çalışmalarını, sade olmakla birlikte temiz bir üslupla anlatmıştır. Yazılarında incelik kadar da doğruluktan ayrılmamış olan Fontenelle, asıl ününü, konuşmalarındaki zarif ve çekici başarısına borçludur. Onda, P. Bayle'in bazı önemli etkileri olduğu gibi, kendisine ün kazandırmış olan *Dialogues des Morts (Ölülerin Diyaloğu)* adlı eserinde de Lucien'in etkileri vardır. O, tüm bilimleri eleştirmiş, *Kâhinlerin Tarihi*'nde vahiyleri de incelemiş ve doğal bilimlerin üstünlüğünü savunmuştur.

Fontenelle, üyesi olduğu üç akademinin de duvayyeni olmuş, kendisine 'Edebiyat Nestor'u unvanı verilmiştir. Fontenelle, ölünceye kadar XVIII. yüzyıl salonlarının ayrılmaz bir süsü olarak yaşamıştır. Külliyatı, 8 cilt olarak 1790' da Paris'te basılmıştır.

Bkz. L'Abbé Trublet, *Mémoire pour servir à l'Histoire de la vie et des Ouvrages M. de Fontenelle* (1761); E. Fagel, *XVIII e Sciecle;* V. Delbos, *Fontenelle Et. Baylet* (La Philosophie Française de Paris, 1919); L. Lévy-Bruhl, *Les Tendances Génerales de Baylet et de Fontenelle* (Revue d'Histoire de la Philosophie, I, 1927); R. Lenoire, *Fontenelle* (Les Historiens de l'Esprit Humaine, Paris, 1926); E. Bréhier, (cilt II, s. 305-309); Maigrou, *Fontenelle* (1906); Karré, *Fontenelle* (1932).

FÖRBERG, Friedrich Karl. Alman filozofu. Altenburg yakınlarında, Meuselwitz'de 30 ağustos 1770'de doğdu; ve 1848'de Hildeburghausen' de öldü. 1792'de doçent, 1793'te Iena Üniversitesinde yardımcı felsefe profesörü olan Reinhold'tan sonra Kant'ın düşüncelerine bağlandı. Fichte'nin fedakâr bir dostu olup, onun düşüncelerini de büyük bir gayretle savunmuştur. İlk eseri, Kant'a bağlı olduğu zaman Latince yazdığı, *De Aesthetice Transcendentali (Deneyüstü Estetik)* tir (Iena, 1792). Daha sonra 1795'te *Ueb. des Gründe und Gesetze Freier Handbungen (Özgür Eylemlerin Ajan ve Kanunları)* (Iena) nı yayınladı. Yine bu tarihte *Fragments* (Iena) adlı eseri çıktı. Förberg, 1797'den itibaren Fichte'nin düşüncelerinden hoşlanmaya başladı. Bu filozofla Niethammer'in idaresinde yayınlanmakta olan bir gazetede, *Yeni Felsefeye Dair Mektuplar*'ını yayınladı. Fichte'nin

aynı tarihte çıkan bir eseri dolayısıyle her ikisi de Tanrıtanımazlıkla suçlandırıldı. Fichte'nin eseri, 1799'da Iena'da basılmış olan *Âlemi Yöneten Bir Tanrısal Düzen Hakkındaki İnancımızın İlkesi*'dir ki, bu Förberg'in *Entwickelung des Begriffs der Religion (Din Düşüncesinin Gelişmesi)* başlıklı eserine bir başlangıçtır.

Förberg, kendisini *Apologie Seines Angblichen Atheismus (Sözde Tanrıtanımazlığın Övülmesi)* (Gotha, 1799) başlıklı eseriyle Fichte gibi şiddetle savunmuştur. Förberg'e göre din, bütün onurlu ve namuslu insanların âlemde 'hayır'ın 'şer'i mağlup etmesini istemelerinin bir ifadesinden başka bir şey olmadığı gibi, evrende, ahlâksal bir düzene inanmanın, ne kuram ne de deneyin keşfedemeyeceği bir Tanrı'nın varlığına inanmaktan ibarettir. Förberg, son zamanlarında felsefeyle uğraşmaktan vazgeçerek, kendisine verilen birtakım resmî görevlerde çalışmış ve nihayet Coburg şehrinin kitapsarayına memur olmuştur.

Öteki eserleri: *Von den Pflichten des Geleheten* (1801); *Lebenslauf Eines Verschollenen* (1840. Bu eser, kendi biyografisidir); *Die Schriften zum Atheismussteit, I. G. Fichte Atheismusstreit, Hg. V. H. Lindau* (1912).

Bkz. H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit* (1899); A. Wesselsky, *Förberg und Kant* (Viyana, 1913); H. Scholz, *Die Religions Philosophie des Als-Ob.* (1921).

FORG, Louis de la. Fransız filozof ve hekimi. XVII. yüzyılın Descartesçılarından ve Descartes'ın dostu. *Tractatus de Mente Humana, Ejus Facultatibus et Fonctionibus* (Amsterdam, 1669) adlı eserinin başlangıcında, Descartes doktrininin hem Saint-Augustin, hem de M. Ficin ve diğer Eflatuncuların düşüncelerine uygun olduğunu ispata çalışmıştır. Bu eserin Fransızcası, *Traité de l'Esprit de l'Homme* (Paris, 1661) başlığıyle daha önce basılmıştı. Forg, bu eserinde bir Descartesçının bedenlerin birbiri üzerine ve ruhla bedenin yekdiğeri üzerine yaptığı etkilerden ne anlaşılması gerektiğini anlatmaya çalışır ve maddecilerin her etkiyi, dokunumun yaptığı etkiye benzetmelerini ve eğer ruh, maddesel değilse, beden üzerine hiç bir etki yapamayacağını iddia eden düşüncelerini reddeder. Aynı zamanda Tanrı'nın âleme sokmuş olduğu hareket niceliğinin sabit oluşunu gerçek bir nitelik olarak kabul eden bazı Descartesçılara hücum eder.

Forg, maddecilikle dinamikçiliğin aynı nedenlerle açık fikirlere düşman olduğunu söyler. Zira, der, eğer biz, bedenin açık ve seçik fikrini, yani uzamı ele alırsak, orada hiç bir hareket ettirici kuvvet kavramını bulamayız. Cismi tek başına ele alırsak, bir başka cisim üzerine etki yapmış olmasını akıl kabul etmez ve maddecilerin bundan ruhun manevîliğine karşı bir itiraz çıkartmakta haksız olduklarını, zira "ruhun nasıl olup da bir cisme etki yaptığını ve onu hareket ettirdiğini anlamak, bir cismin diğer bir cismi nasıl olup da ittiğini anlamaktan ne daha zor, ne de daha kolaydır" der. Ona göre, tek hareket ettirici kuvvet, âlemde var olan tüm hareketlerin evrensel nedeni Tanrı'dır. Bu nedenle bir hareket, diğer bir hareketin özel nedenidir ya da ruh, bedenin özel bir hareketinin nedenidir denildiği zaman, söylenmek istenen şey şu olmalıdır: Cisimler üzerine etki yapan, kuvvetini ve hareket ettirme niteliğini onlara uygulayan ilk nedendir. İlk neden, cisimler olmaksızın işleyemez, yani cisimler için hareket kanunlarına göre ve ruhlar için ise, onların iradelerine bağışladığı iktidarın genişliğine göre hüküm sürmeye karar vermiştir. Forg'un asıl amacı, Descartesçılığın Hıristiyan dogmalarına aykırı görünen ya da böyle bir sapıklığa neden olabilen görüşlerini çevirme (tevil) yoluyle düzeltmektir.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 120-121); H. Seyfarth *Louis de la Forge und sein Stellung im Occasionalismus* (Dissertasyon; Gotha, 1887).

FORMEY, Jean-Henri-Samuel. Alman filozofu. 1711'de Berlin'de doğdu, 1797'de öldü. Sonradan Almanya'ya sığınmış olan bir Fransız ailesindendir. 21 yaşındayken Brandburg Bakanlığını yapmış, birkaç yıl sonra da kendisini Berlin'e aldırmıştır. Bu şehrin Bilim ve Güzel Sanatlar Akademisinin kuruluşundan itibaren üyesi ve iki daimî kâtibinden biri olmuştur. 1797'de, Akademi duvayyeni, Prusya Prensesi Henriette-Marie'nin muhabiri ve özel müşaviri bulunuyordu. Formey, servetini artırmak için hiç bir fırsatı kaçırmayan cin fikirli (delié) ve etkin bir adamdı. Çok çalışır ve her türlü bilim konularına dair eserler yazardı. Eserlerinin pek uzun olan listesine bakılacak olursa, kendisinin bir filozof olmaktan çok, bir çokyazar (polygraphe) olduğu anlaşılır. Beausobre'un Cermen Kitapsarayı adlı dergisinde yazdıklarıyle doğrudan doğruya kendisinin olan *Yeni Cermen Kitapsarayı* ve 1750'den 1785'e dek yayınlamış olduğu ve bir kısmını Frédéric Kabinesinin belgeleri teşkil eden *Tarafsız Kitapsaray,* onu zamanının dergi yazarlarından saymayı gerektirmiştir. *Berlin Akademisine Mensup Olanlarla Diğer Çeşitli Bilginlere Methiye* (2 cilt, Paris 1757) ve buna eklediği *On İki Methiye. Edebî Fransa ya da Yaşayan Fransız Yazarları Sözlüğü* (2. baskı, Berlin 1757) gibi eserlerinde daha çok edebiyat tarihiyle ilgilenmiş olduğu görülür; bu eserde, özellikle Almanya'ya sığınmış olan yazarlara dair zengin bilgiler verir. Formey'in ayrıca bir tarihçi

olduğunu gösteren eserleri, vaızları ve birtakım çevirileri vardır.

Bir filozof olarak Formey'in değeri, Wolf felsefesini, gerek Alman halkının, gerek başka ulusların anlayabileceği bir şekilde yaymış olmasından gelir. *Elementa Philosophiee seu Medulla Wolfiana* (1746) adlı eseri, Alman üniversite gençlerine hitap eder. Fransızca yazmış olduğu şu iki eser de ayrı bir değere sahiptir: *La Belle Wolfien, Avec Deux Lettres Philosophiques, l'Une sur l'Immortalité de l'Âme, l'Autre l'Harmonie Préetablie* (6 cilt, La Haye, 1752-1760). *Abrégée du Droit de la Nature et des Gens* (3 cilt, Amsterdam, 1758). Bu eser, Wolf'un hukuk'a dair yazdığı büyük eserinin bir özetidir. D'Alembert, Başlangıç söylevinde onu, *Ansiklopedi*'nin kurucularından sayar, ve adını, birinci olarak, hatta rahip Sallier'in adından önce kaydeder. Fakat bu, onun *Ansiklopedi*'ye büyük bir yardım yaptığını göstermez. Zira, onun metafizik konulara dair yazmış olduğu parçaları d'Alembert aynıyle yayımlamamıştır. Bunun nedeni, *Ansiklopedi* daha çok maddeci olan yazarların eseri olduğu halde, Formey'in tinselci (spiritualiste) bir doktrine bağlı olmasıdır. Yine d'Alembert, Formey'in Diderot'dan ve kendinden daha önce *Fransız Büyük Ansiklopedisi*'ni andıran bir büyük eserin planını hazırlamış olduğunu anlatırsa da, Formey'in pek derin konularla uğraşmamış olduğu iddia edilerek bunun doğru olamayacağı kabul edilmektedir.

1762'den sonra Formey'in XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarıyle, doktrin bakımından açıkça muhalefete düştüğü görülür. *Anti-Emile* (2 cilt, Berlin 1764) adlı eseri bunun kanıtıdır. O, Rousseau'nun *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*'ını da Emile gibi Hıristiyanlaştırmaya kalkışmıştır. Rousseau, kendi esrlerinin niteliğini değiştiren bu teşebbüse karşı Emile'in Deux-Pont'da yayımlanan nüshalarına bir reddiye eklemiştir. Formey'in *Bir Yurttaşın Anıları* (2 cilt, 2. baskı 1797) başlıklı eseri de Ch. Laveaux'nun şiddetli bir karşılığını taşıyan şu eserin yazılmasına neden olmuştur: *Frédéric le Grand, Voltaire, Rousseau, d'Alembert... Ect. Vengés Contre les Secretaires Perpétules de l'Academie de Berlin.*

Anti-Sousi ou la Folie de Nouveau Philosophes (Amsterdam, 1761) adlı eseri Formey'in yazdığı zannedilirse de, o bu esere yalnız bir Başlangıç yazmıştır ki, kendisini küçültecek kadar sövüp saymalarla doludur. Berlin Akademisinin dergisinde, onun birçok memuvar ve dissertasyonu vardır. Bunlardan bazı kitapçıklar (opuscules) birleştirilerek *Mélanges Philosophiques* (2 cilt, Leyde 1754) başlığıyle bastırılmıştır. Bu kitapcıklardan ilk ikisi, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarına dair oldukça derin bir incelemedir. Bunlardan bir de zorunsuz'la zorunlu'nun ilişkilerinden, bir ikincisi de amaçlı nedenlerden çıkarılmış olan belgeleri (preuves) kapsar. *Uykuya Dair Deneme* ve *Düşlere Dair* adlı eserlerinde, *Bilince Dair, Yetkinliğe Dair, Gerçek Mutluluk Sistemi Hakkında* başlıklarını taşıyan parçalar pek değerli görüşlerle yüklüdür. *Mélanges Philosophiques*'le ayrı basılmış olan *Compensation* adındaki parçanın kaynağı, Azaïs'in meşhur sistemidir. P. André'nin *L'Essai sur le Beau* adlı eserine yazdığı Başlangıç, o dönem filozoflarınca hor görülen estetik konuları hakkında bilgi veren bazı düşünceleri kapsar. Formey, Brucker'in büyük felsefe tarihinin açık ve belgin bir özetini de *Kısaltılmış Felsefe Tarihi* (Amsterdam, 1760) başlığıyle yayımlamışsa da pek başarılı bir eser sayılmaz. Daha çok, gençlerle kibarlar için yazılmış olan bu eser, *Giriş* kısmındaki haksız düşüncelerle söz ettiği Deslandes'in *Histoire Critique de la Philosophie*'sinden aşağıdır. 1747'de yayımladığı *Logique des Vraissemblances* adlı eseri, en başarılı kitaplarından biridir.

Anlaşılıyor ki Formey, her şeyden ve pek derinden olmamak şartıyle Wlof'tan söz etmiş ve bu filozofa bağlanmıştır. Onun bir de G. P. de Crouzaz tarafından yazılmış olan *Eski ve Yeni Pyrrhonculuğu İnceleme* (La Haye, 1733) adlı eserine karşı *Apaçıklığın Zaferi* adında bir eseri vardır ki, De Haller'in bir *Başlangıç* makalesiyle birlikte basılmıştır (2 cilt, 1756). Formey'in çalışmaları küçümsenirse de, eserlerinin felsefesel kültür bakımından yaptığı hizmeti inkâr etmek fazla haksızlık olur.

FORTLAGE, Arnold-Roudolf-Karl. Alman filozofu. 12 haziran 1806'da Osnabrück'te doğdu, 8 kasım 1881'de Iéna'da öldü. 1846'da bu kentte profesörlükle meşguldü. Beneke'nin görgül (emprique) felsefesine bağlıdır. Bu orijinal filozof, Kant ve Fichte'nin ortasında bir yer tutar. Psikolojide bilinç aracılığıyle gözlemi savunmuştur. İç duyu (sens intime) hakkında pek ince çözümlemeler vermiş, metafizikte Fichte'ye yakınlaşmış ve Tanrıcılık'la (Théisme) Panteizm arasında mistik bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmuştur.

Eserleri: *Genet. Gesch. d. Philos. Seit Kant* (Leipzig, 1882); *System der Psychologie alt Emprische Wissenschaft aus der Beobochtung des Inneren Sinnes* (2 cilt, Leipzig 1852); *Acht. Psychol. Vorträge zur Psychol. als Wissensch. aus Spekulation u. Erfohrung* (Leipzig, 1875); *Menschheidside Alder Moralität Mach dem Christenthum* (Bu son eser, ölümünden sonra Protestan Tanrıbilim külliyatı arasında çıkmıştır).

Bkz. R. Eucken, *Fortlage als Religions Philosoph. Zeitsch f. Philosophie*'un 1833'üncü nüshasında, s. 183 vd.; E. Tauoch, *S. Fortlage* (Dissertasyon; Berlin, 1893).

FOUCAULT, Marcel. Fransız psikoloğu. 1865'te Saint-Victor-de-Buthon'da (Eure-et-Loir) doğdu, 1928'de öldü. Bordeaux Üniversitesinde Espinas, Hamelin ve Durkheim gibi büyük otoritelerin öğrencisi olmuştu (1885-1889). Felsefe agregasyonunu 1891'de, edebiyat doktorasını da 1901' de verdi. Türlü illerin liselerinde öğretmenlik yaptıktan sonra 1906'da Montpellier Üniversitesine profesör oldu. *La Psychophysique* adlı eseri, onun doktora tezidir. Şu eserler de kendisinindir: *Le Rêve* (1906); *Les Observations et Expériences de Psychologie Scolaire* (1923). Psikolojiye dair vermiş olduğu derslerin birinci cildi, *Introduction Philosophique à la Psychologie* (1926), ikinci cildi ise, *Les Sentiments Élémentaires* (1928) adlarıyle yayınlanmıştır. Bunlardan başka, *Anné Psychologique*'de zihinsel çalışmanın kanunlarını araştıran makaleler yazdığı gibi (1919, 1924, 1926), *Psikofiziğin İlerlemelerine Dair* (1907) ve *Belleğe Dair Deneyler* başlıklı etütler yazmıştır. Revue Philosophique'de, *La Fatique Mentale* (1915), *La Loi d'Oublie* (1918) gibi yazıları çıkmış ve Revue de Cours et Conférances'ın 1913 (No: 13, 15), 1914 (No: 14), 1921 (No: 1) nüshalarında titizce işlenmiş etütleri vardır. *Images et Associations: Les Percetions* ve *Travail Mental et la Fatigue* gibi eserlerinden başka, Montpellier Edebiyat Fakültesinde, *Analitik Psikoloji Laboratuvarı* adını vermiş olduğu bir araştırma ve deney eseri de vücuda getirmiştir. O, bu laboratuvarda öğrencileri üzerinde olduğu kadar da onlarla birlikte çeşitli gözlem ve deneyler yapmış, özellikle meslek yeteneklerinin belirletilmesi hakkında orijinal sonuçlar elde etmiştir. Çalışmalarını ilkokullara kadar uzatmış olan Foucault,, bu konudaki etütlerini yukarda adını verdiğimiz *Okul Psikolojisi Gözlem ve Deneyleri* adlı kitabında toplamıştır.

O, psikofiziğin ciddî bir eleştirimcisidir. Gerek bu, gerekse 'Düşlerin Deneysel Etüdü' gibi başlıca iki bilimsel konu üzerindeki çalışmaları, kendini bilim tarihlerine mal etmiştir. Hayatının sonlarında, Fransa'da oldukça ihmal edilmiş olan uygusal (tatbikî) psikoloji ile uğraşmıştır. Okul çocuklarının görüm ve işitim yetenekleri üzerinde yaptığı ince deneylerden sonra, psikolojinin selâmeti için laboratuvar aygıtlarıyle testler ve istatistiklerin zorunlu olduğunu anlamıştır. Psikolojik açıklamalarla amaçlı kanunlar elde edebileceğini ve bazı ruhsal olayların kanunlarla açıklanamayacağını, yani bunların kavranılmış olmalarına karşın, bilimsel olarak kavranılamayacağını savunmuştur. O, çalışmalarında Renouvier ile Hamelin'in etkisi altında kalmış ve bunları uzlaştırmıştır. "Psikolojik nedenselliğin karışık, çok şekilli ve kaçkın" olduğunu ve bunun ancak psikolojik bir çözümleme yöntemiyle çözülebileceğini, bu nedenle de bu konuda gölge olaycılıkla (épiphénoménisme) paralellizme ihtiyaç olmadığını, geniş ve keyfî tastiklerin yararı olamayacağını savunmuştur. Amaçlılık (finalité) kanunlarının belirlenmesi, hayat ve bilincimizin zihne bazı şeyler ekleyebileceğine inanan Foucault, bu pozitif psikolojinin cesaretli şampiyonlarından biri sayılır. Onun, Revue de Métaphysique'de (1925) yayınladığı şu etüdü de önemlidir: *Pleidoyer Pour la Psychoscolaire.*

FOUCHER, Simon. Fransız filozofu. 1 mart 1644'te Dijon'da doğdu, 27 nisan 1696'da Paris'te öldü. Evvelâ kilise için yetiştirilmiş ve atanmış olduğu Dijon Şanuvanlığının (Chanoine), kendisine sağladığı yararlardan vazgeçerek, öğrenim ve etütlerini tamamlamak için Paris'e gelmiştir. Foucher, Sorbonne'da Büyük Başöliye unvanını aldı; bu kentte yerleşerek kendi yeteneğinin olduğu kadar da zevkinin gelişmesine hizmet eden birçok büyük bilim adamlarıyle tanıştı. Baillet'nin anlattığına göre, Descartes'ın cesedini, bu filozofun ölümünden altı yıl sonra Fransa'ya getirdikleri zaman, Rochault tarafından, o zamanlar daha yirmi yaşında olan Foucher, büyük filozof için bir methiye yazmaya memur edilmişti. Az sayıda basılmış olan eserlerini bulmak güçlüğü, kendisi hakkındaki bilgilerin yayılmasına engel olmuştur. Başlangıçta Descarteşçılığa bağlanmışsa da, ondan yalnız metodik şüpheyi almış, sonra, nasıl ki, Gassendi Epikürcülüğü, Just-Lipse stoacılığı yeniden kurmak istemişlerse, Foucher de, Yeni Akademi felsefesini tekrar canlandırmaya çalışmıştır. Fakat o, Eflatun'un parlak ve yüce teorilerini, hatta Karnead ve Arcésilas' ın şüpheci olmaktan çok, olumsuz (negatif) doktrinlerini anlamamış, fakat Sokrat ve Ciceron'un anladığı biçimdeki bir şüpheciyi, yani insanın zayıflığı duygusundan doğan ve yalnız apaçıklığa güvenen, çözülemez sorunlar karşısında harekete lüzum görmeyen ve bilgisizliğini itiraf eden, bilinen şeyleri bilinmeyenlerden ayırt eden ihtiyatlı bir bilgenin şüphesini anlamıştır.

Onun doktrini, Ciceron'unkini andıran tedbirli bir olasıcılıktır (probabilisme). Eflatun'u şöyle anlamak ve yöntem olarak böyle bir düşünme biçimini kabul etmek, mübalâğa edilmemek şartıyle, Descartes ve Bacon'dan sonra bile yararlı olabilir zannında bulunanlar vardır. İlk gerçeklerin apaçıklığı hakkındaki görüşleri, ilginçtir: O, bu gerçeklerin sonradan meydana getirilmediklerini, bu gerçekle-

rin bütün ruhlara yazılmış ve basılmış olduklarını iddia eder ve onları peşin yargılamamamızın karanlık bulutlarına karşın, tüm insanları aydınlatan ve sürekli olarak ruhlarımızın derinliğinde parlayan sonsuz ışığın ışınlarına benzetir; bu ışığın parıltısını artırma zorunda olmadığına, yalnız ruhumuzun kararmamasının yeterliğine inanır (*Dissertation, le Recherche de la Verité,* s. 75).

Foucher, yalnız ilk gerçekleri değil, aynı zamanda vicdanın ve akıl yürütmenin imanını, ruhun tinselliğini ve ölmezliğini, Tanrı'nın var oluşu kadar da birlik ve kayrasını (providence), akıl ve felsefe siperi altında her çeşit şüphe dışında kalan gerçeklerden sayar. O, yalnız duyulur gerçeklerin, yani cisimlerin var oluşunun bir gerçek olacağını kabul etmeye karar vermez. Cisimleri bilemeyeceğimizin başlıca nedeni, bütün filozofların bunları yalnız düşüncelerimizle ve düşüncelerimizin onlara dair olan tasarımlarımıza göre bildiğimize tanıklık yapmalarıdır. Bir düşünce ise, niteliğinin başkalığı dolayısıyle, maddesel bir nesneye benzemez; düşüncenin cisme benzemesini ise, aslını kopyasıyle karşılaştırma araçlarından yoksun olduğumuz için bilemeyiz. Şu halde bizim, eski şüphecilere uyarak, dışarda bulunan şeylerin anlaşılamaz olduklarını zannetmek ve düşünmekte acele etmemekliğimiz lâzımdır. Eğer Foucher, mensup olduğu Okulun önyargılarından kurtularak, kendisinin kurmuş olduğu özdeyişlere (maximes) sadık kalabilmiş olsaydı, Reid gibi, cisimlerin gerçekliğine itiraz etmeden, düşünceler kuramını reddedebilirdi. Fakat, ihtiyatkârlıktan şüpheye, şüpheden ülkücülüğe yuvarlanan bir eğik düzleme (pente) sürüklenmekten kurtulamamıştır.

Foucher'nin yöntem ve doktrini Malebranche'ınkine açıkça muhaliftir. XVII. yüzyılda dikkati çeken bu muhalefete karşın, her ikisinin de birbirine karşı giriştikleri tartışmalar, genel olarak ikinci derecede önemi olan konular için olmuş ve büyük sorunlar az çok gölgede bırakılmışlardır. Foucher, Malebranche'ın *Recherche de la Verité*'sinde yedi sanıyı (supposition) belgeden yoksun ve yedi iddia'nın (assertion) söz götürür bir halde olduklarını inceden inceye çözümlemek suretiyle ileri sürmüştür ki, bunlardan itiraz kabul eden son iddia, *Vision en Dieu (Tanrı'da Görüm)* varsayımıdır. O, bu varsayımın genel olarak dışımızdaki şeyleri tanıdığımıza dair olan inanca karşın, bu tanımanın apaçık olmadığını da anlatan bir görüş biçimi olduğundan, Malebranche'ın yalnız dindarlığına değil, yargılama gücüne de bir onur verdiğini itiraf eder *(Critique de la Recherche,* s. 115). Fakat bu varsayımın pek Tanrıbilimci bir karakter taşıdığı ve imanla aklın ayrı bölgelerini birbirine karıştırdığı için esef eder; bu varsayımın şu iki güdü (motif) yüzünden yetersiz olduklarını belirtir:

1. Bizden sonsuz bir surette yalınç ve maddesiz bir varlık olan Tanrı'nın, nasıl olup da madde ile ilişkide bulunduğunu ve düşüncelerin nasıl olup da maddeyi kendisinde tasarladıklarını anlamak ve ruhun dış nesneleri nasıl algıladığını açıklamak zordur.

2. Bizde değil, hiç şüphesiz Tanrı'da bulunan düşünceler, ruhta kendi özel varlıkları bulunan diğer düşünceleri belirlemedikçe, bilgimize hiç bir hizmette bulunamazlar. Bu itirazlar, kuvvet ve orijinallikten yoksun değildir.

Bunlar, Foucher'nin bazı kitapcıklarına değer kazandırdığı gibi, Hıristiyan prenslerinin devletleri arasında da barışa hizmet edeceği umudunu vermiştir. Hatta o, kendi doktrininin, kilise babalarının ve daha çok eserleriyle insel bilgeliğin, karanlıklarla karışmış ışıklardan bir çeşit bilmekle bilgisizliğin ortasından ibaret olduğunu göstermeye teşebbüs etmiş olan Saint-Augustin'le Lactance'ın duygularına uygun olduğunu anlatır (*Dissertation,* s. 3 vd.).

Görülüyor ki bu rahip Foucher'nin şüpheciliği, iman ve Tanrıbilim lehine ve akılla felsefenin aleyhine bir silâh ve oyun gibi kullanılmış değildir. Şüpheciliği bu biçimde kullanmış olan Avranches papazı Daniel Huet'dir. Bununla birlikte onun şüpheciliğe bu biçimi vermiş olmasını düşmanlarının ve hatta kendisinin kuruntularını yatıştırmak için olduğunu zannedenler de vardır. Foucher'nin bu suretle, dinsel imanını felsefesel imanıyle uzlaştırmak ve akademicilikten ayrılmamak şartıyle Hıristiyan kalmak için bu yolu tuttuğu kabul edilmektedir. Foucher'yi şüpheciliğin son sınırına dek ileri gitmekten ve ruhun tinselliğiyle Tanrı varoluşu ve yüklemlerine itiraz etmekten koruyan, kendisinin Descartes felsefesini pek iyi incelemiş olmasıdır. Malebranche'ı inceleyecek olanlar için Foucher'nin eserleri önemli bir kaynaktır.

Eserleri çoktur. Felsefeyi ilgileyenlerinin başlıcaları şunlardır ki, Papillon'un *Bibliothétique des Auteurs de Bourgogne* (cilt I, s. 122 vd.; Dijon, 1745) adlı eserinden alınmıştır: *Gerçeğin Aranmasına ya da Akademicilerin Felsefesine Dair Dissertasyon* vb. (Paris, 1673). *Gerçeği Araştırmanın Eleştirisi:* Burada aynı zamanda Foucher, Descartes'ın ilkelerinden bir kısmını inceler (Paris, 1675). Aynı yıl içinde bu esere karşı Benedikten rahiplerinden Robert Desgabetz'in bir eleştirisi çıkmıştır. *Gerçeği Araştırmanın İkinci Cildindeki Başlangıcı Eleştiri* (Paris, 1676); *Eskilerin Bilgeliğine Dair; Bunların Ahlâkındaki Başlıca Özdeyişlerin Hıristiyanlığa Karşıt Olmadıkları Görülür* (Paris,

1682); *Akademiye Mensup Olanların Methiyesini Kapsayan Gerçeğin Araştırılmasına Dair Dissertasyon* vb. (Paris, 1687). Bu eser, *Akademicilerin Tarihi* ile birlikte ikinci kez basıldı (1690). Sonra buna ayrı tarihlerde iki ayrı bölüm daha ekleyerek şu başlıkla bastırdı: *Akademicilerin Tarih ve İlkelerini Kapsayan ve Descartes'ın Duygularına Dair Birçok Düşüncelerle Birlikte Gerçeğin Araştırılması Hakkında Disseriasyon* (Paris, 1693); *Karnead, Epikür' ün Çağdaşı mıdır, Değil midir Sorununa Dair Bourgogne Parlamentosu Müşaviri M. Lantin'e Mektup* (Bu, Journal des Savants'da çıkmıştır, 1691); *Leibniz'e İki Mektup* ile yarım kalmış olup, ancak 360 sayfası basılmış olan *Empriastre ile Philalete Arasında Diyalog* adlı eserleri de felsefeyi ilgiler.

Bkz. F. Rablée, *L'Abbé Simon Foucher* (Dijon, 1867).

FOUCHER, de Careil. Louis Alexandre Comte. Fransız filozof ve politika adamı. 1.3.1826'da Paris'te doğdu, 10.1.1891'de bu şehirde öldü. Kendi adındaki bir generalin oğludur. Fransız Parlamentosuna üye seçilmiş, elçi olmuş, tarımı geliştirmeye hizmet eden bir cemiyet kurmuş ve Leibniz'in basılmamış olan eserlerini ele geçirmeye muvaffak olmuştur. Foucher, bunları, *Oeuvres de Leibniz* (7 cilt, Paris 1850-1875; 2 cilt, 1867) adıyle bastırmış; *Réfutation de Spinoza* (1854) adlı eseriyle de, bu büyük Hollanda filozofunun Leibniz üzerinde etkiler yaptığına dair ileri sürülmüş olan yanlış düşünceleri çürütmüştür. O, bu eseriyle Spinoza'nın Leibniz'e değil, Spinoza panteizmine karşı, bu Alman filozofunun, bireysel faaliyetini ve etkin kuvvet fikrine karşı koyduğunu ispat etmiştir. Bunu elde etmiş olduğu Leibniz'in kendi eserleriyle kesin bir surette göstermiştir. Leibniz'i derinden inceleyebilmek için Foucher'nin yorumlamlarını, bu eserlerde birbirini tutmayan noktalar hakkındaki görüşlerini açıklayan şu eserlerini okumalıdır: *Leibniz, la Philosophie Juive et le Cabale* (1861); *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1863); *Descartes et la Princesse Palatin* (1862); *Goethe et son Oeuvre* (1865).

Bu filozofu, *La Jeunesse de Renouvier et sa Première Philosophie* (Paris, 1927) adlı eserin yazarı olan Fransız felsefecisi L., Foucher ile karıştırmamalıdır.

FOUILLEE, Alfred. Fransız filozofu. 18 ekim 1838'de Poueze'de doğdu ve 16 temmuz 1912'de Lyon'da öldü. Bordeaux ve Paris üniversitelerinde felsefe profesörlüğü yaptı ve sağlık durumunun bozukluğu yüzünden sonraları Manton'a çekildi. Ecole Normale Supérieure'de Lachelier ile birlikte felsefe öğreniminin Fransa'da alacağı yönü belirtmeye çalışmıştır. Pek gençken kendisini tanıtmış olan bir filozoftur. Kendi felsefe tarihinde, kişisel felsefesini şöyle özetler: "Fouillée, seçmeciliğin başka bir şeklinden ibaret olan felsefesel düşünceleriyle türlü kuramlar arasında tarafsız ve barışsever bir kişilik gibi uzlaştırma ve düzenleştirmeyle uğraştı. Son yüzyılın büyük bilimsel ihtiyaçlarından biri de, bilimle ahlâkın, yani bilimsel determinizmle ahlâksal özgürlüğün uzlaşması sorununu çözmekten ibarettir. Bilim, evrensel determinizmi gerektirir. Ahlâk ise, kavranılabilir (intelligible) varlığın bağımsızlığını, determinizm ile şekil bakımından karşıtmış gibi görünen otomatik bazı güçlerin —ki, buna özgürlük denilir— bulunmasını gerektirir. Ahlâkta içkin (immanente) olan bu güçle bilimin nedenlilik ilkesinden elde ettiği determinizm arasında biçim bakımından bir çelişiklik vardır".

Aynı zamanda Leibniz'in iddia ettiği ve eski terimle "tercihi bilâ müreccah" denilen özgürlük de, gerçeksel ahlâklılığa aykırı değildir. Bu düşünceden, gerçek özgürlüğün zihinsel nedenlilikte gizli olduğu sonucunu çıkaran Fouillée, her şeyi eşyanın derinliğinde uzlaşmış sayar ve bunu her zaman için birbiriyle uzlaşabilecek olan olgular arasındaki bilimle bilinç, determinizmle ahlâksal özgürlük arasında, hatta doğal mekaniklikle ruhun yönelişleri ve ereği hayrı aramak olan ahlâk arasındaki evrensel ilişkilerde görür. Onun bu konularda izlediği yöntem, analitik olmaktan çok, sentetiktir. Fouillée, "Biz, diyor, evrim düşüncesini büsbütün atacak yerde, bunun düzeltilmesi gerektiğini iddia ettik. Spencer'in mutlak surette mekanik olan evrimciliğini, bir 'düşünce - kuvvet' (idée force) evrimciliği haline getirdik ve varlıkların yavaş yavaş biçim değiştirdiklerini tamamıyle kabul ederek, ham doğacılığın (naturalisme brute) söz edip durduğu etkili eylem (l'action efficace) hakkındaki düşüncelerini düzelterek, aslına uygun bir duruma getirmek istedik.

"Bize göre, haz ve elemler, yalnız birtakım özel işaretler ve alâmetler (indices) değil, dolaysız bir etki, nesnel ve yalınç tasarımlara çevrilemeyen, derinden istemli durumlardır ve bizce her bilinç olgusunun türsel bir gerçekliği ve orijinalliği vardır. Birçok kimselere göre bilinç, maddesel şeylerin ve hareketin yalınç bir tasarımıdır; oysaki saf bir tasarım, tamamıyle edilgindir. Gerek mekanik ve gerek fizik olan hiç bir olay dizisine giremez. O zaman fazla bir olay ya da bir gölge olay (epiphenomène) olur. Bizce bu fazla olay kavramı, bilimle de çelişiktir. Zira, bir olay bilimsel olarak belirlenmek ve tanımlanmak için ancak özellikleriyle, yani, diğer olaylar üzerine olan etkisiyle ve daha çok bu etki aracılığıyle belirebilen etki-

lerle belirlenmek ve tanımlanmak zorundadır Öyleyse bilinç, bir olay değildir, bilinci, biçimlerin ve düşüncelerin sadece bir tasarımı gibi kabul edemeyiz. Biz, bilince fiziksel ve dışsal olaylar haline getirilemeyecek olan kendi gerçeksel orijinalliğini ve karakterini verdik.

"Düşünceler bakımından biz de Spinoza gibi, tüm ruh durumlarını, gerek kendileri, gerek eşya hakkında az çok bir bilince sahip olmak şartıyle kabul ederiz. Düşüncelerin gücüne gelince, bunu üç anlamda benimsiyoruz:

"1. Psikoloji bakımından bilinç, kendi tasarımsal ve duyumsal öğelerinden başka etkin ve iştahlı (appetitif) bir öğeyle kaplıdır. Bilinç hali, daima kendini gerçeklendirmeye meyleder. Herhangi bir şeyin ereği, düşünceyi gerçeklendirmektir.

"2. Biyoloji bakımından düşüncelerin gücü, yalnız mekanik olarak hareket eden bir edim (acte) içinde değil, fakat tüm bilinç halini uygun (conforme) bir harekette birleştiren hayatsal bir kanunla bulunur. Bu suretle diğer bir engele rastlamazsa, düşünce, dışarda gerçekleşmiş olur.

"3. Genel felsefe bakımından düşüncelerin gücü, kendisinin gerçeksel timsali mekaniklikten ibaret olan zihinsel bir güçtür. Gerçekten mekaniklik, karşılıklı ilişkileri, gerçekliğin kanunlarını ifade eder ki, bunların kendileri zihinseldirler (mentales). Yani duyumlarla ve iştahla nitelendirilmişlerdir.

"Özet olarak 'düşünce - kuvvet' hakkındaki bu üç anlayış biçimimizi genişletmek suretiyle, psikoloji, ahlâk, sosyoloji ve kozmoloji merkezini teşkil eden bir bina oluşturabiliriz.

"Psikoloji ile ahlâkta görülen özgürlükle determinizm arasındaki bireşim, bize özgürlük aşkını kaplayan, özgürlük düşüncesini olgular arasında da açıklayabiliriz gibi görünmektedir. Determinizmi kabul edenler de etmeyenler de eşit bir surette özgürlük düşüncesine sahiptirler. Yani, seven (aimant) ve zeki 'Ben' için olabilen bağımsızlığın en büyüğüne sahiptirler. İşte özgürlüğün türlü biçimlerde anlaşılmasını meydana getiren bu düşünsel (fikirsel) bağımsızlıktır. Bazılarının zannettiği gibi, biz özgürlüğü, hiç bir zaman saf bir oyun gibi kabul etmedik. Biz, özgürlük düşüncesinde, ağır bir karar verme esnasında gerçek ve gerçeklenebilir öğeler ve daha çok geleceği algılayan bağımsız ve daha fazlasıyle gerekirlerine (exigences) katılmak gibi nitelikler görürüz. Bu düşünce, düşünüp arzu ederken ilerleyen bir tahminle kendi kendine oluşmuş olur; gittikçe de başarılar ve eylemlerle süslenen işlemler içinde bağıntılı bir özgürlük meydan getirmeye başlar. Bu suretle psikoloji, bizdeki güçlülük (omnipotence) düşüncesini etkileyerek determinizmi ve endeterminizmi düzeltmek istiyoruz. Taine diyor ki: 'Çoktan beri insanlar, kendilerini bir kanun gibi kaplamış olan bir zorunluluk engeliyle karşılaşmaktadırlar'. Fakat Taine unutuyor ki, zorunluluklar ve kanunlar hakkındaki bilgimiz, az çok bizde var olan engelleri kaldırmaya vesile oluyor. Eğer iyiliksever zorunluluklar varsa, kötülüksever zorunluluklar da vardır. Neden bu kötülüksevenleri de iyiliksevenler gibi kabule razı olmayalım?.. Şu halde nedenlere göre hareket etmek demek olan determinizm, gerek yüce bir düşünce, gerek yüce bir arzuyla bilince dönerek kendi saf doğrultusunu değiştirmesi gerekmez mi? Özgürlük düşüncesi gibi, ahlâksal 'hayır' düşüncesi de, sorumluluk, karşılık beklememezlik (hasbîlik), evrensel aşk, bilinçlerin evrensel cemiyeti, düşünceleri de ilerleyerek gerçeklenmeye olan yönelişleri ve ilham ettikleri aşk oranında gerçeklenme yeteneğindedirler. Ülküyü arzu etmek ve tasarlamak, gerçeklenme işlemine başlamak demektir. İdealin bu içkin (mündemiç) gerçeklenmesi, ne kanunlara, ne de doğanın özüyle çelişiktir. Bu suretle determinizm, mekanikciliğe geçmiş olur. Nedenlerin bulunduğu yerde determinizm vardır. Fakat her neden, zorunlu olarak bir hareket ya da çarpım (choc) değildir. Bize gerçekliğin temelinde bile bir suret (figure) ya da hareket gibi görünen şeyler, iştahlı ve karşılık beklemeyen hayatımızla kıyas edilebilecek olan bazı şeyleri haber verir.

"Bunlar, hatta determinizmde bile bulunan ruhsal şeylerdir, fizik şeyler değil. Zihinsel durumlar (etats mentaux) gerçek bir gerçeklikle en gerçek bir kuvvete sahiptirler. Bütün âlem bilinçlerin gittikçe seçkin bir hal almaya başladığı ve örgütleri itibarıyle bizim 'geniş bir cemiyet' diye adlandırdığımız şeydir. Bu âlemde mutlak ve gerçek bir olumsallığın derinleştirilemez sırlarına batmadan Taine'in sözünü ettiğinden daha az mutlak olmayan bir kadercilik (fatalisme) kabul edilemez. Zaten bu kadercilik, evrensel haz sonucunu vermiş ve bir iyimserlik zorunluluğuyle ahlâksallık ya da ahlâksızlığın çözülmesiyle sona erdi. Doğada yararı olmayan hiç bir 'gölge olay' yoktur. Yalnız akılda birbirine bağlı olan türlü olaylar vardır ki, karşılıklı evrensel etkinin tamamlayıcı bir parçasıdır ya da bir kelimeyle, evren, ancak bununla mevcuttur. Bu doktrin, aynı zamanda zihincilerle iradecilerin esaslı doktrinlerindendir.

"Biz aynı zamanda kendiliğinden (spontané) bilincin gerçeksel bir yetkinlik yeteneğine sahip olduğunu ve ahlâkın geleceğini kuracak olan koşulların onarılacağını umuyoruz. Eğer Taine'in evvelce iddia ettiği gibi, mantıksal ve matematik zorunluluk, eşyanın derinliklerine

sokulacak olursa, âlem bazen kendi, bazen başkaları tarafından gösterilen geniş bir mekaniklik gibi işler. Bundan türlü manzaralar meydana gelir. Fakat bu türlülüğün altında sonsuz bir tek gidişlilik (monotonie) gizlidir".

Fouillée, toplumların oluşumunu, genel olarak ideoloğların teorilerine göre açıklar. Yalnız Fouillée, sosyal sözleşimi toplumun geçmişinde değil, en ideal geleceğinde olması gereken bir düşünce sayar; ona göre toplum, bir 'düşünce - kuvvet' organizmasıdır; az çok düşünmeli bir bekleme ve içerik (implicite) bir sözleşimin sağladığı bilinçli bir organizmadır.

Fouillée, 'düşünce - kuvvet' terimini en önce 1879'da Revue Philosophique'de kullandı. Felsefe tarihini ilgileyen ilk eserinde felsefesel görüşlerinin tohumları vardır. *La Philosophie de Platon, Exposition, Histoire et Critique de la Théorie des Idées* (2 cilt, Paris 1869) başlıklı eserinde Eflatun'un düşünceler âlemiyle deneyler âlemiçi birbirinin karşısavı gibi gördüğünü ve yalnız düşünceler âleminin gerçekliğine inandığını açıklar. *Le Mouvement Idéalist et la Reaction Contre la Science Positive* (1896) adlı eserinde: "Eflatun'un düşüncelerini gökten yere indirerek ülkücülükle maddeciliği uzlaştırmaya" çalışır. Onun bu uzlaştırma hususundaki kanıtı, düşüncenin edim'e (acte) olan meylidir. *La Liberté et le Déterminisme* (1872) adlı eseri de, ilke olarak düşünce yerine iradeyi alır; düşünceyi, özgürlüğün emrine verir ve evvelce bir sonuç saydığı nedenliliği, ilke haline getirir. İradeyi mutlak ve belirlenmemiş (indetérminé) bir edim sayar, onu belirleten (detérminé), bu itibarla da güdüler (motifes) tarafından yönetilecek yerde, onlara kumanda eden bir kuvvet telakki eder. Fouillée'nin psikolojisini olduğu kadar da felsefesini toplayan bu eserini bir de Paul Janet'nin görüşüyle özetleyelim:

İnsel özgürlüğü değil de, Tanrısal özgürlüğü ele alacak olursak, medrese (école) felsefesinin genel olarak yaratıcı edim içinde özgürlüğe pek zayıf bir pay verdiği görülür. Onda Tanrı'nın özgürlüğü, mutlak düşüncede sonsuz olarak ve kendiliğinden var olan, tamamıyle gelişmiş bir örneği aynıyle oluşturmaktan başka bir şey yapmaz. Bu denli adi bir edimde Tanrı'nın tümel gücü kaybolur. Medrese (Hıristiyanlıkta kilise ya da manastır okuludur. Biz, genel olarak bu terimi kullandık) Tanrı'nın âlemi yoktan var ettiğini tekrarlar durur, sanki bundan daha üstün bir harika yokmuş gibi... Âlem neden yapılırsa yapılsın, nemize gerek!.. Asıl harika olan, âlem düşüncesidir, onun kumaşı değil. Mermeri yaratan heykeltıraştan daha mı üstün olacaktır? Maddecilerin daima yanıldıkları nokta, maddeyi biçimden daha önemli zannetmeleridir. Bu nedenle Fouillée, onların 'Tanrı özleri değil, varlıkları (existences) yaratmıştır' suretinde ileri sürdükleri özdeyişleri (maximes) reddeder ve Eflatun gibi, eşyanın yaratılmış olan özleri sonsuz olarak vardı ve Tanrı bu ideal âlemi dışarda tekrar meydana getirmiştir. Tanrı'yı bir ideal olarak bile böyle bir âlemin ve hatta sonsuz âlemlerin işine karıştırmak ve onu istemediği halde âleme yerleştirmek, Spinoza'nın Leibniz'e ve Fénelon'un Malebranche'a yaptığı itirazlarda olduğu gibi, Tanrı'yı bir kader'e (fatum) itaat ettirmek demektir. Bu ise, Tanrı'yı âleme itaat ettiren ülkücü bir panteizmdir. Zira, bunda Tanrı'nın varoluşu için âlemin hayaline zorunlu olarak ihtiyaç vardır. Şüphesiz, gerçek ne Tanrı'nın özgür bir ediminin, ne de âlemdeki herhangi bir gücün konusu olabilir ve yine şüphesiz, zorunlu olarak verilmiş olan bir üçgenin üç açısı toplamı zorunlu olarak iki dikey açı toplamına eşittir. Fakat bir üçgenin verilmiş olması zorunlu mudur? Asıl sorun budur.

Bir üçgen, şu ya da bu biçimde dağıtılmış üç çizginin birleşimidir. Şu halde bu bireşim, zorunlu, ebedî, mutlak ve kendi kendisine mi mevcuttur? Bu üç çizgiyi birbirini kesecek biçimde birbirine yaklaştırmak için, daha önceden bir faaliyet, üretici bir güç lâzım değil midir? Biz insel artistler arasında kopye edenlerle yaratanları ayırt ederiz. Tanrısal faaliyet, yaratmadan mümkün olabilir mi? Yaratmak, icat etmek demektir; icat ise, yalnız zihnin değil, iradenin edimidir. Tanrısal örneğin kendisi, Eflatun'un sözünü ettiği çekim örneği (paradigme), kendiliğinden hayvan, Tanrısal iradenin eseridir. Bu, Tanrı'nın ilk yavrusudur. Belki de Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın Oğlu doğurma misterinin anlatmak istediği de budur. Bununla birlikte yaratıcı faaliyetin her şeye gücü yeterliği (toutepuissance), ne kadar uzağa götürülürse götürülsün, hepsi karıştırılmaksızın kendisi uğruna zihni feda etmeden daha ilerilere gidilemez. Bu nedenle âlem düşüncesini yaratan özgürlük olduğu kabul edilebilir. Tanrı düşüncesini yaratanın âlem düşüncesi olduğu kabul edilmez. Mutlak irade, mutlak düşünceden daha sonra olamaz ve genel olarak irade bizzat kendisi olmaya son vermeksizin, zihinden ayrı olamaz. Bunlar, yani iradeyle zihin istenirse birlikte ebedî, öz bakımından özdeş olabilir ve olmalıdırlar; fakat bunlardan biri diğerini, kendisi hareket etmeden ve kendi karşıtı haline çevrilmeden yutamaz.

İrade nedir? İrade, skolastiklere göre, akıllı (raisonnable) faaliyettir, 'akıllı iştah'tır (appetitus rationalis). Demek ki akıl, iradenin eşaslı bir öğesidir. Bossuet iradevi, zihinsel işlemler arasına koyar ve "istemekliğim, bazı nedenler için değilse bir şey istemem" der. Akıl, zihin ve düşünceyi kaldıracak olursanız geriye

ne kalır? İrade olmaktan çok, iradenin karşıtı olan 'kör bir güç'. Buna, istenirse bu ad verilebilir. Zira, ad takma serbesttir. Fakat buna kuvvet, içgüdü ve zorunluluk da denebilir. Spinoza'nın da dediği gibi, "Zodiyak'ın (zodiaque) işareti olan 'köpeğin' havlayan hayvan köpeğe benzediği gibi, o insel iradeye benzeyen, bir ne bileyim, nedir, bir (X) tir. Mutlak iradenin hangi noktaya kadar belirsiz olduğunu ispat eden, kendisinden rasgele ve en karşıt birtakım sonuçların çıkarılabilmesidir. Anlaşılıyor ki, Fouillée'ye göre, doğanın kendi determinizmi ile ifade edilen bir ideal meydana çıkmakta, bilinçli düşünceden önce bu ideali, organik gelişmeye tekabül eden yönelişler içinde olduğu gibi içgüdümsel sempati içinde de hareket eder. Zira, bilinçdeki düşünceler, dolaysız olarak beyindeki hareket ettirici yönelişlere bağlıdırlar. Bütün bir irade vardır ve biz bunu içsel duyumlarla olduğu kadar da dış hareketlerde hissederiz. Görülüyor ki Fouillée, şu iki yönseme arasında kararsız durumdadır. Bir taraftan, "Özgürlük mutlak demektir"; "En yüce bağımsızlıktır"; "Her şeyin kendisine bağlı olduğu ve fakat kendisinin hiç bir şeye bağlı olmadığı şeydir" der. Bu takdirde, kendisi belirlememiş olduğu halde her şeyi belirleten böyle bir Mutlak'ın, eskiçağlarda düşünülmüş olan Kader'den ne farkı olabilir? Oysaki Fouillée, eserinin başında Leibniz'le birlik olarak, kendisinin mutlak özgürlükle karıştırıldığından söz ettiği Kader kavramıyle savaşır. Bir taraftan da bu Mutlak'ın "canlı bir varlık gibi kendi kendisini düşünce, arzu ve eylemle belirleten ve tamamıyle eylem içinde bulunan" ruhun etkin bir biçim gibi tasarlanması gerektiğini söyler. Bu suretle de mutlak özgürlük, düşünce, arzu ve eylem haline getirilerek ruhun üç fakültesiyle karıştırılmış olur. Esasen Fouillée, determinizmde bir çeşit elindelik (libre arbitre) görmek ister; ve özgürlük için, "O, der, metafizik bir kuvvet olmadığı gibi, tamamiyle yapılıp bitmiş bir şey de değildir. Fakat o, ilerleyen ve yöntemli olarak düzgün (regulière) bir determinizm aracılığıyle gerçeklenen bir erek, bir düşüncedir". Fouillée bu konuda, Schopenhauer'den başlayarak Schelling, Secretan ve Ravaisson'da devam eden iradecilik (volontarisme) doktrininin etkisinden kurtulamaz.

Fouillée, *Psychologie des Idées-Forces* (1893) başlıklı eserinde, ana düşüncelerini yalnız psikoloji bakımından incelemiştir. Bu iradecilik, onun psikolojisinde oldukça başarıyla açıklanmıştır. O, psikolojiyi, açıkça iradenin incelenmesidir diye tanımlar. Ona göre irademiz, dolaysız gözlemin konusu değildir ve istemekliğimiz, kendi kendimizle birdir. Ona göre psikoloji, "zihincilikten çok eziyet çekmiştir ve ruhsal olayların daima kösteklenmiş ya da serbest bırakılmış olmalarına göre haz ve elemin arkadaşlık ettiği bir içtepinin (impulsion) ya da bir iştahın belirtileri olduğu yeter derecede gösterilmemiştir. Olayları fizyoloji ya da psikoloji bakımından ele almanın önemi azdır. Bunlar, birbirine karşıtmış gibi görünmekle bir tek ve toplu bir gerçekliğin iki çizgisini, iki soyutlamasını yapmaktan başka bir şey yapmış olmayız. Hatta en ilkel olan her ayırt etme (discernement) bir seçmeye (choix), bir tercihe (préférence) aracılık eder. Ayırt etme ve tercih, en yalınç durumlarda da zuhur eder. Örneğin, hayvanın yemekten aldığı hazla açlıktan aldığı elem duygularını ayırt etmesinde olduğu gibi. Hissedilecek bir surette algılanan şey, var olmak için savaşmada önemli olan şeydir. Duyulur algıyı uyaran, kelimenin en geniş anlamıyle iradedir. İrade, bir algıyı türlü biçimlerde şartlandırır. Duyulur algı için doğru olan, tanıma (reconnaissance) ve anı için de uygulanabilir. Bellek de her şeyden önce pratik bir çıkarı sağlayan şeyleri saklar ve hatırlarız. Çıkar, deneyle yarışırcasına adım adım artar ve lâhzalıkla (momentané) dolaysızı (immédiate) aşar. Bunun içindir ki, soyut mantığı, ilkelerden oluşmuştur. Hayatımızın az çok bilinçli bir yönünü nitelendiren her düşünce ya da her fikir, bir duyulur algı ya da çabadır. Burada tüm ruhsal süreçler (processus) arasında büyük bir süreklilik vardır. Bütün bilinç durumlarına, bir ayırt etmeden ibaret oldukları sürece 'Fikir' diyebiliriz ve bir tercihten ibaret oldukları sürece de 'Kuvvet' diyebiliriz.

Fouillée, ahlâka dair görüşlerini, *Critique des Systèmes de Morale Contemporaine* (1893) ve *La Morale des Idées-Forces* (1908) adlı eserlerinde anlatır ki, psikolojiye dair olan görüşleriyle ilgilidir ve bu konuda evrimcidir. Ona göre, başka varlıkların bilincine sahip olmadan kendi bilincimize sahip olamayız. Bu varlıkları, kendimi andırdıkları için algılarım ve kendimi de, onları andırdığım için algılarım. Kavrayışımızdaki (conception) bağıntılılık, özgeci yönelişlere dayanışmayı (tesanüt) temin eder. Saf zihin bakımından, kendimi tek varlık yapmam olanaksızdır. Bireysel gurura çizilmiş olan sınırlar, pratik benciliğin sınırlarını da tespit eder. Burada aynı zamanda kuvvet olan bir düşünceye sahibiz. Zira düşünce, bir kez bilinçli bir durum alınca, bir emir (imperatif) gibi beliren iradesiz bir yönelişle bir olur. İdeal, meylimizin iradesiz olarak hareket ettiği cereyandan uzaklaşmakla vardır ve bağıntılılıkla dayanışma arasındaki bağlantı yüzünden bir özgürlük, eşitlik ve adalet saltanatının biçimini alır. Özet olarak Fouillée, ideali, çekimsel (attractif) ve kandırıcı (persuasif) olarak ikiye ayırır ve bir idealin içsel kuvvetini gösterir. O, kuvvet kavramında doğa

ve ruhun birlikte oluşunu (coïncident), bu nedenle de onun Spencer'in anlayışına aykırı olarak mutlak bir gerçekliğin işaretini taşıdığını ve bilincin bir gölge olay olmadığını ispata yetecek kadar bağıntılı bir bilinemez (inconnaissable) olduğunu anlatır.

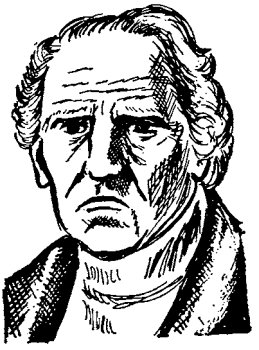
Fouillée, pozitif tinselci (spiritualiste) ve evrimci bir filozoftur. Hegel'in, "Düşünce, temelinde itici kuvvettir" özdeyişi, onun felsefesinde bir ilke olmuştur. Fransa'da Nietzsche hakkında ilk eseri yazan da bu filozoftur. *Nietzsche et l'Immoralisme* (1902).

Fouillée'nin diğer eserleri: *L'Avenire de la Metaphysique, Fondé sur l'Experience* (1889). Bunda her metafiziğin hipotetik olduğunu ve analojiye dayandığını, Tanrı ise, eşyanın evrensel toplumunun en içten hikmeti (raison) ve en içten meyli ifade ettiğini ve bu kelimenin daima az çok insel ilişkilerden alınmış olan tasarımın bir ifadesi olduğunu anlatır. Ulusal duyguları kuvvetli ve hayal gücü geniş bir düşünür olan Fouillée'nin daha çok felsefe tarihini ve son çağın önemli sosyal sorunlarını inceleyen şu eserleri de önemlidir: *La Propriété Sociale et la Democratie; Le Socialisme et la Sociologie Reformiste; La Morale, l'Art, la Religion d'Après Guyeau; L'Evolutionisme des Idées-Forces; Temperament et Caractère; Le Mouvemen Positiviste et le Conception Sociogique du Monde; Pyschologie du Peuple Française; La France au Point de vue Morale; L'Idée Moderne du Droit en Allemagne; Esquisse Psychologique des Peuples Européens; Nietzsche et Logique des Peuples Européens; Nietzsche et l'Amoralisme Contemporaine; Histoire de la Philosophie* (4. baskı 1883. Bu eserin bir kısmı Baha Tevfik tarafından dilimize çevrilmiştir); *Extrait des Grands Philosophes* (1877); *Philosophie de Socrate* (2 cilt, 1874); *La Science Sociale Contemporaine* (1880); *La Psychologie des Idées-Forces* (2 cilt, 1893) ve *Les Elements Sociologique de la Morale* (1905).

Bkz. P. Janet, *La Philosophie Française Contemporaine* (Paris, 1879, s. 83-95); H. Höffding, *Philosophie Contemporaine* (Paris, 1924, s. 74-79); A. Guyau, *La Philosophie et la Sociologie de A. Fouillée* (Paris, 1913; 2 cilt).

FOURASTIE, Jean. Fransız sosyoloğu, ulusal ekonomi bilgini ve teknik adamı. 15.4.1907'de St. Bénin d'Azy'de (Nièvre) doğdu. Paris'teki, Concervatoire National des Arts et Métiers'de profesördür. Eserleri: *Le Grand Espoire du XX e* Sciecle (1949). Bu eser Almancaya, *Die Grosse Hoffnung des XX e Jahrhunderts*, (3. baskı, 1954) adıyle çevrildi. *Machinisme et Bien-Être* (1951); *La Civilisation de 1947* (3. baskı, 1953); *La Grande Métamorphose de XX e Sciecle* (1962).

FOURIER, François-Marie-Charles. Fransız sosyalistlerinden. 7 nisan 1772'de Besançon'da doğdu; 9 kasım 1837'de Paris'te öldü. Bir kumaş tüccarının oğludur. Babası onu da tüccar yetiştirmiş ve kendisine büyük bir servet bırakmıştır. Fourier, Lyon, Rouen, Almanya ve Hollanda'da türlü ticaret kurumlarını gezmiş ve 1793'te Lyon'da büyük bir sömürge ürünleri mağazasıyle geniş bir bakkal dükkânı açmıştır. Fakat, hem kendi beceriksizliği, hem de şehrin kuşatılmasından doğan siyasal ve askerî felâketler yüzünden ikisini de batırdı. Bir süvari alayına girerek asker olduysa da, sağlık durumunun bozukluğu yüzünden izin aldı. Bir pirinç ticaretine girişti. Bu kez de fiyatların yükselmesini bekleyerek malını satmadı ve umduğu sonuç da ortaya çıkmadı. Belki de ticaret vurgunlarına (speculation) dair olan düşüncelerinde bu olayların rolü vardır. Zaten o, ticaret işinin "altı frank değerinde olan bir şeyi üç franga almak ve altı franga satmak" sanatı sayarak bu işten ıstırap duyuyor ve yenileşmiş bir insanlık hayaliyle uğraşıyordu. Fourier'nin geniş bir bilgisi ve kültürü yoktu. Servetini kaybettikten sonra bir ticarethanenin gezici ve küçük bir memuru oldu. Eserlerinde savunduğu düşünceler ve insanlığın geleceği için tasarladığı ve teklif ettiği çareler, birçoklarının kendisini deli zannetmelerine neden olmuştur. Onu geniş anlamda bir sosyalist ya da komünist sayanlar da deli zannedenler gibi çok yanılmışlardır. Fourier, Bulletin de Lyon'da yazdığı bir makaleyle dikkati çekmiş, Fransa, Rusya ve Avusturya ittifakının en sonunda üçünden biri mahvoluncaya kadar savaşmaları gerektiğini iddia etmişti. Bu kâhinliği yapan yazarın kim olduğunu Napoléon merak etmiş ve kendisini araştırmıştı. İlk büyük eserini Lyon'da bastırdığı halde, Leipzig'de basılmış gibi göstererek yayınladı: *Théorie de Quatre Mouvements des Destinées Générales* (1808). Bu eseri daha sonra *Traité d'Association Domestique Agricole* (2 cilt, Besançon 1822) adlı eserinde geliştirmiş ve belgin bir hale getirmiştir. *İlerleme ve Komünizmi Vaat Eden İki Doktrinin, Saint-Simon ve Owen'in Tuzak ve Şarlatanlığı* vb. (Paris, 1831) başlıklı ve önemli



bir eseri, ölümünden sonra öğrencileri tarafından bastırıldı.

Fourier'ye göre Tanrısal kayra (providence), madde âleminde dört esas yaratmıştır:

1. Göksel cisimlerin hareketlerini birbiriyle gerçekten (exactement) düzenleyerek yetkin bir ahenk koymuştur.
2. Bu âlemin Tanrı'dan ibaret olan bir hareket ettirici ilkesi vardır.
3. Hareket eden bir ilke de vardır ki, o da maddedir.
4. Hareketin düzenleyici bir ilkesi vardır ki, o da adalet ve matematiktir.

Bu son ilke olmazsa, göksel cisimler düzenlerini yitirerek çarpışacak ve birbirini yok edeceklerdir. Tanrı, organik hayatın hareketlerine de böyle bir ahenk vermiştir. Organik hareketler, amaçlılığın emri altındadır. Hayvansal hayat hareketleri ise, içgüdüye itaat eder. Demek ki âlemde yetkin bir düzenle tertiplenmiş olan 'maddesel', 'organik' ve 'hayvansal' olan üç hareket türü vardır ve bunların karşısında topluın içinde bulunan insanlar arasındaki ilişkilerin toplamı demek olan 'sosyal hareket' vardır. Fourier'ye göre, asıl yolunu şaşırmış ve karmakarışık bir durum almış olup, düzeltilmesi gereken de bu harekettir. Zira, Tanrı kayrası, sosyal hareketi başıboş bırakmıştır denemez. Newton gelmeden önce doğanın kanunlarını düzenleyen ahenk bilinmiyordu. Fourier'ye göre de kendisi gelmeden önce hiç kimse toplum hareketlerini yöneten kanunları bilmemekteydi. O, kendisini sosyal hayatın Newton'u sayar ve bununla övünür. Zira, sosyal ilişkileri yöneten kanunu kendisi keşfettiğine emindir. Bu kanun, yıldızların hareketlerini olduğu kadar da insel doğada ve toplum hareketlerinde egemen olan 'çekim' (attraction) kanunudur.

Toplumda görülen tüm kötülük ve sıkıntılar, birbirine karşıt olan tutkuların çarpışmasından doğmaktadır. Gelecek toplumların mutluluğu, tutkuların karşılıklı ve eşit bir surette uzlaştırılmasıyle gerçeklenebilir. Tutkuları ilham eden Tanrı'dır. Tutku, hayvanlarda içgüdü ve doğada çekim gibi kuvvetli bir içtepi'dir (impulsion). Tutku, Tanrısal iradenin bilinçte ya da insel doğada beliren tek biçimidir. Buna direnmek, yalnız delilik değil, aynı zamanda küfürdür; aklın ödevi, tutkuya yardım etmek, onun hazlarını artırmak ve türlü meyilleri aralarında kaynaştırmaktır. Zira, bir insanın mutluluğu, Tanrı'nın iradesine uydurmakla temin olunabilir. İnsanları felâkete sürükleyen 'karşıtlık kanunu'dur. Tanrı, çekimi yarattığı halde insan, ödevi icat etmiştir. Çekim, insan toplumlarında tutku biçiminde görünür. Sahip olduğumuz tutkular, Tanrı kayrasının bir lütfudur. İnsan, bunlara karşı gelmemek suretiyle mutlu olabilir. Zira, insan da doğanın bir parçasıdır ve insan birtakım sıkı bağlarla Tanrı'ya bağlıdır. Bu âlemde her şey aynı ahenkli kanunlara bağlı olduğu halde icat ettiğimiz ödev, bu ahengi bozmuştur. Yani insan, toplumu her tarafta kendi doğal tutkularına karşı gelecek biçimde organlaştırmıştır. İnsanı her taraftan kanun, ahlâk, din sıkıştırmaktadır. Hıristiyanlık, insanın en doğal gereksinmelerini bu dünyada giderme zevkini yasaklamış ve yalnız ahrette bu mutluluğa kavuşulacağını telkin etmiştir. Bu nedenle zenginlik ve fakirlik eşitsizliği 'Tanrısal bir yalan'dır. Ödev bile doğa kanunlarını bilmemekten doğar. İyi organlaştırılmış bir toplumda ödevin de yeri yoktur. Bunlar, ahengi bozarak insanları ıstırap içinde sürüklendirir. İnsan, kendini kurtarmak istediği çalışmaktan bir türlü kurtulamadığı gibi, çalışmak, onların ruhunda elemli bir durum gibi de görünmektedir. Toplumu düzenlemeye çalışanlar da eski kurallar yerine, ancak birtakım yeni kurallar koyabilmektedirler. Doğamızın bize ilham ettiği Tanrısal kayra ile içinde bulunduğumuz durum arasında, Tanrısal iradeye de aykırı olan bir karşıtlık vardır. Bunu ortadan kaldırmalıdır, fakat Rousseau'nun istediği gibi, ilk doğal duruma dönmek suretiyle değil. Zira bu türlü gerilemede, sadece tutkuları yalınçlaştırmak ve ilkel duruma dönmek vardır.

Fourier, on iki tutku sayar; bunları azaltmayı değil, geliştirmeyi salık verir. Ona göre bu tutkular, insan faaliyetinin tek kaynağıdırlar. Bu nedenle Fourier, mülkiyete düşman olan Rousseau ve Saint-Simoncuları beğenmez. Zira, ona göre mülkiyet, insan faaliyetinin en kuvvetli bir uyaranıdır. Bu nedenle miras hakkını da savunur. O, tutkuda insel mutluluğun kaynağı olan çalışmanın verimini görür. Rousseau ise duyguları geliştirmek suretiyle insanı, işsizliğin sıkıcı düşlerine terk eder. Fourier'ye göre insanı mutlu eden, üretimdir. Bunun için üretimi düzenlemek lâzımdır. Bu da çalışmaya (emek) bağlıdır. Yani, çalışmayı çekici (attractif) bir duruma getirmedikçe, üretimi artıramayız. Herkes kendi zevkine göre çalışırsa, çalışma çekici olur. Herkesin kendisi için çekici olan bir işi, içinde bulunduğumuz toplumda elde edebilmesi imkânsız olduğundan, insanları küçük toplumlar halinde küçük zümrelere ayırmalıdır. Çünkü, bugünün toplumunda ve topluma oranla birey, o denli önemsizdir ki, âdeta görünmez bile. Fourier, bu küçük zümrelere, tutkusal gruplar (groupes, passionnelle) adını verir ve ona göre bunun başlıca üç amacı vardır:

a) Bizi, mutluluğumuz, korunmamız, zenginliğimiz, sağlık ve kuvvetimiz gibi, Fourier'

nin 'lüks' (luxe) adı altında topladığı şeyleri aramaya sürükler.

b) Bizi, Fourier'nin 'zümreler' (groupes) adını verdiği ve tasarladığı toplumun ilk tohumu olan küçük loncaları (corporations) teşkil etmek üzere aramızda herhangi bir kandaşlık (consanguinité), çıkar, zevk, ya da karakter ilgisi (affinité) bulunanlarla birleşmeye sevk eder.

c) Zümreler arasında rekabet, sempati, bağdaşma ya da aksini yaratır ki, bunlar fakültelerimizi harekete getirir ve bundan sosyal düzenin başlıca kaldıracı (levier) olan dizi (serie) doğar.

Fourier, bundan da üç tutkunun doğduğunu kabul eder:

1. Duyusal (sensitif).
2. Duygusal (affectif).
3. Dağıtıcı (distributif) ya da mekanikleştiren (mécanisant) tutkular.

Birincisi beş türlüdür ve beş duyu organının alabildiği çeşitli zevkleri toplar, bunlar, bireyin sınırlarını aşamaz. İkincisi dört türlüdür: 'Hırs' (ambition), 'aşk, ailecilik' (familisme), yani babalık içgüdüsü ki, bunlar bizi kendimizden çıkararak benzerlerimize bağlar. Üçüncüsü, diğer tutkuları düzenleştirir, harekete getirir ve toplumdaki hareket ve ahengi yaratır. Bunlar da iş, zümre ve dizileri kandıran üç tutkuya bölünür:

1. *Bileşmiş (composite) tutkular:* Bu çalışan topluluğun yetkinliğine ortak olma tutkusudur.

2. *Kabbalcı (cabbaliste) tutkular:* Bu, zümreler arasındaki yarışımdır. Bunu, kin haline gelerek soysuzlaşan çekememezlik (haset) zannetmemelidir; bu mensup olunan zümreye olabildiği kadar iyi hizmet etme isteğidir.

3. *Kelebek (papillon) tutkuları:* Bu da zevklerin çokluğu ve bunlara iyice kanmış olmak dolayısıyle meydana gelen değişiklik isteğidir. Özet olarak sayısı on ikiye çıkan bu tutkular, evrensel çekimden doğdukları gibi, evrensel aşkı, birlik hırsını ve kendi deyimiyle birimciliği (unitéisme) yaratmada sona ererler.

Fourier'nin düşlediği toplumun adı, 'Ahenk' tir (harmonie). Bu toplumda birtakım falansterler (phalansteres) vardır ki, bunlar herkesin ayrı ayrı oturabileceği birtakım meskenleri kapsarlar. Her falanster, bugünkü şehir yaşamında görülen ve içinde birçok aileleri barındıran büyük apartmanlara benzetebileceğimiz birtakım kışlalardır; bunlarda âdeta bir çeşit otel hayatı vardır. Bu kışlalarda, falanj (phalange) denilen çalışanlar toplumu oturur ki, bunlar 1600-2000 kişiden ibarettirler. Her falanster, kendisine mensup olanları yaşatabilecek endüstri ve ziraat alanlarına sahip olup, bunların her biri, gerçekte bağımsız birer devlettir. Fourier'ye göre yeryüzünde üç milyon falanster olacak ve bunlar arasında, Unarchie, Duarchie, Triarchie vb. gibi siyasal bir hiyerarşi kurulacak ve nihayet bütün dünya merkezi Istanbul'da olan bir tek cumhuriyet haline getirilecektir. Her falanj da, üretim de yapan bir çeşit tüketim (istihlâk) kooperatifi sayılabilir. Bunun anamalı hisse senetleriyle elde edilir. Fourier, kârın 4/12'sini sermayeye, 5/12'sini emeğe, 3/12'sini de yeteneğe verir. Bu nedenle o, mülkiyeti, "Uygar insanları elektrikleyecek en kuvvetli bir kaldıraç" sayar. Bu suretle çalışmanın hem çekici, hem de verimli olacağına inanır. Fourier, bu suretle sınıf savaşlarının da önüne geçecek olan bir ekonomi planı vermiş olur. Ona göre her falansterde (400) aile olacaktır. Bu nedenle büyük kentlerin yerine, zarif ve mutlu köyler kurulmuş olacaktır. Makine üretimi olabildiği kadar azaltılacak, daha çok toprak ürünleriyle uğraşılacaktır. Fourier, çalışmayı çekici bir duruma getirebilmek için, toprakta çalışmanın yararına inandığı gibi, işleri birtakım diziler ve zümrelere ayırmayı da yararlı bulur. Bu, işbölümünün insan ruhunun yetenek ve yönelişlerine olduğu kadar da üretimin türlü ihtiyaçlara göre düzenlenmesi demektir. Çalışmanın çekiciliğinde diğer bir koşul da, emeğin çalışana, yaşamak için muhtaç olduğu nafakayı sağlamasıdır. Onun phalanstère'leri, üretim ve tüketim kooperatiflerini birleştiren, amacı da hem eşitliği, hem de çekiciliği sağlamaktan ibaret olan bir ortaklıktır. Bunda ortaklar, hem anamaldan, hem emekten, hem de yönetimden faiz alırlar. Bu bakımdan Fourier, günümüzdeki halka dönük ve işçi anamallarıyle kurulmaya başlayan ortaklıkların —birçok önemli farkları olmakla birlikte— ilk tohum ve taslağını vermiştir.

Fourier, evlenmemiş olduğu gibi, çocukları da sevmez. Fakat onların eğitimi için gereken yolları gösterir. Çocuklar, büyüklerin işlerini seyredecek, yavaş yavaş ve özgür olarak bu işlere katılacak, her çeşit işte çıraklık yapmak suretiyle gelişecek olan zevk ve yeteneklerine göre diledikleri işleri tutacaklardır. Fröbel'in kurduğu çocuk bahçelerini ilham eden Fourier'nin düşünceleridir.

Falanjlarda aileler bulunduran ve aileyi kabul eden Fourier, tutkuların, içgüdüler gibi bir iyilik olduğuna inandığı için, kadınların iffeti sorununda en geniş laubaliliğe izin vermiştir. Yani, cinsel ilişkilerde en aşırı bir özgürlüğü savunmuştur. Gerçekte onun anladığı biçimdeki kadın-erkek birliğine bir aile denemez. Zira, ailede birtakım hak ve ödevler vardır. Onun savunduğu bir birlikte ise, "her erkek bütün kadınlara ve bir kadın bütün erkeklere sahip"

olacaktır *(Théorie de l'Association Universelle,* cilt IV, s. 461). Bu nedenle Fourier, erkekler için çok karılı (polygamie), kadınlar için de çok kocalı (polyendrie) bir aile taslağını kabul etmektedir. Zira ona göre, kadın ve erkek ilişkilerinde türlü dereceler vardır:

1. Geçici ya da keyif (caprice) aşkları ki, bu, oyuncular (bayaderes), kahpeler (baccahantes) ve arsızlık (faquiresses) aşkları gibi şekillere ayrılır.

2. Az çok bir süresi olan, fakat kısır kalan aşklar ki, bunlar, gözde (favoris, favorite) aşklarıdır.

3. Yalnız bir çocuk doğurtan geçici (tèmporaire) aşklar ki, bunlar, dölleyen (géniteure, aşklardır.

4. Karılar (épouses) ve kocalar (époux) aşkıdır ki, bu, iki tarafın isteğiyle yıllarca sürer ve birçok çocuk doğurtur. Fakat bunlar da birbiriyle yaşayıp yaşamamakta serbesttir. Fourier'nin ailecilik (familisme) adını verdiği babalık duygusu da ahlâksal bir duygudan çok, küçüklere karşı hissedilen kaba bir içgüdü ilgisinden ibarettir. O, çocukları doğar doğmaz devlete verdiği için, ana ve babanın çocukları tanıması da pek kolay değildir. Fourierciliğin gözden düşmesinin diğer sosyal ve politik nedenleri yanında bu ahlâksal nedenin de büyük rolü olmuştur. Fourier, askerliği "silâhlı bir esirlik" sayarak reddetmiş, üretimin daha verimli olabilmesi için yüksek işletmelere önem vermiştir.

O, Owin ve Saint-Simon'un komünizmi hazırlayan sosyalizmini eleştirerek reddetmiş, eşitsizliği bir Tanrı adaletinin ürünü sayarak, zengin ve yoksul ayrımının doğal olduğunu savunmuş ve mal birliği tezini şiddetle reddetmiştir.

Fourier, metafizikle uğraşmamış olmakla birlikte, *Théorie de l'Unité Universelle* (4 cilt, Paris 1841) adlı eserinde âlemin evrensel bir ruha sahip olduğunu ve bütün ruhların türlü göçlerden sonra bu yetkin ve yüce ruha intikal edeceğini savunmuştur. Ona göre ruh, bedenden ayrılamaz ve ruh, sonsuzdur. Biz, şimdiki hayatımızdan önce de başka hayatlar yaşadığımız gibi, gelecekte de başka türlü hayatlar geçireceğiz. Bu hayatlar, yeryüzünde olduğu kadar da başka ve yüce âlemlerde geçecektir. Ona göre, yüce âlemde geçecek olan hayat yoğunluğu az fakat daha duygulu ve nazik duyulara sahip olan bir bedende cereyan edecektir. Fourier, ruhun göç etmesinde geçecek olan yılların sayısını da tespit etmiştir. Ruhların bu dünyadaki göçü sona erdiği zaman, kişiliklerini yitirip, gezegenimizin ruhuyle birleşecektir. Bizimki gibi bir ruha sahip olan gezegenlerin cisimleri harap olduktan sonra, ruhları diğer kürelere intikal etmek suretiyle daha yüce evrenlere yükselecektir. Fourier, bu dünyadan uzaklaştıktan sonraki hayatımızla şimdiki hayatımız arasında uykuyla uyanıklık arasındaki gibi bir ilişki görür ve bu dünya dışındaki âlemde tadacağımız zevklerin, sonsuz bir sarhoşluk içinde, engelsiz ve saf sevinçler halinde devam edeceğini kabul eder. Onun bu çeşit düşüncelerinde dinsel bir inanç aramak boşunadır. Onun ilhamları mistik bir kaynaktan çok, kendi hayal gücünden fışkırmaktadır.

Özet olarak o, toplumun ödevler üzerine kurulmuş olmadığını, zira böyle bir toplumun, insan tutku ve emellerine engel olacağını, insel merak ve ilgilere uydurulabilecek ve doğada egemen olan ahenge de hizmet eden bir yeni düzen getirilmesini ister.

Fourier, hayalle gerçeği garip bir surette uzlaştırmış, safdil bir mantıkla delice umutlara kapılmıştır ve matematik bir belginlikle sosyal organizmayı tamamıyle değiştirebileceğini zannetmiştir. Kendisine türlü cephelerden pek çok hücum edilmesine karşın, Fourier'nin çekim ilkeleri, XIX. yüzyılın ahlâksal düşünceler tarihinde önemli bir yer tutar. O, bugünkü sosyal hayatın birçok özelliklerini olduğu kadar da, davalarını, iş, işçi ve ticaret hayatında uygulanmaya başlanmış olan bazı kural ve kurumları önceden sezmiştir. Nitekim Teksas'da ve Cezayir'le Amerika'nın diğer bazı bölgelerinde onun düşünceleri denendi. İngiltere'de Bournville, Felemenk'te Agneta-Park başarılı bir falanstır örneğidir. Fourier, yaratmak istediği yeni toplumu ve onun ekonomik faaliyet ve kurumlarını pek hacimli olan eserlerinde en ince ayrıntılarına kadar açıklamıştır. Onun aradığı 'Ahenk' adlı hayal şehrini, daha önce Eflatun, Saint-Augustin, Campanella, Bacon... vb.'nın kurmayı tasarladıkları sitelere benzetmemelidir. Fourier, sitesinde âdeta ahlâksızlığı doktrin haline getirmiş, tüm kutsal ve töresel (örfsel) kurum ve inançları yıkmaya çalışmıştır. Ona yapılan eleştirilerin çoğu, bu yüzdendir. Bununla birlikte onun düşündüklerini, V. Considérant ve A. Godin daha başarılı ve akla uygun bir şekilde yaymaya çalışmışlardır. Bunlardan birincisi, *Destinée Sociale* adındaki (3 cilt) eseriyle, ikincisi de, Guise'de bir endüstri kurumu olan Familistère'i meydana getirmek suretiyle onun yolundan gitmişlerdir. Familistère, bir çeşit üretim kooperatifi de sayılır. Abel Transon ve Pallarin gibi Saint-Simon'a bağlı olanlar da, Fourierciliği benimsemişlerdir.

Fourier'nin külliyatı 6 cilt olarak basılmıştır (Paris, 1840-1845). Onun metinde adı geçen eserlerinden başka, *Traité d'Association Domestique et Agricole* (2 cilt, 1822) ve *Le Nouveau Monde Industriel* (1829) başlıklı eserleri de vardır.

Bkz. C. Pallarin, *Vie de Fourier* (1871); H. Bourgin, *Fourier* (1905); M. Friedberg, *L'Influence de Ch.*

Fourier sur le Mouvement Social Contemporain en France (1926); E. Bréhier, (cilt II, s. 840-847); Ch. Gide, *İktisadî Mezhepler Tarihi* (cilt I, s. 333-347. Türkçeye çeviren: Şükrü Kaya, A. Muammer, 1926); J. Conrad, *İktisat Tarihi* (Türkçeye çeviren: M. Vehbi, 1923; s. 104-106); Louis Reybaud, *Etudes sur les Reformateures* (2 cilt, Paris, 1844); Ad. Franck, *Communisme Jugé par l'Histoire* (Paris, 1871); A. Bebel, *C. Fourier Sein Leben U. Seine Theorie* (3 baskı, 1907); F. Armand, *Fourier* (2 cilt, 1937); A. Pinloche, *Fourier et le Socialisme* (Paris, 1933); E. Poisson, *Fourier* (Paris, 1932).

FOWLER, Thomas. İngiliz filozofu. 1 eylül 1832'de doğdu, 20 kasım 1904'te Oxford'da öldü. Buradaki Merton Kolejinde okudu. 1855'te Lincoln Kolejine okutman, 1873'te mantık profesörü oldu. 1881'de Corpus Christi Kolejine başkan ve 1899'da Üniversitenin başkan yardımcılığına getirildi. Eserlerinin adlarından da anlaşılacağı gibi, mantığın ana sorunlarıyle uğraştığı gibi, bu konuda felsefe ve mantık tarihini aydınlatan önemli görüşlerini Locke, Bacon etrafında toplamıştır: *The Elements of Deductive Logic* (1867; 10. baskı 1892); *The Elements of Inductive Logic* (1870; 6. baskı 1892). Bunlar, yaşadığı dönemde klasik bir değer kazanmıştı. *Locke* (1880); *Bacon's Novum Organum* (1889); *Lock's Conduct of the Understanding* (3. baskı, 1890); *François Bacon* (1881); *Shaftesbury and Hutcheson* (1882); *Principles of Morale* (1885-1887); *History of Corpus Christi College* (1898).

FRAISSE, Paul. Fransız psikoloğu. 20.3.1911'de St. Etienne'de doğdu. Sorbonne Üniversitesinde deneysel psikoloji profesörüdür. Psychologue ve Année Psychologique dergilerindeki yazılarından başka, şu eserleri önemlidir: *Manuel Pratique de Psychologie Expérimentale* (1956); *Les Structures Rhytmique* (1956); *Psychologie du Temps* (1957).

FRANCISCUS, Mayronius. Skolastik filozof. Provence'deki Mayrone'de doğdu, 1325'te öldü. Önce Digne'de Fransisken tarikatine girdi; sonra Paris'e gelerek 1304'ten 1307'ye kadar Sorbon'da profesörlük yaptı. Haftalık felsefe tartışmaları yapılan Actus Sorbonicileri düzenledi ki, burada kendisi olağanüstü bir diyalektikçi olarak göze çarpar. Bunun içindir ki, kendisine zamanında 'Doctor Illuminatus' ve 'Magister Actus Abstrationum' unvanları verilmiştir ki, 'Nurlu Doktor ve Soyutlama Üstadı' demektir. Franciscus, tümeller sorununda Eflatuncudur. Porphyre'in *Isagog*'una bir yorumlama yazmış ve onu Eflatun'un *Sofist* adlı diyaloğunun bir tekrarı saymıştır. Aristo'nun da metafizik düşüncelere yeteneksiz ve idealar doktrininin kıskanç bir düşmanı olduğunu iddia eder. O, hocası Duns Scot'un doktrininden ayrılmamış ve onun doğal Tanrıbilimde pek esaslı bir yer tutan *Modes Intrinsèques de l'Être (Varlığın Özünlü Kipleri)* teorisini geniş ölçüde tespit etmiştir. Aynı zamanda hocasının ontolojisini kabul etmiş, özle varlığın özdeş olduğunu iddia etmiş ve birtakım özünlü kip dereceleri ayırmıştır. Bu derecelerin başında Tanrı'nın özü gelir. Ona göre varoluş (existence), Tanrı'dan başka bir şey değildir. Fakat o, hocasından iki noktada ayrılır: Tanrısal düşüncelerin Tanrı'ya biçimsel olarak özdeş ve mutlak surette onunla birlikte sonsuz olmadığı iddiasını şiddetle reddeder ve bu konularda daha çok Saint-Augustin'e bağlanır. *Commentaire sur les Sentences (Ayetlere Dair Yorumlama)* adlı eserindeki bir cümlede, adını vermediği bir Tanrıbilimcinin, yeryüzünün harekette ve gökyüzünün hareketsiz olduğuna inandığından söz ederek, buna gökyüzünde türlü türlü hareketlerin var olduğu için itiraz edildiğini anlatır (lib. II, dist. 14, q. 5). Bu, o dönemde yeryüzünün hareketine inananların varlığına da tanıklık eder.

Franciscus'ün politikaya dair eserleri, Napoli Kralı Robert'in çıkarlarını savunur, fakat bu vesileyle evrensel bir monarşinin kurulması hakkında ileri sürdüğü bazı düşüncelerle Dante'nin görüşlerinden ayrılır. Franciscus'te Dante'nin *Monarchie* adlı eserinde önerdiği gibi, toplumda tüm insanların bir başkan otoritesi altında birleşmesini ister. Fakat, der, Tanrı, insana cisimsel nimetleri ruhsal erekler için vermişse, cisimselin ruhsala itaat etmesi, yani evrensel monark'ın (monarque), imparator değil, papa olması gerekir. Felsefeyi Tanrıbilim için öğrenmek isteyenler, bu maksatla öğrenmemiş olanlardan daha asil olarak filozoflaşırlar. Aynı suretle ruhsal bir erekle cisimsel otoriteyi kullananlar, yalnız cisimsellik ereğini güdenlerden daha üstün ve başarılıdırlar.

Franciscus'ün bir ciltte toplanmış olan eserleri 1520'de Venedik'te basılmıştır.

Bkz. Ch. V. Langlois'nın *Histoire Littéraire de la France'nda* (t. XXXVI.; Paris, 1924-1927, s. 305-342 ve 652); François de Meyrennes'in *Frere Mineur* başlıklı yazısı; Hauréau, *De la Philos. Scolastique* (cilt II, s. 391; Paris, 1850); Rousselot, *Etudes sur la Philosophie dans le Moyen Âge* (cilt III, s. 70; Paris, 1840-1842); Et. Gilson, (s. 610-612).

FRANCK, Adolphe. Fransız filozofu. 9 ekim 1809'da Liencourt'da (Lorraine) doğdu, 11 nisan 1893'de öldü. Douai, Nancy, Versailles ve Charlemagne Liselerinde felsefe okuttu. Hastalığı yüzünden bir süre hocalıktan ayrıldı. İtalya'ya seyahat etti. 1847'de Sorbon'da sosyal felsefe profesörü oldu. 1849-1850 yılında da Barthèlemy Saint-Hilaire'in Yunan ve Latin felsefesi kürsüsüne yardımcı oldu. Kendisine İmparator

Kitapsarayı muhafızlığı da verildiği gibi, 1854'e kadar da Collége de France'da doğal ve insel hukuk derslerini okuttu. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine de üye seçilmiş olan Franck, seçkin olduğu kadar da verimli bir filozoftur. Journal des Debats'da yazmış ve Tanrıtanımazlıkla savaşmak için *Paix Sociale* adında bir dergi çıkarmıştır. Din ve politika propagandaları için kurulmuş olan türlü kurullarda etkin görevler almıştır. Ulusal Eğitim Yüksek Konseyine alınmış ve Yahudilik Ruhanî Konseyinde başkan vekili olmuştur. Franck, daha çok felsefe tarihçisi olarak, V. Cousin'den itibaren başlayan felsefeciler arasında önemli bir kişiliktir ki, özel bir doktrini olmamakla birlikte, başka filozofların düşündüklerini çözümlemekte ve onlara âdeta öğretsel (didactique) bir biçim vermekte emsalsiz bir başarı göstermiştir.

Onun eserleri arasında eserimize rehberlik etmiş olup, çoğu kısımlarını aynıyle ya da anlamıyle ve birçok kısımlarına gereken ilâveleri yaparak yararlandığımız *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (2 cilt, 1885, 3. baskı 1885) adlı sözlüğü önemlidir. Bu eser, elli felsefe bilgini tarafından hazırlanmış olup, pek çok önemli maddelerini Franck yazmıştır. Paul Janet, bu eserin ikinci baskısı hakkında şu görüşünü belirtir: "Bu eser, Fransız üniversite tinselciliğinin felsefe ansiklopedisidir, denilebilir. Yani, eserde bu okulun karakteri olan bütün bilgelik, tevazu ve iyi yöntem gibi nitelikler vardır. Şüphesiz ki, böyle bir eserde maceracı kişisel görüşler ve ateşli kuramlar aranamaz, fakat felsefenin bütün karanlık noktalarına dair çok zengin bilgiler ve pek doğru işaretler bulunur" (*Le Philosophie Française Contemporaine*, Paris 1879, s. 261). Başkaları da bu diksiyonerin açıkça Hıristiyanlığı hor gördüğüne işaret ederler. Bize göre ise bu eser, incelediği filozofların çoğunu bütün kapsamıyle ve türlü bakımlardan çözümlememiş, yalnız tinselci görüşün süzgecinden geçirmiştir. Bunun içindir ki, biz eserimizde oradan naklettiğimiz filozoflardan pek çoğunu başka kaynaklardan ve daha yeni kitaplardan ya da kendi eserlerinden edindiğimiz bilgilere göre bazen değiştirerek, bazen ilâveler yaparak tamamlamaya çalıştık.

Franck'ın diğer eserleri: *Kabbale ou Philosophie Religieuse des Hébreux* (Paris, 1843); *Le Communisme Jugé Par l'Histoire* (1849); *Reformateures et Publisites de l'Europes* (2 cilt, 1863-1881); *Philosophie de Droit Penale* (1864); *La Philosophie Mystique en France à la fin du XVII e Sciecle* (1866); *Philosophie et Religion* (1867); *Moralistes et Philosophes* (1871); *Philosophes Modernes Étrangeres et Français* (1879); *Essai de Critique Philosophique* (1885); *Nouveaux Essais* (1890); *La Philosophie de Droit Civile* (1866). Bu eser, Collège de France'da verdiği derslerdir. Türkçeye Konstantin tarafından *Felsefî Hukuku Medeniye* başlığıyle çevrilmiştir (Istanbul, 1333); *Esquisse d'Une Histoire de la Logique* (1838); *La Religion et la Science dans le Judaïsme* (1883); *De la Certitude* (1847), vb.

FRANCK, Philipp. Avusturya filozofu. 20 mart 1884'te Viyana'da doğdu. Önce psikoloji ve fizyoloji öğrendi, sonra fizik ve matematik öğrenmek suretiyle bilgi ve doktrinlerine sağlam temeller aradı. O, Mach'ın yeni pozitifciliğine bağlıdır. Bu doktrine Mach'ın öğrencisi olan L. Boltzman'ın etkisi altında bağlandı. Franck'ın hayatcılık (vitalisme) ve mekanikcilik hakkında özel görüşleri vardır. Franck, Göttingen Üniversitesinde D. Hilbert'in derslerini dinledi. 1906'da doktorasını Viyana'da verdi. 1910'da bu kentin üniversitesine fizik doçenti oldu. Onun amaçlarından biri, bilimin çağdaş gelişmeleriyle bu gelişmelere karşı ilgisiz olan klasik felsefe arasındaki buhrana bir çare bulmaktır. Klasik felsefenin uzay ve zaman hakkındaki görüşleriyle bağıntıcılığı tam olarak kavramanın imkânsız olduğunu ve klasik felsefenin nedenlilik hakkındaki düşünceleriyle Kuanta (quanta) mihaniğinin anlaşılamayacağını göstermektir. Önemli eserleri şunlardır: *Das Kausalgesetz und Sein Grenzen* (1932); *Das Ender der Mechanischenphysique* (1935); *Betwen Physics and Philosophy* (1941); Einstein, *Sein Leben U. Seine Zeit* (1949); *Modern Science and its Philosophy* (1949).

Bkz. H. Ziya Ülken, (s. 326-330).

FRANCK, Sebastian. Alman kültür filozoflarından ve din reformacılarından. 20 ocak 1499'da Donuwörth'de doğdu, 1542'de Basel'de öldü. Dominiken rahiplerinden olan Franck'ın kronik, kozmoğrafya vb. dair de eserleri vardır. Rönesans mistiklerinden de olan Franck'ın *Paradox* (Iena, 1534); *Guldin Arch* (1538); *Sprichwörter* (1540) adlı eserleri önemlidir.

Bkz. Reimann, *S. Franck als Geschichts Philosoph.* (1921); E. Tausch, *S. Franck Disser* (Berlin, 1893); H. Körner, *Studien zur Geistesgeschichtl. Stellung S. Franck's* (1935); W. E. Peuckert, *S. Franck* (1943).

FRANCK, Simon. Rus filozofu. XX. yüzyılın Rusya'da olaybilimcilik (phénomenologie) felsefesine paralel olarak gelişen sezgicilik doktrinini temsil edenlerdendir. *Bilginin Konusu* (1915) başlıklı eserinde savunduğu düşünceler, Logos dergisinde Almanca olarak iki makalede açıklanmıştır (1828-1829). Franck, bu eserinde Nicolai Hartmann'ın teorik felsefesine bağlı olmakla birlikte, bu felsefeyi ondan daha fazla derinleştirmiştir.

Bkz. G. Gurvitch, *La Philosophie Russe du Premier Quart du XX e Siecle* (Monde Slave dergisinin 1926 ağustosun nüshasında).

FRANKLIN, Benjamin. Amerikan politika ve düşünce adamlarından. 17 aralık 1706'da Boston'da doğdu, 17 nisan 1790'da Philadelphia'da öldü. XVIII. yüzyılın zihinsel ve ahlâksal evriminde olduğu kadar da politika tarihinde önemli bir rol oynadı. Herhangi bir felsefe sistemine bağlanmamış olmakla birlikte, Voltaire gibi metafizik ve dinsel şüpheciliğiyle XVIII. yüzyılın ahlâk ve politika zekâsında pratik dehanın yüksek derecelerine çıkmıştır. İlkçağ bilgileri gibi halkın ortasında yaşamış, zamanındaki olaylar arasında etkin bir rol oynamış olması, gerek kendi düşüncelerine göre, kendi kişiliği üzerinde yaptığı baskı, gerek kendisini özenerek tutanlar üzerinde yaptığı etki ve yurttaşlarına verdiği şiddetli içtepi (impulsion), ona Amerika'nın Sokrat'ı unvanının verilmesine neden olmuştur. Franklin, dinsel nedenlerle Charles II. zamanında İngiltere'den Amerika'ya göç eden bir küçük tüccarın on beşinci oğludur. Sabun ve mum ticaretiyle uğraşan babası, onu evvelâ kendi işinde yetiştirmek istemiş, fakat bu işe pek de yetenek göstermemiş olan Franklin, matbaacılıkla uğraşan kardeşlerinden birinin yanına çırak olarak girmiştir. Burada, okumaya karşı o denli büyük bir heves duymuştur ki, eline geçen parayla daima kitaplar almıştır. Bunlar içinde en çok dikkatini çeken, Plutark'ın *Hayatlar* adlı eseri olmuştur. Bir de onun genç hayalinde derinden etki yapmış olan J.-J. Rousseau'nun eserleriyle kendisinin beğenmiş olduğunu da kaydettiği *Robenson Crusoé*'nin yazarı Dr. Daniel de Foë'nin *Projelere Dair Deneme*'si ve Dr. Matter'in *Servet Edinmenin Vasıtalarına Dair Deneme*'sidir. Babasının kitaplığından da Tanrıbilim tartışmalarıyle dolu olan bazı eserler bulmuş, bunların tümünü okumuş, bunlardan tartışma zevk ve alışkanlığını kazanmıştır. Nihayet Addison'un *Spectateur* adlı eseri eline geçmiş, onun üslubunu kendisine örnek tutmuştur. Yine böyle bir rastlantı sonucu Sokrat'ın adını öğrenmiştir. Bu andan itibaren Franklin, bu büyük şehidin doktrinini öğrenmeye çalışmış, Addison'un eserinden öğrenebildiği kadarıyle, Sokrat'ın yöntemini, onun hasımlarını yıkma ve soruşturma biçimlerini benimsemiştir.



Franklin, daha sonra mütevazı bir güvensizlikle düşüncelerini anlatmayı alışkanlık haline getirdi. Bir kardeşi bir gazete basarken, Franklin'in aklına kendi özel eserlerini yayınlamak geldi. Kardeşinin böyle bir teşebbüsü hoş karşılamayacağını tahmin ederek makalelerini başka bir imzayla ve yazısını da değiştirmek suretiyle hazırlayıp matbaanın kapı aralığından içeriye atmış ve bunlar, basılınca büyük bir ilgi uyandırmıştır. Franklin, birkaç yıl sonra İngiltere'ye bir işçi olarak gelmiş, Wolleston'un *Doğal Din* adlı eserinin yeniden basılışında mürettiplik yapmış, fakat bu eserden hoşlanmamıştır. Bunun içindir ki, kendisi de bu esere karşı, *Özgürlük, Zorunluluk, Haz ve Elem Hakkında Dissertasyon* başlıklı metafizik bir kitapçık yazmıştır. Bu gençliğinde yazdığı reddiyeyi bastırmış olduğu için sonraları esef duymuştur. O, bunu hayatının bir yanılması (errata) sayarak düzeltmek istemiştir. Gerçekte Franklin, bir düşünürden çok, bir eylem adamı, yaşadığı yüzyılın ruhunu propaganda etmek, doğrudan doğruya yararlı ve pratik olan ne varsa onları yaymak için yaratılmış bir adam olduğundan, metafizik konulardan hoşlanmaz olmuştu. Franklin'i daha sonra Philadelphia'da büyük bir matbaanın başında ve refah içinde görürüz. Orada kendisi, kulüpler ve halk kütüphaneleri açmış, halkın anlayabileceği eserler yayınlamış, onları türlü toplantılara alıştırmıştır. 1732'de *Safdil Richard'ın Almanağı*'nı yayınlamaya başlamış ve 1757'de bu Almanak'taki esaslı düşünceleri toplayarak *Safdil Richard'ın Bilimi* adıyle bir eser halinde bastırdı. Bunda halk eğitimine yarayan atasözleri, çalışma ve tasarruf aşkı telkin ediliyor, ahlâkın ve eğitimin esası olarak da özgürlük ve yarara önem veriyordu. Onun felsefesi, en asil anlamda gelişmiş olan bir yarar felsefesidir. Onda yarar, iyilik sağlayan icat dehasıyle, düzen, tevazu, adalet, yurtseverlik ve evrensel yarlık (charité) ruhuyle karışmıştır. Unutmamalıdır ki Franklin, içinde büyük bir servet eşitsizliği ve doğuş seçkinliği bulunmayan bir topluma mensuptur. Bu nedenle onun hitap ettiği kütlenin ahlâkını düzeltmek, onlara kendi hayat biçimlerini ıslah etme yollarını göstermek amacını güden Franklin, bu kütlenin endüstride çalışmasını ister. Bu maksatla o, halka tutumlulukla çalışmayı telkin etmiştir. Geçici eğlencelere karşı nefret ve çalışma alışkanlığını salık vermek suretiyle İngiliz istibdadından da kurtulmanın sırlarını öğretmiş oldu.

Ekonomi yoluyle bağımsızlık düşüncesini aşılayan bu ahlâkçı, artık yurdunun bir havarisi olmuştu. *Safdil Richard'ın Bilimi*, âdeta işçile-

rin İncil'i olmuştu. 1733'te 'Ahlâksal Yetkinlik' hakkındaki projesini hazırladı. Ona göre, insanı her türlü düşüklüklerden kurtaracak olan teorik düşünceler değil, kendimizde iyi alışkanlıklar yaratmak, kötü alışkanlıkları yıkmaktır. Bunun için de, pratik bir yöntem gerektir. Franklin, kazanmak ve kazandırmak istediği erdem ve nitelikleri on üç ad altında topladı ve bunların her birini belirten bir kural ekledi ki şunlardır:

1. *Ölçülü olmak (tempérance):* Hayvanlaşacak kadar çok yemeyiniz, belleğinizi kızdıracak kadar içmeyiniz.
2. *Sükût (silence):* Ancak kendiniz ve başkaları için yararlı olacak kadar konuşunuz. Boşboğazlıktan çekininiz.
3. *Düzen (ordre):* Her şeyin sabit bir yeri olmalıdır. İşlerinizin her biri için zamanınızın bir parçasını ayırınız.
4. *Karar (résolution):* Yapmanız gereken şeyi yapmaya karar veriniz ve karar verdiğiniz şeyi yapınız.
5. *Tutumluluk (frugalité):* Kendiniz ve başkaları için yararlı olanı sarf ediniz. Yani, israf etmeyiniz.
6. *Faaliyet (activité):* Zaman kaybetmeyiniz; daima yararlı bir şeyle uğraşınız. Zorunlu olmayan her türlü eylemlerden kaçınınız.
7. *Sadakat (sincérité):* Hiç bir hileyi kullanmayınız.
8. *Masumluk (innocence):* Doğruluk, düşüncelerinize hâkim olsun ve sözlerinizi yazdırsın.
8. *Adalet (justice):* Kimseye haksızlık yapma ve başkalarının sizden beklediği hizmeti esirgeme.
9. *Ilımlılık (modération):* Aşırılıklardan çekininiz, size karşı kusur işleyenlere lâyık olduklarını zannettiğiniz duygulara kapılmayınız.
10. *Temizlik (propreté):* Üzerinizde, evinizde, giysilerinizde hiç bir kirliliğe katlanmayınız.
11. *Sükûn (tranquilité):* Olağan ve çekinilmez kazalar ya da gürültülerden rahatsız olmayınız.
12. *İffet (chasteté):* Ne kendi vicdanınızı, ne de başkalarının ününü kirletmeden, ağırlık ve zayıflığa tutulmadan yalnız sağlığınız için ya da çocuk kazanmak için seyrek olarak cinsel ilişkilerde bulununuz.
13. *Alçak gönüllülük (humilité):* İsa ve Sokrat'ı taklit ediniz.

Bu erdemlerin 'alışkanlık'ını kazanmak için Franklin, dikkatimizi dağıtmamaklığımızı, birine tamamıyle alıştıktan sonra, diğerini kazanmaya çalışmamızı salık verir. O, her gün bir vicdan imtihanı yapmamızı ister. Kendisi bir deftere bu on üç erdemle bunların karşıtlarını ayrı sayfalara yazarak her akşam bunlardan hangisine göre hareket ettiğini işaret etmiş; erdemli olmayan sayfaları boş bırakacak kadar bunlara kendisini alıştırmıştır. Franklin, bu defterine *Erdemlik Sanatı* adını vermiştir. Amerika sağduyusunun bir simgesi sayılan bu büyük adam, Thomas Jefferson'la birlikte Bağımsızlık Bildirisi'ni (Declaration of Independence) yayınlamıştır.

Onun politika hayatı bizi ilgilemez. Yalnız, Amerika'nın kurtuluşu için Fransa'nın yardımını istemek üzere, Fransa'ya kendi başına gelmiş ve bu ülkede büyük saygı ve sevgi kazanmıştır. O, inandığı ve düşündüğü gibi yaşamış, yurdu ve yurttaşları için üstün yararlar sağlayan açık kalpli, dürüst bir erdem örneği olmuştur. Franklin, sağduyunun (bon sens) dehasına sahip olan bir kişiliktir. Fransızcaya çevrilmiş olan şu eserleri önemlidir: *Memoire de sa vie Privée, Écrit par Lui-Même et Adressée à son fils* (Paris, 1791 ve 1794); *Vie de B. F. Écrit par Lui-Même Suivie de ses Oeuvres Morales Politiques et Littéraires* (2 cilt, Paris 1798). Külliyatı üç cilt olarak Londra'da basıldı (1806-1811). *Safdil Richard'ın Bilimi,* diğer eserleri gibi, birçok dillere çevrilmiş ve birçok defalar basılmıştır. Mektupları da *Correspondances* başlığıyle üç cilt olarak yayınlanmıştır (1817). Eserlerinden bazı parçaları C. Renouard, *Mélanges de Morale, d'Économie et de Politique* başlığıyle yayınladı. Condorcet, Akademide okuduğu *Eloge de Franklin*'i ayrıca bastırmıştır (Paris, 1653).

Bkz. Mors, *F. Benjamin* (1889); P. L. Ford, *F. Bibliography* (1897); Dudley, *F. Benjamin* (1915); Bernard Fây, *B. Franklin* (The Apostle of Modern Times, 1929); P. Russell's, *B. Franklin* (The First Civilized American, 1927); C. Van Doren, *B. Franklin* (New York, 1949; 2. baskı 1956).

FRANTZ, Constantin. Alman filozofu. 12 eylül 1817'de Helberstadt'da doğdu, 2 mayıs 1891'de Drest yakınlarında Blasewitz'de öldü. Hegel ve Schelling'e bağlıdır. Eserleri: *Philosophie der Mathematik* (1842); *Die Naturlehre des States* (1870); *Die Weltpolitik* (1882-1883). Frantz, ayrıca da Hartmann (E.V.) 'ın "Hıristiyanlık felsefesi" hakkındaki teorileriyle ilgilenmiştir.
Bkz. M. Hâne, *Die Staatsideen des C. Frantz* (1929).

FRASER, Alexander Campbell. İskoçya filozofu. 1819'da Ardchatten'de (Argyllhire) doğdu. Bir pastörün oğludur. Edimbourgh Üniversitesinde okudu ve burada felsefe okuttu. Birkaç yıl North British Review'i yönetti, birçok da 'felsefî denemeler' yazdı. Daha çok Berkeley'in eserlerine bağlıdır. Bu filozofun eserlerini, bir biyografiyle bazı notlar eklemek suretiyle *Collected Edition of the Wortsof Bishap Berkeley*

başlığıyle bir külliyat halinde yayınladı. 1874'te de, *Selections from Berkeley with an Historical Introduction* başlığını taşıyan kendi eserini bastırdı ki, bu kitap, 1884'te 3. baskısını yapmıştır. Fraser, 1890'da öldü.

FRASSEN, Claude. Scotcular partisinin en bilgili savunucularından. 1620'de Péronne (Picardie) yakınlarında doğdu ve 1711'de Paris'te öldü. On altı yaşındayken bu kentin Cordeliers (Kuşaklılar) Manastırına girdi (Saint-François d'Assise'in tarikatine bu ad verilir). Büyüklerinin dikkatini çektiği için, felsefe ve Tanrıbilim öğrenmesi için Paris'e gönderildi. 1656'da doktorasını verdi ve kendi tarikatinin büyük manastırında felsefe okuttu. 1682'de tarikat mensuplarının toplanması gereken Toledo'daki Genel Konsey'de bulundu ve burada kendisine 'Diffinitor Generalis' (Genel Tanımcı) unvanı verildi. Louis XIV. de kendisine bazı zor görevler vermiştir ki, Frassen, bunların hepsini Kralın isteğine uygun bir şekilde başarmıştır. Felsefede kendisinin özel bir sistem ya da görüşü yoktur. Gerek felsefe, gerek Tanrıbilimde Scotcuların görüşlerine sadık kalmış, derslerinde olduğu kadar da eserlerinde bunları değiştirmeden açıklamış ve geliştirmiştir.

Eserleri: *Philosophia Academia ex Subtilissimus Aristotelis et Scotisticis Rationibus Academicus. Seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata* (4 cilt, 1672); 12 cilt Venedik, 1744).

FRAUENSTADT, Christian-Martin-Julius. Alman filozofu. 17 nisan 1813'te Bojanowo'da (Posen yakınlarında) doğdu, 13 ocak 1879'da Berlin'de öldü. Bu şehirde felsefe ve Tanrıbilim okudu. Bir prensin eğitmenliğini yaptı, Frankfurt'da Schopenhauer'le ilişki kurarak, onun hem dostu, hem de çırağı oldu. 1848'den ölüm yılına kadar felsefe okutmuştur. Felsefesel hayatında iki dönem vardır. Birincide Hegel'in pek ateşli bir taraflısı olmuş ve şu eserleri yazmıştır: *Die Freiheit des Menschen und de Perdönlichkeit Gotten* (Berlin, 1838); *Die Menschwerdung Gottes Nach Ihrer Möglichkeit und Noth Wendigkeit* (Berlin, 1939); *Studien u. Kritiken zur Theol. u. Philos.* (Berlin, 1840); *Ueb. des Wahre Verhälten der Vernunft zur Offenbarung* (Darmsadt, 1848); *Aesthetisch Fragen.* (Desseau, 1813).

İkinci dönemde ise, Schopenhauer'le olan ilişkisi dolayısıyle düşüncelerini tamamıyle değiştirmiştir. Bununla birlikte Frauenstadt, büyük dostunun öznel ülkücülüğünü ve kötümserliğini (pessimisme) reddederek bağımsızlığını korumayı bilmiştir. Yani, yüksek ve insel irade ile aşağı ve hayvansal iradenin başkalığını anlatmış, iyimserlikle kötümserlik arasında ortalama bir sistem kurmuştur. Bu nedenle Frauenstadt, üstadını birçok noktalarda tamamlamış ve düzeltmiştir. Scopenhauer, her şeyi bir tek ilkeden çıkarmayı denemiş; fakat iradeden ayrılamaz (inhérente) dağılmanın (desunion), yani, karşıtlık ve uygunsuzluğun (discord) nasıl olup da yalnız ve bir tek evrensel iradeden meydana gelebildiğini ve aynı zamanda olaysal âlemdeki çeşitliliğin (diversité) nasıl olup da her şeyde etkin ve tek olan bir ilkeyle açıklanabileceğini anlatmamıştır. Frauenstadt, üstadına karşı buna benzer itirazlarda da bulunmuştur ki, Schopenhauer, kendisine 1853'te yazdığı mektuplarla gereken cevapları vermiş, çeşitliliğin nedeni, kendinden şey (chose en soi) içinde olmalıdır, demeyi yeter bulmuş, fakat bunun hangi biçimde gerektiğini anlatmamıştır.

Frauenstadt'ın bu ikinci dönemde yazdığı eserler şunlardır: *Brief Üb. die Schopenhauersch Philos.* (Leipzig, 1854); *Die Nature Wissenschaft in Ihren Einfluss auf Poesi, Religion, Moral und Philos.* (Leipzig, 1855); *Der Materialismus, Seine Wahrheid und Sein Irethum.* (Leipzig, 1856); *Briefüle die Naturi Religion.* (Leipzig, 1858); *Das Sittiche Leben, Ethische Studien* (Leipzig, 1866); *Bilcke in die Intellecte, Phys. u. Moral Welt.* (Leipzig, 1869); *Neue Brief Üb. die Schopenhauersich Philos.* (1876).

Schopenhauer, 1860'da ölmüş ve el yazılarını Frauenstadt'a vasiyet etmişti. O da büyük filozofun anısı için, O. Linder'le elbirliği ederek, *Schopenhauer, von Ihm, Über Ihm* (Leipzig, 1863) başlıklı edebî bir eser yazdı ve onun el yazılarını, *Aus Schopenhauers Handochriftlichen Lachlars* (Leipzig, 1864) başlığıyle yayınladı ve onun felsefesini alfabe sırasıyle özetleyerek şu eserde topladı: *Schopenhauer-Lexicon* (2 cilt, Leipzig 1871); bu filozofun külliyatını 1873-1874'te altı cilt olarak bastırdı.

Bkz. Ed. V. Hartmann'ın Revue Philosophique (1876, t. I, s. 529 ve t. II, s. 31) deki *Schopenhauer ve Öğrencisi Frauenstadt* başlıklı makalesi; Herm. Berger, *J. Frauenstadt* (Dissertasyon; Rostock, 1911).

FRAZER, Sir James George. İngiliz etnoğrafyacı ve din tarihçisi. 1854'te Glasgow'da doğmuş, 1941'de Cambridge'de ölmüştür. 1921'de Cambridge'e sosyal antropoloji profesörü olmuştur. Britanya Ansiklopedisinde yazılar yazmış, daha çok ilkçağ toplumlarıyle dinlerini şu eserinde incelemiştir: *The Golden Bough (Altın Dal,* 12 cilt, 1890-1915). Bu eser kısaltılarak Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1924). İlkel topluluklar üzerindeki derin incelemeleriyle sosyal kurumların kaynakları hakkındaki görüş ve varsayımlarıyle meşhurdur. Dinin bağı'dan (magie) doğduğunu ileri sürmüş olan Frazer'e göre, ilkel toplumlarda bağı'yla uğraşanlar, bağı'dan beklenen sonuçların meydana gelmedi-

ğini görünce, eksinlik duyguları içinde yalvarıp yakarmayı denediklerini, bir yandan da doğaya etki yapmak ve doğadan yararlanmak ve işleyebilmek için doğal olaylar üzerinde araştırmalara giriştiklerini iddia etmiştir. Bu nedenle ona göre 'Din', bağı'nın âcizliği dolayısıyle oluşan duadan ve 'Bilim'de pratik yarar ve eylem gereksinmesinden doğmuştur. Onun görüşleri, Din'in ve Tanrı'nın nasıl oluştuğunu açıklamak isteyen çağdaş etnograf ve sosyologlar tarafından hücuma uğramıştır. Durkheim, E. B. Tylor (1832-1917), A. Lange (1844-1912), Ed. Westermarck... vb. bu zümredendir. Frazer'in, ilkel toplumlarda yapmış olduğu gözlemler, mistik hayatın türlü görünüşlerini olduğu kadar da ilkellerin anlayış (zihniyet) ve evren görüşlerini; aile ve tabularını inceleyecek olanlar için zengin, orijinal ve ayrıntılı özelliklerle doludur.



Özet olarak o, ritüellerle mitolojiyi karşılaştırmış, ilkel kavimlerin antropolojisini aydınlatmış, sempatik bağı ile din üzerine bunların yaptığı etkiyi ve aralarındaki ilişkileri açıklamıştır. Avrupa ve Amerika'da birçok bilginler, onun gözlemlerinden yararlanmış, özellikle S. Freud, antropolojik materyellerini ondan almıştır.

Başlıca eserleri şunlardır: *Totemism* (Edimburg, 1887). Bu eser bazı eklerle 1898'de Fransızcaya çevrilmiştir. *Totemism and Exogamy* (4 cilt, Londra 1910, 2. bas. 1934); *Les Origines de la Famille et du Clan* (Paris, 1923). Bu, bir önceki eserin birinci cildidir. *Pausenias's Dercription of Greace* (6 cilt; Londra, 1898); *The Origin of Totemism* (Bu eser, Fortnightly Review'in yeni serisinde çıkmıştır; cilt LXV, Londra 1899); *Lectures on the Early History of the Kingship* (Londra, 1905); *Adonis Attis Osiris* (Londra, 1906). Fransızcaya 2 cilt olarak çevrildi (Paris, 1921, 1926); *Certain Busial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul* (Jour. Anthr. Inst.'nun XV. cildinde; Londra, 1886); *Folk-Lore in the Old Testament* (Oxford, 1907, 1918). Fransızcası 1924'te Paris'te yayınlandı. *The Magic Art* (2 cilt; Londra, 1911).

Onun folklorla ilgili külliyatı şu adla basılmıştır: *A. Study in Magic and Religion* (12 cilt, 1905-1915'te; 13 cilt olarak, 3. baskı 1958'de ve bunun özeti olan 11 cilt de 1959'da çıktı). *Vahşîlerin Âdet, İnanç ve Dillerine Dair Sorunlar* (1907); *Ölümsüzlüğe İnanma ve Ölülere Tapma* (3 cilt, 3. baskı 1924); *Eski Ahitte Folklor* (1918); *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük* (1927); *İnsanın Kaynağı Üzerine Efsaneler* (1930); *İlkel Dinde Ölüm Korkusu* (3 cilt, 1933-1936); *İlkel Kozmogonide Yaratma ve Gelişme* (1935) gibi tüm dinlerin kaynak ve esaslarını arayan eserler de onun, onur ve ününü sağlamışlardır.

FREDEGIS (Fredegisus). Skolastik filozoflarından. York'ludur. 10 ağustos 834'te ölmüştür. Alcuin'in öğrencisi olan Fredegis, Charlemagne ve Louis le Pieux'nün saraylarında yaşamıştır. Tours'daki Saint-Martin Kilisesinde hocasının rahiplik görevini almıştır. Charlemagne sarayının Tanrıbilimcilerine karşı yazdığı *Epistola de Nihilo et Tenebris* başlıklı mektubunda kutsal kitaplara ve akıl yürütmeye dayanarak 'hiç'in (rien) saf bir inkâr olmadığını, onun karanlıklar gibi gerçekten bir şey olduğunu, zira bir kelimenin asla mutlak bir 'yokluğu' (néant) ifade etmediğini ileri sürer. Ona göre 'hiç' demek, kendisinden her şeyin yapıldığı ve fakat kendisi bilinmeyen ve belirlenmemiş olan madde demektir. Onun bu konuda dayandığı kanıt, anlamı belirli olan her kelimenin bir şeye aracılık etmesinden ibarettir: İnsan, taş ve ağaç gibi. Bu nedenle 'hiç' de bir şeye aracılık eder ve hiç bir şeyin bulunmadığı yerde hiç bir şey anlatılamaz. Bunun bir kelime oyunu olduğu aşikârdır. Eğer 'hiç' (nihilo), yokluğu anlatan bir kelime ise, onun var olan bir şeye aracılık ettiğini kabul etmek gülünç olur. Fredegis, ruhların bedenden önce var olduklarına da inanmıştır. Bunu, ele geçmemiş olan bir eserinde savunmuş oiduğunu, Agobard'ın *Liber Contra Objectiones Fredegisi Abbatis* başlıklı eserle ona verdiği karşılık ve itirazlardan anlıyoruz. Bu eserde Fredegis'e, "Sanki siz ruhların hangi bölgelerden geldiğini ya da bu bilinmeyen maddenin hangi bölgede gömülü olduğunu biliyormuşsunuz gibi, ruhların yaratılmış olduğunu kabul ediyorsunuz. Biz, ruhların cesetlerle birleşmeye geldiklerini söylediğimiz için sizi suçlandırıyoruz" denilmektedir. Bu mektup, rahip Migne'nin *Patrologioe Cursus Completus* (cilt XV) 'ünde basılmış olup, Max Ahner'in şu dissertasyonunda da aynıyle basılmıştır: *Fred. n. Tours, ein Beitr. zur Cesch. d. Philos. des Mittelalt* (Leipzig, 1878).

Bkz. Et. Gilson, (s. 196-197).

FREGE, Gotlob. Alman mantıkçı ve matematikçisi. 8 kasım 1848'de Wismar'da doğdu, 26 temuz 1925'te Jena'da öldü. Öğrenimlerini bu son şehirle Göttingen'de yaptı. 1879'dan 1918'e

kadar Jena Üniversitesinde matematik okuttu. Leibniz'in ve dolayısıyle Boole'ün matematik mantığına bağlıdır. Eserleri: *Die Grundlag. der Aritmethik* (1884). Bu eseri, J. L. Austin, *The Foundations of Arithmetic* adıyle İngilizceye çevirdi (Oxford, 1950); *Grundgesetze der Aritmetik* (2 cilt, 1893-1908); *Begriffschrift, eine der Aritmetischen Nachgebildete Formelsprache des Einen Denken* (1879); *Foundation und Begriff* (1891); *Begriff und Gegenstand* (1892); *Sinn und Bedeutung* (1892); *Über die Zehlen des Herrn H. Schubert* (1899).

Frege, lojistliğin ve dolayısıyle görevsel (fonctionnel) mantığın kurucularından olduğu gibi Hilbert'in aksiomatiğini de hazırlayanlardandır. B. Russell üzerinde de önemli etkisi olmuştur. Guiseppe Peano ve A. N. Whiteheed, onun bu mantığa hizmet eden tanınmış arkadaşlarıdır.

Bkz. P. E. Linke, *G. Frege als Philosoph. Inztschr. F. Philos. Forschig. I,* (1. 1946); P. Geach ve M. Black, *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege* (Oxford, 1952); Kemal Zülfü Taneri, *Matematik Ilkeleri ve Felsefe* (1957, s. 58-60).

FREUD, Sigmund. Avusturyalı hekim ve psikoloji bilgini. 6 mayıs 1856'da Freiberg'de (Moravia) doğdu, 22 eylül 1939'da Londra'da öldü. 1873'te Viyana'da hekimlik öğrenimine başladı ve 1885'te, kokain'in acıları dindirdiğini keşfettiği için, doçent ve 1902'de bu şehirdeki Tıp Fakültesine psikopatoloji profesörü oldu. Dr. Bernheim ve Charcot'nun yanında ruh hastalıkları ve histerilerle ruhsal telkinler ve hipnotizmaya dair incelemeler yapmış ve hipnotizmasız tedavi yöntemini bulmuştur (abréaktion). Almanya'da Hitler'in Yahudilere yaptığı baskı dolayısıyle 1938'de Viyana'dan kaçarak Londra'ya sığınmıştı. İngiliz Krallık Akademisine yabancı üye seçilmiştir; daha önce Goethe Armağanı'nı da kazanmış olan Freud, ayrı bir bilim ve yöntem haline getirdiği psikanaliz (psychanalyse) ve psikoterapi (psychotherapie) ye felsefesel bir renk verdi ve bu yöntemle içgüdüler dinamikliğine yeni görüşler sağladı. O da Pierre Janet gibi Charcot'nun öğrencilerindendir. O, bu Fransız arkadaşının 'ruhsal analiz' (analyse psychologique) adını verdiği tedavi, teşhis ve araştırma sistemini 'Psikanaliz' adıyle genişletmiş ve özel bir doktrin haline getirmiştir. Bilindiği gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarımından beri, biri, görevsel (fonctionnel), diğeri yapısal (structural) olmak üzere iki psikoloji okulu kurulmuştur. Bunlardan birincisi, dinamik esaslara dayanır, anlayışı (mentalité), ruhlanmayı (psychisme) incelediği halde, ikincisi statik bir görüşle ruhsal hal ve olayları inceler. Freud, görevsel psikolojiyi düşlere uyguladı ve akıl hastalıklarını, psikolojinin tamamlayıcı bir bahsi haline getirme amacını güden cüretli bir kuram verdi; bütün hayat belirtilerini, duygulanma halleriyle açıkladı; duygulanmanın temelini 'Aşk'tan (libido) ibaret gördü. İnsanda daha bebeklik döneminde bile hâkim meyil olarak cinsel bir içgüdünün gizli olduğunu, bütün insel faaliyet ve yeteneklerin 'içe atılmış' (réfoulé) olan bu içgüdünün etkisiyle belirdiğini ileri sürdü. Ona göre 'bilinçaltı' (subconscience) bağımsız bir hayata sahiptir. İçe atılmış arzuların, komplekslerin oynaştığı ve yerleştiği bir özel âlemdir. Bunların sosyal sansürden kaçabilmeleri ve bilinçüstüne çıkabilmeleri ancak 'düşlerde' mümkün olabilir. Düşler, içe atılmış arzuların kılık değiştirmiş hayalleridir. Mitler (mythes) biçiminde beliren bu bilinçaltındaki arzular, gerçek ve bilmediğimiz bir hayatın simgeleridir. Düşte arzularımız tüm çıplaklığıyle kendilerini göstermediklerinden, bunların tabir edilmeleri gerekir.



Görüşleri, Tanrıbilim, etnoloji, pedagoji, eğitim ve estetik konularına kadar yayılmış olan Freud, 'panseksüalizm' (pansexualisme) adı verilen doktrinini, dehalara, cinayetlere, normal ve marazî olan tüm ruhsal olaylara, din, ahlâk... vb. sosyal kurumların doğuşuna da uygulamıştır. Freud'ün eserleri tüm dünya dillerine çevrilmiştir. Fransızca olanları şunlardır: *La Psychologie de la Vie Quotidienne; Psychologie Collektif et Analyse du Moi; Totem et Tabou* (Bu eser, dilimize *Totem ve Tabu* başlığıyle Niyazi Berkes tarafından çevrilmiştir. M.E.B. yayınlarından, 1947); *Cinsiyet Teorisine Üç Katkı* adlı eserini, Mithat Enç dilimize çevirmiştir (1944); *Cinq Leçon sur la Psychanalys* (Bu eseri, M. Şekip Tunç, *Froydizm* adıyle dilimize çevirdi); *Introduction a la Psychanalyse; La Science des Rêves* (Bütün bu eserleri Fransızcaya çeviren Dr. S. Jankélévitch'tir); *La Psychanalyse* (Fransızcaya çeviren Y. Le Lay, (1921).

Eserlerinin toplamı on yedi cilttir ki, bunlardan, *Rüyaların Yorumlanması* (1900); *Günlük Yaşamımızın Psikolojisi Hakkında* (1901); *Mizaç ve Bilinçdışı ile İlişkisi* (1905); *Haz İlkesinin Öte Yanı* (1920); *Ben ve Üstü* (1923); *Bir Vehmin Geleceği* (1927); *Uygarlığın Geçirdiği Bunalım* (1930); *Psikanalize Giriş Dersle-*

rinin Yeni Sonucu (1933) adını taşıyanlar türlü Batı dillerine çevrilmişlerdir. *Hayatım ve Psikanaliz* adlı eserini Selmin Evrim dilimize çevirmiştir (1944).

Freud'ün muarızları pek çoktur. En kuvvetlilerinden biri Alfred Adler'dir. Dr. Pierre Janet, *Les Medications Psychologiques* (3 cilt, 1925) adlı eserinin ikinci cildinde (s. 204-292) onun tedavi yöntemlerini alaylı bir dille eleştirir. Fakat onun yolunda giden ve Freudizm'i, ruh hastalıklarının teşhis ve tedavisinde olduğu kadar da bütün sosyal kurum ve olaylara, kişisel yetenek ve faaliyetlere uygulayanlar da vardır. Yung bunlardan biridir.

Freud, 1919'da *The International Journal of Psychanalysis* dergisiyle *Imago* dergisini de çıkarmıştı.

Bkz. Jung, *L'Inconscient;* Dr. Marie, *La Psychanalytique de Freud* (Archive de Philosophie (VIII, ch. I); F. Wittels, *F. and His. Time* (New York, 1931); C. Burst, *Nature* dergisinde, 144; 735 (Londra, ekim, 28, 1939); *Lancet* dergisinde: 2; 764 (Eylül, 30, 1939); makaleler; S. Lorand, *Jour. Nerv-Mental. Dis.* 90; 703 (kasım, 1939); E. Ludwig, *Der Intzauberte F.* (1946); M. Cavé, *L'Ouvre Paradoxal de F.* (Paris, 1947); Pierre Janet, *Les Médications Psychologiques* (Paris, 1919; cilt 2, s. 204-303).

FREUDENTHAL, J. Alman filozofu. XIX. yüzyılın ikinci yarımından sonra felsefe tarihini aydınlatan şu eserleriyle değer kazanmıştır: *Ueber die Theologie des Xenophanes* (Breslau, 1880); *Beiträge zur Gesch. d. Engl. Philosophie* (Bu, Alman felsefe arşivinde çıkmış olan bir etüttür, cilt VI); *Die Lebensgeschichte Spinoza* (1899); *Spinoza, sein Leben und seine Lehre* (I cilt, Stuttgart, 1904); *Hellenistische Studien* (1879) vb.

Bir de çağımızın felsefecilerinden olan Freudenthal, Hans vardır. Alman mantıkçılarından olan bu bilginin *Zur Intuitionistischen Deutun Logischer, Formein* (1937) başlıklı eseri önemlidir.

FREYER, Hans. Alman filozof ve sosyoloji bilgini. 31 temmuz 1887'de Leipzig'de doğdu. 1925'ten 1945'e kadar Leipzig ve Budapeşte'de profesörlük yaptı. Kiel'de ders verdi. Eflatun, Hegel ve Nietzsche ile ilgili etüt ve görüşleri de vardır. W. Dilthey'in yaşam felsefesindeki tarihçi görüşüne bağlıdır.

Başlıca eserleri: *Antaus Grundlegung einer Ethik des Bewsst Leben* (1918); *Prometheus Idéen z. Philos. der Kultur* (1923); *Théorie des Objectiv. Geistes.* (1923, 2. baskı 1924); *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930); *Revolution von Relıts* (1931); *Herschaft und Planung* (1933); *Pallas Athene, Ethik des Polit. Wolkes.* (1935); *Die Politisch Insel* (1936); *Machiavelli* (1938); *Weltgesch. Euripas* (2 cilt, 1948); *Der Staat* (1925).

1953'te Münstre'de ve 1960'da Ankara Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesinde de felsefe okutmuş olan bu Alman filozofunun son eserleri şunlardır: *Theorie d. Gegenwärtigen Zeitalters* (1953, 3. baskı 1958); *Das Soziale Ganze und die Freiheit des Einzenen Unter den Bedingungen d. Industr. Zeitalters* (1957).

FRIEDMANN, Georges. Fransız sosyolog ve pedagoğu. 13.5.1902'de Paris'te doğdu. Conservatoire des Arts et Métiers'de profesördür ve Ecole Pratique des Hauts Etudes'de de direktördür. Hemen hepsi Almancaya da çevrimliş olan önemli eserleri şunlardır: *Machinisme et Humanisme. Problèmes Humains du Machinisme Industriel* (2. baskı, 1955). Bu eser Almancaya *Der Mensch in der Mecaniserten Produktion* (1952) adıyle çevrildi. *Où va le Travil Humain?* (2. baskı, 1954). Bu eser de Almanya'da, *Zukunft der Arbeit* (1953) adıyle basıldı. *Le Travail en Miettes, Specialisation et Loisirs* (1956). Bunun da Almancası, *Grenzen der Arbeitsteilung*'dür (1959). *Traité de Sociologie du Travil* (1961). Bunun da Almancası 1963'te basılmıştır.

FRIEDMANN, Hermann. Alman filozofu. 11 nisan 1873'te Bialystok'ta doğdu, 23 nisan 1957' de Heidelberg'te öldü. Burada fahrî olarak doğal bilimler felsefesini okuttu. 1906-1930'da Finlandiya'da, 1930'da Londra'da endüstri işleriyle de uğraştı. Felsefesi, ülkücülük morfolojisini ilgiler. Yani o, el ile tutulabilen bir dünya görünüşüne karşı gözle görülen dünya görünüşünün morfolojik bir ülkücülüğünü savunmuştur. Önemli eserleri şunlardır: *Die Convergenz der Organismen* (1904); *Die Welt der Formen* (7. baskı, 1930); *Wissenschaft u. Symbol* (1949); *Sinnovolle Odysse* (1950); *Epilegomena zur Diagnose des Wissenschaftszeutalters* (1954); *Das Gemüt* (1956); *Yeni Organizmalarda Amaç Birliği; Şekiller Dünyası; Bilim ve Sembol; Anlam Dolu Yolculuk* bu eserlerin ana temalarıdır.

Bkz. F. Kuntze, *Der Morphologische Idealismus* (1929).

FRIES, Jakob-Friedrich. Alman filozofu. Prusya Sax'ındaki Barby şehrinde doğdu (23 ağustos 1773) ve 10 ağustos 1843'te Iena' da öldü. Heidelberg ve Iena'da felsefe, matematik ve fizik profesörlüğünde bulundu. Nieski'de Moravyalı Kardeşler'in Tanrıbilim Semineri'nde okudu. Burada kendisine din dogmalarına karşı bir soğukluk geldi. Saatlerce sükût içinde düşünmüş, inayet (grâce) dogmasının kendisinde birtakım ahlâksal kuruntular yarattığını anlamış, dinsel düşüncelerde simgesel bir değer görmüş ve pozitif imandan



vazgeçmiştir. Bununla birlikte Moravyalı Kardeşler tarikatine mensup olanlarla ölünceye dek ilgisini kesmemiştir. Fries, bu seminerde, Reinhold'un anladığı ve anlattığı şekilde okutulmakta olan Kant'ı öğrendi. Fakat kendisi bu filozofun asıl kitaplarını elde ederek, bunları gizli gizli okudu ve anladı ki Kant, bilgi teorisinin ruhsal temellerini pek ileri götürmemiştir. Bunu kendisi başarmak kararı içinde, bu seminerdeki öğrenimini bitirdikten sonra, 1786'da Leipzig'e geldi. Orada bir süre Garv'ın idaresi altında mekanik, fizik ve felsefe okudu. Plattener'den de psikoloji öğrendi. Buradan da Iena'ya gitti ve Kant felsefesini burada daha esaslı olarak etüt ettiği gibi, Fichte'nin derslerini de dinledi. Fakat bu filozofun bilimler kuramından hoşlanmadı. O, bu kuramlara uygulanmış olan yöntemleri beğenmemişti. Zaten Iena'ya gelmeden önce yazdığı birtakım dissertasyonlarda, felsefe problemleri için görgül (emprique) psikolojinin önemini ispata çalışmıştı. Fries, bir süre İsviçre'de eğitmen olarak kaldı. Burada da felsefeye ve doğal tarihe dair olan bilgilerini artırdı. *De Intelectualis Intuitione* başlıklı teziyle doçent oldu. 1805'te Heidelberg'de felsefe ve elemanter matematik kürsüsüne getirildi. 1816'da Iena Üniversitesine geçti. Bu dönemde Almanya'da baş gösteren demokrasi hareketlerine katıldığı için derslerini terk etmeye mecbur oldu. Beş yıl bekledikten sonra, kendisine fizik ve matematik profesörlüğü verildi. 1825'te tekrar felsefe profesörü olduğu bu kürsüde pek ileri yaşlarına kadar kaldı. 1838'de de felsefe okuttu.

Fries, Alman felsefe tarihinde Kant'ın eleştiriciliğiyle Jacobi'nin inanç (croyance) felsefesini uzlaştırmaya çalışmakla ün yapmıştır. O, önce Kant'a bağlıyken, sonra sonsuz gerçeklerin bize bir çeşit sezgi ve duyguyla doğrudan doğruya keşfedildiğini iddia etmek suretiyle Jacobi'ye bağlanmıştır. Fichte ve Schelling'e karşı olan tartışmaları ise, pek ölçülüdür. Atomlar, hareketler, hareket ettirici kuvvetler, dış âlemin algısı... vb. gibi, Kant'ın 'Fizik Metafiziği' adını verdiği konularda bu büyük filozofun düşüncesindedir. Ahlâk sorunlarında da, her türlü çıkardan uzak olan çok kuvvetli ve asil görüşleriyle Kant'a benzer. Metafizikte öznel bir kesin bilgiden (certitude) başkasını tanımaz. Bu bütün diğer düşüncelerinin gelişmesine hizmet eden bir ilkedir. Bilen özne (sujet), ancak kendi kendisiyle karşılaştırılabilir ve düşüncelerinin kendi aralarında uygun olup olmadıkları araştırılabilir. Fakat bu düşüncelerin özne dışındaki bir şeye uygun olup olmadığı sorulamaz. Biz nasıl olup da kendimiz olmayan bir konuyla ilişkide bulunduğumuzu, nasıl olup da bu konuların etkisini aldığımızı ve onların üzerinde hareket edebildiğimizi bilmiyoruz. Demek ki bilginin kusuru, yalnız kendimizden olan şeylerdir. Yani bilgi, sadece kendi kendini bilmekten ibarettir. Bu nedenle ona göre, duyuların sezgisel bilgisinin nesnel değerini, nedenlilik ilkesini uygulamak suretiyle araştırdığı için yanılmıştır. Aynı zamanda saf akılla, pratik aklın ve yargıların eleştirisi arasında bulunması gereken ilişkiyi açıkça kurmadığı gibi, o büyük eserindeki eşit surette mutlak olan konular arasında hükmetmesi gereken bilincin mutlak birliğini de meydana çıkarmamıştır. (Öyle görülüyor ki Fries, Kant'ın *Yargıların Eleştirisi* adlı eserinin başlangıcındaki düşünceleri hatırlamıştır).

Fries'e göre, bilgilerimizin gerçeği, konularının ilişkileriyle ortak olan hiç bir şeye sahip değildir. Bu, bilgilerin kendi aralarındaki uygunluğu sorunudur. Aynı zamanda gerçeksel olarak ilkel olan her bilgi doğrudur ve bu anlamda akıl da yanılmaz. Bundan ise, sırf akıl kanunlarında kapanmış bulunan gerçek hakkında kesin bir yargı ileri sürmeyi yasaklayan şüpheci bir ülkücülüğe düşülür. Bu suretle tözlerin yalnız kendileri ele alınacak olursa, özlerin sürekliliği (permanence) ilkesi mutlak olarak hiç bir şeyi ispat edemez. Ancak kendimizinki gibi sınırlı bir akılda zorunlu olan bir görüş biçimine aracılık eder. Nedenlilik ilkesi de aynı durumdadır. Bundan da Tanrı varoluşunun ispat edilemeyeceği, yalnız bütün sonlu akıllar tarafından inanılacağı sonucu çıkar. Anlaşılıyor ki Fries, bilginin olabilirliğine 'a priori' olarak karşılık arayan bir bilgiye mi, yoksa 'a posteriori' bir bilgiye mi dayanır? sorusuna cevap aramış ve Fries, bunun 'a posteriori' bir bilgiye dayandığını kabul etmiştir. O, bu suretle iç deneye dayanan psikolojiyi, bütün felsefenin temeli yapmıştır. Fries de, Kant'la birlikte uzay, zaman ve kategorileri, duyuların verdiklerine ruhun yüklediği 'a priori' şekiller saymış ve duyular âlemini saf bir olaylar âlemi kabul etmiştir. Zira, alınan bütün izlenimler (impression), birbiri ardına 'sezgi' (anschauung), 'olay' ve 'deney'den başka bir şey olamaz. Fakat bu olaylar, bilmenin (wissen) konularıdır. Hiç bir şey, hatta mekanik formüllerin uygulanması bile deneyden kaçamazlar. Fries, bu suretle Kant'ın, işlemlerini (fonctions) amaçlılıkla açıkladığı or-

ganizmalar bile, karşılıklı hareketlerin mekanik bir oyununa dönüştürmüş olur. Fakat, kendinden şey (chose en soi), konunun gerçek özü (essence) bizden kaçar ve bizde inançtan (glaube) başka bir şey belirtmez. Biz, koşullu altında koşulsuzu var saymaya ve böylece de olayları, bazı şeylerin karşılığıymış gibi kabul etmeye mecbur oluruz. Kategorilerde kendilerini belirleyen şeylerin hepsini kaldırırız ve bizde, bazı saf düşünceyle, 'nitelik düzeni içinde' mutlak düşünceler, basitlik (simplicité) düşünceleri; 'nicelik düzeni içinde' ölçülemezlik (incommensurable), ruh düşünceleri; 'orantı düzeni içinde' âlem ve Tanrılık, bunlardan da ruhun ölmezliği, insel iradenin özgürlüğü ve bir Tanrı'nın varoluşu gibi üçlü bir inançtan başka bir şey kalmaz. Bu üç inanç, Kant'ın istediği gibi, pratik aklın postülatları değildirler, sadece akılsal kanılardır. Bu noktadan Jacobi'ye kayan Fries, bilgi için üç derece ayırmıştır: a) Bilmek, b) İnanmak, c) Önduygu (ahnung).

Ona göre bilmek, daima dolaylı ya da dolaysız olarak sezgiye dayanır. Bir şeyi bilip bilmediğimizi sormak, bilginin gerçek nedeni, duyulur (sensible) sezgimizin zorunlu sıralanması (enchenement) içinde olup olmadığını araştırmaktır. Dolaylı bilgiyi teşkil eden budur. Fakat akılsal düşüncelerimiz ve örneğin, güzellik düşüncesi, saygı ve aşk duyguları gibi türlü ruh durumlarımız söz konusu olunca, bilgimiz düşünülmüş (réfléchie), pekin ve dolaysız olmuş olur ki, bu inançla yoldaş olan, bilmektir. Bu bilmekten ve inancın kendisinden üstün olan önduygu da bir yargıdır ki, bunun yetkin pekinliği bilince, bir olguya dayanmaksızın, bilmenin sezgisinde olduğu gibi ya da bir kavram üzerinde, duygularla aklın düşünceleri hakkındaki dolaysız inançta olduğu gibi gelir. Demek ki biz, eşyanın doğada bize nasıl 'göründüklerini', duyuların sezgisi ve entellektin kavramları aracılığıyle 'biliriz'. Aklın düşüncelerine saf aklın doğru ve iyi gibi sonsuz özlerine göre inanırız. Kendinden şeylerin duygusu içinde 'önduygu'ya sahip oluruz. Bu duygu, ne algı, ne de kavramdır. Fries'e göre, bilmekten inanmaya geçiş, önduyguyla olur. Önduygu, bize duyulurüstüyü (suprasensible), duyulur içinde ve varlığı olaylar içinde tanıtır. Bu üç bilgi derecesi, insandaki üç esaslı fakültenin sonuçlarıdır ki, bu fakülteler, amacı 'doğru' olan 'Bilgi'; amacı 'güzel' olan 'Gönül' (gemüt); ve amacı 'iyi' olan 'Faaliyet'tir. Bu üç fakültenin şu ya da bu derecede gelişmiş olan biçimi de 'Entellekt'tir (verstand).

Fries, pratik felsefeye birçok noktalardan itiraz eder: Kesin ve kurucu ilkeleri oluşturamayacağımızı, sahip olduğumuz ilkelerin ancak düzenleyici (regulateure) ilkeler olduğunu iddia eder ve asıl felsefesel eserlerin geriye giden (régressif) ve analitik yönteme bağlı olduğunu, çünkü bu yöntemin, zihnin koşulu olan temel kavramları keşfetmeye yarayan veriler üzerine dayandığını anlatır; spekülasyonların zihni kolayca tembelliğe sürüklediğini, yalnız eleştiricilikte bir çalışkanlık bulunduğunu kabul eder. Ona göre ülkücülükle dogmacılık, Fichte'nin zannettiği gibi birbirinin karşısavı (antithèse) değildir. Kendi özel postülatlarını ifade etmediği takdirde ülkücülüğün de maddecilik kadar dogmacı (dogmatique) olduğuna dikkati çeker. Bunların birbiriyle karşısav oluşları, yöntemleri dolayısıyle değil, verdikleri sonuçlar yüzündendir ve bunun önemi büyüktür. Eleştiriciliğin ülkücülük ve maddecilik kılığına girmiş olan dogmacılıkla karşısav halinde oluşu buradadır.

Fries'e göre, doğanın tüm maddesel nesneleri, fizik kanunlarına; tinsel nitelikte bulunan nesnelerin hepsi de psikoloji kanunlarına bağlıdır. Biz her yerde dışsal bir maddesel nesne ile içsel olan bir tinsel konu arasındaki ilişkiyi analoji aracılığıyle görürüz. Buna karşın, sonluyu aşamayız. Yani, genel olarak sonludan sonsuza ve ebediyete geçecek olan bilimsel yol yoktur. Sonsuzu biz ancak 'inanç'la anlayabiliriz. Bilgimizin daima itaata zorunlu olduğu sınırları kaldırmayı tasarladığımız yerden inanç başlar. Yani inanç, bir inkârla başlar. Her bilimin konusu sınırlıdır. Olaylar âleminin derinliğinde bir ve sonsuz varlığın bulunduğuna inanmak, ancak inkârla meydana gelebilir. Olumlunun pozitif kavramlarını teşkil edemeyiz. Genel olarak Tanrı ve ölmezlik düşünceleri gibi her pozitif tasarım, gerçekte simgeseldir. Bunlar hakkında bir bilgi edinmeye kalkışırsak, mitoloji doğar. Aynı suretle sonluların, yani olayların sonsuzdan doğması da olamaz. Bunun tersini düşünenler, bu konuyu kendi biçimlerinde hikâye eden birtakım romanlardan başka bir şey oluşturamamışlardır. Bu nedenle bizim değinebildiğimiz bir tek gerçek vardır ki, bunun dış görünüşünü fizikte, iç görünüşünü psikolojide inceleriz. Fries de Kant gibi mutlak bir bütünlüğün tasarımlarıyle, konuları daima sınırlı ve ve bağıntılı olan kavramları birbirinden ayırmıştır. Fries'in Kant'tan ayrıldığı nokta, düşüncelerin olumsuz yolla, yani inkâr yoluyle teşekkül etmiş olduklarını iddia etmesidir. Bununla birlikte ona göre inanç sınırları, inkârdan başka bir şeylere de muhtaçtır. Zira inanç, değer duygusu üzerine kurulmuş olan bir kanaattır. İnancın temeli, ancak simgesel bir biçimde tasarlanabiliyorsa, bazı olayların pekâlâ düşünce tarafından ulaşılamayan sonsuzun bir ilhamı gibi açıklanabilir. Eşyanın gerçek özü olarak sonsuzun önduygusuna temel olan doğanın güzelinde ve yücesinde giz-

lidir ve en üstün güzel'le en üstün yücelik, bir insan kişiliğinin sunabildiği şeydir.

Sonsuz ile sonlunun birleşmesini yarı görünemize yardım eden güzel ve yüce duygulardır. Akıl, bize canlı yaratıkların güzelliğinde, evrenin düzeni içinde, tümel güçlü güzelliği ve hatta Tanrı düşüncesini sunarken âlemin estetik bir görünüşüne de yükselmiş olur. Fries, dinsel duygularla estetik duygular arasında pek sıkı bir yakınlık görür. Onun dinsel duygularındaki simgecilik (symbolisme), daha az dogmacı, daha az özgürdür. O, Hıristiyanlıktaki, ahlâka karşıt saydığı inayet (grâce) dogmasıyle bu dinin ılımlılık (mahviyet) ve aşağılık duygularını ve olumsuz duyguları koruyan yönelişlerini eleştirir, reddeder. Moravya'lı Kardeşler'in seminerinde aldığı düşünceler, onun ahlâk ve din görüşlerini etkilemiştir. O da Aristo gibi ahlâkı, politikanın bir kolu saymış, fakat ahlâksal düşünceleri, politikadan üstün tutmuştur. Ona göre ahlâk, insan kişiliğinin değeri üzerine kurulmuştur. Bu değerin yüce işareti, akıldır. Fries, politika konusunda daima liberal ve demokrattır. Tarih felsefesinde, insanlığın gelişmesinde her amaç ve ereği inkâr eder. O, insanlıkta daima kuvvetle ustalığın zaferi temin ettiğine emindir.

Özet olarak, Kant ile Jacobi'yi uzlaştırmaya çalışmış olan bu filozof, matematik felsefesini sistemleştirmiş, sezgiye bilgi ile inanç arasında bir geçit ödevini vermiştir. O, ebedî ve sonsuz olanla sonluyu, ancak güzellik ve yücelik duygularında sezebileceğimizi, aklın da, canlıların güzelliğinde ve evrenin düzeninde 'mutlak güçlü'nün iyiliğini ve Tanrı fikrini sezdiğini ileri sürcrek bir 'Estetik' dünya kavramına ulaşmıştır.

Fries, eleştiriyi psikoloji alanına sokmuş ve iç gözlemi psikolojiye temel yapmıştır. Bu nedenle bir yandan da Kant'la İskoçya Okulunu uzlaştırmaya çalışmıştır. Hâlâ etkisi devam etmekte olan Fries'in sistemini E. F. Apelet (1815-1851), H. Cornelius, L. Nelson, B. Bolzano (1781-1848)... gibi filozoflar Yeni Friescilik (Neufriesianismus) adıyle devam ettirmişlerdir. Bunlardan Cornelius, Fries'in, "her felsefe, kendi kendimizin iç gözlemidir" özdeyişine dayanarak felsefeyi psikoloji üzerine kurmak istemiştir. Schleiden, Schlömilch ve Schmid 1847' de birleşmişler ve *Abhandlungen der Friesschen Schul* (2 bölüm; Leipzig, 1848-1849) başlığı altında üstatlarının doktrinine uygun bir eser yayınlamışlardır. Onun düşüncelerini Mirbet, Van Kalker, de Wette, Ernest Haller gibi birtakım çırakları XX. yüzyıl başlangıçlarına kadar yaymaya çalıştılar.

Genellikle romantik Alman filozoflarına karşı olan Fries, pek çok eser yazmıştır ve hepsi de Almancadır. Felsefesini ilgileyenlerden bazılarının konularıyle diğer bazılarının listesini veriyoruz: *Reinhold, Fichte ve Schelling* (Leipzig, 1803). Bu eser, teorik felsefeye karşı, Fichte'nin verdiği derslerin kendisinde uyandırdığı itirazları kapsar. O, bu eserinde felsefenin gerçek yöntemini çizmiş ve bu eseriyle ün kazanmıştır. *Hukukun Felsefesel Teorisi ve Bütün Pozitif Yasamanın Eleştirisi* (Leipzig, 1804); *Apaçık Bilim Olarak Ele Alınmış Olan Felsefe Sistemi* (Leipzig, 1804); *Bilmek, İman ve Önduygu* (Iena, 1805); Fries bu eserinde bilgi teorisine ve din felsefesine dair düşündüklerini herkesin anlayacağı biçimde açıklar. *Yeni Eleştiri ya da Aklın Antropolojisi* (3 cilt; Heidelberg, 1807-1828). Bunda, Kant'ın düşüncelerini düzeltmek ve onu ilerletmek amacını güder. Bu, ana eserlerinden biridir. *Fichte ve Schelling'in Tanrı ve Âlem Hakkındaki Yeni Doktrinleri* (Leipzig, 1807); *Pratik Felsefe Manüeli* (cilt I); *Genel Ahlâk ve Erdemin Felsefesel Teorisi* (Leipzig, 1818); *Ruhsal Antropoloji Manüeli* (II. cilt; Iena, 1820, 1821, 1837). Bu eserde 'ben'in ruhsal gözlemine dayanarak, duyumlar, çağrışımlar ve her derecesinde zihin hayatının birlik ve faaliyeti kuramına dair değerli sonuçlar çıkarır. Bu eser sonçağ psikolojisinin müjdecisi sayılır. *Doğanın Matematik Felsefesi* (Heidelberg, 1828); *Aşk, İman, Ümit Doktrinleri ya da Ahlâk ve İmanın Başlıca Noktaları* (Heidelberg, 1823); *Metafizik Sistemi* (Heidelberg, 1824); *Julius ve Evagoras ya da Ruhun Güzelliği* (2 cilt; Heidelberg, 1822). Bu eser felsefesel bir romandır. *Pratik Felsefe Manüeli ya da Felsefesel Tanrıbilim*'in I. cildi, genel ahlâk ya da felsefesel ahlâkı kapsar. II. cildi ise (Heidelberg, 1832), devletin felsefesel bilimi ya da politika, din felsefesi ya da âlemdeki erekler kuramını ve estetiği kapsar. *Bilimsel Gelişmelerin İlerleyişlerine Göre Felsefe Tarihi* (cilt I; Halle, 1837). Bu eserde Fries, romantik felsefenin geçici bir şey zannettiği matematikleri, doğanın açıklanmasında bir aracı yapar. Yani, doğayı kesin bir surette matematiğe dayanan bir anlayışla açıklar. *Alman Felsefe, Cins ve Sanatına Dair* (1812). Fries bu eserde, Schelling'e karşı Kant, Jacobi ve romantik felsefeyle olan ilgisini geniş ölçüde anlatır: *Politika ya da Felsefe Bakımından Devlet Kuramı* (1848), Fries' in birçok makaleleri de Daub ve Creuzer'in çıkardıkları *Etütler* adlı bir dergide çıkmıştır.

En önemli eserlerinin asıl adları şunlardır: *System der Philosophie als Evidente Wissenschafte* (1804); *Wissenschafte Glaub und Ahnung* (1805); *Neue Oder Anthropologische Kritik der Vernunft* (3 cilt, 1807); Kant'ın eleştiri kuramını bu eserde çözümlemiştir. Fries, psikolojik çözümlemeyi de bu eserinde kurmuştur.

System der Logik (1811). Politikada liberal ve birlikçi (unionist) olan Fries'in siyasal düşünceleri, *Vom Deutschen Bund und Deutscher Staatsverfassung* (1816) adlı eserindedir.

En son eserlerinin adları da şunlardır: *Handbuch der Praktischen Philosophie* (1817-1832); *Handbuch der Psychischen Anthropologie* (1820); *Die Mathematische Naturphilosophie* (1822); *Systems der Metaphysik* (1824); *Die Geschichte der Philosophie* (1837-1840).

Bkz. F. von Wan-Genheim, *Kant's Vertheidig. Geg. Fries, Inaug.* (Dissertasyon; Halle, 1876); Grapengisser, *Kant's Krit. d. r. V. U. Deren Fortbildung Dureh J.-F. Fries* (Iena, 1882); Ribot, *La Psychologie Allemand Contemporaine* (1879); Th. Elsenhaus, *Fries und Kant* (2 cilt, Giessen, 1906); M. Hasselblatt, *Fries, Seine Philosophie und Seine Persölichkeit* (Münih, 1922); Hanke, *F. S. Leben* (1867); R. Otto, *Die Kantschl-Friesische Religionsphilos. und ihre Anwendung auf die Theologie* (2. baskı, 1921); E. Gaede, *Die Religions Philosophie von J. F. Fries und A Görland* (1935).

FRISCHEISEN-KÖLER, Max. Alman filozofu. 19 temmuz 1878'de Berlin'de doğdu, 22 ekim 1923'te Halle'de öldü. 1915'te bu kentin üniversitesine profesör olmuştu. Dilthey'e ve dolayısıyle eleştirici gerçekçilik okulunun yöntem ve doktrinine bağlı olduğu gibi, Eucken'in pedagojisine de bağlıdır. Pedagojiye dair eserlerinden başka *Wissenschaft und Wirklichkeit* (1912); *Realitätproblem* (1912) adlı eserleri önemlidir.

Bkz. R. Lehmann, *F. Köler* (Kantstudien, **29,** 1924).

FROBENIUS, Leo. Alman etnografya bilgini ve kültür filozofu. 26 haziran 1873'te Berlin'de doğdu, 9 ağustos 1938'de Biganzolo'da (Lago Maggiore) öldü. 1925-1939'da Frankfurt'da profesör ve folklar kürsüsünde müdür oldu. Frobenius, kültür morfolojisi üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Afrika'da da incelemeler yaptı. Eserleri: *Problem der Kultur* (1900); *Paideuma, Umrisse einer Kultur, u. Saelenlehre* (1921; 2. baskı 1925); *Das Sterbende Afrika* (1923); *Schicksaiskunde im Sinne des Kulturwerdens* (1932, 2 baskı 1938); *Erblite Erdtelle* (7 cilt, 1925-1929); *Atlantis* (12 cilt, 1921-1928); *Paideuma (1921); Madsimu Dsangara* (2 cilt, 1931); *Kultursgeschichte Afrikas* (1938 vb.

Bkz. A. E. Jensen, *Paideuma,* Heft. 2 (1938).

FROHSCHAMMER, Jacob. Alman filozofu ve Tanrıbilimci. 6 ocak 1821'de Rogensburg yakınlarında Illkofen'de doğdu, 14 haziran 1893'te Bad Kreuth'de (Baviera) öldü. Münich'te Tanrıbilim ve felsefe okuduktan sonra bir küçük Katolik papazı olarak bu şehirde felsefe okuttu. Fakat kendi dinsel inançlarını bir yana bıraktı, büyük bir düşünce özgürlüğü ve derin bir belâgatle sadece felsefesel kuramlar üzerine verdiği bu dersler yüzünden papalığa şikâyet edildi. Zira o, derslerinde dinsel konuları da aynı ruhla incelemekten çekinmiyordu. Bununla birlikte 1854'ten 1862'ye dek Münich'teki profesörlüğü devam etti ve Katolik olduğu için, 1871'de Vatican'da konsolos oldu. Maddeciliğin ve dolayısıyle Darwinciliğin de aleyhinde olan Frohschammer'in kitaplarından pek çoğu suçlu eserler endeksine kaydedildi. Vatican'a karşı aldığı cüretli durum, Roma saraylarında da söz götürmez bir gerçek oldu. Fakat bütün Almanya, kendisine hayran olmuş ve onu takdir etmiştir. Frohschammer, 1862'de *Athenaum* adındaki dinsel ve felsefesel dergiyi kurdu. Bu dergi, bağımsız Katolikliğin organıydı. O, dinsel düşüncelerini ve tartışmalarını bu dergide olduğu kadar da Tanrıbilime dair olan eserlerinde açıkladı. Çok verimli ve orijinal bir filozof olan Frohschammer, felsefenin sadece bir bilgi kuramı olmasından da memnun değildir. O, felsefeyi ideal gerçeğin bilimi sayar ve bunu bir tek ilke aracılığıyle âlemi açıklayan bilim anlamında kabul eder. Frohschammer bu ilkeye en geniş anlamında 'Fantazya' (phantesie) adını verir. Nesnel anlamında ise, bu bütün bilgilerin ilkesidir. Bilgi, insanda olduğu kadar da evrende, doğada olduğu kadar da tarih içinde bu ilkeyle biçimlenebilir. Fantazya, bütün organizmanın birliğini ve düzenli işleyişini kurmuştur. Sosyal hayatın olduğu kadar da evrensel hayatın ilkesidir.

Felsefesel eserleri şunlardır: *Beiträge zur Kirchengeschichte* (1850); *Ueb. den Ursprug der Menschl. Seele* (Münich, 1854); *Menschenseele u. Physiol.* (Münich, 1855). Bu eser, K. Vogt'a karşı yazılmıştır. *Binleitung in d. Philos. u. Grunder der Metaph.* (Münich, 1858); *Ueb. die Aufg. der Naturphilos. u. ihr Verb. zur Naturwissensch* (Münich, 1861); *Die Phantasie als Grundprincip des Welpprocesses* (Münich, (1877); *Monaden u. Weltphantasie* (Münich, (1879); *Ueb. die Bedeut. der Einbildungsker, In. der Philos. Kant's u. Spinoza* (Münich, 1879); *Ueb. die Genesis der Metnscheit u. Deren Geistige Entwickelung in Religi. Sittlichk. u. System* (Münich, 1884); *Ueb. die Organisat u. Kultur d. Menschl. Gesellsch.* (Leipzig, 1889). Biyografisini de kendisi yazmıştır (1888).

Bkz. Ed. Reich, *Wetanschauung U. Menschenleb, Religions Sittlichk. U. Sprache. Betrarchtung. Ub. d. Philos. Frohschammers* (Grossenheim ve Leipzig, 1884); J. Friedrich, *J. Frohschammer* (1896); A. Attensperger, *J. Frohschammer's Philosophiches System* (1899); G. Wüchner, *Frohschammer's Stellung zum Theismus* (1913).

FROMM, Erich. Alman psikoloğu. 23.3.1900'da Frankfurt'da doğdu. 1934'te İngiltere'ye göç

etti. K. Horney ve H. S. Sullivan'la birlikte Yeni Freudcülüğü kuranlardandır. O, S. Freud'ü eleştirmiş, ruhsal olaylardaki sosyal ve kültürel etkiler üzerinde çalışmış, psikanalizle ahlâk arasındaki ilişkileri açıklamıştır. Eserleri: *Escape from Freedom* (1941). Bu eserin Almancası, *Die Furchte vor der Freiheit* (1945) adıyle çıktı. *Man for Himself* (1947). Bunun da Almancası, *Psychanalyse und Ethik*'dir (1954). *Sigmund Freud's Mission* (1959). Bu eser de Almancaya, *S. Freud's Sendung* (1961) adıyle çevrilmiştir. *The Forgotten Language* (1951).

FRONTON, F. Cornelius. Latin hatiplerinden. Milâdın I. yüzyılı sonlarında Cirta'da (Nümidiya) doğdu. Onun felsefeyle ilgisi Marc-Aurèle'in hocası olmasından ibarettir. Fronton, bu imparatoru felsefeden tiksindirmeye çalışmış, onu hatipler arasına koymak istemiştir. Öğrencisiyle yaptığı sohbetlerden garip bir felsefe düşmanlığı sızmaktadır. O, filozofları boş tartışmalarla vakit geçiren, hatiplerden geri ve aşağı insanlar gibi gösterir. Hatta ona göre filozoflar, konuşmayı bilmedikleri gibi, zevkle yazmayı da bilemez ve hatta birtakım aldatıcı belgelerle bitmez tükenmez sınıflamalar ve bölmelerle uğraşırlar. Onun *Mektuplar*'ı 1867'de Leipzig'de basılmıştır.

Bkz. G. Boissier, *La Jeunesse de Marc-Aurèle* (Bu makale Revue des Deux-Mondes'un 1868'deki nüshasında basılmıştır).

FÜLBERT (Charters'lı). Fransız skolastiklerinden. 1028'de ölmüştür. Fülbert, Chartres Okullarının kurucusu sayılır. Bu okullar daha sonra XII. yüzyılın kesif hümanizma merkezlerinden biri olmuştu. Fülbert, Aurillac'lı Gerbert'in öğrencisi ve Tour'lu Bérnayer'in hocasıdır. Aklın dar ve sakat yetenekli bir fakülte olduğunu, bunun iman misterlerine itaat etmesi gerektiğini telkin etmesine karşın, öğrencisi, ona muhalif kalarak, iman konularını bu yarım akıl ölçülerine göre yorumlamıştır. Fülbert'in hayat ve eserlerine dair önemli bir şey bilinmemektedir.

FÜLLEBRON, Georges-Güstave. Alman filozofu. 1769'da Globau'da doğdu, 1803'te öldü. Breslau'da Latince, Yunanca ve İbranîce hocalığı yaptı. Felsefe tarihinin türlü önemli sorunlarını aydınlatan bir yığın dissertasyon yayınlamıştır. Bunları *Felsefe Tarihine Yardım İçin Memuvarlar* (3 cilt, 12 defter, Zullichau ve Praystadt, 1796) başlığıyle bastırmıştır. Silezya aylık dergisinde de bazı felsefe derslerini yayınlamıştır (ch. VI, VII, ve IX) Füllebron'un eserlerinde önemli olan sorunlar şunlardır: *Felsefenin Yöntemi Hakkında, Felsefe Tarihinin Planı* (IV. defter); *Felsefe Zekâsı* (V. defter); *Felsefe Tarihinin Bazı Genel Sonuçları* (IV. defter); *Eskiçağ Felsefesinin Sağladığı Yararlar* (IX. defter); *Yunanlılarda Mantığın Kısa Bir Tarihi* (IV. defter); *Yunan Felsefesinin İlk Zamanlarına Dair* (I. defter); *Parmenides'den Kalan Parçalar* (VI. ve VII. defter); *Aristo'nun Yöntemine ve Felsefesine Dair* (III. defter); *Yeni Eflatunculuk Felsefesi* (III. defter); *G. Bruno ve Campanella Hakkında* (VI. defter); *Felsefe Tarihine Hizmet Etmek İçin Parçalar* (XII. defter). Bu kısım ayrıca da basılmıştır (Züllichau, 1791-1799).

Füllebron'un memuvarları Almanca yazılmış olup, felsefe tarihçileri için pek yararlı bir kaynaktır.

G

GADAMER, Hans Georg. Alman filozofu. 11 şubat 1900'de Marburg'da doğdu. Sırayla, Leipzig (1939), Heidelberg (1949), Frankfurt (1947) Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Gadamer, daha çok felsefe tarihi üzerindeki çalışmalarında başarılı eserler vermiştir. Eserleri: *Platos Dialektik Ethik* (1931); *Goethe und Philos.* (1947); *Hölderlin und das Zukünftige* (1947); *Über d. Ursprünglichkeit der Philos. und das Zukünftige* (1947); *Über d. Ursprünglichkeit der Philos.* (1948).

GALE, Théophile. İngiliz presbitlerindendir. 1628'de Kings-Teiguton'da (Devonshire) doğdu, 1678'de Hollanda'da öldü. Anglikanlığa bağlı olmayanların gizli bir kongregasyonlarında pastördü. Gale, yarı Tanrıbilimci, yarı müşrik (païen), yarı felsefesel, yarı Hıristiyan ve Anglikanlığa aykırı bir okul olan, Neo-Conformisme'i kurmuştur. Bilgin olmaktan çok, mütebahhir olan Gale'in bu okuluna, İngiltere'nin Eflatuncu Okulu denilir. Cudworth, Henri Moore, Thomas Gale vb. bu okula mensupturlar. Grotius'ün *Hıristiyan Dininin Gerçeği* adlı eseri, Gale'e, *The Court of the Gentiles* adlı ilk eserini ilham etmiştir. Bu eser, Londra'da *Aula Deorum Gentilium* başlığıyle Latince olarak basılmıştı (1676). O, bu kitabında paganizma bilgelerinde beğendiğimiz her şeyin bir vahiyden doğduğunu ispata çalışır. Paganizma Tanrıbiliminin, felsefesinin, hatta düşüncelerini anlatmak için kullandıkları her kelimenin de bu kaynaktan, yani vahiyden alındığını iddia eder. Bu nedenle felsefenin bilim sırasından çıkarılması ve yalnız Kutsal Kitap metinlerinde bulunan Tanrıbilimin, insan zihnini ilgileyen bütün problemleri çözmesi gerekecektir.

Gale de, Saint-Justin ve İskenderiyeli Clément gibi, Tanrı kelâmının insanlara türlü biçimlerde ve başka başka zamanlarda vahiy olunduğunu ve bu kelâmı, gerçek felsefeyi elde etmek istediğimiz her yerde tanımak ve bulmak imkânına sahip olduğumuzu kabul eder ki, bu bir çeşit seçmecilik (éclectisme) demektir; fakat özgürlükten yoksun olan ve daima bu Tanrıbilim inançlarına bağlı bir seçmeciliktir. Bu sonuca ulaşmak için, Eflatun'u şeriate en uygun bir surette yorumlamış olan İskenderiye felsefesini örnek tutmalıdır. Zira, paganizma filozofları içinde vahiyden en çok yararlanmış olan Eflatun'dur. Gale, İncil'i kontrola girişmiş olan İskenderiye Yeni Eflatunculuğunu yetersiz bulur. Buna, Reuchlin, Pic de Mirandole vb. gibilerin yorumladığı kabbalcılığa dair düşünceleri de eklemek ister. Bu maksatla ikinci eseri olan *Philosophia Universalis*'i (Londra, 1676) yayınladı. Bu eseri iki bölümdür: Birincide Eflatunculuğun kaynak ve tarihini, ikincide demin anlattığımız kendi sistemini savunur. Gale, filozof olmaktan çok, bir dilci olan Thomas Gale'in şu eserleri yazmasına neden olmuştur: Jamblik'ın olduğu iddia edilen *Mısırlıların Esrarı;* Porphyre'in Amébon'a yazdığı *Mektuplar.*

GALIEN ya da **GALENOS, Klaudios.** Milâdın 131'inde Bergama'da doğmuş olan stoacı Yunan hekim, filozof, mantıkçı ve doğa bilgini. Hekimliği, Bergama, İzmir, Korent ve İskenderiye'de öğrenmiştir. İslâm âlemindeki adı Calinus'tur. Ölüm yeri ve tarihi bilinmiyorsa da, uzun bir ömür sürdüğü ve 201'de yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihte İmparator Adrien hüküm sürüyordu. Fakat, en yeni Alman kaynakları, onun S. Severus zamanında ve 200 tarihinde öldüğünü kaydederler. Babası Nicon'un pek büyük serveti kadar da felsefe, matematik ve astronomiye dair geniş bilgileri vardı, aynı zamanda da seçkin bir mimardı. Oğlunun ilk öğretmeni kendisiydi. Ona bütün kendi bildiklerini öğretmeye ve bu suretle daha çocukluğundan itibaren bilim aşkını vermeye çalıştı. Hatta kendisinin de anlattığına göre, o zamanlar bir hekim için garip görülen ve meslekdaşlarının alaylarını davet etmiş olan matematik zevkini de babasından almıştır. Galien, on dört yaşına gelince babası, onu kendisinin de devam etmekte olduğu felsefe okullarına yolladı (ki, 153 yılındaki felsefe hocası, Eflatuncu Albinus'tür). Nicon, oğlunu her yerde takip etmiş, ona bir çeşit müzakerecilik yapmıştır. Galien, on yedi yaşına gelince, babasının bir düşüne dayanarak hekim olmaya karar verdi ve bütün çalışmalarını o günden itibaren hekimliğe bağladı.

Kendisinde derin bir seyahat zevki de vardı. Fakat o, seyahatlerinin hepsinde bilimsel bir erek gözetti. 160 tarihinde Roma'ya geldi, hayatının önemli bir kısmını burada geçirdi, işitilmemiş bir başarıyla hekimlik yaptı. Kendisini meslekdaşları çok kıskanmış olmakla birlikte, yine onlar tarafından zamanın en büyük hekim ve bilgini olarak saygı görmesini temin eden birtakım unutulmaz eserler yazdı. Felsefesel eserlerinin sayısı çoktur, fakat, zamanımıza kadar gelebilenleri azdır. Kendisini Aristo ile mukayese edenlerin, onu önemsiz bulmalarının nedeni budur. Bu eserlerin çoğu mantık, diyalektik ve ahlâka dairdir. Diğerleri de o zamanlarda takip edilmekte olan başlıca dört sistemin eleştirisinden ibarettir ki, bunlar tarihsel eserlerini teşkil eder. Bu eserler zümresinden yalnız Latince yazılmış olan Eflatun'un *Timée*'sine dair bir parçayla, *Hippokrat ve Eflatun'un*

Dogmaları başlıklı eseri vardır. Bu eser, dokuz kitaba ayrılmış olup, beş kısmı kaybolmuştur. Galien, bir de felsefeye uygulanması bakımından birçok matematik kitapları da yazmıştır. Bunlar arasında, *Geometrik İspat, Stoacı İspattan Daha Çok Seçilmeye Lâyıktır* adlı eseri önemlidir.

Biz burada, zamanımıza kadar gelebilmiş olan eserlerinden daha çok eskilerin anladığı şekilde, felsefeyi ilgileyen bazı düşüncelerini özetleyeceğiz; bu nedenle genel olarak doğa hakkındaki kuramını, ruhun niteliğiyle başlıca fakültelerini, ahlâkın temel ilkeleriyle Aristo mantığına eklediklerini ve son olarak eserlerinden felsefe tarihi için elde edilebilecek yararları sırayla anlatmayı yeter bulacağız:

1. *Doğaya dair* düşünceleri çok karışıktır. Bu konuyu ilgileyen eserlerinde bazen bir kuvvetten, bazen bir varlıktan söz eder, bazen de 'Doğa' kelimesini tümel ya da tikel anlamda kullanır. Bununla birlikte kendi düşüncelerinin yanında, kendisinden daha önce gelmiş olanların düşüncelerini de o suretle nakleder ki, bunlardan zor olmakla birlikte, 'Doğa'dan ne anlamış olduğu çıkarılabilir. Kitaplarının birçok yerlerinde Hippokrat'ın yaptığı tanımlamalara rastlanır, yani doğayı dört öğenin ya da dört suyukun (humeures - ahlat) mizacından (tempérament) teşekkül etmiş evrensel bir töz (substance) diye tanımlar. Başka bir yerde de onu, "Doğan ve ölen tüm cisimlerin esasını teşkil eden ilk töz" diye tanımlar; ya da, "Bize bedeni yönetmek için verilmiş olan bir kuvvet ve bir fakültedir" der. *Yersarsıntısına Dair* ve *Çarpıntı Hakkında* başlıklı eserlerinde, doğuştan ısıdan (chaleure innée) bahsederken, "Doğa ve ruh, bundan başka bir şey değildir, o suretle ki, siz bunları daima ve kendi kendilerine hareket eden bir fakülte saymakla aldanmış olmazsınız" der. *Dölütün Oluşumuna Dair* adlı eserinde (ch. VI), dölütün oluşumu için bir neden aramayı yersiz bulur ve "Biz, der, tözünün ne olduğunu bilmeksizin 'Doğa' adını veriyoruz. Bedenimizin yapısı, yaratıcısının yüce bilgelik ve gücüne aracılık ettiğini göstermiştir; fakat filozoflardan, bedenimizi yapanın evvelâ her hayvan vücuduna en uygun gelen biçimi vermek için düşünen, sonra da uygun bulduğunu yaratmak için gerekli kuvveti belirten bilge ve güçlü bir Tanrı olup olmadığını ya da Tanrı'dan farklı bir ruh olup olmadıklarını bana göstermelerini rica ederim. Onlar, 'Doğa' denilen şeyin tözü, tinsel olsun ya da olmasın, bu yüce bilgeliğe ulaşamaz- diyecek, lerdir. Zira onlara göre bu töz, dölütün (foetus) oluşumunda bu kadar sanatla çalışarak hareket etmez. Fakat biz bu iddiada bulunan Epikür'le bütün bu şeylerin bir Tanrı kayrası (providence) olmaksızın meydana geldiğini zannedenlerin düşüncelerine inanmayacağız".

Galien'in doğaya dair düşüncelerinde açıkça görülebilen, Eflatun ve Aristo ile birlikte amaçlı nedenler (cause finale) ilkesini kabul etmiş olmasıdır. O, doğanın her eserinde, her an görülmekte olan ve hayatla organizmanın bütün ayrıntılarında uygulanan bu ilkeyi, doğanın üstünde bilgelik, iyilik ve güç nedeniyle sonsuz olan bir varlığı tanımamıza yarayan bir belge sayar (*Kısımların Kullanma ve Yararlarına Dair*, liv. III). Bununla birlikte Galien de, eski Yunan filozofları gibi, bu her şeye gücü yeten Tanrısal kuvvetin, sonsuz olan maddenin bağlı olduğu zorunlu koşulları değiştirmeyeceğine inanır. Aynı eserde, "Bizi, der, doğa bilimlerini pek iyi incelemiş olan bütün Yunan filozoflarının, Eflatun ve Musa'nın görüşlerinden ayıran nokta budur. Musa'ya göre, Tanrı'nın maddeyi bir kez düzenlemeyi istemiş olması, hemen bu düzenin meydana gelmesi için yetişir. Ona göre Tanrı, hatta külden at ve öküz yapabilecek kadar her şeye muktedirdir ve onun için her şey mümkündür. Biz böyle düşünmüyoruz. Zira, bazı şeyler vardır ki, nitelikleri itibarıyle olamazlar ve Tanrı böyle şeylere dokunmaz. Fakat olabilen şeyler arasında en iyisini seçer".

2. *İnsel ruh* hakkındaki düşüncesinde Galien, aynı inançları takip etmez. O, bize genel olarak doğanın ne olduğunu ve doğanın, ruhla fakültelerinin özel niteliklerini meydana getirip duran kuvvetlerinden her birinin doğasını anlatmak istediği zaman birtakım tereddütlere düşer. Ruhun maddesel bir töz olup olmadığını çözebilecek olan apaçık bir belge bulunmadığını anlatarak bu konuya değinme cesaretini göstermez, sadece maddecilikle tinselcilik (spirituailsme) arasında kararsız bir durum alır. Ahlâksal erdem ve sağlığın kazanılmasında, bunu bilip bilmemenin zorunlu olmadığını söylemekle kendisini teselli etmiş olur (*De Subst. Facult. Nat.*, cilt IV, s. 760 vd.). Bununla birlikte o, ruhu Aristo'nun yaptığı tanıma göre anlamak suretiyle maddeciliğe fazlasıyle yönelmiş olur: Aristo ruhu, "Güç halinde sahip olan doğal bir cismin entelekyasıdır" diye tanımlar. O, bu tanımdan ruh fakültelerinin beden mizacını takip ettiğini ve ruhun da 'sıcak', 'soğuk', 'kuru' ve 'yaş' gibi cisimlerin dört ilkel karışımından (mélange) meydana geldiği sonucuna ulaşır. Paul Janet, Lange'den Galien'in ruha dair olan şu sözlerini aynıyle nakleder: "Bu ruhlar (esprits) —yani, insan ruhları— ya can (l'âme) ya da canın bir aletidirler. Bu, şüphesiz ki, doğrudur ve onların parıltısı, güneşin ve bütün yıldızların parıltısını aşar; bir harika olarak da, aynı ruhlar zahit insanlarda Tanrı-

sal ruhun kendisiyle karışır. Bu Tanrısal ışık, Tanrı hakkındaki bilgileri daha parlak, bağlılıkları daha sağlam ve Tanrı'ya karşı olan atılmaları (élans) daha ateşli olsun diye onları daha parlak bir duruma getirir. Yüreklerde yer tutan şeytanlar ise, tersine olarak nefesleriyle beyin ve yürekteki ruhları bulandırır. Yargıların önüne geçer, açığa vurulmuş öfkelere neden olur. Yüreği ve diğer organları en zalim edimlere (actes) sürükler" (P. Janet, G. Séailles, s. 786).

Bu düşünüş biçimi, ruhun ölmezliğini ya da daha çok Eflatun'un ileri sürdüğü ruhun düşünen kısmının ölmezliğini kabul etmesine engel olur. "Eğer, der, Eflatun hâlâ yaşıyorsa, kendisinden niçin fazla bir kan kaybedildiği ya da baldıran zehiri içildiği zaman veya şiddetli bir ateşe (fièvre) tutulunca ruhun bedenden ayrıldığını öğrenmek isterim. Zira, Eflatun'a göre, ruh bedenden ayrılınca ölüm meydana gelir 've biraz daha aşağıda da, ruh cisim türünden bir şey olmasaydı, bütün bir bedenle birlikte sönüp gitmezdi" der (*De Subst. Facult. Nat.*, s. 776). Bununla birlikte Galien, ruhun bölümleri ile fakültelerine dair düşüncelerine Eflatun'un doktrinini temel yapmış, ona olan hayranlığını 'Filozofların Prensi' unvanını vermek suretiyle de ifade etmiştir. Galien, *Hippokrat ve Eflatun'un Görüşlerine Dair* adlı eserinin ilk yedi kitabında insanın üç ruhuna dair Eflatun'un ileri sürmüş olduğu doktrini açıklar. Bu doktrinin bir kısmı Fisagorculardan alınmak şartıyle Hippokrat'ın olduğu da iddia edilir. Galien, bu kuramı Aristo ve stoacılara karşı şiddetle savunur. Onun psikolojisinde stoacılıktan sızan bazı şeyler de vardır. Örneğin, duyumda, biri değişkeye (modifikation) uğrayan organın değişmesi (changement), diğeri de bu değişmenin bilinci olmak üzere iki olay ayırt eder. Uykuda yaptığımız hareketlerin bilincine sahip olamayışımızın nedenini sorar, "Olaya eklenen tinsel faaliyet" diye tanımladığı birliktelik (accompagnement) halinin, olayı bilinçli bir duruma getirdiğini anlatır. *Julien'e Karşı* adlı eserinde Zenon ve Krisip'in ve genel olarak stoacıların hekimlik ve felsefesine dair bilgiler veren Galien, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk niteliklerini taşıyan dört öğenin (ateş, hava, su, toprak), sağlık, zekâ ve türlü mizaç karakterleri üzerindeki etkisini kabul eder ki, bu esasa dayanan hekimlik okuluna 'Philiston' denilir.

Onun psikolojisinde fizyolojinin önemli bir yeri vardır. Lange'nin anlattığına göre, Galien, hareket eden ve duygulu olan sinirlerin ayrı olduğunu bulmuş ve Aristo'ya karşıt olarak iradeli hareketlerle dil ve duyumların merkezi yürekte değil, beyinde olduğunu deneyle ispat etmiştir. Ona göre yürek (kalp), tutkuların ve iradesiz hareketlerin merkezidir. Bitkisel hayatın merkezi de karaciğerdir. Omurilik ise, doğrudan doğruya kendisinden çıkmayan sinirleri beyinde birleştirmeye yarar. Sinirlerle beynin tözü de aynıdır. Yalnız sinirlerinki fazla sert ve yoğundur. Krisip'e karşı olan eleştirilerinde, tutkuyla aklın ilişkilerini inceleyen Galien, eğer insanda akıldan başka bir şey yoksa, tutku kendisini teşkil eden yönelimlerin, akılsızca aşırı bir durum almalarından başka bir şey midir? diye sorar. Tutkunun etkin ve edilgin olup olmamaları sorununda, bu iki niteliğin birbirinden ayrılamayacağını, zira ruhun bir kısmının eylemi, diğer bir kısmını edilgin bir halde meydana getirebilir; ve eğer eylem ölçüyü aşacak olursa, hareket ettiren kısımda bile edilgin bir durum meydana gelebilir. Yüreğin atışı, çarpıntı haline gelecek kadar aşırı bir durum alırsa, yürek sıkıntıya uğrar. Bu nedenle ruhun iki aşağı kısmının eylemi olan tutkular, doğaya uygundurlar. Fakat tutkular ölçüyü aşarlarsa, bütün bedeni değil, hatta aklı bile bozguna uğratabilirler.

3. Galien, *ahlâk kuramı*'nın esaslı kısımlarını Eflatun'dan alır. *Hippokrat ve Eflatun'un Görüşleri* (liv. I, ch. I) adlı eserinde, Eflatun'dan stoacılara geçmiş bulunan dört esaslı erdemleri bulmak kolaydır: "Eğer, der, en iyi olan bir ise, eğer yetkinlik bir ise, ruhun akılsal kısmının erdemi bilim olmak zorundadır. Ve eğer ruhlarımızda sadece bir akılsal kısım varsa, öteki erdemleri aramak gerekmez. Eğer tersine olarak bir 'cesur' ruhta varsa bunun karşılığı olan bir erdemin de bulunması gerekir. Aynı suretle üçüncü bir ruh, yani şehvette (concupissence) varsa, bunları üç erdem takip edecek ve bu üç erdemin birbiriyle olan ilişkilerinde de bir dördüncü erdem doğacaktır. Galien'in şu düşüncelerinde de Eflatun'u bulmak güç değildir: "İyiyi istememiz ve sevmemiz, kötüden ürkmemiz, tiksinmemiz, çekinmemiz de tabiatımızın bir sonucudur" (*Quod. Animi Mores Corp. Temp.*, seq, c. II).

Fakat Galien, açıklanamaz bir çelişkiliğe düşerek ruh hareketlerinin genel olarak beden hareketlerini taklit ettiğini, bütün görüşlerin (opinions) hemen hemen tensel yapının (bünye) bir ürünü olduğunu ispat etmek için gereken belgeler (preuves) ve tanıklıkları biriktirir. Ona göre, erdem ve rezillikte (vice) böyledir. "Herkes tabiatı itibarıyle adaletin düşmanı olmadığı gibi, dostu da değildir. Zira, bu iki insan türü, bedenlerinin yaradılışındaki fark yüzünden böyle olmuşlardır" (adı geçen eser, ch. IX). Bu eserin az daha ilerisinde, hemen bütün çocukların fena olduklarını, içlerinden pek azında erdem yeteneği bulunduğunu iddia etmek suretiyle Eflatun'dan ayrılır ve insanda üç doğal meyil kabul eder ki, bunlardan her

biri yukarda sözünü ettiğimiz üç ruh türüne bağlıdır.

a) Şehvetli ruhta yerleşmiş bulunan 'Haz' zevkidir.

b) İlkesini 'Cesur' ruh teşkil eden ve bizi zafere götüren meyil.

c) Tamamıyle akılsal ruha özgü olan 'İyi' ve 'Güzel' aşkı.

Fakat Galien'e göre, bu üçüncü ruh da diğer ikisi gibi, bedenin yaradılışına bağlıdır (adı geçen eser, c. IV). O, bir de Aristo gibi yalnız akıldan gelmeyen birtakım erdemlerin de alıştırmalarla (exercises) kazanıldığını kabul eder ve 'iyi'yi yine Aristo gibi, birbirine karşıt olan iki tutkunun tam ortasında (juste milieu) tutmaktan ibaret sayar ve ruh kazançlarının mutluluğumuzu temine yetmeyeceğine, bunlara uygun bir ölçüde dışsal iyilikleri eklemek gerektiğine inanır.

4. *Mantık:* Galien'in bu bilime yaptığı hizmet, açıkça bilinmemektedir. Fakat onun bu bilimden habersiz olmadığını gösteren bazı olgular vardır: Aristo'yu yorumlamış olan İslâm filozofları ve ilk kez İbn-i Rüşd ve daha sonra Prantl (*Histoire de la Logique*, cilt II, s. 295) de XI. yüzyıl Bizans mantıkçılarından Johannes Italus'ten naklettiği bir parçayla Galien'in 'Kıyas' (tasım) şekillerinden dördüncüsünü keşfetmiş olduğunu iddia eder ki, bu şekle göre, orta terim büyük önermeye, konu da küçük önermeye yükletilir. Fakat Galien'in son yüzyıla kadar gelebilmiş olan eserlerinde buna dair en küçük bir iz bile bulunamamıştır. Son zamanlarda Athos tepesinde bulunmuş olup Dido Kitabevinin Yunanlı Minoides Minas tarafından *Diyalektiğe Giriş* başlığıyle ilk kez Yunanca olarak yayınladığı eserde kıyas'ın bu dördüncü şekli bulunmuştur. Fakat Galien'in buna pek de önem vermediği anlaşılmaktadır. Zira, bunu kendisinin keşfettiğinden bahsetmediği gibi, kıyaslardan bahsederken de sadece kısaca değinip geçivermiştir. Minas, bu esere yazdığı Önsöz'de (s. 60), Theophrast ve Ödem'in de Aristonun'kilerden başka olarak kıyaslardan bazı uzlaştırmalar vücuda getirdiklerini, fakat her ikisinin de, yaptıkları kıyas şekillerinin gerçekte Aristo kıyaslarındaki birinci şekil düzeninden olduklarını söylediklerini, Galien'in ise, ilk kez dördüncü bir şekli bulmuş olduğunu kaydeder (*Galeni Opera Omnia*, Ren. Charterius baskısı; Paris, 1679, cilt XIII, s. 81).

Galien'in mantıkla uğraştığının ikinci bir kanıtı da, Aristo'nun bir önermede çift anlam verebilen türlü nedenlere dair pek bulanık bir parçasını açıklarken (*Soph. Elench.*, lib. I. c. III) ileri sürdüğü düşüncelerdir. *Varlıkların Herbiri Hem Bir, Hem de Birçoktur* adlı eserinde yargının olabilirliğini inceler; ve ilk kez denklik (équipollence) kuramına Galien'de rastlanır. Bununla birlikte kendisinden daha önce Apüle, denk (équipollent) yargılardan söz ettiği için bu terim Galien'den başlamasa gerektir. Bu vesileyle Galien'in şüpheciliğin ve daha çok Pyrrhon'un aleyhinde olduğu da görülür. Fakat o, bu şüpheci filozof için, "Ciddî bir gerçek arayıcıdır, zira gevezeliğe düşmeden işi edimsel (bilfiil) olarak meydana çıkarır" demektedir. Galien'in açıklamaları, kendisinden sonra gelen yorumcular tarafından nakledilmiştir. Bunu Aphrodias'lı Alexandre da kabul etmektedir (adı geçen eser, cilt IV, s. 298, Berlin baskısı). Bundan da anlaşılır ki Galien'in eserleri, hekimler kadar filozoflar tarafından da okunmuştur. Kıyas'ın sözünü ettiğimiz dördüncü şeklinden Aristo'nun Yunan yorumcuları bahsetmemişlerdir.

5. *Felsefe tarihine yaptığı hizmet: Hippokrat ve Eflatun'un Görüşleri* (liv. II, ch. XII; liv. II, ch. III) başlıklı eserinde Galien, stoacıların doktrinini reddederek bu sistemin türlü evreleriyle (safahat) dönüşümlerini (transformations) açıkça göstermiştir. Nitekim XIX. yüzyıldan sonra bile, aynı düşüncelerin filozofları aynı sonuçlara sürüklediğini görüyoruz. Örneğin stoacılar, ruhla düşünceyi özdeş saymışlar ve bu yüzden Descartes da hayvanlardan her çeşit ruhu kaldırmıştır. Diğer bir yerde de, ruhun düşünceyle özdeş sayılmasından, stoacıların 'yanlış yargılar' diye nitelendirdikleri tutkulara dair olan kuramlarının etkisi altında kaldığını görüyoruz. Bu suretle, örneğin Krisip'e göre, elemin bir kötülük karşısında duyulan korku; hazzın, bir iyilik karşısında bulunmanın verdiği görüş (opinion), korku da bir kötülüğün umulması olduğunu anlıyoruz. Aynı ilkeden erdemlerin, bilimlerin çeşitli uygulamalarından başka bir şey olmadıkları, bilimin de birlik ve genelliği içinde bir erdemden ibaret olduğu sonucu çıkarılmıştır (adı geçen eser, liv. IV, ch. II).

Bugün hâlâ bu doktrinle Krisip'in nasıl savaştığı Galien'den fazla bilinmektedir. Krisip'ten yüz yıl kadar sonraki stoacıların en bilgini sayılan (Galien böyle sayar), Posidonius, Eflatun'a yaklaşarak bizi yöneten üç fakültenin, yani şehvet, cesaret ve düşünce fakültelerinin bulunduğunu okutmuştur. Posidonius, bu görüşün stoacı felsefeyi kökünden yıktığını nasıl olup da anlamamıştır? Galien, bu filozofun stoacılıktan ayrılmamış olduğunu ve kendini bu doktrine inandırmak için nasıl yapmacıklara baş vurduğunu pek güzel anlatır: Bilindiği gibi, stoacılara göre, ahlâkın en yüce kuralı, doğaya göre yaşamaktır. Galien, Posidonius'ten öyle bir parça nakletmiştir ki, bundan bu filozofun, bu yüce ahlâk kuralının bizi kandıracak kadar

kuvvetli bir açıklamasını vermekle övündüğünü anlarız. Galien, gerek bu filozof, gerek stoacılık hakkında, başka eserlerde bulunamayan bazı bilgiler de verir ki, bunlar sayesinde bu felsefeyi daha aydınlanmış buluruz. Babil'li Diojen'in ruhu, besin ya da kanın buharlanması olarak kabul etmiş olması, bu çeşit bilgilerdendir. Galien, bu filozofun ruhu kandan ibaret gören Empedokles ve Kritias'a yaklaştığını da anlatır.

Hippokrat'ın *Des Humeures* başlıklı eserini yorumlayan kitabında (cilt XV, s. 37) Galien, Thales'in suyu tek öğe olarak kabul edişine dair yararlı bilgiler verir ve bu bilgileri, Thales'in olduğundan şüphe edilmeyen bir eserinden aldığını söyler. *Introduction Dialectique* adlı eserinde de (s. 17-20 ve 36-45) eskilerin hipotetik kıyaslar kuramına dair bazı bilgiler vermiştir ki, bunlar, daha önce Jean Philopon'un bu konuya dair verdiği bilgileri tamamlamaktadır (*Comment. in Analyt. Post.*, lib. I). Galien, *Sur les Sophismus qui Tiennent à la Diction* (cilt XIV, s. 595-598; Künh baskısı) adlı eserinin son bölümünde inceliği eskiler arasında pek meşhur olan bir stoacı diyalektiğinin parçaları vardır. Onun felsefe tarihini aydınlatmaya hizmet eden bütün bilgilerini sayacak değiliz. Yalnız, onun yaşadığı dönemlerde İskenderiye Okulunu kurmuş olan filozofların mistisizmi karşısındaki durumunu da bilmek yararlıdır: Önce de naklettiğimiz gibi, onun hekimliği benimsemesine babasının bir düşü neden olmuştu. Yine aynı suretle Galien, gördüğü bir düş yüzünden İmparator Marcus Aurelius'ün Cermenlere karşı yaptığı sefere katılmak onurunu kazanmıştır (*De Lib. Prop.*, cilt II). Fakat o, bunu anlatmakla kalmaz, gerek yazılarında ve gerek hekimlik sanatında da birtakım batıl düşüncelere yer verir. *Düşler Aracılığıyle Hastalıkların Teşhisi* başlıklı kitapçığında; a) Gündelik işlerimiz ve düşüncelerimizi ilgileyen düşler, b) Bedenimizin durumunu bildiren düşler, c) Kehanete yarayan düşler... gibi bir sınıflama yapar ve bu sonuncu düşlerin, der, doğruluğu deneyle ispat edilmiştir. Başka bir yerde de, düşte ilham edilmiş ilâçlarla tedavi edilmiş olan üç hastalık halinden söz eder ki, bunlardan bir tanesi, kendi şahsına aittir. *Doğal Kuvvetlere Dair* adlı eserinde (t. II, ch. XII, s. 29) Epikürcülere, düşleri, falcıları ve astronomiyi inkâr ettikleri için çıkışır. Bu kuvvetlerin aynı yeryüzü üzerinde olup biten şeylere genel olarak bir etki yaptığını ve özel olarak da hastalıklar üzerinde bir etkisi olduğunu aynı ruhla iddia eder (*De Dieb. Crit.* cilt III, s. 2-6). Bununla birlikte Galien'in bu çeşit inançları, doktrininin tümü üzerinde büyük bir etki yapmaz.

Galien'in hekimlik tarihi üzerindeki etkisi bilindiği halde felsefeye yaptığı etki pek bilinmiyordu. Daha pek gençken sırf kişisel ve doğal bir istekle felsefeye yönelmiş, felsefeyle hekimlik öğrenimine koyulmuş olanların da okuyabileceği şekilde bu iki bilim arasındaki bağları gösteren felsefe kitapları yazmıştır. Dogmacı (dogmatique) bir filozof olmaktan çok, tarihçi ve eleştirici bir bilgin olan Galien, üzerinde durduğu kişisel bir doktrine sahip değildir. Fakat gerek karakteri, gerek ilkeleri bakımından kendi kendisiyle çelişikliğe düştüğü de görülür. Galien, hekimliktekinden çok felsefede bir seçmecidir. Fakat az çok maddesel olan bu seçmeciliğine uzlaştırıcılık (syncrétisme) adı verilir. Kendi eserlerinde izlediği sıra ve kullandığı yöntem, kendisinin, Aristo'nun mantık ilkelerini kullanmış bir diyalektikçi olduğunu gösterir. Doğa ve hayat hakkındaki güzel ilhamlarını Eflatun'dan almış, İslâm âleminde de Calinus adını alarak bu âlemin hekimlik ve felsefesine derin etkiler yapmıştır.

Özet olarak, onun dört mizaç kuramı, üç ruh anlayışı, akılsal ve kuramsal oldukları için bilimsel değerden yoksun olduğu halde XVII. yüzyıla kadar dünya hekimliğini ilgilendirmiş ve 'Caracteriologie' ile uğraşan bilginlere hizmet etmiştir. Onun mizaçlar kuramına 'Hümorizm' denilir. Galien'in anatomisi, gözlem ve deneylere dayanır. Kendi ardıllarından olan Hippokrates, onun düşünceleriyle görüşlerini tamamlamaya çalışmıştır.

Galien'in eserleri evvelâ Venedik'te basıldı (5 cilt, 1525), daha sonra Bâle'de (1538) yayınlandı. 1679'da Réne Chartier, Hippokrat'ın eserleriyle birlikte Latince ve Yunanca olarak bastırmıştır (13 cilt). 1821'den 1833'e kadar da Kühn (20) cilt olarak bir kısmını Leipzig'de yayınlamıştır. Latince baskıları çoktur. Fransızcaya Darenberg'in çevirerek dört cilt halinde bastırdığı kısım yalnız hekimliğe dair olan eserleridir (Paris, 1854).

Galien'in hayatı, hekimliği ve eserleri hakkında en geniş bilgi Ackermann tarafından yazılıp Fabricius'ün *Bibliotheque Grecque*'inin yeni baskısında çıkan yazıdır ki, bunu Kühn, yayınladığı külliyatın başında tekrar basmıştır.

Bkz. Ph. Lobb, *Elogium Chronologicum Galeni* (Paris, 1660); Académie Royale de Médecine'in *Belleten*'inde F. Dubois'nın 1841'de bu Akademi huzurunda *Galien*'e dair okuduğu memuvar (cilt VII, s. 281 vd.). Darenberg de eserinin büyük bir kısmını *Galien*'in hekimlik, tarihçilik ve doktrinine ayırmıştır (Paris, 1865) ve felsefe tarihleri.

GALILE (Galileo Galilei). İtalyan fizikçisi ve astronomi bilgini. Fiziksel bilimlerin yöntemini kurmuş ve evren hakkındaki anlayışları nedeniyle felsefeye önemli etkiler yapmış olan Galile, 15 şubat 1564'te Pisa'da doğ-



du; ve 8 ocak 1642' de Arcetri'de (Floransa) öldü. Ebeveyni Floransa'da oturmayı âdet etmiş olan asil ve fakat servetsiz kimselerdi. Seçkin ve aydın bir müzik sanatçısı olan babası Vincenzo Galilei, ona önce Floransa'da, sonra da Valiombreuse manastırında klasik felsefe ve edebiyat okutturmuştur. Pise'ye hekimlik öğrenimi için gönderilmiş ise de, o bundan vazgeçmiş, matematik ve fizik öğrenimine koyulmuştur. 1589'dan 1592'ye kadar bu şehirde, 1592'den 1610'a kadar da Padoue'da matematik profesörlüğü yapmış, ölüm tarihine kadar matematik, astronomi ve fiziğin ilerlemesine çalışmış, Toskana hükümeti tarafından maaş bağlanmış ve Pise Üniversitesinde birtakım onurlu unvanlarla profesörlük yapmıştır. Pise ve Padoue'da ünü bütün Avrupa'ya yayılmış ve derslerini dinlemek için her taraftan öğrenciler akın etmiştir. Bilimsel mektuplaşmaları, istihkâmlar, fizik ve matematiğe dair eserelrinden bir kısmının basılmış olması, bir kısmının da kopyalarının elden ele dolaşması, icatları ve yönetmenliği altında yapılmakta olan aletler... lâyık olduğu büyük ününün canlı belgeleridir. Bununla birlikte Galile, Aristo fiziğini yıkmak suretiyle, hâlâ bu fiziğin taraflısı olanların hücumuna ve hatta düşmanlığına uğramış, bunlara karşı giriştiği savunma savaşında da yüksek bir yetenek göstermiştir. 1612'de *Dalgalanan Cisimlere Dair* adlı eserine şiddetle hücum edilmişse de, kendisini başarıyle savunmuştur.

Evvelce icat edilmiş olan teleskopu daha yetkin bir duruma getirmiş ve bununla astronomi için önemli bilgiler veren gözlemler yapmış olması, *Nuncius Sidereus* ve *Güneş Lekelerine Dair Mektuplar* adlı eserleri onun zaferinin olduğu kadar, ününün genişlemesini sağladılar. 1611'de ziyaret ettiği Pise, Floransa ve Roma'da Lincei Akademilerine üye seçilmiştir. Astronomi gözlemleriyle ulaştığı sonuç, gezimciliğin (peripatétisme) astronomi sistemini reddetmek ve Kopernik'le Tycho-Brahé sistemlerinden birini seçmekten ibarettir. Kepler'in dostu olan ve onunla 1597'den itibaren mektuplaşan Galile, Kopernik sisteminin yayılması için bu büyük dostuyle çareler aramıştı. 1613'te *Güneş Lekelerine Dair* adlı eserinde açıkça Kopernik sistemine taraflı olduğunu bildirdi. Güneşi, evrenin merkezi saydı ve yeryüzünün hareket ettiğini savundu ki, Galile'nin savunduğu sistem, 1543'te Polonya şanuvanı Kopernik tarafından Papa Paul III'a ithaf edilmiş olan bir eserde mevcut olduğu halde, düşmanları yetmiş yıl sonra Galile'yi, savunduğu bu düşünce dolayısıyle dine ve kutsal kitaplara aykırı bir kâfirlikle suçladılar, bu yüzden de kendisi, Roma'daki *Sanctum Officius* denilen kutsal dairenin kovuşturmalarına uğradı. O, kendisinin haklı olduğunu anlatmak için bu konuyu Tanrıbilim alanına götürmeye mecbur olmuş ve kutsal metinlerle ileri sürdüğü düşüncelerin birbirine aykırı olmadığını ispat için mektuplar yazmıştır (1613). Fakat birtakım keşişler, bu mektupların asıllarını Engizisyona verdiler; ve yeryüzünün hareketine dair olan iddiaların "tamamıyle yanlış ve kutsal kitaplara aykırı" olduğu için, "okutulup savunulamayacağına" dair bir kararın çıkmasını sağladılar.

Gizli ve açık oturumlarda Kopernik sisteminin yanlışlığını itiraf etmesi ve düşüncelerinden vazgeçmesi için kovuşturmalara ve baskılara uğrayan Galile, görünüşte düşüncelerinden vazgeçmiş, fakat, "O, yine dönüyor - eppur si muove" demekten kendini alamamıştır. Bu hareketi de uğradığı kovuşturmalar gibi söylenti halinde kalmıştır. Zira, onun yargılanmasına dair uzun ve birbirine aykırı olan belgelerden kendisine uygulanmış olan ceza ya da amirlerin gerçek niteliğini anlamak güçtür. Kendisiyle mektuplaşanlardan birisi olan Gassendi, Galile'nin bu suçlandırılma günlerinde kendisine şöyle yazmıştı: "Ey çağın en büyük onuru! Sizi bekleyen akıbet dolayısıyle büyük sıkıntılar içindeyim... Papalık, sizin düşüncelerinize karşı bazı kararlar verecek olursa, ona bir bilgeye yakışacak şekilde dayanınız. Size gerçeği aramaktan başka bir şey yapmamış olduğunuz inancıyle yaşamış olmak yetişir" (E. Bréhier, cilt II, s. 14). Galile, hayatının son yıllarında gözlerini kaybetmiş ve 1633 yılından itibaren Arcetri şehrinde bir sürgün gibi yaşamıştır. Yalnız 1638'de gözlerine bir ameliyat yaptırmak umudiyle Floransa'da üç ay kalmasına izin verilmiştir.

Galile, kelimenin tam ve doğru anlamıyle pozitif zekâlı bir büyük bilgindir; yani, daima sağın (exacte) ve pekin (certain) bilgi kazanmak amacını gütmüş ve böyle bir bilgiyi elde etmek için bilinçli bir ustalık göstermiştir, kesin bilgi vasıtaları boş çıktığı zaman, en gerçeğe benzer ve yararlı varsayımlara, bağıntılı ve geçici bir değer vermiştir. Bununla birlikte onu, çağımız pozitifciliğine bağlı olanlardan biri sanmak da doğru değildir. Zira Galile, pozitifcilerin reddettikleri birçok düşünceleri kabul eder; hayatını deney ve matematik yollarıyle incelediği fizik bilimine bağlar; pek yararlandığı tinsel bilimlerin aleyhinde bulun-

maz; elindeliğin (libre arbitre) pek pozitif olan rolünü inkâr etmez; ve hiç bir zaman tinsel bilimleri fiziksel bilimlerin bir kolu saymaz. Âlemde hüküm süren düzen ve ölçüye dair Eflatun ve Fisagorcuların yüksek düşüncelerine hayranlığını saklamadığı gibi, Aristo'nun doğru olan düşüncelerine de değer vermekten çekinmez; fiziksel bilimlere uygulamak için felsefeyi pek çok incelemiş olmakla övünür; felsefeden kendi bilimsel çalışmalarında deney ve endüksiyon yöntemlerinin verebileceği ve vermesi gereken şeyleri almak için zorunlu olan yaptırıcı nedenler (causes afficientes) ve amaçlı nedenler (causes finales) gibi iki ilkeye önemle sarılmıştır ki, bunlar çağdaş pozitifciler tarafından şiddetle reddedilmişlerdir. O, bu iki ilkeyi büyük bir başarıyle fiziksel sorunlara uygulamıştır.

Galile'nin fizik yöntemi olarak kullandığı birinci esas; büyük doğa kitabının matematik bir dille yazılmış olduğunu ve bunun ancak matematikçiler tarafından anlaşılabileceğini ve bu kitaptaki şifreleri çözmek için "gözlenmiş olan nicelikleri ölçmek gerektiği"ni kabul etmektir.

O, elindeliğin geniş bir payına sahip olan ahlâksal konularda ölçü bulunmadığı için, bu yöntemin yalnız fiziksel bilimlere uygulanabileceğini, zira fiziksel olayların şaşmaz bir surette zorunlu kanunlara bağlı olduklarını, bunları, ölçememiş olsak bile, özleri itibarıyle ölçülebilen zamanlar ve uzaylar içinde meydana geldiklerini pek iyi bilir. Ona göre, bu olaylar, çoğu zaman, seçik hareketler şeklinde görünmedikçe algılayamadığımız hareketlere döndürülebilirler; bunun için her hareket ölçülebilir. Bu olaylar içinde tarafımızdan dolaysız bir surette ölçülebilen ne varsa ölçülmelidir; ve her şeyden önce, ölçülemeyenleri, dolaylı ya da dolaysız olarak ölçülebilir bir duruma getirmelidir. Bu nedenle Galile, eşyanın ne olduğunu anlamaya çalışmamış, fakat deneylerle ve matematiğin üçgenleri, daireleri ve diğer geometrik şekilleriyle doğa kitabının şifrelerini çözmeye çalışmıştır; yani varlıkların doğallığından çok, bu şifreleri çözme yöntemine önem vermiştir. Bu maksatla:

1. Büyük sayıda gözlenmiş olguları bir tek matematik formülde toplamak demek olan karşılaştırma yöntemi ile (comperative) ağırlık kanunlarını keşfettiği gibi;

2. Bu kanunlardan büyük sayıda olguları elde etme işine yarayan çözme yöntemini (méthode résolitive) kullanmıştır.

Hareketin birinci kanunları, matematiğin belitleri (axiome) gibi mutlak surette zorunlu iseler, daha karmaşık (complexe) kanunları bulmak için önce onları 'a priori' olarak belirlemek (determiner), sonra da bunları birbirleriyle kaynaştırmak lâzımdır. Fakat Galile, bu yöntemi reddeder. Galile, her vesileyle fiziksel âlemde sabit ve evrensel bir düzenin varlığını gösterir. Onun, bunu kabul edişinin nedeni, bütün doğada açıkça görülen Tanrısal bilgeliğe inanmasıdır; ve güç itibarıyle sonsuz olması gerektiğini ihtar etmesidir. Fizik âlemin zorunsuz (contingent) kanunları, 'a priori' spekülasyonlarla elde edilemezler; bunlar, sabit ve evrenseldirler; bu nedenle iyi tanınmış koşullar altında, iyi yapılmış bir deney, her zaman ve her yerde, aynı koşullar içinde aynı değere sahip olacaklardır; bu düşünceler bile, Galile'yi Tanrıtanımazlıkla (athéisme) suçlandıranların insafsızlığını ispata yeter. Galile, fizikte uyguladığı yöntemin doğruluğunu, daha pek genç yaşlarında Pise kulesinin kubbesinde asılı olan bir lambanın salınımından (oscillation) çıkardığı sonuçlarla da ispat etmiştir. O, bu salınmanın süresini, kendi nabızlarının atışlarıyle ölçmüş ve bu salınımın genişliği (amplitude) değiştiği halde bile sürelerinin hissedilecek kadar sabit olduğunu görmüştür. Bu suretle ilk sarkaç (pendule) kavramını elde etmiştir; daha sonra salınımların süresiyle sarkacın uzunluğu arasındaki ilişkiyi ölçmek suretiyle de, bu konuyu daha yetkin bir surette açıklamış ve hayatının son zamanlarında Huyghens'ten daha önce, hareketi daha iyi düzenleyerek zamanı daha doğru ölçebilmek için sarkacı saate dönüştürmüştür.

Cisimlerin düşme süreleriyle düşme esnasında aşılan uzayları ölçmek suretiyle de, Galile, yavaş yavaş gerek serbest havada düşey (vertical) olan, gerek eğik (incline) ve eğri (courbe) yüzeylerde meydana gelen bu düşmenin kanunlarını matematikçe belirtmeye muvaffak olmuştur. Daha çok fizik ve bilim tarihlerini, doğrudan doğruya fiziği astronomi ve mekaniği ilgileyen keşif ve icatları üzerinde fazlaca duracak değiliz. Babasının eserine devam ederek, ses titreşimlerini ve müzik akortlarının matematik kuramını, çarpışma (percussion) kuramını, gizli (virtuel) hızlar ilkesini, kuvvetlerin birleşmesi ilkesini bulmuş, mekaniğin ilerlemesine hizmet eden esasları koymuş, mikroskop ve termometreyi icat etmiş, mıknatısın etkilerini ölçmeye muvaffak olmuştur. Galile, olayları vukularından önce görmeye elverişli olan bir fiziko-matematik bilimi yaratmak suretiyle felsefede evrensel mekanizm kuramlarının doğmasına neden olmuştur. Onun yeni âlem sisteminde dayandığı ilke, yalınçlık (simplisité) ilkesidir. Ona göre, doğa hiç bir şeyi boşuna yaratmaz. Bu nedenle en yalınç yollardan ve birkaç yalınç farklar vasıtasıyle sonuçlardaki türlülükler elde edilebilir. O, bu yalınçlıklar ilkesini Ptolémé ve Tycho-Brahé'nin astronomide kullandıkları karmaşık sistemlere

karşı koyar ve bu suretle de fizikte maddesel olayların birinci değişkeleri (modification) kanunlarını formülleştirmeye özenir.

Galile'ye göre, yalınç olan şey, bir değişkeliğe uğratılınadıkça bulunduğu durumu koruyandır. Kepler daha önce, hiç bir cismin kendi kendine hareketsizlikten harekete geçmeyeceğini söylemişti Galile ise, bir cisim kendi kendine hareketini değişkeye uğratamayacağını ya da hareketten hareketsizliğe geçemeyeceğini ileri sürdü. Bu ise, yine Kepler'in daha önce bulduğu bir terimle eylemsizlik (inertie) kanunudur. Galile, bunu genel bir ilke olarak ileri sürmez; hatta, yıldızların çembersel (dairevî) hareketlere karşı gösterdiği yöneliş düşüncesi gibi eski bir düşünceyi kabul etmekle bu evrensel mekanizmin temeli olan kanunu inkâr eder gibi de görünür.

Yeni Bilime Dair Diyaloglar adlı eseri dört gün süren bir konuşma olarak bölünmüştür ki, bunun ilk iki gününde Galile, cisimlerin en küçük kısımlarının, birbirinden boşluklarla ayrılmış doluluklar olduğunu kabule mecbur olduğumuzu, üçüncü ve dördüncü günlerde ise, maddede bazı kitleleri, verilmiş bir süre zarfında herhangi bir mesafeye kadar götürmek gibi doğal bir sonuç veren hareket ettirici (motrice) kuvvetlerin var olduğunu gösterir.

Galile fizikte, bilinen koşullar içinde, sabit ya da değişici etkilerin ölçüsünden, ikinci nedenleri ve bunların kanunlarını elde etmeye çalışır; fakat bunların ne metafizik özlerini, ne de ilk nedenle olan ilişkilerini araştırır; yalnız her şeye gücü yeten ve en yüce zekâlı bir yaratıcının zorunlu olarak varlığını kabul eder; tinselci felsefeyle dine bağlı görünür. Ona göre, fizikle felsefe ve bilimle din arasında uzlaşmamayı gerektiren hiç bir şey yoktur. Kendisi mahkûm edildikten sonra sansür edilmesin diye Hollanda'da bastırdığı *Yeni Bilimlere Dair Diyalog*'unun birinci gününde, düşmanlarının kendisini Demokrit ve Epikür gibi, ebedî zorunlu ve yaratılmamış olan atomlara inanmış olmakla ve onlar gibi âlemin yaratıcı ve düzenleyici bir Tanrı kayrasına inanmamakla suçlandırdıkları için protesto eder. Astronomiye dair diyaloğunun dördüncü gününde de, dostu Segredo ve öğrencisi Salviati'nin ağzından, doğa ve Tanrı eserleri içinde keşfedilebilen bütün ikinci nedenlerin ötesinden yaratıcı belitin 'mucizesi'ne kadar yükselmek gerektiğini söyletir. *Yeni Bilimlere Dair Diyalog*'larının ilk gününde, sonsuzluk sorununu ele alır ve aklın bu konuyu yanılmadan çözemeyeceğine üzülerek inanır. Özet olarak denebilir ki, bütün eser ve mektuplarında doğayı pozitif bir gözle inceleyen Galile'nin imanından şüphe ettirecek hiç bir düşünceye rastlanılamaz. Bununla birlikte, doğa kanunu düşüncesi ilk kez açık ve bilimsel bir şekilde onda bulunduğu gibi, matematikle fiziğin birlikte ilerlemesi de onunla başlamıştır. Galile, hareketin bile ancak hareketsiz bir noktaya nazaran algılanabildiğini, gece, gündüz, güneşin doğması ve batması, ufuk ve meridyen... gibi şeylerin ancak yeryüzümüz bakımından var olduğunu, yeryüzümüzü bir an için yok farz edecek olursak, gökyüzünün değişkeleri mutlak karakterlerini yitireceklerini anlatarak bir taraftan da bağıntıcılığı kavramış olur.

Il Sagglatore (Altın Tartıcısı) (1623) başlıklı ve astronomi tartışmalarını kapsayan önemli eserinde, eşyaya zorunlu olarak yükletmeye mecbur olduğumuz niteliklerin şekil, miktar, hareket ya da sükûndan ibaret olduğunu (kendi deyimiyle, birinci ya da gerçek nitelikler) ve hayal gücümüz ne denli büyük olursa olsunlar, hiç bir çabanın bunları eşyadan ayıramayacağını, oysaki tat, koku, renk vb. gibi niteliklerin eşyadan aldığımız duyumlara verdiğimiz adlardan başka bir şey olmadıklarını, bunların eşyada değil, duyulur (sensible) cisimde bulunduklarını ileri sürer ve duyulur cisimler kaldırılacak olursa, bu niteliklerin hemen kaybolacaklarını anlatır. Ona göre, bu nitelikler olmadan da eşyayı tasarlayabileceğimiz için, bunlar nesnel değil, öznel bir değerdedirler. Bu görüşün, son çağların bilgi teorilerindeki önemi inkâr edilemez. Galile, yalnız kendinden önce gelen fizik ve astronomi bilginlerinin doktrinlerini yetken bir duruma getirmemiş, Descartes, Ferma, Newton... vb. gibi bilgin ve filozoflar üzerinde de pozitif bir bilime dayanan çağdaş felsefeye de önemli etkiler yapmıştır.

Onu, Rönesans'ın temsilcilerinden biri olarak kabul etmek lâzımdır. Kopernik, evrenin son nedenini ve belgesini, geometrik şeklin 'yetkinliği'nden ibaret görmüştü. Galile, böyle bir düşünceyi reddeder; ve doğa bilimini deneylemenin matematik düşünceyle birleşmesinden ibaret görür. O, Kant'tan önce, entellektin kontroluna bağlanmayan duyulur algıların bizi yanıltacağını ve bu yanılmanın yargıdan geldiğini fark etmiş; Tanrısal kayraya dair inançları pozitif ve nesnel araştırmalarına engel olmamıştır. Onun doktrininde Tanrı ve Doğa âdeta eşittir. Galile, çözüm ve bireşim yöntemlerine verdiği değer kadar da tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini birleştirerek kullanmış ve onun araştırma biçimleriyle bulduğu sonuçlardan sonra, skolastiğin son döküntüleri, gizli özellikler, tözler, Aristo vs.'nin otoriteleri tamamıyle yıkılmıştır, denilebilir. Galile, Descartes ve Hobbes'tan daha önce ikinci niteliklerin öznelliğini anlamış ve tüm öğesel kuvvetleri hareketsel kuvvetlere, yani mekaniğe döndürmek isteyen fizikçi Helmoltz'a derin etkiler yapmış-

tır. Özet olarak Galile, Bacon'dan daha önce yeni çağlar felsefesini açmış ve felsefeye bilimsel bir değer ve gelişme sağlamıştır. Anlaşılıyor ki o, doğa olaylarını Tanrı'nın ya da herhangi bir mistik gücün etkisiyle değil, doğanın kendi kanunlarıyle açıklamış ve doğa hakkındaki bilgileri deneysel bilimler kadrosunda toplamıştır.

Galile, eserlerini kendi anadiliyle yazmıştır. Bunlar on yedi cilt olarak Floransa'da basılmıştır (Albert baskısı, 1842-1858); daha yeni bir baskısı da, devlet tarafından Favaro'nun yönetmenliği altında, *Le Opere di Galileo Galilei* adıyle 20 cilt olarak yayınlanmıştır (1890-1909). Onun eserleri çeşitli dillere ve daha çok Almancaya çevrilmiştir. Galile için yazılmış olan eserlerin listesi bir kitap teşkil edecek kadar çoktur.

Bkz. Von Gebler, *Galile ve Papalık Yönetmenliği* (2 cilt, Stuttgart, 1876); Wohlwill, *Galile ve Tartışması* (19093 adlı Almanca eserle Campanella'nın *Apologia pro-Galilaeo* (Frankfurt, 1622) ve *Universalis Philosophia seu Metafysica* (Paris, 1638) adlı eserlerde *Galile*'ye dair değerli bilgiler ve açıklamalar vardır. Ona felsefe tarihinde lâyık olduğu yeri ilk kez vermiş olan J. F. Friest'tir (*Die Geschichte der Philosophie Dargstellt nach den Fortschritten Ihrer Wissenschaftlichen Entwichelung Zweiter;* Halle, 1840). Galile'nin yöntemi hakkında, Prantl'ın *Galilei und Kepler als Logiker* (Münchenere Sitzungsberichte, 1875) ve Natorp'un *Descartes Erkennetnis Theorie* (Marburg, 1882) ve *Galilei als Philosophe* (Philos. Manashefte, XVIII, 1882) başlıklı eserlerine bakmalıdır. Galile'nin *Altın Tartıcısı* adlı eserindeki niteliklerin öznelliğine dair düşüncelerine ilk dikkati çeken de bu yazardır. Antimori'nin Floransa'da 1868'de yayınladığı *Della Philosophia di Galileo* ve *Galileo e Cartesio* başlıklı eserleri; Th. H. Martin, *Galile, Les Droits de la Science et la Méthode des Sciences Physiques* (Paris, 1868; Galile hakkında en geniş ve tarafsız bilgiler bu eserdedir); L. Olschki, *Galilei und Sein Zeit* (1928); E. Mach, *Geschichte der Mecanik* (1921); F. Dessauer, *Der Fall G. O. wir* (1947); A. Maier, *Die Vorläufer Galilei's un 14 Jahrh.* (Roma, 1949); Stillman Drake, *Dialogue Concerning the Two of Chief World Systems* (1953); I. E. Dralikin ve Stillman Drake, *On Motion and on Mechanics* (1960).

GALL, François-Joseph. Frenoloji (Phrénologie) denilen sözde zihin ya da beyin fizyolojisini kurmuş olan Alman hekimi, 9 mart 1758'de Baden Dukalığındaki Phorzheim yakınlarında Tiefenbrunn'da doğmuş ve 22 ağustos 1828'de Montrouge'de (Paris) ölmüştür. Tüm koleksiyonlarını Paris'teki *Jardin des Plantes* denilen bitkiler bahçesine bağışlayan Gall, Strasbourg'ta hekimlik öğrenimini bitirdikten sonra Viyana'da hekimlik yapmak ve bu yolda ün ve servet kazanmak istemişse de, bu hususta başarısı tamamıyle bilinmemektedir. Onun adı, sistemini ilân ettikten sonra duyulmaya başlamıştır. 1798'de dostlarından bir Baron'a yazdığı mektupta, özel doktrinini açıklayan bir eser yayınlayacağını bildirmektedir. Daha sonra düşüncelerini yaymak için Viyana'da serbest dersler vermişse de, yapılan şikâyetler üzerine İmparatorun emriyle bu derslere son verilmiştir. Bunun üzerine, ağzını kapatmayacak olan Avrupa'nın daha aydın kentlerinde sistemini yaymak üzere seyahate çıktı. Evvelâ Berlin'e gitti. Orada serbest 'Frenoloji' derslerine başladı; bir başarı göstereememiş olacak ki, yine aynı yılda (1805) Dresden'e gitti; burada da derslerine kadınların devam etmesi yasak edildi. Böylece orada da fazla tutunamadı ve birbiri ardından Torgau, Woerlitz ve Halle'e, Iena'ya ve 1806'da Kopenhag, Amsterdam, Leyde, Frankfurt, Karlsruhe'ye geçti; 1807'de ise, Heidelberg'de profesör Achermann'ın ciddî itirazlarıyle karşılaşınca Münih'e, üç ay sonra Zürih'e ve nihayet aynı yılın ekim ayında Paris'e gelmiş oldu.



Gall, bütün bu seyahatlerinde rastladığı en seçkin ve üstün insanlardan başlayarak en aptal ve ahmak insanlara dek türlü insanların kafataslarını gözlediğini ve icat ettiğini iddia ettiği 'Frenoloji' doktrinine uygun sonuçlar aldığını ve zaten de seyahatlerini bu maksatla yaptığını iddia etmiştir. Hatta, ziyaret ettiği okullar, öksüz yurtları, bulunmuş çocuk yuvaları, cezaevleri, akıl hastaneleri, mahkeme salonlarıyle ölüm cezası verilen meydanlardan pek çok olgu (fait) topladığını, türlü intiharlar üzerinde, aptal ve deliler üzerinde araştırmalar yaptığını, müzelere giderek eskiçağlarda yetişmiş olan büyük adamların heykel ve büstleri üzerinde... incelemeler yapmış olduğunu anlatır.

Gall, 1807 yılının son aylarında Paris'e geldi; burada doktrinini dilediği gibi anlattı; kibarlar arasında oldukça merak ve ilgi uyandırdı; yurttaşlarından Spurzheim'la işbirliği yaparak eserlerinden birçoğunu onunla birlikte yayımladı. 4 mayıs 1808'de, ilk araştırmalarını bir memuvar şeklinde Enstitü'ye sundu. Fakat onun sinir sistemi üzerindeki araştırmalarından elde ettiğine inandığı fizyolojik sonuçları, bu kurumun bilginleri kabul edecek durumda olmadıklarını görünce türlü eserler yayımlamak suretiyle halka hitap etti. 1809'da *Recherches sur le Système Nerveux en Général, Et sur Ce-*

lui du Cerveau en Particulier başlıklı eseri çıktı. 1808 yılı içinde de *Introduction au Cours de Physiologie du Cerveau* adlı eserini bastırdı ki, bunda, bu derslere başladığı zaman vermiş olduğu açış söylevi de vardır.

1810'dan 1820'ye kadar da Spurzheim'la birlikte, 4 cilt ve bir atlastan ibaret olan şu eseri yayımladı: *Anatomie et Physiologie du Système Nerveux en Général et du Cerveau en Particuier, Avec des Observations sur le Possibilité de Reconnaitre Plusieurs Dispositions Intellectuelles et Morales de l'Homme et des Animaux, par la Configuration de Leur Tête.*

1820'den 1825'e kadar da 6 cilt olan şu eserini bastırdı: *Sur les Fonctions du Cerveau et sur Celle de Chacune de ses Parties, Avec des Observations sur la Possibilité de Reconnaître les Instincts, les Penchants, les Talants et les Dispositions Morales et Intellectuelles des Hommes et des Animaux, par la Configuration de Leur Cerveau et de Leur Tête.*

Bu son eser dört bölüme ayrılmıştır:

1. İnsanın ahlâksal nitelikleriyle zihin fakültelerinin kaynağı ve bunların belirmelerinin koşulları hakkında.
2. Kafatasının şekli üzerinde beynin etkisi; niteliklerin belirlenmesinde ve temel fakültelerde bunların organ merkezlerini keşfetmekteki zorluk ve araçlar.
3. Organ bilimi (organologie) ya da içgüdülerin, eğilimlerin (penchants), duygular ve yeteneklerin, yahut da insan ve hayvanların ahlâksal nitelikleri ve temelli (fondementale) zihin fakülteleriyle organların yeri.
4. Anatomiko-fizyolojik bazı eserlerin eleştirili incelenmeleri ve ahlâksal niteliklerle zihin fakültelerinin bir yeni felsefesini ileri sürme.

Gall'in temel doktrinini ya da frenolojiyi bu eserde aramak lâzımdır. O, bu eseriyle ün mührünü elde ettiğini ve hasımlarının ağzını bir daha açamayacakları bir duruma getirdiğini zannederse de, gerçekte, bu eseriyle de büyük bir başarı elde edemedi. Bu son eserinde savunduğu felsefesel sisteminin özeti şudur ki, daha eserinin başında bu doktrinin esaslarını şu beş noktada topladığı görülür:

1. Ahlâksal nitelikler ve zihin fakülteleri doğuştandırlar.
2. Fakültelerin belirmesi, işlemesi ya da ahlâksal nitelikler organlaşmadan doğarlar.
3. Beyin, tüm eğilimlerin, tüm duyguların ve tüm fakültelerin organıdır.
4. Beyin, aralarında esaslı olarak ayrılmamış olan eğilim, duygu ve fakültelerin özel organları kadar organdan bileşiktir.
5. Birçok durumlarda beynin şeklini tekrarlayanların ve kafatasının (crâne) şekli, temel niteliklerle fakülteleri keşfetmek için vasıtalar ilham eder (adı geçen eser, cilt V ve VI).

Bu beş esastan ilk üçü, kendisinden önce ve sonra da doğru ve yanlış olarak türlü bilginler tarafından okutulmuş olduğu gibi, beşincisi de az çok bu durumda olduğundan, Gall'in kendisine ait olan yalnız dördüncü maddedeki esaslardır. Bunlar, kafa içi (encéphale) organlarının çokluğuna ve bunlardan her birinin ruhsal fakülteler ve nitelikleri karşıladığına dair olan iddialarıdır. Biz de burada bu son iddiayı gözden geçireceğiz:

Gall'den daha önce bazı fizyoloji bilginleri, beyinsel (cerebral) organlaşma ile insan entellekti arasındaki ilişkiyi araştırmışlardı; Gall, onların tuttuğu yöntemi kullanmamış olduğunu söyler. O, fakülteleri keşfetmek ve bunlara tekabül eden kafatası dışındaki, çıkıntılarını (protubérance) nasıl bulduğunu şu cümlelerle anlatır; yalnız onun cümlelerini nakletmeden önce, kendisinin hareket noktası, beynin birtakım organlar toplamı ve zihnin de bir fakülteler toplamı olduğuna dair birtakım bulanık düşüncelere sahip olduğunu söylemeliyiz. O, bu konuda çıkıntıların nerede olduklarını bilmediği gibi, fakültelere de ne gibi adlar verilmesi gerektiğini de bilmiyordu: "Dilde bütün temel nitelik ve fakülteleri ifade edecek deyimleri (expression) bulup bulmadığımı bilmiyorum" der (adı geçen eser, cilt IV, s. 2). Bu ilk zorluğu şöyle çözer:

"Evimde en aşağı tabakadan arabacılık, komisyonculuk... vb. ile uğraşan birtakım adamları topladım; bunların güvencini kazandım; ve kendilerine biraz da para vererek, bira ve şarap dağıtarak açıkça doğruyu söylemelerini sağladım; onların uygun bir ruh haline sahip oldukları anı yakalayınca, kendi iyi ve kötü niteliklerini söylettim; özenerek ve dikkatle kafataslarını inceledim. Filozofların, niteliklerimizin ve fakültelerimizin kaynağına dair olan yanlış düşünceleri beni asla yolumdan ayırmadı. Kendileri üzerinde çalıştığım bireyler için bir eğitim sorunu olmazdı... Bu çeşit insanlar, doğanın çocuklarıdır".

Gall'in tuttuğu yöntemin ne denli sakat olduğu aşikârdır. Anlaşılıyor ki o, birtakım başıboş ve sarhoş insanların gevezeliklerine değer vermek suretiyle, bu yeni bilimi kurmak sevdasına düşmüştür. Fakat kendisinin de açıkladığı gibi, bu yöntemle incelediği insan kafalarının bir çeşit topografyasını meydana getirmiş ve herkes bu kafatası haritasında gerek kendilerinin ve gerek başkalarının yetenek ve fakültelerini araştırmaya koyulmuştur. Elini kafatası üzerinde gezdirdiği adamın ruhunu bütün derinliğiyle kavradığını övünerek iddia eden Gall, büyük eserini meydana getirmek için, be-

yinsel organları birçok büyük zümrelere ayırabildiğini ve bunları bir hiyerarşi biçiminde dağıttığını iddia eder; en aşağı niteliklerden başlayarak en yüksek duygulara kadar sırayla geçmiş olur (adı geçen eser, cilt III, s. 224). Onun bu konudaki planı şöyledir: Evvelâ beyincikteki (cervelet) organ ve fakülteler, daha sonra da orta bölgede yerleşmiş (localisé) olan organ ve fakülteler; son olarak da kafatasının ön bölgesinde olduğunu iddia ettiği organ ve fakülteler.

I. *Beyincik bölgesi:* Gall'e göre beyincik, türeme (génération) organıdır. Bu keşfini, biri beş, diğeri dört yaşında olan iki erkek çocuğun, kız ve kadınlara saldırarak cinsel tutkularını kandırmış oldukları gibi, bazı olaylarla ispat etmeye çalışır. O, bu çeşit örneklere 'pozitif olgular' (faits positifs) adını verir; bir de 'negatif olgular' (faits negatifs) ya da 'bütün belge olguları' adını verdiği örnekleri vardır ki, bunlar Charles XII, Newton ve Kant'ın portrelerinden ibaret olup, ona göre, Frenoloji ile uğraşan bir insan, bunlarda beyinciğin pek az gelişmiş olduğunu görebilir. Hatta, Saint-Thomas'nın resminden bile, kendisinin çekici bir kızı reddedecek kadar beyinciğinin gelişmemiş olduğunu fark edebildiğini de anlatır!..

II. *Beynin arka bölgesi:* Gall, bu bölgeye az organ verir. Fakat alın bölgesine en seçkin organların yerleşmis olduğunu kaydeder. Çizmiş olduğu kafatası haritasında, birbirinden dört beş santim uzaklarda olmak üzere 'evlât aşkı' 'sevgi' ya da 'dostluk', 'kendini savunma', 'gurur' ya da 'vakar', 'övünme' ya da 'onur isteği'ne tekabül eden beş organ gösterir. Spurzheim'la Gall, bu özel topografyada aynı düşünceyi kabul etmezler; Gall'in 'sevgi' ya da 'kendini savunma'dan başka bir şey görmediği yerde, diğeri alışkanlıkları seçme anlamında kullandığı 'habitativité'yi görür. Aralarında bazı küçük farklar olmakla birlikte esasta birleşmişlerdir. Rolando, beyinciğin, saydığımız niteliklerle ilgisi olmadığını, bunun hareket ettirici bir alet (apareil) olduğunu ispat etmiştir. Flourence da az çok farkla bu düşüncededir. Hastalıklı durumlar üzerinde incelemeler yapmış olan Burdach da, beyinciğin hareketlilik (motilité) edimleriyle ilgili olduğunu göstermiştir.

Beynin arka bölgesine dair frenolojinin ileri sürdüğü düşünceler de bilimsel bir değere sahip değildir; ve bu bölgenin herhangi bir fakülte ile ilgisi kesin olarak ispat edilememiştir.

III. *Beynin orta bölgesi:* Gall, buraya yedi ya da sekiz organ koymuştur. 'Etobur içgüdüsü', 'mekanik duyusu', 'hile duyusu', 'mülkiyet duygusu', 'ihtiyatkârlık organı', 'sebat organı', 'dinsel duygu'... organları gibi ki, bütün bunlar birbirinin ön, yan, orta ve üstünde ayrı ayrı noktalarda yerleşmişlerdir. Burada da Spurzheim'la Gall arasında bir iki küçük fark görülür: Gall, mülkiyet ve hırsızlık organlarının aynı olduğunu, eğer bu organ biraz daha gelişirse, insel uylaşımla (conventions) namuskârlık, kazanç, hırs... vb. fakültelerinin doğacağını, eğer bu organ daha fazla gelişirse hırsızlık fakültesinin teşekkül edeceğini iddia eder. Zira; hırsızlık, ona göre, mülkiyet duygusunun pek enerjik bir faaliyetinden başka bir şey değildir. Bugün beynin gerek orta, gerek arka bölgesinin zihin faaliyetleriyle ilgili olduğu bilinmekte ise de Gall'in zannettiği biçimde organlara bölünmüş olmasını kabul etmek imkânsız görülmektedir.

IV. *Beynin ön bölgesi:* Gall, beynin bu kısmını, kafa içi küresinin iki kutbundan biri olarak kabul eder: a) Alın kutbu, kafa kutbuyla —yani, fena tutkular kutbuyla— daima karşıgelim (antagonisme) halindedir. b) Alın kutbu, en yüksek ve asil meyillerin organlarını taşır. Kelimelerin, dilin duyularıyle kişilerin hafızası, sayılar, renkler, yerellik (localité) duyularıyle eşyanın hafızası ve metafizik zekâya kadar bütün yüksek fakülteler, bu bölgenin belli yerlerine dağıtılmış ya da sıralatılmıştır. Gall, her ruhsal fakülteye, bu bölgelerde tespit ettiği organlarla bu fakülteler arasındaki ilgiyi ispat etmek için türlü öyküler ve gözlemler de kaydetmiştir ki, bunların çoğu gülünç olacak kadar gariptir.

Gall, kurduğuna inandığı 'Frenoloji' adındaki bilimiyle, fizyoloji ve biyoloji bilgileriyle hekimlerin ve tinselci düşünürlerin şiddetli hücumlarıyle karşılaşmıştır. Gelecek için, iddialarının belki bazı önemli etkileri olacaktır; fakat ona asıl bu eserde yer verişimizin nedeni, istisnasız olarak bütün felsefe sorunlarını da çözeceğini, bu suretle de ahlâkçılarla uzlaşacağını iddia etmesindendir. O, kendi doktrinin insana bir 'eğitim' ve 'ceza' konusu olarak uygulanabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, yasamacılarla eğitimcilerin, aldanmadan ve hor görülmeksizin işlerini başarabilmeleri, ancak beyin fizyolojisini derinden öğrenmeleriyle mümkündür. Eğitimciler bu suretle daha ilk çocuklarının gelecekte bir haydut mu, yoksa onurlu ve büyük insanlar mı olacaklarını keşfedecekler ve bunlardan bir kısmını en ağır ve zahmetli işlere hazırlayacak, bir kısmına da bilimler ve sanatları öğretmiş olacaklardır. Kafataslarının şekli dehâ vaat edenlerin kültürüne daha çok özentiyle çalışacak, fakat düzensiz ve karıştırıcı içgüdüleri üstün görünenlerin de türlü biçimlerde gelişmelerine engel olacaklardır. Yasamacılar ve yargıçlar da, bu doktrini derinden kavradıkları takdirde, suçluları bir daha suç işleyemeyecek şekilde cezalandırma usullerini uygulayabilecekler; cezaları derece-

lendirmek için ve suçlarla orantılı cezalar vermek için uzun ve inceden inceye hukuk öğrenimine muhtaç olmayacaklardır. Bunların cezaevlerine gidip ellerini kafatasları üzerinde gezdirmeleriyle, toplumun suç ya da cinayet adını verdiği hareketleri yapmışlarsa, tanıkları soruşturmaktan daha çok kesin ve doğru bilgiler elde edebileceklerdir.

Gall'in doktrini doğru olmuş olsaydı, bütün iddiaları da tatbikatta belki bir yer bulabilirdi. Alman fizyoloji bilginlerinden J. Müller, Gall doktrininin doğruluğunu gösterebilecek 'bir tek olgu'nun bile bulunmadığını ispat etmiştir. Nitekim, Flourence da, vaktiyle fizyolojinin büsbütün başka bir yönde ilerlemekte olduğunu ve Gall görüşünün yanlışlığını açıklamıştır. Onu, Spurzheim ve Brousais'nin frenolojisine ve Cabanis'in fizyolojisine bağlı bir kişilik saymalıdır. Bununla birlikte Gall'in düşüncesi, beyin fizyoloji ve anatomisi için olduğu kadar psikoloji için de yararlı sonuçlar verdi; ve beynin ruhsal ödevlerini paylaşan seçkin parçaları olup olmadığı sorunu ortaya çıktı; bu suretle anatomi patalojik yoluyle diri bir insandaki hastalıklı ruh durumlarının işaretleri aranmış, ölümden sonra da bu hastalıklı durumun beyindeki afeti (lesion) araştırılmıştır. Broca'nın açtığı yol budur; bir taraftan da canlı hayvanların beyinleri açılarak ve bir elektrik cereyanı ile bazı bölgeler uyarılmak ya da harap edilmek suretiyle iradeli ve iradesiz hareketleri yöneten merkezler araştırılmıştır ki, bu fizyolojik araştırmalar da psikoloji için verimli olmuştur. Bu itibarla son denemeler, onun doktrininde yalnız 'localisation' tepkisini ilgileyen görüşlerini doğrulamıştır.

Gall'in *Anatomie et Physiologie du Système Nerveux Général et du Cérveau en Particulier* başlıklı ana eseri 1810-1820'de 4 cilt ve 1822-1825'te bir atlasla birlikte 6 cilt olarak Paris'te basıldı.

Bkz. Birçok eserler arasında daha çok: Flourence, *Examen de la Phrénologie, Son Histoire...* ets. (Paris, 1858); A. Garnier, *La Psychologie et la Phrénologie Comparées* (Paris, 1859); Möbius, *F. J. Gall* (1905).

GALLI (Gallo). XX. yüzyıl İtalyan filozoflarından. Evvelâ Varisco Okuluna bağlıyken, sonra kişisel görüşlerini Croce ve daha çok Gentile ile uzlaştırmaya çalışarak bu okuldan bir parça ayrılmıştır. Onun felsefesini, kendisinin kendi hakkında yazdığı bir mektuptan yararlanan Ricardo Miceli di Serradileo'nun eserinden naklediyoruz. (*La Philosophie Contamporain en Italie*, Paris, 1939, s. 140-148. Fransızca çevirisi G. Pâques).

Gallli'nin felsefesel faaliyetinde birkaç dönem vardır: *L'Essere* (Riv. di Filos., 1914, II), *Kant e Rosmini* (Citta di Castello, 1914) ve *Il Valore* (Citta di Castello, 1914) adlı üç eserinde varlık düşüncesinin mutlak surette temel olduğu halde belirli edimlerin (les actes détérminés) dışında onaylanmadığını, fakat kendinden (en soi) ve bu edimler halinde kendi zorunlu momanları (moments) gibi mevcut olduğunu ve bu suretle somut düşünceyi, yani belirli edimlerde sınırlanmış olan sonsuz bir ilerleme yayınını, evrensel içkinde (immanent) bulan düşünceyi kurduğunu ispata çalışır. Ona göre, bu sonsuz ilerlemenin momanları, edimselden (actualité) aşağı sistemlerdir ve tekilliklerinin (particularité) içkin bir ilkesini oluştururlar. 'Tümel ve tikel' momanların ikiliği, mutlak sistem içinde yansırlar (inikâs) ki, bu sistem, en aşağı sistemlerin aracılığında ve kendi kendilerine de özel birlikte kurulurlar; bu nedenle de bu aşağı sistem bir özneler sistemidir. Şu halde varlık düşüncesi öznede hem içkin, hem de deneyüstüdür (transcendante). Öznelerin çokluğu kendiliğinden verilmiş değildir; fakat, özünlü olarak (intrinsèquement) varlık düşüncesinde ve varlık düşüncesine özgü olan diyalektik zorunluluk vasıtasıyle de kendinden (en soi) meydana gelmiştir.

Tümellikle tikelliğin uzlaştırılamadığına inanan Galli'ye göre, bunun her ikisi de sentetik momandaki diyalektik bir hareket içinde, kendilerinden birer tortu bırakmamazlık edemezler. Belirli edim halindeki düşünce ile dolaysız (immédiate) düşünce ve ilkelerinin dolgun bilinci aracılığıyle araya sokulmuş olan ya da mutlak düşünce arasında bir fark gözetmek, bu filozofa göre, gerçekliğin tortusuz olarak düşünceye dönüştürülmesinde temel olmaya elverişli değildir. Varlık düşüncesinin içkinlik ve deneyüstülüğün nesne problemi terimlerinin zihinci (intellectualiste) bir zayıflamasıdır; yoksa bu problemin çözülmesi değil. Temel içinde gelişme momanının konumu (position) da, aynı surette zayıftır. Bu itibarla gerçekliğin çatıkılı (antinomique) görünüşlerini uzlaştıran bir birleşim (synthèse) görüşüne ihtiyaç vardır. Galli, bu yeni çalışmalarını *Spirito e Realita* (Milano-Roma, 1927) adlı eserinde yayınlamıştır. Bu eserinde ülkücü görüşün yerini tinselci görüş alır ve bilincin dolaysız onaylamalarına, gerek gerçekten görevini yerine getirmek isteyen her felsefe doktrininin zorunlu hareket noktası olarak, gerek gerçek ve somut olan mutlak görüşünden (conception) çıkarılıp atılmayan bir moman olarak esaslı bir önem vermiş olur. Ona göre, bu görüşte dolaysızlığın (immedialité) kendisi, düşünenin aracılığı ile birlikte yok edilmemeli, tersine olarak ileri sürülüp tahkik olunmalıdır.

Bilincin dolaysız sezgisini meydana getiren dört esaslı şekil vardır:

a) *Duyulur bilgi* ki, birliktir, nesnel ve ayrılmaz bir çoğunluktur.

b) *Akılsal bilgidir* ki, türlü belirlenmiş çokların açıklığında (clarté) ve bu çokların birleşmesinde birer birer açıklanmış olan 'birlik - çokluk'tur; bu bilgi de nesnelleşmiştir.

c) Duyulur bilgi üzerine kurulmuş olan *içtepisel* (impulsive) ve *içgüdüsel* (instenctif) *faaliyet.*

ç) Akılsal bilgi üzerine kurulmuş *istemli* (volitive) *faaliyet.*

Bu dört şekilden başka öznel edimler tikelliğinin ve edimlerden ayrılamayan özne tikelliğinin ilkesi olan *duygu* vardır ki, bunun karşıtı tümeldir. Bu dört tümel şekil, yaratıcı çoğunluğun bir sınırı değildir. Gerçekte, bunlardan her biri, belirmiş edimler manzarasıymış gibi teşekkül ederler. Yani, iradenin, akılsal bilginin, duyulur bilginin, içtepisel faaliyetin belirlenmiş edimleri mevcuttur. Bunlardan her birinin ayrı bir ifadesi ve kesin bir değeri vardır ve hepsinin genel işareti, soyutlama gayretinin bir ürünü olmalarıdır. Soyutlama bir şey yaratmaz. Fakat, tinsel edimleri, bir an için meydana çıkarır ve onun ürünü, daima düşüncenin sonsuz gelişme süreci içinde hazır bulunur.

Galli, benimsemiş olduğu tinselci görüşü yetersiz bulmuştur. *L'Idea dell'Essere e le Categorie dell'Uno e del Molteplice* (Bologne, 1931) adlı eserinde 'varlık düşüncesi'nin gerçeklik ve bilgi ilkesi olarak yetersiz olduğunu ispata çalışmıştır. *La Realita Sprituela e il Problema dell'Oggetto* (Giron, Crit. della Fil., İtalya, 1931) sunda da Galli, nesne probleminin terimlerini, tinsel diyalektik problemi gibi ileri sürer. Öznel edimler tikelliğine, bunu düşünen bireşimin doğası içinde kurmak suretiyle mantıksal bir temel vermiş olur. Öznenin sonluluğunu (finitude), somut bir surette yaşayan tinsel gerçeklik içinde, oluşun (devenir) kesin değeri için zorunlu olduğunu iddia eder. *Il Problema dell' Universale Particolare* ("Logos", 1932) adlı eserinde gerçekliğin açıklayıcı ilkesi olduğu sürece, gelişmenin yanılsamalı (illusoire) ve tersine olarak belkili (problématique) bir karaktere sahip olduğunu ispat etmeye çalışır.

La Philosophia Teoretica del Manuali (Gubbio, 1933) başlıklı ve Renouvier hakkındaki eserinde, birçok (multiple), nesne ve yanılma problemlerine döner. *Saggio Sulla Dialectica della Realita Sprituale* (Milano-Roma, 1933) adlı eserinde de o, ülkücülükle tinselciliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Diğer bir küçük eseri de, *L'Ineamenti di Filosofia* (1938) dır ki, bunda Galli, diyalektik denemeleri hakkında birtakım esaslı düşünceleri süratle gözden geçirir; bunda da birtakım yeni ve dikkate değer görüşleri vardır.

GALTON, Sir Francis. İngiliz antropoloji bilgini. 12 şubat 1822'de Birmingham'da doğdu; 7 ocak 1911'de Haslemre'de öldü. Charles Darwin'in kardeşi olan bu bilgin, öğrenimlerini Londra'daki King ve Cambridge'deki Triniti Kolejlerinde yaptı. Afrika'nın çeşitli bölgelerinde inceleme seyahati yaptı; bu seyahatlerini ayrı eserlerde yazdı. İstatistik ve meteorolojiyle de uğraştı. Irklar (eugenics) biliminin de kurucusudur. Onun görüşleri ve buluşları etnografya ve sosyoloji bakımından da önemli bir değer taşır. Biyolojide evrimciliği (evolution) savunmuştur. *Origin of Species* (1859) ve *Hereditary Genius* (1869; 1900) adlı eserlerinde soyaçekime önem verir ve Darwin'den ayrılır.



Şu eserler de onundur: *English Men of Science* (1874); *Inquiries into Human Faculty* (1883); *Recond of Family Faculties* (1884); *Natural Inheritance* (1889); *Finger Prints* (1892); *Finger Print Directoires* (1895); *Note Worthy Familles* (1906); *Memoires of my Life* (1908); *Essays in Eugenics* (1909). Galton, Wundt'un Almanya'da geliştirmiş olduğu fizyolojik psikolojiyi İngiltere'de geliştirenlerdendir. O, kendi hayatını da 1908'de yayınlamıştı.

Bkz. K. Pearson, *Life of Galton* (2 cilt, 1914 1924).

GALUPPI, Pasquale, Baron. İtalyan filozofu. Calabre yakınlarında Tropea şehrinde doğmuş (2 nisan 1770), 13 ekim 1846'da ölmüştür; asil bir ailenin oğludur. İlk öğrenimlerini doğduğu şehrin kolejlerinde yaptı ve yüksek öğrenimini Napoli Üniversitesinde tamamladı. Genovesi'nin öğrencisidir. Maksadı, babasının dileğine uyarak avukat olmaktı. Fakat, çok erkenden spekülatif bilimlerde, yani daha çok matematik, felsefe ve Tanrıbilimde ileri bir yetenek gösterdi. Otuz yedi yaşından itibaren felsefesel konular üzerinde yazmaya başladı. Fakat, ancak altmış yaşına ulaştığı zaman, 1831' de kendisine Napoli Üniversitesinin mantık ve metafizik profesörlüğü verildi ki, bu kürsüde ölüm yılına kadar başarıyla ders verdi. Galuppi, XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyıl başlangıçlarında beliren ihtilâllere karışmadan yaşadı; Maliye Bakanlığındaki görevi, özel hayatının huzur ve mutluluğu, daha sonraki profesörlükleri ve felsefesel çalışmaları bütün ömrünü

doldurmaya yetmiştir. Etrafındaki gürültülerden rahatsız olmaksızın karısı ve çocukları arasında yaşamaktan hoşlanmış ve İtalya'nın canlanmasına yazılarıyle ve hocalığıyle az hizmet etmemiştir.

Rosmini, Gioberti, Mamiani ondan ilham almışlardır. Bu sonucusu, Galuppi'nin yabancı bilginlerin otorite ve yöntemlerine fazla kapılmaksızın kendi benliğine güvenme cesaretini göstererek, bütün bilgilerin yüce ilkelerini kavramaya çalıştığını ve İtalyan felsefesini kendi özel kuvvetiyle ilerletmeye hizmet ettiğini anlatır. (Mamiani, *Confessioni di un Metafysico,* cilt I, s. 397-498).

İtalyan felsefesini yenileştirme başarısını gösteren Galuppi'nin ünü Avrupa'ya yayılmış, 1840'da Fransız Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine muhabir üye olmuş ve bu Akademiye Fichte felsefesine dair bilgince bir memuvar yollamıştır. O, kendi düşüncesinin gelişme tarihini, *Felsefenin Kararsızlıklarına Dair Mektuplar* adlı eserinin XIV. mektubunda açıklamıştır.

Galuppi, deneysel okul ilkelerine göre yetişmiş olduğundan, Condillac'ın duyumculuğundan (sensualisme) tiksinir. Reid'i yalnız deneye dayanan bir tinselci filozof görür; fakat onu, bu insanlığı ilgileyen sorunları geri bırakan ve çözmeye cesaret ettiği konularda da akla hiç bir ışık getirmeyen telkinler, ilhamlar ve içgüdülere baş vuran çekingen bir kişilik olarak nitelendirir. Kant'ın eleştirici felsefe sistemlerindeki köklü bozukluklara dikkatini çekmeye vesile olur. Eleştirinin ilkelerini kabul ederse de, Descartes'ın, "Mademki düşünüyorum" una bağlanmak suretiyle bu ilkelerin sonuçlarından kaçınmış olduğunu iddia ederek övünür. O, bütün felsefesini deneysel yöntemden ayrılmaksızın, bilincin sarsılmaz kesinliği üzerine kurduğunu ve bilincin tüm diğer fakültelerin kaplamı olduğunu ve onlardan ancak soyutlamak suretiyle ayırabileceğimizi iddia eder. Bilinç ona göre, hem 'öznel' (subjective), hem de 'nesnel'dir (objective). Hissetmek, algılamak, istemek demek, bir şeyi hissetmek, bir şeyi algılamak ya da istemek demektir. Şu halde, 'ben' (le moi), kendisini ortaya koyar koymaz dolaysız olarak 'ben değil'i (non-moi) de ortaya koymuş olur. Bu itibarla bilinç, doğrudan doğruya kendi varlığıyle de ilgili olduğu için, eşyanın varlığından şüphe etmez ki, İskoçyalıların zannettikleri gibi, bilinç ve dış algının birtakım yalınç olaylar önünde durakladığını kabul etmez. Bilinç ve algı, 'a priori' bir ilke ya da kör bir telkin araya girmeksizin tözlere (les substances) ulaşır. Zira, tözden ayrılmış olan olay, bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Şu halde, bilinç olguları, tüm dış ve iç gerçeklikleri kapsarlar ve verileri (données) geliştirmek için de görgücü (empristes) filozofların kabul ettikleri özdeşlik (identité) ilkelerinden başka bir şeye ihtiyaç yoktur.

Hamilton, Reid'i, ilkelerini terk etmemek suretiyle düzelterek tözel gerçekliklerin dolaysız tam algısına (aperception) dair Galuppi'ninkine benzeyen bir kuram ileri sürmüştür. Fakat, İskoçya metafizikçiliği, 'mutlak'ın deneysel yönteme yabancı oluşunu kabul etmemişti: Galuppi ise, 'mutlak'ın kendisinden bir deney konusu oluşturmak iddiasında bulundu; o, yalınç deneyle karşılaştırılmış (comparé) deneyi ayırmış; birincinin, konusunu doğrudan doğruya yakaladığını, ikincinin ise, kendi konusuyle başka bir konu arasındaki oran (rapport) sayesinde konusunu tanıdığını belirtmiştir. Bu suretle, bir sayı ile bunun diğer bir sayı ile olan oranı verilince, bu ikinci sayı da birinci sayesinde belirmiş olur. Demek ki, bize bazı koşullara bağlı gibi görünen nesneler vardır. Bunların var oluşlarını kabul etmek demek, onların dayandıkları tüm koşullar dizisine (serie) ve bu nedenle de bu dizinin düşmüş olduğu çünkü, eğer ruh kendi yargıları içinde, biri bilen özne, diğeri bilinen konu olmak üzere birbirine dönüştürülemeyen iki terim arasında bir bileşik (terkip) bulamayacak olursa, kurduğunu iddia ettiği dış gerçeklik yok edilmiş olur. Galuppi, Kant'a karşı koruduğunu iddia ettiği gerçek âlemle birlikte, hiç olmazsa Kantçı felsefede öznel deney sınırlarını aşan ülküsel (ideal) âlemi yıkar. Psikoloji yöntemi, bilimin ışını altında hisseden ya da düşünen özneden başka şeyi de keşfetmeyi bilir; bu yöntem, duyulur (sensible) gerçekliğin dolaysız algısı ve 'mutlak'ın akılsal (rationnel) sezgisi aracılığıyle özneden nesneye geçmeye de elverişlidir. Galuppi'nin doktrininde 'mutlak', 'sonsuzluk', 'ilk neden', bir dizinin bilinmedik (inconnue) sınırlarından başka bir şey değildirler. Diğer genel düşüncelere de sadece birtakım öznel karakterler verir. Galuppi'nin kendisi de bir kavramcı (conceptualiste) olduğunu söyler. Onun sağduyusu (bon sens), yönteminin aşırı sonuçlarına düşmekten kendisini alıkoyar; metafizik konular hakkında mutlak surette olumsuz bir tavır almaksızın fazla çekingen olmakla birlikte, ahlâk sorunlarında saf akla (raison pure) geniş bir yetki verir. Ödev ahlâkına karşı koyar; ve biraz yumuşatmak şartıyle Kant'ın stoacılığından yararlanır. O da Kant gibi, mutlulukla erdemin bağını güçlendirmiştir.

Galuppi, kendi yönteminin sadece deneysel olduğunu iddia etmek suretiyle yanılmıştır; oysaki, düşüncelerinin gelişmeleri onun farkında olmadan akılsal bir yönteme doğru ilerlediğine aracılık eder. Galuppi'de V. Cousin ve

Royer-Collard'ın etkisi de açıkça görülür. İskoçya Okulunun koyduğu ilkeleri yakından izlemiş, fakat az çok özgürlüğünü korumuştur. Hocalarını eleştirmiş, onları ustaca yorumlamış; Hutcheson ve Dugald Stewart gibi metafizik sorunları ruhsal gözlemlere bağlamıştır. Kendisi bir taraftan da ve hatta geniş ölçüde Kant'ın da çıraklarından sayılır. Bu filozofun İtalya felsefesinde etkisi büyük olmuştur; ve ondan ilham alan kuvvetli ve heyecanlı düşünce adamları çıkmıştır: Belbo, Gioberti, Azeglio, Poli, Mancino, Bianchetti, Coste, Tapareli... vb. bu zümredendir.

Eserleri: *Sull'Analisi e Sulia Sintesi* (1807); *Saggio Filosofico Sulla Critica della Conascenza* (6 cilt, 2. baskı, Napoli 1848); *Letre Filozofiche* (Messina, 1827; 2. baskı, Napoli, 1838). Descartes ve Kant'a dair görüşleri de içine alan bu eser, L. Peiss tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1844); *Elementi di Filosofia* (4 cilt, Messina, 1832). Bu eser birçok defalar basılmıştır; *Intriduzione, Allo Studio della Filosophia, Per Uso dei Fanciulli* (Napoli, 1832); *Lezioni di Logica e di Metafisica* (5 cilt, Universita, 2 cilt, Napoli, 1932-1933; 4. baskı 3 cilt olarak, 1842-1956); *Filosofia della Volonta* son uçta (terme), yani mutlak ucu kabul etmek demektir. Özet olarak, ona göre mutlak (absolu) şartlının (conditionné) içindedir. Şartlının dolaysız (directe) bilgisi, dolaylı (indirecte) bilgisi gibi deneyden gelir ve bunu reddetmek imkânsız olunca özdeşlik ilkesi sayesinde 'mutlak'ın da dolaylı olarak elde edildiği inkâr edilemez.

Bu suretle Galuppi, psikolojiyi bütün metafiziğin kaynağı yapmış olur. Böylece, kendimizde, kendi özgür irademiz içinde olduğu kadar da var olmaya başlayan şeylerden edindiğimiz düşünce içinde, önceden var olan bir mevcudiyet zorunlu bir oran (rapport) buluruz ki, bu bir nedenlilik (causalité) oranından başka bir şey değildir. Zihinli (intelligente), amaçlılık (finalité) ya da nedenlilik de, düzgün (regulier) bir sıraya göre dizilmiş ortaklaşa (commune) işlevler (fonctiones) yapan olguların içinde bulunur. Galuppi, Tanrı var oluşunu da deneysel yöntemin tek ışığı ile ispat eder. Uzayla zamana gelince, Galuppi, Leibniz'le birlikte bunların tüm özel gerçekliklerini reddeder; fakat onları Kant'ın yaptığı gibi, öznel ve yalınç birtakım şekiller haline de getirmez. Uzayla zaman, ona göre eşya arasında gözlediğimiz birliktelik (coexistence) ya da art ardına geliş (succession) ilişkilerine dayanan soyutlamalardan başka bir şey değildir.

Galuppi'nin doktrini ile, Ampère'in kuramı arasında bazı benzerlikler vardır. Ampère, bu yüzyılın başlangıçlarında dostu Maine de Biran'ın sistemini tamamlamak için bu sisteme özneden (sujet) nesnenin bilgisine geçişi, ilişkilerin algısına temel yapmıştı. Galuppi'nin yöntemi de Fransız Psikoloji Okulunun yöntemidir. Yalnız Galuppi'nin bu okuldan ayrımı, bütün 'a priori' ilkeleri reddetmesi ve özdeşlik ilkesinden başkasını kabul etmemesi, Condillac gibi, her şeyi analitik yargılara uygulamasıdır. O, Kant'ın 'a priori' olan sentetik yargılarını da reddeder.

Galuppi'yi eleştirenler, iddialarının kendi doktrinini yıkacak bir yetersizlikte olduğunu, (3 cilt, Napoli, 1832-1842); *Considerazione Filosofiche* (Napoli, 1841-1847). Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin Mémoires'ında, *Memoire sur le Système de Fichte ou Considération Philosophique sur l'Idealisme Transcendantal et sur le Rationalisme Absolu* başlığıyle yayımlamıştır (cilt I); *Storia della Filosofia* (Napoli, 1842). Yalnız birinci cildi çıkmıştır; diğer birtakım kitapçıklarıyle V. Cousin' in bazı parçalarını İtalyancaya çevirerek yayınlamıştır. *Felsefe Mektupları* (1932'de Turin'de basıldı.

Bkz. Louis Ferri, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIX e Sciecle* (Paris, 1869). Bu eserin birinci cildinde Galuppi'ye dair önemli bir bölüm ayrılmıştır; R. Mariano, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1869); Werner, *Kant in Italien* (Viyana, 1880); Marc Debrit, *Histoire des Doctrine Philosophique dans l'Italie Contemporaine* (s. 28-32; Paris, 1859); F. Palhoriès, *La Théologie Ideologique de Gallupi* (Paris, 1909); G. Gentile, *Storia della Filos. Ital. del Genovesi al Gallupi* (2. baskı Floransa, 1937); G. di Napoli, *La Filozofia di P. G.* (Padua, 1947).

GARAT, Dominique. Fransız yayımcılarından. 1749'da Ustaritz'te doğdu. Felsefeye dair çalışmalarından çok, Fransız İhtilâli'nde oynadığı rolle meşhurdur. 1700'e doğru Paris'e gelmiş, Stuart'ın dostluğu sayesinde XVIII. yüzyılın büyük simalarından olan Buffon, Rousseau, Diderot, D'Alembert ve Condillac'la tanışmış ve bu sonuncunun düşüncelerine bağlanmıştır. Bazı müsabakalara sunduğu methiyeler ve bütün yazılarında görülen tantanalı ifadelerle ün kazandı. Kurucular Meclisine milletvekili olduğu zaman, Athénée'de profesördü; politika hayatı onurlu olmaktan çok, parlaktı. Zamanının kendisini bir tesadüfle yükselttiği mevkilerde daima aşağılık bir adam olarak çalışmıştır. İmparatorluğun adi bir dalkavuğu olan Garat, Montanyarların sevgisini kazandıktn sonra, Restorasyon devrinde, bu yeni rejime karşı fazla iltifat etmesine rağmen, Enstitü'den uzaklaştırılmış, fakat 1832'de, yeni kurulmuş olan Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisine çağrılmıştır. Dinsel inançlara şiddetle bağlı olarak 1833'te ölmüştür. Siyasal düşünceleriyle dok-

trinleri arasında birlik vardır. Önce Condillac'ın düşüncelerine yeni bir şey eklemeksizin duyumcu (sensualiste) kalmıştır. Kendisinden Ecole Normale'ler *Oturumlarının Özeti*'nde yayınlamış olduğu *L'Analyse de l'Entendemant Humaine* başlıklı derslerinden başka bir eserine sahip olunmadığı için, duyumculuğa yeni bir şey ekleyip eklemediği de açıkça bilinmemektedir. Bu eserin ilk kelimesinden itibaren kendisinin Condillac'a bağlı olduğu görülür; bu eserinde uzun süre felsefe sorunlarıyle Bacon, Locke ve Condillac felsefesi sistemleri üzerinde derinden derine düşünmüş olduğunu anlatır; ve bu eseri yirmi yıl süren bu incelemelerden sonra, sırf öğrencileri için yazmaya mecbur olduğunu söyler. Garat'nın geliştirmek istediği programa bakılacak olursa, bu eserin çok geniş olması lâzım gelirdi. Zira o, bu eserinde, "Cisimler, uzay, zaman, ebedîlik, hareket, düzen, hareket ettiren ve hareket eden (motrice, mouyante) kuvvetler, görülemez ve anlaşılmaz kuvvetlerin ilk nedeni"ni inceleyecekti. Bütün bu sorunları çözmek için kullanacağı ilke ise, aynı anlamda saydığı 'anlamak' ve 'hissetmek'tir. Zira, ona göre, "Anlamak ve hissetmek aynı şeydir; ve algıç (müdrike) fakülteleri duygularımızı yönetmek ve duyumlarımızı kaynaştırmak biçiminden başka bir şey değildir ve başka bir şey olamaz". Onun bu düşüncesine, eğer, duyular gerçekliğin tek yargıcı iseler, ne tinsel töz, ne de ölümsüz töz kalamaz, diye itiraz etmişlerdir. Garat, bu itiraza karşı birinci noktayı kabul ettiğini, fakat ikinciyi reddettiğini anlatır ve der ki: "Madde, atomları gibi türlü şekilleri içinde aynı kalan bir süreklilik (permanence) ilkesine sahip olabilir". "Ahlâka gelince: Deneysel bir bilimdir; ve kanunları, insanlar arasındaki ilişkileri gözlenmek suretiyle elde edilebilir ve onun yaptırımı, düşüklüklerimizin acı sonuçlarıyle vicdan azabıdır".

Anlaşılıyor ki Garat, kendisine yapılacak itirazların hepsine duyumculuğun ilkeleriyle karşılık verir. O, düşüncenin de dile bağlı olduğunu kabul eder: "Düşünmek, der, saymak demektir; duyumları hesaplamak demektir; ve bu hesap, her türlü aritmetikte olduğu gibi, işaretlerle yapılır". Garat, bir filozof saymadığı Descartes'ın kendi oluşturduğu doğuştan düşünceleri reddeder; ruh ve Tanrı'yı inkâra varan bir sisteme bağlı olmasına rağmen, dinsel inançlarından hiç birini terk etmemiştir.

Bkz. Villemin, *Notice sur la vie et les Ouvrages de D. Garat* (Paris, 1834); Ar. Masras, *Notice sur D. Garat* (Paris, 1838); Damiron, *Histoire de la Philosophie en France au XIX e Sciécle* (Paris, 1834, cilt II); Ad. Franck. *La Philosophie Mystique...* (Paris, 1866). Bu son eserde Saint-Martin'in duyumculuğa karşı itirazları da vardır.

GARNIER, Adolphe. Fransız filozofu. 27 mart 1801'de Paris'te doğdu ve 4 mayıs 1864'te öldü. Bourbon Kolejinde okudu. Burada, Jouffroy'nın verdiği dersler, onun felsefe yeteneğini uyandırdı. Bir süre boşuna huhukla uğraştıktan sonra, verdiği derslerle kendisine ün sağlayan felsefe bilimine bağlandı. 1827'de Saint-Louis Lisesine, sonra Ecole Normale'e felsefe profesörü oldu; 1842'den ölünceye dek de Sorbon'da Jouffroy'nın yerine felsefe profesörlüğü yaptı. 1859'da Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçilmiştir. Sakin olduğu kadar da çalışkan ve onurlu bir hayat yaşamıştır. Son zamanlarında biricik oğlunun ölümünden duyduğu acı, metin iradesini ve çalışma oyalanmasını (distraction) gevşetmedi. Yalnız, çalışmaları yavaşlamış oldu. İnançlarındaki ciddilik ve sözlerindeki açıklıkla tanınmış olan kuvvetli bir hocaydı. Bıraktığı eserler, kendisine oldukça sürekli bir ün sağlamıştır.

Garnier, evvelâ şiir denemeleri yapmış ve bunları yalnız güvendiği arkadaşlarına göstermiş ve çeşitli sanat sorunlarına dair Producteur, Révue Encyclopedique ve Globe dergilerinde makaleler yazmıştır. 1827'de bir özel örgütün açtığı müsabaka dolayısıyle bu topluma, *Ölüm Cezasına Dair Bir Memuvar* vermiş ve beğenilmiştir. Daha sonra Sorbon edebiyat şubesine biri *Philosophie de Reid* başlıklı Fransızca, diğeri de *Şiirin Özü* başlıklı Latince iki doktora tezi vermiştir. 1830'dan itibaren artık gideceği yolu bulmuş olan *Précie de Psychologie*'yi (1830) yazmıştır. 1835'te Descartes külliyatını *Oeuvre Philosophiques de Descartes* başlığıyle ve titiz bir özentiyle tekrar bastırmış, daha sonra da sırayla, *Essais sur la Psychologie et Phrénologie Comparés* (1839); *Traité de Morale Sociale* (1850); *Traité des Facultés de l'Âme* (1852) adlı eserlerini yayınlamıştır. Bunlardan *Traité de Morale Sociale* adlı eseri Fransız Akademisi tarafından takdir edilmiştir ki, eser, kendisinin o dönemde baş gösteren kışkırtıcı olaylara karşı ilgisiz olmadığını gösterir. Son eseri ise, Paul Janet'ye göre, çağının "biricik psikoloji anıtı" dır. Bu eserin ikinci baskısı, vefat ettiği günlerde yayınlanmaya hazırlanmıştı. Garnier bu eserlerden başka Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisine birtakım memuvarlar daha sunmuştur. Tamamlayamadığı *Histoire de la Morale dans l'Antiquité* başlıklı eserini 1865'te, ölümünden sonra dostları bastırmıştır. Bu eseri, Prevost-Paradol'un eklediği Önsöz ayrıca değerlendirmiştir. Bütün bu eserlerden Garnier'nin derin bir düşünür olmaktan çok, dikkatli ve ayrıntıları inceden inceye araştıran ve çözümleyen bir psikolog olduğu anlaşılır. Bir sistem yaratmaya da çalışmamış olan Garnier, psikoloji konularından elde ettiği ürünleri sistemleştirmek istemiştir. Eserinde İskoçya ya da

Fransız üstatlarından gelen bir kısım vardır ki, o, bu kısmı sadece alıp nakletmiş, bunları çoğu zaman tamamlamış, düzeltmiş ve onları daha yetkin bir duruma getirmiştir. İskoçya Okulu geleneğini devam ettirmiş olmakla birlikte, bu okula hareket vermiş ve onu ilerletmiştir. Burada da sırf kendisine ait olan görüşlerin bir özetini vermeyi yararlı buluyoruz:

Jouffroy, son derslerinden birinde, "Bütün felsefeyi ilgileyen bilimlerin temeli ve hareket noktası olan psikoloji, pek az ilerlemiştir" demişti. Garnier bu sözden ilham alarak, psikolojiyi ilerletmek için bütün ömrünü sarf etti. Evvelâ bu bilimin yöntemini değiştirmeye çalıştı; yani, öznel ve kişisel gözlem yerine, her tarafta insel doğanın işaretlerini aradı, şairleri, ahlâkçıları, gezginci ve tarihçileri sorguya çekti. Hatta az çok hisseden hayvanlarda, ruhumuzun taslaklarını araştırmaktan çekinmedi; fizyolojinin önemine inandı, hastalıklı (morbide) psikoloji ve mukayeseli psikoloji... vb.'nın gözlemlerindeki yararı da inkâr etmedi. Descartes biçiminde olmaktan çok, Aristo biçiminde bir tinselci olan Garnier için ruh, bir organ değil, bir kuvvettir. Fakat o, bu kuvveti, yalnız insel doğada sınırlamamış, onun, bireylik ilkesi bulunan her yerde, hayvanlarda aşağı bir derecede varlığını kabul etmiş ve bütün aşağı varlıkların yüklemlerini de kendisinde özetlemiş olup, bu yüklemlere yeni bir amaç olarak bilinç, akıl ve özgürlüğü eklemek suretiyle yükselen insana kadar her şeyde ruhun varlığına inanmıştır. Bu yeni güçler, tüm öteki canlılarda vardır ve bizde çok ihmal edilmiş olan hareket ettirici bir fakülte ve organizmaya yükletilemeyen içgüdüler sayesinde hareketlerin nedeni olarak mevcuttur. Garnier bu fakültenin aynı zamanda bir hayat ilkesi olduğuna da inanır.

Nitekim o, Sorbon'da yeni canlıcılık (animisme) tarafını tutmuştur. Fakat, daha sonraları, "Ruh, bilince sahip olmayan hayatın ilkesi olabilirse de... bu, daima bir zandan ibaret kalacaktır" diyerek bazı tereddütlere düşmüştür. O, bir taraftan bilincin, bütün tinsel faaliyetleri, kendi algılarıyle kavradığını okutmakta ihtiyatkârlık yaparken, bir taraftan da edimlerimizin ve duygulanmalarımızın (affections) büyük bir kısmını bilemediğimizi ve ruhun bütün sürekli eylemlerinin içten duyudan (sens intim) kaçtığını anlatmak suretiyle, bu ihtiyatkârlıktan uzaklaşmıştır.

Fakültelerin bölümleri, sayısı ve ayrımları üzerinde fazlasıyle duran Garnier, psikolojinin ilerlemesi için bu karışık konuları çözmek gerektiğine inanır. *Ruhun Fakültelerine Dair* olan eserinin başında da, "Bu kitabın amacı, fakültelerin çokluğunu göstermektir" der.

Garnier, sevme gücünü, yani aşkı ve aşkı doğuran türlü eğilimleri çözümlemiş olan ilk psikolog sayılır. Bu konudaki açıklamaları, ileri sürdüğü düşüncelerdeki birliği kaybettirecek denli olgu (fait) öyküleriyle doluysa da, öteden beri pek hor görülen birtakım konulara dikkati çekmiş, bu konuların en akla uygun yolları kadar da bunları ifadeye yarayacak olan dili hazırlamıştır. Cisimlerin ve dolayısıyle dış âlemin algı ve bilgisine dair görüşlerinde bazı yeni gözlemler yapabildiği gibi, bilgimizin pekinlik ve sınırı hakkında da yararlı görüşleri vardır.

İnsan Ruhunun Fakültelerine Dair olan eserinde, Jouffroy'dan farklı olarak yönelişleri şöyle anlatır: Önce ilkel bir yöneliş (tendance) kabul eder. "Eğilim (inclination) bir nesnenin varlık ya da yokluğu karşısında meydana gelen bir durumdur ki, varlığında sevinç, yokluğunda acı duyma şeklinde gözükür. Haz ve elem, eğilimin kandırıldığına ya da bir engelle karşılaştığına göre, vardır. Sevinme ya da acı çekmeden önce, haz ve elem duyulur, bunları da aşk ve kin izler. Demek ki, en yalınç ve ilkel tutku, haz ve elemdir. Bütün diğerlerinde ise, zihin öğeleri karışmıştır. Herhangi bir eğilim, bütün diğer tutkuları aşabilir. Eğilimler: a) Canlı varlıklara, b) Kişisel olmayan nesnelere (iyi, güzel, doğru gibi), c) Kişisel nesnelere olmak üzere çeşitlenebilir. O, bu ilkel eğilimlere dostluk, vatan sevgisi, Tanrı sevgisi gibi bazı karmaşık tutkuları da ekler.

Garnier, zihinde üç ayrı işlem görür:

a) *Algı* (perception), biz tanımasak bile, var olan gerçek nesneleri yakalar.

b) *Kavrama (conception)* dır ki, bu kendinden seçik bir nesneye sahip değildir ve meydana getirdiği hayaller ise, kendilerini oluşturan ruhun eyleminden başka bir şey değildir. Bu iki fakülte, hem bizi aldatamaz, hem de bizim için pekinsiz (incertin) olmaz. Biz, gerçek bir yanılmazlıkla bir taraftan gerçek nesneleri, ruhu, âlem ve Tanrı'yı; bir taraftan da kendi kendimize yarattığımız öcüleri (fantomes) ayırt edebiliriz.

c) Yanılma ve şüphe, bir diğer zihin göçünden gelir ki, bu üçüncü işlem, *inanç*'tır (croyance). Bunun konusu gerçek ya da yapıntılı (fictif) olabilir ve üç şekli vardır:

1. *Tümdengelim* (deduction) ki, bize doğanın sabitliğini (constance) sağlar;
2. Bize bazı düşünceleri bazı işler altına koydurtan *yorumlama* (interpretation);
3. *Doğal iman* ki, bizi bütün diğer bilgi vasıtalarıyle kavranılmayan Tanrı'nın yetkinliğine inandırır. Bu inanmak fakültesi, yanlışa olduğu kadar da doğruya ya da hiç olmazsa bu iki ilk şekle bağlanır. Bu nedenle her yanılma, ya tümdengelim ya da yorumlamanın ürünü sayılabi-

lir. Fakat biz, Tanrı'ya ancak bir iman edimi ile yükselebiliyorsak, fakültelerimizin tasarrufunda aklın rolü ne olacaktır? Garnier, bu noktada mensup olduğu okuldan ayrılır. Hatta ahlâk, estetik ve teodise ilkelerini XX. yüzyıl Eflatuncularının yaptıkları gibi, geniş bir surette zarara sokar. Bu Eflatuncular, Malebranche ve Fénelon'la birlikte aklın kişiliksiz (impersonnel) olduğunu ve odağının (mihrak - foyer) Tanrı'da bulunduğunu, ruhlarımızı aydınlatan ışınların bu odaktan yayıldığını söylerler. Garnier ise, hayır, der, bu fakülte, yani akıl bizdedir ve onun yüce akılla, duyularımız ve bilincimizden daha fazla iştiraki yoktur. Biz akıl sayesinde, Tanrı'nın da kendi özel aklı olacağını anlarız. Bu takdirde akla yükletilen düşüncelerin değeri ne olacaktır? Bu ince sorunda Kant'ın şüpheciliğiyle V. Cousin'in akılcılıklarından birini seçmek gerektir. Yani birinciye göre düşünceler, ruhun şekillerinden başka bir şey değildir. İkinciye göre de düşünceler mutlak'ın türlü görünüşlerinden başka bir şey değildirler ki, bu suretle sonsuzluk bir taraftan bir düşünce, diğer taraftan da bir varlıktır.

Şu halde hangisi doğrudur? Garnier'ye göre, her ikisi de yanlıştır. Zira, her kavram bir algıya ve her algı bir kavrama tekabül eder. Bu, bir zihin konusudur. Bu suretledir ki biz, cisimleri algılarız ve hayal gücü aracılığıyle de, hayalleri kavrarız. Bu iki iktidarın iştiraki (association) mutlak'ın bilgisinde kesikliğe uğramaz ve aklın kendisi de, hem bir algı, hem de bir kavramdır. Akıl bir taraftan gerçekliği, daha doğrusu bir iman edimi sayesinde yetkin bir Tanrı haline gelen ilk nedenle zaman ve uzay gibi üç farklı gerçekliği kavrar. Bir taraftan da matematik, estetik ve ahlâk gerçekleri gibi hiç bir gerçekliği olmayan düşünceleri teşkil eder. Demek ki akıl, 'mutlak'ı algılamak ve 'ülküsel'i (idea) kavramak gibi bir yükleme sahiptir. Düşünce dışında ne adalet, ne güzellik, ne de gerçek vardır. Fakat, düşüncenin dışında ve her tarafta bütün ebedîliğiyle mutlak kuvvet, sonsuz zaman ve uzay vardır. Garnier'ye uzayla zamanın yüklem mi, töz mü oldukları sorulacak olursa, vereceği karşılık, hiç biri olmadıklarıdır. Onun bu konudaki görüşleri ciddî tartışmalara dayanacak bir değere sahip değildir.

Bireşimci olmaktan çok, çözümleyici bir zekâya sahip olan Garnier, insan ruhunun birbirine benzeyen ve benzemeyen durumlarını ayırt ederek bilincin karmaşıklığını ispat etti; bu suretle de son çağdaş psikolojinin müjdecisi oldu. Algı ile kavramanın (conseption) farkını göstermiş ve bu iki fakültenin pekin (certain) ve yanılmaz olduğuna inanmıştır. Bunun psikolojisinde, dış algı; hareket ettiren faaliyete bağlanır; bu düşüncenin tohumu stoacılarda gizlidir; A. Bain ve W. Wundt'la diğer son çağ psikologları bu görüşü geliştirmişlerdir. Garnier, 'İnanç'ın tinsel hayattaki önemini görmüş ve bu konudaki çalışmaları, inançcı (fideiste) felsefe için yollar açmıştır.

Bkz. Garnier-Royer Collard, *Revue de Deux-Mondes* (15 ekim, 1851).

GARNIER, Jean-Jacques. 18 mart 1729'da Mayenne departmanındaki Gorron kasabasında doğmuş, 21 şubat 1805'te Academie des Inscription et Belles Lettres üyesiyken ölmüştür. Çok derin bilgili bir Fransız tarihçisi olarak meşhurdur. Felsefesel düşüncelerini, mensup olduğu akademi tarafından takdir edilmiş olan *De l'Origine du Guvernemente Française* (1761) adlı eserinde ve Vally ile Villaret'nin *Histoire de France* adlı eserine yaptığı eklemelerde açıklamıştır. Son zamanlara dek tarihin amacı, geçmiş olguları ispat etmek değil, sadece nakletmekten ibaret zannedilmekteydi. Garnier, tarihsel olguları az çok usta bir romancı gibi hikâye etmekle kalmadı; gerçekten bir filozof gibi, olguların derinliğine de sokulmayı başardı. Üyesi bulunduğu akademiye felsefesel eleştirileri taşıyan birçok dissertasyon vermiştir; yaydığı monografilerden birincisi, *Le Caractère de la Philosophie de Socrate* (1768) dır ki, bu, akademi memuvarlarının XXII. cildindedir. Bu dissertasyonda Eflatun'u Sokrat doktrininin en sadık bir yorumcusu gibi mi kabul etmelidir? yoksa, Diogéne Laêrce'in ve Brucker'in iddia ettikleri gibi, bu filozofu, diyaloglarında Fisagor'un ilk felsefeye dair düşüncelerini, Heraklit'in ontoloji problemlerine dair düşüncelerini ve Sokrat'ın ahlâk hakkındaki anlayışlarını uzlaştırmış olan seçmeci (éclectique) bir zekâ mı saymalıdır? sorularına karşılık vermeye çalışır.

Garnier'ye göre Sokrat, öğrencileri önünde *Diyaloglar*'da ileri sürülmüş olan sorunların hepsine ister istemez değinmişti; ve hocası hakkında çok derin bir saygıyı telkin eden ve okutan Eflatun, başkalarının düşüncelerini Sokrat'a yükleyemezdi. Garnier'nin ilkçağ filozofları arasında en çok duygulandığı Eflatun'dur. Aynı akademinin memuvarları arasında görülen Garnier'nin şu üç dissertasyonu da önemlidir: *Sur l'Usage que Platon a fait des Fables* (19 mart 1762 oturumunda ve memuvarların cilt: XXXII'sinde); *Cratyle* (11 mart 1763 oturumunda); *Sur les Paradoxes Philosophiques* (22 mart 1763 oturumunda).

Epikürcülerden Kolotes, Makrob'un tanıklığına dayanarak Eflatun'u, diyaloglarında halk efsanelerini fazla kullanmış olmakla; ve böylece de onu felsefenin ciddiliğine saygı duymamakla suçlandırır. Garnier, bu iddianın yerinde olmadığına, Eflatun'un gerçekle yapıntıyı

(fiction) asla birbirine karıştırmadığına inanır. Garnier'nin Kratil hakkındaki düşüncesi garip-tir. Bu diyalogta Sokrat, kelimelerin kaynak ve niteliği problemini geniş bir ölçüde inceler. Proklus, Marcil Ficin ve bütün Eflatun'un yorumcuları, Kratil'in getirdiği kanıtları ciddiye almışlardı. Garnier'ye göre ise, bu kanıtlamalar kurnazca tertip edilmiş bir istihzadan başka bir şey değildiler. Yani, kelimelerin kaynağı problemi, Sokrat'a Heraklit'den bahsetmek fırsatını vermiş; bu suretle de o, Efes Okulunun ileri sürdüklerini pek alaylı bir surette eleştirme fırsatını bulmuştur. *Sur les Paradoxes* başlıklı memuvarında Garnier, stoacıların bütün ahlâk formüllerini, Krisip'in ve öğrencilerinin Sokratçı (Socratique) eserlerle Eflatun'un diyaloglarından alınmış düşüncelerden başka bir şey olmadıklarını ispat etmek iddiasında bulunur.

Garnier, yine aynı akademi memuvarlarında rahip Massieu'nün *Reflections sur un Paralléle d'Homère et de Platon*'u ile *Dissertation sur le Tableau de Cébès*'i (memuvarların cilt XLVIII' inde) yayımladı. Bu ikincisinde, bu eserin Theba'lı Sebes'in değil, Sizik'te doğmuş olup Athene'nin *Déipnosophiste*'lerinin dördüncü kitabında bahsedilen stoacı Sebes'in olduğunu ispata çalışır. O, uzun zaman büyük bilginlerin elinde dolaşmış olan *Sur les Ouvrages d'Epictéte* başlıklı ve değerli bir memuvarı da Akademinin 3 şubat 1792 oturumunda sunmuş ve stoacılardan Panetius'ün bazı eserlerine dair *Observations*'ları ile *Sur l'Art Oratoire de Corax* başlıklı diğer bir memuvarı da sunmuştur.

Garnier, felsefe ve Eflatun'u incelemekle başlamış ve âdeta bu filozoftan başkasına değer vermeyecek kadar onu yüceltmiştir; ve ancak hayatının son dönemlerinde stoacıları incelemiştir. Mensup olduğu akademinin ebedî kâtibi, 11 nisan 1806'daki açık oturumda *Garnier' nin Hayat ve Eserlerine Dair Notlar* başlıklı bir memuvar okumuş; M. B. Hauréau da *Histoire Littérere du Maine* adlı eserinin birinci cildinde ona dair geniş bilgiler vermiştir.

GARRIGAU-LAGRANG, Réginald. Fransız filozofu. 1882'de doğmuştur. Yeni Thomacılardandır. Garrigau bu doktrine Bergsonculuğu karıştıranlardandır. Bu itibarla P. Przywara üzerinde etkisi olmuştur. *Le sens Commun* (1909); *Dieu* (1915); *Le Réalisme du Principe de Finalité* (1932); *La Synthèse Thomiste* (1947) adlı eserleri önemlidir.

GARVE, Christian ya da **Chrétien.** Alman ahlâkçılarından. 7 ocak 1742'de Breslau'da doğdu; 1 ocak 1798'de öldü. Düşünsel kültüründe annesinin pek büyük etkisi olmuştur. Bu, annesine yazdığı mektuplarda açıkça görülür. 1770'den 1792'ye kadar Leipzig'de felsefe okuttu. Derin bir düşünür olmaktan çok ince ve kolay anlaşılır bir zekâdır; bu da doktrinine verdiği amiyane şekilden anlaşılmaktadır. Ahlâka dair düşüncelerinde bile daha çok psikoloji yapar, olguları gözlemek ve tasvir etmekten hoşlanır. Halka Kant'ın eleştirilerini ilk öğreten de odur. Fakat *Saf Aklın Eleştirisi*'ni o kadar sudan ve yetersiz bir biçimde açıklamıştır ki, Kant, bundan hiç de memnun olmamıştır. Garve, bir metafizikçi olmamakla birlikte, pek liyakatli bir ahlâkçı ve pek anlayışlı bir gözetmendir. Aristo, Ciceron, Furguson, Burke, A. Smith... vb. İngiliz ahlâkçılarının ahlâk felsefelerini incelemiştir. Konuları açıklamakta gösterdiği özgürlük ve anlama kolaylığı, onun değerli kişiliğine takdire değer bir orijinallik verir. O, âlem ve insanı, genel olarak, törelerle vicdanın canlı sahnesindeki durumlarını değiştirmeden oldukları gibi resmeder. Boyaları o denli taze ve başarılı bir kaynaşma ve açıklamaya sahiptir ki, bu, görüş ve resmetme biçiminde bulunan yapmacıkları unutturur. İşte bunun içindir ki, o, herkesin filozofudur; ve buna da hayret etmemelidir.

Toplumu pek seven Garve, içinde yaşadığı insanlardan ve kendi deyimiyle, iyi yoldaşlardan ne almışsa, onu vermiştir. O, ahlâksal duyguları, duyuların izlenimlerinden daha iyi çözümlemiştir. Ahlâkta dayandığı ilke, stoacıların ilkesidir; yani, doğada uygun bir surette yaşamak. Yalnız o. bunu biraz daha geniş bir biçimde anlar; zira ona göre, erdem, insel doğanın özgür olarak işlemesinden ibarettir. Yani, ahlâklılık insel yapıyla tüm insel ilişkileri ilgileyen bazı kuralları, edimlerimizle (actes) yerine getirmekten ibarettir. Garve, insanda iyiliğe karşı doğal bir eğilim (penchant) görür; bu itibarla onun ahlâkı, yumuşak ve iyiliksever bir özelliğe sahiptir. Garve, felsefesel doktrinleri ahenkli bir üslupla sunması ve bunlara herkesin anlayacağı bir şekil vermesi dolayısıyle Wieland'a bağlı sayılır. Büyük Friedric'e fazlasıyle hayran olan Garve, onun emriyle Ciceron'un *İnsanın Vazifesi* adlı eserini Almancaya çevirmiş ve Prensin dönemine dair parlak ve başarılı sayfalar yazmıştır. Hemen tümü Almanca olan eserlerinden önemlileri şunlardır:

Yönelişler (Berlin, 1769); *Türlü Eserlere Dair Düşünceler (Leipzig,* 1779; daha çok estetiğe dairdir); *Ahlâkın Politika ile Birleşmesi* (Leipzig, 1788); bu eserleri *Aristo'dan Kant'a Kadar Ahlâk Felsefesinin Türlü İlkelerine Dair* (Leipzig, 1798) adlı eserinin bir devamıdır. Garve'ın bu eserine karşı J. Ch. Fr. Dietz, *Garve'ın Eleştiri Sistemi Hakkındaki Yazısının İncelenmesi* ile *Felsefeye, Felsefesel Tartışmalara, Eleştiricilik ve Bilim Kuramına Dair* adlı Almanca bir

eser yayımlamıştır (Gotha, 1800). *Tanrı'nın Varoluşu* (Breslau, 1802); *Annesine Yazdığı Mektuplar* (Breslau, 1830); *Adam Smith ve Ciceron* (De Officii, 1783).

Garve, Yunan, İngiliz ve Latin eserlerinden birçoğuna, yararlı notlar ekleyerek Almancaya çevirmiş ve yayımlamıştır. Bunlar arasında Aristo'nun *Ahlâk ve Politika*'sını saymalıyız. Diğer birtakım akademik ve Latince eserleriyle türlü gazete ve dergilerdeki yazıları da felsefe bakımından önemlidirler; yönteminden ötürü okunması gereken Latince eserleri şunlardır: *De Ratione Scribendi Historiani Philosophiae* (Leipzig, 1768); *Legendorum Veterum Praecepta Nonulla et Exemplum* (Leipzig, 1770). Bu iki eser, Füllebron, Beiträge... vb.'nın dergilerinde basılmıştır (XI. ve XII. defter).

Bkz. (Hayatına dair) Schlichtegroll, *Nécrolog.* (1798, cilt II); Schelle, *Garve'ın Eser ve Felsefesine Dair Mektuplar* (Leipzig, 1800) ve 1825'te Leipzig'te basılan *Çağdaşlar* (yeni seri, No. 16); P. Müller, *G. E. Moralphilosophie* (1905); F. Andreal, *Breslau um 1800* (1921); W. Milch, *Ch. Garve* (Schles. Lebensbilder, cilt 2; 1926).

GASSENDI ya da bazen **GASSEND, Pierre.** Fransız filozofu. 22 ocak 1592'de Provence'daki Digne yakınlarında Champtersier kasabasında doğdu. Yaşadığı dönemde gelişmeye başlayan doğa bilimlerinden etkilenerek Aristoculuğa karşı Epikürcülüğe dayanan mekanik bir dünya görüşünü savunmuş olan bu filozof, tüm olayların yüce bir ereğe bağlanmadan, doğal kuvvet ve nedenlerin etkisiyle meydana geldiğine inanmıştır. Bu, Descartes'ın cisimcikli (corpusculaire) evren görüşüne aykırı bir atomculuğu ileri sürmüş olan büyük filozofun yaşam öyküsü ve düşünceleri kısaca şöyledir: O, tutulduğu bir humma dolayısıyle, çağının yöntemine göre kendisinden on üç kez kan alındığından, halsiz kalmış ve 24 ekim 1655'te 63 yaşındayken Paris'te ölmüştür. Orta halli, dindar ve nazik bir çiftçinin oğludur. Doğduğu kasabanın papazı olan dayısı, ona okuyup yazmayı öğretmiş ve yeteneklerini de keşfedince, kendisini Digne Kolejine yollamıştır ki, Gassendi orada daha çok dil ve matematikte başarı göstermiştir; erken gelişmiş bir zekâya sahip olan Gassendi'ye bu öğrencilik döneminde 'Saper Aude' takma adı verilmiştir. Arkadaşları tarafından oynanan küçük komedilerde rol almıştır ki, tartışmalarında göze çarpan ince alayları, onun bu mizacının bir devamı sayılır. On dört yaşında felsefeye çalışmak üzere baba evine dönmüş; ebeveyninin ricalarına rağmen bir yıl inziva içinde ve günde ancak dört saat uyumak şartıyle felsefeye çalışmıştır. Sonra Aix'e giderek P. Fesaye'ın idaresinde felsefe öğrenmeye koyuldu. Bu rahip, Gassendi'nin "kendi öğrencisi mi, yoksa hocası mı olduğunu" bilmediğini söyler; ve kendisinin bulunmadığı zamanlarda derslerini vermesi için Gassendi'ye rica ederdi. Bu itibarla daha on altı yaşındayken retorik, on dokuz yaşındayken felsefe profesörlüklerini yapmıştır. 1612'de Digne'in küçük koleji müdürlüğüne çağrılan Gassendi, 1616'da Avignon'da Tanrıbilim doktoru olmuş ve bazı dinsel görevlere de getirildikten sonra, 1617'de rahip olmuştur. Aix Üniversitesinin felsefe profesörlüğünü almaya muvaffak olduğu bu tarihlerde okulun uğraşlarından yorulmuş, Copernic, Galilée ve Képler'in keşifleri dolayısıyle Aristoculuğun, daha çok doğal felsefe sorunlarındaki yetersizliğini anlamış ve Aristo felsefesi aleyhindeki düşüncelerini açıktan açığa okutmaya başladığı gibi, bu konuya dair birtakım tezler yazmayı da denemiştir. Onu bu türlü yazı ve düşüncelere teşvik eden Peyrec'le birlikte astronomi gözlemleri yaptığı Valette duacısı Gaultier olmuştur. Profesörlüğü altı yıl sürmüş olan Gassendi, Aristo felsefesine dair birçok eleştirisel notlar toplamış, fakat kendi kâtibi ve biyografisini yazan Antoine de la Poterie'nin anlattığına göre, "Cizvit babaları Aix'e ustalıkla sokularak koleji istilâ ettiklerinden, Gassendi, dostu Başrahip Monsenyör Sisteron'un kendisine derslerini tamamlaması için muvakkaten terk ettiği bir büyük salonda ders vermeye başladı; bu suretle Digne'deki gelirinden vazgeçmiş ve meslektaşlarının Chanoine'larıyle halka birtakım vaızlar vermeye koyulmuştur".



Digne ruhanîlerinin Grenoble'da milletvekili olan Gassendi, dostlarının teşvikiyle *Exercitationes Paradoxicoe Adversus Aristotaleos* adlı eserini bastırdı (1624). Bu eser, Aristo felsefesine karşı bütün gençlik heyecan ve cesaretiyle yapılmış şiddetli hücumları kapsar. Bu eser, Bacon'ın *Novum Organum*'undan dört yıl sonra ve Descartes'ın *Discours de la Methode*'undan üç yıl önce yayımlamıştır. Felsefe âleminde büyük gürültülere neden olan bu kitap dolayısıyle Gassendi, düşünce âleminin dikkatini çekti. Aynı yıl içinde de Gassendi, Paris'e döndü; orada kaldığı sürece zamanının büyük zekâlarıyle ve daha çok La Mothe, Le Vayer, P. Mersenne, Descartes ve diğer birtakım büyük adamlarla tanıştı; sonra Provence'a döndü, orada bir şey yazmadan dört yıl kaldı. *Exer-*

citationes...'ine beş kitap daha eklemek istemişse de, dostlarının tavsiyesiyle bunları yaktı. Bunun nedeni, kendi üstlerini teşkil eden büyük rahiplerden gördüğü direnme, Ramus ve Jordano Bruno'nun fecî akıbetlerini görmesi ve Paris'te bulunduğu 1624'te Parlamento'nun gerek Aristo ve gerekse eski filozofların düşüncelerinden dince kabul edilenleri aleyhine ya da bunların dışında öğretim yapacak olanların tevkif ve idamına dair çıkan karar korkusudur.

1628'de üçüncü kez Paris'e gitti; dostu Luillier'nin teşvikiyle Flandre, Hollanda ve İngiltere'ye seyahat etmeye razı oldu. Bu seyahatte kendi hayranlarından olan Hobbes'la ve diğer tanınmış bilginlerle tanıştı; bütün bu yolculuk sıkıntıları içinde Gassendi, Peyrec'in isteği üzerine de *Perheliis* adlı eserini hazırladı; Fludd tarafından hücuma uğradığı halde, karşılık vermek istememesine karşın, P. Mersenne'in ısrarı üzerine, *Examen de la Doctrine de Fludd* adlı eserini yazdı. 1631'de Kepler, güneşin altından Merih'in geçeceğini haber vermişti, bu olayı ilk kez Gassendi görmeye muvaffak oldu ve bu konu üzerinde önemli gözlemler yayımladı.

1633'te Gassendi, Digne katedraline atandı: bu dönemde yeni bir felsefesel eser yayımlamamışsa da, o zamanlar cezaevinde bulunan Galilée'ye mektuplar yazmış, Paris'e gitmiş, *Peyrec'in Hayatı* adındaki eserini bastırmış; astronomiye dair gözlemler ve anatomiye dair çalışmalarla uğraşmıştır. Fakat 1637'de Descartes'ın *Yöntem Hakkında Konuşma*'sı ile *Méditations*'u yayımlanınca P. Mersenne, bunları Gassendi'ye gönderdi ve inceleyerek düşüncelerini kendisine yollamasını rica etti. Gassendi, bu eserlere dair olan *Objections (İtirazlar)*ını Descartes'ın kendisine gönderdi. O da bunları, kendi verdiği karşılıkla birlikte yayımladı. Gassendi, büyük filozofun bu itirazlardan pek de hoşlanmadığını anladı ve onun verdiği karşılığa bu sefer de *(Instances (Müraſaalar)*ını ekleyerek itirazlarıyle birlikte Hollanda'daki dostu Sorbiére'e yolladı ki, bu zat bunları bastırmıştır. Descartes, bu *Müraſaalar*'a verdiği karşılıkta, yükseklik ve üstünlükle dolu bir tavır takınır. Mektubunda kitapçısı Clerselier'ye hitap eder; birçok noktaları alaycı bir sükûtla karşılar ve diğer birçok noktalar hakkında da belge göstermeksizin birtakım mutlak tasdikler ileri sürer. Fakat daha sonra rahip Estrées, bu iki büyük zekâyı uzlaştırmıştır. 1645'te Lyon Başpapazı Richelieu, Gassendi'yi Fransa Kral Kolejinde matematik profesörlüğünü kabule zorladı. Bu dersler büyük bir dinleyici kitlesi buldu.

Gassendi'nin felsefeyi ilgileyen çalışmaları bir daha Fermat ile birlikte cizvitlerden Lacazre'a karşı yayımladığı *Sur l'Axélération des Graves* (1646) adlı eserinde, yeryüzünün hareketi hakkında Morin'le yaptığı tartışmayla başladı. Bu tarihlerde *Instituo Astronomica*'sını (1647) bastırdı. Gassendi, Lucrèce'i okuduktan sonra, Epikür'e karşı ilgilenmişti. Daha 1628'de Felemenk'teki bir dostu kendisine bu Yunan filozofunu temsil eden bir kabartma (camée) hediye etmişti. Gassendi, Epikür'ün hayatına dair birtakım notlar toplamıştı; bunu bilen Luillier, kendisinden bu notları yollamasını rica etmişti. Gassendi'nin yolladığı bu notlar, 1647'de bu dostu tarafından Lyon'da basıldı. Bu eser, Gassendi'ye cesaret verdi; bunun üzerine Epikür hakkında daha derin araştırmalar yaptı; ona dair yazdığı eserler bu araştırmaların ürünüdür.

1648'de göğsünün zayıflığı yüzünden kürsüsünü terk etmeye mecbur oldu; ve sağlığını kazanmak için Lyon, Aix ve Digne'de bir süre kaldıktan sonra rahatsızlığı daha fazla artınca deniz havasından yararlanmak üzere Toulouse'a gitti; orada, "bütün filozofları iyice inceledikten sonra knedisine bir felsefe kurmak üzere" iki yıl kaldı; bu esnada da *Digne Kilisesinin Tarihi*'ni yayımladı. Nihayet sağlık durumu büsbütün bozulduğundan, çalışmalara son verdi; ve 63 yaşındayken 24 ekim 1655'te öldü. Vasiyetnamesinde, Montmort Monsenyörünün "müsveddelerinin saklanması ve yayımlanmaya lâyık gördüklerini bastırması için" ve dostu, üstat ve hekim Françoise Bernier'nin de "bu müsveddeleri lütfen bir düzene sokması için" rica etmiştir.

Montmort Monsenyörü bu arzuyu sadakatle yerine getirmiş ve Gassendi'nin bütün eserlerini 6 cilt olarak Lyon'da bastırmıştır. Yine 6 cilt olarak bu eserlerin diğer bir baskısı da 1727'de Floransa'da çıkmıştır. Bu, Avenarius'un özentisiyle basılmıştır. Diğer taraftan Bernier, dostunun doktrinlerini *Abrégé de la Philosophie de Gassendi* (8 cilt olarak Lyon'da yayımladı, 1687) adıyle bastırmıştır. Bu eser, herkesin anlayacağı biçimde yazılmış ve zarif birtakım açıklamalarla süslenmiştir. Gassendi'nin eserleri bir de 1684'te Lyon'da 7 cilt olarak basılmıştır ki, buna daha önce 1682'de Paris'te basılmış olan, *Les Doutes de Maître Bernier sur Quelques-nus des Principaux Chapitre de son Abrégé de la Philosophie de Gassendi* eklenmiştir.

Bir rahip olmasına ve yaşadığı çağın gezimciliğe ve din dogmalarına fazla bağlı olmasına rağmen Gassendi, maddeci bir atomcudur; Aristo'ya olduğu kadar da Descartes'a aykırıdır.

O, Aristo felsefesine karşı yazdığı *Extractiones Paradoxicoe...* adlı eserinin beş kitabını dostlarının tavsiyesiyle yakmıştır. Fakat, onun içindeki düşünceleri belleğinde saklayan Gassendi'nin bu eserinden bir özet kalmıştır. O,

bunun dördüncü kitabında Copernic sistemini, Lucrèce'ten Jiordano Bruno'nun iktibas ettiği, âlemin uçsuz bucaksızlığı kuramını açıklar ve burada atomcu olduğunu savunur. Yedinci kitabında ise, Epikür ahlâkını över. 1643'te yayınladığı *Disquisitiones Anticartesianoe* başlıklı eseri, nazik olduğu kadar da ince, fakat metin ve usta bir tartışma örneğidir. Descartes, duyumların verdiklerinden bile şüphe etmeye başlamıştı; Gassendi ise, bunların sonuna kadar soyutlanamayacağını, bu nedenle, "Düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesinin hiç bir zaman bütün diğer gerçeklere kaynak olan ilk ve yüce bir gerçek olmadığını ispat etti. Gassendi, hastalığı yüzünden 1653'e kadar kalmaya mecbur olduğu Digne'de *Syntagme Philosophicume* adlı eserini yazdı ki, bunda maddeci sorunları, bütün evreleriyle tarih bakımından incelemiş ve Ptolémée, Copernic ve Tycho-Brahé'nin evren görüşlerinden ilk ikisininkini reddetmiş, üçüncüsününkini kabul etmiştir. Bu kabulünün bir nedeni de İncil'in güneşin hareketini kabul etmiş olmasıdır. Kilise ile arasının açılmasını istemediği için Gassendi, Copernic sistemini de büsbütün reddetmedi; onun Aristo'ya karşı olmasının nedeni, ihtimal ilk üstadı P. Fesaye'in kendisine Vives ve Ramus'ü okutmuş olmasıdır.

Syntagme adlı eserinde Gassendi, eşyanın ilk ilkesi olarak, bir taraftan birliği, uçsuz bucaksızlık ve ebedîliği, diğer taraftan da özgürlük, mutluluk (beatitude) gibi en yüce yetkinliklerin esaslı yüklemlerinden yoksun olan Tanrı'yı kabul eder (F. Thomas, *La Philosophie de Gassendi*. 1889, s. 281 vd.). Âlemi yaratan bu Tanrı'dır ve âlemin düzenini koruyan da onun kayrasıdır (providence). Bu itibarla ona göre İslâmdaki 'mütekellimin'in zannettiği gibi Tanrı, âlemi bir akıl yürütmeyle yaratmış değildir. Gassendi, Epikür, âleme bir başlangıç kabul ettiği için över. Aristo ise, âlemi ebedî saymıştı. Eski atomculuğu da, başlangıca zihinsiz bir madde koyduğu için beğenmez. Ona göre evren, aktif ve öngörüye (prévoyance) sahip olan bir nedeni icabettirmektedir (*Diogene'in X. Kitabına Dair Açıklama*). Gassendi, bu eserde, bu nedenin hikmetini (raison), amaçlılık düşüncesiyle ispat etmeye çalışır; bu nedenle o, âlemin 'varlığı'nı Tanrı'ya yüklemez, belki âlemdeki düzeni Tanrı'yla ilgili görür. Burada Tanrı, bir yaratıcı olmaktan çok, Demiurgos gibi görünür. Gassendi, yaratma (creation) hususundaki bilgisizliğimiz "imana aykırı düşünenlerin bilgisizliği ile eşittir" der; ve bunu bir iman konusu sayar. Yalnız ona göre Tanrı, insan gibi hareket edemez; "o, yaratmak için ne körüğe ve ne de örse muhtaçtır". Özet olarak denebilir ki, o, âlemin başlangıcı sorununa o denli önem vermez; ona göre, maddenin belirdiği andan itibaren evren vardır.

Gassendi'ye göre Tanrı, yalnız atomları ve bunların hareketlerini sağlayan kuvvetlerle birlikte yaratmamış, aynı zamanda onların hareketlerine bir de yön (istikamet) vermiştir. Bu yön, sadece Kozmos'un genel planında kendisini hissettirmez; aynı zamanda her canlı varlığın şekilsel birliğinde ve hatta belirli bir yapıdan yoksun olan ve hatta organik olmayan varlıklarda da belirsiz, simetrik yaratılmış olan her şey de, bir prizmada bile 'dölleyen' (seminal) ve 'aktif bir kuvvetin' körü körüne ve eserini bilmeden değil, belki bir ruha yakışacak şekilde işlediğine kuvvetle ihtimal verir (*Syntagma*, II, s. 114; ve s. 738'de tesadüf aleyhindeki kanıtlar). Özet olarak Gassendi, atomda varoluş, hareket, hareketin yönü ve daha çok içsel bir kanuna uyarak kendini yönetme ve gütme özelliğinin bulunduğuna inanır ve bütün bunlar, ilk anda ve bir defada verilmişlerdir. Bu suretle meydana gelmiş olan atomlar, kendilerine bir defada verilmiş olan kanunlara uygun olarak hareket eder, çoğalır ve birleşirler; Tanrı'nın işe karışmasından sıyrılmış olarak âlemi oluştururlar.

Gassendi'nin atomu, Demokrit ve Epikür'de olduğu gibi, özüne özdeş, katı ve içine sokulunamaz (impenetrable), bölünemez bir varlıktır ki, âlemin ilkel ve yok edilemez tözünü teşkil eder. Gassendi, âlemin temelini 'katı' saymakla, varlığın temelini katı saymış ve Descartes'ın bu temeli, 'uzam' (étendue) sayması yüzünden, onun doktrininden ayrılmıştır. Zira, der, uzam, direnç'ten soyulunca tözsüz bir yüklemden başka şey olamaz. Katılıkta parçalanamazlık (insecabilité) niteliği vardır. Yani, atom doludur, boşluksuzdur. Descartesçılığın sonsuz bir bölünebilirlik varsayımı, Gassendi'ye göre, hem anlaşılamaz, hem de bu varsayımla doğa olayları açıklanamaz bir duruma getirilmiş olur.

Gassendi, Hint filozofu Kanada'nın ileri sürdüğü ve daha sonra da Lucrece'in benimsemiş olduğu şu kanıtı (argument) alır: "Bir kum tanesi bir dağ kadar büyük olabilir". Zira, o da, dağ gibi sonsuz sayıda kısımlara sahiptir. Acaba cisimlerin bu kurucu kısımları, sadece 'güç halinde sonsuz' olup gerçekte, yani 'edim halinde sonlu' mudur? Gassendi'ye göre, bu olamaz. Zira, kısımlar adını yalnız edimsel olarak (effectivment) bölünmüş olana verirsek, bölünmemiş olan cisimde, kısımların bulunmadığı sonucuna ulaşılmış olur. Aksi olarak, eğer bu kısımlar, zihinsel bir bölmeyle gerçeklenen, olabilir kısımlara uygulanacak olursa, sonsuz bir surette bölünebilirliğe düşülmüş olur. İşte Aristo, bu noktada gerilemenin (régression) bir sınırı olmalıdır, demekte haklıdır. Gassendi, bu

varsayımda olayları açıklanamaz bir duruma getireceğine emindir. Zira, atomlarda, biraz önce söylediğimiz nitelikler olmazsa cisimlerdeki direnci açıklayamayız. Hele onların oluşumunda hâkim olan düzen ve düzenlilik (régularité) hiç açıklanamaz. Cisimlerin bileşiminde bulunan maddelerin değişmezliği olmasaydı, varlıkların genel özelliklerinin değişmezliği hiç açıklanamazdı.

Gassendi, boşluğu, Demokrit gibi hareketin olabilirliği belgesiyle kabul eder. Atomlar, kendiliklerinden, kendi hareketlerinin nedenidirler. Yani, hareket, onların özünün tamlayıcı kısmıdır ve madde etkindir, eylemsiz (inerte) değildir.

Cisimlerdeki hareketlerin çeşitli oluşları, türlü varsayımlarla açıklanabilir; ya bunlar doğallıkları bakımından eşit olmayacak şekilde etkindirler; ya da şekillerinin farklı oluşları yüzünden birbirine engel olur ve birbirini rahatsız ederler. "Fakat bunlar, özgürlüklerini almak için daima bir çeşit 'gerginlik' ve 'çaba' içindedirler" ve "daima yeniden dönerler". Dikkat edilecek olursa bu kuram, Leibniz'in 'monat'lara yüklediği 'iştah' (appetit) ve 'çaba' yı (effort) andırmaktadır.

Gassendi'ye göre Aristo, hareket ilkesini hareket ettiren neden değil, ancak neden olarak kabul etmiştir. Oysaki amaç, kendisine önerilen bir faaliyeti farz etmemizi gerektirir.

Gassendi, ikinci bir sonuca da değinir; gerek tözleri ve gerekse doğallıkları nedeniyle yok edilmeyen atomlardan gelen her hareket ettirici kuvvet, cisim sükûn halindeyken de mahvolmaz; bir denge vasıtasıyle sadece duruma uyarlar; hareket meydana geldiği vakit, yaratma yoktur; fakat bir kurtulma (degagement) ve kuvvetin boşalması (libération) vardır. O suretle ki, evrende bulunan saklı (potentiel) ya da açıkça hareket eden enerjinin niceliği, daima evrenin başlangıcındaki miktara eşit kalır; bu kuvvetin eşdeğerliği (muadeleti) ve sakımı (conservation) ilkesidir. "Yokluktan hiç bir şey var olmaz" (ex nihilo nihilo) şeklinde, ifade edilen Epikür ve Lucrece'in kısır ve soyut eylemleri yerine, Elealıların hareket kuramını orijinal bir anlayışla tamamlar. Demokrit ve Epikür felsefelerinde ilkel hareketin kaynağı ve doğal yönü kolay kolay açıklanamayacağını hatırlattıktan sonra, "Ağırlık, der, doğrudan doğruya ve biricik hareket ettiren kuvvet gibi ileri sürülünce atomlar ancak 'yukardan aşağıya bir düşme' ile sürüklenmiş olurlar". Buna, haklı olarak evrende, ne aşağı, ne yukarı, ne yükseliş ve ne de düşmenin bulunmadığı itiraz olarak ileri sürülebilir.

Gassendi, yanlış düşünceleri bir tarafa atarak tekrar atomik kuvvetlerin takip ettiği yönü ele alır. Ağırlık, önce çoğu kez atomların yok edilmesine yarayan şiddetli bir hareket olduğu için; sonra da, ağırlık asla bir iç kuvvet olmadığı için, hiç bir şey değildir; tersine olarak her şey bize ispat eder ki, o, bazı cisimlerin bazı cisimlere yaptığı bir çeşit sokulmadan başka bir şey değildir. Mıknatısın demiri çektiği gibi, yeryüzü de çevresinde bulunan nesneleri kendisine çeken çok güçlü bir mıknatıs gibi kabul edilemez mi? Görülüyor ki, o, hareketin yönünü çekimle açıklamaktadır. Gassendi, bu nüfuzun ne şekilde meydana geldiğini açıklamaz; bunu varsayımlara bırakır. Yani, cisimlerin düşmesini yeryüzünün çekimiyle açıklar. Fakat bu çekim, bir 'uzaktan etki' (actio in distans) değildir. Newton da bu konuda Gassendi'nin yolundan gitmiştir; ve hiç bir zaman çekim kanununu uzaktan yapılmış dolaysız bir etki gibi tasarlamamıştır. Yeryüzü, bir şeyi taşa eklemiyor ve taşı yakalamıyorsa, taşın yeryüzünden hiç bir tasası olamaz. Aynı surette, mıknatıs, görünmeyen biçimde de olsa, kendisine çekmek için demiri yakalamak zorundadır. Gassendi, bunu çocukların bir görüşte elmaya gidişlerine benzetir.

"Öyleyse, her şeyde etki ve hareket ilkesi en etkin ve hareketli kısım olduğu için, her yönden maddenin 'çiçeği'dir. Bunun içindir ki, fiziksel şeylerin ilk nedeni, atom'dur, denilebilir; gerçekte atomlar, tâ başlangıçtan itibaren kendi yaratıcılarından aldıkları ve sahip oldukları kuvvet sayesinde kendiliklerinden hareket ettikleri zaman, her şeyi harekete getirirler; ve doğada var olan tüm hareketlerin kaynak, ilke ve nedeni olurlar". Anlaşılıyor ki; ona göre, toprak, su, bitki ve hayvanları da oluşturan Tanrı, her şeyin tohumu olan belirli bir sayıda atomları da yaratmıştır. Üremeler (productions) ve yıkılmalar (destructions) serisi bir kez başladıktan sonradır ki, hâlâ bunlar sürüp gider ve gideceklerdir; "her şeyin ilk nedeni, Tanrı'dır". Fakat Gassendi, bu tasdiki yeter bulur ve eserinde daha çok tüm değişkeleri (modifications) doğuran ikinci maddelerle uğraşır.

Gassendi'ye göre, insandan başka olan canlıların ruhu maddeseldir. "Bu, pek ince bir töz olabilir; ve maddenin çiçeği gibi, kısımların özel bir simetrisi, durum alma alışkanlığı gibi cismin kaba kitlesi içinde bulunabilir" der. O da, ruhu ateşe benzetme geleneğini kabul eder; ve ruhu, "Tanrı'nın yarattığı tohumdan (semence) başka bir şey olmayan ya da yaratma kanunlarının ürünü olan ve bizde hem şekli, hem hayat ve bilinci oluşturan bir aynı ilkedir" diye tanımlar. Acaba bu tohum, bir tek atomda mı bulunur? Bu denli çeşitli güçlere sahip olan soyutlanmış bir maddenin bir kısmında mı gizlidir? Gassendi, böyle düşün-

mez. Ona göre, asıl duyarlık, bilinçle bilince arkadaşlık eden bellek ve hayal gücüyle birlikte her şeyden daha ince ve hareketli olan özel atomların bir kaynaşmasından meydana gelir. Bununla birlikte Gassendi, sistemini insel ruha ya da hiç olmazsa akla dek uygulamamıştır. Ruhun, ölmezliğine inanmış ve düşünceyi, ruhun ürünü saymıştır. O, eşyanın doğup yok olmasını, atomların birleşmesi ve dağılmasıyle açıklar; bir tahta parçası yandığı zaman alevin, ışın ve külün atomları da evvelce vardı; fakat, başka ve farklı bir kaynaşma (combinaison) mevcuttu. Her değişke, bir nesnenin kısımlarındaki bir hareketten başka bir şey değildir; yalınç olan değişkeye uğrayamaz. Fakat, uzayda hareket etmeye devam eder. Âdeta Gassendi, atomculuğun zihin fakülteleriyle duyumu, atom ve boşluklarla açıklayamayacağını hissetmiş gibidir. Zira o, bu problemin ayrıntılarıyle uğraşır ve bu işte anlaşılamayan bazı şeylerin varlığını itiraf eder; diğer sistemlerin de bu konuda birtakım zorluklar içinde olduğunu da anlatır. Gassendi de, İbn-i Rüşd gibi, akıl hastalıklarını, sinir sistemindeki bozukluklardan ibaret sayar.

Gassendi, zaman ve uzayın, tözü ve ilineği (accident) bulunmayan, bağımsız olarak kendiliğinden var olan bir varlık olduğuna inanır. Maddenin sona erdiği yerde sonsuz uzay devam eder; ve âlemin yaradılışından önce zaman, bugünkü gibi tek tonda (monoton) akıp gitmekteydi, der. Maddeli ilkeden ya da ilk maddeden, daha fazla çözülmeyen (inhilâl) maddeyi anlamak gerektir. Böylece, örneğin insan, bir baş, bir göğüs, bir karın... vb'dan bileşiktir. Bu kısımlar, kan ve keylusden (chyle) meydana gelmiştir; bunlar da besinlerin ürünüdür; besinler öğelerden, bunlar da maddeli ilkeden ya da ilk maddeden oluşmuşlardır. Bu itibarla başlangıçta henüz maddenin şekli yoktur. Zira, madde kitlesinin bulunmadığı yerde şekil olamaz. Madde bir sürekli dayanaktır (substratum permanent). Şekiller ise, değişir ve geçerler; bu nedenle atomlar töz olarak özdeştirler; fakat, şekil olarak farklıdırlar.

E. Bréhier, Gassendi sistemini şöyle anlatır: "Gassendi, Lucrece'e ve çağdaş düşüncelere bağlı bir atomcudur. Düşünceleri uzun süre Descartes'ınkilerle rekabet etti. Copernic sistemini beğenir; astronomi gözlemlerinde amatördür. Epikürcülükten bilginin duyumcu kuramını kabul etti. Descartes'ın doğuştan düşünceleriyle Tanrı düşüncesine itiraz etti. Zira ona göre, duyulur (sensible) hayallere bağlı olan bir ruh için,
Herbert Cherbury'ye karşı, eşyanın iç doğallığı hakkındaki düşüncelerimizin, bilmek hususundaki itidalsiz arzumuzdan geldiğini ileri sürer ve insel bilginin, hayat için gerekli olan şeyleri yeter bulmasını, yani duyulara çarpan dış niteliklerden öteye aşmamasını salık verir. Atomculuğu orijinal değildir. Onu, Lucréce ve Epikür'den ayıran nokta, atomlardan ayrılmayan ağırlık ilkesidir. Gassendi'nin doğmamış ve doğuştan kaybolması da imkânsız olan hareketi, bir uzanma (propension) saymasından ibarettir ki, bu hareket ona göre, atomlara Tanrı tarafından verilmiştir. Ona göre, tüm atomlar boşlukta eşit bir hızla canlanmışlardır; atomların birbirine rastlamaları, hareketin kendisini değil yönünü değiştirir. Bu görüş, Descartes'ın mekanik ilkelerine tamamıyle aykırıdır. Descartes ilkesine göre hız, yalnız çarpmaya (choc) değil, çarpışan cisimlerin kitlelerine de bağlıdır. Bundan, hiç bir cismin sükûn içinde olmadığı, sükûn içinde zannedilen cisimlerde çok hızlı, fakat pek zayıf bir genişlikte olan birtakım iç hareketler bulunduğu anlaşılır.

"Gassendi'yi Lucréce ve Epikür'den ayıran ikinci nokta da, âlem, atomların tamamıyle tesadüfe bağlı bir yarışımıyle değil, her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından düzenli ve düzgün bir surette oluşmuştur düşüncesini kabul etmesidir. O, bu suretle, Epikür atomculuğuna amaçlılığı da birlikte getiren bir Tanrıbilim eklemiştir. Gassendi, Epikür'ün tamamıyle maddeci olan ruh görüşünü kabul etmiş, fakat buna Tinselci bir kuram eklemiştir. Hareket ettiren, bitkisel ve duyumsal ruh, pek ince ve yufka bir cisimdir. O, duyumu da, bu töze, her cisimden türeyen 'Idola'nın yaptığı basınçla açıklamıştır. Fakat bedenle birlikte mahvolan bu ruhun üstünde cisimli olmayan bir töz daha vardır ki, bu, kendi hakkında düşünmek yeteneğine sahip olduğu gibi, akıl ve özgürlüğe de sahiptir. Görülüyor ki, o, yüzyılının karakterine uygun bir surette mekanikçilikle tinselciliği kaynaştırmıştır". Bu ise, bir çeşit dinamikçiliktir.

Sevimli, neşeli ve her yerde sevgiyle karşılanmış olan Gassendi, alçak gönüllü olmasına karşın, arkadaşlarının yanında pek şakacıdır. Hekimlere sarf edilen parayı fazla bulur ve onlarla alay ederdi. Ün ve bilgisinin büyüklüğüne karşın, âlicenap, alçak gönüllü ve yumuşak huylu olduğu için, muhalifleri varsa da, düşmanları olmamıştır. Alplılar, erdemli ve dindar olduğu kadar da geniş ruhlu ve hoş görüşlü bir kişilik olan bu büyük adamı, bir veli gibi kutsallaştırarak kendisine bir de heykel dikmişlerdir. O da Descates gibi kişisel düşüncelerinden vazgeçmeye mecbur kalmışsa da kilise inançlarını aşmaya lüzum görmemiştir. Descartes, maddeci felsefesini geniş bir ülkücülük mantosuyle kapladığı halde Gassendi,

esaslı bir surette maddeci kalmıştır. Descartes'ta matematik, Gassendi'de ise fizik önemli bir yer tutar.

Adı geçenlerden başka felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır. Külliyatının III. cildindeki *Examen Philosophioe Fluddanoe; Disquisitio Adversus Cartesium* (Paris, 1642); *Disquisitio Metaphysica, Seu Dubitationes et Instentioe Adversus Cartesii Metaphysicam* (Amsterdam, 1644); *De Vita, Moribus et Doctrina Epicuri* (Amsterdam, 1647); *Syntagma Philosophiae Epicuri* (1649). Bu eser, Epikür felsefesinin bir özetidir. Gassendi'nin, Diojen Laêrce'in Epikür'e dair yazdıklarını eleştiren Latince bir eseri daha vardır (1649). Tüm eserleri, *Opera Omnia* 6 cilt olarak Lyon'da basılmıştır (1658).

Bkz. Gassendi hakkında pek çok eser yazılmıştır. Külliyatının başında Sorbière'in *Dissertation de Vita et Moribus P. Gassendi* başlıklı yazısı ve İngiltere'de Gassendi'nin düşüncelerini yaymış olan Gaultier-Charleton'un *Philosophia Epicureo-Gassendo-Charletoniana...* (Londra, 1654) adlı eseri. Bugerel, *Vie de Gassendi* (Paris, 1737). Bu eser önemli tartışmalara neden olmuş ve 1770'de Gassendi felsefesinin bir özeti eklenerek bastırılmıştır. Damiron'un Akademi'de okuduğu, *Memoire sur Gassendie* (1739) de önemlidir; A. Martin, *Histoire de la vie et des Scrits de Gassendi* (1854); Félix Thomas, *La Philosophie de Gassendi* (1889). Her felsefe tarihinde Gassendi'ye dair bilgiler vardır. Buhle'nin Almanca yayımlanmış olan felsefe tarihinden başka L. Mabilleau (Paris, 1895; s. 400-422); F. A. Lange, (cilt 2, s. 227-240 ve 479-483); E. Bréhier (cilt 2; s. 10-15); Pendzig, *G. E. Metaphysique* (1908); G. E. Brett, *Philosophy of G.* (1908); P. Rochot, *Les Travaux de G. sur Epicure et sur l'Anatomisme* (1944).

GATAKER, Thomas de. İngiliz filozofu. 1574'te Londra'da doğdu, 17 haziran 1654'te öldü. Chambridge'in seçkin öğrencilerinden biridir. Daha çok zamanının kutsal kitapları ve edebî eserlerini incelemekle uğraşmış, eleştiricilerin en inceleyeni ve en doğrusu olarak meşhur olmuştur. *Ahd-i Cedit'in Üslubuna Dair Kınamalar*'ı (animadversions) ve dine aykırı düşünenlerin de, dindarları ürperten iddiaları vardır. Bunun içindir ki kendisi, düşüncelerinden bazılarının tuhaflığı ve özgür inceleme ilkesine taraflı olmakla suçlandırılmıştır.

Gataker, XVII. yüzyılın felsefe tartışmalarına pek az katılmıştır. *Marc-Aurèle-Antonin*'i Yunancasından Latinceye çevirmiştir; ve buna stoacılık hakkında kısa bir dissertasyonla geniş ölçüde notlar eklemiştir. Bu eser 1653'te Chambridge'de basılmıştır. Bunun diğer baskısı da 1698'de Utrech'te yayımlanmıştır. Metafizik sorunlarından çok, ahlâka önem veren bu eserde, Epikürcülere karşı stoacıları savunmuştur. Onun daha çok İngiliz Tanrıbilimine bağlı olduğu ve Just-Lipse'ı uzaktan izlediği anlaşılıyor. Adı pek uzun olan eseri, *Proeloquium...* kelimesiyle başlar. Tennemann, Gataker'in, Epikürcülüğü, Claude Saumaise ve Don Heinsus'ün yaptığı gibi, tarihsel ilişkileri bakımından incelemiş olduğunu kaydeder.

GAUDENCE. Yunan filozof ve bestekârı. Belki de İmparator Adrien zamanında ve kesin olarak Claude Ptolémée zamanında yaşamıştır. Kendisinden bir *Armoniye Giriş* ya da *Melodi* kitabı kalmıştır. Bu eserde, Aristoxen'in yazdığı *Armoni Öğeleri* başlıklı eserden yararlandığı anlaşılmaktadır. Daha sonra da Gaudence, Fisagorculuğa yükletilen notalamanın bir kısmını yazmıştır. Felsefede Fisagor'a bağlı olduğuna hükmedilebilir.

GAUNILON. XI. yüzyılın Marmutiers tarikatine bağlı keşişlerindendir. Saint-Anselme'in *Proslogium*'unda savunduğu Tanrı varlığının ispatına dair ontolojik kanıta yaptığı itirazlarla ün kazanmıştır. Anselme, Tanrı varlığı hakkında, en bilgisiz ve yalınç bir insanın bile anlayabileceği bir kanıt bulduğunu iddia etmiştir. Ona göre, hiç bir insan yoktur ki ne kadar bilgiden yoksun olursa olsun, yetkinlik bakımından, bütün diğer varlıklardan üstün bir varlığın mevcut oluşu düşüncesinden yoksun olsun. Gaunilon, bu iddiaya, *Liber pro Insipiente (Bir Bilgisiz Lehine Kitap)* adlı bir küçük eserle altı bakımdan hücum etti: Ona göre, düşünceyle varlık iki ayrı ve farklı konudur; bir şeyin düşünülmüş olduğu için mutlaka var olması gerekmez; biz mevcut olmayan ve hatta yok olan birtakım şeyleri de düşünüp tasarlayabiliriz; bunlar, düşüncemizde mevcut oldukları halde gerçekte mevcut değildirler. Tanrı düşüncesi de böyle düşüncelerden olabilir. Örneğin, Okyanus'ta kaybolmuş, elde edilemez servetlerle dolu zengin adalar düşlersek, bu adaların tüm diğer topraklardan daha yetkin olmaları gerekmediği gibi, gerçekte mevcut olmaları da gerekmez. Bir şeyin kelimeyle anlatılmış olması, onun var olmasını gerektirmez. Tanrı düşüncesinden daha açık olarak sahip olduğumuz öyle düşünceler vardır ki, bunlar bir düşünce olmak nedeniyle gerçek oldukları halde, düşüncemiz dışında hiç bir varlığa sahip değildirler ve bunların böyle olduklarını da pek iyi biliriz. Bu nedenle Tanrı kelimesinin varlığından, onun mevcut olduğu sonucuna ulaşamayacağımız gibi, zekî ve aydın bir insan için bile daima eksik ve ispata muhtaç olan bir kavramı, bilgisizlerin kavrayabilmesi de imkânsızdır. Saint-Anselme bu itirazlara karşılık vermemiş, fakat bu kez 'bilgisizler' kaydını kaldırarak, 'Katolik olanlar' kaydını eklemiştir. Adcılığın (nominalisme) hâkim olduğu dönemlerde Gaunilon, geçici olsa da büyük bir ün ve taraftarlar kazanmıştı. Onun görüşünde gizli

olan öznelden nesnele geçiş sorunu, daha çok sonraları Kant tarafından ele alındı. Gerek Kant ve gerek Leibniz, Anselm'in kanıtını beğenmemişler ve az çok farkla Gaunilon'un tarzında düşünmüşlerdir.

Gaunilon'un adı geçen kitapçığı, Saint-Anselme'in eserleriyle birlikte basılmıştır. M. H. Bouchitte onu, *Monologium ve Proslogium*'le birlikte tercüme etmiştir.

Bkz. Dimet de Vorges, *Saint-Anselme* (1909); Et. Gilson, (s. 246).

GAZA ya da **GAZIS Théodore.** XV. yüzyıl Bizans filozoflarından. Istanbul'un tarafımızdan zaptedilmesi üzerine 1429'da İtalya'ya gitmiştir. Tesalya'da doğmuşsa da, doğum tarihi bilinmemektedir. 1478'de sefalete yakın bir durumda Abruzze'de ölmüştür. Evvelâ Sienne'de Yunanca okutmuş, sonra Ferrare Dükasının çağrısı üzerine, bu kente gelerek burada bir Akademi kurmuş ve 1455'e dek de bu Akademinin başkanlığını yapmıştır. Sonra da Papa Nicolas V.'nın daveti üzerine Roma'ya gitmiştir. Victorino'da Faltre'den öğrendiği Latinceyi pek iyi bildiği için, Papa kendisini, Yunan felsefesinin en önemlilerinden bazılarını Latinceye çevirmeye memur etmiştir.

Evvelâ Aristo'nun *Problemler*'ini çevirmiştir ki, bu eser yüzünden Trabzonlu George ile tartışmaya mecbur olmuş, fakat Kardinal Bessarion, kendisini saygıyla himaye ederek uzlaştırmıştır. Sonra, Afrodizyalı Alexandre'ın *Problemler*'ini ve Aristo'nun *Hayvanlar Tarihi*'ni (Venedik, 1476), Theophrast'ın *Bitkiler Tarihi*'ni (Paris, 1529) çevirmiştir. Aristo'nun bütün eserlerini çevirmiş olduğu da iddia edilir ve onun sırf Jean Argyropyle'in onurunu azaltmamak için, büyük bir hasbîlik ve asaletle bunları yakmış olduğu söylenir. Hippokrat'ın *Aforizmalar*'ını da Latinceye çevirdiği zannedilmektedir. Felsefeyi ilgilemeyen diğer bazı çevirmeleri de vardır. Ayrıca, Ciceron'un, *De Senectute*'ünü ve *Scipion'un Rüyası* adlı eserini de Yunancaya çevirmiştir. Kitaplarının tam listesi, Fabricius'un *Biblioth. Grece...* (cilt X. s. 388) de bulunmaktadır.

Gaza, bu suretle İtalya'ya Aristo'yu, Theophrast'ı, eseri şüpheli olmakla birlikte, Alexandre'ı tanıtmış olan bir gezimcidir.

GAZALÎ. (Abu Hamid Muhammed ben Muhammed Al Gazzalî). Büyük İslâm Tanrıbilimci ve mistik filozofu. Haccet-al İslâm "İslâmın Belgesi' ve Zeynattin "Dinin Süsü" unvanlarını almıştır. 1058'de (Hicrî 450) Afganistan'daki Tus kasabasında doğdu ve 19 aralık 1111'de, 53 yaşındayken öldü. Babası bir iplikçi olmakla birlikte, soyunda adliye işleriyle uğraşanlar ve hatta bu meslekte meşhur olanlar vardır. Öğrenime karşı geniş bir yeteneği ve meyli olan Gazalî, doğduğu şehirde Fıkıh okumuş, sonra da Curcan'a giderek bilgisini derinleştirmişti. Sözde, buradan yurduna dönerken haydutlarla karşılaşmış, onlara, kendilerine hiç bir faydası olmayan kitaplarını geri vermelerini rica etmiş ve "Ben bir bilginim, bu eserleri kopya etmek için yurdumu terk ettim!" diyerek haline acındırmak istemiş, fakat haydut: "Senin bilgilerin tarafımızdan alınabilecek bir heybede olduktan sonra, sen nasıl olur da bilgiye sahibim diyebilirsin?" cevabını vermiş ve onunla alay ederek kitabını geri vermiştir. Bunun üzerine Gazalî, Tus'da üç yıl kapanarak bunları ezberlemiş. Gazalî, Nişâpur'a da gitmiş, orada Horasan'ın büyük müçtehitlerinden İmam Haremeyn unvanını almış olan Abu'l Maali al-Cuvayni'den ders almıştır. 1091'de Nizam al-Mulk, kendisini Bağdat'ta açtığı Nizamiye Medresesine müderris tayin etmiştir. O, burada bulduğu boş vakitlerde felsefeye çalıştı. Bilgisinin derinlik ve genişliği kadar da tartışma ve takrirlerindeki belâgat ve kudretle büyük bir ün kazandı. Fakat 1096'da bu kürsüyü, ailesini, kızını ve âlemi terk ederek inzivaya çekildi.



Onun tasavvufa kapılmasının nedeni, kesin bilgiyi elde etmek için giriştiği çalışmalarda şüpheciliğe düşmüş olmasıdır. Çocukluğundan beri her şeyi öğrenmeye susamış olduğunu, kendisinde düşünmenin nasıl başladığını, dinsel inançları ebeveyninin otoritesiyle kazandığını, otoritenin ise bir belge olamayacağını, kesin bilgiye ulaşmak için bütün bildiklerini temelinden ve yeniden inşa etmek gerektiğini anlatan Gazalî, bu bilgiyi, "ruhun bir bilgiye o suretle bağlanması ve kanmış olmasıdır ki, hiç bir şey kendisini ondan ayıramaz" şeklinde tarif etti. Fakat böyle kesin bir bilgiyi kazanmak için duyulara güvenmemiş, görüm gibi en kuvvetli bir duyunun bile yanılmalarına dikkat etmiş, aklın da aldanabileceği sonucuna ulaşarak hayatı bir düş ve ölümü uyanıklık telakki ederek, belki de uyandığı zaman bütün olup biten şeylerin ve varlıkların daha başka ve karşıt şekillerde kavranılabileceğini düşünmüştü. Yani, eşyanın gerçeğini ölümden sonra kavrayabileceğini umut etmişti. Sağlığında da ibadet ve vecit sayesinde bazı değişmez gerçeklerin belirebileceğine inanmıştı. Onun mistikliğini ha-

zırlayan ikinci bir neden de, hemen tüm mistiklerde olduğu gibi, sağlık durumunun bozukluğudur. Zira Gazalî, midesinden mustaripti. O, geçirmekte olduğu bu ruhsal bunalımlar esnasında belâgatını kaybetti, birtakım mistik tecelliler içinde Hicaz'a gitmek bahanesiyle Bağdat'tan ayrıldı. Kürsüsünü kardeşi Abu'l Futuh Ahmed al-Gazzalî'ye (ölümü: 1126) bıraktı. Şam'a gelerek buradaki Emevîye Camiinde iki yıl inziva ve itikâfa çekildi, sonra Kudüs'e giderek burada da aynı inziva (halvet) ve dalınç (istiğrak) içinde bir süre yaşadı; ve gayb âleminden aldığını zannettiği bazı tecellilerin verdiği sevinç içinde Mekke'ye gitti.

Gazalî, Bağdat'a döndükten sonra yine aynı medresede vaızlarına ve derslerine devam etti. Fakat mistik duygularına dayanamayarak Tus'a döndü. Burada on yıl kaldıktan sonra Halife'nin daveti üzerine tekrar Bağdat'taki Nizamiye Medresesinde ders vermeyi kabul etti (1105). Onun bu daveti kabul etmesinde gösterilen neden, halkın birtakım saçma inançlara bağlandığını ve imanlarının gevşediğini fark etmesidir. Onun bu müderrisliği de uzun sürmedi, yine doğduğu şehre döndü. Evinin yanına bir tekke ve bir medrese yaptırarak halkı burada aydınlatmaya çalıştı. Rakipleri, kendisini Abu-Hanife aleyhtarlığıyle suçlandırarak Sultan Sencer'e jurnal etmişlerdi: Bunun üzerine, Sultan, onu ordusunun bulunduğu yere getirtti, kendisine büyük saygı gösterdi. Gazalî de onun huzurunda gerçek düşüncelerini tüm belâgat ve samimiyetiyle anlattı. Bundan memnun olan Sencer, yine aynı saygıyla Gazalî'yi Tus'a yolladı.

Gazalî, mantıkçılarla birlikte, doğal niteliklerin dışarda var olduğunu kabul etmiş, kanıtların yansımasını (in'ikâs-ı edille) reddetmiş ve mantığı fıkıh usulüne karıştırarak, onu bilimlerin başlangıcı saymış ve mantık bilmeyenin bilimine güvenilemez, demişti. Felsefeyle tasavvufu birbirine karıştıran Gazalî, felsefe tezlerinin hepsine itiraz edilebileceğini ileri sürmüş, filozofların Tanrıbilim hakkındaki düşünce ve yöntemlerini kabul etmemiştir. Onun sistemi, gezimciliği, Farabî ve İbn-i Sina felsefelerini, dinsel dogmalara aykırı saymış olduğu felsefesel görüşleri eleştiri ve reddetmekte toplanır. Onun bu büyük Türk filozofundan da istifade ettiği anlaşılmaktadır. Gazalî, imanla ilgili sorunlarda Eş'arîlere bağlanmış, duyulardan gelen şüphelerine rağmen akla ve doğru habere (haber-i sahih) inanmış ve aklı, iman konularına ve Kur'an'ın ayetlerini yorumlama ve açıklama işinde kullanmaktan çekinmemiştir.

Gazalî, ruh sorununda tinselcidir. Bütün Hulûlcülerle (hulûliye) kelâmcıları çürütme gayesini güderek panteizme meyletmiştir. Gazalî, bedenden ayrı bir ruhun varlığını da kabul eder. Zira, ona göre beden, ölüde de vardır, duyularımız dış âlemle ilgilerini kesmiş olsalar bile, kendi varlığımızı algılamaya devam ederiz. Bu itibarla ruh, ne bir cisimdir, ne de bir ilinektir. Zira, ruh bölünemez, kendisini ve yaratanını bilir. Ruh bir töz (cevher) olmakla birlikte, uzamsızdır.

Ruhla bedenin ilişkilerine gelince, ona göre: Ruh, ne bedenin içindedir, ne de dışında; bedene bağlı olmadığı gibi, cismin ilineği (araz) de değildir. Bu itibarla ruhun bedene nispeti, bir hükümdarın ülkesine olan nispeti gibidir. Ruh, bedene bağımlı olmadan onu idare eder, bedende oturur. Ruh, duyulara ve dış âleme muhtaç olmaksızın kendisini, Tanrısını, Tanrı'nın sıfatlarını ve kavranılabilirleri (makulât) bilir. Tedbir ve tasarruf bakımından bedenle ilgilidir. Gazalî bu konuda, insanların soyutu kavramaktaki yeteneksizliklerini, bu konunun bilgisiz halktan saklanması gerektiğini ileri sürer ve ruhun Tanrı emrinde olduğunu bildiren ayeti anlatarak, Tanrı'nın sıfatlarıyle ruhun sıfatları arasındaki benzerlikten bunlar arasında bir özdeşliğin bulunduğu sonucu çıkarılmasın diye, türlü mukayeseler yapar. Bu suretle antropomorfizmden kurtulmaya çalışır. Fakat bir taraftan da panteizme meylederek, eşya kendiliklerinden mevcut değildir, kendiliğinden var olmak sıfatı yalnız Tanrı'ya özgüdür. İnsan ruhu, Tanrı nurunun Okyanustaki dalgalarından başka bir şey değildir, der. Bununla birlikte ona göre ruh, fanidir. Fakat bunu yanlış anlamamalıdır. Güneşin eşyayı aydınlattığı gibi, Tanrı nuru da varlığa istidadı olan her şeye varlık verir. Şu halde, var olan şeylerin kaynağı, Tanrı'nın feyzidir; bu feyz ve nur, eşyaya taşmak suretiyle onlara varlık vermiş olur. Fakat varlığın kaynağı olan Tanrı'dan ruhun taşmış olması, bu kaynaktan bir şeyin eksilmesini gerektirmez. Aynaya akseden bir cisim nasıl ki, varlığından bir şey kaybetmezse, varlıkların kaynağı olan Tanrı da, var olma istidadında olan şeylere taşmakla kendi özünden bir şey kaybetmez, yani ondan bir şey kopmaz ve eksilmez.

Gazalî'ye göre ruh, hem yaratılmamış, hem de yaratılmıştır. Yaratılmamıştır, zira ruh, nicelik ve ölçü kabul etmez. Fakat kadim olmaması dolayısıyle yaratılmıştır. Bu nedenden de fanidir (hâdis). Zira kadim ve ebedî olan yalnız Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, kendi özüyle vardır. Eşya ise kendi özel özleri bakımından yoktur. Tanrı'nın özünden (zat) başka olan eşya, yokluktan ibarettir. Çünkü eşyanın varlığı iğreti olarak Tanrı'dan gelir.

Gazalî, ölümden sonra dirilme konusunda,

ruhun kendi bedenine dönmesini de imkânsız saymaz (M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ*, 1339-1341, s. 357-381). Gazalî, ruh hakkındaki düşüncelerini *İhya Ulum al-Din; Kitab al-Tesviye ve-l Ruh; Kitab al-Mazmun bih âlâ Gayr-i Ehlih; Kitab al-Mazmun al Sagir; Kimya-yi Saadet;* (bu eser dilimize çevrilmiştir); *Usul Erbain; Tahafut al-Falasıfa.* adlı eserlerinde açıklamıştır.

Gazalî bu son eserde, âlemin ebedîliğini savunanların düştükleri çelişkileri ve zıtlıkları gösterir. Ruhun tinsellik ve ölmezliği hakkında mevcut olan tüm belgeleri toplar, sonra nedenlilik ilkesi üzerinde durur ve doğada neden ve sonucun bulunmadığını, âlemde ancak olayların ardalanmasından başka bir şeyin var olmadığını ileri sürerek şüpheci bir tavır alır. Bu şüphecilikte, bulanık da olsa Hume'ü müjdeleyen bazı izler vardır.

Gazalî, filozofları; Dehrîler, Doğacılar (tabiîyun) ve Tanrıcılar (ilâhiyun) olmak üzere üç zümreye ayırır. Dehrîler, âlemin kadim olduğuna inanır ve âlemi kendi tedbiriyle var etmiş olanı inkâr ettikleri için kâfirdirler. Doğacılar ise, âlemin ulu sanatçısını kabul ederler, fakat, ölümden sonra dirilmeyi, mahşeri ve kitabı inkâr ederler. Bu nedenden onlar da kâfirdirler. Bunlara Zındıklar denilir. Tanrıcılar ise, öteki iki zümreyi reddettikleri halde birbirine hasımdırlar. Bunlardan olan Aristo'da küfre sapan düşünceler vardır ve bunu en iyi yorumlamış olan Farabî ve İbn-i Sina da Gazali'ye göre, kâfirdirler.

Gazalî, eski Yunan bilimlerini; Riyaziyat (matematik), Mantık, Doğa bilimleri (tabiîyat), Tanrıbilim (ilâhiyat), Politika (siyasiyat), Ahlâk bilimi (hulûkiyat) olmak üzere altı zümreye ayırır. Bunlardan, matematik ve mantığın bulduğu sonuçlar kesindir ve bu kesinlik dine karşı yöneltildiği zaman, dine tercih edilerek bu kesinliklere inanılacağı için, bu iki bilim dine aykırıdır. Aristo ve ona bağlı olanların Tanrıbilimi ise, şu 20 sorunda Müslümanlığa aykırıdır: Gazalî'nin filozoflara yaptığı hücumun on altısı metafiziğe ve dördü fiziğe aittir; ve muhatapları da Aristo'ya bağlı olanlardır; bu itibarla daha çok Aristo sistemine hücum ediyor demektir. Bu itirazların önemlileri şunlardır:

1. Filozoflar, âlemi kadîm sayarlar.
2. Onlar, âlemin ebedîliğine inanırlar.
3. Tanrı'yı âlemin işçisi sayarlar.
4. Tanrı'nın var oluşunu ispat için boşuna uğraşırlar.
5. Tanrı'nın birliğini açıklamaya yetenekli olmadıkları gibi, ikiciliğin de yanlış olduğunu ispat edemezler.
7. Sistemlerinde, mutlak varlığın ya da ilk var oluşun hiç bir kategori türüne giremeyen, aralarında ve bütün diğer var oluşlarla hiç bir mukayese ya da ayrılığa müsaade etmeyen soyut bir varlık olduğu iddia edilir.
8. İlk varlığın, yani Tanrı'nın soyut bir varlık olduğunu zannederler.
9. Bu varlığın cisimsiz olduğunu boşuna arar dururlar.
10. Âlemin bir nedeni olduğunu ispat edemezler, bu yüzden de Tanrıtanımazlığa düşerler.
11. Eşyanın var olduklarını Tanrı'nın bildiğini ispat edemezler.
13. Tanrı'nın bunu tikel eşya vasıtasıyle bildiğini iddia etmek hatasına düşerler.
14. Âlemlerin bir hayatı olduğunu ve Tanrı'ya kendi çembersel hareketleriyle itaat ettiğini ispat etmek için hiç bir belgeye sahip değildirler.
15. Âlemlerin kendilerini hareket ettiren pekin bir amaca ve meyle sahip olduğunu iddia etmeleri de yanlıştır. (Bu, İbn-i Sina'ya karşı ileri sürülmüş, fakat bu itiraza İbn-i Rüşd gereken cevabı vermiştir).
16. Tikel şeyleri bilir ve bunlar üzerine nüfuz eder saydıkları âlemlerin ruhuna dair olan kuramları yanlıştır.
17. Nedenlilik hakkındaki kuramları da yanlıştır ve eşyanın doğa kanunları dedikleri şeye aykırı olarak meydana gelebileceğini, bu kanunların da olağan bir şey (mûtat) gibi telakki edilebileceğini reddetme hatasına düşerler.
18. İnsel ruhun kendi kendine var olan tinsel bir töz olduğunu ispat edemezler.
19. Ruhun mahvolamazlığını da ispat edemezler.
20. Ölümden sonra dirilmeyi, cennet ve cehennemi inkâr ederler.

Gazalî, Aristocu filozoflara karşı ileri sürdüğü itiraz ve eleştirilerinin tümünde onları, Müslümanlığa, şeriate aykırı düşünmüş olmakla suçlandırır ve hepsini kâfir telakki eder. Onun akılsal ve bilimsel kanıtlardan çok, ehl-i sünnet'in inanç ve dogmalarına dayandığı görülür. Asıl Müslümanlık dogmalarını savunmak için diğer İslâm fırka ve mezheplerinin kanıtlarından da yararlanan Gazalî, hemen tüm filozofları, dinin esasını yıkmaya çalışan kâfirler, diye nitelendirir.

Gazalî'nin itirazlarının en önemlisi, nedenlilik ilkesine karşı olandır ki bu, onun şüpheciliğindeki en yüksek noktayı teşkil eder: Ona göre, olağan olarak meydana gelen eşya içinde neden ya da sonuç gibi bir bağ veya ilişki aramak zorunlu değildir. Zira bunlar, hatta tersine olarak birbirinden tamamıyle ayrı şeylerdir; yani, neden ve sonuç denilen şeyler birbiri sayesinde meydana gelen şeyler değildir. Örneğin, susuzlukla su içmek, toklukla yemek

yemiş olmak, ölümle kafanın kesilmesi... gibi, görünürde aralarında bir ilişki bulunduğunu zannettiğimiz şeylerin tümü, tümel güçlü Tanrı'nın uzun süreden beri karşılıklı olarak yarattığı ve birbirine bağlıymış gibi görünen ardalanmış (müteakip) olaylardan başka bir şey değildirler. Bu eşyanın kendi kendilerine zorunlu olup, başka türlü olamazlar demek değildir. Bütün bunların tek nedeni, tümel güçtür; o isterse yemek yemeden tok olmayı, kafa koparılmadan ölmeyi ya da kafa koparıldığı halde de hayatı devam ettirmeyi mümkün kılabilir. Aralarında bir bağ, ilişki ve koşulun bulunduğu her şey için de durum böyledir. Yani, Tanrı dilerse âlemde görüp durduğumuz olağan düzeni, dilediği zaman dilediği şekilde değiştirmek gücüne sahiptir. Onun akıl yürütmeleri şu iki noktada toplanır:

1. Daima zamandaş olarak var olan iki durum ve koşuldan biri, diğerinin nedeni olduğunun kanıtıdır.

2. Hatta doğa kanunu sayesinde bazı nedenlerin eylemleri kabul edilmiş olsa bile, bundan birbirini andıran durum ve koşullarda daima ortaya çıkacak sonucun aynı olması gerekmez. Özet olarak filozofların 'neden' dedikleri şey, Tanrı'nın isteğiyle birlikte meydana gelmesi 'âdet' olan şeylerdir. Bunların böyle olmasını öncel bilimiyle bilen Tanrı, bize bunların algıladığımız biçimdeki bilincini verdiği için nedenlilik düşüncesini pekin sayarız. Yoksa, Ulu Yaratıcı'nın iradesini zincirleyebilecek hiç bir doğa kanunu yoktur.

Bu suretle bir çeşit mistik endeterminizme (indeterminisme) bağlı görünen Gazalî'nin bu düşüncelerinde pek de samimî olmadığını iddia edenler vardır. Nitekim, İbn-i Rüşd, onun sırf İslâm Ortodokslarını elde etmek için filozoflara saldırdığını anlattığı gibi, Narbon'lu Musa da, *Makasıd al-Falasıfa*'nın İbranicesine yazdığı bir yorumlamada, Gazalî, der, *Tahafut ul-Falasıfa*'dan sonra bazı seçkin arkadaşlarına gizlice gösterdiği bir kitapçık yazmış ve bunda kendisinin filozoflara yaptığı itirazların cevaplarını yine kendisi vermiştir. İbn-i Tufeyl de, Gazalî'ye saygı göstermekle birlikte, onun sistemindeki sarsak tarafları göstermiştir.

Gazalî, *İhya Ulum al-Din* adlı eserinde, İslâm imanının en sağlam ve doğru bir ifadesini verir. Bunda ruhun Tanrı ile birleşmesi, zahitlik hayatından ve bu derin olduğu kadar da yüksek saydığı hayatın gerçeklenmesi için yardım eden aracılardan uzun uzadıya söz eder: Bu itibarla ona göre dolaysız, sezgisel, hiç bir akıl yürütmenin yardımına muhtaç olmayan mistik bilgi mümkün olur ve bu gerçektir. Görünen âlem duyularla algılanabilir, maddesel olmayan gerçeklikler âlemi ise, tamamıyle tinsel olan ruh aracılığıyle algılanabilir. Beden, ruhun bu algısını zayıflatacak biçimde ruhu sarmıştır. Bu itibarla bedenin nüfuzunu tövbe, çile ve perhizlerle azaltmalıdır. Bu suretle az sonra derece derece kavranılabilir şeyleri (makul) yakalamaya hizmet eden doğal yeteneğin kazanılmış olduğu görülür. Bu suretle, yani sezgiyle elde edilmiş olan bilgi, çarçabuk ve derin bir surette duyulur algının ve aklın kazanmış olduğu bilgileri aşar. "Bir toprakta eşilmiş olan havuza, su getirmek istendiği tasavvur edilsin. Bu su, birtakım kanallar aracılığıyle dışardan getirilebilir. Fakat yeryüzünün tabakaları açılmak suretiyle bu havuzun dibinden fışkıran kaynak keşfedilirse bu daha az kurur. İnsan kalbi de bu havuz gibidir. Bilim, ona duyular kanalıyle dışardan getirilebilir, fakat insan bu kanalları yalnızlık ve inziva aracılığıyle kapatır ve kalbinin derinliğini dünyanın bütün gailelerinden temizleyerek kazarsa, içini tamamıyle dolduracak olan bilginin fışkırdığını görür".

Ona göre kesin bilgi, yalnız Tanrı'nın özel bir lütfu olarak ve Tanrısal nur sayesinde kazanılabileceğinden, bu bilgi derecesine yükselebilmek için tüm mistik tarikatlerde bazı deyim farklarıyle ileri sürülmüş olan birtakım dereceleri aşmak lâzımdır. Bu itibarla 'sülûk' devresinde (initiation) mürit, 'vâsıl'ından (ulaşanlar) olabilmek için, kendi iç âlemini boşaltmaya, arıtmaya uğraşır ve Tanrı'nın 99 adı, sülûk edenin sıfatları olur. O, gerçek yoluna devam ettiği için maddesel âlemden ve onun ihtiyaçlarından ilgisini keser. Riyazat içinde gayp âlemini seyretmeye hazırlanır. Kalb âlemi, yeni başlayanın (müptedi), ruh âlemi, tasavvuf ve kifaye ehlinin, esrar âlemi ise, vâsılından olanların yüceldiği âlemlerdir. Yani insan, kendi insel nefsinden çıkıp kalbe, ruha ve sırra yükselmedikçe (uruç) vâsılîn'den olamaz. Mürit, kalb âlemine ulaşınca hakkın tasarrufuna ulaşmış olur. Kalbin; 'Rıza,', 'Tefviz', 'İtminan' ve 'Sekinet' gibi türlü durakları vardır. Bunlar, birer birer aşıldıktan sonra mürit, (yani, salik), ruh âlemine ulaşır ve "onu, ruhumdan okurdum" ayetinin sırrını kavrar. Sır âlemine ulaştıktan sonra da gayp âleminin sırlarını keşfeder.

Ulaşma (vusul) da iki kısımdır: 'Başlangıç vusulü', 'Nihayet vusulü'. Birincide salik, Tanrı'dan başka her şeyden habersizdir ve Tanrı'dan başka da bir maksadı yoktur. O, artık birlik denizine dalmıştır, kendi varlığını unutmuştur. İkincisinde ise, tümel bir yöneliş içinde ve tam bir dalınç (istiğrak) halindedir; o, artık kendinden ve âlemden (masiva) kurtulmuştur ve algısında yalnız Tanrı kalmıştır. Vâsılîn'in de türleri vardır:

1. Gözlerinin algıladığı her şey yanmış olanlar. Bunlar, Tanrı'yı düşünerek baki kalanlardır.

2. Seçkinlerin seçkini olanlar (havas ul-havas). Bunlar, Tanrı'da helâk olanlardır. Bunlar, kendi nefislerinde fani oldukları için, kendilerini düşünecek olan algıçtan (müfekkire) da yoksundurlar. Bu itibarla onlarda yalnız hakkın birliği ve nuru kalmıştır. Bu mertebeye, 'birleşmede (tevhit) fani olmak' denilir.

3. İlerleyen ve yükselenlerdir (terakki ve uruç). Bunlar, duyum ve akılla algılanabilecek olan her şeyi yakmışlardır. Vâsılîn de, 'mukarrabîn' (yakınlaşmış olanlar) ve 'yetkin ermişler' (mürşidîn-i kâmilîn) olarak iki tayfadır. Birinciler, bilim ve akıl saltanatından atılmış ve birlik denizine dalacak kadar yetkinleşmiş olanlardır. İkinciler ise, kendi varlık ve yokluklarından haberleri olmayan ermişlerdir ki, bunlar birleşme ve birlik denizine değil, birleşme nehrine dalmış olup şeriatin emirlerine ve tarikatin adabına dönmüş olanlardır. Bunlar, sevgi kevserini, bilim ve bilgi kevseriyle kaynaştırmış olanlardır.

Kısaca özetlediğimiz bu tasavvuf hayat ve aşamaları, psikolojinin, ruh ve sinir hastalıklarını inceleyen bilimlerin gelişmediği bir dönemde, içine çekilmiş, tinsel bunalımlara ve heyecanlara yetenekli ruhların sanrılarla (hallusinations) yüklü bir yaşayış biçimlerini ifade eder ki, hemen bütün İslâm ve Hıristiyan mistiklerinde aynı özellikleri bulmak mümkündür.

Gazalî, koyu ve hatta mutaassıp bir Müslüman olarak peygamberliğe inanır ve peygamberlerin insanı mutlu etmek ve ruh hastalıklarına deva bulmak gibi vazifelerle gönderildiklerini kabul eder, bunları Tanrısal iradenin tecellisi üzerine şeriat nizamını kurmakla görevlendirilmiş sayar. Bunlarda duygusal, akılsal ve düşsel olmak üzere üç çeşit mucizenin bulunduğunu ve bunlara iman etmenin zorunlu olduğunu ileri sürer.

Gazalî'nin 'Politika'sı da, Kur'an'ın bilgeliklerine, hadis'e ve geçmiş İslâm büyüklerinin düşünce ve gözlemlerine dayanan tavsiyelerine dayanır. 'Ahlâk' sorununun da, din adamlarının ve tasavvuf ehlinin düşüncelerine göre düzenlenmesini ister, filozofların bununla uğraşmalarını dine aykırı görür. *Eyyüh al-Veled* adlı eserinde savunduğu ahlâkın esası, doğa kanunundan çok, Tanrısal kanuna dayanır ve Müslümanlık esasına uygun olan erdemleri savunur. O, insanın kendisini yetkin bir duruma getirebileceğinden emindir. İrade gücü sayesinde, organlara, kazanmak istediğimiz erdemlere uygun edimleri yaptırabileceğimiz gibi, alışkanlık sonucu olarak sonunda bu erdemlerin kalbimizde doğduğunu da hissedebiliriz. İnsanda bir kez bu kanı tam olarak oluşunca, kötülüklerden arınmanın birinci aşaması olarak pişmanlık hissederiz, bundan sonra da sabır, minnet ve korkunun ruhu kapladığını anlar, sonuçta yine Tanrı'yla birleşmiş oluruz.

Ahlâkta hayatın pratik yanlarına önem veren Gazalî, *Eyyüh al-Veled! (Ey Oğul!)* adlı eserinde, bilimi ağaç ve pratiği bu ağacın meyvesi sayar; zahitliği, merhameti, erdemi ve iyi edimleri (âmâl-i hasene) savunur. Bu eseri, Hammer şu başlıkla Almancaya çevirmiş ve buna eklediği bir Giriş kısmında Gazalî'nin görüşlerini özetlemiştir. (Hammer, *O Kînd!.. Die Berhumte Etische Abbandlung Ghasali's*, Viyana, 1838), *Mizan al-Amal* adlı eseri de aynı Tanrıbilimci ahlâkı savunur. Bu eser de çok eskiden İbraniceye çevrilmiştir.

Çok büyük bir düşünür olan Gazalî, sırf İslâm Ortodoksluğunu savunma ereğini güderek felsefeye hücum etmiş ve bu yüzden özgür düşüncenin Doğu İslâm âleminden Batı'ya, yani İspanya'ya göç etmesine neden olmuştur.

Eserlerini Farsça ve Arapça yazmıştır. Yukarda adı geçenlerden başka önemli olanları şunlardır: *Fatihat al-Ulum; Faysal al-Tefrika Bayn al-İslâm va'l Zanadaka; Mukaid al-Falasıfa; Tahafat al-Falasıfa; Miyar al-İlim* vb.

Gazalî'nin Yunan felsefesine yapmış olduğu hücumlara, İbn-i Baca, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd gibi filozoflar karşı gelerek felsefeyi ve filozofları savunmuşlardır. Buraya Gazalî'nin yazılarından birkaç parçayı naklediyoruz:

"İnsan kalbi, içinden su almak için toprakta eşilmiş bir havuz gibidir. Bilim, sular gibi, duyular aracılığıyle kendisine dışardan getirilebilir. Fakat, tersine olarak insan, yalnızlık ve inziva ile bu kanalları kapatır ve kendi kalbinin derinliğini, dünya dertlerinden temizleyecek biçimde kazarsa, bu derinliği tamamıyle dolduracak olan bilimin fışkırdığını görecektir".

* * *

"Ahrette en yüksek aşamaya ulaşacak olanlar en güçlü bir aşkla Tanrı'yı sevmiş olanlardır".

* * *

"Nefsine değer ver ve onun erdemlerini kemale eriştir. Zira sen, cisminle değil, nefsinle (ruh) insansın".

* * *

"Yüce şeylerin bazıları, bazılarından kopya edilmiştir. Onun tertibi, makamların tertibidir ve bunların tümü nurların nuruna, onların ilk maden ve kaynağına yükselirler ki, bu kaynak, ortağı olmayan yüce Tanrı'dır. Öteki nurlar, Tanrı'dan ayrı olarak alınmışlardır. Ancak Tan-

rı'nın nuru gerçektir ve her şey onun nurundandır".

* * *

"Tanrı hazinesine ihanet eden, bir mazlumun halini padişahtan saklayandır".

* * *

"Halk arasında açıktan açığa yayılan dualar, riyadan kurtulamaz".

* * *

"Dünya padişahlığı, nihayet Batı ile Doğu arasına sahip olmaktan ibarettir. Âdem oğlunun ömrü ise çoğu kez yüz yılı aşamaz".

* * *

"Tanrı, kendisinde kendi kendisine tecelli eder. Perde ister istemez perdelenmişe göre olur derim".

Bkz. *İslâm Ansiklopedisi* (Kasım Kufralı'nın yazdığı geniş *Gazalî maddesi* ve bu maddedeki eserler); F. Palhoriès, (cilt II, s. 31-40); M. Pallia, *Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* (cilt I., Savants Étrangers, s. 165, vd. 'indeki makale) ve M. Schmoelders'in *Essai sur les Écoles Philosophiques Chez les Arabes* adlı eseri; Gazalî'nin *Munkizu Mîn-ad Dalâl* adlı eseri, Hilmi Güngör tarafından dilimize çevrilmiştir (M. E. B. yayınlarından); Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi* (cilt II, 1957, s. 322-389) ve *La Pensée de l'Islâm* (1953, s. 473-491); Musa Kâzım, *Dinî, İçtimaî Makaleler* (1336, s. 139-196); D. B. Macdonald, Gazalî'nin hayatı hakkında, Journal of American Oriental Society'deki makale (1899); Überweg, *Gesch. der Philosophie* (2. ciltteki bibliyografya). Henry Corbin (S. H. Nasr'la birlikte), *Histoire de la Philosophie Islâmique* (Paris, 1964).

GEHLEN, Arnold. Alman filozofu. 24 ocak 1904'te Leipzig'de doğdu; 1940'dan 1944'e dek Viyana'da profesörlük yaptı. Biyoloji ve antropoloji felsefesine, sosyal psikolojiye ve çağımızın endüstri problemine dair görüşleri orijinaldir ve J. Dewey'le de ilgilidir. Şu iki eseri doktrinini kapsar: *Der Mensch. Sein Natur und Seine Stellung in der Welt* (1940; 2. baskı, 1950); *Sozial Psycholog. Probleme der Industriell Gesellschaft* (1949).

Bkz. D. B. Macdonald, Gehlen'in yaşamı hakkında *Journal of American Oriental Society*'deki makale (1899); Überweg, *Der Philosophie* (Bu eserin ikinci cildindeki *Bibliyografya*).

GEIGER, Lazarus. Alman filozofu. 21 mayıs 1829'da Frankfurt'ta doğdu, 29 ağustos 1870'de bu ilde öldü. Evvelâ kitapçılıkla uğraştırılmak istenmiş; fakat o, bu işi çabuk bırakarak öğrenime koyulmuştur. Bonne, Heidelberg ve Wurzburg Üniversitelerine giderek felsefe ve lengistikle uğraşmıştır. 1861'den ölümüne dek Frankfurt'taki Musevîler tarafından yönetilen Reel College'de Almanca, coğrafya ve matematik okutmuştur. Dile dair eserlerinde, aklın gelişmesiyle dilin gelişmesi arasındaki ilişki üzerinde ısrar eder. En önemli eserleri şunlardır: *Ursprung und Entvieklung der Menschlichen Sprache und Vernunft* (2 cilt, 2. baskı 1899); *Der Ursprung der Sprache* (2. baskı, 1878).

Bkz. G. Peschier, *Lazarus Geiger, Sein Leben und Denken* (Frankfurt, 1871).

GEIGER, Theodor. Alman sosyoloğu. 9.6.1891' de Münih'te doğdu, 16.6.1952'de Kanada'da profesörlük yapmakta olduğu Aarhus'da öldü. Eserleri: *Die Soziolog. Schichutung d. dt. Volkes* (1932); Erbpflege. Grundlagen, Planung, Gerenzen (1934); *Aufgaben u. Stellung d. Intelligenz ı. d. Ges.* (2. baskı, 1949); *Verstudien zur Soziologie d. Rechts* (1947); *Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel* (2. baskı, 1949).

Brunschvicg Üniversitesinde profesörlük yapmış olan bu bilgin, *Sanskrit Dilinin İlk Bilgileri* (1903) ile *Senegal Dininin Sözlüğü*'nü de yazmıştır (1935-1958).

Bir de Moritz Geiger adında bir Alman filozofu vardır ki, 1880'de Frankfurt'ta doğmuş, 9 eylül 1938'de ölmüştür. Husserl Okulunun estetik ve psikolojisine bağlıdır. Eserleri: *Erkenntnis-Theorie* (1930); *Zugäng zur Asthetik* (1928); *Die Wirklichkeit der Wissenschaften u. d. Metaphysik* (1930).

Yahudi Tanrıbilimcilerinden Abraham Geiger, *Washat Mohammed aus dem Judentum auf Genommen? (Muhammed, Yahudilikten Neler Aldı?)* (1857) adlı önemli bir eserle Samî kavimlerdeki dinsel geleneğin gelişimini açıklamıştır. 1810'da Frankfurt'da doğup, 1874'de Berlin'de ölen bu Yahudi Tanrıbilimcisi, Yahudilik Bilimi Enstitüsünde doçentlik yapmış, Kutsal Kitap'ın aslını ve çevirilerini inceleyen bir eser yazmış, Musa dininin gelişmesine çalışmıştır.

GEIJER, Erik Gustaf. İsveç tarihçi ve filozofu. 12 ocak 1783'te Ransäter'de doğdu, 23 mayıs 1847'de Stockholm'da öldü. 1817-1846'ya kadar Upsal Üniversitesinde tarih profesörlüğü yapmış olan Geijer, şair ve bestekârdır. İsveç'teki tüm edebî hareketlerle yurdunun genel kültürü üzerinde büyük etkiler yapmış olan 'Gotik Alyansı'nın (Götiska Förbundet) başkanlarından biridir. Özetle o, başlangıçta dine bağlı bir tutucu (muhafazakâr) olduğu halde, sonraları, insansever bir özgürcülüğü (liberalisme) savunmuştur. Müzikle de uğraşmış olan Geijer, İsveç'in romantik ozanlarının büyüklerindendir. *İnsanın Tarihine Dair* verdiği konferansları, Ribbing not ederek yayımlamıştır. Bu konferanslar, çok derin bir metafizik spekülasyon üzerine dayanan bir tarih felsefesidir. O, bu konferanslarında daha çok ince ruhların bireysel tözelliği (substantialité) ve bağıntılı özerkliğiyle (autonomie) bunların Tan-

rı karşısındaki müşterek kaynak ve mutlak bağımsızlığını uzlaştırmak gibi pek güç bir problemi çözmeye çalışır ki, aynı zamanda Geijer'in derin dindarlığıyle insanın özgür irade ve sorumluluğu için pek de az kuvvetli olmayan çıkarcılığını da uzlaştırmış olur. Geijer'de, eleştirmiş olmasına rağmen, Schelling'in de etkisi görülür. Eserleri: *Svenskafolkets Historia* (3 cilt, 1836); *Samlade Skrifter* (13 cilt, son baskı, 1923-1931) vb.

Bkz. Milletlerarası Felsefe Kongresi Kitapsarayı yayımlarından olan *Histo. de la Philosophie*'de (1902) Reinhold Geijer'in *XIX. Yüzyılın I. Yarısında İsveç Felsefesi* başlıklı makalesi (s. 392-412); J. Landquist. *E. G. G. hans Levnad och Werk* (1924); G. Norberg, *G. S. Váz Från Romantik Till Realism* (1944).

GELLERT, Christian Fürechtegotte. 4 temmuz 1715'te Hainichen'de doğup, 13 aralık 1769'da Leipzig'de ölen Alman filozofu. Ahlâk ve teodise (théodicée) okutmakla meşhurdur. Derslerinin bilimsel karakteri az olmakla birlikte, belâgati sayesinde, çağdaşlarında din ve ahlâka karşı özel bir zevk ve ilgi uyandırmıştır. Gellert, Gottsched'in düşüncelerini desteklemiş, Leipzig'de Almanya'nın aydınlanma dönemindeki felsefesel ve ahlâksal ülküsünü yansıtan *Fablen un Erzählüngen* (1746-1748) adlı eseriyle ün kazanmıştır. Edebî çalışmaları arasında bir romanı ve güldürüleri vardır. Önemli ve bilimsel eserleri Almanca olarak ve *Ahlâk Dersleri* başlığıyle Schleigel ve Heyer tarafından Leipzig'de bastırılmıştır (1770). Bu eser, *Morale* başlığıyle Pajon tarafından Fransızcaya da çevrilmiştir (Utrecht, 1775). Şiirlerinden başka birtakım eserleri daha vardır ki, bunlardan Fransızca olarak yazdığı *Discours sur la Nature* ve *L'Étendue et l'Utilité de la Morale Pratique* ayrı bir değer taşırlar (Berlin, 1764). Külliyatı 7 cilt olarak basılmıştır (Leipzig, 1760-1770).



Garve, *Gellert'in Ahlâkı, Yazıları ve Kişiliğine Dair* adlı bir eser yayımlamıştır (Leipzig, 1770). Doktor Henri Doereng de Gellert'in hayatını, mektuplarına, diğer bazı belgelere baş vurmak suretiyle yazmıştır (2 cilt; Greiz, 1883). Toussaint, onun masallarını, *Fables* adıyle ve mensur olarak Fransızcaya çevirmiştir (Berlin, 1778); Stévens de bu masalları manzum olarak aynı dile çevirmiştir (Breslau, 1777).

Bkz. K. May, *Das Weltbild I. G. S. Dichfung* (1928); M. Durach, *C. F. Gellert* (1938); A. Leitzmann, *Goethe und G. in Goethe* (8 cilt, 1943).

GEMİSTOS, Georgios. Takma adı Pléthon'dur. Bu adı, pek sadık bir Eflatuncu olduğu için almıştır. Bizans filozofudur. 1355'te Istanbul'da doğdu; 1452'de öldü. XV. yüzyılın en meşhur adamlarındandır ve bu yüzyılın felsefesine önemli etkiler yapmıştır. 1438'de Papa Eugène IV. zamanında Doğu kilisesinin Batı kilisesinden ayrılma isteklerine son vermek için Floransa'da toplanan konseyde Bessarion ve Th. Gaza ile birlikte bulunmuştur. Kendisi bu iki kilisenin birleşmesine şiddetle karşı gelenlerdendir. Bununla birlikte, Istanbul'un Türkler tarafından zaptedilmesinden daha önce, kendisi sürgün edilmiş ve bir sığınak aramak üzere İtalya'ya gelmiştir. Burada, düşüncesini değiştirerek açıkça Latinler lehine sapmış, bu suretle Yunan kilisesinin kin ve nefretini kazanmıştır. İhtimal bunun içindir ki, aşağıda adı geçecek olan bir eserini, Istanbul Patriği Gennade yakmaya mahkûm etmiştir. Gemistos, Medicilerin sarayına kabul edilmiş ve bu meşhur ailenin şefi olan eski Côme'a Eflatunculuk zevkini aşılamıştır. Côme, oğlu Pierre'le yeğeni Laurent'a dersler vermiş, onlara da Eflatunculuğu öğretmiştir. Belki de bunun içindir ki, Côme, Eflatun Akademisini kurmuştur. Bu akademiye daha sonra Marcile Ficin mutlak bir özgürlükle başkanlık etmiştir. Gemistos'un hangi tarihte öldüğü bilinmiyorsa da, ileri bir yaşta ve yalnız yaşadığı yıllarda yazılmış olan büyük bir ün içinde 1450'ye doğru öldüğü bilinmektedir. Dostlarından tapılırcasına saygı görmüş, düşmanlarını da bu saygıya mecbur etmiştir. Bu duygular, sadece onun Eflatun'la İsa arasındaki pek de pekin olmayan hayalleri ve filozofluğu için değil belki, yazar, hatip, evrensel bilgin olan kişiliği için beslenmiştir. Zira çağdaşları, onda bu sıfatları görüyorlardı. Oysaki eserlerinde bu kadar meziyet yoktur.

Bununla birlikte Gemistos, felsefeye iki bakımdan hizmet etti: O, bir taraftan XV. yüzyıl ortalarında kopan Aristo ve Eflatun taraftarları arasındaki savaşın öncülüğünü yapmış; bir taraftan da Batı'da yarı Hıristiyan, yarı müşrik; yarı Doğu, yarı Yunan düşünceleriyle beslenmiş olan İskenderiye Okulunun seçmeciliğini kuranlardan biri olmuştur. Eleştirisiz, fakat çok bilgili, mistik ve hatta yerinde sayan, yolunu şaşırmış saçma inanlar içinde bulunan bu okula, XVII. yüzyıla kadar türlü kişiler bağlanmıştır. Örneğin, İngiltere'de Theophile ve Thomas Gale, Cudworth ve daha çok Henri Morus bunlardandır.

Eflatun'la Aristo felsefesi arasındaki farka dair yazdığı, *De Platonicoe Atque Aristotelicoe*

Philosophioe Differantia (Venedik, 1532 ve 1540; Latincesi, Bâle, 1574; Paris, 1541) adlı eseri, Aristo hakkında bazı savlarla dolu olmakla birlikte pek de önemsiz değildir. Bu eser, Gennade ve Th. Gaza'yı birbiriyle savaştırmış ve Gemistos'un öğrencisi Bessarion, iki tarafı da yatıştırmaya çalışmıştı ki, bu uğraşlarında henüz Eflatun'a taraftar olmaktan çok uzak olduğu anlaşılır; bu arada Trabzonlu Georges, uğursuz hicviyesini yazdıktan sonra bu savaş büsbütün şiddetlendi.

Gemistos, Porphyre'in *Giriş* ile *Kategoriler* ve *Analitikler*'ini de yorumlamıştır. Onun, Rönesans'daki sözde Eflatuncu olan okula yaptığı etkiye gelince, bir sorun olarak ileri sürülmeyecek olan bu etki, akademinin kurucusu olan MediçilerIe ve belki de bu akademinin ilk üyeleriyle olan ilişkilerinden ve bu üyelerin görüşleri olup, kendi eserlerinde savunduğu düşüncelerden ve bunları, kendisine büyük bir ün sağlayan bir belâgatle ve herkesin önünde okutmuş olmasındandır. Adı geçen eserlerinden başka, Eflatun'la Zerdüşt doktrinlerinin bir özeti olan *Zoroastrorum et Platonicorum Dogmotum Compandium* (Yunanca ve Latince olarak, Vitemberg, 1719) adlı eseriyle yine Zerdüşt'ün sözde kehanetlerine dair yazdığı, *Oracula Magica Zoroastris* (Paris, 1538 ve 1539) bir de 'kader'e ve bu konu hakkında Bessarion' la yaptığı görüşmelere dair yazdığı bir kitapçık olan *Libellus de Fato. Ejusdemque et Bessarionis Epistoloe Amo Ebeoe de Eodem Argumento* (Yunanca ve Latince, Leyde, 1722) adlı eserlerini sayabiliriz. Bir de başlıca dört erdeme dair yazdığı, *De Quatuor Virtutibus Cardinalibus* (Yunanca ve Latince, Bâle, 1552) adlı eseri vardır.

Bütün bu eserlerde, İskenderiye Okulunun, metafizik ve dinsel düşüncelerine dair olan son sözü yazılıdır. Gemistos, bu okulun yalnız ruhunu değil, belki Tanrı'nın yüklemleri olarak müşrikliğin kabul ettiği şekilleri, Olimp Tanrılıklarının simgesel kişiliklerini de almıştır; hatta Kalde kehanetlerini ve Zerdüşt doktrinlerini de hiç bir ihtiyat kaydına lüzum görmeksizin benimsemiştir. Ahlâk bakımından, Eflatun ve İskenderiye mistikleri kadar da stoacılara bağlıdır. Başlıca dört erdem hakkındaki eserinde görülen çocukca düşünceler bunu göstermektedir. Onun din ve felsefeye dair olan düşünceleri hakkında bizi en çok aydınlatacak olan eseri, *Kanunlar* (2. baskı Alexandre; Paris, 1858) adlı kitabıdır. Bunu Gemistos, Eflatun'un kanunlarını taklit ederek yazmıştır. Kendisinin ölümünden sonra basılmış olan bu kitabı, Istanbul Patriği Gennade, Hıristiyanlığı alçaltan bir eser sayarak yok ettirmiştir. Söylendiğine göre bu eser, Plotin ve Proklus'un anladığı şekildeki bir müşrikliği Hıristiyanlığa yeğ tutarak savunmaktadır. Gemistos, bu kitabında, Olimp Tanrılarının adlarını ve sıralarını muhafaza etmekte ve Akademi ile Stoa ahlâkından başkasına değer vermemektedir; hatta aydın bir ulusa lâyık olan tek eğitim biçiminin biraz daha hafifletilmiş bir Isparta eğitimi olduğunu savunmuştur. Ölümünden önce, dostlarından bazılarına İsa ile Muhammed'in saltanatlarına son verecekleri zamanın yakın olduğu ve yeryüzüne, insanlığa daha lâyık bir dinin yayılacağını söylemiştir. Onun, bu evrensel dinin müşriklikten farklı olmayacağını söylemiş olduğu da rivayet edilir (E. Bréhier, cilt I, s. 629). Trabzonlu Georges, onun Floransa Konseyinde buna benzer düşünceler ileri sürerek peygamberlik taslādığını işitmiş olduğundan söz eder. Bunlar, Gemistos'un düşmanları tarafından çıkarılmış sözler olsa gerektir. Bununla birlikte, onun saf mütebahhirliğine ve felsefeye karşı o dönemin duyduğu derin zevk ve heyecanı temsil ettiğine bakılırsa, böyle düşüncelere inanmış olduğu kabul edilebilir.

Gemistos ile çağdaşı olan diğer Yunanlılar hakkında da Boivin'in *Mémoires de l'Academie des Inscriptions* (cilt II) deki dissertasyonuna ve Gemistos'un eserleri için de, Fabricius' un *Bibliothéque Greque*'ine (cilt X, s. 741) bakmalıdır.

Bkz. J. A. Symonds, *The Renaissance in Italy* (2 cilt, 1877).

GENNADE ya da **GENNADIUS.** Bizans filozoflarından. Gerçek adı Georgios Scholarios'dur. 1405'e doğru Istanbul'da doğdu, 1473'e doğru bu ilde öldü. Bizans İmparatorunun sekreteri ve saray vaizi olmuş, Aynaroz'da keşişlik yapmış, Fatih Sultan Mehmet'in sorularına bir karşılık olarak *Apologetika* adlı bir eser yazmıştır ki bu, Karaferyeli Kadı Ahmet tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu eser, Yunan harfleriyle Türkçeleştirilerek Fatih'e sunulmuş ve Yunanca aslıyle birlikte XVII. yüzyılda M. Crusius tarafından yayınlanmıştır. Yunan ve Latin kiliselerini birleştirmek için toplanmış bulunan Floransa Ruhanî Konseyinde bulunmuş ve önce, bu birleştirmeye taraflıyken sonra, Kutsal Ruh'un 'Baba' ve 'Oğul'dan çıktığına inanmadığı için (1428), bu birleşmeyi reddedenlerden olmuştur. 1453'te Istanbul bizim elimize geçince, Fatih Sultan Mehmet'in lütfuna nail olarak Patrik olmuştur. Fakat, taraftarlarının kendisinden uzaklaştığını görünce, daha önce ihtirasla elde etmek istediği bu patriklikten istifa etmiş ve bir manastıra çekilmiştir. Bir felsefeci olarak Aristo'nun Eflatun'a üstün olduğuna inanmış olanlardandır. Fa-

kat, hemşerisi Trabzonlu Georges'un düşüncelerindeki kadar aşırı bir Aristocu değildir. Gennade, yalnız Eflatun'dan değil, tüm ona taraftar olanlardan da hoşlanmaz. En çok Gemistos Pléthona' hücum etmiş, onu Hıristiyanlığa karşı müşriklikle suçlandırmıştır. Hatta, onun *Kanunlar (Legibus)* adlı eserini, Hıristiyanlığa karşı gelen düşüncelerin apaçık bir kanıtı saymış ve patrikliği esnasında bu eseri İstanbul'da yaktırmıştır. Porphyre'in *Giriş* adlı eserini ve Aristo'nun *Hermenela*'sını açıklamış, Gilbert de la Porée'nin *Altı İlke*'sinden başka, diğer bazı skolastiklerin eserlerini Yunancaya çevirmiştir. Méliton'un bugün kaybolan bir eserinde, Tanrı'nın bedenli (corporel) bir varlık olduğuna inandığını Gennade'tan öğreniyoruz. Bunu Origène de teyit etmektedir (Et. Gilson).

Bkz. F. Schultze, *Gesch. der Phil. d. Renaissance* (1874).

GENOVESI, Antonio. İtalyan filozof ve iktisatçısı. 1 kasım 1712'de Napoli Krallığındaki Castiglione'de (Salermo) doğmuş ve 22 eylül 1769'da Napoli'de ölmüştür. 1740'da bu kent üniversitesine metafizik ve 1754'te ekonomi profesörü oldu. 1721'de kendi isteği dışında, babası tarafından bir manastıra kapatılmış ve orada papaz yetiştirilmiştir. Sonra, doğduğu kentin seminerlerinden birinde belâgat profesörü olmuştur. Felsefeyi de burada incelemiş ve ulaştığı düşünceler, kilisedeki üstleri tarafından cezalandırılmasını gerektirmiştir. Fakat, Tarent Başpapazı olan Galiani, onu koruduğunu açığa vurunca Genovesi, karşılaşacağı kötü durumlardan kurtulmuştur. Genovesi, bir felsefeci olmaktan çok, iktisatçı ününe sahiptir. Merkantilizmi savunanlardandır. O, bu konuda, *Medenî İktisat Dersleri (Lezioni di Commerzio e di Economia Civile;* 2 cilt, Napoli, 1757) adlı eserinde ilk kez *Ekonomi Politik*'e bilimsel bir şekil vermiş ve bu bilimi tüm genişliğine ileri sürmüştür. Bu eser, orijinal olduğu kadar da klasik bir kitaptır ki, Almancaya çevrilerek 1776'da Leipzig'te de yayımlanmıştır. İtalya'da pek çok defalar basılmış olan bu kitabın, orada hemen herkeste bir nüshası vardır. *İtalyan Ekonomisi* adlı eseri de İktisat Tarihi bakımından zengin bir hazine sayılır.

Genovesi'nin Avrupa'da büyük bir iktisatçı olarak tanınmasındaki neden, ahlâk ve felsefeye karşı olan fazla düşkünlüğüdür. Hiç kimse, zihinsel ve ahlâksal alışkanlıkların ekonomi üzerine yaptığı etkileri onun kadar açıklamış değildir. Onun bu konudaki değer ve düşüncelerini Gioja'nın İtalyan Kitapsarayında yazdığı makalelerde buluruz ki, bunlar daha sonra *Çeşitli Yazılar* başlığıyle İtalyanca küçük bir ciltte toplanmıştır (Milano, 1833).

Gioja, onu bir iktisatçı, Romagnosi de bir filozof olarak tanıtmak isterler. Bu ikinci filozof, *Akıl Doktrinine Dair Yazılar Koleksiyonu* adlı eserinde (cilt I, s. 262; Prato, 1941). Genovesi'yi, aynı çağda yetişen Stellini gibi, İtalyan felsefesinin kurucularından sayar; ona duyumculukla ülkücülük arasındaki denk noktayı (juste milieu) tuttuğu için saygı gösterir. Romagnosi'ye göre, Fransızların İskoçya Okulunun bilime yaptığını zannettikleri büyük hizmeti, Genovesi bu okuldan yetmiş yıl önce yapmıştır. Genovesi'nin en önemli eseri, *Mantık*'ıdır. O da kendinden önce ve sonra gelmiş olan birçok mantıkçılar gibi, bu bilimde yöntemden başka bir şey görmemiştir. Bu dar görüşün nedeni, mantığın, felsefesel bilimler kadrosundaki geniş yeri ve önemi hakkında Genovesi'nin bilgisizliğidir. Bununla birlikte onun mantığı, yetkin bir surette pratik bir karaktere sahiptir. Genovesi, mantığı beş bölüme ayırmıştır; zira, mantık ona göre:

a) Zekâmızı yanılmaktan temizlemek;
b) Gerçeği keşfetmek;
c) Yargılamak;
ç) Akıl yürütmek;
d) Düşüncelerimizi düzenlemek bilimidir.

Birinci bölümde, insan ruhunun niteliği, fakülteleri ve işlemleri (operations) söz konusu olur; ve insan şöyle tanımlanır: "Özgür ve ahlâklı bir ruhla organik bir cisimden bileşik olan varlık". Bu bölümde daha sonra ruhun zihnine ait hastalıklarıyle bilgisizlik ve yanılma gözden geçirilir. Bunların ilk nedenleri araştırılır ve yanılmayı bedenden, dışardaki eşyadan ya da sözden gelişlerine göre sınıflar. İkinci bölümde, düşüncelerin niteliği ve çeşitli türleri incelenir. O, bunları iki sınıfa ayırmak suretiylé şekiller, türler ve hayaller olarak ele alır; düşünceleri, maddesel ve zihinsel olarak ikiye ayırır. Bundan, bazı düşüncelerimizin ise fazla soyut ve fazla genel olduğunu anlatmak ister. Doğuştan (innée) sözcüğü onda doğal (naturel) ve kendiliğinden (spontané) anlamına gelir; bu suretle de doğuştan düşünceleri mutlak surette reddetmiş olur. O, âdeta aklımızın düşüncelerimizi yaratmasından memnun değilmiş gibi, bu nokta üzerinde durmak istemez. Zira, onda 'genel düşünceler' ve 'tümel düşünceler' sınıflamasına hiç rastlanmaz. Genel olarak düşüncelerimizin kaynaklarını birer birer saydığı halde, akıldan söz etmez. Mantığın bu ikinci kısmı, dilin doğallık ve kuvvetiyle, kitapları iyi anlama sanatına dair görüşlerle biter. Üçüncü bölüm ise, konu olarak yargı, doğru ve yanlış, bilginin türlü dereceleri, duyuların ya da kendi cinsimizden olanların tanıklığına göre yargılamak... gibi sorunları inceler ve bunlara dair olan düşüncelerin tarihsel eleştirilerini yazar.

Dördüncü bölümde, akıl yürütme ve kanıt getirmeyi (argumentation) açık, sade ve oldukça orijinal bir surette anlatır. Burada sofizme dair nükteli, mütebahhir ve sağlam bir fasıl da vardır. Onun çeşitli karakterler ve zekâ sınıflarına dair verdiği bilgiler de bu nitelikleri taşır. Bu fasılda tartışma sanatına dair yararlı gözlemler vardır. Beşinci bölümde ise, yöntemi inceler; ve bilimler hakkında genel görüşleri anlatır.

Genovesi'nin *Metafiziğin Öğeleri* adlı bir eseri daha vardır ki, içinde derin bilgiler bulunur. Bu eser Wolf'un doktrinini ve hatta bir noktaya kadar yöntemini hatırlatır. Latince yazılmış olan bu metafizik, dört bölümdür: 1. Ontosophie; 2. Cosmosophie; 3. Theosophie; 4. Psycosophie, ki sırayla, Varlık bilgisi, Evren bilgisi, Tanrı bilgisi ve Ruh bilgisi demektir.

Daha sonra *Tarihsel ve Fiziksel Dissertasyon* adını alan bir eseri gelir; bu, bir çeşit ilk nedenler kitabı ile geniş bir ahlâk kitabıdır ki, Batteaux'nunkine oranla daha bilimsel bir değere sahiptir. Genovesi, bu eserinde Proklus'un yirmi kanıtını inceler ve reddeder. Âlemin ebediliği hakkında İbn-i Rüşd'ün ileri sürdüğü kanıtları da bu eserde çürütmeye çalışır; Tanrısal niteliği açıklamak suretiyle panteizmi de yıkmak ister. Yine bu eserinde, eskilerin ve yenilerin, kötülüğün kaynağına dair olan düşüncelerini inceleyerek kendi düşündüklerini açıklar. Bu kişi, ilk kez İtalya'da halk diliyle klasik felsefeye dair yazı yazmaya cesaret etmiştir. Bu yüzden kendisini kınayanlar vardır.

Felsefesel eserleri şunlardır: *Elementa Scientiarum Metaphysicorum* (5 cilt; Napoli, 1743-1745); *De Arte Logica* (4 cilt; Napoli, 1743); *Meditazioni Filosofische* (Napoli, 1758); *Lettre Academische Sulla Questione Segli Ignoranti Sono Piu Felici dei Dotti* (Napoli, 1764); bu eser J.-J. Rousseau'nun meşhur *Bilim ve Sanatlar Hakkında Söylev* adlı eserine karşılık verir; *Logica della Gioventu* (Napoli, 1766); *Della Scienze Metafiziche* (Napoli, 1766); *Dykaeosine Ouvero Scienza dei Diritti e dei Doveri Dell' uomo* (Napoli, 1767); bu eser, insanların hak ve ödevlerine dairdir; *Seçme Eserleri* Milano' da basılmıştır (2 cilt, 1824); *Mektupları* da Venedik'te yayımlanmıştır (1775, 1827).

Bkz. Camillo Ugoni, *XVIII. Yüzyılın II. yarısından İtibaren İtalyan Edebiyatı Tarihi;* G. M. Monti, *Due Grandi Reformatori del Setticento: A. Genovesi et G. H. Galanti* (1926); U. Fornari, *Delle Theorie Economiche Nelle Provencie Napolitane* (2 cilt, 1882-1888); G. Gentile, *Storia della Filosofia Italiana dei G. al Galuppi* (2 cilt, 2. baskı 1930); A. Tissi, *Il Pensiere Religioso di A. G.* (1932).

GENTILE, Giovanni. İtalyan filozof ve politikacısı. 30 mayıs 1875'te Castelvetrano'da (Trapani) doğdu; 15 nisan 1944'de Floransa'da öldürüldü. 1917'den 1944'e dek Napoli, Palermo ve Roma'da profesörlük yapmış ve Mussolini'nin kabinesinde Millî Eğitim Bakanı olarak yer almıştır. Faşizme dair de birçok eser yazmış olan Gentile, Yeni Hegelcidir. Croce üzerinde de derin etkileri olmuştur. Edimcilik (actualisme) onunla gelişmiştir. İlk felsefesel eseri, *Rosmini* ve *Gioberti*'dir (Pise, 1898). 1900 yılına dek daha çok bir felsefe tarihçisi, Hegelci ve Croce'nin *Critica*'sında işbirliği yapan ve bütün çağdaş düşünce hareketleriyle Marx felsefesinin modernizmini dikkatle takip eden bir kişilik görünür. 1907'de de Palermo Üniversitesine profesör olmuş, Birinci Dünya Savaşında Sicieta per gli Studi Filosofici'ye başkan seçilmiştir ki, bu görevini, 1915'te Pise Üniversitesine profesör olunca terk etmiştir. Bu cemiyette 1911'den 1916'ye kadar türlü bilginleri toplayarak bilim ve felsefe konuları üzerinde konferanslar, tartışmalar ve müzakereler tertip etmek suretiyle İtalyan kültürüne çok büyük hizmetler yapmıştır. Pise Üniversitesinde savunduğu düşünceler, daha önce yayınladığı *Sommario di Petagogia* (1912) adlı eserinde bir taslak olarak mevcuttur. Daha sonra *L'Atto del Pansare (Düşünce Edimi)* hakkındaki yazılarında bildirdiği düşünceleri, *Teoria Generale della Sprito com Atto Puro (Saf Düşünce Olarak Ruha Dair Genel Kuram)* (4. baskı, 1924) ile soyutun mantığına karşı somutun mantığını kapsayan *Sistemo di Logica Come Theoria del Conoscere* (2 cilt; 2. baskı, 1921-1923) adlı eserinde toplanmıştır. Bu son eserin ikinci kısmı 1923'te çıkmıştır. Bu son iki eseri, İtalya'nın çağdaş spekülatif anlayışları üzerine büyük etkiler yapmıştır; bütün Yeni Hegelcilere de ilham kaynağı olan bu eser, Carlini ve Guzzo gibi İtalyan bilginlerini din felsefesine karşı koymaya mecbur etmiştir. Diğer eserleri, *L'Atto dei Pensare Come Atto Puro* (1912, 1931); *La Riforma della Dialettica Hegeliana* (1913; 3. baskı, 1924); *Filosofia dell'Arto* (1931).



Felsefesine, "Davranışçı Ülkücülük" (Idealismo Attualista) adını vermiş olan bu filozof, genellikle Hegel'den yararlanmış ve Fichte gibi ruhu varlığın biricik ilkesi saymıştır. Ona göre duygu, evrimde içkin olan bir ruh dav-

ranışıdır ve algı, dolaysız olarak bilgi ve iradedir. O da Hegel gibi, doğa ile ruhun özdeşliğine inanmış ve Fichte gibi doğayı ruhun çabalarında bir gereç saymıştır. Gentile'ye göre 'Ben', salt nesnellik ve sanat, salt öznelliktir. Yani bunlar, birbirine karşıttırlar. Bu düşüncelerini ve dolayısıyle ruh teorisini savunduğu *Teoria Generale...*'sinde Gentile, gerçeğin önceliğini açıklar ve felsefesini bu esas üzerine kurar. Gentile, "Gerçeklik, der, ancak kendisini düşünülebilir yapan faaliyetle ilişkisi dolayısıyle düşünülebilir ve gerçeklik bu ilişkiyle birlikte sadece olabilen bir nesne değil, bilginin gerçek ve edimsel (actuel) bir konusudur" (*Teorgen. della Spir...*, Bari, 1921, s. 1). Bu gerçeği daha önce Berkeley de görmüş, fakat bir bilinç dolgunluğuyle buna önem vermemiştir. Ancak Kant'tan sonra ve hatta Kant'ı aşan Hegel'den sonradır ki, Berkeley ilkesinin önemi anlaşılmıştır. Bir gerçeklik, bir kendinden (en soi) ve kelimenin ontolojik anlamıyle nesnel olan bir gerçeklik mevcut olabilmek için, onu nesnel olmayan değil, fakat öznel dışı (extrasubjectif), yani çözük (detaché), bağımsız, 'özneye yabancı' ve özneden ayrılmış bir sınır gibi düşünmek lâzımdır. Böyle kabul edilmiş bir gerçeklik, asla zannedilen gerçeklik olmaz; yani düşünülmemiş gibi olan düşünülmüş bir gerçeklik, düşünülemez olarak daima düşünülmüş ve bu itibarla da daima kendisini düşünen düşüncenin gerçekliği olmuş olur. Bu biçimde nesne, öznede 'çözülmeye' mecburdur; fakat tortusuz ve dayanaksız (substrat) olarak büsbütün çözülmelidir. Zira, böyle bir dayanağın (öz, numen) kendisi düşüncesiz düşünülmez; ve bu itibarla da düşüncenin dışında mevcut değildir.

Bu görüşte 'özdeşliğin' ya da 'edimliliğin" (actualité) yeni bir anlayışı gizlidir. Gentile'ye itiraz edenler çoktur. Bazıları onu bir çırpıda düşünceden varlığa geçmekle, bazıları da, gerçekliğin somut yollar (procédés) için tamamıyle zihinsel olan bireşimlere baş vurarak bir mantık oyununa kapılmakla suçlandırırlar. Bu iddialar mübalağalıdır.

Gentile, bilgiyi, nesnenin (objet) özne (sujet) de bir çözümü (rèsolution) ya da onu kendisinde postulat haline getirmiş olan düşüncenin muhtevasında tam, toptan ve kesin olarak emilmesi gibi ele almanın zorunluluğunu iddia etmiş ve açıklamıştır. Bilginin sınırı haline gelen bir verinin (donné) var oluşuna inanmak demek, "tanımak istenilen nesnenin yüzeyinde kalmak ve o nesnenin, denildiği gibi, yalnız dış görünüşlerini göz önünde tutarak gerçekten tanınmanın mümkün olacağını farz etmek demektir" (*Sommario di Pedagogia*, Bari, 1926; cilt I, s. 3-4). Tanınabilen bir nesnenin şekil ve muhtevası arasındaki bu ontolojik ayrım, tanıyan özne ile tanınan nesne arasındaki ruhsal ayrıma eşdeğer (muadil) olur; bunun, bir bütünün iki kısmı arasına kurulmuş olan ayrımdan başka bir değeri de yoktur. Hegel, özdeşlik kavramı sayesinde Kant'ın ikiciliğinden kurtulduğu için Gentile'nin bu görüşü Hegel'inkinden farklı değilmiş gibidir. Fakat, Gentile'nin orijinalliği, bu kavramı hemen hemen nesnel ve kişiliksiz olarak (gayri şahsî) dikkate alınan bilgi alanına götürmesinde ve mantığın Hegelci durumundan olaybilimciliğe (phénoménologie) duygulu bir dönüşle öznel ve kişisel bilgi içine göndermesindedir.

Gentile'nin Hegel'den ayrılan ve Hegel'i nesnelcilikle suçlandırmaya vesile olan noktalarda, bilgiyi edim (acte) olarak, yani özel bir suretle öznel bir hareket gibi ele aldığı için, kendisini Fichte ile paralel görürler. Gentile de kendi sistemli fazlalıkları arıtılmış olan içindenlik (immanence) kavramı, nesnenin öznede çözümü oranında aydınlanmıştır. Çünkü, ona göre düşünce, "bir mucize gösterisi yapmak için gökten yere inmek suretiyle bir 'kendinden (en soi) organizma' olma karakterini yitirir ve tekrar yalnız düşünce edimi haline dönüşür". Gentile, *Palermo Kitapsaray Yıllığı*'ndaki *Saf Edim Olarak Düşünce Edimi* başlıklı önemli bir yazısında, "Başkasının düşüncesi denilen ya da geçmişteki düşüncemiz denilen şey, ilk anda şimdiki (actuel) olan düşüncemizdir ve doğa, yani nesne, düşünce ediminden başka bir şey değildir" der. Zira ona göre, "Düşünce, kendinden başka bir şeymiş gibi düşünmeye başlar". Diğer bir deyimle, hepimizin ortaklaşa bilme fakültemizden özgür ve bağımsız olduğunu zannettiğimiz şey, kendi edim ve varoluşu içinde kendisini, kendinden başka bir şeymiş gibi gören bilgimizin kendisidir ve tersine olarak da o, bu bir başkası gibi olan kendisine baktığı anda, kendi olgusu, onu, yani bir başkası gibi olan kendisini, kendiliğinden, başkalık (alterité) olan bir birlik içinde daha doğrusu bîrlik olan bir başkalık içinde özdeş bir duruma getirir. Özet olarak denebilir ki, Gentile, doğaya, düşünce ediminin fonksiyonuyle, Hegel ise, doğaya kavramın (begriff) fonksiyonuyle bakmıştır. Vaktiyle Hegel, Erdmann'ın panlojizmle (panlogisme) suçlandırıldığı gibi, Gentile de tekbencilikle (soliptisme) suçlandırılmıştır. Oysaki Gentile, edimciliğin tekbencilik bakımından yorumlanmasına karşı der ki: "Tekbenci 'im'i (je) kendisinin yalnızlığını ve yalnızlıktan çıkma imkânsızlığını hisseden tikel ve olumsuz (negatif) bir 'im'dir. Bunun içindir ki tekbenci, bencidir. Onun 'im'i, kendi kendisine özdeş olduğu için, olumsuzdur. Yani o, bir 'şey'dir; ruh değildir. Fakat etkin-

ciliğin anlayışına göre olan 'im' diyalektiği, 'im' in kendisinin ileri ve sonsuz evrenselleşme (universalisation) ilkesidir ki, bu anlamda, o sonsuzdur; ve hiç bir şeyi kendi dışında bırakmaz... İm, kendi duygusuyle başlayarak ve bu duyguyu alırken, duygunun özne ve nesnesi olarak iki kat olur ve özne olarak da kendini, nesne karşısında bulur; bu takdirde kendi kendisiyle sınırlanmış olur; bu suretledir ki, 'im', kendi özel sınırlarını biteviye ileri sürerek ve inkâr ederek sonsuz enerjisini belirtmiş olur" (*I Fondementi dell'Attualismo,* 1931, s. 309).

Ona göre bilinç, ancak çapı sonsuz olan bir küre gibi ileri sürülebilir; zira, diğer şeyleri ya da diğer bilinçleri kendi bilincimiz dışında düşünmeye ya da hayal etmeye ne kadar zorlanırsak zorlanalım, bu şeyler ve bu sınırlar, bilincimizin içinde kalırlar; çünkü, bunları kendi dışımızdaymış gibi va'zeden kendimiziz; bu 'dış' (dehor) daima 'iç'tedir (de dans) " (*Teoria Generale Dello Sprito*).

Özet olarak, Gentile'ye göre: "Nesnenin özneden çözülmesi, tinsel gerçekliğin bilgisinde" en esaslı bir konudur. Gerçek düşünce, ruh gibi, 'ben'((moi) gibi saf edim olan ve bununla birlikte ebedî edim olan mutlak diyalektiğin akışı, edimcilik için, "kendini va'zetmek ve yalnız kendini va'zetmek suretiyle mevcut olmak doğallığına sahiptir. Fakat ona, konumun (position) ürünüymüş gibi bakıldığı zaman, hiç bir zaman konum ya da düşünce değildir; ve düşünce, düşünce olmamak gücünde olmadığı için, kendisini va'zetmiş gibi saptamadan kendini va'zeder. Şu halde o, kendini asla 'yapılmamış' bir 'edim' gibi va'zettiğinden, saf edimdir, ebedî edimdir" (V. La Vie, *L'Idealismo Attuuale di G. Gentile;* Trani, 1925, s. 35).

Ben'in saf ebedî edim olarak mutlak akışında yaratan, yaratığın kendisidir. "İç nedenliliğinden yoksun olan 'ben', ruh kaldırılmıştır. Ben, kendi kendisiyle konuşurken, kendinin ve âlemin yaratıcısı; ve 'ben'in düşünebildiği en sağlam âlem, mutlak âlemdir". "Eğer gerçeklik süreci (processus), bu sonsuz ve ebedî diyalektik, tarih ise, felsefe de tarihtir ve felsefe tarihi, düşünmek suretiyle onu aşar. Felsefe, tarihin düşünmesi içinde canlı tarihtir" (*Teoria Generale Dello Sprito;* 3. baskı, s. 226). Ve nihayet, ebedî tarih olduğu için tarihtir. Filvaki, özbilincin (autoconscience) ya da sözü uzatmaksızın özbilimin (autoscience) gelişmesi, âlemin (doğa ve tarih) bilinç tarafından gerçeklendirilmiş olan özbilinci olduğu için, süreçidir; ve eğer biz ruhun bu gelişmesine tarih adını veriyorsak, bilinç olan tarih, özbilincinin kendi tarihi olmuş olur. Geçmiş dediğimiz şey, somutta bulunan şimdiki durumdan başka bir şey değildir" (*Rif. della Dial...,* s. 257). Bunun içindir ki, içinde gerçeklik ve ruhun, mutlak sürecin birlikte bulunduğu bilgi, saftır. Yani, bilgi konusu içine kendi özünden dışınlı (ex trinsèque) olan bazı şeylerin sezgisini sokan hiç bir şeyle karışık değildir. Bilinen, bilincin dışında değildir, "bilinen, bilgi ediminin kendisidir. Özne, kendi kendisinin nesnesi olduğu sürece öznedir" (*Sistema di Logica...,* Bari, 1926; cilt I, s. 152). "Zaman dışında olup, 'ben' in zamanlaştırılması faaliyetinden başka bir şey olmayan zamanın da koşulu olan edimden, şimdiki edimden başka bir şey yoktur. Ne tikel bir bireyde, ne de ruhun evrensel tarihinde, her zaman hayal edilen geçmiş uçurumuyle ayrılmış bir şimdiki (present) yoktur. Geçmiş, kendi içten tözünde (cevher) şimdiki durum olduğu için ve şimdiki durum olgunlaşmak için kendiliğinden gelmiş olan geçmiş olduğundan ikisi de bir şeydir" (*La Rèforma dell'Educazione,* Bari, 1830, s. 131).

Teoria Generale Dello Sprito adlı eserinde, doğayı, kendi kendine va'zeden (s'autopose) öznenin dışınlı anı olarak; uzayı, ruhun "uzaylaştıran faaliyeti" olarak ve zamanı da uzayın bir gelişmesi olarak açıklar. Ölmezlik kavramını da sürekli bir surette tikel 'ben'e va'zedilmiş olup, kendini yeniden va'zetmek üzere devamlı olarak harap olan ruhun bir yüklemi olarak kabul ve ispata çalışır. Aynı zamanda Gentile, bu eserinde sanat, din ve felsefenin, kendi süreci içinde spekülatif olarak çözümlenmiş 'edim'den doğan özne, nesne ve bireşimin üç anı olduğunu gösterir; yanılma ve kötülük hakkında öteden beri alışılmış olan görüşleri, L. Valla'nın, *Le Libero Arbitrio*'sunda ve Leibniz'in *Teodise* adlı eserinde bıraktığı noktadan tekrar ele alarak reddeder. Ona göre kötülük (mal) ve yanılma (erreur), düşünülmüş düşünceden (pensée pensée) başka bir şey değildir. Yani 'olgu'dur, 'edim' değildir. Zira, düşünen düşünce, yanılma ya da kötülük içinde olmayı bilince, bunları önceden ve açık bir surette aşmış olur ve kendini doğru ve iyi içinde bulur.

Croce, Gentile'nin 'edim'ini, mistiklerin tanımlanamaz bir'ine (l'un ineffable) benzeterek onu mistisizmle suçlandırmıştı. Gentile'nin bu iddiaya verdiği karşılık kuvvetli değildir.

Oldukça büyük tartışmalara sebep olan, *La Filosofia dell'Arte* (Milano, 1931) adlı eserinde Gentile, sanat felsefesini de mutlak ülkücülük ve edim felsefesine göre açıklamıştır. Pedagoji konularında Herbert'in tekniğine karşıdır. Kendini Katolik saydığı halde Papalık tarafından aforoz edilmiş olan Gentile'nin öldürülmesinin nedeni, faşizmi savunmuş olmasıdır.

Metinde adı geçenlerinden başka önemli olan eserleri şunlardır: *Sommario di Pedagogia* (Bari, 1926); *Logica* (cilt II); *Educaz. e Secuola Laica* (Floransa, 1921) *Riforma della Dial. Heg.* (Messina, 1913); *Ifonda Memti della Filosofia del Diritto* (Roma, 1923); *Theoria dello Sprito Come Atto Puro* (*L'Acte Pur*, 1925 adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. *La Filosofia de Marx* (1899); *La Filosofia d'ell Arte* (1931). Külliyatı 16 cilttir (1928).

Bkz. Ad. Levi, *Scetticisme e Solipsismo* (Arch. di Filos. 1913, II., s. 32); E. Castelli, *Idealismo e Solipsismo V. la via, l'Idealismo Attuale di G. Gentile* (Trani, 1925); L. Volpicelli, *La Filos. del l'Arte di G. Gentile* (Nuova Antologia, 1 nisan 1931); R. Micheli di Serradileo, *Nuovi Principi della Conoscenza...* ve *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızcadan çeviren G. Paques, Paris, 1939; s. 71-90); E. Chiocchetti, *La Filosofia di G. G.* (Mailand, 1922; 2. baskı 1925); *V. La Via. L'Idealismo Attuale di G.* (1922); F. de Sarlo, *G. e. Croce* (1925); G. Mahlis, *Ital. Philosophie der Gegenwart* (1932); P. Romanelli, *The Philosophy of G. Gentile* (New York, 1938).

GEOFFROY SAINT-HILAIRE, Etienne. Fransız doğa bilginlerinden. 15 nisan 1772'de Etemps'de (Seine-et-Osie) doğdu; 19 haziran 1844'te Paris'te öldü. Ebeveyni, kendisini rahip yetiştirmek istemişti. Evvelâ Navar Kolejinde okudu; sonra Kardinal Lemeine Kolejinde parasız yatılı hakkını kazandı; orada Haüy'un öğrencisi ve dostu oldu. Bu iki kolejin tekmil ruhanîleri 1792'de Saint-Firmin Cezaevine hapsedilince Geoffroy, evvelâ Hauy'u kurtardı; sonra hayatını tehlikeye atarak diğer üstatlarını kurtarmaya çalıştı; bu işi başaramamakla birlikte, Daubenton ve Lacèpède'i kurtarmak mutluluğunu tattı. İdamdan kurtulamayan şair Roucher ile Monsenyör Quelen'i bir süre evinde sakladı ki, bu ikincisi 1830 İhtilâlinde hayatını bu suretle kurtarmıştır. Yüksek karakterli, asil ruhlu ve derin zekâlı bir kişilik olan Geoffroy, Muséum'de profesör olmuş; 1795'te G. Cuvier tarafından Paris'e çağrılmış ve kendisiyle dost olmuştur. 1798'de Bonaparte'la birlikte Mısır'a gitmiş, orada Bilimler Komisyonunun biriktirmiş olduğu bilim hazinelerini, İngilizlerin yakmasına engel olmuş, General Hamilton'a, "Anlaşılıyor ki, meşhur olmak istiyorsunuz; öyleyse tarih anılarını göz önünde tutunuz. Demek ki, siz de İskenderiye'de bir kütüphane yakacaksınız!" demiş, bunun üzerine antlaşmadan koleksiyonların teslimine dair olan madde kaldırılmıştır.



Geoffroy, 1807'de bilimsel koleksiyonları sınıflamak için yollandı; bu koleksiyonları da bir kez daha İngilizlerin elinden kurtardı. 1809'da Paris Fen Fakültesinin Zooloji Kürsüsünü, Lamarck'ın reddetmesi üzerine, o kabul etti. Yüz Günler esnasında Mümessiller Meclisine üye olmuş, fakat Restorasyon döneminde bu görevi reddetmiş, bundan sonra da tamamıyle bilimsel çalışmalara koyulmuştur. 1840'ta sağır olmuş, fakat yine çalışmıştır. O, daha çok Buisson'un deneysel fiziğini inceledikten sonra doğa bilimleri üzerinde araştırmalar yapmış, hekimlik öğrenimini de tamamladığı halde, bunların tümünü terk ederek doğal tarihle uğraşmıştır. Kahire'deki Bilimler ve Sanatlar Enstitüsünü de o kurmuştur. Daha çok bireşimci bir zekâya sahip olan Geoffroy'nın çalışmaları birbirinden tamamıyle ayrı iki bölüm arzeder:

1. Hayvanları gözlemek, tasvir etmek ve sınıflamak hakkında Cuvier'le uzlaşarak yaptığı araştırmalar;

2. Cuvier'yi büsbütün terk ederek zooloji üzerinde yaptığı kişisel araştırmalar ki, *Philosophie Anatomique* (2 cilt; Paris, 1818-1822) adlı eseri bu çalışmanın ürünüdür. Ondâ, biri tasnifçi, diğeri filozof olan iki kişilik gizlidir. Başlangıçta türlü konularda Cuvier ile aynı düşüncedeydi; onunla birlikte birçok memuvarlar yayınlamıştır. Organlarla karakterlerin alt sıralılığı (subordination) kanununu ve hayvanların sınıflamalarını onunla birlikte yapmıştır. *"Tür adını verdiklerimiz, bir aynı tipten ıraksanmış (divergence) gibi görülemezler mi?"* başlıklı memuvara birlikte imza koymuşlardır. Fakat sonra Cuvier ile birlikte çalışmaktan vazgeçmiş, hayvanları betimleme ve sınıflandırmada yeni bir yöntemle çalışmaya koyulmuştur; canlı varlıkların bünyesinde gizli olan andırışları (analogie) ve "organik kompozisyonların birliği" sistemindeki formülleri aramış ve bunlarla birlikte, hayvansal organlaşmalara ait genel kanunları keşfetmiştir. Organik kompozisyonların birliği sorununu, adı geçen eserinde geliştirmiştir. Cuvier ile arasındaki anlaşmazlık, iki ayrı karakterin yarattığı iki ayrı yönde çalışmalarının sonucudur; yoksa, birçok noktalarda bilimsel anlayışları aynıydı. Onun, Cuvier'den ayrılması, sınıflamanın mutlak gerçekliğinden şüphe etmesindendir.

Burada asıl bizi ilgileyen, *Anatomik Felsefe*'sidir. Bu eserin birinci cildi, 1818'de çıktı. Doktrininin başlıcaları bu ciltedir. 1822'de çıkan ikinci cildi, ifrit biçimli (monstrueux)

hayvanlar hakkında ilginç incelemeleri kapsar. Bu eserde birbirinden seçkin iki nokta vardır: Biri, 'sistem', diğeri 'yöntem'. Bunları birbirine karıştırmamak lâzımdır. Zira, sistem, büsbütün hipotetik ya da yanlış sayılabilir. Yöntem ise pek iyidir. Onun yöntemi, *'analojis'*; sistemi kompozisyonların birliği kuramıdır. O, bu kuramı daha 1796'da sezmiş bulunuyordu.

Gözetmen (observateur) nitelendirme ve sınıflandırma zoruyle varlıklarda mevcut olan farklardan başka bir şey görmez; o, bunları seçer, böler, ayırır, ayrıntılara dalar. Benzerlikleri (ressemblances) görmez ya da ihmal eder; andırışları da aramak lâzımdır. Farklı varlıkların organları arasında o kadar apaydın andırışlar vardır ki, bunları sadece farkları görmeye alışmış olanlar bile görebilirler. Fakat yalnız belirtili andırışları görmek yetmez; asıl gizli andırışları da görmek icabeder; çünkü, karşılaştırılan organlardan çoğunun varoluş koşulları birbirine benzer. Organlarda bu koşullardan ancak bazıları birbirine benzediği takdirde, birbirine benzeyenler, benzemeyenlerden daha az önemli iseler, bu organlar gerçekten farklıdırlar. Fakat, tersine olarak birinciler ikincilerden daha önemli olurlarsa bu organların arasında gizli bir andırış var demektir. Bu gizli andırışları keşfetmek için, en önemli olan varoluş koşulunun ne olduğunu bilmek lâzımdır. Bu koşul, görev (fonction) midir? Hayır. Zira, bir aynı organ, çoğu zaman dört ayaklıların arka ayaklarıyle kuşların kanatlarında olduğu gibi çeşitli görevleri yaptığı halde, akciğerler, solungaçlarla (branchies) soluk boruları (trachées) bir aynı görevi yaparlar. Bu koşul, şekil ya da yapı (structur) değildir. Zira bunlar, görevle birlikte çeşitlenirler ya da daha çok bir organın görevi, şekil ve yapıya göre çeşitlenir. Bu varoluş koşulu, boy ve renk de değildir. Gerçekten önemli olan koşul, organlar arasındaki bağıntılı konum (position), karşılıklı bağlılık, 'bağlantı'dır (connexion).

Geoffroy'e göre bu 'bağlantı', doğacının 'pusula'sıdır. Doğacıya kılavuzluk edecek olan iki ilke de, görevsiz oldukları halde, küçüklük ve faydasızlığına karşın, konunun sabit ve belirli ilişkilerinde önemi olan yapım organlarıdır (organes rudimentaires). Bu yapımlar, yetkin ve normal bir organ olmamakla birlikte, hiç olmazsa 'seçimsel ilgileri'ne (affinitée électives) göre gruplanmış ve dönüştürülmüş olan bu organın öğelerini temsil ederler. Üçüncü bir ilke de, 'organların sallanması'dır (balancement des organes). Yani, bir organın gelişmesi, ancak bir diğer organın zararına bağlıdır. Körlenmiş (atrophié) bir yapım organının yanında daima aşırı kabarmış (hypertrophié) olan bir organ bulunur. Yani, birincinin sarf ettiklerini kendisinde toplayan ikinci bir organdır. İşte Geoffroy'e göre 'andırış' kuramının ilkeleri bunlardır.

Geoffroy, eserinin ikinci cildinde, marazî zoolojiyi, yani bugün garip yaratıklar bilimi denilen Tératologie'yi de kurmuştur. O, ifritlerin (monstres) yaradılışında da birtakım kanunlar bulunduğuna emindir. Ona göre, bir ifrit, doğanın herhangi bir 'oyunu' değildir; bu yaratık, kendi tipinin geçirmesi gereken dönüşümleri (transformations) tam olarak başaramamış olan yaratıklardır. Bunların bazı organlarında gelişme eşitsizlikleri ve duraklamaları (arretes) vardır. Mukayeseli bir inceleme gösterecektir ki, bunların yapıları kendi türlerine göre normaldir. Bu bakımdan ifrit tohumlarının önceden varlığını iddia eden Sylvain Régis'e aykırı düşündüğü gibi, genel olarak tohumların (germes) önceden varlığını da reddeder. Geoffroy, yapay (sunî) bir etkiyle garip biçimli civcivler meydana getirmiş ve bundan, başlangıçta gelişmeleri normal olan 'embriyon'ların (oğulcuk) düzensiz koşullar altında kalması dolayısıyle ifritleşmiş oldukları sonucunu çıkarmış ve ifritlerin türlü tipleri hakkında da aynı esaslar çerçevesinde açıklamalar vermiştir.

Kompozisyon birliğine dair olan düşünceleri daha önce Aristo, Belon, Newton, Linné, Buffon, Vicq-d'Azyr, Goethe... vb.'da düşünmüşlerse de, Geoffroy kadar kuvvetle geliştirmemişlerdir. Görüşlerinin felsefesel sonuçlarını da fark etmiş, doğada amaçlı nedenin (cause finale) bulunmadığını, görevin organdan oluştuğunu, fakat organların belli görevler için yapılmamış olduklarını savunmuştur. Kuş, kanatları olduğu için uçar; yoksa uçsun diye kanatlara sahip olmuş değildir. Geoffroy, bir varlığın, yaşamakta olduğu koşullar içinde yaşaması için bilhassa vücuda getirilmediğini ileri sürer. Ona göre türlerde sabitlik (fixité) yoktur. Onun çıkardığı felsefesel sonuçlar, Cuvier'nin doğa planının çokluğu, amaçlı nedenler ve türlerin sabitliğini savunan düşüncelerine aykırıdır. Bu iki doğa bilgininin savlarını tinselci (spritualiste) filozoflar, panteizm ile Tanrı kayrası (providence) ile ilgilendirmek istemişlerdir.

Özetle, Lamarck'ın soyaçekim kuramını savunmuş ve Cuvier ile yaptığı tartışmalarla ün kazanmış olan Geoffroy'nın yalnız felsefeyi ilgilendiren eserine, 1830 martında Bilimler Krallık Akademisinde tartışmaları yapılan *Principes de Philosophie Zoologiques* (Paris, 1830); *Coures de l'Histoire Naturelle des Mamifères* (Paris, 1829); *Fragments Biografiques* (Paris, 1838) adlı eserleri eklenebilir.

Bkz. Geoffray'in oğlu Isidore G. Saint-Hilaire'in yazdığı, *Vie, Traveaux et Doctrine Scientifique*

d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (Paris, 1847) ile Goethe'nin doğal tarihe dair yazdığı eserler.

GEORGES, Trabzonlu. 1395 ya da 1396'da Girit'teki Kandiye'de doğmuş olduğu halde bazı biyografi yazarları kendisini Trabzonlu zannetmişlerdir. Trabzon, onun atalarının memleketidir. Tennemann'a göre, 1484 ya da 1486 tarihinde Roma'da ölmüştür. 1428'de Venedik'te Yunan edebiyatını okutmuş, Eusebios'u ve Aristo'nun *Retorik*'ini ve Ptolémée'nin *Almagest*'ini Latinceye çevirmiştir. Aristo'yu övüp Eflatun'u yeren Georges'un bu iki filozofu karşılaştırdığı şu eseri önemlidir: *Comparationes Philosophorum Platonis et Aristotelis* (1468).

O, XV. yüzyıl ortalarında İtalya'da parlayan Aristo ve Eflatun taraftarları arasındaki savaşta önemli rol oynayan bir Yunan filozofudur. Asil bir Venedikli olan François Barbaros tarafından 1430'a doğru İtalya'ya çağrılmış, önce Venedik'te edebiyat ve Yunan felsefesini okutmuştur. Dersleri büyük bir başarı kazanmış, ünü Roma'ya kadar yayılınca Papa Eugène, kendisini yanına alarak özel kâtibi yapmış ve İtalya'da ününü sağlayan derslerine de devam etmesine izin vermiştir. Avrupa'nın birçok bölgelerinden ve İtalya yarımadasının her tarafından derslerini dinlemeye koşanlar çoğalmış, 1450'ye kadar servet ve ünü pek parlak olmuştur. Fakat, bu tarihten itibaren ciddî hücumlarla karşılaştığından, değerini yitirmeye başlamıştır. Laurent Valla, onun yaptığı eleştirileri hiçe indirmiş ve Gaza'lı Théodore da çevirmenliğinin yanlış ve zayıf yanlarını sergilemiştir. Bu olaylar kendisinin, Eflatun'u açıklamaktan çok, bu büyük filozofun aleyhinde bir hicviye yazmakta olduğu bir zamana rastlamış olduğundan, karşısına nüfuzlu bir düşman olarak Kardinal Bessarion'un çıkmasına da neden oldu. Bessarion, hatta İtalya Eflatuncularının düşmanı olan Papa Paul II.'ü bile Georges'a düşman etti. Bu durum karşısında Georges, birkaç yıl Napoli Kralının yanına çekildi, sonra Papa'nın tekrar lütfuna nail olduğu için Roma'ya döndü.

Felsefeyi ilgileyen eserleri, Aristo'nun *Problemler*'i ile *Retorik*'inin tercümesidir ki, bunlar, Aristo'nun diğer eserleriyle birlikte birçok defalar basılmıştır. Bunlardan başka Bessarion'a inanılacak olursa Georges, Eflatun'un *Kanunlar*'ını da yanlış olarak çevirmiş, fakat bu eser basılmamıştır. Retorik ve diyalektik hakkında da kendi yazmış olduğu iki eseri daha vardır. Yukarda sözünü ettiğimiz yergisi, ki *Comparetio Aristotelis et Platonis* başlığıyle Venedik'te basılmıştır (1523). Bu esere karşı Bessarion'un *Calumniatorem Aristotelis* (1503 ve 1516) başlıklı uzun bir reddiye yazmıştır. Georges'un Aristo ve Eflatun'u karşılaştıran yergisi üç bölüme ayrılır: Birincisinde bu iki filozof arasında tamamıyle yanlış, haksız ve keyfince ileri sürülmüş savlarla dolu bir paralellik kurar. İkinci bölümde, Aristo düşüncelerinin, yalnız akıl bakımından değil, iman bakımından da Hıristiyanlığa uygun olduğu ve asıl üçüzleme ve yaratma (creation) sorunlarında bu uygunluğun şüphe götürmediğini savunur. Üçüncü bölümde de, Eflatun'un şahsına ve düşüncelerine hakaret edilir. Bu büyük filozofu, kilise babalarıyle bütün tarih boyunca yetişen bilgin ve filozoflar arasında kazandığı ün ve saygıya rağmen, adi ve sefil bir adam gibi gösterir ve hatta onun şahsına bile saldırır; ve Eflatun'un özel hayatının her türlü erdemsizliklerle kirli olduğunu ispata çalışır. Bütün bu savlardan Bessarion'un niçin Georges'a hücum ettiğini ve Georges'un niçin zamanında gözden düştüğünü anlamak güç değildir.

Bkz. G. Vaigt, *Die Wiederbelaung des Klassischen Altertums* (1893).

GEORGE, Henry. Amerika ulusal iktisatçılarından. 2.9.1839'da Philadelphia'da doğdu; 29.10.1897'de New York'ta öldü. Eserleri: *Progress and Poverty* (3. baskı 1881); *The Irish Land Question* (1881); *Social Problems* (1883). Külliyatı 10 cilt olarak New York'ta basıldı (1906-1911).



Bkz. H. Rose, *H. George* (Londra, 1894); J. G. Weiss, *Die Lehre Henry George's* (1891); R. A. Sawyer, *Henry George and the Single-tax* (1926).

GEORGES SCHOLARIUS ya da **SCHOLARI.** *Bkz.* **GENNADIUS.**

GEORGES VENETUS ya da **VENTIEN.** *Bkz.* **ZORZI.**

GERARD, Alexandre. XII. yüzyılın büyük yazarlarından. Yunan ve İslâm felsefe anıtlarını Latinceye ilk çevirenlerdendir. Bazıları Gerard'ın İtalya'da Crémone kasabasından olduğunu, bazıları ise Endülüs şehirlerinden Crémone'li olduğunu iddia ederler. Fakat, Muratorie'nın yayımladığı bir eski kronikte, onun İtalyan olduğu anlaşılmaktadır. 1114'te doğmuş ve kendi yurdunda 1187 yılında ölmüştür. Öğrenimini yurdunda yaptıktan sonra aydınlanmak için bir gezgin gibi dolaşmış, sonra Avrupa'nın her yerinden kovulmuş olan bilimin tek sığınağı, İspanya'ya giderek oradaki halifelerin himayesini kazanmıştır. Toledo'ya yerleşerek Arapça öğrenmiş ve hayatını sayısı 70'i

bulan felsefe eserlerini çevirmekle geçirmiştir. Bunların içinde en önemlisi, Ptolémée'nin *Almegeste*'sidir. Bu eser sayesindedir ki, astronomi öğrenimi ortaçağ okullarında yenileştirilmiştir. Bu eserden sonra en değerli sayılan çevirmelerinin başında İbn-i Sina'nın *Kitab al-Kanun fil Tıb* adlı eseridir. Bunlar, Gerard'da matematik, astronomi ve fizik zevkini uyandırmıştır. Aristo'nun *Meteoroloji*'sinin ilk üç kitabını, Afrodisyalı Alexandre'ın türlü eserlerini, Galien'in bazı eserleriyle Farabî'nin *De Intellectu*'sünü, İshak İbn-i Honeyn'in *Tarifler*'ini (tarifat) Latinceye çevirmiştir. Aristo'nun *İkinci Analitikler*'ini, Themistius'un *Yorumlamalar*'ıyle birlikte Arapçasından çevirdiği gibi, *Meteor*'ların üç kitabını, *De Naturali Auditu* başlığıyle Aristo fiziğini, *De Caelo et Mundo*'yu, *Le Generation et Corruptione*'u da Arapçalarından çevirmiştir. Proklus'den de, *Elementatio Theologica* başlıklı Yeni Eflatunculuk derlemelerinden (complations) ibaret olan *Liber de Causis*'i de çevirmiştir ki, bu eser uzun zamanlar Aristo'nun zannedilmişti. Ve ortaçağlarda *Liber Aristotelis de Expositions Bonitatis Purae* ya da kısaca, *Liber Bonitatis Purae* başlığıyle anılırdı. Gerard, Alkindi'nin bazı eserlerini ve önemli olan *De Intellectu, De Quinque Essentiis*'ini de çevirmiştir.

Bütün bu eserler Batı âleminde yayımlandıktan sonradır ki, uzun zaman Avrupa bilim ve düşünce hayatında büyük değişiklikler baş göstermiştir. Gerard, kitaplarını Crémone'deki Saint-Lucie Manastırına vakfetmiş, kendisi de bu manastıra gömülmüştür.

Bkz. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vefus* (Madrit, 1788); Fabricius, *Bibliotheca Medioe et Infimoe* (cilt III, s. 39); Muratori, *Berum Italicarum Scriptores* (cilt IX, s. 600); Jourdain, *Recherches sur l'Âge et l'Origine des Traductions d'Aristote* (2. baskı; s. 120-124).

GERARD (Bolonyalı). XIII. yüzyılın ikinci yarısında yetişen ve 1317'de ölen bu filozof, Carmes tarikatine bağlıydı. *Quodlibes, Savaşılmış Sorunlar* ve *Somme de Théologie* adlı eserlerin yazarıdır. Aristo'yu en gerçek cephelerinden incelemiştir. O, Aristo'nun çoktanrıcı olduğunu, onun Tanrısının, yaratıcı ve kayra sahibi olmadığını, entelekyanın da, insan bedeni şeklinde bulunmadığına inandığını açıklamış, İbn-i Rüşd'ün Aristo'su en gerçek Aristo'yu temsil ettiğini iddia etmiştir. Gerard'ın doktrini daha çok, kendisini entelektin ve iradenin pasifliğine inandırmış olan Foritaines'li Godefroid'nın türlü etkilerine bağlıdır. Fakat Gerard, tümeller sorununda belki de Scotçu gerçekçiliğe karşı bir tepki olarak soyutlamayı, tekilin bir bulanık yalınç bilgisi ve tümelin de bulanık bir surette kavranmış olan tekilden başka bir şey olmadığını okutmuştur.

Bkz. Bart. Xiberta (O. C.), *De Scriptoribus Scholasticis Saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum* (Louvin, 1931, s. 74-110); Et. Gilson, (s. 635).

GERBERT, d'Aurillac. Papa Silvestr II. Bu ad, felsefede, politika ve dinde önemli bir yer tutar. Fakat onu ölmezler arasına koyan bilimsel çalışmalarıdır ki, saçma inanç yüzyılları, kendisini büyücü zannetmiştir. Felsefede önemli bir kişi olan Gerbert, ortaçağın yetiştirdiği en büyük dehalardan biridir. X. yüzyıl başlangıçlarında Akitanya'da doğmuştur ve Silvestre II. adıyle yapmakta olduğu papalık sırasında 12 mayıs 1003 yılında ölmüştür. Fakir bir ailedendir; daha çocukken öksüz kalmış ve bu yüzden Aurillac Manastırına girmiştir. Orada rahip Gerard ve müfettiş Reymond'un himmetleriyle okumuştur. Pek gençliğinde Barcelona Kontu Borel'in İspanya gezisine katılmış ve Kont, onu Halton adında bir papaza emanet etmiştir. Bu papazın yönetiminde Gerbert matematik öğrenmiştir. Kendisinin İspanya'da bir şeyler öğrenip öğrenmediğinden şüphe edenler varsa da onun Seville ve Cordoue'da Aristo mantık ve felsefesini Araplardan öğrendiği anlaşılmaktadır. Oradan yurduna dönünce bu bilgilerini, Bobbs, Rheims, Aurillac, Tours ve Sens manastırlarında derin bir aşkla öğretti. Kendisinden kalan bazı yazılarında, Araplardan öğrendiklerini büyük bir özentiyle kaydetmiştir ki, bunlar eski edebiyatın şaheserleridir. İspanya'yı terk ettiği zaman o, hiç olmazsa matematikte zamanının en ileri aydınlarından biriydi. Sonra İtalya'ya gitmiş ve orada Papa Jean XIII. ve İmparator I. Othon tarafından büyük iltifatlarla kabul edilmiştir. Daha sonra da Reims'e kendi skolastik bilgilerini yetkin bir duruma getirmek maksadıyle gitmiştir. Gerbert, aristokrat bir aileye mensup olduğu halde, Arşevek Adalbéron, onu bu kentin piskoposluk okuluna başkan yapmıştı. Burada gerek yaşının ve gerek yeteneğinin en güçlü bir zamanını yaşıyordu. Daha sonra incelemelerle geçen hayatının sükûnunu bozmuş olan her çeşit politika tutku ve tasalarından uzak bulunuyordu; ve görevini parlak bir şekilde başarıyordu. Gerbert, o vakitler Arapların Sâlus (trivium) ve Rabu (quadrivium) adı-



nı verdikleri bütün bilimleri okuttu. Evvelâ Porphyre'in *Giriş* adlı eserinin Victorinus tarafından çevrilen nüshasını, arkadan da Boëce'in çevirdiği nüshayı okuttu. Daha sonra Aristo'nun *Kategoriler'ini, Hermeneia*'sını, Ciceron'un *Topikler*'ini çözümlemiştir. Bu eser hakkında Boëce'in yaptığı altı açıklama kitabıyle kendisinin *Kıyaslar, Tarifler* ve *Bölümler*'e dair olan eserlerini okuttu. Mantıktan, Retorik ve Poetiğe geçerek —ki, bu ikisini o, bir bilim halinde birleştirmiştir— öğrencilerine, Térence, Virgil, Stace, Juvénal, Perse, Horace ve Lucaine'leri okuttu. Trivium ve quadrivium'u edebî incelemeler, bilimsel incelemeler, matematik, musikî, astronomi ve geometri izliyordu.

Nihayet öğrencilerine, güneşin doğuş ve batışını daha iyi anlatabilmek için birtakım yapay kürelerle, ufku, ekvatoru ve diğer astronomik bölümleri temsil eden daireler icat etmiştir. Gerbert, aynı zamanda borularının havasına su hacminin yaptığı basınçla ses çıkaran hidrolik (hydrolique) bir org yapmayı düşünmüştü. Abacus denilen hesap levhalarına özel bir şekil ve çeşit vermiş, Hıristiyanlık âleminde o zamanlar yalnız Romen rakamları kullanıldığı halde Gerbert, ondalık hesabının ilkelerini öğretmiştir. Her ne kadar Abacus'u İslâmlardan aldığından şüphe edenler varsa da, onu Avrupa'ya ilk getirme onuru Gerbert'indir. Onun bu çalışmaları sayesinde Reims Okulu, Krallığın en çok devam edilen bir okulu oldu. Kilisenin birçok tanınmış papazları, burada okuduğu gibi, Hugues Capet'nin büyük oğlu Robet de burada okudu. Fulbert de Gerbert'in öğrencisidir. O, yalnız bu okulda değil, nüfuzunun ulaşabildiği her yerde ve daha çok edebiyat ve bilimlerin sönmüş olduğu yerlerde bile bunları canlandırmaya çalıştı. Gerbert'in diğer bir alışkanlığı da, eski yazma eserleri toplamak ve bunların nüshalarını çoğaltmak için birçok kimselere kopya ettirmekti. *Mektuplar* adlı eserinde bu konuya dair değerli bilgiler vardır. O, bu yazma nüshaları elde etmek için, icat ettiği kürelerden verir ve türlü fedakârlıklara katlanırdı. Bu suretle meydana getirdiği bir kütüphanede, dersleri için yararlandığı müelliflerin tekmil eserleriyle o döneme kadar kaybolmuş bulunan Goller'in hekimi Démosthène'in *Göz Hastalıklarına Dair* adlı eserini bulmuştur. Eski öğrencileriyle türlü matematik ve bilimsel konular üzerinde mektuplaşarak, bütün bildiklerini onların bulundukları yerlere yaymaya çalışmıştır. Hatta Fransız manastırlarındaki bu çeşit çalışmaları, onun eseri sayarlar.

Gerbert'in felsefedeki durumuna gelince: Otirc adında bir Alman kiliseler müfettişi, onu, fiziği matematikler arasına sıralamakla suçlandırdı. Gerbert'in, İmparator III. Othon'un önünde, bilimlerin sınıflanması hakkındaki görüşlerini açıklaması kabul edildi. Gerbert, orada felsefenin bir cins olduğunu, bunun teorik ve pratik türlerini göstermiş; pratik kısmı: Ekonomik (dispensative), Distributiv (distributiva), Politika (civilis) olmak üzere üçe ayırmış; teorik kısmı ise: Fizik, Matematik ve Tanrıbilim'e bölmüştür. Bu sınıflamada farkında olarak ya da olmayarak Aristo'dan yararlanmış gibi olmasına rağmen, neticeleri çok verimli olmuştur. Gerbert'in zamanımıza kadar gelebilen tek felsefesel eseri, İmparator III. Othon'un yazdırdığı şu garip ve karanlık adı taşıyan eserdir: *De Rationali et Rationalibus Ute* (Migne baskısı; cilt CXXXIX). Bu küçük eser, mantığı ilgileyen bazı sorunları kapsar.

Gerbert, kazandığı büyük ün dolayısıyle kilise mertebelerinde yükselmek tutkusuna kapıldı. 980'de, III. Othon, kendisini Biblio Manastırına papaz yapmıştı ki, savaş ve başka nedenler yüzünden orası büyük kargaşalıklar içindeyri. Gerbert, Kral tarafını tutmuş ve bu yüzden de Reims Arşevekliğine getirilmiştir. Fakat, Papa, bunu onaylamadığı için 988'de bu görevden çekildi. Fransız ve Alman saraylarına bağlanmış olan Gerbert, herkesi kendisine hayran bırakmış ve herkesi korkutmuş, nihayet Papa Gregoire V.'in ölümü üzerine Silvestre II. adıyle papa olmuştur ki, bu görevinin dördüncü yılında ölmüştür. Kazanmış olduğu hayranlık ve saygı, kendisinden sonraki yüzyılları geçmiş ve olay yazarlarının garip öyküler uydurmalarına neden olmuştur. Söylentiye göre, daha pek gençken İspanyollardan, büyünün hilelerini öğrenmiş, daha sonra da ruhunu cinlere satmış, onun hayret uyandıran bilgi ve yükselişi, bu alışverişin ürünü sayılmıştır. Bu efsane, Goethe'ye *Faust*'un düşüncelerini ilham etmiş sanılmaktadır.

Gerbert'in *Mektuplar*'ı, evvelâ Masson tarafından (Paris, 1661), daha sonra da Duchesne'in *Hist. Franc. Scriptores* (Paris, 1636) adlı eserinin ikinci cildinde basılmıştır (s. 789). Fransız Tarihçileri Dergisi'nin IX. ve X. ciltlerinde, kilise babaları koleksiyonunda da yayınlanmıştır. Diğer eserleri, Mabillon'un *Analecta* (Paris, 1723), Martenn ve Bernard Pez'in eserleri arasında basıldı. Bunların tümünü Ollaris, *Gerbert'in Eserleri* adıyle bir araya getirerek yayınlamıştır (Paris, 1868).

Bkz. Gerbert'in hayatına dair Richer'in tarihi önemlidir. Bu tarih, *Monumanta Germanica Historica*'nın III. cildinde ve Guadet tarafından Fransa Tarihi Cemiyeti'nde yayınlanmıştır. *Hist. Litt. de la France* (cilt VI, s. 559 vd.); Picavet, *Gerbert* (1897); Überweg, *Grundriss der Geschichte Philosophie* (2. baskı).

GERDIL, Giacintho. İtalyan filozof ve başpapazlarından. 1718'de Savoie'daki Somacus kasabasında doğmuş ve 1802'de ölmüştür. Güçlü

bir öğrenimden sonra papazlar sınıfına girmiş; Macerata, Casal ve Turin'de profesörlük yapmıştır. Bir aralık da Charles-Emmanuel III.'ün küçük oğluna eğitmen olmuştur. Erdemi ve geniş bilgisi sayesinde 1773'te kendisine vaat edilen Kardinallik mertebesine yükselebilmiştir. Bu görev, kendisinin felsefe ve matematikteki derin araştırmalarına engel olmadı; Fransızca, Latince ve İtalyanca bir hayli eser yazdı. O da XVII. ve XVIII. yüzyılların birçok başpapazları gibi, Descartes ve Malebranche'ı savunmakla Hıristiyanlığa hizmet etmiş olduğunu zannetmiştir; ve ölünceye dek sağlam bir akla dayanan saf ve içten bir imanla yaşamış ve düşünmüştür. Ahlâk, hukuk, Tanrıbilim, fizik, metafizik ve matematik hakkındaki eserleri Gerdil'in geniş ve sarsılmaz bir bilgin olduğunun kanıtlayıcılarıdır. Fakat, felsefeye dair olan yazılarında orijinallik yoktur. O, Leibniz'e yaklaşan bir Descartesçıdır ve daha çok Malebranche doktrinini kabul etmiş ve genişletmiştir. XVIII. yüzyıl içinde Descartes fiziğini Newton fiziğine karşı ve kavranılabilir uzam (étendue intelligible) düşüncesini Locke'un duyumculuğuna karşı (sensualisme) savunmuştur. O, savunduğu sistemlerin ilkeleri adına ahlâkta, hukukta ve estetikteki görgücülükle (emprisme) savaşır. Gerdil de, De Bonald gibi, düşüncelerin doğuştan (innée) varlığına inanır; öğretimin bu düşünceleri aydınlatmaktan başka bir rolü olmadığını savunur. Dille ifade edilen sosyal geleneklerin de zihin üzerindeki etkisine işaret eder. Gerdil'in Malebranche'cılığı İtalya' da Rosmini'ye kadar etkisini sürdürür.

Felsefeyi ilgileyen başlıca eserleri şunlardır: *Felsefe ve Dinin Bazı İlkelerine Dair Bazı Dissertasyonlar* (Paris, 1760); *Maddenin Ebedîliğine Karşı Matematik Bir Kanıt Verme Deneyi; Ruhun Maddesizliğini M. Locke'a Karşı İspat* (Turin, 1847). Bu esere Tanrı'da görme kavramını savunan iki kitapçık eklenmiştir. Bütün bu eserler, *Kardinal Gerdil'in Külliyatı* başlığıyle 15 cilt olarak Roma'da basılmıştır (1806-1820).

Bkz. Fr. Bouillier, (cilt II, ch. XXII).

GERGESTRÄSSER, Arnold. Alman tarihçi ve sosyoloğu. 14.7.1896'da Darmstadt'da doğdu. 1935'te Heidelberg'de, 1954'te Freiburg'da profesörlük yaptı. Önemli eserleri: *Staat und Wirtschaft Frankreichs* (1930); *Sinn und Grenzen der Verständigung Ziwischen Nationen* (1930); *Goethe's Image of Man and Society* (1949); *Hofmannothal und der Europäische Gedanke* (1951).

GERHARD, Ephraim. Alman filozofu. 1718'de ölmüştür. Felsefenin ahlâkla olan ilişkilerini herkesin anlayabileceği bir şekilde yaymaya çalışan Ch. Thomassius'un düşüncelerini daha açık ve sağlam esaslara dayanarak savunmuştur. Bu konudaki önemli eseri şudur: *Delineatio Juris Naturalis Sive de Principiis Justi Libri III. Quibus Fundamenta Generalia Doctrinae de Decoro Accesserunt* (Jena, 1712).

GERLACH, Gottlob Wilhelm. Alman Tanrıbilimci ve filozofu. 3 kasım 1786'da Osterfeld' de doğmuş ve 1 ekim 1864'te Halle'de ölmüştür. Naumburg Seminerinde ve Wittenberg Üniversitesinde okumuştur. 1812'de Üniversite Kitapsarayına memur olmuş ve Fransız istilâsından kurtarmak için bu kurumun kitaplarını Dresden'e taşımıştır. 1816'da Halle Üniversitesine doçent ve 1819'da profesör olmuştur. Evvelâ başarı göstermiş, fakat felsefe hareketlerini yakından izleyemediği için, öğrencileri, kendisini terk etmiştir. Kant'tan beri takip edilen sisteme karşı gelmeyi denedi; Gerlach'ın doktrini ülkücülüğe karşı gerçekçiliğe bir dönüştür. Jacobi'nin duygu ve bilincini tekrar ele almıştır. Eserleri: *Grundriss der Fundemental Philosophie* (Halle, 1816); *Die Logik* (Halle, 1817); *Die Philosophisch Tugentlehre* (Halle, 1820); *Die Philosophische Rechtslehre* (Halle, 1820); *Die Metaphysik* (Halle, 1826); *Die Religionsphilosophie* (Halle, 1818).

Gerlach, bütün bu eserlerindeki düşüncelerini bazı değişikliklerle *Lehrbuch der Philosophischen Wissenschaften* (1826) adlı eserinde özetlemiştir; son eseri, *System der Philosophie*'dir (1843). 1811'deki tezi: *De Discrimini Quod Intercedit Inter Schellingil et Plotini Doctrinam de Numine Summo* başlıklı eseridir ki, pek beğenilmiştir. Tennemann, *Commentatis Exhibens Academivorum Juniorum de Probabilitate Disputationes* (Göttingen, 1815) başlıklı bir eserin yazarı olarak da, G. D. Gerlach adında bir felsefeciden daha söz eder ki, Ad. Franck'ın Diksiyonerinde bu eserin incelediğimiz Gerlach tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

GERSON. (Asıl adı **Jean Cbarlier**). Fransız filozofu. 14 aralık 1363'te Reims'deki Gerson' da doğdu, 12 temmuz 1429'da 66 yaşındayken Ahd-i Atik'in *Cantique des Cantiques (Şarkıların Şarkısı)* nı yorumladıktan iki gün sonra Lyon'da öldü. Jean Hus'ün insafsız bir hasmı olan bu filozof, Konstanz Konseyinde önemli roller oynamış, skolastikle mistikliği birleştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla mistik Tanrıbilimde önemli bir yer tutan Gerson, Ockhamcı-



dır. Paris Üniversitesinde şansöliyelik yapmış olan Gerson, bilgisiz ve dindar bir Fransız ailesinin çocuğudur. Humanitelerle Tanrıbilim öğrenimini yapmak için Paris'e gelmiştir. Bu bilimleri Navare Okulunda takip etmiş ve daha başlangıçta, yetenek ve kişiliği hakkında öyle bir fikir vermiştir ki, daha pek genç olmasına rağmen, 1383'te Üniversitede Fransız Ulusunun Başsavcısı unvanını almış; beş yıl sonra Papa Clément VII.'in yanına elçi gönderilmiştir.

Gerson, 1395'te daha on iki yaşındayken, bu yüzyılın en yüksek ruhanî makamı olan Notre-Dame Şansöliyeliğine getirildi ki, bu makamı daha önce eski hocalarından Pierre d'Ailly işgal etmişti. Bu tarihlerde Fransa'nın iç durumu çok karışıktı. Bir taraftan da kilisede bir anarşi başlamıştı. Bu olaylar arasında Gerson, cesaretini kaybetmeden kiliseyle hükümeti uzlaştırmaya çalıştı. Adalet ve insanlık ilkelerini korumaya, töre (örf) ve öğrenimde bir reform yaratmaya çalıştı. Orléan Dükası, Burgonya Dükasını 1408'de katlettirince Gerson, kendi servet ve mevkiini tehlikeye atarak bu çirkin suikastin, Jean Petit tarafından hazırlanan bir methiyesini Paris Başpapazına vermekten çekinmedi. Constans Ruhanî Konseyi (1414-1416), onun hatip, Tanrıbilimci ve şansöliye olan ününü onayladı. O, bu konseyin ruhu olmuş ve yüksek erdemleri dolayısıyle 'Pek Hıristiyan Doktor' unvanını almıştır. Bu konseyde yeni bir Papa seçtirmeye çalıştı ise de muvaffak olamadı. Kargaşalıkların devamı yüzünden Paris'e giremedi. Bunun üzerine Bavyera dağlarına çekilerek orada, Boèce'i taklit etti ve *Consolation de la Theologia* adlı eserini yazdı. İki yıl süren bu inzivadan sonra yurduna döndü ve bir daha resmî işlere karışmamak üzere Lyon'da Célestins Manastırına çekildi. Burada bir taraftan ibadetle, bir taraftan zahitliğe dair eserler yazmak ve fakir çocukları yetiştirmekle vakit geçirdi; bu çocuklara her gün şu acıklı duayı tekrar ettirirdi: *"Tanrım, yaratanım! Senin hizmetçin olan Jean Gerson'a acı!"*

Yaşadığı yüzyılda oynadığı rol bakımından tarihsel bir kişlik olan Gerson, bir gönül ve eylem adamıydı; o, XIV. yüzyıl mistisizminin en tam ve yüksek bir temsilcisidir. Yani, kitapları hor gören, insel bilgelik ülküsünü sükût içinde dua etmekte bulan bir okulun temsilcisidir. Onun mistikliği, yaşadığı dönemin tutku ve kargaşalıklarının verdiği üzüntüden doğan bir teselli değil, belki, ince ve yüce bir ruhun sakin ve içten ilhamıdır.

Ona göre akıl, Tanrıbilimin bir aletidir; ve bu bilim de diğer bilimler gibi, çözüm ve ispat yolunu kullanır. Gezimci Tanrıbilimin özelliği, aşkın tümel gücüne dayanır ve gerçeğe, ruhun sonsuz varlıkla birleşmek suretiyle ulaşmaktan ibarettir. Nihayet, mistisizmin bu kavramını aydınlatmak için Gerson, ruhun iktidarlarıyle (pouvoires) işlemlerini (operations) özenerek çözümlemenin gerektiğine inanır.

Ruh, kendi özel doğallığı bakımından, tinsel, yalınç ve doğal olarak özgür bir tözdür (substance). Ruhun iki fakültesi vardır:

1. Zihinsel fakülteler (vie cognitiva);
2. Duygusal fakülteler (vie affectiva).

Bu fakültelerden ikinciler, birincilerden aşağıdır ve organlar aracılığıyle işler; duyumların dışardan geldiğine hükmeden dış duyuları ve kamul duyuyu (sens commun) kapsar. Var olmayan nesnelerin hayallerini yeniden oluşturan hayal gücüyle kamul duyunun getirdiği yargıları gizleyen bellek de duygusal fakülteye dahildirler. Duyarlıktan üstün olan akıl (ratio), evvelce öğrenilmiş olan önermelerin sonuçlarını algılama ve organların yardımı olmaksızın soyut ve genel düşünceleri teşkil etme fakültesine sahiptir. Nihayet bu aşağı iktidarların ötesinde yalınç zihin demek olan entellekt (intelligentia semplex, mens) vardır ki; bu, Tanrısal ruhtan türeyen bir aşk sayesinde ilk ilkeleri keşfeder. Bu ışın, dünyaya gelen her insanı aydınlatır. Düşüncenin türlü derecelerine duygusal fakültenin türlü kipleri (modes) tekabül eder; örneğin, akla, akılsal iştah; duyarlığa, duyumsal ya da hayvansal iştah; algıca (entendement), mutlak iyinin aşkı olan 'synderesis' tekabül eder. Nitekim algıç en yüce (suprém) gerçeğin görümüdür. Bütün bu fakülteler, bazı durumlardan geçer ve bazı işlemleri yerine getirir ki; Gerson, bunları bütün zahit (ascétique) yazarlar gibi kendi nefsinde incelemiştir. Bunlar, zihin için, bulanık hulyalardır (cogitatio); ve bunun içinde ruh, kendisini her çeşit duyumsal nesne özlenimlerine terk etmiştir. Derin düşünce (méditation) ise, ruhun gerçeği araştırma işindeki iradeli çabasıdır. Dalınç (contamplation) ise, algıç aracılığıyle tinsel eşyanın sakin sezgisidir. Duygusal fakülte için ise, haz düşkünlüğü (consupissence), amaçsız ve ürünsüz olan bulanık istektir. Sofuluk (dévotion), yüce iyilik aşkının çabasıyle (effor) yükselmektir. Esirmeli sevgi (dilectio extatica), bu tanımlanamaz (ineffable) aşktan başka bir şey değildir.

Eserinin büyük bir kısmını dolduran şu çözümlemelerden sonra mistisizmin gerçekçi doğallığını ve insel doğadaki kökünü anlamak kolaydır. Gerçekten, ona göre mistik Tanrıbilim, kalbin Tanrılığa doğru atılması, duyulara, akla ve entellekte dayanışma, belki bu Tanrı-

bilimin aleti ve temeli, varlığımızın en duygulu kısmı ve Gerson'un 'synderesis' adını verdiği, mutlak iyiliğe karşı olan esrarlı eğilim (penchant) de ve 'vecitli sevgi' (dilectio extatica) adını verdiği bu 'synderesis'in işlemindedir. Bu suretle Gerson, psikolojinin tanıklığını, zahitlik (ascétisme) doktrininin temeli yapmış olur. O, insel ruhun tüm kıvrımlarını araştırır. Kalbimizin en derinlerinde Tanrısal varlığı seyredecek ve onu kucaklayabilecek kadar geniş bir aşk için yeter derecede saydam görüşlü (clair voyant) olan bir fakülte bulmak umuduyle, ruhun tüm iktidarlarını gözden geçirir. Gerson, bunu keşfedememiş olmakla birlikte, insel doğada iki önemli ışını keşfetmiştir. Biri, aklımızın derinliğini teşkil eden 'sonsuzluk düşüncesi', diğeri de duyarlığımızın derinliğinde bulunan 'sonsuzluk aşkı'dır. O, bu suretle, skolastiği, insel ruhu incelemeye sevk etmiş ve kutsal felsefeyi, tamamıyle kendi kendimizi bilmek esasına dayamıştır.

Gerson, mistisizmin ruhsal temellerini kurduktan sonra, Tanrısal aşkın bizde hangi yollar ve nedenlerle uyandığını araştırır. Tanrı'nın doğaüstü aracılarla bizi çekmesi, ruhun Yüce Tanrı'ya doğru hareketi bir tarafa bırakılırsa, Gerson'a göre, bu sonsuz yetkinliğin tanınması için iki kaynak vardır: Biri soyutlama; diğeri, iman. Bir heykeltıraşın çekici, nasıl ki mermeri yontarak işlerse, öylece düşünce, mutlak iyilikten, rengi, sesi, şekli ve her çeşit kusuru kaldırarak, kendisini tüm arılık ve parlaklığıyle yarı görmemize izin veren bir düşünceler zinciriyle Tanrı'nın hayalini gerçekleştirir. Fakat, bu zor ve ağır olan yöntem, gururu yaratır; ve sonuç olarak da, Tanrı'dan uzaklaşmaya neden olur. Bunun önüne geçmek için ruh, imanın gücüne güvenir ve buna inandıkça gönlü alçalır. Bu suretle kendiliğinden yüce olan perspektiflere yükseliriz. Bu nedenle iman sayesinde kendimizde Tanrısal aşkın ateşini yakmış oluruz. Bir kez ruh bu duruma gelince, diğer birtakım olayların belirmesi gecikmez. Nasıl ki, Archimet, geometri problemleriyle uğraşırken şehrin zaptedildiğini işitmeyerek öldürülmüşse, öylece de aşk tarafından yükseklere çıkarılan ruh, görmeye ve işitmeye son verir. Duyumlar ve hayal gücünün boyunduruğundan kaçar; ve eşya âleminin ağırlığından kurtarır; ve artık tamamıyle hafifleşen ruh, göklere doğru uzanır. Bu ilk olay; vecit, hayranlık (ravissement) ve cezbe (raptus) halidir ki, bunu yaratanla yaratığın birleşmesi izler. Ona göre kişilik, Tanrılıkla birleşmiş olmakla harap olmaz; ve 'ben' (moi), derviş (mystique); Ruysbroeck'un zannettiği gibi, bir damla suyun denizde kaybolduğu gibi, sonsuz tözde mahvolmaz; belki, bu iki nitelik, öyle bir özümlemeye (assimilation) uğrar ki, yutulmaksızın ve silip süprülmeksizin biri yenileşir, diğeri saf bir duruma gelir. Aynı suretle aşkın son meyvesi olan 'dalınç', bu mistik Tanrıbilimin bu yüce amacı, ona göre, Tanrılığın dolaysız bir sezgisi değil, sadece diğerlerinden daha az kusurlu bir bilgi biçimidir. Eserinin pek çok yerinde, hiç kimsenin Tanrı'yı yüz yüze göremeyeceğini, hatta vecit halindeyken bile, Tanrısal yetkinliğin, aramızı bir bulut gibi ayırmış olduğunu iddia eder. Bu ihtiyatkârlığa rağmen Gerson, mistik Tanrıbilimin kuramsal Tanrıbilimden şu dört nedenle üstünlüğünü savunur:

1. Mistik Tanrıbilim, en zayıf ve hatta aptal (idiotoe) ruhları bile, kolay, geniş, her çeşit tehlike ve engellerden uzak bir yoldan Tanrı'ya götürebilir.

2. Bu kendi kendine yeter, kendi soğuk ve kuru soyutlamalarını, aşkın ateşi ısıtmadığı sürece daima yanılan kuramsal Tanrıbilimle yarışımında daha ileri geçer.

3. Mistik Tanrıbilim, sabrı, eksinlik (humilité) ve yarlık (charité) duygularını ve ruhsal sükûnu yaratır; aldatıcı sorunlarla uğraşan adi felsefe ise, havarinin (apotre) söylediği gibi, kıskançlık, kin ve fitneden başka bir şey değildir.

4. Mistik Tanrıbilim, ruhu, Tanrı emrine terk eder; sükûn ve mutluluğa ulaştırır. Kuramsal Tanrıbilim ise, yorgunluk, cesaretsizlik ve taşkınlığı (agitation) meydana getirir.

Gerson, felsefenin türlü kısımları arasındaki ilişkiyi görmemiş olmakla birlikte, ahlâkla metafizik arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Ona göre, her çeşit ödevin ilkesi, Tanrı'nın iyi ve kötü üzerindeki haşmetli iradesidir. Bu irade, eylemlerimizi —bir kısmına izin vermek, bir kısmını da yasak etmek suretiyle— iyi ya da kötü yapar. Hiç bir şey kendiliğinden doğru (juste) ya da eğri (injuste) değildir. Doğru, Tanrısal karara uygun olandır. Eğri ise, bu karardan kaçandır. Gerson, bir çelişikliğe düşmek korkusuyle der ki: "Tanrı, bazı eylemleri ister; çünkü onlar, iyidir; fakat, onlar Tanrı istediği için iyidir; aynı suretle bazı eylemler de kötüdür; çünkü onlar, yasak edilmişlerdir". Özet olarak Gerson, Tanrısal iradeye öyle bir genişlik vermiştir ki, icabında bir cinayet, Tanrısal iradeyle bir ödev olur. Bir şeyi, Tanrı isterse iyi olur; aynı şeyin kötü olmasını isterse kötü olur. Bu düşünüş, daha önce Duns Scot ve Occam tarafından da savunulmuşsa da, Saint-Thomas şiddetle reddetmişti. Gerson'un 'ahlâk'ı böyle anlamış olmasından, her türlü hoşgörmezlik cinayetlerini meşru görmek gibi olumsuz bir sonuç çıkar ortaya; bu nedenden, yanlıştır, kusurludur. Onun mistik duyguları açıklayan çözümlemeleri, ruh hastaliklarını inceleyenlere, iç

gözlemin, öznel, başarılı ve zengin ürünlerini sunmaktadır.

Gerson, bütün ününe karşın, bir okul kuramadı; onun arzusu bu olduğu halde, yaşadığı yüzyılın koşulları buna müsait değildi. Zira o dönem, sistemler gibi insanların da sık sık değişmeye mecbur olduğu bir intikal ve kargaşalık dönemiydi.

Gerson, adcılık (nominalisme) Ortodoksluğunun en yetkili bir kişiliği olarak tanınmıştır. Fakat, Scot Erigéne, Jean Hus... vb.'nın gerçekçiliğine (réalisme) düşme tehlikelerini gördüğü zaman, adcılığı savunmuştur. O, yaşadığı çağın dinsel ve siyasal kargaşalıklarını gidermek için bir felsefe sistemiyle değil, Tanrıbilimin bazı kavramlarıyle çareler bulacağını zannetmiştir. Bu maksatla: *De Modis Significandi Propositiones Quinquaginta* (1420) adlı eseri yazmıştır. Mantıkla metafiziğin ilişkisini de şu eserinde incelemiştir: *De Concordia Metaphysicae Cum Logica.* Gerson, bu konunun da çağındaki buhranın kaldırılmasına hizmet edeceğine inanmıştı. Skolastik Tanrıbilim yöntemlerini, *De Contra Vanam Curiositatem in Negotio Fidei* başlıklı iki dersinde şiddetle eleştirmiş; ve Tanrıbilimi bağlı bulunduğu skolastik teknikten kurtararak özgürlüğüne kavuşturmuştur. Tanrı sorununda Saint-Anselme ve Saint-Bonaventure'a bağlı gibi görünen bir doğuştancıdır (inneiste). Gerson'a göre, Eflatuncu gerçekçilik, entellektin tümel, soyut ve seçik olarak bildiği her şeyin, eşyada ve Tanrı'da tümel, soyut ve seçik olarak var olduğuna inandığı için, gezimciliğe aykırı sayar ve Eflatuncu gerçekçiliği reddeder. Gezimciliği savunan eseri, *Tractatus de Mystica Theologia* ile *Tractatus de Elucidatione Scolastica Mysticoe Theologioe, Anno 1424 Compositus;* ve *Tractatus de Perfection Cordes,* nihayet, *Tractatus de Meditatione...* vb.'dır.

Eserleri: *Opera Omnia* başlığıyle 4 cilt olarak Ellies du Pin tarafından Anvers'de basılmıştır (1706).

Bkz. J. B. Schwab, *Johannes Gerson* (Wurzburg, 1858); J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslau, 1928); J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic* (Louvain, 1928); A. Combes, *Jean Gerson, Commentateur Dionysien* (Paris, J. Vrin, 1940). Bu eserin *özet*'inde Gerson'un düşüncelerine önemli bir giriş vardır; s. 421-472); Et. Gilson, (s. 710-719); Ch. Schmidt, *Essai sur Jean Gerson* (Strasburg, 1839); W. Dress, *Der Theologie Gerson* (1931).

GERSONIDE ya da **LEVI BIN-GERSON** yahut **ÜSTAT LEON.** XIV. yüzyılın Yahudi filozoflarından olup, gezimciliği şiddetle savunmuştur, 1288'de doğmuş, 1344'te ölmüş olan Gersonide'in eserleri, dindaşları arasında büyük bir ün ve başarı kazanmıştır ve birçok defalar basılmıştır. O, Aristo'nun düşüncelerinde mutlak bir gerçek niteliği görmüş, Maimonides'in ileri sürdüğü ihtiyat kayıtlarına değer vermemiş ve kendi gezimci düşüncelerini kabul etmeleri için Yahudi dindarlarını zorlamıştır. Geniş bilgiye ve çok verimli bir üsluba sahip olan *Yorumlamalar*'ı ile Porphyr'in *Isagoge*'una, *Kategoriler* vb.'ya dair olan yorumlamaları J. Mantino tarafından Latinceye çevrilerek Aristo külliyatı ve İbn-i Rüşd yorumlamalarıyle birlikte basılmıştır. Gersonide'in diğer önemli eseri de, *Milhamoth Adonaï (Rabbin Savaşı)* (1317-1329) dır; bu eseri Riva di Tranto 1560'da bastırmış, daha sonra Leipzig'de de yayınlanmıştır (1866); ki, onun felsefe ve Tanrıbilim sistemlerini kapsar ve tamamıyle gezimci bir temele dayanır. Judaizmin (Yahudilik) bu sisteme pek uygun olduğunu savunur. 8 ocak 1329'da tamamlandığı anlaşılan bu eser, ruhun niteliği ve ölmezliği, geleceğe dair bilgiler ve peygamber zekâsı, Tanrı'nın teklifi ve ilinekli (accidentelle) şeyler hakkındaki bilgisi, Tanrısal kayra, göksel cisimler ve yaratma... gibi konuları inceleyen on bölüme ayrılmıştır. 1560'da Riva di Trento'da basılan bu eserin beşinci bölümünün birinci kısmı kaldırılmıştır. Bu kısımda Gersonide'in astronomiye dair kendi gözlem ve hesapları vardır. Ortaçağ Yahudi filozofları içinde açıkça 'yoktan yaratma' dogmasına ilk hücum eden Gersonide'dir. O, âlemin yoktan ya da belirli bir maddeden yaratılmadığını ispata çalıştıktan sonra âlemin bir anda hem yokluktan hem de bazı şeylerden meydana geldiğini kabul eder. Bu bazı şeyler, ona göre hiç bir şekli olmayan, bu itibarla da yokluk olan şeydir. O, buna benzer düşüncelerle kendi diniyle felsefesini uzlaştırmaya çalışır.

Bkz. Rabbi Isidore Weill, *Philosophie Religieuse de Lévi ben Gerson* (Paris, 1868). Bu eserde Gersonide'in *Rabbın Savaş* adlı ve felsefe tarihi bakımından önemli olan eserinin ince bir çözümü vardır; **Joel,** *Religions Philosophie d. L. Ben-Gerson* (1862).

GERSTENBERG, Henri-Guillaum de. Alman şair ve eleştiricisi. 1737'de Scheswig'deki Toudern'de doğdu ve 1823'de öldü. Hayatı, zaman zaman savaş, politika ve şiirle geçmiştir. Felsefeyle ilgisi, Kant'ın gayretli bir çırağı olmasından ibarettir; ve onun doktrinini yaymaya çalışanların birincilerindendir. *Geliştirilmiş ve Açıklanmış Kategoriler Teorisi* (Altona, 1795); *Teorik ve Pratik Felsefenin Genel İlkelerine Dair Ch. de Villers'e Mektuplar* (Altona, 1821) adlı ve Almanca yazılmış iki eseri vardır. Gençliğinde Beattie'nin *Gerçeğin Doğası ve Değişmezliğine Dair Bir Deneme* adlı eserini İngilizceden Almancaya çevirmiştir (Leipzig, 1772). Evrensel Edebiyat dergisinde (Neden) hakkında bir makalesi de vardır (No. 54, 1823).

GEULINCX, Arnold. (Gölinks okunur). Hollanda filozofu; Descarteşçıdır. 31 ocak 1624'te Anvers'de Katolik bir aileden dünyaya gelmiş ve 1669 kasımında Leiden'de vebadan ölmüştür. Öğrenim hayatına pek erken başlamış, 16-17 yaşlarında Louvain Üniversitesine girmiştir. Gezimcilikleri zayıflamış olan üstatlardan ötürü Üniversite tarafından mahkûm edilen Guillaume Philippe'tir. Geulincx, öğrenim derecelerini parlak bir surette tamamladı. 1646'da, kendisini yetiştirmiş olan Pedagogium'de bir mevki kazandı. İki yıl sonra Sanatlar Fakültesine duvayyen oldu. Descarteşçı olduğu için, eski anlayışa (zihniyet) bağlı olanların saldırısına uğradı. Bunun üzerine Louvain'i terk ederek Leyde'e gitti ve orada Protestanlığı kabul etti. Burada Descarteşçılığı bütün Avrupa'ya yaymak ve Aristoculuğu yıkmak için çalıştı.

Löwen'de ve Leiden'de felsefe profesörlüğü (1646-1665) yapmış olan bu Calvinci filozof, 1658'de Hollanda'da doktorasını vermiştir. Konseye ithaf ettiği şu eseri, kendisine az maaşlı bir konferansçılık görevinin verilmesine hizmet etmiştir: *Logica Fundamentis Suis, a Quibus Hactenus Collapsa Feural Restitua* (1662). Bu eser garip formülleri kapsar. Bu suretle ilk kez felsefe kürsüsü bağımsız bir düşünüre verilmiş oldu. 1663'te yazmış olduğu, *Methodus Invealendi Argumenta* adlı eseri yeni bir başarı kazandı. 1664'te, vaktiyle Louvain'de yayınlamış olduğu, *Quoestiones Quodlibeticos* başlıklı eserini, *Saturnalia* adıyle yeniden bastırdı. Aynı yılda kendisine bir profesörlük sağlayan ve yazar adı, Philaretus olarak yayınlanan *Sive Ethica*'sının bir kısmını bastırdı. Bu eserin tam metni 1675'te basıldı. *Metaphysica* adlı eseri, onun ahlâk sistemini daha geniş olarak kapsar. O, bu kitabına bir de *Physica* eklemiştir; 1691'de Amsterdam'da basılan bu eserin asıl adı, *Metaphysica Vera et ad Mentem Peripateticorum*'dur.

Hayatı birtakım acı sıkıntılarla geçmiş olan Geulincx'in 'ahlâk'ında görülen yarı stoacı, yarı Hıristiyanca huzur, rıza, baş eğme, itaat ve eksinlik duyguları, onun hayat sınavlarının kendisinde uyandırdığı acımak, sebat ve dayanma, hep uğradığı talihsizliklerin ürünü olsa gerektir. O, gerçek bilgeliğin ancak Hıristiyanlıkta olduğuna inanmış ve Hıristiyanlık anlayışına uygun bir Descarteşçılığı canlandırmak istemiştir. *Sive Ethica,* yöntemle yazılmış ve altı bölüme ayrılmıştır. Bunların en önemlisi, birincisidir. Bunda, 'erdem'in ne olduğu araştırılır. Ona göre erdem, 'aşk'tan ibarettir. Biri, 'edimsel' (effectif), diğeri 'duygusal' (affectif) olmak üzere iki çeşit aşk vardır. Birincisi, iyi farz edilen her eylemi yapmak hususundaki sağlam 'karar'dır; ikincisi, bizi kendisine çeken bir 'coşkunluk', bir tatlı 'sevinç' tir. Bu ikincisi, saflığı (pureté) içinde 'erdem'i ifaya hizmet eder; yoksa, erdemi kuramaz. Birincisi ise, erdemin tek ilkesidir. Burada, Descartes'ın iradeyle istek esasına koyduğu karışıklığın sonuçlarını görmek kolaydır. Ona göre aşkın konusu, Tanrı'nın kendisi değil, akıldır. Biz, Tanrı'nın iradesinde, bir geminin direnmeden taşıdığı tayfalar gibiyiz. Ona itaat etmek, üç açısı olmayan bir üçgeni ve vadisiz bir dağı düşünememek gibi zorunludur. Fakat akıl için böyle düşünmez. Akıldan çoğu kez nefret ederiz. Ona itaat etmeyiz; bu itibarla erdem, aklın edimsel aşkından başka bir şey değildir, der.

Geulincx'e göre temel erdemler, Eflatun ve stoacıların anladığı erdemler değildir. Adalet, Tedbir ve Kuvvet gibi terimleri aynen kullanmışsa da, bunların yorumlama ve açıklanmasında, onlardan ayrılmıştır. Adalet'i, onların anladıkları gibi anlamış, fakat Tedbir'in yerine aklı dikkatle dinlemeyi, dış nesnelerden ilgimizi kesmeyi ve kendi kendimize yönelmeyi koyar. İkinci niteliklerden saydığı 'itidal' ile, stoacılığın pek aziz erdemlerinden olan 'kuvvet' in yerine de tamamıyle Hıristiyanlık erdemlerinden olan 'eksinlik" (humilité) ile itaat'i (obeissance) koymuştur. Fakat o, itaati başkalarının kölesi olmak anlamına değil, belki akla uygun bir biçimde hareket etmek, yani akıl kanunlarına aykırı bir şey yapmamak, bu suretle de gerçek özgürlüğü elde etmek anlamında kullanır. Eksinliği de kendi kendini terk etmek ve kendinden nefret etmek anlamına alır; bunun bütün diğer erdemlerden üstün olduğuna inanır. Kendimizden nefret etmek için, kendimizi tanımamız kâfidir. Kendimizi tanımakla kendimizden nefret etmek birbirine doğal olarak bağlıdır. Gerçekten yeryüzü üzerindeki kendi hayat koşulumuzu eylem, tutku, doğum ya da ölüm gibi herhangi bir bakımdan karşılaştırırsak karşılaştıralım, bu koşulun tamamıyle kendi gücümüz dışında olduğunu ve kendimizi hiçe sayacağımızı görürüz. Evvelâ bilincimiz bize anlatır ki, ruhun beden üzerindeki etkisi hiçtir. Bedenimizi hareket ettiren kendimiz değiliz; zira, bu hareketin nasıl olabildiğini mutlak surette bilmiyoruz. Öyleyse kendi dışımızla âlemin içinden hiç bir nüfuza uğramış değiliz; bunlarda meydana gelen her şeyi bir başkası yapmaktadır. Bu noktada Geulincx, Spinoza ve Malebranche'la pek iyi uzlaşmıştır.

Ona göre, gezimciliğin kusuru bizde türlü duyum ve düşünceleri meydana getirmeye yetenekli olan birtakım tensel (corporel) faktörlerin bulunduğuna inanmasıdır. Zira, gezimciliğe göre, bir taraftan sadece kendinin 'ben' ol-

duğunu, diğer taraftan da türlü türlü düşünce kiplerine (modes) sahip olduğumu anlıyorum. Bu türlülükler içinde aynı kaldığım için ben pek yalınç bir varlığım ve yalınç olduğum için bu türlülüğü kendimde gene kendim yaratamam. Şu halde bunu dışımda olan bir faktör oluşturmaktadır. Acaba bu faktör, Aristo'nun zannettiği gibi, cisimlerde mi saklıdır? Geulincx'e göre, asla; zira faktör, bilinç olmadığı takdirde faktörün mevcut olmayacağı, "pek açık" bir ilkedir. Bir önyargı ile ateşin ısı yaptığını biliriz; fakat doğal içgüdümle de, bilincimle ilgisi olmayan bir etkinin yaratıcısı olamayacağımı da bilirim. Bu nedenle düşünce biçimlerinin nedeni, benim dışımda olan ve düşünen bir varlıktır. Fakat her düşünen varlık da kendimiz gibi yalınçtır; o da kendisiyle birçok düşünce konuları meydana getirmek için türlü değişmelere elverişli olan bir şeyin aracılığı olmaksızın çeşitli sonuçlar meydana getiremez. Bu araya giren şey, uzam (étendue) ve cisimdir. Öyleyse "cisimler, bir neden gibi değil, aletler gibi hareket ederler". Öyle aletler ki, hepsi düşünemeyeceğim kadar çok şeyleri yapabilecek olan tarif edilemez nedenin gücüne bağlıdırlar; bu neden, Tanrı'dır.

Geulincx, bir çeşit vesilecilik (occasionnalisme) olan bu görüşü, ruhla bedenin ilişkisi sorununu açıklamakta kullanmıştır; ona göre, faaliyetlerimiz, varlığımızın sınırlarını aşamaz, diğer şeyler üzerine sıçrayamaz. İrademiz, kendi özel ruhumuzdan başkasını kaplamına alamaz. Eşya da birbiri üzerinde ya da kendi üzerimizde hareket edemez. Nasıl olur da bir şeyin etkisi —ki, bu etki sadece içsel bir durumdur— diğer şeyler için bir güç sahibi olabilir? O, kendi kendisini tanımadığı halde nasıl olur da değişkeler (modifications) kendi dışında meydana gelebilir? Kendi içsel durumu diğer şeylere uzanamaz. Geulincx der ki: Eğer sen, kendi organlarının hareket ettiğine, —bu hareketin nasıl olup da vukua geldiğini bilmediğin halde— inanıyorsan, kendinin *İlyada*'dan teşekkül ettiğine ya da güneşi göğün altından geçirebileceğine inanabilirsin!.. Eğer irade ve faaliyetim kendi özel varlığımın ötesinde işlerse, tek doğru ve gerçek neden olan Tanrılığın araya girmesi lâzım gelir. Sonlu varlıklar, Tanrısal faaliyetin 'vesilesi' ya da aletlerinden başka bir şey değildir. Maddeye hareket damgasını vuran ve maddeye kanunlar veren iradeyi de oluşturabilir ve irademi, maddesel cisimle birlikte çalan ve işleyen iki saat gibi, hareketle birleştirecek şekilde bağlayabilir. Bunlar, birbirini etkilediklerinden değil, aynı ustanın elinden çıktıkları için böyle olabilir.

Daha önce Cordemay tarafından ileri sürülen bu hayal, ruh ve beden ilişkisi sorununda klasik bir örnek olmuş, aynı örneği Leibniz de kullanmıştır. Geulincx'e göre, örneğin, parayla besin ve giysi alabilmekliğim, para madeninin doğal özelliğinden değildir; bu madenin değeri, insel bir kurumdan gelmektedir. Aynı surette de bizdeki duyumları ve düşünceleri oluşturan maddesel hareketler değildir; belki Tanrısal bir kurumun sonucudur. Geulincx'in doktrininden 'ahlâk' bakımından şu sonuçlar çıkarılır: İnsan, âlem ve daha çok Tanrı karşısında birtakım seyirciler gibidir. Zira âlem bizde, kendi hayalini doğurtamaz. Bu güce yalnız Tanrı sahiptir. Bunun içindir ki ben, âlem olaylarının bir seyircisiyim. Biz mutlak surette Tanrı iradesine bağlıyız. Bu görüş kabul edilirse ahlâkın yüce ilkesi, "ya hiç bir şey yapamamaklığımdan ya da hiç bir şey isteyememekliğimden" ibaret olacaktır; onun savunduğu tek erdem olan 'eksinlik'i, bu anlamda kabul etmelidir. Geulincx, hiç bir şey üzerinde, hatta kendi kendimiz üzerinde bile hiç bir hakkımız yoktur, der. Şu halde kendi mutluluğumuzu gerçekleştirmek için kendimize çalışma teklifini yapamayız. Bizden yalnız görevlerimizi yapmamız istenebilir. Hatta felâketimiz, mutluluğumuzu elde etmek için giriştiğimiz şiddetli araştırmalardır. Görülüyor ki, onun 'ahlâk'ı, Aristo'nunkine karşıttır. Aristo, ahlâka mutluluk aramayı bir hareket noktası yapmış, bilinçsiz alışkanlıklarla, araştırmalara önem vermişti. Geulincx'ye göre ise ahlâk, Tanrı'nın bize bağışladığı akıl kanunlarına itaatten ibarettir, yoksa Tanrı iradesine itaat değil. Zira, bir şey ne kadar yüce, ne kadar kutsal olursa olsun, aklın tartışmasına uymak zorundadır. Ahlâk, doğa bilgisini gerektirir; insan iyi hareket edebilmek için âlemdeki yerini bilmeye mecburdur. Ahlâkın temeli, kendimizi incelemektir. Bu suretle düşünce ve iradenin tek sahibi kendim olduğumu ve bedenimin maddesel âlemin karşıt bir kısmı olduğunu öğrenmiş olurum. Maddesel âlemde hiç bir şey yaratmış değilim ve hiç bir şey yaratamam; oluşum âlemini inkâr ettiğim takdirde bazı şeyler yaratacağımı ne hakla iddia edebilirim?

Geulincx, ahlâkta Malebranche'a yaklaştığı halde, metafizikte Spinoza'ya yaklaşır; örneğin, tekil cisimlerle kendinden (en soi) cismi ayırır. Birinciler bölünebilir, evrenseldir; her zaman ve her yerde özdeş olan ikincisi ise, bölünemez. Geulincx, ruhu da böyle ikiye ayırır. Tekil ruhlar talihsiz olabilirler; fakat ruhun kendisi bedbaht olamaz. Daha çok tekil ruhlar yoktur; biz, gerçekten ruh değiliz; zira, bu takdirde Tanrı oluruz; zira, ruhun kipleriyiz. Bu kipleri (modes) kaldıracak olursak geriye kalan Tanrı'dır, gibi düşünceleri bunu ispat eder. Bir taraftan da metafizikte Descartes'ın yöntemli kuşkusuna (doute méthodique), bilge

olabilmek için kabul etmiştir. Ona göre bu, tamamıyle geçici bir şüpheciliktir; bu şüphe, yalnız şu iki ilkeye uygulanamaz:

1. Şüphe etmek için düşünmek lâzımdır. Bu itibarla var olmak lâzımdır. Geulincx, bunu metafiziğinde bazen sezgili, bazen de gidimli (discursif) bir şekilde geliştirir.

2. Bir şeyin nasıl yapıldığı bilinmeden bir şey yapılamaz. Bu itibarla da bütün yaptıklarımız, Tanrı'nın bize yaptırmak istedikleridir. Bu ikinci ilke, kendisinindir.

Geulincx'de, Malebranche ve Spinoza sisteminin en zorunlu öğeleri olan iradeyle aşkın karıştırılması, Tanrı'da görme, vesile nedenler varsayımı, tözün mutlak birliği... gibi düşünceler bir tohum halinde gizlidir. O, mistisizmle akılcılığı birbirine karıştırmış ve nedenlilik problemini Descartesçı töz kuramından çıkartmıştır. Özet olarak o, Tanrı'nın bedenle ruh arasında bir uygunluk yarattığını, yani Malebranche'ın vesileciliğini savunmuş, erdem'in bir akıl sevgisi; aklın da Tanrı'nın bir simge ve örneği olarak insanda belirdiğine inanmıştır. Onu inceleyenler, kendisinin, Descartesçı olduğunu iddia etmesine rağmen, Kant'a daha yakın bulurlar.

Halk ağzında erdem sayılan değerler hakkında, gerçek metafizik, çeşitli sorunlar ve Descartes ilkelerinin açımlaması (şerh) gibi konuları inceleyen eserlerinden başka, şu eserleri de vardır: *Compendium Physicum* ya da *Physica Vera* (Franeker, 1688; bu eser, Descartes fiziğinin özetidir); *Annotata Proccurentia ad R. Cartesii Principia* (Dordrecht, 1690; bu da Descartes'ın *Meditations*'una dair yalınç bir yorumlamadır)... vb.

Bütün eserleri, P. N. Land tarafından *Opera Philosophica* başlığıyle 3 cilt olarak bastırıldı (La Haye, 1891-1893).

Bkz. Ph. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XVII e Siècle* (2 cilt, Paris, 1846); F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (2 cilt, Paris, 1854); E. Bréhier, (cilt I, s. 255-258); ayrıca, Vander Haeghen, *Geulincx, Etude sur sa vie, Sa Philosophie et ses Ouvrages* (1886); Monchamp, *Histoire du Cartesianisme en Belgique* (Bruxelles, 1886); De Göppert, *Geulincx, Ethisches System* (Breslau, 1884); R. Eucken, *Leibniz und Geulincx im Philosophische Monatschefte* (1883); Pleideret, *A. Geulincx* (1882); G. Santeben, *Geulincx ein Vorgänger Spinozas* (1885); Monchamp, *Histoire du Cartesianisme en Belgique* (Bruxelles, 1886).

GEYSER, Josef. Alman filozofu. 16 mart 1869'da Erkelenz'de doğdu. 1948'de Yukarı Baviera'da öldü. 1924'ten 1935'e dek Münster, Freiburg ve Münih Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Yeni Thomacılığın gerçekciliğine bağlıdır. Yeni Kantcılıkla olaybilimciliği (phénoménologie) yıkmaya çalışmış olan bu filozof, skolastik metafiziği, bilginin eleştirilmesine dayanan bir temele oturtmak istemiştir. Cizvitlerden R. P. Erich Przywara, *Kantstudien*'de (cilt XXXIII, s. 73) Katolik felsefe hareketlerinin tashihine dair bir taslak verir; bunda üç istikamet gösterir:

1. Dominiken okullarının saf Thomacılığı;
2. Ortaçağda bağımsız bir felsefe olarak Thomacı felsefenin doğuşuna dair incelemeler;
3. Yaratıcı bir yeni skolastik cereyan.

Bu üçüncüsü de birçok kollara ayrılır ki, başlıca ikisi şudur: a) Hıristiyan metafiziği; ve b) Yeni Thomacılık... Hıristiyan metafiziği, gerçek, dış âlemin var oluşu, ruhun niteliği gibi felsefesel sorunları çözmeye çalışır. İşte Geyser, bu konuları çözmeye çalışan Yeni Thomacılardandır (E. Bréhier, cilt II, s. 1122).

Varlık ve Doğaya Dair Genel Felsefe; Felsefenin Yeni ve Eski Yolları; Bilgi Kuramı; Max Scheler'in Din Olaybilimciliği; Nedenin Kanunu adlı eserlerinden bazılarının Almanca asılları şunlardır: *Neue and Alte Wege der Philosophie* (1916); *Erkenntnistheorie* (1922); *Max Schelers Phänomenologie der Religion* (1928); *Grundlegung der Logik und Erkenntnisttheorie* (1919); *Allegm. Philos. des Seins u. der Natur* (1915); *Das Prinzip Vom. Zureichendengrunde* (1930); *Das Gesetze der Ursache* (1938).

Bkz. Rössli, *Das Prinzip d. Ursache, U. d. Grundes bei J. Geyser* (1940).

GIAMPAOLA, Paola Nicola. İtalyan filozofu. 11 eylül 1757'de Ripalimosani'de doğdu; 14 şubat 1832'de Napoli'de öldü. Beiana Seminerinde profesör olmuş; Sessa'da başpapaz yardımcılığını yapmış; ve Kral Josephe Bonaparte'ın Devlet Konseyine üye olmuştur (1807). Daha çok dini ilgileyen eserler yazmış ve dinsel görevleri başarmıştır. Din hakkında yazdığı şu methiye önemlidir: *Dialoghi Sulla Religone* (Napoli, 1815-1828; 4 cilt). Şu eseri de değerlidir: *Lezioni di Agricoltura* (Napoli, 1819; 5 cilt).

GIDDINGS, Franklin Henry. Amerikan sosyoloğu. 23.3.1855'te Shermann'da (Conn) doğdu; 11.9.1931'de New York'da öldü. Colombia Üniversitesinde profesördü. Çokculuk (pluralisme) kuramını savunanlardandır. Eserleri: *The Principles of Sociology* (1896); *Studies in the Theory of Human Society* (1822); *The Scientific Study of Human Society* (1925)... vb.

GILBERT DE LA PORREE (Porretanus). Takma adı Pictaviensis'tir. Skolastiğin ünlü doktorlarından biridir. 1076'ya doğru Poitiers'de doğmuş ve 4 eylül 1154'e doğru yine bu ilde rahiplik yaparken ölmüştür. İlk öğrenimini doğduğu ilde yapmış, sonra oradan Chartres'a gelerek Bernard'ın öğrencisi ve daha sonra da Chartres okullarında hocasından boşalan şansö-

liyeliğe getirilmiştir. Bir aralık Lyon'a giderek orada Paul ve Saint-Anselme'in derslerini takip etmiştir. Onun hakkında Othon de Frisigue şöyle der: "O, bu türlü okullarda hafif ve sudan bilgileri değil, derin ve geniş bilgiler elde etmiştir. Gidişindeki (conduite) düzenlilik ve âdetlerindeki ağırlık, düşünce hayatındaki ilerlemelerle paraleldir. Oyuna ve boş eğlencelere düşman olan bu kişi, zekâsını ancak ciddî ve yararlı şeylere uygulamıştır". O, bu suretle gerek mantıklarında, gerek bilimde ulaşılması kolay olmayan bir dereceye yükselmişti. Chartres kilisesindeki şansöliyeliğine, Paris'te bir diyalektik ve Tanrıbilim kürsüsü açılıncaya kadar devam etti (1141). Orada verdiği derslerden zamanımıza bir şey intikal etmemiş olmakla birlikte gerçekciliği savunduğu anlaşılmaktadır. J. de Salisbury'nin (Cornificiens'ler) adını vermiş olduğu partiye karşı Chartresli Thierry, Abailard... vb.'yle birlikte karşılık beklemeyen (désentéressées) bilimleri savunmakta başarı gösterdi. (Bu parti, garip kanıtlamalarla diyalektiği kötü kullanarak zaman ve mantıklarını israf edenlerdir).

Saint-Victor'lu Walter, kendisini Abailard ve diğer iki arkadaşını zamanlarına uymayan düşünceleri dolayısıyle Fransa'nın dört labirenti diye nitelendirmişti. Gilbert de la Porrée, Abailard'la birlikte XII. yüzyılın en güçlü zekâlarındandı. Abailard mantık alanında, Gilbert de la Porrée ise metafizik alanında birbirinden ileriydiler. Onun düşünceleri gibi, karanlık bir üslubu vardı; ve uğraştığı sorunlar, üzerinde düşünülecek kadar önemli konulardı. Ortaçağlar bir gelenek olarak *Liber Sex Principiorum (Altı İlke)* adlı eserin Gilbert de la Porrée tarafından yazıldığını kabul eder. Bu eser, Sanatlar Fakültesi programına kabul edilmiş, Albert le Grand ve Saint-Thomas tarafından açıklanmıştır. XV. yüzyıla kadar birçoklarını uğraştırmış olan bu eser, Leibniz'in *Monadologie*'sindeki 48. makalede de kendisini gösterir. *Altı İlke,* Aristo mantığındaki *Kategoriler*'in metafizik bir yorumlamasıdır. Aristo, bir aynı öznenin mümkün olan tekmil yüklem cinsleri olarak, 'on kategori' kabul etmişti: (Töz, niceIik, nitelik, bağıntılılık, yer, zaman, durum, eylem ve passion, sahip olma (habitus). XVII. yüzyılda buna, 'ayance' denilirdi).

Gilbert de la Porrée, mantık için uygun olan bu kategorilerin metafiziğe uymadıklarını belirtir; ve bunları iki zümreye bölerek; 'töz', 'nicelik'; 'nitelik' ve 'bağıntıcılığı' bir yana, diğer altısını da diğer bir yana ayırmıştır. Tümellerin gerçekliğini kabul eden Gilbert de la Porrée, bütün kategorileri şekil olarak kabul eder, yalnız ilk dört kategoriye 'ayrılmaz şekiller' (formes inhérentes) diğer altısına da 'ayrılabilir şekiller' (formes accessoires) adını verir. Bu ikiye bölüş, birçok araştırmalara neden olduğu için zamanında önemliydi. Oranla tözü birbirine bağlamış olduğu için ortaçağda sonu gelmez tartışmalara yol açmış ve o çağın filozofları; oran gerçek midir, yoksa aklın bir varlığı mıdır? sorusuna karşılık arayıp durmuşlardır; bu oran sorunu Tanrısal kişiliklere kadar uzatılarak Tanrıbilim alanına da götürülmüştür.

Gilbert de la Porrée'nin metafizik tezleri, Boëce hakkındaki yorumlamalarında ve daha çok *De Trinitate (Üçüzleme)* adlı eserinde bulunur. Bu konudaki düşünceleri Saint-Bernard' la çekişmesine neden olmuştur. Zira ona göre, tözle (substance) bakilik (subsistance) başka başka şeylerdir. "Bir özdek (substant) ", şimdi mevcut olan bir bireydir; bu nedenden o, bazı ilinekleri almaya elverişlidir. Bireyler, töz olmaları dolayısıyle kendi varlıklarına katılan ilineklerin neden ve ilkeleridir. Bakilik (kalıcılık - subsistentio) ise, sadece olduğu gibi var olmak için, ilineklere ihtiyacı olmayanın özelliğidir. Bu itibarla cins ve türler, bakiliklerdir; zira, bunlar oldukları gibi ele alınırlarsa, ilineksizdirler; fakat diğer hiç bir şeyin gerçek desteği (support) olmadıkları için töz de değildirler. Çünkü, cins ve türler baki kalmak için, o başka şeylerin ilineklerine muhtaç değillerdir; bütün tözler bakiliklerdir.

Fakat bunlardan bazıları, edimsel olarak (en fait) hiç bir ilineğe sahip olmadıklarından, her bakilik töz değildir. Şu halde nasıl oluyor da cins ve türler baki kalabiliyorlar ve nasıl oluyor da onlardan tözler oluşabiliyor? Duyulur (sensible) tözlerin kaynağında Yunanlıların (düşünce) (idea) ve Latinlerin 'şekil' dedikleri şey bulunur; bu düşünceler, sadece "bakilikler" değildir, tözdürler. Hatta bunlar, maddenin dışında bulunan ve asla maddeye karışmayan anlamında olarak saf tözdürler (substantiae sincerae). Bu saf tözler; Ateş, Hava, Su, Toprak olmak üzere dörttür. Fakat burada, söz konusu olan asla bu adlarla anladığımız duyulur öğeler değildir. Bunun içindir ki onlara aynı zamanda 'düşünceler' denilir; bunlar, oldukları gibi ele alınırlarsa yalınçtırlar. Eşyanın meydana gelişini açıklamak için şu üç terime ihtiyaç vardır: 'İlk madde', işçinin 'ousia' sı olan ilk iki şekil ve 'duyulur şeylerin düşünceleri'. 'Şekiller' denince bunda maddeyi Tanrı'nın kendisi bildiriyor demek istenmediği gibi, düşünceler demek de istenmemektedir. Zira bunlar, hiç bir zaman maddeden oluşmamışlardır. Duyulur cisimlerin maddesiyle birleşmiş olan asıl şekiller bir bakıma az çok kopyalar (exempla); bunlar, kendi maddelerinden (exemplar) âdeta tikelin tümelden gelişi gibi bunlara uygun olarak oluşmuşlardır. Şu halde cisimler-

de bulunan şekiller, düşünce değillerdir; fakat bir 'düşünce' olan bu saf ve ebedî tözlerin hayalleridirler.

Gilbert de la Porrée, bu suretle Tanrısal düşüncelerle, asıllarının birer kopyasından başka bir şey olmayan türemiş (nativae) düşünceleri birbirinden ayırt etmiş olur. Tümelleri teşkil etmek için de ister istemez bu şekillerden hareket etmek lâzımdır. Bu şekiller, maddelerle birleşince biraz önce söylediğimiz gibi, hem baki (substants), hem de 'bakilik' olan bireysel tözleri teşkil ederler. Şu halde, oldukları gibi ele alındıkları takdirde şekiller töz değildirler, fakat bakiliklerdir ki, tözler bunların sayesinde mevcut olabilirler. Yani onlar, 'tözel şekiller'dir (formae substantiales). Bir tek birey için de bu terimleri çoğul olarak kullanmak lâzımdır. Zira, her birey, tözel özelliklere sahiptir; cinsel (génétique) bakilik de bir türsel bakilikle belirlenmiştir. Fakat insel akıl, gerçekliğin bir arada vermiş olduklarını ayrı ayrı ve soyut olarak kavrama yeteneğindedir. Bu itibarla akıl, önce bir doğurulmuş şekil (forma nativa) kabul eder ve onu bağlı bulunduğu cisimden zihinsel olarak soyutlar; sonra, benzediği ve kendisiyle bir zümre teşkil ettiği (collectio) diğer doğurulmuş şekillerle karşılaştırır; bu suretle ilk türsel töze ulaşmış olur. Aynı çalışmayı bir benzeyen türler zümresine uygulamak suretiyle de, cinsin tözünü elde etmiş olur. Demek ki zümreyi teşkil eden, bu suretle de bir doğa, bir tür, bir tümel adı verilen şeyin doğmasını sağlayan terimlerin kendi aralarındaki uygunluğudur (conformité); ve artık düşünceye, bütün doğurulmuş şekilleri, ebedî olarak baki olan modellerine, 'ilk düşünceler'e ulaşmak için aşkınlaştırmaktan (transcender) başka bir şey kalmaz. Boèce'e göre bir şeyin varlığı her şeyden önce kendi olduğu şeydir (id quod est). Fakat o her şeyde bir ilke olarak var olan şeyle bu ilke sayesinde kendi olduğu şey olabilen şeyi ayırır; öyleyse bir şeyin kendisi olan şeyle (id quod est), kendisi aracılığıyle olduğu şey olabilen (quo est) bir ikilik vardır. Böylece, Boèce'in *Üçüzleme* adlı eserinden itibaren XII. yüzyılda evrensel olarak yayılmış bulunan ve kökü İbn-i Sina'ya kadar uzanan formüllere ulaşmış oluruz. Bu eseri yorumlama ve açıklama tehlikesini göze almış olan Gilbert de la Porrée bütün var olan şeylerin en tepesine tam anlamıyle en esaslı gerçeklik olan (essentia) Tanrı'yı koyar. Geri kalan bütün diğer var olan şeyler, Tanrı'nın özü, yani gerçekliğidir. Bu itibarla bütün 'yaratıklar'ın varlığı, Tanrısal özdür, denilebilir.

Diğer taraftan Tanrı'nın yarattığı hiç bir şey saf ve yalınç varlık değildir; sadece herhangi bir varlık cinşidir. Bu itibarla her yaratılmış olan varlık, birleşiktir. Yani varlıkla (esse) kendi olduğu şeyden (id quod est) bileşiktir. Bir şeyin varlığı, kendisini olduğu halde tutan 'ya da yapan şeydir. Örneğin, cisimlilik (corporalité), cismin varlığıdır; cismin kendisi ise, olan şeydir; zira cisim, cisimlilikle vardır; ve cisimlilik de bakiliğin ilkesidir. Aynı suretle 'insanlık' (humanité), insan öznesinin varlığıdır. İnsanın kendisi de var olandır. Şu halde Tanrı için yaratıcı eser, Tanrısal düşüncenin (idea) hayaline uygun olan şekli meydana getirmekten ibarettir. Cisimlilik ve insanlık gibi. Bu cinsel şekliyle ya da öz, herhangi bir maddeyi (materia), kendi tikel şekliyle, kendi özel özlülüğüyle (essentialité) kavuşturur. Bir cismin varlığı demek, cisimlilik olmak demektir. Demek ki Tanrısal varlık, diğer yaratıklara kendi cisimli özleri aracılığıyle varlık bağışlamak suretiyle ilişkide bulunur ve yaratık, bir töz olmuş olur. Daha açıkça söylemek gerekirse, denilebilir ki, özün kendisi yoktur; zira öz, olduğu şey değildir; belki kendisi sayesinde tözün olabildiği şeydir. İki ayrı cinse karışabilmek için var olmak lâzımdır. Şu halde hiç bir şeye katılmaz. Gilbert de la Porrée, bu düşünceleri Tanrıbilim alanına nakleder. Ona göre Tanrı, mutlak gerçekliktir; ve başka hiç bir şey değildir. İnsan kendi insanlığına özdeş olmadığı halde Tanrı'nın kendi özü ve Tanrılığı bir tek ve aynı şeydir. Buna rağmen Gilbert de la Porrée, "Tanrılık denilen Tanrısal nitelik, asla Tanrı değildir, fakat kendisiyle Tanrılığın Tanrı olduğu şekildir" demekten çekinmez. Bu düşünceler, 1148'de kendisini Reims Ruhanî Konseyinde savunmaya mecbur etti ve Saint-Bernard'ın hücumuna uğrattı.

Gilbert de la Porrée'nin gerçekciliği, garip olmakla birlikte, kendi zekâsına uygundur; onun amacı bireysel tözleri ayırmaktan ve üçüzlemedeki üç kişilikte paydaş olarak bulunan Tanrı ile Tanrısal yetkinlikleri ayırmaktan ibarettir. Kendisini ustaca savunmasına rağmen, Saint-Bernard'a yenildi. Oldukça şiddetli tartışmalardan sonra mahkûm oldu. Kendisi de daha önce 1140'ta Sens Ruhanî Konseyinde Abailard'ı mahkûm edenler arasında bulunmuştu. Gilbert de la Porrée'nin çırakları pek çoktu. Raul, Ardent, Amien'li Nicolas... vb. bunlardandır.

Fakat bu Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi, üçüzleme hakkındaki düşünceleri yüzünden Reims Konseyinde, Katolikliğe aykırı düşünüyor diye mahkûm edilmek istenmişse de, kendisi, bunun aksini ispat etme zekâsını göstererek papazların saldırısından yakasını kurtarabilmiştir. Gilbert de la Porrée'nin Boëee'e dair yorumlamaları, Migne'nin *Patrologie Latine*'inde yayınlanmıştır (cilt LXIV). *Tractatus de Sex*

Principiis ise, Alb. Heyssee tarafından yayımlanmıştır. *Opuscula et Textus* (Münsetr, I. Westf... fasikül: VII).

Bkz. Doktriniyle yaptığı etkiler hakkında Berthaud'nun *Gilbert de la Porrée et sa Philosophie* (Poitier, 1892) adlı eseri; Duhem, *Le Système du Monde* (cilt III, 1915); Poole, *Illustration of the His. of Mediaval Thougth* (2. baskı, 1920); A. Forest, *Le Réalisme de Gilbert de la Porrée dans le Commentaire du "De Hebdomadibus"* (Revue, Neo-Scolastique de Philosophie, cilt XXXVI, s. 101, 110; 1934); *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteriare du Moyen Âge* (1935-1936, s. 20-102'de A. Hayen'in *Le Concile de Reims et l'Erreure Theologique de Gilbert de la Porrée* başlıklı makale); *Revue des Science Philosophiques* (cilt XXVI, s. 449-482, 1937) de M. H. Vicaire'in, *Les Porrétain et l'Avicennaisme Avan 1215* başlıklı makale; Et. Gilson, (s. 262-268).

GILLES DE LESSINES. Yeni skolastik döneminin tanınmış Tanrıbilimci ve filozoflarından. 1304'te ölmüştür. Dominiken papazlarındandır. Thomacılığı savunmuş, *Unitate Forme* (1278) adlı eseriyle şekillerin birliğini ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre, her bireysel töz, kendi türsel özünü (esse specificum) veren, yani bireyi türsel olarak belirli (determiné) bir öze sahip olan herhangi bir töz gibi belirten bir tek şekilden ibarettir. Gilles, bu eseri, Robert Kilwardby'nin Pierre de Confians'a yazdığı mektuba karşılık olarak yazmıştır.

Bkz. M. de Wulf, *Le Traité "De Unitate Formae" de Gilles de Lessines* (Louvain, 1901). Metnin başında geniş bir tarihî inceleme vardır (s. 10-122).

GILLES DE ROME (Aegidius Romanus). 1247 yılına doğru Roma'da doğmuş, 22 ocak 1316'da Avignon'da ölmüştür. 1260'ta Saint-Augustin'in Ermitesler tarikatine girmiş; belki de 1269-1272 yılları arasında Uaris'te bulunduğu zamanlar, Akinalı Saint-Thomas'nın öğrencisi olmuştur. 1277'de başöliye olduktan sonra, *Liber Contra Gradus et Pluralitatem Formarum* adlı bir eserle, şekillerin çokluğu tezine hücum etmiştir. Bunun, yalnız felsefe bakımından değil, aynı zamanda imana da aykırı olduğunu iddia etmiş, Etienne Tempier, bu düşünceyi geri almasını istemişse de Gilles bu isteği reddederek Paris'i terk etmeye mecbur olmuştur. Bu şehre Tanrıbilim lisansını almak için, ancak 1285'te dönebilmiştir ki, bu dönüşünde 1285'ten 1291'e kadar Augustin'ler tarikatinin başkürsüsünü işgal etmiştir. Gilles'in doktrini 1287'den itibaren tarikatin resmî doktrini olmuştur. 1292'de Ermite'lerin genel başkanlığına seçilmiş ve 1295'de Bourges Başpapazlığına getirilmiştir. Aristo'nun *Mantık, Retorik, Fizik, Ruha Dair, Üreme ve Bozulma (corruptione), Metafizik* ve *Ahlâk*'ını yorumlamış ve türlü konular hakkında *Tartışılmış Sorunlar, Questions Quodlibetiques (Bir Bilimin Türlü Konularını İlgileyen Sorunlar* ve yine *Türlü Konulara Dair Kuramlar "theoramata")* başlıklı eserleri yazmıştır. Bunlardan başka, *Ayetlere (sentences) Dair Yorumlama; Liber de Gausis, in Hexaëmeron* ile içinde en önemlisini, *De Ecclesiastica Potestate* adlı eserini teşkil eden bazı politika kitapları da yayımlamıştır.

Gilles'in felsefesel-Tanrıbilimsel (philosophico-theologique) sistemi, tamamıyle Aristocu Thomacı (Aristotelico-Thomiste) temellere dayandığı söylenir; aynı temel üzerine türlü binalar yapılabildiği için, Gilles'in de bu filozofları sistemine temel yapmış olması doğru olabilir; bazıları da onun, *Ayetlere Dair Yorumlama*'sının hiç olmazsa I. kitabında Thomacılığa aykırı düşünceler ileri sürdüğünü iddia ederler (G. Bruni).

Gilles'in gerçek durumu şudur: Akinalı Thomas gibi o da özle (essence) varoluşu (existence) ayırmış ve bu konuda Gandlı Henri ile pek ince tartışmalara girişmiştir. Bu sorun, 1276 ve sonraki yılların en ateşli ve tehlikeli konularından biriydi; bununla birlikte Gilles, bu konuyu, Thomas'nınkinden az çok farklı bir biçimde açıklamıştır. Thomas'ya göre varlık (esse), özden, bir edimin (acte) meydana getirdiği şekilden farklı oluşu gibi farklıdır. Gilles'e göre ise, varlıkla öz birbirinden ayrı iki gerçekliktir; onun bu konudaki düşünceleri daha çok Proklus ve Boèce'in anlayışına yakındır. 1280'de yazdığı *Liber de Causis* hakkındaki yorumlaması, kendi doktrinine bir giriştir; bunda Proklus'un Yeni Eflatunculuğuna dayanarak, bir kavranılabilir şekiller âlemi kabul eder; olabilen entellekt ile ajan entellekti ayıran Gilles, bu ikinci entellekti birincinin şekli sayar. Ona göre, "eşyada dikkate alınan aynı nitelik (quiddité) tikeldir; fakat ruhta dikkate alınan nitelik, tümeldir". Özet olarak denebilir ki, Gilles, Thomas'dan ayrı görüşlü bir kişilik olup, şeklin birliği problemini savunmuştur.

De Ecclesiastica Potestate adlı eserinde Gilles, papaların yetkilerinin devletlerinkinden üstün olduğunu göstermeye çalışır. Zira, ona göre, cisimsel (temporel) olan her şey, daima ruhsal (spirituel) erekler içindir. Ruhsal egemenlik, cisimsel olana da hükmeder. Ruhlar, bedenlere hükmeder. Dante, kiliseyle imparatorluğun ayrılmasını istiyordu. Gilles, bu teze şu şekli vermiştir: Eğer ruhlar bir tarafta, bedenler diğer tarafta ayrılmış olsalardı, bedenleri krallara, ruhları papaya bırakmak mümkün olabilirdi; fakat ruhla beden birleşmiş bir durumdadır ve bedenler, ruhların emri altındadır. Öyleyse papa, ayrılmış ruhlar üzerinde değil, insanlar üzerinde bir otoriteye sahiptir. O, pa-

panın üstünlüğünü âlemdeki dört düzen bakımından meşru sayar:

1. Doğal nedenler düzeni bakımından, en yüksek olan evrenseldir. Tinsel erk (pouvoire) ise, her devletten daha evrenseldir; zira o, Katoliktir.

2. Sanatlar ve teknik düzen bakımından da, en yüksek neden, en çok mimarlık sanatıdır. Öyleyse, cisimsel erk, insanın en yüksek amacını gözettiği için bütün cisimsel erklere de sahiptir ve yeteneklidir.

3. Bilimler ya da bilgelik düzeni itibarıyle de, bütün insel bilgilerin başında Tanrı'yı kavrama amacında olan metafizik vardır; fakat Tanrıbilim doğrudan doğruya Tanrı'yı inceler. Öyleyse Tanrıbilim, bütün diğer bilimlerin efendisidir; bütün bilimleri kendi hizmetinde kullanır; metafizik bile onun hizmetçi ve yardımcısıdır; zira Tanrıbilim, metafizikten ve diğer bilimlerden çok daha iyi olanı yakalar. Gerçekte metafizik ya da bütün diğer bilimler, insanların icatlarıdır; bunlar, Tanrı'yı ancak akılla kavramaya çalışırlar; oysaki Tanrıbilim, onun Tanrısal vahiy yardımıyle tanınacağına emindir.

4. Siyasal iktidar düzeninde de, bütün yukardaki nedenler dolayısıyle ilkelerin papaya bağlanmaları lâzımdır.

Gilles'in eserleri birçok defa basılmıştır. En sonuncusu, Edg. Hocedez'in, *S. D., de Aegidii Romani Teoremata de Esse et Essentia*'dır (ki, bunda tarihsel bir girişle, gereken eleştiriler vardır; Lonvain, *Museum Lessianum*, 1930. Bu eserin girişinde Yeni Eflatunculuğun etkisine dair önemli açıklamalar verilmiştir).

Bkz. Ger. Bruni'nin *Rivsita di Filosofia Neoscolastica* adlı dergide (cilt XXVI, s. 239-251, 1934) makalesi; *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*'teki (cilt IV, s. 480-499, 1934), P. Mandonnet'nin makalesi (Gilles'in Üniversite derslerine dairdir); Et. Gilson, (s. 545-548 ve 576-578).

GILSON, Etienne. Fransız filozofu. 13 haziran 1884'te Paris'te doğdu. Sorbon profesörlerinden ve Yeni Skolastiklerdendir. Ortaçağ felsefe tarihçilerinin en önemlisidir. Yeni Thomacılığı bağımsız bir felsefe olarak incelemiştir. Collège de France'da (1932-1951) ortaçağ felsefesini okutmuştur. Daha önce de Lille (1913), Strasburg (1919), Sorbonne (1921) Üniversitelerinde bu çağın felsefe tarihini okutmuştur. 1929'da da papalığın Ortaçağ Enstitüsünü yönetmişti.



Eserleri: *La Liberté chez Descartes et la Théologie* (1913); *La Philosophie et la Théologie* (1960); *L'Etre et l'Essence* (1962); *Introduction aux Arts du Beau* (1963). Bunlardan başka, *Saint-Thomas d'Aquines* (Proceedings of the British Academy, cilt XXI; Londra, 1935); *Etudes sur la Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartesien* (Paris, 1930); *Index Scolastico-Cartésien* (Paris, 1913); *La Philosophie du Moyen Âge* (Paris, 1922); 1947'de 3. baskısı çıkan bu eserden ve yazarının diğer eserlerinden biz de fazlasıyle yararlandık; *Le Thomisme* (1921; 4. baskı 1942); *La Philosophie de Saint-Bonaventure* (1924; 2. baskı 1943); *Saint-Thomas d'Aquin* (6. baskı, 1941); *Sain-Augustin* (2. baskı, 1930); *Les Idées et les Lettres* (Paris, 1932); *La Theologie Mystique de Saint-Bernard* (Paris, 1934); *Christianisme et la Philosophie* (1936); *La Réalisme Methodique* (1935); *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (2 cilt, 1932; 3. baskı 1950); *The Unity of Philosophical Experience* (New York, 1936); *Medieval Universalism and its Present Valur* (New York ve Londra, 1937); *Héloïs et Abelard* (1938); *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York, 1938); *Réalisme Thomist et Critique de la Connaissance* (Paris, 1938); *Dante et la Philosophie* (1939).

GINER DE LOS RIOS, Francisco. İspanya filozof ve hukukçusu. 10 ekim 1840'ta Ronda'da (Andalusia) doğdu, 1915'de Madrid'de öldü. Yüksek öğrenim derecelerini Grenada Üniversitesinde kazandıktan sonra 1867'de Madrid Üniversitesine hukuk profesörü olmuştur. Bu üniversitede, Krause'un öğrencisi olan Sanz del Rio'nun etkisi altında kalmıştır. Giner de Los Rios, felsefenin pratik hayatta somut bir etkisi olması gerektiğine inandığı için, yaşamı boyunca eğitim problemiyle uğraşmıştır. Hükümetin türlü baskılarına karşı, üniversitede düşünce özgürlüğünü korumak ve kurmak için bazı meslektaşlarıyle birlikte iki kez istifa etmiş, her defasında da kürsüsüne iade edilmiştir. Felsefesel düşünüşü öğretim yöntemlerine karşılıklı olarak uygulamaya çalışmış ve bu maksatla, Institucion Libre de Ensenânza adlı eğitim enstitüsünün kurulmasına hizmet etmiştir. Giner de Los Rios, çok duygulu, hayatı kadar da ülküleri saf ve temiz, âdeta öğretmen olarak doğmuş bir insan olduğundan, doğrudan doğruya kendi kişiliğiyle, çevresine büyük etkiler yapmıştır.

Madrid Üniversitesindeki hukuk profesörlüğünden uzaklaştırılmış (1875) ve kendisine Cebelitarık'ta bir üniversite açması teklif edilmişse de o, bunu reddetmiştir. O, daha çok Krause'un felsefesini yayanlar arasına katılmış ve bu

filozofun, *Estetik Bilimi Manüeli* adlı kitabını İspanyolcaya çevirmiştir (1874).

Başlıca eserleri şunlardır: *Lecciones Sumarias de Psicologia* (1871); *Psicologia; Idea del Derecho* (1885); bu eseri, Alfredo Calderon'la birlikte *Röder*'in aslı Almanca olan bir eserinden çevirmiştir; *Resumen de Filosofia del Derecho* (1898); bu eseri de A. Calderon'la birlikte yazmıştır; *Estudios Juridicos y Polyticos* (1875); *Enstüdios Filosoficos Sobre Education* (1886); *Pedagogia Universitoria* (1905); *Ensayes Sobre Education (1913).* Onun bunlardan başka, yine dine, felsefeye, eğitim ve edebiyata dair başka eserleri de vardır. Külliyatı ölümünden bir yıl sonra yayınlanmıştır.

Bkz. S. de Madariaga, *The Genius of Spain* (1923).

GINSBERG, Morris. İngiliz sosyoloğu. 1889'da doğmuştur. 1929'dan itibaren Londra Üniversitesinde profesörlüğe başlamıştır. Onun, Levy-Bruhl tarzında çalıştığını hatırlatan önemli eserleri şunlardır: *Doğal Topluluklarda Maddesel Kültür ve Sosyal Kurumlar* (1915); *Toplum Psikolojisi* (1921); *Sosyoloji İncelemeleri* (1932); *Sosyoloji* (1934); *Toplumda Mantık ve Mantıksızlık* (1947); *İlerleme Ülküsü: Yeni Bir Değerlendirme* (1955).

GIOBERTI, Vincenzo. İtalyan filozof ve devlet adamı. 5 nisan 1801'de Turin'de doğdu ve 26 ekim 1852'de Paris'te öldü. Fakir bir ailenin çocuğuydu; pek küçükken yetim kalmıştı. İlk öğrenimini bir analığın yardımıyle yaptı. 16 yaşındayken papaz yetiştiren bir okula girdi. 1825'te Tanrıbilim doktoru oldu. Doktora tezi: *De Deo et Religione Naturali*'dir ki, bunda ülkücülüğe karşı olan bazı meyilleri yüzünden suçlandırılır. O, 1825'ten itibaren Torino'da papazlık ve profesörlük yaptı. 1834'ten 1848'e dek de siyasî mülteci olarak Bruxelles'de yaşadı. 1849-1951 yıllarında Paris'te elçilik yaptı. İtalya'nın birleşmesini savunmuş ve felsefede panteizme kayan bir mistisizme bağlanmıştır. Gioberti, pek çok okumuş ve büyük yurtseverliği dolayısıyle yurttaşları olan Nicolas de Cusa, Marcile Ficin, Bruno ve Campanella gibi filozofları incelemeyi diğerlerine yeğ tutmuştu. Evvelâ Rosmini'yi kavramış ve ona, *Antonio Rosmini'nin Felsefesel Yanılmaları* adlı bir eserle hücum etmiş, bu filozof da kendisine *Vincent Gioberti ve Panteizm* adlı bir kitapçıkla karşılık vermiştir.



O, bu dönemlerde bir filozof olmaktan çok, dinsel ve siyasal sorunlarla ilgilenen bir yazardı. Papaz olmasına rağmen, liberal kuşakların istek ve acılarını paylaşıyordu. Lombardia ve merkezî İtalya'ya yaptığı bir gezide, Manzoni ve diğer tanınmış yazarlarla tanıştı (1828). *Rosmini'de Düşüncelerin Kaynağı* adlı eserini yayınlayınca (1830), kendisinin liberalizme bağlılığından şüphe edildi; ve yurdu olan Piyemonte'de önce hapsedildi, daha sonra da on beş yıl devam eden bir sürgüne mahkûm edildi. Gioberti, önce Paris'e sığındı; orada on beş ay kaldıktan sonra Bruxelles'e geçti; bu şehirde bir küçük profesörlük buldu ve burada sırayla birtakım eserler yayımladı ki, bunlar İtalya'ya girdikçe kendisine bağlanan birçok hayranlar ve çıraklar, bir o kadar da kuvvetli düşmanlar kazandı; 1837'de ilk felsefesel eseri olan, *La Teorica del Sovranaturale*'yi yayınladı. Bu eser, bütün diğer yazdığı eserlerde geliştirdiği düşüncelerin tohumunu taşır. İlk kez Rosmini'nin dikkatini çekmiştir. Gioberti, bu eserinde dinle ulusların ilerlemeleri ve uygarlıkları arasında tam bir uyumluluk olduğunu bir ilke olarak savunur ve bunu İtalya'ya uygular; bu, aynı zamanda Katolik imanına bağlılığın da açık bir itirafıdır. Bu eseri, *Introduzione allo Studio della Filozofia* adlı eseri takip etti ki, sisteminin bütününü kapsar (1840). Bunda, yabancıları ve daha çok Fransızların İtalya'daki nüfuzlarına da itiraz ettiği görülür. O, bu kitabında, âdetine uygun olarak, metafizik, Tanrıbilim, felsefe, kutsal ve dış kutsal (profane) Tanrıbilim öğelerini birleştirir ve Rosmini'nin okutmakta olduğu psikolojizme (ruhbilimcilik) ve ontolojizme (varlık bilimcilik) karşı Descarteşçılığı savunur ve Katoliklikle felsefenin birleşmesini ister. Aynı zamanda İtalyan papazlarını göklere çıkaracak kadar över ve papanın üstün hâkimiyetine bağlı bir İtalya görmeye ve yaratmaya çalışır.

Daha sonra da pek büyük bir ün kazanmış olan şu eserinde düşüncelerini geliştirir: *Del Primato Intelectuale, Civile e Morale Degli Italiani.* Bu eserin amacı, papa ile İtalya'yı yüceltmekten ibarettir ki, yazarına, İtalya'da pek coşkun taraftarlar kadar da düşmanlar kazandırdı. Bu eserde Gioberti'nin birbirine karşıt olan türlü ilkelere bağlandığı görülür. Zira, bu eser, hem liberal, hem de mutlakiyetçidir (absolutiste). Gioberti'nin 1841'de *Del Bello* adlı kitabı çıktı. Bunda, sanatların ilerlemesi ve gerilemesini inceledi. İtalya'yı fazlasıyle övdü. Rosmini, bunu eleştirmiştir. Çok ateşli bir çatışman (polémiste) olan Gioberti, 1842'de *Del Bruno*'yu yazdı. Yukarda adı geçen eserlerin-

den bazılarını sonradan değiştirerek tekrar bastırmış ve şiddetle cizvitlere hücum etmiştir. *Del Primato...* vb. adlı eserini yazdığı zamana dek pek de dikkati çekmemiş olan Gioberti, daha çok bir Tanrıbilimci ve Ortodokstu. İçi ütopyalarla dolu olan bu eser, Papayı İtalya'nın başına geçirme gayesini güder.

Gioberti, *Del Gesuita Moderno* (1847) adlı eseriyle daha önce bastırmış olduğu *Introduzione Allo...* adlı eserinde —ki, bunun ikinci baskısı, birincisine çok aykırı düşüncelerle doludur—; Savoie Hanedanı hakkında saygı ve sevgiyle dolu düşünceler kaydettiği için, 1848 ihtilâlinde Piyemonte'ye dönmek imkânını buldu. Yurttaşlarının her tabakası tarafından saygıyla karşılandı. O zamanlar pek liberal olan Papanın da lütuf ve itimadını kazandı. Yabancılara düşmanlığı ve yurtseverliği dolayısıyle Kral Charles Albert'in sevgisine nail oldu. Evvelâ Bakan, sonra da Meclis Başkanlığına getirildi. Gioberti, demokrasiyle kilisenin birleşmesini, İtalya'yı Papanın başkanlığında toplanan bir heyetin yönetmesini istiyordu. O, bütün isteklerinde ve savunduğu düşüncelerde aldandı. Navar mağlubiyetiyle sona eren savaş patladığı zaman Gioberti, iktidardan düştü, yeni Piyemonte Kralı, onu bir görevle Fransa'ya göndermek istediyse de, reddetti. Ömrünü İtalya'nın bağımsızlığı, birlik ve ilerlemesini sağlamakla geçirmiş ve bu maksatla yurdunun iç ve dış politikasında önemli faaliyetlere girişmiş olan Gioberti, nihayet kendi dileğiyle Fransa'dan bir sığınak istedi. Paris'te âdeta gizli, çekingen bir hayat geçirdi. Ölümünden sonra İtalya ona, heykelini dikmek suretiyle minnettarlığını gösterdi. Ölümünden birkaç gün önce, şu eserini tamamlamıştır ki, XIX. yüzyılın siyasal olaylarıyle ilgisi bulunan her İtalyanın hayranlıkla incelediği bir kitaptır: *Del Rinnovamento Civile d'Italia.* Bunda cizvitlerin, papazların ahlâksızlıkları kadar da, bilgisizliklerini teşhir eder.

Gioberti, bu eserinde kiliseye saldırmakla kalmaz, evvelce aleyhinde bulunduğu demokrasiyi de savunur. Bir yazar olarak güçlü ve sürükleyen bir üsluba sahiptir. Tarihle metafiziği ustaca uzlaştırmış ve yazılarını belâgatle olduğu kadar da şiirle süslemeyi bilmiştir. Doğu ve Batı'nın türlü hayat ve bilgilerini tezine birer öğe olarak kullanan Gioberti için en üstün erdem, yurtseverliktir. Bunun içindir ki, İtalya'dan söz ettiği zaman üslubu daha canlanır, daha hevecanlı ve ateşli bir atılganlıkla ülküsünü savunur.

Gioberti'ye bir filozof sıfatını veren eserleri şunlardır: *Doğaüstü Kuramı* (Bruxelles, 1837); *Felsefe Tarihi* (Bruxelles, 1839-1840); *Güzele Dair* (1841); *İyiye Dair* (1842); *Vahiy Felsefesine Dair* (Turin, 1856); *La Protologie* (Turin, 1857). Bu son iki eser, ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bir kısmı Fransızcaya da çevrilmiş olan bu eserlerin yanıbaşında, Gioberti şu eseri Fransızca olarak yazmıştır: *Lettre d'Un Italien à un Française sur les Doctrines de M. de Lamennais* (Paris, Louvain, 1861). Bu eserde Fransız olan hasmına karşı kendi doktrinini savunur. Tournier tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan şu eser de Gioberti'nindir: *Concidération sur les Doctrines Religieuses de V. Cousin* (1847).

Gioberti'nin metafiziği, siyasal düşüncelerine bağlıdır ve daha çok pratik gayelere hizmet eder. Ona göre, felsefenin hareket noktası, psikoloji değil, metafizik olmalıdır; ve felsefe, yöntem olarak çözümü değil, bireşimi kullanmalıdır. Felsefe, tümelin, zorunlunun bilimi olduğu için ve yalnız ihtimallilerle doğrumsuları (vraissemblance) kabul edemediği için, zorunsuz (contingent) ve değişken (variable) olgulardan değil, mutlak ilkelerden hareket etmeye mecburdur. Luther'in ortaya çıkardığı, Descartes'ın felsefesel bir sistem olarak kurduğu ve Kant'ın bağıntılı bir yetkinliğe ulaştırdığı psikolojik yöntem, barbarlığa bir dönüş ve bir gerilemedir. Bu yöntem, dine aykırı olduğu gibi, felsefesel Ortodoksluğa da aykırıdır, yani paganizmaya düşmektir. Modern toplumun tüm acıları bu yöntemden gelmektedir. Çağımızın sefih, Tanrıtanımaz ve bozuk karakteri, dinin ihmal edilerek, kiliselerin boşalması, Avrupa'da dizginsiz birtakım demagoji ilkelerinin yayılması, hep Luther ve Descartes'ın kullandığı bu yöntem yüzündendir. Bilinci hareket noktası olarak kabul etmek, tümeli olumsalda eritmek, yani olaylar sınırını asla aşmamak ve bizi gerçeğe götürecek olan yolları tıkamak demektir. Bu ise, görünüşlere kanmak istemeyen felsefeden vazgeçmek sayılır. Felsefe, eşyanın ne olduğunu, bize görünen belirtilerinin değil, asıl özünün ne olduğunu öğretmek ister. Bunun içindir ki felsefe, temelini dış ve iç algılar (idrak) gibi öznel bir olguda değil, —zira bunlar, eşyanın mutlak niteliğini ifade edemez— kendinden nesnel olan bir kavramda aramalıdır. Bu itibarla felsefenin hareket noktası, bireysel bilinç ve düşünme (réflexion) değil, nesnel bir fakülte olan sezgi olmalıdır. Zira sezgi, gerçeği doğrudan doğruya, özneye ait olan hiç bir öğeyle karıştırmaksızın yakalar. Ona göre insanlık, büyük bir filozoftur ki, saatlerini düşünür, fakat onun saatleri yüzyıllardır. Gerçek felsefe, geleneğe uygun olmalıdır. Ancak bu suretle felsefe birtakım yeni ilişkileri ve sonuçları keşfedebilir. Zaten onun görevi, yeni ilkeler keşfetmek değildir, zira ilkelerdeki her yenilik, felsefesel bir kâfirliktir. Şu halde sezginin ilk konusu nedir?

Bu konu rahip Rosmini'nin zannettiği bir 'olabilen varlık' (être possible) değildir. Zira bu, düşünce çabalarının hiç bir şey elde edemeyeceği bir soyutluktur. Sezginin konusu, somut, bireysel, her var oluşun mutlak kaynağı olan 'gerçek varlık'tır (être réel). Bu da ancak sezgiyle yakalanabilir. İlk sezgi, dışı yaratmaktır. Asıl etkin olan nesnedir. Konudur. Entellekt ise, edilgindir. Sezgi aracılığıyle Tanrısal vahyin insan zihnine koyduğu gerçek: 'Varlık vardır' formülüdür. Fakat bu düşünce, yalınçlığı içinde kısırdır. Tanrı, kendi kendine belirmekten hoşlanmaz. O, kendi dışında bulunanla desteklediği temel ilişki içinde kendisini tanıtmak ister. Sezginin araya girmesiyle insel zihne yüklenen bu vahiy ya da bu Tanrısal söz, şu özdeş formülle ifade olunabilir: 'Varlık vardır'.

Fakat bu ilk düşünce yalınçlığı içinde verimsizdir. Tanrı, kendi kendine belirmekten hoşlanmaz. O, kendi dışında bulunanla desteklediği temel ilişki içinde de kendini tanıtır ve ilkel sezgi, her felsefenin temeli olan şu yüksek gerçeği ilham eder: 'Varlık, var olanı yaratır'.

Bu yüce formülden, fizik âlemin ve bu âlemi oluşturan öğeler içinde yalnız zihinsel düzeni değil, gerçek düzenin (nizam) de açıklandığı görülür. Bilimin geniş gövdesinden ayrılan metafizik, ahlâk, kozmoloji, tarih, politika... gibi bütün dallar, hayattan ibaret olan özsularını (usare) da o yüce formülden alırlar. Şu halde, yaratmanın ilkesi, yalnız gerçekliğin kaynağı değil, eşyanın kavranılabilirliğinin (intelligibilité) de kaynağıdır. Bu ilke, önce Tanrısal ve doğaüstü bir vahiy aracılığıyle insel ruhla, tâ kaynağında ilişkide bulunmak suretiyle en güçlü ışınıyle parlar. Eski bilgelerin, anısını altın çağının miti (mythe) içinde sakladıkları bu mübarek dönemde, sezgi ve düşünme yetkin bir ahenge sahipti. Düşünme, sezginin 'dolaysız verilerini' (les données immédiates) tanır ve meydana çıkarır. Düşünce, Tanrısal tözün (parole divine) sürekli bir derin düşünümüdür (méditation). O zaman Tanrı, daha insandaydı ve insan da Tanrı'daydı. Sonluyla sonsuz arasında içten ve kesiksiz bir ilişki (comminication) vardı ve bu uzlaşma (accord), insanlığın normal halini kurmuş bulunuyordu.

Kendiliğinden uğursuz (funeste), fakat sonuçları itibarıyle mutlu bir düşüş olan, ilk insanın düşmesi (chute), ilkel birliği kırdı ve sezgiyle düşünme arasına onarılamaz bir ayrılık soktu. İnsanlığın takviminde ebedî olarak hatırlanmaya değen bu günden itibaren bozulmuş ve yolunu şaşırmış olan düşünme, ideal formül bilgisini yitirdi ve en aldatıcı sistemler içine atıldı. Bununla birlikte sevgi, büsbütün kaybolmamıştı. Onun ışınları önyargı perdelerini delerek daima zihin içinde soluk ve titrek bir parıltı yayıyordu. Bu Tanrısal yardım sayesindedir ki, insanlık, gerçeğin bulanık bir anısını gizleyebildi. Bu anı, düşüncenin kendisinden geldiğini kabul etme bakımından zayıf olmakla birlikte, kendisini hissettirmeye ve insanlığın ruhunu, ışığın tanımlanamaz kaynaklarına doğru âlicenap bir özlemle (aspiration) doldurmak için kendi bilgisizliğinden nefret ettirmeye yeten bir anıdır. Asil içgüdülerle bozuk bir aklın önyargıları arasında sürekli savaşın kaynağı böyle olmuştur. Bu yüce savaş, eski felsefe tarihinin çekimine (cazibe) büyük bir kuvvet vermiştir. Eflatun'a inanılırsa, Aşk, Poros ve Penia'nın, yani bollukla yoksulluğun oğludur. Onunla birlikte diyebiliriz ki, bütün paganizma bilimi, karanlıklarla aydınlığın kızıdır. Bu bilimin başı, yanılmaya, kökleri ise gerçeğe dalmıştır.

Varlık bilgisinden yoksun olan zihin, yitirdiğini yeniden elde etmek için, bütün servet kaynaklarını kullanır. Yaratma gerçeğini önceden sezer. Fakat bakışlarını, bu dogma üzerine tespit etmeyi deneyişlerinde, asla ona sokulmaya ve anlamaya muvaffak olamaz. 'varlık'la 'var oluş' arasındaki bağı açıklamaktaki çabaların nedeni budur. Teogoniler (théogonie - Tanrı doğum), mitolojiler, bundan geldikleri gibi, panteizmacı ve ikici sistemler de bundan oluşmuşlardır. Zira, bunlarda da, bilgisizliğin maruz bıraktığı dönüşümler (istihale) ve kırpmalar (mutilations) arasında 'düşünce' gözükür. Düşmüş insanın, kendi ilkel onuruna doğru olan bu sürekli özlemi, birinci formülün bir türevinden (dérivation) başka bir şey olmayan şu yeni formülü meydana getirir: 'Var olan, varlığa döner'.

Demek ki, âlemin ve insanın tarihinde düşme olgusunun (fait) neden olduğu birbirinden ayrı iki doğaüstü çevrim (cycle) vardır. Birincisiyle, sonsuz sonluya iner ve her şeye gücü yeterliğin özgür bir edimiyle (acte) sonluyu yaratır. İkincisiyle, ilkesinden zorla ayrılmış bulunan sonlu, aşkın sıkı bağlarıyle sonsuzu fethetmeye ve sonsuzla birleşmeye çabalar. Birincisi, Tanrı'dan başlar ve insanda sona erer, ikincisi ise, birincinin sona erdiği yerden başlar ve Tanrısal özün yüksekliğinde tamamlanmaya koşar. Birinin aracı (instrument) yaratmadır ve son sınırı doğadır. Diğerinin konusu ise, en yüksek mutluluktur ve eserini işlemek için koyduğu aracı da inayettir (grâce). Şu halde doğaüstü (surnaturel), eşyanın kaynağında ve sonunda bulunur. Doğaüstü bir ilke olmayınca, tarih ve doğa, ebedî olarak açıklanamaz olur ve bunların gösterdiği çelişkilik asla çözülemez. Her var oluşun üç esaslı anı (moment)

vardır: Yaratma, Düşme, Onarma. Bunlar, her bilimin anahtarıdır. Çift hareketi içinde ideal formülün bilgisi, her bilginin ilk protolojik (protologique) ilkesi olmuş olur. Burada bu konuya bir daha dönmemek için ilâve edelim ki, 'düşünce'nin ilk vahyi, asla insanın içinde değil, dışındadır; ve Tanrı tarafından ilk insana yaradılışından sonra bağışlanmış olan bir dilin ve 'düşünceye' sımsıkı bağlı bir işaretler sisteminin aracılığıyle dışardan içeriye doğrudur. Bu suretle Gioberti, bağlı olduğu okulun geleneklerine sadık kalarak, Bonald ve Lemannais gibi, 'dil'in doğaüstü bir kaynaktan gelmiş olduğunu da belirtmiş olur.

Ontolojinin (varlık bilim) ilk ve esaslı konusu, ona göre zihinsel sezginin dolaysız terimi olan 'düşünce'dir ve bu düşünce, işaret ettiğimiz gibi, bize ait bir kavram, bireysel bir düşünce değildir. Fakat insana ait olduğu sürece mutlak ve ebedî doğrudur (vrai) ve o, kendiliğinden nesnel bir apaçıklıkla (bedahat) apaçıktır (bedihî). Bütün diğer düşünceler de ancak onun aracılığıyle meydana gelebilirler. Bununla birlikte onu ruh, tüm genişliğiyle kavrayamaz, sadece, özünün bir kısmını yakalayabilir. Zira, 'düşünce' derindir ve uçsuz bucaksızdır. Bu imkânsızlıktan anlayışımızın (compréhention) takat ve kuvvetlerini aştığı sürece, yine 'düşünce'den başka bir şey olmayan 'kavranılabilirüstü' (surintelligible) meydana gelir. Kavranılabilirüstü, yalınç bir inkâr (négation) değildir. Tersine olarak o, daha çok 'düşünce' nin doğallığında en yüksek ve en yüce olarak var olanı temsil ettiği için, sonsuz bir gerçeklik, kavranılabilirden üstün bir gerçekliktir. Ruh, onu kendi kendine dolaysız olarak yakalayamaz. Bununla birlikte özel bir fakülte yardımıyle ve çevrilmiş (detourné) bir biçimde yakalayabilir ki, Gioberti, bu ilham veren fakülteye, 'zihinüstü' (surintelligence) adını verir.

Gioberti'ye karşı, ideal formülün kendiliğinden apaçık olmasında bir tuhaflık (paradox) olduğu, bu formül apaçık olsaydı, eşyanın kaynağı hakkında filozofların kesin bir bilgiye sahip olmamalarındaki neden açıklanamayacağı gibi, ideal formülle —bunun her iki terimini de kaldırmak suretiyle— bazen Tanrıtanımazlığı (athéisme), ülkücülüğü ve tüm diğer sistemleri de açıklayamayacağımızı ileri sürerler. Eğer apaçık olsaydı, derler, o, insanın ruhuna kendisini dolaysız olarak tanıtır ve bu konudaki her tereddüt, her yanılma imkânsız olurdu.

Gioberti'nin bu itirazlara vereceği karşılık, düşünsel (réflexif) bilgiyle sezgisel bilgi arasındaki farkta gizlidir. Ona göre tümel, zorunlu, devamlı ve her yerde kendine eşit olan yalnız sezgisel bilgidir ve ilk sezgisel yargıyı tekrar etmeye yeter bulmak suretiyle 'düşünce'ye sadık kalabilir ve yine tersine olarak bu yargının apaçıklığına dair olan tasvibini reddedebilir ki, bütün yanılmalarımızın kaynağı da bu reddedişte gizlidir. Şu halde bireysel düşüncenin sapmaları (déviations) ne olursa olsun, yaratma kavramı, düşüncede ebedî olarak hazır bulunur ve en yükseklerinden en sade ve adilerine dek bütün bilgilerimizin temeli olmaya hizmet eder. 'Varlık'la 'var oluş' arasına konmuş olan bu zorunlu ve devamlı bireşim olmaksızın bu iki düşünceyi, yani 'varlık' ve 'var oluş' düşüncesini ruhun kavrayabilmesi imkânsız olur. Zira, 'varlık'tan ayrılmış bir 'var olan' (existant), anlaşılmaz bir hiçliktir ve özü içinde dikkate alınan 'kendinden varlık' (être en soi), 'saf varlık' yakalanamaz bir soyutlamadır. İdeal formülün bilgisi, zorlukları çözer. Bu formülde 'varlık', bir güç (puissence) şeklinde 'var olan'la ilişkisi sayesinde belirir. 'Varlık'la sımsıkı birleşmiş olan 'var' (mevcut), bu en yüce (suprême) ilişkiden, kendi özel kuvvetiyle elde etmesine imkân olmayan gerçekliği alır. Bunlar, birbiri aracılığıyle aydınlandıkları gibi, kendilerini birleştirmiş olan bireşim de her bilginin ihmal edilemez koşuludur. Şu halde insan, yaratmanın seyircisidir, günü gününe bu doğaüstü edimde, hazır bulunur ve düşüncesi, bir aynı sezgiyle doğayı Tanrısal ruhta ve Tanrısal ruhu doğada kavramış olur. Gioberti, bu suretle felsefenin türlü sistemleri doğurmuş olan temel problemlerini çözmüş olur.

Ona göre, yaratma edimi, âleme oranla zorunlu olduğu halde, Tanrı'ya oranla özgürdür. Bu nedenden Gioberti, zorunluluktan başka bir şey vermeyen özdeşlik ve çelişiklik ilkelerinden meydana gelen her çeşit tümdengelimden kaçınmış olur.

Gioberti, bireyleme (individuation) problemini de ideal formülle çözmüştür. Bu problem, ortaçağda birkaç kuşağı uğraştırmıştı. Gioberti'ye göre, eğer 'var'ın özü, sonlunun özünden başka bir şey değildir, denecek olursa, o, çelişikliğe düşmeden tümel olamaz, zira tümelle sonsuz, iki özdeş kavramdır. Sonsuzluk, gerçekliğini belirli bir noktaya kadar yoğunlaştırmaya zorlandırılmıştır ve bireylik de bu zorlandırmanın ürünüdür. Birey, 'düşünce'nin edimleşmesidir (actualisation); ve düşünceyi, dış belirimi (détermination) içinde temsil eder. Diğer taraftan da düşünce, bireyin edimleşmesidir. Zira düşünce, bireyin tipini kapsar ve birey, düşüncenin en sadık anlatımıdır. Düşüncenin kapsadığı birey tipi, ebedîdir, bütün olumsal ve sonlu varlıkların gerçeksel özünde bulunur.

Şu açıklamalardan anlaşılır ki, dış âlemin

gerçekliğinden varlıkların bireysel var oluşlarına dek... her şey yaratıcı edimde bulunur. Yani, doğaüstü bir edime dayanır. Bu nedenle akılcılığın, bilimden aklın takatini ve deneyin sınırlarını aşan bir şeyin atılmış olduğunu iddia etmesi doğru olmaz. Zira, bu suretle akılcılar, insan ve doğayı açıklamak için tek meşru geçidi de kapatmış oluyorlar. Onlar, boşuna kendi çözümlemeleriyle eşyanın gizli hikmetlerine (raisons) kadar nüfuz etmeyi sınamışlardır. Onlar, genel planı yakalayamamışlar ve kendilerini deneyin sevk ettiği küçük sonuçlar yüzünden verimsiz kalmışlardır. Yaratmayı kaldırınız, evren yokluk uçurumuna düşer, inayeti kaldırınız, insanlık çekinilemez bir yıkıntıya uğrar, son olarak bu iki düşünceyi kaldırınız, gerçeklik ve tarihle doğa ve insanın alın yazıları asla açıklanamaz. Gioberti, bu suretle her gerçeği ruh ölçüsüne dönüştürmek iddiasında olan akılcılığı reddetmiş olur; ve akılcılığa karşı ideal formülün, hem Tanrı'nın, hem de âlemin gerçek kavramlarını vermeye elverişli olduğunu, çünkü birincinin, varlık kavramına bağlı olduğu için metafizik ve zorunlu bir apaçıklıkla tanındığını, ikincinin ise, Tanrı'nın özünden değil, iradesinden doğduğu için fizik bakımından olumsal bir apaçıklıkla bilindiğini iddia eder.

Gioberti, bu farktan, doğada doğaüstü düzenin dolaysız bir müdahalesinden başka bir şey olmayan mucizenin olabilirliği sonucuna ulaşır. Ona göre, felsefenin temel problemlerinden biri olan düşüncelerin kaynağı sorunu, psikoloji yönteminin yanlış kullanılması yüzünden, yeni felsefede kandırıcı bir biçimde çözülememiştir. Bu sorun da ideal formül ve yaratma ilkesine bağlıdır. Zira, Gioberti'ye göre iki kavram sınıfı vardır:

1. Mutlak, tümel ve zorunlu olup, 'varlık'ın esaslı özelliklerini temsil eden kavramlar;
2. Bağıntılı ve olumsuz olup, varlıkla ilişkileri itibarıyle 'var' kavramına bağlı olan kavramlar.

Bu nedenle düşünceler, ne dıştan (adventice), ne de doğuştandırlar (innée). Onlar, ilk sezgi içinde tanınırlar. Düşünceler, insan ruhuna doğaüstü ve dışardan gelen bir vahiy ile sokulurlar ve düşünme gayretiyle sonradan ortaya çıkarlar. Bundan, özler düzeni içinde, bütün diğerlerinden önce gelen kavram anlamındaki zihin zincirlerinin birinci halkası olan 'ilk ruhsal'ın (prémier psychologique) hem diğer halkalardan ayrılamaz, hem de mutlak surette onlarla özdeş olduğu sonucu çıkar. Bunların her ikisi de ideal formülde, yani 'varlık' kavramında birleşirler. Varlık, kendiliğinden kavranılabilir olduğundan, kendi özel ışınıyle düşünceler küresini aydınlatır.

Gioberti'ye göre bilimlerin bütün kolları birbirine ayrılmaz bir bireşimle bağlıdır. Bu itibarla türlü bilimler, ideal formül sayesinde bu birliğe kavuşurlar. Onun bilim sınıflaması şu tabloda açıkça görülür:

'VARLIK', VARI YARATIR.

- **VARLIK kavramı:**
  - Kavranılabilirüstü: Vahyedilmiş Tanrıbilim. + Saf felsefe (Tanrı'nın özü)
  - Kavranılabilir: + Ontoloji (Tanrı'nın var oluşu) + Akılsal Tanrıbilim (Tanrı'nın yüklemleri)
- **YARATMA kavramı:**
  - Üst kavranılabilir: Katolik reddiye ve eleştiri. Vahyedilmiş ahlâk.
  - Kavranılabilir: 1. Aritmetik (Zaman) Geometri (Uzay) 2. Mantık (Gerçeklik) + Ahlâk (Hayır)
- **VAR kavramı:**
  - Üst kavranılabilir: Vahyedilmiş antropoloji. Vahyedilmiş kozmoloji.
  - Kavranılabilir: 1. Psikoloji (İnsan) + Kozmoloji (Âlem) 2. + Estetik (Güzel) + Politik (Fayda)

(+) *işaretliler, felsefeye aittir.*

Gioberti'ye göre Doğu âlemi, yaratma ilkesini unutmuş olduğu için, din bakımından panteizmin ve türümcülüğün (émanantisme) uğursuz yanılmalarına düşmüştür. Doğu uygarlığının hareketsiz ve müstebit karakteri de bu yüzdendir. Gioberti, bu iddiasını Hint din ve toplumuna olduğu kadar da Yunan âlemine uygulamak suretiyle ispata çalışır. Eski âlem, düşüncenin ışınlarından yoksun olduğu için, o âlemde yaşamış olan bilgeler, gerçeği boşuna aramışlar ve o dönemlerin kavimleri, çoktanrıcılık ve fetişçilikten kurtulamamışlardır. Yalnız Yahudiler bu durumda değildirler. Zira onlar, ilk vahyi kavramış ve saklayabilmişlerdir. Bu itibarla Hıristiyanlığın esasları da kendisiyle başlamamıştır. Yani bu din, Gioberti'ye göre, yeni bir olgu değildir. O, ideal formüldeki ikinci çevrim başlangıcıdır. Birinci çevrimle Tanrı, âlem ve insanlığı yaratmıştır. İkinci çevrimle düşmüş olan insanlığı ve onunla birlikte bozulmuş olan âlemi kendine çekmiştir. Tanrı, birincisinde yaratıcıdır ve her şeye gücü yetendir. Jéhovah'tır. İkincisinde, Şefaatçi'dir (rédempteur), en yüce bir hayır ve yarılgayıcıdır, Jesus-Christ'tir. İsa, insanlığa, doğaüstü çift çevrimiyle yaratma ve kurtarmadan ibaret olan çift ilkesiyle düşüncenin tamamlanmış (integral) bilgeliğini bağışlamıştır. Bu itibarla Gioberti, düşünceye asıl sahip olanın kilise olduğu ve "kilise dışında kurtuluş imkânının asla bulunmadığı" sonucuna ulaşır.

Ona göre ideal formül, şekil değiştirmek suretiyle her bilimin özel ilkelerini verir. Bu suretledir ki, bu formül, esasını özdeş kavramlardan alan 'varlık' kavramını, 'birlik' kavramıyle ve 'var' kavramını 'çok' kavramıyle değiştirerek kozmolojinin temeli olur. Gioberti, bundan iki kozmolojik çevrimin, gerek topunda (ensemble), gerek kısımlarında (parties) evrenin ahengini kurmaya çalışır: "Birlik, çok'u yaratır. - Çok, birlik'e döner". Her organizma, kendinin üretici merkez ve ilkesini teşkil eden bir kuvvetten doğar. Fakat aynı zamanda her organizma da kendiliğinden doğanın gayeli amacını, yani ahengi, düzeni, özet olarak evrensel birliği gerçeklendirmeye meyleder. Düşüncenin kendi özünden çıkarılmış olan bu 'a priori' ilkenin doğruluğu birtakım dolaysız gözlemlerle de ispat edilir. Ruh deneylerinin tüm başarılarını ona borçludur. Felsefede olduğu gibi, fizikte de bireşim çözümlemeden öncedir. İnsan, doğayı incelemeden önce, doğadaki ideal tipi tanır. Son'un ve başlangıç'ın doğada olduğunu ve düşünce ışınının sabırlı araştırmalarında, kendisini aydınlatan bir meşale olduğunu bilir. Her gerçeğin kaynağı olan bu sezgi olmaksızın bilim var olamaz. İnsan ruhu birtakım olayların ayrıntıları içinde dalgalanır durur; boşuna çeşitli olguları biriktirir ve derin araştırmalarını, boş yere gerçekliğin en son öğelerine kadar uzatır. Yalnız bu sezgidir ki, insan düşüncesine bu ebedî ve Tanrısal örneği ilham eder. Bu örnek olmaksızın, bu malzemeler bir bina haline gelemeyeceği gibi, bu birbirinden ayrı bir halde bulunan bilgiler de asla bir bilim meydana getiremezler. Şu halde her gerçek, 'a priori'dir. Gerçek, deney alanına inmeden önce, 'düşünce'de gizlidir. Gözlemli bilgiler, bu ilkelerin gerçek olaylara uygulanmasından başka bir şey değildir.

Gioberti'nin *Estetik* kuramı da ideal formülüne bağlıdır. Yaratan edim, esaslı yüklemleriyle, yani kendisine bağlı olan kavramlar içinde dikkate alınırsa, yüceliğin (sublime) tüm öğelerine sahiptir. Aynı zamanda var olan (existant), yani düşünceyle olan ilişkileriyle gerçeklik, her 'güzellik'in tohumuna sahiptir. Yücelik ve güzellik kavramları, duygudan öncedir, duygunun sonucu değildir. Bu nedenle de 'a priori'dir. Şu halde Estetik'in hareket noktası, olguların verdiklerinde değil, sezgidedir. Estetiğe hükmeden iki ilke, şu tümel önermenin taklit edilmiş şekliyle ifade olunabilir: "Yücelik, güzeli yaratır, güzel, yüceliğe döner". Bu çift formül, sadece kendilerinin zihne bağlı olduklarını değil, aynı zamanda kendi tarihi ve gerçek düzenlerini de ifade ederler. Zira 'varlık', 'var olan'dan önce olduğu gibi, yücelik kavramı da güzelden öncedir. Bunlardan her ikisinin zorunlu koşulu da, duyulur (sensible) bir öğenin, bir kavranılabilirle birleşmesidir. Bunlar, öğelerinin oranlarıyle birbirinden ayırt edilirler. Yücelikte düşünce, yani şekil —bu sözcük, gezimcilerin verdiği anlamda olmak şartıyle— maddeye üstün gelir. Güzel ise, tersine olarak duyulur öğeye geniş ölçüde yer verir. Burada söz konusu olan, bir dış duyulur, bir gerçek töz (cevher) değil, estetik hayal gücünün yalınç bir ürünü, yani bir fantom, herhangi bir düşüncenin tasarımlı (représentatif) bir hayalidir. Demek ki, güzelliğin özü düşüncede, kavranılabilir tipte bulunur ve ideal formülün içinde estetik kavramla birlikte tüm güzel sanatların tohumu vardır. Fantazya âlemi, bireysel ve gerçek şeyler bileşiğinin (composé) görünüşleriyle kaplanmış olduğu sürece, özneldir; fakat ruha 'olanaklı' (possible) gibi göründüğü sürece de nesneldir. 'Olanaklı', kaynağı nedeniyle nesneldir. Zira, onun nesnelliği, insan ruhunun, içinde fantazya âlemini seyrettiği düşünceden meydana gelir. Yücelik ise, söylediğimiz gibi, yaratma kavramına dayanır. Bu kavramı içine alan bilgiler çoktur. Evvelâ tüm var oluşların koşulu olan, 'zaman ve uzay', sonra yücelik kavramının koşulu değil, nedeni olan 'kuvvet'... Bu iki bilgi (notion) düzenini, Al-

man okullarının inceden inceye gözlemiş oldukları gibi, şu iki yücelik şekli karşılar:

1. Zaman ve uzay kategorisinin tertiplediği 'matematik yücelik';

2. Kuvvet bilgisine dayanan 'dinamik yücelik'.

Bunlar, birbiriyle karşıt olmakla birlikte farklıdırlar, hatta bunlar arasında bazı ilişkiler de vardır. Uzay ve zaman, yani estetik dehanın işlediği katılık ve ardalanma (succession), bütün diğer sanatları güç halinde (en puissance) içine alan mimarî ile müziği doğurur. Zira mimarî, kendi birliği içine heykel sanatını alır. Kozmos'un hayali olan eski tapınak, plastik sanatların beşiği olmuştur. İlk sanatçılar bu yüce yapıların duvarlarına, birtakım armaları (emblèmes), kinayeli (allégorique) şekilleri, sonra da, sanat daha yetkin bir durum aldıkça insan ve doğanın gittikçe daha kusursuz olan simgelerini yontmaya çalışmışlardır. Dinsel düşünce simgeleri yaratmış, simgeler de heykelciliği ve nihayet estetik ilerlemenin en son sınırı olan resim sanatına hareket noktası olmuştur. Böylece, tarih ve bilimde de olduğu gibi, sanat, yücelikten başlamış ve güzelde sona ermiştir.

Mimarînin ikiz hemşiresi ve mimarî gibi dinsel duygunun kızı olan müzik de aynı suretle insanlığın çocukluğuna haz veren sanatlardandır. İlk filozoflar, ilk şair ve kanun koyucular (législateures) hep müzikçiydiler. Dinsel duyguların gösterilerinden biri de destanlardır. Zira, destanların da ilkesi 'düşünce'dir; konusu, gerçekliğin uçsuz bucaksız alanıdır. Onda yer ve gök kadar da doğanın büyüklüğü ve Tanrılığın derinliği gizlidir. Gioberti, düşüncelerini şu soyut formülle ifade eder: "Varlık, dinamik yücelik aracılığıyle güzel'i yaratır ve onu matematik yücelik aracılığıyle içine alır". Özet olarak Gioberti şunu demek ister: Dinsel duygu, ilkçağlarda eşit önemi olan iki anıt yaratmıştır: Tapınak ve Destan. Tapınak, tüm plastik sanatların, Destan ise tüm edebî şekillerin tohumlarına sahiptir. Sanat dehası, bu tohumları geliştirmek suretiyle güzelliğin çeşitli cinslerini yaratmıştır. Gioberti'nin dram ve şiirde harikanın (merveilleux) rolüne, çirkinin estetik değerine, faydasızlığını pek iyi ispat etmiş olduğu üç birlik kuramına dair önemli görüşleri vardır. Biz burada, yalnız onun estetiğiyle metafizik anlayışı arasında kurduğu ilişkiye işaret etmeyi yeğ tutacağız:

İdeal formül, bütün zihin işlemlerinin ilkesi olduğundan, bu formülde görülecek olan bir bozukluk, sanat alanında da kendini hissettirecektir. Ona göre, biri yaratma ilkesiyle aydınlanmış olan mezhebe uygun (ortodox), diğeri mezhep dışı (hétérodox) ve müşrik (païenne) olmak üzere iki çeşit güzellik vardır. O, bu konuyu tarih alanında yaptığı geniş araştırmalarla aydınlatır. Bossuet'nin Galikancılığa kayan düşünceleriyle Luther'in Protestanlığına hücum eder. Voltaire ve Rousseau'yu birer edebiyat şarlatanı sayar. Yalnız, La Fontaine'e değer verir; ve insanlığın yetiştirdiği en üstün ve büyük şair, edebî yetkinliğin mutlak örneği olarak da Dante'yi görür.

Gioberti'nin estetiğinde, Schelling'in etkisi vardır. O, Hegel'i estetikten doğa güzelliğini kovduğu için azarlar. Gioberti, yetkin doğa güzelliğini, duyulur gerçekliğin bu gerçeği şekillendiren ve temsil eden düşünceyle geniş bir ilişkisi olduğunu kabul eder ve bu güzelliğin yaratmanın altı günü içinde Musa'nın tasvir ettiği başlangıç çağının ikinci döneminde kendini göstermiş olduğunu anlatır. Yetkin olmayışın ve çirkinliğin doğaya girmesine neden olan 'ilk günah'tır. Doğa güzelliğinin bir eki olan sanat, bu düşüklüğün görevidir. Yani sanat, bir yeniden hatırlama, bir kâhinliktir. O âlemin ilkel ve sonsal (final) dönemini imal eder. Zira, ölümden sonraki yargılanmada, yeniden yetkin güzelliğe sahip olunacaktır; ve yetkin güzelliğin temaşası, hayal gücünün en büyük mutluluğu olacaktır. Gioberti, Hıristiyanlığın misterleriyle sanat arasında birtakım ilgiler bulur. Tanrı'nın insan suretinde temsil edilmesi, estetik güzelliğin Hıristiyanca bir idealidir ki, bu, güzel'le yüce'nin mutlak surette bir ifadesi sayılır. Bu konuya dair olan diğer düşünceleri, kaynağını din gayret ve inançlarından aldığı için bilimsel bir değere sahip değildir.

Gioberti'nin *Ahlâk*'ı da estetiğinde çizdiği plana uygundur: Burada da kullandığı yöntem, 'a priori'dir ve dayandığı ilke, ideal formüldür. Ona göre kendinden hayır, akıllı ve özgür yaratıkların paylaşabildikleri bir yetkinliktir. Ahlâk kanunu tümeldir, zorunludur (apodictique), kendini belirleyen iradenin dışındadır. Şu halde irade, özgür bir kuvvettir. Zira, kendi özel kanununa kendiliğinden sahiptir. Varlık düşüncesi, ahlâk kanununun ilke ve temelidir. Kavranılabilir (intelligible) gibi entellekt'in konusu olan bir düşünce, iştah verdiği sürece, duygulanmanın amacı olur. Buyuran (impératif) olduğu sürece de iradenin kuralları olur. Düşüncenin düzeni olursa, ruha kozmik düzeni ilham eder. Elindeliğin (arbitre) kuralı olarak da, ruhu, bu düzeni korumaya zorunlu kılar ve bir kanun halini alır. Öyleyse 'düşünce', ruha oranla kanundur. Buna karşılık olarak da kanun, elindeliğe oranla 'düşünce'dir. Demek ki, ruhta iki ilke yoktur. İki farklı görünüşe sahip olan bir tek ilke vardır, bunun içindir ki ahlâk, metafiziğin bir uyruğudur (tebaa).

İnsel elindelik, yaratılmış olan şeyleri, ilk ilkeleriyle özdeş olan son amaçlarına bakarak

kullanmaya mecburdur. Kanun, Tanrı'nın kendisi olduğu için dinden ve Tanrı'dan bağımsız olamaz. Bu itibarla Ansiklopedicilerle, onların çırakları, Tanrıtanımaz bir ahlâkı kurabilmek için boşuna uğraşmışlardır. Ahlâk düzenini din düzeninden ayırmakla, ahlâk yıkılmış, ödev kaldırılmış ve bunun yerine kişisel çıkar konulmuştur.

Ahlâksal buyrukta Tanrısal irade mutlak bir hakla örtülmüş gibi görünür. Bu hak, mutlak bir ödevden başka bir şey olmayan kendi takıntısını (corrélatif) insanın içinde dolaysız olarak yaratır. Bu iki terim, birbirine bölünemez bir surette bağlıdır. Zira Tanrı, yarattıklarına kumanda etme gücüne sahip ise, yaratıkların da kendisine itaat etmekle yükümlü olmaları gerektir. Tanrı'nın iradesine itaatte, her bireyin kendi benzerlerine karşı olan ödevleri de gizlidir. Bu ödevin konuları gibi kabul edilen insan ailesinin türlü karşılıklı ödevleri özdeştir. Şu halde Tanrı'nın mutlak hakkı, insanın mutlak hakkını yaratır ve bireylerin birbirine olan bağıntılı ödevi, bu mutlak ödevden türer ve bağıntılı hakkın temeli olur. Bunun içindir ki, hak olmayınca ödev olamayacağı gibi, ödev olmaksızın hak da anlaşılamaz.

Gioberti'ye göre, estetikte olduğu gibi, ahlâkta da, tarihte vahye dayanan doktrine uygun bir hayırla, kaynağı ideal formülün az çok ağır ya da az çok derin olan dönüşümlerinde bulunan doktrine aykırı bir hayır ayırt edilebilir. Bütün isteklerimizin konusu olan en yüksek mutluluk, ikinci tarihi çevrimin son sınırı olduğu gibi, ahlâk kanununun da ifadelenmesidir. Sonluyla sonsuz arasındaki uzaklığı silen, insan kalbini tamamlanamaz ruh rahatlığıyle (quiétude) dolduran, son olarak mutluluk vermeyen, fakat kendinden en saf, en yetkin mutluluk (félicité) olan 'aşk', en yüksek mutluluğun aleti değil, özüdür.

Ahlâk felsefesi de estetik gibi ideal formül aracılığıyle ontolojiye bağlıdır. "Varlık, insel elindelik aracılığıyle iyiliği yaratır". Ahlâk biliminin temel önermesi budur. Her ahlâksal eylem, üç esaslı öğeyi kapsar: 'Kanun', 'İrade' ve kanunun buyruklarına (prescriptions) uygun olup olmayışına göre ayıplanan ya da öğülen 'Eylem'.

Yükümün değişmez ilkesi, anlamdaş (synonime) terimlerden olan 'varlık', 'mutlak hayır' ve 'kanun'dan ibarettir. İnsel irade, hem itaat eden, hem de özgür olan kuvvettir, alettir, zorunlu koşuldur. İşte bu uzlaşmış olan öğeler, ahlâksal hayrı meydana getirirler. Bununla birlikte, bu formülün yalınçlığı, hayrı, yükümlü karakteri içinde ya da istek duygusuyle olan ilişkileri içinde dikkate almak gibi iki ahlâksal çevrimi kapsamayacak kadar mutlak değildir. Bundan iki yeni formül çıkar: "a) İnsel elindelik, kanunu duygulanmaya yeğ tutarak erdemi meydana getirir; b) Erdem, duygulanmayı kanunla uzlaştırarak mutluluğu meydana getirir". Bu formüllerden birincisi, insana yapılması gereken sert bir gayret yüklüyorsa da, ikincisi hayatın kötülükleri yanında ebedîlik mutluluğunu vaat etmek suretiyle insana emniyet verir.

Gioberti'nin *Politika*'sı da metafiziğine bağlıdır. O, halkın egemenliğine dayanan demokrasinin gerçek 'düşünce' bilimine aykırı olduğunu ileri sürer. Fakat istibdat ve derebeyliğine de dost görünmez. Onun politika sistemi de ideal formülün bir dönüşümünden ibarettir. Bildiğimiz gibi, ona göre, 'var olan', yaratma yoluyle 'varlık'tan meydana gelir. Fakat, politika düzeninde 'varlık', hükümdardır ve 'var olan', aynı olaylar düzeninde 'Halk'tır. Bu itibarla ilkel önerme, kısaca: "Hükümdar, halkı yaratır" dan ibarettir. Yani hükümranlık, prensten ulusa iner, ulustan prense yükselmez. Hükümdarın uyruklara oranla mutlak bir hakkı vardır, uyruklar da hükümdara mutlak bir ödevle bağlıdır.

Hükümranlığın ilk temel ya da kaynağına gelince: Formülün ilk incelenmesi, bunun seçim olmadığını göstermektedir. Hükümdarı yaratma hakkını halka vermek, terimlerin tarihsel düzenini altüst etmek ve gerçekten siyasal bir kâfirliğe (hérésie) düşmek demektir. Veraset gelince: Bu, bazı yer ve zamanlarda iktidarın dönüşümü için kullanılmış olan keyifsel bir uylaşım, pozitif bir şekildir. Bu itibarla, hükümdarlık, kendini destekleyen bir otoriteye, kendinden önce var olan bir ilkeye ihtiyaç gösterir. Gioberti, bu ilk temeli şöyle anlatır: Tanrı, yani kendinden varlık, yaratan, mutlak hükümranlığa sahiptir. Tanrı katında bütün yaratıklar eşittirler. Bunlardan hiç biri diğerlerinden üstün bir nitelikle ortaya çıkamaz. Fakat Tanrı iradesinin özgür bir seçimiyle, kendine ait olan hâkimiyeti yaratıklarından bir ya da birçoklarına bağışlar. Bu ilk bağış, ilkel eşitliği yıkar ve bu seçilmiş olan, Tanrı'nınki gibi mutlak bir hak kazanır ve bu hak, onun için pozitif bir mülk olur, onu özel serveti gibi kullanır. Ardıllarından beğendiklerine terk eder ve bu konuda dilediği kararları verebilir. Şu halde veraset, asla doğru bir ilke, Tanrısal bir hak değildir; bir uylaşımın, hükümdarlardan biri tarafından ileri sürülmüş bir sözleşimin (contrat) ürünüdür ki, ardıllarına kendi tarafından miras bırakılmıştır. Öyleyse, hükümdarlığın temeli 'bağışlama'dır. Fakat hükümdar, haklarının sahici (exacte) bilgisini kazanabilmek için esaslı bir koşul olarak düşünce bilgisine muhtaçtır. Bundan en yüce otoritenin

evvelâ kiliseye ve özel olarak da yeryüzü üzerinde ideal formülün, bu itibarla da yanılmazlığın (infaillibilité) tek sahibi olan Papa'ya ait olduğu anlaşılır. O, monarkların monarkıdır, herkes onun önünde diz çökmeli ve her taçlı baş, onun önünde eğilmeye mecbur olmalıdır. Prens ve krallar, otoritelerini ondan alır ve Papa onları isterse kutsallaştırır. Bundan da anlaşılıyor ki Gioberti, Tanrısal hükümetin en yetkin şeklinin bir kopyası saydığı Tanrıerkil (théocratie) hükümeti ideal bir hükümet sayar; ve bunu savunur. Bütün diğer hükümdarlar, Papalıktan bir bağış olarak türerler. Onların zorunlu koşulu, 'düşünce'yi korumaktır. Kiliseden ayrılan her monarşi ve her cumhuriyet, ideal formülle birlikte var oluşunun tek teminatını kaybeder. Özet olarak 'düşünce', yani kilise dışında, bireyler için olduğu kadar da uluslar için hiç bir kurtuluş yoktur.

Gioberti tarih boyunca dinin ve kilisenin toplum ve uygarlığa yaptığı etkileri incelemek suretiyle: "Papa ve İtalya, modern uygarlığı belirleyen bir ilkedir ve her modern uygarlık, Papaya ve İtalya'ya dönmeye mecburdur" sonucuna ulaşır.

V. Cousin, Gioberti'nin bir filozof olmadığını ileri sürerse de, bu iddia pek de yerinde değildir. Gioberti'nin amacı, Katolikliğin yücelmesidir. Bu yüzden felsefeyi, politika, din ve yurtseverlik uğruna feda etmiş görünür. Kendisi, panteizmin büyük düşmanı olduğu halde sonraları bu doktrini, Hegelciliğe bağlamak suretiyle İtalya'da yaymaktan çekinmemiştir. Onun büyüklüğü, çelişmelerle dolu olan ve bugün bir değeri kalmayan felsefesinde değil, yurtseverliğinde ve yurdunda gerçeklendirmek istediği siyasal evrime dair olan düşüncelerindedir. Bergson'da, onun sezgiye verdiği değer ve anlamdan uzak da olsa, bazı izler bulunduğu gibi, varoluşçuluğun (existentialisme) formüllerine de rastlamak mümkündür.

Önemli eserlerinin adları şunlardır: *Theoria del Sopranaturale* (1838); bu eser, Tanrıbilimsel ontolojiden bahseder; *Introduzione allo Studio della Filosofia* (son baskı 4 cilt, 1861); *Della Protologia* (1857). 5 ciltten ibaret olan *Çağdaş Jesuit* (1847) ve *İtalyanların Tinsel ve Uygarsal Alanlarda Öncülüğü* (2 cilt, 3. baskı, 1932); *İtalya'nın Uygarsal Yenileşmesi* (2 cilt, 2. baskı, 1911) adlı eserleri de yurdunun tarihi ile gelişme aşamalarını aydınlatmaları bakımından önemlidirler. Külliyatı, 35 cilt olarak 1877'de basıldı.

Bkz. Louis Ferri, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIX e Sciecle* (Paris, 1869, cilt I, s. 387; cilt II, s. 140); Marc Debrit, *Histoire des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine* (Paris, 1859, s. 180-252); B. Croce, *Esthetique* (Paris, 1904, s. 354-356); Mariano, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1866); Ad. Franck, *La Philosophie Italienne* (Journal des Savantes, 1872'deki makale); G. Massari, *Vita de V. Gioberti* (Floransa, 1848); A. Rosmini-Serbati, *V. Gioberti e il Panteismo* (Milano, 1948); D. Carutti, *Il Pensiero Civile di V. Gioberti* (Turin, 1901); G. Gentile, *I Profeti del Risorgimento Italiano* (Floransa, 1923); Palhories, *Gioberti* (1929); Anzilotti, *V. Gioberti* (1922); De Ruggiero, *Ital. Philosophie* (1925).

GIOJA, Melchior. İtalyan filozof ve ekonomi bilgini. 27 eylül 1767'de Piacenza'da doğdu, 2 ocak 1829'da Milano'da öldü. Latinceyi ve hümanizmacıları öğrendikten sonra, daha on yedi yaşındayken bu şehirde Saint-Lazare Kolejine yerleştirildi. Orada büyük bir başarıyla Tanrıbilim ve felsefe öğrendi. Felsefeyi bu kolejde gençlerin yakın dostu ve yumuşak karakterli olduğu kadar da bilimde bilgece ilerlemeler kaydetmiş olan Antoine Comi'den okudu. Deneysel yöntem ve akıl yürütme zevkini bu değerli üstattan aldı. Tanrıbilimle ilgisini keserek, felsefe ve matematikle, daha çok insan doğallığının çözümüyle uğraştı. Aldığı öğrenimin güçlü olmasına karşın, o da Descartes gibi bütün okuduklarını yeniden kurmak istedi. Cumhuriyetçi olan Gioja, Carbonari İhtilâllerine karıştırıldı. Gioberti gibi, İtalya'nın birleştirilmesine çalıştı ve birçok kez tutuklandı. Napoléon'un istilâsı zamanında inzivaya çekildi ve üç yıl insanlardan uzak, kanaatle geçen bir ömür yaşadı; bu yılların gecelerini, okumak, öğrenmek ve düşünmekle geçirdi.

Gioja'nın ilk eserleri, kendisine tarih yazarları arasında önemli bir yer kazandırdı. Daha sonra bu işi İtalya'da İstatistik İşleri Müdürlüğünü kabul etmek suretiyle terk etti. O, bu son işten büyük bir zevk almış ve bunu çok iyi başarmıştı. 1809'da bu müdürlüğe son verilince Gioja, ekonomi politikle ve genel olarak ahlâksal bilimlere dair topladığı bir sürü gereçleri düzenlemekle uğraştı. Baron Pierre Custodi, İalya'da Klasik Ekonomi Bilginleri Dergisi'ni yayınlamak suretiyle, bu cins araştırmalara büyük bir hız vermişti. Gioia, altı aylık bir düşünme ve inceleme hayatından sonra ilk önemli eserini 1815'te yayınladı ki, bu, ekonomi bilimine dairdir. Bu kitabı, yalnız o zamanki ekonomi biliminin halini değil, aynı zamanda birçok olgu ve kuramı kapsaması dolayısıyle ayrı bir değere sahiptir. Gioja bununla da yetinmemiş, daha önce pratik çalışmalara da ihtiyaç göstermiş ve bu görevi, 1826'da yayınladığı *İstatistik Felsefesi* adlı eserinin ilk baskısında anlatmıştır. Gioja, daha sonra çocukluğunda pek sevdiği felsefeyle uğraşmış, bu bilim onun elinde pratik bir şekil almıştır.

Onun politika felsefesine dair yazdığı en değerli eseri, *Liyakatler ve Mükâfatlar*'dır. O, bu

eserinde birçok icatlar, deneyler ve incelikler gösterir. Bu konuyla daha önce Diderot ve Bentham da uğraşmışlardı. İtalya'da ise Dragonetti tarafından geliştirilmişti. Fakat Gioja, bu konuyu ilk kez derin ve ciddî olarak incelemiştir. O, suç ve ceza yerine konulmak üzere birtakım kural ve kanunlar teklif eder. Bu eserin başlıca bölümleri şunlardır:

A. *Liyakatlar:*

a) Üreten kuvvetler olarak, yani fiziksel, ahlâksal ve zihinsel kuvvetler olarak dikkate alınmış olan liyakat.

b) Üremiş sonsuz olarak dikkate alınan liyakat için genel görüşler: Hayır ve şerri hesap etmek için genel kurallar. Zihin liyakatleri için genel görüşler.

c) Hareket ettiren motif olarak dikkate alınan liyakat.

ç) Liyakatin karakterleri.

d) Görünüş liyakati, yani sahte liyakat ve çeşitli türleri.

e) Liyakatin yargıları: Memurların seçilmesinde halkın ayırt etme, irade ve gücüne dair yazarların ileri sürdüğü görüşler.

B. *Mükâfatlar:*

a) Mükâfatın türleri ve karakterleri.

b) Mükâfatların zorunluluk, fayda ve sınıflanması.

Mükâfatların ilk sınıfı: Maddesel servetler. Mükâfatların ikinci sınıfı: Uygarsal, dinsel ve onur veren servetler. Mükâfatların üçüncü sınıfı: Bazı fenalıklardan istisnalar.

C. *Mükâfatların nitelikleri:*

1. Pekinlik (certitude).
2. Etki derecesi.
3. Geçme derecesi... vb. Mükâfata dair çeşitli sorunlar.

Gioja, insanları ve âlemi tanımanın önemli, fakat pek zor olduğunu, gençlere bunların pek az öğretildiklerini anlatarak *Yeni Galateo* adlı eserinde bunu pek aydınlatıcı ve zarif bir dille öğretmeye çalışır. Bu eser az zamanda birçok defalar basılmıştır. Bu sosyal ilişkilerde tedbirin rolünü savunan kuvvetli bir eserdir. *İdeoloji* adlı eseri, maddesel ile tinselliğin ilişkilerine dair olgularla doludur. Gioja, *Felsefenin Öğeleri* adlı kitabında, ekonomi biliminin ilkeleriyle birlikte mantık ve ahlâkın kurallarını vermek istemiştir. Bu eserin ilk başlığı, *Statik Mantık*'tır. Çoğu doğal tarihten seçilmiş olan birçok aydınlatıcı örneklerle yöntemi öğretme amacını güden aynı planda birtakım eserler daha yazmıştır: *İdeoloğların ve Zooloğların Yanılmalarına Dair Mantıksal Alıştırmalar; Fena Yazılmış Kitaplardan Yararlanma Sanatı* gibi eserleri bu türdendir.

Gioja, Bentham'ın çırağıdır, düşüncelerinde onun düştüğü yanılmalar ve kazandığı başarılar vardır. Onun, İstatistiği icat ettiğini de kabul edenler vardır. Nitekim o, bunu, felsefesel bilimlere de uygulamaktan çekinmemiştir. Fakat bu işte büyük bir başarı gösterememiştir. Yalnız pek ilginç birçok olguları ustaca toplamış ve sınıflamıştır. İstatistik biliminin onun tarafından kurulmuş olması iddiası da mübalağalıdır. Bilindiği gibi istatistik tatbikatı çok eskidir. Çin'de M.Ö. 800 yılında, Mısır'da yine M.Ö. 500 yılında ve İsa zamanında Romalılar tarafından nüfus sayımları yapılmıştır; türlü çağlarda da aynı denemeler tekrarlanmıştır. Fakat istatistik disiplini, yani bu konunun bilimsel olarak incelenmesi XVII. yüzyılda Alman üniversitelerinde ders programlarına girmiş ve ilk olarak Alman Profesörler Okulu kurulmuştur ki, bunun ilk temsilcisi, *Notitia Rerum Publicarum (Devlete Dair Notlar)* başlıklı eserin yazarı olan Conring'tir.

İstatistik deyimini de ilk kullanan, Göttingen Üniversitesi profesörlerinden Achenwall'dır. Sonra İngiltere'de istatistik disiplininin Sigorta Matematikçileri Okulu adı altında ikinci bir döneme girdiği görülür. Bunun temsilcileri arasında, Graunt, Petty Halley... vb. vardır. Nihayet bu iki okulu uzlaştıran ve modern istatistiğin temelini kuran da Quêtlet'dir. (Bu zat, 1796'da Belçika'da doğmuştur. Matematikçi ve astronomdur. *Sur l'Homme et le Dévelopment de ses Facultés ou Essai de Physique Social* adlı eserin yazarı olarak, istatistiğin kuruculuğu onurunu kazanmıştır). Gioja'ya gelince, onun bu bilim cereyanını İtalya'ya getirmiş olanlardan olması mümkündür. (Ömer Celâl Sarç, *İstatistik,* Istanbul, 1936; s. 23-29).

Gioja'nın eserlerinin asıl adları şunlardır: *Filosofia della Statistica* (5 cilt; Milano, 1826; 2. baskı 4 cilt, 1952); bu eserin ikinci baskısının başlangıcında Gioja'nın biyografyası ile bütün diğer eserlerinin listesi vardır; *Del Merite e delle Ricompense* (2 cilt; Milano, 1802); *Il Nuovo Galateo* (2 cilt; Milano, 1812); *Logica Statistica* (Milano, 1803); *Elementi di Filosofia all'Uso delle Scouie* (2 cilt; Milano, 1818); *Ideolojia* (2 cilt; Milano, 1822); *Exercizio Logico* (Milano, 1823); *Nuova Prospetto delle Scienze Economiche* (1815-1817); *Opere Minori* (17 cilt, 1832-1838); *Opere Prencipali* (16 cilt, 1839-1840). Gioja, *Annali Universali di Statistica* dergisini (1824) de kurdu. Külliyatı, Lugano'da basıldı (1832-1849).

Bkz. E. Ferri, *M. G. Economista* (1925); F. Luzzatto, *La Politica Agraria nelle Opere di M. Gioja* (Piacenza, 1929); G. Pecchio, *Storia del l'Economia Publica in Italia* (1829); G. D. Romagnesi'nin (1829); F. Falco'nun (1866) *monografileri.*

GIOVANNI, Vincenzo di. İtalyan filozofu. 1832'de Sicilya'da doğdu. Palermo Üniversitesinde

okudu ve Tanrıbilim doktorasını verdikten sonra papaz oldu. Bu şehirde edebiyat okuttu. Sağlık durumunun bozukluğu yüzünden kendisine teklif edilen üniversite profesörlüğünü reddetti (1856). Dört yıl sonra da Palermo lise ve seminerinde felsefe profesörü oldu. 1879'da Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisine muhabir üye seçildi, az sonra da öldü. Önemli eserleri: *Sicilya'da Felsefe Etütlerinin Şimdiki Durumu ve İhtiyaçları* (1854); *İlkel Felsefenin İlkeleri* (1863); *Micelli'nin Felsefesine Dair Deneme* (2 cilt, 1864-1865); *Sicilya'da Felsefe Tarihi* (2 cilt, 1873); *Sofizm ve Sağduyu* (1873); bu eser son yüzyıl felsefe okullarına dair bir diyalektiktir. Giovanni, 1869'da *Nouve Effemeridi Siciliani* dergisini çıkarıyordu. Onun felsefeyi ilgilemeyen başka eserleri de vardır ve kendisi hiç bir okula bağlanmış değildir.

GIOVANNI, Dominico Johannes. XIV. yüzyılda yaşamış olan bu kişi, daha çok Tanrıbilimdeki çalışmalarıyle seçkinlik gösterir. Giovanni, Floransa'da *Tevrat*'ı ve Saint-Paul'ün *Mektuplar*'ını yayınlamış, saf bir skolastik Latinceyle yazdığı *Lucula Notis* başlıklı eseri yöntem bakımından değer kazanmıştır. Bu eserin ilk on iki bölümünde itirazları toplamış, on üçüncüden on yedinciye kadar olan bölümlerde konuların nasıl çözüleceğini açıklamıştır. On sekizinci bölümden kırkıncıya kadar da, yapılmış olan itirazlara karşılık vermiştir. Bu keşişe göre, kurtuluş için gerekli olmayan her şey, bir engeldir. Her varlık kendi son amacına ve mutluluğuna doğru uzanır, fakat insanların çoğu yollarını şaşırırlar. Oysaki insanı doğru yola götüren kılavuz, yarlıktan (charité) başka bir şey değildir. Bu itibarla en yetkin hayat, Hıristiyanlık hayatıdır. Bu dine, dışardan getirilmiş ve sokulmuş olan her şey, yetkinliği yıkmaktan başka bir şeye yaramaz. Öyleyse: "Ciceron, Virgile, Homeros, Aristo ve Seneca'yı okuyanlar, bunlardan ekmek isterler, fakat elleri boş olarak geri dönerler". Onun, ozanlarla filozofları karıştırmış olmasına şaşmamalıdır. Çünkü Giovanni, Hıristiyanla kâfirden başka bir insan kategorisini tanımaz. Ona göre, 'en üstün felsefe' (prima philosophia), sadece İncil'den elde edilebilen Katolik felsefesidir. Bu itibarla, Boëce, Isidore, Saint-Victor'lu Richard, Büyük Albert, Akina'lı Saint-Thomas... vb.'nın eserleri dururken başkalarını okumakta bir yarar yoktur. Giovanni, şiir ve belâgate değer vermez. Kurtuluş için imandan başka bir aracıyı kabul etmez. Eflatun, Aristo ve 'zehirli' diye nitelendirdiği İbn-i Rüşd'ün büyük hatalara düşmüş olduklarına inanır; ve manastır hayatının keşişlere ilham ettiği bu çeşit taassuplardan kurtulamaz.

GIRGENSHON, Karl. Alman filozofu. 22 mayıs 1875'te Gannel'de (Ösel) doğdu; 20 eylül 1925'te Leipzig'de öldü. 1922'de bu kentin üniversitesinde profesördü. Daha çok din psikolojisine dair çalışmalarıyle tanınır. Şu iki eseri bu bakımdan önemlidir: *Die Religion, Ihre Psych. Formen u. Chre Zweckeen* (1903); *Der Seelische Aufbau des Religisen Lebens* (1921).

GIZYCKI, Georg von. Alman filozofu. 14 nisan 1851'de Glogau'da (Silezya) doğdu. Protestanlığı kabul etmeleri yüzünden Almanya'ya sığınmış olan Polonyalı bir aileye mensuptur. Berlin Üniversitesinde okudu. 1878'de bu üniversiteye doçent oldu. 1883'te profesörlüğe yükseldi. Eserleri felsefede seçtiği kişilerle, konular hakkında bir fikir verebilir: *Philosophische Consequenzen der Lamarck - Daewin' schen Entwecklungtheorie* (Leipzig, 1876); *Die Ethik Davide Hume's* (Breslau, 1878); *Grundzuge der Moral* (Breslau, 1883); *Moralphilosophie* (Breslau, 1883); *Kant und Scopenhauer* (Breslau, 1888). Gizycki, Amerikalı Salter, Colt, Garrison ve Bellamy'nin eserlerini de Almancaya çevirmiştir. Philadelphia'da çıkan International Journal of Ethics' dergisinde makaleler yazdığı gibi, 1892'de Deutsche Gesellschaft Füretische Cultur'ün kurulmasına da yardım etmiştir.

GLANVILL ya da **GLANWIL, Joseph.** İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. Anglikan kilisesi pastörlerindendir. 1636'da Plymouth'da doğdu. Bu şehirde ve Oxford'da okudu. 1680'de Bath'da öldü. Daha gençliğinde din ve felsefeyi ilgileyen birtakım eserler yazdı. Kral Charles II. zamanının siyasal hareketlerine de karışmış olan Glanvill, din özgürlüğüne düşman oldu, Anglikan olmayanlarla savaştı. Onun din bakımından pek geniş bilgilere sahip olduğu, fakat felsefesel zekâsında bazı safdilliklere düştüğü görülür.

Glanvill, İngiltere'de şüpheciliğe ilk kez sistemli bir şekil vererek Hume'ü hazırlamış sayılır. 1658'de çıkan ilk eserinde Bacon'a taraftar olduğunu ve bu filozofun, *Yeni Atlantide* adlı eserinde kral cemiyetinin mucizeli projeleri saklı bulunduğunu ilân etti. Descartes'a karşı duyduğu hayranlığı gizlemedi. Doğanın mekanik açıklamalarında bu filozofa bağlandı. Deneysel bilimlerin geleceği hakkında büyük umutlar besledi. Glanvill'e göre de doğa, büyük bir makinedir, yeni deneylerle daima yeni keşifler elde edileceğinden, her çağda bildiğimizi zannettiğimiz gerçeklerle varsayımlar değişeceklerdir. Bu yüzden de tüm bildiklerimiz her zaman kusurlu kalacaktır. 1661'de, *The Vanity of Dogmatizing... With Reflexions on Peripateticisme and an Apology for Filosophy*

başlıklı eserini yayınladı. Bu eser, aklın aptallığa karşı imanı kurmaya mecbur oluşunu savunur. *Lux Orientalis* (1662) adlı eserinde de, ruhların önceden var oluşunu (pré-existence) ispata çalıştı. Glanvill, Hume gibi insan aklının mutlak bir âcizlik içinde olduğuna inanmamış, yalnız aklın kendi güçleri hakkında çok doğru, yani mütevazı bir bilgi edinmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre akıl, gerçeğin tamamını öğrenme umuduna kapılmaksızın onu aramalı ve önceden bulduğunu sanmamalı, türlü okulların paylaştığı sistemlerin hiç birinde gerçeğe rastlamamış olduğuna inanmalıdır. Özet olarak Glanvill, birbirine karşıt olan şüphecilikle dogmacılığın aşırılıklarından çekinmeyi salık verir. Ona göre her şeyi bildiğini zanneden mağrur bir felsefe, (yani, dogmacılık) ve umutsuz bir şüphe, bilimi inkâr etmemize neden olur.

Glanvill, gayesine ulaşmak için kendi zamanına kadar insan zekâları üzerinde büyük bir otorite kurmuş olan sistemlerin boş övünmelerini, insel bilginin başlıca sorunları hakkında aklın ne denli âciz olduğunu anlatmaya çalışır; ve saygısız bir dogmacılıktan, hele Aristo ve Descartes'ın dogmacılıklarından ancak şüphecilik sayesinde kurtulabileceğimizi iddia eder ve şüphenin motiflerini, kendi zamanının fizik keşifleriyle bilimin tekmil kısımları arasındaki ilişkileri bakımından ustaca açıklar. Ruhla bedenin birliği, ruhun niteliği ve kaynağı, canlı cisimlerin kaynağı, nedenlerin bilinemezliği gibi konular hakkında Descarteşçılığın ileri sürdüğü iddiaların pekin bir değeri olmadığını anlatan Glanvill, tüm ispatlamaların deneysel olması gerektiğine inanır. Onun bu iddiaları, Londra Bilimler Akademisinin yönelişlerini de anlatır. Glanvill'de ve yaşadığı dönemde henüz skolastik düşüncelerin sona ermediği anlaşılmaktadır.

Glanvill'in gözden geçirdiği ve oldukça derinden eleştirdiği sistemler, Aristo, Descartes ve Hobbes'un sistemleridir. Bunlardan en fazla ve en doğru olarak hücum ettiği filozof, sonuncusudur. Glanvill, ilk günahı, fakültelerimizin onarılması imkânsız zayıflığını ispat için en önemli bir kanıt (argument) sayar. Şüpheyi bilgeliğin koşulu sayan bir filozof için, bu düşünce pek gariptir. Glanvill, diğer kanıtlarını da Montaigne ve Charron'dan alır ve Hume'ün daha sonra büyük bir başarıyla geliştirdiği nedenlilik ilkesinden yararlanır. "Nedenliliğin kendisi duyumlanamaz" (causality it self is unsensible) ilkesinden hareket ederek Hume gibi hiç bir nedenin olduğu gibi dolaysız ve sezgisel bir biçimde bilinemeyeceğini, nedenleri ancak sonuçları ve etkileriyle tanıyabileceğimizi, daima birbiri ardından gelen iki olayı gördüğümüz zaman, bunlardan birinin neden, diğerinin sonuç olduğunu zannettiğimizi ileri sürer. Şu halde biz, nedenlilik ilkesini bir akıl yürütme sonucunda elde etmekteyiz, akıl yürütme ise bizi aldatır, der; ve yalınç bir bilgi oranının bir nedenlilik oranına çevrilemeyeceğini kabul eder. *Scepsis Scientifica* (1665, s. 142; yazar bu eseri Royal Sociaty'ye ithaf etmiştir). Glanvill'e göre, doğa manzaralarının bize gösterdiği olaylar, nitelikleri itibarıyle o denli kendi oranlarında birleşmiş bir haldedirler ki, bunlardan birinin belirlenmiş bir neden olduğunu tespit etmek olanaksızdır. Sahip olduğumuz nedenlilik düşüncesine göre, nedenler, zorunlu olarak birbirine bağlı ve bir zincir gibi kesiksizdirler. Bu itibarla bunlardan birini, diğerlerinin tümünü bilmeden tanıyamayız; bu ise bizim âciz zihnimiz için imkânsızdır.

Glanvill'in bu görüşü de bir dogmacılıktan başka bir şey değildir. Bu kuramda varlık ve neden, düşünceyle birlikte yok edilmiş olur. Fakat nasıl oluyor da Glanvill, şüpheciliği ciddiye almıyor, onu sadece yanılmanın bir ilâcı, zihnin özgürlüğü ve olaylar zincirini sarsmaya yarayan bir araç sayıyor? Bereket versin ki ona göre bu, tutarlı (conséquent) bir nükteden başka bir şey değildir.

Glanvill, imana, otorite ve alışkanlığa dair hiç bir şeyi tasdik etmek istemediği ve insel akla, temellerine kadar hücum ettiği halde cadılara (revenants) ve büyücülere inanır. Hatta, *Büyücülerle Büyünün Varlığını İlgileyen Felsefesel Görüşler* (Londra, 1666) adlı bir eser de yazdı. Bu eserinde onun, halkın en kaba ve saçma inançlarına değer verdiği görülür. Déjerando, Glanvill'in bunları, zamanında yaşayanların safdillikleriyle alay etmek için yazdığını iddia ederse de, buna inanmak zordur. Nitekim Glanvill, *Sadducismus Triumphans* (Londra, 1681 ve 1682) adındaki başka bir eserinde de bunlara inandığını göstermektedir. Glanvill'in dikkati çeken ve Tanrıbilimcilerin kendisine saldırmalarına neden olan şu iki eseridir: *Dogmacılığın Övünmesi... Gezimcilik Hakkında Düşünceler ve Felsefe İçin Bir Methiye* (Londra, 1661); *Scepsis Scientifica ya da İtiraf Edilmiş Bilgisizlik, Bilim Yolu, Dogmacılığın Övünmeleri ve Görüşlerimize Güvenmeye Dair* (Londra, 1665). Bu ikinci eser, Thomas Albius'e verilmiş olan bir karşılığı da kapsamaktadır.

Glanvill, *Daha Ötesi ya da Aristo'dan İtibaren Bilimin Gelişme ve İlerlemesi* (Londra, 1658) adlı diğer bir eserinde de, modern bilimleri, zamanının bir kilise mensubuna karşı savunur. Bu kilise mensubu, Aristo'nun tek başına bütün bir Londra toplumunun ve bütün XVII. yüzyılın bilgilerinden fazlasına sahip olduğunu iddia etmişti. Glanvill'in diğer eserleri

arasında buraya kaydedilmeye değen şu eserleri de önemlidir: *Philosophia* ya da *Deneysel Felsefenin Yönelişi ve Dinsel Karakteri* (Londra, 1676); *Felsefe ve Dinin Türlü Konularına Dair Deneme* (Londra, 1676); *Dogmacılığın Boşluğu ya da Düşüncelere Olan Güven* (1661); bu eser, *Bilimsel Şüphecilik ya da Bilgisizliğin İtirafı, Bilime Giden Yol* adlı kitabına alınmıştır; *Daima İleri ya da Bilimin İlerlemesi ve İlerletilmesi* (1668); *Soyuluk Felsefesi* (1671).

Bkz. Rémusat, *Histoire de la Philosophie Anglais* (1875); Déjerando, *Biographie Universelle (Glanvill maddesi);* Henry Stabius, Glanvill'in *Sceptisis Scientifica*'sına karşı bir dissertasyon yayımlamıştır; Greenslet, *J. Glanvill* (New York, 1900).

GLISSON, Francis. İngiliz hekim ve filozofu. 1596'da Rampisham'da (Dorsetschire) doğmuş, 1677'de Londra'da ölmüştür. Glisson, Cambridge'deki Caïsus kolejinde agreje olmuş, hekimlik öğrenimini bitirmiş ve üniversitede kırk yıl hekimliği ilgileyen bilimleri okutmuştur. Sonra, Londra'nın hekimlik kolejinde agreje olmuş, bu kolejin anatomi profesörlüğüne getirilmiştir. Glisson, büyük bir ün kazanmış; hekimliğe dair bazı keşifleriyle de tanınmıştır. En son görevi, Kral Cemiyeti adını almış olan bilginler topluluğundaki üyeliğidir. Pek çok eser yazmıştır. Bunlardan felsefeyi ilgilendirenleri şunlardır: *Tractatus de Natura Substantioe Energetica, Sen Vita Naturoe Ejusque Tribus Primis Facultatibus Perceptiva, Appetitiva Motiva* (Londra, 1672). Türlü ruh fakültelerini inceleyen bu eser, tamamıyle skolastik formüllerle doldurulmuş ve okunup anlaşılması güç bir bilmece dergisi haline getirilmiştir. Bu eser, Leibniz'in *Monadoloji* adlı eserinde savunduğu sistemin tohumlarına sahiptir; belki de bu filozof, Glisson'un bu eserinden ilham almıştır. Glisson'a göre, töz (substence) ruhun yalınç bir soyutlaması ya da türlü nesnelere zamandaş olarak ilişkide bulunan bir genel yüklem (attribut) değildir; fakat tersine olarak tüm yüklemlerini ve değişkelerini (modifications) kendi özel derinliğinden alır; ve mutlak surette kendinin olan bir varlık ve yararlığa (vertu) sahiptir. Zira töz, kendi üzerinde işlemek ve kendi özel enerjisiyle (natura enerjetica) gelişmek yeteneğine sahiptir. Çözümleme sonunda birbirinden ayırt edilmeye mecbur olunan, gerçekte ise, birbiriyle özdeş olan bu iki karakter, tüm tözlerin değişmez özünü (essence) teşkil eder. Var olmak, hareket etmek demektir. Varlığın her biçimi (mode) faaliyetin bir biçimidir; ve her töz, bir kuvvettir, hatta tözün kendi temelinden kendisinin türlü, var oluş biçimlerini meydana getirmesinden ötürü hayat kurulmaktadır. Zira hayat, bir varlığın tüm özelliklerinin ve tüm fakültelerinin kendiliğinden (spontané) gelişmesinden başka bir şey değildir. Bu özellikler ve bu fakülteler de tözün esaslı faaliyetlerinin çeşitli biçimlerinden ibarettirler. Töz, dışardan hiç bir şey almaz ve tözler arasında dolaysız hiç bir ilişki ve dokunma (temas) noktası yoktur. Glisson'un üzerinde ısrar ettiği bu iki ilke, Leibniz sisteminde de önemli bir rol oynar.

Glisson, ruh ve beden farkını da, tözlerin 'ilgilenemezlikleriyle' (incommunicabilité) açıklar. Descartes Okulundaki maddenin süredurumu (inertie) ve bölünemezliği belgesini reddeder. Zira ona göre madde, fakat öz olarak kabul edilen ve eskilerin deyimiyle, ilkel madde, aktif ve canlı bir ilkedir, ruh gibi bir kuvvettir ki, bu, ruhunkinden daha aşağı bir doğallığa sahiptir. O, duyularımıza etki yapan ve ruhumuzda cisim adı altında topladığımız tüm şekillerin nedeni olarak maddeyi görür. Cisimler ve cisimlerin en esaslı özelikleri (hassa), duyularımızdan kaçan ve bütün bu değişmeler ortasında daima aynı kalan bir kuvvetin duyulur ve kaçkın (fugivite) bir belirtisinden başka bir şey değildir.

Glisson, bu töz kuramıyle ruhun fakülteleri ve maddenin özeliklerini de açıklar. Fakat bunlardan maddesel ya da ruhsal ilkelere kadar yükselemez, tersine olarak bu ilke ve özelikleri içine alan tözden, tümdengelim yoluyle bu ilke ve tözleri elde eder. Mademki, der, töz enerji doğasındadır, yani bir kuvvettir, öyleyse her şeyden önce bir hareket fakültesi olacaktır, fakat onun iki biçimde hareket etmesi lâzımdır:

1. Kendi üzerinde merkezleşerek pozitif bir biçimde;

2. Yabancı olan her kuvveti kendinden uzaklaştıran negatif bir biçimde.

Bundan, 'iştah fakültesi' ile, 'hareket ettirici kuvvet'ten ibaret olan ilk iki fakülte meydana gelir. Bunun her ikisi de tözün kendi şekliyle birleşmesinden başka bir şey olmayan algı fakültesini ya da daha çok algının kendisini meydana getirir. Zira, şekilsiz algı olamaz. Algı aracılığıyle tasarlanmış şekil, tümeldir; kendi var oluşu, özeliği ve faaliyeti içinde dikkate alınan tözün kendisi ise, tikeldir. Glisson'a göre, tikel ve tümel ya da öz ve var oluş, zannedildiği gibi birbirinden farklı ya da karşıt bir şeyler değildir. Bunlar, varlıkların doğallığında birleşir ve karışırlar. Bir tözde, yani belirli bir varlıkta kendini göstermemiş olan hiç bir şekil ya da tümel düşünce yoktur ve kendisinde var oluşunun genel şeklini gizlememiş olan hiç bir benzer varlık yoktur. İşte bunun içindir ki, az yukarda kabul edilen görüş biçimine göre, maddede âdeta bir algısal (perceptif) fakülte vardır. Zira, şekilsiz bir madde asla

bulunamaz. Öteki iki fakülteye gelince, onlar burada, yani maddede 'ağırlık' ve 'bölünebilirlik' adını alırlar. Glisson, maddenin tüm diğer niteliklerini bu iki özelliğe çevirmek ister. Görülüyor ki, bütün bir Leibniz sistemi, Glisson'da birer tohum halinde mevcuttur. Tözler birer kuvvet olarak kabul edilmiş, kendi kendilerine yeten ve kendi değişkelerini yine kendi özel derinliklerinden çıkaran bu kuvvetler, 'monatlar'dan başka bir şey değildirler. Bu monatların birbiri üzerinde hiç bir etkisi yoktur. Bölünebilirlik ve uzam (étendue), sadece birer olaydır. Son olarak düşünceleri asla gerçeklikten ayırmamalıdır. Aristo'yu Eflatun'la uzlaştırmak lâzımdır, gibi Glisson'un savunduğu düşüncelerin Leibniz'in düşüncelerine temel vazifesini görmüş gibi görünmesi, bu büyük Alman filozofunun dehasını inkâr etmeyi gerektirmez. Zira, gerçekten Glisson'un bu şekilsiz eserinden bir *Theodicé* ve bir *Ruhsal Algıca Dair Deneme*'yi çıkarabilmek için pek büyük bir dehaya sahip olmak gerekir.

Glisson, irkilme (irritabilité) hakkındaki kuramıyle de Haller'in müjdecisi sayılır. Bir hekim olarak o, raşitizm hastalığını açıklamış, teldoku bilimini kurmuş, karaciğer zarı hakkında ilk bilgileri vermiştir.

Bkz. H. Marion, *F. Glissonius an Liebnitio de Natura Substantioe Cogitanti Quidauam Tribuerti* (Paris, 1880); Tennemann, (cilt I, s. 157).

GLOCKNER, Hermann. Alman estetikçisi. 23 temmuz 1896'da Fürth'de doğdu. 1933'te Giessen ve Heidelberg Üniversitelerine profesör oldu. Hegelcidir. Külliyatı 26 cilt olarak 1947-1950'de yayınlandı ki, başlıcaları şunlardır: *Die Ethische Persönlichkeit des Philosophen* (1922); *Das Abenteuer des Geistes* (1938, 3. baskı 1947); *Hegel* (2 cilt, 3. baskı 1940); *J. E. Erdmann* (1932); *Hegel-Lexicon* (4 cilt, 1934-1939); *Schiller* (1941); *Einf. i. das Philosophieren* (1944); *Heinrich von Stein* (1934); *Fr. Th. Vischer und das 19 Jahrbundest* (1947).

GOBINEAU, Comt Joseph Arthur de. Bir filozuf olmaktan çok, romanları, manzumeleri ve öyküleriyle tanınmış, tarihi ilgileyen bazı önemli eserler vermiş olan bu Fransız diplomat ve ırkçısı, *Essai sur l'Inegalité des Races Humaines* (Paris, 1853; 5. baskı 1940) adlı eseri dolayısıyle bu Ansiklopedide bir yer alabilmiştir.

Gobineau, 14 temmuz 1816'da Paris yakınındaki Ville-d'Aray'da doğdu, 13 ekim 1882'de Turin'de öldü. Pek eski ve asil bir Fransız ailesindendir. On iki yaşındayken ebeveyni tarafından öğrenimlerini yapmak üzere İsviçre'ye gönderildi. Gobineau, daha oradayken 'ırk' problemi üzerinde düşünmeye başlamıştı. Babası kralcı olduğu için, 1830 ihtilâlinden sonra bir hayli sıkıntı çekmiştir. 1848'de babasının dostlarından biri, Dışişleri Bakanı olunca, Gobineau'nun talihi açıldı. Bern, Hannover ve Frankfurt Elçiliklerine sekreter oldu, bu vesileyle de bazı tanınmış kişilerin dostluğunu kazandı; 1855'te İran Elçiliğine sekreter atandı; orada kaldığı üç yıl içinde, hem Farsçayı öğrendi, hem de *Trois Ane en Asie* (8. baskı, 1922) adlı iki ciltlik bir eser yazdı ki, bunun ilk baskısını 1859'da eşi yayınlamıştır. Daha çok bir gezi anısı olan bu eserde, acele verilmiş yargılar ve kendi 'ırk' tezine hizmet eden gözlemler vardı. O, bu eserinde İran'ı, Ârî ırkın beşiği saymış ve bu ırkın siyah ve sarı olan aşağı ırkları aşıladığını ve yeryüzü üzerinde türlü uygarlıkları yarattığını ileri sürmüştür. Bu eserin ikinci cildi Benderbuşir'den Tahran'a kadar gördüğü yerlerin özelliklerini anlatır. İkinci cildinde ise, Farsların tarihleri, dinleri, töreleri, halkı, siyasal ve ticarî durumu hakkında yararlı bilgileri kapsar. Aynı zamanda Avrupa ve Asya arasındaki ilişkilerden doğabileçek sonuçları kâhince açıklamaya çalışır ve Avrupa ile Asya arasındaki ilişki bahsini: "Asya pek lezzetli bir yemektir, fakat onu yiyenleri zehirler" cümleleriyle bitirir (2. baskı, s. 233).

1858'de Fransa'ya dönmüş ve 1859'da *Histoire des Perses* adlı eserini yazmıştır. Gobineau, 1860'ta Terre-Neuve'e gönderildi. Burada gördüklerini de *Voyage à Terre-Neuve* adlı bir eserinde açıkladı. 1861'de tekrar İran'a gönderilmiş olan Gobineau, 1864'te Atina Elçiliğine yollanmış ve heykelciliği büyük bir başarıyla burada öğrenmiştir. Gobineau, 1868'de, Brezilya, daha sonra da İsveç Elçiliklerine tayin edilmiştir. Norveç'te kralın taç giyme töreninde Fransa'yı temsil etmiş, 1876'da Brezilya kralının, Istanbul, Yunanistan ve Rusya gezilerine katılmıştır. Böylece ömrünü bolluk ve çeşitli gezilerde geçiren bu artist yaradılışlı yazar, birtakım politika etkileriyle hayatının son günlerini inziva içinde ve geçim sıkıntıları arasında tamamlamıştır.

Gobineau, 'ırkçılık' kuramının aşırı ve cesur savunucularından biridir. O, önce kuvvetli ırkların yetenek ve tarihsel kaynaklarını araştırmış ve insan uygarlığını yaratan bilgi ve icatların tümünü bir aynı tohumun ürünü saymıştır. Bu tohum, yeryüzünün her tarafına yayılmış ve meyvelerini türlü zamanlardaki bu yayılma sırasında vermiştir. Bu itibarla uygarlıkları ve toplumları öldüren koşul da, müşterek ve genel olan bir tek faktördür ki, o da, bu tohumun soysuzlaşmasından ibarettir. Soysuzlaşma (dégéneressence) demek, bir ulus kanının bozulması demektir. Bunun içindir ki, Gobineau'ya göre, toplumları çökerten, hoşgörmezlik, lüks ve kötü âdetler değildir. Ulusları

uzun süre yaşatan da, hükümetlerinin, kendilerini iyi yönetme yetenekleri değildir. Bir ulusun ilerleme ya da gerilemesinde, üzerinde yaşadıkları coğrafî çevrenin asla etkisi yoktur. Hıristiyanlık, uygarlığı ne doğurur, ne de değiştirir. Eşitsizlik, sosyal kurumların ürünü değildir. İnsan toplumları birbirinden fizik ve etnik (ırksal) bakımdan çok farklıdır. Irk farkları süreklidir ve ırklar fizyoloji bakımından da birbirinden farklıdırlar. Bunlar arasındaki döllesme sonucundadır ki, melez kavimler türemiş olurlar. Fakat bunların karakterleri birbirlerine eşit değildir. Irklar, renk bakımından üç türe ayrılırlar: Siyah, Sarı ve Beyaz... Siyahlar en aşağı bir ırktır, bunların düşünce bakımından genişlemelerine olanak yoktur. En üstün ırk ise, beyazlardır. Ârî olan beyaz ırk, diğer ırklarla birleşerek Avrupa'da birtakım alt ırklar (sourace) meydana getirir; ve bu alt ırkların yetenek dereceleri, sahip oldukları Ârî kanın niceliğiyle orantılıdır. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin nedeni de, sahip oldukları bu kanın oranından başka bir şey değildir. Zira, insel evrimin dereceleriyle kan oranı arasında bir ilişki vardır. Ârî kan, diğer ırkların bünyelerinde eriyip azaldıkça, büyük uygarlıklar soysuzlaşmış olurlar. Bireyler de, ırklar gibi üç türe ayrılırlar: Prensler, Bayağılar, Aptallar... Bunlardan birinciler beyaz, diğerleri sarı ile siyah ırkları temsil ederler.

Gobineau'ya göre ırklar, kafataslarının biçimi ve bütün bedenlerinin anatomik yapılarındaki özellikleriyle birbirlerinden ayırt edilebilirler. Bu farklar, her ırka mensup olan bireylerin ya da toptan ırkların ruhsal karakterlerini, kuvvet ve zaaflarını yaratır. Özet olarak Gobineau, kuzey ve Cermen ırklarının bütün diğer ırklardan üstün olduklarını, insanları kendi aralarında özümlemeye (assimilation) çalışan bir uygarlık ve ruhlarda derin bir özdeşliğin bulunduğuna inanan insancılık (humanisme) bir soysuzlaşmadır. Zira, bunlar daima aşağı ırkın çıkarına (bénéfice) yarayan bir ırklar karışımını (halita) korurlar. Gobineau'nun Doğu'da yaptığı incelemeler, kendisini, bütün insanlar için müşterek olan bir uygarlığın gerçeklenemeyeceğine inandırmıştır. Bu itibarla bir uygarlığı, herhangi bir ulusa aşılamak, filan ya da falan kavmi uygarlaştırmak iddiası boştur. Ancak bir ülke halkı sayı bakımından az olursa uygarlaştırılabilir. Fakat, bu da o halkı kaybettirmek ya da melezleştirmek suretiyle olabilir (*Trois Ans en Asie*, cilt I, s. 222). Karışım, asıl değerleri yıkar. Yunan-Roma uygarlığının yıkılmasında ve alçalmasındaki en doğru neden, Gobineau'ya göre, İskender'den itibaren Batı uygarlığının Doğu uygarlığıyle karışmasından ibarettir ve nihayet beyaz ırkın yardımı olmaksızın hiç bir uygarlığın kurulup gelişebilmesine imkân yoktur.

E. Bréhier, Gobineau'nun, Tocqueville'e yazdığı bir mektuptan şu cümleyi nakleder: "Katoliğim demekliğim, Katolik olduğumdandır... Şüphesiz ben, Hegelci Tanrıtanımaz bir filozoftum". Bundan, onun din karşısındaki durumu az çok anlaşılabilir.

Fransa'da çok önem kazanmış olan Gobineau'nun doktrini, Nietzsche'den itibaren Almanya'da büyük bir ün ve başarı kazanmıştır. Düşüncelerini ispat etmek için tarihten ve gezilerinden pek çok örneklerle kanıtlar bulmuş olan Gobineau'nun bu tezi, ileri sürüldüğü zamanlarda bile bilimsel değerlerden yoksundu. Bu tez, uluslar arasına fitne sokan emperyalist tutkuların kaynağıdır. Bugün ulusları aşağı ve üstün diye sınıflamak, bilim ve tarih bakımından doğru olmadığı gibi, böyle bir sınıflama, gerçekliğe olduğu kadar da ahlâka aykırıdır. Bu ırk bencilliğine (egoisme) dayanan görüş, insan uygarlığının kurulma ve gelişmesinde tüm insanlığın tarih boyunca gelişen müşterek emeğini inkâr eder. Gobineau, kendi düşüncelerindeki karşıtlıkların farkında olmadığı gibi, hiç bir devirde saf ırkların yaşamamış olması gerçeğini de bilmemektedir. O, kültürün ve uluslararası ilişkilerin ırk üzerindeki etkisini de anlayamamıştır. Yazılarında kendi Ârîliğine inanmaktan doğan bir gurur vardır ki, tezine bilimsel olmaktan çok, edebî bir renk vermektedir. Bununla birlikte, Cermenlerin başka ulusları egemenliği altına alacak üstün bir ırk olduğunu savunan Gobineau, bu düşüncesiyle Almanya'da Nietzsche, Wagner ve Fransa'da A. Sorel, Barrès gibileri etkilemiş, Naziciliğin bilimsel kaynaklarından biri olarak Hitler'e kuvvet vermiştir. Eserlerinin çoğu Almancaya çevrilmiştir.

Şu eserler de onundur: *Les Religions et les Philosophes dans l'Asie Centrale* (1865); *Nouvelles Asiatiques* (1876); *La Renaissance* (1877); *La Renaissance, Scènes Historique* (son baskısı, 1945).

Ayrıca, çivi yazılarına dair bir eseriyle, güzel bir dille yazılmış romanları da vardır.

Bkz. Mehmet Naci Ece, *Gobino* (1940); Johannes, *Le Principe des Nationalités;* J. Millot ve P. Lester, *Les Races Humaines* (1889); Schemann, *G. eine Biographie* (2 cilt, 1913-1916); E. Kretzer, *Gobineau* (1902); Sadri Maksudî Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (Istanbul, 1955; s. 27-29); Alain, E. A., Chartier, *Humanités* (1946).

GOBLOT, Edmond. Fransız filozofu. 13 kasım 1858'de Mamers'te doğdu, 1935'te Yukarı Rhin'deki Labarsche'ta öldü. Orta öğrenimini Angers Lisesinde yaptı. 1897'da Ecole Normale



Superieure'e girdi. Bu tarihte Pierre Janet, Durkheim, G. Milhaud da bu okula girmişlerdi. Henri Bergson ve Jaurès de bu yüksek bilim kurumunda öğrenimlerine devam etmekteydiler. Goblot, agreje olur olmaz Valenciennes Lisesinde, daha sonra da Pau ve Angers Liselerine felsefe profesörü olmuş, bu son şehirde uzun süre kalmıştır. 1898'de, biri *Essai sur la Classification des Sciences* adlı Fransızca, diğeri de *İlkçağlarda Felsefenin Müzikle İlgisi* hakkında Latince iki doktora teziyle kendisine dikkati çekmiştir. 1900'de Caen Edebiyat Fakültesine atanmış, 1905'te Lyon Üniversitesinde A. Hannequine'in yerine Bilimler Tarih ve Felsefesi Kürsüsüne getirilmiştir. Her biri ayrı bir değere sahip olan diğer eserleri şunlardır:

Le Système des Sciences (1922); *Justice et Liberte;* (1902); *Traité de Logique* (1918); *La Logique des Jugements de Valeur* (1927); *La Barrière et la Niveau* (1929); bunlardan başka, Revue de Métaphysique et de Morale'de şu önemli makaleleri yazmıştır: *La Finalité sans Intelligence* (1900); *Sur le Sysllogisme de la Première Figure* (1900); *Déduction et Syllogisme* (1910); *Les Jugements Hypothetiques* (1911); Goblot'nun Revue Philosophique'de de şu büyük makaleleri çıkmıştır: *Le Souvenire des Rêves* (II, 1896; I ve II, 1897); *La Vision Droite* (II, 1897); *La Théorie Physiologique de l'Association* (II, 1898); *Fonction et Finalité* (I, 1899); *La Musique Descriptive* (II, 1901); *La Finalité en Biologi* (II, 1903); II, 1904); *L'Aphasie de Broca* (I, 1908); *Sur l'Induction Mathématique* (I, 1911); *Logique et Psychologie* (I, 1914); *Einstein et la Métaphysique* (1922); *Le Réel et l'Intelligible* (1923).

Goblot'nun düşüncelerinde tam bir birlik yoktur. O, bilimleri bir ruh kuramının işlevine (fonction) göre sistemli bir şekilde yorumlamaya çalışmamış, hatta bir bilgi kuramına (epistémologie) bile değinmek istememiştir. Tersine olarak, pek pozitif olan bir yönteme göre sınırlandırılmış bazı temel problemleri çözümlemeye çalışmıştır. Kendi doktora tezinde de daha çok ilk kavramlar problemi, akıl yürütme, gayelilik... vb. gibi sorunların bilimlerdeki yer ve anlamlarını incelemiştir. Bilim sınıflamalarına dair denemesinde Goblot, bilimlerin her birinde, birbirine dönüştürülemez kavramlar üzerinde işleyen bir aynı ispatlama yönteminin bulunduğunu göstermiş, hatta her gerçek bilginin ve bilimsel olduğu için felsefenin her birine ait ayrı ve özel yöntemleri olmadığını iddia etmiştir. Bunun içindir ki, ona göre felsefenin birçok problemleri, ruhun verilerini (données) doğal olgular sayarak pozitif bir şekilde inceleyen psikoloji, sosyoloji ve mantıktan meydana gelmişlerdir. Felsefenin diğer problemleri ise, henüz ya turfandadır (prématuré) ya da çözülemez ve bu nedenden de yanıltıcıdırlar (illusoir). Zira, bilinemez (inconnaissable) terimi boş bir kelimedir. Şu halde felsefe, Aug. Comte'un istediği gibi bilimleri düzenleşik bir duruma getirmeye değil, fakat bilimlerin temel ilkelerini belirlemeye uğraşmalı ve bilimler de bu çözümlemeye göre sınıflanmalıdır. Bu, doğru başlamaların incelenmesi demektir. Goblot, tezinde kendisine meşru gözüken esaslı problemleri özetlemiştir. O, bilimleri: 1. Soyut ve saf bilimler; 2. Somut ve uygusal (tatbiksel) bilimler olmak üzere iki zümreye ayırır. Bu ikinci kısmı, özel (spéciale), betimlemeli (descriptive) ve tarihsel olmak üzere üç kısmı kapsar ve pratik sanatlarla tamamlanır. Bunlara, matematiği, kozmolojiyi, hayatsal-ruhsal-sosyal (bio-psycho-sociologique) bilimleri karşı koyar. Bütün bunları ustaca çözümlemeden geçirir ve biraz da indî olarak, birbirine dönüştürülemez öğelere ayırır. Örneğin, aritmetikle cebir, saf nicelikleri, geometri ise, uzayla taşıtı (transport) inceler, mekanik de, ivme (accélération) ve kuvvetin kaynağı olan hızla (vitesse) uğraşır.

Goblot, mantığın düzgüsel (normatif) bir bilim olmadığını, "insel gayelerin bilimi olan ahlâktan başka bir düzgüsel bilimin bulunmadığını kabul eder. Ona göre mantık, doğruya ulaşma araçlarının bilimidir, yani pratik bir bilimdir, bir sanattır ya da aynı anlama gelmek üzere doğrunun koşullarının bilimidir, yani kuramsal bir bilimdir".

Goblot'nun en önemli görüşü, 'Yöntem'e dair olan düşüncelerinde gizlidir. O, matematiklerin tümevarımlı bir temelden hareket ettiğine, bütün diğer bilimlerin sonradan tümevarımlı bir biçimde yeniden kurulmuş olduklarına inanır; ve matematik tümdengelimin kıyasa dönüştürülemeyeceğini, çünkü gerçekte te bunun tümdengelimle aynı göreve sahip olduğunu ve matematik tümdengelimin de tümevarım gibi özelden genele doğru ilerlediğini ve onun tümel bir kanunun uygulanması değil, kesin bir genellemeden başka bir şey olmadığını iddia eder. Goblot, kuramını evvelâ *Revue de Métaphysique et de Morale*'de (1911), daha sonra da, *Traité de Logique* adlı eserinde savundu; ve Poincaré'nin kayıtım (récurrence)

yöntemiyle hiç bir problemin çözülemeyeceğini kesin bir eleştiriyle ispat etti. Onun tezi, Louis Weber ve Le Roy'nın eserlerinde rastlanan matematik deneylere dair görüşleri belgin bir duruma getirir; ve Kant kuramının sözül (verbal) karakterini kaldırarak, onun saf uzayını görgül (emprique) uzaya çevirir. Aynı zamanda akıl yürütmenin eklemlerini (articulations) aydınlatır, ruhun ilerlek (müterakki) tasviplerinin (adhésions) doğruluğunu göstermeye çalışır. Goblot'nun zihinsel deneyleme hakkındaki düşünceleri, Rignano'nun bu konuya dair olan düşünceleriyle ilgili görülmektedir ki, bu düşüncesinin temel tezi, geometrik bilginin kavramlar üzerinde değil, şekiller (figures) üzerinde işlediği iddiasından ibarettir. Ona göre, geometriyle uğraşanların yaptıkları iş, şekillerin yerlerini değiştirmek, bazı kısımlarını atmak, çakıştırmak ve sonra da ispat etmektir. Sonucun mutlak olarak pekinliğini göstermek için de, ya Öklid'in belitlerinden ya da evvelce ispatlanmış teoremlerden ibaret olan kurallara uygun işlemlere baş vurulur. Şüphesiz ki burada, pekinliğin (certitude) derece ve nedenlerini aydınlatan en sahici (exacte) durumların ruhsal bir tasviri vardır.

Goblot, bu kuramıyle 'mantık' hakkındaki görüşlerini tamamlar ki, bunda üç nokta vardır:

1. Eserinin Giriş kısmında mantıkla psikolojiyi birbirine bağlar ve mantığı psikolojinin bir kolu sayar.

2. Eserinin kıyası inceleyen bölümlerinde kıyası, sistemli olarak yükleme yargılarına (jugments de prédication) dönüştürür. Zira, ona göre bu, ilişkiler mantığına karşıttır ve kavramlara dair olan her akıl yürütme, bağlaşık (inhérence) bir şekle sokulabilir. Bu koşullar içinde matematik akıl yürütme, kavramsal tümdengelime, çağdaş lojistikçilerin kuramlarındakinden daha zor dönüştürülmüş olur. Diğer taraftan kıyasın kendi pekinliği çözümlenmek istenirse, araya doğru işlem düşüncesinin sokulması gerekecektir. Zira, kıyasın ilkesi, Öklid' in ileri sürdüğü ilkeler gibi bir inşa kuralından başka bir şey değildir. Bu ikinci maddedeki görüşleri biraz daha aydınlatmakta yarar var kanısındayız: Goblot'ya göre, 'kıyas', tümdengelim değildir, tıpkı deneyin tümevarım olmadığı gibi. Fakat kıyasın tümdengelimli akıl yürütmede bir görevi vardır; nitekim deneyin de tümevarımlı akıl yürütmede bir görevi vardır. Bunların her ikisinde de çözümlemeden kaçan bir şey vardır ki, akıl yürütmenin asıl temeli de bu kaçan şeydir; ve bu şey, her iki akıl yürütme şeklinde de müşterektir (*Traité de Logique*, s. 84). Matematik belgenin (preuve) konusu, daha genel bir önerme içinde bulunan tikel ya da özel bir önermeyi kurmak değildir, tersine olarak seçkin özellikteki bir durumdan başlayarak genel bir belgeye ulaşmaktan ibarettir. Zaten her matematik yargı, terimleri daha önceki bir yargı içinde bulunmayan tümel bir yargıdır. Her matematik akıl yürütme, örneğin, eşkenar bir üçgende açıların eşitliği, kenarların eşitliğinden meydana gelir gibi bircinsten olmayan bir özelliğe ya da çokgénin açıları toplamı, üçgenin açıları toplamının bir ürünüdür, teoreminde olduğu gibi, daha genel bir özelliğe geçmekten ibarettir; yoksa, daha az genel bir özelliğe geçmek değildir (adı geçen eser, s. 225).

Goblot, matematik tümevarımın gerçekte bir tümdengelim olduğunu, çünkü matematiğin daha çok, belgenin şekil ve doğallığını gördüğünü iddia eder; ve tümevarım, meydana çıkarılması gerekenlere dayandığı için, matematikte bu akıl yürütme şeklinin kullanılamayacağını ileri sürerek, yukarda işaret ettiğimiz gibi, kayıtım yönteminin yanlışlığını açıklamış olur. Ona göre tümevarım, deneyden ayrılamaz, olay ve varlık gibi somut konulardan hareket eder. Belge ya da tümdengelim ise, soyut konularla uğraşır, ispat da öncüllerden başka sonuçlar çıkarır. Tümevarım, nedenlilik ilkesine dayanır, yani, örneğin, bir üçgenin büyük ya da küçüğünü ayırmaz.

3. Goblot, eserinin son bölümünde düşüncelerini ereklilik (finalité) üzerinde toplamış ve bu erekliliği, biyolojiye uygulamıştır. O, pek telkin edici örneklerle erekliliğin, dar bir alanda nasıl olup da evrensel determinizme eklendiğini ve bu determinizmi tamamladığını ispat etmiştir. Goblot, zorunsuzluğu inkâr eder ve onun, ancak elindelik yok olduğu zaman var olabileceğini kabul eder. Goblot'nun bu son bölümdeki kuramı, iki noktada toplanır:

a) "Karmaşık uygunluk yöntemi" bize yakınsama (convergence), uyma (adaptation) gibi bir organın edilgin değerini ilham eder ve görevler (fonctions) determinizmini, nedenler determinizminden üstün tutmamızı sağlar.

b) Goblot, sonuçtan başlangıç noktasına gitmek suretiyle, bizi bir düşüncenin, bir isteğin değil, bir gereksinmenin eseri olan ve ancak berrak bilincin içtepisine (impulsion) göre, gerçeklenmeyen görev mekanizmasını ya da uymayı tanıtmış olur. Goblot, burada da "yargının eleştirisi"ni derinleştirmek suretiyle bu konuyu belgin bir duruma getirir ve bunun doğruluğunu açıklar.

Goblot'ya göre genel mantık (logique formele), mutlak surette kısırdır; akıl yürütme, üzerinde düşünülen nesnlerden asla ayrılamaz. Her akıl yürütme, birtakım yargılardan yapılmıştır. Bunları birer birer ayıracak olursak, her

birinin birer ayrı olgu olduğunu görürüz. Bu çözümleme, bileşik olguları, yalınç olgulara ayırdığı için gerçektir; fakat yargının çözümlenmesi, bize olgularda gerçekten olgu olmayıp, birbirlerinden ayrı olarak da var olamayan —zira yargıdan daha yalınç hiç bir zihin olgusu yoktur— öğeleri keşfettirir. En ilkel deney de, bir yargıdır, doğru ya da yanlış olabilen bir haberdir. Kavrama gelince, bu bir yargılar zorunsuzluğu ve gizli (virtuel) yargılar sonsuzluğudur (*Traité de Logique*, s. 42). Aynı zamanda bir sözcüğün aracılık ettiği anlam, bu sözcüğün özne ya da yüklem olabileceği bir mantıktan çıkar, yani bunların da tikeli, tümeli, olumlu ve olumsuzu vardır. Goblot, *Değer Yargılarının Mantığı* adlı eserinde, bilimlerin ilerlemesiyle, deneyin pozitifliğinin nasıl olup da akılsallığa (rationalité) nüfuz ettiğini ispata çalışır. Bugünün kavranılabilir (intelligible) ve tümdengelimli bilimleri, matematikler, görgül kurallar ve tümevarım gerçeklerini biriktirdikten sonradır ki, bulundukları duruma gelebilmişlerdir. Ona göre görgül bilimin kavranılabilir bilime dönüşmeye (istihale) meyletmesi bir kanundur. Tüm bilimler ve mantık, gerçeğin zihin tarafından temsil edilmesinden başka bir şey değildir. Bunun içindir ki, yerinde sayan kıyas, bir doğru akıl yürütme düşüncesini veremez. Tümdengelim daha çok, yalınçtan karmaşığa geçmeye elverişli olan bir inşa işlemidir. Her matematik ispat (demonstration) böyle bir inşadan meydana getirilmiştir. Sigwart'ın okuttuğu biçimde olduğu gibi mantık, psikolojinin bir koludur. Mantıkta ruh, sadece zihinden ibaretmiş gibi ve her çeşit duygudan arınmış olduğu farz edilerek incelenir. Zihne duyguyu da ekleyecek olursak, onun eşyayı iyi ya da kötü gibi, yani gayelerine uygun ya da aykırı gibi hissedecek ve onları birtakım değer yargılarına bağlayacaktır. Bu değer yargıları da mantığın konusu olabilir. Bunun içindir ki Goblot, *La Barrière et la Niveau* adlı eserinde bu konuyu incelemiştir.

Özet olarak Goblot'ya göre mantık, bir çeşit soyut psikoloji, bir yapıntılı (fictive) psikolojidir ve mantık kuralları, bir saf zihnin doğal kanunlarından başka bir şey değildir (*Traité de Logique*, s. 23). Bu yapıntının nedeni, insan kendi benzerleriyle uyuşmak ihtiyacındadır. Bu ihtiyaç, insanı, kendisinde bulunan bireysel şeyleri atmak zorunda bırakır. İnsan zihnini, tümeli aramaya sevk eden sosyal hayattır. Gerçek düşüncesi, ancak sosyal hayat sayesinde kavranıp algılanabilir. Sosyal hayat olmasaydı, insan hiç bir zaman bireyin gayelerinden kurtulamazdı. Bu itibarla mantık problemi, hem ruhsal, hem de sosyal bir niteliğe sahiptir. Zira, gerçeğin arasında bir bildirim (communicabilité) yeteneği vardır. Zekânın gerçeği gaye edinmesinin nedeni, insanın toplum halinde yaşamasıdır. Anlaşmak ve uyuşmak zorunda kalmak insanı, evvelâ düşünceyi paylaşma yeteneğine, sonra da bunun tümelliğini araştırmaya sevk eder. Gerçeğin bildirim yeteneğinden şu sonuç çıkar: "Fakat, kendi cinsinden olanları ve daha çok hasımlarını kandırmak isteğindendir ki, mantık, kendi ispat, ret, tartışma ve itiraz süreçleriyle birlikte doğmuştur". Görülüyor ki, Goblot da Durkheim gibi bilgi kuramında sosyoloji görüşüne bağlıdır. İspat kuramını yenileştirmeye uğraşmış, Tanrıbilimsel düşünme biçimini tanımlamaya çalışmış olan Goblot'nun şu eserleri de önemlidir: *Essais sur la Classification des Sciences* (1898); *Vocabulaire Philosophique* (1901); *Le Systeme de Science* (1921).

Bkz. R. Poirier, *Philosophes et Savants Française du XX e Sciecle* (Paris, 1926, s. 1-24). Başlıca felsefe tarihleri ve klasik felsefe manuelleri.

GOCLENIUS, Rodolphe. Alman filozofu. 1 mart 1547'de Corbach'da doğdu; 8 haziran 1628'de Marburg'da öldü. Söylentilere göre, mantık profesörlüğünü yaptığı bu şehrin üniversitesinde 600 kadar doktora payesi vermiştir. Ömrü boyunca büyük bir ün kazanmış, birçok eser yazmış ve elli yıl kadar ders vermiştir. Onun yazdığı iddia edilen eserlerden birçoğu yoktur. Bunlardan var olan birkaçı üzerinde durmak lâzımdır:

1. *Lexicon Philosophicum* (Marburg, 1613). Bu, sözlük şeklinde yazılmış bir manueldir ki, XVI. yüzyılın felsefe tartışmalarını göstermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Bu küçük eserde, eski Yunan ve Latin filozoflarının kullandığı terimler kısa, fakat doğru olarak açıklanmıştır. Bunu, Eflatun ve Aristo'yu inceleyecek olanların bir Giriş olarak okumaları yararlıdır. Bu esere, Luther'in, *De Nominibus Propriis Germanorum* başlıklı bir kitapçığını, *Etymologie Germanorium Nominum* adıyle sıkıştırmış olması, onun, başkalarının eserlerinden aktarmalar yaparak kendisininmiş gibi göstermekle suçlandırılmasına neden olmuştur.

2. ... *hoc de Homini Perfectione Animoe...* (Marburg, 1594, 1597). Yine 1594'te öğrencilerinden Casmann, Hanau da, *Psychologia Anthropologica* başlıklı bir eser yazmıştır. Bu 'psychologie' sözcüğünü daha önce J. Thomas Freig, *Ciceronianus* adlı eserinde ilk kez kullanmış ve bir eser adı olarak Goclenius'un ya da öğrencisinin kullanmış olduğu anlaşılmıştır. Bu *Psychologica Anthropologica* adlı eser, adları çoktan unutulmuş olan on beş yazardan derlenmiş olan dissertasyonları kapsar. Bunların tümü de ruhun kaynağı sorunuyle uğraşır. Bazıları, ruhu Tanrı'nın yarattığını, bazıları da ana ve babalardan evlâda geçtiğini ispata ça-

lışır. Goclenius ise ihtiyatlı bir dil kullanarak: "Ruhun bedene nasıl girdiğini düşünmekten, ruhun bedenden nasıl çıktığını araştırmak daha iyidir" der.

3. *Gocienii Isagoge in Organum Aristotelis* (Frankfurt, 1598). Bu bir mantık kitabıdır. Bu eserde Goclenius, Aristo'nunkine uymayan özel bir sorit şeklini bulmuştur ki, bu, çok zamanlar 'Gocienius Soriti' diye meşhur olmuştu. Bu sorit, hem ters (invers), hem de gerilektir (régressif). Örneğin: "Suçlu adam, vicdan azabına mahkûmdur. Vicdan azabına mahkûm olan, kendi kendinden memnun değildir. Kendi kendinden daima memnun olmayan kimse ise, bedbahttır, öyleyse suçlu adam, bedbahttır". Bu, dolaysız (directe) ve ilerlek (progressif) bir sorittir. Goclenius'e göre ise bu, başka türlü de ileri sürülebilir: "Daima kendinden memnun olmayan, bedbahttır. Vicdan azabına mahkûm olan, kendinden memnun değildir, suçlu adam ise kendinden memnun değildir. Öyleyse..." gibi. Hamilton, bu sorit biçiminin daha çok önce de var olduğunu iddia eder (*Mantık Dersleri,* cilt I, s. 383).

Şu iki eseri de Goclenius'un yazdığı sanılmaktadır: *Idea Philosophioe Platonicoe* (Marburg, 1612); *Problemata Logica et Philosophica* (Marburg, 1614).

Engin bilginlerden bir başka Goclenius daha vardır ki, Ciceron'un *Ödevler* adlı eserini yorumlamıştır. Bu bilginin aynı adı taşıyan oğlu da hekimdir ve birçok eserlerin yazarıdır.

GODFROID (Fontaines'li). XIII. yüzyılın felsefe bakımından da değeri olan Tanrıbilimcilerindendir. 1300'de öldüğü bilinmektedir. Gand'lı Henri'nin hasımlarındandır. Akina'lı Saint-Thomas'nın uğraştığı konular üzerinde çalışmış ve ele aldığı sorunlarda karar vermek kudretini göstermiştir. Godfroid, özle tözün gerçekten ayrı olduğunu, bu itibarla da bunların gerçek bileşimini (composition) kabul edemeyeceğini açıklar. O, doğrudan doğruya Saint-Thomas'ya hücum eder. Zira, bu filozof, varlığı (esse), şeklin edimi (acte) saymıştı. Diğer taraftan da Romalı Gilles'in yaptığı gibi, Thomacıların özle tözün ayrılığına dair olan düşüncelerini yorumlar. Ona göre bunlar arasında gerçekten ayrılık vardır demek, iki şey arasında bir seçiklik (distinction) vardır demektir. Öyleyse, ayrıca var olamayacağı için varlık, bir şey gibi dikkate alınamaz. Aynı zamanda varlık, tüm var olanları tümel olarak kendi içine aldığına göre, var olanı saf halde gerçeklenmiş gibi va'zetmek, Parmenides'in doktrinini, her şeyin gerçekten bir olduğunu iddia edecek şekilde kabul etmek demek olur. Godfroid, bilgide entellektin edilginliğini açıkça gösterir; bu konuda biraz İbn-i Sina gibi düşünür. Yani, bilinen şeyin kavranılabilir özünü, entellektin kavrayabileceği kadar gerçek sayar; o, bundan entellektin, ne eşyada, ne de fantazmada (phantasme) kavranılabilirliği ve tümelliği meydana getiremeyeceğini ve onun olumsal (possible) entellekt üzerine etki yapabileceğini ve kendini bize tanıtabileceğini savunur. Entelektin bu edilginliği, iradenin edilginliğine tekabül eder.

Godfroid, bu tezi, Aristo'dan aldığı şu belitle ispat eder: Olduğu gibi ve dolaysız olarak alınmış bulunan bir tek ve aynı şey, doğrudan doğruya ve kendiliğinden hareket edemez. Şu halde iradenin mutlak kendiliğindenliği (spontanéité) olamaz. İrade, gerek edimin belirlenmesinde, gerek hatta bu edimin işlemesinde (exercise), daima konusu tarafından hareket ettirilir ve ancak aklın düşünüp taşınma (deliberation) hareketi aracılığıyle hareket eder. Godfroid, nesnenin hareketliliğini (motricité) bir hareket ettiren nedenin hareketliliği gibi görecek kadar ileri gider. Elindeliğe (libre arbitre) gelince, Godfroid, bunu iradenin ilk konusu, belirlenmemiş hayır (bien indéterminé) olduğunu hatırlatmak suretiyle ispata kalkışır. Hiç bir özel konu, mutlak hayır olmadığı için, aklın bu konu hakkında yürüttüğü yargı kesin olarak belirlenmiş değildir; istemenin yüce konusuna oranla, aklın bu temel belirsizliği, edimlerinin kökten belirsizliğini korur. Görülüyor ki Godfroid, istemenin kökten kendiliğindenliğini onaylayan Duns-Scot'la taban tabana karşıttır. Zaten o, bu filozofa da hasımdır.

Godfroid'nın eserlerinden bir kısmını M. de Wulf ve A. Pelzer, *Les Quatre Premiers Quodlibets de Godfoid de Fontaines* (Louvain, 1904) adıyle yayınladılar. Diğer bir kısmını da, yine M. de Wulf ve J. Hoffmans, *Les Quodlibets V-VII de G. de Fontaines* (Louvain, 1913) adıyle bastırmışlardır. J. Hoffmans, VIII. *Quodlibets*'yi (Louvain, 1924) ve IX'uncusunu (Louvain, 1931) de, nihayet XI ve XII. *Quodlibets*'leri de (Louvain, 1932) yayınlamıştır.

Bkz. M. de Wulf, *Un Théologien Philosophe du XIII e Sciecle* (Bruxelles, 1904). Bu, Godfroid'nın hayatına, eserlerine ve etkilerine dair ciddî bir incelemedir. Aynı yazarın *Beitrâge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband I., Münster I. Westf* (1913, s. 287-296) daki makalesi; *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* (cilt XL, 1937; s. 213-241'de O. Lottin'in, *Le Libre-Arbitre chez Godfroid de Fontaines* başlıklı makalesi; Et. Gilson, (s. 432-433 ve 435).

GOESCL, Karl-Friedrich. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 7 ekim 1784'te Langesalza'da (Thuringe) doğdu. 22 eylül 1862'de Neumburg'da öldü. Gotha ve Leipzig'de okudu. 1807'de doğduğu kente avukat olarak döndü. Adliye işlerinin türlü görevlerini başarıyla yerine getirdi.

Saxe'daki Ruhanî Konseye başkan seçildi. Bundan sonra din ve politika alanında önemli roller oynadı. Saxe fazla akılcı bir ülke olduğu için, burada mezhep ayrılıklarına taraflı olan Lutherciler çoktu. Bu nedenden Goescl, buradaki din ve politika savaşlarını yenemeyerek 1848'de Berlin'e döndü.

Goescl, tarih, felsefe, Tanrıbilim ve hukuka dair birçok eser yazdı. Kendisi, Hegelcidir ve bu sistemi Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır. Hegel'in ölümünden sonra 'Hegelci Hak' adı verilen felsefesel partinin başkanlarından biri oldu. Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Hegel und seine Zeit* (Berlin, 1832); *Monismus des Gedankens* (Naumburg, 1833); *Speculative Philosophie* (Berlin, 1838). Bunlardan başka, Goethe'yi ve Dante'yi inceleyen bazı kitapları da vardır.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Büyük Alman şair ve yazarı. 29 temmuz 1749'da Mein nehri üzerindeki Frankfurt'da doğdu; 25 mart 1832' de Weimar'da öldü. Büyükbabası müşavir, babası da doğduğu şehrin belediye başkanıydı. Daha çocukken evinde tiyatro eserleri bulmuş, daha çok Racine'in trajedilerinden hoşlanmıştır. Leipzig ve Strasburg'da hukuk öğrenimini tamamlamıştır. Biyografisi çok zengindir. Fakat burada bizi ilgilendirmez. Yalnız Weimar Dükası Charles-Auguste ile dost olmuş ve onunla birlikte İsviçre, İtalya ve Fransa'yı gezdikten sonra da kendisine müşavir ve devlet bakanı olduğuna işaret etmeliyiz. Schiller' in de dostu olan Goethe, aynı zamanda büyük bir bilgindi, doğal tarihte önemli buluşları vardı. Türkçeye Recai Bilgin tarafından çevrilmiş olan *Hakikat ve Şiir* (M.E.B. yayınlarından) adlı eserinde kendi hayatına dair bilgiler verdiği gibi, dostu olan *Eckermann'la Sohbetler* adlı eserinde de bazı felsefesel düşüncelerine rastlarız. 1790'da yayınladığı, *Metamorphose der Pflazen (Bitkilerin Dönüşümüne Dair Deneme)* adlı eserinde de onun doğa felsefesi bulunur. *Faust* ve bütün diğer edebî eserlerinde de, bir sistemin değil, bir felsefenin derin düşüncelerine rastlanır. Madam de Staël, Goethe hakkında: "Onda iyilik için olduğu kadar da kötülük için söylenen alaycı bir felsefe vardır... İnsan kalbi hakkındaki bilgisi cesaret kırıcıdır" der. Biz burada, onun ne eserlerinden, ne de edebî kişiliğinden söz edecek değiliz. Onun bu eserde yer alışının nedeni, bir filozof olmadığı halde, felsefesel görüşlerinin ve derin düşüncelerinin, yaşadığı döneme olduğu kadar da kendi döneminden sonraki yüzyıllara yapmış olduğu etkilerin önemli oluşundandır.



Goethe, bir taraftan doğacı (naturaliste), bir taraftan da ülkücü (idealiste) ve birci (moniste) yönelişlere sahiptir. Padoue'daki Bitkiler Bahçesinde rastladığı bir hurma ağacı (palmier), onun doğa felsefesine dair olan görüşlerini hazırladı. Yaprakları yelpaze şeklinde olan bu ağacın ilk yaprakları yalın ve ok biçiminde topraktan çıkıyor, bölümleri ve karmaşıklığı gittikçe arıyor, sonra da bir el gibi uzuyordu. Goethe, bitkinin geçirdiği bu evrim serisini gösteren örnekleri keserek Almanya'ya götürdü. O devirde yeni olan şu ana düşünceleri buldu: "Bütün bitkilerin bölümleri, başlangıçlarında özdeştir. Temel ve tek organ yapraktır, bütün diğer bölümler dönüşümlerdir". Yani o, bitkilerin dönüşmeleri üzerinde çalışırken, bunların türlü kısımları arasında âdeta bircinstenlik (homogénéité) düşüncesine doğru meylettiklerini görmüştür. Ona göre, bitkilerin her kısmı, ayrı ayrı yaşamak fakültesine sahiptir. Goethe, bu görüşlerini bütün yaratmaya (creation) uygulamıştır. Yani o, bütün varlıkları bir tek varlığa dönüştürmüştür. Bu varlık, türlü etkiler altında bin bir şekil alır. Goethe, kaba gayeciliği (finalisme) reddetmiş, bu konuyu başka türlü açıklamıştır: Öküzlere boynuz, kendilerini savunmaları için verilmemiştir, boynuzları olduğu için öküz, kendisini bunlarla savunur... Ona göre 'amaç' (but) ve 'niçin' sorunları asla bilimsel değildir. Zira, öküzlerin boynuzları nasıl çıkıyor diye sorduğumuz zaman, onların organizmalarını incelemeye mecbur oluruz ve aslanların niçin boynuzları olmadığı ve olmayacağı sorunu aklımıza gelir. Goethe, gayeci filozoflar, der, kendilerini savunmak için, boynuz verene tapmak zorunda olmazlarsa, Tanrılarını yitireceklerini zannederler. Oysaki, Yaratıcı Güç, binlerce bitki yaratacak ve bütün bunlardan üstün olarak insanı oluşturacak denli büyüktür; O'na tapmak yetişir.

Goethe de bir bakıma Hegel gibi düşünür. Bunların ikisi de Herder'e bağlı oldukları için, düşünceleri arasında bir yakınlık vardır. Bunlar, her çeşit mistisizmden nefret ederler. Buna rağmen Goethe, bir panteisttir. Ona göre Tanrı, her şeydedir. Bu itibarla o, Spinoza'nın Tanrısını bir soyut düşünce, yani bir sıfır zannedenlere karşıdır. Ona göre Tanrı, her şeyden daha gerçek olan birliktir ve o, kendi kendine: "Ben benim; ben bütün olaysal hayatımın değişmelerinde ne isem, yine oyum" diyen etkin birliktir. Newton'un Tanrısı, dışa bir iç-

tepi (impulsion) veren kuvvettir. Goethe böyle bir Tanrı'yı reddeder. O, kendisini insanlara bir evren gibi belirten tek ve içsel varlığın Tanrılığına inanır. Bu Tanrı, kendi özü içinde, yaratıkların her türlü anlayış ve kavrayışları üstüne yükselir. Goethe'nin yaşı biraz daha ilerleyince ve yabancı bir kuramdan hoş bir izlenim alamayınca, Spinoza'nın 'ahlâk'ına sığınır; ve der ki: "Ben, Spinoza ahlâkında bütün hayatıma uygun bulduğum doğuştan kavrayışı (conception) yakaladım. O, bana Tanrı'yı doğada, doğayı Tanrı'da bozulmaz bir şekilde görmeyi öğretti".

Goethe, Tanrı'ya bu şekilde inandığı halde, Voltaire ve Lord Byron gibi dini inkâr eder. Zira ona göre, din de, felsefe gibi görevlerini bitirmiş ve dairelerini kapatmıştır. *Faust*'un bir sahnesi, Goethe'nin Tanrı ve din hakkındaki görüşünün rahiplerinkine benzemeyen bir özelliği olduğunu gösterir (*Faust*, Türkçeye çeviren: Recai Bilgin, 1941, s. 182-185).

Goethe, Holbach'ın *Système de la Nature* adlı eserinin aleyhindedir. O, bu eseri görmeye bile dayanamadığını anlatarak zamanının ülkücülüğüne bağlanır. Bu çeşit eserlerin metafizikten ve her çeşit felsefeden soğutmak suretiyle fenalık yaptığını, buna karşı da yaşayan bilimlere, deneye, eylem ve şiire en canlı bir tutkuyla atılmayı sağladığını ileri sürer.

Goethe de Hegel gibi, XVIII. yüzyılın fizikmatematik ve ihtilâlci düşüncelerinden ibaret olan büyük hareketlerine karşı hiç bir güven beslemez. Goethe'nin deneyden istediği şey, Newtoncular gibi, bir konunun tasdiki değil, doğadaki sürekliliğin keşfidir. O, çekim kanununun ispatında kullanılan yöntemi de reddeder. Yani, bize bir çeşit kanıt (argument) ödevini gören teker teker deneyler aracılığıyle bu tezin ispat edileceği iddiasının aleyhinde bulunur. Goethe, "Yüksek düzenden gözlem" adını verdiği bir yöntemi salık verir ki, bu büyük sayıda yapılmış olan gözlemleri, bir aynı gerçekliğin derin inceliklerindeki art ardına akışı yakalamamıza hizmet edecek şekilde ve bir sıra halinde düzenlemek demektir. Goethe, bu yöntemi renkler hakkındaki kuramına uygulamıştır.

Düşüncelerinde bir sistemden çok, felsefesel bir ruh gizleyen, düşünce ve sanat hayatına büyük etkiler yapmış olan Goethe, "Benim için, der, düşünce, nesnelerden ayrılamaz. Bunların öğeleri, sezgileri düşünceye girerler. Bu öğelerle bu sezgilere, düşünce aracılığıyle derinden nüfuz edebilir. O suretle ki, sezgim bir düşünce ve düşüncem bir sezgi olur". Bu büyük şairin aradığı şey, bir felsefe değildir, deneysel bir bilgeliktir. Yani, insanı evvelâ kendi içgüdülerine terk ederek düşünmeyi sınırlı ve belgin bir faaliyeti gerçeklendirmeyi başarıncaya kadar da yönelişlerimizi, olabilen her yön ve alanda gelişmeye izin vermektir.

Goethe'nin 'ölmezlik' hakkındaki inancı, Sokrat'inkine benzer: Ona göre, ancak büyük insanlar ölümsüzdürler. Dostu Eckermann'la yaptığı konuşmalarda der ki: "Hayatın ötesinde de devam edeceğimizden şüphe etmiyorum. Zira, doğada yetkin bir yaratma kaybolamaz. Fakat hepimiz aynı biçimde ölümsüz değiliz. Büyük yaratma olarak gelecekte belirmek için, evvelâ bu âlemde büyük bir yaratık olmamız lâzımdır. İnsan, gölgelere, yeryüzü üzerindeki oturuşu esnasında oluştuğu (teşekkül) gibi girer. Ölmezlik inancı, benim için faaliyet düşüncesinden doğar. Zira, eğer son nefesine kadar dinlenmeden hareket edeceksem, şimdi sahip olduğum ruhu koruyamayacak bir duruma geldiğim zaman, doğa bana bir diğer varlık şeklini vermeye mecburdur. Kutsal Kitap, 'Başlangıçta Kelâm vardı' der, sonra kesin kararını verir: 'Başlangıçta eylem vardı'; yani faaliyet..." Bu düşüncelerin yanıbaşında Madam de Stolberg'e ölmezlikten söz eden bir mektubunda, pek alaycı bir dil kullandığı görülür.

Goethe de Hegel gibi, *'Sanat'*ı, ruhun en yüce bir ifadesi sayar ve ruhu, sonlu, belirli bir faaliyet içinde arar. *Faust*'ta olduğu gibi. En yüksek sanat musiki değil, şiirdir; ve şiirin en yüksek şekli de, lirizmle destanın birleşmesinden ibaret olan trajedidir. Goethe, güzelliğe ulaşmak için karakteristikten hareket etmiştir.

Ahlâk bakımından Goethe, insanın şeytana uymak suretiyle temizleneceğine inanır. Tanrı'nın şeytana gösterdiği âlicenaplığın anlamı budur. O, bunu, insanlığın ahlâksal yetkinliğinden ayrılamaz bir yardımcı saymaktadır. *Faust*, bu düşüncenin ispat ve itirafıyle dolu olan bir eserdir.

Goethe'nin yazmış olduğu eserlerin tam listesi, Goedeke'nin şu eserindedir: *Grundniss der Deutschen Literatur Geschichte* (3. baskı, 4 cilt, 1913).

Bkz. René Berthelot, *Lamarck et Goethe* (Revue Métaphysique et de Morale, 1929); ve aynı dergide (1931) aynı yazarın *Goethe et Hegel* başlıklı makalesiyle (1928) nüshasındaki başka bir makalesi; H. Siebeck, *Goethe als Denker* (Stuttgart, 1902); Bergmann, *Philos. Monatshaft* (IV., s. 516 ,mart 1870) ve Simmel'in *Goethe'ye Dair* başlıklı eseri (1913); F. A. Lange, (cilt I, s. 430-432); E. Bréhier, (cilt II, s. 801-802); Madam de Staël, *Almanya'ya Dair* (Türkçeye çeviren: Nasuhi Baydar, 3 cilt, 1945); Hasan-Âli Yücel, *Bir Dehanın Romanı* (Goethe madalyasını kazanmıştır); Camille de Senne, *La Philosophie de Goethe* (Journal de l'Université des Annales; 4 mart, 1908; No. 9, s. 542-553); K. Worlândre, *G. S. Verhaltnis zu Kant in Seiner Historischen Entwicklung, Kantstudien I;* K. Simmel, *Kant und Goethe* (1922); Bieleschowsky, *Goethe'nin Hayatı ve Eserleri* (cilt I,

Türkçeye çeviren: Mediha ve Şerif Onay, 1954); J. P. Eckermann, *Goethe ile Konuşmalar* (cilt I, Türkçeye çeviren: Lûtfi Ay-Sadi Baytin). Bu son iki eser, M. E. B. yayınlarındandır. Bu seri içinde Goethe'nin edebî eserlerinin çoğu Alman Klasikleri serisi içinde yayımlanmıştır. Onun *Şiir ve Hakikat* adlı eseri üç cilt olarak ve *Faust*'u iki cilt olarak Recai Bilgin tarafından dilimize çevrilmiştir. Bu büyük Alman edip ve düşünürü hakkında her yıl hemen hemen her dilden birçok eser yayınlanmaktadır. Bunların en yenileri şunlardır: H. W. Eppels-Heimer, *Bibliographie der Dt. Lit.-Wiss. 1945-1953* (1957); H. Pyritz, *Goethe Bibliographie* (1956); U. Rukser, *Goethe in der Hispan. Welt.* (1958); P. Menzer, *Goethe Asthetik* (1957); Fr. von Müller, *Unterhaltungen mit Goethe Krit. Ausg. V. E. Grumamach* (1956); H. Weinstock, *Die Tragödie des Humanismus* (4. baskı, 1960); F. Mârker, *Weltbild der Goethe Zeit* (1961); E. Staiger, *Goethe* (3 cilt, Zürih, 1952-1959); H. Ruppert, *Goethe's Bibliothek* (1958); H. Pyritz, *Goethe Studien* (1962).

GOGARTEN, Friedrich. Alman Tanrıbilimcisi. 13 ocak 1887'de Dortmund'da doğdu. 1933'te Göttingen Üniversitesine profesör oldu. Fichte'nin ülkücülüğüyle uğraştı. Kierkegaard'ın Tanrıbilimine bağlıdır, yani, Tanrıbilimde varoluşçuluğun (existentialisme) diyalektiğini benimsemiştir. Şu eserleri önemlidir: *Fichte als Religiöser Denker* (1914); *Illusionen* (1926); *Die Religiöse Entschridung* (1921); *Ich Glaube an den Dreiningen Gott* (1926); *Von Glauben und Offenbarung* (1923); *Wider dei Achtung der Autorität* (1930); *Politsche Ethik* (1932).

Bkz. W. Andersen, *Der Existenzbegriff U. D. Existentielle Denken I. D. Neueren Philosophie U. Theologie* (1940); E. Grisebach, *Über Erkenntnis U. Glaube* (1923).

GOMPERZ, Theodor. Alman filozof, filolog ve bilgini. 29 mart 1832'de Moravya'daki Brünn şehrinde doğdu; 29 ağustos 1912'de Baden'de (Avusturya) öldü. İlk öğrenimini bu şehrin jimnazında yaptı. Burası, özgür düşüncenin kaynağıydı, kendisi de böyle düşünen rahiplerin etkisi altında kaldı. 1848'de Viyana'ya gitti ve tanınmış dilcilerden Hermann Bonitz'in öğrencisi oldu. 1867'de filoloji doçenti ve 1873'te klasik filoloji profesörü oldu. Königsberg Üniversitesi kendisine fahrî felsefe doktorluğunu ve Dublin Üniversitesi de edebiyat doktorluğunu verdiler. 1868'den itibaren Viyana İmparatorluk Akademisine muhabir üye olarak hizmet etmiş olan Gomperz, 1882'de Akademi üyeliğine seçildiği gibi uzun süre, Saint-Petersburg İmparatorluk Akademisinin de muhabir üyeliğini yapmıştır. Gomperz, eski Yunan metinlerini güvenilir bir yetkiyle incelemiş ve yorumlamıştır. Felsefeyi ilgileyen eserleri felsefe tarihi bakımından çok önemlidir. Bu ansiklopediyi hazırlarken Gomperz'in Fransızcaya, *Les Penseures Greces* adıyle ve Reymond tarafından çevrilen eserinden fazlasıyle yararlanmış bulunuyoruz. Bu eseri (3 cilt, 1908–909; Fransızcasının 2. baskısı, Almanca olan 4. baskısından çevrilmiştir). İyonya'nın doğacı filozoflarından başlayarak, Aristo ve arkadaşlarını da içine almak üzere Yunan filozoflarını ve bunların bağlı oldukları okul ve sistemleri geniş ölçüde inceler.

Başlıca eserleri şunlardır: *Neue Bruchstücke Epikurs über die Willansfrage* (Viyana, 1876); *Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes aus Sitzung Sberihte* (1887); *Platonische Aufsätze* (3 cilt, 1887-1905); *Zu Aristoteles Poetik* (2. kısım, 1888-1896); *Ueber die Charaktere Theophrats* (1888); *Stuart Mille System der Deductiven und Inductiven Logik* (3 cilt; İngilizceden çevrilmiştir, 1884); *Demosthenes der Staatsmann* (1864); *Philodemi de Ira Liber* (1864); *Traumdentung und Zauberei (1866); Herkulanische Studien* (1865-1866); *Beiträge Zur Kritik und Erklärung Griech. Schriftsteller* (7 cilt, 1875-1900); *Die Bruchstücke der Griech. Tragiker und Cobets Neuerte Kritische Manier* (1878); *Herodotische Studieu* (1883); *Ein Bisher Unbekanntes Griech. Schriftsystem* (1884); *Zu Philodems Büchern von der Müsik* (1885); *Über den Abschluss des Herodotischen Geschichtswerkes* (1886); *Nachlese Zu den Bruchstücken der Griech. Tragiker* (1888); *Die Apologie der Heilkunst* (1890); *Philodem U. d. Asthischen Schriften der Herculanschen Bibliothek* (1891); *Die Schrift vom Staatswesen der Athener* (1891); *Die Jungst Entdeckten Überresite Einer den Platonischen Phädon Enthaltenden Papyrussalle* (1892); *Auf der Hekale des Kallimachas* (1893); *Essays und Erinnerungen* (1905); *Grieschische Denkers Geschichte der Antiken Philosophie* (2 cilt; Leipzig, 1893, 1902); bu eseri İngilizceye L. Magnus ve G. G. Berry çevirdiler (1901-1912).

Gomperz, Stuart Mill'in külliyatını da Almancaya şu adla çevirmiştir: *Stuart Mills, Gesammelte Werke* (Leipzig, 1869-188; 12 cilt); *Griechische Dneker* (3 cilt, 1923-1925; Fransızcaya Raymond çevirdi); *Essays und Lebenserinerungen* (1905); *Hellinika* (2 cilt, 1912); *Reihen Folge Einiger Bruchstücke des Heraclits, Hermes* (1923); *Die Apologie der Heilkunst* (1910); *Sophistik und Rhetorik* (Leipzig, 1912) vb.

Gomperz, *Yunan Düşünürleri* adlı eserini (bunu İngilizceye Jeb's çevirdi; 1893) yazdığı zaman Morges'te profesördü. Bu eserin ilk fasikülü 1893'te yayınlanmaya başlamıştı. İkinci cildi teşkil eden 12. fasikül ancak 1902'de basılabilmişti. Eser, az zamanda geniş bir okur kütlesine yayıldı ve birçok defalar, geniş ilâvelerle basıldı. Yukarda adı geçen Fransızca

nüshasının Önsözünü yazmış olan Alfred Croiset, onun eseri hakkında kısa, fakat özlü bir çözümleme vermiştir. Bundan da anlıyoruz ki Gomperz'in anladığı felsefe tarihi, klasik olarak tanıdığımız tarihçilerin anlayışından pek farklıdır. O, felsefesel sistemleri yalnız filozofların kişisel dünya görüşlerinden ibaret saymamış, onların sistemlerini hazırlamış olan bütün bir kavmin tarihini, toplumunu ve zihniyetini incelemeye, şairleri, teknikçileri, halk duygu ve inançlarını titizce toplayarak insel düşünce ve zekânın evrimini adım adım izledikten sonra, sistemlere ulaşmıştır. Bu itibarla onun yöntemi, A. Croiset'nin deyimiyle, ölüleri diriltmek (resurrection) yöntemidir.

Gomperz'i büyük felsefe tarihçisi Zeller'den ayıran nokta, Gomperz'in hayata verdiği önemde gizlidir; yani Gomperz'in tarihi canlıdır, inseldir; ve edebî bir dille de yazıldığı için zevkle okunur. Kapsadığı derin ve geniş düşünceler okuyanı yormaz. Zeller'de ise bu özellikler yoktur. Bunun tarihi âdeta yalnız filozoflar için yazılmıştır; kuru, sert ve zengin belgelerine rağmen okuyanı yoracak niteliktedir. Gomperz ise, kuvvetli bir Yunancı (helleniste) olduğu kadar da usta bir yazardır. Bu nedenden o, filozofları bir artist gibi yaşatır. Onlar üzerinde inizaçlarının olduğu kadar da çevrelerinin yaptığı etkiyi derinden fark eder. Yani Gomperz, filozofların teneffüs ettikleri hayatsal, sosyal ve doğal atmosferi çözümlemekte büyük bir başarı göstermiştir. Gomperz, geçmiş çağların olduğu kadar da son çağın kültürüne geniş ölçüde sahip olan bir filozoftur. İngiliz ve Fransız pozitifçilerini hele, Spencer ve Aug. Comte'u pek iyi öğrenmiştir. Fakat bunları tarihine geçirmemiş, tamamıyle tarafsız ve nesnel (objektif) bir gözle konularını incelemiştir. Almancası, *Griechische Denker* adıyle çıkmış olan bu eserin sonraki baskılarını, Gomperz'in oğlu H. Gomperz, babasının vasiyeti üzerine gereken özentileri esirgemeden yayınlamıştır.

GOMPERZ, Heinrich. Avusturya filozoflarından. 18 ocak 1873'te Viyana'da doğdu; 27 ocak 1942'de Los Angeles'te öldü. Bu şehrin üniversitesine profesör olarak çağrılmıştı (1936). Daha önce, 1924-1934 yılları arasında Viyana'da profesördü. Psikoloji ve mantık üzerindeki tarihsel araştırmalarıyle tanınır. Başlıca eserleri: *Weltanschaungslehre* (2 cilt, 1905-1908); *Zur Psychologie der Log. Grundtatsachen* (1897); *Über Sinn u. Sinngebilde, Erklären u. Verstehen* (1929); *Interpretation, Logical Analysis of a Method of Historical Research* (1939)

GONSETH, Ferdinand. İsviçre filozof ve matematikçisi. Bern yakınlarındaki Sonvilier'de 1890'da doğmuş ve 1930'dan itibaren otuz yıl Federal Politeknik Üniversitesinde felsefe okutmuştur. Onun felsefesi, *'idoneiste'* adı verilen bir diyalektik sistemdir. (Idoneiste, açık, yani *ouvert* ve uyguncu demektir). O, deneylerde 'a priori' olarak gerçek sayılan ilkelerden hareket etmemeyi, zira bu takdirde deney sınırlarının daralıp kapanacağını ileri sürer. Ona göre, deneysel gerçekler, ancak her yönden deneye açık kalan derinliğine örgütlenmiş özel ilkeleri seçmekle elde edilebilir. Gonseth'in savunduğu ilkeler şunlardır: Tersine dönebilmek (réversibilité); ikilik (dualité); tekniklik (technicité); tamlık (intégralité).

Eserlerinin önemlileri şunlardır: *Les Fondements des Mathématiques* (Paris, 1926); *Les Mathématiques et la Réalité* (Paris, 1936); *Qu'est-ce qui la Logique?* (1936); *Philosophie Mathématique* (1939); *La Métaphysique et l'Ouverture à l'Expérience* (Paris, 1950). Onun, Actualité Scientifique et Industrielles'deki (1937) yazıları da kendisine 'Yeni Mantıkçılar' arasında önemli bir değer kazandırmıştır.

GORGİAS. Tanınmış Yunan sofistlerinden ve belâgatle konuştuğu bilinen bu düşünür, genel olarak M.Ö. 483'te Leontium'da (Sicilya) doğduğu ve 380'de ya da 375 yıllarına doğru Larissa'da öldüğü, Tennemann'a göre de 444'te ün kazandığı kabul edilir. Empedokles ve Parmenides'i uzun süre incelemiş, Melissüs ve Zenon'un safsatalarından kolaylıkla faydalanmıştır. Öğrencileri arasında Isokrat ve tarihçi Tükidit (Thucydid) ve Demosten'in rakibi olan Eşin (Eschin), nihayet Kritias ve Agaton sayılmaktadır. Ondan kalan tek anı, pekin olarak hiç bir şeyin var olmadığına ve hiç bir şey üzerinde tartışılamayacağına dair inançlarıdır. Dinleyenleri kendisine hayran edecek denli parlak ve sürükleyici bir ustalıkla konuşurdu. Eflatun'un *Hippias* adlı diyaloğundan anlaşıldığına göre, Yunanistan'a gelmiş, Tesalya'ya gitmiş, halka verdiği söylevlerle kendisini herkese tanıtmış, bu yüzden birçok öğrenciler toplayarak ünü kadar da servetini artırmıştır. M.Ö. 427'de yurttaşları tarafından Atina'ya elçi olarak gönderilmiş olan Gorgias, Siragüzelilere karşı kendilerini savunmak için Yunanlıların yardımını sağlama işinde büyük yararlık göstermiştir. Söylevlerinin pek beğenilmiş olmasına rağmen, bunlardan Aristo ve Sextus'un eserlerinde görülen bazı kırıntıları (fragments), hiç de süslü bir şekle ve önemli düşüncelere sahip değildir. Gorgias'tan önce, İtalya Okulundan çıkmış olan eserler, *Varlık Hakkında* adını, İyonyalıların eserleri ise, *Doğa Hakkında* adını taşırlardı. Gorgias, bu iki adı da birleştirip, eserine *Yokluk ve Varlık Hakkında* adını vermiştir. Bu kitap, her çeşit dogmacılığa karşı açılmış bir savaş sayılır. Elea Okulunun ülkü-

cülüğünü tamamıyle reddeden bu eser, "Hiç bir şey yoktur; bazı şeyler var olsalar bile, biz onları bilemeyiz; hatta biz, onları bilecek olsak bile, bir başkasına bildiremeyiz, açıklayıp ifade edemeyiz" şeklinde tespit edilmiş olan bu üç önermeyi Gorgiyas, şu suretle ispata çalışır:

1. *Hiç bir şey yoktur:* Çünkü, eğer bazı şeyler varsa, o şey ya 'varlık' (être) ya da 'yokluk' (non-être) veya bunun ikisi birden olarak vardır. Oysaki, bu üç varsayımın her biri ayrı ayrı saçmadır. Önce, yokluk yoktur. Zira, yokluk varsa, o aynı zamanda hem var, hem yok olacaktır. Var olacaktır demek bir varsayımdır. Yok olacaktır, çünkü ona 'yokluk' denilmektedir. Öyleyse yokluk yoktur. Fakat, varlık da yoktur. Çünkü, eğer varsa, o ya başlamış ya da henüz başlamamıştır. Eğer başlamamışsa, o ebedîdir; bu yüzden de sonsuzdur. Sonsuzluk ise kendi kendini kapsayamaz. Zira, bir şey hem zarf, hem de zarfın içindeki olamaz. Hatta herhangi bir nesne (objet) de olamaz. Zira o, sonsuzdur. Şu halde sonsuzluk hiç bir yerde var değildir, başka bir deyimle, yoktur. Eğer varlık başlamışsa, o ya bir şeyden çıkmıştır ya da hiç bir şeyden, yani yokluktan çıkmıştır. Eğer bir şeyden çıkmışsa, o daha önce vardı ve var olmaya devam etmekten başka da bir şey yapmayacaktır. Eğer hiç bir şeyden —yani, yokluktan çıkmışsa— yokluk, kendinden olmayan bir şey var etmiştir. Öyleyse, varlık yoktur. Varlıkla yokluk bir arada da var olamaz. Zira, biri diğerinden çıkmıştır. Eğer biri var diğeri yoksa, birini seçmek imkânsızdır.

2. *Eğer bir şeyler varsa, onları bilemeyiz:* Zira, bir nesne bilinebilmek için, bilginin öznesi (sujet) kendisiyle karışmış olmalıdır. Fakat ruh, beyazı bilmekle beyazlaşır mı? Eğer, bu böyle ise, yani zekâ, düşüncelerinin konusuyle özdeşlik kazanırsa, biz gerçek olan nesnelerden başka bir şey düşünemeyiz. Oysaki bunun tamamıyle başka türlü olduğunu biliyoruz. Gorgiyas burada, aklın var sayılan (supposé) çelişmelerinden ve insel yargılamaların deney ve türlülüklerinden yararlanır.

3. *Bazı şeyler varsa, bunları bilebilsek bile, başkalarına bildiremeyiz:* Zira, her duyu, kendi özel âlemini kavrar, bunun ötesini asla. Görüm, renkleri görür, sesleri görmez, işitim de renkleri kavrayamaz. Şu halde biz, konuştuğumuz zaman, kendi cinsimizden olanlara neyi geçirmiş oluyoruz? Sesleri değil mi? Yani, kulağa gelen, dilden başka bir şey değildir. Oysaki kulak, düşünceleri ve düşüncelerin konularını görmediği için, hiç bir şeyi öğrenemeyiz; hatta düşüncelerle doğanın türlü nesnelerinin üzerimizde yaptığı etkilerden meydana gelmiştir. Renklerin, seslerin, kokuların adları bütün bu şeylerin bizdeki belirme biçimlerinden meydana getirilmişlerdir. Şu halde dil, nesneleri asla öğretemez, tersine olarak, dil bu nesnelerin ürünüdür. Gorgias, bir taraftan da sözcük yanılmalarını ve dilin yetkin olmayışını da ileri sürmek suretiyle iddiasını ispata çalışır. Özet olarak ona göre, hiç bir şey de düşünülemez. Zira, varlıkla 'düşünce', birbirine dönüştürülemeyen iki terimdir. Düşünce, düşüncedir, varlık da varlıktır. Fakat varlık, düşünce değildir. İşte Gorgiyas, bu türlü akıl yürütmelerle, bilimleri ve her çeşit kesin bilgileri yıkmış olur ki, bu yalnız genel anlamda bir şüphecilik değil, aynı zamanda bir 'hiççilik'dir (nihilisme).

Gorgias'ın bu iddiaları, yargının olamazlığı hakkındaki düşünceleriyle de ilgilidir. Ona göre, bir gerçeğin herkes için müşterek olabilmesi, bir aynı düşüncenin tüm ruhlarda özdeş olarak belirebilmesiyle mümkündür. Fakat 'Bir' ve 'Özdeş' düşünce, nasıl olur da başka başka ruhlarda aynı olarak belirebilir? Bu olamaz. Bir kavramın sınırlı olan birliği, bu kavramları düşünen ruhların çokluğuyle uzlaşamaz. Protagoras, "Her şey gerçektir" demişti. Gorgias ise, "Hiç bir şey gerçek değildir" der. Gerçekte bu iki tez de birbiriyle eşdeğerdir. Zira, her iki halde de, tasdiklerimiz, bireyde görünen şeye göredir. Bu itibarla bunlar, reddolunamadıkları gibi, bunların karşıtları da söylenemez. Yani, her yargı doğru ise, biz yalnız görünüşleri ifade ediyoruz demektir. Eğer her yargı doğru değilse, doğrudan başka bir şeyi kavrayamıyoruz demektir.

Eflatun, *Gorgias* adlı diyaloğunda, Gorgias'ın *'ahlâk'* telakkisini şöyle özetler: İnsanın alın yazısı mutluluğu aramaktır ve insan mutluluğu, güçte, yani düşmanlarını kaybetme özgürlüğünde, onları yıkmakta, sürgün etmekte, öldürmekte, özet olarak her yerde hükmetmekte bulur. Doğanın düzeni, güçlülerin efendi olmasını ve zayıfların da ezilmesini emreder. Kanunlar zayıflar tarafından meydana getirilmiş zincirlerdir. Güçlüler, bunları imal edenleri alçaltmak suretiyle yaptıkları zincirleri kırmalıdırlar. Yine bu diyaloğda Gorgias, hatibin görevlerini şunlardan ibaret görür: Hatip, her yerde her vasıtayla zevki aramalıdır ve amacı, doğru değil, doğruya benzeyen olmalıdır.

Sofizmin düştüğü yanılmalara gerekli olan kuvvetli reddiyeyi Eflatun vermiştir. Ahlâk ve politikayı da bozma ereğini güden bu safsatalara karşın Gorgias, bazı hizmetler yapmış, zihinlere kurtarıcı bir hareket vermiş ve birçok bulanık düşünceleri aydınlatmış, diyalektik dil ve sanatını oluşturmaya kuvvetle yardım etmiştir. Onda Darwinciliğin bazı tohumlarını da görmekteyiz. Anlaşılıyor ki o, çokluğun bulunmadığını savunan Zenon şüpheciliğini daha da

ileri götürerek, bir tek 'var'ın da var olmadığını iddia eden bir safsatacı'dır (sophiste).

Gorgias'ın *Helen'e Methiye ve Palamed'in Apolojisi* başlıklı iki eserini Reiske, *Oratores Groeci*'de (Leipzig, 1773) yayınlamıştır ki, bunların önemli bir değeri yoktur. Bu iki eserin Fransızcası, Henri Estienne'in *Recueuil des Discoures des Rhêteures Greces* (Paris, 1755) adlı eserinde yayınlamıştır.

Bkz. Eflatun'un *Diyalog*'ları, Aristo'nun *Xenophon, Zenon ve Gorgias* adlı eseri (ch. V. vd.); S. Empricus, (Adv. Math. 65, vd.); F. Blas, *Die Attische Beredsamkeit* (cilt I, 1886); Belin de Ballu, *Histoire de l'Éloquence;* W. Jaeger, *Paideia* (3 cilt, 1935-1948).

GÖRRES, Joseph. Alman yazarlarından. 25 ocak 1776'da Koblenz'de doğdu; 29 ocak 1884'te Münih'te öldü. 1827'de bu şehirde profesör olmuştu. Daha çok mistisizmle uğraşmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Die Christi, Mystik* (4 cilt, 1836-1842); *Mystik, Magie u. Dämonie* (1827); *Glaube und Wissen* (1806); *Mysthengesch. d. Asiat Welt* (1810).

GOTAMA ya da **GÖDAMA.** Hint filozofu. Buda'dan sonra dünyaya gelmiştir. Aristo'nun Batı âleminde yapmış olduğu hizmet ve etkiyi Hindistan'da yapmış olan bu filozofu, felsefe tarihleri ancak XIX. yüzyılda tanıtabilmişlerdir. Gotama'nın özel bir diyalektik sistemi vardır ki, buna kendisi 'Niaya' (akıl yürütme, akıl yürütmenin gidişi) adını vermiştir. Bu sözcük, Sanskrit dilinde, "Zekânın gidişi, akıl yürütmenin yöntemi" demektir. Bu itibarla 'Niaya', Hint felsefesinin mantığıdır. Diğer okulların da ayrı mantıkları varsa da onlar, kusurlu, eksik ve az bilimseldir. Gotama'nın okuluna 'Neiyayikâ' adı verilir ki bu, 'Akıl Yürütme Okulu' demektir. Bu okul, Hindistan'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bile pek yaygındı.

Gotama'nın kişiliği hakkında Batı bilginlerinin bütün gayret ve ince araştırmalarına rağmen kesin bir bilgi elde edilememiştir. Hint gelenekleri de diğer birçokları hakkında olduğu gibi, doğru bir bilgi vermemektedirler. Geleneğe göre Gotama, bütün Brehmen ailelerinin ataları sayılan ve Hint'in On İki Patriği olarak kabul edilen Rishis'lerinden ya da azizlerinden biridir. Ramayana ile Puranalar, onun Himalaya üzerinde doğduğunu ve uzun süre Mithila ve Prayaga ormanlarında zahitçe bir ömür geçirdiğini kaydederler. Brahma'nın kızlarından biri olan Ahalya ile evlendiğini, fakat sonra onu boşamaya mecbur kaldığını, çünkü bu kadının Indra tarafından kandırılmış olduğunu da yazarlar. Gotama, bunun üzerine doğum yeri olan dağlara çekilmiş ve orada nefsi öldüren şiddetli perhiz ve tapınmalarla vakit geçirmiş, nihayet dünyaya kendi mantığının belitlerini (sutra) miras bırakmıştır. Bu sutraları kendi ölümünden sonra hemen yorumlamışlardır ki, zamanımıza kadar gelmiş olan da bu yorumlamalardır. Anlaşılıyor ki Hintliler için Gotama, Tanrısal bir kişiliktir ve yaşadığı dönem, âlemin ilk yaratıldığı zamanların karanlıkları içinde kaybolmaktadır.

Bütün bunların birer efsane olduğunda şüphe yoktur; ve 'Niaya'nın bir göksel ilhamdan meydana geldiği söylenemez. Fakat Gotama'nın öğrencilerinden biri, *Rig-Veda*'nın kasidelerinden birini yazmıştır ve bu kesin olarak bilinmektedir. *Manu* kanunlarında (liv. XIII. Çloka, 109), 'Niaya'dan bahsedildiği zannedilmiştir. Bu kanunlar, William Jones tarafından İngilizceye çevrilmiş ve bu zannı, bu kişi esere eklemiştir. *Manu*'yu bu İngilizce nüshasından Fransızcaya çevirenler de aynı yanılmayı tekrar etmişlerdir. Niaya'dan güvenilir bir dille bahseden eserler, milâttan sonra yazılanlardır. Bununla birlikte, bu eserin çok eski olduğu, hatta Aristo'nun *Organon*'undan daha önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Gotama'nın sistemi hakkında edindiğimiz ilk bilgiler, Colebrooke'un *Essai sur la Philosophie Indienne* adlı eseriyle, yine bu yazarın Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin memuvarlarında yayınladığı uzun çözümlemelerden ibarettir; fakat bu yazar, Gotama'nın sistemini, Veiseshika Okulunun kurucusu olan Kanada'nın sistemiyle karıştırmak yanılgısına düşmüştür. Gotama'nın sistemi, Aristo ya da Kant'ın benimsediği anlamda bir mantık doktrini değildir. Bu, daha çok bir tartışma kuralları dergisidir.

Niaya, beş okunaktan (kıraat) ibarettir. Bunlar, birbirine eşit olmayan bölümlere ayrılmıştır ve hepsi 525 belittir. Birinci okunak, tamamıyle dogmatiktir. Diğer dördü ise, çekişmelidir (polémique). Fakat Gotama'nın karşılık verdiğini iddia ettiği okulların hangileri olduğunu anlamak imkânsızdır. Asıl önemli olan, eserin birinci okunağıdır. Bu kısımda 60 belit vardır. Gotama, okuttuğu doktrini tam olarak öğrenenlerin hepsine ebedî ve en yüksek bir mutluluk vaat eder. Bu doktrin, şu on altı noktayı kapsar: Belge (preuve) Belgenin konusu, Şüphe, Güdü (motif), Örnek, İleri sürme (assertion), Düzenli olarak oluşturulmuş olan ileri sürmenin öğeleri, Tamamlayıcı akıl yürütme, Sonuç, İtiraz, Tartışma (contaverse), Çekişme (la chicane), Sofizm, Hile (fraude), Boş karşılık, Susturma, Doktrinin bütün bu noktalarını derinleştirmede güdülen amaç, Yanılmayı ve yanılmadan doğan her fenalığı yok etmek.

Colebrooke bunlara, *'Niaya'nın on altı kategorisi'* adını verirse de, gerçekte bunlar, kategoriler değil, topiklerdir (les topiques). Anlaşılıyor ki, Gotama sisteminde bir tartışmanın düzenli ve tam olması için, evvelâ belge konul-

malı, sonra da bunun üzerine, ileri sürülecek tez kurulmalıdır. Her şeyden önce, tespit edilmesi gereken, ileri sürülen kanıt, duyulur algı mıdır, yoksa duyulur olaylara bağlı olmayan akıl yürütme midir? Analoji mi, karşılaştırma mıdır? Son olarak insanın ya da vahyin tanıklığı mıdır? gibi sorunlardır. Bir kez, tez konduktan sonra, belgenin konusu gösterilmelidir ki, bu genel olarak şu on iki konudan başka bir şey olamaz: Ruh, beden, duygu organları... vb. Belge (preuve) ve belgenin konusundan sonra da, bu konunun akla getirebildiği şüpheyi yok etmeli ve her şeyden önce de kendinden var oluşun (existence en soi) tam olarak pekin olması için karar vermelidir. Şüphe, doğru olup olmadığını araştırmak icabeden bir motif üzerine kurulur. İleri sürülecek tezin konusu haline gelecek olan belgenin konusu, olabildiği kadar açık olmak için, kendisinden daha açık ve kendisini daha anlaşılır bir duruma getirecek olan bir örnek vermelidir. Bir kez bu ilk tedbirlere riayet ettikten sonra, desteklenildiği iddia edilen tez konulabilir ki, dört ya da bir tek belgeye, yahut karşılıklı konuşan iki kişinin kabul ettikleri bir örneğe, yahut da bunların uygun buldukları yalınç bir varsayıma dayandığına göre, tümel ya da tikel, özel veya varsayımsal olur. İleri sürülen tez, düzenli ve tam olabilmek için şu beş öğeye sahip olmalıdır: Önerme, Neden, Aydınlatma, Uygulama, Sonuç... Colebrooke, buna 'Hint kıyası' adını verirse de, B. Saint-Hilaire, bunu pek de uygun bulmaz. Bu beş öğeye dayanan tezi desteklemek için tamlayıcı bir akıl yürütme eklemek lâzımdır ki, Colebrooke, buna da zorakî bir benzetişle, 'Olamayana ergi' (réduction à l'absurde) adını verir. Son olarak bu sekiz topikten sonra kesin olarak asıl tezi ileri süren sonuç (nirmaya) gelir. Bundan sonra da hasmın bütün hücumlarına karşılık verilir ve itirazlarını çelişikliklere düşürerek ve didişmelerindeki maske düşürülmek, safsataları reddedilmek, hileleri bir tarafa atılmak ve verdiği karşılıkların saçmalığı ispat edilmek suretiyle hasım susturulmuş olur.

Görülüyor ki, Gotama'nın diyalektiği, Aristo ve Kant'ın eserlerindeki kadar önemli ve değerli değildir, sadece yüzeysel bir ispatlamadan ibarettir. Fakat Gotama, bununla Doğu'nun mantık tarihinde, Aristo'nun Batı'da kazandığından daha az sürekli olmayan bir ün kazanmıştır.

Gotama, kıyas ve kategoriler hakkında hiç bir bilgiye sahip olmadığı gibi, zihnin düzenleyici ilkelerine dair de bilgiye sahip değildir. Bu itibarla *Niaya*'nın *Organon*'a önderlik ettiği iddia edilemez. Bununla birlikte Gotama, yurdunun zihinsel gelişmelerine hizmet etmiştir ve o dönemlerde Batı ile Doğu'nun kültürel ilişkileri derinden bilinmediği için, bu görüşlerin serpintilerinden nelerin Aristo'ya dek ulaşabildiğini belirtmek de güçtür.

Niaya'nın Sanskritçesi, *Nyaya-Sutra-Vritti* başlığı altında ve Visvanatha Bhattacharya'nın eklediği bir yorumlamayla Kalküta'da basılmıştır (1828). B. Saint-Hilaire de Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi memuvarlarında (cilt III, s. 147) bu eserin birinci kısmını uzun bir yorumlama ekleyerek Fransızcaya çevirmiştir.

Bkz. Ritter, (cilt I, s. 53; cilt IV, s. 283); Colebrooke, *Miscellaneous Essays* (cilt I, s. 261 vd.); V. Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie* (Paris, 1863).

GOTTFREID, Fontaines de. Belçika skolastik filozof ve Tanrıbilimcisi. 1306'da Paris'de öldü. Akina'lı Saint-Thomas'ya bağlıdır. Eserleri: *15 Quedlibeta* (Les Philosophes Belges, 2-5. 14'de yayınlandı; Löwen, 1904-1937).

Bkz. M. de Wulf, *Etude sur la vie, Les Oeuvres et l'Influence de Gottfreid de Fontaines* (Bruxelles, 1904).

GÖRLAND, Albert. Alman filozofu. 9.7.1869'da Hamburg'da doğdu, 18.2.1952'de Flensburg'da öldü. 1922'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Yeni Kantçılardandır. Eserleri: *Ethik als Kritik der Weltgeschichte* (1914); *Religionsphilosophie* (1922); *Prologik, Dialektik des Krit. Idealismus* (1930); *Aesthetik* (1937).

GRABMANN, Martin. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 5 ocak 1875'te Winterzhofen'de (Bay) doğdu, 1949'da Münih'te öldü. 1918'de profesör olmuştu. Akina'lı Saint-Thomas'ya bağlı bir Katoliktir. Başlıca eserleri: *Die Echten Schriften des Thomas von Aquin* (3. baskı, 1930); *Thomas von Aquin* (5. baskı, 1925); *Die Philosophie des M.-A.* (1921); *Mittelaltere Geisteslelien* (1926); *Die Gesch. der Kath. Theologie* (1933).

GRACIAN, Baltasar. İspanyalı yazar ve filozof. 8.1.1601'de Belmonte'de doğdu. 6.12.1658' de Tarragona'da öldü. Cizvittir ve kötümser bir ahlâkçıdır. Schopenhauer'in öncüsü sayılır; yazılarının edebî değeri de vardır. Eserleri: *El Heroe* (3. baskı, 1900); *El Politica Fernando* (1906); *El Discreto* (2. baskı, 1905); *El Criticon* (3 cilt; 2. baskı, 1913); bu eser 6 cilt olarak Philadelphia'da basıldı (1938-1940); *Obras* (2 cilt, 1664); *La Agudeza y Arte di Ingenio* (1648); *Oreculo Manual* (1653).

Bkz. A. Laster, *Baltasar Gracian* (Revue Historique, XXIX, 1913); F. Maldonado, *G. Como Pesimista y Politica* (Salamanca, 1916); A. F. G. Bell, *Baltasar Gracian* (Oxford, 1921); G. Marone, *Morale e Politica di B. Gracian* (Napoli, 1925); M. Romera-Navarro, *Estudio del Autografo el Héroe Gra-*

ciano (Madrit, 1946); W. Krauss, *G. s. Lebenslehre* (1947); A. Coster, *Baltasar Gracian* (Saragossa, 1947); M. Romera-Navarro, *Estudios Sabre G.* (Austin, 1950).

GRASSI, Ernesto. İtalyan filozofu. 2 mayıs 1905'te Milano'da doğdu. 1948'de Münih Üniversitesine profesör olmuştu. Şu eserleri önemlidir: *Il della Metafisica Platonica* (1933); *S. vom Vornag des Logos* (1938); *Studia Humanitatis als Philos.* (1946).

GRATRY, Auguste. Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi. 30 mart 1805'te Lille'de doğdu; 7 şubat 1872'de Montreux'de öldü. Çocukluğunun ilk yıllarını Almanya'da geçirdi. Babası subaydı. Fransa'nın yenilgiye uğramasından sonra vatanına dönmüş, evvelâ Tours Kolejinde okumuştur. Genel bir müsabakada kazandığı çift başarı, felsefe öğrendiği yıllarının onuru oldu. On yedi yaşına kadar her çeşit dinsel düşüncelere yabancı, hatta Katoliklikten tiksinen bir çocuktu. Şiddetli bir devrim, onu bir gece içinde imana getirdi. Bu, "büyük olay"dan kendisi de söz eder. Daha önce Jouffroy da onun gibi bir dinsel buhran geçirerek iman sahibi olmuştu. Fakat her ikisinde de görülen bu dinsel devrimin neden ve nitelikleri aynı değildir. Gratry, her türlü dinsel şüphelerden tinsel bir tecelli ile kurtulur. O dakikadan itibaren, edebiyat, felsefe ve bilimin kendisine sağladığı her çeşit kaynaklardan yararlanmıştır. Evvelâ Politeknik Okuluna girmişse de, burada büyük bir başarı gösterememiştir. Subay vekili olarak Metz'deki Tatbikat Okuluna gönderilmiş, ikinci bir tinsel tecelli yardımıyle insanlık aşk ve ödevi duygusuna yükselmiştir ve ailesinin direnmelerine rağmen 1830'a kadar Strasburg'daki bir manastıra kapanmıştır. Orada önemli bir rahip olan Bautin'le ilişki kurmuş ve onunla birlikte Molsheim'ın küçük bir seminerinde ders vermiştir. Daha sonra rahip olarak Paris'e gelen Gratry, bir süre Stanislas Kolejini yönetmiş ve 1846'da, Ecole Normale rahipliğine getirilmiştir. Bu tarihe kadar hiç bir kitap yayınlamamış olan Gratry, rahiplerin en aydın ve bilgin bir kişisi olarak tanınmıştır.

O, hem felsefeyi, hem de filozofları seviyordu. Hegel ile çıraklarını hiç sevmiyor, onları yalancı, sofist ve yaramaz insanlar sayıyordu. Bu esnada, Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie* adlı eserini yayınlamıştı. Gratry, her yerde az çok bir Hegelcilik görmeyi âdet edindiğinden, bu eserde de Hegelcilerin kendisi için pek iğrenç olan doktrinlerinden bir iz bulacağını zannetti. Resmî görevinden istifa ederek savaşa girişmek ve Hegelcilik tehlikesini yıkmak ihtiyacını duydu; rahip Petetot'nun yeniden kurduğu Oratoire'a girdi; ve kendisine büyük ünler hazırlayan eserlerini yazdı ki, bunlar, kendisinin 1863'te Sorbonne Üniversitesine İncil ahlâkı profesörlüğünün verilmesine neden oldu. Gratry burada, tümevarım yöntemiyle panteizm arasında bir ilişki kurdu. 1867'de Fransız Akademisine seçildi.

Felsefeyi yakından ilgilendiren başlıca eserleri şunlardır: *De la Connaissance de Dieu* (Paris, 1855); *Logique* (Paris, 1856); *De la Connaissance de l'Âme* (Paris, 1857); *Etudes sur la Sophistique Contemporaine* (Paris, 1851); bu, Vacherot'ya yazılmış mektuplardır; *Philosophie de Credo* (Paris, 1861); *Les Sources, Conseils pour la Conduite de l'Esprit* (Paris, 1862); *Les Sophistes et la Critique* (Paris, 1864); *La Morale et la Loi de l'Histoire* (Paris, 1868). Bu eserlerin çoğu birçok defalar basılmıştır.

Gratry, akla değer veren bir Tanrıbilimci gözüyle felsefe sorunlarını ele almıştır. Önemli bir matematikçi de olan bu papazda geniş bir hayal gücü ve edebî bir üslubun hâkim olduğu görülür. O, geometri bilmeyenin felsefeden söz etmemesini ister. Eserlerinde plansızlık ve aynı şeyleri tekrarlamak gibi kusurlar olmasına rağmen, insanda ilgi uyandıran bir yazı biçimi vardır.

Mantıkta akıl yürütme kuramını kendi biçiminde keşfettiğini zanneden Gratry'ye göre, akıl, gerek önemleri, gerek uygulanmaları bakımından eşit olmayan 'varlık' ve 'neden' gibi iki doğuştan düşünce üzerinde dayanan iki esaslı kurala sahiptir. Ruh, sonsuz varlığı, yani Tanrı'yı ve sonlu varlıkları, yani âlemle kendi kendisini 'hisseder'. Aynı zamanda her ikisi de Tanrı'dan başka bir şey olmayan ilk nedenlerle gayeli nedeni de hisseder. Bu içerik (implicite) ve karanlık düşünceler, aklın iki köküdürler. Bunlardan biri, özdeşlik ilkesinin, diğeri de deneyüstü (transcedance) ilkesinin kaynağıdır. Her iki halde de, bunların her ikisinde de, akılda kendisini herhangi bir varlığın düşüncesini sonsuz varlığın düşüncesine, yani çokluğu birliğe götüren bir atılım (élan) vardır. Fakat akıl bir taraftan da her özdeş olanda bir özneyle bir yüklem (attribut) gibi tözdeş (consubstentielle) olan bir birlik arar. Diğer taraftan da, sonuç ve neden gibi ayrı olan şeylerde de, bir 'evreler birliği' (unité hiérarchique) ve ahenkli bağımsızlık arar. Akıl, bunlardan birinci hareketi takip edince, tümevarım küresinde hareket etmiş olur; her ikinciye itaat edişinde de kendisini tümevarıma terk etmiş olur. Onur ve önemlilik düzeninde birinci olan tümevarımdır. Bu, bir mantıksal yapmacık (artifice) ya da düşünülmüş bir kural değil, daha çok düşüncelere, kanunlara, cinslere, nedenlere ve son olarak tümele doğru sürekli bir özlemdir. Buna bir duygu, bir zihin ihtiyacı, bir kuvvet ya da zemberek de denilebilir. Akıl, kıyasta bir gerçekten, bu gerçeğin

içinde bulunan diğer bir gerçeğe geçer. 'Kıyas, geliştirir, fakat eklemez. Tümevarım kuralı ise, tersine olarak eskilere yeni ışıklar ekler. O, birinci gerçekten, bu gerçekte bulunmayan bir yenisine geçer. Bu birinden diğerine adım adım yürüyerek geçmez. Eflatun'un deyimiyle, bir uçurumu kanatlarıyle aşmış olur" (*Logique*, cilt 2, s. 195).

Bundan, uygulandığı konu ne olursa olsun, metafizikçiye ve geometri bilginine yarayan ayrı ayrı tümevarımlar olmadığı, fakat Eflatun tarafından kaydedilmiş olup bütün bilimlere uygulanan ve daima sonsuzlukta sonlunun hikmet (raison) ve nedenini bulan bir tek işlemin tümevarım olduğu sonucu çıkar. Bu itibarla tümevarım, "sonlunun sınırlarını kaldırmak suretiyle sonludan sonsuza geçilen bir işlemdir" diye tanımlanabilir. Vakıa, matematiğin sonsuzu soyuttur. Hıristiyanların taptığı da sonsuz ve canlı varlık değildir. Fakat buradaki sonsuzluk, Leibniz'in deyimiyle, "niceliğin sınırları, nicelik dışında olan" miktardaki (grandeure) sonsuzluktur. Şu halde bilginlerin, filozofların, sonsuzu düşünmek için sonluya ve Tanrı'yı anlamak için doğa ve insana dayandıklarını ileri sürerek suçlandırmaları hatalıdır. Aklın başka bir hareketi yoktur. O, her yerde aynı kanunlara, aynı mantık kurallarına sahiptir.

Gratry'nin hemen bütün kitaplarında savunduğu düşünce budur. Bütün bölünmüş bilimlerin bir bilim halinde birleştirilmesini ve felsefedeki bir boşluğu doldurmak için, gerçeksel tümevarım mantığını kurmayı salık veren Gratry, ileri sürdüğü düşüncelerin kendisinden önce de düşünülmüş olduğunu fark etmek istememiştir. Kullandığı terimleri de yanlış tanımlamıştır: Tümevarım, sonsuzluğun ilkel sezgisidir, denilemez. Fizikçinin doğa kanunlarını elde etmek için, uzun bir sabırla yaptığı araştırmaları, bir çeşit ilhamdan ibaret olan sezgiymiş gibi kabul etmek doğru olamaz. Bütün genel gerçekler, zorunlu gerçekler olmadığı gibi, her neden algısı da sonludan sonsuza geçmek değildir ve doğa kanunları, kendiliklerinden metafizik ve matematik ilkelere uygun gelen mutlak değişmezlik karakterine sahip değildirler. Onun bütün bilimleri karıştırıp birleştirmek istemesi, onları dine ve daha çok Tanrıbilime hizmet ettirmek içindir. Bütün bu çabalar, kendisinin de itiraf ettiği gibi, mistisizme ulaşmak içindir. Ona göre tarih ve akıl yürütme, aynı eşitlikle mistisizmin, bütün felsefe hareketlerinin doğal ve mantıksal sınırı olduğunu gösterir. Bütün bilimler, birliğe ve felsefeye, felsefe de dine dönüştürülebilir. 'Doğal akıl', bize yaşayan Tanrı'yı keşfettirmez, sadece soyut bir Tanrı'yı kavrar; ve onu ancak "soyut, doğrudan doğruya, dolaysız yaratıkların aynasından elde edilen bilgi arasından görür gibi olur".

Gratry'ye göre Hamilton, kendi metafizik şüpheciliğinde haklıdır: Gerçeksel mutlak, ancak iman ve vahiyle belirir. "Vahyedilmiş olan zihin erdemleri" vardır ki, bu hayatın başlangıcından itibaren Tanrı'nın en mutlu bir görünümünü (vision) verirler. "Tanrısal bir yöntem aracılığıyle" insan ve Tanrı'nın gerçek birliği meydana gelir. "Diyalektik yöntemi, bu Tanrısal yöntemin soyut bir taklidinden başka bir şey değildir. O suretle ki, başlıca mantık kuralları, diyalektik kural iki yönden otorite kazanmıştır: Bir taraftan, mantıksal bir kopyası olan imanın misterlerini andırması dolayısıyle, diğer taraftan da geometriye uygulanması dolayısıyle. İşte bu iki yönden o, sonsuz küçüklükler yöntemidir" (adı geçen eser, cilt 2, s. 282).

Gratry, Hegel'in ateşli bir düşmanı olduğu halde, ondan yalnız şu özdeyişi almıştır: "Üçüzleme düşüncesinin bilime girmesi için daha vakit vardır". Gratry, mistisizmle matematiği de birbirine karıştırır ve matematiğin felsefedeki en büyük zorlukları aydınlatıp çözebileceğini ısrarla iddia eder. O, yaratmanın bir denklemle ispat edilebileceğini, yani sıfır, sonsuz bir şekilde çoğalırsa herhangi bir niceliğe eşit olacağını kabul eder. Zira, sıfır, kendisinden her şeyin meydana geldiği yokluktur; Tanrı, sonsuzluk ve âlemde herhangi bir nicelikten başka bir şey değildir.

Özgürlükle Tanrısal öncebilimin (prescience) uzlaşması sorununa gelince: Ona göre, elindelik, karenin kenarıyle ve öncebilim, karenin köşeğenleriyle ve ölçülemez iki nicelikle karşılaştırılacak olursa, yepyeni bir şekilde aydınlanmış olur.

Vecit (esirme - extase) halinde değilse de, dua sayesinde Tanrı'yı görme, Gratry'e garip düşünceler ilham eder: "Bize öyle geliyor ki, der, insan ruhu, merkezlerine kendiliğinden kapanmış ve Tanrı'yı taşımayan bir elipse (ellipse) benzer. Elipsin açılması ve açık bir çiçek, bir çanak (calice), bir kızgın ayna şeklini alabilmesi için doğaüstü bir dönüşüm (istihale) lâzımdır. Bilim, kızgın aynaya, 'parabolik ayna' adını verir ve parabol, iki merkezlerinden birini sonsuzluğa göndermiş ve açık bir elips değil de nedir?" (adı geçen eser, cilt 2, s. 209).

Gratry'nin 'ahlâk'ı, ödev ve mutluluk ahlâkıdır ve onun tarih felsefesi, sınırsız ilerleme inancıdır. Şimdiki durumun acı vermesine rağmen Gratry, gelecek için sarsılmaz bir umuda sahiptir. Hatta ona göre, aynı zamanda ödev bilimi olan bir 'ümit bilimi' vardır. İnsan hayatına hükmeden ya da hükmedecek olan bir tek kanun vardır: "Tüm insanların sana yap-

masını istediğin şeyleri insanlara yap". Bu, Saint-Matthieu'nün ayetine (*Meta'nın İncil'i*, VII, 12), insanlığın mutluluğunu sağlamak için, ilerlemenin de kanunu olan şu ikinci kanunu eklemelidir: "Kanun içinde kalırsanız, gerçeği bilirseniz ve gerçek aracılığıyle de özgürlüğe gidersiniz" (*Saint-Jeant İncil'i*, VIII, 31). Şu halde insanın kendi alın yazısını yine kendisi hazırlamalıdır. İnsanın talihi, kendi elindedir. İnsan, kendi keyfince ışın ve bağımsızlığa doğru ilerleyebildiği gibi, köleliğin karanlıklarına doğru da çekilebilir. Âlemin geleceği, İncil'in zaferine bağlıdır. Âlemdeki iyilikleri artırmak için şu üç ödevi yerine getirmelidir:

1. *Doğaya karşı ödev:* Bu, ıstırabı, sefaleti, hatta ölümü kaldıracak kadar doğayı kendimize itaat ve hizmet ettirmekten ibarettir. Bu suretle, dünyamız yenileştirilmiş ve kuvvetlerimiz yüzlerce defa çoğaltılmış olur ve yeryüzü, yüz milyar insanı besleyebilir.

2. *İnsanlara karşı ödev:* Yeryüzünün üstündeki her şeyi bir düzene koymak, sosyal ve siyasal hayatta insan kuvvetlerini yaymak suretiyledir ki, ulusları birleştirmek, savaşı, ihtilâlleri, soygunculuğu, kıtlığı kaldırmak mümkün olur.

3. *Tanrı'ya karşı ödevler:* Bu da Tanrısal kuvvetleri yaymak demektir. Tanrı oğullarının özgürlüğü bu şekilde sağlanabildiği gibi, toplum da gittikçe daha fazla özgürlüğe kavuşur ve âleme de daha fazla hükmedilebilir. İşte ancak bu suretledir ki, Herder'in dediği gibi, "Bütün âlemlerin çiçekleri bir tek bahçede birbirlerine benzemiş olacaklardır". Bundan sonra insan akıl haline girecek ve mucizeler, doğal düzenin görünen sonuçları olacaktır; ve "dünya her gün Tanrı'ya yaklaşacaktır".

Gratry, bir taraftan akılcı ve mistik, bir taraftan da Eflatuncu geleneğe bağlıdır. Fakat Hegel, Vacherot, Renan ve Scherer'in aleyhindedir. XVIII. yüzyıl sofistlerini, XIX. yüzyıl sofistlerine yeğ tutar. Zira birinciler, akıl adına imana hücum eder, ikinciler ise, aklın kendisine hücum ederler. Gratry, dinin ve mistisizmin biraz da marazî olarak baskısı altında kalmış olmasına rağmen, kendisinde iyimser ve kuvvetli bir insanseverlik, bilim ve uygarlığa güvenmek gibi asıl duygular vardır. *Cours de la Philosophie* (3 cilt, 1855-1857) adlı eseri de önemlidir.

E. Bréhier, Gratry'yi şöyle özetlemektedir: Gratry, XIX. yüzyılın ilk dönemlerinde Fransa'da görülen, inancılık (fidéisme) doktrinini savunanlardandır. O, panteizmin akla aykırı olduğunu, bununla birlikte, aklı tehlikeye sokan bazı gelenekçilerle reformun, hem aklı kullanmak, hem de onu yüksek zihinsel çalışmalara ilgisiz bırakmakla hata ettiklerini ileri sürer. Hegelcilikte ve bunun 'karşıtların özdeşliği' doktrininde, akılsal bir doktrinden çok, hakikî bir akıl hastalığı görür. Zira, bu doktrinin çelişiklik ilkesini inkâr ettiğini söyler. Gratry, kendi mensup olduğu mezhebin akılcı ve mistik geleneğini bulmuş sayılır. Ona göre, insel zekânın iki yolu vardır: Biri, aynı şeyden aynı şeye giden tümdengelim, diğeri ötekinden (de l'autre) ötekine, sonludan sonsuza giden diyalektiktir ki, bu ikincisi, ancak aşk sayesinde ve insel zekânın yönelmiş olduğu aşkın varlığı bir çeşit daveti sayesinde mümkündür. Eflatun'un diyalektiği, Hegel'in diyalektiğinden pek farklıdır. Hakikî diyalektik, insanın sınırlı yetkinliklerinden hareket eder, bunun gayesi, bu yetkinlikleri, kendi sınırları olmaksızın Tanrı'ya yüklemektir. Hegel'in ilkesi, esas itibarıyle Spinozacıların, "Her belirleme, bir inkârdır" şeklinde ifade ettikleri meşhur belitlerdir. Bu suretle sınırlar ortadan kaldırılmış olur ve bu suretle belirlenmemiş (indéterminé), var olmayana (non être) özdeş bir varlığa ulaşılmıştır. Tanrı'nın var oluşu, ancak Eflatun, Aristo, Saint-Thomas, hatta Descartes ve Pascal'ın gerçek diyalektiğiyle ispat olunabilir. Aynı zamanda Gratry, bu yolun yalnız Eflatun'un *Şölen* diyaloğu ile şiir ve duayı değil, tümevarımın bilimsel yollarını ve entegral hesabının tamlamalarını da garip bir şekilde temsil etmek suretiyle tümelliğini ispat etmiş olduğunu iddia eder. Bu aklın Hıristiyan karakterini göstermek için Malebranche'ınkine benzeyen bir gayrettir.

Gratry, Hegel'in çırakları saydığı Vacherot, Renan ve Scherer'i şu eserlerinde şiddetle eleştirmiştir: *Etude sur la Sophistique Contemporaine; Les Sophistes et la Critique.* 1857'de yazmış olduğu, *Lettre à M. Vacherot*'suyla Gratry, bu değerli filozofun İskenderiye Okulunu eleştiren tarihine yaptığı hücum dolayısıyle onu Ecole Normale'deki profesörlüğünden çekilmeye mecbur etmiştir. Vacherot'nun eserini, doğa ve sanatlara, panteizmle fatalizmin olduğu kadar da uğursuz, yanlış ve kavranılamaz zevkleri sessizce sızdırmakla suçlandırmıştır. Evvelce de işaret ettiğimiz gibi, XVIII. yüzyıl sofistlerini XIX. yüzyıl sofistlerine yeğ tutan Gratry, bunlara karşı o tarihlerde henüz Tanrı'ya inanmakta devam eden Voltairecileri davet etmeyi lüzumlu görür. Gratry'nin teozofik düşüncelerinin kökü, Lamennais'ye dayanır.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 835-837); M. Ferraz, *Histoire de la Philosophie en France au XIX e Sciecle* (1880); Scheller, *Grundlagen Erkenntnislehre bei G.* (1929).

GRAVESAND, William-Jacobe. Hollanda filozoflarından. Fizikçi ve matematikçi olarak da tanınmış bir bilgindir. 27 eylül 1688'de, Hol-

landa'daki Bois-le-Due'de doğmuş ve 28 şubat 1742'de Leyde'de ölmüştür. Zamansız gelişen zekâsı, onu pek erkenden matematikçi yaptı. Daha on sekiz yaşındayken *Perspektife Dair Denemeler* başlıklı eserini yayınladı. Bu eser ona, büyük matematik bilginleri arasında önemli bir yer kazandırdı. Hemen aynı yaşlarda *İntihar Hakkında* bir teziyle felsefe mesleğine de girmiş oldu. 1713'te Lahaye'de çıkmakta olan Edebî Gazete'nin çalışkan bir üyesi oldu. Burada, matematik, fizik ve felsefeye dair yazdığı değerli makaleler büyük etkiler yaptı. Bir yıl kadar İngiltere'de kaldı, orada birtakım tanınmış kimselerle dost oldu. 1717'de Leyde Akademisinde matematik ve astronomi profesörü oldu. 1734'ten ölünceye dek bu bilimleri felsefe dersleriyle birlikte okuttu.

Gravesand, felsefe ve edebiyata da onur veren kişilerdendir. O, keşiflerinin önemi ve görüşlerinin büyüklüğünden çok, açık, doğru ve düzgün tanımlarıyle de seçkin nitelikli bir filozoftur. Gerçeği araştırma işinde alçak gönüllülükle, fakat geniş bir alanda çalışmış, yurduna da hizmet etmiştir. Felsefede Locke'a bağlı ise de, dine olan saygısı yüzünden onun ilkelerini değiştirerek kabul etmiştir. *Felsefeye Giriş* (1737) adlı eserini evvelâ Latince yazmış, sonra da kendi gözetimi altında Fransızcaya çevirtmiştir. Bu eser, derslerinin özetidir. *Metafizik* ve *Mantık*'tan ibaret olmak üzere iki bölümdür. Her ikisinde de insan ruhunu inceleyen birçok bölümleriyle bu eser, âdeta bir Psikoloji kitabıdır. Bu kitapta zihin fakültelerinin çözümlemesi büyük bir yer tutar. Locke ya da Condillac'ınkinden daha az sistemli olmasına rağmen, devrinin bu bilim hakkındaki bilgilerine göre sağın (exacte) bir karaktere sahiptir. Gravesand, bu kitabında Duyumcu (sensualiste) Okulun bütün önemli gözlemlerinin özetini vermiştir. Bütün bilgilerimizin duyulardan geldiğini iddia etmiş olan Locke'tan bu konuda ayrılır gibidir. Doğuştan düşüncelerin kaynağına dair açık olarak hiç bir şeyin ispat edilememiş olduğuna ve bu sorunun sağın olmayan şeyler kataloğuna terk edilmesine taraftardır. Ruhun niteliği, bedenle birleşmesi, ikisinin arasındaki karşılıklı etki gibi psikolojinin zor sorunları hakkında da Locke'tan ayrılır. Ona göre, ruhun maddesizliği, söz konusu yapılamayacak kadar açıktır. Bu itibarla madde ile ruh, asla kaynaşamazlar. Fakat nasıl ki uzam, maddenin yüklemi ise, kendisi ruh olmayan düşünce de, ruhun esaslı bir yüklemidir. Bu itibarla ruh, daima düşünür. O, ruhla bedenin birliğini açıklamada 'vesile nedenler' (causes occasionnelles) ve 'ezelî ahenk' (harmonie préétable) varsayımlarını yetersiz bulur.

Bazıları, Gravesand'ın kişisel özdeşlik hakkındaki görüşüyle Locke'un bellek hakkındaki görüşü arasında bir benzerlik olduğunu iddia ederler ve bu filozofu karşı Butler, Reid ve Buffier'nin yaptığı hücumları Gravesand'a karşı da yaparlar. Oysaki, bu iki filozof arasında fark vardır. Gravesand'a göre, tözün (cevher) özdeşliği, bu özdeşlik duygusu söndüğü zaman da devam edebilir. Locke'a göre ise, töz anlamı olmayan boş bir terimdir. Gravesand'a göre, bilincin askıda kalması, kişiyi (la personne) mahveder, fakat töz kalır. Bu fark, ruhun ölmezliği sorununda düşünülmeye değer ve var oluşun uzamasına bağlı olmaksızın bilincin uzayabileceğine, yani kişinin devam edeceğine bir kanıt sayılır.

Gravesand, 'özgürlük' sorununda, İngiliz felsefesine bağlı görünür. Ona göre özgürlük, iradenin belirlemelerinde (déterminations) değil, bu belirlemeleri yapabilmektedir. Kapısının açık olduğunu zannettiğim bir odadan çıkmaya karar verdiğim zaman, eğer bu odanın kapısı kilitli ise, özgür değilim demektir. Zira özgürlük, irademizin seçmesine uygun olarak hareket etmek gücü, fizik gücü demektir. Şu halde irade nedir? Bu, entellektin bir seçmesidir. İnsan doğası, mutluluğa yeteneklidir ve daima şimdiki halinden daha bahtiyar bir hali gördüğü zaman, hareket edecek bir aracıdır. Kendisi için iyi olanı görüp de, bu iyiyi elde etmeye çalışmamak imkânsızdır. İrademizin bir hatası, mutluluğa dair olan yargının bir hatasından başka bir şey değildir. Gravesand, İskoçya Okulunun ilgisizlik (indifférence) özgürlüğünü ahlâk bakımından beğenmediği için, iradenin birtakım motiflere (güdü), fakat sadece mutluluk motifine dayandığına inanmış ve bundan yenilgiye uğratılmaz bir ahlâk zorunluluğunun, belirlemelerimizi, mutluluk yargılarımıza uygun bir duruma getirdiği sonucunu çıkarır. Pek açıktır ki bu suretle insanda özgürlüğün zerresi kalmaz.

Gravesand'ın 'metafizik'inde, saf psikolojiye dair olan sorunları bir tarafa atacak olursak, önemli bir şey kalmaz. O, Tanrı'ya ve Tanrı'nın yüklemlerine, yaratmanın kaynak ve amacına, zaman ve uzayın niteliğine, insanın son alın yazısına dair olan metafizik sorunlardan çok, varlık, öz, töz, kipler (modes), olabilir (possible) ve olamaz, zorunlu ve zorunsuz... vb. gibi metafizik terimlerin tanımlarını vermeyi yeter bulur ki, bunların tümü, sade, açık ve düzenle sıralanmış tanımlardır.

Gravesand'ın 'mantık'a dair olan görüşleri, diğer felsefesel çalışmalarından daha önemlidir. Ona göre, kesin bilginin tek kriteri, apaçıklıktır (bedahet). Zira apaçıklık, gerçeğin dolaysız algısıdır. Fakat, onun değer verdiği tek apaçıklık, matematikteki tek apaçıklıktır. Duyulur

bilgide gerçeğin algısı dolaysız değildir ve kesin bilgi aracısız olacak yerde, Tanrısal bilgeliği temel olarak alır ki, buna da insel tanıklığın ve analojinin kesin bilgisi dayanır. Gravesand'ın bu düşüncesi, cisimlerin varlığı için tek belgi olarak Tanrı aldatmazlığını (véracité) ileri sürmüş olan Descartes'ı hatırlatır.

Gravesand, yanılmalarımızın nedenlerini incelemiş, tutkularımızın yargılarımız üzerindeki etkisini, otoriteyi kötüye kullanmayı, doğal tembelliğimizi... özet olarak bütün zayıflık ve âcizliklerimizi, birer birer yanılmalarımızın nedeni sayarak açıklamıştır. Kıyas hakkında da açık tanımlar, kurallar ve ustaca seçilmiş örnekler verir. Gravesand'ın felsefe ve matematiğe dair olan eserleri Amsterdam'da iki cilt olarak basılmıştır (1774).

O, Galile ve Newton'un düşüncelerini yaymış, katı cisimlerin genleşmesini (dilatation) gösteren bir aletle Heliostate'ı ilk kez imal etmiş olduğu için, fizikte de tanınmış bir kişiliktir.

Bkz. Prosper Marchand, *Dictionnaire Historique* (Bunda, öğrencisi ve dostu olan Allamand tarafından geniş bir biyografisi yazılmıştır); Dégerando, *Histoire Comparé* (cilt I, s. 330 vd.).

GREEN, Thomas Hill. İngiliz filozofu. 7 nisan 1836'da Birkin'de (Yorkshire) doğdu; 26 mart 1882'de Oxford'da öldü. İngiltere'ye Yeni Kantçılığı ve biraz da Hegel'in ülkücülüğünü yayanlardandır. Rugby ve Balliol Kolejleriyle Oxford'da okudu, bu son üniversitede ahlâk profesörüydü. İngiliz-Amerikan ülkücülüğü ondan başlayarak son zamanlara kadar Bradley, Bosanquet, J. Royce, M. Taggert'lerle devam etmektedir. Green'in ülkücülüğü, Kant'tan ilham almakla birlikte, ruh ve amacı bakımından ona benzemez. Bu Yeni Kantçılığın amacı, görgücülük (emprisme), Tanrıtanımazcılık (athéisme) ve hazcılık (hedonisme) sistemlerini yıkmaktır. Green'in doktrinindeki esas, insel hayatın tinsel ilkesine dayanır. 'Nefis bilincinin birliği' adını verdiği bir ilke sayesinde tinselciliği (spiritualisme), Tanrıcılığı (théisme) ve ahlâkı kurmaya çalışır. Ona göre, önce tinselcilikte, ruh, evrim doktrininin zannettiği gibi zihinsiz bir mekanizmanın ürünü değildir. Zira doğa, ruhu doğurmaz. Ruh, zaman ve uzayın üstünde olan bilgi için, maddesel olmayan ve değişmeyen 'ben' için gerçektir.



Tanrıcılığa gelince: Görgücülerin soyutlanmış duyumlar tezi, Spencer ve Hamilton'un bilinemez mutlak tezine pek bağlıdır. Bunda, mutlak'ın bütün ilişkilerden ilgisi kesildiği gibi, duyumun da bütün diğerlerinden ilgisi kesilir. Bu iki tez de Green'e göre, yanlıştır. Hele ikincisi, çelişiktir. Zira, bilinemez vardır demek, bundan bazı şeyleri bilmek demektir (ki, bu Eflatun'un *Parmenide*'indeki kanıtından çıkarılmış gibidir). Birinci tezin yanlışlığı da, her duyumun bütün diğerleriyle ilişki halinde bulunduğunu kabul etmesindendir. Birinci tez, kendi kendine tam değildir... gerçeklik ya da gerçek, bütün kısımların dayandığı somut tümeldir. Fakat tümel, ancak tümel bilinç ya da Tanrı sayesinde vardır. Yani Tanrı, her bilginin bir postülası olarak vardır. Bu itibarla insan için bir nesne, bir şey, kendi dışında olan bir başkası değildir. İnsel bilinç, temeli bakımından Tanrı bilincinden farksızdır. İnsanın sonlu öğesi, ebedî bir bilincin geçici olan organizmasıdır. Nihayet, Green'e göre, 'ahlâk' da aynı ilkeden çıkar. 'Ben'imiz, tümel ben'le iştirak eder. Ahlâksal hayat, kendi kendimizin tümel ilkeyle özdeşliğine doğru ilerlemesinden ibarettir. Bu amaca, herhangi bir özel arzuyu kandırmakla ulaşılamaz. Buna, ancak bütün niteliğimizi ilgileyen bir kanaatle ulaşılabilir. Tümele doğru olan bu ilerlemede, birey, sosyal kurumlardan direnme değil, yardım görür.

Green'in ülkücülüğü, 'politika'da muhafazakâr gibidir. Her otorite şekli, ona göre, bireyi aşan genişliğiyle Tanrısaldır. Hiç bir hal ve koşul içinde, birey kendi iyiliği için herhangi bir kuruma karşı koyma hakkına sahip değildir (E. Bréhier, cilt 2, s. 984-986).

Green'in ülkücülüğünde dinsel ilhamlarla ahlâk düzgülerinin (normes) tümel ilerlemesi düşüncesi önemli bir rol oynamaktadır. Green, bütün bilgi eserlerinde görünen insel ruhun, tümel evrimi canlandıran ruhla özdeşliğini kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda, bu ruhun tümel ilerlemeyi sağladığını, özgür bir ahlâksal irade aracılığıyle insanın da bu ilerlemeye katıldığını kabul etmiştir.

Green'in *Prolégomena to Ethics (Ahlâka Önsözler)* (1883); *Hume'e Giriş: Lectures on the Principles of Political Obligation...* vb. gibi eserleri üç cilt olarak yayınlandı (1885-1888; 2. baskı, 1906). Bunlardan birinci eser, faydacılığa karşı olan düşünceleri dolayısıyle kendine büyük bir ün kazandırmıştır.

Bkz. Fairbrother, *The Philosophy of the H. Green* (Londra, 1896); D. Parodi, *L'Idéalisme de Th. H. Green* (*Du Positivisme à l'Idéalisme*, 1930 adlı eserinin s. 9-47'sinde); S. Alexander, *Philosophical Review* (cilt IV, 1897); deki makalesi; A. W. Benn,

English Rationalism in the XIX e Century (1906); J. Mac Cunn, *Six Radical Thinkers* (1910); Y. L. Chin, *The Political Theory of T. Hill Green* (1920); J. H. Muirhead, *The Service of the State* (Londra, 1908).

GREGOIRE DE NISSE, Saint. Yaklaşık olarak Milâdın 335 (ya da 331) yılına doğru Kapadokya'daki Nisse kasabasında doğmuş ve 394 yılından sonra ölmüştür. Kilise babalarındandır. Saint-Basile'in ortanca kardeşi olan Gregoire de Nisse, onun yöntemi altında öğrenimini yapmış ve fazlasıyle ağabeyisinin etkisi altında kalmıştır. Fakat eserleri, kardeşininkilerden pek farklı bir özellik taşır. Bunlardan üçü dikkate değer:

1. Ortaçağlarda *De Hominis Officis* adıyle tanınmış olan, *İnsanın Oluşumuna Dair;*

2. Ortaçağ mistikleri üzerinde derin etkiler yapmış olan, *Cantique des Cantiques (İlâhilerin İlâhisine* ve *Sekiz Yüce Mutluluğa Dair Yorumlama:*

3. *Ruh ve Ölmezlik Hakkında Macrina ile Yapılmış Bir Diyalog.*

Gregoire de Nisse'e göre evren iki bölgeye ayrılmıştır: a) Görünen âlem; b) Görünmeyen âlem... İnsan, bedeniyle görünen âleme, ruhuyle de görünmeyen âleme ve dolayısıyle de her iki âleme bağlıdır. Bu durum nedeniyledir ki insan, görünen âlemin en yüksek noktasında yer almış, akıllı bir hayvandır. İnsanın aşağısında duyarlık, hareket ve hayattan başka şeye sahip olmayan hayvanlar, sonra da üremek ve beslenmekten başka bir şey yapmayan, bu nedenden de yetkin bir ruha sahip olmayan bitkiler sıralanır. Daha sonra da hayatlı kuvvetten yoksun oldukları halde, hayat olabilirliğinin koşullarına sahip olan cansız maddeler gelir. İnsanın kendinde hayatın bütün dereceleri gizlidir. Bitkiler gibi ürer ve beslenir, hayvanlar gibi hareket eder ve algılar, insan olduğu için düşünür. Bununla birlikte insanın birçok ruha sahip olduğu zannedilmemelidir. İnsan aklı, yaşamak ve hissetmek fakültesine kendiliğinden sahiptir. Asıl zorluk, ruhla beden birliğinin açıklanmasındadır. Gregoire de Nisse, bu problemin çözülebileceğini değil, hiç olmazsa zorluğunu aydınlatmayı düşünmüştür.

O, ruhu, bedeni canlandıran ilke diye tanımlar. Şu halde insanın ruhu, yaratılmış, canlı ve akıllı bir tözdür ki, organlaşmış ve hissetme yeteneğinde olan bir cisme kendi kendine hayat ve duyarlık verebilir. Gregoire de Nisse'in aklı, ruhun bir sıfatı sayan görüşünde Akinalı Saint-Thomas'nın etkisi vardır. Gregoire de Nisse de vaktiyle *Origène*'in reddetmiş olduğu, ruhun bedenden önce var oluşu hakkındaki iddiaları ve bunun ayrılmaz bir sonucu olan ruhların göçü (transmigration des âmes) tezini kabul etmez. Ona göre ruh göçü, bir Hıristiyan tarafından kabul edilemeyeceği gibi, hayvan türleri arasındaki apaçık farklar dolayısıyle de bu olayın gerçeklenmesi imkânsızdır. Herhangi bir ruhun herhangi bir bedeni canlandırması demek, bütün varlıkların, yani insan, hayvan ve bitkilerin hep aynı doğaya sahip olduklarını kabul etmek demektir. Ruh, bedenden sonra da yaratılamaz. Zira, cansız bir beden, gerçekte bir beden değil, bir kadavradır. Gerçek bu olunca, bunların birbirlerinden önce var olmaları iddia edilemez. Şu halde ruhla beden, Tanrı tarafından zamandaş olarak yaratılmıştır. Ruhla beden birliğini yaratmış olmak, insanın yaratılmış olması demektir.

Fakat, acaba her insanın ruh ve bedeni gebelikle zamandaş mıdır? Yoksa, Tanrı, hayatsal bir ilkeyi, âlemin başlangıcında yaratarak her doğan insana bunu sonradan mı bağışlamıştır? Gregoire de Nisse'e göre, gebelikte meydana gelen insan tohumu, görünmez bir şekilde bütün bir insanı kapsar. Başlangıçta hazır olan ruh, ilerleyen bir biçimde kendi bedenini imal eder ve beden fakültelerini —bunların işlemleri için gerekli olan organları verdikçe— yaymaya başlar. Filozoflar, ruhun bedenden başka yerleri de bulunduğunu iddia etmişlerdir. Gerçekte ise, beden bütün bölümlerinde canlı olduğu için, ruh da her an bedenin her tarafında hazırdır. Bedenin organlaşmış olan bütün bölümlerinde ruhun varlık ve etkisi hissolunur. Herhangi bir organ, hasta ya da zayıflamış olursa, ruh bu organları en iyi bir artistin kırık bir aleti kullanamadığı gibi, kullanamaz olur. İşte ruhla beden birbirine böyle bağlıdır ve birbirinden asla ayrılamaz. Hatta Gregoire de Nisse'e göre, ölümden sonra bile, ruhun bedenini birleştiren öğelerden ayrılması imkânsızdır. Bu düşünceyi daha sonraları İslâm filozoflarıyle Leibniz'in de benimsedikleri görülür. Ölümden sonra bu öğeler dağılırlarsa da, maddesel olmayan ruh, bazı dağınık durumlarla bu dağılmış öğelerle ya da bunların karışımlarıyle birleşmiş bulunur. Gregoire de Nisse'in böyle düşünmesinde kendisinin de tekrarladığı gibi, Hıristiyanlıktaki şu iki düşüncenin rolü olmuştur: "Evvelâ bedenlerin yeniden dirilmesi (résurrection), yani insanların ölü oldukları yerde dirilmeleri doktrini, sonra da Eflatun'un ikiciliğini aşan, insanın ruh ve beden gibi iki esaslı kısmının birbirinden ayrılmasını mutlak surette olamaz sayan Hıristiyan duyguları" insanın niteliği itibarıyle ruhla beden birliğinden yapıldığını gösterir.

Özet olarak Gregoire de Nisse, Eflatun'dan başkalarının yapmış oldukları ruh tanımını reddeder ve ruhu sürekli bir şekilde hareket eden bir töz sayar. Ona göre, bu hareketin sona ermesi, ruhun sona ermesi demektir. Ruh, kendi kendine yetişir, bedene madde olarak değil, ışı-

nın havaya girdiği gibi, dinamik olarak nüfuz eder. Gerçekte o, bedende değil, beden ondadır ve Tanrı, insana birtakım fakülteler vermiştir. Bu fakülteler, Tanrı'nın eserleri oldukları halde, bunların eserlerini (hayvanların adını koymak, dil... vb. gibi) insan yaratır.

İnsan, akıllı bir hayvandır, zira 'Kelâm'la (logos) ifade edilen bir düşünceye (nus) sahiptir. Bu düşüncenin varlığı, insanın hareket tarzında ve etrafında yaratmış olduğu düzende görülür. Şu halde âlemde de bir düzen vardır. Sınırlı bir yapıya sahip olan varlıklarda öğelerin ahenkli karışımını görmek zor değildir. Epikürcüler gibi filozoflar da gerçeği, görülebilen ve dokunulabilenle sınırladıklarından, onlar için bu manzara hiç bir problem teşkil etmez. Tersine olarak insan bedeninin işlemlerinde, bu işlemleri yöneten bir düşüncenin bulunduğunu kabul eden filozoflar ise, evrenin manzaralarından, evreni yaratan ve yöneten bir düşüncenin varlığını sezerler. Bu itibarla Tanrı varlığının belgesi, ruhun var oluşunun bir teminatıdır ve ruhun var oluşu belgesi de Tanrı varlığını sağlamıştır. Fakat Tanrı'nın niteliği, en zayıf bir ölçüde olsa da, öğrenilmek istenirse, yaratıktan hareket etmek lâzımdır. Burada Tanrı suretinde yaratılmış olan insandan hareket etmek icabeder.

Biz, 'Kelâm'a, yani düşüncemizin akılsal bir ifadesine sahibiz. Şu halde Tanrı, evvelâ bir 'Kelâm' yaratmış olan yüce bir düşünce gibi kavranılmış olmalıdır. Çünkü bu yüce düşünce, 'Kelâm' aracılığıyle anlatılabilir. Burada söz konusu olan, bir Tanrısal 'Kelâm' olduğu için, onu bizimki gibi kararsız ve geçici saymamalı, kendi özel hayatında ebedî olarak baki ve canlı saymalıdır. Tanrı yaşadığı için, 'Kelâm' da iradeyle nitelenmiştir; ve 'Kelâm' Tanrısal olduğu için, bu iradenin hem her şeye gücü yeter, hem de tamamıyle iyidir.

Gregoire de Nisse, kelâm, düşünce ve Tanrı ile, ruh ve bedenin birliğine dair görüşleri ile üçüzlemenin birliğine dair görüşlerini, üçüzlemenin gerçekliğini ispat için de kullanır ve anlatmak ister ki, örneğin, Pierre, Paul ve Barnabe birbirinden ayrı üç kişidir; fakat hepsi de insan özüne sahip olduğu için birdir. Tanrı da bir olduğu halde üç ayrı kişiliğe sahiptir.

Âlem ve insanın yaratanı olan Tanrı, her şeyi özgür bir edimle yoktan yaratmıştır. İyilik ve kötülükten birine karar verme yeteneğinde olan insan, kötülüğü seçmiştir. Daha doğrusu insan, fena seçmiştir. Zira kötülük, pozitif bir gerçeklik değildir ki seçilebilsin. Yani insan, gerekli olanı seçmemiştir. Bu anlamda olarak insan, kötülük demiurgosunun (demiurge) yaratıcısı olmuştur, denilebilir. Günahın dolaysız sonucu insanda, Tanrı'nın parlak hayalinin bir pasla kapanmış gibi olmasıdır. Bu düşünceyi daha sonra Saint-Bernard savunacaktır. Yaratanımıza benzer bir şekilde meydana getirildiğimiz halde, tanınmaz bir duruma geldik ve benzememezlik, ruhla beden arasında kendisini gösterdi. Tanrısal olana duyulur (sensible) şeyleri tercih ettiğimiz için, insan üzerinde hâkim olacak olan da artık hep bu duyulur öğedir. Ruhtan ayrılamayan beden, ruhun kirleriyle bulaştığı için ölümlü olmuştur. Fakat Tanrı, hatayı ve bunun sonuçlarını önceden görür, her şeye rağmen insan cinsinin sürekliliğini sağlamak için insanı erkek ve dişi olarak iki cins halinde yaratmıştır. Şu halde cinslerin bölünmesi, günahın değilse de, bunun Tanrı tarafından daha önceden görülmüş olmasının ürünüdür. Yoksa, başlangıçtaki günah olmasaydı, insanlar, saf olarak tinsel biçimde, yani melekler gibi çoğalmış olacaklardı. Hayvanlar, Tanrısal benzerlikten gittikçe uzaklaşmanın bir kanıtıdır.

Bununla birlikte Gregoire de Nisse'e göre, ruh Tanrı'ya bedeniyle birlikte dönecektir. Bazıları maddenin, nasıl olup da maddesiz, boyutsuz ve sınırsız olan Tanrı'ya dönebileceğini sorarlarsa da, maddenin, hafiflik, ağırlık, nicelik, nitelik, şekil ve sınır gibi nitelikleri, gerçekte saf kavramlardan başka bir şey değildirler. Maddeyi düşünce aracılığıyle çözümlemeden geçirilince, elimize böyle öğeler geçmiş olur ki, bunları ayrı ayrı göz önüne alırsak, hepsinin kavranılabilir (intelligible) bilginin konuları olduğu anlaşılır. Bu nitelikler birbiriyle kaynaşınca, adına madde dediğimiz karışıklık (confusion) meydana gelir. Ahlâk bakımından insanı kurtaracak olan yalnız iradenin kurtulma çabası değildir. Kurtuluş için Tanrısal inayet de lâzımdır. İnsana yapılacak en büyük tavsiye. vaktiyle Sokrat'ın yaptığı öneridir: "Kendini bil". Zira insan, kendisinin Tanrı suretinde olduğunu bilirse, Tanrı'yı da bilmiş olur. Sonuç olarak mistik bir hayatı salık veren Gregoire de Nisse, ancak bu suretle insanın Tanrı'yı kendi ruhunda ve ruhunun Tanrı'da olduğunu anlamış olur. O, bir gün tüm evrenin kirlerinden arınarak ilk yetkinliğine kavuşacağına, hatta kurtarıcı birtakım ıstıraplardan sonra cinlerin ve lânetlenmiş olanların bile bu yetkinliğe erişeceklerine inanır. Bu iyimser görüş, daha sonraları Scot-Erigène tarafından genişletilmiştir.

Ortaçağda uzun süre bu Gregoire de Nisse ile aşağıda göreceğimiz Nazianze'li Grégoire aynı insan zannedilmişti.

Gregoire de Nisse'in eserleri, Migne'nin *Patrol. Gr.* XLIV.-XLVI. ciltlerinde yayınlanmıştır.

Bkz. F. Hilt, *Des Heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen Systematischdargestellt* (1890); F. Die-

kamp, *Die Gotteslehre des Heiligen G. v. Nyssa* (1896); Phil. Böhner ve Ed. Gilson, *Die Geschichte der Christlichen Philosophie* (s. 80-109) ve bu ikinci tarihçinin (s. 67-72); J. Daniélou, *G. de Nysse, Contemplation sur la vie Moyse. Introduction et Traduction* (Paris, Cerf baskısı, 1943); H. V. Balthazar, *Présence et Pensée, Essai sur la Philosophie Religeuse de G. de N.* (Paris, Beauchesne, 1942).

GREGOIRE (Nazianze'li). Tanrıbilimci Gregoire da denilir. Aslı Yunanlı olan bu filozof, 329'da Kapadokya'daki Arianz ya da Nazianz kasabasında doğdu ve 390'da öldü. Evvelâ, Orijèn'in İskenderiye'den kaçıktan sonra Kapadokya'daki Sesarée'de açmış olduğu okulda, sonra da, ilerde Saint-Basil adını alacak olan bir sınıf arkadaşıyle birlikte Atina'da öğrenimini tamamladı. Kendisinin de bu şehirde belâgat okuttuğu sanılmaktadır. Sesarée'ye döndükten sonra, 367'de Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Piskoposluğa kadar yükselmiş, fakat daha çok bir hatip, şair ve yazar olmaktan hoşlanmış, sofu, iç âlemiyle baş başa ve dalınçlı bir ömür geçirmeyi tercih etmiştir. Ona Tanrıbilimci lâkabı, vaızları dolayısıyle verilmiştir ki, bunlardan 45'i zamanımıza kadar gelebilmiş ve hepsi *Tanrıbilimsel Söylevler* başlığıyle bir araya getirilmiştir. Gregoire bunlarda, Hıristiyan Tanrıbilim tarihinde klasik bir durum alan bir üçüzleme dogmasını savunmuştur. O dönemde Arius'e bağlı olanlardan Eunomius (ölümü 395'e doğru), Eflatun diliyle Hıristiyanlığın Tanrısından söz edecek yerde, Hıristiyanlıkla "Kelâm'ın Babası" olan Tanrı'yı, Eflatun'un *Demiurgos*'undan meydana getirmeye çalışmış ve din sorunlarını, imandan çok, aklın emrine vermiştir. Gregoire, bu ve buna benzer düşüncelere karşı imanı savunur. Bu konudaki vaızlarını dinlemek için birçok kimseler Istanbul'dan Sesarée'ye kadar geliyorlardı. O, felsefenin aleyhinde değildi; âlem ya da âlemler, madde, ruh, akıllı varlıklar, hayır ve şer, ölümden sonra dirilme, ahrette yargılanma, İsa'nın ıstırabı, mükâfat ve cezalar gibi sorunlar üzerinde tartışma hakkına sahip olduğumuza inanır. Elverir ki, der, evvelâ kutsal kitaplar iyi öğrenilsin ve aşırılıklara düşülmesin. Bu itibarla Gregoire, hem kutsal kitaplara, hem de akla dayanarak Tanrı'nın bir cisim olmadığını ve uzayla sınırlanamayacağını ispata çalışır. Filozofların, Tanrı anlaşılamaz iddiasını reddeder, bu takdirde, der, bizim anlamak için tek şansımız, evvelâ Tanrı'nın bize kendi söylediklerıyle kendimizi aydınlatmaktır. Ona göre, Tanrı'ya sonsuzluk ve ebedîlikten başka bir sıfat veremeyiz ve o, Tanrı'yı "Sonsuz, sınırsız, doğa ve zamandan tamamıyle kurtulmuş olan bir 'gerçeklik' okyanusuyle" mukayese eder. Bugün herkesçe bilinen bu çeşit nitelikleri ve Tanrı yüklemlerini (mahmul) ilk kez Gregoire tespit ettiği içindir ki, felsefe ve Tanrıbilim tarihleri ona özel bir değer verirler.

Gregoire, misterler sorununda, insanın âciz olduğuna inanır, bu konudaki açıklamaların çocukça düşünceler olduğunu, felsefenin de bunları açıklayamayacağını iddia eder. Onun Tanrıbiliminde Yeni Eflatunculuktan gelen düşünceler varsa da imanlı bir Hıristiyan olduğundan şüphe edilmemektedir.

Gregoire'in *Vaızlar*'ı, Migne'nin *Patrol. Gr.*' inin XXXV.-XXXVIII. ciltlerinde yayınlanmıştır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 61-64); H. Pinault, *Le Platonisme de Saint-Grégoire de Nazianze* (Paris, 1926).

GREGOIRE, Rimini de. XVI. yüzyıl Tanrıbilimcilerinden olup, felsefe tarihinde de yer alan bir rahiptir. 1358'de ölmüştür. Saint-Augustin'in Ermitler (ermites) tarikatine mensuptur. 1357'de bu tarikatin generalliğine seçilmişti. Gregoire, *Sentences*'i *(Ayetler)* yorumlamış ve adcıların (nominalistes) etkisi altında kalmıştır. Fakat daha çok çağının diğer kilise mensuplarında görüldüğü gibi, o da Ockham'ın ilkelerinden yararlanmıştır.

Gregoire'ın 'bilgi' problemine dair düşünceleri, Saint-Augustin'inkinin aynıdır. O, gerek içsel, gerek dışsal olan sezgisel bilginin üstünlüğü üzerinde ısrar eder. Türleri, hazır olan nesnelerin sezgisinde birer aracı saydığından, bunlara önem verir ve önümüzde hazır bulunmayan nesnelerin tasarımı için muhafaza eder. Onun düşüncelerinde bir çeşit ruhbilimcilik (psychologisme) görenler varsa da, onun düşünceleri, skolastik diliyle ifade edilmiş bir Augustincilikten başka bir şey değildir.

Gregoire, tümel bilginin, tümellerden ibaret olan gerçeklikleri ilgilemediğini, bunların daha çok bireyler zümresini belirten işaretleri ilgilediklerini iddia etmekle Ockhamcılar gibi düşünürse de, bir taraftan da tezine destek olarak, genel kavramların oluşum biçimine dair Saint-Augustin'in yazılarını kullanır. Bu itibarla onun bu iki filozoftan hangisine esaslı bir şekilde bağlı olduğunu belirtmek zordur. O da bütün Aristocular gibi, bilimin tümel ve zorunluya dönük olduğunu kabul eder; fakat bundan bilim konusunun zorunsuz tekilleri kapsayan dış gerçeklikler olamayacağı sonucunu çıkarmaz. Zira ona göre, yalnız Tanrı zorunludur. Dış şeyler geometriyle fiziğin konusunu teşkil etmeselerdi, bunlar bilim olamazlardı. Şu halde bilim için kavranılabilen tek konu, Gregoire'ın 'bildirimli sonuç' (significatum conclusionis) adını verdiği şeydir. Bu bildirimlinin zihinden başka yerde gerçekliği yoktur. Şu halde bu bir anlama göre, yokluktur (nihil). Fakat bundan bilimin bir konuya sahip olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır.

Bkz. J. Wursdörfer, *Erkennen und Wissennach Gregor von Rimini...* (Münster, I. Westf., 1917); P. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV e Sciecle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini* (Paris, E. Leroux, 1934; ch. IV, s. 141-175); Et. Gilson, (s. 661-662).

GREVILLE, Robert Lort Brooke. İngiliz mistiklerinden. 1608'de doğdu; 1643'te öldü. Püritenlerdendir ve Yeni Eflatunculuğa bağlıdır. Doktrinini şu eserinde açıklamıştır: *The Nature of Truth.* (1641).

GRIMME, Melchior. Alman aslından Fransız filozofu ve ansiklopedicisi. 1723'te Regensburg'da doğdu, 1807'de Gotha'da öldü. Leipzig'de Gottsched'in öğrencisi olmuş, D'Holbach gibi, 1748'de Fransa'ya gelerek burada yerleşmiştir; bu maddeci filozofun yakın arkadaşlarındandır. 1753'ten itibaren *Corrspondance Littéraire, Philosophique et Critique* adı altında, Fransa'da düşünce ve sanat hareketlerini, Alman saraylarıyle kuzey ülkelere gönderilen dissertasyonları yazma görevini kabul etti. Bunlar, Tourneux tarafından 16 cilt olarak yayınlandı (Paris, 1878-1882). Bu külliyatın içinde Fransa'da yasak edilmiş olan Voltaire'in, *La Pucelle*'i, Diderot'nun *La Religieuse; La Revue de d'Alembert*'i gibi eserler de vardır. Onun dissertasyonları Almanya ve Fransa'nın tinsel hayatına büyük hizmetler yapmıştır. Grimme, Fransız ansiklopedicileri arasında önemli bir yer tutar.

Bkz. Vorlander, (cilt II, s. 229).

GRISEBACH, Eberhard. Alman filozofu. 27 şubat 1880'de Hannover'de doğdu; 16 temmuz 1945'te Zürih'te öldü. 1931'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Protestanlık teoloji ve diyalektiğinde de kendini tanıtmış olan Grisebach, varoluş (existence) felsefesine bağlıdır.

Eserleri: *Die Schule des Geistes* (1921); *Wahrheit u. Wirklichkeit* (1919); *Erkenntnis u. Glaube* (1923); *Gegenwart ein Kritische Ethik* (1936); *Die Schicksalsfrange des Abendlandes* (1942).

Schopenhauer külliyatının önemli bir kısmını 1890-1894'te yayınlamış olan başka bir Grisebach vardır; onu bu maddedeki Grisebach ile karıştırmamalıdır.

GROETHUYSEN, Bernard. Alman filozofu. 9 ocak 1880'de Berlin'de doğdu; 17 eylül 1946'da Luxemburg'da öldü. 1931-1933'te Berlin Üniversitesinde profesörlük yaptı; sonra Paris'e gitti. Dilthey Okuluna bağlıdır. *Philosophische Antropohologie* (1928-1931) adlı büyük eseriyle *Almanya'da Sosyalizmin Kaynakları* (Revue Philosophique, 1923) başlıklı yazısı ve *Dialectik der Demokratie* (1932) adlı eseri de önemlidir.

GROOS, Karl. Alman filozofu. 10 aralık 1861'de Heidelberg'de doğdu, 1946'da Tubingen'de öldü. 1898'den 1929'a kadar Basel, Giessen ve Tubingen'de profesörlük yaptı. Estetik ve psikolojideki etütleriyle kendini tanıttı; oyunun biyolojik ve psikolojik önemini gösterdi. Schelling'in idealist metafiziğine deneysel psikolojiyi karşı koydu. Bu suretle bilgi ve sistem kuramlarıyle de uğraşmış oldu.

Eserleri: *Der Asthetische Geniss* (1902); *Die Spiele der Tiere* (2. baskı, 1930); *Die Spiele der Menschen* (1899); *Der Aufbau der Philosophischen System* (1924); *Einleitung i. d. Aesthetik Giessen* (1892); *Die Reine, Wernuftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings...* (1889) vb.

Groos, sanat eseri karşısındaki coşkuyu, ya bilincin geçici olarak kaybolması, yahut da tersine olarak yoğunlaşmış bir bilinç hali sayar. Ona göre komik, üstünlüğümüzü hissettiren bir aşağılığın ifadesidir. Güzel ise, sempatik olanda hissedilen hoşluktur. Groos, estetik olgu hakkındaki kuramsal değer telakkisini beğenmez. Ona göre bilincin, biri 'duyarlık', diğeri 'zihin' olarak iki kutbu vardır; bu iki son ucun arasında da sezgi ya da hayal bulunur ki, bu hayal veya görünüşü (schein) ve yarı yolda da, 'duyum' ve 'kavram'ı oluşturur; hayal gücü, duyumla dolu olduğu halde kavram gibi düzenlenmiştir. O, duyumun tüketilemez zenginliğine sahip olmadığı halde, kavramın fakirlik ve çıplaklığına da sahip değildir. Estetik hayal de böyledir, bunun yalınç hayalden farkı, nitelik bakımından değil, yoğunluk bakımındandır. Estetik hayal, bilinç olgusunu işgal ettiği zaman, yalınç hayalden başka bir şey değildir. Tasavvurlar, bilinçten, işleri için bir köprüyü acele geçen insanlar gibi geçerler; eğer köprünün üstünde durur ve manzaranın temaşasına dalınırsa, bayram başlar; yani, estetik olgu görünür. Estetik olgu, edilginlik değil, etkinliktir, bu 'içsel taklit'tir (innere nachahmung).

Groos, estetik olguyu, 'şekil' ve 'muhteva' olarak ikiye ayırır; muhteva da, 'çağırımsal' (associatif), 'simgesel', 'tipik' ve 'bireysel' olmak üzere dört sınıfa ayrılır. Groos, araştırmalarına 'kişiliğin sokulması ve oyun'u ekler; ona göre, "insanın en asil oyunu, içsel taklittir" ve "oyun kavramı, dolgun bir şekilde estetik olguya uyar; fakat, estetik ürüne uymaz; bundan yalnız ilkel kavimler müstesnadır". Groos, yalnız içsel taklidi estetik saydığı için, bunun dışında kalanlar estetik olgu dışında kalırlar. "Her güzel, estetiği ilgiler; fakat her estetik olgu güzel değildir". Groos burada, güzeli 'sempatik' anlamında kullanır. Bu itibarla, yüce, yalınç bir şekilde 'iktidarlı' (gewaltiges) bir şeyin tasarımıdır. O, Schasler ve Hart-

mann gibi, 'çirkin'den de söz eder. 'Daire'ye oranla 'elips'in bir çirkinlik öğesine sahip olduğunu, zira bundaki simetrinin (bakışım) sonsuz eksenlere göre değil, yalnız iki eksene göre olduğunu anlatır ve bu, âdeta bir anın hoş tadına sahip olmadığı için, şarabın biraya oranla nahoş bir lezzeti var demektir. Bu nedenle Groos, çirkini, hoş olmayan bir tasarım diye tanımlar (B. Croce, s. 408-409).

Bkz. H. Schwartz, *Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* (cilt II, 1934).

GROTE, Nikolas. Rus filozofu. 1852'de doğmuş ve 23 mayıs 1899'da ölmüştür. Moskova Üniversitesinde profesördü. Felsefe ve psikoloji dergisinin (Voprossy Filossofii i Psychologuii) kurucusu ve müdürü oldu (1889-1895). Moskova Psikoloji Cemiyetinde 1889-1898'e kadar başkanlık yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: *Duyumlar Psikolojisi; Mantıkta Reform* (bu iki eser, doktora tezleridir); *Ruhsal Faaliyet Alanında Nedenlilik ve Enerjinin Sakımı; Nietszche ve Tolstoï; İlerlemenin Eleştirisi; XVII ve XVIII. Yüzyıllar Felsefe Tarihi...* vb.

Grote'un felsefesel hayatında pozitifçilik, metafizik ve ülkücü-ruhçu (spycho-idealist) olmak üzere üç gelişme dönemi görülmektedir.

Felsefeyi meslek edindiği ilk yıllarda Grote, pozitif bilime iman etmiş ve metafiziğe düşman olmuştu. Âlemi, 'pozitif âlem' ve 'düşler âlemi' diye ikiye ayırmıştı. Ona göre gerçek, doğadır; bilincimiz, iç ve dış deneylerimizdir. Düş ise, insanlığın doğa, bilinç ve deney dışında kendini gösteren problemleri çözmek için kullanmaya çalıştığı yakalanamaz ülküdür. Gerçekle, bilim, akıl ve nesnel algılar ilgilenirler; sadece öznel duyumlarımız üstüne kurulmuş olan düş ise, metafizik alanına girer. Hayatta düş görmek hakkına sahipsek de, anlayışlı bir gözetmen için düş, sadece psikolojik bir olaydır; aynı zamanda bütün felsefesel problemlerinin temeli de psikoloji ile ilgilidir. Duygu, mutluluğumuzun, ıstıraplarımızın, 'problem'lerimizin ve 'inanç'larımızın kaynağıdır. Fakat duygu, neyi temsil eder? Bilimsel araştırmalar, bu fizik yapımızın fizyolojik evrimini öznel bir şekilde anlatan bir olaydır. Duygu, diğer fizik ve ruhsal olaylar kasırgası arasında bir dalga gibi görünür ve kaybolur.

Felsefe kurulabilse bile o, bir bilim olamaz; yani pozitif deneyin ürünü olan bir bilgi olamaz. Pozitif gerçekliğin duyumlarımızın ebedî değişmeleriyle hiç bir ortaklığı yoktur. Metafizik, metafizikçilerin fantazyalarından doğmuştur. Felsefe de sanat gibi, yaratıcı gücün öznel bir meyvesidir; metafiziğin kökleri, insanın, heyecanlı doğallığındadır. Felsefe, sanatın bir kolundan başka bir şey değildir; orijinal bir şiir ve Alman deyimiyle, 'Ideendrichtung' dur. O, şiir gibi, her değerden arınmıştır. O, 'evrenin bilinci'ni temsil etmez; erdeme götürmez; felsefe, hayat olayının öznel olarak değerlendirilmesidir; ve "nesnel problemleri" kandırma aracısından başka bir şey değildir.

İşte Grote'un *Duyumların Psikolojisi ve Mantıkta Reform* adlı eserlerinde açıkladığı ilk görüşleri bunlardır. O, 1885'e kadar bütün ders, yazı ve konferanslarında hep bu düşünceleri savunmuştu. Bilgi kuramında, "saf gerçekçilik" ten başkasını kabul etmemiş, gerçeğin nesnel kriterini aramış ve bunu, "doğanın tek şekilli (uniforme) kanununda" da bulmuştu. "Bireysel özgürlük"ten de bireyin, çevre etkisinden kurtuluşunu anlamış; iyimserlik ve kötümserliği metafizik problemler olarak kabul etmemiş; bencillikle (égoisme) özgeciliğin (altruisme) ahlâksal değerlerindeki farkı tanımış, fakat iki kuramı da meşru saymış, bunları bireysel ve sosyal gelişmeden ayrılamaz birer faktör saymıştır. Sosyolojide öznel yöntemi reddetmiş; fakat ilerleme amacının öznelliğini, yani bu amacın insel mutluluğu sağlamaktan ibaret olduğunu kabul etmiştir. Nihayet felsefe tarihinde de bütün sistemlere aynı ruhsal değerleri yüklemiş, bunların sadece, "bireysel ruhların ürünleri" olduğunu iddia etmiştir. Grote, bu dönemde, insel ruhun bütün "uğursuz yanılmaları"na kaynak saydığı metafiziğe şiddetle düşman olmuş, onun ancak geçmişte, "düşünce kısırlığı" yüzünden kuvvetli olduğuna inanmıştır. Bunun içindir ki, ona göre, her düşünürün ödevi, bilgiyi, her türlü "metafizik süprüntüleri"nden temizlemektir. Grote, genel olarak felsefeyi, "şiirin cazibesinden (charme) yoksun olmayan, fakat gerçeğin pozitif bilgisine götürmeye yeteneksiz olan ideal yaratıcı kuvvet" diye tanımlamıştır.

Grote'un felsefesinde metafizik gelişme dönemi, 1885'e doğru başlar. Ondaki bu değişme, mantık bakımından kendiliğinden olmuşsa da, ruhsal bakımdan böyle olmamıştır. Zira, pozitifçilik, onun üzüntülü ruhunu asla kandıramamıştır ve o, "şüphenin büyüklük ve deliliği"ni bilmezden gelmekte fazla duyguluydu. Eğer soğuk pozitifçilik dışında bulunan her şey düş ise, bütün hayat anlayışlarımızdan, iyi ve kötüye dair bildiklerimizden, varlığımızın anlamından, ahlâktan ve ahlâksızlıktan (immoral) ve nihayet, ülkü, mutluluk ve adaletin zaferi hakkındaki ülkümüzden ne kalır? Eğer bu insel inançlar, her türlü gerçek temellerden yoksun iseler, eğri, doğru, iyi, güzel... bütün bu insanın ebedî düşleri, gerçekten düşlerden, öznel yanılsamalardan başka bir şey değildirler, bütün bir hayattan bize kalacak olan şey nedir?

Hayata ne anlam verebiliriz? O, amaçsız,

umutsuz, anlamsız, sudan bir kaos (chaos) haline gelmiş olmaz mı? Doğa bize birtakım yanılsamaların kurbanı olalım diye mi ülkü duygusunu vermiştir? Bu duygu, bizim bilincimizdir; iç deneyimizdir. Niçin bu iç deneye de dış deneye inandığımız gibi hakkıyle sahip olmayalım? Duygu, bütün kendi kişiliğimiz gibi, doğanın evrensel ve ebedî kanunlarının gizlerini açmak değil, midir? Niçin ruhumuza açılan gerçeği duyguda görmemelidir? Felsefeyi sanat şekillerinden biri, yaratıcı dehanın bir meyvesi saydığımıza göre, niçin onun pozitif bir değeri olmadığı, evreni öğrenme işine hiç bir yardımı da bulunmadığı sonucuna ulaşıyoruz? Pozitif anlam, hayatın sonu; güzel'in, iyi'nin, doğru'nun düşleri içinde parıldamaz mı? Sanat bize, yalnız bağıntılı ürünler vermez; değerleri gerçek, söz götürmez ve hemen hemen ebedî olan şaheserler de sunar. Sanatın öznelliği, bağıntılığı içinde, aynı şekilde mahvolmaz ve nesnel öğeler keşfederiz; öyleyse güzel, güzellik duygusunun dışında vardır. Niçin aynı nesnel ve ebedî öğelerin felsefesel ürünler içerisinde de var olduğunu kabul etmemelidir? Niçin kendi kişisel duygularımızın dışında nesnel bir iyi, nesnel bir gerçek kabul etmemelidir? Niçin felsefe, ideali yaratmak suretiyle, yalnız eşyanın öznel değerlendirilmesi işi değil, aynı zamanda pozitif doğanın bilgisi de olan bir gerçek sayılmasın? Biz, görüm ve duyumun kavrayabildiği şeyleri gerçek saymaya alışmış olduğumuzdan, dış algımıza yabancı kalan şeyleri yanılsatıcı bir olay sanıyoruz. Gerçek saydığımız âlemde nedenler yok mudur? Hatta tersine olarak, gerçek, yanılsatıcı âlem içinde değil midir? İyi'nin, güzel'in, doğru'nun gerçek esaslarını da bu âlemde keşfedemez miyiz?

Felsefeye, duyular dışında kalan gerçekliğin bilgisi sayarak, alaylı bir dille metafizik adını veriyoruz. O, yaşadığımız pozitif çağın bağışladığı bu alaya lâyık mıdır? Felsefe de deney, duygularımızın iç deneyleri üzerine kurulmuş değil midir? Dış deney, bilimsel bilginin tek şekli midir? Örneğin, matematik bilimleri ele alalım; bunlar, dış deneyler üzerine kurulmadıkları gibi, belitlerinden hiç biri de duyumsal olaylar alanına ait değildir. Matematik bilimler de metafizik bilimler gibi, sadece ruhumuz tarafından inşa edilmişlerdir ve bunların temelleri de, 'a priori' olan iç kanunlardadır; bununla birlikte, matematik bilimler pek sağındırlar (exacte); ve nicel bağıntılarının 'a priori' formülleri bütün dış ve iç deneylere ayrılmaz bir şekilde bağlıdırlar. Niçin metafizik; yani, gerçeğin nitel bağıntıları hakkındaki bu kuram da bir bilim olmasın? Niçin onun 'a priori' kategorileri aynı apaçıklığa sahip değildirler? "Öznesiz nesne yoktur" şeklinde ifade edilen metafizik tez, iki kere iki dört eder şeklinde açıklanan metafizik gerçekten daha mı az apaçıktır? Niçin "nedensiz olay yoktur" şeklinde ifade edilen metafizik kanunu, iki nokta arasında en kısa yol bir doğrudur şeklinde ifade ettiğimiz matematik belit kadar zorunlu olmasın?

İşte Grote'u metafiziğe iman ettirmiş olan mantıksal ve ruhsal düşünceler bunlardır ve bu dönemde felsefeyi şöyle tanımlar: "Duyular ötesi gerçekliğin bilgisi olarak metafizikçiye verilen felsefe, bir bilimdir". O, bu dönemde, artık evvelce 'düş' diye nitelendirdiğini 'gerçeklik' ve 'gerçek' saymış; bunların ise, şimdi 'düş' olduklarını iddiaya kalkışmıştır. Artık, duygu, öznel yanılsamaların kaynağı değil, fakat nesnel hakikate ulaşma aracıdır; ve artık felsefe, yaratıcı dehanın meyvesi değil, "eşyanın anlamının bilgisi" dir.

Grote'a göre felsefe üç ayrı kaynağa sahip olup, "insel bilgilerin evrensel bireşiminden" ibaret olan bir bilimdir. Bu üç kaynak şunlardır:

1. Yalnız dış deney üzerine değil, aynı zamanda iç deneye dayanan 'akıl';
2. 'Sezgisel duygu';
3. 'Yaratıcı hayal gücü'.

Bu üç faktörün ahenkli birliği, 'din' ve 'sanat' olarak iki bölüme ayrılan felsefeyi teşkil eder. Felsefe belli bir dönemde, yalnız din ve sanata dayanmıştı; gelecekte de felsefenin durumu bu olacaktır. Ona göre, felsefenin doğal ya da akılsal dinle ilgisini kesmesi, insel aklın çatışkılarını (antinomies) çözmeye engel olduğu gibi, ahlâksal faaliyetin temelini de yıkar. Metafizik, felsefenin mantıksal bir öğesidir. O, akılsal ve tümdengelimli bir bilimdir.

Grote, felsefesel sistemleri gözden geçirmeye koyulur; Eflatun, Kant, Leibniz, Schopenhauer, kendisinin yeni araştırmaları için gereken öğeleri verirler. Bunlar arasında da Kant'tan başka olan üç filozofu özel olarak sever. Schopenhauer felsefesine karşı olan sevgisinde, kötümserlikle ortak olan bir yanı yoktur. Grote, daha çok, iyimserdir; ona göre kötümserlik, bireyin ve toplumun tattığı geçici bir ruh halidir, bir bilim doktrini değildir. O, Schopenhauer'in daha çok 'irade' felsefesinden hoşlanır.

Grote, Kant'ı oldukça ciddî bir eleştirimden geçirir. Onun, aklı, 'teorik' ve 'pratik' diye ikiye ayırmasını doğru bulmaz; ve bilgiyle iman arasındaki karşı gelimi (antagonisme) kabul etmez. Ona göre, düşüncelerin eleştirisi, sadece 'şüphe' ve 'yanılsama'yı (illusion) çürütmeye yarar; bu eleştiri, Locke ve Hume'den başlamış ve Kant tarafından, bazen iyimserliğe ve bazen kötümserliğe ulaşmak ve "ruh ikiciliğinde" sona ermek üzere aklın son sınırlarına dek götürülmüştür. Felsefenin amacı, bu ikiliği çürütmektir.

Grote'un kendisi de, insel hayatın ikiliğini ve insanın akla aykırı, sıkı sıkıya bireysel olan, aşağı niteliğiyle, onun yüksek, akılsal ve sosyal özlemleri arasındaki sürekli savaşı görmüştür; bu sürekli savaşın, insanın düşünce, irade ve duygularında kendini gösterdiğini fark eden Grote, akıl alanında zaman ve uzayla sınırlanmış olan algılarımızın, sınırsız hareketlerle, düşüncelerimizin ve ülkülerimizin uçuşlarıyle karşılaştığını iddia eder. Ona göre, irade alanında da bireysel ve geçici tutkularımız, insanlığın genel iyiliğe doğru olan ebedî atılımlarıyle (élans) çarpışır. Duygular alanında ise, geçici hazlarımız, kendi karşıtlarını tinsel, ahlâksal ve estetik hazlarda bulurlar. Bu suretle insel doğanın ikiliğini saptadıktan sonra, felsefenin bu ikiciliği yıkmaya, kuramsal düşünce ile gerçeklik ve insanın ahlâksal gidişi arasındaki birliği kurmaya çalışmasını ister. Bilimin amacı, insanın yüksek doğasının zaferidir. Felsefenin amacı ise, insel mutluluktur; yani, ahlâksal mutluluktur; bizi kişisel çıkarların (intérêts) üstüne çıkmaya ve her engeli, tüm zaman ve uzay sınırlarını aşmaya elverişli olan, saf olarak ideal mutluluğu gerçeklendirmektir. Grote, felsefesel gelişmesinin bu ikinci döneminde, psikolojiye karşı daima iyi davranmamıştır; daha çok görgül (emprique) psikolojiye hücum etmiş ve bunun yöntemini beğenmemiştir. İç gözleme değer verilemez. Zira, der, bu yöntem, bir iki küçük ve tek kalmış olgu çerçevesinden çıkamaz; bu olguların sayısı çok olsa bile, rasgele seçilmemişlerdir. Psikolojide kullanılan terimler de karışık ve karanlıktır. İnsel kişilik, bugüne dek psikolojiyi meslek edinenler tarafından değil, yalnız şairler, romancılar ve tarihçiler tarafından yakalanmış, anlaşılmış ve tasvir edilmiştir. Canlı ve aslına uygun gözlemleri veren psikoloji değil, romanlardır; psikoloji, yalnız önceden hazırlanmış tezlerle uğraşır ve tek kalmış olgular üzerinde ciddî olarak asla durmaz.

Grote'a göre, çağrışım kuramı, tamamıyle biçimseldir; olguları saptasa da, kaynaklarını ve doğalarını açıklamaz. Grote, yalnız görgücülüğe (emprisme) hücum etmez, olaycılığa (phenoménisme) da hücum eder; ve çağdaş psikolojiyi yalnız psikofizikle uğraşmış olmakla suçlanıdırır. Psikoloji, bireylerin ve kavimlerin insanlık tarihinde, bilimde, edebiyatta ve sanatta kendini gösteren düşünceler, duygular ve belitlerden başka bir şeyle uğraşmamalıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Grote, psikoloji üzerindeki çalışmalarını çok derinleştirmiş ve evren hakkındaki yeni görüşlerinde bu bilime üstün bir yer vermiştir.

Grote, on yıl kadar metafizik dünyasında dolaştıktan sonra 1895'e doğru kendi asıl düşüncelerini teşkil eden görgücülüğe ulaşır; ve bundan felsefesel hayatının üçüncü dönemine geçer; ve bunu psikolojiyle uzlaştırır. O, bu bilimin önemli ilerlemeler kaydettiğini, evren hakkındaki bilgimize yeni kuramlar getirme yeteneğinde olduğunu görmüştür. Şüphesiz, bu bilim, ayrıntıların gözlemlerine ve bulanık genellemelere önem vermek zorundadır; ve yine kuşkusuz, bu bilim, henüz geniş kuramlara yanaşmış değildir. Bu bilimin kusurlu yanlarını düzeltmekte "deneysel çalışmaların büyük rolü olacaktır". Grote, kendi ufkunu genişletmek için anatomi, fizyoloji ve ruh hekimliği (psychiatrie) üzerinde çalışmış ve psikolojide eksik olan şeyin "temel düşünceler" olduğu sonucuna varmıştır. Bu "temel düşünce" vardır ve var olmalıdır, aranmalıdır: Grote, bunu aramaya koyulur. *Fizik Enerjinin Ruhsal Enerjiye Dönüşümü* başlıklı varsayımını, bu amaçla ileri sürmüştür. O, bu varsayımın psikolojideki "temel düşünce"yi kapsadığına inanır. Ona göre, psikolojinin rolü, "Ruhsal olaylarda özel bir enerjinin bulunup bulunmadığını, bu enerjinin, bütün diğer enerjiler gibi, sakım (conservation) kanununa bağlı ve saf olarak fiziksel değil, daha çok fiziko-şimik, yani ruhsal bir şekil almaya elverişli ya da daha çok, bir tek ve aynı evrensel enerjinin türlü şekilleri olup olmadığını" araştırmaktır. Psikolojinin geleceği bu probleme bağlıdır; ve bu problem, her türlü metafizik ve pratik görüşler dışında incelenmelidir.

Grote, ruhsal enerjinin, tıpkı ısı, ışın, mıknatıs enerjileri gibi var olduğunu ve bütün bu doğa enerjileri gibi, sakım kanununa bağlı bulunduğunu kabul eder. O, bu kuramsal problemi çözmek iddiasında değildir; sadece, ilerde yapılacak araştırmalara hizmet edecek varsayımları araştırır:

1. Ruhsal enerji de fizik enerji gibi kabul edilebilir; bunun da türlü şekilleri vardır, fizik enerjide olduğu gibi, 'nicel' ölçülere sahiptir.
2. İnsel organizmanın enerjisi de, tüm kapsamıyle fiziksel enerjiye dönüşür.
3. Ruhsal enerji de, fiziksel enerji gibi, potansiyel halden, kinetik (cinétique) enerjiye ve kinetik enerjiden potansiyel enerjiye dönüşür.
4. Enerjinin sakımı denilen genel kanunun, ruhsal süreçlere (processus) uygulanmış olmasına hiç bir şey engel olamaz.

Eğer, her ruhsal sürecin, fizyolojik süreçler gibi, enerjinin sakımı kanununa bağlı olduğu keşfedilirse, ruhsal enerji düşüncesi, psikolojinin muhtaç olduğu 'temel düşünce' olarak meydana çıkmış olur. "Enerjetik biliminin ilkeleri, enerjinin ruhsal bir şeklinin de bulunduğuna karşı gelmez". Evvelâ ruhsal enerjinin nicel bir değer ölçüsüne elverişli olduğunu sap-

tamak lâzımdır. Türlü dillerde kullanılan deyimler ve nitelikler, zihin enerjisinde birtakım derecelerin saptanabileceğine delâlet ederler. Marifetli adam, dâhi adam, ahmak, zeki... vb. gibi deyimler, zihnin nicel bir şekilde derecelendirme denemelerinden başka bir şey değildirler. Aynı şekilde, meşhur adamlar için dikilen heykeller de aynı denemelerin işaretleridir. Grote, enerjinin sakımı kanununun fizik enerjiye olduğu gibi, ruhsal enerjiye de uygulanabileceğine inanmış görünmektedir. Her bireyin sahip olduğu ruhsal enerjide bazı denklikler vardır; enerjinin özel bir şekildeki gelişmesi, genel olarak başka bir şekilde gelişmiş olan enerjiye karşı gelir; örneğin, kendisinde zihin öğeleri üstün olan kimseler, heyecanlara karşı duygusuz olurlar; tutkulu ve duygulu insanlar ise, daima kuvvetli bir zihin enerjisi gelişimine (développement) sahip olamazlar. Türlü enerjilerin denkliliği, 'karakter' ve 'kişilik' denilen durumları oluşturur. Ruhsal enerji, potansiyel şekliyle dikkate alınırsa, aynı denklik görülür; bu potansiyel şekil, uykuda, bellekte, hatta yüksek fakültelerden saydığımız deha ve hünerlilikte, potansiyel olarak bulunur. Ruhsal enerjilerimizin aşırı gelişmesi, fizik enerjimizi azaltır; itidalsiz olarak yapılan fizik hareketler, ruhsal enerjimizi, yani bellek, irade ve yaratıcı kuvvetlerimizi azaltırlar. Ruhsal enerjilerimizin gelişme, azalma ve yerleşmeleri, bu enerjilerin fizik enerjiler şekline girmiş olduklarına ya da fizik enerjinin ruhsal enerji haline girdiklerine delâlet ederler.

Grote, ileri sürdüğü bu enerjetik varsayımının, bilgi kuramı görüşleriyle ve hatta en saf ülkücülükle bile çelişik olmadığına inanır. Zira bu varsayım ona göre, ne derin düşünmeyi (meditation), ne de gözlemi dışarda bırakır; sadece onları dıştan ve nicel bir bakımdan kullanır.

Grote, buraya kadar ruh dediği şeye, "ruhsal enerjinin dayanağı" (substratum) adını verir; ve o, ruhsal akımın (courant) elektrik ve ısı akımı gibi zaman ve uzay arasından 'a priori' olarak diğer bedenlere geçebileceğine inanır; bunu bazı örneklerle açıklamaya çalışır. Tarih olaylarını yaratmış olanların ruhsal enerjileri, zaman ve uzayı aşarak diğer bireyler ve kuşaklarda tekrar baş göstermek suretiyle bu olayların yeniden doğduklarını, bu iddiasını ispat için bir örnek olarak anlatır. Ona göre, deneysel psikolojinin görevi bu problemleri açıklamaktan ibarettir. Onun kuramında, deneysel psikoloji, metafizikle olaycılık arasında bir yer tutar. O, derin araştırmaları için tözler ve olaylardan değil, ruhsal hayatın olgularından yararlanmıştır ki, bunlar, kendisine göre metafizik değerlendirmeler (évaluation) gibi görgül gözlemlerle kavranılabilir.

Grote, ilerleme (progrés) hakkındaki görüşünde de enerjetik kuramından yararlanmıştır. 1883'te, ilerleme kavramını daha çok Spencer biçiminde ve öznel bir görüşle şöyle tanımlamıştır: "Birey hazlarının toplamındaki artışta ve birey ıstıraplarının toplamındaki azalışta sona eren doğa enerjisinin tasarrufudur". Fakat daha sonra buna birtakım nesnel öğeler karıştırarak şu tanımı vermiştir: "İlerleme, hayatın ahlâksal değerinin gelişmesidir; her birey için ise, insanlıkla ilişkisi dolayısıyle bir çeşit ahlâksal postülattır".

Ona göre ilerleme görüşü, kesin olarak şu dört öğeden bileşiktir:

1. Hayatın ahlâksal değerinin artışı;
2. Bilincin gelişmesi;
3. Aşağı enerji şekillerinin yüksek ruhsal enerji şekillerine dönüşümü;
4. Hayatsal, ruhsal ve zihinsel enerjinin birikme ve sakımı.

Bütün bu öğeler, birbirine bağlıdırlar. Doğada enerjinin tasarrufu, ilerlemenin ilkesidir. İlerlemenin tözü, insel hayatın ahlâksal değerinin artmasıdır. "Esenlik (loisir) ve ruh özgürlüğüne kavuşma amacıyle zaman, uzayı ve doğanın fizik nedenliliğini yenilgiye uğratmaktır. Asıl ülkü, esenlik ve zihin çalışmasına dalınçlı (contemplatif) hayata, tinsel faaliyete koyulabilmektir". Doğanın, insan ve evrenin gelişmesi, akılsaldır; egemen akıl tarafından ve insan aklının özgürlüğünü kabul eden "evrenin iç bilinci" bu gelişmeyi önceden belirlemiştir. Egemen akıl, doğada sadece bir öznel öğe olarak değil, "evren organizmasının kişisel bilinci" olarak ve yüksek bir tinsel âlem gibi mevcuttur. Başka bir deyimle, Grote, Tanrıcılığı (théisme) panteizm ile uzlaştırmaya çalışır ve bu uzlaşmadan 'ruhsal - tinsel' (psycho - spritуelle) adı verilebilecek olan bir 'ahlâk' çıkarır. Ona göre, ahlâk problemi sadece zihinsel bir karakter taşımaz; o da psikoloji ile ilgilidir. Grote da, Schopenhauer gibi, ahlâksal ödevin en yüce kuralı olan ilke ile, bu ödev varlığının hikmeti olan 'temel'i (fondement) arasındaki farkı ayırır. Ona göre, ahlâkın temel problemi iki türlü çözülür:

1. 'Yararcılık' (faydacılık);
2. 'Kant'ın saf ödev düşüncesi'.

İnsan mutluluğu özler ve ıstıraptan korunmaya çalışır. Bütün canlılarda egemen olan kanun budur. Ahlâk sistemlerinin tarihi, bireysel iyilikle ilgisi olmayan bir ahlâk gidişinin (conduite) asla kurulamayacağını gösterir. Ne din ahlâkı, ne Kant'ın ahlâkı, ne de hatta Schopenhauer'in şefkati (compassion), ahlâksal emirlerin yapılmasında "bireysel kanun"a önem verilmemesini salık verir. Bununla birlikte, bencilik üzerine kurulmuş olan bir ahlâk da, ahlâksal değerden yoksundur. Grote, bu çatışkı-

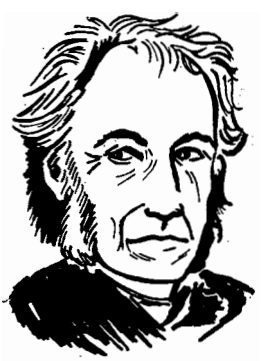
yı çözmeye çalışır. O, haz ve yarar ahlâklarına düşmandır; ve ona göre bencilik, özgeciliğin somut bir şekli, bir derecesidir. Özgecilik, en yüksek şeklinde, bütün evrenin hayata doğru bir çabasıdır. Bu nedenle Grote, özgeciliği, "yaşamanın dünyasal (mondial) iradesi" ve benciliği, "bu iradenin bir çeşit yerelleşmesi" (localisation) diye tanımlar.

Grote, ruhun bizi fizik hayatımızın üstüne çıkaran evrensel bir töz olarak varlığını kabul eder ve Tolestoï'la birlikte, insanın saf olarak hayvansal doğası yerine, ebedî ve evrensel ülküyü tercih etmeye muvaffak olabileceğine inanır. İnsan, karşılık beklemeyecek bir biçimde insanlığa hizmet etmekle en yüce mutluluğa ulaşabilir. Grote, bu noktada E. Boutroux ile aynı düşüncededir. Bu Fransız filozofu da, bu konuda, "İnsan, ancak kendisini vermek suretiyledir ki, kendi insan olmak onuruna gerçekten sahip olabilir" der. Yalnız, kendisini ahlâklıca verebilmek için, kendimize de ahlâklıca sahip olmamız lâzımdır. Ancak, kendi insanlık onurunu bilen ve kendi ahlâksal kuvvetinin bilincine sahip olan insan, topluma edimsel ve bilinçli olarak hizmet etme yeteneğine sahip olabilir.

Grote'un insel doğanın asilliğine ve iyiliğin nesnel oluşuna imanı, savunduğu ahlâk kuramına yüksek bir karakter bağışlar.

Bkz. Ossip-Lourié, (s. 35-54). Bu tarihçinin Revue Philosophique'deki (ocak 1899) makalesi.

GROTE, George. 17 kasım 1794'te Kent Kontluğundaki Clayhill şehrinde doğmuş ve 1870'de ölmüş olan İngiliz tarihçisi. Onun felsefeyle ilgisi, felsefe tarihine dair eleştirileri ve kendisini çağdaşı olan İngiliz, okuluna yaklaştıran felsefesel görüşleri dolayısıyledir. Bentham'ın öğrencisi ve J. S. Mill'in dostu ve taraflısıdır. Yani, İngiliz pozitifçiliğine (pozitivizme) bağlıdır. Onun felsefe tarihi ile uğraşmasına, tarihe dair olan çalışmaları neden olmuştur. *Yunan Tarihi* adlı eserinde (8 cilt; Londra, 1847-1855) sofistlerle Sokrat için yarım ciltlik yer ayırmış ve bunlara dair özel görüşler eklemiştir. O, sofistlere dair ileri sürülen iddiaların mübalağalı olduğunu, gerçekte bunların özgür zekâlı ve aydın kimseler olup, amaçlarının, yurttaşlarına siyasal bir eğitim vermekten ibaret olduğunu anlatır. Fakat bir taraftan da ona göre Sokrat, sofistlerin birincisidir; ve onun diyalektiği, sofistlerin icat etmiş oldukları hileci (inquisitif) yöntemin özel bir şeklidir. Asıl düşüncelerini Eflatun'a dair yazdığı, *Plato, and Other Companions of Sokrat* (3 cilt; Londra, 1865) adlı eserinde kuvvetle ve geniş ölçüde açıklamıştır. Bu eser, hemen bütün Eflatun diyaloğlarının en doğru çözümlemeleriyle eleştirici delilleri (arguments) kapsar. Bu eserde, Grote, Eflatun'un olduğu kabul edilen yazıların tarihine dair ileri sürülmüş olan eleştirili iddiaların bir özetini sunduktan sonra, bu diyaloğların güvenilirliğini ve kronolojisini verir; iki sorunda Almanların görüşlerine mutlak surette karşıt olan düşüncelerini ileri sürer: Almanlar, bu diyaloğların güvenilirliğinden çok şüpheli oldukları halde Grote, bu hususta onlardan ayrılır ve diyaloğların Eflatun'a ait olduğunu savunur; tereddüt etmeksizin Trasylle'in geleneksel kataloğunu kabul eder; ve Eflatun'a kadar aralıksız olarak yükselen birtakım ustaca tertiplenmiş varsayımları ileri sürer.



Grote, bu diyaloğların Eflatun'a ait oluşundan şüphe etmediği halde, bunların kronolojisinden şüphe eder. Oysaki, Almanlar tanıkların yokluğuna rağmen bu kronolojinin doğruluğunu kabul ederler. Grote, bütün bu ince sorunları birer birer yıkarak en meşru eleştirilerle hepsini yenilgiye uğratır. Onun Eflatunculuk ve genel olarak felsefeye dair düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz: Grote, tüm felsefede ve özel olarak Eflatun'da yöntemin, çıkardığı sonuçlardan daha üstün olduğuna inanır. Felsefesel doktrinlere fazla önem vermez, fakat bunlara uygulanan yönteme, yani kendisince tartışma sanatından başka bir şey olmayan diyalektiğe fazla önem verir. Sokratçı, Eflatuncu ve bu itibarla da tamamıyle felsefesel olan yöntem, kendi özel oylarımızı ya da başkalarının oylarını çarpıştırmak, düşünülene önem vermek, kendi öz ruhumuzdaki sağır ve karanlık olan her düşünceyi, düşünceyle ve başkalarının ruhundaki bu çeşit düşünceleri öğretim ve soruşturmalarla elde etmekten ibarettir ki, bu sınama özgürlüğü demektir. Bu itibarla ona göre bir yöntemdir; bir faaliyet uyaranıdır; bir doktrin değildir. Bununla birlikte türlü felsefeler arasında bir tanesi vardır ki, Grote, onu tercih ettiğini saklamaz: Bu, deney felsefesidir ve ahlâkta faydacılıktır (utilitarisme). Fakat o, kendi özel görüşleri üstüne, felsefesel yöntemin kendisini ya da özgür tartışmayı koyar. Anlaşılıyor ki Grote, mutlak bir gerçeğin olmadığını, herkesin kendi gerçeklerini göze aldıkları tehlikeye göre oluşturduklarını ve kendi özel faaliyetlerinin yaygınlığı oranında tehlikeye uğradıklarını kabul eder; ve asıl önemli olan, bu yayılmadır (deploiment). Zira, kapsa-

mına (muhteva) bağlı olmaksızın iyi olan, düşüncenin kendisidir.

Grote, aynı yöntemi Aristo'ya da uygulamak istemişse de, bu eserini tamamlayamamıştır. Ölümünden sonra basılan şu eseri, bu konudaki bazı yazılarını kapsar: *Aristoteles* (Londra, 1872). A. Bain, onun, *Minod Works* başlıklı bir eserini de yayınlamıştır (1873) ki, gerek bu, gerek diğer bazı tarih eleştirilerini kapsayan eserlerinde de felsefeye dair düşüncelerine rastlanır. H. Tain'in *Zihin* adlı eserine dair bir incelemesiyle basılmamış olan bazı parçaları da (*Papers of Philosophy)* vardır ki, St. Mill'in Hamilton felsefesine dair yazdığı eser hakkındaki özel görüşleri, bunun son parçasını teşkil eder.

Bentham'ın bazı müsveddeleri hakkında Grote'un yazmış olduğu şu eser de önemlidir: *İnsan Cinsinin Günlük Mutluluğu Hakkında Doğal Dinin Etkisi.* Grote'un *Yunan Tarihi* 19 cilt olarak Sadous tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.

GROTIUS, Hugo de Groot. 10 nisan 1583'te Hollanda'nın Delft ilinde doğdu ve 28 ağustos 1645'te Rostock'ta öldü. Babası, doğduğu ilin belediye başkanıydı; doğal bilimlerle uğraşırdı. Oğlunu, iki yıl kadar bu şehrin bilgin papazlarından biri yetiştirdi. Grotius, sekiz yaşında Latince şiirler yazmaya başlamıştır. On iki yaşındayken annesine Katolikliği bırakıp, Protestanlığı kabul ettirmişti; ve hemen bu yaşta Leyden Üniversitesine öğrenci oldu. Orada, hocası Scaliger'in dersleri ve bu zatın gösterdiği ilgi sayesinde hümanizma hakkında derin bir bilgi edindi. Bu yüzden de meşhur oldu. Hollanda'nın bu tanınmış filozofu, yurdunun siyasal ve dinsel tartışmalarına karışması yüzünden hapsedilmişse de, 1621'de Fransa'ya sığınarak bir süre Louis XIII.'nin yardımını görmüştür. Uluslararası hukukun kurucusu olan Grotius, 1631'de yurduna dönmüş, fakat bir yıl sonra sürgün edilmiştir. Evvelâ Hamburg'a gitmiş, sonra da İsveç elçisi olarak dokuz yıl Paris'te kalmıştır. 1645'te Stockholm'dan Lübeck'e giderken bindiği gemi batmışsa da, boğulmaktan kurtulmuş, az sonra hastalanarak ölmüştür. Hayatının ve düşüncelerinin ana çizgileri şöyledir:



Kendisinin değerini anlayan bir devlet adamı, onu Paris'e götürdü; Kral Henry IV.'ye tanıttı. Büyük iltifatlar gördü. 1598'de Orlean Hukuk Fakültesinde doktorasını verdi; ve Lahey'de avukatlık yaptı. 1607'de geniş yetkisi olan bir savcılığa atandı. Bu iş onu politika hayatına atmıştır ki, asıl kendisine ün sağlayan hukuk ve politikaya dair olan eserlerini bundan sonra yazmıştır. Grotius, daha yirmi yaşındayken Tanrı'nın merhametinden umudun kesilmemesini savunan bir ılımlı Calvencilerden dostu Arminüs'e taraftar olmuş, Tanrı'nın ezelî takdirini taassupla savunan Gomasus'un düşüncelerini reddetmişti. Kendisini Arminyüscü zannedenlerin hücumlarından üzülerek 1613'te İngiltere'ye gitti. Döndüğü zaman, ölünceye kadar hapsedilmesine ve mallarının elinden alınmasına karar verildi; cezaevinde iki yıl kaldıktan sonra, karısının yardımıyle kaçtı ve Paris'e geçti. Daha sonra Felemenk'in Katolik Kralı Louis XIII.'nin verdiği bir emkeli aylığıyle on bir yıl bu ülkede yaşamış ve ülkesine ancak 1630'a doğru girebilmişse de, orada da Prens D'Orange'in himayesine rağmen sürgün edilmiştir.

Hamburg'a ve oradan da 1634'te Kraliçe Christine'in daveti üzerine Stockholm'a gitmiş ve Kraliçe, kendisini danışmanlığa atamıştır; daha sonra da Paris elçiliğine gönderilmiştir.

Grotius, Paris'te on bir yıl kalmıştır. Galile ile de burada tanışmıştır. Daha sonra Kraliçenin yanına dönerek kendisinden yurduna çekilmek için izin istemiş; önce de yazdığımız gibi, Hollanda'ya gitmek üzere bindiği gemi Pomeranya sahillerinde battığından yoluna bir süre karadan devam etmişse de, kaza sonucunda sakat kalmış olduğundan ve çektiği yorgunluklarla ıstıraplar yüzünden 62 yaşında vefat etmiştir.

Grotius'un adı ve eserleri felsefeyi doğrudan doğruya ilgilemez; *Hıristiyan Dininin Gerçeği* adlı eseri, felsefesel olmakla birlikte daha çok tarih ve Tanrıbilimi ilgiler. Siyasal ilişkilerde uzun zaman bir otorite olarak kabul edilmiş olan *Savaş ve Barış Hakkı* (3 cilt; Paris, 1865-1866) adlı önemli eseri, uluslararası hukuktan söz eder ki, bunun bazı ilkeleri Roma hukukundan, bazı ilkeleri de akıldan, yani doğal hukuktan ve tarihten alınmıştır. Bu eseri, Rönesanstan yüz yıl sonra yazılmıştı; o zamanlar felsefe, ilkçağlardaki şekliyle yenileşmiş ve zekâları aydınlatmaya meyletmişti.

Protestanlığın yayıldığı bir ortamda doğan Grotius, Reform'un yarattığı özgürlükten bazı şeyleri kavramış, tereddütlü olmakla birlikte bilimsel çalışmaların bağımsızlığına hizmet etmiştir. Kendi yüzyılının ve dehasının bu çift etkisi altında çalışmalarını felsefesel ilkelere kadar uzatmış ve doğal hukuku şöyle tanımlamıştır: "Doğal hak, bize akıl hakkı tarafından

telkin edilmiş olan bir kuraldır ki, bu kurala göre, bir eylemi, akılsal doğayla uygun oluşuna ya da olmayışına göre, ister istemez haksız veya ahlâksal sayarız. Doğayı yaratmış olan Tanrı, bunlardan birini yasak etmiş, diğerini de emretmiştir" (*Le Droit de la Guerre et de la Paix;* liv. I, ch. I, s. 10). Hem ahlâk, hem de hukuk düşüncesini içine alan bu pek sınırlanmış tanım, bugün terk edilmiştir. Fakat hukukun o yüzyıldaki durumuna göre, Grotius'un bu anlayışı bir aşamadır.

Duc de Guise, Fransa'da Henri III.'nin nüfuzunu sarsmaya ve Grotius'un yurdunda da Arminiuscularla Gomarcılar savaşmaya başlamışlardı ki, yalnız şiddetin egemen olduğu bu dönemde hukuk söz konusu bile olamazdı. Esasen geçmişten o döneme gelebilmiş olan hukuk düşünceleri, hem bulanıktı, hem de bazı İncil esaslarına dayanan yalınç bilgilerden ibaretti. Bu itibarla Grotius'un ortaya attığı doğal hak düşüncesi, o döneme göre bir yenilik sayılır. Yalnız, bu düşüncenin ne kadarının kendisine ait olduğunu belirtmek lâzımdır. Zira, ilkçağdan XVII. yüzyıla geçen düşünceler arasında hukuk, büsbütün ihmal edilmiş değildir. Örneğin, Ciceron'un Lactanc tarafından muhafaza edilmiş olan *Cumhuriyet* adlı eserinin bazı parçalarında Grotius'un ileri sürdüğü düşüncelerin daha açık bir şekilde ifade edildiği görülür. Grotius'un onuru, uzun süre unutulmuş olan hak ilkelerini özgür ve bağımsız bir ruhla, tam zamanında yaymaya muvaffak oluşundadır.

Grotius'a göre, iki türlü hukuk vardır:

1. İnsan doğasında doğal olarak var olan hukuk ki, bu değişmez; bundan Sokrat ve stoacılar da bahsetmişlerdir.

2. Aynı ortak ihtiyaç ve ilişkilerden doğan ve insanlar arasındaki 'dış hukuk' ilişkilerini yapan hukuk ki, bu değişicidir.

Asıl bilimsel bir değer ve şekil alabilecek olan 'doğal hukuk'tur ki o, buna, "doğal ve ebedî hukuk" adını verir. Bu hukuk'a şu üç esas girer:

a) Bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini ilgileyecek oranda ahlâksal dileklerle hak ve insafın belli gerekirlerine (icap) herkesin bağlılığı.

b) İnsel hayat ilişkilerinin doğa ve niteliğinde meydana gelen anlaşmazlıkların önlenmesi için hukuk bakımından ister istemez tanınması gereken belirtilmiş yargılar ki, bunlar, doğal güdülerle (saik) ihtiyaç ve eğilimlere bağlıdır. Bunlar kandırılmazsa insan direnir ve karşı gelir. Hayatın dokunulmazlığı ve organların serbestçe kullanılması dilekleri bu zümredendir.

c) Hakkı meydana getiren irade belirtileri ve zaten var olan hukukun zorunlu sonuçları ki, mülkiyet hakları bu zümredendir.

Grotius'a göre, doğal hukukun temeli, ahlâkıtır ve bu, aklın emri altındadır. Bu hak, güdülerden, ihtiyaçlardan doğan ve sosyal ilişkilerle elde edilen ikinci derecede bir doğal hukukla hak ve insafın zorunlu ve yalınç gerekçelerinden ayrıdır. Fakat yürürlükte bunların tümü aynı değerdedir. Doğal hukukun değişmez ve genel olarak yürürlüğe giren ve eşyanın doğasında gizli bulunan zorunlu, apaçık kavram ve yargılar vardır ki, bunlar, matematikteki belitler gibi deneylere bağlı değildir ve insanın özel varlığında gizlidir. Grotius'a göre, haksız olanı haktan ayırt etmek daha kolaydır. Akıllı varlıklar tarafından yönetilen sosyal hayatın doğasına aykırı olan haksızdır; ve insanı, iradeyle ilgisiz olan bir içtepi, diğer insanlara bağlar. İnsanlara mutlak surette ihtiyacımız olmasa bile, onlarla ilişkide bulunmayı ve birlikte yaşamayı araştırırız. Çocuklarda, başkalarına iyilik yapmak ve onların ıstıraplarından üzülmek eğilimi (penchant) vardır. Bu doğal içtepi, diğerleriyle olan ilişkilerimiz, dil aracılığıyle zihinli bir ilişki halini aldıkça ve insan bilgisini organlaştırma fakültesini kazandıkça ve benzer durumlarda benzeyen biçimlerde muamele edecek şekilde düzenleştirdikçe gelişir; saf bir durum alır. Demek ki, doğal hak, sosyal hayata güven veren bir yönelişte (temayül) gizlidir; bu andan itibaren artık insanların eylemleri sosyal hayatın gerekçelerine (exigences) uygunluk ve uygunsuzluğa göre yargılanır. Şu halde doğal hakkın ilkeleri, insanın kendisinde gizlidir. Bir Tanrı olmasa bile, bunlar yürürlüğe geçerler. Özet olarak, doğal hukuk o kadar bağımsızdır ki, Tanrı bile haklıyı haksız çıkaramaz; eylemleri değiştiremediği gibi. Tanrı, ancak doğanın yaratanı olduğu için bu hakkın bilinmesini ister; ve dolayısıyle bu hakkın yaratanıdır, diye nitelendirilebilir; yoksa, doğal hukuk, Tanrı tarafından bile değiştirilemez.

Grotius, bu suretle, kendinden öncekilerin düşüncelerinden derin bir farkla, doğal hukuku Tanrı'nın etkisinden kurtarıyor ve açıkça 'insel' ve 'akılsal hukuk'la 'Tanrısal hukuk'u birbirinden ayırıyor. Ona göre, Tanrısal hukuk, bağıntılıdır. Zira, bu hukukun yalnız Tanrı vahyine erişenler için bir anlamı vardır. Doğal hukukun kökü ise, bütün insanların akılsal ve ahlâksal kimliklerinde gizli olduğu için, mutlak ve genel bir yürürlüğe sahiptir. Bu hukuk, aklın emrettiği bir kuraldır; bu kural bize, akılsal doğaya uyup uymamasına göre, bir hareketin ahlâkça sakınılması gerektiğini ya da zorunlu olduğunu ve doğayı yaratmış olan Tanrı tarafından da emir ya da yasak edildiğini gösterir. Bu itibarla Grotius, bu ahlâkı evvelâ

akla, sonra da Tanrı'ya dayadığından, kendisini, doğal hukukun kaynağını Tanrı'da gören stoacıların bir ardılı sayanlar aldanmaktadırlar. Âdeta denebilir ki o, layik ahlâkın ilk kurucusudur. Ona göre Tanrı, insanın doğasında gizli bulunan doğal hukukun sürekliliğini ister. Onu bu bakımdan Tanrıtanımaz (mülhit) zannetmemelidir. Tersine olarak, Tanrıtanımazlığı reddeden Grotius, sadece 'vicdan özgürlüğü'ne bağlı olduğu için, din ile politikanın ayrılmasını ister; hukuku da bu yüzden Tanrıbilim baskısından kurtarmaya çalışır. Doğal hukukun kaynağı olarak kabul ettiği akıl, bireysel değil, evrensel akıldır. Bu itibarla bu hukuk, topluma ve insanın sosyal yönelişlerine dayanır. Bu yönelişe, 'sosyal iştah' denir. Zira, hak ve haksızlık, ancak insanın diğer insanlarla olan ilişkisi süregeldikçe var olabilir. Hukukun topluma bağlanması, hak kavramının içinde bulunanları değil, belki hakkın uygulanma alanını göstermeye yarar. Ona göre toplum, hakikî bir sosyal dilek olmadan, herkesin kendi amaçları arkasından gidebileceği bir toplu yaşama, sadece bir çoğunluğun kolektif hayatında iradeli olan insanın çekinemeyeceği ilişki ve ilgilerin toplamıdır. Bu suretle toplum birliğinde bireylerin karşıt çıkarlarına da yer verilmiş oluyor. İnsanın akılsal doğası, hiç bir ihtiyacı olmasa bile, kendisini, apaçık ve zorunlu kurallarına sürükler. Bu itibarla, hak ve haksızlık arasındaki ayrım, çıkarların başkalığından doğan bağıntılı bir kavram değildir; hukukun esası da sadece toplumsallık değil, fakat aklın görüş ve kurallarıyle görülen ve yönetilen toplumsallıktır. İnsanın bir taraftan sosyal bir yaratık, diğer taraftan toplum hayatına aklıyle bağlı olması, hakkın dayanak ve kaynağını teşkil ettiğindendir. Hukukta, doğal hukuk yerine geçen birçok yargılar vardır ki, bunlar, sosyal güven düşüncesinden doğarlar.

Doğal hukukun temel ilkeleri ise, Grotius'e göre, şu dört kuralda toplanabilir:

1. 'Başkalarının mallarına saldırmamak ve dolayısıyle bizim olmadıkları takdirde, tasarruf ettiğimiz şeyleri geri vermek'.

2. 'Sözleşimlere uymak ve verilen sözü tutmak'. Zira, vaatler ve sözleşimler, hak düşüncesinin başka bir deyimidirler. Sözünde durmamak, birtakım anlaşmazlıkların, yani toplumdaki huzursuzluğun nedenidir. Aynı zamanda yüküm (obligation), daha önceki bir uylaşımın (convention) ya da verilmiş bir sözün ürünüdür; bu itibarla pozitif kanun, yani 'medenî kanun', doğal kanundan türemiş olur; ve medenî hayat tamamıyle ebedî ve değişmez bir adalete dayanır ki, Tanrı için olduğu kadar da, bütün akıllı varlıklar için kanunu yapmıştır. Şu halde, doğal tarihin anası, insel doğa, pozitif hakkın atası, toplum olmuş olur. Zira, pozitif hakkın kaynağı, doğal hakka oranla, sözünü tutmak zorunluluğudur. Sözleşimler ve vaatler, kuvvetlerini kontrattan alırlar. Bu kontrat, içerik (zımnî), varsayımlı ya da eşyanın doğasında bulunmuş olabilir; diğer bir deyimle, kontrat, toplumu devam ettirme iradesinin başka bir belirtisidir ki, bu bütün sosyal hayatın koşuludur. Toplum, her bireyin kendi iradesini kolektif iradenin bir parçası (fraction) saydığı, özgür bir paylaşımdır; çünkü birey, topluma girmeden önce de bu kişiliğini sakınma (conservation) hakkına sahiptir; bundan toplum içinde de vazgeçemez.

3. 'Yapılan zararı ödemek'. Bu birinci kuralın sonucudur.

4. 'Kötülüğü cezalandırmak'. Cezanın amacı, suçluyu yola getirmek ve başka suç yapmasına engel olmaktır; ceza hakkı, devletindir.

Grotius, güven ve zorunlu bir hukuk durumu bulunmayan yerde, herkesin kendi hakkını, kendi kuvvetiyle almasını ve kendi nefsini savunmasını meşru görür. Grotius'e hakkın kaynağı sorununu telkin eden, savaştır; bu itibarla bireyler arasında da savaş olabilir; fakat, sosyal bir devlet ve bir kamu yaşamı varsayımı içinde, bireyler için meşru gördüğü savaşı, yalnız nefsini ve hakkını savunmak zoruyle sınırlandırır ve ceza verme hakkını da yalnız devlete terk eder. O, toplumu bir kontratla meydana getirdikten sonra, ulusun yerine bir prens ya da devleti vekil eden birey gibi, bütün bir ulusun da kendisini bir köle haline getirebileceğini kabul eder. Grotius bu bakımdan, kendisinin müjdecisi olan Althusius'tan ayrılır; ve onun savunduğu, ulusun egemenliği düşüncesini reddeder. Mutlak monarşiyi bile bu kontrata dayayarak Hobbes'ı hazırlamış olur. Örneğin o, ulusun hükümdara direnme hakkını kabul etmez. Birey, yalnız başına yaşayabilecek denli kuvvetli olmadığı için, toplum halinde birleşmiş ve başına bir hükümdar getirmiştir; bu nedenle, hükümdarına en yüce bir güç vermesine hiç bir şey engel olamaz; ve hükümdar, halk üzerinde, bir efendinin kölesi üzerindeki nüfuzu gibi bir otoriteye sahiptir.

Grotius'e göre, iki sözleşim şekli vardır:

1. *Birleşme sözleşimi:* Bunda insanlar, birbirlerini bir toplumun eşit haklara sahip üyeleri olarak tanırlar ki, bundan her bireyin, diğerlerinin insel onur ve haysiyetlerine saygı göstermeleri ödevi çıkar.

2. *Bağlanma sözleşimi* ki, bütün bir ulusun topluluğundan doğan egemenliği, yani, ulus egemenliğini tanımaktır.

Grotius'a göre, doğal hukuktan başka bir de 'konulmuş (mevzu) hukuk' vardır ki, bu da 'Tanrısal hukuk' ve 'insel hukuk' olarak ikiye ayrılır. Birincisi vahye dayanır; bunlar her din-

de başka başkadır; ve o dine mensup olanları ilgiler ve onları birbirine bağlar. Bu hak, genel hak ve yükümleri kaldırmaz. İradeden doğan insel hukuk ise, üçtür:

1. Bireyler arasındaki ilişkilerde geçen kurallardan ibaret olan 'medenî hukuk';
2. Devlet veya daha dar teşkilâtlarda görülen ve bireysel alanı aşan 'kamu hukuku';
3. 'Devletler hukuku'.

Bunun üçünün de değeri bağıntılıdır. Zira, bunlar tesadüf ve iradeye dayanırlar. Bununla birlikte, doğal hukuk, her pozitif hukukun temeli ve ilkel öğelerini teşkil eder. Anlaşılıyor ki devletler hukukunun kurucusu da Grotius' tur. Onun bu konuda önemle durduğu nokta, "savaşta kimin haklı olduğunu" belirtmektir; ve barışta olduğu kadar da savaşta uyulması gereken esasları belirtmekte akla uymayı savunmaktır.

Benciliğin (égoisme) topluluk hayatında olduğu kadar da ahlâkta yeri yoktur. Gerek savaş ve gerek barışta, kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyleri bir başkasına yapmamak, Grotius'e göre, ahlâkan olduğu kadar da hukukan benimsemesi gereken esaslı bir kuraldır. O, devletler hukukunun esaslarını uygulamak için zorlamaya baş vurmayı da salık verir ki, bu, devletler arasında savaş yapmak demektir. Savaş, haklı olmak şartıyle, devletler hukukunun yaptırımıdır (müeyyide). Grotius'a göre ancak çağdaşlar arasında müşterek olan din, hakikîdir; bu dinin ilkeleri, Tanrı'nın birlik ve görünmezliğiyle, her şeyin yaratanı ve koruyucusu olmasıdır. İster bir, ister birçok olsun, Tanrı'nın varlığı ve Tanrı kayrasının (providence) etkisi ve ruhun ölmezliği kendiliğinden ve evrensel olarak yapılmış ve ahlâk bakımından zorunlu olan apaçık hakikatlerdendir. Bunların doğruluğunu ispat eden, insel toplumun buna tutulmuş ve cezalandırılmış olmasıdır. Tanrılarının karakteri ahlâk ve insanlık, insanlık dışı olmadıkça, din için bir ulusla savaşmak doğru değildir. Grotius'un dini de, doğal dindir ve bu din, doğal hukuk gibi, kendisine inanmaya mecbur eder.

Ahlâk ve hukuku birbirine karıştırmış olmakla birlikte Grotius, XVII. ve XVIII. yüzyıl hükümdarlarıyle bilginleri üzerinde geniş etkiler yapmıştır.

Eserlerinden, *De Jure Belli et Pacis*, 1626'da Paris'te basılmış ve *Du Droit de la Guerre et de la Paix* adıyle Barbeyrac tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Bruxelles, 1724; 2 cilt). Bu eserin bazı parçaları Türkçeye de çevrilmiştir (1967). Daha sonra başka yazarlar tarafından da yine Fransızcaya ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiştir.

Bkz. Gaspard Brant, *Grotius'un Hayatı* (Amsterdam, 1727); Burigny, *Vie de Grotius* (Paris, 1750); Eric Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius* (Tübingen, 1927); Güstav Hartenstein, *Darstellung des Rechtsphilosophie des Hugo Grotius* (Leipzig, 1850); felsefe tarihleri; *Armağan* (Istanbul, Hukuk Fakültesi yayınlarından, 1939. Bu eserde Profesör Dr. Yavuz Abadan'ın *Grotius ve Doğal Hukuk* başlıklı makalesi, s. 525-566); L. Neumann, *H. Grotius* (1952); P. Ottenwälder, *Zur Naturzschtslehre d. H. Grotius* (1950); J. Ter Meulen ve P. J.-J. Diermanse, *Bibliographie des Écrits de H. Grotius* (Haag, 1950).

GRUBBE, Samuel. İsveç filozoflarından. 1786' da doğmuş ve 1853'te ölmüştür. Upsala Üniversitesinde felsefenin türlü kollarını okutmuştur. Biberg ve Bostroem'i birbirine bağlayan bir aracı sayılır. Seçmeciliğe düşmeksizin, dalınca (contemplation) ve uzlaşmaya (conciliation) meyleden derin ve orijinal bilgili bir kişiliktir. Düşünceleri saydam olduğu kadar da açıktır. Birbiri ardına yayınladığı eserlerin başlıcaları şunlardır: *Hukuk ve Toplum Kuramı; Pratik Felsefe Tarihi* (2 cilt); *Fenomenoloji ya da Duyulur Deneyin Sınanması (eleştirisel çözümleme); Ontoloji ya da Mutlak Töz Kuramı; Güzel ve Güzel Sanatlar Felsefesi.* (Birinci eserden başkalarını Nyblaeus, Reinhold, Greijer'in yardımıyle bastırmıştır). Görgül psikolojiye dair de birçok müsvedde bırakmıştır.

Grubbe, gençlik eserlerinde Schelling'e bağlanmış; fakat sonra bir spekülatif Tanrıcılık (théisme) doktrinini kurmaya çalışmıştır. Bu doktrinde Tanrı kişiliği, bireysel olarak belirtilmiş ve ahlâksal niteliklerinden arınmış olduğu halde, birliğin evrensel (cosmique) ilkesinin, kuramsal bir surette zorunlu olan mutlak ve sınırsız karakteriyle çatışmıştır. Ona göre, ahlâksal yükümün kutsallığı hakkında düşünme, (bunun yüksek anlamına ulaşabilmek için) insel bilinçte, Tanrı'nın kutsal iradesinin bir ifadesi gibi tanınmalıdır. Fakat, Tanrısal varlık; bu düşüncenin bir temeli gibi kabul edilebilmek için, onun bir ahlâksal zihin karakterine sahip olması lâzımdır: Bu koşul, Grubbe'nin ontolojisinde bir ispat aracı olur; yani, ona göre, Tanrısal varlığın özel tözünü, kendi bilinci (fürsichsein) teşkil eder. Fakat, bu Tanrısal bilinç veya daha doğrusu Tanrısal tamlayıcı (integrale) kişilik, şartsız ya da mutlak gibi kabul edilmeli ve çelişikliğe düşürmeden böyle kabul edilebilmek için yalnız o, insel doğanın sınırlı karakterinden, yani, zaman ve uzaya bağlı olan bir varlığın çekinilemez (inévitable) bağıntılılığından arındırılmalıdır. Tanrı'nın zaman karşısındaki mutlak bağımsızlığından, zaman içine düşen herhangi bir yaratma aracıyle sonlu ruhları meydana getiremeyeceği sonucu çıkar; bununla birlikte, her sonlu ruh, kendi hakikî özüyle ele alınınca, Tanrı'nın ebedî bir düşüncesidir; veya diğer bir deyimle, dolaysız bir gerçeklik olan Tanrı'nın kökensel (ori-

jenel) bir düşüncesiyle mevcuttur. Sonlu zihnin zaman içinde kendiliğinden canlı ve işleyen bir varlık olarak belirmesi olayı, kendi sınırlı doğasında korunmuş olmasını gerektirir.

Kant'ın evvelce düşündüğü gibi, zamanla uzayın, duyarlığımız (sensibilité) hakkındaki sezgimizin özel bir şeklinden başka bir şey olmadıkları doğru ise, kendiliğinden hissedilmez (insensible) olan hakikî gerçekliğin de ister istemez sonluluğumuzda zaman ve uzay şekli altında gözükmesi içabeder. Grubbe'ye göre de zaman ve uzayın değeri olaysaldır (phénoménale).

Bkz. R. Geijer, (Milletlerarası Felsefe Kongresi yayınlarından olan, *Histoire de la Philosophie*'de (1902), İsveç felsefesine dair yazdığı makale, s. 398-401).

GUARDINI, Romano. Alman filozofu. 17 şubat 1886'da Verona'da doğdu. 1929'dan 1930'a kadar Breslav ve Berlin'de, 1947'de de Münih'te profesörlük yaptı. Şu eserleri, onun tercih ettiği doktrinleri de açıklar: *Der Gegensatz; Versuche Einer Philos. des Lebendig - Konkreten* (1925); *Unterscheidung des Christlichen* (1935); *Christle Bewusstsein, Versuche Über Pascal* (1934); *Hölderlin* (1939); *Der Tod des Sokrates* (1947).

GUENARD, Antoine. 1726'da Lorraine'deki Doblani şehrinde doğmuş ve 1806'da ölmüştür. Cizvit tarikatine mensuptur. Pek çabuk Ponta-Mousson Kolejine ders bakanı (préfet) olmuştur. 1755'te Fransız Akademisinin, Saint-Paul'ün, "Bilinmesi gerekenden başkasını bilmemeli midir?" sorusundaki felsefesel ruhun ne olduğuna dair açılan bir müsabakayı kazandı; hatta bu konuya dair yazdığı söylev, zamanına kadar gelen bu çeşit müsabaka tezlerinin en üstünü sayıldı; Paris'te birçok defalar basıldı (1803). Guenard, pek büyük yeteneğine rağmen, az yazmış ve halk işlerine karışmamış olduğundan, çağının dikkatini çekmemiştir. Mensup olduğu tarikatin tarihçileri, onun otuz yıl *Ansiklopedi*'ye bir reddiye yazmakla vakit geçirdiğini kaydederler ki, Fransız Büyük İhtilâlinin tehlikeli günlerinde bu reddiyeyi yakmıştır. Kendisinin P. Berruyer'in doktrinini özetlemiş olan bir eseri daha vardır. Guenard'ın üslup ve belâgati, zamanında biraz fazla mübalâğa edilmiştir. Yalnız onun beğenilecek yanı, âlicenap duygularıyle felsefeye ve düşünce özgürlüğüne saygısı, nihayet Descartes doktrinine karşı duyduğu hayranlıktır. Cizvitler, onun bu konudaki düşüncelerini fena karşılamışlardır. "Filozof olmak için inanmak yetmez, düşünmek lâzımdır" diyen Guenard, "bilgisizliğin yaygara ve öfkesinden" şikâyet eder; kendisinin mensup olduğu din mesleğinin dar düşüncelerinden kurtulmuş olduğu anlaşıldığı gibi, "felsefenin, ancak sonsuzluk uçurumlarıyle karşılaştığı zaman gözlerini kapayarak imana sarılması gerektiğine" de inandığı görülmektedir.

GUERINOIS, Jaque-Casimir. Fransız filozofu. 1640'ta Laval'da doğmuş ve 24 eylül 1703'te Bordeaux'da ölmüş olan bu filozof, daha on bir yaşındayken doğduğu ilin manastırına girmiş, on altı yaşında bazı dinsel işlerle görevlendirilmiş, nihayet öldüğü ilde Tanrıbilim okumuştur. Şu eseri Descartes felsefesi aleyhine yazılmış olan büyük bir kitaptır: *Clypeus Philosophie Thomistica, Contra Veteres et Novos Ejus Impugnatores* (4 cilt; Bordeaux). Bu eserin birinci cildi mantıktan, ikinci cildi fiziğin birinci kısmından, üçüncüsü ise fiziğin diğer kısımlarından; dördüncü cildi de metafizik ve etikadan (ahlâk) bahseder. Guerinois, Descartes doktrinini şiddetle suçlandıran Tanrıbilimcilerdendir ve Descartes'ın çıraklarını da aforoz etmekten çekinmez; bu bilgili olmasına rağmen, dar görüşlü ve koyu dinli adamın biyografisine dair bazı bilgiler şu eserde bulunur: Echard, *Scriptores Ordinis Proedicatorum* (cilt II, s. 762).

GUESDE, Jules. Fransız sosyalisti. 11 kasım 1845'te Paris'te doğdu; 28 temmuz 1922'de Saint-Mandé'de öldü. Marx ve Jaurès'e bağlıdır. Sosyal demokrat politikanın toplum ve ihtilâl görüşünü savunanlardandır. Başlıca eserleri şunlardır: *Essai de Catechisme Socialiste* (1878); *Collectivisme et Socialisme* (1879); *Le Socialisme au Jour le Jour* (1899); *Christianisme et Socialisme* (1905).

Bkz. Compère-Morel, *Jules Guesde* (1937); S. Lacor, *Guesde* (1946).

GUILLAUME, de Champeaux. *Bkz.* **CHAMPEAUX, Guillaume de.**

GUILLAUME, de Conches. 1080'de Normandiya kasabalarından olan Conches'ta doğduğu ve 1145'te öldüğü kabul edilen bu filozof, XII. yüzyılın Chartres Okuluna bağlı ve tanınmış kişilerinden biridir. Bu okulda Bernard'dan ders almış ve geri kalan ömrünü Paris'te gramer ve felsefe okutmakla geçirmiştir. Aynı zamanda Saint-Thierry Manastırında keşişti. O, bir kültür gramercisi, felsefede Eflatuncu ve Cornificilerin (Cornificienes) hasmıdır. Felsefe tarihçileri, kendisinden pek az bahsederler. Üç yıl derslerini takip etmiş olan Jean de Salesbury, onu XII. yüzyılın en itibarda olan üstatları arasında sayar. Zamanında kazanılabilecek olan bilgilerin hemen tümünü öğrenmişti. Eserleri bu yüzyılda okutulan Tanrıbilim, Astronomi, Fizik ve Antropoloji gibi bilimlerin öğelerini kapsayan bir ansiklopedidir. Bütün eserlerinde, yazarın felsefeye karşı duyduğu aşk

dikkati çekmektedir. Bu aşk sayesindedir ki, kilise iktidarına karşı, kendi davasını şiddetle savunma olanağını bulabilmiştir. "Onlar, (yani papazlar demek istiyor) der, doğa kuvvetleri hakkında bir şey bilmiyorlar; ve kendi bilgisizliklerinin bütün zekâlar üzerinde egemenliğini görmek istiyorlar. Araştırmalarımızı bir kabahat saymalarının ve bize, ne için? sorusunu asla sormadan dünyaya yeni doğmuş bir adam gibi iman etmemizi emretmelerinin nedeni budur" (*Philosophia Minor;* bib. I, c. XXIII). Aynı eserde şöyle devam eder: "Birinin araştırmalarda bulunduğundan haber alırlarsa, onun bir kâfir olduğunu ilân ederler. Bilgeliklerine güvenleri olmayan ve bir takkeden şeref kazanmak isteyen zavallı adamlar! Fakat, sizden bu madrabazların görünüşlerine kapılmamanızı rica ederim".

Guillaume'un üçüzleme ve âlemin ruhuna dair düşünceleri, Abailard'ınkine yakın olduğu anlaşılmaktadır. O, bunu Saint-Bernard'a yazmış olduğu bir mektupta anlatmaktadır; fakat sonra bu düşüncelerden caydığı görülmektedir.

Guillaume'a göre, insan ruhunda 'akıl' ve 'zihin'den ibaret iki bilgi fakültesi vardır. Aklın konusu cisimli olanlar, zihnin konusu ise, cisimsiz olanlardır; şu halde gerçeğin bilgisi, insan ruhunun eseridir. Filozof, âlemde egemenlik yapan karşıt öğeler arasındaki düzeni gözlemek suretiyle, düzenleyici bilgeliği doğayı meydana getiren bir işçinin var olduğu sonucuna ulaşır. O da hocası Bernard gibi, Eflatun'un, *Timée*'de, Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığını tasvir ettiğini ve âlemin, varlığını Tanrı'ya borçlu olduğunu savunduğundan söz eder ve Eflatun'dan daha kolay yararlanabilmek için, onun kozmogonisini Hıristiyanlaştırır. Yani, onun da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, maddeyi Tanrı'nın yaratmış olduğuna inandığını anlatmak ister. Saint-Augustin sayesinde bu iş o kadar güçleşmez. Yani, Eflatun'un *İdea*'larını 'Tanrısal Kelâm' haline getirmek ve bunları, yaratıkların biçimsel nedenleri olarak kabul etmek yetişir. Bundan, sonlu varlıkların Tanrı tarafından örneklere ya da ilk örneklere (prototypes) göre, yaratılmış oldukları sonucu çıkar. Bu suretle, Eflatun'un idea'lar âlemi, Tanrısal bilgelik ve hatta kayra (providence) halini almış olur. Tanrısal bilgelik, âlemin biçimsel nedeni olduğu gibi, Tanrı iyiliği de kendi var oluşunun nedenidir. Tanrı, kendi en yüksek mutluluğunu paylaşmaya yetenekli olan varlıklarla ilişkide bulunmayı istemiştir. Hıristiyanlığı, eskiçağ felsefesel düşüncelerine ustaca bağlamış olan Guillaume'un bu çeşit düşüncelerine, ahlâka dair eserlerinde de rastlanır; genel olarak Seneca'nın *De Beneficis* ve Cicero'nun *De Officiis*'inden yararlandığı ve bunların etkisi altında kaldığı görülür.

Guillaume, belâgati üçlü bilimlerin, yani 'trivium'un (gramer, retorik, diyalektik) bilinen şeyleri ifade biliminin kurucusu olduğunu 'dörtlü (quadrivium) bilimlerin (matematik, müzik, geometri ve astronomi) bilgeliğe ya da "gerçeğin doğru bilgisi" içine girdiğini kabul eder; ve ona göre bilgelik, dörtlü bilimlerden daha geniştir. Zira, bilgeliğin üç bölümü vardır: a) Tanrıbilim; b) Matematik: c) Fizik. Bilgelikte dörtlü bilimler matematiği temsil ederler. Bunu kendi anlayışına göre bir bilim sınıflaması olarak kabul etmek mümkündür.

Guillaume'un başlıca eserleri: Chalcidius'un Latinceye çevirdiği, Eflatun'un *Timée*'sini *Moralium Dogma Philosophorum* başlığıyle açıklamış ve Boëce'in *Consolation de la Philosophie*'sine bir yorumlama yazmıştır. *Philosophia Mundi*'si felsefesel bilimlere dair bir ansiklopedidir. Bu eserin Honoré d'Autun'un olduğu söylenirse de, Guillaume'un olduğunde şüphe yoktur. *Dragmaticon Philosophiae* adlı eseri de gerçek tözlere dair bir diyaloğdur. *Magna de Naturis Philosophia* (cilt 2, 1474'e doğru). Bu eser, derslerinin özetlerinden ibarettir ki, nerede ve kim tarafından basıldığı bilinmemektedir. Normandiya Dukası için yazdığı, *Pragmaticon Philosophie* (Strasbourg, 1466); *Secounda* ve *Tertia Philosophia.* Basılmamış olan bu son eserinin bazı parçalarını V. Cousin, Abailard'ın eserleri arkasında yayınlamıştır.

Bkz. J. M. Parent, *La Doctrin de la Création dans l'École de Chartres* (Paris ve Ottava, 1938); M. Grabmann, *Handschriftliche Ferschungen und Mitteilungen zum Schrift um des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen Seiner Wissenschaftlichen Werke* (Bayer Akad. d. Wissens, München, 1935); Jourdain, *Dissertation ar. XII. Sciecle* (Paris, 1838). Bu yazar, *Motices et Extraits des Manuscrits* (cilt XX'de Guillaume'un *Consolation de la Philosophie*'ye dair yorumlamasını çözümlemiştir); Et. Gilson, (s. 273-274).

GUILLAUME, de Paris. XIII. yüzyıl Tanrıbilimci ve filozoflarından. Bir adı da Guillaume d'Auvergne'dir. 1180'de Aurillac'ta doğmuş ve 1248 ya da 1249'da Paris Piskoposluğu sırasında ölmüştür. Bu görevde yirmi yıl kalmış, bu nedenden de "Parisli Guillaume" adını almıştır; aynı zamanda bu şehirde Tanrıbilim okumuştur. Yaşadığı dönemin sorunlarını açıklaması bakımından pek canlı, orijinal, önemli ve aydınlatıcı bir Tanrıbilim eseri yazmıştır. Felsefe tarihi için en dikkate değer eserleri, *De Primo Principio* (1228'e doğru); *De Anima* (1230) ve *De Universo*'dur (1231-1236 arası).

Piskoposluğu esnasında, üniversite derslerine ara verilmesi, öğretime Fransiskenlerle Dominikenlerin sokulması ve Aristo felsefesinin yayılması gibi olaylar meydana gelmiş ve kendi-

si bunlarla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Aristo felsefesinin türlü kolları daha evvel mahkûm edilmiş ve Guillaume da 1240'ta üçüzleme ve meleklerin niteliğine dair bazı ince görüşleri mahkûm etmişti. Aristo'nun fizik ve metafiziği hakkında 1210, 1215 ve 1230 yıllarından beri süregelen mahkûm etmeler, onu da bu felsefeye ve hatta genel olarak felsefeye karşı sert davranmaya mecbur etmişti. Nitekim Guillaume, fizik, psikoloji, metafizik ve ahlâk gibi, din dışında kalan konuları hakkıyle bilmeyenlerin, bu konular üzerinde tartışmalarını hoş görmez ve "öğüdüm şudur: Felsefe sorunlarına ve yalnız filozoflara güveneceksin; ve yetkisizlerle onların görüşleri birtakım abuk sabuk hezeyanlar (délires) ve saçmalamalar gibidir" der. O, filozof olmadan felsefenin yenilgiye uğratılamayacağını ve bilinmeyen düşüncelerle etkili bir surette savaşılamayacağını açıkça anlamıştır. Bu konuda Guillaume, Büyük Albert'le Akina'lı Thomas'ya benzer. Bununla birlikte, kendisi büyük bir gayretle felsefeye çalışmış ve ayrıca İslâm filozoflarını incelemiştir. Bu bakımdan çok yararlı bilgiler vermiş olan Guillaume, İslâm felsefesi hakkında çağdaşlarından üstün değilse de, onlardan daha geniş bilgilere sahipti. Zira, XII. yüzyıl ortalarında, Gazalî, Farabî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd oldukça tanınıyordu. Eserlerinde görülen Eflatunculuğu İslâm felsefesine borçludur.

İbn-i Cebrul'un Tanrısal iradeciliği, onu, bu filozofun büyüklüğünü abartmak zorunda bırakmışsa da, İbn-i Sina'nın önemini pek iyi anlamış ve onun, bir Hıristiyan Tanrıbilimcisi için pek yararlı olan öz ve tözü ayırt etmiş olmasının değerini kavramıştır. Akina'lı Saint-Thomas'nın metafiziğine ulaşmak için de Farabî ve İbn-i Sina'dan hareket etmiştir. Guillaume, *De Primo Principio* ya da *De Trinitate* adlı eserinde Tanrı'nın varlığını da bu öz ve töz ilkeleriyle ispat etmeye çalışır. Tanrı, özü aracılığıyle varlığına sahip olandır. Bu konuda İbn-i Sina'nın telkini altında kaldığı ve Akina'lı Saint-Thomas'ya yeni yollar hazırladığı görülür. Ona göre Tanrı, kendi varlığından ne gerçeklikte, ne de düşüncede ayrılmadığından, onun varlığı mutlak surette yalınçtır. Bunun içindir ki Tanrı, tanımlanamaz. Guillaume, Tanrısal özle varoluşun özdeşliğini yorumlamada İbn-i Sina ve Maimonides'e yakınlaştığı gibi, yaratılmış olan öz ve var oluşun birbirinden ayrı oluşunda da onlardan pek ayrılmaz. Ona göre, bu yaratılmış özle var oluşun başka başka şeyler oluşu, madde ve şekil farkından tamamen başka bir niteliktedir; bunlar arasındaki seçiklik (distinction) yalnız aklın koyduğu ideal bir seçiklik değil, Saint-Thomas'nın da kabul ettiği gibi, gerçek bir seçikliktir.

Guillaume, ruhla beden ilişkisini, Tanrısal varlık ve yaratılmış özlerle karıştırır; varlıkların varoluşunu da ilinekli (accidentel) sayar; bu itibarla Guillaume'un diğer Chartre Okulundan olanlar gibi, Boèce'in ontolojisine bağlı olduğu görülür. İbn-i Sina'ya göre, bir varlığın var oluşu, kendisine kaynaklık yapmış olan neden için hiç bir şeyi değiştirmez; bunun nedeni, bu varlığın önceden var olmasıdır. Şu halde Tanrı, eşyanın var oluşundan asla etkilenmemiştir; bunun da nedeni, eşyanın daima var olmuş (kadim) bulunmasıdır. Guillaume, bu delili (argument) şöyle değiştirir: Âlemin var oluşu ya da olmayışı, Tanrı'nın özdeş olarak aynı kalmasına mani olamaz. Bu itibarla Tanrı, âlemi zaman içinde serbestçe yaratmıştır; ve Tanrı'nın kendisi, yaratılmış olan âlemden asla etkilenmeksizin bu âlemin var olmasına hiç bir şey engel olamaz. Öyleyse, yaratıkların Tanrı'dan meydana gelmeleri yalnız var oluşları dolayısıyle değil, doğaları ve işlemleri (operations) dolayısıyledir. Onların yaptığı her şey Tanrısal iradeye bağlıdır. Tanrı, onları, oldukları halde bırakmak için yaratmamıştır. Bu suretle Guillaume, Aristo ve İbn-i Sina'nın bir iç zorunluluk sayesinde ve özlerinin kanununa göre işleyen doğaları kavramını felsefeden kovmuş olur. Yani, Yunanlılardaki doğanın zorunluluğu yerine, Hıristiyanlığın Tanrı özgürlüğüne dair inançlarını savunur.

Guillaume'un kozmolojisi, Eflatun'un *Timée*'sinde sözü geçen 'âlemin ruhu' kavramına fazlasıyle bağlıdır. Fakat İbn-i Sina'ya aykırıdır. Bu filozofa göre, kürelerin ruhu, zihinlerinin istekleriyle kendi kendilerine hareket eder. Guillaume bunu gülünç bulur; ve İbn-i Sina'nın insan ruhuyle Tanrı arasına yığdığı birtakım aracıları ortadan kaldırmak ister. Ona göre ruh, tamamıyle yalınç, yani her türlü bileşimden (composition) mutlak surette özgür olan tinsel bir tözdür. Ruh, yaptığı işlemler ne olursa olsun, birdir ve aynıdır ve Tanrı'da olduğu gibi, insel ruhun da bilgi ve iradesinin işlemlerini meydana getiren, ruhtan farklı hiç bir fakülte girmemek şartıyle, özdür. Ona göre, ruhla beden de mutlak şekilde birbirinden başka şeylerdir. Ruhu bedenden ya da cisimden ayıran tek nitelik, ruhu inkâr etmenin bile, onun varlığını ispat etmesidir. Zira, inkâr etmek de düşünmektir; zihinsiz bir şeyde ise düşünmek imkânsızdır. Diğer bir nitelik de, ruh, duyuların verdiklerini soyutlayabilir ve bu işlem esnasında kendisi kaybolmaz. Yani, bedensiz olarak ruhun düşüncelerine sahip olunabilir; başkalarının ruhunu ise, bedenleri aracılığıyle biliriz. Havada, duyularından hiç birini kullanmayan kanatlı bir adam tasarlayınız; bu adam düşünür; yani, kendini düşünür; bedenini inkâr eder; kendi varlığını onaylar; ve

kendi kendisine sahip olduğunu hisseder; bu, bedenden seçik bir ruha sahip olunduğuna delâlet eder. Şu halde niçin ruhu inkâr edenler vardır? Çünkü, biz, uzay ve suret (figure) koşulları içinde düşünmeye alışmışızdır. Bunun ise, böyle bir yeri ve sureti yoktur. Guillaume' da açıkça Descartes'ın, "düşünüyorum, öyleyse varım" formülü ve buna dayanan düşüncelerin tohumu görülmektedir.

Guillaume, ruha kendi özünden farklı birtakım fakülteler yüklemeyi reddetmekle kalmaz, bu noktaya dayanarak Aristo ve İbn-i Sina'nın bilgi kuramına da şiddetle saldırır: Ruh, bir ve bölünemez olduğu için, der, hem kendinden, hem de birbirinden farklı iki entellekt kabul edilemez. Mutlak şekilde bir entellektten söz etmek gerekirse, her şeyden önce, bu entellektin, bilgi görevlerini işleyen ruhun kendi özünden olduğunu ve bu entellektin ajan entellekt olamayacağını söylemek lâzımdır. İlk ilkelerin edim (acte) halinde kavranılabilir bir duruma gelebilmelerini açıklamak için, filozofların bir ajan entellektin zorunluluğunu onaylamaları gereksiz bir varsayımdır. Işık göz için nasıl doğal olarak görünebilir durumda ise, ilkeler de ruh için aynı surette ve doğal olarak kavranılabilirler. Ruhun bu ilkeleri kavramasına yarayan bir ışık varsa, bu ancak Tanrı'dır. Öyleyse İbn-i Sina'nın zannettiği gibi, ruhtan ayrı ve aydınlatıcı, aynı zamanda Tanrı'dan da başka bir ajan entellekti düşlemek doğru değildir. Şu halde ruh bilgilerini nasıl kazanır? O, gerek bunun, gerek bilgi ilkelerinin ve genel düşüncelerin (tümeller) pek zor problemler olduğunu anlattığı halde, bunları cesaretle çözmeye çalışır. Ona göre bunlar, tümel bilgilerdir ve tümeller ruh üzerinde hiç bir etki yapamazlar; zira, tümeller yoktur. Şu halde, hem genel düşünceleri ve hem ilkeleri ruha nakşeden, gerçekten var olan etkin bir neden bulmak lâzımdır. Genel düşüncenin etkin nedeni, duyular aracılığıyle algılanan bireysel nesneden başka bir şey değildir ve tümeli tikelden elde eden işlem de bir soyutlamadır (abstraction). Bu Guillaume da, Guillaume de Champeaux gibi, türlerin yalnız gerçek olduklarını değil, fakat gerçekliğin kendisi olduklarını kabul eder. Örneğin Sokrat, "insan" türü olarak mevcuttur; ona eklediğimiz şey, bireysel niteliklerden ibarettir; eğer topraklık ve ateşliği aklımız almasaydı, duyulur âlemde toprak ve ateş olamazdı. Şu halde, insan ruhu, duyularıyle, duyulurlarda (sensibles) hazır bulunursa, düşüncesiyle de, kavranılabilirlerde hazırdır. Anlaşılıyor ki Guillaume, Eflatunculuğun ve İbn-i Sina'nın anladığı şekildeki Aristoculuğun toptan ve geniş ölçüde bir bireşimini yapmıştır. Özet olarak Guillaume, kozmoloji sorunlarında panteizme kayar; fakat sonra yaratmayı ispat ederek ve ebedîlikle sürenin (durée) birbirine karşıt olduğunu ileri sürerek bundan kurtulmaya çalışır. Tanrı sorununda maniciliğin (manicheisme) yanılmalarıyle savaşır. Onun en çok saygıya değer yanı, "insan özgürlüğü"nü savunmuş olmasıdır. *De Universo* adlı eserinde, Tanrı kayrasını, kaderciliği (fatalisme) yıkacak şekilde ve yıkmak için uğraşmıştır. Yıldızların insan üzerindeki etkilerinin, insan özgürlüğünü kaldıracak kadar ileri olmadığını anlatmış ve bundan ruhun yalınçlığı kadar da ölmezliği sonucuna ulaşmıştır ki, bu problemi *De l'Anima* adlı eserinde incelemiştir. Guillaume, ortaçağda, bilgi kuramıyle ilk uğraşanlardandır. Kendisinden sonradır ki, skolastikler bu soruna önem verdiler. O, bütün felsefe sorunlarıyle uğraşmasına rağmen, felsefeyi Tanrıbilim karşısında küçültmeye çalışmış; fakat, onu vahyin bir nuru olarak nitelendirmiştir.

Guillaume birçok eser yazmıştır. Külliyatı 2 cilt olarak *Opera Omnia* adıyle 1674'te Paris'te basılmıştır. *Censura Detestabilium Ersorum* (bibliothèque de Paris, éd. de Lyon; cilt XXV, s. 329'da); *Tractatus de Sancta Trinitate et Attributis Divinis; De Anima; De Poenitentia; Liber de Rhetorica Divina; Liber de Fide et Legibus; De Universa.* Yukarda bahsettiğimiz iki ciltlik külliyatı bu eserleri kapsar. Daha çok Tanrıbilim ve kilise sorunlarından söz eden diğer birtakım eserleri vardır. Guillaume'un, *De Universo* başlıklı eserinde bahsettiğine göre: *Tractatus de Meritis et Retributionibus Animorum Nostrarum* adında bir eseri daha vardır.

Bkz. Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, Sa vie et ses Ouvrages* (Paris, 1880); Amato Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvragne a San-Tommaso d'Aguinos Milano, Vita e Pensiero* (2 cilt, 1930 ve 1934). Bu eserin çıkacak olan üçüncü cildi 1947'de henüz basılmamıştı; M. Baumgartener, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Münster I. Westf., 1895); Et. Gilson, (s. 315-324).

GUILLAUME, de Moerbeka. Flandre kasabasına, XIII. yüzyılda Moërbeka adı verildiği için buralı olan Guillaume'un bu yüzyılda doğduğu ve 1290 tarihine doğru öldüğü zannedilmektedir. Daha gençliğinde Dominiken tarikatine girmiş, Arapça ve Yunancayı pek derinden bildiği için, onu, mensup olduğu tarikatin büyükleri, her yıl Doğu'ya gönderdikleri misyonerler arasına katarlardı. 1281'de Korent başpapazı oldu; ve ölüm yıllarına doğru da piskoposluğa yüceltildi. Remil hakkındaki eseri *(Géomancie)* basılmamıştır. Kendisinin orijinal bir eseri olmamakla birlikte, Saint-Thomas'nın teklifi üzerine Aristo'nun bütün eserlerini Latinceye çevirmek suretiyle yaşadığı çağın kültürüne büyük hizmetleri olmuştur. Bu konuda bazı felsefe tarihçileri ittifak ederlerse de, daha çok politika, retorik ile Semplicius'un yazdığı, Aris-

to'nun *Göklere Dair* adlı eseri hakkındaki yorumlamasını Latinceye çevirdiğinden kimsenin şüphesi yoktur. Galien ve Hippokrat'ın birçok kitapçıklarını da Latinceye çevirmiştir. Asıl nüshaları ele geçmemiş olan Proklus'un eserlerini de, bunları Latinceye çevirmiş olan Guillaume'a borçluyuz. Bu son filozofun eserini V. Cousin yayınlamıştır.

Bkz. Quétif ve Echard, *Scriptores Ordinis Proedicatorum Recensiti* (Paris, 1719, cilt I, s. 338 vd.); Jourdain, *Recherches sur l'Âge et l'Origine des Traductions d'Aistote* (Paris, 1942, s. 67 vd.); J. le Clerc, *Hist. Littre de la France* (cilt XXI).

GUILLAUME, d'Ockham ya da **Occam Wilhelm.** 1285'te Surrey Kontluğundaki Ockham kasabasında doğmuş olan bu İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi, 9 nisan 1349'da öldü. Fransisken tarikatinin doktorlarındandır. 1312'den 1318'e kadar Oxford Üniversitesinde okumuş ve 1318-1320 arasında da *Sentences (Ayetler)*i yorumlamıştır. Kendisi dine aykırı düşüncelerle suçlandırılmış olduğundan, Avignon'daki papazlar mahkemesine (curie) çağrılmış ve orada dört yıl daha din öğrenimi yapmasına karar verilmiştir ki, bunun sonucu da yine bazı önermelerin dine aykırılığı iddiası olmuştur. Yaşadığı çağda baş gösteren din, felsefe ve politika geleneklerine saldıran devrimcilerin başına geçti. Papa Boniface VIII. ile Güzel Philipp arasındaki savaşa karıştı ki, onun bu konudaki faaliyetlerini Melchior Goldest şu eserde toplamıştır: *Disputatio Super Potestate Ecclesiastica Proelatis Atque Principibus Terrarum Commiasa.* Bu Papa ölünce, onun yerine geçen Jean XII, kendisini arkadaşlarıyle birlikte şiddetli ve tehlikeli bir düşman sayarak mahkûm edince, Guillaume, kilisenin cismanî erkini savunmayanları koruyan Bavyeralı Louis'nin yanında bir sığınak aradı; 1330'da İmparatorla Münih'e gitti ve orada Papa'ya karşı birçok eserler yazdı ki, başlıcaları şunlardır: *Quaestiones Octo de Auctoritate Summi Pontificis; Compendium Errorum Joannis Papae XII; Dialogus de Imperatorum et Pontificium. Potestate.*

Yüksek zekâsı dolayısıyle kendisine 'Yenilmez Bilgin Doktor' (invincibilis) adı verilen Guillaume, gençliğinde Paris'e giderek, Duns Scot'un derslerini de dinlemiştir. 1349 ya da bazılarına göre, 1350'de vebadan ölmüştür.

Onun, felsefesel görüşleri, mantığa dair yazdığı, *Exporitio Aurea Super Totem Artem Veterem* adlı eseriyle Aristo fiziğine dair olan eserinde ve belki de daha çok *Ayetlere Dair Yorumlama; Quodlibeta Septem* gibi Tanrıbilime dair eserleriyle, düşüncesinin esasını bazı tuhaflıkları (paradoxes) kapsayan *Centiloqium Theologicum* başlıklı ilginç eserinde açığa vurmuştur.

Guillaume, Abailard'dan başlayarak sona ermekte olan XIII. yüzyıldaki İbn-i Sina bunalımına kadar ortaçağ mantık tarihine derinden bağlı olan hareketlerin felsefesel ve Tanrıbilimsel bitim (aboutissement) noktasını teşkil eder. O, hem felsefe, hem de dine hizmet etmiştir. Kaynakları itibarıyle birbirinden ayrı olan felsefeyle dinin en tam anlamını, bir eserin birliği içinde anlatmıştır. Skolastiğin yıkılmasını çok önce hazırlayanların başında gelen Guillaume'a göre iki türlü bilgi vardır: 1. Sezgisel bilgi; 2. Soyut bilgi... Bunlardan birincisi, olguları yakalamamıza izin veren var oluşlara taalluk eder. "Sezgisel bilgiyle, bir şey var olduğu zaman var, yok olduğu zaman yok olduğunu biliriz". Şu halde, duyulur (sensible) bilgi, var oluşlara ulaşmak söz konusu olduğu zaman, tek pekin (certiue) bilgidir. Bir beyaz cismi gördüğümüz zaman, bir tek sezgi, cisim ve beyaz terimleri arasında dolaysız olarak apaçık bir bağ kurmaya, "bu cisim beyazdır" önermesini teşkil etmemize yarar. Şu halde sezgisel bilgi, deneysel bilginin hareket noktasıdır; hatta deneysel bilginin kendisidir; özel bilgiyi genelleştirmek suretiyle, sanat ve bilimin ilkeleri olan tümel önermeleri formülleştirmemize hizmet eder. Oysaki, soyut bilgi tersine olarak var olan bir şeyin yok olduğunu bilmemize yaramaz; özet olarak Guillaume, sezginin bize ancak tekilleri, özelleri öğretebildiğini anlatmış olur. Bu itibarla o, tümellerin varlığını reddeden adcıların en büyüğüdür. Onun bu konudaki doktrini, "bir düşünce nedir?" sorusuna verdiği karşılıkta gizlidir. Bunu da anlamak için Guillaume'un zamanında düşüncelerin niteliği hakkında nelerin ileri sürüldüğünü bilmek lâzımdır:

Saint-Thomas ve Duns Scot, dış eşyanın varlık biçimleri hakkında büyük bir savaşa girişmişlerdi. Bunlardan ikincisi, tümelin (universel) kendiliğinden mevcut olduğunu, birincisi ise, her şeyin bireysel olarak var olduğunu iddia etmişti. Fakat, içsel şey olan düşüncenin tanımında her ikisi de az çok uzlaşmış görünürler. Bunlara göre düşünce, özel yeri ruh olan bir bütündür; ve bu bütün (tout) ruhun göğsünde düşünme fakültelerinden ve kendisiyle aynı nitelikte olan diğer kavramlardan ayrı olarak sürekli bir var oluşa (existence) sahiptir. Bu suretle Duns Scot'un gerçekçiliği, bir taraftan eşyada gerçek birtakım nitelikler ve özlerin var olduğunu ve bunların kesin bir sağınlıkla (exactitude) terminolojik tümele tekabül ettiklerini kabul eder; diğer taraftan da, bu tümelin, eşya yerine geçen ve eşya gibi belirli bir öze sahip olan hayaller ve nesneller aracılığıyle ruhun en gizli bir yerinde (sanctuaire) temsil olunduklarına inanır. Bu iki tezin birincisiyle Saint-Thomas savaşmış, fakat ikincisine

taraftar olmuştur. Şu halde Saint-Thomas'nın gerçekçiliği tamamıyle ideolojiktir.

Gerçekçiliğin her şekline karşı olan Guillaume, Duns Scot'un ontolojik gerçekçiliğini şu şekilde çürütür: Bu gerçekçiliğin en önemli çözümü: Her tekilde özünlü (intrinséque) olarak tümel nitelikler (natures) vardır; ve bunların mutlak varlıkları, bütün sayılabilen tekillerin özünü bölünmez bir biçimde tesis eder. Demek ki, bu gerçekliğe göre, tümel bir töz kabul ediliyor ve bunun göğsünde olduğu kadar da bunun aracılığıyle bütün tikel (particulier) varlıkların var olduğu iddia edilmiş oluyor; aynı zamanda da bütün bireysel hayvanların ortak (commun) öznesi (sujet) olan bir tümel hayvan tasarlanmıştır. Guillaume'a göre, bu iddialar yanlış olduğu kadar da saçmadır. Her töz, sayı itibarıyle bir ve tekildir; tümel denilen kavramlar, gerçekte bir çoğunluğu anlatırlar; yani, insan fanidir, demek, her insan teker teker ölür demektir. İdeolojik gerçekliğe de, şu soruya karşılık vermek suretiyle girişir: Ruhsal bir özne olan ruh ve entellekt de bir töz müdür? Evet, der; entellektin etkin nitelikleri vardır ki bunlar, kendisine özgüdür. O, bedenin tamamıyle yabancısı olduğu türlü olayların öznesidir. Bu itibarla entellektin bir töz oluşunu reddetmez; fakat entellekt ile entellektin kavramları arasında kesin (catégorique) bir özdeşlik varsayımını reddeder. Saint-Thomas ile Duns Scot bu özdeşliği kabul ederler. Bunlar, kavramların, türlerin ya da düşünce-hayallerin entellektte tözün cinsine taallûk eden dayanımlı (persistant) bir şeylerden ibaret olduklarını ileri sürerler. Guillaume ise, onlara karşı bir kavramın sadece düşünen öznenin nitelik bakımından arz ettiği bir kipliğinden (modalité) ibaret olduğunu ispat eder. O, tümeller sorununda kendi özel yöntemine göre düşünür; ve Aristo'nun, "Bir zaruret olmaksızın varlıkları çoğaltmamalıdır" ilkesini, yine bu filozofa karşı kullanır. Mecbur olmadığımız zaman, bir şeyin var olduğunu onaylamaya asla lüzum görmemekliğimiz, bir şeyin var olduğunu bildiren dolaysız deneyin, o şeyin varlığı hakkında sahip olabileceğimiz tek teminat olduğu içindir. Bu suretle Guillaume, felsefe alanını tıkayan özler ve nedenleri kaldırmış olur.

Bir özün varlığı öğrenilmek istendiği zaman, onu meydana çıkarmaya çalışmak lâzımdır. O zaman, benzeyen durumlarda özün tikelle zamandaş olduğu görülecektir. Ve eğer bir olayın nedeni, pekin olarak onaylanmak istenirse, deney yapmak yetişir; bir aynı sonucun birçok nedenleri bulunabilir; fakat bir zaruret olmaksızın bunlardan hiç birini belirtmemek lâzımdır. Bir olayın nedeni şöyle öğrenilir: Neden ileri sürülünce, bütün diğer koşullar kaybolur ve sonuç meydana gelir; eğer neden konulmadığı zaman bütün diğer koşullar bırakılırlarsa, sonucun belirmediği görülür. Şu halde sonuç ile birlikte bulunan ve sonuç ile birlikte yok olan koşul, nedendir. Yani, bir şeyin, diğer bir şeyin nedeni olduğunu ispat için tek araç, deneye baş vurmak, varlık ve yokluk üzerinde düşünmektir. Bundan sonuç olarak, kasıtlı (intentionnelle) türlerin inkârı ve Tanrı varlığının klasik belgeleri (prouver) hakkında Guillaume'un ileri sürdüğü şüpheler çıkar.

Evvelâ, bu durumun bilgi kuramıyle ilgisi bakımından sonuçlarını inceleyelim: Thomacılık doktrininde de bilim, genele şâmildir. Bu itibarla evrendeki bazı gerçeklikleri tanımak lâzımdır; ve bu gerçeklikleri yakalayabilmek için insanın bazı araçlara sahip olması gerektir. Fakat Guillaume'a göre, ulaşılması gereken genelin bilimi değil, tikelin apaçıklığıdır. Aklı, özel bir konu olarak soyuta bağlanmaktan kurtarmak için, tümelin gerçeklikten yoksun olduğunu ve insan zihninin, tikeli yakalamak için gereken fakültelere sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Ona göre: Tikelden başka gerçek yoktur; ya da bireysel şeylerle bunların yüklemlerinden (attributs) başka tözler yoktur. Tümel ise, yalnız bilinen ruhta mevcuttur; ve düşüncenin dışında hiç bir var oluş türü yoktur. Guillaume'dan önce de XII. yüzyıldan beri bu tez, birçok defalar desteklenmişti. Aristo'nun da bu düşüncede olduğu birçokları tarafından kabul edilmiştir. Gerçekten, Aristo'nun birinci tözler ya da tek gerçek olan bireylerle, ikinci tözler veya birincilerin soyut kavramları arasına koyduğu klasik ayrılığın başka bir anlamı yoktur. Guillaume'un özelliği, tümelin gerçek hiç bir var oluşa sahip olmadığını kabul etmesidir. Ona göre, tümel, ya birdir; bu takdirde onun eşya ile birlikte nasıl parçalanıp çoğaldığı anlaşılamaz; ya da tümel, özel şeylerle birlikte çoğalmıştır, bu takdirde de nasıl olup da bir olabildiği anlaşılamaz. Guillaume, burada asıl Duns Scot'un gerçekçiliğine saldırır. Bu filozofa göre, tümelin birliği, hem kollektifliktedir (collectivité); hem de bunu meydana getiren bireylerin her birinde kurulmuş olan bir zümrenin birliğidir. Guillaume, bunu reddeder; o, bireyin sayımlı (numerique) birliğinden başka birlik kabul etmez. Ve sayımlı birlikten aşağı olan bir birliğe sahip olmayan hiç bir birlik, asla başka bir birlik türüne sahip olamaz. Şu halde gerçek birliğe sahip olmayan bu kollektif niteliklerin de hiç bir gerçekliği yoktur.

Tümelin ruh dışında hiç bir gerçekliği olmayınca, yalnız ruhta bir tümel kalır. Bunu, gerçekliğin neden ibaret olduğunu açıkça tanımlayabilirsek öğrenebiliriz. Hiç kimse deli olmadıkça bazı önermelerin doğru ve bazılarının yan-

lış olduğunu onaylamaktan çekinmez; ve hemen herkes birtakım yalanların söylendiğini bilir; şu halde doğru ve yanlış vardır ve bilimin konusu da yalnız doğru'dur (vrai). Şu halde örneğin, "insan fanidir" önermesinden ne denmek istendiği de araştırılabilir.

Önermeler, bilginin kumaşını teşkil ederler. Yani bilimimiz, önermelerden ibarettir; ve bilim de, bildiğimiz şey de önermelerden başka bir şey değildir. Önermeler düşünülmüş, söylenmiş ya da yazılmış olan terimlerden bileşmişlerdir ki, bu terimler, tümellerdir; bu terimleri, bir anlama sahip olduklarından, önermelerin içine bilimin konularını sokamazlar; terim, "yer tutan"ı, yani önerme içinde yerini tuttuğu nesneyi ifade eder, denilir. İşte görevi nesnenin yerini tutmaktan ibaret olan terime, varsayım (supposito) denilir. Varsayımlı üç halde bulunur:

a) Terim, kendisini kuran kelimeyi ifade eder; örneğin: "İnsan bir kelimedir" gibi ki, burada 'insan', maddeliği (materialité) içine alınmış olan 'insan' kelimesinin yerini tutar. Buna 'maddeli varsayma' (suppositio materialis) denilir.

b) Terim, gerçek bireyleri ifade eder. Örneğin: "insan koşuyor" cümlesinde koşan 'insan' kelimesi değil, bir insan, bir kişidir; bu varsaymaya 'kişisel varsayma' (suppositio personnalis) denilir.

c) Terim, kamul (commun) bir şeyi ifade eder; örneğin: "İnsan, bir türdür" gibi ki, burada 'insan' bir bireyi değil, "sadece" bir kamulluğu (communoté) ifade eder. Buna da 'yalınç varsayma' (suppositio simplex) denilir.

Buraya kadar Guillaume, saf mantık alanındadır. Fakat yalınç varsayma durumu içinde bir önerme teriminin ifade ettiği bu 'kamul veri'ye (donnée) tekabül eden nedir? diye sorulunca, metafizik başlamış olur. Guillaume, kendisine kadar gelen filozoflardan hiç birinin bu problemi çözmediğini, haklı olarak iddia eder. Bazı gerçekçiler, tümellerin gerçek olarak varlığını açıkça okumuşlardı. Bu, tümellerin kendisini, Eflatun'un ideaları gibi tekil bir şey yapmak demektir. Bazıları da tersine olarak, tümellerin yalnız düşüncede var olduklarını kabul etmişler, fakat bir taraftan da düşüncede kavradığımız bu tümellere gerçeklikte karşılayan şeyin ne olduğunu aramaya koyulmuşlardır. "Bunlar, az bir şeyi ne kadar yeter bulurlarsa bulsunlar, bu da pek çoktur" der.

Guillaume, problemi çözmek için, her gerçek şeyin kendi kendine bireysel olduğunu ileri sürmekle işe başlar. Bu itibarla ona göre, düşünce dışında gerçek olan her şey, bir bireydir (individue). Aralarında ortak hiç bir şey bulunmayan bu bireylerden tür ve cins kavramlarının nasıl meydana geldiği sorununa gelince: Bunu şu iki esasla açıklar:

1. Her gerçek olan, bireysel olduğundan cins ve türler, düşünce dışında hiç bir şey değildirler.

2. Bununla birlikte bireyler, düşünce aracılığıyle cinsler ve türler şeklinde sınıflanmış olurlar. Eflatun'la Sokrat'ın bir türe girebilmelerini açıklamak için ortak bir şeye sahip olduklarını düşlemek boşunadır: Bireysel olarak Eflatun'un ve yine bireysel olarak Sokrat'ın ne olduğu aşikârdır. Yani, Eflatun, Eflatun'dur; Sokrat, Sokrat'tır. Biz, bunları (hayvan) cinsinde toplayabiliriz; fakat insan türünde birleştiremeyiz. Şu halde tümeller yerine geçen (tekabül eden) tek gerçeklik, bireylerin gerçekliğidir; ve bilimimizin yaptığı ve bizim önermeler kurmakta kullandığımız terimler ya da adlar, tekabül ettikleri bireylerin dilinde yer tutan birtakım işaretler veya naiplerdir (substituts).

Ayetlere Dair Yorumlama adlı eserinde Tanrı varlığının geleneksel belgelerinden yaptıran nedeni (cause efficiente) kâfi bulur; sadece, bir yanlışlığa düşmemek için, bir ilk yaptıran neden belgeleri yerine, evrenin ilk koruyucusu (conservateur) belgesini koymayı salık verir. Bir taraftan da ilk hareket ettirici (premier moteur) belgesinin yanlış olduğunu, zira bunun sadece, hiç bir şeyin kendi kendine hareket edemeyeceği düşüncesinden doğduğunu anlatır. Oysaki, der, melekler ve ruhlar, kendi kendilerine hareket ederler, ağırlıklar da düşerken kendi kendilerine hareket ederler; bunun içindir ki, her hareket eden şeyin bir başkası aracılığıyle hareket ettiği apaçık bir gerçek değildir, bu nedenden de bir ispat ilkesi olamaz.

İlk hareket ettirici kanıtı da, hareket ettirici nedenler serisinde sonsuz bir şekilde yükselinemeyeceği düşüncesine dayanır. Oysaki, bu yükselmeden bizi hiç bir şey alıkoyamaz; öyle durumlar vardır ki, biz bu nedenleri sonuna dek götürebiliriz. Örneğin, bir bastonun ucuna vurulduğu zaman meydana gelen titreşim, bastonun öbür ucuna kadar yayılabilir; burada sonsuz bir hareket ettirici nedenin etkisi kabul edilebilir; zira, bastonun iki ucu arasında sonsuz kısımlar vardır; şu halde sonsuz nedenler serisini kabule mecburuz. Aynı suretle birçok insanlar için bir tek ruh kabul edilecek yerde, bir ruhlar sonsuzluğunu kabul etmek lâzımdır; çünkü, ruhlar ölümsüzdürler; ve sınırsız bir zaman süresinde art ardına sayısız insanlar yetişmektedir. Bundan da anlaşılır ki, Guillaume'a göre Aristo, hareketsiz bir ilk hareket ettiricinin varlığını ispat edememiştir; bununla birlikte, bu varsayım, karşıt varsayımlardan daha olasılıdır (probable); bütün gö-

rünüşler, sonsuz bir nedenler serisini varsaymayı gerektirmektedir. Bir ilk hareket ettiricinin varlığını, sadece bir ihtimalden ibaret sayan Guillaume, Tanrı birliğinin de ihtimalli bir düşünce olduğunu iddia eder. Tanrı birdir, önermesi, Tanrı bir değildir önermesinden daha ihtimallidir, diye, bunun böyle olması gerekmez. İçlerinden bazıları, Tanrısal özün çokluğunu kabul eden kâfirleri (hérétiques) bir tarafa bırakarak, niçin her birinde bir ayrı ilk neden ve bu nedenle de bir ayrı Tanrı bulunan başka âlemler mevcut olmasın? diye sorulabilir. Bu varsayım, o denli doğaldır ki, Tanrıbilimcilerin kendileri de bir evren yaratmış olmakla Tanrısal gücün tükenmeyeceği düşüncesindedirler. Şu halde Tanrı bir ya da birçok evren yaratabilirdi. Öyleyse, birçok âlemler ve bu nedenden de birçok Tanrılar tasarlanabilir. Zaten Tanrı'nın birlik ya da çokluğu da olguları kolayca açıklayabilmemize elverişlidir; fakat birliği onaylamak daha iyidir.

Guillaume'a göre Tanrısal sonsuzluk sorununda da gerçek böyledir. Tanrıbilimcilere göre Tanrı, tanım itibarıyle sonsuzdur; çünkü, "Tanrı" sözcüğü, kendisinden daha büyüğü kavranılamayan bir büyüklüğü anlatır. Fakat, sözcüklerin anlamları hep uylaşımlıdır; ve hiç bir şey bizi bu sözcüğü böyle bir anlamda kabul etmeye zorlayamaz. Ayrıca da, bu tezin lehine ileri sürülmüş olan nedenlerden hiç bir sonuç alınamaz. Eğer, hareketlerin ebedîliğini açıklamak için Tanrı'nın sonsuzluğu ileri sürülürse, ilk dürtü (mobile) için ebedî olarak hareket ettiren bir meleği yeter bulabiliriz. Şu halde, Tanrı'nın sonsuzluğu ihtimalli bir görüştür; bu görüşü desteklemek lâzımdır; çünkü, Tanrı'ya tasarlayabileceğimiz bütün yetkinlikleri yüklemek daha uygundur.

Guillaume, diğer Tanrısal yüklemler (mahmuller) hakkında da buna benzer düşünceleri ileri sürer. Ona göre biz, Tanrı'nın en yüce varlık ya da her şeye gücü yeten (toutpuissant) bir varlık olduğunu ispat yeteneğinde değiliz. Hatta Tanrı'nın, kendi dışındaki varlıkları bilip bilmediğine, isteyip istemediğine dair de pekin bir bilgiye sahip olamayız. Hiç bir şey O'nun yaratıklar üzerinde dolaylı ya da dolaysız etkilerde bulunduğunu onaylamamıza izin vermez. Bütün bu onaylar, iman bakımından pekindirler ve akıl da bunlara karşıt değildir; fakat aklın bunları ispat etmesi olanaksız olduğu gibi, getireceği kanıtlar da ancak ihtimallidirler. Ayrıca, Tanrıbilimin, Tanrı'nın niteliği problemine dair ileri sürdüğü seçkin nitelikler de boş şeylerdir. Entellekt, irade, bilim, güç gibi nitelikler de boş şeylerdir. Tanrısal yüklemlerdir; yani bunlar, Tanrısal özden en az farklı yetkinliklerden çok, bizim Tanrı'ya verdiğimiz yüklemlerin adlarından başka bir şey değildirler.

Kilise babalarının, "Tanrısal yüklemlerden" değil de, "Tanrısal adlardan" söz etmeleri doğrudur. Tanrı'nın kendisinde ne seçkin yüklemler, ne de bu yüklemler arasında bir sıra vardır. Entellekt, iradeden üstün olmadığı gibi, bunun tersi de doğru değildir; zira, Tanrı'da gerçekten ne entellekt, ne de irade vardır. Bunlar, Tanrısal öze, bu özün etkilerinden itibaren verdiğimiz adlardan başka bir şey değildir. Guillaume, ancak sezgiden gelen bilginin pekinliğine inandığı için, Tanrı'yı, sezgiyle kavrayamadığımıza göre, O'nun hem kendisine, hem de yüklemlerine dair düşünceler tertip etmeye zorlanmaktan başka bir şey yapmadığımızı, Tanrı'ya dair olan tüm düşüncelerimizin de ancak birer iman konusu olduklarını savunur.

Guillaume, aklın kesin bilgisine dayanan ölçüyü, yalnız teodiseyi (théodicé) değil, psikolojiyi de altüst edecek şekilde uygular. Bu itibarla genel olarak kendimizde varlığı kabul edilen tözlü (substantiel) ve maddesiz ruh inancını da verir; ona göre hiç bir şey bize, bunu onaylama yetkisini vermez. Zira, bizim sezgiden başka pekin bir bilgimiz yoktur; ruhumuz hakkında da sezgimizin verdiklerinden başka bir şeyi onaylayamayız. Şu halde, bir dış sezgi gibi, bir de iç sezgi vardır. Bu ikisinin verdiği bilgiler de pekindirler. Biz, sevinç ve kederlerimizi, yaptığımız iradeli edimler ve türlü zihinsel işlemlerimiz gibi dolaysız deneylerimizle, yani sezgimizle biliriz. Sezgi bize, bilgiden ayrılamaz olduğu iddia edilen bu ajan entellektin işlemleri hakkında da hiç bir şey öğretemez. Bu itibarla bizi, kendine özgü işlemi olan maddesiz bir tözün varlığı sonucuna ulaştırmak için böyle düşsel bir işleme baş vurmak doğru olamaz ve hiç bir şey, bize böyle maddesiz bir tözün varlığını temin etmeyince, kendimize, bozulamaz ve ölmez bir tözden ibaret olan bir şekli yükleyemeyiz. Şu halde, imanın verdiklerini hesaba katmaksızın aklın bu konuda destekleyeceği düşünce, daha çok ruhun uzamlı ve bozulur bir şekil olduğudur ve biz, bedenimizin şeklinde olan maddesiz bir ruha sahip olduğumuzu da bilemeyiz. Hatta, akıl ve deney de bir ruhun var olduğunu temin edemez.

Guillaume, aynı yöntemi, 'ahlâk'a da uygular ve tüm ahlâk kanunlarını Tanrı'nın saf ve yalınç iradesine bağlar. Çünkü, ona göre hiç bir hareket, kendiliğinden iyi ya da kötü değildir. İyiyi ve kötüyü belirten Tanrı'nın iradesidir. Kin, hırsızlık ve zina, Tanrı tarafından fena sayıldıkları ve on emir'de (décalogue) yasak edildikleri için kötüdür. Bu itibarla Tanrı, dilediğini cezalandırır, dilediğini yarılgar. Tanrısal irade her şeye başka bir düzen vere-

bilirdi, hatta kendisini insan yaptığı kadar da eşek yapabilirdi, taş ya da ağaç doğasına da bürüyebilirdi.

Guillaume'un etkisi pek büyük olmuştur. Kendisi Fransız Fransiskenlerinden Durant ile Pierre d'Auriole'un ardılıdır ve John Locke'un duyumculuğunu hazırlamıştır. 'Ockhamcılık' adını alan onun okulunda, İngiliz Fransiskenlerinden Adam Wodham (ölümü, 1358), Robert Holkot (ölümü, 1349) ve Gregoire de Rimini gibi önemli kişiler vardır. O, bilimle imanı, bilimle felsefeyi, akılla imanı, yani skolastikle Rönesans anlayışlarını kökten ayıran ve gerçekçiliği yıkan şüpheci ve özgür zekâlı bir adcıdır ki Luther'in de müjdecisi sayılır. Zira, kilisenin, havariler zamanındaki saf şekline kavuşmasını istemiş, papazların bin bir çeşit münasebetsizlikleri dolayısıyle bir reformun gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden aforoz edilmiş olan Guillaume, kendisine sığındığı İmparator Bavieralı Louis'ye: "Sen, beni kılıçla savun, ben de seni kalemle savunacağım" demişti.

Eserleri: *Super IV. lib. Sententiarum Subtilissimoe Quaestiones* (Lugduni, 1495); bu esere *Centiloquium Theologicum* de eklidir; *Quodlibeta Septem* (Paris, 1487; Argentinae, 1491); *Expositio Aurea et Admodum, Utilis Super Veterem* (Bononiae, 1496); *Quaestio Prima Principalis Prologi in Primum Librum Sententiarum, Cum Interpretatioen* (Gabrileis, Biel Ed. Phil. Böhner, Schoeningh, Paderborn, 1939).

Guillaume'un doktrini, öğrencilerinden biri tarafından şu eserde özetlenmiştir: *Le Tractatus de Principiis Théologiae Attribué a Guillaume d'Occam* (Ed. L. Buadry, Paris, J. Vrin, 1936).

Bkz. K. Werner, *Die Scholastik des Spatern Mittelalters* (cilt I ve II; Wien, 1883); Fr. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelms von Occam* (München, 1911); L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham* (Breslau, 1913); E. Hochstetter, *Sturien zur Metaphysik und Erkenntnislehre W. von Ockham* (Berlin, 1927); P. Vignaux, *Dict. de Téol. Cath. de Nominalisme maddesi* (cilt XI, col. 748-784 ve cilt XI, col. 864-903); Ernest, A. Moody, *The Logic of William of Ockham* (Londra, 1935); S. U. Zuidena, *Die Philosophie von Occam in Zijin Commantaar op de Sententiên* (Schoper Hilversum, 2 cilt, 1936); Et. Gilson, (s. 638-656); G. Martin, *W. von Occam* (1949); L. Boudry, *G. d'Occam* (I. cilt; Paris, 1950); D. Webering, *Theory of Demonstration Acordingts W. O.* (Löwrn, 1953).

GOMPLOWIEZ, Ludwig. Alman sosyoloji bilgini. 9 mart 1838'de Karakau'da doğdu; 14 ağustos 1909'da Graz'da öldü. Bu şehirde profesördü. *De Rassen Kampf* (1883); *Grundriss der Soziologie* (1885); *Die Soziolog. Staatsdiee* (1892) başlıca eserleridir.

Bkz. Zebrowski, *Ludwig Gomplowiez ein Bio-Bibliographia* (1926).

GÜNTHER, Anton. Alman filozofu. 17 kasım 1783'te Lindenau'da (Bohemya) doğmuş; 24 şubat 1863'te Viyana'da ölmüştür. Günther, Tanrıcılık (théisme) ve panteizme bağlı bir Katoliktir. Önemli eseri şudur: *Vorschule Zur Spekulativen Theologie des Positiven Christiantum* (1828; 2. baskı, 1846). Külliyatı 4 cilt olarak 1881'de basıldı.

Bkz. Knoodt, *Anton Günther* (2 cilt, 1881).

GÜNTHER, Gotthard. XX. yüzyılın Alman filozoflarından. Yeni Hegelcidir. *Grundzuge Einer Neuen Theorie des Denkens in Hegel Logik* (1931) başlıklı eserinde doktrininin esaslarını açıklanmıştır.

GURLITT, Jean-Godefrol. Alman dilcisi, Tanrıbilimci ve filozofu. 1754'te Halle'de doğdu, 1827'de Hamburg'ta öldü. Bütün ömrünü üniversitede ve türlü halk kurumlarında profesörlükle geçirdi. Bıraktığı birçok eserler arasında, *Felsefe Taslağı* (Magdeburg, 1788) ve *Felsefe Tarihi* (Leipzig, 1786) meşhurdur. Düşüncelerindeki açıklık, sağduyu ve tam bağımsızlık, pek sağlam olan bilgileriyle birleşmiş, eserlerine değerli nitelikler vermiştir. Tennemann'a göre Gurlitt, felsefe tarihine eleştirici zekâyı ve yöntemi getirmiş olan yüksek bir felsefecidir. Tanrıbilimde akılcılığın pek ateşli bir önderi sayılır.

GURVITCH, Georges. 1890'da Rusya'da doğmuş olan bu filozof, 1918'de, yurdundaki büyük ihtilâlden kaçarak Fransa'ya sığınmıştır. Bu yeni yurdunun bazı önemli üniversitelerinde ve 1949'dan itibaren de Sorbonne'da sosyoloji profesörü olarak çalışmıştır. Brunschvicg, onun, *Les Tandances Actuelles de la Philosophie Allemande* (2. baskı, 1949) adında ve bizim de çok yararlandığımız eserine yazmış olduğu Önsöz'de şu bilgileri vermektedir: "Gurvitch, konusu Fichte'nin ahlâk sisteminin evrimi olan orijinal ve derin bir eseriyle felsefe âleminin dikkatini çekmiştir. Revue Métaphysique et de Morale'da yazmış olduğu çeşitli makaleler, kendisinin sosyal hukuk üzerindeki etütlerinin hangi yolu izlemekte olduğunu göstermiştir. Bu etütler, Grotius ve Rousseau'nun etkileri altında başlamış ve kendisini Fourièr ile Proudhon'un olduğu kadar da, Christian Kraus ve Gierke'in ilhamlarıyle yüz yüze getiren bir federatif mülkiyet organizasyonuna iletmiştir. Sorbonne'da çağdaş Alman felsefesine dair vermiş olduğu serbest dersler, halkın büyük ilgisini çekmiş ve filozofu, Fransa'ya mal etmiştir".

Güney ve Kuzey Amerika üniversitelerinde de türlü vesilelerle konferanslar vermiş olan Gurvitch, 1953'te Istanbul Üniversitesinde de altı konferans vermiştir. Bu konferanslar, *Les*

Déterminismes Sociaux et la Liberté Humaine (Paris, 1955) adlı eserinin kapsadığı konuların özetidir. Bu konferanslar, *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Özgürlüğü Üzerine Altı Konferans* adıyle Profesör Nurettin Şazi Kösemihaloğlu tarafından dilimize çevrilmiştir (Istanbul, 1958). Çoğu hukuk sosyolojisini ilgileyen başlıca diğer eserleri şunlardır: *Otto Gierke' in Hukuk Felsefesi* (Prag, 1923); *Fichte'nin Somut Ahlâk Sistemi* (Tübingen, 1924); bu eserler Almancadır; *Le Temps Présent et l'Idée de Droit Social* (Paris, 1932); *L'Idée de Droit Social* (Paris, 1932); *Expérience Juridique et Philosophie Pluraliste du Droit* (Paris, 1936); *Morale Théorique et Science des Moeurs* (Paris; 2. baskı, 1948); *Essai de Sociologie* (Paris, 1938); *Eléments de Sociologie Juridique* (Paris, 1940); *Sociology of Law* (New York, 1942); *La Déclaration des Droits Sociaux* (New York, 1944; Paris, 1949); *La Vocation Actuelle de la Sociologie* (Paris; 2. baskı, 1957).

Gurvitch şu dergileri, kendi başkanlığında yayınlamakta ve bunlarda sosyoloji, ahlâk, hukuk ve felsefeyi ilgilendiren önemli makaleler yazmaktadır: *Chaiers Internationaux de Sociologie* (Paris, 1946'dan beri); *Journal of Legal and Political Sociology* (7 cilt; New York, 1942-1947); *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* (18 cilt; Paris, 1931-1940); *La Sociologie au XX e Siècle* (2 cilt; Paris, 1947); *Annuaires de l'Institut International de Sociologie Juridique* (3 cilt; Paris, 1932-1933).

Bkz. Ansiklopedimizdeki E. Husserl, Max Scheler, E. Lask, N. Hartmann ve Heidegger maddeleri; Profesör N. Şazi Kösemihaloğlu'nun yukarda adını verdiğimiz çevirisi.

GUTBERLET, Konstantin. Alman filozofu. 10 ocak 1837'de Geismar'da doğdu; 24 nisan 1928' de Fulda'da öldü. Pozitif felsefeyle deneysel psikolojide yaptığı orijinal etütleriyle tanınır. Şu eserler ona felsefe tarihinde onurlu bir yer kazandırmıştır: *Das Unendniche Mathematisch u. Metaphysisch Betrachtet* (1878); *Das Gesetze von der Erhaltung der Kraft u. sein Bezichung zur Metaphysik* (1885); *Mechanischer Monismus* (1893); *Psychophysik* (1905); *Experimental-psychologie* (1915); *Lehrbuch der Philosophie* (6 cilt, 1878-1884); *Lehrbuch der Apologetik* (3 cilt, 1884-1894).

Bu filozofu, gerçek, dış âlemin varlığı ve ruhun niteliği gibi Hıristiyan metafiziğinin çözmeye çalıştığı sorunları Yeni Thomacı bir görüşle açıklamaya çalışan M. Guteberlet ile karıştırmamalıdır.

GUTTMANN, Jacob. Alman Tanrıbilimci ve filozofu. 22.4.1845'te Beuthen'de doğdu, 29.9.1892' de Breslau'da öldü. 1874'ten itibaren de uzun süre Hilesheim'da hahamlık yaptı. Yahudi olan Guttmann, Yahudi felsefe tarihi bakımından olduğu kadar da, din felsefesi bakımından önemli bir düşünürdür. Eserleri: *Die Religionsphilosophie der Saadjia* (1882); *Die Philosophie des Salamon ibn Gabirul* (Göttingen, 1889); *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum* (1902); *Die Philosophie Lehren des Isaak Abravanel* (1916); *Die Philosophie Lehren des Isaak ben Salamon Israeli* (Münster, 1911); *Philosophie des Judentum* (1933).

Bir de Guttmann, G. vardır ki, bu filozof daha çok İslâm felsefesiyle uğraşmıştır. Maimonides'in eserlerinin İngilizcesini New York'da bastıran da bu filozoftur. Guttmann, G.'nin önemli eseri: *Des Religionsphilosophische System der Mutakallimin nach dem des Maimonides (Leipzig,* 1885).

Bkz. Festscher, *70 Gebuststaze Jacob Guttmann's* (1915).

GUYEAU, Jean-Marie. Fransız filozofu. 28 ekim 1854'te Laval'da doğdu; 31 mart 1888'de Mantone'da öldü. Pek erken gelişen büyük zekâlardan biri olduğu halde, 34 yaşında ve son dakikasına kadar bilincine sahip olarak veremden öldü. Filozof Alfred Fouillée'nin damadı olan Guyeau, severek, sevilerek bu kısa ömre sığdırılması pek güç olan birçok önemli eserler yazdı. Guyeau, aynı zamanda oldukça güçlü bir şairdi. Daha yirmi iki yaşındayken, Epikür'den kendi yaşadığı zamana kadarki faydacı ahlâka dair, Bilimler Akademisinin açtığı müsabakanın mükâfatını kazanmıştı. Guyeau, başlangıçta Eflatun ve Kant üzerinde çalıştı ve daha çok kayınbabasının etkisi altında kaldı. Doktrinlerin esasına dalmakta, bunları açıklayıp çözümlemekte gösterdiği üstün yetenek, şiddetle eleştirdiği filozoflar tarafından bile (Spencer gibi) takdir edilmişti. Öğrenim dönemlerinde, var oluş hakkındaki değerlerimizin önemi üzerinde şüphelere kapılmış ve bu derin duygusunu yalnız felsefesel eserlerinde değil, *Vers d'Un Philosophe* (1888). (Bu eseri, *Bir Filozofun Şiirleri* adıyle Dr. Abdullah Cevdet dilimize çevirmiştir, 1930) adlı eserinde de göstermiştir. Birçok dillere çevrilmiş ve birçok defalar basılmış olan eserleri şunlardır:



La Morale Anglaise Contemporaine (1879);

La Morale d'Epicure et ses Rapports Avec les Doctrines Contemporaines (1888); *Les Problemes de l'Esthetique Contemporaine* (1884); *L'Art aux point de vue Sociologique* (1889); *L'Irreligion de l'Avenir* (1887); *Education et Héredité* (1887); bu iki eser Dr. A. Cevdet tarafından *İstikbalin Dinsizliği, Terbiye ve Veraset* adlarıyle dilimize çevrilmiştir; *La Génèse de l'Idée de Temps* (1888); *Esquisse d'Une Morale Sens Obligation in Senction* (1885); *La Génèse de l'Idée de Temps* (1890).

Dinamik bir dogmacılığın temsilcisi olan Guyeau, estetikte Schiller ve Spencer'in oyun kuramına karşı gelmiş, sanatı, yaşamın canlı bir işlemi saymış ve bunu sosyolojik anlamda bir dayanışma duygusuyle açıklamıştır. O, ahlâk ve dinde, yaşamın yüksek aşama ve basamaklarının bir ifadesini görmüştür. Onun dünya anlayışı, esinlerini sevgiden alan bir ilişkiler manzumesine, yani daha genişletilmiş bir insan topluluğunu düşünen sosyolojik bir din görüşüne dayanır.

Guyeau'nun bu özetini verdiğimiz felsefesini geniş ölçüde çözümleyen A. Fouillée'dir. Ona göre Guyeau, doğacı (naturaliste) ülkücülerin determinizminden ayrılamayan bir filozoftur. O, bireylere fazla değer vermemiş, genel olarak canlı varlıklara değer vermiştir. Bireylerin sosyal yanını ele almak suretiyle de sağlam bir ahlâk, sanat ve din kurmayı arzu etmiştir. Bilimlerin artık 'Toplumsal Çağ' (Ere Sociologique) adını verdiği bir yüzyıl içinde en yeni ilerlemeler kazanacağını umut etmiş, doğal felsefe ve astronomideki keşifler kadar önemli keşiflerin gelecekte tinsel ve sosyal bilimlerde de gerçekleneceğine; çekim, duyarlık, irade, zihinlerde dayanışma ve bilinci kavrama gibi ana sorunların gelecekte çözüleceğine inanmıştır. Guyeau, bütün felsefe sorunlarını sosyoloji ile açıklamayı savunurken, tamamıyle mekanik olan eski determinizmden ayrılmış olur. Ona göre 'ahlâk', bireysel bakımdan çözümlenemez. Ancak, bireyler, aralarında dayanışma kanununu ile ahenk, irade ve iyiliğin hükmettiği canlı bir bütünün yine canlı üyeleri gibi dikkate alındığı takdirde anlaşılabilirler. Guyeau'ya göre, düşünce hayatı, hareketin bir özetinden ve bir soyutlamasından ibaret olan kuvvetten, canlının cansız varlığa yansıyan bir gölgesi demek olan 'hareket'ten ibarettir. Hatta, var oluştan daha çok, kuruculuk yeteneğinde olan bir harekettir. Zira, doğrudan doğruya tanıdığımız tek var oluş, kendi kendisini hisseden hayatımızdır ve biz, ancak bunun aracılığıyle diğer var oluşları algılamak için şu ya da bu yüklemleri kaldırır veya yükletiriz. Örneğin, Guyeau'ya göre, maddesel olan varlıklar, azaltılmış bir hayat ya da başlangıç halinde bulunan bir hayattır. Genel olarak her şey yaşıyor ve her şey hayattır. Gerçek (réel) olan hiç bir şey yoktur ki, canlı olmasın.

Guyeau'nun ahlâk kuramını doğuran düşünce, hayatın kendi bireysel yeğinliği (intensité) içinde bir yayılma (éxpantion) ve hareket ilkesi olması, daha doğrusu, içine sosyal bir yeteneği almış olmasıdır. Bu suretle doğal hayatın sosyal ve bireysel hayatla hiç bir çelişikliği kalmayacağından, aralarında tam bir uzlaşma meydana gelmiş olur. Ona göre hayat, başlıca bilinç, zihin, duyarlık ve yalnız kendisiyle değil, başkalarıyle de ilgilenme gibi niteliklerin toplamıdır. O, ne Bentham'ın zannettiği gibi, bir çıkar hesabıdır, ne de Fouillée'nin inandığı gibi bir bencilik tapımıdır (culte). Hatta ne de özgeciliktir. Hayatın dolgunluğu nicel sonuçlara değil, nitel yönlere bağlıdır ve o, bir atılımda (hamle) genişleyip yeğinlik kazanır. Hayatın yeğinliği (şiddet - intensivité), bilimin belirttiği hakikî ilişkilere nazaran, niteliklerimizin tam olarak gelişmesidir. Hayatın gelişmesine gelince, bu, güçlerimizin, düşüncelerimizin, duyularımızla iradelerimizin, tâ benliğimizin ötesine kadar yayılmasıdır. Bu en fazla genişleyebilenlerin diğerleriyle birleşmesi demektir. "En geniş yaşayış, diğerleri için yaşamaktır. Hayat, ancak genişlemek suretiyle devam edebilir. Hayat, istese bile benci olamaz. Varlığımızdan ayrılamayan öyle âlicenaplıklar vardır ki, bunlarsız yaşanılmaz". Guyeau'nun anladığı bu güzel hayat biçimine göre, ahlâklılık bir sınırlama ve bir kural değil, bir dolgunluk ve bir aşırı bolluktur (surabondance). Bu nedenden o, liberallerin hayatı sınırların ve kanunların emri altında bulunmadığına dair olan düşüncelerini kabul etmekten çekinmemiş, fakat bu düşünceler, kendisine var oluşun dolgunluğundan (plenitude) aşağı bir düşünce gibi görünmüştür. Nitekim, bugün de sosyalistlerden pek çoğunun yaptığı gibi, faydacılar (utilitarists), sosyal düzende tam bir yapay (sunî) ahengi üretme yeteneğinde olan bir mekanizmayı araştırırlar. Guyeau ise: "Bu sefil dünyada çok derin olan bir sevinç, aynı zamanda da geniştir. Hiç kimsenin yalnız başına mutsuz ve mutlu olamayacağı bir günün geleceğine inanıyorum. O gün herkes, sevinçlerini, düşüncelerini ve acılarını birbirine karıştıracak ve o gün ruhta ebedî bir yankı şakıyacaktır" umudundadır. Zalim ve egemen Sezar ve Napoléon, görünüşlerine rağmen, dolgun bir hayat geçirmiş değildirler. Onlar, çevrelerinde birtakım direnmeler yaratmış ve kuvvetlerini bir içsel didişmede kullanmışlardır. Onların zaferi, ahlâksal bir yenilgiden ibarettir ki, Nietzsche'nin çürütüp reddetmeye çalıştığı tuhaflık budur.

Guyeau, evrimcilikle (évolutionisme) Darwinciliği de beğenmez ve İngiliz Okulunun 'ahlâk'ına hücum eder: *Çağdaş İngiliz Ahlâkı* adlı

eserinde, bu ahlâka üç bakımdan itiraz eder: İngilizlere göre ahlâk, tedbirli bir hesaptan (Bentham) ya da tasarımlı çağrışımdan (Hartley ve iki Mill), yahut da doğal ayıklama (Darwin) ve nihayet var oluş koşullarına uymaktan (Spencer) doğar. Onlar, ahlâkın değer ve sürekliliğini, evrimin bazı dış ve iç koşulları üzerine kurarlar. Oysaki, ahlâk duygusu, doğal bir olaydır ve insanın 'ahlâk'ı, nesnel bir kuvvet saymasının nedeni, onun doğuş biçimini fark etmemiş olmasındandır. Ahlâk duygusunun iradesiz ve bilinçsiz artışı, İngiliz ahlâkının başlıca konusudur ki, Guyeau'ya göre, İngilizler bu noktada çelişikliğe düşerler; ve kendi aleyhlerine çalışırlar. İngilizler, ahlâklılığı, güvercinlerin toplu olarak iklim değiştirmeleri gibi, yalınç bir toplanma içgüdüsü sayarlar. Guyeau, buna karşı der ki: İçgüdü üzerinde de bir etki ya da tepki yapabilecek kanunlara ihtiyaç vardır. Ahlâklılığı içgüdüden başka bir şey saymazsak, birey, tamamıyle toplumun çıkarına terk edilmiş olur. Esasen bu içgüdüsünde de gerçek bir evrim yoktur. İngilizler, yüce bir temel olarak kendini korumanın bencil ihtiyacını önceden var sayıyorlar ve bu ihtiyacın daima aynı kalmadığını kabul ediyorlar. Bu evrimin nedeni olarak da birtakım hesapları, çağrışımları ve çevreye uymaları gösteriyorlar. Bunlar, karşılıksız (désentéressé) fedakârlık yeteneğimizi açıklayamazlar. Bu, karşılıksız sempatinin kaynaksal (originel) bir yöneliş olması demek değildir. Bu, hayatın sağlam ve gelişmiş olduğu her yerde bir faaliyet ihtiyacı, gelişme ve yayılma yönelişidir. Bu kuvvet, kendisini başkalarına sarf etmek ihtiyacında değildir. Tersine olarak, başkalarıyle birleşmek ve onlar için çalışmak ister. Ona göre, biz, istemek ve hareket etmek için yaşarız. Şimdiki an'ı, geçmişe ve geleceğe feda etmemek lâzımdır. Hatta, irade ediminde bile bir amaç vardır. Guyeau'ya göre akıl, içgüdülerini yok edecek yerde, daima kuvvetlendirir. İngiliz filozofları ahlâka, biyolojiyi temel yapmakla önemli bir gerçeği keşfetmiş sayılırlar. Fakat onlar, ahlâkı psikolojiye dayadıkları zaman zorluklarla karşılaşmış olurlar. Guyeau'ya göre, insel faaliyetlerin ereğini bilinç yaratmış değildir. Biz, ancak bilinçsizliğin önceden ilham ettiği konuların bilincine sahip olur ya da onları bir dönüşüme (istihale) uğratırız. Bu nedenle erekler, dışardan değil, içerden gelirler. Şu halde ahlâk, bizi doğanın koyduğu ereklerin, yani hayatın çoğalma ve yanılmasına ulaştıran kuralların kuramıdır.

Bu itibarla Guyeau'nun 'ahlâk'ı, yüküm ve yaptırımı olmayan bir pozitifçilik ahlâkıdır. *Yükümsüz ve Yaptırımsız Ahlâk* adlı eserindeki ana tez budur ki, başlıca emirleri şunlardır:

1. Hayatını her yönde geliştir. Özlemlerinin (aspirations) genişliği kadar da yeğinliği (şiddet) bakımından olabildiği kadar zengin bir insan ol. Bu itibarla başkalarının toplumunda yaşa ve toplum halinde yaşama yeteneğini olabildiği kadar geliştir.

2. Ödev, işlemeyi ve kendini vermeyi isteyen hayatın aşırı bolluğundan başka bir şey değildir. Bu nedenle ödev, ne dıştan, ne de içten gelen bir baskının ürünüdür. O, kuvvetin ifadesidir. Bu aşırı bolluk yapan kuvvet, daha çok özgecilikte kendini gösterir. Bencilik ise, tersine olarak, bir sakatlanma, bir köşeye çekilme (isolation) ve bir yanılsama (illusion) üzerinde kesin olarak rahatlanmaya dalmaktır.

3. En yüksek erdemin doğadaki en yüce temeli de, 'âlicenaplık'tır. Guyeau'ya göre, ahlâk adına yapılabilecek en doğru tavsiye, kendi kendimize yapabilmektir. Zira, Tanrı'nın verdiği emirleri dönüştürenlerin yaptıkları ve emrettikleri şeyler, kendi yaptıklarımıza uymadığı takdirde, hiç bir değere sahip olamazlar. Yapılacak edimler, bir başkası tarafından da emredilemezler. Fakat, her şeyi emreden bazı yüksek ilkeler adına hareket edilir ki, bunlar, sonuç bakımından disiplin, düzen ve kanun düşüncesinden yüksektirler. Şu halde çok derin olan ahlâksal hayat, bir özerklik (autonomie) değil, bir nomsuzlukdur (anomie). Fouillée ile birlikte Guyeau, ahlâkı bir emir değil, emirden daha fazla bir şey, kanun düşüncesini bile aşan kandırıcı bir şey sayar.

Guyeau için asıl yaptırım (müeyyide), ya da arıtma (kefaret), gerçekten ahlâksal değildir. Bu meşru yaptırım, sosyal savunmadır. İşte onun yaptırımsız ahlâktan anladığı şey budur ki, dolaylı ya da dolaysız sonuçları içinde gerçek bir değere sahiptir. Biz, mutlak bir cezalandırma ve arıtmaya sahip değiliz. Yalnız bir affetme ödevine bağlanan, sade bir savunma hakkına sahibiz. Nietzsche, bu düşünceyi reddettiği için, Guyeau, ona karşı: "Benim, der, iki elim vardır. Birisi, hayatta kendisiyle yol aldığım insanın elini sıkmak için, diğeri de düşmüş olanları kaldırmak içindir. Gerekirse, her ikisini de uzatabilirim".

Özet olarak Guyeau, ne olduğu belli olmayan bir erdemin emriyle hareket etmemeli, yapmak zorunda olduğumuzu yapmalıyız, der. Bu itibarla, gerek kişisel, gerek sosyal olarak hareket etmek için uyacağımız kural: "Mademki gücüm yetiyor, öyleyse yapmak zorundayım"dan ibarettir. İşte bu suretledir ki, herhangi bir edimin yaptırımı kendinde olmuş olur. Zira, hareket ederken kendi kendimize seviniriz. Mutluluk ve değer itibarıyle de, kendi kendimize alçalır ya da yükseliriz. Ona göre, iradesiz olarak yaptığımız fedakârlık ve genişlemenin pratik önemi büyüktür. Tehlike zevki, hayata özgü olan kuvvet fazlasında oluşur ki, bu, umut ve imanı yaratır, başka türlüsü mümkün olamayanı

olabilir bir duruma getirir. Hayatın bu kuvvet ve sıhhati, düşüncenin gayretli bir hareketi ve coşkun bir fedakârlığı içinde belirir. Gelecekteki ahlâkın kabul edeceği tek yaptırım, "Tehlike zevki" olacaktır.

Eğitim ve Soyaçekim (veraset) adlı eserinde Guyeau, çocuklara ahlâksal ve sosyal duyguların bol bol telkinini salık verir. O, bu duyguların uluslarda, bu telkin sayesinde yavaş yavaş, soya çekecek şekilde tespit olunabileceğine inanır; ve ahlâksal emirde olabildiği kadar büyük bir özgürlük ister. Bu özgürlük, olabilen en büyük dayanışma duygusuna ve kuvvetli bir sosyal savunmaya ve tamamıyle liberalizme bağlıdır. Guyeau, gerçek bir sosyalizmle gerçek bireyciliğin, her şekilde serbest bir toplanmanın genişlemesi sayesinde uzlaşabileceğine inanır.

Guyeau, 'sanat'a dair düşüncelerini, *Son Çağın Estetik Problemi* ve *Sosyoloji Bakımından Sanat* adlı eserlerinde açıklamıştır: Bu eserlerin birincisinde, Kant, Schiller ve hatta Spencer gibilerin görüşlerini eleştirir, onların estetik anlayışlarına karşı der ki: Biz, sanatta gündelik yaşamdakinden bambaşka olan daha zengin ve yeğin (intense) bir hayatı ararız. Sanat, hayatın bir genişlemesidir. Bizi üzen nokta, sanatın bu genişlemeye ulaşmak için hayale ve oyuna baş vurmasıdır. Oysa, gerçek olmayan (irréel) şeyler, artistik güzelliğin koşulu değildirler. Tersine olarak, bu güzelliğin yetinsediği bir sınırlamadır. Artistik temaşada, baktığımız şeye dönüşmeyi (istihale) dileriz. Şairin en büyük tasası, hayatın tüm dolgunluğuyle özdeş olamamaktır. Doğal güzellik, artistik güzellikten daha üstündür. Guyeau'ya göre, bütün duyular, güzelliği takip ederler. Bir çoban çadırının yanındaki bir tas süt, bütün bir pastoral senfoni etkisini yapabilir. Varlığımızın her parçası, algı, anı ve hayal gücü aracılığıyle o senfoniye katılır. Duyguyu, düşünce ve iradeyi harekete getiren, aynı zamanda bunların kaynaşmış etkilerine bağlı bir haz uyandıran her izlenim (intiba), güzeldir.

Guyeau'ya göre, sanat da ahlâk gibi, bireyden doğar. Güzellik, eşya içinde beliren kendi hayatımızın sempatisiyle genişlemiş olan yine kendi hayatımızın ürünüdür. Artistik güzellik, hayatın yeğin ve sempatik ifadelerinden başka bir şey değildir. Hiç bir artist, kendi özel hayatından başka bir şeyi temsil ve ifade edemez. Yani sanat, artistin eşyada kendi kendini yansıtmasıdır (auto-projéction). Artistik eserin değeri, bu hayatın değeriyle orantılıdır. Fakat sanat, yalnız amacı ve sonuçları itibarıyle değil, kendi özü itibarıyle de sempatiyi ilham eden kanunlarıyle de sosyal bir doğaya sahiptir. Nitekim ona göre, deha (génie), toplumsallık yeteneğinin mistik bir gücüdür ki, bununla insan hayatı ve bütün doğa merkezleşir. Tolestoï, Guyeau'nun bu görüşlerinden faydalanmıştır.

Sosyoloji Bakımından Sanat adlı eserinde Guyeau, sanatın 'kaynağı', 'amacı' ve 'özü', hatta 'iç kanunu' itibarıyle sosyal olduğunu ispata çalışır. Sanatın kaynak ve amacını sosyal sayan başka düşünürler de vardır. Fakat, sanatın özü itibarıyle sosyal olduğunu ilk açıklayan Guyeau'dur. Ona göre sanat, içinde hayatın en büyük yeğinlik ve yaygınlığa (expention) ulaştığı "ideal bir toplum yaratır". Sanat, toplumsallığın en yüksek bir şekli ve geliştirdiği evrensel sempatidir. Guyeau: "Sanat, der, duygu aracılığıyle toplumun tüm doğa varlıklarına, hatta doğayı aşmış sayılan varlıklara ya da nihayet insel hayal gücünün yarattığı yapıntılı varlıklara doğru genişlemesidir. Şu halde artistik heyecan, esaslı bir surette sosyaldir. O, bireysel hayatı daha geniş ve evrensel bir hayata karıştırmak suretiyle büyütmek gibi bir sonucu yaratır (adı geçen eser, s. 21) ve "Sanatın iç kanunu, sosyal karakterde bir estetik heyecan yaratmaktan" ibarettir (adı geçen eser). Duyumlar ve duygular, ilk bakışta insanları birbirlerinden ayırırlar. Zevklerin ve renklerin tartışmaya elverişli olmamaları, bunların kişisel olduklarını kabul ettiğimizdendir. Fakat, onları bazı bakımlardan 'sosyalleştiren' (socialiser) ve onların büyük bir kısmı nedeniyle, bireyleri birbirine özdeş duruma getiren bir aracı vardır ki, o da 'sanat'tır. Bireysel duyumlarla duyguların temelinde ilgisizlik ve uyumsuzluk (discordance) vardır. Bununla birlikte sanat, bunlardan ya bütün insanlarda ya da bir çoğunlukta sevinç çağrışımı yaratır; ve bu sevinçlerin karakteri, bencil hazlar gibi birbirinin dışında kalmak değil, bir 'dayanışma' (solidarité) vücuda getirmektir. Şu halde, sanat da metafizik ve ahlâk gibi, bireyi yalnız düşünceler ve inançların ya da irade ve eylemlerin birbiriyle ilişkide bulunmalarıyle değil, duyum ve duyguların karşılıklı ilişkileriyle evrensel hayatı yaşatmak üzere yükseltir. Sanat, eskilerin de zannettiği gibi, bir müziktir ki, bireyler arasında aynı duygunun ahengini gerçeklendirir ve onların kalbini aynı sempatiyle titretir. Aynı biçimde 'düşünenler' az olmadığı gibi, aynı biçimde istemekte az değildir. Sanatın büyük sırrı, aynı biçimde 'hissettirmek'tir.

Sanatın bu duygular toplumunu daha iyi gerçeklendirebilmek için iki koşul lâzımdır:

1. Sanatın bütün bir bireyler zümresinde 'özdeş' bir duruma getirdiği duyumlar ve duyguların en 'yüksek' bir doğada olmaları;

2. 'Üstün' duyum ve duyguların sempatisini oluşturması.

Bu üstünlük, en yeğin ve yayımlı (expansif) ve bu nedenden de en 'sosyal' olanıdır. "Sos-

yal dayanışma, en yüksek ve en karmaşık olan estetik ilkesidir". Kişilik dışı bir şeye sahip olmayan hazlarda, sürekli ve güzel hiç bir şey yoktur. "Tersine olarak, tamamıyle evrensel bir karaktere sahip olan haz, ebedî olacaktır". Benciliği inkâr etmek suretiyledir ki, estetik de ahlâk gibi, mahvolmayanı bulabilir. Bir sanatın büyüklüğü, tüm bir toplum üzerinde etkisini yapabilmekte saklıdır.

Guyeau'ya göre 'deha', "Yeni bir âlem ve bir canlı varlıklar âlemini yaratmadıkça, kendisini kandıramayan sempati ve toplumsallığın olağanüstü bir yeğinlik şeklidir. Deha, bütün gerçek aşklar gibi, güçle verimlilik (fecondité) ve hayatı yaratmaya meyleden bir sevme gücüdür" (adı geçen eser, s. 27). Dehânın seçkin niteliği, "hayatın olabilir şekillerinin içsel görünümü", gerçek hayatın arızaları safından gerileten görünümdür.

Guyeau'nun, 'din'e dair düşüncelerini, *Geleceğin Dinsizliği* adlı eserinde buluruz. Ona göre, din problemi, ahlâk ve estetik problemlerine sımsıkı bağlıdır. Din, ahlâk ve estetik, hayat kavramıyle karışırlar. Bunun üçü de yoğunlaşmış olan kişisel ve sosyal hayat içinde meydana gelirler. Bunlardan her birinin ayrı ayrı değer kazanması da bundandır. Din, mitolojik bir fizik şeklinde başlar. Fakat dinde zihin öğeleri önemli ve üstün bir yer tutmaz. Dinin başlıca temeli, insanın, içinde yaşadığı toplumda yaptığı deneylerdir. Bu hayat, kamuluğu (communauté) iradesiz olarak tanır ve insanların bir tek büyük toplum şeklindeki her varoluşunun ötesine uzanır. Din, sadece bir insanbiçimcilik (anthropomorphisme) değil, aynı zamanda ve daha çok 'toplumbiçimcilik'tir (somiomorphisme). Dinlerin çeşitliliği, sosyal tiplerin çeşitli oluşundandır. Evren, bu toplumlara göre, bir aile ya da bir krallık gibi sayılır. İnsanla evren arasındaki sosyal bağlantı, H. Taine'in tasarladığı gibi, geometrik ya da fiziksel değildir. Bu bağlılık tasarımı, her dinin temelinde vardır.

Toplumda birliği oluşturan da dindir. Dinin sosyal karakterini en açık bir şekilde, insanları Tanrılarla ilişkide bulunduran tapımlarda (cultes) görürüz. Dinsel tapımlar, dinsel tasarımlar gibi inceleşti ve ülküleşti. İçsel tapım, dışsal tapımın yerini almaya meyletti ve mistikler, mitolojiyi kovdular. Tanrı, kişileştirilmiş ahlâk ülküsü şeklini alınca, en yüksek dereceye ulaştı. Tüm dinlerin esaslı karakteri, doğanın mitolojik açıklanmasıdır ki, bu, yüksek dinlerde mucizelere inanç şeklinde devam eder. Din, mutlak gerçekler gibi dikkate alınan bir dogmalar sistemiyle doğaüstü bir etkileme yeteneği bulunan ve pratik bir sistem gibi kabul edilen tapımlardan ibarettir. Bu öğelerin bulunmadığı yerlerde dinden söz edilemez. Bir din, doğrudan doğruya ve dış etkilerle yıkılmaz, tersine olarak, onu yıkan kendi içsel koşullarının kaybolmasıdır. Bu kaybolma, endüstri, bilim ve bireycilikle bağımsız ahlâkın gelişimiyle orantılı olarak yavaş yavaş meydana gelir. Bu faktörler arasında Guyeau'nun en çok üzerinde durduğu nokta, bireylerin kişisel kanaatleridir. Ona göre bir dinin diğerine üstünlüğünü sağlayan bu kanaatlerdir. Bunlar, yavaş yavaş her türlü dogmatik sistemi ve dolayısıyle dini kaldırmış olurlar. Dinin bu yıkılışındaki süreç (processus) uzun zaman sürebilir. Fakat düşünceler, sürekli olarak etkilerine devam ederler. Bazen yürüyüşlerinde, yorgun askerler gibi uyumuş olsalar bile, yollarında ilerlerler.

Guyeau'ya göre, dinin sona erişi, yokluğu, dinsizlik, dine aykırılık demek değildir. Yani, dinin mutlak bir karşısavı demek değildir. Tersine olarak dinsizlik, dinin ve uygarlığın en yüksek bir derecesi halini almak demektir. Bu ise, dogmaların yıkılmasından sonra, kuvvet ve kavram itibarıyle din hayatının kazanacağı en iyi şeylerdir. Dinde ebedî olan şey, kendini meydana getiren çıplak olgu ötesine ulaşmak ve en büyük bir bağlantı bulmak isteği gibi yönelişlerdir. İnsan ruhu, güvercine benzer: Onun uzun kanatları, yeryüzünden sürünerek geçmek değil, havada yüksek ve inatçı bir uçuş için özgürce hareket etmektir. Onun tüm amacı, yeryüzünden yükselebilmektir ve bu, çoğu kez ona zor gelir. Fakat ülküye doğru mahvolmaz özlem, havayı daima ruhun kanatları altına yerleştirir. Bu özlem, dinden uzaklaştıkça eskisinden daha kuvvetli olur. Yalnız ebedî bilmeceleri ifade etmek için sınırlanmış bir dil bulmak ihtiyacı azalır. Bu bilmecelerin kendileri konuşacaklardır. Son varsayımlar, daima bir karakter niteliğini taşıyacaklardır. Bütün bireyliği içinde, yani ayrı ayrı alınan her kişinin içinde bulunanları ifadeye elverişli olan hiç bir din yoktur. Her birey, kendi özel Tanrısını, kendi özel İncil'ini yapmaya mecburdur. Türlü bitkilerin bir aynı toprakta olgunlaştıkları gibi, insanlar arasında da çeşitli kanaatler yan yana yaşayabilirler. Tikel olarak dinin ahlâksal öğeleri korunmuş ve serbest bırakılmış olurlar. En asil insanlarda din, aşkla özdeş bir duruma gelmeye meyletmektedir. Hayat ve var oluş karşısındaki izlenimimiz yalınç olmadığı gibi, değişmez de değildir. Değişici ve kararsızdır. İnsan, ideal bir sosyoloji aracılığıyle var oluşun bütünüyle ne kadar özdeş bir duruma gelirse, sıkıntıları da o denli büyür. Zira, düşünce yalnız ışın değil, aynı zamanda ıstıraptır. Eğer Tanrı'nın kendisi de mevcut ise, en büyük acıyı tatmak zorundadır. Zira, O'nun sonsuz varlık niteliği dolayısıyle yardım hususundaki âcizliğini, en büyük bir acılıkla hissetmesi gereklidir. Fakat, genel heyetin izlenimi, enerjik in-

sanların ıstırapları, hayatsal duygunun bir öğesi olacak biçimde yücelik damgasını taşıyacaktır. Kuvvetin aşırı bolluğu, umut, insan ve tehlike hazzını doğuracaktır. Hatta, "doğumdan sonra, zihin hayatının en büyük merakını" teşkil eden ölümün önünde bile, asil özlemlere sahip olan insan, sarsılmaz bir zihin sağlamlığını muhafaza eder. "Son acılarımızda, son merakımız kalır".

Özet olarak Guyeau'ya göre din, tümel bir toplumdur. Dogmalarla (dogmes) mitler (mythes) ve tapımlar üzerine dayanan özel dinler yıkılmaya mahkûmdurlar. Bunun içindir ki, gelecekte bir dinsizlik vardır. Zira, az çok dogmatik ve mistik olan dinler, ahlâk ve felsefeyle karışmak zorundadırlar.

Guyeau'nun mezar taşına bir kısmı yazılmış olan şu manzum parçada, onun tüm felsefesini bulmak mümkündür: "Gerçekten yaşamış olanlar, bir daha yaşayacaklardır. Öldüğünü zannettiğimiz insanlar, yeniden doğma hazırlığındadırlar. Daha iyi istemek ve tasarlamak, ideali elde etmek gibi lâtif bir teşebbüste bulunmak, bizden sonra gelecek kuşakları oraya davet etmek, sürüklemek demektir. Bizim en yüksek yönelişlerimiz —ki, mutlak surette en boşlarıdır— o dalgalar gibidir ki, yanımıza kadar gelebildikleri halde bizden daha çok uzaklara kadar da gidebilirler ve ihtimal, orada genel heyetle birleşerek —teşkil ettikleri büyük kütlelerle— âlemi sarsacaklardır. Kesinlikle eminim ki, sahip olduğum en iyi şeyler, öldükten sonra da kaybolmayacaklardır. İhtimal ki, diğerleri —benden sonra— bir gün tamamlayıncaya kadar onları alacak ve hayal edeceklerdir. Deniz, ölen dalgalarının kuvvetiyle, sahillerini ve içinde hareket ettiği uçsuz bucaksız yatağı imale muvaffak olur" (*Vers d'Un Philosophe*).

Bu melankolik, şair ve derin filozofun düşünceleri büyük etkiler yapmıştır. Nietzsche, ahlâksal düzensizliği ahlâksızlığa kadar (immoralisme) götürmek suretiyle ondan ters bir etki almıştır. Anarşistler ve sosyalistler de Guyeau'daki özgür düşünceleri, kendi ekonomi kuramlarına uygulamışlardır. E. Bergmann, Guyeau'nun külliyatını 6 cilt olarak Almancaya çevirmiştir (1912-1914).

Bkz. Ch. Christophle, *Le Principe de la vie, Comme Mobile Morale Selon J. M. Guyeau* (Revue de Métaphysique et de Morale,'de 1901); A. Fouillée, *Le Mouvement Idéaliste* (s. XXII); ve *L'Art et la Religion d'Après Guyeau* (Paris, 1900) ile Guyeau'nun *Sosyoloji Bakımından Sanat* başlıklı eserinin 2. baskısına yazdığı *Giriş* (s. III-XLI) ve yine bu filozofun *Felsefe Tarihi*'nde Guyeau'ya ayrılan kısım; H. Höffding, *Philosophes Contemporaine* (Paris, 1924; s.126-135); Zihron, J. M., *G.'s Moral u Religionsphilosophie* (1908); E. Bergmann, *Die Philosophie Guyeau* (1912); G. Aslan, *La Morale Selon Guyeau* (1906); H. Pfeil, *J. M. Guyeau die Philosophie des Lebens* (1928).

GUZZO, Augusto. İtalyan filozofu. 1894'te Napoli'de doğdu. Turin Üniversitesi profesörlerindendir. Sebastiano Maturi'nin öğrencisidir. Bu filozof, Guzzo'ya Hegel'i öğretmiş ve Palermo Üniversitesinde profesör olan Gentile'yi tanıtmıştır. Guzzo, Carlini'nin yolunda yürümüşse de, onun kadar kültür ve iktidara sahip değildir. Bilgi kuramına dair verdiği doktora tezi dolayısıyle bazı klasikler üzerinde önemli araştırmalar yaptı. Bu konuda kayda değer eserleri şunlardır: *Il Pensiero di Spinoza* (Floransa, 1924); *Agostino del "Contra Academicos" al "de Vera Religione"* (Floransa, 1925); *Summa Contra Gentiles* (Turin, 1931); bu eser kısa bir monoğrafidir.

Guzzo, evvelâ Turin'de ders verdi, sonra Pise Üniversitesine ahlâk felsefesi profesörü oldu. Onun ahlâk felsefesi bir çeşit 'hukuk beyannamesi'dir. İnsanı, tümel bir 'ben'in yalınç bir anından ibaret saydığı için, özel eylemlerimizden ötürü, sorumlu olamayacağımızı ileri sürer. *Il Concetto d'Individuazione e il Problema Morale* (Logos dergisinin "Italienheft" bölümü için 1930'da yazmıştır) başlıklı makalesine bağlı olan *La Persona Umana e la Vita Morale* adlı Giriş'i ile yine diğer bir Giriş olan *Il Concetto Hegeliano della Storia Filosofia,* onun spekülâtif faaliyetlerinin yeni bir örneğini teşkil ederler. Pise'de *Ragion Pura Per se Stessa Pratica*'ya ve Turin'de *Valore Morale et Eticita Dello Spirito*'ya dair verdiği dersler, Spinozacılıkla aşılanmış bir Kantcılığa karşı şiddetli bir tepki sayılır. Bu Kantcılık, pratik akıl postülatlarını inkâr etmeyi reddettiği gibi, Kant'ın özgürlük kavramını da yıkmaya çalışır. Oysaki, bu kavram olmaksızın Kant ahlâkının bir anlam ve değeri kalmaz. Guzzo, bu Spinozacı Kantcılığın olduğu kadar da, ebedî kavramını kaybettiği için, tarihin anlamını da yitirmiş olan tarihçiliğin (historisisme) de aleyhindedir. Guzzo, bu dersler ve girişlerle, her şeyi ahlâksal sayarak insanı, kendi kendini istemek vazifesinden, kendi özel çabasından affeder gibi görünen mutlak ahlâkçılığın da aleyhindedir. Ülkücülüğün gerek tarih ve gerek ahlâk görüşlerini, 125 sayfadan oluşan *Idealismo* ve *Cristianismo* (Napoli, 1938) adlı eserlerinde toplamıştır.

Guzzo, bu eserde insel ruh hayatının Eflatuncu telakkilerine Arsesilas ve Karneades Akademisinin pozitifçiliğini karşı koyar; ve Eflatun ülkücülüğünden Akademinin psikolojik pozitifçiliğine kayma oranında ülkücülüğün kendi özelliğinden bazı esasları muhafaza etmekle birlikte soysuzlaşarak, kendi özel hayatını kaybettiğini gösterir. Gerek bu, gerek di-

ğer eserlerinde, daha önce yazdığı, *Verita e Realita* (Turin, 1925) ve *Giudizie e Azione* (1928) adlı eserlerinde savunduğu düşüncelerden vazgeçtiğini zannedenler vardır. Guzzo ise, kendi esas düşüncelerini bozmadığını, kendisine telkin kaynağı olan gerekçeleri (exigences) ve incelediği yazarları, ahlâk itibarıyle sıhhatli insanların safsataya düşmemiş olan vicdanlarını dinleyerek kendi görüş ufkunu genişlettiğini anlatır. O, 'varlık'ı, öznelliğin ötesinde, bilinç pekinliğinin bir hayali saymış ve 'gerçek' olarak kabul ettiği 'gerçeklik' telakkisini değiştirmemiştir. Fakat İtalyan gerçekçiliğiyle hiç bir ortaklığı bulunmayan Whitehead gibi bazı gerçekçilerden aldığı kavramlardan, kendi görüşünün doğrultusunda bazı kanıt ve dayanaklar elde etmeye çalışmıştır.

Bkz. R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (1939. Fransızca çevirisi: G. Paques, s. 101-108).

H

HAEBERLIN, Paul. İsviçre filozof ve eğitimcisi. 17 şubat 1878'de İsviçre'deki Keswil'de doğdu, 1960'da Basel'de öldü. 1914-1922'de Bern ve 1922'de Basel'de profesörlük yaptı. Haeberlin'



in felsefede son hareket noktası 'ben' dir. Kozmoloji bakımından var olan şeyin bireyliğini savunur. Bu itibarla ahlâk ve eğitimde de bireycidir ve iyimser bir görüşle evrimde daha yetkine doğru ilerlendiğine inanır. Yani ona göre, inanç, aksini gösteren tüm deneylere rağmen, içimizde yetkinliğe yaklaşabileceğimize dair yaşamaya devam eden bir duygudur. Felsefede metafiziğe yönelme eğiliminde olan Haeberlin, ülkücülükten başlamış, Protestanlık üzerinde düşünecek kadar dinsel bir yön almış, sonra dinsel düşüncelerden derece derece yükselerek dinsel deneye, felsefesel düşüncelere, hayat ve varlığın anlamını kavramaya doğru ilerlemiş, nihayet Tanrı'yı, insel düşüncenin son amacı saymıştır; fakat Haeberlin'in önemli eserleri daha çok psikoloji, karakteroloji, pedagoji ve psikoterapi konularını kapsamaktadır.

Onun, *Beden ve Ruh; Ruh ve İçgüdüler; Karakter; İyilik; Varlığın Sırrı; Genel Estetik; Doğa Felsefesi; Eğitim Olanakları ve Sınırları; Şaşılacak Şeyler; Psikolojiye Giriş; İnsan; Ahlâkın Temeli; Mantığın Temeli; Felsefe Manüeli; Ebedî Felsefe* gibi konuları inceleyen başlıca eserleri şunlardır: *Der Leib und die Seele* (1923); *Der Geist und die Triebe* (1924); *Der Charakter* (1925); *Das Gute* (1926); *Das Geheimnis der Wirklichkeit* (1927); *Aligem. Asthetik* (1929); *Naturphilosoph. Betrachtungen* (2 cilt, 1935; 3. baskı 1946); *Das Wunderbare* (1930, 5. baskı 1940); *Leitfaden der Psychologie* (1937, 3. baskı 1949); *Der Mensch.* (1941); *Ethik im Grundris (1946); Logik im Grundris* (1947); *Handbüchlein der Philosophie* (1949); *Philosophie Perennis* (1952).

Bu eserlerden bazıları şu adlarla İngilizceye çevrilmişlerdir: *The Essence of Philosophy* (1934); *Aesthetices* (1929); *The Object of Psychology* (1921); *Possibilites and Limits of Education* (1936).

HAECKEL, Ernest. Alman filozof ve doğa bilgini. 16 şubat 1834'te Potsdam'da doğdu; 9 ağustos 1919'da Iena'da öldü. Haeckel, Merseburg jimnazında okumuş ve burada daha çok bitkilere merak sarmıştır. Bu dönemde A. von Humboldt'la Darwin'in eserlerini incelemiş ve babasının da teşvikiyle hekimlik öğrenimine koyulmuştur. Würsburg'ta bir süre hekim Virchow'a asistan olmuş, nihayet Alman doğa bilginlerinden J. Müller'in etkisi altında zoolojiyi kendisine meslek edinmiştir.



Haeckel, 1859'da İtalya'ya gitti ve orada *Işınlılara (Radiolaires) Dair* yazdığı bir eserle meşhur oldu. 1861'de Iena Üniversitesine doçent ve 1865'te de profesör oldu. Eser ve keşifleriyle yalnız Almanya'da değil, hemen bütün Avrupa'da tanınmış olan Haeckel, birçok deniz seyahatleri yapmış ve incelediği canlıların renkli resimlerini de yapmak suretiyle zengin bir koleksiyon meydana getirmiştir.

Haeckel, felsefede evrimcilik (évolutionnisme) ve bircilik (monisme) sisteminin ileri temsilcilerinden biridir ve koyu bir maddecidir (materialiste). Felsefeyi ilgileyen başlıca eserleri şunlardır: *Die Kunstformen der Nature (Doğada Sanat Şekilleri,* 1899-1903); *Die Kristaliseelen (Billurların Ruhu,* 1917); *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* (1882); *Die Généralle Morphologie der Organismen* (1866); bu eser, bir doğal yaradılış tarihidir; *Die Anthropogenie Oder die Entwicklungsgeschichte des Menschen (İnsan Evriminin Tarihi,* 1874). Birçok dillere çevrilmiş ve birçok defalar basılmış olan bu eserlerden başka, Haeckel'in felsefeyi daha yakından ilgilendiren eserleri şunlardır: *Die Weltratsel* (1899); bu eserin bir parçası, *Kâinatın Muammaları* başlığıyle Ali Haydar Taner tarafından dilimize çevrilmiştir; M.E.B.); *Naturliche Schöpfungsgeschichte* (*Âlemin Yaradılış Tarihi,* 1866); *Lebenswundern* (*Hayatın Harikaları,* 1904).

Haeckel'in doktrininde birbirine karşıt iki evre (safha) vardır: Birincisi, gençlik ve olgunluk çağlarının verdiği cesaretle pozitif bilime bağlı olan koyu bir maddecilik ve bircilik evresidir. İkincisi ise, bazı mistik inançlara bağlı görünen bir canlıcı (animiste) evredir. Fakat

Haeckel, her iki evrede de İyonya filozoflarının daha pozitif gözlemlere dayanan ilhamlarına kapılır. Ona göre bilimin en esaslı kanunu, nedenliliktir. Bu ilke, insanı dinlerin anlattığından daha yüksek bir Tanrı düşüncesine ulaştırır. Tanrı hakkındaki genel inançlar, bir 'çift Tanrıcılık'dır (amphithéisme); insanı iki Tanrı'ya inandırır. Yani, Tanrısal gücün yanıbaşında doğal nedenlere de yer verir. Bu nedenlere bilim gözüyle bakılırsa, bunların görev ve kuvvetleri, evrenin bildiğimiz ve bilmediğimiz tüm olaylarını idare etmekten ibaret olan birtakım kanunlardan başka bir şey olmadığı görülür. Fakat bu kanunların da bir nedeni olmalıdır ki, bunun bir Tanrı olması gerekir. Haeckel, *Hayatın Gerçekleri* adlı eserinde, her şeyin türlü derecelerde bir hayata sahip olduğunu, Tanrı'nın âlemle özdeşliğini, dinin gerçeğe, güzel ve iyiye, yani doğa kanunlarına saygıdan ibaret bir bilgi olduğunu savundu. İnsan tabiatının gerçek koşulu olan toplumsallığın esası da İncil'in savunduğu ahlâk kurallarından, yani "yakınlarını, kendini sevdiğin gibi seveceksin" kuralından başka bir şey değildir. Bu nedenle bircilik, insanın dinsel ve sosyal hayatını, sadece doğa kanunları bilgisi üzerine kurmak amacıyle hazırlanmış bir deneydir.

Haeckel, *Evrenin Bilmeceleri (Kâinatın Muammaları)* adlı eserinde, bütün diğer eserlerinde olduğu gibi, evrimci, maddeci ve İyonya Okulunun görüşlerine bağlıdır: Ona göre Tanrı, özgürlük, ölmezlik... vb. gibi metafizik ve dinsel konuları, âlemi açıklama işinde hem faydasız, hem de buna engeldirler. Zira, insan da âlemin yalınç bir enerji ya da maddesinden başka bir şey değildir. Evreni yöneten, tümel töz (cevher) kanunu ile nedenlilik kanunudur. Bu itibarla, evren, ebedî ve sonsuzdur ve evreni teşkil eden tözler, madde ve enerjiden ibarettir ki, bunlar, sonsuz uzayı doldurur ve ebedî olarak değişir. Bu hareketin esaslı niteliği, ilerleme ve gerilemeyi belirten dönensel (devaranî) bir gelişme halidir. Esir içinde dağılmış bulunan ve bütün boşlukları dolduran göksel cisimler, töz kanununa bağlıdırlar. Bu itibarla hayat da organik olmayan maddeden doğar. Karbonun fizikoşimik özellikleri, albüminli bileşimlere (mürekkebat) özel bir güç vermiş, bu da canlı protoplazmanın meydana gelmesine hizmet etmiştir. Karbojen (carbogéne) kuramı denilebilen bu görüş, tamamıyle mekanik nedenlere bağlı ve doğadan üstün kuvvetlerden uzaktır.

Haeckel'e göre, âlemde dönensel olan bir evrim vardır ki, sonsuz uzayın her noktasında meydana getirdiği yoğunlaşmalarla (tekâsüf) sonsuz küçük merkezler yaratır. Yeni oluşumlar (formations) hayatsal kuvvetlerden başka bir şey olmayan pek büyük nicelikteki ısının meydana getirdiği çarpımlarla (chocs) parçalanma ve birleşmelerin ürünüdür.

Haeckel, Tanrıbilimcilerle metafizikçilerin, bilime dayanan bir felsefe yaratamayacakları için, deneysel gerçekleri kavrayamadıklarını, oysaki, evrimcilikle birciliğin her iki yanı da uzlaştıran bir felsefe olduğunu iddia eder. Ona göre varlık, 'madde' ve 'kuvvet' gibi bir ikilik gösterse de, bunlar gerçekte değişmez mekanik kanunlarına itaat eden bir aynı tözün derece bakımından farklı görünüşleridir. Bütün öğeleri çekim (cazibe) ve itim (dafia) yönetir. Moleküllerde de bir eğilim, bir duygu ve ruh vardır. İnsan da evren zincirinin bir halkasından ibarettir ve doğa, kendi yaratıklarını meydana getirebilecek kuvvetlere sahiptir. Evrimin başlangıcını aramak boş bir çabadır. Âlem, hem uzamlı (mütehayyiz), hem de canlı bir tözden meydana gelmiştir ki, buna doğa ya da Tanrı da diyebiliriz. Zira, bunun ikisi de birbiriyle özdeştir. Hayat, cansız maddede meydana gelen kimyasal bir olay türüdür. Canlının yapısı, evrim esnasında şekillenir. Ruh da sinir sisteminin, daha çok beynin evrimine göre gelişen bir görevden ibarettir. Haeckel, birey oluş (ontogénie) ile türey oluşu (philogénie) orijinal bir şekilde açıklamış ve şu kanunu ileri sürmüştür: "Bireyin, oğulcuk (embrion) halinden son şeklini alıncaya kadar geçirdiği evrim, türün yüzyıllar boyunca geçirmiş olduğu evrimle özdeştir".

Darwin'e fazlasıyle tutkun olan Haeckel, bütün evrim ve oluşumu, hatta ruhsal hayatın gelişim ve olaylarını da 'tesadüf'le açıklar ve dinleri, nehrin ötesine geçtikten sonra faydası kalmayan bir köprü sayar. Ona göre, en kurtarıcı üçüzleme, Doğru, İyi ve Güzel'den ibaretdir. Haeckel, daha çok Hıristiyanlığa ve bu dine bağlı görünen metafizik düşüncelere düşmandır. Ona göre, âlemin evrim için Tanrısal güç ve varlıklara ihtiyacı yoktur. Bu yetenek, maddenin veya daha genel olarak âlemin kendisinde saklıdır.

Haeckel'in düşünceleri, bilimde fazla dogmacı ve hatta fantazyacı bir şekilde kullanılmış ve özgür düşüncelilerin genel köktenciliği (radicalisme) önünde yıkılmıştır. Fakat pozitif ve layik anlayışlara kuvvetle yardım etmiştir.

Bkz. Kendi eserleri; E. Bréhier, (cilt II, s. 942-943); Hüseyin Cahit, *İlim ve Din* (E. Boutroux'dan çevirme, 1927, s. 157-200); İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli* (1928, s. 309 vd.); H. Schmidt, *Ernst H.* (1924); G. Heberer, *Ernst H. U. Seine Wiessenschaftte, Bedautung* (1934).

HAECKER, Theodor. Alman filozofu. 1879'da doğdu, 1955'te öldü. Modern ontoloji ve meta-

fizik eleştiricilerindendir. Kierkegaard'a bağlıdır. Şu eserleri önemlidir: *Christantum und Kultur* (1927); *Tag-und Nachtbucher* (1939-1945, 1947); *Opuscula* (1927); *Vergil, Vades Abedlandes; Was ist der Mensch? Sören Kierkegaard, Die Tagebücher* (1934-1955); *Ausgewahlt und Übertragen* (1947); *John Henry Newmann "Historische Skizzen" Übertragen* (1948); *Schönheit, Ein Versuch* (1936).

HAERING, Theodor Ludwig. Alman filozofu. 22 nisan 1884'te Stuttgart'da doğdu. 1919'da Tübingen'de profesör oldu. Yeni Hegelcilerdendir. Bu konudaki eserleri şunlardır: *Der Verdende Hegel* (1931); *Hegel, Sein Wolden u. Sein Werk* (3 cilt; 1928, 1938); *Die Entstehungsgesch, der Phanomenologie des Geistes* (1934); *Hegel Lehre von Staat u. Recht* (1940); *Fichte, Schelling, Hegel* (1941).

Haering, yüksek metodolojiye, kendi hayat ve doğa görüşüne dair de şu eserleri yazdı: *Philosophie der Naturwiss* (1923); *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie* (1925); *Das Problem der Naturwiss...* vb. (1944); *Was ist das Leben?* (1950).

HAHN, Hans. Alman mantıkçısı. 1880'de doğdu, 1934'te öldü. Bilimin esaslarını aksiyomatik ve lojistikte arayan yeni mantıkçılardandır. Einheitswissenschaft koleksiyonunda çıkan *Mathematik und Naturerkennen* (Viyana) başlıklı eseri, ana düşüncelerini kapsar.

HALBWACHS, Morice. Fransız sosyoloğu. 1870'te Reims'de doğdu, 1945'te Buchenwald'da öldü. Bergson ve Durkheim'in öğrencisidir. 1918'den itibaren 27 yıl Caen, Strasbourg ve Paris Üniversitelerinde profesörlük yaptı. O, yaşam düzeyleriyle (seviye), ihtiyaçların evrimini inceledi. Kendisi, toplumsal olaylara uygulanan ihtimalî hesap ve istatistik uzmanı olarak da ün kazanmıştır. Bu konuda, *Les Exporpriations et le Prix des Terrains à Paris 1860-1900* adlı eseriyle *Le Calcul des Probabilité à la Porté de Tous* (Profesör M. Fréchet ile birlikte) adlı eseri yayımlamıştır. Fakat asıl felsefeyi ilgileyen çalışmaları, sosyoloji ve psikolojiyle ilgili olan ve kişisel görüşlerini belirleyen eserlerinde görülür. Bunların önemlileri şunlardır: *La Classe Ouvrière et les Niveux de Vie* (1913); *La Théorie de l'Homme Moyen* (1919); *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925); *Le Causes de Suicide* (1930); *Morphologie Sociale* (1934).

HALDANE, John Scott. İngiliz filozof ve fizyoloji bilgini. 2 mayıs 1860'ta Edimbourg'da doğdu, 14 mart 1936'da Oxford'da öldü. Dundee, Oxford ve Birmingham Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Biyoloji felsefesiyle uğraştı. Başlıca eserleri: *Methods of Analysis* (1912); *Mechanism, Life and Personnality* (1913); *Organism and Environment* (1917); *The Sciences and Philosophy* (1928); *The Phylosophical Basis of Biology* (1931, 1932); *Materialism* (1932); *The Philosophy of a Biologist* (Oxford, 1936).



Bkz. A. H. Sampson, *Philosophy of J. Scott Haldane* (Philadelphia, 1938).

HALDANE, Richard Burdon. İngiliz hukukçu, filozof ve devlet adamı. Öğrenimlerini Edimbourg ve Göttingen'de yapmış olan bu düşünür, 1856'da İskoçya'daki Cloon kentinde doğdu, 1958'de bu kentte öldü. 1905'te siyasal hayata girmiş bir liberal parti mensubudur. İngiltere'de, I. Dünya Savaşı esnasında, Genelkurmayı kurmuş ve İngiliz ordusunu düzenlemiştir. 1925'te İşçi Partisi'ne lider olmuştur. İngiltere, büyük savaşta çökmemesini onun gerçekleştirdiği ıslahata borçludur. Hiç evlenmemiş ve uzun yaşamı boyunca, önemli işleri arasında annesine her gün bir mektup yazmak suretiyle ona saygı ve bağlılığını göstermiştir. *Education and Empire* (1902); *The Patbeway to Reality* (2 cilt, 1940); *Bafore the War* (1920); *An Autobiography* (1929), öteki eser ve yazıları, onun bilimsel anlamda bir filozof değil, felsefesel bilgilerle bezenmiş geniş bir kültürün ışığında yurdunun, genellikle insanın ve dünyanın önemli sorunlarını aydınlatmaya çalışan pratik zekâlı bir düşünür ve örgütçü (teşkilâtçı) olduğunu göstermektedir. Haldane'nin asıl unvanı, Viscont Haldane of Cloon'dur.

HALL, Granville Stanley. Amerikan psikoloğu. 1 şubat 1846'da Ashfield'de (Mass) doğru, 24 nisan 1924'te Worcester'de (Mass) öldü. 1881-1888'de John-Hopkins Üniversitesinde profesör, 1888'de Clark Üniversitesine başkan oldu. O, soyaçekim kuramları üzerinde çalışmış, insel karakterlerin, bireylerde atalardan ardıllara geçtiğini iddia etmiştir. Olgunlaşma zamanı, ihtiyarlama, bir psikoloğun yaşam ve itirafları, çağdaş psikolojinin kurucuları gibi konuları inceleyen eserlerinin asıl adları şunlardır: *Adolescence* (2 cilt; New York, 1904); *Founders of Modern Psychologie* (New York, 1912, 1914); *Senescence* (New York, 1922); *Life and*

Confessions of a Psychologist (New York, 1923).

HALSTED, Georg Bruce. XX. yüzyılın İngiliz mantıkçılarındandır. Matematik mantığında seçkin bir bilgin olan Halsted, görüşleri ve bağlı olduğu mantıkçılar şu iki etüdünde bulunur: *Bool's Logical Methode* (Journal of Philosophy, cilt 12, 1878'de); *De Morgan As Logicien* (aynı dergi, cilt 19).

HAMANN, Johan Georg. Alman filozofu. 27 ağustos 1730'da Königsberg'de doğdu, 21 haziran 1788'de Münster'de (Vestfalya) öldü. Kant'ın dostu ve hemşerisi olduğu kadar da onun felsefesine hücum edenlerdendir. Evvelâ Tanrıbilim öğrendi, sonra da hukuk öğrenimine başladı, fakat bunu yarıda bıraktı. Bir süre eğitmenlik (mürebbi) yaptı, nihayet tüccar oldu. Çalışmakta olduğu kurum tarafından Londra'ya gönderilmişse de orada her çeşit zevk ve safaya daldı. Bu seyahat ona, kendi zayıf karakterini de öğretmiş oldu. Fakat bu, devam etmedi. Korkunç ahlâksızlıklarından ve dine aykırı hareketlerinden geçirdiği bir dinsel buhran sayesinde kurtuldu. Mistik heyecanlarına 1758'de okumaya başladığı İncil sayesinde kapılmış, bu sayede âdeta yeni bir kişilik kazanmıştı. Hamann, bu ruhsal değişmeden sonra ticareti bıraktı, baba ocağına döndü, yeniden etütlerine başladı. Kant'a yazdığı bir mektupta (27 temmuz 1758) geçirdiği şiddetli heyecanları anlatmış ve bu heyecanın kendisine sağlığı yerinde olan bir adamın sahip olamayacağı kadar derin bir düşünme ve hissetme gücü verdiğinden söz etmişti. Onun bu mistik yönelişleri ve eserlerindeki karanlık anlatımları dolayısıyledir ki, kendisine "Kuzey Büyücüsü" ya da "Peygamberi" sıfatı verilmişti Hamann, 1763'ten 1782'ye kadar doğduğu şehrin gümrüğünde çalıştı. Pek kalabalık olan ailesinin ancak ekmek parasını getirebilen bu küçük görevden emekliye ayrıldı. Onu pek fakirce geçirmekte olduğu bu hayattan 1784'te yazılarına hayran olan bir asil genç kurtardı. Bu suretle hayatının son günleri tatlı ve onurlu geçmiş oldu.



Hamann'ın edebî mesleği uzun süre hayatı gibi karanlıkta kaldı. Kant, Herder, Goethe, Jean Paul, Jacobi... vb. kendisine fazlasıyle değer verdiler. Goethe, onu, hayatı uzun süre tanınmamış olan Vico ile mukayese eder. En önce Herder, onun hakkında doğru hükümler vermiştir. Hamann'ın 1762'de yayımladığı *Bir Dilcinin Haçlı Savaşı* adlı eseri dolayısıyle Herder, onun çok derinden okumuş, Yunan düşünceleriyle beslenmiş bir Gollü (Gaulois) mizacına sahip olduğunu ve bu mizacın, Britanya mizacıyle (humour) karıştığını, bir peygamber gibi bulanık ifadelerden hoşlandığını anlatır. Goethe ise, kendi hayatına dair yazdığı bir eserinde, Hamann'ın eserlerini, kâhinliğe ihtiyaç olduğu zaman baş vurulan Roma kâhinlerinin eserleriye mukayese eder. Bu filozofun yazıları, der, her okunuşta, yeni bir şey keşfettirir. Zira, onun her sayfası, bize başka bir etki yapar ve türlü biçimlerde bizi ilgilendirir.

Hamann'ın eserleri çoktur. Bunların bir kısmı, ilkçağlardaki anlamıyle birtakım rapsodilerdir. Kâhince yazılar ve zamanın insan ve olaylarını ilgileyen kinayeli kitapçıklardır. Bu nedenden de bunları çözüp anlamak zordur. Nitekim kendisi de, hayatının son zamanlarında eserlerinden çoğunun kendisi için de anlaşılmaz bir duruma geldiğini itiraf eder. Eserlerinin adları da gariptir: *Halkı Üzmek İçin Sokratça Anılar* (1759); *Bulutlar; Dilcinin Haçlı Savaşları; Essai à la Mosaïque* (bu eser Fransızca yazılmıştır); *H. Harfine Methiye; Bir Kuzey Vahşîsinin Kaybolan Mektupları; Bir Kâhin Kadının Evlenmeye Dair Denemesi; Atina Papazlarının Biçiminde Mektuplar; Golgotha ve Scheblimini; Bir Ceviz İçinde Estetik; Şüpheler ve İlhamlar* (1770); *Saf Aklın Arıtmacılığına Dair Eleştirim Ötesi (Métacritique)* (1788); *Şövalye Kızıl Haçının Dilin Tanrısal ve Dinsel Kaynağına Dair Son İrade Bildirisi* (1772)... vb.

Hamann, bu garip adları taşıyan eserlerinde en yüksek sorunlara değinmiş ve var oluşun büyük problemlerini dinsel bir ruhla yorumlamaya çalışmıştır. Bu eserlerin yayınlandığı zamanların felsefe, Tanrıbilim ve edebiyat sorunu ve cereyanlarıyle ilgilenmiş olan Hamann, aynı düşünceleri başka başka biçimlerde tekrarlayıp durmuştur. O, garip hayaller, orijinal ifadeler, zaman zaman yüce ve böbürlenen (grotesque) sözcük oyunlarıyle süslü, bazen de adiliğe düşen, zevksiz yazılar yazdı. Onun bir düşünür olarak orijinalliği, esastan çok, şekilde görülür. Üslubu, Rabelais, Swift ve İncil'in üslubundan doğan bir karışımdır (halita). Bu yazılarda alayla ciddîlik birbiriyle yarış eder; fakat alaylı taraf daima üstün gelir. Onda, çocuklukla kahramanlık birleşmiş gibidir.

Hamann, tarihten çok, psikoloji bakımından ve felsefesel olmaktan çok edebî bir olay olarak incelenmeye değer. Kendisine "Kuzey Büyücüsü" adının verilmesinden hoşlanan Hamann, bir düşünür olarak çağının spekülatif

felsefesine Rousseau gibi itiraz eder. O, Eflatun'umuz adını verdiği Kant'ı ilgiyle okumuş ve ona karşı yazdığı *Saf Aklın Arıtmacılığına Dair Eleştirim Ötesi* başlıklı eserini, "Kant'a karşı zavallı başım, tunç karşısında alçı gibidir" diyerek ve biraz da ona karşı pek minnettar olduğu için, Kant'ı incitmek istemeyerek sağlığında bastırmamıştır. Ölümünden sonra yayınlanan bu eserde, Kant'ın aklı, her gelenek, inanç ve deneyden kurtulmak isteyen küçük bir deney saydığını iddia ederek ona, "Prusyalı Hume" adını takmış ve İngiliz Hume'ü tercih ettiğini açıklamıştır.

Hamann'ın felsefesel düşünceleri, Rousseau, Herder ve Jacobi'ninkilere benzer. Dine de pek bağlı görünmesine karşın, yakından incelenirse, dine verdiği önemin gerçek olmaktan çok, bir görünüşten ibaret olduğu anlaşılır. Onun, Ortodoksluğu, kendi keyfince ileri sürülmüş birtakım kinayeli yorumlamalarla doludur. Hayatının son dönemlerinde, Jacobi'ye itiraf ettiği gibi, lamacılığa (lamaisme) düşmüştür. Bazen Tanrısal birliğin bir ifadesi olarak akla büyük bir değer verir. Bazen de aklı sadece deneylere göre düşünme yeteneğinde olan bir fakülte sayar ve ona bilinç, iman ve ilhamı karşıkoyar: "Doğayı yorumlamak için, der, fizikten fazla bir şey lâzımdır. Doğa, yalnız sessiz harflerden bileşik olan İbranice bir sözcüktür. Ona aklın, daima sesli harfleri eklemesi lâzımdır". Bir başka yazısında da: "Sözde pekinliği ve tümelliğiyle akıl denilen şey nedir?" diye sorar ve onun, bir 'akıl varlığından', bir boş puttan (idole), Tanrısal yüklemleri süsleyen budalaca bir saçma inançtan başka bir şey olmadığını söyler. *Bulutlar* adlı eserinde de: "Akıl kutsaldır, doğru ve iyidir; fakat o, bize bilgisizliğimizin duygusundan başka bir şey vermez" der. Bu bilgisizlik, Sokrat'ınkine benzer. Nitekim, *Sokratça Anılar*'ında, bu filozofun bilgisizliğini itiraf eden sözlerini şöyle yorumlar: "Sözcükler, değerlerini rakamlar gibi bulundukları yerden alırlar ve onların fiyatı, paralar gibi, zamanlara ve sarf edildikleri yerlere göre değişir. Sokrat'ın Kriton'a söylediği, 'Hiç bir şey bilmiyorum!' cümlesinin her şeyi bildiklerini iddia eden sofistlere karşı söylendiği için, büsbütün başka bir anlamı vardır".

Hamann, "Sokrat'ın bilgisizliği, der, duyguydu". Bu nedenle, bir duyguyla bir dava arasında, hayatla dolmuş bir hayvanla bir iskelet arasındaki kadar büyük bir fark vardır. Bu bilgisizlik, imandır. Kendi özel varlığımız ve her şeyin varlığı, bir ispat konusu olmaktan çok, iman konusudur. İspat olunmaya asla ihtiyacı olmadığına inanan kimse, ispat edilmiş bir konuya da inanmayabilir. Bu itibarla, dışımızda bulunan şeylerden daha çok, kendi özel varlığımıza inanmak gerektir. Zaten dış varlıkları kabul etmek için de bundan başka çare yoktur.

Hamann'a göre iman, aklın ürünü olmadığı için, akıldan gelecek hükümlere karşı korkusuzdur. Yani, inanç, aklın eseri olmadığı için akıl tarafından yargılanamaz. İman, ne akıl, ne de görüm ve tadım üzerine inşa edilmiştir. Bilgisizliğin durduğu yerde, Sokrat'a bütün âlemin bilgeliğinden daha önemle yardım etmiş olan Tanrısal cin imdadımıza yetişir. Görüldüğü gibi iman için, yani inanmak için, aklın yardımına ihtiyaç yoktur. Sokrat'ın bilgisizliği, ulusunun ve yaşadığı dönemin, içinde bulunduğu durumlara göre hesaplanmıştır. O, yurttaşlarını, sofistlerin sözde bilimlerinin labirentinden gizli bir bilgeliği saklamış olan bir gerçeğe, bilinmeyen Tanrı'nın tapımına (culte) ulaştırmak istiyordu. Hamann da aynı görevi benimsemişti. Ona göre gerçek felsefenin konusu, bize vahyin en doğru anlamını kavratmaktır. Hamann, üçlü bir vahye inanır, yani ona göre Tanrı, doğada, insanda ve İncil'de kendini göstermiştir. Yaratma (Tekvin) kitabında Tanrı, yaratığa, yaratık aracılığıyle kendini tanımaları için genel düşüncelerin örneklerini vermiştir. Kutsal kitaplar, Tanrı'nın insanda, insanlar aracılığıyle kendisini göstermek istediğine dair gizli maksatlarını kapsarlar. Tarih ve doğa ise, Tanrısal sözün iki büyük yorumudur. Filozofların görüşleri de, doğanın türlü dersleri olduğu gibi, Tanrıbilimcilerin doktrinleri de Kutsal Kitap'ın çeşitli nüshalarıdır. Fakat, sözlerinin en iyi yorumcusu, daima yazarın kendisidir. Bize, doğa ve tarihin zekâsını verebilen yalnız Tanrısal sözdür. Geçmişi anlamak için geleceği okumak kadar ustalık ve kâhinlik lâzımdır. Geçmiş, ancak şimdiki durum aracılığıyle açıklanabilir. Şimdiki durum da, ancak geleceğin alın yazılarını önceden görmek suretiyle anlaşılabilir.

Hamann, 1759'da Kant'a yazdığı bir mektupta: Akıl, diyordu, Hume'ün de gösterdiği gibi, sizin bilge olmanız için verilmemiştir; ancak deliliğimizi, bilgisizliğimizi bildirmek için verilmiştir. Tıpkı, Musa kanunlarının Yahudileri doğru yola sevk etmek için değil, daha ağır günahlar işlemeleri için gönderildiği gibi. Bilebildiğimiz her şeyi, deneyden ve dilin geleneklerinden alıyoruz. Hamann, aklı, kızının kendisine bildirdiği işaretlere göre kâhinlik yapan Théba'nın kör falcısıyle mukayese eder ve aklın bütün gücünü, vahiylerde beliren Tanrı sözü aracılığıyle doğa ve tarihi yorumlamaktan ibaret sayar. Fakat bu inanç, kendisini birtakım spekülatif hayallere kapılmaktan ve panteizmin yanılmalarına düşmekten alıkoymaz ve onu, şöyle düşünmeye zorlar: "Tanrı'nın cesetlenmesi dogması (dogme), insel doğayla Tanrısal doğa birliğinin simgesidir... Her şey Tanrı-

saldır ve her Tanrısal olan, aynı zamanda inseldir... Eğer Tanrı, yeryüzü üzerinde ve göklerde olan sonuçların nedeni gibi kabul edilecek olursa, başımızdaki her saç teli de İncil'deki cin (béhémoth) kadar Tanrısaldır. Her şey Tanrısaldır ve artık kötülüğün kaynağı sorunu, bir sözcük savaşından ve skolastiğin boş bir tartışmasından başka bir şey değildir". Ona göre: "Her şey Tanrı'yla doludur. Kalbin sesi, vicdan, Tanrı'nın ruhudur. Yalnız Hıristiyan olanlar Tanrı'da yaşarlar; ancak yaşayan ve uyanık olan da bunlardır; doğal uykuya dalmıştır. İnsanın Tanrı'yı andırması düşüncesi, ruhta ne kadar hazır bulunursa, Tanrı iyiliğini, yaratıklarda o kadar görme yeteneğine sahip oluruz... Tanrı, isteklerimizin ve düşüncelerimizin tek gerçek konusudur. Geri kalan her şey, filozofların dediği gibi, olaydan başka bir şey değildir".

Bununla birlikte Hamann, Tanrı'yı kişisel ve esaslı biçimde bireysel bir varlık gibi kabul eder. Tanrısal kayraya (providence) da, içten ve kuvvetli bir imanla inanır. *Şüpheler ve İlhamlar* adlı eserinde, dinin temeli, der, tamamıyle kendi özel varlığımızdadır. Onun alanı, bilgimizin en soyut şeklidir. Filozoflar, doğanın birleştirdiği şeyleri, boşuna ayırıyorlar. Hayatı bütün olarak ele almalıdır. Hamann, hayatı böyle anlatmak için, 'özdeşlik' ilkesiyle 'aşırı karşıtların birlikteliği' ilkesine baş vurur ve bunu, Jiordano Bruno'nun "tüm karşıtların ülküsel birliği" ilkesinden aldığını itiraf eder. Jacobi, Hamann hakkında der ki: "O, hemen bütün son uçları (extrême) birleştirmiştir ve bütün çelişiklikleri imanla çözme gayretini gütmüştür".

Hamann'ın kendisi de, Bruno'nun birliktelik (coïncidance) ilkesi, der, Kant'ın bütün eleştirilerinden daha değerlidir. Kant'ın eleştirileri, doğanın bir araya getirdiği şeyleri şiddetle birbirinden ayırmış ve birtakım boş soyutlamalardan başka bir şey de vermemiştir. Niçin aynı köke sahip olan ve bir aynı amaca meyleden entellekt ile duyarlığı ve akıl ile deneyi birbirine karşı koymalıdır? O, Kant'ın madde ile şekil arasında gösterdiği ayrılığa da itiraz eder. Doğanın birleştirmiş olduğu bütün bu şeyleri birbirinden ayırmanın bir yararı olamaz. Gerçekte doğa, sürekli ve dönensel (deveranî) bir hareket yaratır. Sezgiler, aklın içinde yükselir; kavramlar, duyarlığın içine inerler.

Hamann'a göre, bilginin ilkesi, varlığın hikmetiyle (raison) özdeştir. Ülkücülükle gerçekçilik, insel doğanın ruh ve bedene ayrıldığı gibi, bir aynı sistemin iki cephesinden başka bir şey değildir. Aynı suretle, yüksek anlamda, imanla akıl arasında ve akılla kutsal kitap, din ile felsefe arasında —bunlarda Tanrısal düşünce belirdiği sürece— özdeşlik vardır.

Hamann'ın yaşadığı dönemdeki felsefeye ve daha çok, Kant'ın eleştirici ülkücülüğüne karşı yaptığı itirazlarda bazı gerçekler vardır. Yalnız, bunlar, üzerlerinde ciddî bir tartışma yapılacak kadar belgin ve etraflı değildirler. Bunun içindir ki, birçok Alman felsefe tarihçileri kendisinden hiç söz etmemiş, ya da Herder ve Jacobi vesilesiyle, sadece adını yazmışlardır. Oysaki, bu filozoflar, Hume'ün patronluğu altında imani akla karşı tutarak, Hamann'ın doktrinini geliştirmiş ve devam ettirmişlerdir. Öyle görünüyor ki Hamann, Nietzsche üslubunun müjdecilerinden olan artist ruhlu bir düşünürdür.

Hamann, dostu Herder'in 'dil' kuramını reddetmiştir. Dilin bir icat eseri olmadığını, dilde insanın eseri olmayan ve ancak mistik bir 'lehçe bildiriği'nin (communicatio idiomatum) öğrettiği şeyler bulunduğunu kabul eder ve sanatın kaynağı hakkındaki görüşünü açıklaması itibarıyle, 'şiir' hakkında da şöyle yazar: "Şiir, 'insan cinsinin ana dilidir'. Tıpkı, bahçenin işlenmiş taşlardan, resmin yazıdan, şarkının inşattan, değiş tokuşun ticaretten daha önce var olduğu gibi. En eski atalarımızın dinlenmeleri derin bir uykuydu ve onların hareketi gürültülü bir danstı. Onlar, yedi günü düşünme ve hayretin sükûtu içinde geçirirlerdi ve ağızlarını ancak 'kanatlanmış sözler için' açarlardı. Onlar, yalnız 'anlam' ve 'tutku'yu konuşur, hayallerden başka bir şey işitmezlerdi; bütün insel bilgi ve mutluluğun hazinesi, hayallerden ibaretti" (B. Croce, s. 248).

Özetle, Hamann, çağının aydınlanma (aufklärüng) hareketlerine karşı gelmiş, duygularla inanca dayanan bir felsefeyi savunmuştur. Fransız akılcılığına dayanarak klasisizmle savaşmış olduğu için, Goethe ile Herder'in çalışma alanını açmıştır. O, sanatta şiir dilinin tüm insanların ana dili olduğuna inananlardandır.

Hamann'ın eserleri 9 cilt olarak Berlin'de Rennier tarafından toplanarak basılmıştır (1821-1843). Jacobi ile olan mektuplaşmaları, bu filozofun külliyatı arasında yayınlanmıştır (cilt I-IV). *Gedanken über Meinen Lebenslauf* (1758-1759); *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759); *Kreuzzüge Eines Philologen* (1762); *Golgutha und Schleblimini* (1784) önemli eserlerindendir.

Bkz. W. Metzger, *J. G. Hamann* (1924); J. Nadler, *J. G. Hamann der Zeunge des Corpus Mysticum* (1949); E. Metzke, *His. Stellung in der Philosophie des XVIII Jahrh.* (1934); J. Herzog, *Claudius und Hamann* (1940).

HAMELIN, Octav. Fransız filozofu. 22 temmuz 1856'da Lion-d'Angers'de doğdu; 11 eylül 1907'de Huchet'de (Landes) öldü. Renouier ve La-

quier'nin öğrencisidir. Henri IV. Lisesinde okudu. Üniversiteyi bitirdikten sonra da Foix Lisesinde okudu. Kuvvetli bir agregasyon imtihanından sonra da önce Pau Lisesinde, sonra da Bordeaux Edebiyat Fakültesine ve 1905'te Sorbon'a felsefe profesörü oldu. Derslerinde daha çok felsefe tarihi ile agregasyonlarda istenilen yazarların incelenmesine önem verdi. Zamanında Alman ve Yunan felsefesini en iyi bilenlerden biri sayılırdı. Aristo'nun fiziğini derinden incelemiş, bağımsızlığını hiç yitirmemek şartıyle, Kant'ın etkisine tutulmuş, daha sonra Fichte'ye, son çağ filozoflarına ve daha çok Renouvier ve Lachelier'nin Yeni Kantçılığına bağlanmıştır. Öğrencilerinin çoğu profesör olmuş, derslerindeki etkisi ve başarısının büyüklüğüyle ün kazanmıştır.

Başlıca eser ve makaleleri şunlardır: *Critique Philosophique* (1880); *Le Système d'Aristote* (Paris, 1920); *Le Système de Descartes* (2. baskı; Paris, 1921); *Le Système de Renouvier* (Paris, 1927); *Eléments Principaux de la Représentation* (2. baskı; Paris, 1925). Şu makaleleri de ayrı bir önem taşırlar: *Demokrit Sisteminde Atomun Ağırlığı* (Annales de la Faculté des Lettre de Bordeaux, 1880); *İnançta İrade, Özgürlük ve Pekinlik (certitude)* (Revue de Metaphysique et du Morale, 1920'de). Hamelin bu son dergide, Epikür'ün üç mektubunu Fransızcaya çevirmiştir (1910, cilt XVIII., s. 397). Onun, Revue de Philosophie'de de değerli yazıları vardır.

Hamelin, Hegel'in mutlak ülkücülüğünü, Fransa'da yeni bir şekil vererek devam ettirmiştir. Ona göre bilinç, düşünce ve varlıktan farksızdır ve bunlar birbirleriyle özdeştirler. Bu itibarla bilincin dışında hiç bir şey yoktur. Düşünceyi hem nesne, hem özne, hem de bunların bireşimini meydana getiren faaliyet saymalıdır. Düşünce, hem bir anda 'Ben'i, hem de organizmayı oluşturur. Aynı zamanda âlem ve organizmanın birbirinden ayırt edildiği durumlarda organizma dışındaki âlemi de meydana getirir: Düşünce, bütün bunları bilinçte oluşturur ya da bilinç bütün bunların evriminden başka bir şey değildir. Yani, bilinç ve diğer adıyle tasarım, 'Ben'i ve 'Ben Olmayan'ı (non-être) kaplar. O, kendiliğinden özne için konudur.

Hamelin'e göre, tasarım ya da bilinç, nesnenin, şeyin bir eşi (double), görünen bir şeyin görünüşü, dışarının içerdeki resmi değildir. Düşünülmüş varlıkla düşünen varlığın tözel (substentiel) ikiliğini atmalıdır. Hissetmekle hissedileni bilmek başka başka şeyler değildir. Bilinç, bir bağıntıdan (relation) başka bir şey değildir. O, gerçekliğin en yüksek anıdır (moment). Varlığın ya da düşüncenin bitirilmiş (achevé) şekli, bağıntıların veya bağıntılar sisteminin bağıntısıdır. Demek ki, bütün olaylar, "bilinç olgularından" ibarettir. Ruhsal olaylara gelince, bunların duyuların dışında kaldığını, uzamsız olduklarını söylemek yanlış ve olumsuz bir tanım yapmak demektir. Bunların en seçkin karakteri, "öznel (subjectif) oluşlarıdır". Yani, özne ruhsal olaylar aracılığıyle etkin ve yaratıcı olarak belirir. Asıl ruhsal olan algıya (perception) karşıt olan hayal gücüdür. Bundan, ruhsal kanun olan düşüncelerin çağrışımı ya da hayallerin kanunu meydana gelir. O, hayali de, "öznenin zorunsuz gerekçelerine uymuş olan tasarım" diye tanımlar. Hayal gücü, iradenin ajanıdır. Onun alanı, olabilir (possible) alandır. Fakat, istemenin tek konusu, gerçeklenebilen olabilirdir; ya da gerçek olabilirliktir (possibilité). İrade, bilincin veya varlığın temelidir. Bilincin ve varlığın sınırlarını gösteren de iradedir. Varlık, "yalnız algılanmış olmak" değildir, aynı zamanda, "istemiş olmak"tır. "İstemiş ya da istememiş olmak olgusu, ülküsel olmayanla gerçek olanı seçmemize hizmet eder". Bu itibarla bilinç, özgürlüksüz kavranamaz. İradenin koşulu, özgürlüğün kendisidir. Eğer özgürlük, Spinoza'nın kabul ettiği gibi, nesnel özün belirtilmemiş bir ikileşmesinden (dédoublement) başka bir şey değilse, hiç bir yararı yoktur. O zaman özgürlük, sadece bir üst yapımdan (superfetation) ya da bir gölge olaydan (épiphenomène) başka bir şey olmamış olur. "Bilinci açıklayan, seçme ihtiyacıdır. Bu ihtiyacın kandırılmasından vazgeçilir veya bu ihtiyaç duyulmazsa, bilinç kaybolur. Bilinçsizlik, bilincin çıkarı uyarılmamış olması ya da büsbütün başka nedenlerle kuvvetlerini kullanmak istememesi demektir".

Bilincin varlığında bir bilgelik gören ve onun gerçek bir görevi olduğunu kabul eden bütün filozofların, bu görevin iradeyi kendi seçmesinde aydınlatıp ona yol gösterdiğini ve özgürlüksüz bilincin, kendisini kavrayamayacağını kabul etmekte birleşmişlerdir.

Hamelin, 'akıl' hakkında hocası Renouvier'nin doktrinine bağlıdır. Fakat onun yöntemini değiştirerek zihinciliğin dar sınırlarından uzaklaşır. O, hocasının saptadığı kategorilerin her birini Hegel'in üçlü (trinaire) sürecine (processus) göre, yani 'sav', 'karşısav', 'bireşim'e göre geliştirir. Hamelin'e göre, karşıt terimler, çelişik değildirler, bağlaşıktırlar (corrélatif). Her şey diğer bir şeye göre vardır. Bu itibarla da bütün bilginin temeli, bağıntıdan ibarettir. Öyleyse 'gerçek', Hegel'in iddia ettiği gibi, mutlak karşıtların bileşiminde (terkip) değil, bağıntılı karşıtların, yani birbirine ters olanların bileşimindedir. Özdeşlikle çelişikliğin bileşimi karşısındaki durum da aynıdır. Yani, ikisi de bileşime engeldir. Bir'le çok, yukarı ile aşağı...

birbirlerine karşıt ya da çelişik değildirler. Bunlar, birbirlerine nazaran terstirler ve birbirlerini tamamlayarak birleşebilirler. Bütün insel bilginin ilkeleri, bağıntılı olarak karşıt olan kavramların diyalektiğiyle açıklanır. Hamelin'e göre, bu ilkelerin tümü birden, en yalınç ve soyuttan (sayı) en karmaşığa, "en yüce gerçekliğe", yani bilince doğru giden bir sıra teşkil ederler. Bunlar, birbirini çağırır ve birbirini tamamlarlar. Analitik değil, sentetik bir yürüyüşle âdeta birbirinden meydana gelirler. Hamelin'in ancak bazı değişikliklerle benimsediği ve Renouvier'den aldığı aşikâr olan kategorileri şunlardır:

Sayı	Birlik	Çokluk	Tümlük (totalité)
Zaman	Lâhza	Bir an	Süre
Uzay	Nokta	Aralık	Doğru vb.
Hareket	Duraklama	Yer değiştirme	Taşınma
Nitelik	Olumlu	Olumsuz	Belirli
Bozma (altération)	Direnme	Doğasını bozma	Dönüştüren
Türleştirme	Cins	Ayrım	Tür
Nedenlilik	Neden	Etki	Eylem
Ereklilik	Amaç	Araç	Sistem
Kişilik	Ben	Ben olmayan (non-moi)	Bilinç

Bu kategorinin her biri bir savla karşısavın bireşimi gibi gösterilmiştir. Örneğin, sayı, Hamelin'de de Renouvier'de olduğu gibi, birlikle çokluğun bireşimidir. O da hocası gibi, kategorileri tasarımın öğeleri saymış, Hegel'in 'düşünce'si gibi, 'mutlak'ın tanımları saymamıştır. Renouvier'ye göre, kategoriler, deneyin ürünü olduklarından, tanımlanamamışlardır. Hamelin ise, bireşim yöntemiyle; yani, Eflatun ve Hegel'inkini andıran bir yöntemle, ayrı kalmış olan hiç bir kavram bırakmamıştır.

Hamelin'e göre 'özgürlük', bilinç ve eylem kavramlarıyle dayanışlıdır (solidaire). "Kendisi için var olmak olgusu (bilinç) sözcüğün en kuvvetli anlamıyle, varlığın hareketlerinden gelir. Öyleyse, 'Ben'e, hem 'Ben'i, hem de 'Ben olmayan'ı, bu nedenle de her ikisinin bireşimini veren gerçek ya da ilk eylem, özgür eylemdir". O, evvelâ özgürlüğün yanlış tanımlarını gösterir ve reddeder. Yani, ona göre özgürlük, ne 'anlaşılmış zorunluluk'tur (necessité comprise), ne de "varlığın özel doğasının zorunluluğuyle belirtilmesidir". Hatta, ne de zorunsuz ve saf belirsizliktir. Şu halde nedir? Özgürlük, bu iki karşıt değil, belki bağlaşıklı (corrélatif) terimin bireşimidir. O, "Özgür ve motiflenmiş (güdülü) eylemdir". Orada motiflerin üstüne çıkmaz, fakat bir motife göre hareket eder. İrade motiften ve motif iradeden ayrılabilir. "Özgürlük, ne neden, ne de sonuçtur. Fakat bunun her ikisi de uyarıcı olan sistem kavramında birliğe dönerler. Aynı zamanda bilinçli bir görünüme bürünür ve bir özneye yüklenmiş olurlar. Bu bağıntıda zorunluluk yoktur. Özgürlük, neden ve sonuçta mukadder olarak yenmiş olan şeydir". Motif (güdü), gelişen nedenli ve amaçlı sürecin bir manzarasıdır. Motiften söz ettiğimiz zaman, söz konusu olan, motiflenmiş eylemdir". Determinizm, "ancak motiflenmemiş bir eylemin olabilirliğinden başkası dikkate alınmazsa, var olur. Özgürlük ise, bu olabilirliğin edime (acte) geçmesi için" öznenin 'dikkat' aracılığıyle ya da bunun tersi sayesinde doğan süreç hazırlanmış veya süreci reddetmiş olması gerektiği gözlenmiş olursa, vardır. Hamelin, bu suretle özgürlüğü, ya bilincin çözümlenmesi, ya da iradeli eylemin kurucu koşul ve öğesi olarak kabul eder. Onun, "Özgürlüğün diyalektik ispatı" dediği şey, budur.

Hamelin, özgürlüğü ispat etmekle, bilinci de ispat etmiş olur. "Bilinç, zihinli olarak hareket etmeye hizmet eder. Buradaki iddia (assertion) zihinli olarak hareket edilirse, determinizmin akışını değiştirmek gerektiğini" ve başka türlü olmayacağını ileri sürmüş olur. Eğer özgürlükte zorunsuz zihin bulunabilirse, bilince ihtiyaç yoktur. Zorunlucular, bunu anladıkları içindir ki, bilinci bir gölge olay saymışlardır. Eğer özgürlük, varlığın kendi özüne kıvrılmasından ve nesnel özün ikileşmesinden başka bir şey değilse (Spinoza), o, bir gevezelikten (pléonasme) başka bir şey değildir. Varlığın bir üstün yapımıdır (superfétation). Eğer tersine olarak, özgürlük bir seçme gücü ise, buna yer vermek için zorunluluğun kaybolması gerektir. Zira, zorunluluk, seçme faaliyetini reddeder. Şu halde, "Bilinçle özgürlüğün ve özgürlük koşullarıyle bilinç koşullarının özdeşliğini" kabul etmek lâzımdır. Özet olarak, Hamelin'e göre, nesne determinizmi, özne ise zorunsuzluğu temsil eder. Bunların bireşimi olan bilinç ise, 'özgürlük' alanıdır. Mutlak gerçek, yalnız bilinç ya da ruhtadır. Çünkü, bütün bağıntıları ortaya koyan odur. O, bağıntılı olamaz, bağıntıların ilkesi olması nedeniyle, mutlaktır (H. Z. Ülken, s. 121).

Hamelin'e göre 'bilim', sürekli bir soyutlama aracılığıyle meydana gelmiştir. Bilim:

1. Sürekliliği kavram şeklinde ifade eder.
2. Nesneleri özellikler sistemi halinde anlatır.
3. Tanınabilen türleri tanımlamaya izin vererek aynı koşulların varlığını kabul eder.
4. Özellikleri, kanun sistemleri gibi tanımlar.
5. Maddesel noktalar... vb. gibi simgesel kavramlara ulaşır. Ona göre, tümevarım bu biteviye soyutlama hareketini gerçeklendirmeye izin veren yöntemdir. Şu halde asıl sorun, olgularda zorunlu bir bağlılık oranını göstermek için, hareket noktalarıyle mantıksal oranları araştırmaktan ibarettir.

Hamelin, kendisine ilham kaynağı olmuş olan Hegel ve Renouvier sistemlerini eleştirir. Ona göre, Hegelci diyalektik, İskenderiye Okulunun bütün bireyliği söndüren mutlak 'Bir'inden başka bir şey olmayan 'Ruh'ta, bir evrensel somutta sona erer. Renouvier'nin kişilikçiliği (personnalisme) gibi. Hamelin'e göre de, en yüksek kategori, 'Kişi'dir (personne). Şu halde bireşim yönteminin bu koşullarla dayanışlı olması gerekir. Hamelin de bunu anlatmak ister. Onu, Hegel'den ayıran nokta, yukarda işaret ettiğimiz gibi, savla karşısavın oranını anlayış biçimindedir. Bu anlayış farkı, Hamelin'i, olumsuz (menfi) bir Tanrıbilime değil, olumlu (müspet) onaylara ulaştırır.

Bu bakımdan Hamelin'in sisteminde en önemli nokta, açıklamakta olduğumuz eserinin son bölümündedir. Burada, nedenlilik ve araçlılığın bireşiminden doğmuş olan kişiliğin diyalektik hareketi nasıl ikmal ettiğini gösterir ve bize evrenin kişilikçiliğe yakın bir görümünü (vision) verir. Fakat, bunu insel kişiden Tanrısal, özgür, yaratıcı ve kayralı (providentile) kişiliğe geçen bir yeni diyalektik gidişiyle vermez. Buna bir yetkinliğin gerekçesiyle (exigence) ulaşır. Burada zorunluluğa asla yer vermez. Hamelin'in sistemini, kendisinden sonra geliştirerek takip eden René le Senne'dir.

Bkz. Darbon, *Le Méthode Synthétique dans l'Essai d'Hamelin* (Revue de Métaphysique; ocak, 1929); H. Ch. Puech, *Esprit* (1927). Bu eserde Hamelin'e dair notlar vardır; M. Dorelle, *Problèm de l'Induction;* J. Sr. Mill, *An Examination of Sir W. Hamelins Philosophy* (1885); E. Bréhier, (cilt II, s. 1060-1062); P. Janet ve G. Séailles, *Les Probleme et els, Écoles* (Paris, 1932, s. 29-30; 67-68; 116-117).

HAMILTON, Sir William. İngiliz filozofu. İskoçya Okulunun son ve ünlü temsilcisi. 8 mart 1788'de Glasgow'da doğdu; 6 mayıs 1856'da Edimburg'ta öldü. Aynı adı taşıyan soylu bir ailenin çocuğudur. Dedesi ve babası, saygı görmüş hekimlerdendir ve babasının üniversitede bir kürsüsü de vardı. Hamilton, öğrenimlerini Oxford'daki Belliol Kolejinde yaptı, gereken dereceleri kazandıktan sonra, İskoçya'daki Edimburg şehrine yerleşti. Burada, evvelâ avukatlık yaptı. 1813'ten 1820'ye kadar kendini tanıtamadı. Bu ilk dönemde, bir hukukçu olarak çalıştı. 1821'de Edimburg'ta tarih, 1836'dan itibaren de bu ilde mantık ve metafizik profesörlüğü yaptı. Felsefeden hoşlandığı için, bu dönemlerde eskilerden Aristo'yu, yenilerden Reid ve Kant'ı inceledi, bunlara bağlandı. Bu son filozofu İngilizlere tanıtan da kendisidir. Hamilton, skolastikleri de öğrendi; fakat bunları terk etmek gerektiğini çabuk anladı. Bu sırada, üniversitenin ahlâk kürsüsü Th. Brown'dan boşaldı. Bu kişinin ardılı olan Dugald Stewart'ın yerini almayı ümit etmişse de, bu kürsüye, şair Wilson getirildi. Bir yıl sonra da kendisine, üniversitenin medenî hukuk ve tarih profesörlüğü verildi. 1819'dan 1839'a kadar Edimburg Dergisi'nde makaleler yazdı; bunlar, yurttaşlarının ilgisiz kalmalarına rağmen, Alman ve Fransız filozoflarının dikkatini çekti.

V. Cousin, "Avrupa'da Aristo'yu onun kadar bilen kimsenin bulunmadığını" ilân etti. 1836'da boşalan metafizik ve mantık kürsüsünü istedi. Birçok çekişmelerden sonra, bu isteğinde muvaffak oldu. Bu iki bilimden birini bir yıl, diğerini ertesi yıl okutacaktı. Bu iki bilim hakkında yazdığı eser, öğrencileri tarafından ölümünden sonra basıldı. Psikoloji ve mantığın en soyut konularına dair olan bu yarı ahlâksal ve yarı dinsel eser, bir daha tekrar edilmemek üzere, bir defaya mahsus olarak yazılmıştı. Hamilton, bu sırada Reid'in eserlerini bastırmak imkânını da bulmuştu. Bunları birtakım notlar ve birinci derecede önemli dissertasyonlarla 1847'de bastırdı ki, bu külliyatın adı şudur: *The Works of Th. Reid Edited* (1863'te 6. baskısı çıktı). Hamilton, Dugald Stewart'ın eserlerini 1854'te bastırmışsa da, buna eklemesi gereken notlar hususunda pek hasislik göstermiştir. Bu eserlerin basılması ölümünden sonra tamamlandı. Hamilton, başladığı işleri yarım bırakmak âdetine ve büyük eserler yazmak hususundaki çekincemesine rağmen, İskoçya Okulunda saygıya değer bir yer tutmuştur. Mutlu ve onurlu hayatını, çekingenliği ve methedilmeye karşı duyduğu derin tutku gölgeler. O, en küçük bir eleştiriye dayanamaz, acı bir dille karşılık verir, düşüncelerini hınçla savunur. Morgan'la giriştiği bir mantık ve matematik çekişmesinde nezaket dışına çıktığı görülür. Bilgisizlik ve yanılmaya karşı, yani kendi düşüncesine uymayan düşüncelere karşı merhametsizdir. Bununla birlikte, V. Cousin'in felsefesine karşı giriştiği savaşta, hatır sayan ve hayran olan bir hasım tonundan ayrılmamıştır.

Eserleri: *Felsefe Hakkında Tartışmalar* (bu eserin 1863'te Londra ve Edimburg'ta altıncı baskısı çıkmıştı. M. L. Peisse, zengin bir Başlangıç ekleyerek bunun birçok parçalarını *Fragments de Philosophie* adıyle Fransızcaya çevirdi); The Edimburg Review'de yazdığı şu üç makale, onun ününü sağlamıştı: *The Philosophy of the Unconditioned; The Philosophy of Perception; Logic* (1829-1833). Yine Londra'da ve Edimburg'ta, ölümünden sonra, öğrencilerinden Mansel ve Veich tarafından basılan *Lectures on Metaphysics (Metafizik Dersleri)* adındaki iki ciltlik eserinde, metafizik ilkelerden çok, psikoloji vardır. Yine bu iki öğrencisinin bastırdığı *Mantık Dersleri* adlı eseri, tam bir ders kitabıdır. Bu iki eser, 1859-1860 arasında dört cilt olarak *Lectures on Metaphysics and Logic* adıyle bastırılmıştır. Hamilton'un bazı tartışmaları da yayınlanmıştır. Onun çok yazmaktan ziyade, fazla okuduğu anlaşılmaktadır. Felsefesinde birlik olmadığı, yani sistemli düşüncelerden yoksun olduğu, kuramlardan çok eleştirilere önem verdiği iddia edilir. Eserlerinde birçok gözlemler ve birtakım tarihsel görüşler vardır. Bununla birlikte bilgi kuramıyle mantık ve psikoloji sorunları Hamilton'un en sevdiği konulardır.

Ona göre, bilgi'nin konusunu, koşullarını ve değerlerini anlamak için, evvelâ bilincin ne olduğunu anlamak lâzımdır. Bazı filozoflar ve daha çok İskoçya Okuluna göre bilinç, öteki fakültelerden ayrı ve yalnız ruhun işlemlerini algılayan bir fakültedir. Bu görüş, Aristo, Descartes ve Locke'un düşmediği bir yanılmadır. Tanınanı 'bilmek' ve 'tanımak', gerçekten özdeş oldukları halde mantık bakımından birbirinden ayrı iki önermedir. Zihinle ilgili bir işlem, ancak konusuna oranla olan bir şeydir. İşlemin konusundan ayrı oluşu bundandır ve yine bu nedendendir ki, bir zihin işlemi, niteliği itibarıyle özgül (specifique) ve belirtilmiştir. Bireyliği içinde damgalanmıştır. Eğer nesne kaybolursa bu işlem uyanır, nesne ortada yokken nasıl oluyor da tasarlanabiliyor? Bunu ancak, "bütün zihin edimlerinin (actes), bilincin bir değişkemesinden (modification) ve bütün zihin kuvvetlerimizi toptan anlatan genel bir terimden ibaret olduğunu kabul etmekle" açıklayabiliriz. Biz, dış âlemi, yani nesneyi özne ile birlikte ve dolaysız bir sezgiyle algılarız. Algıda sahip olduğum sezgisel bilgiye, algının konusu hakkında da sahibim. Yani, bir ve aynı sezgi, 'Ben'le 'Ben olmayan'ı (non-moi) birleştirir. Dış âlemi algıladığımız zaman, onun bilincine de sahip olmuş oluruz. Kanatlı at gibi bir hayali tasarladığımız zaman, bilinç, edimin hem konusu, hem de kendisi olur. "Eğer kanatlı at bilincini reddedecek olursanız, onu hayal eden edimin bilincini de reddetmiş olursunuz".

Anlaşılıyor ki bilinç, ayrı bir fakülte değildir. O, tüm ruh durumlarının (haller) esaslı şeklidir. Bilinç, tanımış olduğu ruh durumlarından ayrı değildir. Zira, bu ruh durumları, bilincin konuları değil, kendi kipleridir (modes). Bilinç, özel bir bilgi fakültesi de değildir. Bilincin kipleri, kendi özel fakülteleridir. Bilinç faaliyetimizin işlemleriyle sınırlanmamış, fakat onun bütün konularını kendi içine almıştır. Denebilir ki, ruh durumları, birbirinden farklı yeğinlikte birtakım bilinç durumlarından başka bir şey değildir. Özet olarak denebilir ki, Hamilton'a göre bilinç, "Ben ve Ben olmayan iki varlığı bir ve aynı sezgiyle kavrar", yani, "algının en yalınç ediminde, kendi kendinin bilincinde algılayan bir özne olarak ve algılanmış nesne olarak, bir dış gerçekliğin bilincine sahip olurum". Bu itibarla eşyayı dolaysız olarak biliriz. Dış âlemin varlığı, bizim kasal (musculaire) enerjimize yaptığı direnme sayesinde anlaşılır. Demek ki dış âlem, organizmaya dokunur dokunmaz algılanmaktadır. Şüphesiz ki, insanda diğer birtakım zihinsel fakülteler vardır: 'Saklayan' (hafıza-bellek gibi), 'yeniden meydana getiren' (telkin ve anış gibi), 'tasarlayan' (hayal gücü gibi), 'düzelten' (mukayese, çözümleme, bireşim, yargı, akıl, yürütme... gibi) ve son olarak 'düzenleyen' (akıl, kamul duyu gibi) fakülteler.

Fakat, ruhun bütün bu çalışması, daha başlangıçta karşılıklı bir karşı olum (tekabül - opposition) halinde ve özneyle nesnenin bağıntısı (relation) olarak tek dolaysız veriler üzerinde işler. Bundan da anlaşılır ki, bizim doğrudan doğruya tanıyabildiğimiz şey, 'ruh'la 'madde' dir. Şu halde her zihin ediminin koşulu, 'karşı olum', 'bağlantı' ve 'ayrım'dır. Çünkü, ancak ruhla madde birbiriyle anlaşabilirler. P. Janet ve G. Séaille, Hamilton'un, bilginin özel fakülteleriyle bilinci âdeta birbirinden ayırdığına işaret ederler. Hamilton'a göre, duyulur ve iradeli olan olgular da tanındıkları sürece zihinle ilgilidirler. Demek ki, bilinç bu çeşit olguları algıladığı zaman da ayrı bir fakülte haline gelmiş olur. Bununla birlikte, yanılmış olmamak için denebilir ki, Hamilton'a göre bilinç, her türlü ruhsal olgularla eş var oluştadır (coexistance). Hamilton, bilinçsiz ruh durumlarından da söz etmiştir. Buna dair örnekler de vermiştir: Ruhsal zenginliğimizin çoğunluğu, bilinç küremizin dışında kalır ve ruhun en karanlık kıvrımlarında saklanır, der. Birtakım marazî coşkunluklarda (exaltation) bellek, evvelce öğrenemediği birçok anıları, hatta vaktiyle öğrenemediği dillerle anlatma yeteneğini gösterir. Bazı karışık duyumlar, algılanmayan diğer bazı

duyumların öğeleri gibi görünürler. Ona göre, çağrışımda öyle aracılar vardır ki, bilinç, onları algılamadığı halde, bunlar bazen düşüncede bulunurlar. Bilinçsiz ya da bilinçaltı durumlarına dair verdiği bu örnekler ve gözlemlerin nedenlerini açıklamamış olan Hamilton, bunlardan mistik hayal gücü veya hezeyanlara dair de çıkarılması gereken sonuçlara derinden temas etmemiştir.

Hamilton, Kant gibi bilginin değerini değil, daha çok bilginin sınırlarını incelemiştir. Bu iki sorunu birbiriyle karıştırmamalıdır. Zira, bilgimizin kaplamında (şümul) gerçekliğin, ancak bir kısmı vardır, demek başkadır; bilgimizin kavradığı şeyler, ancak bir olay değerine sahiptir demek de başkadır. Hamilton'a göre, bütün bilgiler, fakültelerimizin bağlı olduğu koşullara göredir. "Biz, ancak koşullu olanı" düşünüp kavrayabiliriz. "Koşulsuz olan ise, düşünülüp kavranılamayandır". Demek ki Hamilton, Kant gibi koşulsuz olanı kavrayabilecek olan akıl türünden özel bir fakülte kabul etmemektedir. Bu itibarla sonsuz, mutlak ve Tanrı gibi metafizik konuları kavrayamayız. Zira ona göre, bilinçte sonlu ve bağıntılı olandan başka bir şey yoktur ve felsefede "olayların gözlemleriyle soyut kanunlara kaynaklık yapan soyutlamalardan başka bir şey yoktur". Daha önce Kant, kendinden şey takınağından (obsession) kurtulmayı denemişti. Fakat eserini tamamlayamadı. Mutlak'ın nesnel gerçekliğini aklın kavrayamayacağını ileri sürmüşse de, onu düşünmenin önüne geçmemiştir; ya da daha çok, mutlak'ı 'entellektin kategorileri' ve 'aklın düşünceleri' adıyle insan zihnine taşımıştır. Kant, "Mutlak'ın bedenini öldürmüş, fakat onun üzerindeki cinleri tard edememiştir". Mutlak'ın yalnız ruhumuz için nesnel bir gerçekliği yok değildir. "Hatta o, öznel bir onaylamaya da elverişli değildir". Mutlak bir kelimeyle ifade edilen kendisi gibi birtakım inkârlar (négation) koleksiyonudur. Zira, gördük ki, düşüncenin özel niteliği, her şeyi ayrım ve bağıntılılık koşulu altında yakalayabilir, bilginin kendisi de iki terim arasındaki bir bağıntılılıktan başka bir şey değildir ve her bilinen konu bir diğer konudan böyle ayırt edildiği gibi, kendini bilen özneden de böyle ayırt edilir. Bu olguyu şu formülle özetleyebiliriz: "Düşünce, bütün konularını koşullara bağlar". Bu, düşünce için sonlu ve bağıntılı olmayan bir şey yoktur demektir. Fakat her şeyi bir karşı olum şekli altında algıladığı için, her şeyin kendine özgü bir karşıtı vardır; yani, bilginin tek konusu olan sonluya ve bağıntılıya karşı, 'sonsuz' ve 'mutlak'ı koyabiliriz. Bu da düşüncenin, bilinene herhangi bir bilinmeyeni, algılanabilene, algılanamayanı karşı koyması demektir.

İşte filozofları, en yüksek spekülasyonlarında uğraştıran sonsuzluk ve mutlak terimleri böyle meydana gelmiştir. Bunları birbirleriyle karşılaştıracak olursak, hepsinin karşıt oldukları, ayrı ayrı dikkate alınırlarsa, anlaşılabilir hiç bir anlamlarının bulunmadığı görülür. Mutlak demek, yetkin, bitirilmiş (achevé), tam ve bu itibarla da "sonsuzluğa taban tabana karşıt" olan demektir. Bir tarafta sınırlanmış bir şeyin düşüncesi, diğer tarafta sınırları olmayan, bitmeyen, kesin olarak bitirilmemiş olan vardır. Şu halde bu iki düşünce, bir çatışkı (antinomie) teşkil ederler. Fakat bunların her ikisinin de ortak niteliği, her türlü koşuldan uzak oluşlarıdır. Bunlardan biri sınırsız koşullu olmayan, diğeri ise, koşulsuz olan sınırlardır. Demek ki bunlar, koşulsuz (inconditionnel) denilen bir cinsin iki türüdür. V. Cousin, yanlış olarak bunları özdeş saymıştır. Hamilton'a göre, "Koşulsuzda pozitif hiç bir şey yoktur. O, gerçek ve özünlü (intrinsèque) hiç bir birliğe sahip değildir. Zira, koşulsuz, anlaşılamazlıklarının ortaklığı aracılığıyle, bize oranla bağıntılı olan bir birlik içinde birbirine karşıt olan mutlak'ı ve sonsuz'u uzlaştırır". Filozofların bunları özdeş saymaları ve birbirinden ayırt etmeksizin her ikisini de aklın konusu haline getirmeleri doğru değildir (Schelling ve V. Cousin, sonsuz'la mutlak'ı kavrayabileceğimizi iddia etmişlerdi). Zira, bunlardan birinin gerçekliğini kuracak olan belge (preuve), diğerinin gerçekliğini yıkar. Mutlak varsa, her şey sınırlıdır. Sonsuzluk varsa, hiç bir şey mutlak değildir.

Hamilton, bilginin bağıntılı oluşunu Kant biçiminde açıklar: "Ruh ve madde hakkında sahip olduğumuz her bilgi, bağıntılıdır; bağıntılı olarak koşulludur. Mutlak olarak ya da kendiliğinden (en soi) sayılan dışsal ve içsel şeyleri bilemeyiz veya bunların bilinemeyeceğini biliriz. Biz, bağıntılı olandan başkasını bilemeyiz demekle, içerik (zımnî) olarak mutlak hakkında hiç bir şey bilemeyiz, mutlak surette var olan hakkında, yani kendinden ve kendi için olan, bizimle ve fakültelerimizle ilgisi olmayan hiç bir şeyi bilemeyiz, demiş oluyorum". Evvelâ düşünce kendini yıkmadan bilincimizden kurtulamaz. Öyleyse mutlak düşüncesi de bilince bağlıdır. Fakat bilinçte ancak bağlılaşmalarıyle (correlation) bilinen ve karşılıklı olarak birbirini sınırlayan özne ve nesne karşısavıyle mümkün olabilir. Şu halde mutlak düşünce, bağıntılı olmuş olur. Acaba düşünce, mutlak'ı zaman, uzay, neden ya da töz olarak mı yakalar? Zamanı, yalınç bir kavrayıştan (conception) başka bir şeymiş gibi farz edersek, onun mutlak ya da sonsuz olmadığını anlarız. Zira, zaman, ne bütünü içinde, ne de bir tek lâhzası içinde bitmiş olarak kavranılamayacağı için ve hatta, "zamanın bir mutlak başlangıç ya da mutlak bir son, yani kendi dı-

şında zamanın bulunamayacağı bir başlangıç veya son, tasavvur edilemeyeceği için" o, mutlak değildir. Zaman içinde sonsuzluk anlaşılamaz. Bu sonsuzluk, ancak sonlu zamanın sonsuz bir şekilde eklenmesiyle gerçeklenebilir ki, bu eklemenin de başarılabilmesi, yine bir sonrasızlığa (ebedîlik) ihtiyaç gösterir. Aynı zamanda sonsuzun bir öncesi (avant) ve bir de sonrası (après) vardır. Bu ise:

a) Sonlu bir sonsuz,

b) Başlayan bir sonsuz,

c) Bu ikisi bir arada olan sonsuz gibi üç karşıtlığı kapsar. Demek ki zaman, ne koşulsuz olarak sınırlı, ne de koşulsuz olarak sınırsızmış gibi kavranılamaz. Aynı düşünceler uzay için de ileri sürülebilir. Yani, bir uzayı da ne sonlu ne de sonsuz olarak algılayabiliriz. Bilgimiz, bu sonlu ve sonsuz uçlarının ortasındadır. Fakültelerimizin bu gerçeği, bu bilir bilmezlik, "felsefenin sonudur, fakat Tanrı, bilimin başlangıcıdır".

Mutlak'la neden arasında da bir ilgi yoktur. V. Cousin, Hamilton'a göre, bu noktada da yanılmıştır. Zira, mutlak'la neden de birbirine karşıttır. Neden, kendi sonuçlarıyle bağıntılıdır. Neden, sonuçları için vardır. O, sonuçları meydana getirmek için bir aracıdır. Eğer neden, soyut olarak dikkate alınırsa, sonuçlarından aşağı olduğu görülür. Çünkü o, ancak sonuçları için vardır ve sonuçları sayesinde vardır. Neden, bütün birleşmiş olan sonuçlarından daha az yetkindir ve onlardan herhangi birinden daha az gerçektir. Zira neden, sonuca bağlıdır ve neden olduğu sürece de sonuçsuz var olamaz. Bu itibarla da neden, "hiç yoktur, o daima var olmaktadır". Schelling, mutlak düşünceyle faaliyet, iki karşıt kutuptur, dediği halde, bazı filozoflar, bir mutlak neden düşlemişler ve V. Cousin gibi, zorunlu yaratmadan söz etmişlerdir ki, gerçekte bunlar, âlemi Tanrılaştırmışlardır. Hamilton, bu sistemleri, Danaidlerin fıçısındaki su misterine benzetir. Düşünce sonlu şeyler dışına çıkmaz, sonlu şeyler de, şüphesiz ki anlaşılamaz bir varlığın belirtileridir. Hamilton'un dinsel gerçeği sarsmak için felsefenin değerini küçültmek istediği zannedilmemelidir. Tersine olarak onun başlıca tasası, insan aklının felsefeyi tehlikeye sokmamasıdır. Bunun içindir ki Hamilton, anlaşılamazı göstermek suretiyle felsefeyi pekin bir duruma getirmek ister. Kendisine, dine karşı silâh verdiği iddia edilirse, bilinemez Tanrı'ya bir kaside ile karşılık verir ve onun lehinde en sofu bir Tanrıbilimci ve filozofun inançlarını ileri sürer ve "imanımızın alanı, bilgimizin alanından daha geniş olabilir" der. Sonra da bilgi adı altında yıktığını, inanç adı altında yeniden yapar ve eleştirisinin Tanrı anlayışı için kapıları ardına kadar açtığını ileri sürecek denli hayale kapılır. O, eski bir filozofun "Anlaşılmış bir Tanrı, Tanrı olamaz" şeklinde ifade ettiği sözü ele alarak Kant gibi, fakat ondan daha açık olarak Tanrı'yı bilemeyeceğimizi iddia eder. "Sonlu ve bağıntılı olanın ötesinde bulunan hiç bir şeyi kavrayamayacağımıza dair olan âcizliğimizin bilinci, şaşılacak bir 'ilham'la bize, anlaşılabilir gerçeğin ötesinde 'koşulsuz' olan bir şeyin varlığı inancını verir" der. Onun bu konudaki düşüncesi, Pascal'ı da vaktiyle suçlandırmaya neden olan bir Tanrıbilimci şüphecilikiir. Zira, ona göre, "Tanrıbilimci için İncil ne ise, filozof için de bilinç odur".

Hamilton, Tanrı'dan gelen ışının yolumuzu şaşırtmasından "korkarak" bu ışını söndürmüştür. Bu ışını kendimizde ve dış âlemde daha açık olarak görebilir miyiz? Mutlak'ta içerik olarak 'Ben' ve 'Madde' vardır ve bu iki küre içinden "mutlak öcüsünü" (fantoma) kovmalıdır. İnsanın içindeki mutlak, şunlardan ibarettir: Töz, Neden, Varlık, Ruh... vb. Doğa içinde ise olayları meydana getiren ve açıklayan bazı sürekli ilkelerdir. Bu itibarla olguların ötesinde, "kendisinden şeyleri (les choses en soi) görecek bir aracıya sahip değiliz. "Bilginin bağıntılı oluşu, 'Ben'in ve 'Madde'nin bir özne olarak ne olduklarını bilmemize engeldir. Kuşkusuz bilinçli bir özne olmaksızın bilince sahip olunamaz; fakat özne denilen şey nedir? "Bu olaysal ya da belirmiş varlığın bilinmedik temelidir". Ruh ancak 'a posteriori' olarak tanımlanabilir. "Biz, onun hakkında felsefesel olarak bir şey bilemeyiz. Sadece belirtilerinden itibaren" bir şeyler bilebiliriz. Ne töz, ne de neden hakkında hiç bir algımız olmadığı için, Maine de Biran'ın çözümlemesi de yanlıştır: Bilinç, hareket ya da çaba ediminde bize yalnız şu iki olayı ilham eder: Bu olayların bağıntılılığı ve türemi (génération) mutlak surette bilinmemiş kalır; kendimizi neden olarak kabul edişimiz, bir varlığın mutlak bir biçimde başlayıp sona ereceğini düşünmemekliğimizdendir. Bu itibarla Hamilton da, Hume, Kant ve ardıllarının doktrinlerinde olduğu gibi, 'Ben'i bir olaylar grubu ve serisi gibi kabul etmektedir. Fakat o, bundan büsbütün başka sonuçlar çıkarır. Ona göre, bilinçte üç temel olgu vardır: "Zihinsel varlığımız veya tözlüğümüz (zihin), birliğimiz ya da bireyliğimiz, zihinsel özdeşliğimiz veya kişiliğimiz. 'Ben'in bilincine sahip olduğu çeşitli değişkelere sezgi duygusu ya da inanç arkadaşlık eder". Bu ise, düşünen bir özne olarak 'Ben' in varlığına aracılık eder". Şu halde, bu 'Ben'in, sadece bir değişke ya da birtakım öznelerin değişke serileri olmayıp, bütün bu değişkelerden farklı ve kendi kendisine kalıcı (baki) olan bir kendilik (entité) olduğuna emin oluruz.

Hamilton, özdeşliği de aynı biçimde anlatır ve bilinç olgusunu, Hume gibi açıklar, Maine de Biran'ın bulduğu sonuçlara ulaşır. Ona göre, maddenin varlığı hakkında da aynı çelişiklik gözükür. Hamilton, bilincin her ediminde, der, bir 'Benim' (je suis) kanısı vardır ve benden farklı olan bir şeyin var olduğu inancı vardır. Ruhla madde bize bir arada ve mutlak bir eşitdeşlik (coegalité) içinde verilmişlerdir. Bunlardan biri diğerinden önce geçmez, diğeri de berikinden sonraya kalmaz. Bunların karşılıklı bağıntıları da eşit bir şekilde bağımsızdır. Fakat her iki yönde de, olaylardan ve bilinemeyenin olaylarından başka bir şeyi algılayamayız. Biz, maddenin ve ruhun ne olduğunu bilemeyiz. Bilginin bağıntılılığı beliti kabul edilince, başka türlü konuşulamaz. Bu şüpheci psikolojinin dış âlemi inkâr ettiği zannedilmemelidir. Zaten Hamilton, böyle bir bilginin de övünülecek bir şey olmadığına emindir. Hamilton'a göre, birinci ve ikinci niteliklere, hatta bir üçüncü olarak da bunların arasında bulunan ikinci-birinci (secondo-primaire) niteliklere bölünür. Birinciler, cisimlerin içinde ve oldukları gibi algılanırlar ki, bunlar uzay düşüncesine çevrilebilirler: Sokulamazlık (sığamamazlık - impénétrabilité), sayı, miktar, şekil (figure), hareketlilik, konum (position) bu niteliklerdendir. Bunlar, eşyanın kendi niteliklerinden olup, bizim üzerimizde bıraktıkları etkiler değildir. Şu halde niçin Hamilton, mutlak'ı hiç bilmediğimizi ve maddenin ne olduğuna dair mutlak surette bilgisiz olduğumuzu tekrarlayıp duruyor? St. Mill, Hamilton'un bu konuda düştüğü çelişikliğe işaret ederek, her bilgi bağıntılı ise, maddenin niteliklerini "oldukları gibi" algılayamayız. Eğer onları bu biçimde algılıyorsak, bu nitelikleri ve hatta bu tözleri mutlak şekilde biliyoruz demektir, der. Görülüyor ki, bu konuda Hamilton, Kant'la Reid arasında bocalayıp durmaktadır: Tanrı düşünülemez, fakat O'na inanmak lâzımdır. 'Ben', "bilincine sahip olduğum durumların" toplamıdır, fakat duygu, benim birlik ve özdeşliğimi ilham eder. 'Madde' de, "eş var oluş suretiyle beliren birtakım görünüşler serisi için verilmiş olan bir cins addır", fakat bu birinci nitelikleri ve ikinci-birinci nitelikleri oldukları gibi (en elles mêmes) ve üzerimizdeki etkileriyle biliriz. 'Akıl', düzenleyici bir fakülteden başka bir şey değildir, fakat kamul duyu (sens commun), Katolik (Catolique) yargılar kullanır. Bu yargılar, hepimiz tarafından kullanıldıkları için, zorunludurlar ve zorunlu oldukları için, onları hepimiz kullanırız. Hamilton, bir taraftan bilincine sahip olmadığımız bir düşüncenin asla olamayacağını ilân ederken, bir taraftan da bilinçsiz algılar tezini destekleyecek olan birtakım ustaca gözlemleri toplar. Bununla birlikte o, bir inanç üzerine bilgiyi yok eden kanaatler de ileri sürmüştür ki bunlar, St. Mill'in şu itirazlarıyle karşılaşır: Eğer mutlak'a inanıyorsak, ya bu kendiliğinden (spontané) onayın bilincine sahip oluşumuzdandır; yahut da mutlak hakkında hiç bir şey bilmediğimizdendir; bu ikinci varsayım, mutlak'tan söz etmeye hiç bir hakkımız olamaz. Eğer tersine olarak mutlak'a dair bilincimiz varsa, Hamilton, kendi doktrininin sonuçlarına uyarak, bu inanç konusunun bilincine sahip olduğumuzu, yani Tanrı'yı bildiğimizi kabule mecburdur.

Hamilton'a başka itirazlar da yapılabilir ve yapılmıştır. Onun kuramı, görgül şüphecilik için pek elverişli olduğu halde, ne bu ne de tinselci dogmacılık (dogmatisme spiritualist) kendisini kandırmamış olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, doğaüstü bilgiyi bir taraftan yıkmaya çalışırken, bir taraftan da bu bilgiyi tek gerçek saymaktadır.

Hamilton 'Ruh' hakkında da aynı inanca sahiptir: Bilinç, der, bütün iç olayların koşuludur. Fakat kendisi de bir olaydan ibarettir. Öyleyse bilincin arkasında bir şey vardır ve kendisi o şeyin bir özelliğinden başka bir şey değildir. Fakat bu şey, maddesel olayların arkasında bulunan şeyden farklıdır. Ruhumuzla bedenimiz arasındaki ilişkileri, analoji sayesinde inandığımız mutlak tinsel tözle bilgimizi teşkil eden bağıntılılıklar âlemi arasında tasavvur ediyoruz. Hamilton, bu analoji (andırış) aracılığıyle felsefeden Tanrıbilime geçmiş olur ve felsefenin sonunu Tanrıbilimin başlangıcı sayar. Fakat bu iki bilimde de aynı zorlukların bulunduğunu onaylar. Mutlak varlığın âlemle ilişkisi, ruhun bedenle ilişkisini andırdığına göre, mutlak varlığın da koşullu ve bağıntılı olacağı aşikârdır. Özet olarak denebilir ki, Hamilton, şüpheciliğe karşı başlamış olan bir hareketi yine şüphecilikle sona erdirmiştir.

Hamilton'un 'Mantık' üzerindeki çalışmaları, bu bilime değer verilmeyen bir dönemde pek önemli olmuştur. *Lectures on Metaphysics and Logic* (4 cilt, 1859-1860) adlı eserinde o, yalnız Aristo'yu değil, ortaçağın çoktan beri unutulmuş olan en anlaşılması güç yazarlarını da incelemiştir. Bunlar, eserlerinin her sayfasında görülebilir. Denebilir ki Hamilton, mantığı Aristo'dan sonra yeniden kurmuş ve birtakım yeni ve önemli kuramlar ileri sürmüştür. Çoğu kez mantıkla psikolojinin farklarını ayırt etmekte zorluk çekilir. Mantığı, düşünce bilimi olarak kabul edersek, o psikolojinin bir bölümü olmuş olur; eğer iyi düşünme sanatı olarak kabul edersek, o bir bilim olmaktan çıkar. Kant, daha önce bu yanlışlıklara son vermek için, bilginin konusu ile maddesini, yani zihin edimi ile bu edimin sınırını teşkil eden konuyu bir-

birinden ayırınıştı. Hamilton bu düşünceleri kabul ederek bundan çıkabilecek sonuçları sonuna dek götürmüştür.

Hamilton'a göre, mantığın konusu, 'düşünce' dir. "O, düşüncenin kendi kendisiyle uzlaşmasını inceler ve kıyas'tan başka bir şeyle uğraşmaz" (St. Mill, *Philos. de Hamilton*, Fransızca çevirisi, s. 447). Fakat Hamilton, düşünceyi, biçimsel (formel) olabilirliği içinde ve belirli bir konuya uygulanmış olan bütün bir soyutlama saymıştır. Mantık, zihinli faaliyet koşullarının bir çeşit geometrisidir. Psikoloji ise, tersine olarak, düşünceyi somut, canlı ve aynı zamanda hem madde, hem de şekil olarak dikkate alır. Fazla olarak mantıkçıyı ilgileyen her düşünce değildir: Dolaysız edimler, duyuların ve bilincin sezgileri, konularıyle birlikte değişen ve konularına ayrılmaz bir şekilde bağlı olan durumlar, mantıkçıyı ilgilemez. Hamilton, bazı mukayeselerle işlemeleri (élaborations) gerektiren gidimli (discursif) işlemleri (operations) incelemeyi yeter bulur. Bu itibarla mantığın iki niteliği vardır:

1. Düşüncenin biçimsel kanunlarını inceler,
2. Bu kanunları soyutlama, genelleme, akıl yürütme gibi gidimli işlemleri içinde inceler.

Şu halde mantık, bir sanat değil, bütün bilimlerin en soyutudur. Aristo'dan başlayarak birçok mantıkçılar, mantığa gerçeğin keşif ve ispatı gibi başka bir konu vermişlerdir. Fakat Hamilton, bu saf mantığın yanıbaşında "değişkeye uğratılmış (modifié) bir mantık kabul eder ki, bunu, düşünceyi zorunlu ve tümel kanunlarıyle belirtilmiş olarak değil, edimsel olarak işlemesini sağlayan görgül koşullara tutulmuş telakki eder". Bu tanımın birinci sonucu, bir zihin kuralı (procédé) olarak zorunlu olmayan ve gerçekle yanılmayı ilgilendiren her şeyi saf mantığın dışına atmaktır. Skolastiklerin yetkin olmayan, yani deneye ve doğanın uygun (conforme) ve sabit oluşu kanununa dayanan "herhangi bir çıkarsama (inférence) adını verdikleri tümevarımın, artık mantıkla hiç bir ilgisi kalmayacaktır". "Mantık, ilke olarak, düşüncenin kanunlarından başkasını tanımaz: Onun küresi, zorunlu düşüncedir, ihtimallikler (probabilités) değildir".

Bununla birlikte, bu görgül çareden (expédient) farklı olan ve tümdengelimli akıl yürütmenin yanıbaşında tümevarımlı bir akıl yürütme vardır. Bu, Aristo tarafından fark edilmiş, skolastiklerle Wolf tarafından da ifade olunmuştur ki, bu okullarda incelenenden pek farklı olan gerçek bir kıyastır. Bunun okullarda okunanla müşterek olan niteliği, her özdeşlik (identité) ilkesine bağlı oluşu ve doğruluğudur. Ona göre düşüncenin mantıksal hareketi, ya tümelin (yani, bütünün) yüklemlerinden, tikellerin (yani, kısımların) yüklemlerine doğru inmek (tümdengelim); yahut da tikellerden, yani kısımlardan tümele, yani bütüne yükselmek (tümevarım) şeklinde olur. Fakat bu iki hareket, birbiri ardından gelir, yani inmeden önce çıkmak lâzımdır. Mantıkta bu iki kuraldan başkası yoktur. "Bunları aşan şeyler ya da bazen her şey mantığı aşmış veya bozmuş olur". Demek ki, bir tümdengelimli, bir de tümevarımlı tasım (kıyas) vardır.

Hamilton'un tasım kuramında büyük ve küçük terim, Aristo'da olduğu gibi, mutlak bir değere sahip değildir. 'Dir' koşacının (couplebag) iki farklı anlamı vardır:

a) Bir bakıma özne, öncülün içindedir,
b) Diğer bir bakıma göre de, tersine olarak öncül, öznenin içindedir.

Örneğin, insan, hayvandır önermesinde:

1. İnsan, hayvan sınıfındandır,
2. Hayvan kavramı içinde bulunan yüklemlerin sayısı, insan kavramının içinde bulunan yüklemlerin sayısı kadardır.

Şu halde, tasımları 'içlemleri' ve 'kaplamları' bakımından iki zümreye ayırabiliriz. Örneğin, kaplamı itibarıyle, her insan fanidir, Pierre insandır, öyleyse Pierre fanidir; tasımı içlemi itibarıyle şu şekli alır: Pierre insandır (Pierre insanı kapsar), bütün insanlar fanidir (insan, faniliği kapsar) öyleyse Pierre fanidir (Pierre, faniliği kapsar).

Hamilton, önermelerin klasik kuramını kabul etmez. Ona göre, mantıkçının ödevi, düşüncede içerik olarak (implicite) var olanı, belirtik (explicite) olarak dille ifade etmektir. Bu nedenle düşüncede bir niceliğe sahip olan yalnız özne değil, aynı zamanda yüklem ve öncüldür. Her insan, hayvandır demek, bütün insanlar bazı hayvanlardır, zira insanlardan başka hayvanlar da vardır, diye düşünmektir. İnsanın hayvan olduğunu onaylamak için, 'insan' kavramının 'hayvan' kavramında bir yer tuttuğunu ve insanın hayvanlık kısmını gerçekten (exactement) belirtmiş olmamız lâzımdır. Şu halde öncül, öznenin niceliğine eşit olarak belirtilmiş bir nicelikle birlikte düşünülmüştür. İşte Hamilton'un, "öncülün nicelleştirilmesi" (quantification de prédicat) adını verdiği kuram budur. Bu itibarla ona göre dört değil, sekiz türlü önerme vardır:

1. *Bütünsel olumlular* (toto-totales) ki, bunlarda özne ve öncül bütün kaplamıyle alınmıştır: Her üçgen, üç kenarlıdır, gibi.
2. *Bütünsel tikel* (toto-partielles) olumlular, bunda özne tümel olarak, öncül ise tikel olarak alınmıştır: Her üçgenin bazı şekilleri vardır, gibi.
3. *Tikel-tümel* (parti-totales) olumlular. Bunda özne tikeldir, öncül tümeldir: Bazı şekiller hep üçgendirler, gibi.

4. *Kısım-kısımsal* (parti-partiele) olumlular ki, bunlarda hem özne, hem de öncül tikeldir: Bazı eşit kenar şekiller, bazı üçgendirler, gibi. Diğer dördü de bunların olumsuzlarıdır...

Bu kuramın faydası, akis (evirme-conversion) kurallarını kolaylaştırması, önermelerde özne ile öncülü denklemlere çevirmesidir. Zira, özne ile öncül, kaplam itibarıyle eşittirler. Hamilton'un bu kuramı, matematik kıyaslar arasındaki farkları kaldırarak akıl yürütmeleri birtakım denklemlere çevirmeye çalışan lojistiğin gelişmesine de hizmet etmiştir ki, bunu kendisinin ardıllarından olan Boole, Stanley ve Jevons denemişlerdir.

Hamilton 'kavramlar' sorununda da önemle durur. O, kavramı: "İçlerinde bir konu çoğunluğunun düşümdeş olduğu karakter ya da genel karakterlerin nokta veya noktaların bilgisi ya da düşüncesidir" diye tanımlar. Kavramların oluşumunda (formation), 'algı', 'karşılaştırma' (mukayese), 'iradelenme' (volution) edimi, yani 'dikkat', benzeyenlerin bilinçte 'sentezi', adlandırma (dénomination) gibi beş ruhsal faaliyet görür. Hamilton, dilin yardımı olmaksızın ruhun bazı ilkel (élémentaire) kavramları elde edebileceğine inanır ve Berkeley gibi, "kavramların düşüncede tamamıyle gerçeklenme yeteneğine sahip olmadıklarını" savunur. Ona göre, karşılaştırmakla meydana gelmek, ancak bir oranı anlatır. Bu itibarla kavramlar, saf sözcüklerdir. Düşüncede ise genel bir şey yoktur. Adcılık ve kavramcılık arasındaki çatışmanın kaynağı hayal gücünün tasarımlarıyle entellektin kavramlarını ifade eden aynı terimlerin çift anlamlı (équivoque) kullanılışıdır. Hamilton, kavramları, nicelik, nitelik, yetkinlik... vb. bakımlarından sınırlar ve bütün biçimsel mantığın bu konuya dair öteden beri bilinen sınıflamalarına zorlama (involution) ve düzenleşim (coordination) ilişkilerini eklemek suretiyle bu mantığı tamamlamış olduğunu iddia eder.

Hamilton'un psikolojiye yaptığı hizmet büyüktür: Bellek, çağrışım ve ruhun düzenleyici ilkeleriyle duygusal hayat hakkında birçok özel görüşleri vardır. Onun sistemini öğrencilerinden Henry Mansel devam ettirmiştir. Hodgson, Shad Worth gibi ülkücü ve mistikler, onun etkisinde kaldıkları gibi, görgücü bir filozof olan Spencer de ondan ilham almıştır. Hamilton, pozitifçiliği İngiltere'de temsil edenlerdendir.

Özet olarak o, Th. Reid ve Kant'ın etkisiyle, hareket noktası olarak iç deneyi seçmiş olduğu için, felsefeyi psikolojiye çevirmiştir. Görgül felsefe (fenomenologie) ve akılsal felsefe (nominologie) olarak iki bölüme ayırdığı felsefeden ikincisine, düşünme, isteme ve duygunun kanunlarını inceleme görevini vermiştir.

Hamilton, mantıkta yargıları "Quantification of Predicate' adı altında denklem haline getirmiştir ki, bu girişim, çağımız aksiyomatiği ile lojistik ve matematik mantığına öncülük etmiş ve tüm metodolojide geniş etkiler yapmıştır. Şu eserler de onundur: *Discuscions on Philosophy and Litterature* (2. baskı, 1866); *On Truth and Error* (1856).

Bkz. H. Höffding, *Zamanımızın İngiliz Felsefesine Giriş* (Leipzig, 1879) ve *Felsefe Tarihi*'nin (cilt II, s. 402-409); L. Peisse, *Fragments de Philosophie par W. Hamilton* (Paris, 1840); Ravaisson, *Fragments de Philoso hie de Hamilton* (Revue de Deux-Mondes, I, kasım 1840); Ch. Rémusat, *Hamilton* (aynı dergi, I, nisan 1856 ve mart 1860); P. Janet, *Hamilton et Stuart Mill* (aynı dergi, 15 ekim 1869); Beynes, *Mantıksal Şekillerin Yeni Analitiği* (İngilizce; Edimburg, 1850); Ch. Waddington, *Essai de Logique* (Paris, 1857); J. Lachelier, *De Natura Syllogismi* (Paris, 1871); Mansel, *Şartlının Felsefesi* (İngilizce; Paris, 1866); Masson, *Yeni İngiliz Felsefesi* (İngilizce; Londra, 1867); St. Mill, *Examen de la Philosophie de W. Hamilton* (Fransızca çevirisi: Gazelles; Paris, 1869); Liard, *Les Logiciens Anglais Contemporains* (Paris, 1880); Veitch, *Hamilton* (Edimburg ve Londra, 1882); P. Janet ve G. Séailles, (birlikte yazdıkları *Felsefe Tarihi*'nde geniş bilgiler vardır); S. V. Ramussen, *The Philosophy of Sir W. Hamilton* (Kopenhag ve Londra, 1927).

HAN FEİ-TSEU ya da **HAN-TSEU.** Çin filozofu. M.Ö. 233'e doğru intihar etmiştir. Bu filozof, 53 bölümden ibaret bir eser bırakmışsa da, bunun önemli bir kısmı kaybolmuştur; bunları, kendisinden sonra gelenlerin tamamladığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla bu bölümlerden hangisinin ona ait olduğu kesinlikle bilinmemektedir; fakat sonradan eklenmiş olanların, genellikle anlaşılmaz bir üslupla yazılmış oldukları görülmektedir ki bunlar, anlamı değiştiren birtakım ara eklerle (interpolations) yüklüdür. Bu eserin bazı parçaları, Saint-Petersbourg Akademisinin Doğu Dilleri Bölümü üyelerinden İvanov tarafından Rusça olarak yayımlanmıştır. Çin filozoflarından Siun-tseu, onun öğrencilerinden biri sanılmaktadır. Han Fei, Çin'deki Han prenslerine hizmet etmiş ve bazı kıskançlıklara uğradığından, kendini öldürmesine izin verilmek suretiyle hapsedilmiştir. Düşünceleri daha çok hukuk ve politikayı ilgilemektedir. Taoculuğun da ileri savunucularından biri olan bu filozof, toplumsal konularda faydacı olduğu için, kendisi, Bentham'in öncülerinden sayılmaktadır. Onun bazı aforizmalarını, M.Ö. 358-353 yıllarında Bakanlık yapmış olan Chen Pouhaï nakletmiştir ki, bunlar, politika tarihiyle uğraşanlar için önemli bir değer taşırlar.

Bkz. K. Liao, *The Complete Works of Han Fei Tzu* (Londra, 1939).

HANNEQUIN, Arthur. Fransız bilgin ve filozofu. 1856'da doğmuş ve 1905'te ölmüştür. Kant'ın yöntemini genişleterek Leibniz sistemine

bağlanan ülkücü bağıntıcılardandır. Hannequin'e göre fizik, eşyanın son nedenini 'hareket' ten ibaret görür. Hareketin kendisinde de anlaşılmaz bir öğe gizlidir ki, buna 'sürekli' (continue) denilir. Süreklinin içinde zaman ve uzayın sürekliliği vardır. Öyleyse mekanik, saf olarak kavranılabilir (intelligible) bir bilim değildir. Bizi yetkin bir kavranılabilirliğe ulaştıracak olan tek bilim, sayı bilimi ya da süreksiz nicelik bilimidir. Mekanik, sayılar bilimine nüfuz etmekle bu kavranılabilirliğe yükselebilir ki, bunu, atomculuk başarmıştır. Kimyada elde edilen kanunlar, yaklaşık (approchées) kanunlardan ibarettir. Atomu, bütün gerçekliği tek başına oluşturan monatların dışında sayarsak, bunlar, atomların zarfıdır. Kendi kendilerine monatlar, daima kuvvet, güç ve ruhlar düzenindendirler. Öyleyse, atom, bir kavramdan başka bir şey değildir. 'Gerçek' ise, daima eylem ve algının tinsel bir merkezidir. Şu halde, madde, birtakım kavramsal bağıntıların (relations) bütünüdür ki, biz bu bağıntılar altında onları dışardan yakalamak suretiyle, hep kendi ruhumuzun cinsinden olan bağıntıları, tinsel (spirituel) gerçeklikler düzenini düşünürüz. Bu tinselciliğe (spiritualisme) doğru yükselmemizin nedeni, atomu bir töz olarak var saymamızdır. Bu ise, çelişik bir durumdur, yani atom, bir varlık olarak kendi kendisine yetişemez. O, ancak ruhun kavramı olarak düşünülebilir; bu, ruhun işlevine göre bir varlığa sahip olması demektir. Bu da biz, kendiliğinden beliren bir gerçeklik karşısında değiliz, kendi ölçümüz ve işimize göre, entellektin kategorilerine ve sezgimizin 'a priori' şekillerine göre tasarlarız demektir. Bu itibarla madde, ruhumuzun çıkarına göre keşfolunur. Esasen 'hareket', kendi kendine yetmez. Zira, bir şey hareket etmek için, bir 'hareket ettiren kuvvet'e muhtaçtır. Nedensiz hareket anlaşılamaz. Zira, bu takdirde her şey ebedî olarak sükûn halinde kalmaya mecbur olur. Şu halde hareket ettiren neden, bir 'kuvvet'tir. Çünkü, hareket, kuvveti gerektirir. Hareketin kendisi yerine, hareket edenden, maddesel atomdan hareket edilmiş olsa, atomun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Atom, içine başkalarının 'sokulamayacağı' (nüfuz) bir uzay öğesidir. Fakat sokulamamazlık (impenetrabilité), bir direnme (resistance), başka kuvvetlere karşı koyan bir kuvvetten başka bir şey değildir. Madde, sükûn halinde bile var olmak için, yokluktan başka bir şey olmak için, 'kuvvet' olmaya mecburdur. Kuvvet de, nesnel olarak bir töz değil, yeğinlik (şiddet), derece ve oranı ruhun işlevlerine (fonctions) göre değerlenen ülküsel bir bağıntı ve kavramadan başka bir şey değildir. Bu kuram, atom hakkındaki yeni bilgilerimize ve yeni bilim kuramlarına oranla eskimiş sayılır.

Başlıca eserleri: *Essai Critique sur l'Hypothèse des Atomes* (Paris, 1900); *Essai sur l'Histoire des Sciences et de la Philosophie* (Paris, 1908); *Quae Fuerit prior Leibnitii Philosophia Ante 1672* (Paris, 1895; doktora tezidir)... vb.

HAN-YU. Çin filozof ve yazarı. Milâdın 780. yılında Nanyang'taki Homan kentinde doğmuş, 824'te Çang-an'da ölmüştür. Şiirleri ve düzyazılarıyle Çin'in eski tanınmış yazarlarından biri olan bu düşünür, Budacılığa karşı savaşmış, bu dinin, Çin'de yayılmasını önleyecek felsefesel diyalektiğe önem vermiştir.

Bkz. Fung, Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy* (Derk Bodde çevirisi, 1953); Zenker, E. V., *Histoire de la Philosophie Chinoise* (1934).

HARDOUIN, Jean. Fransız filozofu. 1644'te Quimper'de doğdu; 3 eylül 1729'da Clermon'da öldü. Doğduğu şehirde babasının bir kitapçı dükkânı vardı. Hardouin, öğrenimlerini bitirince iki yıl bir sınama ve deneme devresinden geçirildikten sonra, cizvitliğe kabul edildi. Bir süre retorik okuttu; son görevi, öldüğü kentin kolejindeki kitaplıkta muhafızlıktı. Hardouin, daha pek genç yaşlarında tarihe, felsefeye, eski paralar bilimine (numismatique), Tanrıbilime, Latince ve Yunancaya merak etmişti. Geniş bilgili ve eleştiride kuvvetli bir kişilikti. Thémistius'un ve doğa bilgini Plin'in eserlerini bastırmıştır. Ruhanî Konseylere dair bıraktığı koleksiyonlar, bazı eksikliklerine rağmen kilise bilimlerinin önemli anıtlarından sayılır. Bu cizvit keşişini ebedîleştiren yalnız bu eserler değildir. Tuhaflıklara karşı aşırı bir ilgisi ve tuhaf varsayımları, düşünce hayatında daima kendisinden söz edilmeye neden olmuştur.

Madalyalar Aracılığıyle Açıklanmış Kronoloji adlı eserinde, Ciceron'un, Plin'in eserleriyle ilkçağların tek anıtları saydığı Horace'ın *Mektuplar*'ı ve *Géorgiques*'ler yardımıyle XIII. yüzyılda eski tarihin tamamıyle yeniden kurulduğunu keşfettiği gibi, *Enéide*'in Virgile tarafından yazılmadığına inanmış ve türlü vesilelerle bunu ispata çalışmıştır ki, başlıca kanıtları şunlardır: Eserdeki plan kusurludur, fena seçilmiş başlıklar yüzünden manzumeler sıkıcıdır, eserin ana düşünceleri iğrençtir, zira alın yazısının, mukadder gücünü, Venüs, Jenon ve hatta Jüpiter'den ve bütün diğer Olimp Tanrılarından üstün sayarak yüceltmektedir. Hardouin, Horace'ın *Odes*'i *(Kasideler)* hakkında da pek insafsız davranır. Bu eserin manzum olmaktan çok, düzyazıya yakın, dinlemeye katlanılamayacak denli ahenksiz ve birtakım vahşî terimlerle dolu olduğunu anlatır.

Hardouin'in felsefe tarihinde de yaptığını iddia ettiği keşifler, edebiyattaki yanlış ve tuhaf

keşiflerinden daha az garip değildir. Tanrıtanımazlığın (athée) zannedildiğinden fazla yaygın olduğu ve dinli sanılan birçok filozofların bunu okutup yaydıklarını, örneğin, Eflatun'un bir Tanrıtanımaz olduğunu iddia eder ve çünkü, der, onun mutlak iyilik ve gerçek olarak nitelendirdiği, şekilsiz ve bir saf varlık olarak kabul ettiği Tanrı, hiç bir şeyi yaratmayan bir soyutlamadan başka bir şey değildir; ona karşı bizim de hiç bir ödevimiz yoktur; Sokrat'ın bu öğrencisine yakından bakılacak olursa, kendisinin türlü lütuf ve ışınlarıyle birlikte doğadan başka bir Tanrı tanımadığı görülür. Hardouin, *Athéi Detecti* adlı eserinde daha da ileri gider ve cizvitliğe zararı dokunan bütün yazarların, uzaktan ve yakından Tanrıtanımaz olduklarını, bunlar arasında Descartes ve Descartesçılarla, André Martin, Thommassin, I. Quesnel... gibi ünlü rahiplerle Port-Royal yazarlarını... vb. hep Tanrıtanımazlar arasında sayar. Herhangi bir filozof, Tanrı'yı, varlıkların varlığı, sonsuz öz, belirtilmemiş mutlak gerçek, evrensel akıl ve iyilik... sayacak olursa, Hardouin, becerikli ve kurnaz bir yöntemle, onu, Tanrı'yı bulanık ve soyut terimlerle nitelendirmiştir diye, derhal Tanrıtanımazlıkla suçlandırır.

Önemli Düşünceler başlıklı diğer bir felsefesel eserinde, bazı cizvit ileri gelenlerini Descartes doktrinini okutmakla suçlandırır. Bilimsel bir değeri olmayan bu kitabın son cümleleri, Hardouin'in Descartes'a karşı duyduğu kini ne kadar ileri götürdüğünü göstermesi bakımından dikkate değer: "Bütün dileğim, hiç olmazsa gelecekte okullarınızdan Descartesçılık ve Malebranchecılıktan hiç bir izin bırakılmamasıdır. Filozoflarımız bu lânetli sistemi takip edecek yerde, onun her noktasındaki zehri ve korkunçluğu göstermeye çalışsalar, kutsal dinimize ne denli hizmet etmiş olurlar. Ergeç bir gün bizi bilgisizlikle ya da canice ihmallerle suçlandırmalarına izin vermeli miyiz?".

Hardouin'in bu garip iddiaları, XVII. yüzyılda yankılar bırakmışsa da, hiç bir etkisi olmamıştır; birkaç kişi, bu kepazeliğe (scandale) kapılmışsa da, birçokları, bunları değersiz bir zekâ oyunu saymışlar ve ciddiyetle reddetme zahmetine lâyık görmemişlerdir; daha sonra da cizvitler, bu düşüncelerin kendilerini ilgilemediğini iddia etmişlerdir.

Hardouin'in felsefeciler tarafından unutulmamasının nedeni, düşüncelerindeki aşırı tuhaflıklardır. Uzun yaşamı boyunca, iki yüz kadar kitap yazmıştır ki, bunların listesi, rahip Joly'nin, *Eloges de Quelques Auteures Française* (Dijon, 1742) adlı eserinde bulunur. Bunlardan doksan ikisi basılmıştır. İki cilt içinde toplanmış olan bir kısmının birinci cildi, yazarının sağlığı sırasında basılmıştır ki, adı şudur: *Opera Selecta* (Amsterdam, 1709). İkinci cildi de *Opera Varia* (Amsterdam, 1733) adıyle ölümünden sonra basılmıştır. Bu ciltte şu ilginç parçalar vardır: 1. *Atei Delecti;* 2. *Önemli Düşünceler;* 3. *Açıklanmış Eflatun ya da Aenesidem Hakkında Görüşler;* 5. *Sözde Horatius ya da Animadversiones Criticoe in Horatii Opera;* 6. *Numismata Soeculi Theodisiani;* 7. *Numismata Soeculi Justinianei;* 8. *Antica Numismata Regum Francorum.*

Hardouin'in tarihsel şüpheciliğine Bierling, *De Pyrrhonismo Historico* (Leipzig, 1724) adlı eseriyle hücum etmiştir.

Bkz. *Les Mémoires de Trévoux* (1729 ve eylül 1733).

HARMS, Friedrich. Alman filozofu. 20 eylül 1819'da Kiel'de doğdu; 5 nisan 1880'de Berlin'de öldü. Bu ilde felsefe profesörü ve Bilimler Krallık Akademisi üyelerindendi. Bilimsel gerçekçiliğin başlıca temsilcilerindendir. Felsefeyi mutlak'ın bilimi sayarak Fichte'ye yaklaşmıştır. Kant felsefesi ve Wundt'un antropolojisiyle de uğraşmış olan Harms'in doktrininde Feuerbach ve Schopenhauer da önemli bir yer tutar. Başlıca eserleri şunlardır: *Prologomena zur Philosophie* (Brunswick, 1852); *Abhandlungen zur System Philosophie* (Berlin, 1868); *Die Reform der Logik* (Berlin, 1874); *Geschichte der Psychologie* (Berlin, 1878); *Die Formen der Ethik* (1878); *Die Philosophie seit Kant* (1876); *Die Philosophie in ihrer Geschichte* (2. kısım, 1878-1881); *Logik* (1886); *Begriff, Formen u. Grundlegung der Rechtsphilosophie* (1895); *Psychologie* (1897); *Ethik* (1891); *Naturphilosophie* (1895).

Bkz. F. Zimmer, *Grundris der Philos. Nech. F. Harms* (1902).

HARNACK, Adolf von. Alman Tanrıbilimcisi ve filozofu. 7 mayıs 1851'de Dorpat'da doğdu; 10 haziran 1930'da Heidelberg'te öldü. 1888'de Berlin Üniversitesine profesör olmuştur. Daha çok teoloji tarihiyle uğraşmış bir Protestan olan Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 cilt, Friburg ve Leipzig; 4. baskı, 1907-1910); *St. Augustin* (1901); *Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1900)... vb. eserleriyle felsefe tarihine hizmet etmiştir.



HARRINGTON ya da **HARINGTON, James.** İngiliz politika filozofu. *Oceana* adlı eseriyle Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde, Thomas Morus'ün *Utopia*'sında ve Campanella'nın *Güneş Site*'sinde ileri sürdükleri biçimde ülküsel bir hükümet planını savunmuş olan Harrington, 1611'de Northampton Kontluğundaki Upton kasabasında doğmuş ve 11 eylül 1677'de Westminister'de ölmüştür. Öğrenimini Oxford'da yapmış, birkaç yılını Hollanda'da geçirmiş, sonra da sırayla, Danimarka, Almanya, Fransa ve İtalya'yı gezmiştir. Buralarda kişisel gözlemleriyle, daha çok siyasal kurumları, kanun, adalet ve töreleri öğrenmeye çalıştı. İngiltere'ye iç savaşlar sırasında döndü; milletvekili olmak istedi; fakat bu isteğini o kadar tevazu ile yapmıştı ki, Kral, ona fazlasıyle güvenerek kendi hizmetine aldı; ve ihtilâl yüzünden idam olunduğu zamana kadar Harrington'u himaye etti. Cromwell zamanında inzivaya çekilmiş ve eserlerini yazmıştır. Bunlardan ilki, 1656'da yayınlandı. O, kendi ilkelerine her gün biraz daha fazla güvenmiş ve insanlık için bunları uygulamaktan başka bir yarar görmemiştir. Kendisi gibi aşırı cumhuriyetçilerden bir cemiyet, daha doğrusu, İngilizlerin deyimiyle, bir kulüp kurmuştur; bunun başına, General Monk gelinceye kadar kulüp devam etmiştir. Yatışma (restoration) Döneminden sonra, ilkelerini herkesin anlayabilmesi için özdeyişler haline getirmiştir.

Harrington, büyük bir ihanetle suçlandırılarak Londra kalesine hapsedildi. Oradan, Saint-Nicolas adasına ve buradan da Plymouth cezaevine götürüldü. Fakat burada, bazılarına göre de, bir hekimlik yanılması yüzünden hezeyan nöbetlerine tutulmuş ve bu yüzden ölmüştür.

Oceana'da, Harrington'un amacı, sadece yetkin bir cumhuriyetin kurulması için gereken ilkeleri öğretmek değildir; belki, türlü hükümetlerin kaynak, etki ve değerlerine dair ilginç bilgiler vermektir. İlk, orta ve son çağlar politikasını gözden geçirir; ülkesinin kurumlarını ve ileri gelen kişilerini kapalı bir dille eleştirir. 'Oceana' sözcüğü İngiltere'yi; 'Emperium', Londra'yı; 'Marpesia', İskoçya'yı; 'Panopée', İrlanda'yı; 'Olphoeus Megaletor', Cromwell'i; 'Morphe', Kral Jacques I.'i temsil ederler. Eserinde koruyucu (yani, Cromwell) ile Stuart'lar aynı eşit bir şiddet ve ciddiyetle muamele görürler. Kendisinin suçlandırılıp eziyet çekmesine neden olan da bu muamelesidir. Fakat Harrington'un ününü sağlayan ve ona filozoflar arasında bir yer vermeyi gerektiren de, eserinde, ülküsel bir kurumun (constitution) planını vermiş olmasıdır. Ona göre, devletlerin dirlik ve düzenliliğiyle sürekliliğini sağlayan birtakım koşullar vardır: Siyasal heyetler kadar da bireyler, genel ve doğal kanunlara bağlıdırlar; ve bu kanunları bozmadan ya da bozulmalarına yardım etmeden onların etkisinden kurtulamazlar. Hükümetlerin dış şekillerinin önemi yoktur. Fakat, bu hükümetlerin yetkinliği ve ayrıca dikkate alınan yurttaşların mensup oldukları sınıflar arasında, isyan etmelerinde bir çıkarları varsa bile, amaçlarına ulaştıracak kuvvetten yoksun bırakacak olan bir dengeyle kurulabilir.

Bununla birlikte, gerek mutlak anlamının ve gerek ılımlı anlamının sakıncalarını (mahzur) gösterdikten sonra, iyi kurulmuş bir devletin ilk şartı olan bu servet ve nüfuzun yetkin denkliği, ancak cumhuriyette gerçeklenip korunabildiği sonucuna ulaşır. Şu halde Oceana hükümeti bir cumhuriyettir; ve bunun öğeleri tamamıyle demokratik ve temsilîdir. Yürütme erki ile (pouvoir) yasama (legislation) erki delegelikle işler. Fakat, seçimin üç derecesi vardır:

1. Mahalle seçimleri;
2. İlçe seçimleri;
3. Zümre seçimleri.

Bu seçimler birden yapılacaktır ve milletvekillerinin yaptıkları kanunları, yüce Bakanlar uygulamakla görevlidirler. Bu sonuncular dokuz kişi olup her birinin özel yetkileri (salâhiyet) vardır. Bir devlet kilisesi, rahiplerin yetişmesini sağlayacak, bunu üniversiteler de kontrol edecektir. Orduyu, yurttaşlar teşkil edecek, gençler bu ulusal korunma işinin en etkin kısmı olacak ve olgun yaşta olanlar yedek kışlalara bağlı olacaklardır. En zengin olanlar, süvari ve en fakir olanlar da piyade sınıfına ayrılacaklardır. Servet, seçimlerin bağımsızlığını güven altına almak için zorunlu olduğu gibi, siyasal hakların da koşuludur. Montesquieu, bu eserden söz ederken, Harrington'un *Oceana*'sında bir devlet kurumunun kabul edebileceği özgürlüğün en yüksek noktasının ne olduğunu araştırmış, fakat onu, niteliği bilinemeyen yerlerde, Bizans'ın bir sahili olan Halkidiya'da inşa etmiş olduğunu anlatır (*Ruh-ul-Kavanin;* cilt XI, bölüm VI).

Eserleri, Toland tarafından bir cilt olarak toplanmış, 1700'de Londra'da basılmıştır. Daha sonra 1717 ve 1747'de daha güzel iki baskısı çıkmıştır. *Oceana*'nın Fransızcası 3 cilt olarak 1795'te Paris'te basılmıştır. *Aforizmalar*'ı da Fransızcaya çevrilmiştir. Bir de Harrington'un bütün siyasal eserleri, Toland'ın yazdığı biyografisiyle birlikte Henry tarafından Fransızcaya çevrilerek basılmıştır (3 cilt; Paris, 1789). Harrington'un eserleri Almancaya da çevrilmiştir.

Bkz. V. Cousin, *Les Premiers Essais;* H. F. Russell, *Harrington and His. Oceana* (1914).

HARRIS, James. İngiliz filozofu. 1709'da Salisbury'de doğdu ve 1780'de öldü. İngiltere'nin pek saygıya değer bir ailesindendir. Amcası, *Karakterler* adlı eserin yazarı olan Shaftsbury' dir. Okuma zevkini, içinde yaşadığı toplum çevresinden almıştır. Avam Kamarasında üye, amirallik lordu, Kraliçenin kâtibi ve Rusya'da bir politika görevi... gibi sırayla aldığı büyük işler arasında edebiyat ve diğer yazı işleriyle de uğraşmıştır. En önce 1744'te sırayla; *Sanat, Müzik, Resim, Şiir* ve *Mutluluk* hakkında birer eser yazmıştır ki, bunlar, kendisinin estetik ve ahlâkla uğraşan filozoflar arasına girmesine neden olmuştur. 1751'de *Hermes ya da Evrensel Gramer Hakkında Araştırmalar*'ını yayınlamıştır. Bu eser, kendisine büyük bir ün kazandırmıştır. Gramer incelemeleri, onu metafizik ve mantık araştırmalarına sevk etmiş ve Aristo mantığını yenileştirmek amacıyle bir büyük esere girişmiştir; fakat bu eserin ancak birinci kısmını yazmıştır ki, bu, geniş bir anıt'ın bir cephesi sayılır. Bu kısım, 1755'te *Philosophical Arrangements* adıyle çıktı. Ölümünden sonra, 1781'de yayınlanmış olan *Felsefesel Araştırmalar* adlı eseri, felsefeden çok edebiyatı ilgiler. Bunda, edebî eleştirinin kaynak ve ilkelerini inceler ve bu biçime bağlı olan eski ve yeni yazarları gözden geçirir. Biz burada, kendisine ün kazandıran *Evrensel Gramer*'ini kısaca açıklamayı yeter bulacağız: O, bu kitabına başlık olarak dili icat ettiği kabul edilen Hermes'in adını vermiştir. "Gramer, cümleyi incelemekle başlamalıdır. Zira, söylevin (discours) çözümlemesi, cümlenin ilk öğe olduğunu göstermektedir. Cümlenin kendisi de sözcüklerden yapılmıştır. Genel olarak on çeşit sözcük vardır. Fakat söylevin bu son öğelerini yakından incelersek, onun iki büyük sınıfa ayrıldığı görülür:

1. Kendiliklerinden anlamlı (significatif) olan sözcükler ve başlıca sözcükler.

2. Bağıntı aracılığıyle anlamlı olan ya da ayrıntılı (accessoires) sözcükler.

Bunlardan birinciler, *Hermes*'in birinci kitabının, ikinciler de ikinci kitabının konusudurlar. Tözler ya da yüklemlerden başka bir şey var olmadığı için, 'başlıca' sözcükler, ya Tözlü (substantifs) ya da Yüklemli (attributif) olurlar. Ayrıntılı sözcükler ise, ya daha iyi anlatıma ve varlıkları tanımlamaya hizmet ederler; yahut da varlıklar ve olguları birleştirmeye yararlar ki, birincilere 'tanımlayan' (définitif), ikincilere de 'bağlayan' (conjonctif) sözcükler adı verilir. Tözlüler'den, ikinci derecede tözlü olan 'isim' ve 'zamir' anlaşılmalıdır. Burada Harris, ismin çeşitli türlerini ve özelliklerini inceler, cinsten ustaca söz eder, erkeklik ve dişilikleri olmayan bazı sözcüklerin tözleri andıran yanlarını gösterir.

Yüklemliler ise, varlığın genel yüklemini ifade ederler ki, bunlar, imek (être) fiilidir; ya da özel bir yüklemi olan varlığı ifade ederler ki, bunlar da adi fiillerdir. Sonra da varlıkların çeşitli, fakat olumsuz nitelik ve niceliklerini ifade eden sıfatlarla sigalar (participes) gelir.

Harris, fiilleri incelerken 'zamanlar' hakkında süre ve uzay düşüncelerinin derin bir çözümlemesine dayanarak bilgince bir kuram verir. Kipleri (les modes) açıklarken düşünce ve cümlenin psikolojik çözümlemesine dayanır ve cümleyi 'algılı' (perceptive) ve 'istemli' (volitive) olmak üzere ikiye ayırır ki, birincisi bildirme (indicatif) kipini, ikincisi bütün diğer kipleri teşkil eder. Bu görüşlere dayanarak ilk ve son çağların büyük gramercilerinden Aristo, Apollonius, Gazalî, Théodore, Priscien, Scaliger, Sanctius'ten söz eder.

'Sıfatlarda ortaçlar' (participies) ona göre, fiilin uğradığı soyutlamaların ürününden başka bir şey değildir. Fiil, tasdikten arınmış olduğu halde, eylem, zaman düşüncelerini gizlemek şartıyle 'ortaçların' doğmasına neden olur; eylem ve zaman düşüncesinden arınınca 'sıfat'ı oluşturur.

Fiil, 'sıfat' ve 'ortaç' birinci düzenden kiplemlerden (modifications) başka, yüklemli olanlar da vardır ki, bunlar da 'zarf' (adverbe) ya da 'yüklemlerin yüklemi'dirler.

Eserin ikinci bölümünü teşkil eden ayrıntılı sözcükler, biraz önce gösterdiğimiz gibi 'tanımlayan' ve 'birleştiren' sözcükler olarak ikiye ayrılır. Tanımlayanlar, belirlenmiş ya da belirlenmemiş olsun, insanın her töze bir ad verememesinden ve bu âcizliğin yarattığı genel terimlerin bireyleşmesindeki zorunluluktan doğan 'tarif harfi'dir (article) Buna da pek yerinde olmayarak 'işaret', 'mülkiyet' ve 'belirsizlik' zamirlerini eklemek lâzımdır.

Birleştiren sözcükler, 'bağlaç' (conjonction) ve 'öntakı'yı (préposition) kapsar.

Harris, eserinin üçüncü kitabında, gramerle esaslı bir ilgisi olmayan genel sorunları incelemiştir: Dilin maddesi (ses, telaffuz, vb.); dilin biçimi ya da sözcüklerin anlamı... gibi. Burada sözcüklerin birtakım simgeler olduğunu, eşyanın taklidi, 'yansıma' (onomatopée) olmadıklarını anlatır. Sözcükler, tikel olmaktan çok genel düşünceleri ifade ederler. Harris, bu noktaya tümeller hakkında ve düşüncelerin kaynağına dair düşündüklerini sıkıştırır; eğer, der, bilgimizi hareket noktası olarak alırsak, "zihinde bulunan hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyularda bulunmuş olmasın"; fakat, düşünceler oldukları gibi ele alınan eşya düzeniyle karşılaştırılacak olurlarsa, doğanın ya da sanatın eseri olarak ne varsa tümünün, zihinli bir nedenin önceden var olan örneklere göre meydana getirdiği düşünülecek olursa, yani bunların içsel

ve doğuştan (innée) düşünceler olduğu kabul edilirse, skolastiğin şu belitine (axiome) dönmek gerekir: "Duyularda olan hiç bir şey yoktur ki, daha önce zihinde var olmasın".

Lowth'a göre *Hermes,* Aristo'dan beri yapılmış olan felsefesel çözümlemenin en güzel örneğidir. Bu methiyenin aşırı tarafları bir yana bırakılacak olursa, Harris'in, gerek ilkçağ üstatlarıyle ve gerek yenilerden eserlerini okumuş olduğu şüpheli olan Port Royal yazarlarıyle, Dumarsais, Beozé... vb. gibilerin düşüncelerine uygun olan birçok doğru görüşleri vardır. Hatta Domergue, Tracy, Sacy... gibilerin de benimseyip bilime karıştırdıkları birçok yeni düşünceleri de vardır.

Felsefesel Düzenleme adlı eseri az tanınmış olmakla birlikte, dikkate değer. Bunda, yazar, ilkel düşüncelerden başlayarak ilkeler bilimi hakkında eskilerin ileri sürdüğü düşünceleri gösterir ve Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserinde çizdiği çerçeveyi sadakatle izler. Fakat o, görünüşte yavan olan bu maddeleri, kendi geniş bilgisini olduğu kadar da çözümlemelerinin derinlik ve inceliğini gösteren yararlı felsefesel araştırmalarla süslemiştir. Görünüşte pek yavan olan bu tanımlardan, son yüzyıllarda İngiltere'de de, Fransa'da olduğu gibi pek gözde olan maddecilik, kadercilik ve Tanrıtanımazlık (atlıéisme) gibi tehlikeli doktrinlere karşı itiraz kabul etmez sonuçlar elde etmiştir.

Şu açıklamalar da göstermiştir ki, Harris, yalnız bir gramerci değli, son yüzyılda İngiltere'de tinselciliği okutan metafizikçiler arasında seçkin bir kişiliktir.

Harris'in eserleri, tanınmış bir diplomat olan oğlu tarafından bastırılmıştır (2 cilt; Londra, 1801). Daha önce 1780'de 4 cilt olarak bastırmıştı. *Hermes*'i, Fransız Millî Eğitim Bakanlığı, devlet hesabına basılmak üzere, Thurot'ya çevirttirmiştir ki, bu kişi, esere birçok zengin notlarla geniş bir Önsöz de eklemiştir (Paris, 1797).

HARRIS, William Torrey. Amerikan filozofu. 1835'te doğmuş, 1909'da ölmüştür. Hegelcidir. Bu filozofun ebedî diyalektiğini açıklamış, Kant, Fichte, Goethe hakkında incelemeler yapmış, felsefesel bir pedagoji sistemi getirmiştir. Eğitimde bir ülkücü olan Harris, Frobel ve Pestalozzi'den ilham almış ve Amerika'ya demokratik eğitimi yerleştirmiş, çocuk bahçeleri yapmıştır. Harris, Amerika'nın felsefesel dergisi olan *Journal of Speculative Philosophy*'yi kurmuş, W. James, J. Royce ve J. Dewey'in yardımlarını görmüş, aşgıncılık (transendantalisme) mantığı ile metafiziğini de bu sayede Amerika'ya yaymıştır. Özet olarak o, bir aktivisttir.



Bu filozofu, *Duns Scotus* (2 cilt; Oxford, 1927) adlı eserin yazarı olan C. Harris'le karıştırmamalıdır.

HARRIZINGA, Johan. Bu Alman kültür tarihçisi modern kitle âlemi problemleriyle uğraştı. Çalışmalarının merkezini, ulusal sosyoloji teşkil eder. 7 aralık 1872'de Groningen'de doğdu; 1 şubat 1945'te Steeg'de öldü. 1905'te doğduğu şehirde, 1915'ten 1942'ye kadar da Leyden'de profesörlük yaptı. Ayrıca, Amsterdam Akademisinde de felsefe tarihi okuttu. Önemli olan eserleri şunlardır: *Erasmus* (4. baskı, 1947); *Herfsttijd der Middeleuwen* (7. baskı, 1950); *Culturhistorische Verkenningen* (2. baskı, 1942); *Holland Kultur des 17 Jahrh.* (2. baskı, 1941); *In de Schaduwen van Morgen* (1. baskı; Bern, 1948); *Homo Ludens* (Amsterdam, 1939); *Parerga* (Basel, 1945); *Geschonden Wereld* (Amsterdam, 1946); *Mijin Weg Tote Historie* (Basel, 1947)... vb.

Bkz. W. Kaegi, *J. Harrizinga zum Gedachtnis* (1946); *Das Histor. Werk Harrizinga* (1946 ve *Histor. Meditation* (Zürih, 1946); P. Polmann, *H. als Culturhistoricus* (Harlem, 1946); W. C. Schallenberg ve van Huffel, *Üren Met. Harrizinga* (Baarn, 1950).

HARTLEY, David. İngiliz filozofu, hekim ve psikoloğu. 30 ağustos 1705'te Armley'de (Yorkshire) doğdu ve 28 ağustos 1757'de Bath'da öldü. Babası rahipti; kendisi de bu mesleğe girmek üzere Oxford'da Tanrıbilim öğrenimine koyulmuşsa da, bu bilimdeki 39 maddeye karşı duyduğu tiksinti, bu bilimi yarıda bırakıp hekimlik öğrenimine başlamasına neden oldu. Beyin ve sinir anatomisi üzerindeki çalışmaları, "çağrışım psikolojisi" adını verdiği yöntem ve sistemi kurmasına yaramıştır. Hekimliğe dair birçok eserler yazmışsa da, onu asıl felsefeye mal eden eseri: *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations, in Two Parts (İnsanın Kendisi, Yapısı, Ödevleri ve Ümitleri Hakkında Gözlemler)*



(2 cilt; 2. baskı; Londra, 1749) adlı eseridir ki, bunu oğlu 1791'de yeniden bastırmış ve Pistorius bazı notlar ekleyerek Almancaya çevirmiştir (Rostock ve Leipzig, 1772). Hartley'in bu önemli eseri, daha sonra birçok defalar basılmıştır. Altıncı baskısı bazı düzeltmeler ve yeniden incelemelerle 1834'te Londra'da çıkmıştır. Hartley'in diğer bir eseri de, *Conjecturae Quaedam de Motu, De Sensus, et Idearum Generatione*'dir (Londra, 1746). Bu eser, çok dikkati çekmemiştir. Priestley tarafından yayınlanan *Theory of the Human Mind On the Principle of the Association of Ideas With Essays Relating to the Subject* (2. baskı; Londra, 1790) başlıklı eser, bazılarının zannettiği gibi, Hartley'in eserinin üçüncü bölümü değildir; fakat, onun birinci kısmının bir özetidir (Lange, cilt I, s. 502).

Hartley, daha önce Hume'un ileri sürdüğü sorunlarla uğraşması ve onları devam ettirmesi bakımından bu filozofun ardılı sayılabileceği gibi, Spinoza biçiminde —onun kadar derin ve açık olmamak şartıyle— mistisizmle gerçekçiliği birçok karşıt düşüncelerle uzlaştırmıştır. Newton'un *Optik* adlı eserinde ışına dair ileri sürdüğü doktrinle Locke'tan ilham almış ve izlediği yöntem son çağlarda, Dr. A. Binet ve H. Spencer taraflarından daha ciddî olarak ele alınmıştır. Kendisinin reddetmesine rağmen, onun doktrininde bir taraftan da determinizmi kaderciliğe ulaştırdığı görülür. Doktrini çağrışımcılığa (associationisme) dayanır. Kendisinden daha önce rahip Gay, bütün ruhsal olayları ve yüksek duyguları, aşağı duyguların çağrışımıyle açıklamıştı (Nitekim Hartley de eserinin Önsöz'ünde bu rahibin bazı düşüncelerini nakletmişti. Gay'ın 'erdeme temel olan ilkeler' hakkındaki görüşlerini taşıyan dissertasyonunu Law, King'in *De Origine Mali* adlı eserinin tercümesiyle birlikte yayınlamıştır). Çağrışımcılığa Locke'ta da rastlanır. Hartley, dinsel ve ahlâksal karakteri bakımından Ch. Bonnet'ye benzer. Yani, Hartley de, bu filozof gibi, yarı duyumcu (sensualiste), yarı maddeci bir psikolojiyi esaslı bir ahlâk ve din inancıyle uzlaştırmaya çalışmıştır.

İnsanın Kendisi, Yapısı, Ödevleri ve Ümitleri'ni inceleyen eseri esas itibarıyle iki bölümdür ki, biri fizyoloji ve psikolojiyi, diğeri de Tanrıbilim ve dolayısıyle ahlâkı ilgiler. Birinci kısımda, fizyolojik araştırmalara fazla yer vermediği halde, duyular, otomatik ve iradeli hareketlerle dil ve yargı hakkında önemli gözlemler vardır. Kendisinden fazla söz ettiren ikinci kısımda, mucizeleri kadar da İncil'i savunmuş ve uzun uzadıya ahret hayatından söz etmiş; yalnız cehennem azabının ebedî oluşundan şüphe etmiştir ki, bu inancı, bütün diğer düşüncelerinin de dine aykırı sayılmasına neden olmuştur.

Evvelâ birinci bölüm üzerinde duralım: 'İçsel' (entérieur) adını verdiğimiz bütün olaylarla, ruhumuzun bütün değişkeleri iki sınıfa ayrılır: 'Duyumlar' ve 'düşünceler'. Düşüncelerin kaynağı, duyumlardır. Düşüncelerin kaynakları özdeş oldukları halde, aynı karakterlere sahip değildirler. Bunlardan bir kısmı doğrudan doğruya duyulur (sensible) nesnelerle ilgilidir; diğerleri ise, soyut ve genel ilişkileri ifade ederler. Bundan, 'duyum düşünceleri' ve 'zihinsel düşünceler' olmak üzere iki ayrı düşünce meydana gelir. "Fakat, duyum düşünceleri, bütün diğer düşünceleri teşkil eden öğelerdir" (adı geçen eser, Giriş, s. 2). Bu itibarla bütün genel düşünceler, tümel ve zorunlu ilkeler olarak kabul ettiğimiz bütün düşünceler, birçok duyulur bilinenler (notions sensibles) arasındaki bir çağrışımın ürünü olan yüksek bir fakülteden dolaysız olarak türemişlerdir. "Çağrışım doktrini geliştirilir ve yetkin bir duruma getirilirse" "düşünme fikirleri (idées de réflexion) ya da zihinsel fikirler" adı verilen "karmaşık düşüncelerin sonsuz çeşitleri", öğelerine ayrılabilecektir. "Yani, kendilerini şekillendiren duyum düşüncelerine" dönüştürülebileceklerdir.

Duyumun merkezi ve iradeli hareketlerin kaynağı da beynin tözünü teşkil eden 'ilik'tir. İlikteki her değişiklik, ruhsal bir değişikliğin karşılığıdır. Uyaranlar, duyusal (hassî) sinirler aracılığıyle beynin merkezine kadar gider; ve ruhsal denilen olayları yaparlar. Bu sinirlerde elektrik ya da ışını andıran esir tabiatında bir 'akışkan' (fluide) vardır ki, bunun titreşimi duyumları yaratır. Bu titreşimler tekrarlandıkça birtakım izler meydana gelir; bunlar da düşüncelerimizi teşkil eder; bütün ruhsal hayat, bu düşüncelerin çağrışımından ibarettir; bu çağrışım, duyuların, yani esirin ya da sinirsel akışkanın çağrışımına dayanır. Bu titreşimler bedeni, duyumlar da ruhu etkiler. İki şeyin birbirine bir etki yapabilmesi, onların tözleri özdeş değilse bile, birbirine benzer olmalarını gerektirir. (Fizyoloji bakımından bu görüşü, Haller reddetmiştir; Hartley, felsefe bakımından da sonu ister istemez maddeciliğe varan duyumculukla suçlandırılır). Bununla birlikte o, "madde ve hareket hakkında ne düşünülürse düşünülsün" ele geçecek olan şeyin yine madde ve hareket olduğunu ve "ruhun maddesizliğine dair bir sonuç çıkarılmasını" (adı geçen eser, s. 511 ve 512) istediğine göre, pek de maddeci değildir. Bunu, eserinin ikinci kısmında açıkça göreceğiz.

Hartley'e göre beden, ruhun aletidir; beyin de duyum ve düşüncenin aletidir. Şüphesiz, düşünen beyin değil, ruhtur; fakat, beyinsiz düşünülemez. Ruhun, beden tözünden değilse de,

başka türlü olduğu da düşünülemez. Madde ile ruh arasında, ancak bir derece farkı vardır; nasıl ki madde, ışına kadar derece itibarıyle gittikçe inceleşen bir gerçeklik ise, ruh da ışından daha ince bir gerçekliktir. Yani, madde ile ruh arasında gittikçe inceleşen ve sonunu ruhta bulan bir dereceler silsilesi vardır. Nitekim, ruhta meydana gelip duyumları yaratan titreşimlerin de dereceleri vardır. Aynı doğada olan bir duyumun sık sık tekrarlanması, bir duyum düşüncesini yaratır. Yeğinliği çok zayıf olan bir titreşim hareketi çok zayıf düşünceleri uyandırır; duyumlarla hayal gücü arasındaki fark, bundan gelir. Titreşim hareketlerinin çağrışımı, bu hareketlere tekabül eden duyguların çağrışımını meydana getirir. Hartley, çağrışımı, ruhun doğal kanunlarının en yücesi sayar ve bunu, "zamandaş (simultané) veya dolaysız olarak art ardına (succestion) verilmiş olan iki düşünce arasındaki bağlılaşma" diye tanımlar (adı geçen eser, cilt I, s. 66). Bununla birlikte Hartley, benzerlik ilişkileriyle olan çağrışımdan da söz etmiştir (adı geçen eser, cilt I, s. 29).

Eserinin Tanrıbilimi ve dolayısıyle 'ahlâk'ı ilgileyen ikinci bölümü de, birinci bölüme dayanmak suretiyle şöyle özetlenebilir:

Haz ve elem arasında tür bakımından değil, derece bakımından bir fark vardır (adı geçen eser, cilt I, s. 35); yani elem, hazzın uygun bir sınırı aşmasından ibarettir. Bu itibarla haz ve elemin sınırlarıyle doğaları, bilim bakımından belirtilemezler. (Bunu daha önce Eflatun da *Philebe*'inde söylemiştir). Zihinsel olan haz ve elemler de, dolaylı ve dolaysız olarak duyulur haz ve elemlerden doğarlar. 'Hayal gücü', 'tutku', 'öz saygısı', 'sempati', 'Tanrıdaşlık' (théopathie), 'ahlâksal duyu haz ve elemleri' olmak üzere altı zihinsel haz ve elem vardır. İster zihinsel, ister duyulur (sensible) olsunlar, her haz ve elemin kaynağı, diğer haz ve elemdir; yani bunlar da titreşim ve dolayısıyle çağrışım kanununa bağlıdırlar. Burada çağrışımdan ne anlamak gerektiğini açıklamalıyız: A ve B gibi iki zihinsel haz verildiğini farz edersek, A, bütün yeğinliğini B'ye ya da tersine olarak B, A'ya vermiş olmaz; A, B'nin lehine var olmalarına son vermeleri demektir ki, bu açıklama, hiç bir şeyi açıklamış olmaz. Şu halde buradaki çağrışımı şöyle anlamalıdır: A ve B'nin her ikisi de kendilerini haz olarak meydana getirmiş olan şeyi, Tanrılıktan almışlardır; dış nesneler, Tanrısal enerji için, bizde belirme vesilesinden başka bir şey değildirler; bu itibarla da çağrışım kanunu sayesinde A'nın yeğinliğinden bir parça B'ye geçmiş olur ve bu yüzden de A, B haline gelmez ve varlığına son vermiş olmaz. Öyleyse, duyarlık olaylarının gerçek nedeni, Tanrı'dır. (Hartley'in doktrini burada Malebranche'ın vesile nedenler varsayımına benzer).

Şimdi, haz ve elemin bütün türlerine dair Hartley'in görüşlerini bir yana bırakarak, yalnız haz ve ahlâksal duyu ile olan ilgilerini açıklayalım. Zira, onun töreler bilimi bakımından önemli olan görüşleri buradadır. Hartley'e göre, kişisel çıkar üç türlüdür:

1. *Kişisel kaba çıkar:* Bu, bizi hazları elde etme aracılarını aramaya ve duyum, hayal gücü ya da tutku elemlerinden kaçınmaya sevk eder. Şu halde bu türlü kaba çıkarların kaynağı ile üç türün haz ve elemleridir.
2. *İncelmiş kişisel çıkar:* Bu da aynı suretle bizi, hazları elde etme aracılarını araştırmaya, sempati, Tanrıdaşlık ve ahlâksal duyu elemlerinden çekinmeye sevk eder. Demek ki, bunlar da son üç türün haz ve elemleridir.
3. *Akılsal kişisel çıkar:* Ya şu veya bu mutluluğu seçmeksizin olabilen en büyük mutluluğu, mutluluk aracısını, aracıların aracısını takip etmek (adı geçen eser, cilt II, s. 271 vd.).

Bunlardan, kişisel çıkarın kabası, daha çok 'para aşkı' şeklinde belirir. Hartley, bu aşkı, çocukta doğuran, yetkinde ve ihtiyarda geliştiren nedenleri derinden inceler ve bunun nasıl olup da önüne geçildiğini gösterir. Paranın, sırf eğlenmek için harcanması gerektiğine inanılır, hastalık ve ölüm için bir kısmı saklanmazsa, yani para, kendiliğinden sempatik sayılır ve Tanrı duygusuyle ahlâksal duyu hazlarının hiç birini meydana getirmediği kabul edilirse, o, birçok maddesel hazların en etkili aracıdır diye, her şeyden üstün olarak sevilir. Tutkularımız ve isteklerimiz birbirlerini sınırlarlar; doğamızın bir Tanrısal kayraya sahip olduğu yeteneklerimizle dış âlem sayesinde, duyarlığın bütün yönelişleri (temayül) karşılıklı olarak denkleşirler; ve yine karşılıklı olarak bütün yıkıcı aşırılıklardan sakınırlar ve bunların ahenkli gelişmeleri, sanki son amaç olarak insanın mutluluk ve yetkinliği içindir. Fakat; insan, bu mutluluk ve yetkinliği, ancak her iyinin en yüce kaynağında bulabilir. Bu suretle insanda eşya ve yaratıklara karşı özlem, Tanrı temaşası ve Tanrı aşkında sona erer (adı geçen eser, cilt II, s. 309).

Para aşkı şeklinde beliren kaba çıkarımız, bizde, hayal gücü ve duygudaşlığın en karşılık beklemez duygulanmalarından çok, kendi kendimize bencil aşkı geliştirir. İncelmiş çıkarlarımız ise, bize dostluk, âlicenaplık, fedakârlık ve kendi kendimizden hoşnut olma, yani lâtif tutkuları yeniden tatmak için aynı duygulara dönme hissini tattırır; bu, Tanrı'ya, yakınlarımıza ve ödeve karşı duyulan özel bir aşk değildir, sadece kendimize karşı, kendi öz mutluluğumuzun istenmesidir. Bu sempati, Tanrı ve ahlâk duygusu gibi duygulanmalar, kaynağında böyle oldukları halde, zamanla kuv-

vetlenir, daha karşılık beklemez bir karakter kazanır. Bunu, daha aşağıda göreceğiz. Akılsal olan kişisel çıkara gelince: Bu, "bütün zihinli yaratıkların varlıklarının devamı boyunca kendilerinden ayrılmadığı farz olunan mutluluğun soyut isteği ile ve elemden iğrenmeyle özdeştir" (adı geçen eser, cilt II, s. 346). 'Mutluluk' sözcüğünü soyut ve genel anlamıyle ele alırsak, insanda doğal olarak bir mutluluk isteği yoktur. Biz, ancak özel hazları isteriz ki, mutluluk sözcüğü, bütün bu hazların bulanık toplamını ifade eder. Bununla birlikte, evvelce hissetmiş olduğumuz herhangi bir hazza oranla, hakkında hiç bir seçik düşünce edinemeyeceğimiz bir mutluluk özlemine de sahip olabiliriz. Örneğin, ahret hayatının mutluluğunu (félicité) ilgileyen umutlar bu türdendirler.

Şu halde, yükselebileceğimiz en üstün mutluluk, akılsal çıkarlarımızda gizlidir. Olabilen en büyük mutluluk, öldükten sonra umut ettiklerimizdir. Eğer bu düşünce, bize kendi entellektimizin yeteneğinden geliyorsa, bizi heveslerden ve incelmiş çıkarlardan kurtarır, Tanrı'ya, yakınlarımıza karşı duyulan salt ve karşılıksız aşkın temeli olur. Gerçekte, kendi kendine bir haz olan 'umut', çağrışım aracılığıyle, ilkel olarak haz olan nesne ve eylemleri ilgilendirmeyen ve haz olmayan bir duruma çevirebilir. Nitekim, 'korku' da evvelce elem veren nesneleri hoş bir duruma getirebilir. Böylece, bir ahret hayatı düşüncesinin pek güçlü etkisi, bizi dünya hazlarına, bencil duygulanmalarımızın konularına bağlayan zincirleri gevşetip kırabildiği gibi, ıstırabı sevmemize ve şehvetten tiksinmemize bile neden olabilir.

Fakat, ahret hayatı düşüncesi, ölüm düşüncesinden ayrılamaz ve ölüm, bize görünüşte dayanılmaz bir dehşet ilham eder. Şu halde nasıl oluyor da, ruhumuzda umut beliriyor ve içimizi göksel hayatın tatlılıklarıyle doldurabiliyor? Hartley'e göre, çocukluğumuzdan beri ölüm düşüncesiyle en acı ve en iğrenç izlenimler arasındaki çağrışımı kıran ve tersine olarak bizi bir ahret hayatına bağlayan pek çok nedenler vardır ki, başlıcaları şunlardır:

1. Yaptığımız suçlardan pişman olmak; kendimizi ıslah etmek, erdemli bir geçmiş duyusu ve gelecek için iyi kararlar gibi. Şüphesiz ki, kusurlu bir yaratık oluşumuz hakkındaki duygumuz, bizde korku hissini uyandırır ve bundan birtakım acılıklar doğar. Fakat, yavaş yavaş hor görme duyguları başlar ve umut, ruhun genel durumu olur. Ölüm ve ahret hayatı, bu suretle birçok insanlarda sevinç ve teselli konusu haline gelir.

2. Ölüm korkusundan uzaklaşma. Bu, sevinci artırmaya devam eder. Zira, hazzın bir kaynağı, ıstıraptan uzaklaşmaktır. Bazı organik ve ruhsal durumlar, korkuyu yeniden canlandırabilirlerse de, umudun bizde uyandırdığı hoş heyecanı büsbütün yıkamaz.

3. Ölüm korkusu, başlangıçta Tanrı korkusuyle birleşiktir. Fakat aynı nedenler, birini yok edip, diğerini hafifletirler. Bu yüzden de aşk, mükâfat, yaratana güven duyguları yavaş yavaş kuvvetlenir.

Bu suretle en büyük mutluluk düşüncesi, sonsuz bir şekilde acıyan ve bağışlayan bir Tanrı anlayışıyle tamamlanır; ve yine bu suretle duyulur hazlar aşkından doğar ve Tanrısından başka birine ait olmayan bir ruhun mutlak çözülmesiyle sona erer (adı geçen eser, cilt I, s. 419).

Özet olarak Hartley, haz ve elemlerin sınıflama teşebbüsüne girişerek, Bentham'a yol açmış ve maksimum bir mutluluk düşüncesini sezmiştir. Fakat, bunun, toplumla değil, bireyle olan ilgisini fark edebilmiştir. Bu bakımdan Bentham kadar ileri olmayan Hartley, bu maksimum mutluluğu, ahret hayatının kaynağı, hem de hayattaki insel faaliyet ve mutluluğun en yüce amacı olarak ileri sürer ve en yüksek çıkar adına, bu dünya servetlerinden iğrenmeyi ve karşılık beklemeyen bir Tanrı aşkına bağlanmayı salık vermek suretiyle, doktrinine dinsel bir karakter ve bir çeşit mistik büyüklük verir.

Kaba çıkardan akılsal çıkara geçerken benciliğin de yavaş yavaş karşılık beklemezliğe (désinteressement) dönüştüğünü gördük. Bu dönüşüm (transformation), yalnız saf Tanrı aşkını meydana getirmez, bu aşkın ürünü olan sempatiyi ve bütün haz ve elemleri de meydana getirirler. Hartley, sisteminin en orijinal kısmını, duygudaşlığın çözümlenmesi teşkil eder. Ona göre, 'sempati' sözcüğü, dört türlü duyguyu ifade eder:

1. Başkalarının mutluluğunu ilgileyen sevinç, ki, toplumlaşma (sociabilité), iyi irade ya da iyilikseverlik (bienveillante), âlicenaplık, minnettarlık duyguları bu zümredendir.

2. Başkalarının felâketinden duyulan elem, ki, bunda acımak ve yarılgama vardır.

3. Başkalarının felâketinden doğan sevinç, ki, bunda öfke, kıskançlık, gaddarlık, fenalık... vb. duyguları vardır.

4. Başkalarının mutluluğundan meydana gelen elem, ki, bunda da önürdeşme (émulation) ve imrenme (envie) duyguları bulunur (adı geçen eser, cilt I, s. 471).

Bu sempati duygularından hiç biri ilkel olarak mevcut değildir; bunların hepsi çağrışımdan doğarlar. Çocukluğumuzda hissettiğimiz hazların çoğuna başkaları neden olmuştur. Bundan hiç bir çıkar beklemeden kendi benzerlerimizi sevmek yeteneğini doğal olarak kazanmış oluruz ve hazlarımızın çoğu da ancak baş-

ka insanların varlığıyle artar ya da onların yanında bulunduğumuz zaman oluşurlar ki, bundan toplumlaşma duygumuz gelişmiş olur.

Eğitim de, ayrıca söz ve edimlerimizle âlicenaplık duygularımızın kökleşmesine hizmet eder. Hartley, acıma duygularının da aynı nedenlerden doğduğunu anlatır (adı geçen eser, cilt I, s. 474 vd.).

Hartley, ahlâksal duyumun, bizde bir ilkel fakülte olarak varlığını, yani iyi ve kötüyü ayırt eden ve yargılayan doğal bir içgüdünün varlığını kabul etmez. Bu duyguların sonradan ve birtakım deney ve görgülerle, bunların çağrışımından meydana geldiğini açıklar (adı geçen eser, I, s. 493 vd.). Hatta erdemlerin kendi aralarında ve güzellikle olan uyarlığı (convenence), âlemin düzen ve yetkinliği, bizde estetik heyecanları uyandırır.

Özet olarak, "duyum, tutku (gurur ve övünme), kişisel çıkar, sempati, Tanrı duygusu haz ve elemlerinin tümü, birbirine bağlandıkça, doğamızın yapısı ve âlemin gidişiyle ilişkide bulundukça, bizde ahlâksal duyuyu yaratır ve bizi, aşka ve erdemin takdirine, korkuya, kine ve düşüklükten ürpermeye hazırlar".

Faydacılık (utilitarisme) ahlâkını hazırlayan bu düşünceleriyle Hartley, Hobbes ve Helvetius'u ve dolayısıyle kendinden önce gelen faydacıları ve Bentham'ı aşar; Mackintosh'a, James'e ve St. Mill'e yol göstermiş olur.

Hartley'in doktrini, çağrışıma dayandığı için, yani ona göre varlığımız, duyulur izlenimlerin çağrışımından ibaret olduğu için, insel eylemlerimizde irade ve özgürlüğe hiç bir yer verilemez. O, sisteminin bu sonucunu az çok kabul eder. Fakat, insana yapması gereken ödevleri gösterir ve ahret hayatı umudunu vermekten çekinmez. Bu iki görüş arasındaki zıtlığı gizlemek için, iki türlü özgürlük kabul eder: Ruhsal özgürlük, felsefesel özgürlük... Bunlardan birincisi, seçme fakültesinden, güdülere (motifs) göre hareket etmekten ibaret olduğu halde; ikincisi, aynı durum ve koşullar içinde hareket etmek ya da etmemek gücünden ibarettir. Ona göre, ruhsal özgürlüğe gerçekten sahibiz ve bu ahlâksal sorumluluğumuzu (résponsabilité) korumaya yetişir. Felsefesel özgürlük ise, bir hazdan ibaret olup, Tanrı'nın tümel gücü ve ön bilimi düşüncesine karşıttır. Fakat, birçok belirlemeler arasından birini seçme gücü, hareket etmek ya da etmemek iktidarının aynı değil midir? Aynı zamanda eğer, belirleme (determination) ile belirtmeyi davet eden güdü arasında bir fark kabul edilecek olursa, insan mutlak surette, kendi eylemlerinin yönetmeni olmuş olmaz mı? Şu halde kadercilikle insel özgürlük inancı arasında bir ortam yoktur. Hartley, boşuna özgürlüğü savunmaya çalışır; o, ahlâksal hayır ve şerri eylemlerimizin mutluluğumuzla olan ilişkilerin bir ifade biçiminden ibaret saydığını ve bu mutluluğu fiziksel hayır ve şerrin de meydana getirebileceğini kabul ettiğine göre (adı geçen eser, s. 196-198) kadercilikten kurtulamaz.

Hartley, Tanrı'nın varlığını Clarke'ın kanıtlarıyle ispat eder; fakat, bu ispat biçiminin kendi özel ilkelerini yıktığını görmek istemez. Zira Tanrı, ona göre, yalnız doğa olaylarının tek ve evrensel nedeni değil, doğal kötülüklerin de yaratıcısıdır. Düşüklük (vice) ve günah, doğal kötülüklerdir; bunların nedenini de Tanrısal iradede aramalıdır. Bütün bu karşıt düşünceler, türlü filozofların eleştirisine uğramıştır.

Hartley'i yine İngiliz filozoflarından ve Tanrıbilimcilerinden olup, XVIII. yüzyılda ün kazaman J. Hartley ile karıştırmamalıdır. Şu eserler bu ikinci Hartley'indir: *History and Presente of Discoveries Relating to Vision, Light Colours* (2 cilt, 1772); *Experiments and Observations on Different Kind of Air* (6 cilt, 1776-1786); *The Doctrin of Philosophical Necessity* (1777); *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (1777); *Letters to a Philosopher Unbeliver* (1780).

Bu Hartley'in Tanrıbilime dair de 25 cilt eseri vardır (1832).

Bkz. M. E. Caro, *Examen Critique de la Morale Utilitaire* (1870, s. 143-153); F. A. Lange, (cilt I, s. 294-297); H. Höffding, (cilt I, s. 470-472); E. Albée, *His. of Eng. Utilitarism* (1902).

HARTMANN, Karl Robert Eduard von. Alman filozofu. 25 şubat 1842'de Berlin'de doğdu; 5 haziran 1906'da Grasslichterfetl'de öldü. Bir topçu generalinin oğludur. Klasik öğrenimden hoşlanmamış, fakat matematikle fiziği ve Yunan yazarları arasında Sophokles ve Thukidides'i sevmiştir. 1858'de parlak bir sınavla jimnazı bitirmiş; gönüllü olarak muhafız kıtalarına girmiş ve Berlin Topçuluk Okulunu da bitirdikten sonra, yüksek cemiyetlere girmiş ve kadınlardan hoşlanmıştır. 1864'te teğmen olmuşsa da sağlık durumu, kendisini bu görevden ayrılmaya mecbur etmiştir. Evvelâ müzik ve resimle uğraşmış, sonra hemen bütün hayatını felsefe çalışmalarıyle geçirmiştir. 1858'den itibaren düşüncelerini yazmaya başlamış; büyük eseri olan *Philosophie des Unbe-*



wussten'i *(Bilinçsizliğin Felsefesi)* yazmayı 1863'te düşünmüş ve Berlin yakınlarındaki Gresslicherfeld'e çekilerek hemen bütün diğer eserlerinin de temelini ve kendi sistemini kapsayan bu kitabı 1869'da yayınlamaya başlamıştır. 1867'de Rostock Üniversitesinde doktorasını da vermiş olan Hartmann, derslere ve profesörlere devam etmemiş, bütün bilgisini ve doktrinini sırf kendi özel çalışmalarıyle elde etmiştir. Bu arada yalnız bazı hekimlerden ve daha çok Flemming'ten faydalanmıştır. Hartmann, pek çok eser yazmıştır. Ahlâk, din felsefesi, siyasal ve sosyal sorunlar, bilgi kuramı, estetik... gibi birçok konular üzerinde derin olduğu kadar da yeni görüşler yaratmıştır ki, başlıcaları şunlardır:

Die Philosophie des Unbewussten (3 cilt; Berlin, 1869; 12. baskı, 1923; ilk kısmında yazar adı yoktur. Fransızcaya çeviren: Nolen); *Uber die Dialektische Methode* (1868); *Gesammette Philosophiche Amhandlungen* (1872); *Gesammette Studien und Aufsoetze* (1876); *Das Problem des Lebens Biologische Studien* (1908; 2. baskı, 1925); *Phoenemenologie des Sittichen Beuvusstseine* (1879; 3. baskı, 1922); *Zurgeschichte und Begründüng des Pessimismus* (1880); *Die Religion des Geistes* (1882; 2. baskı, 1888); *Der Spritiualismus* (1886); *Asthetik Philosophiche des Schoenen* (2 cilt, 1887; 2. baskı, 1924); *Kategorienlehre* (3 cilt, 1896; 2. baskı, 1923); *Die Moderne Psychologie* (1901); *Geschichte der Metaphysik* (2 cilt, 1900); *System der Philo. im Grundriss* (8 cilt, 1906; 2. baskı, 1909); *Das Grundproblem der Erkinntnerstheorie* (1889; 2. baskı, 1914); *Das Judentume in Gegenwart und Zukunft* (1880); vb. eserleri arasında *Güzelliğin Felsefesi*'nden (*Die Philosophie der Schönen,* 1887) başka, *La Réligione de l'Avenire* (1894) ile *Darwinisme* adlarıyle Fransızcaya çevrilmiş olan *Geleceğin Dini ve Darwincilik.* Bunlardan başka, *Schelling, Moderne Psikologie* (1902) gibi birtakım eserleri de vardır ki, bunlardan önemlileri şunlardır:

Das Sittliche Bewusstsein (1879); *Grundriss der Erkenntnislehre* (1907); *Das Réligiöse Bawusstsein der Menschheit* (1881); *Kant's Erkenntnistheory* (1880); *Neukantianismus, Schopenhauerismus, Hegelianismus* (1887); *Das Christentum des Neuen Testaments* (1905); *Soziale Kernfragen* (1894); *Moderne Probleme* (1886); *Zwei Jahrzehnte Deutscher Politik* (1888).

Bilinçsizliğin Felsefesi adlı eseri iki bölümdür:

1. Olaybilim (phénoménologie);
2. Bilinçsizliğin metafiziği.

Birinci kısımdaki doktrini, deneyseldir. Bilimsel olmak iddiasındadır; ve güttüğü amaç, bilimle felsefeyi uzlaştırmaktan ibarettir. Yani bilimi, felsefenin zorunlu bir tamlayıcısı saymak istemiştir. İkinci kısım ise, sırf metafiziktir. Evrenin doğası ve ereği, mutluluk, yokluk (adem), varlık ve en yüce ilkeler hakkında Schelling ve Schopenhauer'inkini andıran spekülasyonları kapsar. Bütün eserde Hegel'e, pozitif felsefeye, Leibniz biçiminde bireyciliğe (individualisme), doğal bilimlere uzanan türlü öğelerden faydalanılmıştır. Hartmann, canlıların organik görevleri ile içgüdülerini gözlemek suretiyle şu sonuçları elde etmiştir: Beden hayatı bizi gerek irade ve gerek düşünce olarak bilinçsizliğe baş vurmaya mecbur eder. Organizmanın açıklanmasında, sadece bir mekanizmayı ileri sürmek yetişmez. Beden hayatı, bireysel bir mekanizmalar toplumudur. Yani, baştan başa bir faaliyettir. Bunların görevleri de böyledir. İçgüdü, bilgileriyle, ustalığıyle, kararlarındaki çabuklukla bizimkinden çok yüksek olan bir zekâya sahiptir. Yani, içgüdüde esneklik (plasticité) ve açık görme (clair voyance) nitelikleri vardır; fakat içgüdü, bütün bu niteliklerine rağmen bilinçsizdir. Refleksi, içgüdünün bir eylemi saymalı ve bunun içsel bir erekliliği (gaiyet) olduğunu kabul etmelidir.

Refleks olmadan ne ereklilik, ne kıvraklık (promptitude), ne de refleks hareketlerinin sonsuz türleri açıklanabilir. Zira, refleks, sinir sisteminin eylem tipidir; ve en yüksek eylemlerimiz, onun tanımı içine girer. Nitekim, iradesel hareket de reflekssiz açıklanamaz. Refleksler, bilincin bilmediği birçok sinir tellerini (fibres) yetkin bir hız ve belginlikle (precision) harekete getirir. Refleksler, her derecesinde nesnel bir görünüşten ayrılamayan öznel bir görünüşe, yani iradesel görünüşten ayrılamayan öznel bir görünüşe ve iradesel öğelerden ve hareketlerden ayrılamayan düşüncelere sahiptir. Bilinçsiz (inconscient) ereklilik, organizmanın onarıcı (curateure) edimleri içinde bulunur. Bu edimler, kendiliğinden bir onarma özelliği olmaksızın mekanik olarak açıklanamazlar. Besin gibi oluşturucu (formateur) edimler için de sorun aynıdır. Dokuların oluşumunu, hiç bir mekanik görüş açıklayamaz. Şüphesiz ki, çoğu zaman bilinçsiz faaliyet, mekanik olarak çalışır; yani, bu faaliyet, mekanizmanın kendisinden bilinçsiz olarak belirir. Her organizmada içsel bir kayra (providence) vardır ki, bilincimiz onu bilmez; fakat daima gözetler. Hartmann, eserinin birinci kitabına başlık olarak Schopenhauer'in şu cümlelerini vermiştir ki, bundan açıkladığımız düşünceleri de anlamak gerektir: "Her varlık bize kendisini, kendi özüymüş gibi gösterir; fakat doğanın dili çok yalınç olduğu için, anlaşılmaz".

Hartmann'a göre, organizmayı yaratmış olan

bu bilinçsizlik, her tarafa bir alta sıralanma (subordination) ve birlik verir. Her sinir merkezi aynı zamanda hem bağımlı, hem de etkindir; fakat kendine yeten ve kendi özel ihtiyaçları için etkindir. Yüksek bir merkezin kumanda ettiği yüksek görevler, bağımlıdır. Bilinçsizlik, ruhsal hayatın her tarafında vardır. Bunu tanımak için, insel içgüdüyü, koketliği, utanmayı, anne sevgisini, aşkı çözümlemek yetişir. Bunların amaçları, bilincin emri altında oldukları halde, bilmeyen bilinçsiz iradelerdir; hem zihinli, hem kör olan bu faaliyetin tipi, bireyin kendisinden de üstün olan ve bir bakıma da bireyin bütün kuvvetlerini hareket ettiren, aşktır ki, bunun amacı, türün bakiliğidir. Aşk, daha önce Schopenhauer'in gördüğü gibi, doğanın büyük bir aldanışıdır. Aşk, edimini haz ve elem ile yaptığı zaman, bilinçsiz faaliyet, kendini ele vermiş olur. Bilinçli duyarlık (sensibilité), bir bilinçsiz faaliyetin kandırılması ya da bir engelle karşılaşmasıdır. Bu itibarla haz ve elem, esasında özdeştir. Başka türlü açıklanamayan karakterler, bu suretle açıklanabilir. Duyarlığın esaslı oluşu, haz ve elemlerimizin bilinçsiz düşünce ve isteklerle belirtilmiş olduklarındandır. Düşüncenin bazen duyarlığı derinden etkilemesi, bilinçsizliğin de, bilinçli zekânınkinden farklı, fakat onunkine benzeycn bir mantığı olduğundandır; fakat ruh, duyumlara karşı hareket ettiği takdirde, bilinçsiz duyumlar da uyanır ki, bu, karakterdir. Bu tepki (reaction), içgüdünün yaptığı tepki eyleminin ya da refleks hareketlerinin tipidir. Bundan, karakterin direnmesi ve değişmezliği (immutabilité) meydana gelir. Alışkanlık ya da alıştırmalarla kendisine karşı gelen her şey, bazı yönelişlerin (temayül) özel olarak gelişinesini sağlar. Bu itibarla ahlâklılığın kökü pek derinlerde değildir. "Doğa, kendiliğinden ne iyi ve ne de kötüdür. Doğa için iyi ve kötü yoktur. Bunlar, yalnız bireyin bilinçli iradesi için vardır".

Hartmann'a göre, zihin hayatı, karakteri, bilinçsizlik aracılığıyle yakından ilgiler; bu, sanatta da görülür. Estetik algı, ruhun duyulur izlenimlere (intiba) karşı kendiliğinden yaptığı tepkidir. Sanat eserinin ilhamında, sanatçıya düşünce ve hayallerinin çağrışımını telkin eden bilinçsizliktir. Güzellik, bütün canlı varlıkların içinde bulunan evrensel bir ihtiyaç, bir doğa ihtiyacıdır. Hatta güzellik, bilinçsizliğin de isteğidir; denebilir ki o, âdeta düşüncemize az çok akraba olan bilinçsiz düşüncedir. (Hartmann'ın sanat görüşünü ayrıca göreceğiz). Mekanikçiler için açıklanamaz olan bu mantığı Hartman, dilin oluşma ve gelişme kanunlarına da uygular. Bilinçsizlik, gidimli ya da soyut düşünceye de bir etki yapar. Ruhun kanunları 'a priori'dirler. Zira bunlar, eşyanın kanunlarıdır; evrensel bir ruhun eseridirler. Bilginin yolları (procédées) da bilinçsizliğe aittirler; hatta tümevarım ve düşüncenin yaratıcı eylemi de ona aittir. Dış algı da, esaslı bilinçlerini bilinçsizliğe borçludur. Kant'ın inandığı biçimde tamamıyle öznel olan bir uzay yoktur. Bu da bilinçsiz düşüncenin ürünüdür. Özet olarak, Hartmann'a göre, hayat bize zihinli ve iradeli bir bilinçsizliği ilham eder; bu bilinçsizlik, hiç bir zaman bilincin aşağı bir derecesi değildir ve hatta, bazı psikoloğların iddia ettikleri gibi, bellekte saklanmış olan hayaller gibi de değildir. Zaten o, klasik psikoloğların sayıp durdukları bilinçsiz olguların hiç birini de kabul etmez. Bellekte saklanan şey de, ona göre, organik bir durumdur. Bunun içindir ki, "birey, her özel durumda ve bu duruma dair hiç bir bilince sahip olmadan içgüdünün takip ettiği amacı görür; ve fazla olarak her özel duruma uydurulmuş olan aracıları, bunlara dair fazla bir bilince sahip olmaksızın seçer" (*Philosophie de l'Inconscient,* Fransızcaya çeviren: Nelon; part. I, III).

Bilinçsizliğin Metafiziği'ne gelince: Bunda, olaybilimin (phénoménologie) dayandığı ilkeleri olduğu gibi açıklar. Bilinçsizlik, düşünce ve irade şekli altında bütün hayatsal belirtilerde bulduğumuz etkin ilkedir. Bu ilke, bilince taalluk eder. Bu ilkeyi, gerçekmiş gibi ve âlem içinde hareket eden bir kuvvete dönüşmüş gibi dikkate alabilir miyiz? Düşüncenin kendisi de âlemin eseridir, âlemi andırır; ve kanunları ortaktır. Öyleyse, içten deneyin bize öğrettiği ilke, evrene aittir. Şu halde onu yalnız insana özgü olan şekillerden kurtarmak işi kalır. Bu şekiller, hep bilince aittirler. Biz, iradeyi ve düşünceyi, ancak kendi kendilerini bilmediklerini kabul etmek şartıyle metafiziğin ilkeleri olarak kabul edebiliriz. Bilinç, ancak birbirine karşı olan, yani birbirinden farklı olan kuvvetlerin bulunduğu yerde belirir. Bu itibarla belki atomların bile bir bilinci vardır. Hatta canlı hücrelerle protoplazmaların da bilinçleri vardır. Bilincin dereceleri yoktur. Bilinç, ya var ya yoktur. Onun zenginliği, konusunu yakalayacak kadar geniştir. En yoksul olan madde bile bilinçsiz ve eylemsiz (inerte) bir varlık değildir. Atomları, birtakım kuvvet merkezleri gibi kabul edebiliriz; bu itibarla her kuvvet, her eylem bir iradedir, bir erektir. Bu bakımdan da bir düşüncedir. Böylece, bilime zarar gelmeksizin varlığın birliği sağlanmış olur. Hayat, kendiliğinden maddeden çıkmıştır; bunun içindir ki, hayatla madde arasında metafizik bir süreklilik çözümü (solution) yoktur.

Hayat, bireyi şu dört birlik kanununa göre meydana getirir: 1. Uzay ya da şekil birliği; 2. Zaman ya da eylem; 3. Neden; 4. Erek... Bireyler, kendi birliği içinde biteviye artan birçoklukla yetkin bir duruma gelirler; bunlar, iç-

sel ve dışsal kanunlara göre gelişirler. Dış etki, soyaçekim (irsiyet), hele bilinçsizlik, bireylerin her birinde, madde kanunlarına karşı savaşarak, olabildiği kadar büyük miktarda hayatı toplar, Hartmann, bireylerin türlülüklerini böyle açıklar. Bireylerin benzerliklerine gelince, bunu da az çok evrim, uyma (adaptation), doğal ayıklanma (seléction) ve soyaçekim kanunlarıyle açıklar. Fakat aynı zamanda da başlıca neden olarak kalan, yaratıcı ve yönetici olan bilinçsizliğin erekliliğiyle açıklar.

Bilinçsizlik, ne türde, ne de bireyde bölünür. Bütün doğanın edimlerindeki ahenk, bu edimleri yapan kuvvetin birliğini ispat eder. Bilinçsizlik, evrensel ruhtur. 'Bir - hep'tir (l'un - tout). Bilinçsizlik, göz değil, mutlak akıldır; onun yarattığı âlem, olabilenin en iyisidir. Zira, ona göre bilinç, savaştan, çelişmeden doğmuştur; ve bilinci uyandıran elemdir. Bununla birlikte âlemde ıstırap, sonsuz bir şekilde sevince hâkimdir. Bu nedenden Hartmann, mutluluk ümidini her şekliyle bireysel, türsel mutlulukları ve hatta ahretteki mutluluğu da çözümlemiştir. Ona göre, bütün bu şekilleriyle bu mutluluk ümidi bir yanılsamadır. İnsanlık ilerledikçe, daha çok mustarip olacaktır. Bir gün gelecektir ki, bu ıstıraptan, insanın kapıldığı bu ümit yanılsaması pek çok artacak, insanın kendisi kurtulmayı isteyecek ve irade, hayattan vazgeçecektir. Bu vazgeçme, Schopenhauere'in bireysel intiharı olmayacak, fakat acı veren çabaların ve yüzer yıllık bir ilerlemenin ürünü olan bütün insanlıktan vazgeçme olacaktır. Ödevimiz, kendimizi öldürmek değil, bütün hayat dalgalanmaları içinde ilerlemektir. İlerleme, ıstırabı artırır, yanılsamayı doğurur ve vazgeçmeyi hazırlar. Öyleyse, âlemin planı ve yaratıcı bilinçsizliğin amacı nedir? Eğer bilinçsizlik, hayatı istiyorsa, canlı varlıklar nasıl olur da ölümü, yokluğu isterler? Ve bu savaşın sonu ne olacaktır? Hartmann, bunlara 'son ilkeler'i incelemek suretiyle karşılık verir. Ona göre, eşyanın ilkesi, Hegel'in zannettiği gibi, 'irade' de değildir. Felsefesine temel olarak kör bir iradeyi kabul etmekle o filozof, mantığı ve evrenin verimliliğini açıklama yeteneğinde olmayan, çok dar bir ilkeyi seçmiş demektir. En yüce ilke, yüklemleri gibi şu iki ilkeyi kapsamaktadır ki, bunlar evren içinde birbirinden ayrılamazlar:

1. "Düşünce, özü belirletir, irade, varlığı";
2. "Entellekt, sonsuz, sınırsız iradeye ölçü verir".

Hartmann'a göre, irade ve düşünce, aynı öze sahiptirler; ve birleşmeyi araştırırlar. "İradenin durumu, kendisine ancak düşüncenin vermiş olduğu bir muhtevaya doğru ebedî bir özlemdir". İradeyle düşünce, erkek ve dişi ilkeler gibi birleşirler. Bakir düşünce, iradeyi ıstıraplarından kurtarmak için kendisini feda eder. Fakat, bunların ilişkileri, sonlu ile sonsuzun ilişkisidir ve ıstırap dindirilemez. İrade, bir kez varlığa girince, istemenin uşaklığını kabul etmiş demektir. O, bu uşaklıktan ancak ıstırabının aşırı bir dereceye yükselmesiyle kurtulabilir. İstemek, kendi kendinden vazgeçtiği gün irade, saf güce, mutlak özgürlüğe dönmüş olacaktır. Bu andan itibaren var olmayı yeniden araştıracaktır. Onun yeniden doğma ihtimali 1/2'dir. Fakat eğer bir (n) âlemi varsa ve eğer istemek (n) defa iradeden çıkıyorsa, bu ihtimal 1/2 n olur. Bu, ilerleme için yaptığımız çabanın meşru olduğunu kabul etmemize yeter.

Hartmann'ın 'estetiği" de bilinçsizlik doktrinine dayanır. Estetiğinin birinci bölümünü teşkil eden, *Die Dotsche, Aesth. s. Kant* (1886), son Alman estetiğinin bir tarihini verir ve diğer bazılarıyle birlikte Schleiermacher'in estetik derslerini eleştirir. Hartman'a göre 'güzel', "düşüncenin görünüşüdür (das scheinen der idée). Güzelliğin en ayrılmaz karakteri olarak 'görünme' (apparition), 'görünüş' (l'apparence - schein) üzerinde ısrar ettiğinden, Hartmann, kendi estetiğine, "somut ülkücülük estetiği" adını verir; ve kendisinin Hegel, Trahndorf, Schleiermacher, Deutinger... ve Schasler gibi bu konuyla uğraşanlarla uzlaşmış olduğunu, fakat Schelling'in, Solger'in, Krause'un, Weiss'in 'soyut ülkücülük'üne ve güzeli duyulur üstü (suprasensible) düşüncede gören ya da güzeldeki duyulur öğeyi ihmal eden, yahut da buna geçici bir önem veren Lotze'a yakın düşündüğünü anlatır (*Philosophie des Schönen,* s. 463-464. 1890'da Leipzig'te basılan bu eser, Estetiğinin birinci bölümüdür).

Hartmann 'düşünce'yi güzelliğin ayrılmaz ve belirleyen bir öğesi saymakla da Herbert'in şekilciliğine (formalisme) karşı gelmiş olur. Ona göre, güzellik, olgu ya da bilim ve düşünme gerçeği olmak şartıyle bir 'gerçek'tir. Onun gerçeği, metafizik veya ülkücü gerçektir. Felsefenin gerçeği'dir. "Güzellik, kendi gerçekçi gerçeğiyle her bilime aykırı olduğu halde, metafizik gerçeğiyle de felsefeye akrabadır"; "Güzel, kendi içten etkileriyle, metafizikten ürken ve gerçekçi gerçekten başka bir şeye değer vermeyen imansız bir dönemde, ülkücü gerçeğin peygamberi olur". Felsefede bulunması gereken kontrol ve yöntem, estetik gerçekte yoktur; o, dolaysız olarak öznel görünüşün bir sıçrayışıyle ülküsel öz'e (essance) ulaşır; fakat, dereceli ve düşünceli bir aracı olmaksızın tek başına duyulur sezgiye sahip olduğunun büyülü kuvvetine sahiptir. Diğer taraftan felsefe ne denli yükselirse, estetik gerçeğin duyular ve bilim âlemi arasına geçme ihtiyacı o denli azalır; ve kendisini sanattan ayıran aralık o denli çok kaybolur. Sanat, Baedecker'in seyahat

manüellerinde verdiği 'fazla yük almadan' öğüdüne uyarak, "Kendiliğinden ve kendinden özsüz ve ilgisiz olan şeylerin kanatları kemiren bir ağırlığını yüklenmeden" doğru ülkü âlemini gezmeye teşebbüs etme bilgeliğine sahiptir (adı geçen eser, s. 434-437). Güzel de 'mantık', 'mikrokozmik düşünce', bilinçsizlik içkindir (immenente). Bilinçsizlik aracılığıyledir ki, güzelin sürecinde (prosesus), 'zihinsel sezgi' ya da 'sezgili düşünce' vukua gelir (adı geçen eser, s. 115-116). Güzel, köklerini bilinçsizliğe daldırdığı için gerçekten bir 'mister'dir (adı geçen eser, s. 197-198). Hartmann'a göre, insanın doğal şeylere karıştırdığı hayal gücü güzelliğinden başka, doğanın bir 'şekilsel güzelliği' ve bir de 'tözel güzelliği' vardır ki, bunlar, doğanın içkin amaçlarının ya da düşüncelerinin gerçeklenmesinden doğarlar (adı geçen eser, cilt II, s. 7).

Hartmann da Schasler gibi, 'çirkin' üzerinde genişçe durmuştur. Ona göre, güzelin birçok dereceleri vardır: Estetik olgunun en aşağı derecesi, bilinçsiz bir şekil güzeli olan, 'duyulur hoş'tur (l'agréable sensible). Birinci basamakta, ilk düzenden şekil güzeli ya da 'matematik hoş' vardır ki, birlik, çeşitlilik, simetri, oran... vb. bu türdendir. İkinci basamakta ikinci düzenden şekil güzelliği vardır ki, bu, 'dinamik hoş' tur. Üçüncü basamakta, üçüncü düzenden şekil güzeli olan 'edilgin amaçlı (téléologique passif) güzel' gelir ki, aletlerle makinelerin güzelliği bu türdendir. Hartmann, makinelerin arasına, vazolar, tencereler ve bardaklarla mukayese ettiği 'dil'i koyar; ona göre dil, ancak konuşulduğu zaman hayata benzer bir şeyi kabul eden ölü bir şeydir (adı geçen eser, s. 150-152). Şekil güzelinin dördüncü basamağında, 'etkin' ya da 'amaçlı' güzel vardır; beşincide ise, 'türe uygun' (das gattungsmässig) güzel vardır. Son olarak somut güzel ya da 'bireysel mikrokozmik' güzel gelir ki, bu 'şekilsel' güzel değil, 'kapsam' (contenu) güzelidir. 'Bireysel' düşünce, 'türsel' (spécifique) düşünceden üstündür. Şu halde aşağı şekilden yukarı şekle nasıl geçilir? 'Çirkin'in aracılığıyle. Bir 'çirkin' le, yani eşitlik güzelliğinin bozulmasıyle, 'simetri' doğar. 'Çirkin'den, 'daire'ye oranla 'elips' doğar. 'Kayalıklar üzerinde parçalanan bir şelâle' güzeli, matematik çirkinle, yani 'parabolik bir düşme' güzelliğini bozmakla elde edilir. 'Tinsel ifade' (expression sprituelle) güzeli ise, 'bedenin parıldayan manzarası'na oranla bir çirkinin araya girmesiyle kazanılır! Yüksek dereceli güzellik, aşağı çirkinlik üzerine kurulur. En yüksek dereceye, yani kendinden daha üstün derecesi bulunmayan 'bireysel güzel'e ulaşıldığı zaman, çirkin öğesi, duygumuzu tırmalamaya devam eder. Buradan, 'güzelin değişkeliği'ne (modifications) geliriz: Hartmann, 'yalınç' ve 'saf' (pur) güzelin yanında bazı çatışmasız (sans conflit) değişkeler kabul eder. 'Yüce' ve 'lâtif' (gracieux) gibi. Fakat en önemli değişkeler, çatışmayla olanlardır. Burada dört durum göze çarpar: Ya eriyik 'içkin'dir, yahut 'mantıksal' dır veya 'deneyüstü'dür (transcendante); yahut da, 'uygunlanmış'dır (combiné). İçkin çözümler, 'idillik', 'melankolik', 'yeisli', 'neşeli', 'coşturucu', 'ağıtlı' (élégiaque) olur. Mantıksal eriyikler, 'komik' ve komiğin bütün çeşitleri olur; deneyüstü eriyikler, 'trajik' olur; uygulanmış eriyikler ise, 'ümoristik' (humoristique), 'trajikomik'le bunun diğer çeşitleri olur. Hiç bir çözüm mümkün olmazsa, 'çirkin' elde edilir; bir 'şekil çirkini' ile ifade edilmiş olan bir 'muhteva çirkini', en büyük çirkinliktir. Bu estetiğin şeytanıdır.

Hartmann, adı geçen eserinde, 'şiir'i de 'inşat' (declamation) şiiri ve 'okuma' şiiri olarak ikiye ayırır. Birincisini, 'epik' (destan), 'lirik' ve 'dramatik' olarak üçe böler. Epik olanı da 'plastik' ya da 'asıl epik', 'pitoresk' veya 'lirik epik' olarak ikiye böler. Lirik olanı da, 'epik-lirik', 'lirik-lirik' ve 'dramatik-lirik' olarak üçe böler. Dramatik şiir de, 'lirik dram', 'epik dram' ve 'dramatik dram' kısımlarına ayrılır. 'Okuma şiiri' (les poesie) de, özel olarak 'epik', 'lirik', 'dramatik' olarak üçe ayrılır ki, bunlar da 'coşturan' (emouvant), 'komik', 'trajik' ve 'ümoristik' olurlar; ve bu şiir, ya 'bir kez okunan' (öykü gibi) ya da 'birçok defalar okunan' (roman gibi) bölümlere ayrılır (adı geçen eser, cilt X, sect. II). Hartmann, sanatı da 'algı sanatı', 'hayal gücü sanatı' olarak ikiye ayırır. Birincisi, 'uzaysal' ya da 'görümsel' (plastik ve resim sanatları gibi); 'zamansal' (temporel) veya 'işitimsel' (aletli müzik, dil mimiği, anlamlı şarkı gibi); 'uzaysal - zamansal' ya da 'mimik' sanatlar (pandomima, mimik, dans, aktör sanatı ve operadaki şan sanatı gibi) türlerine ayrılırlar. 'Hayal gücü sanatları' da, sadece 'şiir' türüne sahiptir. Bir de 'özgür olmayan. sanatlar vardır ki, bunda da, mimarlık, dekoratif sanatlar, bahçe sanatları, cilâlama (cosmetique) sanatı ve nesir sanatı gibi türler vardır (adı geçen eser, cilt IX ve X).

E. Bréhier, Hartmann'ın doktrini hakkında şu özeti verir: "O, 'tümevarım yoluyle' ruhsal kavramı bilinçli kavramdan ayırmıştır. Bilinçli ruhsalın yanında, üstünlüğü organik görevlerle ve aynı zamanda artistik ilhamla ve nihayet "kategori görevleriyle" (les fonctions categoriales) anladığımız bir bilinçsiz ruh hali vardır. Hartmann, bilinçsizlikte bazı bakımlardan 'Tanrı' rolünü, bazı bakımlardan da Schopenhauer'in iradesi rolünü oynayan bir ilke bulduğunu zannetmiştir. Bilinçsizlik, âlemin yaratanı olarak kendi saf iradesiyle ve zihin-

siz olarak akılsız (irrationelle) bir biçimde hareket etmiştir. Varlığın bu yüze çıkması (émergence), hiç bir erek için vukua gelmemiştir. Fakat bilinçsizlik aynı zamanda da zihinli olduğu için, yaratılmış olan âlemde, yalnız eşyanın yapısına değil (organizmada gördüğümüz gibi) fakat, âlemin akışına kadar uzanan bir ereklilik vardır. Âlemin akışı, kendi varlığının akıl dışılığını (irrationalité), yokluğa ve mahvolmaya karşı olan son meyliyle öder. Schopenhauer'inkinden pek farklı ve daha çok Schelling'in tasavvufuna (théosophie) döndürülebilen bir kötümserlik sistemi vardır. Hartmann'ın Tanrısı, kurtulmak ihtiyacında olan bir Tanrıdır ki, evvelâ saf irade, saf yaratıcı kuvvet olduğu halde, yaratma için günahı satın alan, bilinci koyan zihinli ilkeyle kendisini kurtarır; bu, belki de Hartmann'ın kendi haberi de olmadan bulduğu, binlerce yıllık bir mittir (mythe). Hıristiyanlığın kişisel Tanrısına, liberal Protestanlığın "adi Tanrıcılığına" ve iyimserliğe (optimisme) karşı duyduğu antipati, "kendisi bizde ve bizim kendisinde bulunmamıza, yalnız kendisinin yeteneği olduğu için, bizi kurtarmaya da sadece kendisinin yetenekli olduğu" kişiliksiz (impersonnel) Tanrı'ya karşı duyduğu haz, ondaki doğal tepkilerin nedenidir.

Özetle o, her şeyin bir tek kaynaktan çıktığını savunan birci (moniste) bir filozoftur. Mantıksal (düşünce) ve mantıkdışı (istemek) ile dünyayı canlandıran bir bilinçaltının, ruhta birbirleriyle karıştığını savunmuş, Schopenhauer'in kötümserliğine kapılmış, Leibniz ve Hegel'in iyimserliğini reddetmiştir. Bunun içindir ki o, yokluğun varlığa tercih edilmesi gerektiğine inanmıştır.

Hartmann'ın doktrini, bilinci bir lüks sayacak kadar ileri giden Maudsley'de ve öğrencilerinden, İsa'nın tarihsel varlığını reddeden A. Drews'le L. Ziegler'de etkisini gösterir.

Hartmann'ın külliyatı, 1885-1896'da 10 cilt olarak ikinci kez basılmıştı.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 998-1000); B. Croce, (s. 378-381 ve 449-450); Wolkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus* (1873); Goering, *System der Kritischen Philosophie* (1874); Hegel ve Schopenhauer'i inceleyen eserler; Drews, *E. V. Hartmann Philo. System* (2. baskı 1906); L. Ziegler, *Das Weltbild Hartmann* (1910); G. Dwelshauvers, *L'Inconscient* (Paris, 1919). Bu eser, doğrudan doğruya Hartmann'ı ilgilemez, fakat bilinçsizliği tüm aytıntılarıyle ve çeşitleriyle açıklar; Schnehen, *E. V. Hartmann* (1929); W. Rauschenberger, *E. V. Hartmann* (1942); O. Braun, *E. von Hartmann* (1909); G. S. Hall, *Founders of Modern Psychology* (1912); J. P. Steffs, *E. von Hartmann Religions Philosophie* (1921); C. O. Petrarschek, *Die Logik des Unbelussten* (Münih, 1926); Uberweg, *Grund. der Gesch. der Phil.* (1923). Bu eserin IV. bölümünde geniş bir bibliyografya vardır.

HARTMANN, Nicolai. Alman filozofu. 20 şubat 1882'de Riga'da doğdu; 2 ekim 1950'de Göttingen'de öldü. Cohen ve Natorp'un öğrencisidir. 1909'da Marburg Üniversitesinde doçent, Kolonya ve Berlin Üniversitelerinde (1931), daha sonra Göttingen'de (1946) profesörlük yaptı. Olaybilimi (phenomenologie) bilgiye uygulamak suretiyle 'mantıkötesi' (metalogik) ya da 'kavranılabilirötesi' (makulötesi) sorunlarını ilk kez ileri sürmüş ve felsefesini bu iki soruna dayamıştır. Onun felsefesini genel olarak G. Gurvitch'in eserinden naklediyoruz: Hartmann, felsefesini, daha çok *Grundzuge Einer Metaphiysk der Erkenntnis (Bir Bilgi Metafiziğinin İlkeleri)* (1921) başlıklı eserinde vermiştir ki, bunun hareket noktası, Lask kadar da diğer olaybilimcilerde bulunmayan 'mantıkötesi' (métalogique) ve 'kavranılabilirüstü'dür (transintelligible).



Hartmann'a göre, olaybilimin tasvir yöntemi, sonuç verecek bir şekilde bilgiye uygulanacak olursa, mantıkötesi problemi ister istemez kendini gösterecektir. Bilginin gerçek bir olaybilimi, olaybilimciler tarafından da ihmal edilmiştir. Onlar, hemen daima mantıksal bir ülkücülük yönelişine kapılmışlar ve bilginin karakterini veren esaslı bağıntıları tasvir edecek yerde, yalnız, bilginin yönelmiş olduğu düşüncelerle uğraşmışlardır. Bilgi kuramının ilk durağı, herhangi bir yorumlamadan önce, bilgi olayının göründükleri şekilde tasvir edilmesi olmalıdır. Bu bilgi olaybilimi, bilme sorununun ruhsal ve mantıksal olmadığını, fakat esaslı bir şekilde metafizik ve varlıkbilimsel olduğunu gösterir; yani bu, biri diğerinden aşgın olan bir özne ile nesne arasında var olan edimsel bir bağıntıdır (relation) ki, bu bağıntı, mantıkötesi varlığın içine sıkışmıştır ve bu varlığın bir parçasını temsil eder. Eserine, *Bilginin Metafiziği* adını vermesi de bundandır. Bununla Hartmann, bu olayı zorlamaya çalışmayan her bilgi kuramının, kendisini genel ontolojinin bir parçası gibi tanıtması gerekir demek ister.

Şu halde Hartmann, kuramının temelini hazırlayan bilgi olaybiliminin buluşları (constatation) nelerdir? Her şeyden önce bu buluşla-

rın, olaybilimsel irca'ın (réduction) gerekçelerine göre, önceden düşünülmüş olan her felsefesel durumun dışına konulmuş olduklarına işaret etmeliyiz. Burada söz konusu olan, ne türlü görüş biçimlerinin varsayımıdır, ne de birbiriyle karşıt olan kuramların ötesidir; belki bütün 'görüş biçimlerinden' (Standpun Ktenfreiheit) kurtulmak, esasen kendisinin de açıklanması gereken olayın bütün yorumlamalarından, daha önceden vazgeçmektir. Hartmann'a göre bilgi, olayını ve bu olayın sunduğu tüm çelişmeleri tamamıyle tanımlamadan önce açıklamaya kalkışmak, olaya ihanet etmek demektir. Bilginin olaybilim bakımından tasvirini (description) yapabilmek için, her şeyden önce ülkücülükle gerçekçilik arasına konmuş bulunan karşıtlığın dışında bir durum olmalıdır. Hartmann. 1924'te Kantstudien dergisinde yayınladığı önemli bir makalesinde, Kant'ın eserlerinde ebedî olan şeyin, bu karşıtlığın dışında kalan düşünceleri olduğunu göstermiştir. Kant, çoğu zaman. ülkücü sisteminin geliştirimlerinde kendi kendisiyle tutarsız (incoséquent) olduğu halde, ileri sürdüğü ve sisteminin ötesine götürdüğü problemlerini geliştiriminde (développement) asla kendi kendisiyle tutarsız değildir. Bunun içindir ki Hartmann, her yerde ve her zaman sistemlerin tutarlığı (conséquence) yerine, problemlerin tutarlığını üstün getirmeye dikkat etmiştir. O, bu ilkeyi şu formülle ifade etmiştir: Felsefe, 'verinin maksimumu' (des gegenbenen) üzerine kurulmalı; fakat karşıt vesilesi, açıklamak için 'zorunlu bir minimum metafizik'ten başkasına uygulamamalıdır.

Bu itibarla Hartmann'a göre, bilgi olayında şu olgular vardır:

1. Bilme, şu iki karışık öğe arasındaki bağıntıyla kaimdir: a) Özne, b) Nesne... Özne, kendi dışına çıkmaksızın (kendini aşmaksızın) nesneyi yakalayamaz; bununla birlikte, kendine dönmedikçe de, yakalamış olduğunun bilincine sahip olamaz. Öznenin bu kendinden çıkıp tekrar kendine dönmesiyle, bilginin nesnesi bir değişikliğe uğramaz. O, öznenin dışındayken nasılsa yine öyle kalır.

2. Bilginin özü, nesneyle özne arasındaki bağıntıdır; bu bağıntının karakteri, öznenin, kendi dışında kalan (kendini aşan) bir nesne tarafından belirlenmiş olmasıdır. Bu belirleme (détermination), bir taraflıdır ve tersine çevrilmez; o, nesneye ait olan hayali, öznenin tasavvuruyle kaimdir.

3. Her bilgi, özneyle nesne arasındaki bağıntının, özne tarafından tanınmış olan, yani kendisine konu vazifesini gören (objiciert) bağıntının ötesinde bulunan bir kapsamı amaç edinir. Bu, nesnelötesidir (transbojectif). Bilginin yönelmiş olduğu nesne, edimsel olarak tanınmış olan nesneyle özdeş değildir. Nesnel olanla (objectum) nesnelleştirilmiş olan (objiciendum) arasında, daha genel olarak bilinenle bilinmeyen, nesnelle nesnelötesi arasında sürekli bir gerginlik vardır.

4. Bilinenle, henüz bilinecek olan ve genel olarak bilinmeyen arasındaki bu gerginlikten bu tam uygun olmayışın (inadéquation) bilinmesinden, Hartmann'ın 'problem bilinci' (problem bewusstsein) adını verdiği şeyle, bilginin sonsuz süreci (processue) doğmuş olur. Bu olaylardan, bilginin karakterini teşkil eden özne ile nesne arasındaki bağıntının merkezi, bu bağıntının ötesinde, nesnelötesinde (transobjectif) olduğu bir daha anlaşılmış olur (*Bir Bilgi Metafiziğinin İlkeleri,* s. 36-48).

A) *Çıkmazlıklar (les apories - araştırmacalar):* Olaybilimin tasviriyle tespit edilmiş olan olgular, çatışkılı (antinomique) bir karakter gösterirler. Gözetlenmiş olan olaylardan meydana gelen bu çatışkıların da, olayların kendileri gibi, tasvir edilmeleri icabeder. Buradan, ikinci bir çözümleme safhası daha çıkar. Bu safha, olaylar tarafından mecbur edilen (imposées) çelişmelerin eleştirisini yapmaktan ibarettir. Hartmann, kendine göre, olaybilime uyması ve her türlü felsefesel durumdan bağıntısız olması gereken bu ikinci çözümleme safhasına 'aporetik kovuşturulması' (poursuite) adının verilmesini teklif eder ki, Yunanca olan bu terim, 'yolun yokluğu' demektir. Olaylardan sızan çatışkıların çözülebileceğine inanmak doğru değildir. Hartmann'a göre, çözülmüş ya da aşılmış bir çatışkı, bir demirden tahta, bir anlamsızlık demektir (*Wie ist Kritisiche Ontologie Möglich,* s. 173; *Festschrift fur P. Natorp,* 1914). Bunun içindir ki, en doğru çatışkılar, 'çıkmazlıklar'dır. Bütün bunları tanımladıktan sonra, yapılacak olan şey, çıkmazlıkların denge ilkesini keşfetmek ve onları bir toplamlık (ensemble) içine, Yunanlıların dediği gibi, bir birikim (coinônia) içine sokmak suretiyle hafifletmektir.

Esaslı çıkmazlıklar nelerdir?

1. Başta, "bilinç çatışkısı" ya da "düşünce dairesi" gelir. Özne, bilgi içinde kendi kendini aşmak suretiyle, bilinci de kendi kendini aşmaya mecbur eder. Fakat bilinç, kendisini aşan hakkında bilgi edinince, aşgın muhtevayı kendinde içkinleştirir; aşkınlaşma (trancendance) düşünüldüğü zaman, o, düşüncenin bir konusu olur. Yani, kendi karakterini gerçekten yitirir.

2. Bundan sonra, "nesnenin çatışkısı" ortaya çıkar. Nesne, özneyi aşkın ise, nasıl olur da onu belirleyebilir? Hartmann'ın kaydettiği diğer çıkmazlıklara, 'problem bilinci'ni, bilginin sonsuz süreci, bilgi kuramı üzerine konmuş olan ontoloji çıkmazlıklarını da ekleyebiliriz.

3. Öznenin nesneyi kavrama olanağı anlaşılabilse de, nasıl olup da, onun bilmediği bir

şeyi, bilineni değil, bilinmeyeni, hatta bu yüzden nesnel duruma gelmeyen nesnelötesinin kavranabildiği sorunu karşılıksız kalır.

4. Bilme olmayanı bilmekten (savoire du non-savoire), nasıl olup da pozitif bir bilginin, özneyle nesnel ötesi arasında yeni bir bağıntıyı var sayan bilginin, dinamik ilerleyişi meydana geldiği de kolayca anlaşılamaz.

5. Bu garip durum yüzünden son bir çıkmazlık daha belirir; bilgi, hele problemin bilinci ve bilinenin sonsuz süreci içindeki bilgi, aşgın varlığı hedef tutarak kendini aştığı zaman, bilgiyi kurmak için çağrılmış olan bu varlığın kendisi de, ancak yine bilginin aşgın çözümlenmesi sayesinde kavranılabilir. Yani, burada şöyle kısır bir döngü (cercle vicieux) vardır: Ontoloji, bilgi kuramı üzerine kurulmalı ve bilgi kuramının da ontoloji tarafından gerçekleştirilmiş olması istenmelidir *(Bir Bilgi Metafiziğinin İlkeleri,* s. 48-62).

B) *"Bilgi ontolojisi", "nesnel ötesi" ve kavranılabilir ötesi:* Bilginin olay biliminden ortaya çıkan çıkmazlık problemlerinin bütün karmaşıklıkları (complexité) bunlardır.

Şimdiye kadar ileri sürülmüş olan bilgi kuramlarına bu çatışkıları çözmek değilse de, denkleştirmek için yapılmış denemeler gözüyle bakılabilir. Bu kuramların tümü, istisnasız olarak atılmalıdır; zira onlar, hiç olmazsa en küçük bir ön varsayıma (présupposition) baş vuracak yerde, bunun en büyüğüne baş vurmuş ve aralarından bazıları da, sadece bilgi bağıntısının iki parçasından birini diğerine dönüştürmeye çalışmıştır. Bu gayreti güdenlerin üç örneği şunlardır:

1. Bilgi çatışkısını, özneyi nesnede eritmek suretiyle çözmek isteyen gerçekçilik;

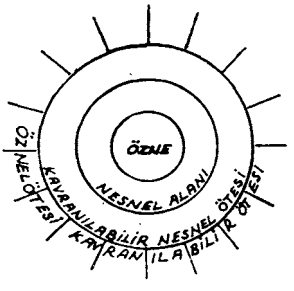
2. Tersine olarak, nesneyi öznede eritmek suretiyle çözmek isteyen ülkücülük;

3. Özne ve nesneden üstün bir eser ayırarak, bunların ikisini de o esas içinde eritip özdeş duruma getiren bircilik (monisme).

Felsefe tarihini, aralarında ince farkları bulunan ve türlü şekiller alan bu kuramlardan hiç biri, bilginin esaslı olaylarını gerçek olarak ele almamışlar ve metafiziğin maksimumu, onların elinde birtakım keyifsel ifadelere bürünmüştür (adı geçen eser, s. 87-139).

Şu halde hangi yolu tanımalıdır? Hartmann'a göre, özneyle nesneyi eşit bir biçimde, gerçek ve bağımsız bir varlığın canlanması gibi dikkate alan bir bilgi ontolojisinin yolunu benimsemelidir. Özneyle bilginin nesnesi arasında aranılan bağ, varlığın aynı şekille gerçek olan iki belirtisini birleştiren bağdır. Özneyle nesne arasındaki bağıntı da, ontolojik bir bağıntıdır; ve bunun çözümünü, 'bir bağıntının varlıktaki içkinliği'nde aramak lâzımdır. Hartmann, bir bilgi metafiziği olan bu durumu belginleştirir ve bu metafiziği, "eleştirici ve analitik bir ontoloji olarak" —ki, bu bilginin deneyüstü öncüllerinin (prémises) çözümlenmesi üzerine kurulmuş olan varlık bilimidir— Kant'tan önceki, örneğin skolastiklerle Wolf'un dogmacı ve sentetik ontolojisine karşı koyar ve bu metafizikte iki esaslı kısım ayırır: a) Bilgi nesnesinin ontolojisi; b) Nesne bilgisinin ontolojisi. Bu ikincisine çıkmazlıklara karşılık vermek için baş vurulur.

Bilgiyi nitelendiren özne ve nesne bağıntısı, varlığın bir parçasından başka bir şey olmadığından, varlıkbilim sorunu, bilgi sorunundan daha geniştir. Bu durum şöyle formüllenebilir: Özneyle, özne tarafından edimsel olarak tanınmış olan nesne (objectum, objiciertes sein) arasındaki ilişki kuşağı (zone), varlığın nispeten minimum bir kesiminden (secteure) başka bir şeyi temsil etmez. Eğer, özne merkez olarak alınacak olursa, özne tarafından tanınmış olan varlık dairesi, —ki buna Hartmann, 'sorunlar alanı' (hof der objekte) adını verir— sonsuz bir şekilde geniş olan ve kendisine 'bilinebilen şey' (connaissable - objiciendum), adı verilmesi gereken diğer bir daireyle kuşatılmıştır; ve bilinmedik, fakat bilinebilen daire de, yalnız bilinmedik değil, aynı zamanda bilinemez de olan sonsuz bir varlık küresiyle kuşatılmıştır ki, bu da bilgi için mutlak surette aşılamaz bir sınır gösteren kavranılabilirötesidir (transintelligible); yani, bunu temsil eden küredir. Özneyle nesne arasındaki edimsel bağıntıyı aşan her varlığa, 'nesnelötesi' adının verilmesi uygun görülürse, nesnelötesinin kendi kendine iki eşit olmayan parçaya ayrıldığını da söylemek gerekir ki, bunlar, 'kavranılabilir nesnelötesi' ve 'kavranılamaz nesnelötesi'dir. Nesnel küreyle nesnel ötesi küresi arasındaki sınırlara hareket veren bilginin sonsuz süreci, nesnelötesi kucağındaki kavranılabilirle kavranılamaz arasındaki nesnelötesinin kucağında bulunan sabit sınıra bile dokunamaz.



Gerçekten deneyüstü olan varlık, yalnız özneyi değil, sadece hem özneyi hem de 'ratio'yu, yani varlık içindeki anlaşılabilir küreyi aşan dairedir (adı geçen eser, s. 141-178), özneyi aşan nesnedir. Zira; "nesneler alanına,

bilinmedik bilinebilirler"e ya da "bilinmedik bilinemeyen"e taalluk eden her nesnel varlık özneden aşgındır. Şu halde, gerçekten deneyüstü olan varlık, yalnız nesnelötesi, kavranılabilirötesidir. Bundan, Hartman da, ontoloji probleminin, deneyüstü varlığın, akıldışı problemine ne denli çok bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Özneyle nesne arasındaki bağıntıyı, varlıkta içkin olan ontolojik bir bağıntı olarak yorumlayan her metafizik bilgi kuramı, 'ratio'nun, bilginin özne ve nesnesini her tarafından bitişik kürelerle kaplayıp kuşatan akıldışsal kavranılabilirötesi' (irrationnel transintelligible) içinde sıkıştırması (eingebettetheit) gibi formülleştirilebilir. Şimdi akıldışsal probleminin Hartmann ontolojisinde oynadığı rol görüldükten sonra, kendisinden akıldışı türleriyle bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında bizi aydınlatmasını isteyebiliriz. Hartmann da, daha önce Lask'ın yaptığı gibi, dört türlü akıldışı ayırır:

1. Dönüştürülemezlik ve zorunsuzluk anlamındaki akıldışı; (grundlosigkeit) ki, bu, mantıksal ilkelerin özel olarak karakteristiği olan akıldışı türüdür.

2. Mantık türünden olmayan bütün muhtevaların karakteristiği sıfatıyle akıldışı ki, bunun muhtevasını da, ahlâksal ve estetik değerler gibi ülküsel ya da duyulur şeyler teşkil eder. Bu iki akıldışı, Lask'ta da vardır. Hartmann, buna şu iki akıldışını daha eklemiştir:

3. Sezgi verileriyle bilgiyi düzenleyen müşterek kategorilerin bulunmaması yüzünden bilgi konusu haline gelemeyen bir sevgi verisi olarak, ya da kelimenin en geniş anlamıyle kavranılabilir ötesi olarak kabul edeceğimiz akıldışı.

4. Hem kavranılabilir ötesi, hem de mantıkdışı olarak, bilgiyi olduğu kadar da sezgiyi kabul etmeyen, terimin dar anlamıyle kavranılabilirötesi olup, en asıl akıldışı (eminnement irrasyonnel) denilebilen akıldışı... Hartmann'ın en çok önem verdiği, bu dördüncüsüdür.

Akılsal ile akıldışı arasındaki ilişiği, nesnel küreyle nesnelötesi küresiyle paraleldir. Bu iki daire arasındaki sınırlarda bilginin, sonsuz ilerleyişini temsil eden bir hareketlilik (mobilité) bulunduğu için, aralarındaki karşıtlık bir parça olsun bağıntılı bir durum alan akılsal ile akıldışlı arasında da paralel bir hareketlilik vardır. Nesnel varlığı üst üste kuşatan her küre derecesine akıldışlı derecesi tekabül eder. "Nesneler alanı" ya da "bilinen" akılsalı temsil eder. Bilinebilen bilinmedik ya da kavranılabilir nesnel ötesi, dış akılsalı temsil eder. Mantıkdışı veya sadece dönüştürülemez (irreductible) oldukları sürece, her iki dış akılsal türü, bilgi olanağını asla atmazlar. Nihayet bilinemez nesnel ötesi, —anlayışın tüm olabilirliğini bir taraftan ve en asıldan akıldışlı olan— kavranılabilir ötesini, uygulanamazlığı temsil eder. İşte bağıntılı olmayan yalnız bu akıldışı türüdür; bu, mutlaktır; çünkü, 'ratio' için aşılamaz bir sınıra sahiptir (adı geçen eser, s. 188-197 ve 216, 224-225).

Bütün bunlardan şu iki sonuç elde edilir:

1. Akılsalın akıldışlıda içkin bulunması tezi, bilgi için genel ontolojik tanım vazifesini görür. Bu, nesnelle nesnel ötesi arasındaki sınırı hareket ettirmek suretiyle, bilginin öznesiyle nesnesi arasındaki ilişki için olduğu kadar da bilinebilen bilinmediğin edimleşmesindeki sonsuz süreç için de doğrudur. O, düşünceyle deneyüstü varlık arasındaki, yani bilinemez nesnelötesi arasındaki ilişki için de az doğru değildir. Yalnız, bu birinci iki halde bir bağıntılı akılsal ve akıldışlı söz konusu olduğu halde, üçüncü halde mutlak bir akıldışlı söz konusudur.

2. Bütün akıldışsal şekilleri, kavranılabilir ötesi akıldışlılığının yansımalarından başka bir şey değillerdir ki, bunların tümüne temel vazifesini gören ve deneyüstü varlıkla özdeş olan da bunlardır.

Akılsalın akıldışlı içine sıkıştırılması ya da düşüncenin varlık içinde içkin bulunması tezi olarak beliren, ontolojik bağıntı sıfatıyle bilginin karakteristiği, iki akıldışlı arasına sokulmuştur denecek olursa, bilgide akılsal, daha açık bir şekilde formülleştirilebilir. Özne ve nesne birbirini aşmak suretiyle, her ikisi de kavranılabilirin öğeleri olarak anlaşılmış olurlar. Bu takdirde akılsal, nesnelötesi küresinde —bu küreye nüfuz edemeden— yansıyan bir aracı, öğe gibi kendini gösterir. Bu yansıma, 'ratio' için, iki akıldışlı arasında durumuna yön verecek olan tek aracıdır (adı geçen eser, p. 223-225; 239-243).

C) *Çıkmazlıkların ontoloji bakımından açıklanması:* Şimdi, olayların gerekçelerine karşılık vermek suretiyle meydana çıkarılması icabettiğine inanan Hartmann'ın, çözülemez çıkmazlıkları dikkate almak için bilginin bu olaybilimsel karakteristiğinden çıkardığı sonuçları görmeliyiz:

Birinci çıkmazlık, ya da "bilinç çatışkısı" yahut da "düşünce dairesi" bilincin nesneden daha az gerçek olmayan varlığın bir kesitine (coupure) çevrilmesi olayında hafifler. Bilgide, öznenin kendi dışına çıkışı, varlığın iki eşdeğer (muadil) olan özneyle nesne arasındaki bağla sağlanmıştır; ve öznenin kendi kendine dönüşü, deneyüstü nesnenin bir hayalini veren tasarım (representation) olayı sayesinde kolaylaşmıştır. Öznenin alırlığıyle (réceptivité) ken-

diliğindenliği (spontanéité), bu deneyüstü nesne içinde uzlaşırlar. Varlık, daima bir akıldışı tipi olduğu için, bilinen nesne, ister istemez nesnelötesi bilinmedikle ve son olarak, kavranılabilirötesiyle bir ilişki gösterir. Akılsalın akıldışlıdaki içkinliği, varlığa sıkıştırılmış olan özneyle nesne bağıntısından meydana gelmiş bir olgudur; bu içkinlik, deneyüstü kavranılabilirle nesne bağıntısının, nasıl olup da özne tarafından yakalanabildiğini açıklar ki, bu, özneye varlığın ancak bir parçasını sunan ve özneyi aşan varlığa katılan bilinç sayesinde oluşmuştur. Kavranılabilirötesiyle ilgisi, bilinçte gizli olarak mevcuttur. Nesneyle kavranılabilirötesi arasındaki ilişkiye potansiyel olarak sahip olmak, kavranılabilir bilinmediğin bilgisine doğru olan yönelmenin olduğu kadar da bilinen nesneye edimsel olarak sahip olmanın temelidir. Birinci çıkmazlığın açıklanması, bize doğrudan doğruya, "problem bilinci" ve "bilginin sonsuz süreci"nden ibaret olan iki çıkmazlığın karşılığını verir. Bunun her ikisi de kavranılabilir akıldışı ya da bilinebilir bilinmedikle daima bilinemez olan akıldışı kavranılabilirötesi arasındaki ayrılıkla açıklanabilir. Bilginin sonsuz dinamikliği birinciye doğru yönelir; bu dinamiklik, bilinebilen bilinmedikle kavranılabilirötesinin potansiyel ilişkisine sahip olmakla mümkün olur. Diğer taraftan nesnenin yalınçlığıyle, özneye ilişiği bakımından deneyüstülüğü, bilginin sonsuz sürecindeki çeviklikle (agilité) uzlaşır. Bu uzlaşmayı sağlayan olgu şudur: Gerçek bir harekette, bilginin kendi konusu değil, yalnız özne içinde nesnenin tasarımlı hayali bilinebilir.

Nihayet karşılıklı olarak kurulmuş bulunan bilgi kuramıyle ontoloji arasındaki çıkmazlık 'ratis essendi' ile 'ratio cognoscendi' arasındaki farklar aydınlanır. Bilginin deneyüstü çözümlenmesi 'ratio essendi'dir; ve analitik ontoloji de 'ratio cognoscendi'dir ve ikincisi, bilginin 'ratio essendi'sidir. Şu halde çok defa ülkücülerin düştükleri düzene önem verme hatasına düşülmezse (ki onlar, bir şey kendi varlığının düzeni için bilinir iddiasındadırlar), bilgi kuramı olmaksızın —genel olarak edimler üzerinde düşünmek sayesinde— ontolojiye ulaşılamazlığın, bilgiyi varlık üzerine kurmaya engel olamayacağı gerçeği kolayca anlaşılır (adı geçen eser, s. 253-270, 142-143, 177-178). Bilginin olabilirliği, özne ve nesnenin, kendilerini aşan varlık içine eşit bir surette sıkıştırılmış oldukları olgusuna dayandığı tezi, ayrıntılı bir biçimde geliştirilirse, diğer önemli bir konu karşısında kalınır; nasıl oluyor da nesne hakkında bazı 'a priorik' bilgilere sahip olunabiliyor? Özneyle nesne, varlığın tamamıyle bircinsten olmayan (hétérogène) parçaları ise, bilgiyle duyumları özdeş sayan duyumculuğu ya da bilineni verilerle özdeş sayan sezgiciliği kabul etmek gerekir. Bununla birlikte Kant, bilgiyi sezgi ve kategorili bireşim gibi bağımsız iki temel üzerine kurmakta haklıdır. (Hartmann'a göre Kant, bunu olaybilime yakınlaşan betimsel yönteme göre yapmıştır). Buna inanan Hartmann, Kant'ın bu geri görüşünü terk etmeyi gerektiren hiç bir neden görmez. Fakat, eğer her bilgi 'a priorik' bir öğeyi öneeden var sayarsa, kendisinin —yani, bilginin— olabilirliği nasıl açıklanacaktır? Bunun tek çaresi, özneyle nesneyi, varlığın asla birbiriyle aynı cinsten olmayan parçaları gibi farz etmeyip, tersine olarak bunların, varlığa yalnız iştirakleri dolayısıyle değil, kendilerini düzenleyen mantıksal ilkelerin bazı özdeşlikleri dolayısıyle birleşmiş olduklarını kabul etmektedir.

Hartmann'a göre, bilginin olabilirliği sorununu çözme çaresini, tek görür gibi olan Kant'tır. Kant'ın Copernic'ce saydığı ünlü tezi, esas itibarıyle "bilgiyi ve bilginin konusunu düzenleyen bazı 'a priorik' kategorilerin özdeşliği vardır" demek ister. (Kant'ın bu ünlü tezini, bilginin olabilirliğinin koşulları, aynı zamanda bilgi konularının olabilirliğinin de koşuludur, şeklinde ifade edilir). Kant ülkücülüğünden, yani, öznenin, nesneleri kendi kanunlarına bağlaması... gibi görüşlerden kurtulmak mümkündür. Hartmann'a göre, Kant'ın Copernicvari tezi, ülkücülük ve determinizmin dışındadır (Hartmann'ın şu yazısına bakınız: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Gesschichtlichen und Uebergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie,* Kantstudien, 1924, s. 160-206 ve daha çok s. 162, 186-187). Bu tez, özneyle nesne arasındaki bağıntıyı varlık içine sıkıştıran bilgi ontolojisi tarafından kabul edilmelidir. Burada söz konusu olan, sadece, varlığın özne tarafından ve varlığın nesne tarafından canlandırılmış olmasını düzenleyenin, bilgiyi nitelendirmek suretiyle, bağıntının iki öğesinden eşit biçimde uygulanan birkaç tane özdeş ve 'a priorik' kategoriler olduğudur. Bununla birlikte, bilginin bu özdeşliği, Kant'ın zannettiği gibi, tam değildir. Özne ve nesneyi düzenleyen 'a priorik' kategorilerde tam bir özdeşlik olsaydı, bilinen konunun bir parçasına taalluk eden akıldışılık olayı ile kavranılırötesi olanaksız olurdu. Yani, bilinebilir bilinmedik, önceden bilinmiş olur ve kavranılabilirötesi baki kalamazdı. Şu halde, bilgi kategorileriyle, nesne kategorileri arasında ancak kısımsal bir özdeşlik kabul edilebilir. Bunlar, karşılıklı olarak çaprazlaşırlar; bilgi kategorileriyle nesne kategorileri arasındaki özdeşlik, ancak pek dar olan ortak kesimleri (secteur) içindedir; ve 'a priorik' bilgi bu sınırlarda vukua gelir; hatta sezginin her

verisi, bilginin bir nesnesi olarak sonradan kurulamaz. Eğer bu veri kategorileri, bilginin öznesini düzenleyen kategorilere, özdeş olmayan bir muhtevayı temsil ediyorsa, bu olanaksızdır. İşte burada, bilginin, daha önce de ima ettiğimiz yeni ve aşılamaz sınırı bulunur; bu sınır, gerçek olarak kavranılabilirötesiyle karışmaz ve o bilgiden başka sevgiyi kabul etmeyen en asıl akıldışıdır (adı geçen eser, s. 270-312).

Ç) *Hartmann felsefesinin eleştirisi:* Burada kısaca ve yaklaşık olarak özetlenmiş olan bu karmaşık felsefede şimdilik göze çarpan zorluklar şunlardır:

I. O, bilgi kuramı araştırmalarının şu üç evresini (safha) birbirine karşı koyar: a) Bilgi olaybilimi; b) Aporetik; c) Bilgi ontolojisi. Bunlardan birincisi, olguları tespit eder; ikincisi, bu olgulardan sızan zorlukları ve çelişmeleri, ontoloji öncüllerinin (premisses) minimumuna baş vurmak suretiyle yatıştırmaya ve denkleştirmeye çalışır. Hartmann, felsefesinden ortaya çıkan birinci sorun, bu olaybilimin yapay ve hatta tehlikeli olup olmadığı sorunudur; gerçekten olaybilimsel tasvirin niçin kendiliğinden sistemli bir kurama ulaşmadığı ve niçin olaylar arasında saptanan çelişmeler, kendilerinin dolaysız tasvirinden farklı olmaya mecbur olduğu anlaşılmıyor.

İlk olaybilimciler, olayları birbirinden ayırmaya çalışmışlar ve bunlar arasındaki bağın sezilebileceğini inkâr etmişlerdir. Eğer bunların yöntemi kabul edilirse, tamamıyle birbirinden ayrılmış olan olaylar arasındaki çelişmezlikler saptanamayacağı gibi, doğrudan doğruya tasvir etmekten doğacak olan bir açıklama da yapılamaz. Şu halde Hartmann tarafından teklif edilmiş olan üç felsefesel akıl yürütme evresini, bu ayrılmış tablolar olaybilimine karşı yapılmış bir tepki telakki etmek icabeder. Bununla birlikte, olaybilim yöntcminin darlığını aşacak daha başarılı bir aracın olup olmayacağı da sorulabilir. Daha önce Lask, sezgiyle sistemin asla birbiri dışında kalamayacağını ve birbirine döndürülmeyecek olan olaylar, sezgiye kendilerini sistemli bir bütünlüğün öğeleri gibi gösterdiklerini ileri sürmek suretiyle bu aracıya işaret etmiştir. Hartmann, bunu pek iyi bilmektedir; ve birçok vesilelerle "bütün"e birbirinden ayrılmış öğeler gibi, zorunsuz ve akıldışıymış gibi bakılabileceğini, bu itibarla tutulması gereken gerçek yolun, ne olayların yerinde sayması (stagnation), ne ayrılması, ne de Hegel'in teorik ve üretici diyalektiğidir; fakat, Eflatun, Plotin ve Fichte'nin yorumlamaları içinden alınmış olan diyalektikle birleştirilmiş sezgidir ve sezgiye götüren bir yol olarak elc alınmış olan diyalektiktir; nihayet bir yapımı (construction) zorunlu kılan anlamında kabul edilen sezgidir ve karşılıklı olarak birbirini gerçeklendiren de bu iki öğedir (adı geçen eser, s. 128, 132 ve Philosophischer Anzeiger dergisindeki *Kategoriale Gesetze* başlıklı yazısı; 1926, s. 201-206 ve 227-228; 222-223). Fakat, bu böyle ise, onun ileri sürdüğü üç evre ayrılığı asla gerçeklendirilemez. Bu ayırma (separation), bir tek yöntem içinde özdeş olanı başka başka kurallarmış gibi keyifsel olarak ayırıp kutsallaştırıyor; bunların organik bağı, gerçekten bütün kuvvet ve değerini bir çözümlemeye vermiş oluyor. Öğelerin toplamı bir bütünün yerine ve bir mekanizmanın bir organizma yerine geçmeyeceği gibi, Hartmann'ın felsefesel akıl yürütmelerinin üst üste konulmuş evreleri de, kendisinde sezgi ve diyalektiğin bir canlı birlik arzettiği tek ve gerçek bir felsefe kuralının yerini tutamaz. Bu mekanikleştirilmiş olan felsefesel çözümleme yöntemiyle; a) olayların gerçekten uygun bir biçimde kaydedilmeyeceği; b) çelişmelerin (çıkmazlıkların) daha çok yapay bir biçimde meydana getirildikleri; c) ontoloji açıklamalarının ilk iki evre saptanmalarının yanlış olduğunu ve bunların verdiği sonuçları derinleştirmediklerini kolayca ispat eder.

Örneğin Hartmann'ın, öznenin aşgın küre içinde kendi kendisinden çıkıp daha sonra tekrar bu küreye döndüğünü ileri sürmesi ve bundan kendi bilgi ontolojisi içinde özneyle nesnenin varlığa birlikte taalluk etmeleri sayesinde birleşmiş oldukları sonucuna ulaşmak için bilinç çatışkısı düşüncesine ulaşması, onun kendi ontolojisinde yine kendi olaybilimsel tasvirini yalanladığı hissini vermektedir. Bu filozofun, 'minimum metafizik' formülü de aynı duyguyu verir. Zira, ancak öznenin kendi iradesiyle kendisine uygun görünecek bir ölçü dahilinde ontolojiye baş vurması halinde bir metafizik 'minimum' ve 'maksimum'dan söz edilebilir. Bu kural, Hartmann'ın kuvvetle reddetmesine rağmen, konuyu keyfince açıklamak demektir. Zira, yapıcı olmayan bir düşüncede ne minimum ve ne de maksimum bir metafizik bulunabilir. Varlık bilim öğeleri, kendilerini, bilgi olaybiliminin kendisine doğrudan doğruya tanıtırlar; bunlar, bilgi olayının esaslı bir kısmıdır.

II. Bu üçlü yöntemi yüzünden, kendine rağmcn birtakım yapay bölümlere girişen Hartmann, bilinç ve tasım (kıyas) hakkındaki görüşlerinde pek açıktır. Bununla birlikte, olaybilim etkisine pek fazla tutulmuş olan Hartmann, 'kasıtlı bilinç' hakkındaki olaybilim tezinin esaslı temelini tamamıyle bilmiyor gibi görünür. (Bu teze göre bilinç, tamamıyle açık, bircinsten olmayan bir muhteva üzerine sonsuz bir şekilde

genişleyerek daima yansıyan parlak bir ışın ağına benzer). Eğer, bilincin her türlü dışarılanma (extériorisation) ya da içerilenme (intériorisation) olanağını bir yana atan, bir yapıya sahipse, Hartmann'ın üzerinde pek çok ısrar ettiği "bilinç çatışkısı" ya da "düşünce dairesi"nin hiç bir anlamı kalmaz. Hartmann'ın bilinci, varlığın bir parçası, saf olarak nesnel bir öğe olduğunu ispata çalışan ontolojiyle ulaştığı bu yapay çıkmazlıkların açıklanması, olaybilimciler tarafından, bilinç olayının dolaysız tasviri içinde verilmiştir. Hartmann'ın üçlü yöntemi, bu ışınlı tasvirini aydınlatacak yerde, karartmıştır. Aynı zamanda Lask'a karşı ileri sürülen kusurlar Hartmann'a karşı da tekrarlanabilir (*Bkz.* Lask maddesi); ve kasıtlı bilinç olayı, yani, olmayan nesne bağıntısının olağanlığını yeter derecede aydınlatabilir: Kasıtlı bilinç, onları, birleştiren nesnel ışığı temsil eder. Nitekim Hartmann da bunun farkında olmuş, zira onun akıldışlıya sokulmuş ve özneyle nesne arasına sıkıştırmış olduğu 'ratio'su da bu kasıtlı bilinçten başka bir şey olmasa gerektir. Onun sisteminin pek kusurlu bir yanı da, bilinç problemi ve çeşitli konu türleri hakkındaki düşüncelerinin açıklıktan yoksun olmasıdır. Tasarımsal hayat kuramı da —ki, o bunda bilgi problemlerini çözmek ister— geniş bir tartışma konusu olacak denli kusurludur.

III. Hartmann'ın felsefesinde, önemle üzerinde durulmaya değen diğer bir nokta da, kavranılabilirötesi probleminin konum (position) biçimidir; olaybilimcilere göre, kasıtlı bilinç, istisnasız olarak her muhtevaya yönelebilir ve her muhteva, bilincin konusu olabilir (adı geçen eser, s. 45 vd.). Hartmann da Lask gibi, Kelâm'da (logos) içkin olmayan ve Kelâm'ın ışınlarıyle aydınlanmamış hiç bir muhtevanın bulunmadığı kanısındadır. Bilinçte, ışınlar tarafından aydınlanamayacak ve kendileri karşısında Kelâm'ın tamamıyle âciz kaldığı birtakım muhtevalar bulunduğunu iddia eden filozoflar arasında ilk akla gelecek olan da Hartmann'dır. O, her 'ratio'nun, her yansımış bilinç ışınının, bulanık ve saydam olmayan bir kavranılabilirötesiyle kuşatılmış olduğunu ve bu bilinmez olanın 'ratio'da içkin ve aşgın olduğunu, bunun tersinin olamayacağını derin bir görüşle açıklamış ve bütün diğer akıldışı türlerinin bu uygulanılmaz (imprédicable) kavranılabilirötesine dayandığını ispat etmiştir. Aynı zamanda, bir sezgi verisinin bile, daima bir bilgi konusu olamayacağını göstermiştir. Zira, ona göre, bu veriyi düzenleyen mantıksal kategoriler, çoğu zaman, bilinci düzenleyen kategorileriyle bircinsten değildir. Fakat Hartmann, bu pek önemli olan kavranılabilirötesi ve akıldışı hakkındaki görüşlerine, kavranılabilirötesi "varlığın canlanmasını temsil eder ve 'kavranılabilirötesi' ile 'gerçek varlık' özdeştir" düşüncelerini ekler ki, bunlar, onun felsefesinin en tehlikeli yanıdır.

Her şeyden önce, varlık da, tüm diğer nitelikler gibi bir niteliktir. Eğer varlığın niteliği, kavranılabilirötesine yüklenecek olursa, artık bu kavranılabilirötesi olmaktan çıkar. Zira, artık o, 'ratio'nun ışınıyle aydınlanmış, Kelâm da içkin bir hale gelmiş olur; ve kendisine 'imek' fiilinin (verbe être) eklenebileceği, yani kategorili bir şekle büründürülmüş olan bir yargının öznesiymiş gibi görünür. Lask da varlığın, gerçek nesneyi kuran özel bir kategori olduğunu zannetmişti. Kullanılacak olan terimler ne olursa olsun, 'varlık' bir kategori şeklidir; ve ancak bilginin konusuna yüklendiği takdirde kabul edilebilir. Şu halde, her nesnelötesi, özü itibarıyle de varlıkmış gibi nitelendirilemez. Hele nesnelötesinin kavranılabilirötesinde olduğu da kabul edilince, onun varlık olarak tanınması büsbütün olanaksız olur. Bu noktada Hartmann, gerçekçi bir dogmacılığa dönmüş olur; ve geleneksel yorumlamalarıyle, "kendinden şey" (chose en soi) kavramı, Hartmann'ın sisteminde o derin kavranılabilirötesi düşüncesiyle özdeş olarak yeniden ortaya çıkar. Böylece Hartmann, kavranılabilirötesi hakkındaki düşüncelerine rağmen, mutlak'ın "negatif Tanrıbilim" bakımından açıklama işinde Lask gibi büyük bir başarı göstermemiştir. Lask, 'saf nesne'yi şekli ve maddeyi kendiliğinden bir kucaklama anlamında olarak mutlaklaştırmıştır. Hartmann da 'varlık'ı mutlaklaştırmıştır ki, bu, aşgıncıların (transcendantalistes) durumu için pek tehlikelidir.

Hartmann, 'bir iştiraki'yle, varlık iştirakini özdeş saymıştır ki, bu kendisinin de reddettiği mutlak gerçekliğe yeniden düşmek demektir. Bütün bunlara rağmen o, çağdaş Alman felsefesine pek çok hizmet etmiştir. Hartmann, birbirine düşman olan olaybilimcilikle eleştiriciliğin yetersizliğine dikkati çekti ve olaybilimci filozofların hepsinden daha büyük bir enerjiyle ülküsel bilginin, yanıbaşında gerçeklik bilgisinin nesnelliğine dair kriterler bulmaya çalışmıştır. Onun akıldışı kuramı, son zamanlarda gerek Almanya ve gerek başka yerlerde bu konuya dair yapılan araştırmaların en derinidir. Hartmann, dikkate değen bir açıklıkla olaybilimin, eşyanın değil, edimlerin analitik bir ontolojisi olmaya aday olduğunu ispat etmiştir. Bilgi probleminde, hiç bir çağdaş Alman filozofu, onun kadar açık görüşlü olmamıştır. Hartmann da Lask gibi, Hegelciliğin karşısındadır. Lask, Fichte'nin son dönemlerindeki düşüncelerine bağlandığı halde Hartmann, Schelling'e yönelmektedir. Anlaşılıyor ki o,

metafizikte, Yeni Kantcılığın, yani Marburg Okulunun olaybilimciliği (phénoménologie) ile Aristo'nun etkisinde kalmak suretiyle Husserl'in doktrinlerinden uzaklaşmıştır.

Eserleri: *Ienseits der Realismus und Idealismus; Platos Logik des Seins* (1909); *Des Proklus Diodochus Philo. Anfangsgründe der Mathematik* (1909); *Zur Methode der Philo. Geschichte* (1910); *Philo. Arbeiten* (1912); *Philo. Grundragen der Biologie* (1912); *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetze* (1919); *Aristoteles u. Hegel, in: Beiträge zur Philo. des Deutschen Idealismus* (2 cilt, 1923-1929); *Diesseit von Idealismus u. Realismus* (1924); *Alman İdealizmine Dair: I. - Fichte, Schelling und Romantik* (1923); *II. Hegel* (1929); *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (1931); *Grundzuge Einer Metaphysik der Erkenntnis* (1927; 4. baskı, 1949); *Ethik* (1926, 1935); *Des Problem des Geistigen Seins...* vb. (1923; 2. baskı, 1949); *Systematische Philosophie* (1942); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935; 2. baskı, 1948); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938); *Der Aufbau der Realen Welt* (1940; 2. baskı, 1949); onun *Bilincin Metafiziği* adlı eserini, *Metaphysique de la Conscience* adıyle R. Vancourt Fransızcaya çevirdi (1946); *Neu Wege der Ontologie* (2. baskı, 1949); *Neudr (1947); Die Anfänge des Schichtungsgedankens, I. d. Alten Philo.* (1943); *Leibniz als Metaphysiker* (1946); *Ziele und Wege der Kategorialanalyse...* vb. (1948); *Philo. der Natur* (1950); *Philosophen - Laxikon* (1949); *Teleologischen Denken* (1951); *Aesthetik* (1953); *Philosophie der Natur* (1950) vb...

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1121); Brunschvicg, *Le Progrés de la Conscience dans la Philosophie Occidentale* (2 cilt); G. Gurvitch, *Les Tendances Actuelles de la Philo. Allemande* (2. baskı 1949, s. 187-206); Hennemann, *Welt. U. Mensch. I. d. Sicht N. Hartmann in Ztscher. F. Philo. Forschg* (IV, 2; 1950); *N. H. der Denker U. sein Werk. V.* (Heimsoeth, 1952).

HARTMANN, Max. Alman doğa bilimci filozoflarından. 7 temmuz 1876'da Lauterecken'de doğdu, 1962'de Buchenbuhl'de öldü. 1914'te, Max-Planck Enstitüsüne müdür oldu. Biyoloji ve zoolojide orijinal buluş ve görüşleriyle, bu bilim dalına uyguladığı yöntemleriyle tanınır. Gerçekten de o, ilkel hayvanlar üzerinde yaptığı denemeler ve araştırmalar sonunda, "bağıntılı türeme kuramı"nı ileri sürmüş ve 1925'te bu kuramın doğruluğunu deneylerle ispatlamıştır. Çağdaş doğal bilimlerin dayandığı akıl ve algı kuramını enine boyuna incelemek suretiyle açık ve anlaşılır bir biçime sokmuştur.

Şu eserleri felsefe için de önemlidir: *Die Philosophischen Grundlagen der Natur Wissenschaften* (1948); *Einführüng in die Allegemeine Biologie* (4. baskı, 1956) ki, bunlar, doğal bilimlerin felsefesel temelleriyle genel biyolojiye giriş konularını kapsarlar. Daha önce 'de, *Die Sekualität* (1943) adlı eserini yayınlamıştı.

HARTMANN, Otto Julius. Alman filozofu. 28 şubat 1895'te Graz'da doğdu, 1938'de bu şehirde profesör oldu. Antropozofi (anthroposophie) ve hayat felsefesiyle uğraştı. Eserleri: *Der Mensch im Abgrund Seiner Freiheit* (1932; 3. baskı, 1940); *Erde und Kosmos* (1938; 3. baskı, 1950); *Der Mensch als Selbstgestalter Seines Schicksals* (1940; 6. baskı, 1950); *Menschen Kunde* (1941; 2. baskı, 1949); *Wir und die Toten* (1946; 3. baskı, 1948); *Anthroposophie* (1950); *Sünde, Krankheit und Heilung* (1953).

HAUREAU, Jean Barthélemy. Fransız felsefe tarihçisi. 9 kasım 1812'de Paris'te doğdu, 1895'te öldü. Genel müsabakaları kazanacak şekilde sağlam bir öğrenimden sonra, birçok demokratik gazetelerde, örneğin, La Tribune, Journal de Peuple, La Nationale, La Revue du Nord, Le Droit... vb. gibi gazetelerde çalışmış ve 1945'e kadar Courrier de la Sarthe gazetesinin yazı işlerini yönetmiştir.

Nansi ilinin kitapsarayına memur olmuş, bu görevinden siyasal düşünceleri dolayısıyle atılmıştır; fakat 1848'de Paris Ulusal Kitapsarayının yazma eserler kısmına muhafız olmuştur. 1862'de Académie des Inscriptions et Belles-Lettre'e üye seçilmiş; Ulusal Basımevi müdürlüğünü yapmıştır. Son olarak, kişisel dostu olan Thiers'in adına açılan enstitünün ilk müdürlüğüne getirilmiştir. Fransa'nın o tarihlerdeki işlerine dair yaptığı siyasal çarpışma ve çalışmalarıyle de ün kazanmıştır. Bütün bu karışık ve tehlikeli faaliyetler arasında Haureau, Latin klasiklerini ve bu konuda, *Notices et Extraits de Quelques Manuscrits Latins de la Bibliothèque Nationale*'i (6 cilt; Paris, 1890-1893) yayınlamıştır. Felsefede yaşadığı yılların egemen felsefesi olan tinselciliğe bağlanmış ve V. Cousin'in kurduğu felsefe tarihçiliği yolunda şu önemli eserleri vermiştir:

Critiques des Hypothèses Metaphysiques de Manès, de Pelage et de l'Idealisme Transcendantal de Saint-Augustin (Le Mans, 1830); *Histoir edu Cartésianisme* (1842); *Commentaire de Jean Scot Erigène sur Martinus Capilla* (1861); *Histoire de la Philosophie Scolastique* (3 cilt, 1872-1880); *Les Oeuvres de Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1886). Orijinal görüş, eleştiri ve çözümlemeleriyle felsefe tarihine geniş hizmetler yapmış olan Haureau'nun tarihlerinden biz de yararlandık.

HAUSCH, Michael Gottlieb. Alman filozofu. 1683'te Dantzik yakınlarında Muggenhal'da

doğdu; kendi zamanının âdetine uyarak, Leipzig'te bütün bilimleri birden okumuş, Tanrıbilim doktoru olmuş ve bu şehir üniversitesinde bir süre ders vermiştir. Eserlerinden birinin başında, Prusya Kralı alayında şövalye, kralın özel müşaviri, mabeyinci, kral sarayının muhahhası... vb. unvanlara sahip olduğu kaydedildiğine göre, yurdunda oldukça büyük bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır. Pek az bilinen yaşamında, üç önemli olgu vardır:

1. Kepler'in basılmamış olan eserlerini satın almak bahtiyarlığına nail oldu; bunları yayınlamayı denedi; fakat 1718'de ancak birinci cildini bastırabildi.

2. Mantık hakkında Wolf'la oldukça şiddetli bir tartışmaya girişti ve bu kibirli filozofun ihtarlarına uğradı.

3. Leibniz'in dostu oldu; mektuplaştı ve onun doktrinini yaymak için uğraştı. Leibniz, bütün sistemini kapsayan hiç bir kitap yazmamış ve sistemini, türlü kitaplarının içine dağıtmıştı. Hausch, bu dağınık parçaları toplayarak onlardaki birliği tespite çalıştı ve Spinoza'yı taklit ederek bunları geometrik bir biçimde tertipledi. *Leibnitii Principia Philosophicoe, More Geometrico Demonstrato* (Frankfurt ve Leipzig, 1728) başlıklı eserinde güttüğü amaç budur. Bunda, Spinoza'nın *Etik*'inde olduğu gibi, tanımlar, belitler ve ispatlar vardır. 275 tanım veren Hausch, belitleri çelişiklik ve yeter nedenden (raison suffisante) ibaret olmak üzere ikiye indirmiştir; eser, 144 teoremle sona erer.

Hausch, "Buradaki ispatların hiç biri benim değildir, hepsi Leibniz'indir" der. Fakat, Leibniz'in dalgalı doktrinlerini böyle kesin şekillere uydurmak olanaksız olduğu gibi, onun öyle düşünceleri vardır ki, nitelikleri değiştirilmeksizin teorem halinde ifade olunamazlar. Anlaşılıyor ki Hausch, Leibniz'in sistemini Spinoza'yı taklit etmc pahasına oldukça bozmuştur. Fakat, onun eseri, Leibniz'i aslından okumuş olanlara salık verilebilir. Eserde, ruh ve beden ilişkisi hakkında bir 'derin düşünüm"le (méditation), sonsuz varlık hakkında birçok 'teoremler' vardır. Hausch'un bu eserinden başka, *Diatriba de Enthusiasmo Platonico cum Epitsola Leibnizii* (Leipzig, 1716) ile, *Trias Meditationum Logicorum* (Viyana, 1734) başlıklı iki eseri daha vardır; bunlardan ikincisi, sırayla, yararlı kiplerin (modes) kullanılması, bunların azaltılması, akıl yürütmelerin düzenli kıyaslara çevrilmesi gibi üç kısmı kapsar. Wolf, bu eser dolayısıyle, Hausch'u bilgisizlik ve intihalle suçlandırmıştır.

HAYM, Rudolf. Alman filozofu, edebiyat tarihçi ve yayımcısı. 5 ekim 1821'de Gründilurg'da (Silesia) doğdu; 27 ağustos 1901'de öldü. 1848'de Frankfurt Parlamentosuna girdi, liberal düşünceleriyle tanınır. 1851'de Halle Üniversitesinde doçent ve 1860'da yine bu şehirde profesör olmuştur. 1858'den itibaren *Prussien Jahrbucher*'i çıkarmaya başladı. Liberal Nasyonal Partisine mensuptu. Hegel sistemiyle uğraşmış, bu sisteme bağlı olanların biyografileriyle tarihini yazmıştır; kendisi daha çok Strauss'a bağlıdır.

Eserleri: *Feuerbach und die Philosophie* (1847); *Die Krisis Unserer Religiosen Bewegung* (1847); *W. von Humboldt* (1856); *Hegel und sein Zeit* (1857, 1927); *Arthur Schopenhauer* (1864); *Die Roman. Schule* (1870; 5. baskı, 1928); *Herder* (2 cilt, 1880-1885)... vb. Kendi hayatını da yazmıştır.

Bkz. A. Riehl, *Führende Denker und Forscher* (2. baskı 1924); W. Hessler, *Die Philosoph. Persönlichkeit R. Haym* (Halles, 1933, 1935. Dissertasyondur).

HEEGAARD, Sophus-Vilhelm. Danimarka filozofu. 19 ocak 1835'te Slangerup'de (Selande) doğdu; 27 mart 1884'te Kopenhag'da öldü. Evvelâ Tanrıbilim ve astronomi bilimiyle uğraşmış, sonra da felsefe okutmuştur. Doktora tezi olarak, *Herbert'in Felsefesi*'ni (1860) yazmış, *Akılsal Bir Ahlâka Giriş* (1886) adlı eseriyle, her türlü dinsel ilkelerden ayrı bir ahlâk düşüncesini açıklamıştır. Başlangıçta, Ramus Nielsen'e bağlanmış, fakat, sonra *R. Nielsen'in İman ve Bilime Dair Doktrini* (1867) başlıklı eseriyle ondan ayrılmıştır. Heegaard, 1870'te Kopenhag Üniversitesine doçent olmuş ve 1871'de biçimsel mantığı yayınlamıştır. 1875'te felsefe profesörlüğüne getirilen Heegaard, derslerinde 'evrim' doktrinini parlak bir başarıyla okutmuş ve bunu, *Hoşgörmezlik ve Pedagoji* (doktrin ve tarih) (1880-1881) adındaki önemli eserinde geliştirmiştir.

HEGEL, Georg-Wilhelm-Friedrich. Alman filozofu. 27 ağustos 1770'te Stuttgart'ta doğdu; 14 aralık 1831'de Berlin'de koleradan öldü. Babası, Würtemburg devletinin Maliye Bakanlığında bir memurdu. Kendisi de babasının sabırlı ve yöntemli çalışma alışkanlığıyle büyüdü. 1777'den 1788'e kadar doğduğu şehrin jimnazında okudu. Bu sırada, çok okuyan, çalışkan, yorulmak bilmez bir öğrenciydi. Okuduğu önemli kitaplardan geniş notlar alır ve çözümlemeler yapardı. Bütün yaşamı bo-



yunca böyle çalışmış olan Hegel, gerçek kültürün, kendimizi bir tarafa atmakla başlayacağına ve Fisagor'un eğitim sisteminde olduğu gibi, her öğrencinin, ilk beş yılda sükût etmesi gerektiğine inanmıştı. 1788'de Tanrıbilim öğrenimi için Tübingen'e geldi. Mensup olduğu dükalık hesabına okuduğu halde, bu üniversitede ukalâca verilen derslerden hoşlanmadı. Bir taraftan içip eğleniyor, bir taraftan da Kant ve Rousseau'yu okuyordu. Dostu Hölderlin'le birlikte eski Yunan edebiyat ve kültüründen hoşlanmış, o çağlara karşı olan hayranlığını *Eleusis* adlı bir şiirinde de belirtmiştir. Tanrıbilimden başka, doğa bilimi ve felsefeyle de uğraşan Hegel, Fransız İhtilâli başlayınca, bu hareketten ve bu hareketin dayandığı düşüncelerden hoşlanmış ve Aufklaerung'un liberal ahlâkçılığına ve Kantçılığa bağlanmış, bir sabah erken, şehrin pazar meydanına bir özgürlük ağacı dikmeye kalkmıştı. O zamanki siyasal inancı, Fichte'ninki gibi, bir çeşit aristokratik sosyalizmdi. 1793'te Tübingen Üniversitesinden, "Tanrıbilim ve filoloji ile aydınlanmış, fakat felsefe yeteneğinden yoksun olduğu" işaret edilen bir diploma aldı ve hayatını kazanmak için öğretmen olarak Bern'e gitti (1793-1796). Bu üç yılda, felsefe ve Tanrıbilime çalıştı.

Evvelâ, *Leben Jesus, Erstes System (İsa'nın Hayatı)* (1795-1800) adlı bir eser yazdı ki, bunda, İsa'nın, Yusuf'la Meryem'in oğlu olduğunu iddia eder ve her türlü dinsel misterlerin aleyhinde bulunur. Bazılarının, Hegel tarafından yakıldığı iddia edilen bu eser, son zamanlarda basılmıştır. Daha sonra da *Pozitif Din Düşüncesinin Eleştirisi*'ni yazdı ki, bu eserde, yaşadığı çağın hümanizmaya bağlı akılcılığından ilham aldığı anlaşılır. Kendinden büyük olmakla birlikte, aynı üniversitede beraber okuduğu Schelling ile dostu Hölderlin'e yazdığı mektuplardan anlaşılıyor ki, Hegel, o dönemde olumsuz bir kökdencilik (radicalisme) ile Fichte'nin pozitif duyguculuğuna (sentimentalisme) bağlıdır; ve Hıristiyanlığın insel özgürlükle uzlaşamayacağına inanmakta, eski Yunan din ve toplum anlayışını bir örnek saymaktadır. 1797'de Main nehri üzerindeki Frankfurt'ta, başka bir ailenin çocuklarına üç yıl eğitmenlik yapmış, burada bir taraftan politika konularını, bir taraftan da İsviçre'de başlayan felsefeyi incclemiştir. Hegel'in babası ölünce, kendisine 3.000 florinlik bir miras kaldı; öğretmenliği terk ederek, kendisine sade bir besinle bol kitap ve iyi bira sağlayabilecek bir şehir salık vermesi için Schelling'e baş vurdu. O da, kendisinin Iena'ya gelmesini öğütledi. Bu şehirde o zamanlar, Tieck, Novalis ve Schelling, romantizmi yaymaya çalışıyor, Fichte ile Schelling de felsefelerini okutuyorlardı. 1801'de buraya gelen Hegel, 1803'te üniversiteye profesör oldu. Bu tarihte Schelling'in romantik felsefesine bağlıydı, bu dönemde *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Philosophie (Fichte'nin Felsefe Sistemi ile Schelling)* adlı bir eser yazdı; ve Schelling'le birlikte 'düşünme' felsefesi üzerine tartışmalara girişti. Doçentlik lisansını almak için burada, *Kepler Kanunlarına Tümdengelim Yönteminin Uygulanmasına Dair* başarısız bir eser yazdı ki, adı, *De Orbitis Platenarum*' dur.

Felsefesel Eleştiri gazetesindeki yazıları ve 1802-1803 yıllarındaki dersleri, onun Schelling'le aynı düşüncede olduğunu gösterirse de, bu filozofun Wursburg Üniversitesine geçmesi üzerine Hegel, daha özgür çalışmaya başladı ve *Phanomenologie des Geistes (Ruhun Olaybilimi)* ni (1807) burada tamamladı ve onunla ilgisini, sistemini savunduğu bir eserle kesti. Bu eserin Önsöz'ünde, der ki: "Schelling felsefesinde mutlak, içinde bütün öküzlerin siyah göründüğü bir geceye benzer; zira, onda mutlak, bütün ayrımların birlik ve özdeşliği şeklinde gösterilmiştir". Böylece, romantizmin doğal felsefesini terk eden Hegel, yeni ve verimli bir yöntemin sahibi olarak ortaya çıktı. Bu eserde, ruhun diyalektik evrimini eleştirdi, derece derece mutlak bilgiye kadar yükseldi.

Hegel, bu eserini yayınlamadan önce, Napoléon'un orduları Almanya'yı istilâ etmiş, Iena'ya ve Hegel'in evine girmişlerdi. Hegel, bu yüzden eserinin müsveddelerini alarak, 1806'da kaçtı ve geçim sıkıntısına düştü. Bunun içindir ki, Goethe, Knebel'den Hegel için, ilerde ödenmek üzere borç vermesini rica etmişti. Hegel, bu olaylar yüzünden Bamberg'e gitti. 1807-1808'de bir gazete çıkardı. Hegel, 1808'de Nuremberg jimnazına müdür oldu. Burada evlendi ve iki çocuğu dünyaya geldi. Bu jimnazdaki idareciliği ve felsefe hocalığı yüzünden teknik ve tümevarımlı bir yönteme bağlandı ki, *Propédeutique Philosophique* (1808-1810) adlı eseri bunun bir itirafıdır. Bundan sonra *Wissenschaft des Logik (Mantık Bilimi)* adlı eserinin birinci bölümünü 1812'de bastırmıştır ki, bunun üç ciltten ibaret olan tamamı 1816'da yayınlanmış oldu. Bu eser, onun Heidelberg Üniversitesine profesör olmasını sağladı.

Bu şehirde 1817'de *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften (Felsefesel Bilimler Ansiklopedisi)* (2 baskı, 1827) başlıklı büyük eserini yazdı ki, bu sayede Berlin Üniversitesine profesör oldu (1818). Zaten 1816'dan itibaren dostları ve hayranları, kendisine Erlengen Üniversitesi felsefe profesörlüğüne de çağırmışlardı. Heidelberg'te 1818'e kadar, başarısız olarak doktrininin bir toplamını okuttu.

Fakat, Hegel'in dehası, daha çok Berlin'de parladı. Burada, gittikçe artan bir ünle, *Hukuk Felsefesinin Temeli*'ni yayınladı; ve 1827'de kurulmasına yardım ettiği *Jahrbücher für Wissenschttiche Kritik* dergisinde bazı makale ve özetler yazdı; doktrinini, bütün bilgi alanını kapsayacak şekilde genişletti. 1831'de Hegel'in sistemine bağlı kimselerle âdeta bir okul sahibi oldu ki, yıllarca Alman ve Prusya felsefesinin dil uzatılamaz bir kişiliği sayıldı. Onun felsefesini devlet himaye etmiş ve bu felsefeye aykırı düşünmeye engel olacak kadar resmî bir bilim saydırmıştı. Onun felsefesi, politika anlayışı, asla liberal olmamış, Prusya monarşisine uygun olmuş, fakat Prusya'nın asla çıkar ve emirlerine uygun düşünmeye çalışmamıştır. Daima kuvvet ve düzenin dostu olmuş, gerçekçi ve dış hayattan çekingen, oldukça soğuk ve sert bir adam olan Hegel, içten kuvvetli bir hayal gücüyle düşünen bir filozoftu. Berlin'den yıllarca çıkmamış; yalnız 1832'de Paris'i ziyaret ederek, vaktiyle 1816-1817'de Heidelberg'te tanımış olduğu V. Cousin tarafından sevgi ve iltifatlarla kabul edilmiştir. Bir de 1822'de Flemenk'i, 1826'da Viyana'yı ziyaret etti. Goethe ile Hegel'in doğum yılı arasında bir gün fark olduğu için, Alman ulusu, bu iki büyük adamını âdeta aynı günde kutlarlar.

Yukarda adı geçen eserlerinden, yalnız *Ruhun Olaybilimi* ile *Mantık*'ı kendisi yazmış; bütün diğer eserlerini öğrencileri ders notu olarak toplayıp kitap haline getirmişlerdir. Hegel, bulanık, soyut ve anlaşılmaz bir üsluba sahiptir. Estetik, tarih felsefesi ve din felsefesine dair olan dersleri ölümünden sonra yayınlanmıştır.

Hegel'in felsefesel hayat ve mesleğinde genel olarak üç dönem vardır:

1. Iena'da yerleşip 1807'de Schelling'ten tamamıyle ayrılışını belirleyen *Ruhun Olaybilimi*'ni yayınladığı zamana kadar geçen dönem.

2. 1807'den 1818'e kadar geçen *Mantık*'la *Ansiklopedi*'sini yayınladığı dönem ki, bu dönemde kendi sistemini kurmuş ve bunun tam bir taslağını vermiştir.

3. Bu sistemi, derslerinde geliştirmiş olduğu son dönem.

Hegel'in sistemi, zaman içinde ve büyük çabalar sarfıyle yavaş yavaş ve kendini değiştirerek gelişmiştir. Külliyatının birinci cildini kapsayan dört dissertasyonun konularını, yazıldıkları zaman sırasına göre şöyle özetleyebiliriz:

a) *Fichte Sistemiyle Schelling Sistemi Arasındaki Fark:* Bu eserde Hegel, ilk kez tarih felsefesi hakkındaki kuramını açıklar. Ona göre, her sistem, her ne kadar tarihsel iseler de, doğru çözümlerdir (solutions). Mutlak ve bunun hayali olan akıl, ebedî olarak bir ve özdeş olduğundan, kendi kendini tanıyan her bireysel akıl, bir doğru felsefe meydana getirir. Bir doktrinin özel karakteri, kendi kendinedir ve bu şekil geçicidir. Oysaki, aklın özü daima aynıdır.

b) *İman ve Bilgi:* Bu dissertasyonu, Schelling bakımından Kant, Fichte ve Jacobi sistemlerinin bir eleştirisidir ki, bunların tümünü bir 'öznel' felsefenin türlü şekilleri olarak ve yalnız hazır bulunan öznenin doğasına taalluk eden ve eşyayı ancak özneye oranla bağıntılı olarak ele alan görüşler sayar.

Hegel, bunların tümünü öznel düşünme felsefesinin olabilen bütün şekillerini içmiş ve Schelling'in 'mutlak ve nesnel ülkücülük'ünü hazırlamış sayar. Bu ülkücülükte, Schelling maddesinde görüleceği gibi, özne, kendisini tamamıyle terk eder ve 'spekülatif' (spéculatif) düşünce içinde, ebedî birliğin sezgisi içinde kaybeder.

c) *Doğa Felsefesinin Genel Olarak Felsefe ile İlişkisi (rapport)* başlıklı dissertasyonunda Hegel, Reinhold'un, Schelling felsefesinin din ve ahlâkı bir yana attığını iddia etmesine karşı, ancak bu felsefenin dinle ahlâklılığı gerçek olarak kurabildiğini, dinsizlikle suçlandırılacak olanların yalnız 'öznel düşünme' filozofları olduğunu, zira bunların, mutlak'ı, Ben'in dışına yerleştirdiklerini, bu nedenden de onların asla bir Tanrı'ya sahip olmadıklarını iddia eder. Ona göre, Schelling felsefesi, sudan bir doğa felsefesi değil, tam bir felsefe, bir mutlak felsefedir. Hatta felsefe, bütün misterleri simgesel olarak Tanrı ile evrenin özdeşliğini anlatan Hıristiyanlığa uygun olduğu gibi, amaç olarak da insana, iman yoluyle, kendisinin sonsuzlukla, Tanrısal varlıkla olan birliğinin duygusunu verir. Schelling, bu imanı, bilgiye çevirmiş, bilgi de bu suretle, kesin ve mutlak olarak İncil'dir. Hegel, buna benzer kanıtlarla (arguments) bu felsefenin gerçek ahlâklılığa en elverişli bir felsefe olduğunu ispata çalışır. "Ahlâklılık, ruhun kendisine yabancı olan her şeyden kendisini kurtarması demektir". Bu nedenle Hegel, kaynağı saf akıl ve 'düşünceler' olan bir felsefenin, ahlâkla aynı ilkeye dayandığını ve aynı amaca meylettiğini kabul eder. (Bu dissertasyon, Schelling'le birlikte çıkarmakta olduğu *Felsefesel Eleştiri* gazetesinde yayınlanmış ve Schelling, bunun kendi eseri olduğunu iddia etmişti ki, her iki filozofun o tarihlerde ne denli birbirine uygun olduklarını gösterir).

ç) *Doğal Hukukun Bir Bilim Gibi Telakkisinin Türlü Biçimleri:* Hegel, bu dördüncü dissertasyonunda da mutlak ahlâklılık kavramını belirlemeye çalışır. Bu eser, daha sonra yazdığı *Hukuk Felsefesi*'nin bir öncüsü sayılır. Asıl Hegel felsefesine giriş vazifesini gören *Ruhun Olaybilimi* adlı eseridir ki, Iena'da pek büyük

gürültülere sebep olmuştu. Hegel, bu kitabı için, "keşifler için yaptığım seyahat" deyimini kullanır. Bu eserde, psikolojiye dair bilgiler aramak boşunadır; zira, ruhun olaybilimi, bir çeşit aklın eleştirisi ya da bilgi kuramını da kapsar. Hegel, bu eserin Önsöz'ünde der ki: "Gelişirken kendisini olduğu gibi öğrenen ruh, aynıyle bilimdir. Bilim, ruhun hayatıdır; ve kendi özel tözünden inşa edilmiş olan gerçekliktir. Bu itibarla genel olarak bilimin doğuşu, 'olaybilim'in konusudur. Dolaysız bilmek (savoire) duyumcu bilinç, henüz ne ruh, ne de gerçek bilmedir. Bu bilmeye ulaşmak için ruhun geçmesi gereken uzun ve zor bir yol vardır'. *Ruhun Olaybilimi*, işte, bu yolu inceleyip gösterir.

Schelling, her şeyden önce, bir ilham biçiminde ruhun mutlak tözle özdeşliğini ileri sürerek, bu özdeşliğin, bilimin yapmak zorunda olduğu düşüncenin bir ürünü saydığı halde, Hegel, ruhun nasıl, hangi gelişmeyle ve hangi dönüşmelerle (métamorphoses), kendi kendisinin bilincini kazandığını göstermek ister. Bu itibarla olaybilim, Schelling felsefesinin dayandığı en yüce ilkenin tarihsel bir ispatıdır ve ruhun kendi kendisini tanımasına ve kendi kendisinin mutlak olduğunu anlamasına yardım eden gösterilerinin (manifestations) bireysel düşünce aracılığıyle üretilmesi ve tarihidir. Bu eserde, bireyi, sadece mutlak'ın bilimine hazırlamak söz konusu değildir; belki ilerleyen çalışmaları içinde, nihayet kendi kesin (définitif) şeklini anlamak için, genel olarak ruhu, Hegel'in deyimiyle, "evrensel birey"i, âlemin ruhu dikkate alınmıştır. Birey için, felsefe öğrenimini, evrensel ruhun art ardına oluşturduğu şeyleri, bireyin kendisine mal etmek için yaptığı çabadır. Bireysel düşüncenin yine bu aynı çalışmasıyledir ki, genel ruh, kendi kendisinin bilincini kazanır. Diğer bir deyişle, olaybilimde söz konusu olan spekülatif diyalektik yardımıyle, art ardına gelen ve zorunlu olan bütün hareketlerin bireysel olarak elde edilmesidir. Schelling ve Hegel sisteminde, tekil ruhların tözü, 'dayanak'ı (substratum) olan evrensel ruh, bu hareketler üzerinde kendi kendisini biricik ve mutlak bir töz olarak tanımaya muvaffak olur.

Hegel'e göre, konusunu bilginin doğası ve sınırları oluşturan bütün bu boş tartışmalar yerine, doğal bilincin nasıl olup da gerçek bir bilinç haline geldiğini ve can'ın (l'âme) hangi zorunlu gösteriler serisiyle ruh (esprit) haline geldiğini göstermek lâzımdır. Bilinç, düşünce ile varlığın özdeşliğinden başka şey değildir; mutlak bilme de bu bilincin kendisidir. *Ruhun Olaybilimi*'ni şu altı başlıkla açıklamıştır: Bilinç, Kendinin Bilinci, Akıl, Ruh, Din, Bilmek... Bu terimler, zihinsel gelişmenin türlü derecelerini bilimin doğuşundaki çeşitli dönemleri temsil ederler. Bunların her biri de, her dönemde oluşan özel olgulara (faits) göre, daha küçük bölümlere ayrılmıştır. Hegel'e göre, adi psikoloji, kendi kendimizin bilincinin, dış âlemin gerçekliğiyle ilişkisi içindeki gözleminin bir ürünüdür. Olaybilim, ruhu, varlıkla bilmenin karşıtlığını fark ettiği ana kadar ve kendisinin mutlak tözle özdeşliğini tanıdığı yere dek sürükler. Bu noktadan itibarendir ki, ruh, saf düşünce ve mutlak bilme olarak gelişir. Birinci kürede dolaysız var olmanın ya da deneyin öğesi içinde ruhun hareketi, 'olaybilim'in konusu olur. Ruhun ikinci küredeki hareketi ise, 'mantık'ın ya da felsefenin konusudur.

Hegel'in *mantığı*, 1812-1816'da yayınlanmıştır; bu, yeni bir ilk felsefedir ve metafizikle geleneksel mantığın yerine ileri sürülmüştür. Düşünceyle varlığın özdeşliği varsayımından hareket eden bu mantık gelişmesi, evreni oluşturan 'mutlak somut düşünce'ye ulaşmak için, saf varlığın ya da mantıksal hiç'in (néant) boş kavramından ilerleyen, kendinden düşünce hareketini ya da 'içkin diyalektik'i (dialectique immanent) ele alır.

Bu, *Mantık*'ın Önsöz'ünde kaydettiği şu düşünceler, eski felsefeyle bu yeni felsefe arasındaki geniş farkı belirtmeye yeter: "Kant'tan önce metafizik denilen bilgi, bilimler sırasından kaybolmuştur. Vaktiyle ontoloji, psikoloji, kozmoloji, akılsal Tanrıbilim... vb. denilen şeylerden söz etmeye kim cesaret edecektir? Ruhun maddesizliği, amaçlı neden... vb. hakkındaki araştırmalarla kim ilgilenecektir? Mantık, kız kardeşinin sefil talihini paylaşmaksızın, geleneğin yapmış olduğu şekilde kalmıştır. Bilim ve hayatı canlandıran yeni ruh ise, daha dışardan dönüşme zahmetine katlanmamıştır. Fakat, tözel olarak dönüştüğü (métamorphose) zaman, geçmişin şekillerini muhafaza etmesi ve bir yeni olguya karşı direnmesi boşunadır. Gerçek metafiziği, saf spekülatif felsefeyi kuracak olan mantık biliminin dönüşmesi zamanı gelmiştir". Hegel'in *Mantık*'ı, 1817'de çıkan *Felsefesel Bilimler Ansiklopedisi*'nin birinci bölümünün özetidir. Hegel, 1830'da, bu son eserinin üçüncü bir baskısını vermiştir ki, düşüncesinin tözel ve sistemli bir özetidir.

1821'de basılan *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı eseri, *Ansiklopedinin Pozitif Ruhu* başlığını alan ve 'ruh felsefesi'nin bir alt bölümünü (subdivision) teşkil eden kısmını geliştirir. Bu eserin Önsöz'ünde: "Akılsal olan, gerçektir ve karşılıklı olarak da gerçek olan akılsaldır" formülüne ilk kez rastlanır. Başlangıçta bu formül, pek fena yorumlanmıştır. Gerçekte bu, birlik ilkesinin başka bir deyimidir ve ancak

bütün sonlu ve bireysel varlıkların gerçekliği aleyhine desteklenebilir. Hegel, "Bu eser, der, siyasal bölümünde devleti, kendinden akılsal olarak anlama denemesinden başka bir şey değildir. Devleti, 'a priori' olarak kurmak söz konusu olmadığı gibi, devletin nasıl olması gerektiği de anlatılacak değildir. Burada, devlet bir sosyal âlem olarak anlatılmaya çalışılacaktır. Her felsefenin problemi, var olan şeye zihin vermektir. Zira, var olmak, gerçeklenmiş akıl demektir".

Kitaplarının ana düşüncelerine dair verdiğimiz şu açıklamalardan sonra Hegel'in doktrinini özetleyebiliriz; bunu *Ansiklopedi*'sini adım adım izlemek suretiyle yapabiliriz; fakat daha önce kullandığı 'yöntem'i açıklamak lâzımdır:

Bu felsefe, Spinoza'nınkinden daha tam ve ciddî anlamda esaslı bir sistemdir. Onda yöntem ve yöntemin meydana getirdiği bilgi özdeştirler; ve karşılıklı olarak birbirini yaratacak denli yetkin bir şekilde birliktedirler. Hegel'in yöntemi, Fichte'ye dayanır; doktrininin temeli ise, Spinoza ve Schelling'tir. Sisteminin anahtarını elde etmek için, Hegel'e göre, bu iki filozofun isteğe uygun olarak bıraktıkları şeyleri görmek, Fichte'nin bilim için yaptığı şeylerin ne olduğunu hatırlamak yetişir.

Hegel'e göre, Spinoza, mutlak tözü bir özne ve ruh olarak kavramamış ve insan ruhunu, özgürlüksüz ve kendine özgü bir varlığı olmayan Tanrısal tözün sadece bir değişkesi sayacak yerde, onunla özdeş saymıştır. Schelling'in felsefesi ise, temeli bakımından doğru, kapsamı itibarıyle de kesindir; fakat onun doğruluğu yeter derecede ispat edilmemiş ve gerçekten bilimsel bir şekil altında ifade olunmamıştır; yöntemden de yoksundur. Yöntem ise, felsefede esastır; zira, bir felsefenin kapsamı, yalnız yöntem aracılığıyle anlaşılabilir. Schelling de Hegel'i, kendi felsefesinin niteliğini bozmakla suçlandırır. Hegel felsefesinde yöntem, sistemin kendisidir. Zira o, evrensel düzeni kesiksiz olarak oluşturmaya yarayan düşünce hareketinin taklidi, yeniden üretilmesidir. Hegel, her bilimde ancak bir yöntem vardır, der. Ona göre yöntem, kendi kendine geiişen düşüncedir (fikir) ve düşünce, 'bir'dir. Düşünce, başlangıçtır, aynı zamanda kendinden ağacın çıktığı tohum gibidir.

Spinoza, Tanrı'da, der, kendi özünün düşüncesi ve bu özden zorunlu olarak meydana gelen her şeyin düşüncesi zorunlu olarak vardır (*Ethik*, liv. II, 3-4). Bu düşünce, Tanrısal tözün kendisi gibi, bir'dir. Hegel'in somut mutlak düşüncesi budur. Fakat o, bu düşüncenin Tanrı' dan olduğunu söyleyecek yerde, bu düşüncenin Tanrı'yı kapladığını söyler. Bu ise, Schelling'in aklın içinde olmayıp, gizli olarak (virtuellement) aklın kendisi olan düşüncelerin düşüncesi, ebedî kavram dediği şeydir. Hatta bu, Elea filozoflarının, 'bütün bir' (tout-un) ve Anaxagoras' ın 'Nus', skolastiklerin 'bütün gerçek varlık', Spinoza'nın 'biricik töz', Fichte ve Schelling' in 'mutlak' adını verdikleri şeydir. Onun özü, düşüncedir; hareket düşünceyledir ve hareket, düşünceyle evrim yapar; düşünce, fiziksel ve ahlâksal evrenin hem tözü, hem de üreten ilkesidir ve filozofun diyalektiği, her şeyi oluşturan Tanrısal diyalektiğin özgür olarak yeniden tekrarlanmasından başka bir şey değildir.

Düşüncenin içinde her şey 'bir' ve düşüncenin dışında her şey, düşüncenin bir gösterisidir. Evrensel sistemde çeşitli varlıklar bu gelişmenin momanlarından başka bir şey değildirler. Bu gelişme, bitkilenmeden farklı olarak yeni bir bireyin tohumunu oluşturmaz; o, düşünceye kendi kendinin bilincinden başka bir şey verme amacını gütmez. Hegel'e göre, gökte ve yerde ne varsa, hareketi, olaysal âlemi olduğu kadar da kavranılabilir âlemi kuran bir düşünce gelişmesidir; gizli olarak ya da kendinden bir âlem olan bu düşünce, insanda hazırdır ve bir düşünmeyle, bir çeşit yöntemle, zihin sevgisiyle insel ruh, düşünce aracılığıyle evreni kuran hareketi, yani görünen âlemi, ahlâksal âlemi, doğa ve tarihi, bilimleri ve sanatları, "tekrar düşünebilir, tekrar yaratabilir". Hatta, din, kanunlar, töreler ve kurumlar... hep mutlak düşüncenin ebedî ve 'içkin' hareketinin sadık hayali olan düşünce hareketiyle açıklanır.

Hegel'in 'yöntem'i, bu yöntemin oluşturduğu sistemle özdeştir. Zira, bu yöntem, mutlak ülkücülüğün temel ilkesini de vermiştir ki, bu 'özdeşlik'tir. Bu ilke, bir kez kabul edilince mantıksal gelişmeyle ontolojik gelişmede birlik olduğu zorunlu olarak kabul edilecektir. Mutlak somut düşüncenin ebedî evrimi de ilerleyen ve sürekli olan bir bireşim olacaktır. Bu yöntem, kendisiyle her şeyin oluştuğu hareketin kendisidir. Yani eşya, düşüncenin temeline düşünce hareketi aracılığıyle geliştikleri biçimde açıklanmış ve anlaşılmış olurlar. Bu itibarla Hegel'in dilinde 'açıklamak' (expliquer), bir şeyin genel gelişmede hangi yeri tutmuş olduğunu göstermek demektir. Anlamak (comprendre) sözcüğü de, bir şeyin önceki kaynak ya da şeklini bilmek demektir; 'ispat etmek' (prouver) de, görgül verileri, kendi genel deyimine çevirmek demektir. Hegel, Kepler bu suretledir ki, mutlak hareketin kanunlarını ispat etmiştir, der. Bir şeyin kaynak ya da kökeni, içinden türediği ilke değildir, o şeyin ilk görünen dolaysız şeklidir. Türlü öğeler ve türlü varlıklar, 'bir' düşüncenin evrensel hareketindeki 'momanlar'dan, sabit ve sürekli hiç bir şeye sahip olmayan geçişli (transitoire) şekillerden başka bir şey değildir. Denebilir ki, düşün-

celerin ve eşyanın içinde her şey akışkandır (fluide). Düşünceler ve şeyler serisinin ikisi de mutlak surette süreklidir; bunların yüce kanunu, mutlak bir sürekliliktir. Bu sürekli, fakat teker teker açıklanmış hareketin içinde, önde giden 'akıl'dır, tözdür, arkadan gelenin cinsidir; ve arkadan gelen, gerçektir; önde gidenin türüdür. Bu sürekli bir türselleşmedir (specification) ki, son ürünü, genel duruma dönmektir, kendisinin, içinden çıktığı mutlak özdeşliğe dönmektir.

Hegel'e göre, her şey somut mutlak içinde bulunduğundan, düşüncenin bu durumdan çıkabilmesi ancak bir bölümün, bir 'ayrılma'nın (diremption) nedeni haline giren içten bir çelişiklikle mümkündür. Bundan, birlikle uzlaşma ve birliğe dönme ihtiyacı doğar; sonra da yeniden başka ayrılma ve yeni uzlaşma... ve böylece, evrimin son haddine kadar sınırsız olarak uzanılır. Spekülatif ya da 'içkin' diyalektik üç zamanda yerine getirilen bir hareketle meydana gelir. Önce 'tez' (thèse) ya da konum (position), kendinden. güç ve çapraşma (involution) halindeki düşünce vardır; sonra 'antitez' (antithèse) ya da inkâr (yadsıma - négation), kendi için düşünce, gerçeklenmiş, evrim halindeki düşünce gelir. Nihayet 'sentez' (synthèse) pozitif bir sonuçla inkârın inkârı, kendinden ve kendisi için, kendinden gelen düşünce görünür. Hegel'in bütün doktrinine uyguladığı bu yeni diyalektiği üçüzleme dogmasının başka bir örneği sayanlar da vardır.

Diyalektiğin bu üç momanına 'mantık'ta, spekülatif bir surette ele alınan 'kavram', 'yargı' ve 'sonuç' tekabül eder. Hegel, bu sözcüklerin Almancalarını, kendi dilediği anlamda kullanır: *Kavram*, anlama (begriff, anlamak demek olan begreifen'den) gizlilik (virtualité), ilkel doğa, şeyin tözüdür. *Yargı* (urtheil) —ki, ayrılış, bölünme... vb. anlamınadır— ona göre, ayrılma (diremption), kendisiyle kavramın açılıp belirdiği eylemdir. Sonuç ise, kendisi aracılığıyle uzlaşılan, geri dönülen işlemdir. Sonuç çıkarmak, kapatmak, birleştirmek demektir. Üç hareketin toplamı. gerçek tasımı, spekülatif akıl yürütmeyi kurmuş olur. Hegel'in 'soyut' ve 'somut' sözcüklerini de başka bir anlamda kullandığına işaret etmek lâzımdır: Somut durumdaki düşünce, ona göre, kendinden (en soi) düşünce, sonsuz gizlilik olarak, çapraşık durumda olan demektir. Düşünceden ayrı olarak dikkate alınan şeyler de soyutturlar: *Soyutlama* (abstraction), özneden ayrı olarak dikkate alınmış bir nitelik değil, tözünden, kavramından ayrı olarak dikkate alınan bir şey demektir.

Kendiliğinden ele alınan düşünce hareketi, 'mutlak düşünce'yi, somut düşünceyi, kavram ya da evrensel tözü oluşturur. Onun düşünce aracılığıyle evrimi, 'doğa'yı veya maddesel evreni kurar ve onun kendi kendine, kendinin dolgun bir bilinciyle dönüşü, 'ruh'u yaratır. Bundan, Hegel sisteminin üç büyük bölümü doğar: Mantık, Doğa felsefesi, Ruh felsefesi... Bir ilk çalışmayla, düşünce (la pensé) en son soyutlamadan, Brahma'nın yumurtası gibi, tüm varlıkları güç halinde kaplamış bulunan somut düşünceye kadar yükselerek mutlak düşünceyi olduğu gibi kurar: Bu çalışma, saf düşüncenin bilimi, kendinden düşüncenin bilimi olan mantığın konusudur.

Birincinin devamı olmak üzere ikinci bir çalışma da, kırılan yumurtaya benzeyen somut düşünce, evrim yapar ve kendi kendinden çıkmak suretiyle doğa ve evren halini alır; bundan, âlemde doğa felsefesi ya da düşünce, bilimi belirtmek ve gerçeklemek suretiyle somut düşünce için 'bir başkası' (un autre) olmuş olur. Her ne kadar, Eflatuncular da maddeye 'bir başkası' adını verirlerse de, Hegel, bu terimi onların kullandığı anlamda tekrarlamamıştır. Ona göre, 'bir başkası', başka şekilde olmak üzere henüz yine bir düşüncedir.

Nihayet, üçüncü ve son bir çalışmayla, düşünce, kendinin ne olduğunun dolgun bir bilinciyle kendine döner ve kendisinin 'ruh' olduğunu tanır; bu dönüş, ruh felsefesinin kendine dönüş biliminin konusudur.

Bütün bu çalışmaların tümü, insan ruhunda Tanrı'nın oluşu (genèse) demektir; ve bunun son amacı, insel ruha, kendisinin mutlak olduğu bilincini vermekten ibarettir. Tanrısal düşünce, fiziksel ve ahlâksal evrenin tözüdür; ve bunun üretici ilkesi, düşüncenin hareketidir; ruh, bu hareketin bir ürünüdür. İşte, Hegel'in *Ansiklopedi*'sinde, gelişmenin yetkin bir sürekliliği iddiasıyle tüm felsefesel bilimler, bu üç esasa göre sınıflanmışlardır.

Hegel, bu eserinin Önsöz'ünde, felsefeyi tanımlar ve felsefenin kendi tarihiyle olan ilişkisini gösterir; felsefe, genel olarak, eşyanın düşünmeli dalıncıdır (contemplation réfléchie). Felsefe, doğal ve kendiliğinden (spontané) düşünce ürünlerini 'yeniden düşünme'dir; yani, felsefe, bilincin bilinci, düşüncenin düşüncesidir. Bilincin en doğru kapsamı, ancak düşünceler ve kavramlar kılığına girmesi oranında tam olarak kendini gösterir; fakat, bu dönüşüme uğrayabilmesi için, bu kapsam, esas gerçeklikten, olaysal ve zorunsuz (contigence) bir varlıktan ayırt edilmiş olmak şartıyle, deneye daha az uygun ve gerçekliğin daha az bir ifadesi olmaz.

Gerçeklik, nesnel akıldır; gerçeklenmiş akıldır. Öznel akıl da ayrıca, bilmeye, deneysel denilen bilimlerde rastlanmayan zorunluluğun biçimini vermek ihtiyacını duyar. Düşünmeli

düşünce (la pensée réfléchie) aklın bu ihtiyacı kandırmaya çalıştığı sürece spekülatif ve felsefesel düşünce olmuş olur.

Felsefesel düşünce, derece derece gelişir ve yükselir; 'felsefe tarihi' ise, bu gelişmeyi, geçici bir ardalanma (succession) ve bir çeşitli ilkeler ve sistemler şeklinde gösterir. Tarihin bize sunmuş olduğu bu gelişme, felsefenin kendi içinde de vardır; fakat, her türlü tarihsel zorunsuzluktan kurtulmuş olarak vardır. Düşüncenin bilimi, esaslı olarak bir sistemdir. Zira, doğru (vrai) somut oldukça, ancak kendisinden (en soi) ve birlikle, yani bütünlük (totalité) olarak gelişir. Bir felsefesel muhteva, toplamın (ensemble) bir bölümü ya da 'moman'ı olmadıkça, herhangi bir değere sahip olamaz.

Felsefenin hareket noktası, düşüncenin kendisidir. O, 'mantık'la, ya da düşüncenin saf öğesi içinde düşüncenin bilimiyle başlar. Mantığın girişine hizmet eden gözlemler önemlidir: Burada, Hegel'in gerçek ülkücülüğü bulunduğu gibi, sisteminin esaslı yanılmaları da bulunur. Hegel'e göre mantık, saf aklın, kendinden gerçeğin sistemidir ve kendi ebedî özü içinde, kendi fiziksel ve ahlâksal gerçeklenmesine bağlı olmayarak dikkate alınan Tanrı'nın bilimidir ve üç bölüme ayrılmıştır: a) Varlık bilimi, b) Öz bilimi, c) Düşünce bilimi... Düşünce, yalnız kendi hareketiyle 'saf varlık'tan, somut mutlak 'düşünce'ye kadar yükselir. Bu yaratıcı bireşim, hiçlikten (néant) hareket ederek, evvelâ 'oluş' (devenir) kavramı aracılığıyle sınırlanmış varlığa, var oluşa ulaşır. İkinci bölümde Hegel, özü, var oluşun, sonra da olay ve gerçekliğin temeli olarak inceler. Üçüncü bölümde ise, mantıksal hareket, her biri üç momanla gösterilmiş olan üç dereceyle mutlak düşüncede sona erer. Evvelâ 'öznel' kavram, art ardına kavram, yargı, sonuç haline gelir; sonra da, 'nesne', 'mekanizma', 'kimya' ve 'Tanrıbilim' olur. Son olarak da, somut düşünce, hayat ve bilgi ile tamamlanmış olur. Bu suretle Hegel'e göre düşünce, verilmiş bir konu üzerinde işleyen yalınç bir alet gibidir; fakat saf düşünce, Tanrısal düşünce gibi, yaratıcıdır. Kavramlar da, eşyanın mantıksal hayalleri, sabit ve seçik (distincte) şekilleri değildir; fakat onlar, eşyanın özleri, Tanrı'nın mantıksal gelişmesindeki 'moman'lardan başka bir şeyi ifade etmeyen geçişli (transitoire) şekillerdir. Bunun içindir ki, yukarda işaret ettiğimiz gibi, Hegel'in kategorilerini, Kant'ın anladığı biçimde yorumlamamalıdır.

Hegel'in saf kavramları ya da kategorileri; nitelik, nicelik, ölçü, doğa, olay, tözlük, nedenlilik, karşıolum... vb.'dır ki, bunların ortak kökü, soyut, ilkel ve gerçek, sınırlanmamış olan 'varlık' kavramlarıdır. Ona göre iki nicelik vardır: 1. Kaplamlı niceliktir ki, bu 'sayı'dır; 2. Yeğin niceliktir ki, bu 'derece'dir... Bunların her ikisi de 'ölçü' ve 'oran'da birleşirler. Bu itibarla, sonlu varlık, yani birey, belirli bir şekilde var olan sonsuzdur; yani, nicelik olan niteliktir. Doğa ise, bütün kategorileri yansıtacak şekilde meydana gelmiş ve ikileşmiş olan varlıktır. Doğa ve olay, kuvvet ve görev, esas ve şekil, töz ve ilinek, neden ve sonuç, ilke ve sonuç, etki ve tepki... Kategorileri, hep bu ikiliği ifade ederler. Bunlar, birbirinin gölgesi ve yansıması sayılacak denli birbirine bağlıdırlar; tek başlarına var olamazlar. Zira, aynı zamanda, her şey, kendi niteliklerinin aynıdır. Yani, hiç bir şey, kendi özelliklerinden ayrı olarak var olamaz. Bunların tümü birden 'faaliyet' düşüncesinde çözülmüş olurlar. Bu ise, gerçeklik demektir. Gerçek ve faaliyet kavramları da birbirlerinden ayrılamazlar ve ayrı olarak var olamazlar; bunlar, zorunlu olarak bağlaşık (correlatif) kavramlardandırlar. Olay ve doğa, varlık birliğinin bağlaşık iki küresidir ki, ikisinin bir aradaki toplamı varlığı teşkil eder; bunun içindir ki, bütün kategoriler ya da saf kavramlar, varlığın şekilleridir; ve varlık, bunların ortak köküdür ve her şey olan varlığın, başka şey olabilmesi de kendi doğasındaki 'çelişiklik'tir. Denebilir ki, Hegel'in mutlak'ı her yüzeyi birbirinin aynı olan ve tüm değişmelerinde kendi yüzeylerini yine kendisine yansıtan bir dik dörtgen prizmasıdır.

Burada, Hegel'in 'mutlak' kavramından ne anladığını açıklamak lâzımdır: Bilindiği gibi Kant, kendinden şeyi ya da mutlak'ı, olaylar âlemini bilinçsiz olarak yaratan 'ben'in kendisi saymıştı. Schelling ise, mutlak'ı, düşünen özneyle düşünülen nesnenin ortak kökü saymış ve onu karşıtların özdeşliği, ne 'ben', ne 'ben olmayan' saymıştı. Bu görüşte, eşya, mutlak'tan geldiği için, mutlak'ın dışındadır. Fichte'ye göre de mutlak, özne ve nesne karşıtlığından biridir. Yani, 'ben olmayan' tarafından sınırlanmış olan 'ben'dir. Hegel, bu filozoflardan ayrılarak, mutlak'ı, gerçekliğin içine koymuştur. Ona göre, ruh ve doğa, Tanrı'nın art ardına gelen kipleridir. Zira, mutlak, doğa ve ruhun ilkesi değil, doğa ve ruhun kendisidir; ve o, hareket halindedir. Bu itibarla, asıl mutlak olan doğa ve ruhun bu aralanması ve eşyanın süreksiz 'oluş'udur (devenir), evrimidir. Yani mutlak, varlığın ve hareketin dışında olmadığı gibi, bunlardan önce de değildir; belki, bunların kendisidir ve bunların içindedir; bu nedenden de mutlak, zihin yeteneklerimizden aşgın değildir. Yani mutlak, "özünlü (intrinsèque) ve gerçekliğin kendisinde 'içkin' olan bir düşünce ve akıldır. Yüce bir irade değildir. Aklın, gerçeklenmek için ne yüce ve ne de aşağı bir faaliyete ihtiyacı vardır". Zira, mutlak'ın kural ve amacı, kendi içindedir. Bunun içindir

ki, hem insan düşüncesini, hem de bilinçsiz doğayı yöneten kanun, 'akıl'dır. Akıl, kendi kendinin bilincine sahiptir. Tüm eşya hareketlerinin amacı da akıldır: "Akılsal olan her şey, gerçektir". Ve varlık, var olmak için, akıldan başka bir zorunluluğa muhtaç değildir. Bu nedenle, mutlak ve akıl, başka başka şeyler değildir. "İnsanda kişileşmiş olan mutlak'a akıl denilir"; ve 'ben'de, düşüncenin temeli de akıl olduğu gibi, eşyadaki evrimin kanunu da akıldır; biz, var olan şeyleri düşündüğümüz zaman, var olan şeyler bizde düşünülmüş olurlar. Akıl ya da mutlak da zorunlulukla üstün özgürlük, özdeş bir durumdadır. O, hareketsiz bir gerçek ya da hareketsiz bir düşünce değildir; nitekim, akılla birlik içinde olan gerçeklik de, bir hareket ve ilerlemeden başka bir şey değildir.

Mutlak surette akılsal olan, mutlak surette gerçektir; bu ise, toptan dikkate alınmış bir ilerleme demektir. İlerlemenin türlü momanları, hem akılsal, hem de gerçektir. Bu momanlarda geçici bir zorunluluk vardır. "Evrensel zorunluluk, bölümler ve ayrıntılarda değil, bütünlüğün içindedir". Mutlak, eşyadan önce ve eşya için gerçek belirtileriyle ilerler demek, "Tanrı yoktur, fakat oluş halindedir" demektir. Bu suretle Hegel sisteminde mutlak olan şey, Heraklit mesleğinde olduğu gibi, yalnız 'oluş' düşüncesinden ibaret olur. Bu takdirde mutlaklık, bağıntılık, özgürlük, zorunluluk, düşsel ya da gerçek... kavramları, hep aynı şey olmazlar mı? Hegel'e göre, karşıtların özdeşliği, evrensel ilerlemenin, düşüncenin ve hayatın gizidir. Düşünmek demek, türlü düşünceleri birleştirmek, yani karşıtları uzlaştırmak demektir. Yaşamak, her ikisinde de egemen bir etkiyle karşıt olan bir durumdan, diğer bir duruma geçmek demektir. "Her ilerleme, bir evrim, bir oluş, bir harekettir; ve her hareket, Eflatun ve Heraklit'in gösterdikleri gibi gerçekleşmiş bir karşıtlıktır". Karşıtların arasında düşüncenin evrimi, varlığın evrimiyle mutlak surette özdeştir. Zira, hiç bir varlık yoktur ki, düşüncede ve hiç bir gerçeklik yoktur ki, akılda var olmasın; bunun içindir ki, mantık bilimi, ontoloji ya da metafizikle birlik halindedir. Düşüncenin kanunlarıyle kategorileri, Kant'ın zannettiği gibi, aklı, kendi doğasına aykırı bir âleme biçim veren kalıplar toplamı değildir; fakat zarfı ile mazrufu özdeş olan hareket ve oluşun evriminden ibaret olan bir gerçekliktir. Yani bunlar, birtakım soyut şekiller ve boş kalıplar değil, canlı şekiller ve içine gerçekliğin girebileceği esnek kalıplardır.

Hegel'e göre iki mantık vardır: Biri, tamamıyle bağıntılı ve çelişiklik ilkesinin emri altındadır. Bu, yalnız çalışan entellektin 'aşağı mantık'ıdır (logique inferieure); diğeri, mutlak mantıktır ki, bu, sadece bir soyutlama oyunu değil, hayatın edimsel bir gelişmesi olan akıl ve varlığın mantığıdır; bu, çelişiklik ilkesinden üstündür ve karşıtların özdeşliğine dayanır. "Âlemde içkin olan evrensel akıl, özgürdür. Kısır, değişmez ve hiç bir ürün vermeyen durumlarda kısırlık ve tutsaklık vardır; fakat, değişen, ilerleyen, bir başkasını meydana getirmek için oluşan şey, canlıdır, verimlidir ve asıl özgürlük de budur. Işın denilen soyut kavram, karanlık denilen çelişik kavramdan doğar; fakat, gerçek ve gerçek ışın, karanlıkla kaynaşma ve mukayeseden uzaktır. Hiç bir ışın yoktur ki, kendisini renk şeklinde görülebilir bir duruma getiren karanlık olmadan var olabilsin. Aynı şekilde karanlık da ışınsız olamaz. Böylece hayat, ölümü ve ölüm hayatı anımsatır. Bunların her ikisi de evrimin iki momanıdır. İşte düşüncenin ve varlığın değişmelerindeki bu ahenktir (rythme) ki, yukarda sözünü ettiğimiz 'tez' (sav), 'antitez' (karşısav), 'sentez'i (bireşim) teşkil eder. Düşünce, evvelâ katıksız bir ışın gibi belli bir şekilde ortaya çıkar; sonra gerçek karanlık olan kendi antiteziyle karşılaşır; zira, bir saf ışın, bir daha saf karanlıkla kuşatılmış demektir; yani tez, antitezi çağırmıştır; sonra da her ikisi, bir sentez içinde kaynaşmış bulunur ki, burada görülebilen ve gerçek olan, ne saf ışın, ne de saf karanlıktır; yalnız renklerdir. Sentez içinde bulunan şeyler akılsaldır ve gerçektir. Bu ahenk ya da birlik içinde görülen, sadece hayat ve gerçeğin toplamıdır".

"Varlık ve düşüncenin diyalektiğinde, bu evrimin hareket noktasına dek ulaşabilmek için sınırsız bir şekilde geriye dönerseniz, tüm değerlerini de içine alan ilkel kavramı, henüz hiç bir şey olmayan, fakat her şey olmak ihtimalini taşıyan saf varlığın, belirlenmemiş varlığın kavramı olduğunu göreceksiniz; fakat bağıntılı kavramda duramazsınız. Zira, bu kavram bir karşıtlıkla kuşatılmıştır: O, kendi karşıtı olduğu halde, ne bu, ne şu ve ne de hiç biri olmayan, fakat bir varlık olduğu kadar da varlık olmayan (non-être) bir varlıktır. İşte mutlak gerçeklikle, mutlak gerçekten ibaret olan bu iki kavram, bağıntılı, tamamlanmamış ve soyutturlar; buradan varlıkla yokluğun iki kavram olduğu ve gerçeklikteki değerlerinin ancak 'oluş'tan ibaret bulunduğu anlaşılır". Bu, Hegel Okulunun birinci çatışkısıdır (antinomie); ve birinci mantıksal ahengidir. Kant'ın yalnız bazı kavramlarda görmüş olduğu bu çatışkı içine Hegel, tüm soyut kavramları almıştır. Ona göre ahenk, somut ve gerçek düşüncenin derinliğinde, diğer bir deyimle, düşünen gerçekliktedir.

Şu halde 'ben', hem özne, hem nesne olarak özdeştir; fakat, nasıl oluyor da kendimin 'ben' olduğumu kavrayabiliyorum? Varlığım, karak-

terim, hayatın bin bir hal ve koşulları içinde gelişmişlerdir. Hayat, ben, kendiliğimden ne isem, onu aksettiren bir aynadır; ve o, beni, düşünceme bir nesne ya da varlık olarak sunar. İnsan, kendi varlığını, gerçek olarak elde edebilmek için doğanın yansıması (reflet) içinde yakalamalıdır. İşte 'kavram', bu dolaylı bilgidir ki, kendinden çıkmak ve kendi dışında kalmak suretiyle, kendine dönmektir. Höffding'in dediği gibi, Hegel'in sistemi, ruhun kendi kendini tanıması için yarattığı geniş bir destandır; ve kendini tanımak için sarf ettiği çabada, ruh, art ardına evvelâ düşüncesinin kadrosunu, sonra doğayı, daha sonra da tarihteki tüm gerçek şekilleri meydana getirir; bunların hiç biri tek başına yakalanamazlar; ancak, bunları oluşturan evrim ve gelişim içinde, yakalanabilirler.

Hegel'in 'doğa felsefesi'ne gelince: O, sistemi, diyalektiğinin de dayandığı üçlü kanuna dayamaktadır. Yukardan beri incelediğimiz 'mantık', bu sistemin birinci bölümüydü. Şimdi ikinci bölümünü teşkil eden *Doğa Felsefesi*'ni inceleyelim. Bu adı taşıyan eseri, üç bölüme ayrılmıştır: Mekanik, Fizik, Organik... Bunların her biri de ayrı ayrı üç alt bölüme ayrılmıştır:

Mekanikte: 1. Zaman, uzay; 2. Madde ve hareket; 3. Mutlak mekanik incelenir.

Fizikte: 1. Genel bireylik fiziği (serbest fiziksel cisimler, öğeler, öğelerin oynadığı roller gibi); 2. Özel bireylik fiziği (türsel "specifique" ağırlık, tutuşumluk "cohésion", ses ve ısı gibi); 3. Toptan bireylik fiziği (şekil, bireysel cisimler, kimyasal çalışma gibi) incelenir ve nihayet *Organik*'te de, jeoloji, bitkisel doğa, hayvansal organizma (şekil, özümleme, türeme) gibi konular açıklanır. Daha çok Schelling'inkine benzeyen bu doğa felsefesinin temelini çağdaş fizik bilimi teşkil eder; fakat, Hegel bu fizikten, ancak kendi sistemine uygun olanları almıştır. O, görgül genellikleri düşüncelere çevirmek ve bu genelliklerin nasıl olup da zorunlu olarak düşüncenin gizliliğinden (virtualité) meydana geldiğini ispat etmek iddiasındadır. Hegel'e göre, doğanın hareketlerindeki başlıca amaç, 'bireyleşme'dir; bunun ilk işareti, göksel cisimlerin doğuşudur. Doğanın bu arzusu, 'çekim' şeklinde belirir. Genel çekim, evrendeki bireylikler içinde, ülküsel birlik eğiliminin hem işareti, hem de kendisidir. Âlemde görülen organik ve canlı birliğin nedeni de kendisidir. Doğa, Aristo'nun şekilsizlikten şekillenmeye doğru ilerleyen maddesine ya da bu niteliği taşıyan düşünceye benzer. O, hem yaratıcı, hem soyut, hem de bulanıktır. İşte bu anlamdaki varlığın bir ifade ve işareti, hem de nicelik kategorisinin karşılığı olan göksel cisimleri meydana getirir. İnsan toplumlarının bir çeşit önceden kurulmuş taslağı olan evreni, mekanik kanunlar yönetir; bu bakımdan astronomi, çekimin sınırladığı organlarla, yani göksel cisimlerin dış bağıntılarıyle uğraşacaktır. Özet olarak evrimin bu birinci döneminde, "Zaman daha sınırsız ve doğası belirsiz bir faaliyetle dolu olan 'uzay'ın sessiz çevrisinden (tourbillon) hareketi oluşturmuştur. Bu suretle doğan doğa, bireylik özlemiyle ve genel çekim aracılığıyle maddeyi meydana getirmiştir ki, bundan, bireyliğin uzak taslakları olan göksel cisimler ve bundan da insan toplumlarının önsel tipi olan ilkel toplulukların yıldızlı sistemi (system sidérale) oluşmuştur". Fakat evrimin ikinci döneminde maddenin nitelik bakımından farklılaştığı ve bu suretle de tüm fiziksel, kimyasal olay ve özelliklerin, başlangıçta âdeta bircinsten olan yaratıcı düşünceyi, mutlak'ı başka başka varlıklar haline getirdiği görülür. Bu, tamamıyle dışa ait olan bilincin doğasına, yani maddeyi ruhlandırmaya doğru ilerler; bu içten değişme, cisimlerin öğelerini dönüştüren bir kimyalaşmadır. Bu hareket ve etkilerin kabarıp inmesi (flux-reflux) gerçekleşmiş bir mantıktan ibaret olan doğayı, düşüncenin kendine dönüşü gibi, canlı organizmaların belirmesini sağlar.

Evrimin üçüncü dönemi, canlıların belirmesiyle başlar. Canlılık, yahut hayat, ilkel varlığın yapısı içinden ve hiç bir Tanrısal aracılığın yardımı olmaksızın meydana gelmiştir; hayatın gelişmesindeki amaç, yaratıcı ilkenin, yani düşüncenin evrimidir. Bu bakımdan dünyayı canlı bir organ sayan Hegel, küremizin sönmeye doğru gidişini, daha yetkin bir hayatın kaynağı olmak için girişilen bir çaba sayar. Her bitki bir ulus ve her ağaç bir ormandır; fakat, bunların organları, az çok bireyliğe sahip olan hayvanlardır. Bunlar, kendi özel hayatları için başka bireyleri yutarlar; ve yavaş yavaş gelişerek, yaratıcı düşüncenin odak noktası (mihrak) olan insana ulaşırlar. "Bencilik, organik hayatın kanunudur. Benciliğin derinliğinde bir ceza gibi görülmüş olan ölüm aracılığıyle kendi kendini yok eder. Canlı varlık, daima yaşamak ister; fakat, evrensel düşünce, onu mahvederek, kendisinden bir an ayırmak istemez; madde, kendi bütünlük ve dolgunluğu içinde mutlak'ı gerçeklendirmekten âcizdir ve bu âcizliğin ebedî belirtisi ölümden ibarettir".

O, doğayı zorunlu olarak biri diğerinden çıkan, fakat biri diğerinden 'doğal olarak' değil, ama, doğanın temelini teşkil eden içsel düşünceden çıkan bir dereceler sistemi gibi dikkate almayı salık verirken, ülkücü evrimciliği mekanik evrimcilikle karıştırır; Kant'ın ahlâk kanununa eşit sayarak hayran olduğu yıldızlı gökyüzü için Hegel, "Yıldızlı gökyüzü, duygu için

olduğu kadar da akıl için aynı çıkara (intêret) sahip değildir. Bu âlem, bir sonsuz olumsuz, soyut bir 'ayrılma' (diremption) sahnesidir ki, içinde 'tesadüf', orantılar üzerine önemli bir etki yapar. Yalnız, güneş sistemi akılsaldır. Uzayı doldurmuş olan etki, sonsuz çoklukta cisimler halinde fışkırır. Bu filozof için bunlar, bir deri püskürümü (eruption) ya da bir çeşit ışın 'kabarcığı'ndan (exanthéme) başka bir şey değildir" *(Encyclopédie,* Ek. 268). Anlaşılıyor ki Hegel, bir taraftan doğada düşüncenin bir yansımasından, uygun olmayan (inadéquate) bir gösterisinden başka şey görmediği halde, bir taraftan da onu, doğal hayatın gelişmesini sağlayan ruhun kaynağı saymaktadır. Doğayı, belirmiş düşünce olarak kabul eden bu mantıksal ülkücülük, bu ülkücü evrimcilik, aşırı bir karşıtlığa düşer; yani, doğayı, ruhun ilkesi sayan mutlak gerçekçiliğe ve doğacılığa (naturalisme) düşer. Bunda ruh, bir son ürün, doğanın bir gerçeği gibi gözükür. Bunun için olacaktır ki, Hegel'in doğa felsefesini, sistemin en "utandırıcı" bölümü sayanlar vardır (Höffding).

Hegel'de 'doğa', ruh hayatının bir momanıdır ki, doğayı ruhta içerileştirmeden (intérioriser) önce dışarılaştırır (extérioriser). Zira, ona göre doğa, başlangıçta henüz bir düşüncedir, bir düşüncenin yansımasıdır. Onun doğa felsefesi, evreni tasvir etmez; evrendeki şekillerin mertebelerini Aug. Comte'un bilim sınıflamasında olduğu gibi, gittikçe artan karmaşıklık esasına uygun olarak betimler; ve zamanımıza kadar türlü bilimlerde yapılmış olan deneylerden söz ederek, bunları spekülatif bir dile çevirir. Fakat, onu ilgileyen nicel değil, nitel deneylerdir (E. Bréhier).

Ruh felsefesi: Hegel, bunu da üçe ayırmıştır:

a) *Öznel ruh:* Bu, antropoloji, olaybilim ve psikoloji olmak üzere üç alt bölümlüdür.

b) *Nesnel ruh:* Bu da, hukuk, ahlâklılık ve töreler (moeurs) gibi üç alt bölüme sahiptir.

c) *Mutlak ruh* ki, bu, ruhun gelişmesini, sanat, din ve felsefe ile tamamlamak üzere üç alt bölümlüdür.

Bu kadro içinde, spekülatif çalışmaları fazlasıyle uğraştırmış olan en yüksek sorunları buluruz. Organik olmayan varlıkların yavaş yavaş geçirdiği evrimle organik hayat ve nihayet insan meydana geldi. Demek ki, 'öznel' ve 'sonlu ruh', en yüksek gelişme derecesini insanda bulan fiziksel hayatın son ürünüdür. Bu, evvelâ 'can' (âme) ya da doğal ruhtur; ve kendi bedenini oluşturmuştur. Fakat kendisi, bedeninin ürünü değildi. Hegel, bu ilk çalışmayı Antropoloji bölümünde çözümlemiştir. Sonra, öznel ruh, kendisine kendi varlığının bilincini verir; ve doğanın üstüne çıkmaya meyleder. Dar anlamda olmak üzere 'olaybilim' de bundan söz eder. Son olarak bu ruh, kendi kendini belirletir, kendi kendinin konusu, yani nesnesi durumuna gelir ki, bunu da Psikoloji inceler. Dolaysız ve düşünceli bilincin birliğini teşkil eden akıl, asıl ruhu kurar; ruhun kendi bilincinin belirlemeleri (déterminations), aynı zamanda eşya sözünün belirlemeleri olduğu gerçeğini de oluşturur; buradan ruhu, evvelâ zihin, sonra irade ve daha sonra özgür ruh olarak dikkate alan 'psikoloji' başlar.

Anlaşılıyor ki, insanla birlikte ruh felsefesi, yani aklın kendi mutlak özünden elde ettiği ilerleyen bilinç başladı; ve ilk kez, insan bireyi, doğal halde yalnızmış, her şeymiş ve mutlak özgürlükmüş gibi yaşadı. Gerçekte ise, bu özgürlüğe ortaklık etmeden başka bir şey yapmadı. Zira, 'özgürlük', kuramsal ve pratik ruhun, her zihnin birliğidir, bu bakımdan da bağıntılıdır; ve özgürlük de bilinç gibi, bireyin ve türün başlangıcında yoktular; bunları yaratan 'tarih'tir. Fakat, zamanla insan bireyi, kendi aklının gelişmesiyle paralel ve orantılı olarak, anladı ki, diğer insanlarda da irade ve akıl vardır; akıl, özgürlük ve ruhun, herkesin ortak malı olduğunu ve kendi saf özgürlüğünün, başkalarınınkiyle sınırlanmış bulunduğunu da kavradı. Bu suretle, artık kendinden üstün olan insanlık, sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu için, insan bireyinin ancak sınırlı bir özgürlüğe sahip olabileceğine inandı. Zira, özgürlük, kişide içkin olan kişisel bir güç değil, belki, kişilik dışı bir kuvvettir ki, bunun kaynağı, herkestir ve herkesi ardından sürükler. İşte bu anlayıştan sonradır ki, öznel ruh, 'nesnel ruh'a çevrilmiş olur.

Bu ruh, bir ahlâksal âlem yaratmak suretiyle, özgürlüğünü gerçeklendirmeye meyleder ve burada, 'hukuk felsefesi', 'ahlâk', 'politika' ve 'tarih felsefesi' şeklini alır. Töz olarak birbirinden farklı olmayan ve içinde hiç bir şeyin sabit bulunmadığı bir sistemde bütün bunların ne olabilecekleri sorulabilir: İnsel şeylerde olduğu kadar da doğada zorunlu bir gelişmeden başka bir şey görmeyen ve gerçek bireyliği kabul etmeyen, bu itibarla da ne gerçek bir özgürlük, ne de gerçek bir kişiliğe inanmayan bir felsefe, hukuk ve ahlâk'ı nasıl kurabilir? Rousseau, "Sosyal kurumların iyileri, demişti, 'insanın doğasını bozma'yı (denaturer), kendisine bağıntılı bir varlık verebilmek için, onun mutlak varlığını kaldırmayı ve her tekil'in ancak bütün içinde kendini hissettirebileceği şekilde 'ben'i kamul birliğe nakletmeyi en iyi bilenlerdir". Hegel, düşünceyi de mübalâğalandırmıştır. Ona göre 'devlet', içinde bireylerin birtakım ilinekler ve kiplerden ibaret olduğu genel bir tözdür. Birey, her şeyini topluma borçludur; zira, onsuz hiç bir şeye sahip değildir.

Bu itibarla, ona göre, devlet, toplumun sudan bir aracısı değil, belki ereğidir. Çok önemli olan bu görüşü çözümlersek, tüm sosyal sorun ve kurumların Hegel felsefesindeki gerçek doğasını keşfetmiş oluruz:

Onun, gençlikteki ülküsü, bütün bireyleri yutan ve Tanrısal bir güç (puissance) olarak kendini kabul ettiren en eski çağ devletiydi. 'Hukuk felsefesi'nde Hegel, bu gençlik yönelişlerinden ayrılarak, ahlâk ve hukukun ancak toplumda çiçekleneceğini savunmuştur. Bunlar, ona göre, bir aynı bütünün dallarıdır; yoksa, bütünün kendisi değildirler.

Nesnel ruh, evvelâ 'hak' şeklinde belirir. Hak demek, herkesin sahip olduğu, yine herkes tarafından kabul edilen 'özgürlük' demektir. Kişilik, 'mülkiyet'te gerçeklenir; bu 'hak'ta, sahip olduklarımızı dilediğimize verebilmek özgürlüğü vardır; bu da, bir 'sözleşim'le olur. Sözleşim, devletin tohumudur ve bu nedenle, iki türlü irade vardır: Biri, bireysel iradedir (öznel ruh); diğeri kanunsal iradedir (nesnel ruh). Bu ikinci irade, birinciyi aşar. Sophokles, *Antigone*'sinde, "Hiç kimse, kanunların nereden geldiklerini, niçin ebedî olduklarını bilemez" demiştir ki, o, bu sözle, kanunsal iradenin, bireyden önce ve üstün olduğunu anlatmak istemiştir. Fakat birey, ancak bir iradeyle, yani toplumla yaşadığı zaman özgürdür; en gerçek ahlâklılık, doğal irade yerine kurulmuş olan bu kanunsal iradede gizlidir. Ahlâksal tözün, aile ruhunun, uygar toplum ve devletin bulunduğu yerde zorunlu olarak bireylerin türlü ödevleri belirmiş olur. Evvelâ bu iki irade arasındaki çatışmadan 'suç' (délit), yani, 'hakka aykırılık' (injuria) doğar. Hiç bir hak, bireyin inkârı yüzünden değerini ve varlığını yitirmez; o, kendini 'ceza' şeklinde ortaya çıkarır. Yani birey, uygar toplum demek olan hükümet içinde gelişebilir ki; bu, bireysel hak ve özgürlüğün genel hak ve özgürlük içinde var olabilmesi demektir. O, hükümeti, 'bireylerin tözü' sayar; bu itibarladır ki birey, ancak hükümet içinde vardır. 'Eşitlik', kanunsal iradeyi korumak ve onun emri altında bulunmak demektir ki, asıl suç, bunun tersidir; ve ceza, 'adalet'in dokunulmazlığına, bozulmazlığına dair bir yaptırımdır; ceza da, suçun en haklı bir karşılığı olduğu için, onu bir işkence yapmak ya da onarmak aracısı değil, bir amaç saymalıdır; yani ceza, hakkın ve adaletin hak ve adalet olduğunu gösteren bir karşılığıdır. Bu itibarla ölüm cezası da bir yaptırım olarak lâzımdır. Öleni ıslah için değil, saldırılmış olan hakkın kutsallığına saygı göstermenin de bir hak ve adalet olduğunu göstermek ve ispat etmek için lâzımdır. Hegel'e göre, 'uygar toplum'un, yani devletin temelini 'aile' teşkil eder; aile olmayan yerde devlet olmayacağı için, bireylerin sosyal ödevlerine de kaynak olan 'evlenme' kutsaldır; bunun ereği ve kuruluşunun hikmeti, devlet ve toplum olduğu için, 'boşanma' bir zarardır; ve akılsal ahlâk bakımından yanlış ve kötü bir harekettir. Bir toplumun çökmesinde, bencilik ve fuhuştan üstün bir ajan yoktur.

Hegel'e göre devlet, düşüncenin, evrensel ve nesnel ruhun egemenliğidir. Bu nedenle bireyler devlette, zayıf devletler, kuvvetli devletler içinde ve kuvvetli devletler, evrenin uçsuz bucaksız hareketleri içinde kuşatılmışlardır. Bunun içindir ki, 'cumhuriyet', yetkin bir hükümet şekli değildir. Çünkü, bu yönetim, düşüncenin değerini azaltır ve bireye lüzumundan fazla değer verir. İlkçağ cumhuriyetlerinin diktatörlük ve istibdata çevrilmesi, bireylerinkinden üstün olan egemen aklın verdiği karar yüzündendir. Şu halde, hükümeti bir birey temsil etmeli ve hükümet yalnız olmalıdır. Hükümdar, düşüncelerini olduğu kadar da haklarını kendi kuvvetiyle kurmalıdır. Ulusal düşünce, ancak 'monarşi'de, yani bir kişinin, bir şef'in özgür ve egemen etkisi altında yerine getirilebilir. Bu şef, insanlaşmış devlettir. Kişilik dışı kalmış olan aklın, bilinçli akıl haline girmesidir. Ve genel iradenin kişisel irade şeklinde belirmesidir. Hegel, dil, din, töre ve düşünce birliği olarak kabul ettiği her ulusun özgür ve bağımsız olarak yaşamasını doğaya uygun bir hak sayar; ve ancak bağımsızlık amacını güden ihtilâl ve isyanları akla ve hakka uygun sayar. Böylece Hegel, reddettiği siyasal liberalizme karşı akılsal liberalizmi savunmuş olur. Yalnız o, bu isyanı, ancak mahkûm ulus, egemen ulusun temsil ve ifade ettiği düşünce kadar büyük, kuvvetli ve yaşatabilen bir düşünceye sahip olduğu takdirde meşru görür. Âlemi yöneten yüce ve mutlak iradeyi, bu nitelikte olan bir düşünce ve iradeye sahip uluslar temsil ederler; bu itibarla bütün tarihi dolduran savaşlarda yenilgiye uğrayanlar, yaşama ve yaşatma yeteneğini taşımayan düşüncelere sahip olan uluslardır. Yenen uluslar, yenilenlerden üstün düşüncelere sahip olanlardır. Bütün bu savaşlar, ülküsel devletin gerçekleşmesini sağlamaya çalışan bir harekettir ki, bu yoldaki teşebbüslerde, gerilemiş olanlar, tüm siyasal kurum, düşünce ve uygarlıklarını, üstün gelene devretmeye mecburdurlar; buna, 'tarihin diyalektiği' denilir ki, savaşın hem meşru, hem de sürekli oluşuna ve hakkın kuvvet tarafından temsil edildiğine de aracılık eder. Her zafer hakkı, bir üstünlüğün ve kuvvetin ürünüdür; zira, gerçekte var olan şey, akılsaldır; doğanın kanunu da böyle cereyan ettiği gibi, tarih de bunu ispat etmektedir. Hegel'e göre, devletin varlığı, "Tanrı'nın âlemdeki yürüyüşüne" aracılık eder; bunun içindir ki, devlete, toprak-

sal (terrestre) bir Tanrılıkmış gibi saygı göstermelidir. Zira devlet, bireylerin ödevleri kadar da kurumların kaynağıdır; ve bunlar, yapmacık olarak meydana getirilmezler; tarihte bu maksatla girişilmiş olan teşebbüsler hep boşa gitmişlerdir.

Tarihin felsefesi'nde Hegel, aynı özgürlük aşkına, bireyleri ve tekil kuşakları hor görme duygusuna sahiptir. O, felsefe, der, tarihsel olguları kabul eder ve aklın her yerde egemen olduğu düşüncesini getirir. Tarih, evrensel ruhun zaman içinde gelişmesidir. Yani o, hareket halinde bulunan bir mantıktır. Tanrısal akıl, ruhun zorunlu ve akılsal yürüyüşü, kendi gücünü gerçekleştirmek suretiyle âlemin genel hükümetinde belirir. Nasıl ki, ruhun özü özgürlük ise, tarih de ardalanmaların öyküsüdür ki, bunların arasından, özünü teşkil eden özgürlüğün şimdiki bilincini verir. İnsel gelişmenin kanunu, yetkinlik ve ilerlemedir. Fakat bu ilerleme, savaşla dolu bir çalışmayla gerçeklenebilir. Zira, her dönemde, bilinç ve irade, şimdiki varlıklarından başka bir şeyle ilgilenmediklerinden, ilerlemeye karşı direnirler. Bu suretle ruh, kendi kendisiyle çarpışır. Bu tarihsel çatışmada üç derece göze çarpar:

1. İlkel haldir ki, bunda ruh, varlığının bir çeşit uyku ve bilgisizliğine dalmıştır; Doğu'dakine benzeyen yaşam, imanın saltanatı, itaat ve istibdat... bu dönemin sonuçlarıdır.

2. Bu dönemde ruh, bu ımızganma (rahavet - angourdissement) halinden kurtularak özgürlük bölgesine girer. Yunan ve Roma hayatı, bunlardaki demokrasi, aristokrasi ve kölelik gibi.

3. Yalnız bu dönemdedir ki ruh, kendinin bilinciyle dolgunlaşmış ve genel özgürlüğe kadar yükselmiştir. Bu, Cermen ırkının uluslarında görülen bir hayattır ki, Hıristiyanlıkta insanın özgür olduğu duygusunu, gerçeğin, özgürlüğün uzlaşma çağını devam ettirir. Fakat, bu ilkeyi, uygar toplumlarda yürürlüğe geçirmek için, onun art ardına gelişi, modern tarihi oluşturmuş olan uzun ve zahmetli çabaları gerektirmiştir. Rönesans, yeni bir günün fecri olmuş, reform hareketleri bu günün doğan güneşi ve Fransız İhtilâli, yakıcı öğle güneşi olmuştur ki, onun ilkeleri her yana Napoléon'un silâhlarıyle yayılmıştır. Bu ilkelerin zaferini sağlamak için, uygar vicdanla meşru bir şekilde karşı karşıya gelecek hiç bir dinsel vicdanın var olmadığı inancıyle din ve hukukun her yerde uzlaşmasından başka bir şey kalmamıştır.

Evrensel tarihin düşünceli ruhu, ulusallığın her biçiminden ve bunun tarihsel karakterinden arınarak somut evrensellik niteliğini alır ve böylece, kendisini ebedî gerçek, mutlak gerçeklik olarak tanımaya muvaffak olur ki, doğa ve tarih, bu mutlak gerçeklik için birtakım gösteri biçimlerinden başka bir şey değildirler. Bu bilgi, toplamı, genel olarak dinsel bölgeyi teşkil eden Sanat, Din ve Felsefe gibi üç aşamaya yükselerek tamamlanmış olur.

Düşüncenin evrimi, son basamağı, zekâ ve tutkular bakımından çok zengin olan devlet değildir. Devlet, her şekliyle, ruhun özünü ve ülküsünü teşkil eden özgürlük bakımından yoksuldur; düşüncenin ereği, kendini bulmak, hiç bir koşula bağlı olmayan 'mutlak ruh'a erişmektir. Ruh, kendi özgür gelişmesini olduğu kadar da mutlak doğasını, 'sanat', 'din' ve 'felsefe'de bulur. Ruhun bunlarda ulaşmak istediği özgürlük, bunların gelişmesine engel olmayan kuvvetli bir devlette kazanılabilir. Bu itibarla ruhun bu alanlardaki çabası, devlete ve onun sağladığı kanunlara aykırı olmadığı gibi, devleti aşma amacını da gütmüş olmaz. Evrende her şey birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduğu için, tüm insanların ulaşmayı istedikleri özgürlük, hukuku ve buna bağlı olan kanunları (aile, mülkiyet, ceza) yaratır. Bunlar da, temelini ahlâk oluşturan bir binanın, yani toplum ve devletin dayanağı olduğu kadar da harç ve malzemesi olurlar. Bu nedenle, bunların tümü birbirinin devam ve gelişmesinde organik bir role sahiptirler. İnsan, ilkel benciliği içinde 'öznel ruh' iken (birey), kendini aşıp başka insanlarda kendini gördüğü zaman 'nesnel ruh' (devlet, toplum) haline gelmişti; ilerlemenin üçüncü atılımında (hamle) ise, ruh, tekrar kendine çevrilerek, kendi varlığının temelinde 'güzel'i, 'Tanrı'yı ve 'doğru'yu bulmuştur. Sanat, din ve felsefede ifadesini bulan bu üç ülküyü gerçekleştiren ruh, özgürlük ve bağımsızlığın en yüce noktasına çıkarak, mutlak ruh olmuş olur. Bu nedenle, şimdi Hegel'in sanat, din ve felsefe (bilim) doktrinini inceleyelim:

Sanat: Ona göre sanat, maddeye sokulan ve onu kendine benzeten ruhtur; ve ruhun, madde üzerindeki zaferinin müjdecisidir. Ruh, maddede kendi hayalini gerçeklendirmeye çalışırken, birtakım direnmelerle karşılaşır ki, bundan güzel sanatların türleri meydana gelir. Bunlar ise beştir: Mimarî, Heykel, Resim, Müzik ve Şiir.

Mimarîde düşünce ya da ruh, maddenin direnmeleri önünde kendi esas ülküsünü gerçeklendirmekten âcizdir. Bu, simgesel bir sanattır. Bunda, nasıl ki gökyüzü, yeryüzünün üstünde ise, düşünce de temsil ettiği şeyin üstündedir. Mimarî, sonsuz bir sükûn duygusunu verir; hayat ve gerçekliğin sonsuz ve ince güzelliklerini ifadeden âciz olan bu sanat, sarsılmaz 'statüko'sunu, sessizliği, büyüklüğü, onuru, ağırlık, ciddîlik, kuvvet ve hareketsizliği ifade bakımından evrenle karşılaştırılabilir. Bunda, şekille düşünce, maddeyle ruh ikiliği birbiriyle kaynaşmaz iki yabancı gibi varlıklarını gizle-

mekten, birbiri içinde eritmekten âcizdir. Ancak *Heykel* sanatında bu kaynaşma çabası göze çarpar. Zira bunda, şekille ruhun birbiriyle uzlaştığını kolayca fark ederiz. Heykeltıraş, çoğu kez, hayatın şeklinden başka bir şeyi meydana getiremez; ve ruhun kendisini gösteremez. Gerek mimar ve gerek heykeltıraş, eserleri için aynı maddeyi kullanırlar. Fakat, heykelde madde israfı yoktur. Heykelin her parçası, anlatmaya çalıştığı düşünce ve düşünceyi açığa vuran şekil için mutlaka lâzımdır. Mimarîde ise, madde israf edilmiştir ve bu israf içinde düşünce, ancak kendini 'anımsatacak' bir iz halinde kalmıştır. Heykeltıraş fazla olarak, mermere ve madene zekâ, ruh ve hayat verebilir. Onun elinde madde, mimarın elindeki gibi ölü ve kaba değildir.

Resim: Bu iki sanatın anlatmaya çalıştıkları halde, başaramadıkları işi, yani şekilden sıyrılan, şekilden üstün ve aşgın olan ruhu, daha esnek, âdeta madde olmayan bir maddeyle anlatmaya çalışır. Resim, hayatın belli bir anını saptar; hareket ve zaman, resimde belli bir an içinde zincirlenmiştir. Uzayın üç boyutu da resimde, ruh gibi tutulmaz bir yüzeyde rengin, çizginin ve gölgenin taklitçi görünüşleriyle anlatılmıştır. Bu nedenle resim de, diğer ikisi gibi nesnel ve maddesel bir sanattır.

Maddeden âdeta tamamıyle kurtulmuş olan sanat, *Müzik*'tir. Bu, ruhtaki en içten ve en gizli olan şeyleri, sonsuz incelikleriyle anlatabilir. Müziğin konusu, ruhun en ince, en yakalanmaz ve hareketli duygularıdır. Bu nedenle de, bulanık, sonsuz ve öznel sanattır. Fakat, bunda, öznel ve nesnel olan karşıtlık, henüz bireşimini bulmuş değildir.

Şiir'e gelince: Bu dört sanatın özelliklerini kendisinde toplamış olan düşünce ve ülküyü sözle anlatabilen sanattır, sanatların sanatıdır. Bunda, maddeselle ruhsal, öznelle nesnel, şekille düşünce, maddeyle ülkü karşıtlığı kaybolmuştur. Şiir, bu bakımdan mutlak ve tümel bir sanattır. Müzik, şiire oranla daha esnek ve simgeseldir; yani, mimarî gibi o da, türlü biçimlerde yorumlanabilen çeşitli maddeler yerine seslerden işlenmiştir. Denebilir ki, bu sanatlarda evrensel ruh, incelik itibarıyle gittikçe artarak en aşırı miktarını şiirde yoğunlaştırmıştır. Bunun içindir ki, Hegel'e göre şiir, Tanrısal ve tükenmez bir güce sahiptir.

Hegel, şiirin gelişmesinde, âlemin gelişme ahenginde gördüğü üç derece görmüştür:

1. Aşırı ve çok renkli bir âlemin olağanüstü ve sonsuzluk düşüncelerini ilham eden, *Destan* (epique) sanatı. Bu, daha çok benzetmelerden, olmayacak şeylerden hoşlanan çocukça ve uzun hayallerden yararlanır. Bunda, tarih ve doğanın yeri büyüktür.

2. *Lirik* (lyrique) sanat, bir çeşit müziktir. Bunda şair, yalnız bireysel duygularını terennüm eder. Bu nedenle, bu sanat türünün konusu, dar anlamda 'ruh'tur.

3. *Dram* (dramatique) sanatı ise, hem doğayı, hem ruhu, insan ve tarihi, bütün bunların bireşimi olan evreni anlatır; bunun içindir ki, dram, şiirin şiiridir ve üstün kavimlerde gelişmiştir.

Hegel, bağlı kaldığı üçlü diyalektiği, sanatın tarihsel gelişme dönemlerine de uygulamıştır:

1. *Batı sanatı:* İlkel olduğu kadar da simgeseldir. Kullandığı dil, madde ve bunlara verdiği biçim itibarıyle türlü yorumlara yol açan bu sanat, ölçüden, orantıdan kaçar; maddeye karşı yenilmiş ve âciz bir ruhun ifadesi olarak daima sonsuzu, kocamanı, belirsiz ve bulanığı anlatmaya çalışmasına karşın, kendisi de bulanık, karanlık ve karışık niteliklerden kurtulamamıştır.

2. *Yunan sanatı*'nda düşünce, sınırlı şekiller içinde hapsedilmiştir. Zira Yunanlılar, sınırlı ve belirtilmiş oranları severler; bunda, düşünce maddeye kendi şeklini vermeye çalışırken, şekil ve madde içinde kaybolur; bu sanat, klasiktir.

3. *Hıristiyanlık sanatı:* Burada, tinsel ve kutsal güzelliklerin, şekil ve madde güzelliğine üstün geldiği görülür. Başlangıçta romantik olan bu sanat, ahlâksal bir temele dayanır; zaten ahlâksal düşünce, kendisini temsil eden şekillerden yücedir. Hıristiyanlık sanatı, biçimi ihmal etme yüzünden aşırı bir tinselciliğe düştü ve son yüzyılın sanatı, ifade edilemeyeni (inexprimable) ifade etmek için sarf ettiği çabalardan bezmiş olarak sona erdi.

Hegel'e göre, ülkü (ideale), şekille ruhun uzlaşmasından ibarettir; güzellikle gerçek aynı şeydir. Zira güzel, düşüncenin duyulur bir biçimde görünüşüdür. "Doğruda, kendi duyulur ve maddesel varlığı yoktur; doğruda, düşünce, yalnız 'evrensel düşünce'yi düşünür. Fakat, düşünce de, bir dış gerçeklenmeye, sınırlı ve edimsel bir mevcudiyeti kazanmaya mecburdur. Doğru da böyle var olur. Fakat, belirlenmiş dış varlığı bilinç için dolaysız olursa ve kavram, dış görünüşle birlikte dolaysız olarak kalırsa, düşünce, sadece 'doğru' olmakla kalmaz, aynı zamanda 'güzel' olur. Şu halde güzel, 'düşüncenin duyulur görünüşüdür' diye tanımlanır; o, (*Estetik Dersleri*, cilt I, s. 141), sanatın duyulur ve düşsel (imaginative) dış yapısıdır (configuration). Şekil ve muhtevanın birbirine nüfuz ederek bir bütünlük teşkil etmesi lâzımdır. Fakat bunun ilk koşulu, sanat eseri haline gelmesi gereken muhtevanın kendiliğinden böyle bir dönüşmeye yetenekli olduğu görülmelidir. İkinci koşul, kötü bir birlik teşkil etmemelidir; örneğin, bir şiir şekliyle bir düzyazı muhtevası uygun değildir. Duyulur şekil arasından

ülküsel bir muhteva görünür gibi olmalıdır; hatta şekil bile tinselleşmiş (spritualisé) olmalıdır. Artistçe (artistique), 'fantazya' (fantaisie), pasif ve alıcı 'hayal gücü' değildir. O, duyulur gerçeklik şekillerinde durmaz, gerçeğin iç gerçek ve akılsallığını (rationalité) araştırır. "Onun seçmiş olduğu bu kanunun akılsallığı, yalnız artistin bilincinde, heyecanlandırmak için bulunmamalıdır; artist, esaslıyı ve doğruyu bütün kaplam ve derinliğiyle temelinden düşünmelidir. Zira insan, düşünmesiz (sans réflexion), kendisinde olanın bilinci haline gelemez; ve tüm büyük sanat eserlerinde, maddenin her yönünden düşünülmüş ve tekrar tekrar düşünülmüş olduğu görülür. Fantazyanın hafifliğinden hiç bir başarılı sanat eseri çıkmaz" (adı geçen eser, cilt I, s. 345-355). Genel olarak şair ve artistin 'sezgiler'e sahip olması yeter sayılır, oysaki, "gerçek bir ozan, eseri meydana getirirken ve getirmeden önce düşünmeye mecburdur". Fakat, şairin bu düşünmesi asla soyutlama şeklini almamalıdır. Zira Hegel, sanatı, 'somut kavram'ın tasavvurundan ibaret sayar; bu şekilde Schelling'in estetik görüşünden az çok ayrılmış olur. Hegel de Schelling ve Solger gibi, doğa güzelliğini, reddeder; fakat bu konudan uzun uzadıya bahsettiği halde, doğa güzelliğini, eşyayı derinden temaşa etmek suretiyle insanın mı icat ettiğini, yahut da bunun, sanat güzelliğinin aşağı bir derecesi mi olduğunu belirtmez.

"Sanat güzelliği, der, doğa güzelliğinden çok yüksektir. Zira, sanat güzelliği, ruh tarafından tekrar tekrar yaratılmıştır. Yalnız ruh, gerçektir, gerçekliktir. Bu itibarla, güzel, ancak ruhla ilgili ve ruh tarafından meydana getirildiği takdirde güzeldir. Doğa güzeli ise, ruha ait olan güzelliğin bir yansıması gibidir". Bu nedendendir ki, hiç kimse, doğa güzelliğinin sistemli bir yaymacasını (exposition) vermeye teşebbüs etmemiştir. Buna teşebbüs edilseydi, o, doğa nesnelerinin yararları bakımından bir 'ilâç maddesi' olurdu. Hegel, Estetiğinin birinci bölümünün ikinci alt bölümünü 'doğa güzelliği'ne ayırmıştır. Zira, ona göre, bütünlüğü bakımından sanat güzeli düşüncesine ulaşmak için üç dereceyi izlemek lâzımdır. Genel olarak güzel, yetkin olmaması dolayısıyle sanatı zorunlu kılan doğa güzeli ve nihayet ülkü, "Düşüncenin birinci var oluşu 'doğa'dır ve bunun birinci güzelliği de 'doğa güzelliği'dir". Kendisi için değil, bizim için böyle olan bu güzellik, birkaç durağa (stades) sahiptir: Birincide kavram, maddeye, içinde kayboluncaya dek dolar; bu durum, fizik ve mekanik olgularında vukua gelir; ikinci ve daha yüksek derecede bu olguların bir sistem halinde birleşmesini (union) verir; güneş sisteminde olduğu gibi. Fakat, sistem, ancak organikte, canlıda doğru bir varlık kazanabilir. Canlının kendisi de güzel ve çirkin olarak birtakım farklar gösterir. Örneğin, 'bradypode' gibi hayvanlar, zahmetle yürürler. Çabuk yürümek ve hareket etmek yeteneğinde olmadıklarını denerler; bunlar gibi iki yaşayışlılarla, bazı böcekleri, ornitorenk gibi kuşlarla dört ayaklıların karışımı şeklinde olan hayvanları güzel bulmalıyız (adı geçen eser, cilt I, s. 140-180). Hegel, aynı zamanda daha sonra Herbert'in şekilciliğinde (formalisme), güzelin yüce düşüncesini kurmasına hizmet etmiş olan soyut şekillerin dış güzelliği, simetrik, ahenk, düzenlik... vb. gibi konuları da incelemiştir.

Hegel'in estetiği, Croce'nin deyimiyle, sanatın bir ölüm methiyesidir. O, sanatı mutlak ruh küresine yerleştirdiğinden, din ve felsefeyle de arkadaşlığını kabul etmiş oldu. Bu takdirde sanat, bu denli güçlü ve yayılgan olan din ve felsefenin ve özellikle Hegel sisteminde tüm insel gelişmelerin en yüksek noktasını teşkil eden felsefenin yanında nasıl tutunabilir? Sanat ve din, mutlak'ın bilgisinden başka görevleri yerine getiriyorsa, aşağı derecelerde kalacaklar, fakat hem zorunlu, hem de ruhtan ayrılamaz olacaklardır. Hegel sistemi, temelinden 'dine aykırı' (antireligieuse) ve akılcı olduğu kadar da 'sanata aykırı'dır (antiartistique). O, "Biz, der, sanata çok yüksek bir yer verdik. Fakat, aynı zamanda sanatın ne muhteva, ne de şekil itibarıyle, ruhun bilinci için, kendi gerçek çıkarlarını taşıyacak kadar yüksek bir araç olmadığını hatırlamalıdır. Hakikaten sanat, şeklinden ötürü, dar bir muhteva ile sınırlanmıştır. Sanat eserinin bilinci içinde sergilenmeye yetenekli olan şey, yalnız gerçeğin herhangi bir daire ya da derecesidir: Yani, duyulurla nakledilebilen ve duyulurda, Yunan Tanrıları gibi, uygun görünebilen gerçektir. Tersine olarak, sanat eserinde daha derin bir gerçek görüşü vardır ki. o, böyle malzemeler içinde, uygun bir şekilde kabul ve ifade edilebilecek kadar duyulurun dost veya hasmı gibi görünmez.

Bu biçim (tarz), Hıristiyanlığın gerçek (hakikat) anlayışında görülür ve asıl daha önemli olan, modern âlemimizin ruhudur. Daha özel olarak, dinimizle akılsal evrimimizin, mutlak'ı algılamakta sanatın, ana biçimlerini aşmış gibi olmasıdır. Artistik ürünün özelliği (spécialité) ve eserleri, bizim daha yüksek ihtiyacımızı kandıramaz... Düşünme ve düşünce, güzel sanatlardan daha üstündürler". Hegel, bunu maddesel ve siyasal çıkarların üstünlüğü gibi türlü nedenlerle ispata çabalar ve daha gerçek neden, der, saf düşünceyle ilişkisi bakımından sanatın aşağı derecesindedir. "Sanatın var oluşundaki en yüksek hikmet, bizim için 'bir geçmişten' ibarettir". Felsefe, sanattan, artık onu tükenmiş bir durak haline getirecek kadar faydalanır (adı geçen eser, cilt I, s. 13-16).

Hegel, *Estetiğe Dair Dersler*'inde, bütün sanat tarihini şu sisteme göre bölümlemiştir: Bir sanat tipinden diğerine doğru ilerleyiş, beş güzel sanattan her birinin tarihinde ve romantik sanatlar sistemi içinde bulunur. Birinden diğerine ve bir cinsten diğerine geçerken daha fazla ilerleme vardır. Bu sistem çoğu kez olguları bir tarafa bırakmadan veya olguların niteliklerini bozmadan, hatta ruhun gerçek niteliğini ve doğanın dehasını tanımamak şartıyle kabul edilemez. Zaten bu kurallar da bizi, sanatı inkâr etmeye sevk eder. Zira, simgesel, klasik ve romantik adlarını alan üç temel tip, sanatı, yetkinliğe ulaştırma amacına sahip değildirler.

Bunların amacı, dini hazırlamaktan ibarettir. Romantik sanat, şekle karşı ilgisizlikle sona erer. Zira; ruh, kendi gerçeğine saf düşüncede felsefesel bilinçte sahip olur. Sanatla pekin felsefe arasındaki aracı, sanatın hem yetkinliği, hem de inkârı demek olan 'din'dir. Daha açıkcası, din, sanattan doğmuştur. Zira, insan, ülküsüne görünür bir şekil vermek istediği zaman, sanatın kendisine ilham ettiği Tanrılık gücüne sahip olmadığını anlar ve ona ulaşmak için özü itibarıyle artist olan 'din'e geçer. İlkçağ dinlerinde, insan, ülküye kendi eserinde, mermerde taparken, artık, eser ve mermeri bir yana atarak, ülkünün kendisine tapmaya başlamıştır. İşte Hegel'in 'din felsefesi' bu görüşe dayanır. Tanrı'nın var oluşuna dair Hegel'in düşüncelerini, Paul Janet şöyle özetlemiştir: Duyulur âlemden Tanrı'ya bir kanıt (argument) ile geçilemez. Mutlak'a yükselmek için deney, sağlam bir alan değildir. Fakat bu, ontolojik kanıtın boş olması demek de değildir. Asıl yanılmanın nedeni, bu kanıta bir tasım (syllogisme) şekli vermektir. Temeli itibarıyle bu belge (preuve), düşüncenin kendini ifade eder ve bu sonlunun asla kendisini kandıramayacağını ve sonsuz düşüncesinden ya da Tanrı'dan mutlak surette vazgeçmeyeceğini ifade etmektir.

Hegel'in bu konuda yazdığı metin şudur: "Olaysal âlemin görünüşünden hareket ederek Tanrı'ya yükselmek gerektiği, filozofu olduğu kadar da halkı kandırmaz. Zira, insan, düşünen bir varlıktır. Ruhun Tanrı'ya yükselmesinde düşünceden başka bir temel yoktur. Ontolojik belge, düşünen bir ilke olmaktan başka bir şey olmadığı gibi, duyulur şeyleri düşünen ruhun bir kuralını çözümlemek ve tasvir etmekten başka bir öneme de sahip değildir. Ruhun duyulur âlem üstündeki evrimi, sonlu sınırlarını aşmasına yarayan bu hareketi, görülemeyen ve sonsuz olan bu düşünce içindeki gidişi... hep düşüncedir. Sonludan sonsuza doğru olan bu geçiş vukua gelmediği takdirde, düşüncenin de asla var olmadığı söylenebilir. Hayvanlarda bu geçiş yoktur. Tanrı varlığının metafizik belgeleri, ruhun, âlemden Tanrı'ya doğru geçirdiği evrimin eksik yaymacalarından (exposition) ve tasvirlerinden başka bir şey değildir. Âlemin görülebilen varoluşu, sonluyu sonsuzla birleştiren yer (lieu) ve aracıdan başka bir şey değildir" (*Logique*, Vera çevirisi, s. 293-300). Hegel, ontolojik kanıta karşı Kant'ın ileri sürdüğü belgeyi de reddeder ve der ki: "Sonluluğu ve eşyanın sonsuzluğunu yapan şey, bunların varoluşlarıyle kavramlarının birbirinden farklı olmalarıdır. Fakat, Tanrı hakkında, düşünce ve varoluş, varlık ve kavram özdeştir; Tanrı'yı teşkil eden de kavramla düşüncenin bu özdeşliğidir. Kant'ın düşünceyle varlığı başka başka şeyler sayması, ruhu şaşırtabilir. Fakat, ruhun düşünceden Tanrı'ya gitmesine aracı olan bu hareketi, onun Tanrı varoluşunu onaylamasına engel olamaz. 'Dolaysız bilgi' ya da 'inanç' (Jacobi), bu geçişin meşru olduğunu, Tanrı ile düşüncenin mutlak özdeşliğini hakkıyle tespit etmiştir" (adı geçen eser, s. 302-304).

Hegel'in bu anlayışından Fransız tinselci okulu fazlasıyle etkilenmiştir. Anlaşılıyor ki, ona göre Tanrı, yalnız evrensel, kendinden varlık, töz değil, aynı zamanda ruh, mutlak ruhtur. Bu itibarla Hegel, Tanrı'yı bir töz sayan Spinoza'yı reddeder. Zira, der, töz, ruhun bir monatından ibarettir; Tanrı ise, ruhtur. Kendisinden düşünce, Tanrı değildir; o, ancak her şeyin ilk mantıksal hikmetidir (raison) ve kendinden çıkıp kendisine tekrar dönmek suretiyle ruh olur. Demek ki ruh, düşünülmüş düşüncedir, düşüncenin kendi üzerine dönüşüdür. Düşüncenin kendisini bilip tanıması, yani düşüncenin 'bilinci' demektir. Bu suretle Tanrı, yalnız ruh değil, mutlak ruhtur, mutlak ve saf bilinçtir.

Bu Tanrı'yı, Tanrıcılığın (théisme) kişisel Tanrısından ayıran nitelik şudur: Her ne kadar kişiliğin esaslı niteliği bilinç ise de, Hegel'e göre, Tanrı'nın kendi hakkındaki bilinci insel ruhun dışında yoktur. Öyle görünüyor ki, Tanrı'nın kendi hakkındaki bilinci, insanın Tanrı hakkındaki bilincinden başka bir şey değildir. Yani Tanrı, insanda kendi bilincine sahiptir. Nitekim Hegel, sanat, din ve felsefeden başka bir mutlak ruh şeklini tanımamaktadır; ve mutlak ruh, bunların dışında ve üstünde kendini göstermemektedir. Felsefe, art ardına geçirdiği evrelerde (safha), yükselerek Hegel sisteminde en yüksek noktasına çıktığına göre, Paul Janet'nin işaret ettiği gibi, Tanrı'nın en yüksek bilinci de Hegel'in bilinci olmuş olur. Yani Tanrı, Hegel olmuş olur!.. O, mutlak ruhun, kendi şekillerinden bağımsız olarak ayrıca ve kendisinden (en soi) var olduğunu hiç bir eser ve dersinde söylememiş olduğu için, sisteminden, başka bir sonuç çıkarılamaz. Görülüyor ki

Hegel'in doktrini, Spinoza'nınkinden daha soyut ve ülkücü bir panteizmadır; bir mantıksal panteizm ve bir 'Panlojizm'dir (mantıkla metafiziğin karışımı).

Din Felsefesine Dair Dersler'inde Hegel, dinden muhteşem bir dille söz eder: Din, "kendisinde hayatın bütün muammaları ve düşüncenin bütün çelişmeleri çözülmüş bulunan bölgedir; bu bölgede duygunun her acısı diner; din, ebedî gerçek, ebedî barış bölgesidir. Onda ruhun her kötülüğü unutmayı içtiği, Léthe ırmağı akar; orada, zamanın bütün karanlıkları, sonsuzluğun ışığı önünde aydınlanır. Tanrı'nın bilincinde, ruh, her sonlu şekilden kurtulmuş olur. Bu bilinç, mutlak surette özgürdür; mutlak gerçeğin bilincidir. Dinsel felsefede mantıksal düşünce, gösterileri içinde ruh olarak dikkate alınır. Mantığın ve doğa felsefesinin ürünü olan Tanrı, burada dolaysız olarak ve olduğu gibi düşüncenin konusudur". Estetik heyecan, Tanrılığı bize dışarda ilham eder. Dinsel heyecan ise, onu bize kendi içimizde gösterir; bunun içindir ki; din, hayal gücüyle duyguların hükmü altında olan sanatın kızıdır. Sanat, doğal ve Tanrısal olan şeyleri birleştirmeye, din ise, Tanrı ile doğayı ayırmaya çalışır. Din, Tanrı'yı, evrenin dışında ve insanlıktan aşgın bir varlık sayar. Bilimle felsefe, bu geçici ikiliği birleştirmeye çalışır. Dinde de böyle bir yöneliş vardır.

Hegel, imanın ve Ortodoks Tanrıbiliminin de aleyhindedir. Ortodoksluk gittikçe artan öğrenimin, düşünce ve aydınlanmaların önünde dolaysız ve ustalıklı dinin zamanla gerilemekte olduğunu görmeksizin dogmaların ebedî ifadelerine bağlanır. Akılcılık da, tersine olarak Tanrı kavramını boş ve sonlu bir duruma getirir; Tanrı'yı âlemin, sonsuzu sonlunun dışına koyar; ve ihtimal Tanrı'yı tanıyacağımız umuduna son verir. Eğer, Tanrı için duyguya baş vurulacak olursa, bunun öznelliğini de aşmak olanaksızdır. Duygu, tek başına bu gerçeği ispat edemez. Onun değeri, muhtevasından, konusundan doğar. Duygu, pekin olamaz; o, insanda olduğu kadar da hayvanlarda vardır; ve eğer duygudan başka bir şey söz konusu edilmezse, köpekler de en iyi Hıristiyan olurlar!.. Bu itibarla, din felsefesinin konusu, kör ve edebî imanla öznel akılcılık ve duygu çatışkısından çıkarmaya yardım etmektir. Felsefe, bir din yaratmaz; fakat o, dinin ne olduğunu, insanların meydana getirdikleri hayat anlayışıyle din arasındaki ilişkileri (Höffding) inceleyebilir. Bu bakımdan Hegel, İncil'in önemli misterlerinden bazılarını yorumlamıştır. Ona göre, dindeki yaratma varsayımı, Tanrı ile âlemi iki ayrı ve karşıt varlık yapar. Sonsuzun dışında bir sonlu varsa, sonsuz, sonlu ile sınırlanmış demektir ki, bu takdirde Tanrı, sonsuz olamaz. Yaratma dogmasında gerçek olan şey, sonsuzun yalnız başına ve bağımsız olarak var olmamasıdır. O, daima kendi kendini aşar ve sonlu, onun gelişmesindeki momanlardan başka bir şey değildir.

Din felsefesi üç bölüme ayrılmıştır: Birincinin konusu, 'din felsefesi'dir ki, bunun gelişmesi, türlü dinleri, yani ikinci bölümün konusunu teşkil eden 'belirlenmiş dinler'i kurar. Üçüncü bölümün konusu ise, mutlak ve gerçek dinlerdir. Belirlenmiş dinlerde özneyle ruh arasında Tanrı gibi bir ilişki (rapport) kurulur. Sonra ilerleme sayesinde bu ilişki kaybolur. İnsan, artık Tanrı'nın kendinde olduğunu, kendisiyle birleştiğini ve bir haline geldiğini bilir. Hegel, fetişçilikten başlayarak Hıristiyanlığa kadar bütün din şekillerini, dinsel bilincin gelişmesindeki zorunlu momanlar olarak dikkate alır. Ona göre, iki türlü din vardır: 1. Doğa dini; 2. Tinsel bireylik dini... Birincisi üç evreden geçer: Bu, evvelâ 'bağı' (magie) dinidir (Fetişçilik, Şamancılık, Moğolların, Çinlilerin dini, Lamacılık ve Budacılık); sonra, 'hayal gücü' dini olur (Hintlilerin dini, Brahmacılık); nihayet 'sembol' dini olur (Mısırlıların dini). Tinsel bireylik dini ise, art ardına 'yüce'nin dini (Yahudilik), 'güzellik' dini (Yunanlıların dini); 'entellekt'in dini (Romalıların dini) halinde gelişirler. Bu son din, mutlak dine bir geçit sayılır.

Bu yeni mutlak din bölgesinde, ruh, kendisi için, kendinden olan şeydir. O, artık belirlenmiş bir şekil altında kendi kendisinin konusu değildir. Bu, ruhun kendiliğinden yetkin ve göksel din olması demektir. Dinde de her şeyde olduğu gibi, ruh, daha önceki şekli, bütün sonlu şekilleri inkâr edinceye kadar, gelişmesinin türlü evrelerinden geçer ve saf ülkülülük (idéalité pur) haline gelir. Yani, kitaplı dinler için düşüncenin en uygun biçimi, yine düşüncedir ve sonsuz madde içinde ifade edilemez. Bu nedenden Tanrı, heykelleştirilemez ve putlaştırılmış Tanrılara tapınılamaz. Bununla birlikte, bu dinler, görünmeyenin ve sonsuzun, görünen ve sonlu olan madde içinde ifadesini yasak ettiği halde, onu âlemden ayrı ve başka bir varlık olarak 'tasarlamamıza' engel olmamıştır. Bu itibarla din, insan biçimcilik (anthropomorphisme) ve ikicilikten (dualisme) kurtulamaz. Onun savunduğu Tanrı, insanın sahip olduğu niteliklere daha aşgın ve üstün olarak sahiptir. Doğu dinleri, sonsuzluk ve soyutluğu yücelterek bireyi, bunlar önünde yok eder. Mısır dininde insan, bir çömlekçi elindeki çamur gibidir. Yunan dinleri, yetkin ve somut şekillerdeki güzel sonluluğu telkin eder; bunda, sonsuz sonlu tarafından içilmiştir; yani Tanrılık, gerçekte insandan başka bir şey değildir. Hıristiyanlık ise, din duygusunun en yüksek ifadesi-

dir; ve kendinden önceki dinlerin kaynaşmasından meydana gelen 'sonlu - sonsuz' karşımını, yani 'Tanrı - insan' birliğini telkin eder. Ruh, Hıristiyanlıkta kendisini bulmuş ve evrimin tüm alın yazısını İsa'da temsil etmiştir. Zira İsa, sonsuz varlık olan Tanrı'nın sonlu bir varlık olan insanda belirmiş olan bir tasavvurun somut ifadesidir. Bu nedenle, içkin akıl evriminin üç momanını temsil eden düşünce, doğa ve ruhtan, Hıristiyanlığın üçüzleme dogması meydana gelir. Fakat, ruhun özgür gelişmesine bir dış baskı olarak gelişen dinin tasarımlı şekli, akılsal bir şekle bürünmek zorundadır. Çünkü ruh, doğası bakımından özgürdür ve özgür olarak gerçekleşecektir. Bu suretle dinsel bilinç, felsefesel bilinçte kendisini yitirir ki, bu ikinci bilinç, din bilincinin hem inkârı, hem de taçlandırılmasıdır. İçkin aklın bu son gelişmesi, felsefeyi teşkil eder ki, bunun ifade ettiği gerçek, mutlak ruh olan mutlak düşüncedir; bilincin kendisi ve kendi kendinin bilincidir. Çünkü tarih, özgürlük bilincini kazanmaya aracı olan gösteriler zincirinden başka bir şey değildir; "ruh, ancak ruh olan bir şeyi egemen kılabilir". Bunun içindir ki, ancak kendi kendisinin emri altında kalmakla özgürlüğünü tanımış olur.

Bu itibarla felsefenin konusu, dinin konusu ile özdeştir; yani o da ebedî gerçeği, Tanrı'yı açıklamaya çalışır. Fakat felsefe, bu konuyu spekülatif düşünce biçiminde inceler. Felsefe, bu mutlak anlamda, sanatla dinin birliği demektir. Bu sonuç, belirlenmiş dinin, mutlak din haline dönüşmesindeki hareketin aynı olan bir hareketin arkasında meydana gelir. Bu suretle de ruh, felsefe için gizli olarak var olan şey olur. Ruh, kendisini mutlak için yeniden tanır ve böylece de Tanrı ile özdeş duruma gelir. 'Mutlak', 'ruh'tur. Tanrı'nın en yüksek tanımı budur; bütün gelişmelerin ve her felsefenin son amacı, bu tanımı bulmak ve anlamaktır. Düşünce (fikir) hareketinin son ürünü olan felsefesel bilinç, kendi kendisinin bilincine sahip olan düşüncedir; ve düşünce, kendi kendisinin bilincine sahip olunca, 'bilinçli gerçek' olmuş olur. Bu suretle artık düşünce, kendinden ne ise odur; ve kendisinin gerçekten somut bir evrenselliğe sahip olduğunu pekin olarak anlamak suretiyle kendine döner. Evvelce bir ürün olarak belirmiş olan ruhun, artık kendisinin mutlak surette birinci olduğu, kendinden ve kendiliğinden sürekli bir şekilde oluştuğu anlaşılır. O, doğa ve tarihte hareket eden düşüncedir; ve bu hareketi, evvelce de gösterdiğimiz gibi, ruh, kendi özünü teşkil eden düşünce aracılığıyle yapar; ve düşünce aracılığıyle, kendini mutlak ruh olarak gösterir; ebedî olarak kendinden ürer ve kendine sahip olur. Ruh, bütün felsefe tarihi boyunca bu amacı güder; ona göre felsefe, bütün olan şeyler gibi, oluş halindedir. Tarihteki felsefesel hareketler, spekülatif diyalektik için zorunlu olan hareketlere tekabül eder. Bunun içindir ki Hegel, felsefe tarihinde, felsefesel gelişme 'momanları'nı ve sistemde mantıksal belirlemelerle tarihsel hareketlerin her tarafta birlikte olduğunu (coïncidence) göstermeye çalışır ki, Hegel bu suretle bazı olayları ihmal etmek ve bazılarını zorlamak suretiyle yaptığı sınıflamanın ve açıklamanın değerini düşürmüş olur.

Bu geniş sistemi J. Wilm açıklayıp eleştirirken, en genel gözlemleri tespit eder: Kant'tan, Fichte ve Schelling'ten sonra gelmiş olan Hegel, felsefenin her sorununu bütün derinlik ve genişliğiyle düşünmüş olan büyük dehalardan biridir; bu sorunların çoğunu, bütün diğer büyük filozoflar gibi Hegel de çözmüş değildir. Bunun nedeni, ileri sürülüş biçimi bakımından, onların, insan zihninin ulaşamayacağı kadar yüksek ve üstün oluşlarıdır. Her gerçeğin kaynağına kadar yükselmek, yaratıcı düşünceyi yorumlamak ve onu diyalektikle taklit etmek çabaları, pek büyük atılma ve cesaretin işidir. Bu konuda Hegel'in uğradığı yenilgi, yaptığı teşebbüs kadar onurlu olmuştur. Başarma gayretiyle giriştiği düşünce savaşının yıkıntı ve dökün-tüleri arasında o kadar değerli görüşler ve buluşlar vardır ki, tüm felsefesel bilimler, onlardan ebedî olarak yararlanacaklardır. Daha çok tarih felsefesinde, dinler, sanatlar felsefesiyle felsefe tarihinde Hegel, olgulara, doktrinlere ve insan zekâsının genel gidişi üzerine yepyeni bir ışın serpmiştir.

Şekil bakımından, bu filozofun, sözcükleri gerçek kullanışlarından başka bir anlamda kullanmış olmak ve bunların etimolojisini (türevbilim) dilediği gibi kabul etmek, bayağılık ve tuhaflığa düşecek denli aykırılığa (exantricité) kapılmak gibi kusurları vardır: Bunlara karşın yine çok güzel olan eserlerinde dilinin bütün hazineleri açıkça serilmiş bulunmaktadır. Çoğu kez Shakespeare ve Jean-Paul gibi orijinal ve zarif, nükteli şakalar yapan Hegel, Hobbes'da da görüldüğü gibi, duyarlıktan (sensibilité) yoksun sayılır. O, doktrininin üzüntü verecek olan sonuçları önünde asla gerilemez. Okuyucular, kendisini, bütün geliştirmelerinin sonuna doğru yıkılmış olan yanılsamalar (illusion) arasında iç sıkıntılarıyle izledikleri halde Hegel, bir alın yazısı gibi duygusuz olarak ve insel hiç bir şeye sahip olmaksızın, hayran bırakan ve fakat sevimsiz bir sebatla yoluna devam eder. Onun felsefesi, insanı kutsallığın en yüce basamağına çıkarmış gibidir. Zira o, Tanrı ile insanı eşit sayar, insanı Tanrı'nın bilinci yapar. Bununla birlikte, Hegel'in insanlık için pek az bir sempatiye sahip olduğu ve insanlığın çıkarları hakkında pek az tasalandığı görülür.

Hegel, bütün geçmiş kuşakların çekmiş oldukları ıstırapların bir mükâfatı olarak şu fani âlemde insana vaat edilmiş gibi olan gerçek ölmezlikle özgürlük umudunu kaldırır ve insanlığı devlete feda eder. Ona göre, evrensel tarihin tek amacı, Tanrıbilimcinin insanlık hesabına ilerlek (müterakki) bir gelişmesinden ibarettir. Mutlak'ın bu gösterisinde (manifestation) her şey iyi olduğu kadar da kötü ve zorunludur. İnsanların kurtuluşu, Tanrı ile birliklerinin bilincine sahip olmalarında ve Tanrı'nın kendilerinden ayrı ve seçik bir nesne olmasına son vermesinde gizlidir. Bu kurtuluştan pay alabilmek için, Hazreti Âdem olmaktan arınmalı, mutlak'la özdeş olduğumuzun bilincini kazanmak suretiyle kendi bireyliğimizden vazgeçmelidir. Bu itibarla Hegel için kurtuluşa nail olacak olanlar, yalnız panteizme bağlı olan filozoflardır ve Tanrı da, ancak onlarla ve onlarda var olacaktır ve nesnel bir Tanrı kabul eden ile, şu yaşamakta olduğumuzdan başka bir âlem kabul eden her inanç, uydurma ve saçma bir inançtır. Zira ona göre, evrensel ruhun belirtilerini, ancak kendilerinde gördüğümüz düşünürlerin teşkil ettikleri ruhlar âleminden başka bir ruh âlemi yoktur. Bununla birlikte gerçek âlem kaybolur ve saf olarak mantıksal olan bir âlem haline girer.

Hegel'in felsefesi, gerçek bir panteizm değil, bir 'mantıksal panteizm'dir. Zira ona göre, her şey, Tanrı'nın düşünce hareketiyle belirmiş olmasından başka bir şey değildir. Bu sistemde Tanrı, hem 'her şey'dir, hem de 'hiç bir şey' dir. Ancak insan ruhunda kendinin bilincine sahip olabildiği için, hiç bir şeydir; bütün bilinçlerin ve var olan şeylerin tözü olduğu için her şeydir. O, düşünceden başka töz, gelişmeden başka gerçeklik ve ruhtan başka mutlak gerçeklik kabul etmez ve ruhu bu son gerçekliğin ereği sayar.

Bu sözde nesnel olan ülkücülüğe yakından dikkat edilirse, bunun da eski ülkücülüğün esas gerçekliği açıklamadan âciz olan başkaca bir şekli olduğu görülür. Zira, bu da, âlemi sürekli olarak tekrar tekrar yaratan, düşüncenin mantıksal hareketinden başka ve ebedî olan bir 'gerçek'i kabul etmez ki, bu da 'oluş'tan başka bir şey değildir; ve varoluş, onun en fakir yüklemlerindendir. Hegel'e göre 'var olmak', bir lâhzada belirip sonra yok olmak ilkesine, kendi tözüne dönmek demektir. Bireysel ve sonlu ruhlar, evrensel ruhun geçici şekillerinden başka bir şey değildir; evrensel ruh da bir genellikten sonlu ruhların mantıksal bir toplamından başka bir şey değildir ve Tanrı gibi gerçekten var olmayıp biteviye 'oluş halinde' dir. Demek ki, her şeyi üreten ve her şeyi yutan, ebedî olarak yokluktan varlığa ve varlıktan yokluğa geçen düşüncenin ebedî hareketi olmasaydı, hiç bir şey var olmazdı. Var olan şeyler, yeniden doğmak için yok olurlar; ayrımlar (les différances) derhal ve yeniden belirmek üzere kaybolurlar; gelişmenin her momanı aynı lâhzada ve şurada burada vukua gelir. Âlem, aynı tohumdan ebedî olarak çıkan ve tomurcuklarıyle çiçekleri ve meyvelerini bir anda taşıyan bir bitkidir. Fakat bütün bir bitkilenmenin amacı nedir?.. Düşünce, gelişmek suretiyle doğayı yapar ve insan canını üretmek suretiyle ruhu meydana getirir; ve ruh da Tanrı olur. Bu ülkücülükten, doğacılığa (naturalisme) düşmeksizin kurtulunamaz.

Fiziksel ve ahlâksal hayatın bereketi (abondance) kategorilerin böyle sabit ve önceden tasarlanmış (préconçu) bir sisteminde bahsedilemez. Şüphesiz bir gelişme, doğada olduğu kadar da ahlâksal hayatta ilerlek bir çalışma vardır; ve yine her yerde belirlenmiş kanunlara göre gelişen Tanrısal tohumlar mevcuttur; ve bu gelişmeyi takip etmeyi düşünmek, düşüncenin gayreti demektir; düşünce aracılığıyle bu canlı ve Tanrısal diyalektiğin kanunlarını yakalamak demektir. Fakat, kendi entellektimizin kanunlarına göre yapılan bu düşünme ve inşa gayreti, ancak deneyle bir başarı kazanabilir. İnsel zihne, kendi kendine bir yaratma gücü verilmemiştir. Fakat o, yaratmadaki gidiş ve bilgeliği, yine Tanrı'nın eseri olan akıl kanunlarına tamamıyle güvenmek şartıyle araştırabilir. Doğal olgular kadar da, ruhun ve dış doğanın olguları bir tohum gizliliğinin gelişmesinden meydana gelmişlerdir. Fakat, olguların üstünde kaynaklarını akıl ve doğa teşkil eden ebedî ve egemen kanunlar vardır; ve bunlar, genel felsefenin konusudurlar. Evrensel gelişme, akıl ve doğanın bu ortak kaynağı nedeniyle ve bu ilkelere göre meydana geliyorsa, bunun yine bu ilkelere göre ele alınıp yargılanması lâzımdır. Schelling ve Hegel'in kusurları bu akıl kanunlarıyle doğa kanunlarının ahengini mübalâğalandırmaları ve daha büyük bir kusur olarak da, zorunlu bir gelişmenin ürünü olan olguların yanıbaşında, kaynaklarını özgürlük teşkil eden diğer birtakım olguların varlığını kabul etmemeleridir. Daha doğrusu, bu özgürlükte, zorunlu nedenlilik kadar ilkel olan ve insanda ancak bazı sınırlar ve koşullar altında işleyebilen bir nedenlilik görecek yerde, zorunlu bir üründen başka şey görmemiş olmalarıdır.

E. Bréhier, Hegel'in 'ahlâk'ında, Kant'ın sağ iradesinden (bonne volontée) bazı izler bulur ve onun bütün gerçeklikleri, spekülatif bir dile çevirmiş olduğunu anlatır. Bu felsefe tarihçisine göre, Hegel doktrininde ruh, zirveyi teşkil eder ki, bu da insel kültürden başka bir şey değildir. Onun felsefesindeki en belirgin sonuç,

Tanrısal mührü, doğa ve tarihin bütün gerçekliklerine basmış olmasıdır. İlkçağlar ve Rönesans doğacı bir panteizmayı tanımıştır. Hegel ise, insel hayatta, Tanrısal hayattan bir parçayı gören Alman mistisizmine ve doğmakta olan ahlâksal bilimlerde insanın tam ve somut bir tasnifini arayan bir dönemin zihinsel seviyesine bağlı olan bir 'kültür panteizmi'ni kurmuştur. Hegel'den mistisizmi kaldıracak olursanız, onda, Aug. Comte'un insancılığını bulmuş olursunuz. Yine J. Wilm'e göre, Hegel'in doktrini garip bir yanılsamaya dayanır. O, saf varlığa, mantıksal hiçliğe (néant) ulaşmak için, bütün gerçekliği ve bunu belirten bütün nitelikleri soyutlamaya, sonra da gerçeklikle kategorileri açıklayabilmek için gerçekliği varlık düşüncesi üzerine kurmaya ve kategorilerin, âdeta öncel var oluşunu (préexistance) kabule mecbur olmuştur. Böylece, tâ başlangıçtan itibaren Hegel, varoluşun kaynağı olan 'oluş' aracılığıyle bunları kaynaştırmış ve birleştirmiştir. Bir konuyu düşünmekle, o kanunun gerçekliği aynı şey değildir. Bir şey düşünüldüğü için var ve düşünülmediği için yok olamaz; yani varlığın özü, Hegel'in iddiasına rağmen düşünce olamaz. Verileri (les données) düşüncenin değişkelere uğrattığı doğru ise, ne hakla bu değişkenin bize eşyanın gerçek değerini öğretmiş oldukları ileri sürülebilir? Nesnelerin gerçek doğaları, düşünce olmaksızın bilinemezlerse, bu gerçek doğanın, bizim ruhumuzun ürünü olduğuna nasıl hükmedebiliriz? Hegel, düşüncelere, adi mantığın şekilleri gibi 'nesnel' denebileceğini anlatır. Şu halde mantıkla eşyayı düşünceye çeviren metafizik, birbirine karışmaktadır. Zira, eşyanın gerçekleri olan bu nesnel düşünceler, felsefenin konusudurlar.

Hegel, yalnız güçlü ve birçok okul kurmakla kalmamış, kendi ulusunun ruh ve zekâsı üzerine de büyük bir etki yapmıştır. Öğrencileri, 'sağ', 'sol' ve 'merkez' adını alan üç Hegelci okul kurmuşlardır. Merkez partisi, üstadın söz ve düşüncelerine sadık kalmışlar ve onun yöntemini türlü bilim kollarına uygulamışlarsa da, sistemin pratik sonuçlarıyle az uğraşmışlardır. Bunlar arasında, Rosenkranz, Michelet, Erdemann ve Schaller vardır. Bunların Hegel sistemine sadık kalmalarının nedeni, Herbartçılarla Trendelenburg'un hücumlarıyle karşılaşmış olmalarıdır.

Merkezciler, bu hücumlara dayanmışlar ve sistemin yetkin saymadıkları bazı taraflarını da değiştirmişlerdir. Sağ Hegelciler, sistemin sonuçları üzerinde birtakım yanılsamalara düşmüşler ve üstadın doktrinini Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunlar arasında Hegel'in ilk arkadaşlarından Heinriche, Goeschel, Gabler ve ölümünün ilk yıllarında B. Brauer vardır ki, hepsi muhafazakârlığa (conservatisme) ve tam papazlığa (clericale ortodoxie) atıldılar; ve Hegelci hukuku da geliştirdiler; Jahrbücher Für Wissenschaft Liche Kritik dergisini 1847'ye kadar çıkarmaya devam ettiler.

Sol Hegelcilere gelince: Bunların aşırı olanları, Hegel sisteminin sonuçlarını açıkça kabul ettiler ve Tanrı'nın kişiliğini, ruhun bireysel olmazlığını şiddetle reddettiler; siyasal sorunlarda da sosyalizm ve komünizmi savundular. Bunlar arasında, bir taraftan Hegel doktrininin panteizmini, diğer taraftan hümanizmasını (humanisme) ve papazlık (clericale) sistemine aykırı olan köktenci (radicale) taraflarını savunanlar arasında, Straus, B. Brauer, A. Ruge, Füerbach tanınmışlardır. Bunlar, Hallische Jahrbücher (1838, vd.) dergisinde düşüncelerini yayınladılar. Bu dergi, en sonunda, Ruge ve Karl Marx tarafından, Deutsch-Franzoesische Jahrbücher adıyle çıkarıldı. Hegel sistemi, Tanrıbilimciler üzerine de büyük bir etki yapmıştır; Hotho, Schasler ve Vischer, estetik görüşlerinde Hegel'e bağlandıkları gibi, Zeller, Erdemann, Kuno Fischer... de yazdıkları felsefe tarihlerinde Hegel'in etkisinden kurtulamamışlardır. İtalya'da Gioberti, Vico, Sanctis'de Hegel'in derin etkileri vardır. Üstadın mantığını İtalyancaya, bu sonuncu filozof çevirmiştir. 1870'de Kiel Üniversitesi profesörlerinden G. Thaulow ve İtalyan Hegelcilerinden Vera, Hegel'in yüzüncü doğum yıldönümünü kutlamayı teklif etmişler ve Berlin'de bir Hegelciler Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Bunun başlıca amacı, Hegel'in bir yarım heykelini dikmekti. Buna, 1871'de muvaffak oldular. Hegel Okulunu yenileştirerek genişleten Schopenhauer'dir. Hegel, Fransa'da da Proudhon (Max Stirner), Pierre Leroux, V. Cousin'e ve Vacherot'nun ülkücülüğüne türlü yönlerden etkiler yapmıştır.

Anlaşılıyor ki Hegel, Iena'da Schelling'le birlikte çıkartmış olduğu, Das Kritische Journal des Philosophie dergisinde başladığı Kantçıların tek yönlü akılcılık görüşüne saldırmayı âdeta sisteminin ana yöntemi yapmış, dünyanın esasının salt akıllılık olduğu sonucuna ulaşmıştır. Özet olarak ona göre, kavramların gelişim kanunları, gerçekliğin kanunlarıyle uzlaşmış ya da bağdaşmış bir haldedir. Zihnin yarattığı her eserde salt akıl (veya ruh) derece derece gelişmiş ve serpilmiştir. O, bu ilke yardımıyle, din, sanat, hukuk ve tarih felsefesini derinliğine inşa eden bir mimar olmuştur. Hegel, dinin temelinde aklı görmüş ve dinin felsefeye bağımlı olduğuna inanmıştır ki, bu inancı, kendisine bağlı olanlardan Göschel ve Daub'la bunların çırakları ön plana almışlardır. Yeni, yani Sol Hegelciler ise, dinin felsefeyle ilişkisini kuşku uyandıracak kadar ileri götürürler. Buna, Tan-

rıbilimsel köktencilik denir ki, önce söylediğimiz gibi, D. F. Strauss ve B. Bauer bu sistemi temsil ederler; bu ikinci filozof, Tanrısızdır. Karl Marx, sonucu inkâra varmakla birlikte, onun Tanrısızlığına pragmacı bir yön vermiştir.

Hegel'in külliyatı birçok defalar basılmıştır. Rosencranz tarafından eklenen biyografisiyle birlikte (18 cilt; Berlin, 1832-1845); 1888'de aynı külliyata mektupları da eklenmiştir. Bu külliyatın son baskısı H. Glockner tarafından 26 cilt olarak yayınlandı (1927-1940). Çeşitli eserlerinin son baskıları şunlardır: *Phänomenologie* (1907); *Philosophie des Rechts* (1911); *Schriften zur Politik* (1913); *Philosophie der Weltgeschichte* (4 cilt, 1917-1920); *Philosophie der Religion* (3 cilt, 1925-1927); *Erste Druckschriften* (1928).

Ölümünden sonra, ele geçip basılan eserleri: *Die Theologischen Jugendrchriften* (Tübingen, 1907); *Erstes System* (Heidelberg, 1915); 1912' den itibaren de Berlin'de *Hegels Archiv*'i yayınlamaktadır. Hegel'in birçok eserlerini A. Véra Fransızcaya çevirmiştir: *La Logique* (2 cilt; Paris, 1859); *La Philosophie de la Nature* (3 cilt; Paris, 1863-1865); *La Philosophie de l'Esprit* (Paris, 1867); Hegel'in estetik derslerini *Cours d'Esthétiques* adıyle 5 cilt olarak C. Bernard Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1851). Slomen ve Wallon da, *La Logique Subjective*'i mealen Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1854).

Bkz. Hegel'in hayatı hakkında: Rosencranz, *Hegel's Leben* (Berlin, 1844); A. Véra, *Introduction à la Philosophie de Hegel* (2. baskı; Paris, 1860); R. Haym, *Hegel's und Sein Zeit* (2. baskı; Berlin, 1927); K. Fischer, *Hegel's Leben Werke und Lehre* (2 cilt; Heidlberg, 1901); Paul Janet, *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel* (Paris, 1860); Edmond Scherer, *Mélanges d'Histoire Réligieuse* (2. baskı; Paris, 1865); P. Roques, *Hegel, sa vie et Ses Oeuvres* (Paris, 1912); B. Croce, *Saggio Sullo Hegel* (Barie, 1913); ve *Ce qui est Vivant et ce qui est Mort dans la Philosophie de Hegel* (Paris, 1910); Bu eserin sonunda H. Buriot'nun verdiği bibliyografya; B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie* (Leipzig, 1927); H. Wahl, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* (1929); N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* (Berlin, 1929); A. Koyré, *Note sur la Langue et la Terminologie Hégelienne* (Revue de Philosophie, ;1931) G. Giese, *Hegels Staatidee* (Halle, 1927); F. Rozenzweig, *Hegel und der Staat* (2 cilt; Mussich, 1920); G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosophie* (Leipzig, 1920); V. Basch, *Des Origines et des Fondement de l'Estéthique de Hegel* (Revue de Metaphysique, 1931); J. H. Stirling, *The Secret of Hegel;* ve *The Hegelian System in Origine Principe, Form and Matter* (2 cilt; Londra, 1865); Wilm, (c. IV; Paris, 1846); Barchou de Penhoên, *Hegel* (Paris, 1844; Vorseden, 1949); H. Glockner, *H. Lexikon* (4 cilt, 1935-1939); J. Hyppolite, *Génèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel* (1946) ve *La Philosophie de l'Histoire de Hegel* (1948); A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (1947); H. Niel, *De la Méditation dans la Philosophie de Hegel* (1945); J. Cohn, *Theorie der Dialektik* (1923); G. Lukacs, *Der Junge Hegel* (1948); Th. Lit, *Hegel* (1953); J. N. Findlay, *Hegel, A Re-Examination* (1959).

HEGESİAS. Kirena (Cyrena) Okulundan Perabit'in öğrencisi ve kendi adını taşıyan tarikatın kurucusu olan bu filozof, M.Ö. III. yüzyılın başlangıçlarında İskenderiye'de ün kazanmıştır ki, Batlamiüs I.'ün çağdaşı sayılır. O, Aristip'e bağlı olmakla birlikte, bu filozofun düşüncelerinden, bambaşka sonuçlar çıkarmıştır; ve ilk kez hazcı (hédomisme) ahlâktan korkunç sonuçlar doğabileceğini göstermiştir. Hegesias, hazzı, şehvetin en yüksek derecesi olan mutluluğu, eylemlerimizin en yüksek amacı sayan bu sisteme karşı, bu durum ve dereceye ulaşmak için hangi aracılara sahip olduğumuzu araştırır ve nihayet mutluluğun bir hayal olduğunu, onun bizi her türlü çabalardan uzaklaştırdığını anlatır. Ona göre kötülükler, mutluluğu iyiliklerden üstün saydırır. İyilikler de zaten hissettiğimiz nadir sevinçlerdir ve bunlar, hiç bir şekilde gerçek değildirler. Çünkü, alışkanlıklar ve toplum, onları bizden almak gücüne sahiptirler. Hegesias'ın bu düşüncelerini, ilkçağlardan zamanımıza dek gelebilmiş olan şu özdeyiş (maxime) pek iyi özetler: *"Hayat, ancak bir budala için iyidir. Bilge, ona karşı ilgisiz olandır. Bilgeye ölüm de pekâlâ istenilebilir görünür"*. Her çeşit iyiyi mahkûm eden bu görüş, bütün erdemleri, duyguları, gönül sevinçlerini olduğu kadar da beden ve servetin kazançlarını da mahkûm eder. Bilge, hangi durumda olursa olsun, minnettarlık, dostluk, iyilikseverlik, başkalarına ve kendi özgürlüğüne karşı saygı duymayandır.

Hegesias, hayatı o kadar uğursuz renklerle boyamaya alışmıştır ki, kendisini dinleyenlerden çoğu, intihar etmişlerdir; bundan ötürü ona, "Ölüm Hatibi" (Psithanatos) takma adı verilmişti. Bıraktığı eserlerden birinin adı, *Açlıktan Ölmeye Karar Veren Adam*'dır; içinde insanı üzen her çeşit fenalığın açıklandığı anlaşılan bu eser kaybolmuştur. Ciceron, öğrencileri üzerindeki tehlikeli etkisi yüzünden Ptoleme'nin, onun okulunu kapatmış olduğunu iddia eder.

Diogéne Laêrce, bu filozofa mensup olanlar hakkında aynen şunları yazar: Hegesiascılar (Hégesiaques) adını alan filozoflar, gerek haz ve gerek elem hakkında aynı kuramı ileri sürmüşlerdir. Onlar, hiç bir şeyin kendi için yapılamayacağını, ancak sağladığı kazançlar için yapılabileceğini iddia ederek, minnettarlığı, dostluğu, iyilik yapmayı inkâr etmişlerdir. Beden, yüzlerce hastalığın esiri olduğundan ve ruh da. bedenle birlikte acı çektiğinden, bun-

lardan üstün olarak da en güzel umutlarımızı harap eden talihin darbeleri dolayısıyle yetkin bir mutluluğa kavuşulamaz. Hayatta ölüm, aynı surette istenilebilir. Hiç bir şey kendi niteliği itibarıyle hoş ya da nâhoş değildir. Nadirlik, yenilik, servetlerin bolluğu... bazılarını hoşlandırır, bazılarını tiksindirir. Haz bakımından zengin ya da fakir olmak, bir aynı şeydir, aynı şekilde köle veya özgür olmak, soylu veya soysuz olmak, ünlü veya ünsüz olmak da böyledir. Bilgisiz, hayatı hoş bulur; bilgili ise, ona ilgisiz kalır. Bilge, kişisel çıkarından başkasını aramaz; o, bu çıkarın bütün âlemden daha değerli olduğuna inanmıştır. En büyük servetlerden yararlandığı halde, onu lâyık olmayacağı kadar az bulur. Duyular, pekin bir bilgi vermezler. Ancak, akla uyar gibi görünenleri yapmalıdır. Suçluları affetmelidir. Zira, onlar tam anlamıyle sorumlu değildirler; onları hareket ettiren tutkudur. İnsanları aydınlatmanın çaresine bakmalıdır; onlardan nefretin değil. Bilge, hazza sahip olmayı, elemden kaçmaktan daha az ister. Onun amacı, kaygısız bir hayattır ve hazzın nedenleri hakkında tam bir ilgisizlik içindedir. Anlaşılıyor ki, Hegesias'a göre hayat, her türlü yanılsamaların kaynağı olduğundan, haz da yakalanamayacak kadar kaçkın (fugitif) olduğu için, erek sayılamayacağından, hayattan vazgeçmekten daha büyük mutluluk olamaz. Zira haz, bize bağlı değildir; elem, hazdan üstün olarak, tüm hayatı zehirlemektedir. Öyle ise, en iyi yol, kendini öldürmektir.

Kirena Okulu, Hegesias'ın kötümser doktriniyle Epikür'e yaklaşmış olur. J. M. Guyeau, onun doktrininde Budacı düşüncelerle Kirenacı (Cyrenaique) düşüncelerin bilinçsiz bir bireşimini görür (*La Morale d'Epicure,* s. 119).

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II); Ciceron, *Tusculanes* (liv. I, c. XXXIV; I., 8, 38); Rambach, *Sylloge Dissertationum ad Rem Litterarium Pertinentium* (Hamburg, 1790); Gomperz, (cilt II).

HEGESİMUS. İskenderiye'li Clement, bu filozofun adını Hegesilaus olarak kaydeder. Evender'den sonra Yeni Akademinin başına geçmiştir. Kendi ardılı olan Karneades'ın hocasıdır. M.Ö. II. yüzyılda yaşamıştır. Hakkında başka bir bilgimiz yoktur (J. V. Brochard, *Les Septiques Grecs,* s. 120-121).

HEIDEGGER, Johann Heinrich. İsviçre Tanrıbilimcisi. 1 temmuz 1633'te Zürih'e yakın bir kasabada doğdu; 18 ocak 1695'te öldü. Zürih'te ahlâk felsefesi ve Tanrıbilim okutmuştur. Eserleri daha çok dinsel konuları kapsamakla birlikte, felsefesel renklerle de süslüdür. *Papalar Tarihi* (1684) ve *Hıristiyanlığın İlkel Ahlâkı* (1711) dikkate değer eserlerindendir.

Bkz. W. Gass, *Geschichte der Protestanschen Dogmatik* (2 cilt, s. 353 vd.).

HEIDEGGER, Martin. Alman filozofu ve varoluşçuluğun kurucusu. 26 eylül 1889'da Messkirch'de (Baden) doğdu; Freiburg Üniversitesinde Husserl'in hem öğrencisi, hem de ardılı olmuştur. Yani, 1928'den 1945'e kadar Freiburg'ta profesörlük yapmıştır. Olaybilimin (phénoménologie) ilkel hareketlerinin yönünü kendi kadroları içinde derinden ve tamamıyle orijinal bir esas üzerinde değiştirme başarısını göstermiştir. Kendinden öncekilerin olaybiliminde üç engel vardı:



a) Gerçeğin bilgisi probleminin çözülememesi;

b) Akıl dışı (irrationnel) probleminin yeter derecede derinleştirilmeden yoksun oluşu;

c) Saf sezginin dolaysız verilerini tasvir (description) ile bunun diyalektik gerçeklemesi (verification) arasındaki zorunlu bağın tanınması.

Heidegger, bu engelleri olaybilimin çözümlenmesini kesin bir şekilde genişletecek her felsefenin merkez ve esası diye tanınan yeni bir alana, yani 'varoluş'un (existence) kendisine uygulamak suretiyle aşmayı denedi.

Sein und Zeit (Varoluş ve Zaman) (1927) adlı eseri, felsefesinin temelini teşkil eder. O, bunda, "oluşmakta olanın varoluşu" sorununu, yeni bir açıdan incelemiştir. Her varlığın gerçekliği açısından hareket ederek, onun çevresine ve evrene olan kendine özgü ilişkilerin yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre olaybilim, Husserl'in son eserlerinde savunduğu gibi, asla özleri ya da daha özel olarak kasıtlı bilincin ve im'in (je) özünü betimlemeyi yeter bulmalı, fakat her şeyden önce, olaybilimsel çözümleme, varoluşla uğraşmalıdır. Olaybilim, 'varoluşun varlığı'nı olduğu gibi tamamlamalıdır. Varoluşu esaslı çizgileri içinde yorumlamak, (Hermeneütik der Existenz) felsefesinin merkez sorunu olan 'varlık nedir?' sorusuna karşılık verebilmenin tek aracıdır (*Sein und Zeid,* 1927; s. 12-15).

Olaybilim, varoluşun betimsel ontolojisinden (ontologie descriptive) başka bir şeyi değildir (adı geçen eser, s. 38). "Fakat varoluşu, kendi varoluşlu karakteri içinde var olması dolayısıyle yakalamak için en emin yol, hareket noktası olarak insel varoluşu (Dasein des Menschen) almaktır" (adı geçen eser, s. 24, 41 vd.). İnsanlığın varlığı (sein), "Onun özü, var olmak-

tır" (adı geçen eser, s. 42). Vaktiyle Tanrı'nın var oluşunu ispata yaramış olan ontolojik kanıtı, Husserl son zamanlarında saf kasıtlı bilince uygulamıştı ki, Heidegger de bundan, her ontolojinin ve genel olarak her felsefenin esası, 'insel varoluş'un kendi varoluşluğu (existentialité) içinde çözümlemeye mecbur olduğunu ispat etmekte yararlanmıştır. "Felsefe, 'insanlık varlığı'nın betimsel yorumlanmasından hareket ederek ve kendi işaret noktasını bu varlığın doğduğu ve ister istemez döneceği yerde bulan evrensel ve olaybilimsel ontolojidir" (adı geçen eser, s. 38). İnsel varoluşun bu çözümlenmesini, insanlığı bilimin görgül bir konusu gibi telakki eden ve felsefesel problemi önceden çözülmüş sayan biyoloji ve psikoloji yorumlamalarıyle karıştırmamalıdır; aynı zamanda bu çözümleme, insel alın yazısı hakkında Tanrıbilimin ileri sürdüğü düşüncelerden ve her çeşit öznelci ülkücülüğün görüşlerinden ya da bilince çevirmeden ve nihayet, Scheler'in son yıllarında kurmaya çalıştığı felsefesel antropolojiden mutlak surette farklıdır (adı geçen eser, s. 45-50 ve *Kant und Das Problem der Metaphysik*, 1929; s. 199-204). Varoluşlu çözümleme, insanlığın varlığını kendi dışıyle ve üstün bir öğeyle olan ilişkileriyle değil, fakat özel varoluşuyle kendini dolaysız bir biçimde gösterdiği gibi, kendi kendiliğiyle dikkate aldığı için, Tanrıbilimsel görüşlerden de açıkça farklıdır (*Sein und Zeit*, s. 48-49).

Varoluşun olaybilimsel yorumlaması, her öznelcilik ve ülkücülükten de farklıdır. Yalnız, bu âlemin kendisinde içkin (immanent) olduğunu ilân etmek için, "âlemsiz bir özne"yi hipostaslaştırandan (hypostase) değil, kasıtlı bilince tek ve şüphe edilemez bir mutlak varlık görenden de farklıdır. Heidegger, hatta varmış gibi dikkate alınan, saf bilinçle 'im'i (je), varoluş felsefesi için pek dar bir temel sayar. Bu öğeler, ona göre, varoluşun içkin bir momanından başka bir şey değildirler ve bunları, gerçek gibi, varoluşun kendi içinde aramalıdır. Varoluş, bu öğeleri kapladığı halde, bu öğelerden meydana gelmez. Şu halde, varoluşun çözümlemesini, ülkücülükle gerçekçiliğin berisine yerleştirmeli ve bunların çatışması da, varoluşun kendi içinde asla bir ilk bağıntı olmayan özne ve nesne arasındaki bağlılaşmanın ötesine yerleşmelidir.

Nihayet varoluşun çözümlenmesi, bir 'bölgesel' (régionale) ontolojiden başka bir şey olmayan ve evrensel bir durum alabilmek için bilgeliği, pratik felsefesel antropolojiden de ayırt etmelidir. Zira, insel varoluşun olaybilimsel yorumlaması, 'temel ontoloji' olduğu sürece, her felsefenin evrensel ve ilk (primordiale) sorunundan, yani varlığın ne olduğunu çözmek için bir yöntemden başka bir şey değildir.

Nasıl ki ontoloji, bilgelikle (ahlâk, pratik vb.) kuramsal felsefe arasındaki karşı olumluluğu (opposition) bunları bir ilk felsefede birleştirmek suretiyle aşarsa, varoluşun çözümlemesi de hayat felsefesinden öylece farklı olur. Zira hayat, varoluşun içkin bir momanından başka bir şey değildir; nasıl ki bilgi, anlama (verstehen) bilimsel gerçekle varoluşun kiplerinden (modes) başka bir şey değillerse, bu varoluş da, kendisine daima karşı olan hayat öğeleriyle kaplanmıştır.

Daha iyi anlayabilmek için, Heidegger'in çözümlemelerindeki sonuçlar üzerinde durmamız gerektir: Bu sonuçlardan anlaşılır ki, insanlık varlığının, hatta en yüce görünüşlerinden bile, sınırlı, sonlu ve aşağı bir varoluştur ve insel varoluşun varlığı, esaslı bir şekilde, 'kaygı'dır (sorg, cura); bu kaygı, insanın, "âlem içinde kaybolmuş olan" ve "içinde kendi kendisini bulmuş olduğu varoluşu" da bir 'korku' (fuscht) gibi ifade olunur; ve insanlık varlığının kendini terk etmesi bakımından sıkıntı (angoisse-angst) gibi belirir. Bu tasvirler, varoluşun merkezi, edilgin temaşada ve istemli eylemde ya da yönelişte (tendence) değil, belki ruhsal (psychologique) olmamak üzere dikkate alınmış olan ve tümel olarak 'kaygı' şeklinde beliren insel varlık duygusunun (cinésthesie) heyecanlı (emotif) halindedir. Bu çözümlemelerle, Heidegger, kaygının ve bu itibarla da hatta genel olarak varoluş varlığının ontolojik anlam ve temelini, 'zaman'ın teşkil ettiğini göstermiştir. Nihayet, vecitte (extase) kendi kendini zamanlaştıran zaman, ne denli asıldan (primordiale) ve saf olarak nicel olsa da (Bergson'un süresi gibi) insel varoluşun eksinleşmiş (humilier) ve terk olunmuş karakterine bağlı olarak sınırlı ve sonlu bir zaman olarak gözükür.

Heidegger'in ulaştığı sonuçlara dair verdiğimiz ve tamamıyle yaklaşık bir nitelikte olan (approximative) bu açıklamalardan, onun olaybilim yöntemi yardımıyle, hemen çağdaş felsefe cereyanlarının hepsinden daha orijinal bir bireşim yapmaya çabaladığı anlaşılmaktadır. Heidegger'in felsefesinde, Husserl'in, "özlerin pozitifçiliği", Scheler'in heyecancılığı (émotionnalisme) ve olaybilimsel betim alanını genişletmek için giriştiği sınamalar, Lask'ın akıldışçılığı (irrationnalisme), Hartmann'ın ülkücülükle gerçekçilik arasındaki karşı olumu aşmak için sarf ettiği çaba birleşmiştir. Hatta, görüş alanını biraz daha genişletirsek, onun felsefesinde, Bergson'un süre (durée) felsefesi, Nietzsche'den Dilthey'e kadar uzanan hayat felsefesinin, en derin temeli içinde Kantçılık, Eflatun' da düşünceyle var oluşun ayrıklığı (séparation) aleyhine Aristoculuğun karşı gelmesi, sol Hegelcilerin ve daha çok Feuerbach'ın insanlık ta-

pımı (culte), Pascal'cı ve Auguste'cü motifler, Danimarkalı Kierkegaard'ın akıldışçı varoluşçuluğu (l'existentialisme-irrationaliste) ve bunun görüşleri arasından Fichte ve Schelling, nihayet Barth ve Gogarten'in Tanrıbilime dair olan bazı düşünceleri görülür. Bütün bu çok sayıda ve türlü özellikteki cereyanları Heidegger, pek kişisel olan felsefesinde, söz götürmez bir düşünce taşkınlığı ve orijinalliğiyle birleştirmiştir. O, varoluşu, felsefenin tek ve evrensel temeli sayar, bu varoluşla bunun türlü tabakalarını (couches) dolaysız ve tamamıyle betimsel olarak çözümler; birden ve bir aynı kural ile ontolojik ve pratik problemleri de çözmek, saf kuram ile bilgeliği birleştirmek ve bütün varlığı zaman üzerine kurmak iddiasındadır. Pek yeni ve kendisinden daha geniş görüşler bekleyen Heidegger'in sistemini göstermek ve yukarda verdiğimiz bilgileri açıklamak için, *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinin birinci cildiyle bu eseri tamamlayan *Kant ve Metafizik Problemi* (1929) adlı eserini daha ayrıntılarıyle özetleyeceğiz:

1. *Kaba Varoluşun Olaybilimi:* İnsel varoluşun olaybilimsel çözümlemesi içinde *bay herkesin* saltanat sürdüğü her günkü hayatın varoluşunu betimlemekle başlar. (*Sein und Zeid*, s. 52-230 ve *Kant und Das Problem der Metaphysik*, s. 224-228).

İnsan, yaşamakta olduğu âlemi, tanımadan önce, kendisini onun içinde bulur ve varlığı, varlık kavramını elde etmeden yakalar (*Kant...* s. 217 vd.) İçinde yerleşmiş olduğu âlem, kendisine, edilgin bir şekilde ve dolaysız olarak temaşa edebileceği bir sahne gibi değil, kendisini rahatsız eden bir kaygı konusu gibi görünür (*Sein und Zeit*, s. 72 vd.). Her sahne (présence-vorhandenes), kendini üstün kılan bir kaygı konusu (zuhandenes) üzerine kurulmuştur. Bu konu, zorunlu olarak uzay içinde değildir. "Uzay, öznede, âlemin uzayda bulunuşundan daha az bulunur. Uzay da insan gibi, âlemin içindedir" (adı geçen eser, s. 102-113). İnsan, nesnel âlemle, kendisini sınırladığı için kaygılanarak ilgileniyorsa, eğer insan, nesnel âleme, bu âlemden fışkıran tehditlerden tasalanarak bağlanıyorsa, kendi benzerlerine, topluma, ulusa, uygarlık... vb.'na da, daha özentiyle bağlıdır; bu özenti (fürsorgent), Heidegger' den daha önce Scheler tarafından keşfedilmiş olan 'kasıtlı sempati'nin merkezidir (adı geçen eser, s. 117-121). Âlemin ilham ettiği rahatsızlıkların kaygısı ve benzerlerimize karşı olan özen (ihtimam), insanın (ya da tüm insanlığın) kendisiyle ilişkisinde beliren kısacık 'kaygı'ya ulaşırlar. Demek ki, insel varoluşun ilk varlığı, saf kaygı içinde cesetleniyor (adı geçen eser, s. 191-200). Varoluşun esaslı bir karakteri, insanın kendisinden daha asîl olduğunu bildirir (*Kant...* s. 219). Kaygının iki farklı görünümü (aspect) olabilir:

a) Kaba varoluş da, bay herkesin kaygısıyle özdeşleşir ki, bu bay herkes (das man) kaygıyı, günlük hayatın bir sıkıntısı haline getirir ve onun seviyesini düzenleyerek sakinleştirir, dindirir.

b) Kendi kendini bulan varoluşta, terk edilmiş insanlığı her yönden kuşatmış olan uçurum önünde kaygı, bir 'sıkıntı' (angoisse-angrt) halini alır; ahlâksal vicdan, ölümün hayali, ister istemez katlanılan karar, üzüntüyü (ennui) sıkıntıya sürüklerler.

Kaba varoluşun olaybilimi, 'bay herkes'i, ya da ad verilememiş olan bir adamı (das man), varoluşun öznesi oldukça, daha özel bir biçimde incelemeye mecburdur (*Sein und Zeit*, s. 126 vd.). Herkesi temsil eden, fakat hiç bir kişiyi temsil etmeyen bu tarafsız ve adsız özne, kaba varoluşta diktatörlük yapar; ortalama karakteri, kendinin varoluş biçimidir. Her biri, kendi kendisi olamaz (adı geçen eser, s. 128). 'Adsız adam', evrensel tesviyeyi (nivellement) sağlamak suretiyle, varlığın yapılarını, bunların önceden bilindiğini ve bunları herkesin kavrayabileceğini sağlayarak karartır ve perdeler. O, hem kendisini, hem de başkalarını her sorumluluktan kurtarır. İlkel ve asîl olan her şeyi siler süpürür; her misteri inkâr eder ve bu çabayla kazanılmış olan her şeyden tiksinir. "Onun tasası, varoluşun tüm olabilirliğini dümdüz bir duruma getirmektir" (adı geçen eser, s. 127). İşte bu adsız adamlarladır ki, varoluşun derecesinde düşüklük başlar ve insan, kendi kendini yitirir.

Bununla birlikte Heidegger, 'bay herkes'i, var oluşun kendisinden mutlak surette ayrılamaz bir kip olarak kabul eder. Kaygı gibi, o da, varoluşun sonlu ve sınırlı karakterini belirtir; fakat kaygı için yükselen bir yol açık olunca, 'adsız kişi'de de, kendisinden ayrılamayan âlemde erimek ve kendi kendini yitirmek varoluşun gizli (virtuelle) durumu, kuşkusuz ki, "âlemde erime" ve kendi kendini yitirme şeklinde bir değişikliğe uğrar.

Varoluşun seçkin karakteri (caractéristique) olan "âlem içinde varlık", her ikisi de kaygının eşit belirtileri olan iki görünüme sahiptirler:

1. Şöyle ya da böyle bir durumda bulunmak şeklindeki heyecanlı durum;
2. Anlayış (versthen).

Bunun ikisi de varoluşun kendi parçalarıdır (adı geçen eser, s. 130-166). Anlaşılıyor ki, ikisinin şekli de 'bay herkes' tarafından değiştirilmiştir. Bunlardan birincisi, üzüntü, korku ve merak sırasında derecesini düşürmüş; ikincisi, yani anlayış, kamuya (efkârı umumiye) hizmet etmiştir; ve kendi derin kökünden koparak, an-

lamsız, bir gevezelikle bir ikizlilik (anabiguité) ve anlaşmazlıkla kararmıştır. İşte, kaba varoluşun aşağılaşmış karakteri, veya daha doğrusu, 'adsız adam'a borçlu olduğu âlemde kaybolma karakteri bu suretle anlatılmış olur (adı geçen eser, s. 175 vd.). Bu derece düşüklüğünün ya da kaybolmanın, Heidegger'e göre, hiç bir ağırlatan (péjoratif) anlamı olmadığı gibi, hiç bir olumsuz tahmini de yoktur (adı geçen eser, s. 174). Burada söz konusu olan, sürekli bir şekilde üreyen insel varoluşun mutlak surette kendine bağlı olan bir biçimidir. Buradaki derece düşümü (dégradation-verfall), önsel (préexistant), afiflik (pureté) halinden düşmeyi kabul eden Tanrıbilimci düşünceyle hiç bir ilişkisi olmaksızın, "ebedî olarak âlem içinde düşme" eyleminden başka bir anlamda kullanılmamıştır (adı geçen eser, s. 176-177). İnsel varoluşun özü içinde emniyet ve sükûnu ilham eden 'bay herkes'tir. Bunlar, bizi anlamamazlığa (incompréhantion) doğru sürükler ve insanın kendi özel varlığını perdeler. Adsız adam (l'on), pek güçlü olup, insanı, kendi spontane zenginliklerinin gelişmesi içinde, kendinden ve hayattan yüz çevirtir (adı geçen eser, s. 177-179). "Âlem içinde kaybolan varoluş" insanların varlığı için, "kendi kendini tekrar bulmuş olan varoluş" ve bu nedenle de daha çok var olan varoluş kadar, çekinilmez ve zorunludur.

İnsan, tasayla ve bunun ikinci görünüşü olan 'sıkıntı' aracılığıyle kaba varoluştan adsız adamın uşaklığından kurtulmuş ve kendine dönmüş olan varoluşa kavuşur. Bunu Heidegger, eserinin diğer bölümünde inceler:

2. *Kendi Kendisini Bulmuş Olan Varoluşun Olaybilimi:* Kaba varoluşun tasvirleri, sadece kendi kendisinden kaçan bir varoluşu göz önünde bulundurduğundan ve çözümleme bu sınırlar içinde bile, ulaşacağı noktayı, ereği, ölümü... yani, "varoluşun tümünü dikkate almaksızın yalnız bir öğe parçasına bağlandığından, tam uygun bir yorumlamaya ulaşmak için yetişmez (adı geçen eser, s. 231-235). "Kaba varoluş"un kendini ayırt etmeye yararlı karakterini veren, varoluşun merkezkaç hareketini durduran 'sıkıntı'dır (adı geçen eser, s. 185 vd. ve 342 vd.). Bu sıkıntı, "âlemde bulunmak" olayı üzerine yönelir. Bütün âlem, hatta varoluş, bu anlamda sıkıntı verir görünürler. Âlemdeki sıkıntı zembereğini boşaltan, belirlenmiş bir olay değildir. Sıkıntı, "âlemde olan" her şeye karşı, âlem hakkındaki bütün tasalara ve diğer insanlara yapılacak özentilere karşı ilgisizlik yaratır. Sıkıntılı adama, âlem artık hiç bir şey sunamaz (adı geçen eser, s. 187). Kaygı (zuhandenes), sıkıntılı adam için hiç bir anlam taşımaz ve bu adam, bu veriler (données) karşısında merhametli görünebilir (adı geçen eser, s. 188). Sıkıntının, insanı birtakım bayağı üzüntülere bağlayan korkuyla ilgisi azdır. Sıkıntı, insel varoluşun, yalnız sonlu, sınırlı karakterini değil, aynı zamanda bütünlüğün sonsuz uçsuz bucaksızlığı içinde terk edilmiş ve alçaltılmış olduğunu da bildirir. Sıkıntı, içine insel varoluşun, hatta en yüksek gösterilerinde bile içine dalmış olduğu uçurumun sokulunmaz ve saydam olmayan akıldışı yarığın (hiatus irrationalis) duygusudur. Saf aklın dar karakteri (Kant), bağıntılı bir ayrılık (disjonction) gibi aşılamaz bir uçurumla mutlak'tan ayrılmış bulunan ülkü kuramı (Plotin, Fichte) ve nihayet Heidegger'in sonlu ve sınırlı olmakla birlikte saf bir şekilde zamanlaşma (temperalité) kuramı... gibi doktrinler, hep bu anlamda sıkıntıyı işaret eden örnekler gibi gösterilebilir. Evvelce de Saint-Augustin ve Kierkegaart taraflarından varoluşla ilgilendirilmiş olan 'sıkıntı' (adı geçen eser, s. 190 vd.), Heidegger'e göre, bu varoluşun varlığında mutlak surette ayrılamaz bir öğedir. Varoluşun varlığını nitelendiren 'kaygı', en derin temeliyle sıkıntıdan başka bir şey değildir.

Sıkıntı, hemen kaba hayatın sınırlarında bile, ölüm karşısındaki sıkıntıda somutlaşır. Ölüm, varoluşun esaslı bir karakteristiği olduğu için, saf olarak varoluşsal bir yorumlamasını bulmak gerekir. Ölüm, "âlem içindeki varoluşun" bir olayı değildir. Varoluş, kendiliğinden ölüm aracılığıyle kendi bütünlüğüne ulaşır; ve onunla kendisini yok eder (adı geçen eser, s. 242 vd.) Ölüm, varoluşun varlığı olan kaygı üzerine kurulmuştur (adı geçen eser, s. 252). "Ölüm için varlık" varoluştan ayrılamaz bir öğedir (adı geçen eser, s. 260 vd.). İnsanlar en çok ölümde birbirlerinden ayrılmış olurlar ve en fazla kendilerine düşerler. 'Adsız adam', herkesin öleceğini hesaba katarak, ölüm karşısındaki sıkıntısını dindirmeye çalışır (adı geçen eser, s. 252 vd.). Bay herkes, insandan ölüm karşısında sıkıntı duyma cesaretini kaldırır (adı geçen eser, s. 252). Fakat, ölümün varoluşsal (existentielle) yorumu, yine ölüm tarafından meydana getirilir, insana bu cesareti verir ve ölüme isteyerek razı olmasını (l'entschlossenheit) sağlar. Şu halde, gerçek sıkıntı, kendisini "ölüm için özgürlük" olarak sunar (adı geçen eser, s. 260-267-297 vd.). Öldürücü sıkıntıdan ayrılamayan kesin karar aracılığıyle, ölüm ontolojisi, ahlâksal vicdan ontolojisine bağlanır (adı geçen eser, s. 268-295). Heidegger'e göre, ahlâksal vicdanda (gewissen) öznel bir şey yoktur. O, insanın kendi içinde bir söylenme (monologue) değildir. Ahlâksal vicdanın temeli, saf olarak varoluşsaldır ve varoluşun varlığı olan, kaygının davetidir (adı geçen eser, s. 274 vd.). "Varoluş, vicdanın aracılığıyle özel bir davette bulunur" (adı geçen eser, s. 275). Bu "da-

vet eden ses, terk edilmiş durumu içinde azap çeken varoluştur". Vicdan, varlığın karakteristiği olduğu için, sıkıntının sesidir. "Vicdan, adsız adamda kaybolan varoluşu, kendi kendisine dönmemeye mecbur eder". Vicdanın daveti, varoluştan çıkar ve yine varoluşa döner. O, böyle bir varlıktır. İyi ya da kötü vicdan yoktur (adı geçen eser, s. 290-295). Varoluşun ayrılmaz bir öğesi olan vicdan, hiç bir şeyi yargılamaz ve hiç bir şeyin değerini ölçmez; o, sadece varoluş hareketini kendine doğru belirtir ve bundan başka da bir şey değildir. Ahlâksal vicdandan ayrılamayan kusur (faute - schuld) bilinci, bir kötü gidişin ürünü değildir. O, varoluşun sonlu ve terk edilmiş karakterinin hortlağıdır. Kusur, ahlâksal vicdan kadar ontolojiktir. Bunun her ikisi de, varoluşun kendi varlığının zorunlu bir karakteristiğidir (adı geçen eser, s. 280-289). Vicdanın sınavı, 'kesin karar'dan gelir (adı geçen eser, s. 196 vd.). Varoluş, kesin karara, gerçek özüyle kendini tanıtır; aynı zamanda, kesin kararın aracılığıyledir ki, kendini, kendi varlığı içinde bile esaslı bir surette yanılabilir gibi tanır (adı geçen eser, s. 305 vd.). Bundan, kesin kararın ölüme içten bağlı olduğu ve ölümün kendisi gibi, varoluşun ayrılamaz bir öğesi olduğu anlaşılır. "Kesin karar, kendi özel özünün bilinci haline gelen kaygıdır" (adı geçen eser, s. 301 vd.). Bu, kendini bilmek suretiyle kendini bulmuş olan varoluş demektir.

Heidegger'in "varoluşsal çözümleme"si hakkında verilmiş olan bu açıklamalardan da kolayca anlaşılır ki, o, ahlâk ve din felsefesinde uğraşılan problemler çerçevesi içinde hareket etmektedir. Fakat Heidegger'in varoluşçuluğu (existentialisme), felsefenin bu kısımlarına özrek (autonome) bir yer vermez. Ona göre, ahlâksal ve dinsel problemler, varoluş ontolojisinden ayrılamazlar ve var olumun içkin çözümlemeleriyle çözülmelidirler. Anlaşılıyor ki, onun felsefesinde pek aşikâr bir bircilik meyli vardır. Spekülatif felsefeyi bilgelikle bir tek "temel ontoloji" halinde birleştiren bu felsefe, varoluşun kendisinde iyinin kriter ve kurtuluş yollarını bulmak ister.

3. *Zaman Kuramı:* Heidegger'e göre, kendini tekrar bulan varoluşun yorumlanmasıyle, varoluşun çözümlenmesi bitmiş sayılamaz. Şimdi sorunu, varoluşun varlığından ne anlamalıdır? Yani, kaygının ontolojik anlamı (sınn) nedir? şeklinde ileri sürmek lâzımdır. Bu sorun, "kaygının kendi bütünlüğü içinde" birliği nasıl mümkün olabilir ya da kaygının temeli (grund) nedir? şeklinde de konabilir (adı geçen eser, s. 323 vd. ve 463 vd.). Varoluşun varlığı olması dolayısıyle kaygının anlam ve temeli, Heidegger'e göre, zaman veya daha çok zamanlılıktır (zeitlichkeit) (adı geçen eser, s. 323-423).

Varoluş, 'zaman içine" yerleşmiş değildir. Zaman, varoluşun veya varlığın bir belirmesi de sayılamaz (adı geçen eser, s. 328 vd.). "Zaman yoktur; fakat o, kendi kendisini zamanlaştırır". Şu halde zaman, varoluş ya da varlık aracılığıyle anlaşılmış olmaz; belki, bunlar zaman aracılığıyle anlaşılır. Varoluş, zamanın bir somutlaşmasıdır; o, belgin (precise) bir ifade kazanmış olan zamandır. Heidegger'in sisteminde zaman, eleştirici ve ülkücü doktrinlerde oynadığı rolü yapar. Düşünce, Öz, Kategori ve 'a priori' Saflığın (pureté) oynadığı rolü anlatır. Fakat Bergson'la birlikte, Heidegger, bütün katı düşüncelerin hareketsizliğini inkâr eder; ve ardı arası kesilmeksizin hareket halinde bulunan zamanlılaşmaya, varoluşun varlığını olaysız olarak kuran ve inşa eden aşgın düşünce rolünü vermeye çabalar. Heidegger'in zamanlaştırıcı ontolojisi içinde Bergson'un görüşü ister istemez karşılaştırılmıştır. Nitekim, yeter derecede değilse de, Heidegger, Bergson' dan birçok vesilelerle söz etmektedir. Bu karşılaştırmayı yapmadan önce, Heidegger'in zaman hakkındaki bazı tanımlarını nakletmeliyiz:

"Zamanlılaşma, kendi özel özü içinde, 'kendi kendisinden çıkma'nın en ilk sürecidir (processus)". Zaman, kendi esirmeleri (extases) olan gelecek, hal ve geçmiş olaylar dışında yakalanamaz; o, ancak bunların birliği içinde zamanlaşır (adı geçen eser, s. 329 vd.). Bu esirmelerden gelecek, gerçek zamanlaşmanın ilk planında bulunur ve zaman, ancak gelecekte sürekli olarak kendini aşar ve aşgınlaşır. Simmel' deki 'hayat', Bergson'daki 'hayatsal atılım' gibi, Heidegger'de de zaman, sürekli olarak kendi üstüne yığılmak suretiyle uzar gider. Zamanın en ilkin esirmesi olarak geleceğe doğru yönelmesi dolayısıyle, Heidegger'in bu zamancılığı (temporalisme), 'en ilkin' (primordial) zamanın tarihle bağlılığı yüzünden belginleşen bir kuvvetli ahlâk değerini kazanır. Heidegger, zaman hakkındaki görüşünü şöyle özetler: "Zaman, en ilk anlamında, zamanlılığın zamanlaşması demektir ki, varlığın yapısı olmak üzere kaygının çatısı da bu sayede kurulabilmiştir. Zamanlılık, esaslı bir surette esirmelidir (extatique). Zaman, en ilk olarak gelecek aracılığıyle zamanlaşır" (adı geçen eser, s. 331).

Heidegger, Bergson'a ve üstadı Husserl'e uyarak birçok zaman türleri ayırır ki, bunlar üçtür:

1. Saf olarak nitel olan ve içinde "zamanlılık esirmeleri" en saf ve yoğun bir biçimde gerçeklenen en 'ilkin zaman' (ursprüngliche zeit);

2. Sınırlandırılan ve ölçülebilen, fakat kendisinde nicel öğeler, nitel öğelere asla üstün gelmeyen 'dünya zamanı' (weltzeit);

3. İçinde niceliğin nitelikten daha üstün

geldiği kaba varoluşun 'adi zaman'ı (adı geçen eser, s. 329-333 ve 404-428).

Bu suretle Heidegger'de de, Bergson'da olduğu gibi, nitelle nicel karşıtlığı, saf zamanla ölçülü zaman farkını göstermek için temel vazifesini görür. Fakat Heidegger, Bergson görüşünü birçok noktalardan tamamlamaya ve değiştirmeye çalışır.

Heidegger, zamanın nicelleştirilmesini, uzaylaştırma (spetialisation) anlamında kabul etmez. Dünya zamanı ve adi zaman, nicelleşmiş ve ölçülebilir olduklarından, uzaysal şemalarla bozulamazlar. Bunlar da zamanlılığın, 'kendi türü'nden (suis generis) görünmeleridir. "Onların doğal hakları, zamanlılığın kendi içindedir". Şu halde, bu iki zaman, Bergson'un düşündüğü gibi, özne zihninin bozucu faaliyetinden doğmuş değildirler. Fakat, bunlar da en ilk zaman gibi ontolojiktirler. Dünya zamanı ve adi zaman en ilk zamandan daha az metafizik değildir. Zaman, çekinilmez bir surette ve kendi kendine bu üç zaman yatağı içinde zamanlaşır. Hatta zamanın ölçüsü bile, bir çeşit zamanlılaşmadır (adı geçen eser, s. 18, 333, 415, 432, 433).

Heidegger ile Bergson arasındaki diğer bir ıraksama (divergence) da şu noktadadır: Heidegger'e göre, en ilk ve hatta saf olarak nitel olan zaman, ne de olsa yine sonlu ve sınırlı bir zamandır (adı geçen eser, s. 330-331, 386). Onun en ilkel zamanı, Bergson'un süresi (durée) gibi, insanın kendi âcizliğini aştırmak ve kendi kendisinin üstüne yükseltmek için insel akla yardım etmez. Tersine olarak Heidegger'e göre, saf zamanlılık, aşılamaz akıldışı 'yarığı'nın önünde, insanlığın bu âcizlik ve terk edilmişliğinin temelidir. Sıkıntıyı olabilir duruma getiren bu saf zamandır; ve kendisi de bu sıkıntı sayesinde gözükür. "Ölüm için varlığın" temeli de yine bu saf zamandır. Bununla birlikte, evvelce işaret ettiğimiz gibi, Heidegger'in orijinal düşüncelerinden biri olmak üzere, bu sonlu ve sınırlı olan en ilk zaman, geleceğin esirmesi içinde zamanlaşır ve bu geleceğe yönelmesi sayesinde mistikleşmiş bir ahlâk karakteri alır. Heidegger, açıkça, en ilkel zamanın tarihine değinir ve onu tarihsel zamanla özdeş duruma getirir (adı geçen eser, s. 372-402, 329, 395). İyimserlik ve kötümserlik, eksinlik (humilité) ve kendine güvenme (auto-affirmation) aşgın bir varlığa inanmakla insanlık tapımı (culte), Heidegger'in bu görüşlerinde bireşmeye (synthétisé) çalışırlar.

Heidegger'in varoluşsal felsefesinde tarihin oynadığı role değinmeden önce, "bayağı varoluş" ve "kendi kendini bulmuş olan varoluş" la ilişkileri bakımından zamanlılığın çeşitli türleri hakkında bazı açıklamalarda bulunmamız gerekir:

Eğer en ilkel zaman, gelecek görünümü altında, dünya zamanı, geçmiş görünümü altında ve adi zaman da hal görünüşü altında zamanlaşıyorlarsa, dünya zamanıyle adi zaman içinde —ne kadar hazır bulunsalar da— diğer zamanlılaşma kipleri sürekli olarak ve her zaman kaybolurlar; yani, adi zamanda, geçmiş kendini unutur ve gelecek, kendini bilmez; dünya zamanında ise, hal, geçmişte erir ve geçmiş, gelecekte yansır. Yalnız, en ilkin zamandır ki, gelecekte zamanlılaşmak suretiyle, hali ve geleceği yitirmeksizin kendisinde taşır. Halin ve geçmişin esirmeleri, geleceğin esirmesinde kendinden ayrılamaz momanlarmış gibi ahenkli bir biçimde canlanırlar. Şu halde gerçek hal ve gerçek geçmiş, gerçek gelecekte birleşmişlerdir ve bu sonuncuda, bu en ilkin zaman, zamanlaşmıştır (adı geçen eser, s. 326, 350, 365, 336-372, 406-407). Görülüyor ki, Heidegger'in burada yer tutan olaybilimi, karşıtları, 'temel somut' içinde denkleştiren bir 'zaman diyalektiği' halini almaktadır.

Varoluşsal çözümlemeyi, zamanın kendi tabakalarına (couches) göre, zamanlılaşma biçimlerinin esasına dayanarak bir daha ele almamız icabeder (adı geçen eser, s. 331 vd.). Eğer zaman, "varoluş varlığının" temeli ise, varoluşun, olaybilimsel betimlemesiyle elde edilmiş olan bütün öğeler, zamanlılaşmanın esirmeleri üzerine kurulmalıdırlar. Adsız adama (on anonyme), baş eğmekten meydana gelen kaba varoluş, adi zaman üzerine ve kendi kendini bulmuş olan varoluş da en ilkin zaman üzerine kurulmuş olurlar. Adsız adama baş eğmekten meydana gelen "âlemde kaybolma", halin uşaklığıdır. Sıkıntıya ileten kesin karar ve ahlâksal vicdan, halde ve geçmişte gerçeklenmek suretiyle, geleceğin zaferini temsil ederler. Varoluşun karakteristiği olarak genel heyecanlı hal (befindlichkeit), dünya zamanı üzerine kurulmuştur. Bu durum, korku şeklinde soysuzlaştıkça diğer zamanlılaşma tiplerinden ilgisini keserek geçmişe hizmet eder (adı geçen eser, s. 339 vd. ve 326-436).

Genel olarak bütün varoluşsal problemler, Heidegger'e göre, türlü esirmel zamanlılaşmalarla karşılaştırılmak suretiyle çözülebilirler (adı geçen eser, s. 372-386; 336-339). Bunu aşağıda özel bir paragrafla açıklayacağız. Heidegger'in zaman kuramını açıklamaya son vermek için, kısaca "en ilkel zamanın gerçeklenmesi, geleceğin esirmesi içinde zamanlaşmak" diye tanımladığı (adı geçen eser, s. 372-404) tarih hakkındaki görüşünü anlatmak lâzımdır:

Heidegger'e göre, "insel varoluşun varlığı" esaslı olarak tarihseldir. Tarih, özel bir yöntemle oluşturulmuş olan tarihsel bir bilimin konusu değildir. Tarih, varlığın bir kesimidir (secteur) ve bu kesim, insel varoluşla özdeştir.

Şüphesiz ki, insan, sonlu ve ölümlü olduğu sürece, tarihsel bir varlıktır. "Ölüm için varlık", yani zamanlılığın sonlu karakteri, üzerine insel varoluşun tarihsel karakterine kurulan gerçek temeldir (adı geçen eser, s. 386). Yalnız, tarih için "ikinci derecede olan" nicelleştirilmiş zaman üzerinde kurulan nesnel âlemdir; bu âlem, geçmişe bağlı olan ve tekrar (wiederholung) da kendini gösteren ve hal'e hizmet etmiş olan gelenek (überlieferung) içinde gerçeklenir. Tarihte "birinci derecede" önemli olan ise, en ilkin zaman üzerine kurulmuş olan insel varoluşun kendisidir; bu âlemi, ara vermeksizin gelenek ve tekrarın emrine verir. Tek var olan, varlığı içinde geleceğe doğru esaslı bir surette yön almış bulunan ve bu sayede ölüm için özgürlüğe razı olandır... ya da başka deyimlerle, tek var olan, geleceğe yansımış, bundan daha esaslı olmayan bir geçmişe sahip, kendi özel geleneklerini takip etmekle birlikte bunları aşarak terk edilmiş olduğunu kabul etmeye ve bu yüzden de "zamanın" edimsel (actuel) ve somut bir faktörü olma olanağına sahip olandır. Bu ise, sonlu olduğu sürece, alın yazısını olanaklı kılan, yani şüphesiz olarak tarihsel olan en ilkel zamanın zamanlılaşması demektir (adı geçen eser, s. 385). Böylece, insanlığın varlığıyle özdeş olan tarih içinde Heidegger'in varoluşsal çözümlemesi, zaman hakkındaki kuramıyle derinleşmek suretiyle en yüksek noktasına erişmiş olur.

4. *"Varoluşsal Ülkücülük" ve Gerçek Problemi:* Heidegger'e göre, bilgi problemi, varoluşun kendini çözümlemekle çözülmelidir. Zira, bilme, varoluşa bağlı bir momandan başka bir şey değildir. O, bu probleme dair görüşlerini, eserin özel bir bölümünde toplamamış olduğundan, belki de biraz daha az açıklamış olduğu bu konuyu, kavramak oldukça zordur. (bununla birlikte, adı geçen eserin 200-231, 256-269, 142-166, 83-113'üncü sayfalarındaki metinlere bakınız). Biz burada, onun genel tezini özetleyeceğiz ki, bunun anlaşılabilmesi, onu bundan önce verdiğimiz açıklamalara bağlamak suretiyle mümkün olabilir.

Varoluşun esaslı olayı, "âlemde var olmak" olayı olduğu için, insel varoluşu âlemden ve âlemi, insel varoluştan ayırmak olanaksızdır. Âlemsiz bir insanlık kavranılamadığı gibi (gerçekçilik) insanlıksız bir âlem de kavranılamaz. Öğelerinin ayrılması mutlak surette olanaksız olan bu iki varlığı birbirinden ayırmaya kalkışmak yüzündendir ki, tamamıyle yanlış olan dış âlemin varlığı, karşılıklı olarak birbirine karıştırılmak suretiyle ileri sürülmüştür. "Gerçeklik de, insanlık gibi âlemin içindedir" (adı geçen eser, s. 200-212; 83 vd.). "İnsanlık var olmaksızın, âlem asla var olamaz" (adı geçen eser, s. 365). Nikolai Hartmann'ın yaptığı gibi, özneyle nesne arasındaki bitişiklikten (correlation) hareket edilirse, varoluşun niteliği olan "âlem içinde var olmak" problemi tamamlanamaz. İnsanlığın "âlemi içinde bulunmak", asla özneyle nesne arasındaki bağıntıya özdeş değildir. Zira, bu bağıntı, varoluşun ikinci derecede ve kendine bağlı bir öğesidir. Bu olay, en sonunda Hartmann'ın iddia ettiği gibi, bir çeşit gerçekçiliğe de hiç bir hak vermez (adı geçen eser, s. 208 ve n. 1).

Tersine olarak, varoluşçu çözümleme, ülkücülüğü şöyle böyle yeniden canlandırmış ve onu varoluşun içkin bir öğesi olarak sunmuştur (adı geçen eser, s. 207 vd.; 229- 212). "Eğer ülkücülük terimi sadece varlığın var olan aracılığıyle hiç bir biçimde açıklanamayacağı demekse ve "var olan" için, deneyüstü bir öğe sunuyorsa, ülkücülüğün esaslı olarak gerçekçiliğe tercih edilmesi icabeder" (adı geçen eser, s. 208, 207). "Eğer tersine olarak, ülkücülük terimi, varlığı bir özneye ya da bir bilince çevirmek anlamına geliyorsa, (ki bu isterse saf bir im (je) ya da evrensel bir bilinç olsun)... bu ülkücülükte, gerçekçilik kadar safdil ve aldatıcıdır (adı geçen eser, s. 208, 229, 366).

Fakat nasıl oluyor da, deneyüstü ülkücülük, varoluşsal bir öğe gibi kabul edilebilir ve varoluşun olaybilimsel çözümlemesi, nasıl olur da bizi bir "olaybilimsel ülkücülüğe götürebilir?" Her şeyden önce, insel varoluş olmadıkça, yani varlığı anlamanın varoluşsal olanağı bulunmadıkça, varlık var olamaz. "Varlığın bağımlılığı" varoluş aracılığıyle varlığın anlaşılması... ister istemez varoluşsal ülkücülüğe götüren bir olaybilimsel çözümlemenin görüşüdür. Hatırlamalıyız ki, varoluşun çözümlemesi, anlayışı heyecanlı hal'in şöyle ya da böyle olması yanında, bu varoluştan ayrılamaz bir öğe gibi tanımıştı. Şu halde her anlayışta, aşikâr olarak ülkücü izler olduğundan, o sudan bir edilgin görüm (vision) değildir. "Anlayış olmak itibarıyle" varoluş, kurucu katılmalarla (anticipations) kendini gösterir. Anlayış, ancak sezgi sayesinde daha sonra doğruluğu ispat edilebilen birtakım varsayımları etkin bir şekilde ileri sürer (adı geçen eser, s. 213). Her bilim, örneğin matematik ve fizik bilimler, varoluşa, zorunlu öğesini anlayış teşkil eden ülkücü bir karakter vermiş olan yapılar üzerine kurulmuşlardır (adı geçen eser, s. 147-152).

Bu varoluşçu ülkücülük, gerçek probleminde daha özel olarak gerçeklendirilebilir (adı geçen eser, s. 363-365; 221).

Gerçek, varoluşun bir öğesi olduğundan hiç bir surette bilgi ve yargıya bağlı değildir. Gerçek; bunlardan önce gelir; (adı geçen eser, s. 212-214) ve onlara bağlı değildir. Fakat, varoluştan önce gelmez. (Burada, Lask'ın görüşünü hatırlamalıdır). "Varoluş içinde gerçek ka-

dar da yanlışlık vardır" (adı geçen eser, s. 222). "Gerçek, varoluşla orantılı olarak ve aynı süre içinde yürürlüğe geçer. Doğru olan keşfedilemez, ancak varoluş olduğu oranda keşfedilebilir. Newton kanunları, çelişikliğe dair tezler, genel olarak her gerçek, ancak varoluşun sınırında yürürlüğe geçer" (adı geçen eser, s. 226). Her gerçek —varlığının yapısına göre bile— varoluşun varlığına oranla bağıntılıdır" (adı geçen eser, s. 227).

Fakat, varoluşun varlığı, kaygı'dır (serge); şu halde gerçek, anlayış denilen kaygıya bağlıdır. "Varoluşun kurucu bir çizgisi, kendi kendini keşfetmek, yani anlayışla kendini özdeş yapmak olduğundan, gerçeğe yalnız o sahiptir" (adı geçen eser, s. 230). "Varoluşlu ülkücülüğün mutlak surette ülküleştirilmiş bir özneyle karışıklığı (confusion) kadar da ebedî gerçeklerin onaylanması, Hıristiyanlık Tanrıbiliminin önyargılarından kalan tortulardan başka bir şeyi temsil etmezler. Bu tortular, yeter derecede kökten (radicale) felsefesel problemleri söküp atmamıştır" (adı geçen eser, s. 229-230).

Ancak, varoluşun varlığında temel olarak zamanın çözümlenmesi sayesinde bu önyargılar (préjugés) kesin olarak yıkılabilirler. Gerçekle birlikte ilişkisi olan (corrélatif) varoluş değil, bunun varlığıdır. Fakat bu varlığın temeli de zamandır. Şu halde gerçek, zamanlılığa bağlıdır.

Gerçek neden ibarettir? Gerçek, "keşif - entdecktsein" dir (adı geçen eser, s. 221). Gerçek, var oluşta kapalı olduğu için, keşfedilecek şeyin az çok bir çabayla elde edilmesi gerektir. Bu perdeyi meydana getiren varoluşun, adsız adamın adsızlığı içinde kendini yitirme meylidir. Gerçek ve varlık, kapalı olmakla birlikte, kavranılabilirler. Şu halde bunlar, kendilerini sezgiye, gerçekmişler gibi gösterebilmek için keşif eylemine muhtaçtırlar (adı geçen eser, s. 22 vd.). Burada Heidegger, ideaların görümüne yol açan Eflatun kuramının diyalektiğine değer vermiş görülür. Bununla birlikte Heidegger'de bu diyalektik keşif, Eflatun'dakilerden daha üstün bir rol oynar. Zira o, Eflatuncu düşüncelerin katılığını inkâr eder. Heidegger'e göre gerçek, esaslı bir surette keşfin bir işlevidir (fonction). "Keşfetme eyleminin varoluşlu ve ontolojik esasları, gerçeğin en ilkel olayı gibi görünmektedir" (adı geçen eser, s. 221-222; 35-37). Gerçeğin "keşif çabasına" bağlı oluşu, Heidegger'in varoluşçuluğunu bir yeni ülkücü görünüşe bürümektedir; ve bu ülkücülük, onun zamancılık (temporalisme) doktrinine davanır. Keşif işi, geleceğin esirmesi içinde zamanlaşır ve bu suretle de kendini en ilk zamanın bir belirtisi gibi gösterir.

Genel olarak Heidegger'in bütün varoluşçu ülkücülüğü, zamanlılaşma içinde, gerçekleşmesinin en yüksek noktasına ulaşır. Yalnız gerçek değil, şüphesiz insel varoluş —tarihsel varoluşluluğu bakımından— ve içine insanın yerleşmiş olduğu âlem, zamanlılaşmak suretiyle ülküleşirler. "Âlem... zamanlılık içinde zamanlaşır. O, ancak kendi kendini aşan zamanlılığın esirmeleriyle birlikte görünür. Eğer insel varoluş olmasaydı, âlem de olmayacaktı. Özne (sujet) terimi, ontoloji bakımından anlaşılan insel varoluştan, varlığı zamanlılaşma üzerine kurulmuş olan varoluştan başka bir şeyi ifade etme zorunda olmadığı takdirdedir ki, âlemin "öznel" olduğuna inanılabilir. Fakat, âlem bu öznelliğin kendini sürekli olarak aşan zaman içine sarılmış oldukça, onun olabilen bütün nesnellikten daha nesnel olacağına da inanmak gerekir" (adı geçen eser, s. 366, 365-365). Şu halde, zaman, varoluşun bütün ontolojik yapılarının "genel ufku" olarak görünür. "Varoluşun, bütünlüğü - totalité" kendini kuran tekmil öğeleriyle birlikte, en ilkel zamanın "zamanlılaşma olabilirlikleri" (zeitigungsmöglichkeiten) üzerine kurulur (adı geçen eser, s. 436).

Fakat, genel olarak her varlık, aynı şekilde yalnız zaman üzerine mi kurulmuşlardır? "En ilkel zaman, varlığın (evrensel) anlamını bulmak için temel hizmetini görebilir mi?" (adı geçen eser, s. 438). Heidegger'in çözümlediğimiz bu eseri —ki, yalnız birinci cildi basılmıştır— saf zamanlılıktan (ki, son sınır olarak tanınmıştır) daha üstün ilkeler var mıdır? sorusuyle özdeş olan bu sorunla sona ermektedir.

5. *Heidegger Felsefesinin Eleştirisi:* 1950 yılına kadar daha tamamlanmamış ve bütün ayrıntılarıyle kesin olarak aydınlanmamış olan bir eserin eleştirisi zor olduğu kadar da yararsızdır. Bu nedenle eleştiri kısmını kısa keserek, daha çok, Heidegger felsefesinin, çağdaş Alman felsefesinin genel durumu bakımından bazı özel ve karakteristik noktaları üzerinde duracağız:

Heidegger'in düşüncesi, pek yakından incelendiği zaman onun, "zamanlılaşma varoluşçuluğu"nda şu iki nokta görülür: Çok göze çarpan bir 'akıldışcılık' (irrationnalisme); bundan daha az kuvvetli olmayan bir diyalektiğe yönelme. Bununla birlikte Heidegger, bu iki ilkeye de düşman olduğunu açıkça ilân etmişti. "Akılcılığa antipot olarak akıldışcılık, hasmını kör farz ederek olayları yalnız görmeye ve göstermeye çalışır" (adı geçen eser, s. 136). "Diyalektik ise, felsefesel engellerin gösterişinden başka bir şey değildir" (adı geçen eser, s. 25). Bu düşüncelerine rağmen Heidegger'in, ancak bazı akıldışcılık türüne ve yine bazı diyalektik türüne karşı düşman olduğu, yoksa kendi felsefesinin derinden akıldışcı ve diyalektikçi olduğu söz götürmez bir gerçektir. "Onun apaçık amacı, varoluşun olaybilimine

dayanan bir akıldışcılıkla diyalektiği birleştirmektir".

Heidegger felsefesinin, derin akıldışcılığı, "sıkıntı" içinde simgeleştirilmiş olan insel varoluşun, "terk edilmezlik" ve "fenalığı" (malaise) ile ilgilidir. Sıkıntı, içine varoluşun kendi varlığı dalmış bulunan 'uçurum'u (nichts), 'akıldışı yargı' bildirir. En ilkin zaman da, Heidegger' de düşünce ya da saf akıl rolünü oynar. Hatta o, bu anlamda bir sonsuz değildir; zira, zamanlılık, ardı arası kesilmeksizin kendini aşar. Onun, sonlu ve sınırlı oluşu, uçurumu aşmaya yardım edememesinden ve nüfuz edilemez 'bir' in kendisi için saydam olmayışından ve sonsuzluğunun mutlak olmamasındandır. Heidegger'in düşüncesini kendi dilimize çevirerek diyebiliriz ki, onun sınırlı ve sonlu olan "en ilkin zaman" görüşü, hatta saf olarak "nitel ve dinamik anlamında bile" pozitif sonsuzluğu, kendisine temel yaparak, mutlak geçilemezden ve saydamsızdan ayıran akıldışı yargıyı işaret etmektedir (bu saydamsız kavramı Fichte'de de vardır). Heidegger'in 'sıkıntı'sı, içinde 'uçurum', pozitif ve hatta nitel sonsuzluğun aşılamaz sınırı olan mutlak'ın, 'bir'in, nüfuz edilemez ve bulanık karakteri beliren bir edimdir. Esaslı bir şekilde sınırlı olan karakteri içinde, insel varoluşun terk edilişi —ki, Heidegger, bu terk edilişten pek ısrarla bahseder—, Fichte'nin son döneminde, pozitif, sonsuzluk karakterine rağmen, ruhun ve kelâmın (logos) en yüce ayrılıklarını (disjonctions), kendilerini ebedî olarak mutlak'tan ayıran, bağıntılı ve tamamıyle akıldışı yarığa batmş öğeler gibi telakki edişini hatırlatır (*Bkz.* G. Gurvitch, *Fichtes System der Konkreten Ethik*, 1924; s. 150 vd.; 165 vd.). Burada Plotin'in 'Akıl'la 'Bir'i ayıran görüşlerinden de yararlanılmıştır. Akıldışı problemini yeter derecede derinleştirmedikleri için, olaybilimcilere yöneltilmiş olan hücumlar, Heidegger'e yapılmış değildir. Zira o, Alman klasik felsefesiyle özel olarak Fichte ve Schelling felsefesi geleneklerine bağlıdır ve âdeta bunları Kierkegaart gözüyle seyretmiştir. Fakat, Heidegger'in eseri, 1950'ye dek daha tamamlanmamış olduğu için, o, sadece en ilkel zamandan daha üstün bir öğenin var olup olmadığını araştırmıştır; yoksa kendisinin, bu öğeyi 'mutlak'ta ya da 'bir'de bulup bulmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte, yalnız tutmuş olduğu bu yol sayesindedir ki, 'sıkıntı', 'terk ediliş' ve 'sonlu en ilkel zaman' görüşleri belgin bir anlam kazanmaktadır.

Heidegger düşüncesinin diyalektik öğesi akıl dışcı öğeden daha az açık bir dille gösterilmiş değildir. Onda, "kaba varoluş"un çözümlemesi, daha önce kuvvetle diyalektiğe gömülmüştü; zorunlu öğeleri olmaları dolayısıyle, karşılıklı olarak kurulmuş bulunan karşıtları, yani kendinden kaçıp kendine dönmeyi, adsız adam ve yerine başkası konulamayan bireyliği, korku ve kesin kararı kaplayan bu varoluş görüşünde bir bütünlük gibi tanıtılan yine bu varoluş diyalektiğinin temeli, zaman diyalektiğidir. Geleceğin esirmesindeki üstünlük altında hal'in ve geçmiş'in esirmelerini sentetikleştirmeye muvaffak olan en ilkel zaman, yüksek bir "somut bütün" içinde, karşıtları denkleştiren bir diyalektik bütünlük değil midir? En ilkel zaman, dünya zamanına ve adi zamana —ki o, bunları aşar— tıpkı somut akıl diyalektiğinin soyut ve gidimli (discursif) entellekte ya da "pozitif sonsuzluğun", "olumsuz sonsuzluğa" karşı oluşu gibi karşıt değil midir? Heidegger' in bu zaman diyalektiğine bir 'ahlâk diyalektiği'nin belirtisinden başka bir şey olmayan bir 'tarih diyalektiği' de eklenmiştir. Ölüm karşısında teslim olma, etkin bir faktör olarak kendine güvenme, insel eksinliğin metafiziğiyle insanlık tapımı, alın yazısı ve özgürlük, gelenek ve ilerleme, iyimserlik ve kötümserlik... hep Heidegger'in kendi tarihsel süreç anlayışı içinde, diyalektik bir biçimde, bütün bu karşı oluşları (oppositions) denkleştiren bir bütünlük olarak aşmaya çalıştığı karşıtlardır. Nihayet, Heidegger'in ileri sürdüğü bilgi problemlerinin bütün çözümleri (solutions) de tamamıyle diyalektiktirler. Heidegger'in "varoluşlu ülkücülüğü" kendisine, 'gerçek diyalektiği' eklenmiş olan bir ülküsel gerçekçilik diyalektiğidir. Ülkücülük ve gerçekçilik denilen karşıt terimler, varoluşun somut bütünlüğü içinde ve "ebedî gerçekler"le "olgu gerçekleri" denilen karşıt terimler, en ilkin zaman içinde ilerlemişlerdir. Veri (donné) ile inşa (construit), sezgiyle varsayım arasındaki karşı olumluluk, keşif işi ve yapım (construction), dolaysız verileri kapatan örtüyü açmak ve bunların en doğru karakterlerini gerçekleştirmeye hizmet etmek suretiyle, saf sezginin geçiş yolu gibi keşfin diyalektiği düşüncesinden ileriye geçmiştir. Anlaşılıyor ki Heidegger'in felsefesinde diyalektik öğeler yok değildir. O, sadece olaybilimsel anlayışları genişletmemiş, fakat onları, Alman klasik ülkücülüğü geleneğini eklemek suretiyle tamamlamış ve aşmıştır. Heidegger'in Hegel'in panlogisme'ine ve daha çok zaman anlayışına karşı düşmanlığı pek göze batacak denli açıktır (adı geçen eser, s. 428-436).

Şimdi Heidegger felsefesini tehdit eden bazı tehlikeleri kısaca gösterelim:

1. Varoluşun olaybilimsel çözümlemesi, değer yargıları hakkında bir kriter vermemektedir. Değerler, varlık içinde bulunamazlar ve varlıktan elde edilemezler. Varoluşçuluk, spekülatif felsefeye temel hizmetini görebilirse de bilgeliğe ve ahlâka asla temel olamaz. Heidegger, varoluş hakkındaki çözümlemesinde sürek-

li olarak, fakat ne geçerliklerini (validité), ne de kaynaklarını araştırmaksızın ahlâksal ve dinsel değerlerden söz edip durmuştur. "Kaba varoluş"la, "kendi kendini bulan varoluş" arasındaki karşıtlık bile, ancak değerler üzerinde kurulabilir. Aynı zamanda kaba varoluş, yorumlamanın başlangıcında, ahlâksal değerlerin betimi içine sıkıştırılmış gibi görülür. (Örneğin, adsız adamın eleştirisinde olduğu gibi). Bir taraftan da Heidegger, ne pahasına olursa olsun, ahlâk'ı, varoluşun varlığı üzerine kurmak istediği için, ahlâk'ın, başka bir şeye döndürülemez niteliklerini, varlığın mutlak surette bircinsten olmayan niteliklerinden meydana getirmeye mecbur olmuştur. Yani, o, varoluşun tasviri içinde açıkça kendini bildiren, kendi kendini bulmuş olan, saf olarak kurucu bir diyalektiğe az çok düşmekten çekinememiştir. Bu ise, hem genel ontoloji problemini olduğu kadar da özgül (specifique) olarak ahlâk problemini tehdit eden iki katlı bir tehlikedir.

II. Heidegger'in genel ontoloji esasına sokulmuş olan ahlâksal öğe, onun felsefesini açıkça ahlâkçılığa (moralisme) götürür. Heidegger'in "temel olaybilimi", bazı görünümleri itibarıyle, pratik aklın, kuramsal akla üstünlüğü düşüncesinin yeniden dirilmesi gibi nitelendirilebilir. Bu ahlâkçılık, onun genel olarak var olanla özdeş saydığı tarihsel öğe görüşünde en yüksek derecesine ulaşır. Fakat bu ahlâkçılık, kolaylıkla bir panlogisme'e ve daha çok türümcü (emanatiste) ve kurucu diyalektiğe çevrilebilir. Hele, "pratik aklın üstünlüğü", bundan başka bir şeye döndürülemeyen bütün nitelikleri evrensel açıklamanın ilkesi haline gelmiş olan ahlâksal olay etrafında organlaştıran ve sistemleştiren kuramsal bir ilke gibi telakki edilirse, bu çevrilme işi daha gerçekleşir. Onun felsefesindeki esaslı nokta, sisteminin ahlâkçılığı ile pek etkin bir duruma gelen diyalektiğidir. Bu diyalektik, akıldışcılık tarafından ileri sürülmüş olan tüm engelleri devirmekle tehdit eder ve son bir kurucu çabayla, bağıntılı mutlak'tan ayıran aşılamaz uçurumu geçer ve böylece, sıkıntıyı yalnız kendi nefsine güvenme sevinci şekline sokar.

III. Varoluşsal ahlâk, Heidegger'in genel ontolojisinin şeklini değiştirerek bu yeni kurucu türümcülüğü ileri sürme tehdidini yapacak kadar güçlü olmakla birlikte, bütün ahlâksal problemlere tüm gerçek derinlikleriyle karşılık vermeye yetecek kadar güçlü değildir. Onun ahlâk'ı, sadece bilinçsiz olarak dayandığı kriterleri gerçeklendirmekten âciz olduğu gibi, önceden düşünülmüş bir biçimde ve hatta kendi varoluşçuluğuyle ahlâkın en ilkel öğesini de bir tarafa atar ki bu ilke, "saf eylem, yaratıcı özgürlükle özdeştir" şeklinde ifade olunur. Ahlâkın heyecanlı sezgi içinde asla yakalanamayan, 'yaratıcı eyleminin' kişiliği aşan dalgası' sayılan, hiç bir şeye dönüştürülemez niteliği, ancak istemli ve saf olarak etkin, yaratıcı eylemin kendisine katılan bir sezgide kavranılabilir. Ahlâk'ın varoluş ontolojisine bağlanması, yaratma ve varlık, iş ve itaat, özgürlük ve sistem arasındaki, birbirine döndürülemez ıraksamayı (divergence) kaldırmak istemek, bu yüzden bile esaslı bir surette ahlâksal olan nitelikleri yok etmek demektir. Yaratıcı eylem ontolojisi, varlık ve varoluş ontolojisine karşıttır. Bu en son (ultim) öğeler arasında "ruh"la "kelâm", yaratıcı faaliyet dolayısıyle sabit varlık arasında birbirine döndürülemeyen öyle bir savaş vardır ki, hiç bir diyalektik kendi özel sınırlarını aşmaz ve kendi yerlerinde durur. Bir türümcülükle soysuzlaşmamış olan diyalektik, kendi kendini, "mutlak'ın olumsuz Tanrıbilimi" olarak tanıtmaya mecburdur. Sevinç içinde değil, akıldışı yarık uçurumunun önündeki sıkıntı içindedir ki, en son karşıtlar mutlak'tan ayrılır ve bunlar ebedî olarak birbirinden uzaklaşırlar. Kabul edilmesi gereken diyalektik, akıldışlıya gerçekten saygı duyandır. Zira, bu diyalektik, akıldışı olanla birleşmiştir. Heidegger, çözümlemelerinde Fichte'nin çıktığı yükseklige ulaşamamıştır. Fakat o, daha son sözünü söylemiş değildir.

Heidegger'in ilk eserleri, skolastiğe dairdir: *Die Kategorien und Bedeutungs Lehre des Duns Scotius* (1916) gibi. Asıl felsefesel çalışmaları 1919'dan beri Husserl tarafından yayınlanmakta olan Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung dergisinde çıkmıştır. 1929'dan itibaren bu dergiyi terk etmiştir. Metinde adı geçen *Sein und Zeit* (cilt I, 1926; 6. baskı, 1949) dan başka, *Vom Wesen des Grundes* (1929; 2. baskı, 1931) ve S. Kemal Yetkin tarafından *Metafizik Nedir?* başlığıyle dilimize çevrilmiş olan *Was ist der Methaphysik?* (5. baskı, 1949) sayılabilir. Bu eseri, Corbin-Petithenry, Bifur dergisinde Fransızcaya çevirmiştir (1931; haziran, s. 15). Bir de felsefe araştırmalarının birinci cildi olarak çıkan, *Nedenin Niteliği Hakkında* adlı bir eseri vardır. Bunlardan başka, *Kant u. das. Problem der Metaphysik* (1929; 2. baskı, 1951); *Platon Lehre vom der Wahrheit* (1947); *Holzwege* (1950); *Vom Wesen der Wahrheit* (3. baskı, 1954); *Erläuterungen Zu Hölderlins Dichtungen* (2. baskı, 1951); *Über den Humanismus* (1949); *Holzwege* (2. baskı, 1952); *Einführüng in die Metaphysik* (1953).

Pek çok olan eserleri arasında, *Der Feldweg* (*Kır Yolu*, 1953); *Was Beisst Denken* (*Düşünmek ne Demektir?*, 1954); *Vorträge und Aufsatze* (*Konferanslar ve Makaleler*, 1954); *Der Satze vom Grund* (1957); *Identitäd und Dif-*

ferenz (*Benzerlik ve Ayrıntı*, 1957); *Hebel der Hausfreund* (*Hebel, Aile Dostu*, 1957); *Unterwegs zur Sprache* (*Dile Giden Yol*, 1959); *Glassenheit* (*Sükûnet*, 1959); *Nietzsche* (2 cilt, 1961); *Die Frage nach dem ding* (*Nesneye Soruş*, 1962); *Kants These Über des Sein* (*Kant'ın Var Oluşa Dair Tezi*); *Die Tecknik und die Kebre* (*Teknik ve Arka Yüzü*, 1962); *Wegmerken* (*Yol İşaretleri*, 1967) gibi eserlerini sayabiliriz.

Daha çok önce de, *Psikolojizmdeki Yargı Doktrini* (1914); *Duns Scotus'ün Kategoriler ve Anlamlar Doktrini* (1916); *Esasın ne Olduğu Hakkında* (1929); *Gerçekliğin ne Olduğuna Dair* (1943); *Çıkmaz Yollar* (1950)... gibi eserleri sırayla yayımlanmışlardı.

Bkz. G. Gurvitch, (2. baskı, 1949, s. 207-234); Heidegger'e dair verdiğimiz bilgilerin çoğunu bu eserden dilimize çevirdik; Lévias, *La Théorie de l'Intuition dans la Phénomènologie de Husserl* (1931); P. Wuest, *Der Mensch. U. d. Philo.* (1949); S. Passweg, *Phänomenologie U. Ontologie, Husserl-Scheler-Heidegger* (1939); Marcie, *Heidegger U. d. Existential Philosophie* (1949); *Bibliogra, hia Philosophica, 1934-1945* (Utrecht vie Bruxelles, 1950); W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1952); K. Löwith, *H. Denker in der Gegenwartsphilosophie* (1952) ve yine aynı yazarın *H. Denker in Dürftiger Zeit* (1953); P. Fürstenau, *Heidegger das Gefüge Seines Denkens* (1958).

HEIDENREICH, Karl-Heinrich. Alman filozof ve şairi. 19 şubat 1764'te Saxe'daki Stolpen' de (Misnie) doğdu; 26 nisan 1801'de Burgwerben'de (Wissenfesl) öldü. Leipzig Üniversitesinde okudu. 1789'da felsefe profesörü oldu. Sırayla, şiir, filoloji ve felsefeye çalıştı. Fakat, sonra felsefeyi meslek edindi. 1798'de felsefe kürsüsünden ayrılmaya mecbur oldu. Bunun nedeni, özel hayatının düzensizliği, içki ve sefahata düşkünlüğüdür. Bu suretle sağlık durumu da bozulmuş olduğundan, Burgwerben'e çekildi. Edebî ve felsefesel çalışmalarına burada devam etti. İlk edebî eserleriyle ün kazanmış olan Heidenreich, sonraları Schiller ve Goethe'nin hücumlarına uğradı. O, başlangıçta Spinoza doktrinine bağlandığı halde, sonra bunu bırakıp, Kant'a bağlanmış ve Kant'ın birçok öğrencileri arasında, bilgisinin çeşitli oluşuyle, zekâsının keskinliğiyle ve çoğu zaman görüşlerinin orijinalliğiyle çok seçkin bir yer kazandı. Heidenreich, eleştiriciliğin genel ilkelerini kabul etmekle birlikte, bağımsızlığından da vazgeçmedi. Kant sisteminin bazı taraflarını ve daha çok estetik ve din felsefesini düzeltmek ve tamamlamak onurunu kazandı. Kant'ın doktrinine şairce bir anlatım verdiği gibi, estetiğine de duygusal bir şekil verdiği için, Kantçıların hücumuna uğradı.

Heidenreich, 'sanat'ı, "duyarlığın belirlenmiş bir halinin tasarımı" diye tanımlamıştır. İnsan (conoscitif) bir varlık olarak bilgilerini genişletme ve duyumlarını başkalarına nakletmeye sürüklenir. Bundan, bilim ve sanat doğmuştur. Heidenreich'e göre, sanatın (conoscitif) değeri, mutlak surette açık değildir. O kadar ki, duyumlar hoş olsalar da, olmasalar da sanatla temsil olunurlar. Zira, toplum halindeki insanın ahlâksal amaçlarına hizmet ederler. Sanatı kuran duyarlığın konuları, bir pek iyiye, bir içsel değere sahip olmaya, tikel olarak bireyle değil, akıllı bir varlık olarak bireyle ilişkide bulunmaya mecburdur. Bundan, zevkin nesnelliği ve zorunluluğu ortaya çıkar.

Heidenreich'in 'estetik'i, Baumgarten-Meier' inki gibi icat (inventio), yöntem (methodica) ve ifade sanatı (ars significandi) olmak üzere üç bölümlü bir doktrine sahiptir. Heydenreich, müzik, dans, tasvir sanatı (figuratif), bahçecilik, şiir, temsil sanatı... vb. gibi on sanat şeklini uzun uzadıya inceler. Sanat eleştiricisi olan filozofun, sanat dehasıyle nitelenmiş olmasını, aklın bu gerekçeden vazgeçemeyeceğini, renkleri körü körüne yargılamaya hak vermediğini ileri sürerek güzelliğin cazibelerini kıyaslar aracılığıyle kazanmanın olanaksız olduğunu savunur. Ona göre, 'güzel', eleştirirının duygularına direnilmez bir apaçıklıkla kendini göstermelidir. Eleştirici bir güzelliğin emri altında ne denli kalırsa kalsın, aklının bir sıra 'niçin'leri izlemek için zaman bulmaya mecburiyeti yoktur (B. Croce).

Heidenreich, felsefe tarihi bakımından önemli olan, Cromaziano'nun şu eserini, birtakım notlar ekleyerek Almancaya çevirdi: *Felsefede İşlenmiş Devrimlerin Eleştiri Tarihi* (Buonafeld, 2 cilt, 1791); Pascal'ın *Düşünceler*'ini de Almancaya çevirdi (Buonafeld, 1792). İki yıl Alman *Felsefe Yıllığı*'nı yayınlamış (2 cilt, 1795-1796) olan Heidenreich, birçok dergilerde de makaleler yazmıştır. Ölümünden sonra onun adını taşıyan, *Kant'ın Ahlâk ve Din Felsefesi İlkelerine Göre İnsanın Haysiyetine Dair Düşünceler* (Buonafeld, 1802) adlı eseri yayınlanmıştır.

Diğer eserleri: *Yetkinlik Aşkına Dayanan Ruhun Ölmezliği Tanımına Dair Bir Açıklama Denemesi* (Leipzig, 1785); *Spinoza'ya Göre Tanrı'nın Niteliği* (Leipzig, 1789); *Duygu ve Hayalgücü Sorunlarının Kaynak ve Kurallarına dair Deneme* (Leipzig, 1788); *Estetik Sistemi* (Leipzig, 1790); *Doğal Din Felsefesine dair Görüşler* (2 cilt; Leipzig, 1791); *Dinsel Belâgate ve Şiire Uygulanmak Suretiyle Ahlâksal Tanrıbilimcilik İlkeleri* (Leipzig, 1792)... vb. Onun çoğu Almanca ve bazıları da Latince olmak üzere daha birçok eseri vardır.

Bkz. Schelle, *Charakteristik Heydenreich's* (Leipzig, 1802); B. Croce, (s. 247, 250, 471); Tennemann'ın *Felsefe Tarihi*.

HEIMSOETH, Heinz. Alman felsefe tarihçisi. 12 ağustos 1889'da Königsberg'de doğdu. 1931'de Köln Üniversitesine profesör oldu.

Eserleri: *Die Sechs Grassen Themen der Abondland, Metaphys.* (1922; 2. baskı, 1954); *Fichte* (1923); *Metaphysik der Neuzeit* (1928); *Die Errungenschaften des dt. Idealismus* (1931); *Geschichte Philosophie* (1948). Takiyettin Mengüşoğlu, Heimsoeth'in bir eserini *Felsefenin Temel Disiplinleri* (1952) adıyle dilimize çevirmiştir Daha çok felsefe tarihi üzerinde çalışmış olan bu filozofun son eserleri şunlardır: *Die Philosophie des 20 Janeh.* (13. baskı, 1935); *Metaphys. Vorausstzungen u. Antriebe in Nietzsches Imoralismus* (1955); *Studien zur Philosophie I. Kants* (1956).

Heimsoeth'un, ayrıca, Windelband ve N. Hartmann üzerinde de incelemeleri vardır.

HEINECCIUS ya da daha doğru olarak **HEINECKE, Jean Theophil,** Almancada **Gottlieb.** Alman filozofu. 1681'de Altenburg Dukalığındaki Eisenberg kasabasında doğmuştur. Sırayla Halle'de, Francher'de felsefe okutmuş ve Oder nehri üzerindeki Frankfurt'ta Hukuk profesörü olmuş, daha sonra da hem felsefe, hem hukuk profesörlüğüyle Halle Üniversitesine gelmiştir. 31 ağustos 1741'de bu şehirde ölmüştür. Kendisi, Almanya'da derin bilgisi ve hukukçuluğu ile büyük bir ün kazanmış olmakla birlikte, adı, felsefe tarihini de ilgiler. O, Thomasius ve Cumberland'ın yolunda giderek felsefeyi hukukla uzlaştırmaya çalışmış ve hukuka, felsefenin yöntem ve genelleştirme ruhunu uygulamaya çalışmıştır. İşte bu düşüncenin etkisi altında *Doğal Hukuk ve İnsanlar Hukukunun Öğeleri* (Halle, 1738) ile, *H. Grotius'un Eserine Giriş* (Berlin, 1744) ve *Puffendorf'un İnsan ve Yurttaşın Ödevleri Hakkındaki Eserine Giriş* (Viyana, 1754) adlı Latince eserleri yazmıştır. Heineccius, sırf felsefeyi ilgileyen ve bu bilimin bir de tarihçesini eklemiş olduğu, *Elementa Philosophioe Rationalis et Moralise Guibus Proemissa est Historia Philosophica* (Frankfurt, 1728) adlı diğer bir eser yazmıştır ki, bunun felsefe tarihi kısmı ayrıca da basılmıştır (Berlin, 1743).

Heineccius'un külliyatı, *Opera ad Universam Jurispradentiam Philosophiam et Litteras Humaniores Pertinentia* adıyle Génève'de basıldı (8 cilt, 1744-1748; 9 cilt, 1777).

HEINRIC, d'Auxerre. Benedikten keşişlerinden. 841'de doğmuş ve 876'da ölmüştür. Öğrenimlerini Auxerre, Ferrières ve Laon'da yapmıştır. Servet Loup ile İrlandalı Elie'nin öğrencisidir. Aynı zamanda bir Latin ozanı da olan Heinric, diyalektik hocalığı yapmış ve şu eserleri vermiştir: *Categoria Decem* (bunda, Saint-Augustin' in *Aristo* kategorilerini serbestçe kullandığını, asıl kategorilerin tercümesi olmadığını hatırlatır). Augustin'in *De Dialectica*'sı ile Aristo'nun *De Interpretatione*'si ve Porphyre'in *Isagog*'u hakkında yaptığı yorumlamalarda, Scot Erigène'in etkisi görülür. Ona göre varlık, Tanrı tarafından yaratılmış olan her yalınç ve değişmez öz'dür. Hayvan (yani, hayvan cinsi) ve yalnız öğeler gibi. Tersine olarak dört öğeden birleşmiş olanlar çözülür, mahvolur ve öğeleri çıktıkları bütün içinde erir giderler. Tümeller sorununda, bir çeşit görgücüdür. Zira Heinric, somut (müşahhas) gerçekliğin özel tözden ayrılmış tözleri değil, bireyleri anlatan cins ve türlerden meydana geldiğini, cins ve türlerin tözünü ise, yalnız bireylerin teşkil ettiğini kabul eder. Özet olarak, tümelleri birtakım adlardan ibaret saymaktadır. Heinric'in bir de *Vita Sancti Germana* adlı eseri vardır ki, kendisini Latin ozanları arasında anmayı gerektirir. En meşhur öğrencisi, kendi ardılı olan Auxerre'li Remi'dir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 225-226).

HEINZE, Max. Alman filozofu. 13 aralık 1835'te Priezrnitz'de doğdu. Leipzig, Tübingen, Erlangen, Halle ve Berlin'de Tanrıbilim, filoloji ve felsefe okudu. Kendisi, en çok Trendelenburg'un etkisi altında kalmıştır. 1860'da doktorasını vermiş, bir prense eğitmen olmuş, nihayet Königsberg ve Bâle'de felsefe profesörlüğüne getirilmiştir. 1875'te Leipzig'de felsefe profesörüydü. Leibniz ve Kant doktrinlerine bağlı olan Heinze, bir felsefe tarihçisi olarak *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie* (Oldenburg, 1872) adlı eseri yayınladı. Diğer eserleri şunlardır: *Die Sittenlehre Descartes's* (Leipzig, 1873); *Der Eudoemonismus in der Grieschischen Philosophie* (Leipzig, 1883); *Lehre von Logos* (1872); bu eserde Philon'a dair geniş bilgiler vardır; *Ueberweg'in Grundriss der Geschiche der Philo. von Thalès bis Zur Gegenwart* (3 cilt; Berlin, 1867-1868) adlı eserini bastırmıştır.

Bu filozofu, Xenokrat'ın eserlerinden kalan parçaları, *Xenocrates Dorstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig, 1892) başlığıyle yayınlayan Heinze ile karıştırmamalıdır. Bu Heinze, Themistius'un ruh kuramını *In de Anima* adıyle bastırttığı gibi, bir de *Zur Erkenntnisslehre der Stoa* (1886) adlı eseri de yayınlamıştır.

HEISS, Robert. Alman filozof ve psikoloğu. 22.1.1903'te Münih'de doğdu. 1943'te Freiburg'da profesör olmuştu. Karakterler psikolojisi üzerinde çalışmıştır. Eserleri: *Lehre vom Charakter* (2. baskı, 1949); *Deutung der Handschrift* (1943); *Dr. Gang des Geistes* (1948); *Allgemeine Tiefenpsichologie* (1956).

HEKATE (Hekataios). Yunan filozofu. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Demokrit'in öğrencisidir; ve Epikür'ün hocası olan Téos'lu Nosiphan'ın hocasıdır. Hyperboréliler ve Mısırlılar hakkında bazı eserler yazmıştır. İnsanlığın gelişme evrimi hakkında Lucrèce'in ileri sürdüğü düşüncelerin kaynağı Hekate olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, insanların bir taraftan yavaş yavaş kendilerini korumaya, diğer taraftan da kendilerini neşelendirmeye gayret ettikleri, sosyal hayatın sözleşime dayandığı, sonra siyasal kurumların meydana getirildiği, ateşin üretilerek madenlerin işletildiği, tarım işlerine girişildiği ve yararlı hayvanların yetiştirildiği, kumaş dokuyup elbise yapıldığı, zaman bölümleriyle yazının icat edildiği ve nihayet müzik ve şiirin çıktığı vb... düşünceler gibi ki, bunlar, hem Lucrèce'te, hem de bu şair filozoftan çok önce gelmiş olan Hekate'de vardır. V. Brochard, Hekate'ye dair şu bilgileri verir: Hekate, Ptolémé Lagi'nin yanında yaşamış; ve bu kralın Suriye'ye yaptığı sefere birlikte gitmiştir. Hekate'ye göre, iş ve pratik, kuramdan daha değerlidir. Onun, evvelâ Mısırlıların felsefesine dair, daha sonra da, felsefeyle ilgisi olmayan bazı eserlerle Yahudiler ve İbrahim Peygamber hakkında bir eser yazdığı anlaşılmaktadır.

Mısır Tarihi adındaki eserinde, Yunanlıları uyarmak isteyen ülkücü bir hava vardır. Bu eserin bölümlerinden biri, Yahudilerin çok eski yaşam ve toplumları hakkında bilgiler vermektedir ki, bazıları bu bölümü ayrı bir eser sanmışlardır. Hekate'nin, *Hyperborealılar* adlı eseri en eski ütopya anıtlarından biridir. Bu eser, Messene'li Euheméros'u etkilemiştir.

Bkz. L. Robin, *La Pensée Grecque* (s. 387 ve 400); K. Reinhardt, *Hekataios V. Abdera U. Democritos* (Hérmes, 47, 1912); V. Brochard, (s. 79).

HEKATE. Yunan tarih ve coğrafyacısı. Mile'lidir. M.Ö. VI-V. yüzyıl arasında yaşamıştır. İranlıların İyonya'yı istilâ ettikleri zaman yurttaşlarına bilgece öğütler vermiştir (502-496). Hekate'ye burada yer vermemizin nedeni, *Coğrafya* ve *Généologie (Jeneoloji)* başlıklı iki eserinde Thales gibi Sokrat'tan önceki bazı filozoflardan söz etmesinden ve tarihin yöntemi hakkında bazı esasları kurmuş olmasındandır.

Avrupa ve Asya ayrımını ilk kez o yaptığı gibi, geneoloji bilginlerinin ilklerinden biri de odur. Hekate, buna dair eserlerinde, türlü soylarla ilgili bazı efsaneleri akılcı bir yöntemle yorumlamıştır. Onun coğrafyası, Avrupa, Asya ve Libya'yı (Afrika) kapsar. Eratosthen, Thales tarafından yapıldığı kabul edilen ilk haritayı Hekate'nin düzeltip doğruladığını anlatmaktadır. *Jeneoloji*'si dört kitaba bölünmüştür. Bu eserin başında yüksek bir akılcılığın, açık ve pozitif bir ruhun ifadesi olan şu satırlar vardır: "Mile'li Hekate şöyle söyler: 'Ben her şeyden bana doğruymuş gibi görüneni kaydettim. Zira, Yunanlıların söylevleri çoktur ve asıl bana gülünç geleni de budur'". Hekate, Xenophan'ın evren sorunlarına getirdiği sınamayı (examen), insel sorunlara uygulamıştır. Tarihsel geleneklerdeki çelişmeler, onu bunlar arasından bazılarını seçmeye mecbur etmiştir. Bunların saçma olanlarını atmak için, akla uygun olanlarını mümkünlerle, ihtimallileri ayırmış ve bu suretle tarihsel eleştiriyi ilk kez kullanmıştır. O, geleneklerden rasgele bir seçme yapmamış, bunların en uydurma olanlarının bile kapladığı zarfı kaldırıp içinde gizli olan gerçeği keşfe çalışmıştır. Zira, onun maksadı, olayları geçmişte nasıl meydana gelmişlerse öylece, oldukları gibi tespit etmektir.

Hekate, Mısır'a ve Theba'ya gitmiş, oradaki rahiplerle görüşmüştür. Onlara, kendi atalarının Tanrılar olduğunu ve on iki göbek atalarının bilindiğini iddia ettiği için, rahipler onu azarlamışlar, kendisini bir salona götürerek, orada bulunan en az 345 büyük rahibin heykelini göstermişler ve kendisine anlatmışlar ki, "Mısır'da rahiplik onuru babadan oğula geçer ve her büyük rahibin heykeli sağlığında dikilir; bunların hepsi insan olup, hiç birisi Tanrı ve yarı Tanrı değildir; pek eski zamanlarda, yeryüzünü Tanrılar yönetmişlerse de, uzun zamanlardan beri yerlerini insanlara vermişlerdir ve bunun böyle olduğunu ispat eden belgeler de vardır". Hekate'nin bu açıklamalardan şu sonuca ulaştığı anlaşılıyor: İnsel tarih alanı, sonsuzluğa uzanır; Tanrıların karıştığı olaylar alanı ise, sınırlıdır. Olayları, Tanrılarla kahramanların birlikte yönetmeleri olanaksızdır. Örneğin, Argonotların gönderilmesi ve Truva Savaşı, bugün bir savaş nasıl oluyorsa, öyle cereyan etmiştir. Homeros'un anlattığı gibi değil; efsaneler ve mitler (mythes) ciddî bir yoklamadan geçirilirse, ifritlerin ve cinlerin var olmadıkları anlaşılır. Anlaşılıyor ki Hekate, şüphenin ve eleştiri zekâsının ilk kahramanlarındandır; ve görüşleri zamanına göre çok ileridir; eserlerinden zamanımıza bazı parçalar gelebilmiştir. Eski Yunan'da onun en büyük ardılı Herodot sayılır.

Bkz. J. Burnet, (s. 20, 44, 47, 54); L. Robin, (s. 387, 400); T. Gomperz, (cilt I, s. 294-297).

HEKATON. Yunan filozofu. M.Ö. II. yüzyılda yaşamıştır. Rodos'ta doğmuş, orada Panaetios'un öğrencisi olmuştur. Stoacılardandır. Rodos ve Roma'da dersler verdiği bilinmektedir. Ciceron, onun *Ödev* ya da *Ödevler* adlı bir eseri olduğundan söz ederse de, yazılarından hiç biri zamanımıza gelememiştir. Bu filozof, Roma'da ölmüştür.

HELIODOR. Bu adı taşıyan üç filozof vardır: a) Akademi filozoflarından Charmidas'ın öğrencilerindendir ve adı *Index Herculanensis*'de yazılıdır; b) İskenderiyelidir ve Porphyre'in bahsettiğine göre, gezimci bir filozoftur (*Vita, Flos.*, 20); bazı eserler bırakmıştır; c) Yeni Eflatunculardan olup, M.S. V. yüzyıl sonlarına doğru yaşamıştır. Hermias'ın oğlu Ammonius' un kardeşidir. Proklus'un öğrencisidir. Bu filozoflardan, Suidas ve Damascius bahsetmişlerdir. Bütün bunların hayat, eser ve düşünceleri hakkında bilgimiz yoktur.

HELMHOLTZ, Herman Ludwig Ferdinand von. Alman fizik ve fizyoloji bilgini ve askerî hekim. 31 ağustos 1821'de Potsdam'da doğmuş ve 8 eylül 1894'te Charlottenburg'ta ölmüştür.



Königsberg ve Heidelberg Üniversitelerinde fizyoloji, anatomi ve Berlin'de fizik profesörlüğü yaptı. Yaşamcılığı (vitalisme) reddeden fizyoloji sistemini kurmuştur. Bu büyük bilgin, sinir uyarımının hareket hızını ölçenlerin ilki olduğu gibi, sinir tellerinin (lif) ganglion hücrelerinden çıktığını keşfeden de odur. Helmholtz, müzikal seslerin karakterlerinin üst seslere (oberton) bağlı olduğunu açıklamış, göz aynasını ve makaslı dürbünün ilk şekli olan telestereoskop'u icat etmiş, Jung'un üç renkli görme kuramını geliştirmiş, elektrodinamikte Maxwell'in görüşlerini desteklemiş, enerji ilkesinin anlamını ve en küçük etki ilkesini açıklamıştır. Serbest güç (enerji) ve elementer kuantum kavramlarını da o, meydana çıkarmıştır. Bilim alanında bu kadar verimli olan bu büyük zekâya, ansiklopedimizde yer verişimizin nedeni, kendisinin Almanya'da Yeni Kantçılığı hazırlayanlardan ve ülkücülüğü pozitif araştırmalarıyle kuvvetlendirenlerden biri sayıldığı içindir; duyumların gerçek doğalarını, ruhsal öğelerin rolünü açıkça belirtmiş olan Helmholtz, duyum zannettiğimiz şeylerin gerçekte bilinçsiz ve karmaşık birtakım hava ve esir titreşimlerinden başka bir şey olmadıklarını ispat etmiştir.

Lange, onun hakkında şunları kaydeder: "Helmholtz, göstermiştir ki, hayallerin doğrultulmasının (redressement) nedeni hakkındaki tartışmalar önemli bir bilim değerine sahip olan kopyaları yerine —ki, bu düşünce tamamıyle çelişiktir— duyularımızın algısında ve bu algı içinde nesnelerin yaptığı etkilerin özne tarafından görülmesinde gerçekten ve esaslı bir şekilde karar vermenin ne denli zor olduğunu göstermesi itibarıyle sadece psikolojik bir yarara sahiptir. Helmholtz, Müller-Ueberweg kuramını reddeder; yalnız, onların mantık ve bağıntılı düzeltmelerini inkâr etmez. Olayları, nesnelerin duyu organlarımız üzerine yaptığı yalınç etkilerden ibaret saymaya alışma ihtiyacını almaya (yani, bilinmedik kendinden şeylerin etkisini kabul etmeye) hiç de lüzum yoktur" (Lange, cilt II, s. 444-445). E. Bréhier, bilgi kuramı ve dış âlem problemi bakımından da önemli olan Helmholtz'un optik kuramı hakkında der ki, bu bilgine göre: "Tasarlanmış (représenté) olan şeyi değişikliğe uğratmayan ve mutlak anlamda doğru olan bir tasarım kabul etmek, bir etkinin, üzerinde oluştuğu nesnenin doğasından tamamıyle bağımsız olabileceğini kabul etmek demektir ki, bu apaçık çelişikliktir. Şu halde, bizim bütün insel tasarımlarımız ve herhangi zihinli bir varlığın tasarımları, bunları tasarlayan bilincin doğasına eşaslı bir surette bağımlı olan nesnelerin hayalleri olacaktır". Helmholtz, Öklid'inkinden başka geometriler üzerindeki çalışmalarında, bizim uzayımızdan başka bir uzayın olabilirliğini de kabul etmiştir ki, bu görüşleri, Kant'ın deneyüstü estetiğindeki 'a priorizm'e aykırıdır. Nitekim, kendisinden "geometri eyleminin, der, 'a priori' kaynağı hakkında Kant'ın ileri sürdüğü belge (preuve), bu eylemlerden farklı olan hiç bir uzaysal bağıntının, sezgi içinde tasarlanamayacağı düşüncesine dayanır. Bu, yetersizdir. Zira, verilerin varlığındaki hikmet, sağın değildir". Bu suretle Helmholtz, metafizik zekânın bir tortusu saydığı belitlerin 'a priori' kaynağını inkâr etmek ve geometriyi doğa bilimlerinin birincisi yapmak suretiyle Kant sistemini bir tutarsızlıktan (inconséquence) kurtarmak istemiştir (E. Bréhier, cilt 2, s. 982-983). Helmholtz'un fizyolojik estetik hakkında da bazı görüşleri vardır. Bunlar, *Die Lehre von der Tonempfundung als Physiologiche Grundlage fur die Théorie der Musik* (4. baskı, 1877) adlı eserinde ve Brücke ile birlikte yazdıkları ve Fransızcaya *Principes Scientifique des Beaux-Arts* (Paris, 1881) adıyle çevrilmiş olan eserinde bulunur. Onun öteki eserleri şunlardır:

Handbuch der Physiologischen Optik (1856-1866). Bu eser, Javal ve Klein tarafından Fransızcaya çevrilmiştir; L. Pérard tarafından Fransızcaya çevrilen *Mémoire sur la Conservation de la Force* (bunun başına, *Exposé Élémentaire de la Transformation des Forces Naturelles* de eklenmiştir).

Bunlardan başka, *Geometrinin Dayandığı Esaslar* (1868); *Tıpta Düşünce* (1877); *Algısal Olaylara Dair* (1878); *Bilgi Kuramı Bakımından Sayma ve Ölçme* (1887); *Müzik Kuramının*

Fizyolojik Dayanağı Olarak Ses ve Duygular Bilimi (1862); *Fizyoloji Manüeli* (1867); *Fennî Araştırmalar* (1882); *Kuramsal Fizik Dersleri* (1897); *Bilgi Kuramına Dair Yazılar* (1921). Bunlardan bazıları da İngilizceye çevrilmişlerdir.

Bkz. Al. Richl, *Helmholtz in Seinen Verhältniss zu Kant* (1904); *Helmholtz et Kant* (Revue de Metaphysique, 1904); L. Koenigsberger, *Hermann U. Helmholtz* (3 cilt, 1902-1903); H. Ebert, *H. v. Helmholtz* (1949).

HELMONT, Johann-Baptiste Van. Belçika hekim, kimyager ve filozofu. 1577'de Bruxelles'de doğdu, 30 aralık 1644'te bu şehrin yakınlarındaki Vilvorde'da öldü. Eski bir aileye mensuptur. Annesinin onuruna dokunmasına rağmen, daha genç yaşında hekimlikle uğraştı. 17 yaşında lisansını alan Helmont'a, hocaları cerrahlık dersleri vermesini teklif ettiler. Fakat bu genç, gereğince bilmediği şeyleri okutmaya çağrılmış olduğunu anladı. Yirmi iki yaşındayken, Yunanlılar ve İslâmlardan Avrupa'ya geçen hekimliğe dair esreleri okudu ve yorumladı. Onların yanıldıkları noktaları görünce, hekimlikte bir yenilik yapmanın gerektiğine inandı. Fakat, kellik hastalığına tutuldu ve bunu zamanın hekimleri tedavi edemediklerinden, bu bilim ve meslekten soğudu. Bütün servetini ve kitaplarından kazandığı paraları kız kardeşine terk ederek seyahate çıktı. Almanya, İngiltere ve İsviçre'yi gezdi. On yıl süren bu serseri hayatın sonunda, rastladığı bir adam, ona 'Alşimi'nin, yani o zamanki Kimyanın sırlarını öğretti. Yeniden hekimlik hevesine kapıldı. Yeni üstadının yetkinliğinden şüphe etmeksizin, onun yolunda yürüdü; hayat suyunu, her derde şifa veren evrensel ilâcı aramaya koyuldu. Kendisine, "Ateşli Filozof" (Philosophus per Ignem) unvanı verildi. Ününün sağladığı ve parasız tedavilerinden kazandığı sevgi, bu yoldaki çalışmalarında sebat etmesine neden oldu. Ana yurduna dönünce, Bruxelles'in iki konak ötesinde bulunan Vilvorde kasabasına geldi. Ömrünün sonuna dek İmparator Rodolophe II. ve Mathias ile Ferdinand II.'ın saraylarında kendisine verilen olağanüstü görevleri reddederek serbestçe deneyler yapmayı ve kitap yazmayı tercih etti. İnsel hayatı uzatmaya yarayan şeyleri bulduğunu iddia etmesine rağmen, karısı ve dört çocuğu, kendisinden önce öldüler. Nitekim, kendisi de öldüğünde 65 yaşındaydı.



Ona göre hekimlik, doğa bilimiyle karışır ve doğa bilimi de beden bilimiyle fizik ve metafiziği kapsar. Bu bakımdan onun mesleği, felsefe tarihini yakından ilgiler. Onun düşüncelerini anlamaya çalışmadan önce, yöntemini, yani, gerçeğin bulunmasında gereken kuralları ve onun insel akla verdiği rolü bilmek gerektir.

Helmont, bağımsız bir ruh ve gayretli bir yenilik yaratıcısıdır. Yaşadığı dönemde hâlâ parıltısı devam eden skolastik yöntemin aleyhinde olduğu gibi, Rönesans filozoflarının pek itibar ettikleri eski filozofların yetkisini de reddeder. Zira, ona göre, skolastik yöntem, kıyas ve akıl yürütmeden başka bir şey yapamaz (yani, ilkeleri körü körüne kabul eder). İlke ispat olunmaz, bilim ise, her şeyden önce ilkelerin bilgisidir. Eskilerin otoriteleri ise, daha aşağılıktır. Zira eskiler, kör birer müşrikten başka bir şey değildirler ve onlar, Tanrı inayetiyle (grace) aydınlanmış olanlara kılavuzluk edemezler. Helmont, Parasels'in yetkesine karşı da pek saygı duymaz. Tanrıbilimcilere gelince, onları, doğa bilimlerini Tanrıbilimden ayırmak suretiyle Tanrıbilime gönderir. Akıl yürütme ile fakültenin yerine, birlikte yürümeleri pek zor olan nurlanmayla (illumination) gözlemi, deneyle gizemciliği (mysticisme) koyar. Ona göre deney, bize olayları, dış etkileri ve eşyanın kabuğunu gösterir. Fakat bunların en derin özü, ancak ilkelerini kutsal kitapları okumaktan, oruç, dua ve dalınçtan (contemplation) alan bir vahiy ve ruhun içten nurlanması sayesinde öğrenilebilir. Helmont'un anlattığına göre, birçok kez bu konuyu savunma yoluyle anlamak için uğraştıktan sonra, hayal gücünün gözüyle seyrettiği bir hayal elde etmiş ve onunla uzun uzadıya görüşmüş, nihayet bu çabadan yorgun düşerek uyuduğu zaman, hele oruç tuttuğu zamanlarda, o hayal, düşüne girmiş ve öğrenmek istediği şeylerin tümünü kendisine ilham etmiş; kendi ruhunun bu suretle kuvvetli bir ışık haline girdiğini görmüştür. Yine kendi anlattığına göre, bazen de gerçeğin kendisinde bir Tanrı inayetiyle birdenbire doğduğunu anlamıştır. Bu durum, her çeşit arzuyu, işi ve düşünceyi bırakıp, sadece kendisini Tanrı'ya verdiği zaman beliriyormuş. Bu garip yöntemde, deneyin rolü ikinci dereceye düşer ve ancak ona, 'a priori' olarak telakki edilen düşüncelere, tanıklık (şahit) yapması için baş vurulur.

Helmont'un içsel ve kişisel bir ilhamın ürünü gibi görünen düşünceleri de, kaynağını Kabalcılıktan almış olan Paracels ile Cornelius Agrippa'nın etkisi altındadır. O, bütün doğayı,

canlı, ruhlu ve zihinli gibi telakki eder. Fakat kendinden önce gelenlerle çağdaşlarından olan Jacobi, Boehm ve Robert Fludd... gibi bir tek hayat, bir tek ruh, ve bir tek zihinden başkasını kabul etmeyecek yerde, yaratma dogmasını itirazsız kabul etmiş, tinsel etkilerini sonsuz bir şekilde çoğaltmış ve kendinden öncekilerin birleştirmeye çalıştıkları şeyleri, bin bir şekil altında bölmeye çabalamıştır. Bundan, onun doktrininde hiç bir düzen ve bireşimin bulunamadığı anlaşılır. Onun dil ve yöntemindeki dolambaçlık bir yana bırakılsa bile, yaptığı bu bölmeler içinden çıkılmaz karışıklıklara neden olur.

Helmont'un görüşleri özet olarak şunlardır: Tanrı, yaratandır; doğanın tözü değildir. Evrensel gücü ve özgürlüğünün sonsuz bir hareketiyle âlemi yoktan yaratmıştır. Yani, onu daha önce var olan bir madde olmaksızın kendi bilgeliğinde tasarladığı bir plana göre şekillendirmiştir. Tanrı, evreni yaratırken, gerçekte onu bileştiren (terkip) ilkelerden başka bir şey yaratmamıştır. Zira, ilkeler, kendi doğalarından asla ayrılamayan kanunlara göre, birbirlerini etkiler ve türlü biçimlerde karışıp kaynaşarak, bu gördüğü olguların hepsini meydana getirirler. Her ne kadar Helmont, bu ilkeleri saymak ve sınıflamak zahmetine katlanmamışsa da, bunların: Öğeler, Arheler (archées), Mayalar (fermants), Blas ve Ruhlar'dan ibaret oldukları anlaşılmaktadır.

Ona göre, dört değil, gök ve yerden önce yaratılmış olan, Hava ve Su gibi iki ilke vardır. Helmont, aynı zamanda, oluş kitabının (genèse) bahsettiği ilk günün, gerçekte ikinci gün olduğunu, yani yaratmanın yirmi dört saat geç kaldığını kabul eder. Hava, yoğunlaştırılabilen ve sulandırılabilen bir cisim olduğundan, onun, geçirimliğin (transmission) ajanı ve kabul yeri olmaktan başka bir ödevi yoktur. Hava'nın görevi, kendinde bulunan aralıklar (intervalles) içine yeryüzünden türeyen buhar ve gazları yerleştirip daha sonra bunları yeryüzünün türlü cisimlerine geçirmektir. Bu aralıklar iki çeşittir:

1. *Pérolides*'ler; yani, demin bahsettiğimiz buhar ve gaz gibi türümleri (émanations) kabul etmekle görevli olan şey.

2. *Magnale* ki, hava olmadığı halde, yaş da olmayan, fakat bir çeşit hava şeklinde bulunan tarafsız bir şey, maddeyle esir arasında aracı olan bir şeydir.

Zira, Helmont'a göre, mutlak boşluk yoktur; ve bu 'magnale', bizim bugün gözenek (mesame) dediğimiz şeydir. Havanın sulanma ve yoğunlaşmasına neden olan bu gözenektir. Havayı gazla karıştırmamalıdır. O, 'gaz' sözcüğünün Almanca ruh anlamında kullanılan 'geist' sözcüğünden gelmiş olmasına ihtimal verir. Hava, bir öğedir; ve bir mayanın herhangi bir cisme dokunduğu zaman meydana getirdiği bir dönüşümün sonucundan başka bir şey değildir. Gazların ilkesi sudadır; fazla olarak hava, 'basınçlı'dır (coércible) veya bir vazoda kapatılabilir; gazların böyle bir özelliği yoktur. Helmont'un kuramında su da önemli bir rol oynar. Su, dokunulabilen bütün cisimleri teşkil eden maddedir; onun bu dönüşümü, özünden hiç bir şey yitirmez. Zira, bütün cisimler, bazı durumlarda gazlar gibi suyun içinde eriyebilirler. Meşhur söğüt deneyi bu esasla ilgilidir: İki buçuk kilo ağırlığında bir söğüt, yüz kilo ağırlığında ve içine başka bir şeyin sokulamayacağı bir kap içine ekilirse, beş yıl sonra 85 kilo olur. Bunda, yaprakların ağırlığı dahil değildir. Bu ağırlık, ağacı ektiğimiz topraktan gelmez, çünkü toprak 200 gramdan fazla eksilmemiştir; öyleyse bu ağırlık, söğüde dökülen sudan gelmiştir.

Toprağa gelince, bu da bir öğe değildir; bütün diğer cisimler gibi sudan meydana gelmiştir. Âdeta türlü cisimlerin dölyatağıdır (matrice); anası değildir. Her şey onun kucağında doğmuştur. Ateş ise, bir öğe olması şöyle dursun, bir cisim bile değildir; hatta, bir gaz da değil, tözle ilinek (accident) arasında bir aracıdır (vasıta). O, hiç bir şeyi üretmez, sadece kurutur, yakar ve zararlı ile kurtarıcıyı birbirinden ayırmaya yarar. Bunun içindir ki, alşimiyle uğraşanlar, bütün cisimleri, ateşin etkisine tutarlar. Asla hayatsal bir ısıdan söz etmemelidir. Zira, ateş bir sonuçtur, hayatın nedeni değildir.

Fakat, bütün dokunulabilir cisimlerin maddesi olan su, nasıl olup da cisimler haline gelebiliyor? Helmont'a göre, madde, tamamıyle süredurum (inerte) halinde değildir. Skolastik soyutlamalara düşman olan bu filozof, mutlak boşluk kadar da, mutlak eylemsizliği kabul etmez. Bununla birlikte, maddeye ikinci derecede bir rol verir; maddeyi bir yaptıran neden (cause efficente) gibi değil, bir 'yardımcı neden eşetken' (coagissant) olarak kabul eder. Hatta, madde, onun gözünde, bazen sonuncu tözüdür. Yaptıran neden, doğanın meydana gelişinde, başlıca rolü oynayan neden, daha önce 'Arhe' adıyle bahsettiğimiz ilkedir; fakat o, buna, 'döllü ruh' (esprit seminale) veya 'döllü ajan' (agent seminale) adını da verir. Çünkü, bu tohumlarda bulunur; ve kendisi de canlı bir tohumdur. Arhe, fiziksel varlıkların da hayat ve şeklidir; ya da onların etkin ve tözel (subtentiel) şeklidir. Arhe, hayatsal buharın bir döllü hayal (image seminalis) veya şekille birleşmesinden doğmuştur. Bunlardan birincisi maddeyi, ikincisi ruhu temsil eder. Görülebilen döl suyu, verimliliğin tek kaynağı olan bu döllü şeklin

zarfı veya kabuğudur. Arhe'ler, organik olan ve olmayan türlü maddeler gibi pek çeşitlidir. Hayvanlar, bitkiler ve hatta madenler içinde de Arhe'ler vardır. Bunların görünümü (aspect) ışınlıdır; ve yaratma merdiveninin iniş ve çıkışına göre, az ya da çok parlaktır. Dahası var; canlı varlıklarda, insan ve hayvanlarla, organizmanın her farklı parçası için ayrı bir Arhe vardır. Fakat işlevlerde (fonctions) düzeni ve birliği korumak için, bütün özel Arhe'ler, hayatın genel hareketlerini yönetmeden önce, dölü (génération) yöneten, hayvanın şeklini belirleyen yüksek ya da merkezsel bir Arhe'nin emri altında birleşirler. Bu, fakülte sayesindedir ki Arhe, maddenin kanununa tutulmaksızın, kendisine muhtaç olduğu şekil ve özellikleri verir; nihayet o, kendi cismini imal eder. Fakat bu, bazı tarihçilerin zannettiği gibi, bir yaratan değildir. O, her şeyi, dokunulabilir tözlerin ilk maddesi olan suyla imal eder. Bununla birlikte ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, Arhe'ler, kendi kendilerine bir sınırlı şekil almaya elverişli olan özgür varlıklar değildirler. Şu halde onlar, dışsal bir içtepiye (impulsion) ya da uyarana (exitation) muhtaçtırlar; bunlar olmazsa, Arhe'ler hem etkin olmazlar, hem de birbirinden ayrı düşerler. Arhe'ler, bu uyaranları, 'maya'lardan alırlar. Buna 'maya' adını vermesindeki neden, bunun hamurda mayanın yaptığına benzeyen bir etki yapmasındandır. Şu halde mayalar, uzak ajanlardır; fizik olayların vesile nedenleridir. Arhe'ler ise, dolaysız ajanlardır; yaptıran nedenlerdir. Helmont'a göre, bir 'genel mayalar' vardır; bunlar bozulmaz ve ölmezler; bir de 'özel mayalar' vardır ki, bunlar bozulur ve ölürler. Birincisi, yaratmanın tâ başlangıcında yaratılmıştır; ve görevleri, cisimleri meydana getirmekten ibaret olan tohumların bulunmaya mecbur olduğu her yere yayılmıştır. Bu, aynı zamanda su ile birleşerek, Arhe'nin çatlatamayacağı (inficar) bu tohumları kendisi meydana getirme özelliğine sahiptir. O, ne töz, ne de ilinektir; fakat, tarafsız bir varoluş, yalınç bir şekildir ki, daha çok ışına benzer; ve çoğu zaman ona, 'hayatsal ışın' adı da verilir. 'Özel mayalar' da, Arhe'ler gibi, bütün cisimlerin arasına bölünmüşlerdir. Bunlar, ham cisimlerin içine girip de, aynı türden diğer cisimlere dokununca, tıpkı bir maya gibi etki yaparlar; ve bu cisimler, adlarını ondan alırlar. Mayalar, organlaşmış cisimlerde, tohumlarla birleşir ve onları gelişmek için uyarır; ve kendilerine özel, bireysel bir karakter verirler. Zira, bu özel mayalar, her türde bireyler kadar çeşitlenirler.

Arhe'ler, hem özel hem de genel olmak üzere bütün organizmaların, bütün türselleşmelerin (specifications) ve şekillerin ilkesidir. Mayalar ise, kendi kendine harekete başlama yeteneğinde olmayan bu ilkenin uyarıcı ajanlarıdır. Fakat, fizik doğada diğer bir olay daha vardır ki, onun da nedenini aramak lâzımdır; bu içsel olduğu kadar da dışsal olan harekettir. Bunun nedeni nedir? Helmont'a göre, bunu yapan 'blas'dır. (O, bu sözcüğü galiba Almancada 'üflemek', yani ciğerlerden atmak anlamına gelen 'Blasen' sözcüğünden almıştır) ki, buna 'içtepili kuvvet' (force impulsive) de denebilir. Kendiliğinden hareket edebilen her cisimde, özel bir 'blas' vardır. En başta yıldızların 'blas'ı vardır ki, onları daire şeklinde hareket ettirir ve bu hareketle, yeryüzündeki cisimler üzerine bir etki yapar. Sonra, insanların 'blas'ı gelir; bu da iki çeşittir:

1. Doğal blas'tır ki, irademiz katılmaksızın hareket eder;
2. Özgür blas'tır ki, iradenin kendisidir.

İnsanlarla yıldızlar ve bunların 'blas'ları arasında bir zaman ve işaret ilişkisi vardır ki, geleceği vaktinden önce söylememizi sağlar; kâhinliği, geleceği bildiren düşleri, falları açıklar; fakat özgürlüğümüze asla saldırmaz, yalnız varlığımızın ölümlü kısmıyle ilgilenir.

Son olarak, bu saydığımız ilkelerin üstünde ruhlar vardır; bunlar da iki türlüdür:

1. Duysal (sensitive) ruh. Bu, insan ve hayvanlarda da vardır;
2. Zihinsel (intellectuelle) ruh. Bu, ölümsüzdür; buna, sadece 'ruh' (mens) da denilebilir ki, yalnız insanda vardır. Bitkilerle madenlerin yalnız Arhe'leri vardır, asla ruhları yoktur. Onların var oluşu (existence) daha önce tohumda var olan şeklin bir değişmesinden başka bir şey değildir. İnsan, başlangıçta yalnız ölümsüz bir ruha sahiptir; bu, yaratanın gerçek bir hayalidir; bu hayalde, Tanrısal doğanın birlik ve ahengi akseder; ve onda tüm şekiller, aşk aracılığıyle birleşir ve yüksekten gelen bir ışınla aydınlanırlar. Ve bütün bunların aralarında hiç bir fark göstermez, birbiriyle savaşmazlar. Fakat insan, kendi varlığından ayrılamayan özgürlüğü kötüye kullandığından beri, kendi yüksek derecesini düşürdüğünden, doğası bozulmuş, karışmış ve bölünmüştür, kendi gerçek tözü olan ölmez ruh, her türlü tutku ve yanılmanın merkezi olan duyusal ve ölümlü ruhla birleşmiştir. Evvelce sezgiyle gördüğümüz gerçekleri, artık akıl yürütmeyle aramayı, bu duyusal ruha borçluyuz; hastalıklara tutulan, yıldızların etkisine uğrayan ve bedenle birlikte yok olan da bu duyusal ruhtur; bu ruh hayvanlarda da vardır. Zira o, aynı zamanda hayvansal hayatın ilkesidir. Bu ruh, az önce anlattığımız, merkezsel Arhe'yi yönetir; nitekim bu merkezsel Arhe de daha aşağı Arhe'lere komuta eder. Duyusal ruh, hayat esnasında, ölmez ruhla birleşmek suretiyle bir 'ikili birlik' (duumvirat jus duumviratus) teşkil eder ki, bunun bu-

lunduğu yer de midenin ağzıdır; oysaki, Arhe' nin bulunduğu yer, dalaktır. Beyin, ruhun merkezi değildir; fakat, onun algı ve belleğinin organıdır; ve ruhun iradesini taşıyan bir faktördür. Bütün bu fakülteler, kendilerine itaat eden organlardan ayrılmak suretiyle birbirinden farklı oluşlarına son verirler. Ölüm, ölümsüz ruhumuzun, bağımsızlık ve birliğini verir.

Görülüyor ki, Helmont, insel özgürlüğü ve yaratmanın niteliğini kurtarmak için ülkücülükle dinamikcilik ilkelerini her türlü hayat, kuvvet ve önceden tasarlanmış şekil... düşüncelerine uygulamıştır. Fakat o, bir aşırılıktan kaçayım derken başka ve ters bir aşırılığa düşmüştür. Tanrıtanımazlığın (athéisme) başka bir şekli sayarak savaştığı özdeşlik (ayniyet) doktrininden çekinmek, Tanrı'yla doğa ve doğayla insan arasına daha fazla ve olabilir bir aralık yerleştirebilmek için, faktörler ve ilkeleri sonsuz bir şekilde çoğaltmıştır. Uydurma birtakım varsayımlarla yaratmanın birliğini parçalamış, kimyaya yalnız metafiziği karıştırmakla kalmamış, kimyayı da metafiziğe karıştırmıştır. Kendi 'a priori' görüşlerini ispat etmek için deneylere de baş vurmuş olan Helmont, bu yöntemden yararlı sonuçlar elde etmiştir. Kimyanın çağdaş tarihçileri, sulu termometreyi, sülfür asidini, karbon asidini, nitrik asidi... mide özsuyunun asitliliğini, onun keşfetmiş olduğunu iddia ederler. Birçok dillere çevrilmiş olan eserleri, daha çok oğlunun da özentili gayretiyle şu başlık altında yayınlanmıştır: *Ortus Medicinoe id est Initia Physicoe Inaudita, Progressus Medicinoe Nobus, In Morborum Ultionem Advitam* (Amsterdam, 1648 ve 1683). Bu eserin L. Elzevir tarafından 1652'de basılan 2 ciltlik bir nüshası daha iyidir.

Bkz. Ritter'in *Felsefe Tarihi*'nin cilt X, ch. VIII' indeki notlar; Chevreul tarafından, Journal des Savants'da yayımlanan iki makale (şubat ve mart, 1850); W. Pagel, J. B. V. Helmont (1930); J. R. Partington, *Annals of Science*, 1, 4, (1936); P. Walden, *Naturwissenschaften*, 40, 14 (1953).

HELMONT, François-Mercure Van. Bir önceki Helmont'un oğlu. 20 ekim 1614'te Vilvorde'da (Bruxelles) doğdu, 1699'da Berlin'de öldü. Babası gibi, yalnız kimya ve hekimlikten hoşlanmayarak, gençliğinden itibaren, hemen her çeşit sanat ve meslekle uğraştı. Resmi, oymacılığı, tornacılığı, dokumacılığı, hatta kunduracılığı da bilirdi. Bir gün Çingene dilini öğrenmek hevesine kapıldı, onlardan bir grupla birleşerek bütün Avrupa'yı dolaştı. 1662'de Roma' da ruh göçü (métempsychose) lehine yaptığı umulmadık bazı teklifleri yüzünden Engizisyon tarafından yakalanıp hapsedildi ise de, az sonra özgürlüğüne kavuştu. 1663'te Manheim elektörü olan Charles-Louis'nin yanına gitti; 1666'da Sulzbach'a geçti ve Rosenrothe'lu Knorr'la birlikte alşimi sistemlerinde önemli bir rol oynayan *Cabbala Denudeta*'yı yayımlamaya başladı. İngiltere ve Hollanda'yı gezdi ve İngiltere'de Kontes de Cannovay'ın yanında birkaç yıl geçirdikten sonra —bu kadın, hem kendi öğrencisi, hem de Başbakan Finch'in kız kardeşidir— Almanya'ya döndü. Öldüğü zaman 85 yaşındaydı.

Helmont, hayat suyunu (ab-ı hayat) ve felsefe taşını (haceri felsefî) bulmuş olmakla övünürdü. Babasının deneyle ve kuvvetli bir özgürlük ve insanın ahlâksal fakülteleri düşüncesiyle düzeltmiş olduğu mistisizm yerine, düzensiz ve panteizme benzeyen soysuzlaşmış bir nurculuğu (illuminisme) savunmuştur. Babasının eserlerine yazdığı Önsöz'de söylediği gibi, onun amacı, "Kutsal sanatı, hayat ağacı"nı, yani mistik bilimi, köklerinden tepesine dek kavramaktı. Böylece, araştırmalarının bir başkasına ait zannedilmemesi için, kendisine "Philosophus per unum in quo Omnia - Birlik Filozofu" unvanını vermiştir.

Bunun düşünceleri, Hıristiyanlığı biçimsiz olarak Kabal sistemine karıştırmaktan ibarettir. O, başlangıcı ve sonu olmayan bir yaratmayı kabul eder; ve bunun esası da, türümdür (émenation). Helmont'a göre, bütün varlıkların tözü, özdeştir. Eşyadaki türlülük, bu tözün farklı görünen kiplerinden (modes) başka bir şey değildir. Bütün doğa canlıdır; her cisim ruhludur; ve her ruh bir bedene sahiptir. Ruh, ışıktır; cisimler ise karanlıktır. Fakat, ışığın derecesi ne olursa olsun, yüksek derecede bir karanlık haline gelebildiği gibi, karanlık da, karşıt bir görüşle, ışığın herhangi bir derecesi haline gelebilir. Karanlıklar bir inkârdan (negation) başka bir şey olmadıklarından, madde de ruhun az ve aşağı bir derecesidir. Bundan, her şeyin ruh olduğu ve her şeyin ışık olduğu sonucuna ulaşılır. Doğanın hayatı, tek tözün biteviye dönüşmesinden ibarettir; ve ruhun hayatı, ruh gücüyle açıklanabilir. Kabal tarafından da kutsallaştırılmış olan bu düşünceye Helmont, babasının, "Ruh, muhtaç olduğu bedeni oluşturur" düşüncesini de eklemiştir. Böylece, hayvansal tutkularla derecesi alçalmış olan ruh, bu hayattan sonra, kendisine bir hayvan bedeni oluşturur. Kutsal olarak yaşayan bir ruh ise, kendisine bir melek bedeni oluşturur; mutlak bir alçalma yoktur. Zira, karanlıklar ve kötülüklerin zorunlu bir sınırı vardır. Bu sınıra ulaşan ve onu aşan her ruh, yükselir ve yeniden doğar. Helmont'un bütün bu düşüncelerinde sağlamlıktan çok, orijinallik vardır.

Helmont, dille de uğraşmıştır. Ona göre İbranice, insanın doğal dilidir; ve eğer bu dil toplum tarafından bozulmamış olsaydı, herkes

İbranice konuşabilecekti ve bu dili telaffuz etmeye mecbur olan organların durumu, bu dilin bütün karakterlerini o denli aslına uygun olarak temsil ederler ki, bir sağır-dilsiz bile ilk görüşte bunları telaffuz edebilir. Helmont'un bu iddiaları taşıyan ilk eseri şudur: *Alphabeti Vere Naturalis, Hebraici...* (Sulzbach, 1667). Diğer eserleri: *Opuscula Philosophica Quibus Continentur Principia Philosophioe Antiquissimoe et...* vb. (Amsterdam, 1690); ve diğer bazı Latince eserleri daha vardır.

Bkz. Reimann, *Historia Universalis Atheisme* (Hildesheim, 1725); Adelung, *İnsan Deliliqinin Tarihi* (cilt VI, s. 294 vd., Almanca); Broeck, *Le Baron F. M. V. Helmont* (Antwerpen, 1870).

HELVETIUS, Claude-Adrien. Fransız filozof ve eğitimcisi. 27 ocak 1715'te Paris'te doğdu, 26 ocak 1771'de yine bu şehirde öldü. Babası, kraliçenin başhekimiydi. Bu kraliçenin yüksek himayesi sayesinde daha yirmi üç yaşındayken Saray Çiftlikleri Bakanı olmuş ve bu görev 1751'e kadar sürmüştür. Onur aşkı, kendisini edebî başarılar aramaya sevk etti. Birçok hayır işlerine sarf ettiği servetinin verdiği onurla da, evini, o çağın felsefesel salonu haline getirmiş ve birçok tanınmış kişileri çevresine toplamıştır. Yazdığı eserler arasında *Esprit; Traité de l'Home* ile *Sur le Bonheur* adlı manzum kitabı önemlidir. Asıl ününü sağlayan 1758'de yayınladığı *Esprit* adlı eseridir. Madam du Deffand'ın şu meşhur sözü bu kitap dolayısıyle söylenmiştir: "Bu, herkesin sırrını söylemiş olan bir adamdır". Bu eser, din ve devleti tehlikeye düşürür diye Paris parlamentosu tarafından yaktırılmış ve Helvetius, birkaç yıl için Fransa'yı terke mecbur olmuştur. İngiltere ve Almanya'da seyahat ettikten sonra Berlin'e çağrılmış ve orada Fréderic II.'i ziyaret etmiştir. Paris'e döndüğü zaman, bütün dostlarını bulmuşsa da, eski onurunu bulamamıştır.



Kendi yokluğu esnasında eserine dair korkunç eleştiriler yapılmıştır. Voltaire, *Esprit*'nin üslubundaki incelik ve açıklığı, kendisini ziyarete gelen yabancılara övmüşse de, eserin adını karışık ve kendisini yöntemsiz bulmuş, sudan ve herkesin bildiği şeylerle doldurulmuş, yeni olan düşüncelerin ise, yanlış ve belkili (problematique) olduğunu anlatmıştır. J.-J. Rousseau da *Emile*'inde bu esere ihtiyatsızca saldırır; ve eserin hiç bir ilkesini beğenmez. D'Alembert ve Diderot da görüşmelerinde, bu eser için sert ve zalimce hükmetmekten çekinmezler. Bu iki yazar, *Esprit*'de kendi düşüncelerinin de çalınmış olduğunu görmüşlerdir. Fakat Helvetius, bunları özel bir anlatma biçimi içinde, herkesin göremeyeceği bir duruma getirmiştir; bu ifade biçimi, ne olursa olsun, düşünürlerin ona karşı fazla duygulu olmalarına engel olmamıştır.

Helvetius, kendisine yapılan hücumlardan pek üzüldü, gerek kendini savunma ve gerek onlara hücum maksadıyle, *Esprit*'de ileri sürdüğü kuramları *De l'Homme* adlı eserinde genişletti. Bu kuramların bir kısmını attı, bir kısmını da değiştirdi; ve kendi ilkelerini daha esaslı olarak kurmaya çalıştı; fakat, hiç bir yeni başarı gösteremedi. Bunun üzerine ölünceye kadar şiirle uğraştı.

Felsefe bakımından önemli olan *Esprit*'si dört söyleve bölünmüştür ve bunlarda yazar, öteden beri bilinen 'çıkarcı' ahlâkı, özel bir yöntem ve üslupla ve bütün ayrıntılarıyle açıklamıştır.

Helvetius de, Epikür'ü Tanrılaştıran Lucrèce gibi, Locke'a bağlanır; ve bütün düşüncelerimizin, duyulardan geldiğine inanır; fakat, Locke'un diğer düşüncelerinin farkında olmaksızın, duyulardan başkasına değer vermez. Yani, düşüncelerin oluşumunda büyük önemi olan düşünmeden (reflexion) bahsetmez. Her insanda dikkatin eşit olmadığını söylerse de, bundan maksadı, tutku dereceleriyle dikkat arasında bir bağlantı kurmaktır. Yani, o, dikkati, haz ve elemlerin bir uzamasından başka bir şey saymadığı tutkuya (passion) kaynak yapar. Helvetius'e göre, insel doğanın ilkel olgusu, fizik duyarlığın dolaysız görünüşü, haz ve elemden ibarettir; haz ve elem, bütün içsel olayların ilkesi olduğu gibi, insan ahlâkının da esasıdır. Zira, ona göre insanla hayvan arasında, insana biraz daha yarar sağlayan organların başkalığından başka bir fark yoktur. İnsan ve hayvanı hareket ettiren duyarlıktır (sensibilité). Bundan, türlü türlü 'tutkular' meydana gelir; bunlar, bütün fizik duyarlıklar içinde gelişirler. Bu itibarla 'irade', bütün eylemlerimizin kaynağı olan duyarlıktan farklı bir ilke değildir; ve kolektif alandaki özgürlüğün hiç bir anlamı yoktur. Tutkular, bütün güç ve edimlerimizin tek ilkeleri olduğu için, insan, "tutkuya son verdiği zaman aptallaşır"; bunların sonucu da haz ve elemlerden başka bir şey olamaz. Yani, insan varlığının tüm erek ve amacı bunlardır.

Helvetius, bu ilkeleri kurduktan sonra, bunları deneyle ispata çalışır. Bireylerde olduğu gibi, uluslarda da, istediğimiz kadar düşünerek

ve hesaplayarak hareketlerimizi düzenlemeye çalışsak da, insel eylemlerimizin yüce amacı, haz ve çıkara kavuşmaktan başka bir şey değildir. Biz, bütün eylemlerimizi, kendimizden başkalarına da sağladığı yarar ve zarara, iyilik ve kötülüğe göre ayarlarız. Bu nedenden, erdem ve rezillik dediğimiz şeyler, gerçekte, hoş olan ve olmayan yararlı ya da zararlı olan şey demektir. Bunu ispat için Helvetius, insel eylemleri çözümler; ve bu bakımdan en âlicenap ve karşılık beklemeyen hareketlerimizi kişisel ve çıkar arayan yönelişlerimizle açıklar. Örneğin, insanlara, babamıza, çocuğumuza, yurdumuza... vb. yaptığımız iyilik ve fedakârlıkların nedeni, ona göre, bunlardan gelecek olan ıstıraplardan daha üstün bir haz almamızdır. Her kahramanlık, bize sunduğu ıstırabın yanında, bundan daha üstün bir haz verir; ve biz hazzı, bundan doğacak olan eleme tercih ederiz. Demek ki, bütün ahlâksal büyüklüklerimiz, Helvetius'e göre, bir çıkar ve haz hesabından başka bir şey değildir. O, bu suretle, benciliği, başkalarının çıkar ve hizmetinde de kandırabileceğimiz en doğal bir ilke saymaktadır.

Helvetius'ün duyumculuğunda (sensualisme), Locke ve Condillac'ınkine benzeyen bir özellik yoktur. Locke'a bağlı olarak, evvelâ iyilik ve adalet düşüncelerinin kaynağını araştırır ve bunun duyumdan ibaret olduğunu görür. İyilik, hazdır; kötülük, elemdir. Adaletsizliğin kaynağı, insanın kendi çıkarı ile genel çıkarın nasıl uygun geleceğini bilmemesi yüzünden yaptığı aykırı hareketlerdir. Bireyin ahlâklılığı, zekâsının ve aldığı öğrenimin genişliğiyle orantılıdır. "Erdemli adam, hazlarını, alışkanlıklarını en kuvvetli tutkularını, genel çıkara feda eden değildir; zira böyle bir adam var olamaz; fakat en kuvvetli tutkularıyle genel çıkarı uzlaştırandır ki, bundan ister istemez erdem meydana gelir" (*De l'Esprit,* Dise. III, ch. XVI).

Eğer bu dünyada insan yalnız olmuş olsaydı, gidişinin tek kuralı, hazzı aramak ve elemden kaçmak olacaktı; ve fizik duyarlık, haz ve elemin tek yargıcı olacak ve insan, ancak bu ikisi sayesinde kendisi için yararlı ya da zararlı olanı, yapılması veya yapılmaması gerekeni ayırt edebilecekti. Fakat, yaşama koşulları yüzünden insan, yalnız olmadığı için, az çok geniş toplumlarda gelişir. Bu toplumların en darı iki insandan teşekkül etmiş olanıdır. Bu varsayımda, hiç şüphesiz özgür biri, bir diğerinin düşünce ve eylemlerini kendi özel çıkarına göre yargılayacaktır. Bir bakan, büyük lütuflarda bulunarak himaye ettiği kimseler için doğrudur (juste). Himaye görenler, bakanın doğruluğunu (probité) kendi özel çıkarlarına göre değerlendirirler; bu, başka türlü olamaz. İşte ahlâksal yargılardaki çeşitlilikle hareketliliğin nedeni budur. Zira, birlikte yaşayan iki insanın çıkarları daima birbirine özdeş olmayabilir. Fakat, herhangi bir cemaat (communoté) de bir birey gibi hareket eder; yani, başkalarının iyiliğinde ölçü, kendi çıkarı olmuş olur; ve bunlar, artık yararlı oldukları için daima yararlı sayılırlar. Genç İspartalıların erkenden kuvvetli ve becerikli olmaya alıştırılmalarının yararlı sayılması gibi. Bunun içindir ki, onlarda hırsızlık, yakalanmamak şartıyle iyi bir hareket sayılmıştı. Bundan da anlaşılır ki, adalet (justice) türlü zaman ve yerlere göre başka başkadır; kavimlerin çıkarında sürekli, mutlak ve tümel olan hiç bir şey yoktur; yani, adalet daima hareket halindedir sonucu çıkar.

Bununla birlikte, bir yarar'ı evrenle olan ilişkisi bakımından kavramak ve belirlemek de mümkündür ve bu itibarla da bir adalet ve iyiliğin, bütün uluslar için yararlı olan işleri yerine getirmekten başka bir şey olmadığını da kabul edebiliriz. Fakat, böyle bir iyilik ve adalet, pratik bakımdan mevcut değildir. Çünkü, Helvetius'e göre bunlar, "Bütün kavimlerin mutluluk ve felâketine dolaysız olarak yapılmış bir etkiden daha fazla bir şey değildir" (adı geçen eser, Dissertation, II, ch. XXV, s. 240). Fakat, herhangi bir insanın eylemleri, evrensel mutluluğu sağlamaya hizmet etmediği halde, böyle bir insanın düşüncesi, bir imparatorluk sınırlarının ötesine kadar uzanabilir. Örneğin, bir insanın icat ettiği herhangi bir makine, ya da bir yel değirmeni, yani zekâsının ürünleri bütün dünya için kendisini yararlı bir adam yapabilir. Helvetius, bu düşünceden, "Birinci derecede yararlı olan zekâ, insanların mutluluğuna, erdemden sonsuz bir şekilde daha fazla hizmet edebilir" (adı geçen eser, Dis. III, s. 241) sonucunu çıkarır. Bu görüşte Th. Buckle'nin meşhur kuramının tohumları vardır.

Şu halde, evrensel bir adalet ve doğruluk yoktur. Ancak her ulusa göre bir doğruluk vardır ve bunun sonucu olarak da, kesinlikle zaman ve coğrafî sınırlarla belirlenmiş bir adalet bulunamaz. Öyleyse, acaba tikel çıkarlar, genel çıkarlarla nasıl uzlaşabilir? Yani bu ilkeleri, insel hayatın aldığı yönlere nasıl uygulayabiliriz? Nasıl hareket etmeliyiz?.. Burada, Helvetius'ün dönüşmüş (transformé) tutku kanunuyle karşılaşırız:

Mademki, eylemlerimizin ve mutluluğumuzun tek dürtüsü (mobile) tutkulardır; öyleyse, bunları dizginlemeye değil, tamamıyle kandırmaya çalışmalıdır; hatta bu tutkular, kuvvetli değillerse kışkırtılmalı, coşturulmalı, doğurtulmalıdır. Onlarsız güzel, büyük ve iyi olabilen hiç bir şey yoktur. Hazcılıkla (hédonisme) duyumculuğu fazlasıyle savunan ve doktrinleri-

ne uygulayan, eğitim sistemiyle kanunlarda yapılacak değişiklikler sayesinde toplumun birçok sarsak yönlerinin düzeleceğine inanan Helvetius için tek iyilik, fiziksel hazdır; ve insan bunu ister istemez özler durur. Toplumda bağımsız olarak teşekkül eden her tutku, fiziksel duyarlıktan meydana gelir; bu, o kadar apaçıktır ki, ispat zahmetine değmez. Sosyal durum, hasislik, hırs (ambition), kibir, dostluk... vb. gibi diğer birtakım tutkuları yaratır. Görünüşte fiziksel duyarlıktan pek uzak olan bu yeni tutkular da, ona göre, yine fiziksel duyarlığa bağlıdırlar (adı geçen eser, cilt III, ch. 10 vd.). Tutkuların kuvvetinde de mutlak olan bir şey yoktur. Bunlar da türlü nedenlerden meydana gelirler; evvelâ yaradılış (mizaç), sonra çoğu eğitimle oluşan alışkanlıklar bu nedenlerdendir. Bu itibarla tutkuların birbiri aleyhine gelişmesine engel olmalıdır ki, bunun aracısı da 'eğitim'dir. Helvetius, bu konuyu Rousseau'nun *Emile*'ine karşı yazdığı *Traité de l'Homme* (1772) adlı eserinde açıklamıştır. İnsanların fizyolojik ve ruhsal yapılarındaki farkları inkâr ederek eğitimin gücüne inandığı bu eserde Helvetius, eğitime pek büyük bir önem verir; hatta insanlar arasındaki bütün zekâ ve yetenek farklarının hep eğitimden doğduğunu iddia edecek denli ileri gider; tutkuları zayıflatma ve kuvvetlendirmede en esaslı ajan olarak eğitimi görür; ve o, eğitimi çok geniş anlamda kabul eder. Her insan, doğa bakımından aynı fizik yapıya sahiptir. Bu nedenden hepimiz, birbirimize benzeriz. Zihin ve ahlâk fakülteleri itibarıyle de her insan başlangıçta eşittir. Zira, bütün bu fakülteler, duyarlıktan doğarlar. duyarlığın kaynağı da organlardır. Fakat insan, aile, devlet, eğitmen, dost, kitap, doğa çevresi, tuttuğu meslek gibi türlü ajanların içindedir; bunun hepsine birden eğitim denilir. İşte insanlar arasındaki zekâ, bilgi, ahlâk... vb. bakımından eşitsizliği yapan bunlardır; yani, eğitimdir.

Fakat son çözümlemede, eğitimin de yasamacının (legislateur) elinde olduğu görülür (*Du Bonheur*, chant. V., cilt II, s. 167, 1774). İnsel ruhu kendi keyfine göre yuğuran yasamacıdır. Eğer insanlara, kişisel çıkarlarıyle genel çıkarları uzlaştırma çareleri öğretilirse, mutluluğun yolu gösterilmiş olur; ve toplumu üzen adaletsizlikler ve cinayetlerin önüne geçilmiş olur. Helvetius, eğitimin gücüne o denli inanmıştır ki, insanların tümü okuyup yazma yeteneğine sahip olduklarından, "herkesi, ünlü insanlar sırasına koyan büyük keşifler ve düşünceleri yaratacak şekilde yetiştirmenin" mümkün olacağını savunmuştur. Helvetius, 'gülünç' bir ısrarla fizik aşkı ele alır ve der ki: Bütün yurttaşlara yararlı olacak işlerin mükâfatı olarak en güzel kadınların verileceği bir memleket farz edelim; orada insanlar, her türlü yorgunluğu, tehlikeyi, yaralanmaları ve hatta ölümü bile göze almadan çekinmeyeceklerdir. Bundan, özel çıkarların genel çıkarlara nasıl uyuşabileceğini gösteren Helvetius'e göre, her şeyin, bencilik yarışımında ileri sürülen mükâfatı satın almaya yarayan aracıya bağlı olduğu sonucu çıkar. Bu düşünce, Eflatun'da da vardır.

Helvetius, saygı görme isteğinden ibaret saydığı kibir hakkında da aynı akıl yürütmeye baş vurur: Ona göre, saygının kendisini aramayız; onun aracılığıyle elde edeceğimiz çıkarlar için ararız. Bu çıkarlar ise, fiziksel duyarlık için az çok dolaysız bir zevk alma aracılarından başka bir şey değildirler. Yasamacının, bir özel eğitim sistemiyle, kibir tutkusunu fazlasıyle coşturduğunu farz edelim; o zaman görürüz ki, bu tutku, insanı, kavmin genel çıkarına uygun hareketler yapmaya sevk edecek ve bu suretle de erdemin kaynağı bencilik olacaktır; hatta kibir tutkusu, yetkinlik itibarıyle bütün diğer tutkuları aşacak kadar yüksek bir dereceye ulaşmış olsa, hayatı feda ettirecek kadar ileri gidebilir. Böylece, aşırı benciliğin fedakârlık yanılsamasını doğurduğu görülür.

"Kendileri için saygının her şey ve ölümün hiç bir şey olduğu kimseler için, alçakça bir hayatı istemektense, Sokrat gibi ölüm tercih edilir. Caton gibi, bir cumhuriyet devletinin ruhu haline gelmiş, gurur ve onurun, halka iyilik yapma tutkusunu artırdığı bir kimsede, gerek kendini, gerek vatanını keyifsel bir otoritenin elinde köleleşmiş görmektense, ölmek tercih edilir. Fakat, böyle hareketler, onura karşı duyulan pek büyük bir aşkın ürünü olabilirler. Tutkuların en yüksek derecesi de budur; ve doğa, insel erdemin sınırlarında bu tutkuya son vermiştir (adı geçen eser, Dis. III, ch. XVI, s. 373). Fizik duyarlıktan zevk alma bakımından isteyerek hayattan vazgeçmeyi anlamak oldukça güçtür. Helvetius'ün düştüğü çelişmelerden biri de budur. Bununla birlikte o, Curtius'ün, ölümü tercih etmesini, bencilik kuralları bakımından bir istisna sayar. Zira o, hayatından bezmiş (spleen) bir adamdı; işsizlik yüzünden kendini uçuruma atmıştı (adı geçen eser, Dis. III, ch. XIII, s. 348); ve kim bilir, belki de bu uçurumun kenarında tereddüt etmiş ve belki de gerilemiştir; fakat Roma'nın yaramaz çocukları, onu ıslıklarıyle takip etmişler, buna karşı onuru kırıldığını zanneden Curtius, atını, kendi fizik duyarlığını en yüksekten kandırmış olmak için, uçuruma sürmüştür. Nitekim Pascal, gerçeği pek tam olarak kavramamış olmakla birlikte demiştir ki: "Bütün insanlar mutlu olmaya çalışırlar; bunun istisnası yoktur; bu maksatla ne kadar farklı aracılar kullanırlarsa kullansınlar, hepsi bu amaca uzanırlar...

İrade, ancak bu konuya doğru hareket eder. Bu, hatta kendisini asmaya gidenlere kadar bütün insan eylemlerinin güdüsüdür (motif)" (Pascal, *Pensées,* cilt I, s. 116). Helvetius'ün burada unuttuğu nokta, insel vicdandır. Esasen o, vicdana pek az baş vurur. Zira, Helvetius, insana yalnız dışardan bakmıştır. Yanılmaları da hep bundan doğmaktadır. Bunun bir nedeni, kendi özel hayatı, içinde yaşadığı kimselerin yaşama biçimleridir. Zenginler, şuh ve cilveli kadınlar, edebiyatçılar ve bütün bunların bencilikleri, övünmeleri, maddesel hazlara düşkünlükleri içinde yaşamış olan Helvetius, insanın ve kendisine karşı, ne Tanrı'ya ve ne de diğer insanlara karşı ahlâksal ödevleri olabileceğini göremezdi. Bunun için olacaktır ki Helvetius, ahlâkçıların aşk hazlarını yasak etmelerini de istemez. "Bu, der, iki cinsin mutluluğudur; Tanrı'nın, bizi üzen kötülükler içine karıştırdığı tek iyiliktir. Bizi bundan yoksun etmek isteyenler ne kadar vahşî bir ruha sahiptirler" (*De l'Esprit,* Dis. III, ch. XIV, s. 148) ve bu vesileyle fuhşu şeriate uygun ve kutsal sayan eski barbar kavimlerin âdetlerine imrenir.

Özet olarak denebilir ki, o, ahlâkı, 'törelerin fiziği' (la physique du moeurs) saymış; ve tam bir ahlâkı reddetmiştir. Zira, ahlâk kurallarıyle fizik kanunları arasında bir bağlantı görmüştür ve Locke gibi toplumun esasını sözleşime dayamıştır. Gerek birey ve gerek toplum için en doğal kanun, kendi çıkarını bilmekten ibarettir. Kanunlar bu esasa göre düzenlenirse, insan mutluluğu kolay gerçeklenmiş olacaktır. Helvetius, ahlâkın yaptırımını (senction) mükâfat ve cezalardan çok, bireyin bu kanuna uymasında görür; ona göre, başkalarının saldırışından ancak bu suretle daha çok korunabileceğine inanır. Görülüyor ki, Helvetius'ün felsefesi, psikolojide en kaba bir duyumculuk; ahlâkta bencilik ve kadercilik; insanı hayvanlaştırmak; ödev yerine çıkar ve hazzı koymak ve özgürlüğü tutkuyla karıştırmak gibi bazı esaslarda toplanabilir; bütün bunlar, Epikür'le Hobbes ilkelerinin XVIII. yüzyıldaki kibar salonlarında aldığı şekildir. Helvetius'ün yeni olarak üzerinde durduğu birkaç noktaya da, bir eleştirmen gözüyle değinmemiz gerektir:

1. Bütün zihinlerin doğal eşitliği;
2. Eğitimin üstün gücü;
3. Yasamacıya verdiği yetki;
4. Genel çıkar.

Bunlardan ilk ikisini, deneyler ve gerçekler olduğu kadar da pozitif bilgi ve gözlemler yalanlamıştır. Yasamacıya verdiği geniş yetki (salâhiyet) de daima verimli değildir. Bireyleri dilediği gibi yetiştirme gücünü kabul etmek, insanları, hammadde gibi, heykelcinin elindeki mermer gibi cansız, tinsel ve özel bir dinamiklikten yoksun olan edilgin bir yaratık saymak demektir. Genel çıkar ilkesine de pek sudan değinmiştir. Helvetius, özel çıkarla genel çıkarı, birini diğerinin içinde eritmeksizin uzlaştırmaya çalışmıştır. Vaktiyle Epikür, özel çıkardan başka bir çıkar tanımamış ve insanı toplum çevresinden uzaklaştırmıştır. Hobbes, yurttaşı topluma sokmuşsa da, genel çıkarı açıkça belirtmemiştir; zira, onun doktrininde, devlet, her bireyin benciliğinden kuruluyordu; o, devlete, kral ya da meclis edimlerinin yüksek kurallarını kendi özel benciliğiyle meydana getirmiş ve bunları bireyin iradesine zorla kabul ettirmiş sayıyordu. Bunun içindir ki Hobbes'ta genel çıkar düşüncesi yok gibidir. Bu itibarla ahlâklılığın en yüksek koşulu olarak genel çıkar düşüncesinin Helvetius'te ele alındığı görülür. Yalnız o, genel çıkardan bütün insanlığın değil, yalnız bir ulusun çıkarını anlamıştır. Türlü ulusların tarihlerinden, seyyahların anılarından edindiği ve diğerleri üzerinde fazla düşünmeye lüzum hissetmediği birtakım gözlemlerle dolu olan eserinde, Helvetius, bir taraftan zamanının kibarlarına fazla bilgin görünmek istemiş, bir taraftan da gerçek bilginlere hoş görünmeye çalışmıştır. Onda, D'Holbache'ın ahlâkta ileri sürdüğü tezin etkileri, devam ettiği gizlenemeyecek kadar açıktır.

Şu iki eseri de özel bir değer taşır: *De l'Homme et de ses Facultés Intellectuel et son Education (İnsan ve Zihinsel Fakülteleri ile Eğitimine Dair)* (1777); *Les Progrés de la Raison dans la Recherche du Vrai (Doğrunun Aranmasında Aklın İlerlemeleri)* (1779).

Tüm eserleri birçok kez basılmıştır. Paris'te 1795'te iki kez basılan külliyatının birinci kısmı (5); P. Didot tarafından yayımlanan ikinci basımı ise (14) cilttir; J. F. Saint-Lampert'in bastırdığı 3 cilttir (1818).

Bkz. A. Keim, *Helvetius, sa vie et ses Oeuvres* Paris, 1907); G. Plechanow, *Beiträge Zur Geschichte des Materialismus, Holbache, Hélvetius, Marx* (3. baskı; Stuttgart, 1921); M. E. Caro, *L'Examen Critique de la Morale Utilitaire* (Paris, 1874; s. 117-130); Damiron, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi toplantılarının Özetlerinden IX. ciltteki memuvarı; ve bütün tanınmış felsefe tarihleri; Lohmann, *Helvetius* (1906); A. Piazzi, *Le Idee Filosof. e. Pedagog. di Helvetius* (Milano, 1889); A. Guillois, *Le Salon de Madame Helvetius* (1894); L. Limantani, *Le Theorie Psychologiche di Helvetius* (Verona, 1902); J. B. Séverac, *Helvetius* (1910); M. Grossman, *The Phylosophy of Helvetius* (New York, 1926; Dissertasyondur); J. R. Horowitz, *C. Helvetius* (New York, 1954).

HELVİDİUS PRİSCUS. Stoacı filozof ve devlet adamı. Neron, Galba, Otho, Vitellius ve Vespasian zamanlarını da yaşamıştır. Milâdın I. yüzyılında birçok siyasal ve idarî işlerle uğraş-

tı. Cumhuriyetçidir. Vespasian'ın emriyle idam edilmiştir. Eserleri hakkında bilgimiz yoktur.

Bkz. Tacitus, *Hist. IV. 5.* ve *Dialogues, I;* Suetonius, *Vespasian, 15.*

HEMERT, Paul Van. Hollanda Tanrıbilimcilerinden. 1756'da Amsterdam'da doğmuş, bu şehirde felsefe profesörlüğü yapmış ve 1825'te ölmüştür. Daha pek gençken özgür düşünceleriyle kendini tanıttı. Fakat, bazı kovuşturmalarla rahatsız edildiği için, vaızlarından vazgeçti. Alman Tanrıbilimcileriyle filozoflarını incelemeye koyuldu. Bu dönemde, Kant'ın eserlerine taraflı olanlarla olmayanlar arasında şiddetli kapışmalar devam etmekteydi. Hemert, Kant felsefesinden, kendi aklının ihtiyaçlarına karşılık verdiği için hoşlanmıştı ve bu felsefeyi yurttaşlarına öğretmek için, *Kant Felsefesinin Öğeleri* (Amsterdam, 1795) adlı ve önemli bir eser yazdı. Hollanda diliyle yazılmış olan bu eserde doktrinler, felsefenin Tanrıbilimciler tarafından ve Tanrıbilim gözüyle öğrenildiği bir toprakta, birçok zihinleri tasalandırdı. Kendisine şiddetle hücum edenlere karşı *Eleştiri Magazini* adıyle çıkarmakta olduğu dergide Hemert, daha sonra aynı konu üzerinde Wittenbach'a karşı uzun bir savaşa girişti ki, buna dair bilgiler, *Epistoloe ad van Wittenbachum* (Amsterdam, 1809) da bulunur.

Bkz. Daniel Wittenbach, *Bibliotheca Critica* (Leyd, 1777-1778, cilt III) ve *Philomatici* (Amsterdam, 1809-1817, liv. I ve II).

HEMSTERHUIS, Franz. Hollandalı filozof ve sanat uzmanı. 27 aralık 1720'de Franecker'de (Friesland) doğdu ve 7 temmuz 1790'da La Haye'de öldü. Kendisi, bilgileriyle meşhur bir aileye mensuptur. Babası, Julius, Pollux, Lucien... vb.'nın eserlerini bastırmış olan derin bilgin Tibère Hemsterhuis'dır ki, Leid Üniversitesinin kurulmasına da hizmet edenlerdendir. Hayatının önemli bir dönemini Bakanlıkla geçirdi. Boş zamanlarında felsefe ve sanatla uğraştı, pek hayran olduğu Sokrat'la Eflatun'un yöntemlerinden ilham aldı. Bu yöntemi, daha çok ahlâk ve estetik sorunlarını çözmekte kullanmıştır. Çok derin zekâlardan değilse de, orijinal ve her türlü önyargılardan arınmış bir ahlâkı savunanlardandır. Onu, Hutcheson ve Jacobi'nin duygusal (sentimentale) okuluna bağlarlar. Bu okulun yanılmalarına iştirak etmiştir. Düşüncelerinde açıklık yoktur ve hatta bazı terimler yüzünden anlaşılması güçtür. Fakat, pek ince bir ahlâk duygusuna sahip olan Hemsterhuis'in asil bir içgüdüyle ve çekici bir letafetle yuğrulmuş olduğu görülür. Metafizikçi olmaktan çok, psikolog ve psikolog olmaktan çok ahlâkçıdır.

Sokrat Okulunun gönüllülerinden olduğu gibi, Eflatun'u canlandıran şairce bir anlatım gücüne de sahiptir. Onun, seçerek incelediği konular, sanatlarda güzel kuramıyle ahlâk felsefesine dair sorunlardır. Eserlerini hep Fransızca yazmıştır. Yalnız, bu yazılarında belginlik (présision) yoktur. Eserlerini hem geç, hem de bazı kişisel dostları için az sayıda bastırmıştır. 1769'da *Lettre sur la Sculpture*'ü yayınladı ki, o zaman 49 yaşındaydı. Bu eserde şu düşünceleri savunmuştur: En güzel konu, bize bir anda en büyük sayıda düşünceler verebilendir. Ruh, zamanın olabilen en kısa bir süresi içinde, büyük sayıda düşünceler ister. Bundan, resim sanatındaki süsler (ornementes) ve müzikteki akortlar çıkar. Güzel sanatlar da bir bütündür; bunun parçaları o kadar artistçe uzlaştırılmıştır ki, ruh onlar arasındaki bağlantıyı kolayca yapar. Sanatta en yüce birliğe ulaşamayan adam, güzelde yaklaşık bir birlik bulur; bu, güzelin aşk sevincine benzeyen zevkini almamıza hizmet eder. Anlaşılıyor ki, ona göre güzelliğin koşulu, birlik kanunundan ibarettir ve bu kanunu anlattığımız şekilde açıklar. Hemsterhuis'e göre, aydın insanlar, parçaların bu bağlantılarını çabuk kurabildikleri halde, kültürsüz olanlar daha yavaş ve zahmetle kurabilirler.

Hemsterhuis, 1770'te, *Lettres sur les Désires*'i yayınladı ki, bundan önceki eserinin devamı sayılır. Burada da her şeyin doğal olarak birliğe meylettiğini, yabancı bir kuvvetin, bütün olan birliği bireyler halinde parçaladığını ve bu kuvvetin Tanrı olduğunu savunur.

Ona göre, ruhun amacı, arzu ettiği zaman, kendi özüyle, arzu ettiği nesnenin en içten ve en yetkin bir birliğe kavuşmasıdır. 1772'de yayınladığı *La Lettre sur l'Homme et ses Raports* adlı eserinde Hemsterhuis, pek sevdiği bir konuyu inceler: "Zihinle yetkinlik derecesini kuran şey, bu zihinlerin sunabilecekleri ve kendi sezgisel fakültelerinin emri altına koyabilecekleri, az ya da çok miktarda eşvaroluşlu (coexistantes) olan düşüncelerdir". Bu düşünceler, bizim âlemle olan ilişkimiz dolayısıyledir. Evrenin görünen, dokunulabilen, ses veren ve ahlâksal cephesine, insanda, bütün bunlarla ilişkide bulunabilmemize yarayan birtakım fakülteler tekabül eder. Evrenin, ahlâksal cephesine çevrilmiş olan organa, gönül, duygu ve bilinç denir. Bizim sahip olmadığımız ve evrenin bizim için bilinmedik bir cephesine çevrilmiş bir organa sahip olan hayvanlarda var olabilirler. İnsanın özleyebildiği en büyük mutluluk, ahlâksal organın yetkinlik ve duyarlığının artmasında bulunur. İnsanı kendi kendinden hoşnut edecek ve Tanrı'ya yaklaştıracak olan da budur. İnsanın iddia edebileceği en büyük bilgelik, bütün eylemlerini ve düşüncelerini, insel kurumlar ya da başkalarına ait oylarına ka-

pılmaksızın kendi ahlâksal organıyle uzlaşmış bulundurmaktan ibarettir.

Burada, Hollanda'nın tanınmış Bakanlarından Fagel'in Hemsterhuis'e dair övme söylevinden şu cümleyi almayı yeter bulacağız: "Büyük ruhlar, ebediyette filizlenen tohumlardır".

Hemsterhuis, 1778'de *Sophyle* ya da *De la Philosophie* adlı bir eser daha yayınlamıştır ki, bir maddeciyle tinselci arasında geçen bir diyaloğdur. Burada, ruhla bedenin ilişkisine dair üçlü bir ispat verir. O, kendi anladığı ruhun fakülteler sistemini, *Aristée* ya da *De la Divinité* ile *Simon* ya da *Des Facultés de l'Âme* (1791) adlı iki eserinde açıklamıştır. Bu ikisi de diyaloğdur. Bunlarda dört fakülte kabul eder:

1. *Hayal gücü;* bu, bütün algılarımızı kabul eder; hariçten gelen ya da entellektin teşkil ettiği bütün düşüncelerimizi yedekte saklar.

2. *Entellekt;* bu, hayal gücünden üstün bir fakültedir ki, düşünceleri mukayese eder, tertipler, onları düzene koyar ve yönetir.

3. *İstemseme* (velléité) ya da hareket etmek ve istemek fakültesi. Bu, ruhun kendi özüne aittir; ruhun faaliyetini teşkil eder ve birtakım özel edimlerle ruhu belirtir.

4. *Ahlâksal ilke.* Bu, bazen duyulur ve etkin, bazen edilgin olur. Aşk, kin, merhamet, öfke... vb. gibi duygulara tutulduğu zaman edilgindir; entellektin düşünceler üzerinde çalıştığı gibi, bu duygular üzerinde çalışacak olursa etkin olur. Bu, iradeli edimlerin adalete uygun olup olmadıklarını yargılar ve vicdan olarak da adaletsizlikten tiksinir. Ahlâksal fakülteden yoksun olan bir insanda diğer üç fakülte teşekkül etmiş olsa bile, bunlar arasında hiç bir karşılıklı bağ olamaz. Bunlar, ya birbirinden ayrı kalır ya da birbiriyle savaşır; aşk, bunları birbiri içinde hissettirmek, haz ve elemleri birlikte tatmaya alıştırmak suretiyle, birbiriyle birleştiren bağ olur. Bu fakültelerin yükseldiği enerji ve şiddet (yeğinlik) derecesi, bunların denkliği, birinin diğeri üzerindeki üstünlüğü, insanların değerlerini kararlaştırır ve karakterlerinin türlülüğünü yaratırlar. Bu düşünceler, duygucu okulda genel olarak bulanıklıktan kurtulmadıkları gibi, bugünkü psikolojiye de uymuşa benzer ve bu iki filozof, birbirine karşı derin bir duygudaşlıkla bağlıdırlar.

Hemsterhuis, 1787'de biri *Alexie* ya da *De l'Age d'Or*, diğeri *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'Atheisme* adlı iki eser daha yayımlamıştır. Bunlardan birincisinde der ki: "İnsan, sudan çıkarılmış balık gibi çırpınır, zıplar; o, varlığının sevincini ancak çıkarıldığı sulara tekrar daldığı zaman hisseder ve yalnız bu suların içinde fakültelerinin bütün dolgunluğuna sahip olabilir".

E. Bréhier de bu filozofun *Aristée ou de la Divinité*'sinden (1779) şu cümleyi nakleder: "İyi yaratılmış bir insanda zaman zaman daha iyiye, geleceğe ve yetkine doğru beliren bir tek ruh özlemi, Tanrılığın niteliği hakkında geometrik ispattan daha üstün bir ispattır" (cilt II, s. 497).

Özetle o, J. Locke ve A. Scaftesbury'nin etkisi altında klasik düşüncelerini geliştirmiş ve bu düşünceler, romantik akımları kuvvetlendirmiştir. F. H. Jacobi, Hölderlin ve Novalis, ondan fazlasıyle etkilenmişlerdir. Onun felsefesinin temelinde, görülüp hissedilebilen her şeyin birbiriyle birleşme eğiliminde olduğu ve her birlikten ve birleşmeden doğan güç, dünyanın ruhunu oluşturduğu kanısı gizlidir. Onun estetiği, Yeni Eflatunculuğun panteizmin edayanır.

Hemsterhuis, ele aldığı sorunları fazla derinleştirmemiş olmakla birlikte, ahlâksal ve tinsel âlem hakkında oldukça kuvvetli bir duyguya sahip olduğu görülmektedir.

Kitapçıklarının tümü, 2 cilt olarak Jansen tarafından: *Oeuvres Philosophiques* başlığıyle yayınlanmıştır (Paris, 1792 ve 1809). Diğer bir baskısı 6 cilt olup, mektuplarını da kapsar (L. S. P. Meyboom, Lewarde tarafından, 1850). Felsefesel eserlerini 2 cilt olarak J. Hilss yayınlamıştır (1912).

Bkz. E. Boulan, *François Hemsterhuis, Le Socrate Hollandaise* (Groningue ve Paris, 1924); E. Grucker, *Fr. Hemsterhuys, sa vie et ses Oeuvres* (Paris, 1866); J. E. Poritzky, *F. Hemsterhuis Seine Philosophie U. ihre Einfluss auf, die dt. Romantiker* (1926); L. Brummel, *F. Hemsterhuis* (Harlem, 1925).

HENNEL, Charles-Christian. İngiliz filozofu. 1809'da doğdu; 1850'de öldü. Akılcı doktrine bağlı olanlardandır. Hıristiyanlığın insel zekânın tarihinde saf olarak doğal düzenden bir olay olduğunu *An Ingury Concerning the Origin of Christianity* adlı eserinde savunduğu halde, *Christian Theism* adlı eserinde, vahyi inkâr etmiştir.

HENNING, Juste-Chrlsti. Alman filozofu. 1731'de Weimar Dükalığındaki Gebstoed ilçesinde doğmuş ve 1815'te ölmüştür. Iena'da felsefe profesörlüğü yapmıştır. Kendisi, seçmeci (éclectique) bir filozoftur. *İnsan ve Hayvan Ruhlarının Tarihi* adlı eseri birtakım kuramsal düşünceler ve tekliflerin yaymacasıdır; yahut da ruhun yalınçlığı ve ölmezliğine dair filozofların ileri sürdükleri bazı iddia ve ispatların tarihidir. Bununla birlikte Henning, bu eserin Önsöz'ünde, ruha dair bilim olarak bildiğimiz şeylerin bir iki sayfayı geçmeyeceğini anlatır. Ona göre, psikoloji de, birtakım varsayımlar alanından başka bir şey değildir. Bu iddialarına karşın, ölmezlik hakkındaki belgeleri (preuves) kuvvetlendirmeye çalışır. Ukalâca derlenmiş olan bu eserde, birçok ilgi veren

edebî notlar da vardır. Henning, diğer bir eserinde de, Ch. Bonnet gibi, hayvanların sınırsız bir sıraya sahip olduklarını ve bunların yaratma merdiveninde yerleşmiş olduğu basamakların yüksekliğiyle orantılı bir akla da sahip olduklarını iddia eder.

Pek çok eser vermiş olan Henning'in felsefeyi ilgileyen diğer kitapları şunlardır: *Pratik Mantık* (Iena, 1764); *Bilgelik ve Tedbirle Uzlaşmış Ahlâk ve Politika* (Iena, 1766); *Compendium Metaphysicum* (Iena, 1768); *İnsan ve Hayvan Ruhlarının Pragmatik Tarihi* (Halle, 1774); *Kuramsal Felsefenin Eleştirili Tarihsel Manüeli* (Leipzig, 1764); *Önseziler ve Görünümler* (Leipzig, 1777); *Hayvanlarda Öngörü (prèvisio)* (Leipzig, 1783); *Türlü Bakımlardan ve Hatta Müşrikler Tarafından Tanrı Birliğinin İspatı* (Altenb, 1779); *Ruhlar ve Bunları Görenler* (Leipzig, 1780); *Düşler ve Uyurgezerler* (Weimar, 1784); *Felsefe Kitaplığı* (6 cilt; Leipzig, 1774). Henning, Walch'ın *Felsefe Sözlüğü*'nü de bastırmıştır (2 cilt, 4 baskı; Leipzig, 1775).

HENRI BATE. XIII. yüzyılın tanınmış kişilerinden. 1246'da Malines'de doğmuş; 1317'de ölmüştür. Ozan, musikişinas, danstan ve eğlenceden de hoşlanan Henri Bate, hemen bütün bilgi kollarına merak sarmış, hayatı, prenslere kâtiplikle geçtiği için, hiç bir okula bağlanmadan serbestçe felsefe ve bilim üzerinde çalışabilmiştir. Kendisini felsefe tarihine mal eden daha çok *Speculum Divinorum et Quorumdam Naturalium (Tanrısal Şeylerle Bazı Doğal Şeylerin Aynası)* adlı eseridir. Bunun, yalnız ilk bölümü basılmıştır.

Bu eser, sistemli ve kişisel bir değere sahip değildir. Kendisi de kitabının Önsöz'ünde, bazı çelişik düşüncelere yer verdiğini, okurların bunlardan dilediklerini seçmeleri için böyle yazdığını anlatır. Eserin konusu pek çeşitlidir; ve birçok da ara sözler (digressions) eklenmiştir. Bununla birlikte o, düzenli bir çalışmayla şu önemli sorunları sırasıyle inceler: Duyum problemi; Olabilen entellekt, Ajan entellekt... Entellektin bedenle ilişkisi, Düşünceler problemi, İnsan bedeninin yapısı, Üremesi, Ruhun işlevleri, Entelektin türlü kavranılabilirlerle ilişkisi, Uyanıklık, Uyku, Düşler, Meteorlar, Doğal ve şeytansal görüntüler (apparitions), Zaman, Göksel cisimlerin hareketi ve hareket, Hareketin kaynağı olan *Birinci ilke.*

Henri Bate, eserini, bilim ve felsefe bakımından zengin bir ruhla ve serbest bir üslupla yazmıştır. Eflatun'un *Timée* ve *Phedon*'undan, Kalsidius, Proklus ve Hermes Trismégiste' den yararlanmıştır; ve Aristo'yu, Jean Philopon,' Farabî, İbn-i Sina, Al'Hasan ve İbn-i Rüşd' den yararlanarak yorumlamıştır. Aristo'yu Eflatun'a feda ettiği, yani Eflatun'u Aristo'ya yeğ tuttuğu anlaşılmaktadır. Henri Bate, bu bakımdan, Saint-Augustin'in, duyumları, ruhun kendi üzerindeki etkisi sayan kuramıyle alay eder; ve Aristo'nun, Eflatun İdèalarına yaptığı itirazı yersiz ve yanlış bulur. Henri Bate'in basılmamış olan yirmi bir kitabı daha vardır.

Adı geçen eserin ilk iki bölümü, G. Wallerand tarafından Louvain'de bastırılmıştır (1941).

Bkz. G. Wallerand, *Henri Bate de Malines et Saint-Thomas d'Aquin* (Révue Néoscolastique, cilt XXXVI, 1934; s. 387-411); Et. Gilson, (s. 433-434).

HENRI DE GAND. (Soyadı, Goethals'tır). Takma adı "Şatafatlı Doktor - Docteur Solemnis" dur. Genel söylentilere göre, 1217'de Gand yakınlarındaki Mude Senyörlüğünde doğmuş ve 1293'te Turnay'da arşidiakır (archidiacre) iken ölmüştür. Doğum yeri dolayısıyle kendisine, Henri de Mude da denilir. Önce Gand'da, sonra Cologne'da okumuş; bu son kentte Büyük Albert'in derslerini dinlemiş ve doktorasını verdikten sonra Gand'a dönerek, burada felsefe ve Tanrıbilimi halka okutan ilk profesör olmuştur. Fakat, onun yeteneği, kendisini daha geniş bir alana itmiştir. Yani, 1247'de Paris'e gelmiş, orada yeniden birtakım doktora onurlarını kazandıktan sonra, 1276'dan 1292'ye dek bu şehir üniversitesinde Tanrıbilim profesörlüğü yapmıştır. Fakat, onun üniversiteyle 'Dilenciler Tarikatı' arasındaki uzun ve fırtınalı kapışmalarda pek etkin bir rol oynamadığı anlaşılmakta ise de, bu tarikatçılarla, ihtiyar (séculaire) papazlar arasındaki tartışmalara ilgisiz kalmamıştır. İhtiyar papazları şiddetle savunmuş ve bu tartışmalara karışması, birçoklarının kararları üzerinde Franseskenlerin ve daha çok Dominikenlerin yapacağı etkiyi dizginlemiştir. Bu yüzyılın çeyrek yılında yetkisi pek artan Henri de Gand, 1277'de İbn-i Rüşd'ün felsefesi mahkûm edildikten sonra, Etienne Tampier'nin müşaviri olmuş ve arşidiyakırlığa kadar yükseltilmiştir.

Kendinden önce gelmiş olan Saint-Thomas ile hemen kendi ardılı sayılan Duns Scot arasında bulunan Henri de Gand, gerçek değerlerine karşın, bu iki üstada olan bu yakın komşuluğu yüzünden epeyce sıkıntı çekmiştir. Zira, onun gerçek olmaktan çok, bir görünüşten ibaret olan Eflatunculuğu, birincinin geniş zekâsı ile, ikincinin güçlü orijinalliği ile savaşabilecek kadar sağlam değildi. Doktrininin özetinden, kendisinin kusurları kadar da erdemlerini kavrayabiliriz:

Henri de Gand'ın eserleri, *Quodlibeta* ve *Somme*'lardır. Bu eserlerden daha çok ikincisinde kesin bilgi (certitude) sorununu inceler. Bunda, duyuların bir bilgi aracı olduklarını

mutlak surette reddetmez; fakat onların bize yalnız 'gerçekliklerin işaretleri'ni, görünüşlerini verdiğini kabul eder. Gerçekliğin kendisi ise, bilimin gerçek konusudur ve bu, ancak akılla elde edilebilir; insan, akıl sayesinde her gerçeğin kaynağına, yani Tanrı'ya dek yükselebilir. Henri de Gand, aklın pek de insel bir şey olduğunu kabul etmez. Çünkü, ona göre, gerçeğin saf bilgisi, insanın bu topraktaki durumu için doğal değildir; bizim bu yüce bilgiye ulaşabilmemiz için, zihnimize Tanrısal bir ışının inmesi lâzımdır (*Somme*, art. III; quest. 3). Ve insan, gerçeği, "Tanrısal öz olan düşüncelerin saf ışını içinde kavrayabilir"; "öz'ün ve her şeyin var oluşunun hikmeti, Tanrı'nın bir düşüncesidir" (adı geçen eser, art. XXIV, quest. 6; *Quodlibeta*, VIII, quest. 13). Onun bu düşüncelerinde Eflatun'un etkisi açık bir şekilde görülür.

Kesin bilgi kuramına, bilgi kuramıyle, bu kurama ayrılamaz bir şekilde bağlı olan tümeller sorunu eklenir. Henri de Gand'ın bilgimizin kaynağı sorununu incelerken güttüğü amaç, Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmaktan ibarettir. Bu nedenle, önce zihnin başlangıcında duyuların aracılığına, bu bakımdan da özel bir nesnenin etkisine mutlaka ihtiyaç olduğunu ileri sürer; bu vesileyle Eflatun'un anış (réminissence) kuramına şiddetle hücum eder. Fakat, 'ilkelerin doğal bir bilgisi'ni kabul etmek suretiyle tekrar ve hemen Eflatun'a yakınlaşır ki, bu suretle artık, bilginin duyulardan gelmediğini, duyuların birer aletten başka bir şey olmadıklarını kabul eder. O, somutun ve bireyselin bilimi olamayacağını, yalnız genel'in bilgisi olabileceğini ve bu anlamda bilimin gerçek konusu, 'tümellerden' ibaret olduğunu iddia etmekle de, Eflatun'un gerçekçiliğine bağlanmış olur. Fakat, tümellerin doğalarını araştırdığı zaman, Henri de Gand'ın bocaladığı ve aşırı bir gerçekçiliğe düştüğü görülür. Zira o, önce tümellerin ruhta, gerçek ve tözel (substentielle) varlıklarının bulunduğunu ve bu gerçekçiliğin, soyutlama sayesinde, tümeli somut olan şeyden ayırıp, çıplak duruma getiren bir düşünce gayretiyle meydana geldiğini kabul eder. Bundan, onun tümellerinin de birer soyutlamadan ibaret olduğu sonucu çıkar. Ona göre, tümelde iki şey vardır: Biri, öz ve doğadır; diğeri de 'birçok' denilen yüklemlerdir. Henri de Gand, bu gerçeklik ve soyutlamanın çift doğasını, aracı bir terimde birleştirerek, bu terimden bir kendilik (entité), bir gerçek varlık meydana getirir ve böylece de Saint-Anselme'in gerçekçiliğine düşmüş olur. Zira, ona göre, örneğin, "on sayısının ya da herhangi bir sayının kuvveti" zihin dışında bir şeydir (*Quodlibeta*, IV, quest. 6).

Bu düşüncesi dolayısıyledir ki, Tennemann, Henri de Gand'ı, düşüncelere zihinden önce ve üstün bir varlık bağışlamakla suçlandırır; bu suçlandırma, Tanrısal zihin sorunu ile ilişkisi bakımından fazla serttir. Nitekim, Henri de Gand, hem kendinin ve hem de Eflatun'un adına, tikelde, Tanrısal ya da insel zihinde bulunmayan tümellerin var oluşlarını reddeder. Bundan çıkan sonuç, Henri de Gand'ın bir çelişikliğe düşmüş olmasıdır; zira o, bir taraftan da sayı gibi bir soyutlamaya da gerçeklik vermektedir. Onun, bilgi kuramını daha iyi anlayabilmek için, ruhla bedenin birleşmesine dair düşüncelerini veya daha çok insan hakkında ne anladığını belirtmek lâzımdır:

Eflatun'a göre, insan bir bedene sahip olan ruhtur; diğer bir deyimle, hareket etmek için gereken araçla aygıtlanmış olan zihinli bir kuvvettir. Henri de Gand, bu güzel tanımı reddeder. Ona göre, beden, ruhun özünden çıkmıştır; beden, ruh için olduğu kadar da ruh, beden için yapılmıştır. Hatta bedene bağlı olan ruh, bedenden kurtulunca daha yetkin olur (adı geçen eser, VII, quest. 13). Burada, Henri de Gand'ın Eflatun'dan uzaklaştığı görülür. Nitekim, bilgi için hayalin zorunlu olduğunu ve insan için, Tanrı'nın özel bir nurlandırması olmaksızın, saf olarak maddesiz olan şeyleri kavrayamamasını iddia edişi de, bunu gösterir. O, entellekteki etkinlik ve edilginliğin, bir aynı varlıktaki iki ayrı kipten (tarz, mode) başka bir şey olmadığını söyler. Yani, etkin ve edilgin entellekt ile hayal gücü birbiriyle —ona göre— renk, ışık ve görüm gibi birleşmişlerdir. Bu noktada Henri de Gand, yeni bir çelişikliğe düşer: Tanrı, bir bilim konusu olabilir mi? sorununu incelerken (adı geçen eser, VI, quest. 9), sonsuz varlığın özü itibarıyle anlaşılamayacağını, sonlu ve sınırlı bir varlıkla sonsuz bir varlık arasında hiç bir orantının bulunamayacağını iddia eder; başka bir yerde de (*Somme*, art. XXV, quest. 1), tersine olarak, insanın şu yeryüzü üzerindeki durumuyle, Tanrı öz ve doğasını bilebileceğinden asla şüphe edilemez, der. Fakat, Tanrı'nın varoluşuna dair düşünceleri önemlidir; bu konuda Henri de Gand, akıl yürütmeden çok duyguya baş vurur; Tanrı düşüncesini, bir çeşit doğuştan düşünceye (proecognitio), diğer bir deyimle, bizi Tanrı'ya kadar yükselten sonsuzluk düşüncesine dayar. O, bu konuda ve daha çok Tanrı'nın birlik ve ebedîliğinden söz ederken, Saint-Anselme'e yaklaşır ve der ki: "Birlik, gerçek gerçeklik olduğu halde, ebedîlik, bu birliğin gerçek hayatıdır" (adı geçen eser, art. XXX, quest. 1).

Henri de Gand'ın, Saint-Thomascılara da aykırı düşündüğü belirtilir. Bu filozofa göre, öz, varlıktan ayrı olduğu halde, Henri de Gand

da ayrı değildir. Yani, öz, kendinden kendi varlığına sahiptir; ve türlü özler, türlü varlıklara aittirler. Bu bireyci görüş de Thomascılığa aykırıdır. Zira, Henri de Gand'a göre birey, bölünemeyen ve diğer bireylerle özdeş olamayandır. Ona göre, hayatın ereği, Saint-Thomas'nın zannettiği gibi, Tanrı'yı bilmek değil, Tanrı ile birleşmek aşkıdır; irade, istemek, ve sevmek fakültesi olduğu için, zihinden daha üstün bir ereğe sahiptir (E. Bréhier, cilt I, s. 688-689). Et. Gilson, Henri de Gand'ın, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd felsefesinden uzaklaşmak için gösterdiği Hıristiyanca gayreti önemle açıklamıştır (s. 427-432).

Şu açıklamalara göre, Henri de Gand'ın felsefesi nedir? O, bazen Eflatun'un yolundan gittiği için Eflatuncu görünürse de kendisi, bu filozofu ancak Saint-Augustin'in eserleriyle tanımıştır; ve nitekim bazen çekingenliğinden, belki de bazen iyi anlamamış olduğu için, Eflatun'dan aykırı da düşünmüştür. Bu itibarla, onu kararlı bir sistem içinde görmek zordur. Aklın değerini yükseltmesi, sağduyunun sorunları inceleme biçimindeki ustalığı sayesindedir ki, Duns-Scot'un ve bunun gerçekçiliğinin önünde tutunabilmiştir.

Henri de Gand birçok eser yazmıştır; bunlardan basılanları şunlardır: *Quodlibeta Theologica* (2 cilt; Paris, 1518; 2. baskı, 1613); *Summu Quoestionum Ordinariarum Theologioe* (2 cilt; Paris, 1520; 3. cilt Ferrare, 1646); *Liber Sive Catalogus de Scriptoribus Ecclesiasticis* (Cologne, 1540); *Tripartitio Doctrinarum et Rationum* (Bologne, 1701). Basılmamış olan diğer yedi kitabı daha vardır ve bazı eserler de kendi tarafından yazılmadıkları halde, onun yazdığı iddia edilmiştir. Bunların listesini Huet vermiştir.

Bkz. Huet, *Recherches Historiques et Critiques sur la vie, Les Ouvrages et la Doctrine de Henri de Gand* (Paris, 1837); J. Paulos, *Henri de Gand, Essai sur les Tendances de sa Metaphysique* (Paris, 1938).

HENRI DE HESSE ve **HENRI DE OYTA.** Her ikisi de XIV. yüzyılın Alman filozoflarındandır. Bunlar, Viyana Üniversitesinde adcılık (nominalisme) ilkelerini okutmuşlardır. İkincisi 1397'de ölmüştür.

HERAKLİD. Yunan filozofu. Ptolémé'nin öğrencisidir ve şüphecilerdendir. Aenesidemos'un hocası. M.Ö. II. yüzyılda yaşadı. Sarpedon'la birlikte Ptolémé'den ders almıştır. Hakkında gerçek bilgiler yok gibidir. Bunun, Galien tarafından bahsedilen görgücü hekim, Hippokrat'ın yorumcusu ve Herophil'li Mantias'ın öğrencisi olan Tarant'lı Heraklid olup olmadığından şüphe edilir. Diğer bir Heraklid daha vardır ki, bu da hekimdir. Ereythere'lidir; bu da Herophil'li Kriserm'in öğrencisidir. Hippokrat'ın bütün eserlerini değil, yalnız *Salgın Hastalıklar* adlı eserini yorumlamıştır. Şüpheci olan Heraklid, bunlardan hangisidir bilinememektedir. Bu ikisinin kronoloji bakımından yaşadıkları dönemler her ikisinin de Aenesidemos'un hocası olmadıklarını göstermektedir. Zira, bunlardan biri, M.Ö. III. yüzyıl sonlarında, diğeri I. yüzyıl sonlarında yaşamıştır. Bu konuyu V. Brochard derinden incelemiş ve bir sonuca varamamıştır.

Bkz. V. Brochard, (s. 228-236).

HERAKLİD (Lembos'lu). Gezimcilerden olan bu Yunan filozofu, Pont'daki Calatis'de veya İskenderiye'de doğmuştur. Suidas'a göre ise, Mısır'daki Oxyrinches'de M.Ö. 147-181 yıllarında yaşamıştır. Otuz yedi kitaplık bir tarihi ile bazı felsefesel eserleri yazmıştır. Diogéne Laêrce'in başlıca kaynaklarından biri olan Heraklid, yine Diogéne Laêrce'in faydalandığı Sotion'un *Abrégé des Successions (Ardalanmaların Özeti)* adlı eseri yazmıştır. Heraklid'den kalan parçaları Müller toplayıp bastırmıştır (*Fragm. Historic. Greec,* 3 cilt, Paris).

HERAKLİDES (Pontüs'lü). Asıl doğum yeri, Pont Krallığındaki Herakle (şimdiki Ereğli) şehridir. M.Ö. 388'de doğmuş, 310'da ölmüştür. Bu Yunan filozof ve astronomu, zengin ve hatırı sayılır bir ailedendir; memleketini bilim ve felsefe aşkı yüzünden terk etmiş ve o zaman Yunan uygarlığının merkezi olan Atina'ya gelmiştir. Önce Spösip'e devam etmiş, sonra Fisagorcuları dinlemiş, nihayet Eflatun'un öğrencisi olmuştur. Suvidas'ın anlattığına göre, Eflatun, ikinci kez İtalya'ya yaptığı seyahatte, Akademi'nin yönetimini Heraklides'e vermiştir. Diogéne Laêrce'e göre, Heraklides, daha sonraları Akademi doktrininden ayrılarak Aristo doktrinine geçmiş ve hayatının geri kalan kısmını, gezimciliği incelemekle geçirmiştir. Kişiliğindeki asillik, zekâ ve iradesinin sağlamlığından daha büyük olmadığı anlaşılmaktadır. Sefahati ve debdebeyi severdi. Kendisi, güzel ve boylu boslu bir adam olduğu gibi, pek hafif ve süslü giysiler de giydiğinden, Yunanlılar, kendisine "Pont'lu" değil, "Debdebeli Adam" derlerdi. Heraklides, kendisini doğaüstü bir adam sayar, bir yarı Tanrı halinde göstermek için türlü hilelere baş vururdu ki, ölümünden sonra, bilgisiz yurttaşları, onun bu niteliklerine inanmışlardır. Diogéne Laêrce'in bu konuya dair, vermiş olduğu örnek şudur: Kendisini yalandan ölmüş göstererek, terbiye edip beslediği bir yılanı kendi yatağına koydurduğunu ve güya kendisinin yılan şeklinde yeniden dirilip insan haline geldiğini halka inandırmaya çalışmış.

Felsefenin her konusu üzerinde gezimciler biçiminde birçok eserler yazmıştır. Bunlardan zamanımıza kadar *Türlü Devletlerin Kurumlarına Dair* adlı eserin bazı parçaları gelebilmiştir. Bu, Aristo'nun *Devlet* adlı eserinin bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu parçalar, Elien'in *Türlü Tarihler* adındaki eserine ek olarak birçok kez yayımlanmıştır. Georg. Dav. Koeler tarafından yazılmış bazı notlarla, Latince ve Almanca nüshaları da ayrı ayrı basılmıştır (Halle, 1804). Bu baskılardan daha üstün olanı, *Bibliothéque Grecque*'in I. cildine başlangıç olarak yayınlanandır (Paris, 1805). Bir de *Homeros'un Mecazları* (allegories) adını taşıyan eseri, Heraklides'in yazdığı kabul edilir ki, bu da, Th. Gale'in *Opuscules*'leri arasında basılmıştır. Ayrıca da Latinceye çevrilerek Nic. Schow'un eklediği notlarla ayrı bir cilt olarak yayınlanmıştır (Göttingen, 1782). Fakat, bunun kendisine ait olduğundan şüphe edilir. Zira, bu eser, stoacıların, bu konuya dair okuttukları derslerin bir özetidir. Diogéne Laêrce, onun yazdığı iddia edilen eserlerinin tasnifli bir listesini verir ki bunlar, ahlâk, fizik, edebiyat, müzik, tarih, geometri ve diyalektikle geniş ölçüde uğraşmış olduğunun kanıtıdır. Yine Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, eserlerini çoğu zamanlar, komedi ve tragedyalar şeklinde yazan Heraklides'in çeşitli ve kandırıcı bir üslubu varmış.

Onun, filozof olmaktan çok, geniş bilgili bir kişilik olduğu, kendi yaşadığı yüzyıldan önceki dönemlere ait olan bütün söylenti ve öyküleri toplayarak bunları eleştirmeden oldukları gibi naklettiği anlaşılmaktadır. Ciceron'a göre o, Tanrı'yı bazen âlem, bazen de zihin olarak tanımlamıştır. Tanrılığı, bazen serseri yıldızlar saymış ve Tanrı'da hiç bir duygunun olmadığını, hatta şekil bakımından da değişken olduğunu anlatmıştır. Yeryüzü ve gökyüzünü de Tanrılardan sayar; ontolojinin bazı kısımlarında, hocasından ayrılarak Fisagor'a yaklaşır. Yani, gökyüzünün hareketsizliği, yeryüzünün hem güneş, hem de kendi ekseni etrafındaki çift dönüşü, güneşi âlemin merkezi sayması, Fisagorculardan Ecphante'ın Tanrıbilimci atomculuğuyle Siraküzeli Hiketas'ın düşüncelerinden alınmıştır. Heraklides, her gezegenin kendi toprak ve atmosferiyle ayrı bir âlem olduğunu ve tümünün sonsuz esir içinde bulunduklarını, yıldızlarda Tanrısal varlıkların bulunduğunu, bunların ışın ve esirden birer bedeni olduğunu... da iddia etmiştir (L. Robin, s. 285-286). Demokrit'in atomlarından farklı olan bölünemez ve birbirine döndürülemez cisimciklerin varlığını kabul eder; yani, bunlar birtakım kuvvet merkezleridir; birbirine etki yapar ve değişkelere uğrarlar. Bu suretle Heraklides, mekanikçilik yerine dinamikçiliği getirmiş olur. Ona göre, Tanrı'nın zekâsı, âlemi bu atomlardan yaratmıştır. Âlem, sonsuzdur; gökyüzü hareketsizdir. Ruh ise, bir ışın ve esirden yuğrulmuştur. Heraklides, ahlâkta Eflatun'a bağlıdır; *Adalete Dair* yazdığı bir eserde, türlü örneklerle, Eflatun'un düşüncelerini geliştirir.

Diogéne Laêrce, Heraklides'in yurdunu, istibdatla yöneten bir başkanı öldürtmek suretiyle özgürlüğe kavuşturduğundan da söz eder.

Heraklides, bilim ve sanatların tümüyle uğraşmış ve birçoklarına kendisinin yeryüzüne aydan geldiği ve ayda Abaris'in mucizelerini öğrendiği zannını vermiştir. Dialoğlarında hayvanları, insanları ve filozofları konuşturur.

Heraklides, Fisagorcuların düşünce ve adaletlerine dair bilgiler verdiği gibi, Empedokles'e dair de bilgiler verir.

Yaşamının son yarısını doğum yeri olan Herakleia'de geçirerek, büyük bir ün kazanmış olan bu filozof, dünyanın kendi ekseni etrafında dönmekte olduğunu savunan ilk astronomdur. Kendisinden, edebiyat tarihlerini ilgileyen şu iki eser de kalmıştır: *Homeros ve Hesiodos'un Zamanlarına Dair; Arkhilokhos ve Homeros Hakkında.*

Ondan kalan parçaları I. Bywater, *Heracliti Ephesii Reliquiae* (Oxford, 1877) adlı eserine eklediği gibi, Diels'de, *Fragmente der Vorsokratiker*'inde (4. baskı, 1922) toplamıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. V.); Müller, *Fragm. Histor. Grec.* (II, 197); Krisch, *Forschun* (s. 325); Eug. des Wett, *Dissertatio de Heraclit Pontico* (Bruxelles, 1830); *Archiv für Geschichte der Philosophie* (XV, s. 141 vd.); Ritter ve Zeller gibi tanınmış Alman felsefe tarihçilerinin eserleri; E. Wertz, *H. V. Heracliteer* (1927); Brecht, *Heraclid* (1936); P. Bise, *La Politique d'Héraclite* (1925).

HERAKLİT, HERAKLEİTOS (Efes'li). Yunan filozofu. LXIX. Olimpiyat içinde, yani M.Ö. 550-480 yıllarında Efes'te doğmuş ve ölmüştür. (Bazı İngiliz kaynaklarına göre, M.Ö. 540'ta doğmuş, 475'te ölmüştür). Bu yıllar, Darius'un egemen olduğu döneme rastlar. Babası Blyson, Efes'in ileri gelenlerindendi; bunun ölümü üzerine Heraklit, bu sitenin yönetimini kendi kardeşine terk etmiştir. Belki de bundan maksadı, kendisini tamamıyle felsefeye vermekti. İyonya, M.Ö. 546'dan itiba-



ren İranlıların elinde bulunduğu için, bu ülkenin Efes dışında kalan bütün diğer kentleri, özgürlüklerine tekrar kavuşmak için birleşmişlerse de, 498'de Darius tarafından şiddetle cezalandırılmışlardır. Heraklit'in bu korkunç olayları görerek bir ormanda inzivaya çekildiği sanılmaktadır. Bununla birlikte o, yurdunun siyasal olaylarına büsbütün yabancı kalmamış; demokratların çıkardığı bir ihtilâlde, arkadaşı Hermodor'un sürgün edilmesi yüzünden aristokrasiye taraflı ve zaten de aristokrat sınıftan olan Heraklit, kendi deyimiyle, "Siteyi çocuklara terk ederek" politika hayatından ayrılmıştır. 478 tarihine rastlayan bu sürgün olayı, Heraklit'in yazdığı eseri, bu tarihten daha önce yayınlamamış olduğunun bir kanıtı sayılır (J. Burnet). Onun en çok hoşlandığı şey, doğayı derinden seyretmek ve yalnızlıktı. Kendine sarsılmaz bir güveni olduğu için, hiç bir üstat önünde diz çökmemişti. Bununla birlikte, ondan kalan parçaların 16.'sında Fisagor ve Xenophan'dan, 6.'sında Parmenides'ten bahsederse de, bunlar ancak kendisinin hangi tarihlerde yaşadığını öğrenmemize hizmet ederler. Yoksa, Xenophan'ın Heraklit doğmadan önce İyonya'yı, bir daha dönmemek üzere terk ettiği bilinmektedir.

Heraklit'in Mile Okulunun kozmolojisini kavramış olduğu ve Xenophan'ın şiirlerini okuduğu, nihayet Fisagor'un okuttuğu bazı kuramları bildiği de şüphesizdir. Onun yazılarından, yalnız Bias'ın etkisi altında kaldığı da anlaşılmaktadır. Heraklit, kendinden başka kimseye borçlu olmadığını, "söylevlerini dinlediği kimselerden hiç birinin gerçek zihne ulaşamadıklarını", bütün bunların "zekâyı oluşturmayan" bilgiçliklerden başka bir şey olmadıklarını anlatır. Yalnız, şair ve düşünürlere karşı değil, halka karşı da aynı güvensizliği hisseden Heraklit, "Onlardan binlercesi, bir tek yetkin adama eşdeğer değildirler" ve onlar, "düşünceyi, çift hayvanları gibi tıkınırlar" der. Bunların birkaç seçkini bir yana bırakılırsa, "tanımadıkları arkasından havlayan köpekler gibidirler" ya da, "bir demet otu, altına tercih eden eşek" lere benzerler. Kendi değerlerini derinden anlamış ve bu yüzden de yeter derecede mağrur olan Heraklit, "Gururu, bir yangın gibi söndürmelidir" der. Diogéne Laêrce'den naklettiğimiz şu mektuplar, gerçekten Darius'la kendi arasında yazılmışlarsa, sistemindeki karşıtların özdeşliği ilkesini, alçak gönüllü görünmek isteyen ve övünmeyi yeren kendi gururu içinde de açıkça görebiliriz: Darius, Heraklit'i pek saygılı bir hitapla sarayına şu mektupla çağırmaktadır:

"Siz, anlaşılması ve açıklanması güç bir doğa kitabı yazmışsınız. Eğer kelime kelime açıklanacak olursa, eseriniz, âlemi, evreni ve bunda, Tanrısal bir hareketle açıklanan olayları kapsar gibidir. Fakat, eserin birçok parçaları kesiktir. Doğayı çok iyi bilenler bile, yazmış olduklarınızın doğru ve gerçek yorumu hakkında şüphe içindedirler. Bunun içindir ki, Hystaspis'in oğlu Darius, sizi dinlemek ve sizden Yunanca öğrenmek arzusundadır. Şu halde, beni görmek için çabuk sarayıma geliniz. Zira, Yunanlılar, filozoflara yeter derecede saygı göstermemeyi âdet edindiklerinden, kendilerine okutulan, dikkat edip gayret göstermeleri teklif edilen güzel doktrinleri hor görürler. Fakat, benim yanımda ilk safta olacaksınız; ve her gün gayretli bir dikkat ve dikkatli bir görüşme ve özdeyişlerinize lâyık bir hayat bulacaksınız".

Heraklit, bu mektuba, şu karşılığı vermektedir:

"Yeryüzünde yaşayan insanların tümü, ayrı ayrı gerçekten ve adaletten uzaklaşırlar. Onlar, ruhlarının ahmaklık ve bozukluğu oranında, hırsa ve övünmeye dikkat ederler. Fakat, bozukluğun ne olduğunu bilmeyen ve daima kıskançlığı davet eden debdebeden kaçınan ve aynı zamanda kibirden de çekinmek isteyen ben, İran'a gidemem; ve benim zevkimi kandıran azıcık aşımdan memnunum".

Heraklit, kendi sözlerinin "güldürmediğini, süslü ve boyalı olmadıklarını", fakat sesinin bu seste konuşan Tanrı sayesinde, bin yıl uzayıp gideceğini anlatır. Onun gururunda ve insanlara değer vermeyişinde, yaşadığı çevredeki ihtilâl ve istilâ gibi siyasal ve sosyal kargaşalıkların ruhu vardır. İç savaşları yüzünden, kendisinin pek değer verdiği dostu Hermodor'un Efes'ten kovulmasından çok üzülen Heraklit, siteyi terk etmiş, dağdaki ormanlara çekilmiş ve papirüslere yazdığı bütün bir düşünme hayatının ürünü olan eserini Artemis tapınağına teslim ettikten sonra, ölmüştür. Diogéne Laêrce'e göre, eserini buraya vermesinin nedeni, onu yalnız anlayabilecek olanların okumasını ve halk diline düşürüp hor görülecek bir duruma getirilmesini istememesidir.

Kendisinin kötümser bir filozof olduğu, her şeye gülen Demokrit'in tersine olarak, âlemde olup biten şeylere ağladığı hakkındaki iddiaları ispat edecek belgeler yoktur. Theophrast, bu söylentilerin kaynağı olarak, Lucien'i gösterir ve bu filozofun, onu daima ağlar gösterdiğini anlatır. Heraklit'i, Demokrit'le mukayese edenlerden biri de Juvénal'dır. Az konuştuğu için, kendisine: "Niçin artık konuşmuyorsun?" diyenlere, "Gevezeliği size bırakmak için!" cevabını vermiş. Yurdundan başka bir yere gitmemiş, Atinalıların davetini de reddetmiştir.

Evren Hakkında başlığı verilmiş olan ese-

ri, o dönemlerin geleneğine göre, Fizik, Ahlâk (Tanrıbilim) ve Politika olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Bu eserin asıl adı da bilinmemektedir; böyle üç bölüme ayıranlar da, onu ilk kez yorumlayan stoacılardır. Heraklit'in ifadesi, muhteşem ve yüksek hayallerle süslüdür. O, kendisini, "gülmeyen, süsten hoşlanmayan ve yalanlamayan bir kâhin"e benzetir; "üslubum, der, düşünceyi ne anlatır, ne de gizler; fakat, işaret eder".

Eserini zarif olduğu kadar da kısa cümlelerle yazmış olduğu için, kolay anlaşılamadığından, Aristo'nun kendisine, "Karanlık" takma adını verdiği söylenir. Theophrast ve Lucréce de bunu onaylarlar. Heraklit, kendi üslubunun bir bilmece gibi anlaşılması güç olduğunu pekâlâ biliyordu; onun, niçin bu biçimde yazdığını araştıranlar olmuşsa da, burada bizi ilgilemez. Daha eskiler gibi, manzum değil, fakat İyonya düzyazısıyle (nesir) yazmış olduğu bu eserin adı, *Evren Hakkında*'dır. Bundan, zamanımıza 130 parça gelebilmiştir ki, bunları Artemis tapınağından alarak ilk kez yayınlayan Kratès'tir. Daha sonra türlü ellerde çeşitli yorumlamalara yol açan bu parçalar, son çağ bilginleri elinde de başka başka şekillerde tercüme edilmişlerdir; bunları, J. Burnet, I. Bywater'den nakletmiştir ki, biz de bunları Yunancalarıyle karşılaştırarak aynı sırayı ve Heraklit'in üslubunu olabildiği kadar bozmadan buraya nakletmeyi yararlı bulduk:

1. Beni değil, sözümü (verbe) dinlemek ve her şeyin 'Bir' olduğunu itiraf etmek, akıllılıktır.

2. Her ne kadar bu söz daima doğru ise de, insanlar ilk işittikleri zamanda, işitmemiş oldukları zamandakinden daha az yeteneksiz değildirler. Zira, her ne kadar her şey bu söze uygun olarak cereyan ederse de, onlar, laflar ve eylemlerle denemeler yaptıkları zaman, benim her şeyi doğalarına göre bölerek ve bunların gerçeklikte nasıl olduklarını göstererek yaptığım açıklama gibi, hiç bir deneye sahip değillermiş gibi görünürler. Fakat, başka insanlar da, uykudayken yaptıklarını unuttukları gibi, uyandıkları zaman da ne yaptıklarını bilmezler.

3. Deliler, dinledikleri zaman sağırdırlar; onlar varken yokturlar, atasözü bunlar için tanıklık yapar.

4. Gözler ve kulaklar, insanlar için fena tanıklardır; bunların dilinden anlamayan, ruhlara sahip iseler...

5. Cemaat, rastladığı şeylere dikkat etmez; fakat, dikkati bu şeylere çekildiği zaman bile, bunu yapmayı tasarlasa da, onları fark etmez.

6. Dinlemeyi ve söylemeyi bilmeyerek.

7. İşitilmemiş şeyi dinlemezsen, onu bulamazsın. Zira, onu bulmak, zahmetli ve zordur.

8-9. Altın arayanlar, toprağı çok karıştırır ve azıcık altın bulurlar.

10. Doğa, saklanmayı sever.

11. Delphos kâhininin mensup olduğu efendi, düşüncesini ne söyler, ne de gizler; fakat, onu bir işaretle gösterir.

12. Ve saçmalayan dudaklarıyle sevinçsiz, ziynetsiz ve korkusuz olarak bir şeyler söyleyen egemen sesiyle kendisinde olan Tanrı sayesinde binlerce yıl öteye ulaşır.

13. Görülebilen, işitilebilen ve öğrenilebilen şeyler, en çok değer verdiklerimdir.

14. ... itiraz edilmiş noktalar hakkında güvene lâyık olmayan tanıklar getirmek...

15. Gözler, kulaklardan daha emin tanıklardır.

16. Birçok şeyleri öğrenme olgusu, zihni aydınlatamaz; böyle olmasaydı Heziod ve Fisagor, Xenophan ve Hekate de aydınlanmış olurlardı.

17. Mnesark'ın oğlu Fisagor, araştırmalarını tüm insanlardan daha uzağa götürdü ve bu yazıları seçerek birçok şeylerin bilgisinden ve bir fenalık sanatından başka bir şey olmayan kendi özel bilgeliğiymiş gibi benimdir iddiasına kalkıştı.

(Bu parçanın, Heraklit'e ait olmadığı sanılmaktadır).

18. Söylevlerini dinlediklerim arasında, bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu anlamış olan bir kişi bile yoktur.

19. Bilgelik, bir tek şeydir. O, her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmekten ibarettir.

20. Herkes için aynı olan bu âlemi, Tanrılardan ve insanlardan hiç biri yapmadı; fakat, o daima vardı; vardır, daima da ölçüyle tutuşup ölçüyle sönen, ebedî olarak canlı bir ateş olacaktır.

21. Ateşin dönüşümü en önce denizdir; ve denizin yarısı topraktır, yarısı çevrimlenen (toubillonant) rüzgârdır.

22. Her şey ateş için ve ateş her şey için bir değiş tokuştur. Tıpkı, mal için altın ve altın için malın değiş tokuş olduğu gibi.

23. O sıvı deniz oldu ve toprak olmadan önceki ölçüyle ölçülmüştür.

24. Ateş, eksiklik ve aşırılıktır.

25. Ateş, havanın ölümünü yaşar; ve hava, ateşin ölümünü yaşar; su, toprağın ölümünü, toprak suyun ölümünü yaşar.

26. Ateş ilerleyişinde, her şeyi yargılayacak ve mahkûm edecektir.

27. Asla yatmayanlardan nasıl saklanılabilir?

28. Her şeyin koşusunu yöneten, yıldırımdır.

29. Güneş, ölçülerini aşmayacaktır; bunu yaparsa, adaletin uşakları olan Erinyeler, onu meydana çıkaracaklardır.

30. *Doğu ile batının sınırı ayrıdır; ve ayın tersi parlak Zeus alanıdır.*

31. *Güneş olmasaydı, bütün diğer yıldızlar yapılabilmiş olsalardı bile, gece olacaktı.*

32. *Güneş, her gün yenidir.*

33. (Daha yukarıya bak, böl. I, par. 41, no. 1).

34. *... her şeyi getiren mevsimler.*

35. *Heziod birçok insanların üstadıdır. İnsanlar, onun her şeyi bildiğini zannederler. O ise, ne gündüzü, ne de geceyi bilir. Bunların hepsi birdir.*

36. *Tanrı, gündüz ve gecedir, kış ve yazdır, savaş ve barıştır, bereket ve açlıktır; kokulu şeylere karıştığı zaman, onların her birinin kokusuna göre adlanır.*

37. *Her şey duman haline gelseydi, burun delikleri onları ayırt edeceklerdi.*

38. *Ruhlar, Hades'te hissederler.*

39. *Soğuk şeyler sıcak oldular; ve sıcak olanlar soğudular; nemli olan kurudu ve kurumuş olan nemlendi.*

40. *Dağıldı ve toplandı; ilerledi ve geriledi.*

41-42. *Aynı nehirden iki kez inemezsin; zira, üzerine daima yeni sular akar.*

43. *Homeros, "Tanrılar ve insanlar arasındaki nifak sönebilir" demekle hata etti. O, evrenin yıkılması için dua ettiğini görmedi; zira, eğer duası kabul edilseydi, her şey helâk olacaktı.*

44. *Savaş, her şeyin babası ve her şeyin kralıdır; bazılarından Tanrılar, bazılarından insanlar, bazılarından köleler, bazılarından da özgür olanları imal eder.*

45. *İnsanlar, çeşitli olanın nasıl olup da kendisiyle uzlaştığını bilmezler. Çok ve 'Bir' de olduğu gibi, her şeyde karşıt gerginliklerin bir ahengi vardır.*

46. *Bizim için iyi olan, karşıt olandır.*

47. *Gizli ahenk, açık ahenkten daha yeğdir.*

48. *Büyük şeyler hakkında ileri geri tahminlerde bulunmamalı.*

49. *Bilgeliği seven insanlar, gerçekte, birçok şeylerin akışına borçludurlar.*

50. *Dokumacı tarağının doğru yolu ile eğri yolu bir ve aynıdır.*

51. *Eşekler, samana sahip olmayı altına sahip olmaktan çok severler.*

52. *Deniz suyu, en temiz ve en pistir. Balıklar bunu içebilirler ve bu onlar için kurtarıcıdır. O, insanlar için içilmez ve uğursuzdur.*

53. *Domuzlar, çamurda ve kümes hayvanları toz içinde yıkanırlar.*

54. *... zevklerini çamurda bulmak.*

55. *Her hayvan, dövülerek ortalığa sürülür.*

56. No. 45'in aynı.

57. *İyi ve kötü hep birdir.*

58. *Hastaları kesen, yakan, delen, acıtan hekimler, bunun için almaya lâyık olmadıkları bir ücret isterler.*

59. *Çiftler, tam şeylerdir ve tam şeyler değildirler; birleşmiş şeylerdir; dağılmış, ahenkli ve ahenksiz şeylerdir. 'Bir', her şeyden bileşiktir ve her şey 'Bir'den çıkar.*

60. *Eğer bu şeyler olmasaydı, insanlar adaletin adını tanımayacaklardı.*

61. *Tanrı için her şey haklı, iyi ve doğrudur. Fakat, insanlar bazı şeyleri fena ve bazı şeyleri doğru sayarlar.*

62. *Her şeyde savaş olduğunu ve savaşın adalet olduğunu ve her şeyin savaştan doğup yok olduğunu (?) bilmeye mecburdur.*

63-64. *Uyanık gördüğümüz şeylerin hepsi de, uyuklar gördüğümüz şeyler gibi ölüdür.*

65. *Bilgi, yalnız birdir. Zeus, adıyle çağırılmasını ister ve istemez.*

66. *Yay'a (okun yayı) hayat denilir, fakat onun eseri ölmüştür.*

67. *Ölümlüler ölümsüzdürler; ve ölümsüzler, ölümlüdürler; biri diğerinin ölümünü yaşayarak öteki, diğerinin hayatını ölerek...*

68. *Zira, su haline gelmek ruhlar için ölüm, toprak haline gelmek su için ölümdür; fakat, su topraktan ve ruh sudan gelir.*

69. *Yukarıya yol veya aşağıya yol, bir ve aynıdır.*

70. *Bir dairenin çevresinde başlangıç ve son birbirine karışırlar.*

71. *İçinde seyahat ettiğin yön ne olursa olsun, ruhun sınırlarını bulamayacaksın, onun ölçüsü o kadar derindir.*

72. *Ruhlar için nemlenmiş olmak bir hazdır.*

73. *Bir insan sarhoş olduğu zaman, sakalsız bir genç tarafından götürülür; o, nereye gittiğini bilmeden sendeler; zira, onun ruhu nemlidir (yaştır).*

74-76. *Kuru ruh, daha bilge ve daha iyidir.*

77. *İnsan, gece esnasındaki bir ışık gibi yanar ve söner.*

78. *Bizde, canlı olan ve ölmüş olan, uyanık olan ve uyuyan, genç olan ve ihtiyar olan aynı şeydir; birinciler yer değiştirerek ikinci ve ikinciler yer değiştirerek birinciler haline gelmişlerdir.*

79. *Zaman, daima taşlarıyle oynayan bir çocuktur. Kralın gücü ise, çocuğun gücüdür.*

80. *Ben, kendi kendimi aradım.*

81. *Aynı nehirlerden iniyor ya da inmiyoruz; biziz veya değiliz.*

82. *Aynı üstatlar için çalışmak ve onlar tarafından yönetilmek bir yorgunluktur.*

83. *Değişme sayesinde dinlenir.*

84. *Bira çalkalanmamış olsa da öğelerine ayrılır.*

85. Gübrelerden çok kadavraları atmak daha iyidir.

86. Doğdukları zaman, yaşamayı ve kaderlerini çekmeyi —ya da rahata kavuşmayı— isterler ve arkalarında, kendi kaderlerini çekmeleri için çocuklar bırakırlar.

87-89. Bir insan, otuz yaşında büyükbaba olabilir.

90. Uyuyanlar, çalışma arkadaşlarıdır.

91/a. Düşünce, herkeste ortaktır.

91/b. Zeki ile konuşanlar, herkes için ortak olanı sıkı tutmalıdırlar; bir sitenin kanunlarını sıkı ve hatta daha kuvvetle tuttuğu gibi... Zira, bütün insel kanunlar, bir tek Tanrısal kanunla beslenirler. O, (insel kanunu) ne kadar iterse o kadar üstünleşir; hatta tükenmeksizin her şeye yetişir.

92. Böylece kamul'u (commun) takip etmeliyiz ve bununla birlikte, birçokları, kendi bilgelikleri varmış gibi yaşarlar.

93. Onlar, sürekli olarak ülfet ettikleri şeylere yabancıdırlar.

94. Uyuyan insanlar gibi hareket etmek ve konuşmak hiç bir şeye yaramaz.

95. Uyanık olanlar, ortak bir dünyaya sahiptirler; fakat, uyuyanların her biri kendi özel dünyalarına çevrilirler.

96. İnsanın sesinde bilgelik yoktur. Fakat, Tanrı'nınkinde vardır.

97. Tanrı, insana küçük çocuk adını vermiştir. Her şey insan için çocuk gibidir.

98-99. En bilge adam, Tanrı'yla mukayese edilirse, insanla mukayese edilen en güzel maymun gibi çirkindir.

100. Ulus, kanunu için, sınırları için gibi dövüşmelidir.

101. En büyük ölüler, en büyük payı kazanırlar.

102. Savaşlarda düşenleri, Tanrılar ve insanlar da kutlarlar.

103. Düzensizlik, yanan bir evden daha çok söndürülmelidir.

104. İnsanların, bütün istediklerini elde etmeleri iyi değildir. Hastalık, sıhhati; kötü, iyiyi; açlık, tokluğu; yorgunluk, dinlenmeyi hoş bir duruma getirir.

105-107. Kendi özel yüreğinin istekleriyle savaşmak zordur. Elde etme özleminde olan herkes, onu ruhunu sarf ederek araştırır.

108-109. En iyisi, deliliği saklamaktır; fakat bu, kamçılanmaya bırakıldığı zaman zordur.

110. Bir kişinin öğüdüne itaat etmek de bir kanundur.

111. Zira, onlar hangi düşünceye, hangi bilgeliğe sahiptirler? Onlar, şairleri takip ederler; kötülerin çok, iyilerin az olduklarını bilmediklerinden, cemaati efendi yaparlar. Zira, aralarında en iyileri bile, bütün diğerlerine bir tek şeyi, ölümlüler arasında ölümsüz bir onuru tercih ederek seçerler; oysaki, çoğu, hayvanlar gibi besin tıkınırlar.

112. Priene'de, değerlerinden çok saygı gören Tötames'in oğlu Bias yaşıyor.

113. Benim için bir tek, eğer en iyisi ise, on bindir.

114. Efesliler birer birer kendilerini asarak şehri sakalsız genç adamlara terk etselerdi, iyi yapmış olurlardı. Zira; onlar, kendi aralarında asla bulunmayan en iyi adamı, Hermodor'u, "Aramızda en iyi adam olan kimseyi istemiyoruz; ve eğer böyle biri varsa, başka yere, başka insanlar arasına gitsin!" diyerek kovmuşlardır.

115. Köpekler, bütün tanımadıklarının arkasından havlarlar.

116. ... (Bilge) tanınmamıştır. Çünkü insanlarda iman eksiktir.

117. Deli, her kelimeden heyecanlanır.

118. Aralarında en çok saygı gören, masallardan başka bir şey bilmez; fakat, gerçekte adalet, yalan ustalarına ve sahte tanıklara ulaşacaktır.

119. Homeros, müsabakalardan kovulmalı ve kamçılanmalıydı; Archilok da öylesine...

120. Bir gün, bütün diğerlerinin tıpkısıdır.

121. İnsanın karakteri, kendi kaderidir.

122. İnsanlar öldükleri zaman, kendilerini, önceden görmedikleri ve tasarlamadıkları şeyler bekler.

123. ... yükselirler, canlıların ve ölülerin uyanık gardiyanları olurlar.

124. Uykuda gezenler, büyücüler, Rakkos rahipleri ve şaraphanelerin rahibeleri; mister ticareti yaparak...

125. İnsanlar arasında işlenen misterler, dış kutsal misterlerdir.

126. Ve onlar, bu adları Tanrıların ya da kahramanların ne olduklarını bilmeden, kendi eviyle konuşmak isteyen bir adammış gibi dua ederler.

127. Zira, eğer yaptıkları tören alayı ve utanılacak şehvet ilâhilerini terennüm etmeleri Dionisos'un onuru için olmasaydı, daha hayasızca hareket edeceklerdi; fakat onuruna soysuzluğa düştükleri şaraphane bayramını kutladıkları Hades de Dionisos'un aynıdır.

129-130. Kendilerini kana bulaştırmış olanların temizlenmeleri boşunadır. Bu çamurda yürüyen bir adamın, ayaklarını yine çamurla temizlemesine benzer, onun böyle hareket ettiğini gören kimse, onu yarın da böyle bulacaktır.

Heraklit felsefesine temel olan bu parçalardan bir kısmından filozofun ne anlatmak istediği belli değildir; felsefe tarihçileri, bunları anlamak için, eski metin yorumcularının (doxo-

graphes) anlayışlarına ya da ortaçağlara kadar gelen filozofların bazılarında buldukları bu konuları tamamlayan bilgelere baş vurmuşlardır. Bu itibarla Heraklit'in felsefesi, değindiği konuların klasik seyrine göre şöyle çözümlenmektedir:

Fizik ve metafizik: Heraklit'te bu ikisi birbirinden ayrı değildir. O, bu konuda, genel halk bilgilerinden pek de ayrılmamış gibidir. Heraklit'e göre, güneş her gün yenidir. O, battığı zaman sönmüş demektir; ve güneşin genişliği, bize göründüğü kadar, yani bir ayaktır. Yıldızlar da, bir çeşit çukur leğenlerdir ki, çukur tarafları bize çevrilmiştir. Bunun içinde aydın veya karanlık birtakım buharlar sürekli olarak yoğunlaşırlar; bu olaydan geceyle gündüz olur; eğer karanlık buharlar, aydın buharlara egemen olursa, yaz olur; aynı biçimde bir havuz olan ay da azar azar bize dönünce, onun evrelerini görmüş oluruz. Bir yıldız havuzunun tamamıyle çevrilmesi, onun tutulmasına (küsuf) neden olur. Doğal olayların ve varlıkların görünüşünü açıklamakta pek bilgisiz görünen Heraklit, konusunu metafiziğe yöneltmekte oldukça derin ve beceriklidir:

Ona göre, evvelâ âlem, "Tanrılar ve insanlar tarafından yaratılmamıştır. O, her zaman vardı". Yani evren, bağımsız ve özgür bir varlıktır. Âlemi meydana getiren birinci ilke de, Ateş'tir; bu ateş, "canlıdır, ölçüyle yanacak ve ölçüyle sönecektir. Bütün satın alınacak şeyler altınla trampa edildikleri gibi, bütün varlıklar da ateşle trampa edilirler". Ateş, bir tek tözdür (cevher) ve her şekle girebilir; bütün değişmelerine karşın, kendi doğasından hiç bir şey yitirmez; ve bir âlemi oluşturabilmek için bu değişikliğin kendiliğinden beliren gücü (kudret), hareket şeklinde kendini gösterir; ve kendi varlığında birtakım yoğunlaşmalar ve seyrekleşmelere neden olur.

Heraklit'e göre, bu değişmelerin iki yönü vardır: 1. Yukardan aşağıya; 2. Aşağıdan yukarıya... Birinci yönde, ateşin bir parçası kalınlaşır ve bu suretle denizler meydana gelir; ve denizin bir parçası ölünce toprak olur; ikinci yöne doğru olan harekette ise, toprak ve denizden çıkan gazlar, bulut haline gelirler ve tutuşarak ateşe çevrilirler. Bu tutuşmuş bulutlar, bize şimşek şeklinde görünürler; ve eğer bu bulutlar sönmeye başlarlarsa, kasırgalar olur. Fakat, bu sönme, bir dönüşümden başka bir şey değildir. Zira, her sönme yeniden bir tutuşmadır; böylece birbirinin tersine olan bu iki hareket, değişmelerin türlülüğü ve ardalanması hiç bir zaman kendi esaslı ilkesini teşkil eden ateşin nitelik ve niceliğini değiştirmiş olmaz.

Ona göre ateş, bir açlık ve tokluktan ibarettir. Açlık, âlemi yaratma isteğini ifade eder. Tokluk ise, ateşin her şeyi yutmasından doğan bir 'dolgunluk' halidir. İşte, felsefe tarihlerinin 'evrensel tutuşma' adını verdikleri olay, bu iki halin birbirini kovalamasından başka bir şey değildir. Evrim ve devrim, bozulma ve düzelme, birbirine karşı gelmek suretiyle yine birbirini ödemiş olurlar; ve birbiri içinde uzayıp giderler. Çocuğun yetişkin insandan ve insanın çocuktan oluşu gibi. Şair Homeros, insanlarla Tanrılar arasındaki nifakın kalkarak, bir uzlaşmanın doğmasını istemişti. Heraklit, buna şiddetle itiraz eder; âlemden nifak ve savaşın kalkması demek, her şeyin çekilip kaçması ve evrenin sona ermesi demektir (Eflatun, *Sofist* ve *Phédon* diyaloğları). Ona göre, sükûn gibi görünen her uzlaşma, bir kaçmadır ki, bu yeni bir savaşın hazırlığını yapmak demektir. Şu halde, âlemde gördüğümüz ölüm ve doğum olayları bir görünüşten ibarettir; bu hayatın yeniden doğması demektir. Bunlar, birbiri içinde devam etmek suretiyle, âlemdeki dengeyi yaratırlar. Heraklit'in savunduğu ateşin belirlenmiş ve duyulur bir varlığı yoktur. O, bütün duyulur tözlerin ortak bir esasından başka bir şey değildir.

Heraklit'in bu fiziği, onun felsefesindeki esasları da verir. Ona göre, karşıolum ve karşıtların özdeşliği eşyanın koşuludur. "Yaşayanın da, ölenin de bizden oluşu aynı şeydir. Uyanık olmak ya da uyumak genç ya da ihtiyar olmak... hep aynı şeylerdir. Zira, değişme sayesinde her şey bu veya şu olur. O, veya bu olabilir". Her şeyin babası ve kral olarak Savaş'ı gören Heraklit için, barış ve dostluk, genel tutuşmada bir karşıtlıktan başka bir şey değildir. Savaş halinde bulunan karşıtlar, birbirinin yerini almaya meyledince, eşyada durup dinlenmeyen bir hareket devam eder durur. Zira, "Her şey akıyor, her şey kaçıyor, hiç bir şey durmuyor; bir nehir içinde bizi yıkatan su, daima başka sudur; hiç bir zaman aynı nehre iki kez dalamazsın" (Eflatun, *Kratil* ve *Théetet* diyaloğları). Bu evrensel savaşın bir de bağlılığı gösteren diğer bir görünüşü vardır. Zira, 'savaş, topluluktur'; ve nifak 'onun' düzenidir. İşte, karşıtların akışı, bu uğursuz zorunluluğa göre cereyan eder ki, bu zorunluluk, sabit olan şeyleri, değişiklik içinde birleşmiş gösterir. Bütün şeyleri, kesin ve az çok sürekli bir şekilde birleştiren de bu zorunluluktur. Nifak ve kararsızlık, barışın ve uzlaşmanın karşılığıdır. Barış ve uzlaşma, tersine bir gerilmedir. Yay ve Lir'de olduğu gibi. "Okçunun eli, yayın ipini ters yöne doğru gerdiği zaman, ok ileriye fırlar; ve çalgıcının parmakları, lirin tellerini birbirinden ayırdığı zaman müzik meydana gelir". Diğer taraftan da, bu karşıtların oyunu hem sınırlı, hem de düzenlidir: "Tersine yönelmiş

olan şeyler, yekdiğeriyle birleşebilirler; — En güzel ahenk, farklı olan şeylerden çıkar; — Her şeyi meydana getiren uygunsuzluktur. Her şeyde bir uygunsuzluk vardır; — Tamam olan şeyler ya da tamam olmayan şeyler... Yaklaşmalar ya da uzaklaşmalar; seslerin uyması ya da uymaması gibi..." Ve nihayet, "Her şey, bir şey ve bir şey her şeydir".

Heraklit'e göre, bütün bunları uzlaştıran ve ayıran 'zaman'dır. Zaman, "dama taşlarıyle oynamaktan hoşlanan bir çocuktur; bir çocuk saltanatıdır". Bu oyuncunun çocukça saltanatı da, gerçek bir saltanat değildir; bu ancak, karşıtların oyununa ve bu karşıtları birbirine bağlayan ahenge ait bir saltanattır; yani, Tanrı'ya aittir. Zira, "O, gündüz ve gecedir, yaz ve kış, barış ve savaş, açlık ve tokluktur". O, "görünen ahenkten daha yüce olan görünmez bir ahenktir" ve bir tek Tanrısal kanun vardır ki, tüm insel kanunları da o besler. Fakat bu, keyifsel kararları önleyen de yazılmamış kanunlardan başka bir şeydir. Bu Tanrısal kanun, "bireysel düşüncenin kuvvet aldığı bir şeydir; tıpkı, sitenin kendi kanunlarından aldığı kuvvet gibi..."; bu kanun, "herkes için ortak ve her şeye egemen olan, her şeye yeten ve her şeyi aşan bir kanundur". Bu kanun, gözleri önünde olup biten şeyleri görmeyen insanlar için, bilinemez. İşte, insanın, arkasından gitmesi gereken ve herkes için ortak olan gerçek kanun, bu evrensel kanundur; bunun bir diğer adı da, Logos - Söz (akıl) tur; Türlü eşyayı oluşturan değişmelerin tözü, başka bir deyimle, Ateş, en maddesel olmayan, en çok kuvvetli ve en çok dönüşebilen, en etkin ve canlı varlık budur. Anlaşılıyor ki Heraklit, zamanında yaşayan kaba çoktanrıcılığa (polythéisme) karşı duyduğu isyanla, bir çeşit fizik panteizmaya inanmıştır.

Bilgi kuramı'na gelince: Sextus Empricus, Heraklit'ten söz ederken: "O, der, gerçeği elde etmek ve bilmek bakımından, bizim 'duyular' la 'akıl' gibi iki araca sahip olduğumuzu kabul eder; Parmenides ve Empedokles'e uyarak, duyuların imana aykırılığını ve aklın tek ölçüt olduğunu anlatır ve der ki, barbar zekâlar için gözler ve kulaklar, fena tanıklardır; o, aklı gerçekten tek egemen gördüğü zaman, bireysel aklı anlamış olmaz; fakat, evrensel ve tümel aklı anlar. 'Genel akla güvenme'yi bunun kanıtı sayar; ve bizim sadece bireysel duyularımıza bağlandığımız zaman, yanılmalar içinde, fakat genele uyduğumuz zaman gerçek içinde olduğumuza inanır" (*Adv. Mathem.*, lib. VIII), yani Heraklit'e göre, 'Logos', gerçekte, hem ebedî olarak cereyan eden Tanrısal düşüncedir; hem de insel düşüncedir. Fakat, bu düşünce, ne denli ebedî ve tek olarak işlerse, bireyliğini o denli yitirir. Bununla birlikte, insanlar daha çok tikel bilgiler toplamayı tercih ederler. Bu ise iğrenilecek bir Polymathie'dir; izlenilmesi gereken, genel düşüncedir; bu da cemaatin düşüncesidir. Fakat, Heraklit, cemaatin inanç ve düşüncelerini reddeder; ve herkesin özel bir zihni olduğunu da kabul eder; yalnız bu zihin. duyulur bilginin karakterine aykırıdır.

Heraklit'e göre, duyulur bilgi, bağıntılıdır; ve felsefe tarihinde duyularla kavranılabilirin karşıtlığını ilk gösteren de kendisidir. Bu yüzden insanların bilgisizliğinden uzun uzun şikâyet eder: "Eşek samanı, altına tercih eder; köpek tanımadıklarına havlar" der. Bu akılsızlığın nedeni, duyu organlarımızla ilgimizin sıklığıdır: "Duyu organları, akılsız ruhlara hizmet ettiği zaman kötü tanıklardır"; "Bilgelik, her şeyi yöneten aklı bilmekten, ateşin doğasını keşfetmekten, karşıtlığın kanununu ve durup dinlenmeden savaşan ve değişmeyi yaratan ahenkli birliği tanımaktan ibarettir"; "Bu tanrılık, bu âlemin kanunu, bu ilkel ve temel akıl, eşyanın tözünden ve ilkel ateşten farklı değildir"; "O, hem her şeydir, hem de birdir". Şu halde, "Özel inançları değil, herkes için ortak olan inançları izlemelidir". Zira, "düşünce, herkes için ortaktır". Logos, bütün varlıkların kendisinden imal edildiği bir öğe ve tüm var olan şeylerin evrensel kanunudur. Heraklit, duyulur bilgiden üstün olan mutlak bir gerçeği, bir çeşit bilimsel bilgiyi savunmuş sayılabilir. Bununla birlikte Aristo, metafiziğinde, bunun tersini düşünür; yani, Heraklit, her şeyin ebedî bir akış halinde olduğuna inandığından, bilim olamaz; ve çelişiklik ilkesini de inkâr ettiğinden, gerçek de var olamaz, der. Fakat, bu düşünce mübalâğalıdır. Bazıları da, Heraklit'in aradığı şey, karşıtların ahengidir. Yoksa, büsbütün karşıtların özdeşliği değildir diye düşünürler. Zira, ona göre, eşyanın imal edildiği çamur, yeni şekillerde yuğrulmaktadır. Âlem, karışık bir sıvıya benzer ki, çözülmemesi için onu çalkalamak lâzımdır. Bunun içindir ki, hiç bir şey yoktur; her şey olmaktadır; her şey ancak bu oluş içinde varmış gibi görünmektedir. Bütün karşıtlar, birbiriyle savaş halindedir; ve bu savaş, bir rastlantının ürünü değildir. Jüpiter'in bu oyununda özel bir ahenk vardır. Bu ahenk, Tanrısal bir kanundur, bir adalet ve alın yazısıdır.

Ruh hakkında Heraklit, aynı mantıkla düşünür. Ruhu anlamak için, der, onun bir hareketliliği olmalıdır; onun her yere yayılması ve bedeni, her şeyi yöneten ateş gibi kullanması ve nihayet ateş gibi dönüşmesi lâzımdır. Onda ateş, her şeye karışan bir Logos, bir akıldı; insan ruhu da, kuru ve sıcak buhardan yapılmıştır. Bu ateş ne kadar saf ve kuru ise, ruh da o kadar yetkindir. Yani, "en bilge olan ruh, en

kuru olanıdır". Sarhoş adamın kendini bilmemesi, ruhunun, "nemle tıkanmış olmasındandır"; "Uyku gevşekliğinden çıktığımız zaman, ateşte bulunan düşünceyi teneffüs etmeye başlarız. Tıpkı yeniden tutuşmaya başlayan sönük korlar gibi". Fakat en gerçek uyanıklık, "evrenin ortak ve genel birliği"ni görmekten ibarettir. Her şey gibi ruh da, değişme kanununa bağlıdır. Onun mahvolmaması için, ruhun dışsal ateşle beslenmesi gereklidir. Ateşin aynı olan akıl, bize duyu organlarından solunum aracılığıyle geçer. Duyu organları uykuda kapandıkları için, akıl kararır; ve duyu organları gündüz açıldıkları zaman, akıl meşalesi tutuşmaya başlar; ve insan, dış alandan solunum aracılığıyle olan ilgisini büsbütün kesince, tamamiyle sönmüş olur.

Heraklit'e göre, ateş, hem bitmez tükenmez 'değişmelerin ilkesi'dir; hem de karşıtları birleştirme kanunuyle bir 'ahenk ilkesi'dir. Heraklit, insandaki ruh ve beden ikiliğini, bunların tözlerine kadar ileri götürmez. Beden, yoğun ve sönmüş bir ateştir. Ruh ise, en saf şekliyle, en ilkel ateştendir. Demek ki, hayat ve zekânın ilkesi, bize duyu organları aracılığıyle sokulan dış havanın getirdiği ısıdan başka bir şey değildir. Ona göre, hayatın bireyliği, bir ölümdür; ebedîlik, evrensel akış içinde yaşamakla olabilir. "Ebedîler fanidir, faniler ebedîdir. Hayatımız, birincilerin ölümü, onların hayatı, bizim ölümümüzdür". Yani Tanrılar, ölmez insanlardır; insanlar ise fani Tanrılardır. Bizim hayatımız, Tanrıların ölümüdür; bizim ölümümüz, onların hayatıdır. "Ölüm, ruhlar için hiç umut etmedikleri ve inanmadıkları şeyleri saklar". Heraklit, onurlu ölenlere, yurtseverlere ebedî mükâfatlar vadeder. Bununla birlikte onda ne ahret, ne de öç alan bir Tanrı düşüncesi açıkça görülmez. Yalnız, anlaşılıyor ki, o, ebedî bir ölüme inanmamaktadır; hayatımız, ölenlerin hayatının bir uzamasıdır. Her şey birey olarak yok olur; fakat, tümel ve genel bir fanilik olamaz; tek ruhlar, evrensel ruhta birleşir, yani tüm ruhlar, akıllı ve Tanrısal olan ateşe katılırlar. Zira, zaten ruhlar, bu ölmeyen ebedî ateşten bir parçadır; parçaları darmadağın olan ateş, katıldığı bedenlerde sönmüş ya da katıldıkları varlıkları yakıp tutuşturmuş; yani, yeni bir hayata yol vermiştir. Demek ki bireylerin ölümü, ölmeyen ateşi diriltir; biz ondayız, o, bizdedir. Bu itibarla ruh, bedenden hiç olmazsa derece itibarıyle nitel bakımdan farklıdır. Heraklit, bölünmüş olan varlığın haline 'Kıtlık', evrensel yangının meydana getirdiği birliğe de 'Bolluk' adını verir. İşte evrenin hayatı ile, evrenin hareketli oluşunu gösteren bireylerin hayatı, bu iki durum arasındadır. Yönelişler ve arzu kuramının bazı sezgileri de bu görüşlerde gizli gibidir. Heraklit'e göre, dil de insana Tanrılar tarafından verilmiştir; eşyanın adları, bize tözlerini ilham ederler.

Ahlâk ve *Politika* sorunlarıyle yakından ilgilenmiş olan Heraklit için, insanın birinci görevi, ateşin doğurduğu genel ahenge uygun olarak yaşamaktır. Zira, görülen iyilik ve kötülük bağıntılıdır; bu âlemde var olan her şey, bir diğerinin yokluğunu ifade eder. Bu itibarla her şey, bir diğer şeyin tersi ya da karşıtıdır. Soğuk sıcağın, siyah beyazın, katı sulunun yokluğu demektir. Böylece, iyilik kötülüğün ve kötülük iyiliğin yokluğundan ibarettirler. Şu halde, iyilik ve kötülük birbiri için zorunludur, lâzımdır; bunlar, sürekli savaşta birbirini öldürür ve birbirini diriltirler. Şu halde ruhu, lâtif olan ateş gibi arıtmalıdır. Tutkulardan kurtulmuş ve doğru bir hayat, bu ahengi bozmayan bir hayattır. Görülüyor ki, stoacılıktan çok önce Heraklit, insanın evrensel düzene itaat etmesini, olayların genel akışına kendimizi tatlılıkla terk etmemizi salık vermiştir: "Bilgelik, gerçek şeyleri söylemektir. Doğaya göre ve doğanın seslerini işiterek yaşamaktır"; "İnsanların arzu ettikleri her şeye ulaşmaları kendileri için iyi değildir"; "Tutku, bireyin Tanrısal ve doğal düzenin üstüne çıkmak iddiasını ifade ettiği ve kendi bağımsızlığını unutturduğu zaman, cezaya lâyıktır"; "Çocuğun insanlardan işittiği gibi, insan da Tanrı'dan kendisine maymun! diye çağrıldığını işitir". Şu halde en gerçek din, düşüncelerimizi, evrensel ateşin Tanrısal düşüncesine daldırmaktan ibarettir. Hayallere tapmak, ölülerle konuşulabileceğini farz etmek demektir. Kanlı kurbanları kutlamak, bizi arıtmaya hizmet etmez; zira, çamur, kendi oluşturduğu lekeyi temizleyemez. O, bu ifadelerle yalnız geleneksel dini hor görmekle kalmıyor, bir taraftan da, irsî bir saltanat kuran sahte asillere, krallara halkın siyasal yeteneksizliğine de —ki bunlar, Hermodor gibi en yüksek ve iyi insanları siteden kovarlar— nefretle hücum etmiş olur. Bağımsızlık için halkın direnmesini isteyen Heraklit, özel bir yönetim şekil salık vermemişse de, kendisinin, en iyi bir yurttaşın yönetimine taraflı olan bir aristokrat ruh taşıdığı anlaşılmaktadır. O, yurttaşların, sitelerini savundukları gibi, kanunlarını da korumaya çalışmalarını, düzenliliği bozanları, yani kanuna aykırı hareket edenleri cezalandırmalarını salık vermiştir.

Heraklit'in *Felsefe*'si bütün ayrıntılarıyle bir birlik ve belirli bir sistem teşkil eder. Esas mesleği, kendini arama arzusuyle başlayan ve fakat bulamamış gibi olan bir şüpheciliği andırırsa da, onu şüpheci saymak doğru değildir. Fakat onun, şüpheciler üzerinde bir etkisi vardır. Bazıları onun, mutlak'ı ararken din bakımından Tanrıtanımazlığa (athéisme) kadar

düştüğünü de zannetmişlerdir. Oysaki onda, birbirine karşıt iki yöneliş görülür:

1. Din ve gelenek.
2. İhtilâl ve şüphe.

"Heraklitçilik, muhafazakârdır; zira, bütün inkârlarında pozitif öğeler gizlidir. O, kökten ihtilâlcidir. Zira, bütün tasdiklerinde olumsuz öğeler keşfedilir. Ne iyide, ne kötüde mutlak bir şey tanımaz; bu nedenden de hiç bir şeyi mutlak surette atmamıştır; fakat ihtiyat kaydı olmadan da hiç bir şeyi kabul etmemiştir. Yargılarının bağıntılı oluşu, onu tarihi değerlendirmelerinde (appréciations) adaleti ilham etmiştir; fakat bu da onun yaşayan herhangi bir kanunu kesin olarak kabul etmesine engel olmuştur".

Onun görüşleri, mekanikçi olmaktan çok, dinamikçilik esasına, yani aktüalizme dayandığı gibi, felsefeye, doğanın yanıbaşında, ahlâkı da konu yapmakla da büyük bir yenilik getirmiştir. Yani o, İyonya filozofları gibi, evrenin ana maddesini (arche), değişmeyen, kalıcı bir töz saymamış, âlemin sürekli olarak değişken olduğunu ve değişken varlık içinde, kalıcı bir güç olarak akıl (logos : kanun) bulunduğunu savunmuştur. O, "doğanın mutlak canlılığını, tözlerin bitmez tükenmez dönüşünü ve bireysel olan her şeyin kararsızlığını büyük bir enerjiyle savunmuş, genel ilişkilerdeki değişmez biteviyeliği (ıttırat), doğanın tüm cereyanlarını yöneten bir akılsal kanunun varlığını görmüş ve göstermiştir". Bununla birlikte, onun bulduğu kanun, doğal olmaktan çok felsefesel ve akılsaldır. Karşıtların görünüşünü ve birbiriyle ilgilerini derinden görmüş olan Heraklit, "Domuzlar için çamur, saf sudan, eşekler için saman altından daha değerlidir"; "En bilge insan, Tanrılar için bir maymundan başka bir şey değildir"; "Deniz suyu ister temiz, isterse kirli olsun, balıklar için kurtarıcı, insanlar için uğursuzdur" gibi alaylı bir dille karşıtlıkları açıklarken, bütün bunların ebedî ve ölçülü bir değişme içinde birbirine dönüştüğünü, asıl bilgenin ise çok şeyleri bilmekten ziyade, bu karşıtlıklardaki değişmeleri, aklın (logos) yakalaması icabettiğini anlamıştır. Bu görüşler, stoacılığa, kinikliğin köktenci yönelişlerine karşıt bir etki yaptığı gibi, stoacılığa, determinizm düşüncesini, olayların yüksek bir kanuna bağlılığı düşüncesini ilham etti; bu düşünce, bazılarını kaderciliğe (fatalisme) sürükler; Kleant'ın şiirlerinde Heraklit'in böyle bir etki yaptığı görülür; onun düşünceleri, bazılarını da sofuluğa (quietisme) ve dünyadan el ayak çekmeye sevk etti.

Epiktet ve Marc Aurel gibi bazıları da insanın isteyerek talihe baş eğmesi gerektiğini savundular. Stoacıların sistemlerini halk inançlarıyle uzlaştırmaları da ilhamını, Heraklit'in sisteminden almıştır. Heraklit öldükten sonra, birçok düşünürler, onun düşüncelerini yaymaya çalıştılar. Hippokrat'ın olduğu söylenen *Perhize Dair* adlı bir eserde, onun sistemi, hekimliğe de uygulanmıştır. Bu eserde sıhhat, besleyici su ve hareket ettiren ateş gibi iki karşıt (zıt) kuvvetin birbirine uygun bir ahenk içinde bulunmasıdır, diye tanımlanır. Bazıları da: "Her şey hem birbirine benzer, hem de benzemezler; her şey birbirinin hem aynıdır, hem de başkadır; her şey birbiriyle hem ilgili, hem de değildir; her şeyde hem zihin vardır, hem de yoktur" gibi birtakım garip düşüncelerle, Heraklit'in düşüncelerini yanlış ve gülünç şekle soktular ki, bunların felsefeyle ilişkisi yoktur; ve Eflatun'un alay ettiği Heraklitçiler de bunlardır.

Heraklit, İskenderiye Okuluna da büyük bir etki yapmıştır. Örneğin, bilgeliği, "birçok şeyleri bilmek değil, birbiriyle savaşan karşıtlardaki birliği görmektir" şeklinde tanımlaması, bu okuldaki 'Bir' kavramıyle ilgilidir; nitekim Philon: "Zira, der, iki karşıtı yapan, 'bir' dir; eğer 'bir' bölünürse, karşıtlar ortaya çıkar". Ve Philon, sonra da Heraklit'i bu buluşundan dolayı metheder (J. Burnet). Heraklit, yalnız kendisinden sonra gelen Yunan filozoflarına değil, son çağlarda ve daha çok Hegel'e de ayrı bir ilham kaynağı olmuştur. Hegel'in, devlet ve kilisede geleneği koruma düşüncesi, "gerçek olanın akılsal ve akılsal olanın gerçek olduğu" ilkesi ve nihayet aralarında derin farklar olmakla birlikte, karşıtların özdeşliği düşüncesi, kaynaklarını Heraklit'ten alırlar. Yeni Hegelciliğin köktenciliği (radicalisme) de, —Lassalle'da olduğu gibi— ona bağlıdır. Heraklit'in etkisi Proudhon'da da kuvvetlidir. Heraklit'in, fizik keşiflerin, ısı, ses ve optik kuramlarının bulunmadığı bir dönemde, âlemdeki hareket ve oluşu âdeta bugünkü anlayışımıza uygun bir şekilde kavramış olması, dehasının büyüklüğüne delâlet eder. Heraklit'in büyüklüğünü ilkçağlarda yetişenler de pek iyi anlamışlardır. Sokrat'ın müjdecileri sayılan Anaxagoras, Arkelaus, daha sonra Plütark ve İskenderiyeli Clément, onu pek çok överler. Heraklit, hiç bir okula bağlı olmamakla birlikte, İyonya Okulunun diğer filozoflarından az çok ilhamlar almıştır.

Heraklit'ten kalan parçaları Schleiermacher ve Diels toplamışlardır (*Die Fragmente der Vorsocratiker*, 6. baskı, 1952); Henri Estienne'de *Poesis Philosophica*'sında bu parçalarla birlikte Heraklit'e ait olduğu söylenen *Mektuplar* vardır. J. Bywater, *Heracliti Ephesii Reliquioe* (Oxford, 1877) adlı eserinde onun 100 parçasını yayınladı. Bu eserde de Heraklit'in *Mektuplar*'ı vardır. H. Diels, *Herakleitos von Ephe-*

sos (2. baskı, 1909) adlı eserinde bu parçaların hem Almanca, hem Yunancalarını yayınladı.

Aynı adı taşıyan birkaç filozof daha vardır. Biri, Lembos'lu Heraklit'tir ki, belki de bu, daha önce sözünü ettiğimiz filozoftur. Diogéne Laêrce, bunun şu eserinden çok faydalanmıştır: *Sotion'un Ardalanmalar Adlı Eserinin Özeti*. Diogéne Laêrce'ın anlattığına göre, bu Heraklit, Callatyalı ya da İskenderiyelidir ve VI kitaba bölünmüş olan bu eserinden başka, bir de *Lembos Söylevleri* adlı bir eseri daha vardır; ve tarihçidir. Biri Tyr'li ve diğeri Tarsus'lu olan diğer iki Heraklit daha vardır.

Bkz. Lassalle, *Die Philos. Herakleitos und Zoroaster* (1859); Schuster, *Heraclit von Ephesus* (1873); Pfleidere, *Die Philos. des Heraklit* (1886); Gomperz, *Zu Heraklit's Lehre* (1887); ve *Les Penceurs de la Grèce* (cilt 1, s. 91-119; Fransızca çevirisi: A. Reymond, 3. baskı 1928); Patrick, *Heraclitus* (Baltimur, 1889); Tennery, *Pour la Science Hellèn* (Paris, 1878); Diogéne Laêrce, (liv. IX); J. Burnet, (s. 144-193); L. Robin, (s. 80-96); E. Bréhier, (cilt I, s. 54-60); A. Rivaud, *Le Probème du Devenir et la Notion de la Matiére dans la Philosophie Grecque, Depuis les Origines Jusqu'a Théopraste* (Paris, 1906); C. Mallet, (s. 116-166). Bütün felsefe tarihlerinde Heraklit'e dair bilgiler vardır. Daha çok Zeller ve Ritter'in felsefe tarihleri önemlidir; R. Walyer, *Eraclito* (Floransa, 1939); K. Reinhardt, *Hermes dergisi*, 77 (1942); C. Mazzantini, *Eraclito* (Turin, 1945); Sir Aurobindo, *Heraclit* (Lyon, 1949); K. Reich, *Hermes dergisi*, 80 (1952).

HERBART, Johann-Friedrich. Alman filozof ve eğitimcisi. Merkezi Leipzig olan bir felsefe okulunun şefidir. 4 mayıs 1776'da Oldenburg'ta doğdu; 14 ağustos 1841'de Göttingen'de birdenbire öldü. Yüksek bir kadın olan annesi, hayatını oğlunun yetişmesine sarf etti. Pek dikkati çekmiş ve 1788'de jimnaza girmiştir. Burada Baumeister'in anlayışına göre mantık ve metafizik okuduğu gibi, Wolf'un düşüncelerini de burada öğrenmiştir. 1790'da *Özgürlük* hakkında bir eser yazmış ve 1794'te Iena Üniversitesine gitmiştir. Bu tarihte, burada Fichte büyük bir başarıyla derslerini vermekteydi. Hocasının felsefesine dair yazdığı eserlerden anlaşıldığına göre, kişisel yönelişlerinin uyanmasında bu derslerin önemli etkileri olmuştur. Orada, *Deneyüstü Özgürlük* kuramını, pedagojik ve pratik düşünceler sayesinde reddetmiştir. 1797'de Berne'e giderek bir ailenin çocuklarına eğitmen olmuş, burada Pestalozzi'yi tanımış, kendisi de sistemli bir pedagoji planı hazırlamıştır. Iena'ya dönünce, bir süre evvelâ Halle, sonra da Brême'de kaldı. Buraya incelemelerini bitirmek için yerleşti; kitap ve konferanslarıyle, Pestalozzi'yi reddeden kendi özel pedagoji kuramlarını anlattı. 1802'de Göttingen'e gitti; maksadı, burada matematik öğrenmek ve pedagoji tezlerini savunmaktı. Bu sırada, kendisine Heidelberg'te bir kürsü sunulmuşsa da o, Göttingen'de profesör olmayı tercih etti. 1806'da büyük eseri olan *Pedagoji*'yi yayınladıktan sonra, bütün hayatını mantık ve metafizikle geçirdi. 1808'de Königsberg Üniversitesinin Kant kürsüsüne çağrıldı. O, gençleri kendi pedagoji yöntemlerine göre yetiştirmek için bir Deney Okulu açtı ki, bu pek de başarılı olmadı. Bu esnada, psikolojiyi ve bunun pedagojiyle ilişkisini inceledi; 1805'te Göttingen'e geldi, felsefe okuttu. Buradaki hükümet darbesi dolayısıyle kürsüsünden çekilmedi, fakat ders de vermesine imkân olmadı.



Herbart'ın felsefesini, Hegelciler, Kant felsefesinin anlamsız ve değersiz bir devamı sayarlarsa da, bu iki sistem arasında çok fark vardır; Herbart'ı Kant'a benzeten, doktrinlerinden çok, felsefesel alışkanlıklarındaki andırıştır. Herbart da Kant gibi, deneyi, bilginin tek kaynağı olmasa bile, birinci kaynağı sayar ve gerçek bilme alanını akıl yürütmeyle arıtılmış (rectifiée) ve yorumlanmış olan deney verileriyle sınırlar. Herbart da, Kant'a uyarak bütün kozmolojiden ve bütün akılsal Tanrıbilimden vazgeçmiş ve ahlâkı, hiç bir kuramsal spekülasyonla ilgisi olmayan bağımsız bir bilim saymıştır. Fakat Kant, aklın eleştirisini, her felsefenin zorunlu temeli saydığı halde, Herbart, bu eleştiriyi olamaz telakki ederek atmış ve Descartes'la birlikte spekülasyonun şüphe ve sınamayla, nihayet fakültelerle değil, fakat verilmiş kavramlarla başlamasını istemiştir. 1809'da Königsberg'de Kant'ın kürsüsüne getirilmiş olan Herbart, Kant'ın bilgi ve eylemine hizmet ettirdiği fakültelerin çokluğunu reddeder ve bu filozofu, felsefesine eskimiş ve tamamıyle görgül bir psikolojiyi temel yapmakla suçlandırır; ve onun, olayları nedenlilik ilkesiyle sınırlamış olmasını kabul etmez; Kant'ın zaman ve uzayın ülküselliği iddiasını reddettiği gibi, entellektin kategorilerini ve aklın düşüncelerini, insel ruhun bir çeşit organizmasını oluşturmuş gibi ileri sürdüğü düşünceyi de reddeder. Son olarak Herbart, Kant'ın bütün deneyüstü ülkücülüğünden uzaklaşır; bazı noktalarda bu filozofla uzlaşmış olsa bile, bu tamamen başka nedenlerledir.

Tarih bakımından Herbart, Kant'la Fichte'den doğmuşsa da, onun sistemi büyük bir ba-

ğımsızlıkla gelişmiş ve o dönemde egemen olan bütün ülkücü doktrinlere karşı gelmiştir. Hatta bu karşı gelişi, Jacobi'ninkinden daha zorunlu ve anlayışlıdır.

Eski dogmacılık, eleştiricilik tarafından kolayca yenilgiye uğratılmış ve adi gerçekçilik, şüpheci ve ülkücü felsefe tarafından kolayca avlanmıştır. Fakat ülkücülük, kendi kendine aşırı bir durum aldığından, ister istemez en doğru bir gerçekçiliğe yol açtı. Ülkücülüğün kalıntıları üzerine kurulan bu gerçekçilik, Herbart felsefesini belirleyen düşüncedir ki, yeni okulların aşırı iddialarına karşı yapılmış bilgili ve enerjik bir protesto sayılır. O, "Kant'ın ardılları, der, sözde mutlak olan bilgiyi hayal ettiler; ve bilgi sayesinde Tanrı'nın var oluşuyle ruhun ölmezliği düşüncesinin ebedî olarak teminat altına alınmış olacağını zannettiler, oysaki, en çok şüphe verenler de onlar oldu". Bu itibarla Herbart, başka bir ruhla Kant'ın eserlerini devam ettirme tutkusuna kapıldı ve eleştiriyi, amacından yoksun sayarak bir yana attı ve kendi kendisine "1829'da Kanticise" adını verdi.

O çağın egemen felsefesine karşı gelişinde Herbart, evvelâ bilimi yapan yöntem ve düşünce üzerinde ayrılık gösterdi. Schelling ve Hegel doktrininde, felsefesel gerçeklik, sürekli olarak dönüşerek görüş noktalarıyle ilkelerin türlülüğüne göre daha tam bir gelişmeye ve daha yetkin bir biçime doğru ilerlemek suretiyle, başka başka şekillerde ve yeniden açıklanmıştı. Herbart'a göre ise, tersine olarak, bin kez saptanmış olan gerçek, şekil ve temel itibarıyle Bossuet'nin dogma'sı (dogme) gibi sabittir. Matematik gibi, felsefesel bilgi de sonsuz bir surette çoğalma yeteneğindedir; fakat, meşru olarak doğru tanınmış olan düşünceler için ilerlemede değişiklik olamaz. Her sorun için bir çözüm vardır; ve bir kez bu çözüm biçimi bulunup saptanınca, artık daima kazanılmış kalır. Herbart, Kant'tan Leibniz, Locke ve daha eskilerden çok yararlanmışsa da, felsefesini kendinden öncekilerden hiç birine bağlamamış, değindiği sorunları açıklamak ve çözmekte bağımsızlığını gösteren başka görüş noktaları bulmuştur; yani o, bütün bu sorunlarda doğal verilerden hareket ederek onları kaynaklarına kadar götürebilmiştir. Bunun içindir ki Herbart, bütün bilimleri bir tek ilkeye döndürmek iddiasından vazgeçerek, aralarında düzenleşmiş (coordonnée) birçok ilkeler kabul etmiş, bir bilimi ve hatta her sorunu ayrı ayrı ve doğalarına göre işleyerek kendi özel temeline, kendi özel âlemine terk etmiştir ve bu türlü sorunlardan elde ettiği sonuçların organik bir bütün olarak birleştirilmesinde bir sakınca (mahzur) görmemiştir. Ancak bu suretledir ki, bir ortak zemin üzerine, bir aynı plan çerçevesinde konulmuş olan türlü temel taşlarıyle bir bina inşa edilebileceğine inanmıştır. Şu halde ona göre, felsefe sisteminin dayanacağı zemin düşünceyle arıtılmış ve geliştirilmiş olan deneydir; ve bu sistem, birliğini aklın doğal birliğinden alacaktır.

Herbart'a göre felsefe, belirlenmiş ve bir tek konuya sahip değildir. Gözlem bilimleri, dış ve iç deneylerin verdiklerini toplarlar; felsefe de onların değerlerini düşünme (refléxion) sayesinde belirtir; bu itibarla felsefe, kavramları (les notions) işlemekten ibarettir.

Düşünmenin birinci ödevi, kavramları açık ve seçik bir duruma getirmektir ki, bu iş, 'mantık'ın konusudur. Fakat, öyle kavramlar vardır ki, bunların işlendikçe, daha çok çelişmelerle dolu oldukları görülür; bunda düşünülmüş düşüncenin (pensée réfléchie) ödevi başlar ki, bu, düşüncenin, kendi özel kanununa itaat etmek suretiyle elde ettiği öğeleri eklemek suretiyle, onları arıtmak ve değişkelere uğratmaktır. Bu da 'metafizik'in görevidir. Metafizik'in başlıca uygulamalarından (applications), 'Psikoloji', 'Doğa felsefesi' ve 'Tanrıbilim' meydana gelir ve diğer kollarıyle birlikte 'Kuramsal felsefe' olur.

Nihayet son bir düşünce sınıfı daha vardır ki, bunların özel karakteri dolaysız bir apaçıklık olması ve bilinçte bir kabul etme ya da etmeme yargısına eşlik etmesidir. Bu kavramlar da, 'estetik'in konusudur ki, bu, Herbart sisteminde 'ahlâk'ı da kapsar ve ikisi birlikte 'pratik felsefe'yi teşkil etmiş olur. Estetik, olgulara uygulanınca 'sanat kuramları'nı meydana getirir ki, bu haz vereni oluşturmak için ne yapmak gerektiğini gösterir. Bu kuramlardan biri daha vardır ki, bu insanı itaat etmeye mecbur eden zorunlu emirlerle (prèceptes) yüklü olan 'ahlâk'tır. Estetik yargılamanın nasıl olup da iradeyi, vicdanı ve zevki (goût) oluşturduğu sorunu, 'psikoloji' alanına girer; psikoloji de metafiziğe bağlıdır.

İster pratik, ister kuramsal olsun, felsefe, verilmiş kavramlardan ya da deneyin verdiklerinden mantıksal olarak meydana gelen kavramlardan başka şeyle uğraşamaz. Bütün diğer kavramlar, yapaydır, uydurmadır. Felsefesel çalışmalara hareket noktası hizmetini gören kavramlar ve yargılar, 'ilkeler'dir ki, bunların da, ilkel olmak ve diğer birtakım önermeleri kapsamak gibi iki karakteri vardır. Bu önermeler de, ilkelerden mantığın kurduğu yöntem kuralları aracılığıyle elde edilirler.

Herbart sisteminde genel psikoloji, felsefeye ne temel, ne de giriş vazifesini görebilir; her şey nasıl ki deneyin ürünü ise, felsefe de metafizik tarafından değişkeye uğratılma ihtiyacındadır. Her felsefenin başlangıcı, deney ya da kamul duyunun (sens commun) yetkisi hak-

kında ileri sürülecek olan şüphedir. Bu şüpheden doğmuş olan düşünce hareketine tehlikesiz olarak girişebilmek için, kendiliklerinden apaçık olan ahlâk düşüncelerinin sarsılmaz toprağına yerleşmelidir.

Bir sistem kurmak için, şüpheye ya da yenilgiye uğramış olmayı bilmemelidir. Bunlardan birinci halde, 'görgücülük' (emprisme), ikinci halde de 'akılcılık' telkin edilmiş olur. Görgücülük, deneyle körü körüne ilişkilidir. Fakat görgücülük, gözlediği olay sınıflarında, ruh ve doğa için pek çok kuvvet ve özel fakültenin varlığını kabul eder ve boş yere, bu kuvvetler hakkındaki bilgiyi, gözleme borçlu olduğuna inandırmak ister. Zira, gözlem bu bilgiyi meydana getiremez; bu nedenden görgücülük, farkında olmadan akılcı olur. Gerçek akılcılık ise, tersine olarak, deneyi hor görmeksizin onun değerini takdir eder.

Görgül verilerin pekinliğine karşı yükselen şüpheler, felsefenin en doğru problemlerini tanıtırlar; gerçek kurgular buradan başlar ve Herbart ne yazıktır ki, der, Kant, buraya kadar dönememiştir. Duyulur bilginin gerçekliği hakkındaki şüpheler, eşyanın gerçek doğalarını, duyuların kavrayamayacağını zahmetsizce saptamış olan metafizik tarafından da onaylanmıştır. Tersine olarak, deney şekillerini ilgileyenler ise, sınamada kaybolurlar. Bu şekillerin tümü kurtulurlar. Çünkü, eşit olarak tehlike içindedirler ve o kadar belirlenmiş bir şekilde ağır basarlar ki, düşünce, onların hiç birini değiştiremez. Fakat bu şekilleri temsil eden kavramlar, verildikleri şekilde kabul edilmeyecek kadar çalışmalarla doludurlar ve hepsini atmak da olanaksız olduğundan, onların düşünceyle değişkeye uğratılmaları lâzımdır; işte metafiziğin genel problemi budur.

Herbart'ın *'genel metafizik'*i bir eleştiri eseri olarak önemlidir. Bu eserin birinci bölümü, daha çok tarihseldir; bu bölümde Leibniz, Spinoza ve Kant sistemlerini kendi bakımından inceler; bunları birbiriyle ve Fichte, Fries ve Schelling'in sistemleriyle karşılaştırır; bundan sonra da metafizik problemlerini ileri sürer ki, bunlar, hem metafiziğin doğasından, hem de bilim tarihinden elde edilmiştir.

Bu problemlerin sınıflanması bakımından metafizik bilimleri dört bölüme ayırır:

1. 'Yöntem kuramı';
2. Varlığı, bağlaşıklık (inherence) ve değişmeyi inceleyen 'ontoloji';
3. Maddeyi, uzay ve zamanı inceleyen 'sinekoloji' (synéchologie) ya da 'süreklilik kuramı';
4. 'Ben'in doğası ve düşüncelerin kaynağını araştıran 'ülkübilim'i (ideologie).

Herbart, bu dördüncü bölümde ülkücülüğe hücum eder. Onun için genel sorun, bağlaşıklığın, değişmenin, madde ve 'ben'in çelişikliğe düşmeden nasıl kavranılabileceği sorunudur. Bunun için bir yöntem lâzımdır ve bu yönteme, ontolojiye bağlı olmaksızın adi mantık bağlanır. Şüphe, deneyin kendinden doğar. Bu yöntem, şüpheyi yenmek için, 'a priori' olarak pekin olacak ve pekinliliği şüpheli şeyleri aydınlatıp dağıtacak bir meşale gibi olmalıdır. Böylece Herbart, metafiziğin başına, başka bir şekilde ve amaçta olmak şartıyle Kant sorununu yerleştirmiş olur. 'A priori' bir bireşim, nasıl kabul olunabilir? Bu bireşim, kendinden pekin olan ve diğer şeylerin pekinliğini sağlayabilecek bir bilgi bulunabilirse, çözülmüş olacaktır.

Herbart, bu genel sorundan sonra, yöntem kuramının yapması gereken üç ödevine işaret eder:

1. Deney verilerini bütün tamlığıyle (integrité) yakalama biçimini belirtmek ve düşüncenin ilerlek (progressif) ve zorunlu hareketleriyle gerçekliğe ulaşabilmesi için bu verilerden, yine düşünceye sevk etmesi gereken aynı içtepiyi çıkarttırmaktır.

2. Düşünce hareketinin, bir içtepiden meydana geldiğini tasvir etmek ve bunun sınırlarını göstermek ya da genel olarak ilkelerin bağlantısı (liasion) ve bunlardan doğacak sonuçların ne olduğu sorusuna karşılık vermektir.

3. Verileri geldikleri yere döndürmeyi sağlayan yolu çizmek ve bu suretle de olayları, kendi kaynakları olan gerçeklik aracılığıyle açıklamak. Bu suretle metafizik, verilmiş olanın yüzeyinde hareket ederek ve bundan eşyanın derinliğine sokulmak suretiyle gerçekliğe ulaşır, sonra da verilmiş ve açıklanmış olana doğru tekrar dönmüş olur. Genel metafizik, evvelâ duyular aracılığıyle eşyanın gerçek doğasını, sanki bunlar zaman ve uzay içinde bir yer tutan gerçek birliklermiş gibi, sonsuz bölümlerden birleşmiş olan sonlu miktarlarmış gibi ve nihayet sonsuz bölünebilirlikleriyle, sonsuz bir şekilde küçük olan içinde kaybolup giden gerçekliklermiş gibi kavranılamayacağı üzerinde ısrar eder.

Daha sonra da, 'değişme' (changement) kavramının saçma olduğunu ve 'ben' kavramının çelişmeleri kapsadığını gösterir. Bu noktada onun, bilgi sorununda gerçekçiliği savunduğu görülür. Bu noktayı biraz daha açıklayalım: Ona göre, biz eşyanın varlığından şüphe etsek bile, onların var gibi görünmelerinden şüphe etmeyiz; asıl şüphemiz, onların düşündüğümüz gibi, algılandıkları gibi, zaman ve uzay içinde, birbirlerine nedenlilik ilgileriyle bağlı olup olmadıklarıdır. Felsefenin ödevi, bilimlerin temelinde bulunan kavramları, yani uzam, süre, zaman; ve uzay, madde, hareket, zorunluluk...

vb. gibi düşünceleri açıklamak, bunlarda gizli olan çelişmeleri temizlemektir. Herbart'a göre, her duyumda oldukları gibi olmaya mecbur olduğumuz belirlenmiş (déterminé) bir şey vardır; bu, 'mutlak konum'dur. Biz, kendinden şeyleri bilemeyiz, fakat dışımızda bir şeylerin var olduğunu biliyoruz ki, bunlar, duyumlarımızdır. Duyumlarımızın kapsamı sadece görünüşlerse, bu görünüşlerin varlığını kabule mecburuz; aksi halde duyumlar olamaz. Her görünüşte var olan bir şeyin duyularımızdaki etkileridir. "Öyleyse, ne kadar görünüş varsa, o kadar da varlık vardır". Her tikel duyum, bir tikel varlığa, bir tikel konuya aracılık eder. Şu halde her varlığın kendisine göre mutlak bir konumu (position) vardır. Türlü varlıklar arasındaki ilişkiler, varlıkların her birini ayrı ayrı değil, varlıkları birbiriyle mukayese edip uzlaştıran düşünceden başka bir şeyle ilgili değildirler. Deney, bize bir oluşun, bir değişmenin varlığını gösteriyor. Şu halde bu değişme ve oluşun temelindeki varlığı bulmak lâzımdır; ve bunların çokluğunu da kabul etme zorundayız. Duyumlarımız bu gerçek varlığı kavrayamazlar. Bunlar, Leibniz'in *'monat'*larını andırırlar; monatlardan farkları, yalınç olmaları ve hiç bir iç değişikliğine uğramamalarıdır.

Herbart, bilimlerin temeli olan yukarda saydığımız genel düşünceleri açıklar; ve 'ben' de birçok değil, bir tek fakülte kabul edilirse, nesne ve özne çelişikliğinin kalkacağına inanır. Zira, nesneye karşıtmış gibi görünen 'düşünce'dir; düşünce, nesnenin doğasına göre değişir, fakat bütün değişmelerinden 'ben'i korur. Algılarımızın sonsuz değişikliği, buradan gelir. Bu itibarla, "bilinç, ben denilen gerçek varlığın, diğer gerçek varlıklarla devam ettirdiği ilişkilerin toplamı demektir". Bu nedenden, ona göre, ruhun diğer fakülteleri olan irade ve duygu da düşünceden başka bir şey değildir. 'Ben' kavramı hem 'bir', hem 'birçok' görünür ve yakından dikkate alınırsa, onun algılanmış konudan yoksun olan bir algıdan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Bu itibarla 'ben' kavramı, felsefeye temel hizmetini görmez ve asıl kendisinin, düşünce yoluyle temizlenmesi gerekir.

Herbart'ın düşünüş biçimine bir örnek vermiş olmak için hareketin 'üçlemi' (trilemme) adını verdiği şeyi açıklayalım: Değişme üç biçimde açıklanabilir: O, ya bir dış nedenle meydana gelir; ya da bir iç nedenle olur, yahut da nedensiz olur; yani, mutlak olur (Heraklit ve Hegel sisteminde olduğu gibi). Biri belirlenmemiş bir nedenliliğe, diğeri özgürlüğe, öteki de mutlak harekete dayanan bu üç sistemin hepsi de çözülemez ve mantık bakımından olanaksız olan güçlükleri kapsarlar. Şu halde, gerçek değişme yoktur. Hareket görünüşünü açıklamak için, üçlemde farzedilmiş olanlardan başka bir neden kabul etmek zorundayız; bu ise, açıkça madde, bölünebilirlik, töz kavramlarını süzgeçten geçiren ve böylece de psikoloji ve doğa felsefesine temel hizmetini görecek olan varlık doktrininden elde edilecektir.

Anlaşılıyor ki; ona göre varlık, kendi kendine hareket etmez. Zira, kendi kendine hareket etmek demek, bozulmak demektir. Varlık ne etkin, ne de edilgin olabilir. Varlıklardaki hareket ve çelişmeler, yalnız olaylarla ilişkilidir. Şu halde, olayları kendi karşıtlarıyle nasıl açıklayabiliriz? Varlık ilişkisi sayesinde. Gerçeklikler, ya 'birçok' ya da sonlu çokluk olarak vardırlar ve ancak sonlu olan, mutlak olarak ileri sürülebilir. Sonlu olanlar, aralarında, toplamları içinde çelişik olmayan ilişkilere sahiptirler. Çelişiklik, ancak parçalı biçimde algıladığımız şeylerden gelir.

Maddenin değişme kavramına bağlı olan sonsuz bir şekilde bölünebilirliğindeki apaçık saçmalık, bizi ister istemez 'yalınç varlıklar' ya da 'monatlar' düşüncesine götürür; bunları ise, içsel karşıtlık ilkesi bulunmayan, birbirinden farklı, zaman ve uzaydan bağımsız bir yalınç nitelik gibi kabul etmek lâzımdır. Bu yalınç varlıklar, ilkel olarak, kendilerine özgü birtakım kuvvetlere sahiptirler; ve türlü doğalarına göre, birbirleri üzerine bir etki yaparlar; bunlar, kavranılabilir uzayda bulundukları zaman, ayrı doğada olanlar, birbirinden uzaklaşır; aynı doğada olanlar ise, birbirini çeker ve birbiriyle karışmaksızın birleşmeye meylederler; karşıtlarının etkisiyle var oluşları karışmış olan yalınç varlıklar, bu etkiye direnmek suretiyle kendilerini oldukları gibi muhafazaya çalışırlar. Bundan, Herbart'ın ontoloji sistemini teşkil eden sarsılmalar (perturbations) ve 'kendini sakınma çabaları' (efforts de conservation) kuramı doğar ki, bunları o, hem psikolojiye, hem de doğal felsefeye uygular. Bilinçte yalınç algıların oyunundan nasıl ki, ruhun bütün hareketleri, bütün içsel olaylar doğuyorsa, bunların karşılıklı etkilerinden de bütün olaylar, bütün olaysal âlemin görünüşleri meydana gelirler.

Doğal felsefe ve psikoloji, 'sentetik' (synthétique) ve 'analitik' (analythique) olmak üzere iki bölüme ayrılır. Birincide, birtakım ilkeler vardır ve bunlar, ikincide —olguların spekülâtif belgeleri vazifesini görecek ve kendileri de spekülasyonlar aracılığıyle açıklanabilecek biçimde— deneyin açıklanmasına hizmet ederler.

Genel olarak, iki varlık, birbirine nüfuz etmek suretiyle, âdeta oksijenle hidrojenin birleşmesinde olduğu gibi, yekdiğerini birtakım değişkelere uğratırlar. Bunlar, çekim (attraction)

ve itim (repulsion) dengelerini kazanıncaya kadar bu halde ya da sükûn halinde kalamazlar. Yalınç öğelerin karşılıklı etkisinden ilk moleküller doğar. Bu moleküller, çoğalmak için birinci türden monatlara çevrilmiş olmaktan başka bir şeye muhtaç değildirler ki, bu monatlar da çekim ve itimin müsaadesi oranında moleküllere nüfuz edebilirler. Bundan sonra, ikinci türden öğelerin ortasında bu şekilde çoğalan bu kitle düşünceden atılacak olursa, onun yine de büyümeye mecbur olduğu anlaşılır. İşte maddenin kaynağı budur.

Şimdi de, yalınç varlıklar pek çokmuş ve bunlar az çok birbirine karşıt doğada ve pek çeşitli niteliklere sahipmiş gibi kabul edilsin, bu takdirde de cisimlerin yoğunluk ve tutuşumu (cohésion), kendilerini kuran kısımların arasında bulunan karşıtlık derecesiyle orantılı olacaktır. Bu şekilde de, uzayda, pek yoğun ve birbirinden pek aralıklı birtakım kitleler doğacaktır; ve aralarındaki boşluklar dahi ince maddelerle dolmuş olacaktır.

Herbart'ın, kendi metafizik ilkelerine göre, doğanın genel olgularını nasıl açıkladığını göstermek için, ileri sürdüğü düşüncelerin bütün ayrıntılarına dek sokulmak lâzımdır; burada da bir örnek vermeyi yeter bulacağız:

Doğanın genel olguları, ince bir maddeyi kapsayıp kapsamadıklarını dikkate alma bakımından iki sınıfa ayrılır. Birinci sınıfa sıvılar, ısı, ışın ve elektrik olaylarında olduğu gibi, uzaktan oluşmuş gibi görünen bütün etkiler girer. İkinci sınıfa ise; tutuşum, katılardaki esneklik (élasticité) ve billurlaşma olguları girer. Aynı doğada olan iki yalınç varlığa, başka türden bir üçüncüsü sokulacak olursa, bu farklı öğe ortaya gelmek üzere bir doğru çizgi teşkil ederler. Zira, aynı olan varlıklar, birbirlerine sokulmaktan uzak bulunduklarından, karşıt yönlere doğru birbirini iterler. Üç farklı öğenin bitişimi (jonction), bir üçgen meydana getirir. Dört öğenin birleşmesi için ise, maddesel bir uzaya ihtiyaç vardır. Şu halde, çizgilerle katışmış (agrégée) cisimler, diğer taraftan da birbiri üstüne konmuş yataklar ve nihayet küçük kitleler... var olacaklardır. Herbart, ısı, ışın, elektrik, mıknatıs, organik cisimlerdeki hayat hakkında da böyle garip açıklamalar verir.

Herbart, matematiği 'psikoloji'ye uygulamak suretiyle bu bilimi yenileştirenlerin başında gelir. Aynı zamanda o, Kant'ta önemli bir yer tutan fakülteleri de reddetmiş, ruh gibi yalınç bir varlıkta türlü fakültelerin bulunamayacağını, fizyolojide bedeni işleten sinirler gibi, ruhta da tasarımların bütün ruhsal olguları yönettiğini savunur. Psikolojiye duyumlarla tasarımları temel yapan Hume ve Hartley'dir.

Ona göre, bütün düşüncelerimiz bir aynı bilinçte toplanmışlardır. Şu halde bu düşünceler, ruh denilen bir tek varlıkla ilgilidirler; ruh, gerçek olduğu için yalınçtır; yalınç olduğu için ölümsüzdür. Ruh, yalınç niteliği algılayan ve 'tasarım ilkesi' olan bir monattır. Algılar, birbirine karşılıklı olarak sokulmak suretiyle çarpışırlar ve birbirine karşıt oldukları takdirde askıda kalırlar; fakat birbirini andırdıkları zaman, bir tek ve aynı kuvvetle birleşirler. Askıda kalan ya da engele uğramış olan algılar, bundan iştah (appetition), irade fakültesi meydana gelir; bunlar, özel bir fakülte değil, düşüncelerin askıda kalmasının bir sonucudurlar.

Herbart'a göre, aynı doğada olan tasarımlar, birbirine katılıp büyümezler; bunlar, birbirini yok ederler; ancak tasarımların biri kuvvetli, diğeri zayıf olursa, o zaman bunlar yavaş yavaş sönerler ve azar azar bilince girerler. İşte, Herbart, tasarımların bu dinamik çatışmasının kanunlarını araştırmış ve bunların matematik değer ve oranlarını bulmak istemiştir.

Düşünceler, sallanan kuvvetler gibi dikkate alındıklarından, psikolojinin metafizik kısmını iki bölüme ayırmak gerekir ki, biri ruhun 'statik', diğeri de 'mekanik' kısmıdır. Bu sistemde ruhun türlü fakülteleri, emirleri altına içsel olaylar sınıfı verilen mantıksal başkanlardan başka bir şey değillerdir. Esaslı olan, yalnız düşüncelerdir ki, bunların karşılıklı etkilerinden 'duygular' ve 'iradelenmeler' (volitions) doğar. Arzularla duygular arasında görülen karşı gelmelerin (antagonisme) nedeni, ruhta, biri iyiyi salık veren, diğeri kötüye teşvik eden iki karşıt ilkenin bulunması değil, fakat düşünceler, ruha birer birer ya da tek şekilli olarak birbirine bağlanmış görünecekleri yerde, türlü kitleler halinde görünmeleri ve bu kitlelerden her birinin özel arzu ve duygularını kendileriyle birlikte taşımalarıdır. Bu çeşitli düşünce kitleleri arasındaki farklardan biri, bunlardan bir kısmının bütün tür için olduğu kadar da birey için yeni olmalarıdır. Her yeni kuşak (nesil), geçmiş ruh hayatıyle doludur. Zihin ve ahlâklılığın ilerlemesindeki esas ilke, eski düşünce kitlelerinin yeni düşünceler üzerinde sürekli bir etki yapmasıdır. Bu itibarla akıl, uzun bir kültürün ürününden başka bir şey değildir. İnsanı hayvandan, uygar insanı barbar ya da vahşî insandan ayıran şey, aklın düşünme ve güdüleri (motifs) ayırt etmesidir. Akıl, zaman zaman, 'mantıksal düşünce', 'mutlak fakülte' ve 'pratik akıl'dır.

Herbart'ın psikolojisini, İngiltere'de James Mill'in geliştirdiği kabul edilir. Bu psikoloji, ruhun ölmezliğine taraflı olanlar için değerli olmakla birlikte, ahlâksal özgürlüğe pek az değer verir. Bunda akıl, sadece ruhsal bir olgu

sayılır, özgürlük de, akıl gibi sonradan kazanılmış gösterilir. Bu psikolojiye göre, insan, ancak eski düşüncelerin yeniler üzerinde yaptıkları etkiler sayesinde akıllıdırlar; ve özgürlüğü kendi karakterine değil, sahip olduğu üstün düşünce koleksiyonlarına borçludur. Bu ise, özgürlüğü tesadüfe ve zihinsel bir mekanizmaya terk etmek demektir.

Herbart, *pedagoji* ve *eğitim*'e dair ileri sürdüğü ilkelere, böyle anladığı bir akıl kuramını temel yapar. O, bu bakımdan yetişen kuşaklara, yaşamış olan tüm insanlığın deneylerini aşılamak ister. Oysaki, deney, eski düşüncelerin yeniler üzerine yaptığı etki diye tanımlanınca, ilerleme ancak yeni düşüncelerin eskilere yaptığı tepkiyle olabilir. Bununla birlikte ona göre eğitimin ereği (gaye), iradeyi oluşturmaktır; yani, onun ödevi, devlet ve topluma değil, bireye hizmet etmektir; birey, bağımsızlığını koruyabilmek için kendisine, olabildiği kadar çok çeşitli nesneler göstermelidir. Bu suretle birey, kendi yönelişlerine en uygun olanı seçmek suretiyle bağımsız olarak gelişebilir. Bu itibarla öğretim, ansiklopedik olmalı; ve Pestalozzi'nin sevgi yöntemi kullanılmalıdır. Kendisi sağlığında, bütün ayrıntılarıyle çizdiği bu öğretim programından başarılı bir sonuç almamışsa da, Alman pedagojisine, onun görüşleri kaynak olmuştur.

Herbart'a göre, organik cisimler, insana doğru yükseldikçe, sadece hayatsal mekaniklikten çıkarak gittikçe sır halini almaya başlar; fizyoloji, ahlâksal hayatı anlatmaktan âcizdir; ve bütün bu sırlara değer veren din önünde küçülmek zorundadır.

Herbart, *din*'i ayrıca incelemiştir. O, bilimin açık verdiği her yerde dini görmüştür. Onun da, Kant'ın pek hor gördüğü fizikçe-Tanrıbilimsel (physico-théologique) kanıta önem verdiği görülür. Doğayı derinden temaşaya ve amaçlı nedenleri değerlendirme esasına dayanan Tanrı'ya iman, yerindedir ve doğrudur. Tanrı varlığı hakkında belgin bir kavram elde edemeyiz; din ise, daha çok duygu, teslim olma, saygı ve minnettarlıktır. Bu itibarla din, akıllı doğamızı yaratan Tanrı'ya tapmamız ve O'nu yüce, uçsuz bucaksız (immense) ve sonsuz bir varlık saymamız için yetişir. Ona göre, gerçek ve pozitif dinin en büyük düşmanı, bilgisizlik, taassup ve riya'dır. Kendisi, Protestan kilisesine sadık olmakla birlikte, Tanrı kavramının, ahlâksal ve ruhsal belirlemeler sayesinde teşekkül edebileceğini, yani Tanrı kavramının doğru olabilmesi için, ahlâksal düşüncelerin bütün saflığıyle geliştirilmiş olmasını ileri sürer.

Herbart, *ahlâk* ve *estetik*'inin kurallarını, üstünlük ve egemenliği hiç kimse tarafından inkâr edilmeyecek olan 'güzel' ve 'iyi' örnek düşüncelerine bağlar ve ahlâkın Tanrıbilimden ayrılık ve bağımsızlığını açıkça gösterir. XVIII. yüzyıl İngiliz ahlâkçılarının ve daha çok Adam Smith'in etkisi altında kalmış olan Herbart'a göre, güzel ve iyi düşüncelerinin kendileri de birtakım ilişkilere bağlıdırlar. Ahlâksal düşünceler, iradeyle ilişkilidirler; bu düşünceler de beştir:

1. 'İçsel özgürlük düşüncesi' ya da iradenin yargılamayla uygunluğu;
2. 'Yetkinlik düşüncesi' ya da aklın tam gelişmesi;
3. 'Âlicenaplık düşüncesi' ya da yarlık (charité);
4. 'Hak düşüncesi';
5. 'Adalet' ya da 'insaf (équité) düşüncesi'.

Bütün bu ilkeler eşit biçimde esaslı ve ilkel olup, hepsi birden ahlâklılığı ifade eder; yani, bunlar, akla uygun faaliyetlerdendirler. Yetkinlik, aşk, hak ve insaf düşünceleri birbiriyle uzlaşmalı ve kendiliğinden boş bir düşünce olan özgürlüğü meydana getirmelidirler.

Herbart'ın *politika*'sı bilgece ve liberaldir; aristokrasi ile demokrasinin orta bir şeklidir. Eğer hak düşüncesi devlete uygulanırsa, demokrasi olur. Zira, halkın egemenliği inancı, bu düşünceden doğar. Fakat, devlete âlicenaplık ve yetkinlik düşüncesi uygulanırsa, yüce yönetim işi, en usta ve en iyilerin yönetme sanatı, günlük tutkuların şiddetli gerekçelerinden sıyrılarak doğal ve meşru istekleri kandırmaktan ibaret olur. Bu istekler, insel doğanın gerçek ihtiyaçlarının bir ifadesidirler; bu sanat, bunların serbestçe belirmelerini sağlayan düzenli ve sürekli bir aracıdan başka bir şey değildir. Ahlâktaki beş ilke, ülküsel bir toplum kurmaya da hizmet eder ki, bu, ruhların toplumudur. (Herbart'ın bu toplumunda, Kant'ın evrensel toplumundan bazı şeyler vardır). Devlet, bu ülküyü gerçekleştirmek için silâhlanmış bir kuvvettir. O, bu işi, kuvvetlerin dengesini korumak suretiyle başarabilir.

Tasarımları, ruh hayatının bir kuvveti saymış olan Herbart'ın 'estetik'i, 'ahlâk'ıyle birlikte kuramsal felsefesinin sınırları içinde önemli bir yer tutar. Bu estetiğin esası, 'beğenme' ve 'hoşgörme' yargılarından ibarettir; ve bu yargıların konusu, olması gereken değil, olandır ve zevkle ahlâk duygusu özdeştir. Bu yargılar, doğayı değil, şekli yakalar. B. Groce, bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemiştir:

Estetik konusunda, hasımları olan ülkücülerden daha az 'mistik' olmayan Herbart, estetik, der, metafiziğin kabahatlerinden sorumlu değildir. Onu bu itibarla ne metafizikle, ne de psikolojiyle karıştırmamalıdır. Estetikte söz konusu olacak şey, estetik olgusunun orijinal-

liğini yapan 'güzel'dir. Şu halde, estetiğin en emin yolu, güzelliğin özel durumlarını çözümlemekten ve bunun bize neler ilham ettiğini kaydetmekten ibarettir. Herbart, bu suretle metafizikten kurtulmuş bir estetiği yaratmak için şu çözümlemeyi yapar:

Ona göre güzellik, 'ilişkiler'den (des rapports) ibarettir. Seslerin, renklerin, çizgilerin, düşüncelerin, iradelerin ilişkisi gibi. Deney, bize bu ilişkilerden hangilerinin güzel olduğunu bildirmelidir; ve estetik bilimi, güzelliğin özel durumlardan türemiş olan bütün temel ilişkileri saymak suretiyle amacına ulaşabilir. Yalnız, bu temel ilişkiler, fizyolojik bir doğaya sahip değildirler; bunları görgül olarak, bir psikofizik laboratuvarında gözleyemeyiz. Kendimizi aldatmamış olmak için, bu ilişkilerin yalnız ses, çizgi ve renklerin değil, aynı zamanda 'düşünceler'in ve 'iradeler'in ilişkileri olduğunu ve dış sezgi konularına olduğu kadar da ahlâksal olgulara kadar uzandığını kaydetmek yetişir. Fakat Herbart, bir taraftan da hiç bir gerçek güzellik —hatta bu hususta bir sezgiye sahip olunsa bile— duyulur değildir.

Ona göre güzel, hiç bir tasarıma ihtiyacı olmayan hoştan (agréable) derin bir surette farklıdır; oysaki güzellik, bilinçte bir yargıyı, koşulsuz bir beğenmeyi (approbation) ifade eden bir ek (appendice - zusatz) sayesinde dolaysız olarak takip edilmiş olan 'ilişkilerin tasarımı'nda bulunur. Hoş olan ve hoş olmayan, "kültürün ilerlemesinde gittikçe daha önemsiz ve kaçıcı bir şey haline gelir; güzel ve her gün biraz daha sürekli bir şey, inkâr edilemez bir değer olur". Zevk yargısı, tümeldir, ebedîdir ve değişmez. "Aynı ilişkilerin tam tasarımı (vollendote vorstellung) kendi arkasından, ilkenin sonuca götürdüğü gibi, aynı yargıyı sürükler. Bütün zamanlar, hatta bütün birlikte bulunan (concomitantes) hal ve koşullar ve bütün ilgileşme (conexion) ve karışıklıklar (complications) genel kurallarmış gibi, özel durumları meydana çıkarırlar. Bir ilişkinin öğeleri, tümel kavram olarak verilince, yargılarda bu kavramların kapsamlarından başka bir şey düşünülmemiş olsa bile, yargının, iki kavramda ortak oluşundan daha geniş olarak hem kendisinin, hem de yanlışın temeli olur. O, bir küreye sahip olmaya mecburdur".

Herbart'a göre, 'estetik yargılar', genel sınıflardır ki, daha alt sınıf olarak 'ahlâksal yargılar'ı kapsarlar. Diğer 'güzellikler'den yalnız bir 'değer' şeyi gibi değil, fakat, kişilerin koşullu olmayan değerini de belirleten 'ahlâklılık' meydana gelir. Ahlâklılıktan da 'hukuk' çıkar. Yukarda sözünü ettiğimiz ahlâksal hayatı yöneten beş estetik düşünce (içsel özgürlük, yetkinlik, âlicenaplık, insaf ve hukuk), aynı zamanda 'irade' ilişkilerine uygulanmış olan estetik kavramlarıdır. Herbart, ahlâk ve estetiğinin metafizikle ilgisinden hiç söz etmemişse de, gerçekte onun estetiği, metafizikte sözünü ettiği 'güzel', 'en yüce' (suprème) ve 'aşk' üçüzlemesine bağlıdır.

Sanat'a gelince, Herbart, bunu, karmaşık (complex) bir olgu, mantıksal, ruhsal ya da herhangi bir değere sahip, estetik dışı (extra esthetique) bir öğeden ibaret olan bir 'kapsam' (contenu) ile bir de temel estetik kavramların uygulanmasından ibaret olup, saf olarak estetik bir öğe olan şeklin (forme) toplamı sayar. İnsan, eğlenmeyi, aydınlanmayı, heyecan vermeyi, muhteşem ve gülüncü arar; ve "bütün bunlar, esere hayat ve yarar sağlamak için güzelle karışmışlardır. Bu suretle güzel, lâtif, muhteşem, trajik ve komik duruma gelmek suretiyle türlü renklere girmiş olur; ve o bütün bu şeyler haline girebilir. Zira, kendi kendine sakin ve mülayim olan estetik yargı, ruhun kendisine yabancı olan türlü uyarımlarla birlikte bulunmaya da yeteneklidir". Fakat, bütün bu şeylerde güzelle birlikte görülecek bir şey yoktur. Nesnel güzel ve çirkini bulmak için kapsama taalluk eden bütün yüklemleri (predicats) soyutlamak lâzımdır. "Şiirde nesnel güzel ve çirkini tanımak için, şu ya da bu düşüncenin ayrımlarını göstermek ve sözü (discours) bu 'düşünceler' üzerinde yürütmek lâzımdır. Plastik sanatlarda nesnel güzel ve çirkini tanımak için şu ya da bu çevre (contour) arasındaki ayrımları göstermek ve sözü, çevreler hakkında yürütmek gerektir. Şu halde, sayın, sevimli ve lâtif yüklemler ve diğer bunlara benzeyenler, gerçekte ses, çevre ve düşünceden hiç bir şeyi kapsamazlar ve sonuç olarak da, ne şiirde, ne müzikte, ne de plastik sanatlarda nesnel güzel hakkında hiç bir şeyi tanıtmazlar; fakat tersine olarak bunlar, edimsel (effectif) bir güzel inancını verirler ki, gerçekte, güzel için, düşünceler, çevreler, sesler tamamıyle ilineklidirler (accidentale); bu itibarla da nesneleri ortadan kaldırarak ve kendimizi ruhun heyecanına terk ederek, şiir, plastik sanat ve müzikteki güzelliklerin izlenimlerini alabiliriz".

Şekilden başkasına değer vermeyen, yani nesnel bir surette hoş olan biçimsel ilişkilerden başka şeyleri beğenmeyen bazı sanat çeşnicilerinin soğuk yargıları, estetik yargılardan bambaşka bir şeydir. Sanat tarafından yerine getirilmiş olan gerçek ve tinsel arınma (catharsis), yalnız 'şekil'i derinden temaşa etmek için, kapsamın bir yana atılmasında bulunur. 'Kapsam'ın, geçici, bağıntılı ve ahlâk kanunlarına göre yargılanması gereklidir. Şekil ise, ebedîdir, mutlak ve özgürdür. Somut sanat bir,

iki ya da 'çok değerler'in toplamı olabilir; fakat estetik olgusu 'şekil'den başka bir şey değildir. Özet olarak denebilir ki, onda 'kapsam', güzel dışında 'tutkusal' ve zihinsel bir öğedir.

Herbart'ın şekilci olan estetik doktrini, terimlerini bir yana bırakacak olursak, Kant'ınkine pek benzer. Herbart da Kant gibi, 'özgür güzellik' ve yapışımlı (adherent) güzellik'i ve 'şekil' le şekle eklenmiş olan 'duyumsal (sensuel) uyarım'ı (Reiz) birbirinden ayırır. Ahlâklılıkla güzellik arasında bazı bağlar görüşü ve 'saf güzellik'i kabul edişi de onun hiç olmazsa estetikte Kant'tan ayrılamadığını gösterir. Psikolojide, bir çeşit atomculuğa düşmüştür ve deneyler, onun bu biçimdeki anlayışının yanlışlığını göstermiştir. Zira o, her özel düşünceye ebedî olarak sürüp gidecek bir yönelme vermiştir; ve ruhu açıklamak için kullandığı öğeler, bütün bilincin öğeleri iseler de, duyguların daima tasarımların çatışmasından meydana geldiği kolayca ispat edilemez. Herbart, mantığa da esaslı bir yenilik getirmemiştir; fakat onun etkisi pek geniş olmuştur. Felsefe tarihinde Bonitz (1814-1888); psikolojide Drobisch (1802-1896); Hartenstein (1808-1898); üstadın eserlerini bastırmış olan Lazarus ve Steinthal, 1859'da *Zeitschrift für Völkerpsychologie*'yi kurdular. Waitz, Thile, Zimmermann, Volkmann, Nahlowesky... onun yöntem ve görüşlerini geliştirmişlerdir. Roer, Strumpell de, hocalarının doktrinini genişletip tamamlamaya çalıştılar. Bu sonuncusu, ayrıca Herbart'ın sağlığında basılmış olan eserlerini üç cilt olarak ve pek önemli bir biyografya ekleyerek yayınlamıştır (Leipzig, 1842-1843). Bu eserde Herbart'ın pedagojisi incelenmiştir. W. Rein, *Marx oder Herbart* (1924) adlı eserinde ve *La Grande Encyclopedie*'de Herbart hakkında şu yargılar verilmiştir. O, ülkesinde bir okul bıraktı. Felsefesi, Almanya'da da etkiler yaptı; bu etki, zamanın ülkücü ve panteizmacı sistemleriyle olan karşıt görüşlerinin ürünüdür; bu sistemlere karşı koymasının nedeni, deneye değer vermesidir. Kant'ı bile aşarak, onu ancak bir parça Wolf'tan gelen felsefeye bağlamak için kabul eden Herbart'ın bu ilhamlarına Eflatun'dan bazı öğeler de karışır. Felsefesi gerçekçi ve bireyci görünür.

Herbart, birçok eser yazmıştır: *Pestalozzi Idée eines A.B.C. der Anschaaung* (1802); *Allegemeine Pädagogik* (Göttingen, 1806); *Allegemeine Praktische Philosophie* (1808); *Einleitung in die Philosophie* (Koenigsberg, 1813); *Lehrbuch der Psychologie* (1816); bu eser İngilizceye çevrilmiştir (1891); *Pscyhologie Gegrudet auf Erfuhrung* (2 cilt, 1824-1825); *Allegemeine Metaphysik* (2 cilt, 1828-1829); *Encyclopädie der Philosophie* (Halle; 2. baskı, 1841); *Beleuchtung des Natur Rerchts Under Moral* (Göttingen, 1836); *Psychologisch, Untersuchungen* (1839-1840); *Hauptpunkte der Metaphysik* (1808); *Psychologie als Wissenschaft* (1824); *Leherbuch als Wissenschaft* (2 cilt, 1825).

Bütün eserleri 12 cilt olarak *Sammtlich Werke* başlığıyle, Hortenstein tarafından bastırıldı (Leipzig, 1850-1852). Bir de en son, tarih sırasıyle *Kehrbach, Langensalza* baskısı vardır (19 cilt, 1887-1917. Mektuplaşmaları son dört cilttedir).

Herbart, ayrıca H. Litre'nin metafiziğine, Fr. Ed. Beneke'nin psikolojisine kuvvetli etkiler yapmıştır. Eğitime dair olan eserleri de İngilizceye çevrilmiştir.

Bkz. J. Wilm, (4 cilt; Paris, 1847); Th. Ribot, *La Psychologie Allemand Contemporaine* (Paris, 1879); Bartolmai, *Herbart* (1875); Zimmermann, *Perioden in Herbart's Philosophichen Geistesgong* (1876); Lotze, *Geschichte der Aesthetik* (1880); W. Kinkel, *Herbart, Sein Leben und Sein Philosophie* (Giessen, 1903); Moxion, *La Métaphysique de Herbart et la Critique de Kant* (1895); B. Croce, (s. 306-310); Höffding, E. Bréhier ve A. Weber (H. Vehbi) in felsefe tarihleriyle, G. Weiss, *Herbart und Seine Schule* (1928) ve özellikle, Barchou de Penhoên'in felsefe tarihi, (2 cilt; Paris, 1836); E. Wagner, *Darstellung der Lehre Herbart's* (11. baskı, 1907); D. R. Chalke, *A Synthesis of Froebel and Herbart* (1912); J. Davidson, *A. New Interpretation of Herbart's Psychology* (1906); Überweg, *Grundriss der Gesch. der Phil.* (1923). Bu eserde zengin bir bibliyografya vardır. J. F. Herbart, *Outlines of Education Doctrine* (1901); E. G. A. Boring, *History of Experimental Psychology* (2 cilt, 1950).

HERBERT, Edward. İngiliz filozof ve devlet adamı. Asıl adı Lord Herbert Cherbury olan bu zat, 5 mart 1583'te Eyton'da doğdu ve 20 ağustos 1648'de Londra'da öldü. Galler bölgesinin asil ailelerindendir. Ataları ateşli şövalyelerdendi. Kendisi de onların savaşçı ruhlarına varis olmuştur. Biyografisinin ana çizgileri düello ve savaştan ibarettir. Kılıcını, daima başkası için kullandığını söyler. Ailesi, Herbert'in öğrenim ve eğitimine önem vermiş, kendisi de kültür işlerinden hayatı boyunca zevk almıştır. Onun arzusu, bir kozmopolit olmaktı. On altı yaşındayken zengin mirası olan bir kızla evlendi; öğrenimini Oxford'da yaptıktan sonra saraya döndü. Bundan sonra Mauric d'Orange'ın kampına girerek Almanya ve İtalya'yı gezdi; Parlamentoda muhalefet partisinin temsilcisi oldu. Beş altı yıl sonra da İngiltere'nin Fransa Büyükelçisi oldu. Fakat bütün bu işler arasında sarayı ve okumayı ihmal etmedi. Hobbes'un çağdaşı olan Herbert, *De Veritate* adlı eserini Paris'te yazdı ve burada yayınladı (1624). Bu eseri, Grotius sonuna kadar okumuş ve beğenmiştir. Fakat kendisi, büyük bir hücumla karşılaşmak korkusuyle, bunu yayınlamakta çok tereddüt etti; ve bir gün öğle üstü oda-

sında şaşkın bir halde otururken, kuruntularından kurtulmak için diz çökerek, "gündüzün ışınlarını yaratan ve ruhun bütün nurlarına kaynak olan" Tanrı'dan, eserini yayınlamaya cesaret verici bir işaret lutfetmesi için dua etti. Bunun üzerine hafif ve doğaüstü bir ses işitti ve hemen kitabını bastırdı. Bu olay, Herbert'in kendi eserinde savunduğu düşüncelere pek de aykırı değildir.

Herbert, Hobbes'la giriştiği tartışmalarda birçok defalar onu sükûn ve onurla yenmiştir; aşağıda özetleyeceğimiz doktrini dolayısıyle o, Duyumcu (sensualiste) Okulun da hücumuna uğramış, Gassendi de, Locke ve Hobbes gibi ona hücum etmiş, fakat kendisini övmekten de geri kalmamış ve F. Bacon'un ölümü dolayısıyle, "İngiltere'yi teselli ettiniz" diye yazmıştır. Ortodoks Tanrıbilimcileri, onu yaradancıların (deistes) prensi ve özgür düşünürlerin (libre penseures) başkanı saymışlar ve kendisini şiddetle kovuşturmuşlardır. Her ne kadar Hıristiyanlığı bütün dinlerin en güzeli ve bütün saygıya lâyık olanların kutladıkları bir din diye ilân ederse de, kendisinden, *Les Troies Imposteurs (Üç Münzeviler)* adlı bilinmedik bir eserin yazarı olarak Hobbes ve Spinoza ile birlikte söz edilir. Hiç bir dönemde, hiç bir yazar bu denli çeşitli ve fırsat düşmanlarıyla karşılaşmış değildir.

Herbert, bir taraftan fizikçilerin, bir taraftan da dincilerin hoşgörmezlikleriyle savaştı; duyumculara karşı doğuştan düşünceleri savundu; yani, gerçeği yakalayabilmek için, bizde eleştirici akıldan, iç ve dış duyulardan başka bazı ortak gerçekleri bütün insanlarda geliştirmeye neden olan doğal bir içgüdünün varlığını kabul etti. Bu içgüdü, bütün insan zihinlerinde ilkel olarak serilmiş bulunan doğal ve tümel bilgilerdir. Herbert, bu bilgi kuramı aracılığıyle kendi doğal din doktrininin temellerini hazırlamış olur. Aslı stoacılardan gelen bu doğuştancılık (inneisme), Melanchthon'la buna bağlı olanlarda da vardır. O, aşırı Ortodokslara karşı da, Tanrı'nın bütün insan yüreklerine Tanrısal şeylerin dolaysız bir bilgisini vermiş olduğu düşüncesini savunur. Herbert, gerçeği büyük bir tutkuyla aradığını, bunu bulmak için, dinli, dinsiz birçok yazarların çeşitli dillerdeki eser ve düşüncelerini karıştırdığını, kendileriyle görüştüğünü, hatta kendi kendine düşünüp dua ettiğini, fakat gerçeğin tam bir bilgisine ulaşamadığını, bunun üzerine eser ve düşünceleri bir yana bırakarak, kendi özel düşüncesine, yani kendi kendine baş vurduğunu anlatır. O, gerçeği, önce vahiyden, sonra gerçeğe benzeyenden, daha sonra olasılıdan (possible) ve nihayet yanlıştan ayırt etmeye çalışır. Her şeyi bilmek kadar da hiç bir şeyi bilmemenin olamayacağını ileri sürerek mutlak dogmacılık ve şüpheciliğe karşı durumunu belirttikten sonra, insanın bazı kuvvet ve fakültelere sahip olduğunu ve bunları, gerçeği araştırmada kullanabileceğimizi söyler; ve asıl yapılacak işin, "bu fakülteler ve kuvvetleri, gerek kanunları içinde, gerekse nesnelerle olan ilişkileri içinde saymak, sınıflamak, sınamak ve incelemek olduğunu; bundan sonra da, "görünüşlerin gerçekliğini araştırmak, gerçeği görünüşlerden ayırt etmeye çalışmak, doğruyu olasılıdan (probable) ve olasılığı olabilirden ve olabiliri yanlıştan ayırmak gerektiğine" işaret eder. Bu zahmetli, fakat lâzım olan çalışmada çelişik oylardan ve daha çok safdilliklerden sakınmayı da salık verir.

Herbert, Descartes'ın *Yöntem Hakkında Konuşma*'sı çıkmadan önce yayınlanan eserinde, âdeta büyük filozofun yöntem yollarına benzeyen bu kuralları koyduktan sonra, bütün gerçek dostlarının kabul etme zorunda kalacakları şu yedi özdeyişi teklif eder:

1. Gerçek vardır;
2. Gerçek, eşya ile çağdaştır ya da daha çok birlikte ebedîdirler (cootérnelle);
3. O, her yerde bulunur;
4. O, açık ve apaçıktır, ya da hiç olmazsa belirlenmiş bir ifadeyle örtülüdür;
5. Türlü eşya kadar da türlü gerçekler vardır;
6. Eşyanın türlülüğü, insanın doğuştan fakültelerine açılmıştır;
7. Türlü gerçekler de gerçektirler.

Herbert, bunlardan şu dört gerçeği elde eder:

a) 'Şeyin gerçeği', yani şeyin, kendi kendisiyle uzlaşıklığı (conformité);

b) 'Görünüş gerçeği', yani görünüşün, şeyin kendisiyle uzlaşıklığı;

c) 'Kavrayış gerçeği', yani fakültelerimizin nesnelerle uygunluğu (accord);

ç) 'Zihin gerçeği', yani bu çeşitli cinsten uzlaşıklığın aralarındaki zorunlu uygunluk.

Gerçekliğin dayandığı en yüksek esasları arayan ve bunların bir evrensel uyum (consensus) içinde bulunması gerektiğini savunarak, akıl ve algı ile ilgili görüşlerini dine de aktararak bir doğal ve akıl dininin esaslarını veren Herbert'e göre, her gerçek, bir uygunluk, bir uzlaşma ve bu itibarla da bir ilişkiden (rapport) ibarettir. Şu halde, "eşyanın gerçeği dışında bulunan —ki, şartlı değildir— her gerçeği, nesne olarak, fakülte olarak, kanun ya da uygunluk aracısı olarak üçlü bir görünüme (aspecte) göre incelemelidir". Görülüyor ki Herbert, daha eserinin başlarında, hareket ve dayanma noktası olarak kişisel bilinci almaktadır ki, Descartes da bunu yapmıştır. Herbert'e göre, âdeta ruh yoktur; ruh, dış âlem vesilesiyle açılan bir kapalı kitaptır; maddesel nesneler, deneyin ve gerçek bilmenin nedeni değil, vesile-

sidir. İnsel bilimin sağlam bir temeli vardır ki, Herbert buna zaman zaman, "aklın doğal içgüdüsü, ortak kavram" adlarını verir. O, gerçeklerin en önemlisi olarak zihin gerçeklerini kabul eder ve bunların duyularla kazanılamayacağına inanır: "Zihin gerçekleri, sağlam ve iyi organlaşmış olan her insanda, sanki gökyüzünden gelmişler gibi, âlem sahnesinin sunduğu nesnelerin doğalarını kavramakla görevliymiş gibidir". Görülüyor ki Herbert, tamamıyle tinselci ve akılcıdır ve çeşitli gerçekleri tanımak için insanın türlü fakültelere sahip olduğunu kabul eder. Örneğin, 'doğal içgüdü', 'içsel duyu', 'dışsal duyu', 'akıl yürütme' gibi. O, bütün bunları birbirine karıştırmış ve yanlış açıklamıştır.

Bununla birlikte, Herbert'e göre, doğal içgüdü, ortak kavramları yakalama fakültesidir; bu kavramlar, entellekti, eşyanın neden ve ereklerini (gayelerini) araştırmaya sevk eder ve ebedî mutluluğa (félicité éternelle) götürür. İçduyu, çifttir; bazen ruh ve bedeni, bazen de akıl ve ahlâkı ilgiler; bu, bizim kendimizde gelip geçenleri bildirdiği gibi, organların dış nesnelerle ilişkilerini de sağlar ve bize, bunların durumunu bildirir. Akıl yürütmeye (discursus) gelince, bu algıların, hayallerin, kavrayışların uygunluk ya da uygunsuzluğunu, bunların karşıtlıkları kadar da ahenkli oluşlarını yakalar ve sorunların çözümüne, "eğer, nasıl, ne zaman, nerede, ne için?" vb. gibi sorulara karşılık aramamıza hizmet eder. Herbert, bu doğuştan bilgiyi, türlü dinleri karşılaştırmak suretiyle kabul ettiği tümel gerçeklerin temeli yapar; fakat bu ortak düşüncelerin kaynağını, birey ve türün sakımı (conservation) içgüdüsüyle birleştirir. Bu düşüncelerin kaynağı olan doğal içgüdü, her insanın ve evrenin ana kuvvetidir. Sözcüğün en geniş anlamıyle kişisel sakım içgüdüsüyle de Tanrısal kayra kendini gösterir. Âlemde her şey, bilinçli bir hikmeti olmaksızın, kendisi için yarar (fayda) sağlayana doğru uzanır. Nasıl ki, "genel düşünceler", hayatı korumaya ve barışa devam ettirmeye hizmet ederlerse, sakım içgüdüsü de, bunları geliştirmeyi ve tanımayı sağlar. Bu suretle birey ve toplum için en önemli olan gerçekler, içgüdünün tanıdığı konular olmuş olur. Bu gerçekler bütün kirli ve yöntemli olarak sınıflanmış olan ilâvelerinden temizlenince, Tanrısal bilimin bir özetini teşkil etmiş olurlar. Bu gerçekler şunlardır:

1. Çelişik onayların (affirmation) hepsi doğru olamazlar.
2. Her şeyin bir ilk nedeni vardır.
3. Doğa, hiç bir şeyi boşuna yapmaz.
4. Kendine yapılmasını istemeyeceğin bir şeyi başkasına yapma.

Görülüyor ki, bu suretle Herbert, mantık, ahlâk ve dinin en önemli düşüncelerine doğal içgüdüyü temel yapmış oluyor. Oysaki, ilk gerçeklerle doğal içgüdünün ilişkileri pek açık değildir; bu ikisinin arasına düşünce aracılığıyle birtakım ruhsal orta terimlerin eklenmesi gerektir. Yani, nasıl olup da hayat savaşının, bazı düşünceleri kendi kendine mutebermiş gibi saptayabilir? Herbert, bu orta terimleri araştırmaz; hatta bazen doğal içgüdülerle ilk gerçeklerin bir arada geldiklerini söyleyecek kadar ileri gider.

Bu açıklamalardan da anlaşılır ki, Herbert, doktrinini, beğenmediği şu üç düşünce sistemine karşı gelmek suretiyle saptamıştır:

1. İmanı bilgiden üstün tutanlar ve imanı sadece kendi mezheplerine inanma ve ahret cezalarıyle de bu inancı kabul ettirmek isteyenlere karşı, böyle bir imanın kirli ve doğal içgüdüde beliren Tanrısal kayraya aykırı olduğunu iddia etti.

2. Her şeyi akıl yürütme yoluyle çözmek isteyenlere karşı da, bunların doğal içgüdü ile, iç ve dış duyuların akıldan üstün olduklarını fark etmediklerini, zira, içgüdünün, akıl yürütme fakültesinden önce belirdiğini ve akılla ilgisiz olarak işlediğini ve nihayet bunun herkeste mutlak ve güvenilir bir şekilde çalıştığını ve zaten de kişisel sakımın koşulu da, içgüdü olduğunu öğretmeye çalışır.

3. Bütün bilgilerin duyumlardan geldiğini ve ruhumuzun düz bir levha olduğunu iddia edenlere karşı da bunların, deneylerde şart olmadığını, deneylerin ancak doğuştan düşüncelerle yapılabileceğini, insanlardaki düşüncelerin birbirine uygunluğu da bir doğal içgüdünün varlığına delâlet ettiğini savunur.

İşte Herbert'in doğal dini, bu içgüdüsel esaslara dayanır. Zira, ona göre, insanı ancak yetkin, ebedî ve sonsuz olan şey kandırabilir; dış tapım (culte) itibarıyle başka başka olan şekillerle ifade edilmiş olsa bile, herkeste bir din duygusu, din yeteneği özdeş olarak vardır; yani, bir din içgüdüsü, bütün insanlarda ortaktır. Bu itibarla Herbert, bütün dinlerin temelinde şu beş önermeyi görür:

1. En yüce bir varlık vardır.
2. İnsan bu varlığa tapmaya mecburdur.
3. Tanrı'ya mecbur olunan tapım, merhametle birleşmiş erdemden ibarettir.
4. Günahlarımız, pişmanlıkla arıtılmalıdır.
5. Bu, ölümden sonra günahlarımızı cezalandıran ve sevaplarımızı mükâfatlandıran bir ahret hayatı olmalıdır.

Herbert'e göre bunlar, gerçekten evrensel olan kilisenin inançlarıdır. Bunlara aykırı düşünen bazı insanların varlığı, dinlere birçok yanlış düşüncelerin karışmış olmasındandır. Bu beş önerme, kendi kendine yeter; doğal dinin

temeli olan içgüdü, bireylere sürekli bir vahiy kaynağı olduğundan insanları, papazları dinlemekten kurtarır. Bu düşüncenin vahiy olduğunu anlamak için, onun şu dört niteliğe sahip olması lâzımdır:

1. Vahiy, vaızlardan, imandan ve bütün Tanrı kayrası inancını uyandıran düşüncelerden önce belirmiş olmalı;
2. Herkes için apaçık olmalı; aksi halde o, bir vahiy değil, bir gelenek ve bir tarihten başka bir şey değildir;
3. Bizi iyiliğe sevk etmeli;
4. Fakültelerimiz üzerinde Tanrısal bir vahiy etkisini yapmalıdır.

Herbert, olasılığın (probabilité) çeşitli tür ve derecelerini ayırır. Bu, önce tarih, tanıklık ve otorite bakımından çeşitlidir; örneğin, olasılık, tanığın olguya yaklaşıp uzaklaşmasına göre türlü türlü olduğu gibi; sonra görüşlerin gerçeğe benzerliği (vraisemblance) gelir ki, bu da, bunların açıklığıyle (clarté) orantılı olarak azalır ya da çoğalır. Genel olarak, ne kabul ve ne de reddedilebilen, ne tamamıyle onaylanan, ne de itiraz edilen düşünce, olasıdır (probable). Gerçeğe benzerlik, geleceği ilgiler ve zorunsuz adını alır. Örneğin, mucize, keramet ve önseziler, zorunsuz olabilirler. Zorunsuz kavramı sonsuzluk düşüncesiyle uzlaşırsa, ruhun ölmezliğini kavramak için büyük bir yarar sağlamış olur.

De la Véritate'nin son bölümü "yanlıştan ve yanılma"dan söz edecekti; fakat Herbert, yanılmanın karşıtlarını yeter derecede açıkladığını zannettiği için, bunun üzerinde durmamıştır. Yanlışa gelince, bu da ona göre, kendiliğinden var olmayıp, ancak gerçek yardımıyle var olabilir; gerçek yanılma, tam olmayan karanlık bir gerçektir; doğrunun kırık dökük bir parçasıdır.

Kendisiyle çok alay edilmiş olan Herbert'in düşündükleri bunlardır; felsefeyle Tanrıbilimin ilişkisiz bir karışımından ibaret olan bu düşünceler, Herbert'i asla küçültmezler; kapıldığı yanılmaların yanıbaşında tevazuu, insafı, açık yürekliliği, gerçek ve erdeme karşı olan ateşli aşkı, kutsal duygulara ve gerçek bilgeliğe karşı olan derin saygısı ve nihayet diğer bazı filozoflara ilham kaynağı olan görüş ve buluşları, ona felsefe tarihinde değerli bir yer verdirir. Onun yaradancılığı (déisme), biraz da zamanın, içinde yaşadığı toplumun ürünüdür; o zamanlar, Jensencilerle cizvitler arasında, Anglikanlarla buna mensup olmayanlar arasında, Arminciler ve Gomarcılar, Luthercilerle İncil'e olduğu gibi bağlı olanlar (piétistes) arasındaki çatışmalar yaygın bir haldeydi. Bu mezhep tartışmaları, Herbert'in doğal din kuramını savunmasına neden oldular. Sansürün kuvvetli olmasına karşın, Eflatun ve Epiktet'in bu seçkin çırağı da, üstatlarının olduğu gibi kendine taraflı öğrenciler buldu. Bunların en parlağı, Kant'ın rakibi olan Jacobi ve J.-J. Rousseau'dur. Jacobi'nin 'zihinsel iman' ile 'ilkelin sezgisi', Herbert'in 'doğal içgüdü' ve 'ortak kavramlar'ından, ancak sözcük bakımından farklıdırlar. Rousseau'nun *Profession de foi du Vicaire Savoyard (Savalı Papazın İtirafnamesi)* de küçük farklarla Herbert'ten ilham almış sayılır.

Herbert, tinselciliği ile Bacon'un ardıllarını kızdırdığı gibi, 'akılsal iman'ıyle de Tanrıbilimcileri kızdırdı; ve her dönemde 'doğuştan düşünceler'ine itiraz edildi. İleri sürdüğü beş önermenin her dinde var olduğu ve bunların doğal içgüdünün ürünü oldukları düşüncesi ispat olunamazlar. Onun eserinden itibarendir ki, her türlü din mezhepleri dışında bir din vicdanının olabileceği düşüncesi uyandı. Zira o, dini Hobbes gibi tarihsel bir geleneğe değil, tüm insanlara verilmiş olan ilkel ve dolaysız bir ışın üzerine koymuştur.

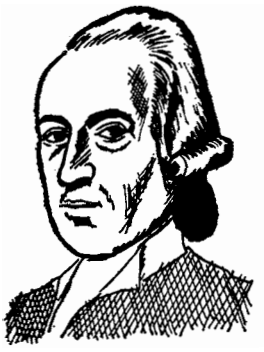
Aynı zamanda ozanlık da yapan bu filozof, şiirlerinde Eflatun'un aşk metafiziğiyle uğraşmıştır.

Eserinin asıl adı, *Tractatus de Véritate Prout Distinguitur a Révélatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso*'dur (Paris, 1624 ve 1633; Londra, 1645 ve 1656). Buna yine kendi eseri olan *Causis Errorum*'ü eklidir; diğer bir eseri de şudur: *De Religione Gentilium Errorum que Apud eos Causis* (Londra, I.'in bölüm, 1645; tam olarak Londra, 1663 ve 1670). Bunu M. H. Carré 1937'de Bristol'da yeniden bastırdı. Herbert'in İngilizce ve Latince şiirleri de vardır. Bunları, C. H. Herford, *Poems, Englische and Latin* adıyle bastırdı (Oxford, 1937). *Autobiography*'si de 1764'te yayımlandı.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 82-83); Ch. Rémusa, *Herbert de Cherbury* (Paris, 1874); Herbert'in kendisi tarafından yazılmış olan biyografisi, *Autobiography of Edwart Lord Herbert of Cherbury* başlığıyle. Son baskısı Londra'da 1892'de yayımlanmıştır; Höffding, (cilt I, s. 70-74); H. Schole, *Die Religions Philosophie des H. v.* (ch. I, 1914); M. M. Rossi, *La Vita, Le Opere, i Tempi di E. H. di Ch.* (3 cilt; Floransa, 1947).

HERBERTH, Bardon. Alman filozofu. Benediktenlerdendir. 1741'de Zirkenbach'da doğmuştur; Fuld Üniversitesinde felsefe profesörüydü. Önemli iki eseri vardır: *Elementa Logicoe Eclecticoe* (Wurtzbury, 1773); *Elementa Metaphysicoe* (Fuld, 1776).

HERDER, Johann Gottfried von. Alman filozof ve edibi. 25 ağustos 1744'te Mohrungen'de (Yukarı Prusya) doğdu; 18 aralık 1803'te Weimar'da öldü; bir kilise ilâhicisi ve okul öğ-



retmeninin oğludur. Kant'ın öğrencisi olmuş, Tanrıbilim öğrenmiş ve bu filozofun 1760'tan sonraki düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Fakat bu arada Königsberg'te Hamann'a rastlamış; bunun Herder üzerindeki etkisi, Kant'ınkini gölgede bırakmıştır. O, Saxe-Weimar Sarayının baş vaizi oldu ve genel Protestan Ruhanî Meclisine başkan seçildi. Bu yüksek makamlara gelişinde, asil karakterinin ve büyük çalışmalarının rolü vardır.

Herder, yalnız filozof değil, aynı zamanda büyük bir yazardır; bu niteliği, Tanrıbilim ve felsefeye dair olan eserlerinde de kendini gösterir. Onun başlıca ilham perisi, 'insanlık'tır. Yazar ve eleştirici olarak, ulusunun edebî kültürü üzerine Lessing'inkine eşit bir etki yapmıştır; ve bir yazar olarak da adı, ardıllarının anısında (hatıra) Schiller ve Goethe'nin yanıbaşında saygıyla anılır. Höffding'in anlattığına göre, Goethe, *Hayatımın Sayfaları* adlı eserinde, şiirin birkaç okuryazarla, bir iki ince ruhlu insanın imtiyazı olmadığını, halka ve herkese verilmiş bir yetenek olduğunu, Herder'den öğrendiğini yazar. Herder, Rousseau'nun anlayış biçiminde olmak üzere, doğal ve insel hukuku savunmuştur. Fakat, Herder'in tarih anlayışı, Rousseau'nunkinden çok yüksektir. Doğayı anlayış biçiminde de Goethe'den ilhamlar almıştır. Esasen her ikisi de Weimar Ruhanî Meclisinde birlikte bulunmuşlar, sanat ve politikaya dair olan düşüncelerinde bir ayrılık başlayıncaya dek birbirine danışmışlardır. Onu bir filozof olarak bu esere alışımızın nedeni, daha çok felsefe tarihine dair olan çalışmalarıdır; yoksa, kendisi ilk sırada olan filozoflardan değildir. Felsefedeki durumu, açık ve yöntemli olmaktan çok, hatipçedir. Daha çok anî ilhamlara kapılır; sert ve ciddî metafizik tartışmalarında dolaysız bilgilere fazla güvenir. Herder, zamanının felsefe hareketlerine doğrudan doğruya bir iki kez karışmıştır. Biri, Lessing'in ölümünden sonra baş gösteren Spinozacılık hareketleri dolayısıyle, diğeri de Kant felsefesine karşı bir hasım olarak ortaya çıkmasıyle olmuştur.

Çoktan beri Spinoza felsefesi unutulmuştu; ve ondan söz edildiği zaman da, felsefe, Tanrıtanımazlıkla karıştırılıyordu. Boyle, Fénelon, Wolf ve Condillac hep böyle düşünüyor ve hatta Voltaire: "Cardan'la birlikte, Spinoza'nın mırıldandığını işitiyorum" diyordu.

Jacobi, Lessing'in bir Spinozacı olarak öldüğünü etrafa yayınca, bunu bir iftira sayanlara karşı, Mendelshon'un protestoları da başlamıştı. Herder, bu tartışmalara karışmaktan kendisini alamadı; ve Spinoza sistemi hakkında *Tanrı* başlıklı bir diyalog yayınladı (1784). Bu eserde, Spinozacılığı, pek de beğenilmemiş olmakla birlikte, yeni bir biçimde ileri sürmüştür. Bu eserin özeti şudur:

Herder'e göre, Spinoza'yı, Tanrıtanımazlıkla panteizmacılık suçlamalarından kurtarmak için, bu filozofun dilini yumuşatmak ve düşüncelerini daha çok yanlış ifade eden terimlerden kurtarmak yetişir. Tanrı düşüncesi, Spinoza için, en yüksek ve en gerçek bir düşüncedir. Tanrı, onun için, her gerçeğin, her varoluşun kaynağıdır. Tanrı bilgi ve aşkı, her türlü yetkinlik ve mutluluğun ilkesidir. İşte, Herder'e göre, Spinoza'nın düşünceleri altında bulunan ve uygun olmayarak kullandığı anlatım biçimlerinden arındığı takdirde, elde edilecek düşünceler bunlardır. Onun kullandığı töz (substence) sözcüğü, buna vermiş olduğu yüklemlerle dikkate alınırsa, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Zira, "mutlak surette kendi kendine var olan" diye tanımladığı töz, her şeyin kaynağı olan mutlak ve zorunlu varlıktan, yani Tanrı'dan başka bir şey olamaz. Aynı zamanda, Tanrısal güçten varlıklarını almış olan sonlu tözler, Tanrısal gücün 'tözü haline gelmiş' (substantialisé) olaylarından başka bir şey değildir. Spinoza'nın kusuru, bunlara Tanrı'nın değişkeleri (modification) adını vermesinden ibarettir. Bu terim, Tanrı her şeyin 'içkin' (immanent) nedeni deyimi gibi uygunsuzdur. Esas itibarıyle, Spinoza, Tanrı ile âlemin gerçek ilişkisine dair olan düşüncelere sahiptir ve hiç kimse onun kadar 'yaratılmış doğa' (nature naturée) ile 'yaratan doğa' (nature naturante) arasındaki farkı açıkça ayırt etmiş değildir.

Herder, bir taraftan da Spinoza'nın 'evrensel zorunluluk' ile amaçlı nedenin kabul edilemezliği iddiasını doğrulamaya çalışır; Tanrısal zorunluluk, bilgelik ve iyilikle doludur. Spinoza'nın Tanrı'ya yüklediği güç, kör değildir. Çünkü o, sonsuzdur. Bu güç bütün gerçeklik olduğu için, düşünceyi, fakat sonsuz ve mutlak olan düşünceyi de kapsar; aynı zamanda, üzerinde düşünülüp taşınılmış (delibéré), seçilen, atılan değil, mutlak olan bir iradeyi de kapsar. İşte bu anlamdadır ki, Spinoza bir yapıntıymış (fiction) gibi, amaçlı nedeni reddeder; ve onun mutlak tözden entellekt ve iradeyi kaldırmış olması her türlü insan biçimcilikten (anthropomorphisme) çekinmek içindir. Tanrısal bilgeliğin izlerini arayacağımız yer, burası değildir; onu, 'a priori' olarak yaratmanın her nesne-

sinde ve her noktasında görmek lâzımdır. Tanrı tam bir bütündür; yani, hiç bir şeyden ayrılmayan bir gerçek, bir güzellik, bir ahenktir; birtakım tikel olan amaçlı nedenleri aramaksızın saf doğa kanunlarını aramalıdır.

Herder, yine bu suretle bir tek töz doktrinini yıkar gibi olduğu bireylik sorununu da şöyle çözer: Mutlak tözün kipleri olmak için, bireysel varlıktan yoksun olmak gerekmez. Bireylik, kendi kendimizin duygusundan ibarettir ve bu, bütün varlıklarda aynı derecede bulunmaz; en yüksek bireylik, her şeyi kaplayan ve etkisi içine her şeyi alan evrensel tözdür ki, bu bütün bireyleşmelerin (individuation) ebedî ilkesidir. Bir varlık, kendini ne denli bir bütün olarak korumak ve bütün üzerinde hareket etmek isterse o denli hayata, gerçekliğe ve enerjiye sahip olur; ve ne denli kendi kendisi olursa o denli bireydir.

Herder, daha da ileri gider: O, Spinoza'nın iyi ile kötü arasındaki her türlü gerçek ayrımları yıkan ve her ahlâksal sorumluluğu kaldıran kaderciliğini de doğrulamaya çalışır. Âlemde her şey, Tanrısal doğanın ifadesi olan bir akılsal zorunluluğa itaat ettiğinden, her şey türlü derecelerde olsalar bile, fiziksel ve ahlâksal âlemde yetkindir. Her şey Tanrı'dan geldiği için, Tanrı gücünün bir ifadesi, aynı zamanda sonsuz bilgelik, iyilik ve güzelliktir. Her şey, şu yerde, şu anda ve filan bağıntılar içinde ne olabilirse odur.

Herder'e göre, "Evren, bir kuvvetler sistemidir; ve bütün kuvvetler organik olarak işler; her organlaşma, bilgeliğin ve iyiliğin ebedî kurallarına göre başlıca bir kuvvete hizmet eden canlı bir kuvvetler toplamıdır.

"Tanrı, biteviye kapayıp açtığı değişken şekillerin ortasında her kuvvetin baki kalmasını ister; ölüm denilen şey, bu Tanrısal zorunluluk kanununa göre, meydana gelen bir dönüşümden (transformation) başka bir şey değildir. Doğa, asla dinlenmez. Her kuvvet ebedî olarak işler; ve her eylem için genişler, gelişir; ve ne kadar çok işlerse, diğer kuvvetler üzerinde o kadar çok etki yapar. "Tanrı imparatorluğunda gerçekten kötü (mal)" olan hiç bir şey yoktur. Biz, sınır, inkâr (négotion) ya da geçişmeye (transition) kötü adını veriyoruz. Zaman ve uzay içinde sınırlanmış olan her varlık, zorunlu olarak sınırlı olduğundan, birtakım ihtilâflar meydana gelir. Fakat bu anlaşmayanlar, hep birlikte kendi özel kurtuluşları için birleşir ve bunların birleşmelerinden her töz, iyilik ve bilgelikle dolu bir bütün olurlar". Schelling'in doğa felsefesi, ilke olarak Herder'in bu düşüncesinde gizli olduğu gibi, bu düşüncelerle Herder de Leibniz'in bazı görüşlerini tazelemiş görünür.

Herder de, Jacobi gibi, gerçekliği doğrudan doğruya ilgilemeyen her spekülasyondan ve deneyle aydınlanmış bir akla tam olarak güvenmekten nefret eder. O, Spinoza ile birlikte, mutlak varlık düşüncesinden hareket eder; ve bunu, her varoluşun (existence) ve her gerçeğin ilkesi sayar. Fakat, Tanrı düşüncesi olmaksızın, yani bağımsız ve ilk olan bir gerçek bulunmaksızın gerçek bir bilgi olamayacağı gibi, hiç bir ispat da bulunamaz. Tanrı bize kendisini, kuvvet ve hayatla dolmuş olarak beliren bir var oluş gibi gösterir. Yalnız, biz onu ancak düşünceyle algılayabiliriz. Herder, burada bir çelişmeye düşer; zira o, herhangi bir varlığın (être) varoluşunun, boş bir akıl yürütmeyle değil, ancak varoluş ve deney sayesinde bilinebileceğine inanır. Oysaki, kendisinin yaptığı Tanrı ispatı da bir kıyas'a (syllogisme) dayanmaktadır; ve bu kıyas da bütün diğer akıl yürütmeler gibi nedenlilik ve yeter neden ilkelerine dayanmaktadır. Nitekim Herder, "Bilgilerimizi, der, gözleme, genelleştirmeye ve tümevarıma borçluyuz; bu çalışmada aldanılabilir; fakat algı ve yargılarımızla akıl yürütmelerimizin kuralı, aldandığımız zaman bile kendisine itaat ettiğimiz 'Tanrısal bir kural'dır. Şu halde, her zorunlu kanun, kendinden (en soi) ilke olan zorunlu bir varoluşu gerektirir. Böylece, düzen ve ahenkle işleyen düşünce, Tanrı'nın bir ispatı olmuş olur". Bu doğru olabilse bile, Herder'in Tanrı varoluşunu ispat için bunun tek yol olduğunu iddia etmeye hakkı yoktur. Örneğin, fiziksel-Tanrıbilimci ispatlar da aynı esasa dayanırlar.

Herder, eserini bitirirken, Spinoza felsefesinin kendisinden çok önce var olduğunu ve kendinden sonra da uzun süre devam edeceğini anlatır. Zira, der, onun yöntemi, tüm büyük ruhların takip ettiğidir. Yani, bu yöntem, entellektimizin, doğanın sadık bir ifadesi haline gelebilmek için, "Her şeyin nedeni olan ve nesnel özü aynı zamanda da düşüncelerimizin kaynağı olan bir varlıktan hareket etmek zorundadır" ilkesine dayanır.

Bu görüş, Kant'ın düşüncelerine tamamıyle aykırıdır. Herder, hocası olan Kant için, evvelâ muhteşem bir methiye yazdığı halde, yaşadığı çağın sonlarında 'pratik aklın eleştirisi aleyhinde 'entelekt ve deney', 'akıl ve dil ya da eleştirisi ötesi *(Métacritique)* adlı bir eser yazmıştır. Bu eserinde, hocasına karşı yeter derecede saygı göstermez; ve kendisinin Kant'a saldırmasının bir nedeni, hocasının düşüncelerini iyi anlayamamış olmasıdır. Örneğin, 'eleştiri' (critique) sözcüğünü Kant'ın anladığından bambaşka bir şekilde anlamış ve onun aklı, bir kitap ya da sanat eserine yapıldığı gibi, eleştirdiğini ve bunun saçma olduğunu söylemiştir. 'A priori şekiller', 'disiplin', 'akıl mimarisi' (architecnotique) gibi terimlerin, sağduyudan ilham

alacak olan bir eleştirinin en küçük bir darbesiyle dağılacak fantomlardan başka bir şey olmadıklarını iddia eder. Kant'ı, duyuları ve entellekti birtakım boş şekiller ve aklı kuralsız, amaçsız ve aldatan bir ışın haline getirmiş olmakla suçlandırır. Herder, eleştiri felsefesinin ruhu ve dili bozduğunu, bunun ulus için utandırıcı bir felsefe olduğunu söyleyecek denli ileri gider. Bu eser, eleştiri felsefesinin bazı kusurlarını görebilmişse de, bu felsefeyi doğuran tarihsel evrim ve gerekçeleri tanımıyor görünmektedir. O, Kant'ın ülkücü şüpheciliğine, akılcı bir gerçekçilikle karşı koymuş, fakat, yaptığı eleştirilerle hemen daima kendi amacından uzaklaşmıştır. Herder'e göre, duyularımızın bize sunduğu şeyler, nesnelerin kendileridir; sadece olaylar değildir; duyulur verileri kapatan entellektin şekilleri ruhtan doğmazlar; varlık, bütün bilgilerin temelidir; ve varlık, kendi gücü sayesinde kendini gösterir. Her olay, kendini açığa vuran bir kuvveti gerektirir. Özet olarak Herder, entellekti, her olanı olduğu gibi bilen bir fakülte sayar; ruhun kanunları, doğanın kanunlarıyle ahenklidir ve âlemde bilinmek için yaratılmayan hiç bir şey yoktur; doğa kanunları, tamamen kendinindir; ve her şeyi birleştiren düzen, gerçekten kendisindedir, bizim entellektimizden meydana gelmez. Entellektin tek görevi, olanı tanımaktır. Kant'ın 'kendinden şey'i (chos en soi), aklın bir varlığıdır. Soğanın söbü tözünü kaplayan zarları birer birer kaldırırsanız, geriye kalacak olan şey, bu sözde kendinden şeydir.

Bilindiği gibi Kant, kuramsal akla, bilgiye en yüksek ve olabilen bir birlik vermeye hizmet edebilen 'düşünceler'i kazanmaya çalışmaktan ibaret olan bir rol vermiş ve Tanrı düşüncesinin en gerçek ve yetkin varlığın 'akıl ülküsü' olduğunu ve bu ülkünün ruhta var olması, Tanrı'nın nesnel olarak var olmasını gerektirmediğini iddia etmiştir. Herder, bu doktrine karşı, aklın görevi, bağıntılıyı mutlak aracılığıyle açıklamaktır, iddiasıyle hücum eder. Ona göre, akıl (vermunft), algı (vernehmen) demektir. Biz, düşüncelerimizi gelenekten, dilden ve dış etkilerden aldığımız için, akıl sonradan meydana gelir; ve onda doğuştan düşünceler yoktur. Yani, aklın özü, her şeyin koşul ve ilkesi olan bir şeyi bilmektir; bu itibarla bir en yüksek varlık düşüncesi, bizim kendi içimize verilmiştir. Ya bizim hepimiz Tanrılarız ve doğanın en küçük ürünü olan her atom bağımsız bir varlıktır; yahut da, her var olan yüce bir aklın emri altındadır. İşte zihnimizin öğrendiği şey budur; zira, o akıldır; Tanrı düşüncesi, ebedî aklın kendisidir.

Herder'in en önemli eseri, *İnsanlık Tarihinin Felsefesine Dair Düşünceler*'dir (1784-1787) ki, yirmi kitaba bölünmüştür. O, en iyi düşüncelerini ve en asil duygularını bu eserde toplamıştır. Vico'nun 'yeni bilim'i, burada başka bir anlamda devam eder. Eğer bu 'yeni bilim', daha önce var olmasaydı, onu Herder icat etmiş olacaktı. Bu eserin Önsöz'ünde der ki, "Her şey onun felsefesidir; niçin tarih de onun olmasın? Bir aynı bilgeliğin, bir aynı gücün, evren sisteminden bir örümcek ağının dokusuna kadar her şeye egemen olabilecek surette doğayı düzenleyen Yüce Varlık, nasıl olur da insanlığın genel olan alın yazısına hükmetmekte bilgelik ve iyiliğinden vazgeçebilir ya da bu, sadece plansız ve maksatsız işleyebilir? Bu plan vardır; ve Tanrısal düşüncedeki izlerini takip etmek ne kadar zor olsa da, bu planı anlamaya çalışmak bir ödevdir.

İnsanlığın, yaratma sistemindeki yeri nedir ve onun son alın yazısı ne olacaktır? Bu sorunlara, yazar, metafizik soyutlamalarla değil, deney ve doğanın andırışlarıyle karşılık vermeye çalışacaktır. Okurlarımızdan yalnız bir tanesi üzerinde, yaratanın ebedî bilgeliğinin tatlı izlenimini uyandırabilirse ne mutlu bu yazara!"

Herder, bu problemin yalnız deneyle çözülebileceğine inanmış ve bunu hissettirmiştir. O, bu işi başarabilmek için deneye ve deneyin oluşturamayacağı bazı düşüncelere iman etmek gerektiğini kabul eder.

Külliyatında bu son eserinden daha önce basılmış olan *Proeludien* başlıklı yazılarıyle, adı geçen eserinde, bu problemlere dayanan sisteminin özeti şudur: İnsan cinsi birdir ve bir organik bütündür. Topraksal yaratma, şekil ve güçlerin gittikçe yükselen bir serisini arzetmektedir ki, bunun en yukarısında insan vardır. İnsan, yeryüzü üzerindeki organlaşmanın en yüksek ifadesidir. Hayvanların duyarlık ve içgüdüleri, kendi eylem küreleriyle ters orantılıdır. İçgüdüden yoksun olan insan, en büyük faaliyet küresine sahiptir; onun faaliyeti, âlemi kaplar. İnsan, akıl, dil ve özgürlük için organlaşmıştır. Hayvanlardan daha yufka yürekli bir yapısı olmakla birlikte daha asil yeteneklerle, daha kuvvetli bir duyarlıkla süslenmiştir; uzun süre yaşamak ve yeryüzünün her tarafına yayılmak için organlaşmıştır; dinsel duygular sayesinde sonsuzluğu özler; ve ölümsüz bir hayat umudunu algılar. Yetkin olmak için, kendi kendisi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktur; insan için, kendi doğasını ifade eden 'insanlık' sözcüğü, yetkinliğin bir ifadesidir. Zira, kendisi yeryüzü üzerinde yaratanın hayalidir. Her güç, bir organa bağlanmıştır. Fakat, organ, kuvvetin kendisi değil, sadece bir aracıdır. İnsan organları kullanan, organlardan daha önce var olup, organlardan sıyrıldıktan sonra da baki kalan bir zihindir; doğasında gizli olarak sahip olduğu her şey, yeryüzü üze-

rinde —ki, buradaki durumu bir hazırlık oturumudur (séjour)— gerçeklenemez. Bu fani dünyada insan, başka bir âlemde çiçeklenecek olan bir tomurcuktur. Belki de insan, o başka âlemde tam gelişmesine kavuşmuş olacaktır. İnsanın şimdiki durumu, belki de iki âlemi birleştiren bağdır. İnsanlığın gelişmesi ya da aklın ve insafın (équité) egemenliği, Tanrısal kayranın âlemde takip ettiği amaçtır. Bu anlamda uygarlık, tarihin sonudur; ve sapmalarına rağmen devrim (révolution) akımları daima ilerlemektedir. Hıristiyanlık en saf insanlığın bir ifadesidir; ve bunun amacı, tüm kavimleri bir kavim halinde birleştirmek ve onları hem bu, hem de öteki âlem için yetiştirmektir.

Herder, bu düşüncelere göre, insanlığın geçmişini yargılar ve geleceğini belirletir; ve uygarlığın birbiri ardından gelen türlü şekilleriyle tarihsel bilgilerin, çoğu zaman büyük bir başarıyla karakterlerini çizer. O, Hegel felsefesine birçok malzeme de hazırlamıştır. Fakat, insanlığın yüzyıllar içindeki ilerlemesine dair çizdiği tablonun, kendi sistemiyle zorunlu hiç bir ilgisi yoktur. Bize gelecekteki genel görünüşünü çizmiş olduğu aklın ve adaletin mutlak ve evrensel egemenliği, insel alın yazılarının büsbütün başka bir gelişmesiyle de hazırlanmış olabilir. Höffding, bu tarih felsefesini, şu satırlarla özetler: Tinsel kültürün ilk şekli dindir; soyut düşünceler oluşmadan önce, insanda, doğadaki görünmez kuvvetlere karşı bir tinsel duygu vardı. İnsan bu duygularıyle hayvanları aşar. İnsanların yeteneği, akıldan öncedir; fakat akıl, örneklerin etkisi altında ve eğitimle gelişmiştir. İnsan, kendisindeki yetenekleri, kendi kendisine geliştiremez; bir insanlık eğitimi olduğu için, bunu almayanlar, gerçekten insan olamazlar. Bu gelişmenin her durağı (stade), yalnız kendisinden sonraki durağa ulaşmak için bir aracı olmamalıdır; bunun da bir ereği (gayesi) olmalıdır. Tanrılığın bütün aracıları, ereklerdir; ve bütün erekleri, daha yüksek ereklere ulaşmanın aracılarıdır. Bu itibarla her insan, kendi cinsinin ereğidir; erek olmalıdır ve olabilir. Bu erek, insanlıktır. Herder, bu suretle Kant'ın tarih felsefesinden uzaklaşmış, bireyle tür arasına koyduğu ve kendi ahlâk kuramına büyük etkiler yapmış olan karşıtlığı da, ortadan kaldırmıştır. Fakat, değindiği bu derin düşüncenin ayrıntılarına girmediği için, bireye değer veren ahlâk görüşleri, başkalarında da bir doktrin halini almıştır.

Herder, ayrıca ve özel olarak birçok eserlerinde gelecekle uğraşır. Bunlar, külliyatında *Postscenien* adı altında sınıflandıkları gibi, *İnsanlığın Geleceğine Bir Bakış* (1793-1797) başlıklı yazılarında da toplanmıştır. Gelecekte olacak olan önceden sezilebilir; ve bu öngörü (prévision), şimdiki durumla geçmişi doğru değerlendirmekten ve asil ruhların akla uygun dileklerinin geleceği belirleyebileceklerinden ibarettir. İnsanlar, en sonunda, kendi alın yazılarını daha da iyileştirecek araçları bulacaklardır. Bu araç, güç ve kuvvetle silâhlanmış olan akıldır; bu, zincirlerinden kurtulmuş olan Promethe'dir. İnsel faaliyetin amacını sırf mezar ötesine koymak zararlıdır. Daha uzun süre insanlık çağları, yeryüzünde eşvarlık halinde olacaklardır. Herder, 1794'te şunu umut ediyordu: 1800'de, tâ 800 yılındaki imparatorun işini tamamlayacak olan bir yeni Charlemagne gelecektir; Herder, Avrupa devletlerinin savaş ve din zaferleriyle kurulmuş oldukları sürece çökmeye mahkûm olacaklarını da önceden haber verir. Bireyi tür için feda etmek isteyen Hegel Okulunun düşüncesini paylaşmaksızın bireyler için, bilinmedik bir ruh göçü (métempsychose) sayesinde, gerçek bir ölmezlik umudunu besler. Ona göre, sırf insel olan başka bir ölmezlik daha vardır: Gelenek, evvelâ yaşamış olanların düşünce ve eylemlerini yeni kuşaklara aktaracak ve saklayacaktır. Yaptığımız iyilikler mahvolmazlar; insanlara sürekli ve iyilik getiren bir hizmet yapmış olan iyi adamlar, iki kat ölümsüzdürler.

Herder, 'dil'in nasıl meydana geldiği sorunu ile de uğraşmıştır. Berlin Akademisi, 1770'de 'Dilin kaynağı' hakkında bir yarışma açmıştı. Herder, bu konuya aynı adı taşıyan ve 1772' de basılan bir dissertasyonla karşılık verdi (bu eseri, Berlin Akademisinin takdirini kazandı). Bunda der ki, 'dil', insanın 'düşünme' ya da 'bilinci'dir (bessonenhet). "İnsan, duyuları aracılığıyle sokulduğu tüm duyular okyanusunun içinde bir dalgayı ayırmak, tutmak, dikkatini o dalga üzerine götürmek ve gözlediğinin bilincine sahip olmak gibi ruhunun kuvvetini tam bir özgürlükle yaydığı zaman, bir düşünme deneyi yapmış demektir"; "İnsan, duyuları önünden geçen hayallerin dalgalı düşleri içinde ve uyanık bir anında kendini toplayıp 'bir' hayal üzerinde özgür olarak durduğu, o hayali sakin ve açık olarak incelediği zaman yeni bir düşünme deneyi geçirmiştir. Nihayet, yalnız bütün özellikleri kuvvetle ve açıkça bildiği zaman değil, birbirinden farklı bir ya da birçok özellikleri tanıdığı zaman da böyle bir düşünme deneyi yapmıştır". İnsan dili, "bir ağız organlaşmasının sonucu değildir. Zira, bütün hayatında sağır olan bile düşünmeye daldığı zaman, bir dile sahiptir; bu, bir 'duyum haykırışı' değildir. Zira dil, bozuk olan bir makine tarafından bulunmamış, belki düşünme niteliği bulunan bir yaratık tarafından bulunmuştur. Dil, bir 'taklit' işi değildir. Zira taklit, bir aracıdır; burada söz konusu olan ise, amaçtır. Dil, bir 'keyfî uylaşım' da değildir. Bir vahşî, ormanların yalnızlığı içinde, kendi ken-

dine bir dil icat edebilirdi; hatta onu hiç konuşmamış olsa bile. Dil, ruhun 'kendi kendini işitmesi'dir. İnsan, insan oldukça bu işitme zorunludur". Demek ki dil, insanın ilkel faaliyetinin bir yaratma ve onayından ibarettir (B. Croce). Özet olarak Herder'e göre, "İnsanın, insan olmasından ötürü dili icat etmesi pek doğaldır". Dilin temelinde hiç bir sosyal uylaşım yoktur. Dil, bir tek adam tarafından bile icat olunabilirdi. Dil, ruh hallerimizin bir ifadesi olarak insan ruhundaki doğadır. İnsan, doğa varlıklarının kendisine ferahlık, serinlik ve iyilik yapan etkilerini hissettikçe, dil ve gözü olmasa bile, kendi içinden bu etkileri anlar; ve etkilerin nitelikleri arasındaki farkları adlandırır. Herder'in dostu Hamann, bu görüşü reddeder ve dilde insan tarafından imal edilemeyen bir şeylerin bulunduğunu ve insanın bunu Tanrı'yla birlikte yaptığı mistik bir 'düşünce alışverişi'yle (communicatis idiomatium) öğrendiğini iddia eder.

Herder'in *estetik* görüşüne gelince: O, "Zamanın Aristo'su" diye nitelendirdiği Berlinli Baumgarten'e büyük bir saygı gösterir; onu, "bir aptal, duygusuz kıyaşçı" diye nitelendirenlere karşı hararetle savunur; ve zamanının estetik anlayışını beğenmez; bir eserinde: "Ey estetik! Bütün soyut bilimlerin en verimlisi, en güzeli ve birçok durumlarda en yenisi!.. Seni yetkin bir duruma getirmesi gereken benim felsefeci ulusumun genç adamı, hangi periler mağarasında uyuyor .." diye haykırır. Herder, Baumgarten'in şu şiir tanımını beğenir: Yetkin duygu hitabesi (Oratio sensivita perfecta).

Herder, İtalyalı Cesarotti gibi, fakat ondan daha ince ve geniş olarak ilkel şiiri, eski kavimlerin türkülerini, Shakespeare'i (1773), halkın aşk şarkılarını (1778), İbranî şiirinin ruhunu (1782), Doğu şiirini... incelemiş ve şiirin duygusal karakteri, ona şiddetli etkiler yapmıştır. O, şiirin âdeta dille birlikte doğduğuna inanır: "İnsan dilinin başlangıcı, sesle, jestlerle, duyuların ifadesiyle düşüncelerin hayaller ve işaretler aracılığıyle ifadesi gibidir; ve yeryüzünün tüm vahşî kavimlerinde de böyledir. Bu, bizim gramer kurallarıyle öğrendiğimiz dile benzemez; belki, bu dil hecesiz bir 'melodi' dir. İlk 'epos' (destan) böyle doğmuştur; nitekim ilkel insanlar değil, Homeros bile gördükleri, işittikleri şeyleri bütün ayrıntılarıyle oldukları gibi anlatmıştır. Destanlardan sonra tarih başlar. Şiir, tarihle ilişkisi sayesindedir ki, daha felsefesel bir karakter kazanır. Sanat değiştirir, düzenler. Hayal gücüne ve bütün insan kuvvetlerine hükmeder. O, yalnız tarihi yaratmaz, Tanrıların ve kahramanların şekillerini de yaratır; halkın kullandığı titanlar, ifritler ve cinler gibi masalları dolduran tasarımları temizler; asla bir sınır ve cephe tanımayan bilgisiz insanların düzensiz fantazyalarını bir sınır ve kanun altına alır. Bu düşünceleriyle Vico'dan yararlanmış gibi görünen Herder, Leibniz'ten de ilham almış ve onun gibi hoş, doğru, güzel ve iyinin bir tek olgu olduğuna inanmıştır. Duyulur hoş, "doğru ve iyinin birbirine katılmasıdır"; "haz ve elem duygusu, doğru ve iyi duygusundan başka bir şey değildir". Güzel sanatlar içinden bir kısmı, sırf estetik hazza hizmet ederler; bir kısmı jimnastik ve dans... gibi bedeni oluştururlar; insanlığın göz, kulak, el ve dil gibi asıl duyularına hizmet ederler; bir kısmı da zihinsel hayal gücü ve aklı, nihayet yönelmelerimizi ve eğilimlerimizi geliştirirler. İkinci sanat zümresinde resim, plastik sanatlar ve müzik vardır. Üçüncü zümrede şiir bulunur.

Herder, güzel'i karmaşık ve karışık bir kavram sayar; güzel sanatları, temelleri itibarıyle 'görüm', 'işitim', 'dokunum', yani 'resim, müzik, heykel' ve bunların bağlı olduğu 'optik', 'akustik' (ses) ve 'estetik fizyoloji' olmak üzere üçlü bir kuram ile açıklar. "Bununla birlikte, der, estetiğin ruhsal ve öznel tarafından, yani başında nesneler ve bunların güzel duyarlığı vardır; bu olmazsa, bütün güzel sanatlarda asla verimli bir kurama sahip olunamaz". 'Zevk', ruhun esaslı bir kuvveti değildir; o, alışılmış bir duruma gelen yargılarımızın güzellik konularına uygulanmasıdır. Şair, yalnız hayal gücüyle değil, zihinle de şairdir. "Yeni icat edilmiş olan 'Estetik', vahşî ve adi, mantığın bir kısmından başka bir şey değildir. 'Zevk' dediğimiz şey, kuvvetli ve hızlı bir yargıdır ki, gerçek ve derinliği bir tarafa atmaz; fakat tersine olarak, bunları önceden var sayar ve uyandırır. Didaktik olan her şiir, duyulur bir hale gelmiş bir felsefeden başka bir şey değildir. Genel bir doktrinin yaymacası (exposition), edim ve eylem halindeki gerçeklik olduğu gibi, insanca açıklanmış ve uygulanmış olan felsefe de, sadece 'güzel bir bilim' değil, aynı zamanda güzel'in anasıdır. Hitabet ve şiir oluşturucu (formatif), yararlı ve gerçekten hoş olarak neye sahipseler, hepsini ona borçludurlar" (B. Croce).

Herder, Schiller'le birlikte yeni hümanizmacılığın kurucularından olduğu gibi, Schelling'in felsefesini ve Schleiermacher'in Tanrıbilimini hazırlamıştır; Spinoza'nın bir Hıristiyan örneği de sayılır.

Herder, Goethe ile tanıştıktan sonra, ondan, halka yaklaşma ve halk diliyle okuyup yazma düşüncesini aldı ve İncil'de saklı olan değerleri keşfetme akımına öncülük etti.

Eserleri: *Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité* (Fransızca çevirisi: E. Quinet, 3 cilt; Paris, 1827). Bu eserin aslı *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschkeit* başlığıyle Riga'da basıldı (1784-1791). Bütün

külliyatı birkaç kez basılmıştır. Cotta'nın Tübingen'de yayımladığı 45 cilttir (1805-1820); bir de 60 ciltlik baskısı vardır (1827-1830). Herder'in eşi, kocasının hayatına dair anılarını yayınlamıştır. Herder'in İbranîlerin şiir tarihini, *Histoire de la Poésie des Hébreux* başlığıyle Madam Carlowtz Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1845). Felsefeyi ilgileyen *Adrastea, Calligone, Terpschore...* vb. eserleri aynı zamanda yüksek edebî bir değer taşırlar.

Diğer başlıca eserlerinin asılları şunlardır: *Über den Ursprung der Sprache* (1772); *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschkeit* (1774); *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele* (1778); *Gott Gespräch Über Spinozas System* (1787); *Briefe zur Beförderung, der Humanität* (1793-1797); *Vorstand u. Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kants Kritik* (1799); Goethe ile birlikte yazdığı Alman sanat ve tarzına dair, *Von Deutscher Art und Kunst* (1773) adlı eserinden başka şu eserleri yazmıştır: *Yakın Dönem Alman Edebiyatına Dair Yazılar* (1776); *İnsanlığın Oluşum Tarihi Üzerine Bir Felsefe Daha* (1774); *Adrestea* (6 cilt, 1801-1804); *İnsanlığın Yönetimine Dair Mektuplar* (1793-1797); *Ulusların Şarkılarındaki Sesleri* (1803-1805).

Bkz. A. Bossert, *Herder, sa vie et ses Oeuvres* (Paris, 1916); J. Hayn, *Herder nach Seinen Leben und Seinen Werken* (3 cilt, 1877-1935); J. Wilm, (4 cilt; Paris, 1847); T. Jouffroy, *Mélanges Philosophiques;* ve *Herder, Textes Choisis* (E. Bréhier'nin bir girişi ile; Paris, 1925); Höffding, (cilt II, s. 116-118); B. Croce, (s. 247-254); C. Joret, *Herder et la Renaissance Litteraire en Almagne au XVIII. Sciecle* (1875); Hoffer, *Herders "Gott"* (1916); G. Weber, *Herder und das Drama* (1922); K. May, *Lessings und Herders Kunstheoret* (1923); Salmony, *Die Philos. des Jungen Herder* (1949); Dobbek, *J. G. Herders Humantât-Ides* (1949); A. Gillies, *Herder der Mensch. U. Sein Werk* (1949); H. Weber, *Herders Sprasch Philosophie* (1939); H. Henry, *Herder U. Lessing* (1941); F. Schultz, *Klâssik U. Romantik der Deutschen I* (2. baskı, 1952).

HERENNİUS ya da **ERENNİUS.** İskenderiye Okulundandır. Ammonius Sakkas'ın öğrencisi olduğuna göre, V. yüzyıl sonları ile VI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olacaktır. Hocası, Plotin ve Origene'e yaptığı gibi, Herennius'e de, doktrininin en gizli kısımlarını öğretmek lütfunda bulunmuş ve her üçü de birbirlerine, üstatlarının doktrinini kimseye öğretip yaymayacaklarına yemin etmişlerdir; fakat Herennius, yeminini tutmamıştır. Bunun üzerine diğer ikisi de kendi öğrendiklerini açığa vurmaya mecbur olmuşlardır. Yalnız, Plotin yeminine uzun süre bağlı kalmış; fakat, en sonra diğerlerini izlemiştir. Herennius hakkında Porphyre'in *Plotin'in Hayatı* (3 cilt) adlı eserinde görülen bu kısa bilgileri, Öseb (*Hist. Ecoles* I, I) de tekrarlamaktadır.

Bu filozofu, Erennius Philon, Erennius Sévérus ile, bir de aynı adı taşıyan ve Damascius'le diğer Eflatunculara göre Aristo'yu yorumlayan filozofla karıştırmamalıdır. Bir de, Helvidius Priskus'ün hayatını yazmış olan Herennius Snecion vardır ki, hepsi ayrı kişilerdir.

Bkz. J. Simon, (cilt I, s. 43).

HERİLLE ya da **HERİLLİOS (Kartacalı).** Stoacılığı kuran Zénon'un öğrencisi; yaklaşık olarak M.Ö. 260 yılına doğru kendini göstermiştir. Bu yılda Peroeus ve Ariston da sağdılar. Kendisinin, bazıları tarafından yanlış olarak stoacılıktan ayrılıp gezimciliğe meylettiği iddia edilir. Gerçekte Herille, üstadının doktrininden birçok noktalarda ayrılmışsa da, ondan büsbütün uzaklaşmamıştır; ancak bazı düşüncelerinde gezimciliğin izleri vardır. Ciceron, Herille'nin kendi adını taşıyan bir okul kurduğundan söz ederse de, bu konuda bilgimiz yoktur. Onun Zénon'dan ayrıldığı nokta şudur: Bilindiği gibi Zénon, "insel hayat için bütün eylemler birbirinden farksızdır" şeklinde ifade ettiği bir tek erek kabul etmişti. Herille ise, insan için iki erek kabul etmiştir:

1. 'Mutlak erek'tir ki, bunu yalnız bilge olanlar takip edebilirler. Bilgenin sarfettiği çabaların son terimi bilimdir. Yani, akla uygun bir hayattır. Bilimden üstün bir yüce hayat yoktur; ve bilim dışında aranmaya değen hiç bir şey yoktur; bilim, hiç bir akıl yürütmeyle sarsılmayan tasarım demektir ki, bu tanım, stoa doktrinine uygundur.

2. 'Bağıntılı' ya da 'koşullu erek'. Bu, halkın zihin faaliyetine konu olan erektir ki, bağıntılı ve bağımlıdır; bu, bireylere göre değişir. Zira bu, en yüce iyilik değildir, daha çok bedenseldir ve dışı ilgiler; bu nedenden bazı insanlar, hazzı, bazıları da onuru ya da zenginliği ararlar; bu itibarla bu ikinci ereği tanımlayamayız. Ciceron, Herille'ye, erdemden başka şeylere ilgisiz kalmış olan Pyrrhon'la Ariston gibi filozoflar arasında bir yer verir. Diogéne Laêrce ise, onun erdemle rezillik arasında ne varsa, hepsine karşı ilgisiz olduğunu anlatır. Bu son tarihçi, Herille hakkında şu bilgileri de vermektedir: "O, bazen hiç bir yüce iyilik yoktur, der; bu, durum ve koşullara göre değişir; yüce iyiliğin hepsi, bir bronz bloku gibidir ki, hem İskender hem de Aristo heykeli haline getirilebilir". Diogéne Laêrce, Herille'nin kuvvetli ve zamana aykırı düşüncelerle dolu eserler yazdığını ve kendi zamanına da bunlardan pek azının gelebildiğini anlatır ve bunların listesini verir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VII); Ciceron, *Ousai. Acad.,* (lib. II, c. XLII); *De Finibus,* (lib. II, c. XIII;

lib. IV, c. XV; lib. V, c. XXV); *De Officiis,* (lib. I, c. II); *De Orat,* (lib. III, c. XVII); Krug, *Herilli de Summo beno Senteatia...* vb. (Leipzig, 1823) ve Tennemann'ın *Felsefe Tarihi.*

HERMAKÜS (Mitilenli). Epikürcüdür. M.Ö. 270'te yaşamıştır. Epikür, vasiyetnamesinde okulunu ve bütün servetini kendisine bırakmıştır; bu itibarla okulda, hocasının yerini almıştır. Eflatun ve Aristo aleyhinde bazı tartışma eserleri yazdığı anlaşılmaktadır; fakat hepsi kaybolmuştur.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. X).

HERMANN, Konrad F. Alman filozofu. 1818'de doğdu, 1889'da öldü. Leipzig'de felsefe profesörü oldu. Birçok eser vermiştir. Felsefenin, felsefe tarihinden ayrı olmayacağını, bir bilim geçmişin geleneklerine bağlanmazsa, geleceğini kazanamayacağını iddia etmiştir. Hermann, daha çok estetik ve mantık üzerinde çalışmış ve Hegel ile Pragmacılığı incelemiştir. Bu zat, Eflatun'un diyaloğlarını Almancaya çevirmiştir (Leipzig, 1851-1853). Unsere Zeit dergisinde, *Son Çağda Felsefe Probleminin Yeri* bahsini yazmıştır.

HERMES ya da **ERMES,** yahut da **MERKÜR TRİSMEJİST.** Tot adını da alan ve İslâm âleminde İdris (terzi demektir) adı verilen bu kişiliğin gerçekten yaşamış bir filozof olup olmadığı bilinmemektedr. Eski Mısır'ın büyük ermişlerinden olduğu zannedilmektedir; Yunanlılar ona, "Üç kez büyük Hermes" anlamında olan "Hermes Trismejist" ya da "Merkür Trismejist" adını vermişlerdir. Hermes, bazen, gizli gerçekleri elinde tutan bir zümrenin adı olduğu gibi, bir Tanrı olarak da Merkür (Utarit) gezegeninin adı olarak kullanılmıştır. Hermes, eski Mısır'da 'Tanrılar dönemi' denilen ve şeflerin Tanrı, Kral ve Rahip oldukları bir dönemin kişiliklerinden biri de sayılmaktadır. İskenderiyeli Clément, Hermes'in adına 42 kitabın mevcut olduğunu, bunun, onu dine, onu da din törenlerine, ikisi Tanrılar için ilâhîlerle kralların riayet etmesi gereken kurallara, dördü astronomi ve astrolojiye, son onu da kozmoğrafya, coğrafya ve tören (rite) sorunlarına dair olduğunu anlatır (*Stromates,* VI, 4). Anlaşılıyor ki, bu eser bir çeşit ansiklopedidir. Mısır'da, Tot'un 36.525 kitabı, Selökus ve Julius Firmikus'e göre ise, 20.000 kitabı olduğu söylenir. Bu rakamları veren Jamblik, Hermes'in yalnız Tanrılardan söz eden 1200 kitabını tanıdığını iddia etmiştir. Bütün bunlar, olsa olsa Mısır tapınaklarında birikmiş olan kutsal kitaplardır; bu itibarla en güvenilen iddia İskenderiyeli Clément'inkidir. Yunanlıların ellerinde olup, Hermes'in olduğunu zannettikleri ve aslına göre pek bozulmuş olan kitap, ilkçağlar Tanrıdoğum'u (théogonie) hakkında bilgi verdiği gibi, Musa ve Orfe'nin de ilk yararlandıkları ışıklar, Hermes'in eserleri olsa gerektir. 'İlke-Ateş' ve 'Işın-Kelâm' doktrini bütün Mısır ermişlerinin merkezi ve en yüksek noktası olmuştur.

Hermes'in olduğu iddia edilen kitapta, Hıristiyanlıktan geçme birtakım düşünceler gizli olduğu gibi, İskenderiye Okulunun inançlarında da birçok izler vardır. Onun yazı ve düşünceleri daha çok eski Mısır tapınaklarında yapılan İsis ve Oziris törenlerindeki gizleri kapsar. E. Schuré, M.Ö. 2000 yıl öncesine ait olan bu törenlere ve Hermes'e dair bazı bilgiler vermektedir; biz de bunu özetlemeyi yararlı buluyoruz:

Hermes'in öğrencisi Asklepiosa, "düşüncelerimizden hiç biri, der, Tanrı'yı kavrayamaz; ve hiç bir dil onu tanımlayamaz; cisimsiz, görülmez ve şekilsiz olan, duyularımızla yakalanamaz. Ebedî olan da zamanın kısa kurallarıyle ölçülemez. Şu halde Tanrı betimlenemez, tanımlanamaz; Tanrı, bazı seçilmiş kimselere, kendi en yüce yetkinliğinin ışınlarını algılamaları için, doğal şeylerin üstüne yükselme fakültesini bağışlayabilir; fakat bu seçilmiş kimseler, kendilerini titreten ve maddesiz olan görünümü (vision) halk diliyle ifade için söz bulamazlar. Bunlar, insanlığa ancak, kendi gözleri önünde, evrensel hayatın bir hayaliymiş gibi geçen yaratıkların ikinci nedenlerini açıklayabilirler. Fakat, ilk neden, örtülü kalır; ve biz onu ancak ölümü geçtikten sonra anlayabiliriz".

Hermes, kitabında kendi ölümünü bir Tanrı'nın ayrılışı gibi anlatır: "Hermes, eşyanın hepsini toptan gördü. Görünce anladı; ve anlayınca kendini göstermek ve ilham etmek gücüne sahip oldu. Bilgelikle sükût ederek ve aynı zamanda konuşarak, bütün âlemin süresince bir şeylerin aranmış olması için düşündüğünü yazdı; ve yazdığının büyük bir kısmını sakladı; bu suretle kardeşi olan Tanrılara, kendisine tören alayları tertip etmelerini emrederek yıldızlara yükseldi".

Hermes Trismejist Kitapları denilen eserde, *Polmandres* başlığı altında *Hermes'in Görünümü* adında şöyle bir diyalog vardır:

"Bugün Hermes, eşyanın kaynakları hakkında düşündükten sonra, uyumuştu; bedenini ağır bir gevşeklik kaplamıştı. Fakat, bedeni uyuştukça ruhu uzayları aşmaya başladı. O zaman, uçsuz bucaksız ve belirli şekli olmayan bir varlığın kendisini adıyle çağırır gibi olduğunu hissetti:

Korku içinde olan Hermes:

— Sen kimsin? dedi.

— Ben, en yüce zihin olan Oziris'im; ve ben, her şeyin örtüsünü açabilirim. Ne arzu ediyorsun?

— Ey Tanrısal Oziris, varlıkların kaynağını temaşa etmek ve Tanrı'yı tanımak istiyorum.

— Kandırılmış olacaksın.

Hermes, birdenbire tatlı bir ışının taştığını hissetti; bu yarı saydam (diaphane) dalgalar içinden, bütün varlıkların gönül çekici şekilleri geçti. Fakat, yine birdenbire kendi üzerine korkunç karanlıklar ve bir karmakarışık şekil indi. Hermes, yaş bir kaos içine ve hüzün veren bir inilti içine daldı. Bunun üzerine uçurumdan bir ses yükseldi. Bu, 'nurun haykırışı' ydı. Birdenbire yaş derinliklerden kıvrak bir ateş atıldı ve esirli yükseklikleri sardı. Hermes, bu ateşle birlikte yükseldi ve kendini tekrar uzaylar içinde gördü. Kaos, uçurumdan sıyrıldı; yıldızların ilâhicileri, başı üstünde yayıldılar; ve 'nurun sesi' sonsuzluğu kapladı.

Oziris, düşünün (rüyasının) sevinci içinde ve gökle yer arasında asılmış olan Hermes'e:

— Gördüğün şeyi anladın mı? dedi.

Hermes:

— Hayır, dedi.

— Öyleyse öğreneceksin; bütün ebedîlikte olanı göreceksin. En önce gördüğün 'nur', her şeyi güç halinde kapsayan ve bütün varlıkların örneğini kendinde saklayan Tanrısal zihindir. Daha sonra; içine daldığın karanlıklar, içinde yeryüzünün insanları oturan madde âlemidir. Fakat, derinliklerden fışkırdığını gördüğün ateş, Tanrısal 'Kelâm'dır. Tanrı'dır. 'Kelâm', 'Oğul'dur. Bunların birleşmesi 'Hayat'tır.

Hermes:

— Ne kadar şaşılacak anlamları kavramış bulunuyorsun, dedi. Artık beden gözüyle değil, ruh gözüyle görüyorum. Bu nasıl oluyor, Oziris?

— Ey tozların evlâdı, çünkü, 'kelâm' sendedir. Sende işiten, gören, hareket eden kutsal ateş ve yaratıcı töz olan 'kelâm'ın kendisidir, diye karşılık verdi.

Hermes:

— Mademki bu böyledir, bana âlemlerin hayatını, ruhların yolunu göster; insan gelip geri döndü, ruhların yolunu göster.

— Arzu ettiğin yapılsın!

Hermes, yeniden bir taştan daha ağır hale geldi ve uzaylar arasından bir hava taşı (aérolithe) gibi düştü; nihayet kendisini bir dağ tepesinde buldu. Geceydi; ve yeryüzü bulanık ve çıplaktı; ve kendi organlarının bir demir gibi ağır geldiğini hisseder gibi oldu... Ozirisin sesi:

— Gözlerini kaldır ve bak! dedi.

Bunun üzerine Hermes, pek güzel bir manzara gördü; sonsuz uzay, yıldızlı gökyüzü, yedi nurlu küreyi kaplamıştı. Hermes, bir bakışta bu yedi kürenin başı üstünde saydam ve eşmerkezli (concentrique) daireler şeklinde yedi yuvarlak gibi tabakalanmış olduğunu gördü; kendisi de bu yedi kürenin yıldızlı merkezinde yer almış bulunuyordu. Son kürenin samanyolundan bir kuşağı vardı. Her kürede, başka başka şekil, işaret ve ışına sahip olan bir cinin eşlik ettiği bir gezegen yuvarlanıyordu. Hermes, bunların dağınık parıltılarını ve muhteşem hareketlerini seyretmekten gözleri kamaştığı zaman, ses:

— Bak, dinle ve gör! dedi. Yedi küreyi bütün hayatta göreceksin. Bunların arasında ruhlar yükselir ve düşerler. Yedi cin, 'Nur-Kelâm' ın yedi ışınlarıdır. Onlardan her biri bir ruh küresini, ruhlar hayatının bir evresini (phase) yönetir. Sana en yakın olan 'Ay cini'dir ki, tasalandıran gülüşü ile ve bir gümüş tırpanla taçlanmış olan Ay'ın cinidir. O, doğum ve ölümleri yönetir. Ruhları beden kafesinden çıkarır ve onları kendi ışınları içine çeker. Onun üstündeki soluk benizli 'Merkür', bilimi kapsayan yılanlı değneğiyle inen ve çıkan ruhlara yol gösterir. Daha yukarda parlak 'Venüs', aşkın aynasını tutar, ruhlar bu aynada zaman zaman kendilerini unutur ya da hatırlarlar. Bunun da üstünde Güneş'in cini, ebedî güzelliğin zafer meşalesini yükseltir. Daha da yüksekte 'Mars', adalet kamçısını sallar. Mavi gökyüzü üzerinde taçı giyen Jüpiter. Tanrısal 'zihin' olan en yüce gücü, sultanlık değneğini tutar. Âlemin sınırlarında, 'Zodiak'ın işaretleri altından 'Satürn', evrensel bilgeliğin yuvarlağını taşır.

Hermes dedi ki:

— Görülen ve görülmeyen âlemi kapsayan yedi bölgeyi gördüm. 'Nur-Kelâm'ın, tek Tanrı'nın yedi ışınlarını da gördüm. Fakat, ey üstadım, insanlar bütün bu âlemler arasındaki seyahati nasıl başarırlar?

Oziris:

— Samanyolu bölgelerinden yedinci küre içine nurlu bir saçılma görüyor musunuz? Bunlar, ruhların tohumlarıdır. Bunlar, 'Satürn' bölgesinde hafif buharlar gibi mutlu ve tasasız, fakat mutluluklarından habersiz olarak yaşarlar. Fakat, onlar küreden küreye düştükçe, gittikçe daha çok ağırlaşan zarflara bürünürler. Ruhlar her bir cisimlenmede (incarnation), içinde oturdukları çevreye uygun olarak yeni bir beden duyusu kazanırlar. Hayatsal enerjileri artar, fakat, daha yoğun bedenlere girdikçe, kendi göksel kaynaklarının anısını yitirirler. İşte Tanrısal esirden gelen ruhlar böyle düşerler. Maddenin gittikçe daha fazla tutsağı olan ve hayattan gittikçe daha fazla sersemleşen ruhlar, şehvet ürpermeleriyle bir ateş yağmuru gibi, topraksal cezaevlerine kadar, Elem, Aşk ve Ölüm bölgelerine koşuşurlar. Senin de kalmaktan sızlandığın bu yeryüzünün ateşli merkezindeki cezaevinde, Tanrısal hayat, sana hoş bir düş (rüya) gibi görünür.

Hermes:

— Ruhlar ölürler mi? diye sordu.

Oziris'in sesi:

— Evet, diye cevap verdi. Çoğu, uğursuz düşmede (sukut) helâk olurlar. Ruh, gökyüzünün kızıdır; ve onun seyahati bir sınamadır. Eğer ruh, maddeye karşı olan dizginsiz aşkı içinde, kaynağının anısını yitirirse, kendisinde eskiden yerleşmiş olan ve bir yıldızdan daha parlak olabilen Tanrısal kıvılcım, esirli bölgeye döner, hayatsız bir atom halini alan ruh, kaba öğelerin çevrisi (tourbillon) içinde parçalanır.

Oziris'in bu sözleri, Hermes'i titretti. Zira, gürleyen bir fırtına, onu kara bir buluta sarmıştı; yedi küre de kalın buharlar altında kayboldu. Hermes, orada garip haykırma sesleri çıkaran birtakım insan tayflarının, iniltiler ve adsız küfürler arasında canavar ve hayvan fantomları tarafından sürüklenip parçalandıklarını gördü.

Oziris:

— İşte, dedi, sağıtılamayacak (tedavi) kadar alçak ve haylaz ruhların alın yazısı budur. Onların çekeceği işkence, bilinçleri büsbütün yok olduktan sonra geçecektir. Fakat, bak, buharlar dağıldı ve yedi küre gök kubbesi altında yeniden göründü. Bu tarafa dikkat et, ay bölgesine doğru yükselmeye çalışan ruh demetlerini görüyor musun? İçlerinden bazıları, fırtına darbeleri altında kuş çevrileri gibi toprağa doğru kapaklanmışlardır. Diğer bir kısmı da büyük kanat çırpmalarıyle kendilerini, dönsünler diye kendi içine çeken yüksek küreye ulaşmışlardır. Bir kez oraya ulaştıktan sonra, Tanrısal şeyleri görmekle kanmış olurlar. Fakat, bu sefer de âciz bir mutluluğun düşü içinde onları yansıtmakla yetinmezler. Hayat savaşında kazanılmış olan iradenin enerjisiyle, elemle aydınlanmış olan bilincin berraklığıyle onların içine dalarlar. Bu suretle ruhlar, nurlanmış olurlar. Zira, kendiliklerinden Tanrısalı elde eder ve onu kendi edimlerinde parıldatırlar. Şu halde ey Hermes, canına kuvvet ver ve yedi küreye çıkan ve orada kıvılcım demetleri gibi dağılan ruhların uzak uçuşlarını seyre dalarak kararmış olan ruhunu ferahlandır; çünkü, sen de onların ardından gidebilirsin; yükselmeyi istemen yetişir. Onların, Tanrısal ilâhicileri nasıl salıverdiklerini ve tasvir ettiklerini gör. Onların her biri, kendi seçilmiş cini altında sıralanır. En güzelleri güneş gölgesinde yaşarlar; en güçlü olanları da 'Satürn'e kadar yükselirler. Güçlü olanlardan bazılarının kendileri güçtürler ve 'Baba'ya kadar yükselirler. Zira, orada her şey ebedî olarak başlar ve sona erer; ve yedi küre hep birlikte 'Bilgelik, Aşk, Adalet, Güzellik, İhtişam, Bilim, Ölmezlik!'dirler".

Hermes'e göre *bilim*'in başlıca iki anahtarı vardır:

1. "Dış, eşyanın içi gibidir; küçük, büyük gibidir; bir tek 'kanun'dan başkası yoktur ve işleyen 'Bir'dir. Tanrısal ekonomide hiç bir şey ne küçük, ne de büyüktür".

2. "İnsanlar, ölmüş Tanrılardır; ve Tanrılar, ölmez insanlardır".

Biz burada, ne Hermes'in kim ve ne olduğunu, ne de onun adını taşıyan eser parçalarının kime ait olduğunu araştıracak değiliz; gerçek olan şudur ki: *Hermes Trismejist'in Kitabı* denilen eserde, Fisagorculardan, Heraklit, Eflatun, İskenderiye Okulu ve Kabalcılıktan sıçramış ve hatta Hıristiyanlığı bile andıran parçalar vardır; verdiğimiz diyalog parçasında da bunlar açıkça görülmektedir. Bu itibarla bu eser, Milâdın I. yüzyılından önce yazılmış değildir. Nitekim Hermes, bir taraftan Yunan Tanrısıdır; bir taraftan da Merkür adıyle Latin Tanrısıdır.

Dictionnaire des Sciences Philosophique'de de, Hermes ve Hermesçilik (Hérmetisme) hakkında şu bilgiler verilmektedir:

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde, Hermes ya da Mercure Trismegiste ya da Thaut, yahut Taut veya Tot kelimesi için şöyle yazar: "Bu eski Mercure Trismegiste kitabı, ihmal edilmiştir. Bu eser, filozoflara yüce bir saçmalama gibi görünmüştür. Bütün bu Tanrıbilimsel karmakarışıklıkta (chaos), insan zekâsını hayret ve itaat etmeye zorlayan neler yok ki?.. Tanrı'nın bilgelik, kudret ve iyilik gibi üç tözü vardır. Tanrı, âlemi kendi düşüncesi ve Kelâm'ı ile yaratmıştır. Tanrı, alt Tanrıları yaratmıştır. Tanrı, bu alt Tanrılara yörüngeleri ayırt etmeyi ve âlemi yönetmeyi emretmiştir. Güneş, Tanrı'nın oğludur. İnsan, düşüncesi itibarıyle Tanrı suretindedir. Işın, Tanrı'nın başlıca eseridir ve Tanrısal tözdür. Bütün büyük ve kuvvetli hayaller, egemen hayal gücünü aydınlatır. Asıl sorun, bu az okunmuş olan ünlü eseri, bir Yunanlının mı, yoksa bir Mısırlının mı yazmış olduğunu belirlemektedir".

Aynı zamanda bu eserin ne zaman yazıldığını da bilmiyoruz. Bunda, Yahudilikle (Judaisme), Yeni Eflatunculuğun eski Mısır sembolizmi altında birtakım bulanık gelenekleri sızmaktadır. Tarafsız ve ciddî bir çözümleme sayesinde bu eserin niteliğini biraz olsun aydınlatmak mümkündür.

Mısırlı Thot ya da Tot, Yunanlı Hermes'in bazı çizgileri, Roma İtalya'sının Merkür'lerinde görüldüğü gibi, Batı âleminin mitolojisinde de endüstri ve zekâ ilkesi olarak şahıslandırılmıştır. O, güzel sanatların ve bilimin Tanrısıdır, kavimleri Tanrısal düşüncenin gizlerine alıştıran bir mürşittir (initiateure). Yunanlılar, ona hiç bir felsefe ya da dini yüklemezler. Manethon, Selöküs (Séleucuse) ve Jamblik'in bahsettikleri ve sayısının binlerce olduğunu söyledikleri kitapların hepsinin Tot'a ait olduğu-

nu da iddia ederler. Bütün bu yazarlar, ya bilgisizlikleri yüzünden ya da eğlence maksadıyle bu eserlerin, Mısır tapınaklarında bir çeşit ansiklopedi gibi çok sayıda nüshalarının bulunduğunu kaydederler. İskenderiyeli Clément' in *Stromate* adlı eserindeki şu parçalar bu bakımdan önemlidir:

"Mısırlıların felsefeleri de vardı. Bu, evvelâ onların dinsel merasimlerinde görülür. Birinci sırada müzik simgeleriyle ilâhici (chantre) yürür. Söylendiğine göre ilâhici, biri Tanrısal kasideleri, diğeri kralların hayatı için birtakım kuralları kapsayan iki Hermes kitabını taşımaya mecburdur. İlâhiciden sonra 'horoscope' (müneccim), elinde astronominin simgesi olan bir çalar saatle bir defne dalı olduğu halde geçer. Bu, Hermes'in müneccimliğe ait olan dört kitabını ezbere bilmek zorundadır. Bu eserlerden biri, gezegenlerin düzeni, diğeri güneşin ve ayın evreleriyle (phases) kavuşumlarına (conjonctions), diğerleri de, yıldızların doğuşuna dairdir. Daha sonra kutsal yazıcı (scribe) gelir ki, bunun başında tüyler, ellerinde bir kitap ve palete benzeyen bir cetvel tahtası bulunur. Bu tahtanın üzerinde, mürekkeple yazmaya yarayan bir saz kalem vardır. Bu sonuncusu, *Hiyeroglif Kitapları* denilen eserleri bilmeye mecburdur ki, bunlar, kozmoğrafya, coğrafya, ayın ve güneşin konumlarıyle (positions) beş yıldıza ait bilgiler ve Mısır coğrafyası (chorographie), Nil'in tasviri, tapınakların ve kutsal yerlerin süslenmeleri (tezyinat), ölçü ve kutsal yerler için yararlı olan diğer şeylerdir. Bu üçüncünün arkasından, 'tezyinatçı' (ya da stolist) gelir, bunun elinde de adalet endazesi (coudé) ve kutsal şarap vazosu vardır. Bunun görevi, din bilgilerini öğretmek ve felâkete uğrayanları seçmektir. On cilt, kurbanların, ilk eserlerin, ilâhilerin, dualarla alayların, bayramların ve Mısır'da Tanrılara tapmayla ilgili konuların açımlama (şerh) ve açıklanmasına ayrılmıştır. En sonra da, elinde vaftiz suyu doldurulmuş vazo demek olan kutsal 'hidrion'u (hydrion) taşıyan 'peygamber' görünür. Bunun arkasından da ekmek yapmaya özgü aletler taşıyan birtakım insanlar gelir. Ayinin şefi olan peygamber, ruhanîlere özgü olan (Hiératiques ya da Sacerdoteaux) on kitabı ezbere bilir. Bu adam, kanunlar, Tanrılar ve papazların eğitim ve öğrenimiyle uğraşır. Zira, Mısır peygamberi, gelirlerin dağıtımına (distribution) da bakanlık eder. Hermesçilik için zorunlu olan kırk iki kitabın tümünü —bunun otuz altısı Mısır felsefesini kapsar— yukarda adı geçen şahıslar öğrenmek zorundadırlar. Diğer altı eserde, hekimlik, insan bedeninin organları, hastalıkları, aletler, ilâçlar, göz hekimliği ve kadın afetlerini kapsar ki, bunlar da 'Pastafor' (pastaphore) denilen ve Tanrıların küçük heykelleriyle türbeciklerini taşıyanların gözetimi altındadır".

Bu kıymetli bilgilerden anlaşılıyor ki, eski Mısırlılar, geleneksel olan bütün bilimlerine bir Tanrı adı takmışlar ve bunları kaynak ve niteliği bilinmeyen Hermes veya Tot'a yüklemişlerdir. Milâdın II. yüzyılına kadar Hermes adı altında akıp gelen kâhinliğe, yıldızlar bilimine, hekimliğe, doğal tarih ve felsefeye dair İskenderiyeli Clément'in yazmış olduğu şeyler Hermesçi Ansiklopedinin kalıntıları gibi kabul edilebilir mi? Galien daha yaşadığı dönemde bile Hermesçiliğe dair olan eser koleksiyonlarının sahih olup olamayacağından şüphe etmiş, son çağın bilginleri de söz götürmez kanıtlarla bunların güvenilir eserler olduğuna itiraz etmişlerdir. Bugün elde kalan eserlerin felsefesel kısımları hakkındaki düşünceler de çelişiktir. *Poemander* ve buna bağlı 18 ya da 20 Yunanca parça ile Apulée'nin imzasını taşıyan ve Latince bir tercümesi ele geçmiş olan *Asklepius* adındaki diyalog, —yukarda bundan bazı parçaları nakletmiştik— bugün de, Mısır'ın eski bilgeliğine dair güvenilir anıtlar olarak kabul edilmektedir. Niteliklerini açıkça bilemediğimiz bu inançlar, Memphis ve Sais rahiplerinin sırlarını teşkil ederler. Bunlardan, Solon, Fisagor, Eflatun... vb. da yararlanmışlardır. Eskilerden sadece Plütark, "Hermes kitapları diye iddia olunan" cümlesini kullanıyor ve Hermes'i bir çeşit Tanrılık adı farz edecek, ona İzid, Oziris adlarını veriyor. Sonra, yine bir uzun dönem içinde bundan söz eden çıkmıyor. Nihayet, Hıristiyan rahipleri, puta taparlık dönemlerinden önce bile, Hıristiyanlıktan daha saf inançların bulunduğunu ispat etmek için bundan bahsediyorlar.

Hermes felsefesinden, Hıristiyan yazarlarla Eflatunculuğa geçmiş olan parçaları ilk kez Marsile Ficin toplamıştır. Yunanca metinler ise, 1554'te Turnèbe tarafından neşredildi; sonra bazı ilâvelerle Fr. Patrizzi yayınladı. Bu zatın meşhur olan eseri, *Nova de Universis Philosophia*'dır. Bu eser de eksiktir ve kilise tarafından sansür edilmiştir. Fakat daha sonraları Hermes, tek Tanrı düşüncesini getirmiş olan bir kişilik gibi telakki olundu (Saint-Augustin). Hermesçilikte çoktanrıcılık düşüncesi, bir tek zekâ ile tüllenmiştir. Bu sahte Hermes kitabında, Tekvin (genèse - oluş) bahsi şu şekilde gösterilmiştir: "Zeka, karanlıklardan çıkmış olan doğa, nemlilikten önce mevcuttu. Kelâm'ın her şeyi canlandırmasından önce, her şey karışık ve karanlıktı. Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı. Uçurumda karanlık egemendi, karmakarışıklık (chaos) içinde su ve zekâ hâkimdi". Bu eserin on üçüncü parçasında birtakım büyük hayallere, Eflatun'un *Timée*'sin-

dekine benzeyen diğer hayaller karıştırılmıştır. Başka yerlerinde de hemen hemen havari Saint-Jean'ın sözlerine aynıyle rastlanmaktadır. Burada Tot, İsa'nın yerine konmuştur. Bunun da kendisine sorular soran çırakları vardır. O da bunlara, Tanrısal gizleri açıklamaya çalışır. Bazı yerlerinde bu, özel bir esirme (vecit) ve heyecanla yapılır:

"Âlemin doğası baştan başa kasidemin seslerini işitsin! Yeryüzü yarı açıl! Ey göklerin çağlayanları (şelâleleri), siz de yarı açılınız!.. Ağaçlar, yapraklarınızın seslerini durdurunuz. Ben, yaratmanın (creation) üstadı, bütün ve birlik olanı terennüm edeceğim... — Her şeyi yaratmış olanı, yeryüzünü tespit edeni, gökyüzünü askıya alanı, okyanuslardan bütün insanların kullanması ve beslenmesi için yeryüzünün oturulan ve oturulmayan yerlerine bir tatlı su akmasını isteyeni kutlayacağım. — Güçlerimin kendisine sunduğu övmeleri kabul eden, zekânın gözüdür". Bazı yerlerinde de kâhince sözlere rastlanır: "Ey Mısır, Mısır! Gelecek kuşaklara senin dininden inanılamaz birtakım masallardan başkası kalmayacaktır. Ancak, taş üzerine yazılmış ve dine uygun eylemlerden başka bir şeyi anımsatmayan yazıtlar kalacaktır. Mısır, yakınlarında bulunan birtakım barbar ve yabancı kavimlere mesken olacaktır. Tanrılık, gökyüzüne yükselecek, Mısır'ı kendi haline terk edecek, bütün insanlar ölecek ve Mısır, insanlardan olduğu kadar da Tanrılardan boşalacaktır".

Eserde bütün bunlar garip bir biçimde sahneye çıkarılmıştır. Örneğin, bunlardan *Poemander*'in başlangıcı şöyledir: "Varlıklar hakkında düşündüğüm ve düşüncemin en yüksek bölgelere yükseldiği, insanların fazla çalışıp fazla besin aldıktan sonra daldıkları derin bir uykuda olduğu gibi, bedensel duyularımın kendilerini şiddetle yitirdikleri bir günde, biri bana adımla seslendi ve bana, görüp istediklerin nelerdir, zekâ ile neyi öğrenmek ve tanımak istiyorsun? dedi... Kendisine, — Peki sen kimsin? dedim. — Ben, Poemander'im; ben gerçeğin ruhuyum, ben senin istediğinim ve ben her yerde seninle birlikte olacağım" diye karşılık verdi.".

Bu suretle öğretim, yüce bir görünümle (vision) başlar ki, bu görünümde Tanrısal peygamberi dinleyen, düşünceler ve ışıklar âleminde sarhoş olmuştur. Bu dinleyen, o görünümde karanlığın su haline girdiğini ve bu sudan bir dumanın kaçtığını görür. Bu dumandan da âdeta 'ışığın sesi'ne benzeyen telaffuz edilmez ve hecesiz bir ses çıkar ve bu ışıktan da 'Kelâm' meydana gelir ve Kelâm, bütün doğaya yayılır. Bu esnada, Poemander, Tot'a, gördüğü şeylerden bir şey anlayıp anlamadığını sorar. Tot ise, sadece anlayacağını söyler. Gerçekte görünümün bir yorumcuya ihtiyacı vardır. Burada açıklamaların kutsal kitaplardan ve Eflatunculuktan intikal etmiş olduğu görülür. *Poemander*, şu sonuçla özetlenir: "Bütün bilimi aldıktan sonra, insan ırkı, senin sayende Tanrı tarafından kurtarılmış olmak için, bunları öğrenmeye lâyık olanlara rehberlik yapmakta niçin gecikmelidir?". Ve o, bu sözleri söylerken, 'kudretlere karışıp gitmiştir'. Tot, bu vahye eriştikten sonra, şükranlarını arzeder ve insanlara göksel şeyler hakkında düşünmenin zorunlu olduğuna dair bir söylev irat eder. Daha sonra da Tanrı'ya mistik atılımlarla (hamle) dolu olan uzun bir duaya koyulur. Aşağıdaki parçanın başlığı, *Hermes Trismegiste'in Tot'a Evrensel söylevi*'dir. Bir diğer başlık da *Hayır, Ancak Tanrı'dandır* cümlesidir. Bu, Asklepius'e yöneltilmiştir. Üçüncü bir parça da Ammon'a hitap eden *Ruh Hakkında*'ki parçadır. Bu şahısların tümü, *Asklepius* adını alan diyaloğda tekrar görünürler. Bu diyaloğda, Hermes Trismegiste'in dinleyicileri, Asklepius, Ammon ve çömezlerle kendisine daha önce yazıyla hitap etmiş olduğu oğlu Tot'dur. Nitekim Ammon'a da fizik ve ahlâk hakkında çeşitli söylevler vermiştir. Diyalog, Asklepius'le Hermes arasında cereyan ederse de, gerçekte bu, Asklepius'ün arada sırada sorduğu suallerle kesintiye uğrayan uzun bir hitabedir. Bu hitabe, bazen yüce, fakat az orijinal, karanlık ve anlamsız (amphigourique) olan Tanrıbilim kuramıyle doludur.

Eserin sonu da, Tanrı'ya karşı, bu pek kusurlu âlem içinde belirmiş olmasından dolayı şükranlarını sunar ve kendisinde bu yüksek merhamet duygularını daima saklamasını dileyen bir dua ile biter. Daha sonra bu *Poemander* adlı diyaloğda tartışmaya katılmış olanlar, Fisagorcular biçiminde, üzerinde hayvan eti bulunmayan bir sofrada yemek yerler. Hem Yunanlı, hem Mısırlı bir karakter taşıyan bu peygamberler ve şeyhler (mystagogue) ailesinin niteliği nedir? Hermes, aynı diyaloğun XXXVII. kısmında, adını taşıdığı büyükbabasından söz eder. Türlü yazarlar bu aile hakkında çeşitli tahminlerde bulunmuş ve Hermes'in kişiliği için birbirini tutmayan düşüncelere kapılmıştır. Hatta, Mısırlılarca Tanrı'nın Hermes şeklinde bir dönüşüme uğradığına inanıldığından da söz edilmiştir. Ona isnat edilen eserin zamanımıza gelebilmiş olan nüshası, Mısır dilinden çok Yunancadan çevrilmişe benziyor. Zira, üslup daha çok Yunan üslubudur. Bu dinin törenleri, bir zamanlar Yunan bölgelerinde de yayılmış olacaktır ki, Fisagorcularla Eflatunculların eserlerinde ondan pek derin izler görülmektedir.

Turnèbe tarafından yayınlanmış olan *Her-*

mètiques'in 97. sayfasında Yunanlı olan bazı öykülerle müzik sanatçısı, Lokr'lu Önomius ve heykeltıraş Phidias'tan ve asılları Yunanca olan müzik terimlerinden de anlaşıldığına göre, bu eser sahtedir. Diyaloğda bir peygambere yakışmayan ifadeler de vardır: Örneğin, *Asklepius*'ün şu cümlesi gibi: "Âlemin dışında olmak deniyor, her ne kadar âlemin dışında bir şeyler var deniyorsa da, ben buna inanmıyorum". Özet olarak anlaşılıyor ki, eserin aslı, puta tapanlarla savaşan Hıristiyan yorumcuları tarafından bozulmuş, değiştirilmiştir.

Şimdi Hermesciliği daha iyi aydınlatabilmek için onu bir de tarikat cephesinden incelemeyi yararlı buluyoruz:

Eski Mısır dininde biri halkın, diğeri rahiplerin inandığı iki türlü inanç vardı. Halk inancında, insan ve hayvan şeklinde birçok Tanrılar kabul edilirdi. Oysaki, rahiplere göre, bir tek Tanrısal kuvvet vardı ki, bu kuvvet, bütün insanlarda da gizli olarak mevcuttu. İlkel insanların her şeye bulaşık ve her şeyin hassasını (özgüllük) veren bir kutsal güç diye tanıdıkları Mana'ya, bu rahipler 'Gizli Işık' adını vermişlerdi. Mana ve 'Gizli Işık' iki ayrı anlayışın (zihniyet) yarattığı başka başka kavramlar ise de, bunların nitelik ve fonksiyonları birbirine çok benzerler.

Bu, bir tarikattir ki, benimsediği Tanrı düşüncesi, soyut (mücerret) bir yüceliğe ve özelliğe sahiptir. Bunlara göre bir tek yüce ışık vardır ki, bu herkesin ruh ve vicdanında gizlidir. Herkes bunu arayarak kendisinde keşfedip çıkarabilir.

Söylentiye göre, Tot, mabedinde topladığı cemaate: "Asıl insan, nurdur. Belki insanlar bu nuru tanımazlar ve belki onu ihmal ederler. Fakat gerçek budur"; "Oziris nurdur, nurdan gelmiştir. Nurda oturur. Nur her yerde gizlidir. Her kayada ve her taşta vardır. Bir insan, nur olan Oziris ile birleştiği zaman tikel, tümel ile birleşmiş olur. Ve o zaman nuru, perdeler arkasında gizlense de yine her şeyi görür. Başka her şey fanidir. Fakat, nur bakidir. Nur, insanın hayatıdır. Her insan için bu nur, her şeyden yakındır. Çünkü, onun kalbindedir. Her insan için, gerçekte her şeyin üstündedir. Çünkü insan, içine bakar bakmaz, onun nurunu görür. Her ayinin amacı da budur. Fakat ben, ayinleri kaldırmak için gelmedim. Onları tamamlamaya geldim. Bir insan, bilgi sayesinde ayinlerin üstüne yükselir ve Oziris'e ererse, nura, o her şeyin başlangıcı ve sonu olan ve baştan başa nur ile çağlayan Amon-Ra'ya varır"; Oziris gökyüzündedir. Fakat Oziris, aynı zamanda her insanın kalbindedir. Kalpteki Oziris, gökyüzündeki Oziris'i tanırsa, o zaman insan, Tanrı olur ve parçalanan Oziris tekrar toplanır".

Tot, bunları söyledikten sonra, Firavun'a döndü ve: "Nuru ara!" dedi. Çünkü: "Bir hükümdar, ancak ulusunun kalbindeki nuru görürse, onu iyi yönetebilir". Tot, sonra halka döndü ve "Nur sizsiniz. Bu nur daima parlasın!" dedi. Tot'un bu cümleleri büyük tapınağın sütunları üzerine yazılmış, evlerin kapılarına işlenmiş, mücevherler üzerine yazılmıştı. Tot'tan bunları öğrenen kâhinler, bu nuru yaymaya devam etmişler, her ulustan gelen ve nur arayanlara bunları telkin etmişlerdir. (Man. Whena, *How, and Whether,* s. 284-287).

Bütün Yunan filozofları ile Fisagorcular üzerine etki yapan bu meslek, bir süre Hiksus'ların Mısır'ı istilâları üzerine alanını daralttı ve bütün Mısır mistikleri, mabetlerine çekilerek, orada daha çok matematik, astronomi, ahlâk, kozmogoni ve Tanrıbilimle uğraştılar. Bu tapınağın en ünlülerinden biri, Menfis'dekidir. Hiksus'ları Mısır'dan çıkaran da bu tapınağın üstatlarından biri olan Ames'dir.

Mısırlıların yüksek kişileri, resmî toplantılarında, aralarına girmek isteyen yabancıları birtakım sınavlardan geçirir ve bu sınavlara göre, başka başka derecelere yükselen müritler, gizli gerçeklerin gizlerini, simgelerini yavaş yavaş açmaya ve nihayet kendileri de 'ermiş'ler arasına girmeye muvaffak olurlardı. Bu sınavlar oldukça korkunçtu ve daha çok irade gücünü ve ülküye sadakatin derecesini ölçmeye yarardı. Soğukkanlı ve ereğine 'her ne olursa olsun ulaşmak' isteyen haricîler, bu esrarlı ve korkunç denemelere dayanır ve gizli bilimleri öğrenmeye lâyık olduklarını ispat ederlerdi. Genellikle Menfis ya da Tep tapınağının duvarlarında birtakım harf ve sayılar vardı. Bunların her biri bir 'üçlü kanun'a aracılık ederdi. Yani, her birinin 'Tanrısal, akılsal ve maddesel' âlemde birer anlamı ve birer örneği vardı.

Onlara göre örneğin: (A) harfi bir sayısına tekabül eder ve bu, göksel âlemde her şeyin kaynağı olan 'Tanrı'ya; akılsal âlemde 'birlik'e; maddesel ve doğal âlemde ise 'duyular'a ve 'insan'a aracılık ederdi. (22) harf ayrı ayrı yirmi iki gizin (sır) simgesidir. Ve Hermesçilikte (A) simgesi, elinde değnek tutan, başında bir altın taçla beyaz giysiler giymiş bulunan bir kâhin (mage) şeklinde tasvir edilmiştir. Beyaz giysi, ruh ve zihin temizliğinin, değnek ise, iktidar ve egemenliğin, taç ise, ışığın simgesidir. Bütün bunları öğrenen ilk mürit (müptedi), diğer dereceleri atlayabilmek için ateş ve su sınamasından geçer ve en nihayet cesaret ve iradesinin kırılmadığı görülünce bir de kadın sınavından geçirilir. Bu sınamada mağlup olan, özgürlüğünü yitirir. Aksi halde, kendisine 'ebediyet' ve 'beka felsefesi' öğretilir. Pastaphore

denilen büyük üstatların huzurunda yıllarca çekilen eziyetten ve çileden sonra, müride ölümden sonra dirilmenin mukadder olduğu anlatılır ve bir mezara yatırılır. Orada mürit, gecenin, ölümün ve bu arada işitilen gizemli bir müziğin sesleri arasında esirmeye tutulur. Bu kadar eziyet ve direnmeden sonra, kişiliği değişen müride beş köşeli ve parlak bir yıldız görünür; bu yıldız, yavaş yavaş bir çiçeğe dönüşür. Sinirleri ve ruhu geren ve gevşeten; hayal gücünü, iradeyi ve zihni büsbütün başka bir kuvvet ya da zaafa uğratan bu etkilerden sonra öğrendiklerinden ve gördüklerinden memnun olan mürit, çıktığı dereceye daha önce ulaşmış olanların meclisinde ziyafete davet edilir. Artık bu suretle en aydın insanlar arasına girmeye muvaffak olanlar, ehramlarda toplanır, yaratmanın en Tanrısal ve saklı gizemleri ile baş başa kalabilirlerdi.

Birtakım seyahatler şeklinde yapılan bu sınamalarda görülen her şey simgeseldi ve bunların birer anlamı vardı. Hermesçilikte başlıca iki derece görülürdü. Biri, başlangıç derecesi ki, bu, bazı simgelerin öğrenilmesinden ibaretti. Fakat ikincisi, orta ve yüksek olmak üzere iki evre arzederdi ki, bunlara yukarda kısaca işaret ettiğimiz sınamalarla erişilirdi. İkinci dereceye bir tapınağın adına uyarak, 'Serapis' derecesi, üçüncüsüne de 'Oziris' derecesi denilirdi; tarikate girecek olanların Budacılıkta olduğu gibi, hayvan eti yememeleri, ve günde birkaç kez temizlenmeleri lâzımdı.

Hermesçilikte birinci dereceyi kazananlara 'yedi kutsal bilgi' olan, Gramer, Mantık, Belâgat, Matematik, Hendese, Müzik ve Astronomiye dair dersler verilirdi. Bunlar öğrenildikten sonra, ikinci derece sınamaları yapılırdı. Bu sınamalar daha çok Tanrı Oziris'in geçirdiği sanılan serüvenlere karşıt simgesel ayinlerdir. Bütün eski Mısır efsaneleri, Hermesçilikte bir gizin simgesidir. Bu tapınaklarda kazanılmış olan dereceler, bir faninin en yüksek olgunluk (kemal) mertebesine çıkması demek değildi. 'Gizli Işık'ı bulmak ve onunla baş başa kalabilmek için ölünceye dek eğitim ve öğretime devam edilirdi.

Hermesçilikte, ruhların gökyüzünden düştüklerine, maddeye ve bedene ne denli tutsak olurlarsa, kaynaklarını o denli unutacaklarına inanılırdı. Bu tarikate göre, ruhun bedene girişi bir sınavdır. Ölüm, bedende sönük kalan Tanrısal ışığın aslına kavuşması için biricik araçtır. Fakat, buna kavuşmak için cisimsel zevkleri, daha hayattayken bırakmak gerektir. Bu tarikatte, Madde, Kuvvet, Zekâ, Beden, Ruh ve Töz (Cevher); Hayat, Kelâm ve Işık gibi birbirlerini tamamlayarak birlik teşkil eden bir üçlük vardır. Bu tarikatte (7) sayısı kutsaldır. Esasen bu sayılardaki kutsallık düşüncesi, bütün o dönemlerin tarikatlerinde görülür. Gökyüzü yedi tabakadır; Hint'in Devas'ları yedidir. İran'da yedi Ampasad vardır. Sümerlerde yedi melek, Kabalcılıkta yedi Sefirut, Hıristiyanlığın yedi Archange'ı hep bu kutsallığı temsil ederler.

İşte Phythagore, 20 yıl kadar Hermesçiliğin gizlerini öğrenmek için Menfis tapınağında kaldığı içindir ki, onun tarikatinde de buna benzer bazı dereceler ve sınamalar görülür. Bununla birlikte bu zatın sistemine Orphecilik, Apollonculuk, Hyperborecilik... vb. adlarla tanınan ve kendinden önce var olan diğer tarikatlerin de etkisi olmuştur ki, hepsi bir bütün olarak Doğu ve Batı mistisizminin kaynaklarını teşkil ederler.

Eserimizde, Hermesçiliğe yer verişimizin nedeni, türlü din, tarikat, felsefe ve hatta bilim akımlarında bu kurumun tarihsel etkilerini göstermektir.

Bkz. Fabricius, *Bibliotheque Grecque,* (cilt I, s. 46-89); Creuzer, *La Symbolique,* (liv. III); Fourmont' un *Mémoire de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettre,* (cilt I) de Hermes denilen bir kişiliğin yetişmemiş olduğuna dair makalesi; Abbé Lenglet du Fresnoay, *Hist. de la Philosophie Hermetique,* (3 cilt; Paris, 1742); Edouard Schuré (Paris, 1927; s. 113-156); Hermes'ten kalan parçalar, adı geçen Akademinin açtığı bir müsabakada mükâfat alan M. L. Ménard'ın yazdığı *Hermès Trismegiste* (Paris, 1866) adlı eserinde toplanmıştır. Bir de, Walter Scott'un *Hermetica* (Oxford, The Clarendon Press, 1924-1936, 4 cilt; Hermesçiliğe dair bütün parçalar ve metinleri kapsar) adlı eseri; P. Raingeard, *Hermès Psychagogue* (1935); M. P. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion* (2 cilt, 1941-1950); W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (3. baskı, 1947); W. Gundel, *Neue Astrolog. Texte des Hermès Trismégiste* (1936); A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1944, 3 cilt olarak 1949-1953).

HERMİAS. Bu adı taşıyan beş filozof vardır: 1. Milâdın IV. yüzyılında yaşamış olan Hermias Yunan filozoflarındandır. Proklus'un öğrencisi ya da çağdaşıdır. İskenderiye Okulundandır. Eflatun'un *Phedr*'ini yorumlamış, Porphyre'in *Giriş*'ine bir Önsöz ve belki de Aristo'nun *Analitik*'lerine de bir yorumlama yazmıştır. O, kıyas'ın ikinci ve üçüncü şekillerinin (figures) en yetkin olduğuna inanmıştır. Zamanında kullandığı yöntemin sağlamlığı dolayısıyle meşhur olmuştur.

Phedr'in Yorumlanması adlı eserinde Hermias, matematik, fizik ve ahlâka, felsefe adını vermenin doğru olmadığını savunduğu gibi, 'insel felsefe'ye karşıt olduğunu anlatmış, Eflatuncu müritlerin anladığı bilgelikle 'insel felsefe' nin de birbirinden ayrı ve başka şeyler olduğunu açıklamıştır.

2. Fenikeli'dir. İskenderiye ve Atina Yeni Eflatuncularındandır. Atina Okulu, İmparator Justinien'in emriyle kapanınca Damascius, Semplicius ve Prisciene'le birlikte İran'a gidenlerdendir.

3. Milâdın II. ya da III. yüzyılında yaşamış olan Hıristiyan filozof. Milâdın II. yüzyılından itibaren bazı Hıristiyan papazları, müşriklerin din ve felsefelerine karşı ağır ve çoğu zaman taassupla hücum etmeye başlamışlardır. Tatien ve Théophil, bunların ileri gelenlerindendir. O yüzyıldan itibaren, bu biçimde yazılmış olan eserlerdeki konuların hepsini Hermias'ın yazdığı zannedilir. Hermias'ın eserinin adı, *Irrisio Philosophorum*'dur (dışarda kalan filozoflarla alay etme). Bu eserden, onun eski filozofları hiç anlamadığı anlaşılmaktadır. Ona göre, müşriklerin felsefesi, düşmüş meleklerle dünya kadınlarının çiftleşmesinden doğan şeytanların ürünüdür. Bu Hermias da alaylı bir dille filozofları eleştirir. Bunların ruh, âlem ve ilk ilke sorunlarında Hıristiyanlığa uymayan çelişik ve yanlış görüşlerini açıklamaya çalışırsa da, sudan bir eserdir. Bu eser, birçok defalar basılmış, en son ve güzel baskısı, Corpus, Apologetarum'da çıkan Otto'nun baskısıdır (Iena, 1872; cilt IX, s. 2-31).

4. Atarne'lidir. Yunan filozofu. Belki de Eflatun'un öğrencisi olmuştur. Aristo'nun dostu olmakla meşhurdur. Eflatun'un ölümünden sonra Lidya'da tiranlık eden Hermias Atarne, Akademiyi ve Eflatuncuları himayesi altına almak ve onlara dost olmak istediği için, o zamanlar bu ülkede bulunan Aristo'nun davetini kabul ederek Xénokrat'la birlikte onu ziyarete gitmişlerdir. Aristo'nun ölümünden sonra, bu filozofun yeğen veya kız kardeşi olan Pythias'la evlenmiştir.

5. Yeni Eflatuncu müşrik filozof. Syrianus' ün öğrencisidir. Aedesi'nin kocasıdır; ve Ammonius'ün babasıdır. Kızından ve oğlundan daha az meşhurdur. Kendisini dehasından çok hafızasının kuvvetiyle tanıtmıştır.

Bkz. A. Peuch, *Histoire de la Litterature Greque Chretienne* (cilt II).

HERMİNUS. Bu adı taşıyan iki filozof vardır: 1. Gezimci Yunan filozofu. Milâdın II. yüzyıl ortalarına doğru yaşamıştır. Afrodizyalı Alexandr'ın hocalarından biridir. Eserlerinden bazılarında Aristo'yu yorumladığı anlaşılmaktadır; adı geçen öğrenci, onun düşüncelerinden çok Aristo'yu ilgileyenden bazılarını saklayabilmiştir. Birçok vesilelerle Aristo'nun düşüncelerini değiştirmiştir; mantık sorunlarını metafizik ilkelerle bağlamaya son verdiği gibi, mantığa tamamıyle biçimsel bir karakter de vermiştir. Gökyüzünün hareketine dair olan Aristocu kuramı değiştirmiş ve gökyüzünün, bir ilk hareket ettiren aracılığıyle değil, kendinde bulunan bir ruhla hareket ettiğini iddia etmiştir.

2. Stoacı Yunan filozofu. Milâdın III. yüzyıl sonlarında yaşamıştır. Roma'da ders verdiği sanılmaktadır. Yaşam ve düşüncelerini bilmiyoruz.

HERMİP. Mistik Yunan filozofu. İzmir'de doğmuştur. Milâdın II. yüzyılının başlarında İskenderiye'de yaşamıştır. Gramer, mitoloji, coğrafya, astronomi, tarihle eski kanunlar ve eski Yunan bilgeleri hakkında birçok şeyler yazmıştır. Hayatına dair bilgimiz yoktur. Diogéne Laêrce'in bahsettiğine göre, o çağlarda pek meşhur olan *Hayatlar* adlı bir eseri vardır ki, birçok filozofların biyografilerini kapsar. *Öğretimde Ün Kazanmış Olanlar* adında bir eseri olduğu söylenir. *Öğretimde Ün Alan Köle* adındaki eser, bunun bir parçasıdır. Bu eserlerin aynı adda bir başka filozofa ait olduğunu Pereller ve Müller söylerler. Hermip'ten kalan parçalar, Ed. Adalberto Lozynski tarafından toplanarak, *Hermippi Smyrnoei, Peripatetici, Fragmento Collecta, Disposita et Illustrata Ab.* (Bonne, 1832) adıyle bastırılmıştır.

Bkz. Müller, *Fragm. Historic. Groec.* (III, 35); ve Diogéne Laêrce'in kaynaklarını inceleyen yazılar.

HERMODOR. Bu adı taşıyan üç Yunan filozofu vardır: 1. Efeslidir ve Heraklit'in dostudur. Yurttaşları, onu aristokrattır diye sürgün ettiler; Heraklit, bu sürgün yüzünden, yurttaşlarını hiç affetmedi. Hermodor'un Roma'ya giderek, bu devletin XII. Levha denilen kanunlarını yazma işinde yardım ettiği söylenir.

2. Siragüzelidir ve Eflatun'un öğrencisidir; matematikle uğraştı. Eflatun'un hayatını, belki de felsefesini yazdı. Diogéne Laêrce, böyle bir kitabından söz eder.

3. Lucien'in (Scarom, 16) Epikürcüler arasında saydığı bir Hermodor daha varsa da hayat ve düşünceleri hakkında bilgimiz yoktur.

Bkz. Ed. Zeller, *Efes'li Hermodor ve Hermodor Platonico* (Marburg, 1859).

HERMOJEN. Yunan filozofu. Sokrat'ın öğrencisidir. Xenophon kendisinden çok bahseder. Eflatun'un *Kratil* adlı diyaloğunda konuşanlardan biridir. Xenophon'un anlattığına göre, Hermojen, Sokrat'ın kendisine en fazla güvendiği fedakâr bir dostu ve sadık bir hizmetçisidir.

HERMOLAUS BARBARUS ya da daha çok **ERMOLAO BARBARO.** XV. yüzyıl sonlarında soyadından çok, kendi adıyle anılan Hermolaus, 21 mayıs 1454'te Venedik'te doğdu; 1493'te Roma'da vebadan öldü. Asil bir ailedendir. Akrabalarından Josephe Barbaros tanınmış bir

seyyahtır. François Barbaros da, *De Re Uxoria* adlı eserin yazarıdır. Tennemann, onun zekâları, skolastik tartışmalarla suyunu çekmiş olan sorunlardan çevirmiş ve okullarda Aristo doktrinini en doğru olarak okutmaya hizmet etmiş bir derin bilgin olduğunu anlatır. Daha gençliğinde, Plin, Dioscoride, Aristo ve Thémistius hakkındaki eserleriyle (bunları Latinceye çevirmiştir) ün kazanmıştır. Gezimcilik felsefesi arşivlerinin incelenmesini kolaylaştıran eserleri şunlardır: *Compendium Ethnicorum Librorum* (Venedik, 1544; Paris, 1546); *Compendium Scientioe Naturalis in Aristotele* (birçok yerlerde basılmıştır, sonuncusu Marburg, 1597). Bu konuda önemi daha az olan iki eseri daha vardır.

Bkz. P. Niceron, *Hommes Illustres;* David Clément, *Bibliotheque Curieuse; Giornale d'Letteralid Italia* (Bu eserlerde Hermolaus'un hayat, eser ve düşüncelerine dair geniş bilgiler vardır).

HERMOTİM (Klazomenli). Yunan filozofu. Kendisinden en önce söz etmiş olan Aristo'dur (*Métaphysique,* liv. I, ch. III). Aristo, Anaxagor'dan bahsederken, bu filozofun evreni düzenleyen ve hareket ettiren bir ilke olarak kabul ettiği 'zihin'i, daha önce Hermotim'in ileri sürdüğünü anlatır. Eski Plin'de bir geleneğe uyarak Hermotim'in, bedenini terk edip, saf ruh şeklinde âlemin en uzak bölgelerine gidebildiğini, daha sonra da beden kalıbına tekrar bürünerek bu olağanüstü seyahatte görüp işittiklerini anlattığını kaydeder ve sözde yine bir gün böyle bir seyahate çıktığı zaman arkadaşları, ruhundan boşalmış olan cesedini yakmışlar, bu suretle kendisini vakitsiz bir ölüme mahkûm etmişlerdir (*Histoire Naturelle,* liv. VTT, ch. LIII). Belki de bu, onun maddesel âlemden arınarak bir dalınç (contemplation) hayatı geçirmesinden ötürü uydurulmuş bir efsanedir. Bütün Milâttan Önceki yazarlar, onun hakkında Aristo ve Plin'in yazdıklarını az çok değiştirerek tekrar ederler. Plutark, S. Empricus, Afrodizyalı Alexandre ve Semplicus... vb. gibi eski yazarların Hermotim'e dair verdikleri bilgiler, Fülleborn'un Almanca yazılmış olan bir dergisinde Carus tarafından şu başlıklı bir dissertasyonda toplanmıştır: *Über die Sagen von Hermotimus* (IV, 330). Bu eserde şu bilgiler vardır: Tertullien'e göre, hemşerileri ona, ölümünden sonra bir mihrap yaptırmışlardır. Diogéne Laêrce de, Fisagor'un ruhu, der, evvelâ Öphorb'un bedenine yerleştikten sonra, Hermotim'in bedenine girmiştir. Ed. Zeller, Hermotim'i, Yunan hayal gücünün yarattığı efsanevî bir kişilik sayar ve onun hakkındaki masalların ruhla beden ayrılığına dair ileri sürülmüş olan düşünceleri gösterir.

HERODOT. Bu adı taşıyan iki Yunan filozofu vardır: 1. Epikür'ün öğrencisidir, hocası kendi bilgi kuramını uzun bir mektupla bu Herodot'a yazmıştır. Diogéne Laêrce, bu mektubu aynıyle nakletmiştir. Yine bu tarihçinin yazdığına göre, Herodot, *Epikür'ün Orucu* adlı bir eser yazmıştır (Diogéne Laêrce, liv. X). 2. Yunan şüphecilerinden olan Herodot. Bu Tarsus'ta doğmuştur. Milâdın 150-180 yılları arasında yaşamaktaydı. Nikomedyalı Menodot'un öğrencisi ve ardılı olduğu gibi, S. Empricus'ün de hocasıdır. Asıl sorun, bunun türlü nedenlerle Galien tarafından bahsedilen ve Roma'da oturduğunu haber verdiği hekim olup olmadığıdır. Bu hekim, Yelci (pneumatique) Okuldandır, Görgül (emprique) Okuldan değildir. Şüphecilerin de, Yelci denilen Dogmacı (dogmatique) Okulla pek sıkı bir ilişkileri vardır. Bununla birlikte, bu Herodot'un hekim ya da filozoftan hangisi olduğunu belirtmemize yetişmez. V. Brochard, Galien'den naklederek, Herodot'un, duyuların çelişmelerinden bahsettiğini, en tatlı ve en acı maddelerin de aynı pekliği (inkibaz) verici bir etkiye sahip olduklarına inandığını kaydeder (s. 313-314).



Ünlü tarihçi Herodot (Herodotos) ile bu iki Herodot'un hiç ilgileri yoktur. Bu tarihçi, (M.Ö. 490-425) Halikarnaslıdır ve meşhur eseri, *Herodot Tarihi* adıyle Ömer Rıza Doğrul tarafından dilimize çevrilmiştir (2 cilt, Kanaat Kitabevi, 1941-1942). Son zamanlarda da Müntekim Ökmen tarafından aynı adla tekrar Türkçeye çevrilmiştir (Remzi Kitabevi, 1973). Avrupa'da bu tarihçinin eserini *Histoires* adıyle Aubrey de Selincourt, İngilizceye çevirdi (1954).

HERP, Hendrik. Flaman Fransiskenlerindendir. 1477'de ölmüştür. Harphius adıyle tanınır. 1538'de Kolonya Şartrözleri (chartreux) tarafından yayınlanmış olan *Theologia Mystica* adlı eserin yazarıdır. Ruysbroeck'un düşünceleriyle arasında o kadar yakınlık vardır ki, çoğu zaman bunun ikisi birbirinin yerine söz konusuydular. Herp, mistik bir Tanrıbilim doktrinine sahiptir. Onun yazdığı zannedilen eser, yüzyıllarca Hıristiyan tinselciliğinin gelişmesine hizmet etmiştir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 705-706).

HERRIGEL, Eugen. Alman filozofu. 20 mart 1884'te Lichtenau'da (Kehl) doğdu. 1929'da

Erlangen'de profesör oldu. Budacılığa dair etütleri önemlidir. Metafizik problemlerle de derinden uğraşmıştır. Eserleri: *Urstoff u. Urform* (1926); *Die Metaphys. Form.* (cilt I, 1926); *Zen I. d. Kunst des Bognoschessens* (1948)... vb.

HERSS, Moses. Çağdaş Alman Yahudi filozoflarından. Bonn'da doğmuştur. Sol Hegelcilerdendir. *Triarchie Europeenne* adlı eserinde, Alman felsefesiyle Fransız sosyalizminin, gelecekte içten bir uzlaşmayla birleşeceklerini savunmuştur.

HERTLING, Georg Graf von. Alman filozofu. 31 ağustos 1843'te Darmstadt'da doğdu; 4 ocak 1919'da Ruhpolding'de öldü. 1882'den itibaren Bonn ve Münih'de profesörlüğe başlamıştı. Marxcılık ve sosyal felsefe ile uğraştığı gibi, felsefe tarihine hizmet eden eserler de vermiştir.

Çalışmalarının ana planı, Katolik devlet ve felsefe merkezinde yoğunlaşmış olduğu için, Almanya'da Katolik bilimler alanında geniş bir önem kazanmıştır. Merkez Partisi'nden milletvekili seçilmiş, 1912'de Baviera Başbakanlığına getirilmiştir. Politik liberalizmine aykırı bir anlayışta olan bir tutucudur. 1917'de Prusya Başbakanı olmuştur. Almanya gibi Protestan bir toplumda I. Dünya Savaşının bunaltıcı dönemlerinde bir Katolik olarak kazanmış olduğu nüfuz, onun büyük bir düşünür ve eylem adamı olduğunu da gösterir.

Şu eserler de onundur: *Doğal Kanun ve Sosyal Politika* (1893); *Katolikliğin Esası ve Bilim* (4 cilt, 1899); *Hukuk, Devlet ve Toplum* (1906); *Metafizik Üzerine Dersler* (1922); *Nutuklar, Söylevler ve Konferanslar* (1929). Son iki eseri ölümünden sonra çıkmıştır. Büyük Albert ve Saint-Augustin hakkında da iki eseri vardır. Görüldüğü gibi, eser ve öğretilerinin temeli, Tanrıbilim, felsefe ve hukuktur.

Über die Grenzen der Mechan. Natur Erklärung (1875); *Recht. Staat u. Gesellschaft* (1906); Albertus Magnus kaynağı olarak *Anaxagor* doktrinindeki ilkeler (1880; 2. baskı, 1912); *J. Locke u die Schule V. Cambridge* (Freiburg, 1892); *Das Prinzip des Katholizismus u. des Wissenschaft* (3 cilt; 4. baskı, 1899)... vb. gibi değerli eserlerin yazarıdır. Hertling, Yeni Thomacılığa bağlıdır. Şu eserler de onundur: *Naturrecht und Sozialpolitik* (1893); *Augustin* (1902); *Recht. Staat und Gesellschaft* (4. baskı, 1917).

Bkz. H. von Grauert, *Graf Georg von Hertling* (1920); A. F. Eickhoff, *Hertling als Sozialpoletiker* (1932); W. Poll, *Hertling als Sozialphilosoph.* (Wursburg, 1933. Dissertasyondur).

HERTZ, Heinrich. Alman fizikçi ve filozofu. 22 şubat 1857'de Hamburg'da doğdu; 1 ocak 1894'te, Bonne Üniversitesinde fizik profesörüyken öldü. Helmholtz'un öğrencisidir ve bilgi kuramında E. Mach'ın etkinciliğine (activisme) bağlıdır. Zamansız ölen Hertz, elektrikle ışının özdeşliğini deneyle ispat etmiş ve bu keşfini 1889'da Alman Bilim Kongresinde pek açık ve anlaşılır bir şekilde anlatmıştır. Hocası, bu değerli öğrencisinin külliyatından 3. cildi teşkil eden *Mekanik İlkeleri* adlı eserine bir Giriş yazarak, onun düşüncelerinin ana çizgilerini ve bilimsel gelişmesinin gidiş biçimini bir taslak halinde yazmıştır. H. Höffding, bu Giriş'i özetlemek suretiyle Hertz hakkında şu bilgileri vermektedir:

Hertz'e göre, bilimin gayreti, geleceği geçmişten çıkartmaktır. Bunu yapabilmek için, kendi işimize göre, birtakım hayal ya da simgeler yaratırız. Fakat bunların 'zihinsel olarak zorunlu' olan sonuçlarını, daima tasarlanmış olan nesnelerin yine 'fizik bakımından zorunlu' olan sonuçlarının ürünü olacak bir nitelikte inşa ederiz. Deney, bunun mümkün olabileceğini göstermektedir. Bu, doğayla ruhumuz arasında bir ahenk bulunduğunu gösterir. Fakat hayallerimiz, yalnız bu ilişki altında, yani zihinsel zorunlulukla fizik zorunluluk arasındaki ahenk içinde, gerçekle birlikte bulunmaya muhtaçtır. Bunun aksi, deneyle ispat edilemez.

Eşit şekilde mantıksal olan ve yararlı olarak uygulanabilen hayaller yaratılabilirse, biz daha çok bunların yalıncını seçeriz. Ruhumuzun doğası hayallerin oluşumu içinde belirdiği için, işe yaramaz ve uygulanamaz öğeler çıkarılıp atılmaz. Yalınçlık gittikçe daha büyük olabilir ve pratik yararın da yerinde muayene edilmesi gerektir. Doğanın kendi kendine en yalınç yolu izleyip izleyemeyeceğini bilmek sorunu burada incelenemez.

Maxwell'in elektromanyetik ışın kuramının doğruluğunu saptamış ve telsizlerin modern tekniğini de geliştirmiş olan Hertz, mekanik hakkındaki eserinde, zaman, uzay ve kitleden başka simgelere ihtiyaç olmadığına, 'kuvvet', enerji ve 'atom' kavramlarının fazla ve lüzumsuz olduğuna inanır. Ona göre, atomları ve kuvveti gözleyemeyiz. Gördüğümüz şey sadece hareket halindeki kitlelerdir. Bu ise, ne tam bir düzenliliğe ne de tam bir sıralanmaya (enchenement) sahiptir. Şu halde, gerçek âlemin çeşitliliği, duyularımıza kendini gösteren âlemin çeşitliliğinden daha büyüktür. Eğer, biz açık ve düzenli bir çevrenin âlemine sahip olmak istersek, gördüğümüz şeylerin arkasında, görülemeyen bazı şeyleri var saymaya mecburuz. Şu halde, yapılacak en sade iş, bu saklanmış olan bazı şeyleri, duyularımız ve adi algı araç-

larımızla kavranılamayan ve görülemez kitlelerden ayırt edilemeyen hareket halindeki kitleler gibi tasarlamaktır. Biz, 'kuvvet' ve 'enerji'den ancak iyi hareketin karşılıklı bağıntılarını belirletmek istediğimiz zaman bahsederiz. Kuvvet'ten anladığımız şey, bir hareketin nedeni ya da sonucudur. Şu halde kuvvet, türemiş bir kavramdır. 'Atom' kavramı da saf bir soyutlamadır. Bize her zaman verilmiş olan şey, maddesel bir sistemdir, asla tekil bir kitle değildir.

Hertz'in bu sonuca ulaşmasını sağlayan deneyi, elektrik salınımlarının (oscillations) uzayda, duyularımızın bize dolaysız olarak gösterdiklerinden daha çok hareketler yapmaya mecbur olacak şekilde, ışının ve ısı ışınlarının hareketini aynıyle verdiğine dair olan keşfidir. Hertz'in bilimsel hayal gücünde esaslı bir rol oynayan kitlelerle görülemez hareketlerdir. Bu bakımdan kendisi, Faraday'dan sonra gelir. Zira, bu fizikçi de, algılanamayacak şeylerin tümünü atmak istemiş ve bu suretle de boş uzayın gerçekliği ile uzaktan etkiyi şüpheye düşürmüştü. Kuvvet kavramının (enerji düşüncesinin) büsbütün atılabilmesi şüphelidir. Zaten Hertz de bu kavramı türemiş (dérivé) alt kavram sırasına indirmek istemiştir. Nedenlilik (sebeplilik) kavramını yakından incelemiş olsaydı, belki bu şeyleri başka türlü açıklamış olurdu. Hertz, nedenlilik kanununa, zorunlu bir postülat sıfatıyle ve "maddesel sistemin birbiriyle olan ilişkilerine göre tuttukları türlü konumlar (positions) arasında sabit ve düzenli bağıntılar bulunur" şeklinde ifade edilen temel postülata dayanarak yer verir. Fakat bir önceki durum kaybolurken, onu izleyecek olan durumun henüz meydana çıkmadığı bir tek momanla (moment) ilgilendiğimiz zamandır ki, nedenlilik problemi ileri sürülür. Burada, 'kuvvet' kavramı, geçecek olanı bekleme ve geleceğin geçmişle düzenli bir bağıntısı olacağına inanmak demektir. Nitekim Hertz'in kendisi de, kuvvetten ancak gelecek deneyleri geçmiş deneylerden türetmemize aracı olan süreç (processus) yerine kullandığımız zaman söz ederiz. Bununla birlikte, bir bakıma daima böyle anları (moman) yaşarız. Bu itibarla da sürekli bir şekilde yardımcı kavrama muhtacız; hatta bu anlar, zihin çalışmalarından daha şiddetlidir (intensif) (*Philosophische Problem*, s. 55-57).

Hertz, kavramlarımızın simgesel tarafını, ekonomik taraflarından daha çok görünür duruma getirmek suretiyle, E. Mach'tan ayrılır. Onun 'kuvvet' ve 'atom' kavramlarından vazgeçmesi, bu kavramların açık bir sezgiyi vermeye elverişli olmamasındandır. Zira Hertz, sezgisel hayallere çok değer verir. Hertz, ya açıkça göreldir (visuel), yahut da görsel simgelerin devimsel (harekî) simgelere (yani, kasal) oranla dolaysız ölçüye daha elverişli olma üstünlüğünü kabul etmektedir. Kuvvet, deneyi kasal gerilmeye dönüştüren simgedir. Fakat, kasal gerilme de, şüphesiz ki meydana gelen hareket sayesinde ölçülebilir.

Bilimsel simgelerin gerçeğine dair Hertz'in verdiği tanım, Helmholtz'un duyulur niteliklerimizin gerçeği hakkında verdiği tanıma uygun görünmektedir.

Hertz'in felsefeye hizmet eden en önemli eseri, özetini naklettiğimiz, *Prinzipien der Mechanik*'tir (Leipzig, 1894). Bu Hertz'i 1926'da Nobel Ödülü'nü alan fizikçi Gustav Hertz'le karıştırmamalıdır. Bu, 22 temmuz 1887'de doğmuştur.

Bkz. H. Höffding, *Philosophes Contemporains* (Paris, 1924; 3. baskı Fransızcaya çeviri: *A. Tremesaygues;* s. 106-109); Hanna Hertz, *H. H. Erinnerungen* (Leipzig, 1927); J. Zenneck, *H. Hertz* (1929); M. Planck, *H. Hertz* (1894).

HERVEUS NATALİS (Hervé Noel). Bu filozofa Hervé Nédellec de denilir. Skolastik filozoflarından olan Herveus Natalis, Britanya'da XIII. yüzyılın ikinci yarımında doğmuş, 7 ağustos 1323'te Narbonne'da ölmüştür. Evvelâ keşiş olmuş, sonra da 1318'de Dominiken tarikatinin generalliğine seçilmiştir. Bir süre Paris Üniversitesinde Tanrıbilim okutmuş ve rektör olmuştur. Mensup olduğu tarikat, onun nasıl bir doktrine bağlı olabileceğine de aracılık eder. O, Tanrıbilim ve felsefeyi, Akinalı Saint-Thomas'nın anlayışına uygun bir biçimde okutmuşsa da, onu, gerek tarikat dışında, gerek içinde eleştirenlere karşı derin olmaktan çok, yumuşak (subtile) bir dille savunmuştur. Bu nedenden Herveus Natalis'in diyalektiği bulanık ve kaypak telakki edilir. Birçok eseri vardır. Saint-Thomas'nın eserleri arasında basılan *Summa Totius Logicae Aristotelis* adındaki eser, gerçekte, Herveus Natalis'indir. Burada, Auxerre'li Lambert'den yararlandığı anlaşılmaktadır. Saint-Thomas'yı savunmasına ve az çok onun doktrinine uygun dersler vermesine rağmen, şu üç noktada üstadından ayrıldığı görülür:

1. Zihinlenme (intellection) ediminin öznel varlığını, bilinen şeyin nesnel varlığından (esse objectivum) ayırmıştır.

2. Tümellerin gerçek temelini, her tümel altında bulunan bireylerin uzlaşıklığı (conformité) üzerine kurmuştur.

3. Bu uzlaşıklıkta sayısal (numerique) bir birlik sıfatı görür. Bu düşünceler daha çok Saint-Pourçain'li Durand'la Porrée'li Gilbert'inkilere uyar. Sayısal birlik düşüncesi de Duns Scot'un düşüncesine yakındır.

Gerçek olan şudur ki, Herveus Natalis, tümellerin gerçek varlıklar olmadığını şiddetle savunmuş ve tümellerdeki birliğin yalnız akılda olduğunu kabul etmek suretiyle bir çeşit gerçekçi olmuştur. Bireyleşme probleminde de Saint-Thomas'nın özel varoluşunun gerçekten ve bireylerin çokluğundaki dış neden, bunların aynı zamanda yaptıran nedenidir. Her bireyin içinde bu bireyi diğer bireylerden ayırt etmeye yarayan neden, kendi özel özüdür ve her bireyin ilinekleri, mensup oldukları bireylerin kendi ilineklerinden farklıdır. Herveus Natalis, *De Ente et Essenti* adlı eserinde de Saint-Thomas'nın özel var oluşunun gerçekten seçikliğine dair olan düşüncesini reddeder. Anlaşılıyor ki, Herveus Natalis, tam bir Thomacı değildir. *Quodlibeta* başlığıyla yayınlanan kitapçıkları ve bazı yorumlamaları vardır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 5431544); J. Koch, *Durandus de S. Porciano* (cilt I, 1927); J. Santeler, *Der Kausale Gotterbeweis, Lei H. N.* (1930).

HERZEN, Alexandr İvanoviç. Rus filozof ve yazarı. 6.4.1812'de ya da 25.3.1812'de Moskova'da doğdu. 21.1.1870'te Paris'te öldü. O, Rus sosyalistleri arasında seçkinleşmiş, hayatını Paris ve Londra'da geçirmiş bir süre de İtalya'ya gitmiştir. 1840'a doğru Rusya'da Hegel doktrinini, çarlıkla Bizans Ortodoksluğunu savunan Hegelci bir hukukla Sol Hegelcilik doktrini yayılmaya başlamıştı. Herzen'e göre, Hegel, kendi ilkelerinin kapsadığı gizli (zımnî) sonuçlara ulaşmış değildir. Bu itibarla o, 1842'de Karl Marx'ın Deutsch-Französiche Jahrbucher dergisini okuduktan sonra anlamıştır ki, "Alman felsefesi, hayattaki Rus salonlarından çıkmış, sonra sosyal bir ihtilâlcilik halini almış, kürsüye konmuş ve olaylar âleminde hareket etmeye teşebbüs etmiştir". B. Bauer'in eleştirileri dolayısıyle nihilizm (nichilisme) terimini Herzen icat etmiştir. O, Hegelciliğin bu solcu yönünü, Rusya'ya hizmet düşüncesine bağlamış, fakat daha çok Rus rejiminin geçmişine uygulayarak âdeta Hegel'i Ruslaştırmıştır. Onun tarih felsefesi, Hegelci evrensel tarih şeması içinde, Ruslar tarafından yönetilen Slav âleminin, kendisi de Antik bir âlemin mirasçısı olan Romanof akımının yerine geçecek bir üçüncü döneme (époque) kadar uzanmasından ibarettir. Bu itibarla Slavcılık ilkesi, gerçekten anarşik bir ilkedir, 'mir' ilkedir, köylü cemaatidir. Rusya'daki sosyalist İhtilâl Partisi hareketlerinin öncüsü ve üyesi olarak Herzen'in Proudhoncu doktrinlere çevrildiği görülür. O, Bakunin ile de ilgili ve az çok aynı yolda olan bir düşünürdür. Külliyatı 10 cilt olarak 1875-1879'da Rusya'da basılmıştır (2. baskı, 22 cilt; Leningrad, 1923).



Bkz. E. Bréhier, (cilt 2, s. 797); R. Lebry, *A. I. Herzen Essai sur la Formation et le Développement de ses Idées* (1928); B. Jakowenko, *Gesch. der Hegelianismus in Russland* (cilt 1; Prag, 2. baskı 1940); A. V. Scheleting, *Russland U. Europa* (Betn, 1948); M. Widmann, *H. U. D. Kolkol* (1935).

HESİOD (Hesiodos). Yunan şairi. M.Ö. VIII. yüzyılda yaşadığı zannedilmektedir. Kendisine bu eserde yer verişimizin nedeni, şiirlerinde ileri sürdüğü teoğoni (théogonie - Tanrıdoğum) ve kozmoğoni (cosmogonie - evrendoğum) hakkındaki görüşleriyle savunduğu ahlâkın bütün eski Yunan filozoflarına derin bir ilham kaynağı olmasındandır. Bu itibarla Hesiod, felsefesel düşüncenin dayandığı ilk basamaklardan biridir. Hesiod, Béotie'deki Ascara bölgesinde doğmuş bir köylüdür. O, evini ve arazisini yönetmekte usta, hukuk sorunlarına meraklı, hayal gücü ve duyguları zayıf, Gomperz'in deyimiyle, Atinalılar arasında bir Romalı ruhuna sahiptir.

Eserler ve Günler adını taşıyan didaktik (öğretsel) manzumelerini kapsayan eseri, her türlü aşırılıktan kaçan, düzenli, işadamlarında görülen sıkı bir ekonomi ve itidale sahip ve asla çelişmelere düşmemiş olan bir karakterin ürünüdür. Hesiod, bütün Olimp (Olympe) Tanrılarının ve bu Tanrılara mensup olan türlü kutsal varlıkların bir envanterini yapmış ve tarihçi Herodot'un da kabul ettiği gibi, Hesiod ve daha çok önce Homeros, Yunanlılara bir Tanrıbilim kazandırmışlardır (*Herodot Tarihi,* cilt I, II, 53). Bu iki şair arasında esaslı farklar vardır. L. Robin, Homeros'un şiirlerinde ahlâksal düşüncelerin destan öykülerine bağlı olduğunu ve okuyanların, Aşil, Ülis, Nestor ya da Ajax... vb. gibi herhangi bir kahramanın ahlâkını seçmeyeceklerini, din duygularının zayıf olması dolayısıyle, ahlâksal düşünceleri bağımsızlığa sürükleyen layik bir havaya sahip olduğunu kaydeder. Bu bilgine göre, daha çok Odisea'nın şurasında burasında ahlâksal gidiş (conduite) hakkında bazı tümel, yargılarla insan kaderi hakkında bazı toplu görüşler vardır. Bununla birlikte, Homeros'un bahsettiği Tanrıların işlerinde adalet ve ahlâksal bir değer yoktur. Hesiod ise, belki de aslı Doğu'dan gelmiş olup atasözleri ve mitler (mythes) şeklinde yayılmış bulunan bir halk bilgeliğinden yararlanmış ve şair bunları kendi dehasına uy-

gun bir görüşle düzenlemiş ve geliştirmiştir (*La Pensée Grecque,* cilt I, s. 22-23).

Hesiod'un teoğonisinde bir kozmoğoni saklıdır. Yani, Tanrıların kaynağı, aynı zamanda âlemin kaynağını da açıklar. Bizi burada ilgileyen de budur: Hesiod'a göre, en önce 'kaos' (chaos), sonra 'gaia' (yeryüzü), daha sonra da Tanrıların en güzeli olan 'eros' (aşk) doğmuştur. Aşk, insanların ve özlemlerin duyularına baş eğdirir ve organlarındaki kuvveti uyutur. Kaos'tan 'karanlıklar' ve sıkıcı 'gece' çıkar. Bunlar birleşmek suretiyle en önce ince bir 'Esir' ve 'Gündüz' (hemera) meydana gelir. 'Yeryüzü', kendi kendine 'yıldızlı gökyüzü'nü (uranus), yüksek dağları ve 'deniz'i (pontos) yavrular. Sonra da Deniz tarafından döllenmek suretiyle 'Arzu' dalgalarıyle kuşatan 'okeanos' (okyanus) nehri ve —hepsinden hemen hemen mecazlı birer anlamı olan güçlü ifritlerle diğer varlıkların yanıbaşında— 'Siklop' denilen yıldırım Tanrıları ve 'Tetis' denilen deniz Tanrıçası gibi uzun bir sıra torunlar meydana gelmiş olurlar. Okeanos'la Tetis'in birleşmesinden nehirler doğar. Gök ve Yer'in birleşmesinden de Güneş, Ay ve Tanyeri (Oror) meydana gelirler. Tanyeri, 'yıldızlı Tanrı'ya (Astraios) gebedir. Gök, yer, rüzgârlar ve gök kubbesinde parlayan sabah yıldızıyle diğer yıldızlar da onun küçük oğullarıdır.

Hesiod, bütün bu Tanrılar ailesinin doğuşlarını bir çocuk sadeliğiyle anlatır: "En küçük, en büyükten çıkar". Bunun içindir ki, dağlar yeryüzünden fışkırmışlardır, gibi. Bütün bunlar, insan ruhunun eşyayı açıklamak için ileri sürdüğü düşünce tohumlarıdır. Hesiod, âlemin kaynağını kuru ve kısa bir dille anlatırken, nedenleri açıklamaya lüzum görmez. Kaos, Yeryüzü ve Aşk gibi üç kişiliği art ardına âdeta bir kulisten çıkarır gibi ileri sürer, fakat bunlar, birbirlerinden mi doğuyorlar, nasıl, niçin ve hangi süreçle (processus) doğuyorlar? sorularına karşılık vermez, yalnız doğumların meydana gelebilmesi için, âleme aşkın getirilmiş olması gerektiğini söylemeyi yeter bulur. Anlaşılıyor ki şair, âlemin oluşumunu toplu bir biçimde ve bazı esaslı noktalara pek sudan bir dokunuşla anlatmıştır. Hesiod'un kaos'u bir çeşit boş uzaya da benzemez. Zira, ona göre, belirli bir zamanda, ne yeryüzü, ne de yeryüzünün kapsadığı şeyler yoktu. Gök kubbesi de yoktu. Şu halde ne vardı? Gökle yeri birbirinden ayıran hayal gücü sayesinde aşağıya ve yukarıya, göklerin yukarlarından toprağın derinliklerine kadar uzanan açık boşluk ve Hesiod'a göre, bu boşluk henüz yıldızlardan yoksun olduğu için karanlıktır. O, kaos'un yüksekliğinden çok, derinliğine önem verir. Zira, şairin hayal gücünde, yükseklik çözülmez bir şekilde ışığa bağlıdır ve bu kaos, ona göre, bütün bildiği, tasarladığı ve üzerinde çalışıp durduğu her uzayı kaplamıştır. Zira, Hesiod'un ne bilimi, ne de düşüncesi, yeryüzünün ve gök kubbesinin ötesini tanımamaktadır.

Hesiod, yalnız halk efsanelerini didaktik bir şekilde anlatmakla kalmamış, kendi yaşadığı dönemden daha çok eski zamanlarda yaşamış olanların bazı düşüncelerini de nakletmiştir. Vakıa bunlar çok kusurlu, eksik ve hatta geçmişin bazı izlerinden ibarettir. Fakat bunlar, kendinden sonra gelenler için yararlı olmuştur. Hatta onun, örneğin, J. Burnet'nin anlattığı gibi, Maori'lerin şu tekerlemeleri biçiminde halk inançlarından da yararlandığı kabul edilebilir:

Kavrayıştan çoğalma - Çoğalmadan kabarma
Kabarmadan düşünce - Düşünceden anı
Söz verimli olmuş
o zayıf ışıklarla birleşmiş
ve geceyi doğurmuştur.

Aynı zamanda Hesiod, yine kuramsal bir karakter gösteren bazı açıklamalar da verir. Örneğin, ona göre, "yalancı söylevler Eris'in (savaş)" ardıllarından gelirler. Bu ardıllar arasında "zahmetli iz, gözyaşlarına katılmış olan elem, savaşlar ve boğuşmalar" vardır.

Hesiod'un asıl önemli yanı, ahlâka dair görüşleridir. Tüm eserde, iyi düzenlenmiş ve doğanın düzenine uydurulmuş çalışmayı ve sosyal çevrede hizmetlerin insafa dayanmasını isteyen emirler vardır. Fakat bu emirler, Hesiod ahlâkının gerçekten ruhunu teşkil eden "Zeus Kanunu" gibi bir 'adalet' anlayışına dayanır. Atmaca ile bülbül masalında ahlâk bakımından pek dokunaklı terimler kullanılmıştır: Avladığı kuşa karşı, kendinden daha kuvvetli ile boy ölçüşmek istediğini haykırmanın akla aykırı oluşu; zaferden yoksun olarak utancına elem ekledi; gibi sözler bu türdendir. Hesiod'a göre haksızlık, âcizler için olduğu kadar da kuvvetliler için uğursuzdur. En iyisi, zorlamayı unutup, adaletin sesini dinlemektir. Zira, "Kronos'un oğlu, insanlar için böyle bir kanun koymuştur". Balıklar, vahşî hayvanlar ve kuşlar birbirini parçalarlar, bu onların arasında adalet olmadığındandır. Fakat o, insanlara adaleti bağışlamıştır. Şair, hediyeleri yiyen krallara karşı, kaynağını Zeus'ten alan 'yargılama' haklarından bahseder. Zeus'ten gelen kanunun yaptırımı da, kendisindedir; yani, kısas (talion), adaletin içindedir: "Başkalarının fenalığını hazırlayan, kendi öz fenalığını hazırlamış olur. Her şeyi gören ve her şeye görünen Zeus'ün gözü, hoşuna giderse, bu şeyler üzerine dikilir ve bir sitenin adaletten ayrılmış olmasını bilmezlikten gelmez".

Hesiod, lâyık olunan ceza gününün de mutlaka geleceğine inanır: Siteleri cezalandıran

adalet, halkın felâketine ağlayarak, "Kronos'un oğlu olan babası Zeus'ün yanına oturur ve ona sızlanarak insanların haksız kaderlerini söyler". Hesiod'a göre, 'mutluluk', iş ve erdemde saklıdır. Homeros'un Zeus'ü, çabuk öfkelenen ve keyfince hareket eden bir iradeyi temsil ettiği halde, Hesiod'unki, koymuş ve saptamış olduğu düzene göre, doğru ve tarafsız olarak yargılayan bir vicdanı temsil eder ve bu düzene saldırmış olanları şiddetle cezalandırır. 'Gümüş ışıklar' bu yüzden mahvolduğu gibi, 'demir ırkı' mahvedecek olan da budur.

Anlaşılıyor ki Hesiod'a göre, en yüce kanuna aykırı hareket etme suçlarının tümü, ölçüsüzlükten ya da kendini her çeşit düzen ve kuraldan üstün görme isteğinden doğmaktadır. Başkalarından daha fazla olmak isteği ve kendi çıkarı için zorlama ya da hileyle insanlar arasındaki denkliği kırmak, eğri yolları doğru yollara; azar azar tasarrufla elde etmeyi, uygun bulduğu kazançlara tercih etmek, daima "hakkı avuç içine koymak" demektir. Hesiod, bir taraftan da, zayıfların bir hakkı olduğuna ve hak saygısıyle ölçünün, pek güçlü olan Zeus' ün özel bir eseri olduğuna inanır. O, biri iğrenç ve cezalandırılması gereken, diğeri asil ve kurtarıcı olan iki çeşit savaş ayırır. Birincisi, davalar ve haksız çekişmelerdir; ikincisi işçiler ve sanatçıların önürdeşmeleridir (émulations).

Denebilir ki, ahlâk sorunlarının düşünme işi, en evvel Hesiod'la başlamıştır. Bunlar, onda bir sistem halinde olmaktan çok, yaşadığı toplum ve zamanda gördüğü olgular karşısındaki duygularının birer ifadesidirler. Hesiod, eserini Homeros gibi prensler için yazmamış, daha çok köylü, çoban, işçi türünden demokrat halk için hazırlamıştır. Denebilir ki, onun eserinde işitilen, yaşadığı dönemdeki halkın sesidir.

Hesiod'un adı geçen eserini Paul Mazon, *Les Traveaux et les Joures* adıyle yorumlamalar da eklemek suretiyle Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1914). Bu eserin yine *Les Traveaux et les Jours* (Théogonie) adıyle Bergougnan tarafından Fransızca bir çevirisini Garnier yayınlamıştır. Bu eser başka dillere de çevrilmiştir. Dilimize de Suat Yakup Baydur tarafından *İşler* adıyle çevrilmiştir (1948, M.E.B.).

Bkz. J. Burnet, (s. 6-10); Th. Gomperz, (cilt I, s. 61-67); ve bu eserdeki bibliyografya; L. Robin, (s. 23-25); Creuzer ve god. Germann, *Hesiod'a Dair Mektuplar* (Leipzig, 1818); Ludwig Wachler, *Hesiod'un Tanrılar, Âlem, İnsan ve İnsanın Ödevlerine Dair Düşünceleri* (Rinthen, 1789)! H. Frânkel, *Dichtung U. Philos. d. Frühen Grie Chentume* (1951).

HESSEN, Johannes. Alman filozofu. 29 eylül 1889'da Lobberich'de doğdu. 1927'de Köln Üniversitesine profesör oldu. Daha çok din felsefesiyle ve varoluşçuluk (existentialisme) felsefesiyle uğraştı. Başlıca eserleri: *Erkenntnistheorie* (1920); *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (1931); *Westphilosophie* (1937); *Der dt. Genius und sein Ringen um Gott* (2. baskı, 1937); *Die Werte des Heiligen* (1938); *Existenzphilosophie* (1947); *Max Scheler* (1948); *Religionsphilosophie* (2 cilt, 1948); *Lehrbuch der Philosophie* (3 cilt, 1947-1950).

Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi Hessen, Batı felsefesi, bilgi kuramı, göksel değerler gibi konularla da uğraşmış, felsefe tarihi bakımından önemli görüş ve çözümlemeleriyle çağımızın seçkin bir filozofu olmuştur.

HESYCHİUS (Hesişyüs). Takma adı Meşhur' dur. Milâdın VI. yüzyılında Milet'de yaşıyordu. Kendisinden alfabe sırasıyle olan *Muhtasar Filozofların Hayatı* adında bir eser kalmıştır. Bunun birçok kısımları Diogéne Laêrce'ten alınmıştır. Bu eserin Latinceye çevrilmiş olan bir nüshası, Meursius tarafından yayınlanmıştır (Leyde, 1613).

HEYMANS, Gerardus. Alman psikolog ve filozofu. 17 nisan 1857'de Ferwerd'de doğdu, 18 şubat 1930'da Groningen'de öldü. Bu şehrin üniversitesinde profesördü. Psikolojide birciliğe (monisme) bağlıdır ve bu bilimin felsefesel yönü ile de uğraşmıştır. Önemli eserleri şunlardır: *Gesetze u. Elemente des Wiss. Denkens* (1890, 4. baskı, 1923); *Einfürüng in die Metaphysik* (1905, 3. baskı, 1931); *Einführüng in die Ethik* (1914); *Ges. Kleinere Schriften zur Philosophie und Psychologie* (3 cilt, 1927); *Die Psychologie der Frauen* (2. baskı, 1924); *Gesetze u. Elemente des Wissenschafti. Denkens* (1890, 4. baskı, 1923); *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (3 cilt, 1922).

Bkz. T. J. C. Gerritsen, *La Philosophie de Heymans* (1938).

HEYTING, A. XX. yüzyılın Alman filozoflarından. Sezgiciliğe bağlı olan bu mantıkçının önemli eserleri şunlardır: *Die Formalen Regin der Intuisionistischen Logik* (1930). Bu eseri, Prusya Akademisine sunmuştu. *Die Intuitionistische Grundlegung des Mathematik, Erkenntnis* (2 cilt, 1931); *Herrn Freudenthal'in Biçimsel Mantıkta Sezgiciliğine Dair Olan Etüt* (1937) adlı eseri de değerlidir.

HİERİUS. Bu adı taşıyan iki filozof vardır: 1. Yunan filozofu. İskenderiye Okulundan Armonibus'un bir parçasından anlaşıldığına göre, Jamblik'in öğrencisi olmuştur ve Maximus de kendisinden mantık okumuştur; 2. İskenderiye Okulundan bir Yunan filozofu. Plütark'ın oğludur; fakat, Damascius onu, Proklus'e bağlamaktadır.

HİEROKLES. Yunan filozofu. Milâdın IV. yüzyılı ortalarında yaşamış olan Yeni Eflatuncu-

lardandır. Bazı bilginler ve hele Pearon, bu filozofu Bitinya'lı Hierokles'le karıştırırlar. Bu ikinci filozof, İmparator Diocletien zamanında yaşamış olup, Hıristiyanlık aleyhine yazmış olduğu *Le Philalèthe* adlı eseriyle ünlüdür ve 303 yılında Hıristiyanlara yapılmış olan işkenceleri kışkırtanlardan biridir. Bu yanlışlığa düşmemek çok kolaydı. Zira, asıl Hierokles'in eserlerinde Gaza'lı Enée ve Théosèbe gibi bazı filozofların adı vardır. Bunlar, hem kendi öğrencileridir, hem de bunlardan ikincisinin 445-465 yılları arasında yaşamış olduğu bilinmektedir ki, bu tarihler Hierokles'in en yüksek bir ün kazandığı dönemlerdir. Bununla birlikte Hierokles'in hayatına dair bilgiler yok gibidir. Kendisinin Mısır'da ve daha çok İskenderiye'de doğduğu ya da bu şehirde yerleşip yaşadığı zannedilmektedir. Onun, birinci Olimpiodor'dan ders aldığı sanılmaktadır. Bu filozof da 431 yılına doğru Proklus'ün derslerini dinlemiştir. Fakat Olimpiodor, Eflatuncu olmaktan çok, gezimci olduğu için, belki de Hierokles, daha sonra Atina Okulu gibi başka bir kaynaktan, örneğin, Plütark ya da Siriyanus'tan, Plotin'in ardıllarına ait olan düşünceleri öğrenmiştir. Suidas'ın anlattığına göre, Hierokles de Yeni Eflatunculuğun temsilcilerinden biri olmuş ve İskenderiye Okulunu Atina Okulunun bir eşi haline getirmiş ve buna özel karakterini vermiştir.

Derslerinin bir kısmını Proklus zamanında verdiği tahmin edilmektedir. Çünkü, İskenderiye Okulundaki Yeni Eflatuncu kolun şefi olarak Hermias'ın oğlu Ammonius, İsidor ve Asklepeiodot'tan başkasının adı geçmemektedir. Bunların üçü de Proklus'ün öğrencileridir. Hierokles'in ikinci ardılı olan İsidor, İskenderiye Okulundan daha önce Atina Okulunu yönetmişti. Bütün bunlardan anlaşılır ki, Hierokles'in öğretim dönemi, 485'e kadar uzanmaktadır. Fakat kendisi ile Ammonius arasında adı bilinmeyen başka bir ardılının bulunmuş olması da mümkündür. Zira, kendi öğretim döneminde bir kesinti vardır. Kendisinin bir aralık Bizans'a gittiği ve Hıristiyanlık aleyhine bazı sözler sarfettiği, bu seyahati isteyerek değil, almış olduğu bir emir yüzünden yapmaya mecbur olduğu anlaşılmaktadır. Bu seyahat, İmparator Théodose II, ya da Pulchérie (450 yılı) zamanlarında yapılmıştır ki, müşrikliği yıkmak için yapılan teşebbüsler de bu zamana rastlar. Yargıçlar, Hierokles'in düşüncelerini öğrenince, kendisine korkunç işkenceler yapılmış, o da bütün bunlara kahramanca dayanmış ve bir eliyle topladığı kanlarını cellâdının suratına, Homeros'un şu beytini okuyarak fırlatmıştır:

Al, iç, işte, şarap, insan eti ye... ey Siklop!..

Bununla birlikte öldürtülmemiş, sürgün edilmiştir. Pulchérie'nin taassup dönemi sona erince, Hierokles, İskenderiye'ye dönmüş, Atina'daki rakibine eşit olmamakla birlikte büyük bir başarıyla derslerine devam etmiştir (yaklaşık olarak 415-450). Gerek ihtiyatlı davranmış olmak için, gerekse inandığından, bu seferki derslerinde savunduğu düşünceler, birçok önemli noktalarda Proklus'ünkinden daha çok Hıristiyanlığa yakındır.

Hierokles'in ne zaman öldüğü bilinmemektedir. Kendisi kolaylıkla ve yüksek bir belâgatle derslerini verirdi. Eserlerinde de bu nitelikler vardır. Damascius, onun bir düşünür olarak dehasını reddeder, fakat bilgeliğine inanır. Gerçek şudur ki, Hierokles, az metafizikçidir. Eflatun'u açıklamış, Gorgias'ı iki kez, fakat başka biçimlerde yorumlamıştır. Kendisinden zamanımıza kadar gelebilen tek eser, Fisagor'un olduğu iddia edilen, *Altın Mısralara Dair Yorumlama*'dır. Photius, kendi *Bibliotheque*'inde Hierokles'in *Tanrısal Kayra ve Kader* hakkındaki yedi kitaba bölünmüş olan bir eserinin bazı parçalarını çözümleyerek nakletmiştir. Stobée de, onun her biri ayrı başlıkla kaydedilmiş olan birçok parçalarını kaydetmiştir, yalnız bu başlıklardan her birinin ayrı bir kitap mı, yoksa *Felsefesel Düşünceler* adlı kitabının bazı parçaları mı olduğu bilinmiyor. Pearson, bu ikinci düşünceyi kabul etmiş ve bu parçaların bir kısmını, *Ekonomik ve Evlenme*, diğer kısmını da, *Tanrılara, Yurda, Ana ve Babaya... Dair Ödevler* olmak üzere iki kitaba ayırmıştır.

Stobée, onun, *Tanrılar Hakkında Yapılması Gereken Saygı Biçimi* adlı bir eseriyle altı ya da yedi kitaplık ahlâk'ından bahseder. Bu eserler, onun yüksek bir ahlâka ve içten bir din duygusuna sahip olduğunu gösterirler. Ona göre felsefe, hayatı temizleme ve tamamlamadan ibarettir. Felsefe, hayatı erdemle temizler, gerçekle de tamamlar. Eflatun'la Aristo, hem kuramsal, hem de pratik bakımdan birbirlerine uygun oldukları halde, Epikürcüler bu gerçeği anlamamışlardır. Hierokles'in ahlâka verdiği önemin bir kanıtı da, evlenmeye ve karı-kocanın birbirine karşı ödevleri hakkındaki düşüncelerinde görülen asaletten de anlaşılır. Fisagor'un eserine dair olan yorumlaması da böyledir. Bunda, üç sınıf Tanrı'yı ya da Tanrılığa katılan üç varlığı savunan bir Tanrıblim gizlidir:

1. Zihinleri çekinilmez bir şekilde en yüce (suprême) Tanrı üzerinde saptanmış bulunan 'Göksel Tanrılar'.

2. 'Tözsel Tanrılar'. Bunlar, aracı sınıftır. Bazen yukarıya, bazen etraflarına, bazen de kendi aşağılarına bakarlar. Âlemin türlü bölgeleri, onların emri altındadır ve kendilerine çoğu zaman, 'kahraman' ya da 'cin' adı verilir.

3. 'Yersel Tanrılar'. Bunlar, insan ruhlarıyle ilgilidirler ve gözlerini, kendilerinin yönetmedikleri gökyüzüne çevirirler.

Bu sınıflama, Yeni Eflatunculuğun ruhuna uygundur. Fakat bu sistemde, Proklus ve Sirianus Tanrıbiliminin karakterinde olan bu alt bölüm (subdivision), zenginliği bulunmadığı gibi, Atina Okulunun kullanmakta olduğu bu adlandırma (dénomination) biçimi de yoktur.

Hierokles, bir taraftan da Porphyre Tanrıbiliminin sadeliğine sahiptir. Bu itibarla Fisagorculuğun eski düşüncelerine, rakiplerinden daha az uzaktır. Bununla birlikte Fisagor'a pek de sadık değildir. Zamanın ruhuna uyarak, Fisagor'a İtalya Okulundan en az beş, altı yüzyıl sonra doğmuş olan düşünceleri yüklemiştir. O, *Altın Mısralar*'ın, Fisagor ve yaşadığı çağın gerçekleri üzerinde düşünmemişe ya da şüphe etmemişe benzer. *Tanrı Kayrası ve Kader* hakkındaki eseri tam olarak var olsaydı, belki de bunların üzerinde tartışmalar yapar, bunları reddeder, uzlaştırmaya çalışırdı. Eserin birinci kitabında ileri sürdüğü sorunlara dair kendi özel görüşlerini saptar. Üçüncü kitapta da ilerde yapılacağını sezdiği itirazlara karşılık verir. Eserin diğer beş kitabında da, kendi düşüncelerinin esasta Eflatun'la, kâhinlerle, papaz kanunlarıyle, Orphée, Homeros ve Sokrat'ın öğrencilerinden önce gelenlerle ve nihayet Sokrat' tan sonra gelmiş olan bütün okul şeflerinin dersleriyle uygun olduğunu ispata çalışır. Bazı yanılmalara düşmüş olmakla birlikte, eserinin bu elde kalan parçaları, Sirianus'ün hocası olan Plütark'a kadar yetişmiş filozofların görüşlerini birer birer açıkladığı için, felsefe tarihi bakımından önemlidir.

Savunduğu doktrine gelince: O, Tanrısal kayrayı, "görülen ve görülmeyen bütün yaratılmış şeyler üzerinde Tanrı'nın babaca egemenliği" diye tanımlar. Kader de ona göre, bu egemenliğin işlemesine katılan 'üleştirimli (distributif) adalet'tir, başka bir deyimle, yaratanın, yani, varlıkların babasının, evreni toptan korumasına yardım eden âdil hükümete 'kayra' (providence) denilir ve her bireye uygulanan özel kanuna da 'kader' denilir. İnsan, elindelikten (libre - arbitre) yoksundur. Fakat, bir taraftan insanın kararları, Tanrı'nın özel bir etkisiyle, yine insanın duygulanmaları üzerinde (yani, iradesini hareket ettiren güdüler üzerinde) takibe uğrar ve elindeliğin iyi kullanılmasını az çok kolaylaştıran bu etki de, bir mükâfat ya da cezanın başlangıcıdır. Diğer taraftan da Tanrı, yaratmanın ilk kaynağında, var oluşun ilk başlangıç ve sonunu belirtmiştir. Hierokles, bu söylediklerıyle elindelik hakkında söylemiş oldukları arasında hiç bir çelişiklik görmez ve bu açıklama sayesindedir ki, der, insan, hem kendi kaderini yapar, hem de bu kadere itaat eder. Hierokles, kader'i, 'zorunluluk', 'kuvvet' ya da 'bireyliğin özel doğasına bağlayan' kuramlara hücum eder. Hierokles, Tanrı, maddeyi yarattığı zaman, maddenin ayrıca var olmadığını ve yaratanın, eserini meydana getirmek için bir irade ediminin (acte) yeterliğini ileri sürmüştür. Bu itibarla Tanrı' nın her şeyi 'yok'tan (ex nihilo) yarattığını iddia etmek doğru değildir. Ona göre, şerri de Tanrı değil, insan yaratmıştır. Tanrı, insanlar tarafından serbestçe seçilmiş olan bazı eylemlere, bazı sonuçları eklemeyi yeter bulur. Özgürlüğü korumak için gayret sarf eden Hierokles, Afrodizyalı Alexandre'ın doğacılığını ve stoacıların kaderciliğini reddetmiş olur.

Anlaşılıyor ki Hierokles, Eflatun'un hiç olmazsa *Timée* diyaloğunda madde'ye vermiş olduğu bağımsız ebedîlik niteliğini kabul etmemekte ve "yaratmanın başlangıcı olamaz" diyerek de Hıristiyanlık dogmasından (dogme) uzaklaşmaktadır. Hierokles'e göre, Tanrı'nın dolaysız olarak yarattığı tek şey, ruhlardır ve bunlar, Tanrı kayrasının konusudurlar. Ruhlardan bazıları 3.000, bazıları da 10.000 yıl var olmaya devam ederler. Kendisi de Porphyre gibi insandan insana bir ruh göçü (métempsychose) olacağına inanmaz. Ona göre, türlü varlık sınıfları geçilmez engellerle birbirinden ayrılmışlardır. Tanrı hükümetinin bütün küreleri kapladığını, bu itibarla ilk yaratılanın dolaysız olarak Tanrı tarafından, ikincinin de, ilk yaratılan tarafından, üçüncünün ise ikinci tarafından ve nihayet insan ruhlarının kahramanlar ve iyi cinler tarafından yönetildiğini kabul eder. Pratik felsefede Hierokles, ruhun duyulur kısmını, aklın emri altına veren ahlâk erdemiyle, ruhu gerçeğe yükselten pratik erdemi ayırır. Birincisi, insanı iyi bir varlık yapar, ikincisi ise, Tanrılaştırır. Tanrılığa mecbur olduğumuz gerçek tapım (culte), onu taklit etmek, tanımak ve kendisine tapmaktır. Her çeşit erdem üstüne çıkarak bizi, Tanrılığa yaklaştıran daha yetkin bir faaliyeti salık verir ki, bu, Fisagor'un salık verdiklerine benzeyen bazı hayat kurallarıdır. Bunlar, yine Eflatunculukta görülen mistisizm esaslarından ibarettir.

Hierokles'in eserlerinin en tam ve yetkin baskısı, 1709'da Cambridge'de yayınlanmıştır. Bunda, eser Latinceye de çevrilmiş olduğu gibi, Pearson'un eklediği bir Giriş de vardır. M. Ficin ve eseri basan Casaubon bazı notlarla açıklamalar yapmış ve bu son yazar, Hierokles'in bir de biyografisini yazmıştır. *Altın Mısraların Yorumlanması* 1742'de Londra'da tekrar basılmıştır. Bu eser, Gaisford tarafından 1858'de de Stobée'nin *Felogoe*'leriyle birlikte bastırıldığı gibi, Mullach tarafından da *Frag. Philos. Groecor...* (1, 408) de de yayınlanmıştır. Hierokles'in eserleri, İtalyancaya (Venedik,

1604), İngilizceye (Glasgow, 1756) ve iki cilt olarak Fransızcaya (Paris, 1706, Çeviren: Dacier) çevrilmiştir.

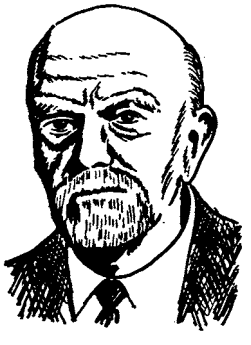
Bkz. J. Simon, (cilt 2, s. 588-590); Bayle, *(Hierokles maddesi);* E. Vacherot'nun *İskenderiye Okulunun Eleştirili Tarihi.*

HİEROKLES. Yunan filozofu. Stoacılardandır. İmparator Adrien ya da Sofu Antonin çağında Atina'da ders vermiştir. Hayat ve düşüncelerine dair bilgimiz yoktur.

HİERONİM (Rodoslu). Bu filozofa, Rodoslu Jérome da denilir. M.Ö. 270 ya da 268'e doğru tanınmış olan gezimci filozoflardandır. O tarihlerde bu okulun şefi olan Lykon'un ve Yeni Akademinin şefi olan Arsesilas'ın çağdaşıdır. Diogéne Laêrce, bu akademicinin kendi öğrencilerine, başka filozofları da dinlemelerini salık verdiğini, öğrencilerinden birinin başka bir filozofun derslerini kendisininkine yeğ tuttuğunu öğrenince, onu kendi eliyle o beğendiği filozofa götürerek disipline de riayet etmesi gerektiğini salık verdiğini anlatır. Hieronim, çok yazmış, eserleri, zamanında çok itibar görmüştür. Fakat bunlar kaybolmuşlardır. Yalnız elemin yokluğunu ve bunu, yüce hayır saydığını, hazzın gerçek bir şey olmadığını, kendiliğinden de arzulanmaya değmediğini savunmuş olduğunu biliyoruz.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV ve V); Ciceron, *De Finibus* (lib. V, c. V; lib. II, c. III); *Acad. Quoeot* (lib. II, c. XLII).

HİLBERT, David. Alman mantıkçı ve matematikçisi. 23 ocak 1862'de Königsberg'de doğdu; 14 şubat 1943'te Göttingen'de öldü. 1895'ten 1936'ya dek bu şehirde profesörlük yaptı. Axiomatik (axiomatique) denilen matematik felsefesinin ve yeni matematiğin kurucularındandır. (Bilindiği gibi, mantık bakımından matematiğin ilkeleri, sistemli olarak bir ad altında toplanmakta ve hepsine birden 'Aksiyomatik Sistem' adı verilmektedir). O, mantığı her çeşit çelişikliklerden kurtararak, düzenlesik ve mantıksal bir sistem haline getirmeye çalışmıştı. *Geometrinin Esasları* (1899) adlı eserinde, aksiyomların (belit) bağımsızlıkları ve çelişkilerden arınmış oldukları hakkında ileri sürdüğü kanıtlar, yöntem yönünden onun sayılan kuramını belitleştirmeye hizmet etmiştir.



Hilbert, varyasyon (variation) hesaplarında kendinden önce yapılmış olan çalışmalara yeni bir biçim vermiş ve çizgisel (linéer) entegral denklemlerin genel kuramını ileri sürmüştür. O, bağıntıcılık (relativisme) kuramına önemli eklemeler de yapmıştır. Görünüşte yalnız matematiği ilgiler sanılabilen bu buluşlar, bilimsel felsefe ve modern mantığın da ilerlemesinde önemli bir rol oynamışlardır. Onun, R. Couran'la birlikte yazmış olduğu, *Matematiksel Fiziğin Yöntemleri* (1924) adlı eseri önemlidir.

Öteki eserleri: *Grundlagen der Geometrie* (1899; 7. baskı, 1930); *Grundzuge der Theoretischen Logik* (1825; 3. baskı, 1949); Bu eseri W. Ackermann'la birlikte yazmıştır); *Grundlagen der Mathematik* (2 cilt, 1934-1939); *Gesammelte Abhandlungen* (3 cilt, 1932-1935); *Mathematische Problem* (Paris'te verdiği konferanstır, 1900)... vb.

Bkz. A. Reymond, *Logik İlkeleri ve Muasır Eleştiri* (Türkçeye çeviren: H. Ziya Ülken, 1942; M. E. B. yayınlarından); Kemal Zühtü Taneri, *Matematik İlkeleri ve Felsefe* (s. 69-74, 1951).

HİLDEBERT (Lavardinli). Skolastik filozof ve şair. 1056'ya doğru Lavardin'de doğdu, 8 aralık 1133'te Tours'da öldü. Tourslu arşidiyakr (archidiacre) Berenger'nin öğrencisi olduğu sanılmaktadır. Hocasının mezar taşına bir kitabe yazmış ve şiirleri uzun zaman Latin klasik eserlerinden sayılmıştır. Bazılarına göre, Cluny keşişlerindenken, bu manastırın rahibi olan Saint-Huges'e öğrenci olmuştur. Gerçek olan şudur ki, daha pek gençken 1097'de Mans Katedraline rahip olmuş, 1125'ten 1132'ye kadar da Tours Başpapazlığını yapmıştır. Tours'a gelinceye dek ömrünün 28 yılı, İngiltere Krallığı ile Mans Kontluğu arasındaki savaşlar içinde geçmiştir. Olup biten olayların bozukluğundan korktuğu için, Roma'ya gitmiş ve Fransa'ya döndükten sonra birçok çetin çarpışmalara girişmiş ve nihayet başpapaz olabilmiştir.

O, XII. yüzyılın yalnız ünlü bir şairi değil, bilim ve erdemle de seçkin bir kişiliğidir. Bu nedenden kendisine 'hazret' (venerable) sıfatı verilmiştir. Yazdığı şiirlerde eski Yunan ve Roma'ya hayran olduğu sezilir. Birçok anılardan (hatıra) ve hatta bir rahip için şaşılacak bir şey olmakla birlikte, mitolojiden de ilham almıştır. Şiirleri yalnız şekil itibarıyle değil, bunlarda geliştirdiği temalar bakımından da değerlidir. Harabeler, eski Roma'nın büyüklüğüne hasret çekmeler... vb. gibi konular, gerçekte XV ve XVI. yüzyılların duygularıdır. Bunları, ortaçağ şiddetle reddettiği halde Hildebert'in eseri bunlarla doludur. Onda, XIV. yüzyıl hümanizmacılarının (humanistes) ülküleri dalgalanır.

Hildebert, Tanrıbilime dair olan eserlerinde Virgil, Seneca, Ciceron, Horace, Aristo ve Ef-

latun'dan bahsetmeyi sever. Bütün bu yazarların eserlerini incelediği de anlaşılmaktadır. Antikite hakkındaki bilgisi, eserlerinden de anlaşıldığı gibi, geniş bir görüş kazanmasına neden olmuştur. Saint-Anselme'den daha az derin ve daha az orijinal olmakla birlikte, zekâsının genişliği bakımından isabetli ve çok bilgili bir kişilik olarak üstünlüğünü hissettirir.

Ona göre iman, var olmayan şeylerin pekinliğini (certitude) isteyerek kabul etmektir ki bu, görüşten (opinion) üstün ve bilimden aşağıdır. Akıl, yalnız kendi kuvvetleriyle Tanrı'nın var olduğunu ispat edebilir. Zira, Tanrı'yı tamamıyle inkâr edemeyen ruh, kendisinin daima var olmamış olduğunu bilmeye mecburdur. Şu halde, eğer ruh sonradan başlamışsa, kendi kendini var edemez. Öyleyse, ruhun başlangıcı olmayan bir neden tarafından başlatılmış olması lâzımdır. Akıl, yalnız ilk nedenin var oluşunu ispat etmekle kalmaz, aynı zamanda bu nedenin bir olduğunu da ispat eden bir fakültedir. Çünkü, yetkin olmayan iki neden var olsaydı, her ikisi de yetersiz olacaklardı ve eğer ikisi de yetkin olsalardı, bunlardan biri fazla olurdu. Hildebert'e göre, adalet, iyilik, bilgelik, uçsuz bucaksızlık... vb. gibi diğer Tanrı yüklemleri, imanla onaylanmadan önce, vahiy dışında bunların bir bilimi var olacak şekilde, akıl tarafından tanınmış olabilirler. Hildebert'in bu çok ağır ve özgür düşünceleri, skolastiğin önemli anıtlarından biri olan *Traité Théologique* adlı eserindedir.

Aynı ruhu taşıyan diğer özgür düşünceleri, *Ahlâk felsefesi: Yarar (fayda) ve Namus* adlı kitapçığında bulunur ki, kendisinin de itiraf ettiği gibi, bu eseri de eskileri taklit etmek suretiyle yazılmıştır. Bunda, ahlâk'ı başlıca üç sorundan ibaret görür:

1. Namus nedir?
2. Fayda nedir?
3. Fayda ile namus nasıl uzlaşabilir?

Ona göre, 'namus', bizi kendi özel erdemiyle çekendir. Dört şekli vardır: Tedbir, Adalet, Cesaret, İtidal... Faydalı ise, sağladığı kâr dolayısıyle aranmış olandır. Bu da, Zekâ servetleri, Beden servetleri ve Talih servetlerini kapsar. Bütün bunlarda Hildebert'in kullandığı terimler, Seneca ve Ciceron'undur. Her ne kadar onun bu sorunlara dair olan düşünceleri çocukcaysa da, akıl ve felsefenin uyanmasına başlangıç olması itibarıyle yaşadığı yüzyıl için esaslı bir yenilik sayılır. O, müşrik filozofların ahlâkını Hıristiyanlık görüşüyle âdeta yenileştirmeye çalışmıştır. Hildebert'in eserleri, Beaugendre tarafından 1708'de Paris'te basılmıştır. Eserleri: J. P. Migne'nin *Patrologia Latina*'sındadır (cilt I).

Bkz. *Histoire Littéraire de la France* (cilt IX, s. 250 vd.); Ampère, *Histoire de la France Avant le XII e Sciecle* (cilt 3, s. 437 vd.); Et. Gilson, *Humanisme Médievale et Renaissance* (Paris, 1932); ve bu yazarın *Philosophie Médievale et Humanisme: Héloise et Abélard* (Paris, 1939) adlı eserinde; A. Dieundonné, *H. de L.* (1898).

HILDEBRAND, Dietrich von. Alman filozofu. 12 ocak 1881'de Floransa'da doğdu. Münih Üniversitesindeki profesörlüğünden 1933'te ayrılarak New York'taki Fordham Üniversitesine geçti. 1940'a kadar burada kaldı. Olaybilimciliğe (phénoménologie) bağlıdır. Şu eserleri önemlidir: *Sittlichkeit u. Eth. Werterkenntnis, in Husserl Jahrbuch* (V, 1922); *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930); *Sittliche Grundhaltungen* (1933, 1946); *Liturgie u. Personlichkeit* (1933); *Reinheit und Jungfräulichkeit* (1933; 3. baskı, 1950).

HILDEBRANDT, Kurt. Alman filozofu. 12 aralık 1881'de Floransa'da doğdu. 1934-1945'e kadar Kiel Üniversitesinde profesörlük yaptı. Büyük Alman yazarlarının felsefesel cephelerini aydınlatan eserler verdi. Başlıcaları: *Norm und Entartung des Menschen* (1920); *Norm und Verfall des Staats* (1920); *Wagner und Nietzsche* (1924); *Platon der Kampf des Geistes um die Macht* (1933); *Hölderlin, Philosophie und Dichtung* (1939; 3. baskı, 1943); *Goethe, Sein Weltweisheit im Gesamtwerk* (1941; 3. baskı, 1943); *Goethe Naturerkenntnis* (1947); *Leibniz und das der Gnade* (1953).

HILLEBRAND, Joseph. Alman yazar ve filozofu. 1788'de Hanovre'daki Hildesheim'de doğmuş; 25 ocak 1871'de Mayence yakınlarındaki Bedelheim'de ölmüştür. İlk öğrenimini Hildesheim Katolik jimnazında yaptı ve buna Göttingen'de devam etti. Hildesheim'deki Josephinum Jimnazına profesör olmuşsa da, bu görevi çabuk terk etti. Katoliklikten vazgeçerek, Protestanlığı kabul etti. Heidelberg'de Hegel'le tanıştı. Bu filozof, Berlin Üniversitesine geçince, Hillebrand bir süre onun kürsüsüne getirildi. Buradan da Giessen Üniversitesine atandı. 1848'de politika hayatına atıldı. Hesse Büyük Dükalığının Millet Meclisine bir zaman başkanlık etti. 1850'de bu meclis dağılınca bir köşeye çekilmeye mecbur oldu. Birçok eser yazmıştır; fakat bunlarda orijinal bir şeyler görülmemektedir. Onun, Hegel ve Wolf'un etkisi altında kaldığı açıkça görülür. Kendisini Hegel'den ayıran nokta, seçmeci (éclectique) olmasıdır. Bazen Hegel'i Leibniz'in düşünceleriyle düzeltmeye çalıştığı da görülür.

Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Bilim Olarak Antropoloji* (Mayence, 1822-1823); *Kuramsal ve Hazırlayıcı (propédeutique) Felsefe* (Mayence, 1826); *Evrensel Felsefeye Giriş* (Mayence, 1830); *Felsefe Düşüncesinin Organizma-*

si (Leipzig, 1842); eserlerinin en önemlisi budur; *Ruh Felsefesi* (Heidelberg, 1835).

HINRICHS, Hermann-Friedrich-Wilhelm. Alman filozofu. 22 nisan 1794'te Oldenberg Dükalığında Carlseck şehrinde doğdu; 17 eylül 1861'de Turing'de öldü. Strassbourg'da okudu; sonra Heidelberg'de Hegel'in derslerini dinledi ve ona bağlandı. 1819'da bu şehrin üniversitesine doçent oldu. 1822'de Breslau ve 1824'te Halle Üniversitesinde profesörlük yaptı ve ölünceye kadar bu son kürsüde kaldı. İlk eserine Hegel bir Önsöz yazmıştır. Kendisi muhafazakâr bir Ortodokstur. Eserleri: *Die Religion im Innern Verhöltnisse zur Philosophie* (1822); *Grundlinien der Philosophie der Logik* (1826); *Politisch Vorlesungen* (1843); *Das Leben in der Natur* (1854). Bu son eseri Hegel doktrinini yenileştirecek olan bir doğa felsefesine başlangıç niteliğini taşıyacaktı. Goethe'nin *Faust*'u ile Schiller hakkında da bazı eserleri vardır.

HİPATİA. İskenderiye Okulu filozoflarının en ünlülerinden biri olan bu kızın babası, matematikçi Teon'dur. Yaklaşık olarak M.S. 370 yılında doğduğu ve 415'te şehit edildiği kabul edilir. Ölüm tarihine itiraz edilmemektedir. Babası, o dönemin ilk matematikçi ve fizikçisidir. Hipatia, hem bu bilimleri öğrenmiş, hem de sağlam bir felsefe kültürü almıştır. Babası, evvelâ kızına gezimciliği kabul ettirmişse de, Hipatia'nın diğer hocaları, onun Eflatunculuğa bağlanmasına hizmet etmişlerdir. Hipatia'nın doğum tarihi göz önünde tutularak, hocalarının Proheres ve Plütark gibi Yeni Eflatuncular olduğu zannedilmektedir. Bunlardan birincisi, İskenderiye'de bir filozof olmaktan çok, bir sofist olarak tanınmış, ikincisi de, Sirena Piskoposu Sinesios'un üstadı olan Hipatia'nın uzun süre bu şehirde kaldığı anlaşılmaktadır. Atina'da felsefe ile uğraşan diğer birtakım kadınlar daha vardı. Örneğin, hocasının kızı Asklepijeni bunlardan biridir. Hipatia, İskenderiye'ye döndüğü zaman, derin bir saygı ve hayranlıkla karşılandı. Güzelliği, erdemi, bilgisinin genişliği, hatipliği, evini modaya uygun bir merkez haline getirdi. Bu tarihlerde İskenderiye'de felsefe öğrenimi yok gibiydi, ya da bu öğrenim dikkati çekmeyecek denli belirsizdi. Hipatia, bu öğrenimi kuvvetlendirdi.

Onun doktrini, babasının Aristocu olmasına ve pozitif bilimlerle uğraşmasına rağmen, Yeni Eflatunculuktur. Kasidelerine kadar Yeni Eflatunculuğunun etkileri görülen Sinesios, bu filozof kızı, kendi öğrencisi saymaktadır ve Hipatia hakkında verdiği bilgilerden, ikisinin de aynı düşünceleri paylaştıkları anlaşılmaktadır. Halk, Hipatia'nın babasına, Teoteon adını vermiştir ki, "Tanrısal Çocuk" demektir. Bu, Hipatia'nın İskenderiye'de nasıl yüksek bir etki yaptığının kanıtıdır. Hipatia, çoğu zaman filozofların mantosundan giyer, yüksek erdemiyle muhteşem güzelliği, kendisini dinleyenleri coşturur, onlarda derin tutkular yaratırdı. Bir gün İskenderiye Başpapazı Saint-Cyrille, onun evi önünden geçerken Hipatia'nın dersini dinlemek için gelen halk kitlesinin içeri girmek için gösterdikleri telâş ve ilgiyi görmüş ve onu kıskanmıştı. Esasen bu dönem, Hıristiyanlığın yerleşip yayılmaya çalıştığı ve paganizmanın yıkılmamak için kiliseye karşı direndiği ve hatta biraz saldıracak kadar kuvvetli olduğu bir dönemdi. Bu itibarla her çeşit hoşgörüden yoksun olan bu başpapaz, bir havari olarak dinsel ve siyasal görevine fazlasıyle de bağlılığı yüzünden Hipatia'nın felsefesine, kâfirliğine ve bunları temsil eden şahsına karşı da düşmandı. İşte bu müteassıp havari, şehirdeki nüfuzundan da faydalanarak Yahudileri kovdurmuş, servetlerini yağma ettirmiş, sinagogları kapattırmış, Ammonius'ü ölüme mahkûm ettirerek bu filozofa türlü işkenceler yaptırmış; özet olarak İskenderiye'de Hıristiyanlıktan başka inançları boğmak için gereken fenalık ve baskıların her çeşidini yaptırmıştır. İşte bu papaz, 415 yılının bir dinsel bayram günü, Hipatia'yı, arabasında giderken, evvelâ kışkırtılmış olan bir halk kitlesinin hücumuna uğratmıştır. Bu kudurmuş kalabalık, Hipatia'nın elbiselerini parçaladıktan sonra, kendisini Emperial adı verilen kiliseye getirerek, orada buldukları çanak, çömlek ne varsa ve ne bulduarsa hepsini talihsiz filozofun üzerine atarak kendisini parçaladılar, bu saldırganlıktan cesedi bile kurtulamadı. Parçalanmış olan ölüsünü sokaklarda sürüklediler, sonra her parçası ayrı ayrı toplanarak hepsi birden Sinaron'da yakıldı. Bu suretle insanlar arasında kardeşliği savunan, merhamet ve şefkatle yarlığa (charité) dayandığı kabul edilen bir dinin velilik sıfatını kazanmış olan bir havarisinin kararıyle felsefe bir kurban daha vermiş oldu. Bu suretle de genel olarak her yeni düşünce ve harekete düşman olan din, kendi adına yapılan cinayetlere bir yenisini eklemekle kalmamış, ilerde yapılacak daha korkunç cinayetlere de yeni bir dayanak olmuştur.

Hipatia, Diofant'ın *Canon Astronomique* adlı eseri ile Perga'lı Apollonius'ün *Koni Kesitleri*'ni (sections coniques) yorumlamıştır. Bunlardan babasına ait olduğu söylenen *Manüel Tablolarına* sıkıştırılmış olan astronomi levhasının 'kanon'u kalmıştır. *Saint-Cyrille'e Mektup* başlıklı bir kitabı da Hipatia'nın yazdığı söylenirse de, bu, içinde 431'de sürgün edilmiş olan Nestorius'ten bahsedildiğine göre, Hipatia'nın şehit oluşundan sonra yazılmıştır.

Hipatia, Hıristiyanlar arasında da büyük bir

ün kazanmıştı. Uzun süre bilgilerinin genişlik ve derinliğiyle tanınmış olan kadınlara ikinci Hipatia adı verilmiş ve Silentier'li Paul'ün olduğu zannedilen *Antoloji* başlıklı eserde, Hipatia için yazılmış bir mersiyeye rastlanmıştır. Sinesius'ün kendi kardeşine yazdığı *Mektuplar*'da (I, 14, 15, 33, 80, 124, 153'üncü mektuplar; Petau baskısı) Hipatia'dan saygıyla ve dostça bahsedildiği görülür. 153'üncü mektuptan anlaşıldığına göre, Sinesius, Dion ve Rüyalar hakkında yazmış olduğu iki eseri Hipatia'ya göndermiş ve uygun bulmadığı takdirde yayınlamayacağını bildirmiştir. Hipatia'dan kalan parçalar, Wolf'un *Mulierum Groecarum...*' ünde, Sokrat, Somozin ve Philostrog'un yazdıkları *Kilise Tarihi*'nde, nihayet Saxius, Brucker, Fabricius... vb. diğer tarihçilerin eserlerinde yayınlanmıştır. Werusdorf, Hipatia hakkında dört dissertasyon yazmıştır (Wittemberg, 1747, 1848).

Bkz. Hoche, *Philologus* (cilt XV, s. 435-474); J. Simon, (cilt II, s. 590-592); Kingsleys, *Roman Hypatia* (1853. İngilizce olan bu romanla aynı adı taşıyan Mauthner'in romanı, bu filozofu daha geniş bir halk tabakasına tanıtmaya hizmet etmiştir); W. A. Meyer, *Hipatia von Alexandria* (1886).

HİPPARKİYA (Hipparchia). Krates'in karısı. Kinik filozoflardan. Trakya kasabalarından Maronée'de doğmuştur. Zengin ve seçkin bir ailenin kızıydı. Büyük İskender zamanında yaşamıştır. Kinik filozof Metrokles'in kız kardeşidir, Diyojen'in de öğrencisidir. Hipparkiya, Krates'e âşık olmuş ve evlenmek istemiştir. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, ebeveyni bu işe engel olmak istemiş, Krates de onu bu maksadından vazgeçirmek için, bir şeye sahip olmadığını, günlük yaşadığını, kendisiyle evlenirse, aynı koşullara katlanma zorunda kalacağını anlatmış ve esasen pek çirkin ve biçimsiz olan bedenini de ona göstererek iğrendirmek istemişse de, Hipparkiya, kendisiyle evlenmezse intihar edeceğini söylemiş, güzelliğe, asilliğe ve servete tercih ettiği bu filozofu kocalığa kabul etmiştir. Kocası gibi, kirli bir mantoya bürünerek, elinde bir sopa ve sırtında bir dilenci torbası olduğu halde, Antistenes'in öğrencilerine özgü olan hayatı benimsemiş, kadınlığını düşünmemiş, kocasıyle birlikte herkesin önünde çiftleşecek kadar bu hayatın sefaletlerine razı olmuştur. Sesinin güzel olduğu söylenir; Kinikliğe bu denli çok bağlı olması dolayısıyle doktrin arkadaşları, onun adına, Poecil'de kutladıkları bir tören yapmışlardır ki, buna "Köpek Eşli" (Cynogamie) adı verilir. Hipparkiya, birçok eser yazmışsa da, zamanımıza kadar hiç biri gelememiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VI).

HİPPİAS (Metapont'lu). Yunan filozofu. En eski Fisagorculardandır. M.Ö. 527'de yaşamıştır. Fakat, Okulunun genel ilkelerinden biraz ayrılmıştır. Aristo ve Theophraste (Teofrast), onu Heraklit gibi evrenin birinci ilkesi ve yok edilemez tözü olarak ateşi kabul ettiğini, bütün cisimlerin bu tözden meydana gelip yine bunun içinde art ardına eriyip gideceklerini kabul etmiş olduğunu anlatırlar. Yani, Hippias'a göre, Ateş bir Tanrılık gibidir; türlü varlıklar yoğunlaşıp sıvılaşmanın art ardına birbirini kovalamasından oluşmaktadırlar. Ruh da ateşli bir maddedir ve âlem sınırlıdır, ebedî olarak da hareket eder ve dönemsel (periodique) olarak şekil değiştirir. Onun Fisagor'daki merkezsel ateşle Heraklit'in görüşlerini birleştirdiği zannedilir.

Hippias'a göre, geleneğin verdiği bilgiler çok karışıktır. Kendisinin, hangi zamanda yaşadığı, nerede yaşadığı açıkça bilinmemektedir. Onun, Fisagor adı altında bir eser yazdığı iddia edilirse de, Diogéne Laêrce'e dayanarak hiç bir şey yazmamış olduğunu iddia edenler de vardır. Bununla birlikte, Hippias'ın yazmış olduğu sanılan eserde, tapım (culte) ve törenlere dair bilgiler verildiği ve Akuzmata (Acousmata) denilen Fisagorculuğun matematik sırlarını kavramamış olanlardan bahsettiği söylenir. Onun, Fisagor doktrinini ilk yayanlardan biri olduğu da kabul edilir. Jamblik, *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde, Hippias'ın köşegenin (diagonale) ölçülemezliğine dair olan bir geometri sırrını açığa vurduğu için, bir seyahat esnasında çağdaşı olan Fisagorcular tarafından boğulmuş olduğunu kaydeder ve, "Sayılar, eşyanın örnekleridir" düşüncesini öğretenin de Hippias olduğunu iddia eder. Hippias'ın, her şeyin sonlu ve hareket halinde olduğuna, âlemin dönüşümünde (istihale) de sınırlı bir zaman bulunduğuna inandığını, bu tarihçiden öğreniyoruz. Ona ait olduğu söylenen söz ve düşüncelerden şüphe edenler vardır. Bazıları da onu Kroton'lu zannetmektedirler.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VIII); Jamblik, *Vita Pythagoroe* (ch. XVIII); Plütark, *De Placitis Philosoph* (lib. I, ch. III); Semplicius, *In Physi. Aristot* (s. 6); S. Empricus, *Adv. Mathem.* (lib. IX); *Hyp. Pyrrob.* (lib. III, c. XXX); Aristo, *Metaphysique* (I, 3); L. Robin, (s. 74, 105); J. Burnet, (s. 352).

HİPPİAS (Elis'li). Yunan sofistlerinden. M.Ö. 460'a doğru dünyaya gelmiş ve Sokrat'ın zamanında yaşamıştır. Protagoras ve Gorgiyas'ın da çağdaşıdır. Eflatun'la Eflatun'u taklit edenler, Hippias adına iki diyalog yazmışlardır. Eflatun, *Protagoras* adlı diyaloğunda da ondan söz etmiştir. Hippias, her şeyi bilmek, her şeyi tanımak iddiasındaydı ve bu yeteneğiyle de övünürdü. İş hayatında olduğu kadar da bilimde usta olduğunu söyleyen bu filozofa hemşerileri fazla inanmışlardı. Zira, diğer Yunan

siteleriyle aralarında bir anlaşmazlık olduğu zaman elçi olarak onun gönderildiği bilinmektedir. Hippias bu sıfatla Lakedemonya'ya gönderilmiş ve orada bir genç adamın neyle uğraşması gerekli olduğuna dair güzel bir söylev vermiştir. Fakat onu dinleyenler, hatipliğindeki cazibeye karşı duygusuz kaldıklarından, onun istediği şeyleri uygun bulmamışlardır.

Hippias, her fırsatta bütün Yunanistan'ı dolaşmış ve Olimpiyatlarda toplanan halka da söylevler vermekten çekinmemiştir. Onun aradığı şey, yalnız övünmelerine yarayan onurlardan ibaret değildir. Hippias, Sicilya'da Protagoras'ın adı pek yayıldığı bir dönemde, böyle bir adamın rakipliği, kendisi için korkunç olabileceği bir zamanda, söylevleriyle on beş gün içinde 150 altından fazla para kazandığını da övünerek söyler. Çünkü o, her şeyi bildiğinden, her şeyi de okutabiliyordu. Gençlerle yaptığı görüşmelerde, yalnız hatipliğe dair değil, mantık, gramer, astronomiden de söz ederdi. Hippias, güzel sanatlardan en küçük ve adi el sanatlarına kadar her şeyi bildiği için, resim ve heykeltıraşlığa kadar türlü konulara dair eserler yazmıştır. Eflatun, onun adını taşıyan diyaloğlarında, Hippias'la alay eder ve kendisine pek çok onur kazandırmış olan Olimpiyatlarda, ayağındaki sandallardan, omuzlarını örten mantoya, muhteşem pelerine, parmağındaki yüzüğe, hatta süslü kemerine, içine yağ koyduğu kaba ve mührüne kadar nesi varsa hepsini kendisi imal etmiş olduğunu söyler.

Hippias, *Trovalılar* adlı bir diyalog yazmış, bunda Nestor ve Neoptolémé'ye, namuslu yaşamak ve büyük bir ün kazanmak için gereken öğütleri vermiştir. Bu eserden, onun ahlâk doktrini keşfedilebilirdi. Fakat, Eflatun'un *İkinci Hippias*'ında incelediği konuyla (yani, yalancılıkla) ilgili olduğu zannedilen bu eserden Kiniklere etki yapan ve hayatın ülküsü olarak ileri sürdüğü şu bir tek cümle kalmıştır: "Kendi kendine yeter olmak". Eflatun, *Birinci Hippias*'ında en geniş anlamda güzel'i incelediği halde, *İkinci Hippias*'da iş'le doğru arasındaki bağlantıyı araştırır ve burada Sokrat'la Hippias'ı konuşturur. Hippias'a, Homeros'un şiirlerini okutturur. Sokrat, ona, Aşil ile Ülis'ten hangisinin iyi olduğunu sorar. Hippias, birinciyi seçer; çünkü, der, "o, doğru sözlü, kendisine güvenilir bir adamdır. Ülis ise, yalancı ve hilekârdır". Sokrat, bu ikisi arasında bir fark olmadığını nedenleriyle anlatır. Hippias, bunu reddeder, "Ülis'in fena niyetle ve isteyerek hile ve yalana baş vurduğunu, Aşil'in ise, başına böyle bir şey gelirse, övülmeye değer nedenlerle ya da kendine rağmen yalan söyler ve hile yapar", der. Diyaloğda sonuna kadar Hippias'a söyletilen düşüncelerde onun kaybolan eserinin izleri varsa, kendisinin asil bir ahlâkçı ruh ve vicdanını taşıdığına inanmak zorundayız.

Bir taraftan da Hippias, her şeyden söz ederken düştüğü çelişmelere aldırmazdı. Zira, kendini bir şeyin lehinde ve aleyhinde aynı kuvvetle düşünce yürütebilenlerden sayardı. Onun belleği (hafıza) de pek kuvvetliymiş. Belleteci (mémotechnie) icat etmiş ve kendisine verilen elli adı, sıralarını karıştırmadan, hemen ezberler ve tekrarlayabilirmiş. Bildiği şeylerin çokluğu dolayısıyle, hiç bir bilimi derinleştirmemiştir. Türlü bilimlerde gerçeği araştırmaktan çok, gerçeğe benzerler üzerinde durmuştur. Amacı, gençleri pratik hayatta başarıya götürmek, her türlü tartışmalarda üstün gelmelerini sağlamaktır. O, insan için başarıdan başka bir erek (gaye) tanımadığından, her türlü aracı akla ve ahlâka uygun bulmuş ve bu ilkeleri, önce kendi nefsine uyguladığından, derslerini pek yüksek ücretlerle vermiş ve zengin olmuştur. Bununla birlikte Hippias, hatipliğe hizmet etmiş, kafiyenin, ahengin, vezinlerin özel değerlerini belirtmiştir. Homeros'un şiirlerini de derinden incelemiş olan Hippias, arkeolojiye, Yunan ve barbarların şiirleriyle yazarlarına dair bir eseriyle *Ameristos* başlıklı matematiğe dair bir söylev de yazmıştır. Bir de mersiyesi vardır. Bütün bunlar, yazdığı zannedilen diğer eserleriyle birlikte kaybolmuşlardır. Ondan yalnız, Stobée'nin naklettiği şu özdeyişleri biliyoruz:

"Haset edenler, hem kendi talihsizliklerinden, hem de başkalarının mutluluklarından ötürü, iki kat bahtsızdırlar"; "İftirayı, hırsızlık *kadar şiddetle cezalandırmalıdır. Zira, iftira edenler, bizden en büyük servetimiz olan halkın saygısını çalarlar".*

Ansiklopedik olduğu kadar da kozmopolit bilgilere sahip olan Hippias, geometriye hizmet etmiş, örneğin, tiran (müstebit) sözcüğünü ilk kez ozan Archilok'un kullandığını keşfetmek gibi karanlıkta kalan bilgileri elde etmiş, birçok Yunan siteleri ona hemşerilik hakkı vermiş, eski düşüncelere bağlı olup, her türlü yenilikten nefret eden İspartalılar, onun tarih ve ahlâka dair olan yazılarını okumaktan hoşlanmışlardır. *Kavimlerin Adlarına Dair* adlı bir eserinin de kaybolanlar arasında bulunduğu bilinmektedir.

Hippias, ilk kez Olimpiyat şampiyonlarının bir listesini yapmış; *Dikkate Değer Olaylar* adlı bir eser daha yazmıştır. O, belleği geliştirme yöntemiyle uğraşmış, müzik ve geometri üzerinde çalışmış, doğal hukuk ile insel hukuk arasındaki ayrımları belirtmiştir.

Bkz. Eflatun, *I. ve II. Hipyas;* Philostrat, *Vie, Sophist.* (liv. I, c. X); Ciceron, *De Orat.* (lib. III, c.

XXXII); Xenophon, *Mémorebles. Socrat.* (liv. IV); Apulée, *Fleurides;* Geel, *Histoir. Critica Sophistarum* (Utrecht, 1823); Mahley, *Hippias von Elis* (Rhein, Müs'amî serisinde, XV, 514-535; XVI, 36-49); Th. Gomperz, (cilt I, s. 474-476); H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, 2* (6. baskı, 1952).

HİPPOKRATES. Kroton Hekimlik Okulunun büyük temsilcisi. M.Ö. 460'ta Cos adasında ya da bugünkü İstanköy'de doğdu ve şimdiki Tsalya bölgesinde bulunan Larisse şehrinde oldukça ileri bir yaşta (377 ?) öldü. Hayatı hakkında açık bir bilgimiz yoktur. Fakat, ataları arasında bazı hekimlerin yetiştiği bilinmektedir. Bugün de söylenmekte olan Hippokratizm deyimi, onun gözlemci, deneyci bir eleştirmen, insel ve ahlâksal bir ruhla bilimsel düşünceli bir kişilik olduğunu kanıtlar.



Doğu'da Bokrat adı verilen bu hekimin bazı eserleri Süryaniceye, bazıları da özellikle bunlardan *Prognostica (Teşhis)* ile *De Natura Homini (İnsel Doğa)* ve *Perhize Dair* adlı eserleri Arapçaya çevrilmiştir. Çağdaş hekimliğin pîri sayılan bu büyük adamın hekimliği hakkında Arap filozofu El-Kindi de bir eser yazmıştı.

Kendisinin çok seyahat ettiği, türlü yerlerde rastlanan öğrencilerinin çokluğundan ve bu öğrenciler tarafından yazılan eserlerde, ona dair kaydedilen satırlardan anlaşılmaktadır. Hippokrat'a ait olduğu söylenilen eserlerin en güvenilenleri iki kısımdır:

1. Hastalıkların tanımına ve betimine (tasvir) ait olan kısım;

2. Hastalıkların nedenlerini açıklamaya çalışan kısım.

Genel olarak bizi burada ilgileyen birinci kısımdır. İkinci kısımda o, hastalıkların nedenlerini sezgi aracılığıyle, gerçeğe oldukça yakın bir şekilde saptayabilmiştir. Onun zamanında, ameliyat yapmak din bakımından yasak olduğu için, fizyoloji ve anatomiye dair bilgiler hiç yok gibiydi. Mizaçlar (huy), kan, safra, balgam ve karasevda hakkında bu hekimin ileri sürdüğü kuramlar tamamıyle kişisel ve öznel icatlardan ibaretti. Bu itibarla ve bugün bu konular, yeniden önem kazanmış oldukları halde, onun görüşlerinin çoğu yanlıştır. Bugünkü bilimsel verilerin genişlemesine karşın, onların hâlâ bazı doğru yanları da yok değildir. Gerçekten, Pasteur'den beri birçok hastalıkların organlardan çıkan toksinler yüzünden meydana geldiği bilinmektedir. Hippokrat'a göre ise, hastalıklar, suyukların (ahlât) yapısında baş gösteren bir savaştan doğmaktadır. Hippokrat, şifa verme işinde, organizmanın kendiliğinden, kendisini savunduğunu fark etmiştir ki, bugünkü tedavi yöntemlerinde de bundan yararlanılmaktadır.

Bu verdiğimiz bilgiler daha çok hekimliği ilgiler. Bir iki yöntem kuralı, insan doğasına dair bir iki görüş ve ahlâka dair bir iki düşüncesiyle Hippokrat'ı felsefe tarihine mal etmek güçtür. Yalnız, onun bilimi boş araştırmalardan ve keyifsel sistemlerden kurtararak olguları gözlemeye önem vermesi ve şarlatan hekimlerle savaşı hiç de önemsiz değildir. Bu bakımdan o, az çok çağdaşı olan Sokrat'a benzetilir. Sokrat da felsefeyi küçülten sofistlerle aynı şekilde savaşmıştı. Fakat Hippokrat'ın Sokrat'ı ve bu filozofun doktrinini bildiği iddia edilemez. Onun yöntemi, kendi dediği gibi, iki sözcükle özetlenebilir: Deney ve Akıl yürütme; akıl yürütme de, yine kendi deyimiyle, "bir çeşit bellektir". Hippokrat'ın insanın ahlâksal haysiyeti ve hekimlik ödevleri hakkındaki düşünceleri yüksektir. Eserlerinin bazı parçalarından, kendisinin dolaysız olarak İyonya Okuluna ve daha çok Heraklit'e bağlı olduğu sezilmektedir. Ona göre de Ateş, eşyanın ebedî ilkesidir; ve doğa içinde, der, bu öğenin sürekli faaliyeti sayesindedir ki, her şey doğar, şekil değiştirir ve asla ölmez. Bununla birlikte ona göre, Hava ya da Esir de, bir çeşit 'âlemin ruhu'dur ve ateşin rolünü oynar. İnsan ve hayvanın organizmasına girerek, hayatı ve hatta düşünceyi yaratır. Bu, kendi özü itibarıyle hem bir, hem de şekli itibarıyle çeşitli olan evrensel bir kuvvettir. Hayat, bu evrensel düzen ve ahenk ilkesiyle birlikte dağılır, belirlenir. Onun, beyin üzerindeki etkisinden de zihin meydana gelir. Beynin bilinç merkezi olduğuna dair Kroton'lu Alkmenon'un düşüncesini Hippokrat'ın da paylaştığı görülmektedir. Bu düşünce, o kanaldan Eflatun'a da geçmiştir. Hekimlikle felsefeyi çıkarı (menfaat) için birbirinden ayırmış olan Hippokrat, *Sar'aya Dair* adlı kitabında, "Kutsal ve esrarlı bir hastalık sayılan sar'a, asla Tanrısal bir şey değildir. Bunda da bütün diğerlerinde olduğu gibi, mistik ve kutsal bir şey yoktur; insanlar, bilgisizlikleri yüzünden, başlangıçta bu hastalığın Tanrısal nedenlerden doğduğunu zannetmişlerdir" diyecek kadar pozitif bir anlayışa sahipti. Fakat zamanının diğer hekimleri, kendi sanatlarının iflâsından korkarak, ona hücum ettiler.

Bununla birlikte o dönemde hekimlikle felsefesel kozmoğoni arasında derin bir ilgi görülmüş ve Eflatun'un *Phedr* adlı diyaloğunda

söylediği gibi, ruhun niteliği, evrenin niteliği anlaşılmadan öğrenilemeyeceği zannedilmişti; hatta Hippokrat'a inanılacak olursa, bu yönteme baş vurmadan, bedenden bile söz edilemez. Bütün bu görüşleri dolayısıyledir ki, Montpellier Okulunun Hayatçıları (vitaliste), Hippokrat'ın ardılları sayılırlar; ve Cancılık (animisme) da ondan başlamıştır, denilir. Onun en büyük felsefesi, felsefeye karşı olan aşkıdır; yani, şu özdeyişinde söylediği gibi, bilgelik ve erdem aşkıdır: "Filozof hekim, Tanrılarla eşittir".

Genellikle hekimliğin babası sayılan Hippokrat, ahlâk bakımından tüm hekimlere ve hatta insanlara örnek olacak bir kişidir. O, hasta ile hekimlik ve hekim arasındaki ilişkilerin dayanması gereken erdem ilkelerini, kutsal bir and ile ebedîleştirmiştir. Bu and, hekimler için geleneksel ve değişmez bir kuraldır. Tanrılara yapılmış olan bu andın esasları şunlardır: Her hekim, öğretmenlerine, kendi ana ve babası imiş gibi saygı gösterecek; gerekirse kendi kazancını onlarla ve onların soy ve soplarıyle paylaşacak; onlara ve öğrencilerine, hekimliğe dair bildiklerini öğretecek; bunlar dışında kalanlara öğretmeyecek. Hastaları iyileştirmek için tüm bilgilerini uygulamak ve mesleğini kötüye kullanmamak; çocuk düşürmek için ilâç vermemek; hastalarla, onların evlerinde bulunanların iffet, namus ve şerefine saldırmamak; onların sırlarını kutsal sayarak kimseye açıklamamak. Bu andda, insana ve hastaya karşı beslenmesi gereken şefkat ve sevgi duygularıyle mesleğin onur ve haysiyetine bağlılık gibi yüce amaçlar saklıdır (*Le Sermont* adlı kitapçığı).

Hippokrat'ın adını taşıyan 80 kitabın adı zamanımıza kadar gelmiştir. Galien, bunlardan yalnız on birinin ona ait olduğunu, başkaları da daha az va da daha çoğunu onun yazdığını iddia ederlerse de hiç birinin sağlam bir dayanağı yoktur. Gerçekte on cilt tutan eserleri, *Oevres Completes d'Hippocrate* başlığıyle Littré tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1839-1861) ki, adları şunlardır: *La Loi; Le Sermont; Le Livre des Bienséances; Le Livre des Preceptes; Le Traité de la Nature de l'Homme; La Conduite Honorable; L'Art, De Medecin; Du Regime des Gens en Senté; Le Livre des Haris; Des Lieux et des Eaux; Des Crises; Les Pronostics; Les Epidemies* (7 kitap); *Les Aphorismes* (8 kitap); *Des Joures Critique.*

Bkz. Lanrade, *De Philosophie Hippocrates* (Aix, 1848); Fr. Bouillier, *Du Principe Vital et de l'Âme Pensante* (Paris, 1862, ch. IV); Diél, *Les Oeuvres d'Hippocrate* (Revue de Philosophique, XXI, 1912); P. Diepgen, *Hippokrates,* 9 (1938).

HİPPODAME (Mile'li). Fisagorcu filozof ve mimar. Aristo, bu zatın bütün bilimleri öğrenmiş olmak iddiasında bulunduğunu ve giysilerinin ihtişamıyle herkesin dikkatini kendisine çekmeye çalıştığını anlatır (*Politique,* liv. II, ch. VI). Kendisi bir devlet adamı olmadığı halde, ilk kez yetkin bir devletin planını çizmiştir. Bu itibarla Eflatun'dan önce yaşamış olacaktır. Aristo, bahsettiğimiz eserde ve Stobée (*Serm.* CXLI) bu ideal bir devlet taslağını aynen sakladıklarına göre, Eflatun'a bir ilham kaynağı olduğu zannedilir. O, siteyi on bin yurttaştan teşkil eder. Bunları, esnaf, çiftçiler ve savaşçılar olmak üzere üç sınıfa ayırır; araziyi de üçe böler:

1. 'Kutsal arazi'; bu, tapım (culte) masraflarını ödemek içindir;
2. 'Ulusal arazi'; bu, savaşçılarındır;
3. 'Özel arazi'dir ki, bu da sadece yurttaşlarındır.

Sitede, kanuna uymayan her hareketi yargılayan bir saray bulunacak; yararlı bir keşif yaptığı bildirilen yurttaşa mükâfat verilecek, ülkeyi savunarak ölen yurttaşların çocukları, cumhuriyet hesabına yetiştirilecektir. Devlet başkanı, halkın, yani üç zümrenin oyu ile seçilecektir. Eflatun'dan önce, yine böyle bir devlet taslağı vermiş olan Halkidikya'lı Phaleas vardır ki, Aristophan'ın *Kuşlar* ve *Kadınlar Meclisi* adındaki güldürülerinde (comédies) alay ettiği toplum şekilleri, bu iki teşkilâtçı ile o tarihlerde (M.Ö. 419-392) var olan komünistlerin düşünceleri olsa gerektir.

HİPPON. Yunan filozofu. Aristoxen ve Jamblik'e göre, Samos'ta ve diğer bazı yazarlara göre de Rhegium'da doğmuştur. Bu ikinci iddianın, onu Hippias'la karıştırmaktan doğduğu sanılmaktadır. Hippon'u, Kroton'lu ya da Metapon'lu da sayarlar; ve buradaki İtalyan Hekimlik Okuluna mensup olduğunu kabul ederler. Kendisi, Samos ve Güney İtalya'dan Atina'ya gelmiştir. Takma adı "Tanrıtanımaz"dır (Athée). Hayatı ve yaşadığı dönem bilinmemektedir. Yalnız, M.Ö. V. yüzyıl ortalarında yaşadığı, Thalés'in doktrinini yeniden onardığı kabul edilir. Aristophan'ın *Bulutlar* adlı güldürüsünden, onun Perikles döneminde yaşadığını ve Atina'da uzun süre oturduğunu öğreniyoruz. Kendisinden kalan bir iki düşünce kırıntısından anlıyoruz ki, o, Yunan felsefesinin başlangıçlarına mensuptur. Onu, bazıları da Fisagor'un öğrencisi sayar; oysaki, düşünceleri bakımından İyonya Okuluna bağlı olduğu görülür. Aristo, Hippon'dan alaylı bir dille bahseder, kendisini en kibirli filozoflar arasında sayar; adını Thalés'ten sonra kaydeder; hatta, "zekâsının aşağılığı, düşüncesinin hantallığı, kendisine filozoflar arasında yer verme iddialarına engel olur" diyerek, onun filozofluğunu bile kabul etmez. Hippon'un da Thalés

gibi suyu, eşyanın ilkesi saydığını (*Metaph.* liv. I, cilt III), hatta ruhun da sudan başka bir ilkesini tanımadığını anlatır (*De Anima,* lib. I, cilt II). Belki de Hippon'a göre, su, hem maddenin, hem de âlemin ruhunun tözüdür. Afrodizyalı Alexandre, onun ilke olarak yaşlığı (rutubet) kabul ettiğini ve duyularımızın dokunduğu şeylerden başka hiç bir şeyin var olmadığına inandığını anlatır (*In Metaph.* Aristot, s. 12).

Aristo'nun kaydettiğine göre, onun yaşlığı ilke olarak kabul etmesinin nedeni, bütün tohumların yaş olmasından ve yaş olmayan yerlerde gelişememesindendir. Hippon, Anaximen' le birlikte, hayat ve hareketin ilkesi olan şeyin, aynı zamanda ilk madde olması gerektiğini anlatmış, suyun, yani yaşlığın soğuk ve sıcağı meydana getirdiği, ateşin etkin ve yaratıcı, suyun ise edilgin bir ilke olduğunu iddia etmiştir (*Hyp. Pyrrh.,* lib. III ve *Adv. Mathem.,* I ile IX).

Aristophan'ın *Bulutlar*'ından anlaşıldığına göre, kendisi gibi güldürü yazarlarından olup, *Her Şeyi Görenler* adlı piyesinde zamanın filozoflarıyle alay eden Kratinos, Hippon'u, gökyüzünü bir fırın gibi veya yeryüzünü kaplayan bir örtü gibi tasarlamakla suçlandırmıştır. Fakat, Hippon'un ne bu görüşlerine, ne de Tanrıtanımazlığına dair belgelere sahip değiliz. Kendisinin, yukarda işaret ettiğimiz gibi, Aristo'nun anlattığına göre, dölüt'ün (foetus) oluşumu üzerinde araştırmalar yaptığı anlaşılmaktadır.

Hippon'dan, Ménon'un yazdığı sanılan *İatrika* adlı hekimlik tarihinde bir hekim olarak bahsedilir. Hippon'dan zamanımıza birkaç satırlık bir parça gelebilmiştir ki, bu, yeryüzünün altındaki suların bağımsız bir yaşlık kaynağı olduğunu kabul eden eski bir inanca karşı ileri sürülmüş ve suların derinlere değil, daima yukarı çıktığına dair olan genel inancı kuvvetlendirmek isteyen bir düşüncenin ifadesidir. Bu parça aynıyle şudur: "İçtiğimiz suların hepsi denizden gelir. Eğer kaynaklar, denizden daha derin olsaydılar, şüphesiz ki, içeceğimiz deniz olmayacaktı. Zira, bu takdirde su, denizden değil, başka kaynaklardan gelecekti; fakat deniz, sulardan daha derindir; şu halde, denizden yukarı olan bütün sular, denizden gelirler" (J. Burnet, s. 49, 405-406). Th. Gomperz, Hippon'u Thalés ve Parmenides'in kuramlarını uzlaştırmaya çalıştığı için, seçmeci (eclectique) bir filozof sayar (*Les Penseures de la Grèce,* s. 415).

Bkz. Schleiermacher, *Ueber den Philosophen, Hippon* (Külliyatının III. cildi; s. 3, 405-410); Diels, *Doxographie Graeci* (5, 475); Hippolyte, *Refutation* (I, 16, I); Jamblique, *Vita, Pytha* (c. XVIII); Censorinus, *De Die Natale* (c. V); Plutarque, *De Placitis Philosoph.* (lib. V, c. V); ve *Adv. Stoiccos* (c. XXXI).

HİRNHAYM, Hieronymus Jerôm. Avusturyalı filozof. Silezya'daki Troppan kasabasında 1637'de doğmuş ve Pilsen yakınlarındaki Hradischt'de 29 ağustos 1679'da ölmüştür. Doğduğu şehrin jimnazlarında okumuş, 1658'de Prag ve Prémontré'ler manastırına çekilmiş, Norbert Collegium'de Tanrıbilim profesörü olmuştur. 1667'de doktorasını vermiş, 1670'te Monte Sion Notrdamının rahipliğine atanmıştır. Kendisinin Bohemya, Moravya ve Silezya ile Avusturya vilâyetlerine, Prémontré'ler tarikatinin genel papazlığına seçildiği de bilinmektedir. Çok ateşli bir şüpheci olan Hirnhaym'ı unutulmaktan kurtaran eseri, ölümünden üç yıl önce çıkmıştır ki, sekiz satır uzunluğunda bir başlık taşır; biz onu, başındaki iki kelimeyle adlandırmayı yeter bulacağız: *De Typhogenesis Humani* (Prag, 1676). Şüpheciliği, Katolik imanının en kuvvetli bir desteği sayan Hirnhaym, XVII. yüzyıl başlangıçlarında, Saint-Népomacène merkezi etrafında İmparator Rodolphe II.'un çoğalttığı cizvit kolejlerinde, daha çok Weigel, Jacob Boehm, Marcus Marci vb. gibi mistikleri hırsla okumuş ve bunlar aracılığıyle Van Helmont ve Paraselse'nin düşüncelerine kapılmıştır.

Bir taraftan cizvitlerin duyumculuğunu, bir taraftan da bu mistiklerin bilimlere karşı olan alaylı güvensizliğini almış ve mensup olduğu mezhebin ileri gelenlerinden de, kendi büyük eserinin konusu olan, "İmanın düsturu (tüzüğü), her türlü derin araştırmaları yapanlardır" ilkesini almıştır; yani, onun mezhebi, ortaçağın anladığı şekilde ruhanî otoritenin kurulabilmesi için sınama (examene) ilkesini ve serbest araştırmalar yöntemini, tümel bir Pyrrhonculukla yıkmak istiyor ve bu suretle Protestanlıkla modern bilgilerin de ortadan kalkacağına inanıyordu. Buna inanmış ve bağlanmış olan Hirnhaym, Cornelius, Agrippa ve Sanchez'nin yazılarını iyice kavramış ve bunlarla, insel bilginin pekinliğine karşı olan şüphelerini bütün gayretiyle yenileştirmiştir.

Hirnhaym, şüpheciliğe fazlasıyle inanmıştır. "Çelişiklik ilkesi, sadece bir vehimdir" der. Yazılarında birçok defalar kendi kendini yalanlar, çelişikliğe düşer, kendi duyumculuğunu, yine kendi mistikliğiyle reddeder; sonra da her ikisini bir kökten şüphecilikle yıkar; fakat bütün bunların ona göre hiç bir önemi yoktur. Onun düşüncesine göre, Pyrrhonculuk bir aracıdan başka bir şey değildir. Savaşının gerçek amacı, insan zekâsının, gözleri kapalı olarak ve süratle papalığın ayaklarına kapanarak çökmesini sağlamaktır. Zira, yanılmaz zihin, yalnız orada vardır; ruhun karışıklığa uğramadan dinlenebileceği yer de orasıdır. Kilise dışında hiç bir kurtuluş olmadığı gibi, kutsal öğretimin

dışında da hiç bir apaçıklık yoktur. Felsefe ve bilim, yanılma ve övünmeden ibarettir; Tanrısal bir bilim olan Tanrıbilim, gerçeğin kendisidir. Gerçek felsefe, âlemin aldatıcı ışınlarından tiksinmektir; 'haç deliliği' aşkıdır. Hirnhaym, bütün bu amacın çıkarı için pek çeşitli bir bilgi hazinesi toplamıştır ki, bu hazine, dinsel olduğu kadar da dine aykırıdır. O, her zaman rastlanmayan bir ustalıkla zekâsını ve elde ettiği malzemeyi kullanır. Yaptığı en şiddetli hücumlar arasında derin bir taassup ve saçma inançlara (bid'at) bağlılık sızmasına rağmen, düşüncesini şaşılacak bir ustalıkla açıklar. Kendisi, müşrik yazarları şiddetle mahkûm ettiği ve birtakım ukalâlıklara kapıldığı halde, onların zarif üslubunu başarıyla kullanmaktan da çekinmemiştir. Kendi özel türüne uygun olan ispat biçimleri ve sofizmi içinde sağlam bir öğrenimin bütün izleri görülür. Zahitçe (ascetique) söylevleri içinde de ciddî bir piyetizm (pietisme) gizlidir. Garip doktrinlerle dolu olan eserini çözümlemek zordur. Kitabının başlığında kullandığı kelimelere Hirnhaym, erdemi alçak gönüllülükle birlikte söküp atmak için insan ruhunu kuşatmış olan bir kasırga, bir hortum anlamını verir. İşte bilim, bu musibet, bu felâkettir: Âdem'i ve dolayısıyle bütün insanlığı kutsallığın himayesinden yoksun eden de bilimdir. "Bu ahmak dünyada, der, tek başına taban tepen boş bilimlere, birçok insanlara başkalarından daha üstün oldukları duygusunu veren o sahte ve kendisini dev aynasında gören bilgeliğe işkence yapılmasından haz duyarım" (s. 2-13).

Fakat silâh imal etmek neye yarar? Kendisi ile savaşılacak olan bilimden başka bir düşman yoktur. Bilimin duyularla algılardan başka bir temeli yoktur. Duyuların tanıklığından daha oynak ve kararsız bir şey de yoktur. Bazılarının kesin bilgiyi oluşturmaya araç yaptığı sözde akıl belitlerine (axiomes) gelince, bunlar, Hıristiyanlık dogması tarafından yok edilmişlerdir. Yaratma, hiç bir şeyin yoktan var olmayacağı kanıtını (delil) yıkmıştır: Cesetlenme (incarnatin) dogması (dogme), Tanrı'nın sonsuzluğu kanıtını, töz dönüşümü (transsubstantiation), ilineksiz hiç bir töz yoktur, kanıtını; mucizeyle hastalıklara şifa vermek, yoksunluktan (privation) sahip olmaya (possession), dönülemez kanıtını kaldırmıştır. Demek ki akıl, renkleri ayırt edememekten şaşkına dönen bir kör gibidir (s. 36). Entellektin bu derin âcizliğine, bir de eşyanın doğasından asla ayrılmayan anlaşılmazlığı ekleyiniz; eğer Tanrı'nın kendisi bizi aydınlatmamış olsa, ne doğaüstü gerçekleri, ne de doğanın gerçeklerini tanıyabilirdik. "Öyleyse, Tanrı'ya gitmek lâzımdır; çünkü o, bizi asla aldatmaz". Hirnhaym'a göre, "bir önermeyi, doğruysa kabul ediyorum, yanlışsa reddediyorum" diyerek daima şarta bağlamalıdır (s. 39). Bilgeliğin bu biçimde hareket etmesi gerektiğinin belgesi (preuve), bütün bilimlerde pek karşıt olayların egemen olmasıdır. Hekimlik bilimi ve Tanrıbilimin kendisi, ağız kavgasına boğulmuşlardır. Matematik bilimlerde bir yığın boşluk vardır. Fizik ise, doğa olayları hakkında tam bir bilgisizlik içindedir (ch. V-IX).

Doğal felsefeye gelince: O, bu konuda, kilise dogmasının işlemediği her şeyden şüphe etmek gerektiğine dair olan iddiasını unutur; bu felsefeyi hararetle salık verir; ve âlemin ruhu varsayımını tüm ayrıntılarıyle açıklamaya girişir; buradaki düşüncesi, yaratma misterini açıklamak için daha önce Paraselse ve Van-Helmont'un teşebbüslerine uygundur; gençliğinde kendini beslemiş olan Silezya ve Lusace sofularının (théosophes) mistikliğine bağlanır. Bununla birlikte, bu harikalı görüşün bütün zorlukları çözemeyeceğini itiraf ettikten sonra (s. 188) başlangıçta kaydettiği satırlara döner; bütün bilimlerimizi, ebedî bilgeliğin kurutulamaz denizine atmak için bizi kandırmaya çalışır. Ebedî bilgelik, Ariane'ın oğludur; ve bizi bu âlemin labirentlerinden kurtaracak olan meşale de Tanrı'nın 'Kelâm'ıdır.

Eserinin son bölümünde Hirnhaym, layik bilimlerin yalnız olamazlığını ve boşluğunu anlatmış olmakla kalmaz, aynı zamanda, bu bilimlerin ortaya saçtığı tehlikeleri de anlatır. Bilimin hem din duygularına, hem de birtakım önemli işlerde gereken ciddîliğe zarar verdiğine inanır. Bilimler, der, kendiliklerinden zararlı değillerdir; asıl onların yaptığı kötülük, bizim kullanış biçimimizden doğar.

O, bir tek kültüre kurtarıcı olarak izin verir ki, bu da manastır hücrelerinde ve seminerlerde okutulanlardır. Hirnhaym'ın doğal felsefesi, esası itibarıyle mistik olduğu halde, ahlâk felsefesi sofucadır. Filozoflara şüpheyi salık verdikten sonra, Tanrı inayetine itaat etmeyi, keşişlere de tapınma ve dalınç (contemplation) için gereken düzenli egzersizleri salık verir. "Bilgeliğin mihrabı, der, âlemden en çok ilgisini kesmiş olan Takva (pietè) evleri içindedir" (s. 366).

Görülüyor ki, bu Alman felsefesi, Pascal'ın Huet, Poiret, Glanvill'in ve Avranches papazının ifade ettiği gibi, "felsefe yapmamak felsefesi"ne uygundur. O, Süleyman ve Saint-Paul felsefesine devamı ister; aynı Tanrılığın iki eseri olan Akıl'la Vahiy'in ebedî ve onarılmaz bir karşıtlığa sahip olduklarını öğretmeye çalışır. Hirnhaym, akıl konusunda şüpheci, vahiy sorununda şiddetle dogmacıdır. Bir tarafı ne denli inkâr ediyorsa, diğer yanı o kadar onay-

lar. Onun eseri, ancak mensup olduğu mezhebin yayılmış olduğu kiliselerde bir değer kazanmış ve XVII. yüzyılda Descartesçılığın yayılmasına bir hayli engel olmuştur. Onun, Pascal gibi dehalarla karşılaştırılacak artamları (meziyetleri) yoktur.

HIUAN-TSANG. Çin ansiklopedi yazarı, mütebahhir ve metafizikçisi. Milâdın 629 yılından 644 yılına kadar Yukarı Asya'yı, Türkistanları, Afganistan ve Hindistan'ı, güney ve kuzeye doğru dolaşarak elde ettiği felsefesel metinleri Çin'e getirmiş, hayatının geri kalan kısmını, büyük bir kitaplık teşkil edebilecek kadar çok olan bu eserleri, Sanskritçeden Çinceye çevirmekle geçirmiştir. Çağımıza dek gelebilen şaşılacak değerdeki metafizik külliyatı, onun bu yorulmak bilmez gayretinin ürünüdür. O, 630'da Kaşgar, Yarkent ve Kotan Üniversitelerindeki hücrelere kadar sokulmuş, bulduğu eserlerdeki, yorumlanması güç olan Sanskritçe, edebî ve felsefî metinlerin gramer ve metafizik bakımından değerlerini belirten kanıtları da gösterme onurunu kazanmıştır. Hiuan-Tsang, çağını altüst eden bir hümanizmacıdır (humaniste). Orta Asya'yı ve Hindistan'ı bütün kültürel zenginlikleriyle keşfetmek gibi unutulmaz hizmeti, adının ebedîleşmesi için yetişir bir hizmettir.

HOBBES, Thomes. İngiliz filozofu. 5 nisan 1588'de Wiltshire Kontluğundaki Malbesbury kasabasında doğdu ve 4 aralık 1679'da Hardwick'te öldü. Babası, bu küçük kasabada bir Anglikan pastörüydü. Hobbes'un doğduğu yıl, İspanyolların "yenilmez armada" denilen donanmaları İngiltere'ye saldırmak üzere yola çıkmıştı; bu haberi alan annesi, korkusundan, Hobbes'u gününden önce dünyaya getirdiğinden, kendisinin çocukluğu, zayıf ve hastalıklı geçti; fakat hayatını düzenli ve dikkatli geçirmeyi bilmiş olan Hobbes, bu zamansız dünyaya gelmesine rağmen, 91 yıl yaşamıştır. Son yıllarında yazdığı manzum biyografisinde, annesinin bir ikiz doğurduğunu, bunun birisinin kendisi, diğerinin de korku olduğunu anlatır. Zekâsı da doğuşu gibi erken uyanan Hobbes, altı yaşındayken Latince ve Yunanca öğrenmiş ve daha sekiz yaşındayken Öripides'in *Médée* adlı eserini Latinceye çevirmiştir; eski dilleri öğrenmesinde babasının himmetini kaydetmek lâzımdır. Hobbes, on dört yaşına gelince Oxford Üniversitesine girdi (1605). O zaman bu üniversitede Aristo'ya uygun bir mantıkla, skolastiklerin fiziği okutuluyordu; bu bilimler, Hobbes'u hiç sarmamıştı. Bu nedenden o, orman gezintilerinin kendisi için daha yararlı olduğuna inanmış; fakat üniversiteyi bir adcı (nominalist) olarak başarıyla bitirmiştir (1608). Bununla birlikte, Bacon'ın Cambridge'ten, Descartes'ın Flèche'ten, Gassendie'nin Digne Kolejinden çıkarken yaptıkları gibi, Hobbes da bu üniversiteden çıkarken, orada öğrendiği bilgi ve kuramlara büsbütün aykırı bir yol tuttu. Hatta bu, üniversitenin düşünüş biçimiyle dinsel taassubuna düşman oldu. Daha on dokuz yaşında olduğu bu dönemde, Devonshire Kontu Lord Gavendish'in konağına eğitmen olarak kabul edilmiş, ölünceye kadar bu aileyle ilişkisini kesmemiş ve bu ailenin himayesinden yararlanmıştır.



Hobbes, öğrencisiyle hemen hemen aynı yaştaydı; âdeta birlikte okuyor, öğreniyor, Avrupa'nın türlü şehirlerini birlikte geziyorlardı. Edebiyatı, klasik şairlerle tarihçileri bu dönemde inceledi. Kontun büyük oğluyla 1610'da Paris'e geldi. Bu seyahatler ve etütler sayesinde Hobbes'un görgüsü ve bilgisi artıyor, fakat İngiltere'nin içişleri de gittikçe karışıyordu. Onun ilk eseri, İngilizceye çevirdiği Thucydides'in *Tarih*'idir ki, bunun Önsöz'ünde, bir ihtilâle atılmak üzere olan yurdunun alın yazısını tevazu ve bilgelikle dolu bir ders halinde açıklamış olduğunu yazar. Hobbes, 1628'de çıkan bu eseriyle, yurttaşlarını "demokrasi deliliklerinden" kurtarmak ve Atina'nın başına gelenleri bir ibret dersi olarak İngilizlere anlatmak istedi. Hayatı aristokrat bir ailenin hemen üç kuşağı (nesil) içinde geçmiş olan Hobbes, elbette muhafazakâr ve monarşi taraflısı olabilirdi. 1629'da ilk okuttuğu gencin oğlunu yetiştirme görevine başlamış ve bu Lord torunuyle Paris'e gelmiştir. Burada bir tesadüf eseri olarak Öklid'in *Öğeler* adlı kitabı eline geçti; o zamanlar İngiltere'de geometri bir şeytan icadı sayıldığından, okulların resmî programlarına henüz girmemişti. Bu yüzden Hobbes, hiç bilmediği bu bilime merak sardırdı; bunun tamamıyle tümevarımlı bir bilim olduğunu anladı; ve birtakım büyük Fransız matematik bilginleriyle tanıştı. Bu bilim, onun mekanikçiliğine ve mantıksal maddeciliğine kuvvetli bir destek oldu. 1836'da genç öğrencisiyle Paris'e bir daha geldi ve bu kez P. Mersenne'le tanıştı. Bu zat kendisini, Epikür felsefesini düzeltmeye çalışan Gassendi'ye götürdü; diğer birtakım bilginlerle de tanıştırdı ki, bunların hepsi doğayı mekanik olarak açıklamaya

özenmekteydiler. Bu bilginlerin toplandığı bir mecliste, şu sorunun tartışma konusu olduğunu gördü: Canlılarda duyum ve hayal gücünü doğuran hareketin niteliği ne olabilir?.. Kendisini kandıran bir sonuca ulaşılmadığını gören Hobbes, gece gündüz bu konuyu çözmek için düşündü ve İngiltere'ye döndükten sonra da rahip Mersenne'le bu sorun etrafında mektuplaştı (1637).

Hobbes, bütün maddesel şeyler, diyordu, sükûn içinde ya da düzenli bir hareket içinde olsaydı, eşya arasındaki farklar ve bu itibarla da duyulur algıların hepsi kaybolacaklardı. O, bundan, her şeyin nedeni, gerçeğin değişmesidir sonucunu çıkardı; bu suretle, "her şey hareket halindedir" ilkesine dayanarak tümdengelim yoluyle birtakım gerçeklerin elde edilebileceğine inandı; belki de yalnız bu düşünceyle duyulur niteliklerin öznel oldukları sonucuna ulaştı. Kendi biyografisinde, eşyanın doğasına dair uzun uzadıya düşündükten sonra, doğada hareketten başka bir şey olmadığı sonucuna ulaştığını söylerse de, gerçekte bunu, kendisiyle İtalya'da tanışmış olduğu Galile, 1623'te keşfetmişti.

Bu dönemde İngiltere'nin içişleri pek karışıktı. Hobbes, barışa hizmet etmek için, evvelâ az sayıda basılmış olup, aslı 1888'de Tönnies tarafından, ilk adı olan *Elements of Law Natural and Political (Doğal ve Siyasal Kanunun Öğeleri,* 1640) başlığıyle yayınlanan kitabının bir kısmını bastırdı. *Human Nature* ve *Di Carpore Politico* başlıklarıyle iki bölüm olan bu eserde psikolojiye, politika ve ahlâka dair olan görüşlerini açıkladı. Kendisini kral taraflısı zannettiren eseri budur, bu yüzden 1640'ta tekrar Fransa'ya gelmeye mecbur oldu; Mersenne ve Gassendi ile ilişkisini sürdürdü, bir yandan da Mersenne aracılığıyle Descartes'la ilişkiye girişti; o tarihlerde bu filozofun *Mediations* adlı eseri yeni çıkmış bulunuyordu. Hobbes, Descartes'ın ruhun tümelliğini ve Tanrı düşüncesinin doğuştanlığını iddia eden görüşlerine ve düşüncelerle hayaller arasındaki farkı inkâr edişine itiraz etti. Descartes, kendi düşüncelerine aykırı düşünen biriyle karşılaştığını anlayarak Hobbes'la ilgisini kesti. Öyle anlaşılıyor ki, Descartes, Hobbes'u hem kendi müjdecisi, hem de rakibi gördü. Bu tarihte, Hobbes, *Optik* adındaki kitabını yayınlamıştı. Hobbes, Paris'te kaldığı sürece İngiliz mültecileri arasında en çok saygı görenlerden biri oldu; ve bu esnada İngiliz veliahtı olup sonra da krallığa getirilen Charles II.'a matematik dersleri vermekle görevlendirildi. 1642'de bu kral ile parlamento arasındaki savaş başladığı zaman Hobbes, *De Cive*'i *(Yurttaş)* yayınladı ki, bu, *Elements of Law*'ın üçüncü kısmı sıyılır; bunun da aslı 1647'de Amsterdam'da basıldı.

Hobbes, bu eserinde, ulusu, kralın mutlak iktidarına itaate davet ediyordu. Daha sonra da *Léviethan (Ejderha)* adlı büyük eserini yazdı ki, bunun asıl adı, *Léviethan or the Matter, Foem and Power of a Commonweath Ecclesiastica and Civil*'dir. Bu eser, 1651'de Londra'da basılmıştır (Jom, *Léviathan*'ı, "Yeryüzü üzerinde hiç bir şey onunla eşit olamaz. O, korkusuz bir varlık olarak yaşamıştır" şeklinde tanımlamıştır). Hobbes, bu eserinde *Ejderha*'sını şöyle tanımlar: "Ejderha, ifrit yapılı bir devdir ki, bedeni birçok bireylerden bileşik olduğu halde, yalnız bir tek başı vardır. Devlet, yurttaşlar adına ve yerine karar veren bir yönetim ve çalışan bir eldir; onun, iktidarı sonsuzdur; egemenlik bastonuyle kılıç, onun elindedir; hem ruhanî, hem cismanî (temporel) başkandır. Ejderhanın tuttuğu armada, askerlik ve rahipliği ilgileyen alâmetlere dikkat edilirse, bunların, bir kale ile katedralden, bir kral tacı ile bir papaz kavuğundan, bir düstur ve bir aforoz yıldırımından, silâh ve bayrak ganimetlerinden, kıyas üçlüsünden, ikilem çatalları ve varlığın bölümünden, özet olarak bütün bilim silâhlarından ve nihayet bir savaş ve meclisten ibaret olduğu görülür. Ejderha, yapay (artificiel) ve ifrit yapılı bir varlık; çokluk yerine konuşan bir tek sestir; o, memlekete, kiliseye ve bilime komutanlık eder!!'.

Kitabın adı hakkında Hobbes'un verdiği şu açıklamalar bile, kendisinin bu eserde neleri savunacağını anlamamıza yetişir. Bu kitap, papazları olduğu kadar da sarayı kendi aleyhine çevirdi. Papalığa da şiddetle hücum ettiğinden, Fransa'yı da terke mecbur oldu. Bu eser bir taraftan asilleri de kudurtmuştu; zira bunlar, Hobbes'u bu eseriyle Cromwell partisini himaye etmekle suçlandırdılar; ve "Eğer kralın iktidarı, Tanrı'dan gelmiyorsa, sadece bir sözleşimden geliyorsa, ve eğer bu iktidar, yaptığı hizmet oranında meşru ise, yenilmiş olan orduların Charles II.'a itaat etmeleri gerekmez: Zira kral, bu orduları koruma yeteneğini yitirmiştir; bu nedenle onlar, Cromwell'in pek güçlü olan otoritesini kabule mecburdurlar" dediler. Fransa'da da bu esere hücum edildi. Sürgün edilmiş olan kral, eski öğrencisi olduğu halde, onu huzuruna kabul etmedi. Bütün bunlardan üzülen Hobbes, gizlice İngiltere'ye kaçtı; Cromwell, kendisine ilişmedi; daha sonra Charles II, yeniden kral olunca, Hobbes da saraya girme olanağını buldu; ve kral, kendisine yüz sterlinlik bir emekli aylığı bağladı.

1667'de Londra'da bir veba salgını başlayınca, millet meclisi, bunu bir Tanrısal öfkenin eseri sayarak, Hobbes'un kitabını yeniden mah-

kûm etti. Fakat kral, onu bir daha ahlâk ve politikaya dair yazı yazmamak şartıyle korudu. Bunun üzerine Hobbes, geometri ile uğraştı; dairenin kareye çevrilmesi gibi sorunlara dair gülünç tartışmalara girişti. 1666'da, 'inayet'e (grâce) dair bir Tanrıbilim tartışmasına karıştı; *Özgürlük, Zorunluluk ve Tesadüfle İlgili Sorunlar* başlıklı bir eser yayınladı; bu kitap, bu konulara dair rahip Bramhall'e yazdığı tartışmaların ürünüdür. Hayatının normal bir döneme girdiği bu yıllarda, kendi düşüncelerine bağlanmış olan bir üniversiteli, Hobbes'un, "Hak, kuvvete dayanır; adalet, kanunlardan doğar: Kutsal Kitap, devlet kanunlarına aykırı olsa bile, devlet kanunlarına itaat etmelidir..." gibi düşüncelerini yaymaya başlayınca, yeniden kendi aleyhine dedikodular başladı. Bütün bunlardan iğrenen Hobbes, 1674'te Londra'yı terk ederek köylere çekilmek kararını verdi.

İhtiyarlığını eski hâmisi ve hemen üç kuşak boyunca kendilerine eğitmenlik yaptığı Lord Gavendish'lerin yanında jimnastik yaparak, top oynayarak, kontrbas çalarak, şarkı söyleyerek neşe içinde geçirdi. Kendinin manzum bir biyografisini bu sırada yazdığı gibi, Homeros'u da manzum olarak İngilizceye bu sırada çevirdi. Mezar taşında şu cümle yazılıdır: "Namuslu, kendi memleketinde ve yabancı illerde bilgisiyle ünlü adam".

Hobbes, bir ahlâkçı olduğu kadar da bir metafizikçi ve orijinal bir sosyolog olarak felsefe tarihinin onurlarından biri olmuştur. Burada bahsettiklerimizden başka eserleri de vardır. Hobbes, bir aralık Fransa'da ağır bir hastalığa yakalandı; sık sık ziyaretine gelen Mersenne, kendisini Katolik yapmak için uğraştı; kilisenin günahları affettirme gücünden bahsetti; bunun üzerine Hobbes: "O bana söylediklerinizi, Gassendi'yi son kez gördüğünüz zaman kendisine söylemenizi rica ederim" diyerek bu teklifi reddetti. Fakat, bir Anglikan pastörünün Protestanlık kurallarına göre kendisine dua etmesine razı oldu.

Felsefenin Niteliği ve Yöntemi: Hobbes, felsefeden genel olarak söz eder; ve felsefeyi tamamlamak için evvelâ onun karakter ve konusunu belirtmeye çalışır; ya da felsefeyle, bu bilimin uğraştığı şeylerin ne olduklarını araştırır. Bu itibarla kendi başına felsefe, "Kabul edilmiş nedenlerden meydana gelen sonuçlar ya da olayların bilgisidir; ve olabilen nedenlerin tersine olarak, mantıksal akıl yürütmeler aracılığıyle bilinen sonuçları elde etme bilgisidir. Bu itibarla felsefe bilgisi, olgular bilgisinden başka bir şey olmayan 'duyumlar'dan ve hatırlanmış duyumlardan başka bir şey olmayan 'bellek'ten (hafıza) ve hatta, genişlemiş bir bellekten başka bir şey olmayan 'deney'den ve nihayet, deneyden fazla bir şey olmakla birlikte henüz bir bilim olmayan 'tedbir'den farklıdır. Şu halde felsefe, başlı başına bir bilimdir; ya da bir bilgeliktir ki, bunun bilim karşısındaki durumu, tedbirin bilim karşısındaki durumuna benzer; zira, çok deneylerden tedbir meydana geldiği gibi, çok bilimlerden de bilgelik meydana gelir. Denebilir ki, felsefe, bizim için doğadaki şarap ve buğday gibidir ve bizim için âdeta asmalarla başakların taşıma zorunda oldukları meyveler gibi doğuştandır. Hepimizde felsefe vardır; fakat düşünme aracılığıyle geliştirilip meydana çıkarılmazsa, zaten bir hayalden ibaret olan âlemin, kaos'tan kurtulmadan önceki durumu gibi şekilsiz ve karmakarışık bir halde bulunur; bu itibarla felsefeyi kurmak için, heykeltıraşın ya da daha çok yaratanın yaptığı gibi, düşüncelerimize bir şekil vermemiz ve aklımızı, sahip olduğumuz bulanık düşüncelerin karanlık uçurumuna yaymamız lâzımdır; bu suretle düzen (nizam) doğmuş olur; düzenden de, bunun bir ifadesi olan bilim oluşur; doğada zaten ışın, gece ile gündüz, uzay, yıldızlar, duyulur şeyler... insan ve insandan sonra yine insana hükmeden kanun... gibi bir düzen bulunduğu için, derinden temasının düzeni de, akıl, tanım (tarif), uzay, göksel cisimler, duyulur özellikler insanın doğası ve nihayet site olur. Şu halde felsefe, evvelâ aklın meşalesi olan 'mantık', sonra 'zaman', 'uzay', 'neden'... gibi en kamul (commune) olan düşünceleri tanımlar ve ayırt eden 'ilk felsefe'; daha sonra 'geometri', 'astronomi' ve 'asıl fizik'; nihayet insanın doğası ve site gibi dört bölüme ayrılır. Şu halde felsefenin konusu, ister doğal, ister yapay olsun, çisimdir.

Hobbes, Tanrı'yla Tanrı'nın yüklemlerini felsefe alanına kabul etmez; zira, bir Tanrı'da bilime verebileceğimiz hiç bir şey yoktur. O, birleşmeye, dağılmaya ve türemeye elverişli olan bir cisim değildir. Tanrı'yı, ancak sonsuz olması dolayısıyle felsefeye alabiliriz. Oysaki Hobbes sisteminde sonsuz demek, belirlenmemiş sonlu demektir. Yani, o da gerçekten sonludur. Sonlunun da kavrayabileceğimiz tarafı, cisim ve uzaydan ibarettir. Şu halde felsefe alanına girecek olan bir Tanrı'nın, ölçüsüz ve belirlenmemiş bir uzam (étendue) olması gerekir ki, bu, onu bulanık halde bulunan bir madde yapmak demektir. Hobbes, pek de bu sonuca ulaşmaz; o, sadece, "Tanrı, anlaşılamaz olduğu için felsefenin değil, Tanrıbilimin konusu olmalıdır" der. Cisimleri olmadığı için, tinsel varlıkları da felsefe, alanından atar. Demek ki ona göre felsefe, cisimlerle cisimlerin ilineklerini (accidents) inceleyen bir bilimdir. Onun felsefeyi böyle tanımlamasının başlıca ne-

deni, o dönemlerde İngiltere'de henüz felsefenin deneylere dayanan fizik bilimi ile karıştırılmış olmasındandır (F.-A. Lange).

Hobbes'a göre, bir şeyi bilmek için, bu işe hizmet eden bir araç da lâzımdır ki, bu da 'akıl yürütme'dir (raisonnement). Felsefe, akıl yürütmeden başka bir şey olmadığı gibi, akıl yürütme de, hesaplamak demektir; bu da saymak, toplamak ve çıkartmaktan başka bir şey değildir; örneğin, uzaktan gösterilmiş olan bir cisim, bulunduğu uzaklıkta henüz bir 'cisim' dir; fakat o, yaklaştırılır ve hareket ettirilirse, "canlı bir cisim" olur. Eğer daha yaklaşır ve konuşursa, bir akıl işareti verirse, o artık 'canlı' ve 'akıllı' bir cisimdir. Şu halde gördüğümüz şeye eklenmesi gereken öğeler, 'canlı' ve 'akıllı terimleridir; bunları cisme ekleyince, 'insan' elde edilmiş olur. Biz de bunun tersini yapacak olursak, yani 'akıllı' ve 'canlı'yı çıkaracak olursak, sadece 'cismi' elde etmiş oluruz. Bu iki kuralı, cisimlerin türlü özelliklerini, kenarlara, şekillere, hareketlere, çabukluluğun ve gücün derecelerine... daha sonra, kanunlara, ödevlere ve genel olarak siteye uygulayınız, o zaman fizikçiler ve geometricilerle birlikte, doğal cisimlerin bilimini; ahlâkçılar ve politikacılarla da, uygar ya da yapay cisimlerin bilimini elde etmiş olursunuz. Bu kuralı, iki adın eklenmesinden meydana gelen bir önermeye (kaziye), iki önermeden meydana gelen kıyas'a ve birçok kıyasların ürünü olan ispata uygulayacak olursak, tanım ve ilkeyi elde ederiz ki, bunlar, bilimin bütün koşullarını kandırmaya yetişirler; zira, kıyasta sonuç ve ispatta bütün bir sonuç halkaları birbirine bağlıdırlar. Şu halde bilim, sonuçların sonucudur, denilebilir. Önermeden kıyasa, kıyastan ispata akıl yürütmeyle gidildiği zaman yaptığımız şey, birleştirmek ve eklemekten başka bir şey değildir. Bu yolun tersini takip edersek bir çıkarma yapmış oluruz; bütünü öğelerine bölmüş ve çözmüş oluruz; ispatı, kıyas; kıyası önerme; önermeyi adlar haline getirmiş oluruz; demek ki, yöntemin kuralı, sözcükler ve düşüncelere uygulanmış olan bir hesaptan ibarettir. Bu yöntemi kullanmak için bir sanat, bir kural vardır ki, buna riayet edilmezse, yanılmaya ve saçmalığa düşülür. Akıl yürütme, doğuş itibarıyle kusurlu bir kural değildir. Nitekim hseapta da pekinlik vardır; fakat, akıl yürütme tam bir belginlikle (précision) kullanılmışsa, en usta olanlara bile yanlış ve boş sonuçlar verir. İnsanı en çok yanıltan, sözcüklerdir. Bunların gerçek anlamları saptanmamış olursa, değerleri bilinmeyen şifrelere benzerler. Bu halde olan sözcüklerle düşünmek, sayılan şeyin ne olduğunu bilmeden saymak ve belirlenmiş bir şeye sahip olmayan işaretler üzerinde işlemek demektir. Şu halde terimleri iyi tanımlamak esastır; ve üzerinde hareket edilmesi gereken ilkeler sağın (sahici - exacte) tanımlardır. Ancak bunların yardımıyledir ki, bilimin gerçek amacına, ispat edilmiş bilgiye ulaşmış oluruz. Fakat, böyle tanımları elde edebilmek için önem verdiğimiz olgu ve nedenlere öğe olarak girmiş bulunan olgu ve nedenleri ciddî bir çözümlemeden geçirmek lâzımdır; başka bir deyimle diğerlerinden daha az genel olan nedenler ve olgular vardır. Bunun içindir ki, bunlar, 'tikeldir'ler (singuliers); diğer bir kısmı ise, daha geneldir ve bu yüzden de tümeldirler (universels). Bütün tikel olanlar bileşiktirler ve her tümel olan da yalınçtır ya da az bileşiktir. Bileşik birleşen için ne ise, bu iki şey de birbiri için aynı şeydir; demek ki tanımlamak demek, tikelleri öğelerine ayırmak, onları tümeller haline getirmek ve bütünü bir önerme içinde, Hobbes'un kendi deyimiyle, yüklemi, öğenin çözümü (résolutif) olacak şekilde açıklamak demektir. Bir tikel nesnenin tümel öğeleri tanındığı andan itibaren, bu konu üzerinde akıl yürütülebilir; ona hesap uygulanabilir ve o, bilime terk olunabilir.

Hobbes'un bu akıl yürütme kuramında adcılık (nomilatisme) esasları vardır. Zira o, sözcüğün tam anlamıyle bir adcıdır; vakıa Rocelin gibi, "tümeller, sözcüklerden başka bir şey değildirler" dememişse de, "gerçek eşyada değil, sözcüklerdedir" demiştir. Bu konuda, gidilebileceği kadar da ileri gitmiştir.

Hobbes, gençliğinde Bacon'ı incelemiş olmakla birlikte, onun yöntemine bağlanmamış, daha çok Descartes'a bağlanmıştır. Zira Bacon, tümevarımdan başlar; o, bireylikten başlayarak genelliğe yükselmek suretiyle dolaysız olarak olayların gerçek nedenlerine ulaşılacağını kabul eder. Bu sonucu elde ettikten sonra da keşfedilen gerçeklerden yararlanmak ve işi tamamlamak için tümdengelime baş vurur. Descartes'ın tersine olarak ilkelere pekin bir değer vermemek şartıyle deney ve tümdengelimle işe başlar. Bir deneme şeklinde, evvelâ kuramı ileri sürer; bununla olayları açıklar ve sonra deney sayesinde kuramın doğru olup olmadığını araştırır; bu yönteme, varsayımlı ya da tümdengelimli yöntem denebilir (F. A. Lange).

Hobbes, mantıktan ve uyguladığı yöntemden sonra, kendi çizdiği plana göre, ikinci soruna, yani 'asıl felsefe' saydığı 'doğal felsefe'ye gelmiş olur.

Doğal felsefe: Bu, siteyi ya da yapay cisimleri inceleyen uygar (civile) felsefeye karşıt olarak doğal cisimleri inceler. Hobbes, bu konuda evvelâ çarçabuk 'ilk felsefe'yi gözden geçirir. Yani, daha çok metafiziğin konuları olan zaman ve uzay, cisim ve ilinek, neden

ve sonuç, güç ve edim, aynı ve başkası... gibi konular üzerinde durur; ve bütün bunları kendi doktrini olan duyumcu bir ruhla gözden geçirir. Hobbes, 'uzay'ı, "bir şeyin var olması nedeniyle var oluşunun hayali" diye tanımlar. Zira ona göre, biz cismin kendini değil, düşüncelerimizdeki varlığını görürüz; işte bu varlık, 'uzay'dır.

Zaman'a gelince: Bu, bir cismin bir hareket ardalanmasıyle (succession) yer değiştirirken zihnimizde bir iz bırakan hayaldir. Yani zaman, kendisinde evvel ve sonrayı fark ettiğimiz bir hayal, bir fantazmadır. Bu itibarla, zamanı uzay gibi bölmek demek, bir o kadar dışsal neden ve saf var oluş hayaline ya da bölümlerde kavradığımız ardalanmış hareketlerin her birisinin ayrı ayrı hayaline sahip olmak demektir. Demek ki zaman ve uzay, aynı biçimde birtakım eklemler kabul eder. Her ikisi de ayrı ayrı öğelerine ayrıldıkları gibi, birleşebilirler de. Bunların kısımlarının sayısı saptanabilirse, sonlu olurlar; edilemezse sonsuz olurlar. Bu itibarla uzay ve zaman sonsuz değil, belki belirlenmemiştir. Görülüyor ki, Hobbes'la Locke, zaman ve uzay sorununda hemen aynı doktrine sahiptirler. Zira, her ikisi de bunları ardalanmaya dönüştürüyorlar; yani, kapsam (muhteva) ile kapsayanı (ihtiva eden), sonsuzla sonluyu özdeş sayıyorlar; bu ise sonucu, kapsayanı, sonsuzu inkâr etmek demektir; ve eşya yerine, eşyanın ruhumuzda kavrama vesilesi olan şeyinden başka bir şey görmemek demektir. Hobbes'un 'cisim' ve 'ilinek' hakkındaki görüşünde bir özellik yoktur. Yalnız, o ilineği başka filozofların anladığı gibi kabul etmez. Yani, onlar gibi özel ilineğin (accident), sabitle değişkenin (variable), özelle genelin karşıtlığını kabul etmez; ilineği tözün esası, özü sayar. 'Nedenle sonuç', 'güçle edim' hakkında pek kısa ve orijinal olmayan bazı açıklamalar veren Hobbes, fazla olarak nedeni maddeselleştirir; onu, cisme bağlı birtakım ilinekler ve özellikler koleksiyonu sayar.

Uygar ya da insan felsefesine gelince: Hobbes'un asıl ana düşünceleri bu kısımda toplanır ki bu, *De Homino, Léviathan, De Cive...* gibi eserlerinin esas konularını teşkil eder: Uygar felsefenin iki konusu vardır:

1. İnsanın kendisi;
2. İnsanın alın yazısı... Yani, bir taraftan insanı olduğu gibi incelemek, bir taraftan da insanı kendi kaderi içinde incelemek.

Ona göre, insanın doğası, "beslenme, hareket, türeme, duyarlık, akıl... vb. gibi doğal fakültelerinin toplamından ibarettir". Hobbes, bu fakültelerin bedeni ilgileyenlerinden fazla bahsetmez; onlara dair sadece kısa bazı anatomik ve fizyolojik açıklamalar verir; fakat bu fakültelerin ruha taalluk edenleri üzerinde fazla durur: Ruhun fakülteleri iki kısımdır:

1. Kavrayışın (conception) ilkesi olanlar;
2. Duygulanmanın (affection) ilkesi olanlar.

Birincilerin nedeni, nesnelerin organlar üzerine ve organlar aracılığıyle beyin üzerine ve beynin tepkileriyle (réaction) bu nesnelere doğru yaptığı etkidir. İkincilerin nedeni de, bu aynı etkidir; yalnız bu sefer, bu etki birincilerde olduğu gibi, dışa doğru gelişecekleri yerde, baştan yüreğe doğru sürekli ve devamlı bir etkiyle gelişirler; beden de bazı içtepi (impulsion) izlenimleri yapan bu fakülte, haz ve elem duygularını uyandırırlar; oysaki birinci fakülte, sadece bir algı, bir bilgi, bir düşünceden başka bir şey vermezler. Hobbes, burada iradeden bahsetmez; hatta onu inkâr eder; daha doğrusu onu istemli hareketin iç ilkesi gibi, dikkate aldığı duygulanmalarla açıklar. Nihayet Hobbes, bütün bunların tümünü zihin ve duyarlığa dönüştürür ve bütün insan felsefesi, bu iki fakülteye dair olan kuramlarında toplanmış olur. Zihin kuramı şöyle özetlenebilir: Zihnin en genel olgusu bir dış nesnenin, bir cismin nitelik ya da ilineğinin kavranılışı veya bilgisidir (notion). Her kavrayışın kaynağı, duyum ya da duyulur izlenimdir. Her duyum, bir hareketten gelir; ve hareket bulundukça duyum da devam eder. Hareket bitince, duyum, hayal gücü olur ki, bu zayıflamış ya da silinmiş gibi olan duyum demektir. Bellek de bir çeşit hayal gücüdür; yalnız hayal gücünde geçmişin bir rolü olmadığı halde, bellekte geçmiş zaman esastır; hayal gücünde zayıflamış duyumdan, bellekte ise, bu zayıflamanın bilincinden başka bir şey yoktur. Hobbes, âdeta, belleği, altıncı bir duyu sayar. Gelişmiş olan bellek, deney olur; deney de aydınlanmış olursa, bilim başlangıcı veya tedbir olur. Tedbir de felsefenin karakteridir; bilim ya da bilgeliktir.

Bu doktrine dikkat edilirse, dışsal nesnelerin varlığı sorununda şüpheciliğe veya metafizik benciliğe düşmemek olanaksızdır. Zira, aldığımız duyumların ve bunların verdiği bilgilerin gerçek nesnelerin karşılığı olduğuna emin olamayız. Hobbes da, bunun farkında olmuştur. Örneğin, Descartes'ın *Meditations*'una yaptığı itirazlarda, "Hayal gücümüzün ya da fantomlarımızın, bizde bunları uyandıran nesnelerin gerçekten var olduğunu yeter derecede ispat etmez; bizim, başka akıl yürütmelerin yardımı olmaksızın yalnız duyularımızın tanıklığını kabul etmemiz gerekseydi, bir şeylerin var olup olmadığından şüphe etmeye hakkımız olurdu" der; ve başka bir yerde de, "Duyularımızın bize sanki âlemde varmış gibi gösterdiği ilinekler veya nitelikler gerçekten var olmadığı gibi, hepsi de birer görünüşten başka bir şey değil-

dirler; âlemde bu görünüşleri meydana getiren hareketlerden başka bir şey yoktur" demektedir. Fakat Hobbes, hareketin de böyle bir görünüşten, duyulur hayalin bir yalınç değişkesinden (modification) başka bir şey olup olmadığını düşünmez. İşte Hobbes'un zihin kuramı budur.

Duyarlık ya da duygulanma kuramına gelince: Hobbes, bu konuyu da, *De Homine*'sinde ve *Fizik*'inde, diğer eserlerindekinden daha belgin bir şekilde açıklar. Ona göre, saf olarak algısal (perceptif) olandan farklı, diğer bir duyum türü vardır ki, iç'in tepkisiyle dış'a doğru beyinden ve duyulara doğru gitmez; fakat sürekli bir etkiyle beyinden hayatsal hareketin merkezi olan yüreğe gider ve bu hareketi değişkeye uğratarak, bu harekete karşı gelerek veya yardım ederek birbirine karşıt iki sonuç meydana getirir; bunlar, 'haz' ve 'elem'dir; bunlar, yönelişleri yüzünden dışarda varmış gibi görünen hayallere karşıt olarak içerde varmış gibi görünürler.

Fakat içerde olan bu hareketi de dış nesnelerle ilişkisiz zannetmemelidir. Zira, bu hareket, içtepisini (ilca) ve uyaranını hisseden organ aracılığıyle alır. Hobbes, bir ilke olarak şunu saptar: Bir hareket, hayat eylemine ya elverişli ya da karşıt olur; ve bizde ya haz veya elem yaratır: Haz arkasından 'iştah'ı ve elemin arkasından da kaçma (fuite) veya tiksintiyi (version) doğurur; hareketin aldığı bütün dereceler kaydedilmek istenirse, haz ve elemin arkasından dolaysız bir surette ilk gelenin iştah veya tiksinti olmadığı, fakat 'aşk' ve 'kin' olduğu görülür. Bunlar, konularına nakledilmiş olan haz ve elemdir; bundan sonra da, sevilen şeye sürükleyen ya da nefret edilen şeyden uzaklaştıran 'kışkırtma' (sollicitation) gelir. Nesne, 'hoş' olursa, hayvansal bir hareketin içten başlamasından ibaret olan kışkırtma veya çabaya, 'iştah' ya da 'istek' (désire) denilir; hoş olmadığı takdirde de tersine olarak 'tiksinti' denilir.

Hobbes, bu duygulanma hareketine dair olan açıklamaya daha çok fizyolojik olan bir ikincisini ekler: Hobbes, istek ve tiksintiyi, der, sinirlerde vukua gelen bir içtepi hareketiyle bir 'çekilme' (rétraction) hareketi takip eder; bu çift hareket de kaslarda (adale) bir 'şişme'yi, bir 'gevşeme'yi takip eder; bunları da hayvanın diğer organlarındaki kasılma (contraction) ve 'gerilme' (extention) takip eder; fakat bütün bu hareketlerin neden, kanun ve amacı gibi görünen diğer bir şey daha vardır ki, bu, hayat görevine yardım eder veya engel olur: Bu şey, hoş olan ya da olmayan ve her insanın 'iyi' veya 'kötü' dedikleri şeydir. Fakat, iyi ve kötü, bunları hisseden insanlara göre bağıntılıdır: Birine iyi gelen, bir diğeri için fena olabilir; bunlar yaşa, içinde bulunulan durum ve koşullara göre başka başka olabilirler. Demek ki bunlarda mutlak olan bir şey yoktur; bunlar, hatta en yüksek noktasında bile, yani Tanrı'da bile, böyledir. Eşyanın doğuşunda iyi ve kötüyü elde etmemize yarayan ortak bir kural yoktur; ancak herkesin zevkine, yaradılışına ve zevklerine göre bir iyi ya da kötü vardır. Demek ki, iyi ve kötünün doğası, birincinin sevinci (jois), ikincinin kederi (ağrı-douleur) yaratmış olmasıdır. Sevinç ve keder de hayatsal göreve bağlıdır; bu görev, tamamıyle fiziksel olduğu için, sevinç ve keder de fizikseldir. Bedenin iyilik ve kötülüğüyle ruhun iyilik ve kötülükleri arasındaki, gerçek olmaktan çok, görünüşten ibaret olan farka rağmen, bunlar maddeyi etkileyen maddeden, maddesel hareketlerin maddesel neden ve nesnelerinden başka bir şey değildirler; iyiliklerin birincisi, hayatın korunması, fenalıkların en büyüğü, ölmek ve hele işkenceyle ölmektir.

Özgürlük ve irade sorununa gelince: Hobbes, fiziğinde, istek ve tiksintiyi açıkladıktan sonra, der ki: Bir aynı şey karşısında zaman zaman hissedilen istek ve tiksintinin devam etmesine düşünüp taşınma (délibération) denilir; bundan sonra iki hareketten biri diğerine üstün tutulursa, buna 'irade' denilir; bu hareketten birini diğerine tercih ederek yerine getirme gücüne de 'özgürlük' denilir. Şu halde özgürlük, bağımsızlık değil, fakat iradenin engel olması demektir. Hobbes, gerek *De Homine*'sinde ve gerek *Leviathan*'ında bu sorunu biraz daha geliştirmiş olmakla birlikte, böyle anlatır; yani, der, özgürlük herhangi bir varlık için, engel bulunmamasıdır; bu itibarla özgürlük, akıllı olan için olduğu kadar da akılsız olan için düşünülebilir. Zira, bunların hareketleri için dışta bir engelin bulunup bulunmamasına göre, bunlar aynı derecede özgürdürler ya da değildirler. Öyleyse, özgürlük, uzayda hareket etme olanağından başka bir şey değildir. Yani özgürlük, güç değil, olabilirliktir, kolaylıktır; fakülte değildir, bir var oluş şartıdır, bir konum (position) biçimidir. Bir kuvvet değildir. Bunun içindir ki özgürlüğü, hareketlerini durduran bir engel olmadıkça, insan kadar da bir nehir tadabilir. Bununla birlikte özgürlük, zorunlulukla birleşmiş bulunur. Zira, bir nehrin özgür olarak akması demek, zorunlu olarak da akması demektir. İnsanın özgür olan iradeli edimleri de nehrin hareketi gibi zorunludur. Zira, bu edimler, kendilerinin de nedeni olan birtakım nedenlere, bunlar da belirlenebilen, önceden görülebilen ve kendilerini yöneten ve bütün diğer şeyleri bağlayan nedenlerin nedenlerine kadar bağlıdırlar. Bu neden halkaları o

şekilde birbirine bağlıdır ki, özgür irademizin Tanrısal kaderini inkâr etmek, Tanrı'nın kendisinde nedenliliği, etkili oluşu (efficacité) tümel bilgi (tout-science) ve tümel gücü (toutpuissance) inkâr etmek demektir.

Bu itibarla Hobbes'un sisteminde insan, duyum ve duygulanım gibi iki fakülteye sahip olan canlı ve zihinli bir cisimdir. Şimdi bu cismin Tanrı ve toplumla ilişkisini bilmemiz lâzımdır:

Evvelâ, 'Tanrı ile ilişki'yi anlayalım: Hobbes'a göre, insanın Tanrı ile ne tinsel, ne düşünsel, ne duygusal, ne de eylem itibarıyle hiç bir ilişkiye sahip olması gerekmez. İnsan, Tanrı karşısında tam bir bilgisizlik ve ilgisizlik içinde yaşamalıdır ve her çeşit tapıma (culte) yabancı kalmalıdır. Zira Tanrı, insanın türlü fakültelerinin gücü dışında bulunduğundan, onunla ilgilenmek, kendisini olmadığı ve olmayacağı bir şekle sokmak demektir. Bununla birlikte, Hobbes, açıklanması zor olan, fakat içten inanmış gibi görünen, özel bir duyguyla insanın Tanrı'ya yükselmesi için bir iman ve ilhama, Saint-Paul'ün deyimiyle, görülmez şeylerin apaçıklığına sahip olduğunu da iddia eder. Bu bakımdan o, insana vicdanını ve hayatını düzenlemesi için bazı dogmalar ve bazı kurallar da sunar; örneğin, Tanrı'nın ebedî, sonsuz, son derecede iyi, doğru ve kuvvetli, evrenin yaratanı ve kralı, efendimiz ve babamız olduğuna inanmayı ve bu sıfatlarla da onu sevmeyi, kutlamayı ve kendi yüceliğine yakışacak şekilde kendisine hizmet etmeyi salık verir. Fakat Hobbes, bunlardan felsefe adına değil, din adına bahsetmektedir. Yoksa, kendisi ileri bir maddeci olduğundan, salık verdiklerine inanmış olsaydı, kendi kendisiyle çelişikliğe düşmüş olurdu.

İnsanın insanlarla ve toplumla olan ilişkisine gelince: Burada Hobbes'un asıl orijinal kişilik ve doktrinini yakalamış oluruz. Bu konuyu bir 'politika' ve bir de 'ahlâk' bakımından iki ayrı konuda incelemek gerektir:

a) *Politika:* Hobbes, bunu *De Cive (Yurttaş)* adlı kitabında şöyle açıklar: Aristo'dan beri insanın sosyal yeteneğe sahip, hatta siyasal yetenekte bir varlık olduğu, nihayet "insanın insan için bir Tanrı (homs homini Deus) olduğu kabul edilir". Hobbes'a göre, bu yanlıştır. Bu doğru olsaydı, bir yola giderken yanımıza silâhımızı almaz, kırda, ormanda uzaktan bir adam görünce korkmazdık. Vahşî bir hayvandan çok, insandan korkmaklığımız da gösterir ki, doğal halde "insan, insanın kurdudur (home homini lupus)". İnsanların eşit olduklarını kabul etmek de, her bireyin birbirini aynı şekilde öldürebileceğini onaylamak demektir. İnsanların birbirine karşı duydukları korku içgüdüsü de buradan gelmektedir. İnsan daima ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olduğu için, kendilerini savunma hakkına da sahiptirler. Adalet ve hukuk, her bireyin bir başkasına saldırmak ve savunmak hakkına sahip olduğuna aracılık eder. Kendini savunan bir insan için yararlı olan bir eylem, daima iyidir ve özel çıkarın tek yargıcı da, bireyin kendisidir. "Kuvvetine karşı direnilemeyen kimse, doğal halde kendisine iyi görünen her şeyi yapma hakkına sahiptir; insanlığın doğal durumu, herkesin herkesle savaşmasından ibarettir".

Fakat akıl, böyle bir durumu, doğurduğu sefaletleri düşünerek reddeder. Çünkü, böyle bir halde, ne endüstri, ne tarım, ne bilim, ne de uygarlık meydana gelebilir. Savaş hali, insanı mağaraların derinliğinde yaşayan bir hayvana çevirir. Şu halde akıl, bize 'barış'ı istemeyi emreder. Barışı her araçla, hatta gerekirse savaş aracılığıyle korumak ve kurmak emrini verir. Zira, savaşta bile, en yüce amaç, barıştır. Fakat, akla kim itaat edecektir? Kendi hırs ve çıkarını deneyen herkes, kendisini akıllı saymaz mı? Bunun içindir ki, Hobbes'a göre, 'Barış', her bireyin kendi özel çıkarlarıyle birlikte gürültüye meydan vermemesiyle, savunmak ve saldırmak gibi doğal haklarını tamamıyle herhangi bir bireye ya da meclise terk etmesiyle sağlanabilir. Şef olan bu birey, yeni bir kuvvet kazanmış olmaz, kişisel olarak onun fazla bir şeyi yoktur; fakat bütün diğer bireyler, kendi rızalarıyle ona direnmemeyi kabul etmiş olduklarından ve bireylerin de doğal hakları sınırsız olduğu için, şefin iktidarı da mutlak ve sonsuz olmuş olur.

Demek ki iktidarın kaynağında bir kontrat (sözleşim) vardır. Fakat bu kontrat, şefle halk arasında değildir. Böyle olsaydı, verilmiş olan şey, geri alınabilir ve barışı korumak olanaksız olurdu. Bu kontrat, bireylerin birbirine karşı olan birtakım vazgeçimlerinin (renonsiation) bir ifadesidir. Zira, bu dönemde daha hükümdar çıkmış değildir. Herkes iradesini sayıca çok olanın emrine terk eder. Her bireyin aynı derecede terk etmesi, barış için yetişir. Bu andan itibaren bireyler kaybolur, bir cemaat (foule) ve bir 'uygar toplum' başlar. Bu toplumda çoğunluğun oyu ile alınmış olan kararlar, her bir bireyin kabul etmiş olduğu uzlaşmanın bir sonucudur ve bu kararlar, tek ve pek güçlü bir iradenin ifadesi olurlar. Halk, toplantılara gelmekten çabuk yorulmaya başlar. Hatiplerin belâgatinden ve serüvencilerin (maceracı) entrikalarından iğrenir, bunun üzerine birkaç kişiye ya da bir kişiye, kendisi için kararlar vermek üzere güvenir ve kendi oyunu ona bırakır. İşte bu andan itibarendir ki, asiller veya kral, halkın sahip olduğu, fakat omuzlarından attığı mutlak iktidara sahip olur. Halk,

hükümdar olmaktan vazgeçer ve artık emri altına girdiği birey ya da hükümdarı ne yargılayabilir, ne de ondan hesap sorabilir. Şeflerin mutlak surette komuta etme haklarına karşı, halkın da mutlak surette itaat etmekten başka bir ödevi kalmaz. Kral, iktidarını halktan aldığı için, halkın hiç bir hakkı kalmaz. Zira, zaten o, bütün haklarını krala terk etmiştir. Artık kral bir kişi değildir ve onun halka karşı yükümleri (obligations) yoktur.

Hobbes, *Léviathan*'ında, bu sorunu daha da genişletir. Ona göre bireyler, doğal haklarından vazgeçmekle kalmazlar, bu hakları pozitif olarak bir sosyal kontratla kral adına konuşan 'Devlet'e geçirmiş olurlar ve artık bundan sonra, 'Devlet', yani 'Tanrı ejderha' bütün komuta iktidarını kendisinde yoğunlaştırmış (teksif) olur. Haklarımızı kral ya da devlete vermiş olma arasında hiç bir fark yoktur. Zira, sonuç her ikisinde de aynıdır. Vermiş olduğumuz hakları bir daha geri alamayız. Hükümdarın iktidarı, kontrolsüzdür ve barış ancak mutlak bir otoritenin kuvvet aracılığıyla bütün tikel çıkarlara ağır basmasıyle sağlanabilir "Uyruğun (tebaa) artık hiç bir hakkı yoktur. Şefin emirleri üzerinde tartışma hakkına da sahip değildir; ve şefler kendi kanunlarını meşru göstermek için en ağır tedbirsizlikleri yapabilirler. Bu yüzden de bir an için kendilerini eşit sayan ve şefin otoritesini inkâr eden bireylerin akılları harekete geçer, fakat şefin emri ağır basar ve şef, kendi tedbirlerinin doğru ya da yanlışlığını anlatmak zorunda değildir. Onun doğru oluşu, şefin tedbiri oluşundan ibarettir. 'Tanrı-devlet', emreder ve ona itaat etmek lâzımdır".

Barış, şefe itaat etmek demektir. Son zamanlarda İngiltere'yi savaşın sarıp harap etmesinin nedeni, halkın kendi doğal şeflerine itaat etmeyi reddetmiş olmalarıdır. Barış olan her yerde böyle bir kontrat vardır. Köle, mağlup olmuş bir kimsedir ki, hayatını kurtarmak için kendisinden daha kuvvetliye direnmemeyi vaat etmiştir. Efendi, kölesini hapsederse, aralarında bir barış ya da kontrat yok demektir. Bu takdirde kölenin kaçmaya veya kendisini yenmiş olanı boğazlamaya hak kazanmış olur. Fakat tersine olarak, efendi kölesine bazı özgürlükler bağışlamışsa, aralarında bir kontrat var demektir ve köle tamamıyle bu kontrata ve dolayısıyle efendiye itaate mecburdur. Fakat hangi biçimde olursa olsun efendi, kölenin hayatını bağışlamışsa, kendi yükümlülüğünü (mükellefiyet) yapmış demektir ve artık yapacak başka hiç bir ödevi de yoktur. Sadece, kölesini hapsettiği zaman kontrat bozulmuş ve savaş başlamış demektir. Bunun dışında kölenin hali ne olursa olsun, kendisini mutlu sayması lâzımdır, çünkü kendisinden kuvvetli tarafından yenilgiye uğratılmış ve yenen tarafından hayatı bağışlanmıştır.

Aile toplumundaki barışı sağlayan da kontrattır. Anne, çocuğa bakmasaydı, çocuk ölecekti. Şu halde çocuk, içerik olarak (tacitement) annenin mutlak otoritesini kabul etmiş demektir. İşte aileyi yapan budur. Nitekim çocuk, yalnız yaşayabildiği zaman, kontrat kendiliğinden sona erer ve çocuk, annesinin yetkisini tanımaz olur. Çocuğun annesine karşı saygı göstermesi, annesinin onu bu şartla büyütmüş olmasındandır.

Bir ulus için, "en iyi hükümet şekline" gelince; Hobbes, bunun monarşi olmasını salık verir. Zira, evvelâ Tanrı bize bunun örneğini vermektedir. Tanrı'nın yetkisi monarşiktir. Barışı sağlamanın en iyi aracısı da monarşidir. Demokrasi şefleri, her şeyden önce kendi özel çıkarlarını (menfaat) düşünürler. Oysaki, kralın çıkarı ile halkın çıkarı birdir. Kral, sükûn içinde görüşlerini karşılaştıran tedbirli müşavirler seçer. Demokraside ise kararlar, meclislerin gürültü ve patırtıları içinde verilir. Bu meclislerde boşalan hırslar, aklın sesini susturur. Kralın politikası devamlıdır ve esenliği (prospérité) korur. Halk devletlerinde ise, her işbaşına gelen, bir öncekinin yaptığını bozar. Şüphesiz, bazen kral da kendi ailesini zenginleştirmek hevesine kapılır, fakat bu aile çok kalabalık değildir ve bir kez zenginleşince, servete kanmış olur. Demokraside ise, iktidar sahibi, sürekli olarak değiştiği için, birçok aileleri zenginleştirmek icabeder. Demokraside halk, âdeta Danaitler'in fıçısını doldurmaya mahkûmdur. Aynı zamanda demokraside partilerin egemenliği vardır. Bu ise, savaştır. Monarşi ise, kralın tümel gücü (omnipotence), özel rekabetleri yararlı bir surette denk tutmaya hizmet ettiği için, barıştır. Hatta uyruklardan herhangi biri, krala karşı gelecek olsa bile, bu hareket bütün uyruğa yayılmaz, yerinde söndürülür ve halk, bunun farkında bile olmadan barış içinde yaşar. Demokraside ise, tersine olarak, bu yüz başlı ejderhanın görülmemesi olanaksızdır.

Fakat, ister tek hükümdar, ister demokrasi olsun, hepsinde iktidarın mutlak ve söz götürmez olması lâzımdır. Bireyler için bazı haklar vermiş olmak, ilerde hoşnutsuzlukların, protestoların baş göstermesine neden olur. Yetkiyi iki krala vermek, ya iki ad altında yine bir tek otorite kabul etmek demektir, yahut da, bunlar arasında bazı anlaşmazlıklar olacağından, savaş başlayacaktır ve halkı kendi rekabetlerinin akıbetine sürükleyeceklerdir. Bu işin ortası yoktur. Ya savaşı, ya da bir tek şefi kabul etmek gerektir. Kral, çıkardığı kanunların tek yargıcıdır. Onlara yalnız kendisi itaat etmek zorunda değildir. Zira, bütün bireylerin

kuvveti kendi elinde toplanmış olduğundan, kendisini bu itaate zorlayabilecek başka bir otorite yoktur. Bununla birlikte, kralın bir haksızlık yapması da olanaksızdır. Zira, onun huzurunda bozulabilecek olan hiç bir hak yoktur. Kralın kendisi bütün hakların merkezleşmesidir. Bu itibarla kral, her hakkı aşar ve bir tiran (müstebit) olursa, zaten ona kim baş kaldırabilir? Bir bireyin, sükût etmek ve itaat etmekten başka hakkı yoktur!.. Görülüyor ki, Hobbes'un düşüncelerindeki son erek (gaye), barışı korumaktan başka bir şey değildir.

Ona göre, kral da bir insandır ve kendisini yargılayacak olan Tanrı'ya itaat etmekle yükümlüdür. Tanrı, ona hükümetin en yüce kanunlarını, yani halkın iyiliğiyle barışı yazdıran akıldır. Bu itibarla kralın ödevi, dışarda onurlu bir barışı, içerde de maddesel asayişi (dirlik) sağlamaktan ibarettir. Aynı zamanda halka, krallık otoritesiyle de uzlaşabilen tüm doğal özgürlükleri vermelidir. Fakat, kamu çıkarları için, yani barış için, barıştan daha az önemli olan bilim kuramlarının ve bilimin doğru ve yanlışlığının takdiri de krala aittir!.. Kral, ister Papanın, ister İngiliz Prütenlerinin her çeşit dinsel otoritelerini de kısma yetkisine sahiptir. İnsanlardan çok Tanrı'ya itaat etmek iyidir, demek, bireysel vicdanın değerini tanımak demektir. Bu ise, kralın iktidarı karşısına bir hak dikmek demek olduğundan, savaşın doğmasına neden olur. Bu itibarla dinsel tapım (culte) ayrıntılarını (teferruat) düzenleyecek papaz ve keşişleri tayin etmek, kilise gelirlerini elde tutmak... gibi haklar hep kralındır.

Hobbes'a göre, kurtuluş kuralları olarak yalnız İsa'nın 'Mesih' olduğuna ve Tanrı'nın üç kişiliği bulunduğuna inanmak yeter. Bütün diğer dogmalarda insanların eklediği öğeler doludur ve birtakım sert kavgaları doğuran da önemsiz şeylerdir. Eğer kral, Tanrı'yı ve İsa-Mesih'i inkâr eden bir müşrik olursa, halk onu taklit etmemeli, kendi kendine ölünceye dek sabretmelidir. Özet olarak Hobbes'a göre, hükümdar, dinin, bilimin, servetlerin sahibidir. O, kendi krallığı içinde, Tanrı'nın evrendeki egemenliği gibi bir egemenliğe sahiptir. O, kuvvetlidir, halk rahat rahat uyuyabilir, hiç bir şey barışı bozamaz.

b) *Ahlâk:* Hobbes'un ahlâk kuramı, yararcılık esasına dayanır. Ona göre, üç türlü hayır vardır:

1. Umut ya da vaadi ilgileyen hayırdır ki bu, 'güzel'dir.
2. Bir şeyin kendisini ilgileyen hayırdır ki bu, 'iyilik'tir.
3. Ulaşılmak istenen amacı ilgileyen hayırdır ki, bu da, 'lâtif'tir.

Eğer ereği (gaye) değil de, aracı dikkate alınırsa, hayır, 'yararlı' olmuş olur. Bunlar, doğada birbirinden büsbütün ayrı değildir. Bunlar arasında çoğu zaman zorunlu olan ilişkiler vardır. Bu itibarla bazı şeyler hayır, bazı şeyler şer olabildiği gibi, bazen de yarı yarıya hayır ve şer olabilirler. Fakat şer, hayırdan üstün olursa, bu kısımlarda görülecek olan hayır, 'görünüşten' ibaret olur. Eğer hayrın toplamı şerrinkinden fazla olursa, hayır 'gerçek' olur. Şu halde geleceği önceden görmek için hayır ve şerrin miktarını hesaplamak lâzımdır. Ahmaklar, ancak önlerinde olanı görebildiklerinden, görünüşte iyi olana doğru giderler ve gerçek bir şerre tutulurlar. Bilgeler ise, bunun tersini yaparlar. (Bilgelerin gerçek hayra nasıl gittiklerini biraz ilerde göreceğiz).

Bütün hayırların birincisi, her bireyin kendi hayatını korumasıdır. Doğa, her varlığa iyi halde (bien-être) olma isteğini ilham eder. Bunun için de hayat, sağlık ve ilerde bunun ikisini de koruma güveni zorunlu olarak lâzımdır. Tersine olarak şerlerin birincisi de, ölümdür ve hele işkenceli ölümdür. Hayat üzüntüleri ölümü isteyecek kadar büyük olamaz, meğer ki ölüm, insana bütün ıstıraplarını yok edecekmiş gibi görünsün. İktidar (la puissence), bizi başkalarına üstün duruma getirirse iyidir. Zira, iktidar yararlı bir yardımdır. Eğer bu, herkeste eşit olacak olursa, sıfıra inmiş demektir, bu takdirde de yararsızdır. 'Dostluklar' da iyidir, çünkü yararlıdır ve yararsız olduğu için düşmanlık kötüdür, yani şerdir. (Bu, Epikür'ün düşüncesidir). Büyük 'zenginlikler' de yararlıdır; fakat gerçekten zengin olan, Lucullus'ün deyimiyle, bir orduyu besleyebilendir. Bundan daha az olan zenginlik de, dost kazandırdığı için, insana hizmet eder. Demek ki her şey kullanışa bağlıdır; zira, bir şey savunma aracısı olarak kullanılmak istenmezse, ancak imrenme duygularını kamçılar. Zenginlikler, görünüş hayrından başka bir şey değildir.

'Bilim', koruyucu olduğundan, 'yararlı'dır ve sırf kendisi için istenildiğinden, 'hoş'tur. Zor kazanıldığı için de 'güzel'dir. Aynı nedenlerden ötürü de 'bilgisizlik', kötüdür, yani şerdir. Bununla birlikte bilimden çok zenginlik istenir; bayağı insanlar, bilime zenginlikleri kazanmak için heves ederler. Bu itibarla vaktiyle stoacıların dedikler igibi, "Bilge, zengindir" demememeli, tersine olarak, zengine bilge denilmelidir. Bir taraftan da bilgelik, zenginlikten daha çok onur kazandırır. Ahmaklık da fakirlikten daha çok utandırıcıdır. Zira fakirlik, talihin, ahmaklık ise doğanın eseridir. Ahmaklığa fakirlikten daha çok dayanılabilir. Çünkü, ahmak, ahmaklığın kötülüğünü hissetmez.

'Bilimler ve sanatlar', hoş oldukları için iyidirler. Doğa, insanı her yeniliğe hayran olan bir varlık olarak yaratmıştır. Yani, ona her şeyin nedenlerini öğrenme hırsını vermiştir. Şu

halde bilim, ruhun besinidir. Besin, beden için ne ise, bilim de ruh için odur. Olaylar, meraklı bir ruh için, aç karşısındaki besine benzerler. Yalnız bir fark vardır; aç, yemeğe doyar, fakat ruh, bilmeye doyamaz. Sanatlar da maddeye uygulanabilirlerse, birey için yararlıdır. Onlar, hayatın yardımcısı oldukları kadar da, süsü olduklarından, toplum için pek yararlıdırlar.

'Edebiyat', yani 'dil' ve 'tarih' de iyidir. Çünkü bunlar hoştur ve yararlıdır. Tarih, üzerine nedenler bilimini kurduğumuz deneyleri hazırlar. Fiziğin temeli doğal tarihtir. Uygarsal tarihler ise, ahlâk ve politikanın temelidir. Yaşayan diller, komşu uluslarla ticaret ve bağlantılar bakımından yararlıdır. Bilginlerin dili olan Latince ve Yunanca, bilim için yararlıdır. 'İşlemek' de hayırdır; zira, hayat bir harekettir, yapacak bir iş olmazsa gezintiye çıkılır. İstirahat, işkencedir. Doğa, ne zaman ve ne de uzayda boşluğa dayanabilir. İlerleme, ereğe, yani hoş olana yaklaştığı için hoştur. Başkalarının felâketini görmek, şer olduğu için değil, bizi koruduğu için hoştur (Lucrece de böyle düşünür). Bunun içindir ki insanlar, başkalarının ölümünü ve uğradıkları felâketleri merakla seyretmek için koşuşurlar. Aynı şekilde, başkalarının servetini görmek hoş değildir. Bu, servet olduğu için değil, bizim olmadığı için böyledir.

'Taklit' de geçmişi hatırlattığı için hoştur. Geçmiş şeyler iyi iseler, bunları tasarlamak hoş olur. Eğer fena iseler, geçmiş oldukları için, anıları yine hoştur. Bu itibarla müzik, resim ve diğer taklit sanatları da hoştur. Yenilikler, ruhun çayırıymış gibi arandıklarından, hoşturlar. Haklı ya da haksız kendi gücümüz hakkında bir görüşe sahip olmak da hoştur. Eğer görüşümüzde aldanmıyorsak, kendimizi koruma kuvvetine sahip olduğumuzu anlarız. Bu yüzden de görüşümüzün hoş olduğu anlaşılmış olur. Fakat aldanmışsak kendimizi güçlü zannetmek bir gerçeklik kadar hoşumuza gittiğinden, bu konudaki görüşümüzün yine hoş olduğunu anlarız. Şu halde zafer, gücümüz hakkında iyi düşünceler verdiği için, hoştur. Oyun ve savaşlar da bunlara dalmış olan insanlarda zafer umudunu yaratmış olduklarından, hoşturlar. Hele zekâ oyunları daha çok hoşumuza gider, çünkü, bizi en emin bir şekilde koruyan zekâdır. Övülmüş olmak da kendimiz hakkındaki görüşlerin kipi (modes) olduklarını öğrettiği için, hoştur. Güzel, hayrın işaretidir. Büyük bir gücün işareti, güzeldir. İyi ve zor bir şeyi yapmak, güzeldir. Zira, bu herkeste bulunmayan bir gücün işaretidir. Fizik düzenden olan şeyler de, deneyin bize her şeyden daha yetkin olduğunu gösterdikleri için güzeldirler. Övülmüş olmak, sevilmiş olmak, kutlanmış olmak güzeldirler. Zira, bunlar bizim erdemimizle gücümüzün tanıklarıdırlar. Halk hizmetlerini kabul etmiş olmak da güzeldir. Zira, bu erdemimize halkın da tanıklık yapmış olması demektir. Sanatlardaki büyük icatlar yararlı iseler güzeldirler. Çünkü bunlar, büyük bir gücün işaretidirler. Ufak tefek hurda şeylerin, yararları kadar da güzellikleri azdır. Bunlar, yararsız bir gücün, büyük bir şeyi meydana getirmeyi sınama yeteneğinde olmayan bir ruhun işaretidirler. Başkalarından bilgi öğrenmek yararlıdır, fakat güzel değildir. Zira, öğrenme gücünden yoksun olan pek az insan bulunduğu için, bu bizim başkalarından ayırt edilmemize hizmet etmez. Tehlike karşısında atılganlık, hal ve koşulların zoruyle olmuşsa güzeldir. Zira, bu herkesin yapacağı bir iş değildir. Fakat, hal ve koşullar gerektirmeden yapılmış olan atılganlıklar, ahmaklıktır, çirkindir. Her yerde zekâ ve mesleğine göre hareket etmek, gözde olan kimseler için güzel şeydir. Zira, böyle hareket etmek, özgür bir karakterin işaretidir. Aynı kişiler için başka türlü hareket etmek çirkindir. Onların başka türlü hareket etmeleri, alçak bir ruha ve saklanılmış bazı şeylerin bulunduğuna aracılık eder. İyi olan şeyi beğenmemek, bilgisizlik işaretidir ve bu çirkindir. Bilmek, iktidar sahibi olmak demektir. Eleştiriye sövüp sayma karıştırmak, bütün bütüne öğrenim yoksulluğunun işaretidir ve çirkindir.

Aldanmak utandırıcı bir şey değildir. Zira, herkes aldanır. Fakat bir üstat için sık sık aldanmak, mesleğine aykırı olduğu için, utandırıcı bir şeydir. Kendine güvenmek iyidir. Bu, kendini tanıma erdeminin bir işaretidir. Övünme çirkindir, bu başkaları tarafından övülmemiş olmanın bir işaretidir. Pek aşırı olmayan zenginlikten iğrenme, güzeldir. Bu, önemsiz bir servete ihtiyacı olmayan bir ruhun işaretidir. Para aşkı çirkindir. Bu ücret karşılığında her şeyi yapma yeteneğine aracılık eder. Affedilmesini rica edenin kusurunu bağışlamak güzeldir, zira bu insanın kendi nefsine güvendiğini ispat eder. Düşmanlarını birtakım bağışlarla satın almak, utandırıcıdır. Bu, onlardan kurtulmak için fidye vermek, barışı satın almak demektir ki, bu aynı zamanda bir darda kalışın işaretidir.

Görülüyor ki Hobbes, Epikür'ün iyilik ve kötülüğe dair olan doktrinindeki kusurları düzelterek, eski ahlâkçıların 'yüce hayır' hakkındaki bulanık anlayışlarını daha açık bir dille saydamlaştırmıştır. Hayır ve şer çeşitleri olarak Hobbes'un saydığı nitelikler, yarar hesabı bakımından incelenirse, bunların bağıntılı değerlerini belirleyen dört ilke elde edilir:

1. Eğer bu nitelikler, iyilikler ve kötülüklerle mukayese edilirlerse, miktarın süreyle

orantılı olduğu görülür. Zira, bütün parçalarından büyüktür.

2. Aynı nedenle her şey eşit olunca, miktar yeğinlikle (şiddet) orantılı olur.

3. Büyük bir sayı için hayır olan, az sayıda olan için hayır olmaktan daha büyüktür.

4. Bir iyiyi kaybetmemiş olmaktan, yeniden elde etmek daha iyidir. Zira, kötünün anısı, iyinin değerini daha çok takdir ettirir. Yani, hasta olmamış olmaktan, nekahete girmek daha iyidir.

Bu dört ilkeden hayırla şerlerin dereceli bir ölçeği (échelle) meydana getirebilir ve bütün bunlardan her hayrın bağıntılı olduğu ve yüce hayrın da var olmadığı sonucu çıkar. Nitekim, Hobbes'un kendisi de "Mutluluk (felicité) ve son erek denilen en yüce hayır, bu hayatta bulunamaz, zira gerçekten son bir erek varsa, artık ondan başka bir şey istenmez ve aranmaz. Bundan da, o andan itibaren, insan için başka hiç bir hayır ve hiç bir duyum kalamaz sonucu çıkar. Zaten her duyum, bazı istek ve tiksintilere bağlıdır. Hissetmeye son vermek de yaşamaya son vermek demektir" der.

İçinde bulunduğumuz koşullarda bizim için en büyük hayır, daima daha ilerde bulunan ereklere doğru, olabildiği kadar az kösteklenmiş olan bir ilerlemedir. Başka bir deyimle, mutluluk, bütün özlemlerimizi, hiç bir zaman mutlak şekilde kandırmayan bir iyiye doğru daima ilerlemektir. Sevindiğimiz zaman hissettiğimiz sevinç bile, bir istektir. Zira, bu da, nesnenin bütün parçalarına art ardına sahip olan ruhun bir hareketidir. "Hayat, doğru çizgi üzerinde gidemezse, çembersel harekete çevrilen devamlı bir hareket olur".

Hobbes'a göre, aklın görevi, tutkunun alıştırmalarına (entrenements) karşı koymaktır. Tutku, yalnız önündekini görür. Yalnız görünüşte iyi olana uzanır ki, bu çoğu zaman gerçek kötülüktür. Akıl ise, önceden görür, mukayese ve hesap eder, gerçek hayrı araştırır, onu uzaktan gelecekte seyreder. Deneyle gelişerek, alışma sayesinde, hemen yanılmaz bir duruma gelmiş olan akıl, 'tedbir' olur. Böyle bir akıl insan için erdemdir. Zira, insanın gerçek hayrı kazanmasında birinci koşul, tedbirdir.

'Cesaretle itidal', tedbirden sonra gelir. Daha büyük bir hayrı kazanmayı sağlayan şerre katlanmak için, cesaret lâzımdır ve sonucu daha büyük şer olan kapılmalara (séduction) direnmek için de itidal lâzımdır. 'Tedbir', 'cesaret ve itidal', insanın insan olmasından ötürü, sahip olması gereken üç erdemdir. Bunlar, Eflatun'un deyimiyle, benciliğin akçalarıdır. Şu halde 'adalet'in rolü nedir? Bunun yeri, bireysel ahlâk değildir. Bu, ancak toplumla başlar. Gördük ki, Hobbes'a göre 'mutluluk', bir istekten diğer bir isteğe devamlı olarak ilerlemedir. İstenilen bir nesneye kavuşmak, bir diğer isteğe kavuşma yolundan başka bir şey değildir. Niçin? Çünkü, insan isteğinin konusu, belirlenmiş olan bir şeyi, bir an içinde tatma zevki değil, belki bu zevki, bütün bir gelecekte de emniyet altında bulundurmaktır. Aynı zamanda iradeli edimler, yalnız iyi kazanmaya değil, ebedî bir sahip olma pekinliğini de sağlamaya meyleder. Bundan Hobbes'un çıkardığı sonuç, zenginlik, bilim, onur... vb. gibi bütün isteklerin, son çözümünde iktidar isteğine dayanmasıdır. İnsan, bir iktidara sahip olduktan sonra, hayatı boyunca bir diğerini arar durur. Bunun da nedeni, iyi yaşamayı devam ettirebilmek için, şimdi sahip olunandan daha fazlasını kazanmanın zorunlu oluşudur. Başka bir deyimle, tatmakta olduğumuz mutluluğun bozulmadan ve eşit toplamda devam edebilmesi için, daima yeni olan hayırları elde etmemiz gerektir. Bütün insanlarda genel olarak var olan bu iktidar isteği, birtakım hak iddialarını, bu da düşmanlıkları ve savaşı doğurur. Bütün insanlar doğal olarak eşittirler. Şüphesiz, aralarında gerek ruh, gerek beden nitelikleri itibarıyle farkları vardır. Fakat bu farkların hepsi telâfi edilmiş olsalar bile, hiç kimsenin komşusuna karşı kesin bir üstünlük sağlamaz. Bu, maddesel kuvvet kadar da ruhsal fakülteler ve tedbir için de doğrudur. Herkes kendisini bir diğerinden daha bilge sanacaktır, diye itiraz olunabilir. Fakat, bu bile genel eşitliği saptar. Zira, "herhangi bir şeyin eşit bir şekilde dağıtılmış olmasının işareti, herkesin kendi payından memnun olmasıdır".

Bu eşitlikten şu sonuç çıkar: İki insan, gerek kendi hayatlarının korunması ve gerek zevkleri için bir aynı şeye, tek başına sahip olmayı isterlerse, birbirine düşman olur ve birbirini yok etmeye çalışırlar. Böyle bir koşul içinde, birinin diğeri tarafından herhangi bir saldırıya uğramadan, kendi güvenliğini korumak için gerek kuvvet, gerek hileye baş vurarak, başkalarını diğerine karşı kullanacaktır. Bu suretle sadece güvenliklerini sağlamış olmakla kanmayan bazılarının güvensizliği, savunma durumunda kalmış olmaktan memnun olan diğerlerini, kendi hayatlarını korumak için karşı tarafa saldırma zorunda bırakır. Başkaları tarafından az saygı görmekten hoşnut olmayan insanlar, bu saygıyı zorla almak için kuvvet kullanırlar. Demek ki savaşın nedeni, insan doğasının ürünü olan "kendini haklı görmek, güvensizlik ve övünme"dir. Kavganın konusu da, 'kâr', 'hayatın sakımı' ve 'ün'dür. İnsanları korkutmak suretiyle disiplin altına alan bir iktidar olmazsa, savaş asla sona ermeyecektir. Yani bunlar, her gün boğuşacak değillerdir, fakat

daima boğuşmaya hazır olacak ve barışı düşünemeyeceklerdir.

Görülüyor ki, Hobbes, hem ahlâkın ve hatta hem de devletin esaslı ilkelerini tutkuların doğasından çıkarmaktadır. Zira, savaşın nedeni, bencil tutkularımızı kandırmak olduğu gibi, barışın nedeni de, ölüm ve yaralanma korkusu, hoş bir hayat için gereken şeyleri istemek ve bunları endüstri faaliyetiyle elde etmek umudu gibi tutkulardır.

Paul Janet, Hobbes'un ahlâkında bir orijinallik görmez. Bunun hiç bir yetkinliği olmayan kaba bir Epikürcülük olduğunu söyler (*Histoire de la Philosophie Morale,* t. II, s. 201). Oysaki, Hobbes için hayat, sürekli bir harekettir. Bu âlemde mutluluk (felicité) yoktur, mutluluk bağıntılıdır ve ilerlemeden ibarettir. Epikür'e göre ise, mutluluk ruhun sükûnundadır ve en yüce hayır olan bu sükûna kavuşulabilir. Bunun için de, bütün isteklerden, eğilim ve hareketlerden vazgeçmek yetişir. Hobbes'un bilgesi, daima ileriye gider. Epikür'ün bilgesi ise, şehvetlerin eylemsiz (inerte) dalıncı (contemplation) içinde isteksiz ve ilgisiz uyuklar durur.

Hak ve doğal kanun: Hobbes'un ahlâk ve politika doktrinini derinden ilgilendirmesi dolayısıyle, hak ve doğal kanuna dair olan düşünceleri de önemlidir. O, 'doğal kanun' hakkında yapılmış olan tanımları birer birer gözden geçirdikten sonra, hepsini yanlış, bulanık ve anlaşılmaz bulur. Zira, doğal kanunu, bütün bir halkın ya da hiç olmazsa en bilge ve aydın insanların kabulü (consentement) sayarsak, kavimlerin bilgeliğine, zihinsel ve ahlâksal gelişmesine kim karar verecektir? Doğal kanun, insanların ortak kabulüdür, dersek, yine doğru olmaz. Çünkü, böyle bir kanuna delilerle çocuklardan başka hiç kimse karşı koyamaz. Oysaki, insanlar çoğu zaman bu kanuna aykırı hareket ederler. Sonra, yine insanlar, kendi evlerinde kabul etmedikleri şeyleri başkalarının yanında hoş görür ve kendi içlerinden beğenmedikleri şeyleri de, herkesin içinde pek beğenmiş görünürler. Alışkanlıklar, önyargılar (préjugé), gelenekler, kişisel bir düşünmeden çok, görüşlerimizin belirlenmesine hizmet ederler. İnsanlar, akıllarından çok tutkularıyle hüküm verirler. Bu itibarla bütün bir kavim, doğal kanuna aykırı hareket etmekten çekinmez. Şu halde doğal kanunun tek ölçüsü, 'doğru akıl' dır (droit raison). Zira, doğal kanun, doğru akla karşıt olmayacak şekilde yapılmıştır. Bu itibarla doğal kanun, doğru akıldır. "Akıl, insel doğanın fakültesidir. Doğru akıl olan kanun ise, doğal kanundur". Doğal kanun, doğal hakka karşıttır. 'Doğal hak', "her insanın gerek kendi özel doğasını, gerek kendi özel hayatını korumak için sahip olduğu gücü kullanma özgürlüğü" diye tanımlanabilir. Kanun ise, dolaylı ya da dolaysız olarak hayatı yıkabilene karşı, insanı savunmak için yapılmış olan ve kendimizi korumaya elverişli zannettiğimiz her şeyi aramamızı emreden bir genel kuraldır ki, bu, akıl üzerine kurulmuştur.

Demek ki hak, özgürlüğün yüküme karşıt olduğu gibi, kanuna karşıttır. Savaş halinde, herkesin her şeyde, hatta başkasının kişiliğinde bile hakkı vardır. Herkes hayatı korumak için gereken en elverişli aracıların (vasıta) tek yargıcıdır; bu itibarla, bu aracılar arasında en etkili olanın, başkalarını kendine hizmet ettirmek suretiyle yardımcılar elde etmek olduğuna inanabilir. Fakat bu aracı geçicidir. Bununla hayat, daha çok emniyet altına alınmış olmaz. Böylece de, herkesin özel aklı, doğanın temel kanununu, aklın genel kuralını bulabilir ki, bu kuralların formülü şudur: Barışı aramalıdır.

İşte bu suretledir ki, doğru akıl, tutkunun yanılsamasını düzeltip ortadan kaldırmak suretiyle savaşı sona erdirir ve her bireyin her şey ve herkes üzerindeki doğal hakkı yerine, kanun yükümünü koymuş olur. Bundan, "her şey üzerinde doğal hakkı korumamalı ve içinden bazı hakları bırakıp bazılarını terk etmelidir" sonucu çıkar ki, bu, kontratların doğmasını sağlar. Hobbes, kontratı, "bir ya da birçok bireylerin karşılıklı olarak bütün haklarını ya da haklarının bir kısmını birbirine devretme işidir" diye tanımlar.

Bir hakkı terk etmekle devretmeyi (translation) ayırmak gerektir. Bir hak, evvelce yapılabilen bir şeyi yapma yetkisinin tanınmasına yarayan işaretlerden anlaşılır ve bu işaretlerden vazgeçmek suretiyle terk edilmiş olur. Aynı işaretlerle ve kabul edenin onayı (tasdik) ile bir şey yapmak istendiği zaman, evvelce karşı koyma hakkına sahip olunan şeye direnme yetkisine sahip olunmadığını bildirmek suretiyle bir hak devredilmiş olur. Demek ki, direnme hakkından başka bir hak, ne terk, ne de devredilebilir. Zira, herhangi bir kimse, her şey üzerinde hak sahibi yapılamaz. Bir hakkın devri, hem kabul edenin, hem de devredenin iradesine dayanır. Bu koşullardan biri açıkta kalırsa, hak, direnmesine devam eder. Yani bir insan, hakkını ancak kendi iradesiyle ve dilediğine devredebilir. Hiç bir hak, kuru bir sözle devredilmiş olmaz. Bu anlaşma ancak insanlar arasında yapılabilir. Tanrı ve hayvanlarla anlaşma (pacte) yapılamaz. Ancak yapılabilecek, olabilecek iş ve hareketler için bir anlaşma yapılabilir.

Hobbes, bu suretle kontrat ve anlaşmanın kendi anlayışına göre, koşul ve değerini anlattıktan sonra, barışın ancak bunlarla sağlanabileceğini, her bireyin mutluluk ve kurtuluşunun

koşulu bunlar olduğunu anlatır. Doğru aklın bizi barışı aramaya sevk etmesi, nasıl doğal bir kanun ise, doğanın ikinci bir kanunu da "anlaşmalara sadık kalmaktır". Bu, adaletin formülüdür. Hobbes, bir kontratı "bozma, zarar verme, haklı, haksız" gibi terimlerin tanımını verdikten sonra, üçüncü doğa kanununu da şöyle anlatır: "Birinci olanı, kendine güvenilen, bize iyilik yapan kimseyi sefil bir durumda bırakmamak lâzımdır". Nankörlük, doğru akla karşıttır. Bu, insanlar arasındaki âlicenaplık kaynaklarını kurutur ve savaş halini yaratır. Hobbes, bu suretle barışın ve doğal kanunun yirmi maddesini saptar ki, bunlardan önemlileri şunlardır:

4. Herkes, bir diğeri için âlicenaplık göstermeye mecburdur.

5. Gelecek için, her defasında gereken rehinleri almak suretiyle, saldırganlıkları karşılıklı olarak affetmeli ve saldırgan da af istemeli ve pişmanlık göstermelidir.

6. Öc almakta ve cezalandırmakta, gelecek iyiliği dikkate almalıdır, geçmiş olan kötülüğü değil.

7. Benzerlerimize karşı, gerek hareketlerimizle, gerek sözlerimiz ya da bakışlarımızla alay etmek, gülmekten, kin ve hakaretlerimizi belirtmekten çekinmelidir.

8. Herkes kendisini benzerleriyle doğal olarak eşit saymalıdır. Bu kanun, kibri yok eder.

9. Benzerlerimizinkinden fazla bir hak istemeye hakkımız yoktur. Bu, itidalin şartıdır.

10. Adaletin paylaşılmasında, her parça için eşitliğe riayet etmelidir.

20. Doğal kanunlar, doğru aklın emirlerinden başka bir şey değildirler. Bu itibarla bilerek ve isteyerek bu doğru aklı yıkan kimse, doğal kanunu bozmuş sayılır. Örneğin, sarhoşlar kendi akıllarını zayıflatmak suretiyle bir doğal kanunu bozmuş olurlar.

Hobbes'a göre, doğal kanunun ya da doğru aklın bu yirmi maddesi, "kendimizi korumaya mecburuz ve kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkasına yapmamalıdır", ilkelerine dayanır. Bütün bu maddelerin dayandığı diğer esaslar, insanın elemden kaçıp haz arama, benciliği, bu itibarla barışın istenmesi, her şey üzerindeki mutlak hak iddialarından vazgeçmek, sözleşimlere riayet etmek ve bir yönetim kuvvetinin yaptırımına bağlanmaktır. Hobbes, insanın doğal haldeyken gidişini doğal kanuna uydurabilmesi, ancak başkalarının da bu kanuna uygun hareket etmesi şartıyle zorunlu olabileceğini iddia eder. Fakat, ona göre, daha doğal haldeyken bile, insan bu kanuna itaatin faydasını anladığı andan itibaren, kendisi de buna itaat etmek için sağlam bir karar vermelidir. Bundan, doğal kanunun, kendi vicdanımızda daima itaat edilmesi zorunlu olan bir emir olduğu sonucu çıkar. Bu itibarla bu kanun, ebedîdir ve değişmez.

Doğru akla özdeş olan doğal kanun, ahlâk kanunuyle de özdeştir. Örneğin, barış, insan için, hayatın tek koşulu olduğundan, en büyük bir hayırdır. Şu halde, barışı elde etmeye yarayan aracıların tümü, yani itidal, insaf (équité), iyi niyet, insanlık, yarılgama, hep iyi alışkanlıklardır. Bu itibarla barışı elde etmeye yarayan aracıları saptayan kanun aynı zamanda iyi töreleri de saptıyor demektir ki, bu onun ahlâk kanunuyle de özdeş olduğunu gösterir.

Her kanunun bir yaptırıma ihtiyacı vardır. İnsanların tutku ve iradeleri, bazen türlü nedenlerle, çıkarlarına uygun olarak hareket etmelerini sağlayamadığından, 'devlet'in kurulması gerekmiştir; ve ahlâk kanununun en yüksek yaptırımı da devlet, yani bunu elinde tutan hükümdarın irade ve kuvvetidir. Görülüyor ki, Hobbes, toplum sorunlarını şu üç ilkeye dayamıştır:

a) İnsan için en iyi şey, hayattır;

b) İnsanlığın doğal ve ilkel hali, savaştır;

c) Yurttaşların barış ve mutluluğunu sağlayacak olan tek faktör, hükümdarın istibdadıdır.

Proudhon, "Alman filozofu Hegel, der, varlığa ulaşmak için yokluktan hareket etmiştir. Hobbes ise, onun kurallarına uyarak, toplum haline ulaşmak için, savaş halinden ve hakka ulaşmak için de hakkı tanımamazlıktan hareket etmiştir. Onun sistemindeki orijinallik de bundan ibarettir" (*La Paix et la Guerre*, cilt I, s. 176). Hobbes'un genel olarak Lucrece'in, *De Natura Rerum*'ündeki beşinci kitapta ileri sürülmüş olan kuramdan ilham aldığı da kabul edilir.

Hobbes'un *Din* problemlerine dair düşünceleri de maddeci doktrininin genel mantığına uygundur. O, Spinoza ile birlikte Tanrıtanımazlıkla suçlandırılmış, hatta "Tanrıtanımazların atası" sayılmıştır. Hobbes, *Ejderha*'nın ikinci bölümü ile *Ek* kısmında, kilise ve dini ilgileyen sorunları incelemiştir. Ona göre, yanlış düşüncelerin kaynağı, din ve saçma inançlardır. Bir olayın gerçek nedeni bilinmezse, doğaüstü kuvvetlere baş vurulur; son nedenin bilinmemesi de Tanrı inancını yaratır. İnsan, âcizliği ve bağımlı oluşu yüzünden Tanrı'ya itaat eder. Esas itibarıyle biz, Tanrı hakkında hiç bir fikir elde edemeyiz. Onu kendimizde olan hal ve niteliklerle vasıflandıramayız. Zira, Tanrı'nın niteliği anlaşılamaz. Biz, ancak onun niteliğine uymayan, fakat kendisine borçlu olduğumuz saygıya göre birtakım adlar takarız. Yoksa onda, elem, ihtiyaç, entellekt ve irade yoktur. Bunlar, ancak sonlu bir varlıkta olabilir. Tanrı'ya verdiğimiz cisimsizlik

niteliği bile, kendisine olan saygımızdandır. Hatta Hobbes, bir ara, kendi maddeciliğini Tanrı'ya da uygulamış, gerçek olan ve kendiliğinden var olan şeyin cisim olduğunu, nitekim bütün ruhların da sonsuz incelikte olan hava gibi bir cisimden başka bir şey olmadığını, bu itibarla gerçekten ve kendiliğinden var olan Tanrı'nın da son derece incelmiş bir cisim olması gerektiğini iddia etmişti. Nitekim, demişti, Kutsal Kitap'ta, "cisimsiz töz" ya da "maddesel töz" deyimleri yoktur. *Ejderha*'nın *Ek* kısmının başka bir yerinde de, Tanrı'nın bedeni ve parçaları olmadığını söyler. Fakat Hobbes'un Tanrı hakkındaki inancı esaslı olarak şu düşüncede gizlidir: "Tanrı, doğa aracılığıyle hükmeder ve iradesini devlet aracılığıyle uygular". Bundan, onun bir panteizmacı olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Hobbes, ilk neden ve nesnelerin bilim dışı olduklarını, bunlarla Tanrıbilimin uğraşması gerektiğini ileri sürdüğü gibi, mucizelerin de, "tükürülüp atılmamaları için, çiğnemeden yutulması gereken birtakım haplar" olduğunu iddia etmiştir.

Hobbes, dünya devletiyle ahret devletini ayırarak, dinin vicdana özgürlük vermediği için, bunu hükümdarın sağlamasını ister. Papanın yanılmazlığını reddeder, papazların kandırılamaz tutkularını anlatır ve "kilisenin insanı, İncil'de var olmayan şeylere iman etmek için zorlamaya hakkı yoktur" der. Esasen Hobbes, bir 'doğru akıl' kabul etmekle, mistik ve özel bir kuvvet kabul etmediği açıkça anlaşılır. Zaten ona göre, "gerek hayal, gerek tarih yoluyle gelmiş olan görünmez güçlerden (kudret) korku, devlet tarafından kabul edilmişse, *Din* olur, kabul edilmezse, 'saçma inançlar' (superstitution) olur"; ve "faniler, sonlu da olsa, bazı büyük şeylerin var olduğunu bilirler. Çünkü, onları böyle görürler ve görmedikleri şeylerin sonsuz olabileceklerini zannederler. Ancak uzun incelemelerden sonra bu ikisinin ortasında kalan büyüklükleri ayırt ederler". Bununla birlikte Hobbes, dinden çok din adamlarından nefret eder.

Özetle Hobbes, Fransa ve İtalya gezilerinden döndükten sonra, F. Bacon'e sekreter olmuş ve onun bazı eserlerini Latinceye çevirmiştir. İngiltere'deki ihtilâl yüzünden 1640'ta yerleşmiş olduğu Fransa'da 11 yıl kalmış ve ilk eser olarak Tukidides'in *Tarih*'ini çevirmiştir. O, felsefesine Galile ve Descartes'ın buluşlarından çıkan sonuçları, yani mekanik yöntemle sistemli bilim ülküsünü temel yapmıştır. Hobbes'un felsefesi, maddeden antropolojiye, insana, bundan da bir devlet düzenine gelişerek yükselir. O, bunu doğal aklın çizdiği bir plan sayar ve bunlara 'deneysel veriler' adını verir. Bir maddeci olan bu filozof, metafiziğe yanaşmaz; duyuları, organizmanın dış etkenlere karşı yaptığı tepkilerden ibaret sayar: kavramların sözcüklerden ayrı olarak düşünülemeyeceğini savunur. Egemenlik hakkının bir kişide, bir meclis ya da topluluktа merkezleşebileceğine ve bu hakka sahip olanların sorumsuz olması gerektiğine inanır. Yani o, monark'ın bir "ölümlü Tanrı" olduğunu ve yurttaşların ona baş eğmekle yükümlü olduğunu iddia eder ve J. Bodin gibi, devletlerin birbiriyle ilişkilerini sürekli bir savaş sayar ve kiliseye saldırır.

Hobbes'un sisteminde kendinden sonra gelenlere birtakım büyük ve yeni düşünceler ilham eden tohumlar vardır. Aug. Comte, onu evrimciliğin atası sayar. Spinoza, Leibniz, Pufendorf, Hobbes'un etkisi altında kaldıkları gibi, Fransız Ansiklopedicileri, J.-J. Rousseau ve Turgot gibi filozoflar da ondan yararlanmışlardır. Denebilir ki, son çağların maddecileri, fazlasıyle onun etkisi altında kalmışlardır. Kendisi de doğal kanuna verdiği önem bakımından Herbert de Cherbury'den yararlanmıştır. İngiltere'de onu beğenmeyen bazı filozoflar, ayrı düşüncelerle ona karşı geldiler. Hemen her felsefe tarihinde Hobbes'un kuvvetli yanlarıyle zayıf yanlarına dair eleştiriler ve çözümlemeler vardır.

Hobbes'un burada adları geçen ve geçmeyen eserlerini asıl el yazılarına göre, F. Tönnies yayınlamıştır (1888, 2. baskı, Cambridge, 1928). Fakat bunların hepsini İngilizceye çevirerek *Complete Works-English and Latin-Collected and Edited by J. Molasworth* başlığıyle 16 cilt olarak Londra'da bastırmıştır (1839-1845). Fr. Kohler de, onun eserlerinden bir kısmını Almancaya çevirdi (Leipzig, 1915-1918). *Elements Philosophiae* (1642) *ve The Quertion Concerning Liberty, Necessity and Chance* (1656) adlı eserleri birkaç kez basıldı. *Léviathan*'ın son baskısı 1946'da çıktı. Hobbes'un *Mantık*'ını, *Logique* adıyle Jankélévitsch, Fransızcaya çevirdi (1947).

Bkz. C. Robertson, *Hobbes* (Londra, 1885); G. Lyon, *Phil. de Hobbes* (Paris, 1893); B. Croce, *Ce qui Mort et ce qui est Vivant de Hegel* (1912); bu yazar, Hobbes'un iki eserini *Le Léviethan* (cilt I) ve *De l'Homme* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1921); B. Landry, *Hobbes* (Paris, 1930); von Brockdorff, *Hobbes im Lichte S. Didakt. U. Pad. Bedeufung* (Kiel, 1919); A. E. Taylor, *Thomas Hobbes* (Londra, 1908); F. Frandt, *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature* (Kopenhang ve Londra, 1928); Ad. Levi, *La Philosophia de Thomasso Hobbes* (Milano, 1926); M. E. Caro, *L'Examen Critique de la Morale Utilitaire* (Paris, 1874, s. 57-92); E. Bréhier, (cilt II, s. 144-157); F. Palhories, (cilt II, s. 129-143); H. Höffding, (cilt I, s. 270-306); F.-A. Lange, (cilt I, s. 241-258); A. Weber, (s. 193-196); K. Worlander, (cilt II, s. 97-108); V. Cousin, *Cours de*

Philosophie de 1823 ve *Premier Essai;* Jouffroy, *Cours de Droit Naturel* (12. ders vd.); F. Tönnies, *Th. Hobbes* (3. baskı, 1925); Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XVII. Sciecle* (cilt I); K. Schilling, *Naturecdit, Stad U. Christentum bei Hobbes in Ztschr. F. Philos. Forsdrg* (II, 2-3, 1948); B. Dennewitz, *Machiavelli, Boden, Hobbes* (1948); J. Bowle, *Hobbes and His. Critics.* (Londra, 1951).

HOBHOUSE, Leonard Treiawney. İngiliz sosyoloğu. 8 eylül 1864'te St. Ives'de doğdu; 22 haziran 1929'da Bagnoles'de (Normandiya) öldü. Yüksek öğrenimini Oxford'da yaptı. 1887'de Merton Kolejine 1890'da Corpus Christi'ye üye seçildi. The Manchester Guardian gazetesinde yazar, Free-Trade Union'da sekreter olarak liberal düşüncelerin etkin bir şahsiyeti oldu; birtakım siyasal ve önemli eserler yazdı. 1907'den ölüm yılına kadar Londra Üniversitesinde Martin White yerine sosyoloji profesörlüğüne getirildi. The Sociological Review'de makaleler yazdı. Ahlâk, psikoloji ve sosyoloji konularındaki eserleri güçlüdür. Hobhouse, ahlâk ve sosyal felsefe etütleriyle tanınan, bireyciliğe (individualisme) bağlı bir filozoftur.

Önemli eserleri şunlardır: *Mind in Evolution* (1906; 3. baskı, 1926); *Morals in Evolution* (2 cilt, 1906); *The Theory of Knowledge* (1896; 3. baskı, 1921); *The Rationel Good* (1921); *Elements of Social Justice* (1922); *Marchs in Evolution* (2 cilt; 3. baskı, 1915); *Development and Purpose* (1913); *Principles of Sociology* (1914-1924); bu eserin bir kısmı basılmıştır; G. C. Wheeler ve Gensberg'le birlikte *The Material Culture and Social Institution of the Simpler Peoples* (1915) adlı eseri yazdı; *Social Development* (1924); *The Metaphysical Theory of the State* (1918, 1924). Bu eserlerin adından da anlaşılacağı gibi, Hobhouse, aklın, ahlâkın, Tanrı'nın, sosyal adaletin ve sosyal gelişmenin evrimi üzerinde sosyolojik araştırmalar yapmıştır.

Bu İngiliz filozofunu incelemek için şu esere de bakınız: J. A. Hobson ve Minsberg, *L. T. Hobhouse* (1931).

HOCKING, William Ernest. Birleşik Amerika filozoflarından. 10 ağustos 1873'te Cleveland'da (Ohio) doğdu. 1914'ten 1943'e dek Harward ve Cambridge (Mass) Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Din felsefesi, yeni gerçekçilik ve olaybilimcilik (phénoménologie) ile ilgilidir. Onun, sosyal gerçekçiliği, bilginin geçerli (muteber) olabilmesi, ruhumuzla bir başka ruh arasındaki ilişkinin zorunluluğu esasına dayanır. Hocking'e göre, ancak doğaya bağımlı olmayan, her şeyi bilen bir ruh aracılığıyledir ki, kendiminkini andıran ruhlarla ilişkiye girişebiliriz (E. Bréhier, cilt 2, s. 1056). O, Harward Üniversitesinde W. James'in etkisi altında kalmıştır. Felsefede ülkücü olan bu düşünür, mistik deneylere önem vermiş ve bir Tanrı düşüncesine bağlanmıştır.

Başlıca eserleri şunlardır: *The Meaning of God in Human Experience* (1912; 5. baskı, 1925); *Man and the Stade* (1926); *The Self. Ist Liody and Fraedom* (1928); *Science and the of God* (1944); *Human Nature and its Remaking* (1918); *Thauyths on Death and Life* (1937); *What Man Can Make of Man* (1942); *Preface to Philosophy* (1947).

HODGSON, Schadworth Hollovay. İngiliz filozofu. 26 aralık 1832'de Boston'da doğdu; 13 haziran 1912'de Londra'da öldü. Öğrenimini Rugby'de ve Oxford'da yaptı. Londra'daki Aristo Cemiyeti'ni kurdu (1860). On dört yıl, bu cemiyete başkanlık etti. Minde dergisinde önemli makaleler yazdı. Yeni İngiliz gerçekçilerindendir. Doktrinini, *Time and Space* (1865); *The Phylosophy of Reflexion* (2 cilt, 1878); *The Two Senses of Reality* (1883); *The Metaphysice of Experience* (4 cilt, 1898) adlı eserlerinde savunmuştur.

HOEHNE, J. Wronski. Aslı Polonyalı olup, 24 ağustos 1778'de Posen'de doğmuş ve 9 ağustos 1853'te Paris'deki Neuilly'de ölmüştür. Filozof ve matematikçidir. Topçu subavlığı yapmış, Ruslar tarafından hapsedilmiş, Prusya ordusuna girmiş, iki yıl Almanya'da kalmıştır. Fakat sonra evvelâ Marsilya'va, sonra da Paris'e yerleşmiştir. Burada yüksek matematiğe ve en çok Kant felsefesine çalışmıştır. Bütün bilimlerde bir yenilik yapmak isteyen pek iddiacı bir düsünür olan Hoehne, eserlerini karışık bir üslupla ve anlaşılması güç bir biçimde ve Fransızca olarak yazmıştır ki, başlıcaları şunlardır: *Philosophie Critique Decouverte par Kant. Fondé sur le Dernier Princip du Savoire* (Paris, 1802); *Philosophie de l'Infini* (2 cilt; Paris, 1815-1817); *Messianisme ou Réforme Absolu du Savoire Humaine* (3 cilt; Paris, 1842-1847); *Philosophie Absolu de l'Histoire* (Paris, 1852); *Loi Teléologique du Hazard* (Paris, 1890); *Prodrom du Messianisme* (1831, 1930); *Métapolitique Messianique* (1839, 1930). Başka eserleri matematiğe dairdir.

Bkz. Al. Erdan, *La France Mystique* (2 cilt; Paris, 1855); L. Auge, *Notice sur Hoehne Wronski* (Paris, 1865); F. Warrain, *L'Oeuvre Philos. de Hoehne Wronski* (3 cilt, 1933-1939).

HOEPFNER, Louis-Jules-Frédérice. Alman adliyeci ve filozofu. 1743'te Giessen'de doğdu; 1797'de Hesse'de (Darmstadt) öldü. Yargıçlık ve hukuk profesörlüğü yapmıştır. Doğal hukuka dair yazdığı eser, birçok defalar basılmıştı. Bunda, dayandığı ilkeleri Wolf'un ahlâk fel-

sefesinden almıştır. Almanca olan bu eserinin adı: *Bireylerin, Toplumların ve Kavimlerin Doğal Hakkı*'dır (Giessen, 1780 ve 1790). Ahlâka dair olan şu küçük eseri de değerlidir: *Niçin İnsanların Ödevleri Bazen Yetkindir ve Bazen Değildir? Bu Ödevlerden Hangisi Birinci, Hangisi İkinci Sınıfı İlgiler?* (1780).

HOFFBAUER, Johann-Christopher. Alman filozofu. 19 mayıs 1766'da Bielefeld'de doğdu; 4 ağustos 1827'de Halle'de öldü. İlk öğrenimini doğduğu kentte yaptı. Sonra yüksek öğrenimlerine, öldüğü kentte devam etti. Burada, Kant'a muhalif olan Eberhard'ın etkisine kapıldı. 1794'ten itibaren profesör oldu. Evvelâ büyük başarı kazandı, fakat bir kulak hastalığı yüzünden sağırlaşınca, emekliye ayrıldı. Şarap içmeyi çok severdi; etrafına bir sürü köpek toplayarak onların ruhunu inceledi. Hoffbauer'e en çok etki yapan Kant olmuştur. Baumgarten ve Lambert'in de etkisine kapılmıştır. Açık üsluplu ve girgin bir zekâya sahip olan bu filozofun pek çok eseri vardır. Önemlileri şunlardır: *Analytik der Untheiler und Schlüsse* (1792); *Anfangsgünde der Logik* (1795); *Ueber die Analysis in der Philosophie* (1810); *Anfangsgrunde der Moralphilosophie* (1798).

Hoffbauer, Kant'ın hukuk kuramını eleştiren bir eserle diğer birtakım eserler daha yazmıştır. Bunların en önemlileri, psikoloji ve mantığa dair olanlarıdır. Hekimliği ve hukuku ilgileyen dergilerde de birtakım makaleleri vardır. Ersch'in *Ansiklopedi*'sindeki maddelerden birçoğunu da Hoffbauer yazmıştır.

HOFFMANN, Paul. Alman filozofu. 26 kasım 1880'de Berlin'de doğdu; 7 mart 1947'de öldü. 1922'de Berlin Üniversitesine profesör olmuştu. *Das Verstehen von Sinn u. Seine Allgemeingültigkeit* (1929); *Metaphysik Od. Verstehende Sinnwissenschaft* (1929); *Sinn und Geschichte* (1936) adlı eserler, ona filozoflar tarihinde yer kazandırmışlardır.

Bu filozofun çağdaşı olup, Alman felsefe tarihi arşivlerindeki etütleriyle de tanınmış olan A. Hoffmann, başka bir felsefecidir.

HOLBACH, Paul-Henri-Dietrich Baron d'. Aslı Alman olup, Fransız edebiyat ve felsefesine hizmet etmiş olan Holbach, XVIII. yüzyılda din kurumunu yıkmak için büyük faaliyetler sarf etmiş olan maddeci filozofların önemlilerinden biridir. 1723'te Heidesheim'de (Baden) doğdu; 21 haziran 1789'da Paris'te öldü. Çocukluğuna dair bir şey bilinmemektedir. Pek küçük yaşta Paris'e gelmiş, hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirmiştir. Babasından büyük bir servet kalmış, fakat o bunu, pek asil işlerde kullanmıştır. Artistleri, düşünürleri, öğütleriyle olduğu kadar da servetiyle himaye etmiştir. Salonu, Ansiklopedi yazarlarının toplanma yeri olmuştur. O dönemde bu çeşit salonlar, zekâları, dinsel, siyasal ve sosyal kurumlarla dogmaların eleştirisine yöneltiyordu. Holbach'ın salonunda toplananlar da özel bir dayanışma ile birbirlerine bağlanmışlar ve eski kurumları yıkarak, bunların yerlerine yeni düşünceleri yerleştirmeye çalışmışlardı. Paris'e gelen her seçkin yabancı, Holbach'a tanıtılırdı. Holbach, haftada iki öğle ziyafeti vermeyi âdet edinmişti. Rahip Galiani, Napoli'den kendisine, 7 nisan 1770'te yazdığı bir mektupta:

"Birinci vekilharcı olduğunuz felsefe, daima aynı iştahla yiyor mu?" diye sormaktaydı. Bu salonda Avrupa'nın bütün yeni eserleri inceleniyor ve her yeni düşünce, halka yayınlanmadan önce, burada dikkatle gözden geçiriliyordu. Rousseau, İtiraflar'ında, Holbach'ın salonuna dair geniş bilgiler verir. *Nouvelle Héloïse*'inde de, Holbach'ı kahramanlarından biri olan Wolmar'a temsil ettirir. Rahip Morellet de, *Memoires (Anılar)* adlı eserinde: "Orada, der, evin üzerine bin kez yıldırım düşürecek şeyler konuşulur, eğer yıldırım bunun için düşecekse...".

Holbach, yalnız felsefenin yemek ziyafetlerini vermekle kalmamış, aynı zamanda geniş bilgisi ve çalışma zevkiyle de insan bilgisinin ilerlemesine içten bir ilgi uyandırmış ve kendine yararlı olabileceğine inandığı şeyleri başkalarına da nakletmeye çalışmış, o dönemin eski önyargılarına karşı açılan Haçlı Seferinde etkin bir rol almıştır. Eserlerinin tarih sırasına dikkat edilirse, zekâsının izlediği yolları ve içinde yaşadığı çevreden aldığı düşüncelerin akışını öğrenmemiz kolaylaşır:

Operaya Dair bir mektubuyle, Akenside'ten çevirdiği *Plaisire de l'Imagination*'u bir tarafa bırakılırsa, 1752'den 1766'ya dek yayınlamış olduğu on iki eseri Almancadan çevirmiş olduğu bilimsel kitaplardır ki, bunlar, camcılık, mineroloji (madenler bilimi), madensel kimya, yeryüzünün tabakaları, Upsale ve Stockholm Akademilerine sunulmuş olan önemli kimya tarihine dair memuvarlar ve kükürt hakkında Stahl'ın görüşleri gibi konuları kapsarlar. Bu bakımdan Holbach, doğal tarihe, fizik ve kimyaya çok hizmet etmiş ve Fransız *Büyük Ansiklopedi*'sinde bu konuları ilgileyen maddelerin çoğunu kendisi yazmıştır ki, bunlar arasında hekimliğe, eczacılığa ve fizyolojiye dair olanları daha çoktur. Pozitif bilimler üzerindeki bu çalışmaları, hele yeryüzünün tabakalarına dair çevirdiği eser, onda jeolojinin öğrettikleriyle kutsal kitaplarda işaret edilen geleneksel bilgiler arasında bir karşıtlık (zıtlık) olduğu düşüncesini vermiş ve bundan da kutsal kitapları bırakıp, bilime güvenmek gerektiği sonu-

cuna ulaşmıştır. Hatta daha ileri giderek, yalnız bu kitaplarda doğayı açıklayan iddiaları değil, bütün Hıristiyanlığı, bütün din dogmalarını yıkmak istemiş ve ahlâkın kurulması için Tanrı'nın var oluşuna ve ruhun ölmezliğine inanmanın da bir yararı olmadığını ispata çalışmıştır. Holbach'ın bu maksatla yazdığı ilk eser, *De Christianisme Dévoilé* ya da *Examen des Principies et des Effes de la Religion Chrétienne*'dir (1767). Bu esere yazar adı olarak "Boulanger" takma adı konmuştur.

Filozoflar tarafından bile, "Dünyanın hiç bir yerinde yayınlanmamış olan en ateşli ve en korkunç bir eser" diye nitelendirilmiş olan bu kitabın, mektup şeklinde yazılmış olan Önsöz'ünde, 'din' gerçekten gerekli midir? İmparatorlukların korunma ve düzenliği için yararlı mıdır? Ve ona yalnız bu bakımdan mı saygı göstermelidir? sorularını inceler ve din dogmasıyle bundan meydana gelen mitolojinin saçmalığını, tutarsızlığın, zekâ ve ruhlar üzerinde yaptığı fena etkilerini ispata kalkışır. Bu eserin ikinci bölümünde, bu dindeki ilkelerin âlemdeki ahlâklardan hiç birine yarar (fayda) sağlayamayacağını ispata çalışır ve kanıt olarak da, adalet ve iyiliğin bütün diğer dinlerin ilmihallerinde de emrolunduğunu, en barbar kavimlerde bile, ahlâksızlığın asla telkin edilmemiş olduğunu gösterir. Hıristiyanlık ahlâkının özel kuralları ise, ona göre, ancak coşkunların (enthousiastes) işine yarar, fakat insanları yalnız bu âlemde varsayan toplumun ödevlerini yapmaya elverişli değildir. Eserin üçüncü bölümünde ise, Hıristiyan dininin çok uğursuz ve musibetli birtakım siyasal etkiler yaptığını, bütün insan cinsinin, XV. ve XVIII. yüzyıllardan beri uğradığı felâketlerin hep bu dinden geldiğini açıklar.

1767'den 1777'ye kadar geçen on yıl içinde Holbach, yine dini hor gören birtakım eserler çıkardı. 1767'de bastırdığı ikinci kitabın adı şudur: *L'Esprit du Clergé* ya da *Le Christianisme Primitif Vengé d'Entrprises et des Exès de Nos Prêtres Modernes; De l'Imposture Sacerdotal* ya da *Recueuil de Pièces sur le Clergé (Rahip Ruhu ya da Modern Papazlarımızın Teşebbüs ve Aşırılıklarıyle Öc Almış Olan İlkel Hıristiyanlık; Papazca Aldatma veya Papaza Dair Piyesler Dergisi)*. Holbach, bir yıl sonra da aynı ruhu taşıyan yedi eser daha yayınladı ki, bunlardan 18 ağustos 1777'de parlamento tarafından mahkûm edilip yakılma onurunu kazanmış olan, *La Contagion Sacrée* veya *Histoire Naturelle de la Superstitition* ile *Théologie Portatif* ya da *Dictionnaire Abrégé de la Religion Chretienne (Kutsal Salgın* ya da *Saçma İnançların Doğal Tarihi; Portatif Tanrıbilim* veya *Hıristiyan Dininin Kısaltılmış Sözlüğü)* adlı eseriyle *Système de la Nature* ve *Christianisme Devoilé (Doğanın Sistemi* ve *Örtüsü Açılmış Hıristiyanlık)* adlı kitapları en önemlileridir. Onun Hıristiyanlık ve Tanrıcılık (théisme) aleyhinde yazdığı eserlerin sayısı en az yirmi beş veya yirmi altıdır. Holbach, bunlardan başka, Hobbes, Gordon ve Callins'in eserlerini de Fransızcaya çevirmiştir. Ayrıca, *Essai sur les Prejugés ou de l'Influence des Opinions sur les Moeurs et le Bonheur des Hommes* (1770) ile *Devoires de l'Homme Fondé sur la Nature* (Amsterdam, 1776); *La Morale Universelle* (3 cilt, 1776) adlı eserleri, onun ahlâk ve din görüşlerini aydınlatmaları bakımından önemlidir. Fakat, Holbach'ı felsefe tarihine mal eden ve en çok gürültüye neden olan eseri, *Système de la Nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Morale* adlı eseridir ki, 1770'te, Londra'da basılmış gibi gösterilen bu kitap, gerçekte Amsterdam'da basılmış ve yazar adı olarak da Akademinin edebî kâtibi olup on yıl önce ölmüş bulunan Mirabaut gösterilmiştir ve okuyanları inandırmış olmak için de Mirabaut'nun hayat ve yazılarına dair kısa bir not eklenmiştir. Bu eserinin birçok bölümleri, Lagrang, Diderot ve Naigeon taraflarından düzeltilmiştir.

Bir Tanrıtanımazlık örneği olan bu eser, ağır ve uzatılmış bir üslupla ve hoş görmeyen bir taassupla yazılmıştır. Yalnız papazları değil, parlamentoyu da kendi aleyhine kovuşturmalara mecbur etmiş olan bu kitap, Voltaire'i bile kışkırtmış ve bu filozof, *Dictionnaire Philosophique*'indeki 'Tanrı' maddesini, âdeta bu esere karşı yazmıştır. Biraz aşağıda bu eserin bir çözümlemesini vereceğiz. 1772'de, *Le Bon Sens* ya da *Idées Natureles Opposées aux Idées Surnaturelle* adlı bir kitabı da, 'Rahip Meslier' takma adıyle onun yayınladığı zannedildi. (Bu eser, *Aklı Selîm* adıyle Dr. Abdullah Cevdet tarafından dilimize çevrilmiştir, 1928; 2. baskı, M.E.B.). Bu eseri, Tanrıtanımazlığın bir ilmihali (catéchisme) ve *Systme de la Nature*'ün soyut, metafizik ifade ve görüşleri bir tarafa atılarak herkesin anlayacağı bir şekilde yazılmış tehlikeli bir kitap sayanlar olmuştur. Bununla birlikte bu eseri, Lange, Holbach'ın yazdığını kaydettiği halde (t. I, s. 378), Vorlandere, Kuzey Fransa köylülerinden olup, gerçekten yaşamış olan bir rahip J. Melier'nin yazdığından söz eder. Bu tarihçiye göre, 1664'te doğup, 1730'da ölmüş olan bu rahibin, *Le Testement de Jean Meslier* (3 cilt, 1864) adıyle tanınan eseri, R. Charles tarafından Amsterdam'da bastırılmıştır (cilt 2, s. 229).

Holbach'ın 1773'te *Le Système Sociale* ya da *Principes Naturelles de la Morale et de la Politique* adlı eseri çıktı ki, bunu 16 şubat 1776'da parlamento mahkûm etmiştir. Bu eserin

birinci bölümü, ahlâkın doğal ilkelerini, ikinci bölümü, politikanın doğal ilkelerini, üçüncü bölümü, hükümetin töreler üzerine yaptığı etki veya bozulmanın (corruption) nedenlerini ve bunu giderme çarelerini kapsar. Bu eserin amacı, hiç bir sisteme bağlı olmayan bir ahlâk ve politika saptamak ve bağımsız politika üzerine, ulusların halka ait haklarıyle imparatorlukların esenliğini kurmaktır. Öyle görülüyor ki yazar, bu eserinde, o zamana dek insanlığın düşüklük (vice) ve tutkularına karşı gelmiş olan eski engelleri yıktıktan sonra, bunları yeniden kurmak ihtiyacını duymuştur. Fakat, bu eserde telkine çalıştığı erdemlerin hiç bir etkisi olmadı. Bunun nedeni, Grimm'in deyimiyle, Holbach'ın, "erdem, softalığı çatlatmış" olmasıdır. "Hıristiyan softaları gibi, Tanrıtanımazlık softaları da vardır ve bu softalar, kendi koruyucu babaları olarak" adı geçen eserin yazarını seçerler. Bu eserin şurasında burasında Diderot'nun kaleminden çıktığı zannedilen heyecanlı sayfalar bulunmasına rağmen, iddiacı, karışık, soğuk bir üslupla yazıldığından sıkıcı, sonuna kadar okunması güç ve hele dinsel inançlara fazla bağlanmış olanlar tarafından okunması daha zordur. Zira, eserin her yönünde, pozitif bir ruhla din softalarının bilgisizlik ve ahlâksızlığı kadar da dinin kendisinde bulunan mantık ve gerçek dışı telkinlere şiddetle hücum ettiği görülür.

Holbach'ın *Le Système de la Nature* (2 cilt, 1770) adlı eseri, iki bölümdür. Birincisi, antropoloji sisteminin genel ilkelerini kapsar. İkincisinde de, Tanrıbilime dair görüşleri vardır. Eserin Önsöz'ünde yazar, insanlığın mutluluğunu sağlama amacında olduğunu anlatır ve insanları bedbaht eden faktörlerin, çocukluklarından itibaren birtakım önyargılara saplanmış olmaları ve doğayı bilmemeleri yüzünden bu görülen âlemin sınırlarını aşmak istemeleridir ve bu boş gayret delilikleri arasında, gezgincilerin (seyyah) karanlıkta, bazı aldatıcı hayallerden korkup doğru yollarından saptıkları gibi, birtakım öcülerin (fantomes) arkasından gitmeleridir. Üstelik, her yerde papazlarla tiranların uluslar için imal ettikleri bezdirici zincirler, insanı içinden çıkılmaz yanılmalar arasında bırakmış ve doğayı hor görmesine neden olmuştur. Şu halde insanın kendi aklına saygı duymasını ve cesur olmasını telkin etmeli ve eğer kendisi için arkasından koşması gereken hayallere ihtiyaç varsa, doğruluk, iyilik ve barış sevgisini benimsemelerini öğretmelidir.

Eserin birinci kısmı beş bölüme ayrılmıştır: Doğa, Hareket, Madde, Olup biten şeylerde düzenlilik, Düzen ve Tesadüfün özü. Holbach'ın esas tezlerini (sav) teşkil eden bu beş konudan sonuncusu, her çeşit Tanrıbilim tortularını da eritip atmış olduğundan, yaradancılarla (déistes) maddecileri ve hatta Voltaire'i bile isyan ettirdi. Holbach'a göre doğa, büyük bir bütündür. Ondan çıkan insan, yine onun etkileri altında mevcuttur. Doğaötesine yerleştirilmiş olan varlıklar, her zaman hayal gücünün ürünüdürler ve biz, onların ne hareket biçimlerini, ne de bulundukları yerin özünü betimleyebiliriz (tasvir). Bütün doğayı kucaklayan daire dışında hiç bir şey yoktur ve olamaz. İnsan, fizik bir varlıktır ve fiziksel varlığı (existence) da, özel organlaşmasının oluşturduğu bazı eylemlerden doğmaktadır. İçinde bulunduğumuz koşulları düzeltmek için insan ruhunun tasarladığı şeylerin tümü, kendisine yerleşmiş olan eğilimlerle, yine kendisini çevreleyen doğanın karşılıklı etkilerinden doğan sonuçlardan başka bir şey değildir. Hayvanda sade ihtiyaç ve şekiller, gittikçe daha karmaşık olan ihtiyaç ve şekillere doğru gider. Bitkiler de böyledir. Sarısabır (alois) çiçek verinceye kadar birçok yıllar algılanmaz bir şekilde büyümeye devam eder; verdiği çiçekler, kendisinin yakında öleceğine işarettir. İnsan, fizik bir varlık olarak duyulur ve algılanır, etkiler sayesinde hareket eder. Ahlâksal bir varlık olarak da önyargılarımızın saklamamıza izin vermediği etkilerle hareket eder.

Eğitim bir gelişmedir. Vaktiyle Ciceron da bütün yetersiz düşüncelerimizin, deney eksikliğinden meydana geldiğini ve her yorulmanın bir önyargı kaynağı olduğunu söylemişti. Doğayı iyi tanımamak yüzünden insan, umut ve korkularının tek konusu olan Tanrılıkları yaratmıştır. O, doğanın, aşk ve kin tanımadığını, sürekli gidişinde bazen bir sevinç, bazen de bir ıstırap hazırlayarak değişmez kanunlara göre hareket ettiğini düşünmez. Âlem, bize her yerde madde ve hareketten başka bir şey sunmaz. Doğa, bir nedenler ve sonuçlar sıralanmasından başka bir şey değildir. Pek çeşitli öğeler birbiri üzerine devamlı olarak tekrar tekrar birtakım etkiler yapar; ve onların türlü özellikleri ve kaynaşmaları, bizim için her şeyin özünü teşkil ederler. Şu halde geniş anlamıyle doğa, genel olarak türlü öğelerin her şey içinde birleşmesinden başka bir şey değildir. Dar anlamıyle ise, bir şeyin doğası, özelliklerinin ve etki şekillerinin toplamından ibarettir. Bu itibarla doğa, bir sonuç meydana getirmiştir denildiği zaman, doğayı bir soyutlama gibi kişileştirmek lâzımdır. Bu, sadece söz konusu olan sonucun, gördüğümüz büyük bütüne karışmış olan varlıklardan birinin özelliklerinin zorunlu ürünüdür demektir.

Holbach, 'hareket'i, tamamıyle Toland'ın ileri sürdüğü ilkelere göre açıklamıştır. Her ne kadar hareketin, "sayesinde bir cismin değiştiği ya da yer değiştirmeye meylettiği bir çabadır" gibi kusurlu bir tanımını verirse de, onu

her yönü ile derinden incelemiş, fakat matematik kuramlara girmemiştir. Bununla birlikte, bütün eserde Holbach, genel ve soyut görüşleri bir tarafa atarak yalnız pozitif ve özel düşüncelere yer vermiştir. Ona göre, her şey kendi özel yararlığı (vertu) ile bazı hareketleri yapmaya elverişlidir. Böylece, duyularımız da bazı nesnelerin izlenimlerini alma yeteneğine sahiptir. Herhangi bir cisim, dolaylı ya da dolaysız olarak bizde bir değişke (modification) yaratmazsa, kendisine dair bir şey bilemeyiz. Algıladığımız her hareket, ya cismin tamamıyle başka bir yere taşınmasından ya da cismin en küçük parçalarındaki yer değiştirmeler dolayısıyle, yalnız cismin özellikleri değiştiği zaman, farkında olduğumuz sarsımlar (perturbations) ve değişkelerden meydana gelmişlerdir. Bu cinsten olan hareketler, bitkilerin büyümelerini ve insanın zihinsel faaliyetini sağlayan bir esastır. Bir cismi hareket ettiren neden dışarda ise, buna eriştirilmiş (communiqué) hareket denilir, eğer hareketin nedeni cismin içinde ise, bu, kendiliğinden (spontané) hareket olur. İnsanda bu kategoriye girmiş gibi olan yürüme, söz ve düşünce hareketlerine de dikkat edilirse, mutlak şekilde kendinden olan hiç bir hareketin var olmadığını görürüz. İnsan iradesini bile dış nedenler belirler. Bir cismin diğer bir cisme hareket nakletmesi, zorunlu kanunlarla düzenlenmiştir. Evrende her şey sürekli olarak hareket eder. Sükûn, bir görünüşten ibarettir. Fizikçilerin "Nisus" (kendiliğinden hareket çabası) dedikleri şey de, ancak hareketle açıklanabilir. Yeryüzü üzerinde ve sükûn içinde bulunan 500 kiloluk bir taş, yeryüzünü, her an bütün ağırlığıyle iter ve yeryüzünün kendisine gösterdiği direnci, tepki aracılığıyle hisseder. Bu taşın altına elimizi koyacak olursak, onun görünüşteki sükûnuna karşın, ezmeye çalışan basıncını hissederiz. Tepkisiz hiç bir etki yoktur. Ölü ve canlı dediğimiz kuvvetler, özdeştirler. Yalnız bunlar, birbirininkinden farklı durum ve koşullar içinde gelişirler. En çok süreli (durable) cisimler bile, devamlı değişkelere uğrarlar. Madde ve hareket ebedîdir. Âlemin yoktan var edilmiş olması ise, anlamsız bir sözcükten başka bir şey değildir. Eşyanın kaynağına kadar çıkmayı istemekle, zorlukları genişletmekten ve onları duyularımızın takdirinden kaçırmaktan başka bir şey yapmış olmayız.

Madde'ye gelince, Holbach, pek de atomcu sayılmaz. Her ne kadar öğe (unsur) olan molekülleri kabul ediyorsa da, öğelerin özleri bilinemez, biz onların ancak bazı özelliklerini bilebiliriz, der. Maddenin bütün değişkeleri, hareketinden doğar. Hareket, eşyanın şeklini değiştirir, maddeyi kuran molekülleri eritir ve onları büsbütün farklı varlıkların dogmasına ya da sakımına (conservation) hizmet etmeye zorlar. Doğanın üç âlemi (règne) denilen şeyler arasında, maddenin kısımları sürekli bir değiş tokuş, bir dolaşım (circulation) halinde bulunur. Hayvan, bitkileri veya diğer hayvanları yemek suretiyle, yeni kuvvetler kazanır. Hava, Su, Ateş, Toprak, onun sakımına yardım ederler. Fakat, yine bu aynı ilkeler, çeşitli kaynaşmalarla birleşmek suretiyle onun erimesine neden olurlar. Sonra, bu aynı kurucu öğeler, yeni şekillerin bileşmesine (terkip) ya da yeni yıkımlara (destructions) hizmet ederler.

İşte doğanın sabit olan gidişi budur. Bütün var olan şeylerin dolaşmak zorunda olduğu daire de budur. Bu suretledir ki, hareket, art ardına ve bir süre evreni ve evrenin kısımlarını birbiri aracılığıyle yaratır, korur ve yıkar; fakat varlığın toplamı daima aynı kalır. Doğa, kendi kaynaşmalarıyle, kendi sistemlerinin merkezinde yerleşen birtakım güneşleri doğurur; ve kendi özel özleri sayesinde, bu güneşlerin etrafında devrimlerini yapan ve dönen gezegenleri meydana getirir. Sonra, azar azar hareket değişir ve bu değişme yüzünden güneşler ve gezegenler, belki de bir gün bu hayret uyandıran kitlelerin kapsadığı parçaları dağılır. İnsan varoluşunun kısa süresi içinde, bu kitleleri ve olayları şöyle bir görür gibi olur.

Maddecilik tarihinin yazarı olan Lange'ye göre, Holbach'ın görüşleri, maddecilik esaslarına pek uygun olmakla birlikte, doğa bilimlerinin gittiği yoldan uzak ve eski Yunan maddecilerinin düşüncelerine dayanmaktadır. Zira, Holbach'a göre de, eşyanın hayatsal ilkesi Ateş' tir. Epikür, Lucrece, Gassendi... vb. gibi, o da, ateş doğasında olan moleküllerin madde içinde bazen görülebilen, bazen gizli olan tüm hayatsal olgularda rol oynadığını kabul eder; ve bunların birçok olayların doğmasına neden olacağına inanır.

Système de la Nature'ün yayınlanmasından dört yıl sonra, Priestley, oksijeni keşfetmişti ve Holbach, eserini yazmaktayken, o, ileri sürdüğü ilkeler hakkında dostlarıyle tartışmalar yapmaktaydı. Lavoisier de bu büyük deneyler serisi üzerinde çalışıyordu. Yanma olayını en doğru olarak açıklayan, bu suretle de kimyaya yeni bir temel ve yön veren bu bilginin çalışmalarını ve buluşlarını Holbach da incelemiş bulunuyordu. Fakat, Epikür gibi, o zamana kadar yapılmış olan araştırmaların yalnız mantıksal ve ahlâksal ürünlerini açıklamayı yeter bulmuştu.

Holbach, olguların düzenliliği (régularité) kuramında, doğanın temel kuvvetini ele alır; yani, cisimler içinde moleküllerin kaynaşma

ve ayrılmalarını sağlayan kuvvetlerin çekim (attraction) ve itimden (répulsion) ibaret olduğunu kabul eder ki, bunlar, Empedokles'in vaktiyle iddia ettiği gibi, ahlâksal âlemde aşka karşı kinden başka bir şey değildir. Bu kaynaşma ve ayrışmalar (separations) kesin kanunlarla düzenlenmiştir. Kendi kendisine birbiriyle asla kaynaşmayan binlerce cisim bu kanunlar sayesinde, başka cisimlerin aracılığıyle kaynaşabilirler.

Holbach'a göre, 'var olmak', bireysel bir biçimde hareket etmek demektir. 'Kendini muhafaza etmek', bireysel varoluşu korumanın koşulu olan hareketleri nakletmek ya da kabul etmek demektir. Taş, kısımlarının sade bir bitişimiyle (cohésion), organik varlıklar ise, daha karmaşık aracılarla, mahvolmaya karşı direnirler. Sakım (tahaffuz) ihtiyacına fizikte süredurma fakültesi, ahlâkta ise bencilik (égoïsme) denilir.

Fizik âlemde olduğu gibi, ahlâksal âlemde de neden'le sonuç arasında zorunluluk egemendir. Bir kasırga çevrileri (tourbillons) içinde toz ve su molekülleri de aynıyle bir bireyin herhangi bir devrim fırtınaları içindeki hareketinde görülen zorunlulukla hareket eder. "Bazı siyasal toplumları kışkırtan ve çogu kez bir imparatorluğu deviren korkunç sarsıntılarda (convultions), devrime yardım eden ya da devrimin kurbanı olan bir tek eylem, bir tek söz, bir tek düşünce, bir tek irade, bir tek tutku yoktur ki, zorunlu olmasın, zorunlu olduğu şekilde hareket etmesin ve bu ahlâksal çevriler içindeki faktörlerin tuttukları yere göre işlemiş olmasın. Bu gerçek, bu devrime katılmış bulunan ruh ve bedenlerin yaptığı etki ve tepkileri yakalama ve bunların değerini belirtmek durumunda bulunan bir zihin için apaçık görünecektir".

Holbach, bu suretle bütün siyasal devrimlerin de zorunlu bir olay olduklarını anlattıktan sonra, kendisine Voltaire'i bile isyan ettiren düzen (ordre) sorununu ele alır. Âlem için düzenli ve düzensiz bir şeyin bulunmadığını, bu kavramların ancak zihnimiz tarafından icat edildiğini iddia eden Holbach, hatta, der, biz bu düzenli ve düzensiz fikirlerini doğaya uygulayacak olursak, ulaşacağımız şey, doğanın değişmez kanunlarıyle meydana gelen olayların düzenli sisteminden başka bir şey değildir. Düzensiz dediğimiz şey de, bir tek varlığın kendi varoluşu içinde kargaşalık gibi görünen olaylara dair edindiğimiz düşüncelerdir ki, gerçekte büyük bütünün nazarında mutlak olarak hiç bir kargaşalık (trouble) yoktur. Biz, kendi varlığımıza uygun olan her şeyde bir düzen, uymayan şeylerde de bir düzensizlik buluruz. Bu kuramdan çıkan esaslı sonuç: Âlemde hiç bir mucizenin bulunmadığıdır. Bunun içindir ki biz, kendimizde daima bir amaç arayan ya da tersine olarak tesadüf düşüncesini veren bir zihne de sahibiz. Bütünde amaç bulunamaz. Zira, kendisinin dışında başka bir şey yoktur ki, ona doğru uzanmış olsun. Biz, kendi biçimimizde hareket eden nedenleri zihinliymiş gibi görürüz. Başka biçimde hareket eden nedenleri de, kör bir tesadüfün oyunu sayarız. Bununla birlikte, âlemde ancak, zihne karşıt olmak suretiyle bir anlamı bulunan 'tesadüf' düşüncesini veren hiç bir şey yoktur. Zira, âlemde körü körüne hareket eden hiç bir neden yoktur. Doğanın kuvvet ve kanunlarını bilmediğimiz zaman, ona sonuç ve tesadüfü yükleten biziz. Bu itibarla yalnız biz körüz. Holbach, bu görüşleriyle hayır ve şerri de, düzenli ve düzensiz zihin ve tesadüf gibi tamamıyle bağıntılı ve öznel bir düşünce sayar.

Bir kez bu görüş kabul edildikten sonra, geri dönülmez. Zira, hayır, şer, tesadüf... vb. düşüncelerin bağıntılı ve insel doğa üzerine kurulmuş olduğunun kanıtı (ispat) ilk adımdır. Bundan daha arıtılmış ve derinleştirilmiş bir bilime ister istemez ulaşılır. Fakat, daha uzağa gitmek için henüz yol açıktır. Maddecilik sınırlarının ötesine doğru ilerleyebilmek için, (insanın organlaşmasıyle) düşüncelerin kaynağını açıklayan kurama geçmek lâzımdır. Oysaki tersine olarak Holbach'ın kitabındaki tezler, adi önyargılar üzerine kurulmuş olan bütün karşıtlara sarsılmaz bir katılıkla karşı koyar. Nedenlerine bağlamayı bilemediğimiz sonuçlara tesadüfü yükletiriz. Doğada düzenli ya da düzensiz hiç bir şey yoktur. İşte Voltaire'in alaylı eleştirilerine uğrayan bu son düşüncelerdir. Lange, bu filozofun itirazlarını çözümledikten sonra, Holbach adına ve maddecilik bakımından gereken karşılıkları verir, fakat kendisi bir ülkücü olduğu için, Holbach'ın tezindeki kusurları ve bu tezin sanat gibi insanın ülküleriyle ilgili faaliyetlerinde isabetsiz sonuçlar vereceğini ve bu sonuçları göstermeye çalışır (cilt I, s. 388-396).

Holbach, aynı eserde fizyolojiye dayanan bir 'ahlâk' tezini de savunur ve uygar erdemleri şiddetle över: "Önyargılardan çok, deneylere danışılacak olursa, hekimin ahlâka, insan kalbinin anahtarını verebileceği, beden sıhhatine özenildiği takdirde ruhun sıhhati de sağlanmış olduğu" görülür. "Ruhun tinselliği dogması, ahlâkı, sanılı (conjecturale) bir bilim yapmıştır. Bu ise, hiç bir zaman bize, insanlar üzerinde işlemek için kullanılması gereken araçların gerçek dürtülerini (mobiles) öğretemez. Deney yardımıyle bir insanı ya da bir ulusu teşkil eden büyük sayıda birtakım bireylerin yaradılışlarına (tempéraments) temel olan öğeleri tanıyacak olursak, onlara uygun gelecek

olan şeylerin neler olduğunu, onlar için zorunlu olan kanunları ve kendileri için yararlı kuramları bilmiş oluruz. Özet olarak, ahlâk ve politika, kendileri için gereken ve tinsellik dogmasının bağlayamadığı ve hatta düşünmeye bile engel olduğu faydaları, maddecilikten elde edebilirler".

Holbach'ın ahlâk'ı da bir çeşit mutluluk ahlâkıdır. Onda, hayat ve ruhun ahengi hakkında Epikür kuramını canlandıran duyarlıktan ve şiirden eser yoksa da, bireyliği aşan ve erdemi devletin, toplumun çıkarı (intéret) üzerine kuran bir atılma (élan) vardır. Ona göre, ahlâkın son ölçüsü, 'pratik yarar' ve iyi anlaşılmış olmak şartıyle 'çıkar'ları eylemlerin değeri, toplumun ereklerini geliştirmesi ya da bunlara engel olmalarıyle orantılıdır. En gerçek mutluluk, başkalarının iyiliğine çalıştığımızın bilincinden ibarettir.

Holbach'a göre, "hükümet, iktidarını ancak toplumdan alır ve onun iyiliği için kurulmuştur. Toplum, kendi çıkarı gerektirdiği takdirde bu iktidarı kaldırır, hükümetin şeklini değiştirir ve hükümeti kendilerine emanet ettiği şeflerin yetkilerini genişletir; veya sınırlar. Toplum, bu şefler üzerinde daima parçaların bütüne bağlı olmasını isteyen doğanın değişmez kanunuyle yüce bir otorite taşır"; "Her şeyi, insanları cani ve rezil bir duruma getirmek için kışkırtan yeryüzü üzerinde, gittikçe artan cinayetler görüyoruz. İnsanlar, dinleri ve hükümetleri, eğitimleri ve gözleri önündeki örnekleri direnilmez bir şekilde kötülüğe sürüklemektedir. Böyle bir toplumda boşuna ahlâk va'zederler. Cinayetlerin devamlı olarak kutlandığı, mükâfatlandırıldığı, saygı gördüğü bir toplumda, düzensizlikleri ceza görmeden başaracak kadar büyük haklara sahip olmayanların cezlandıkları bir toplumda, erdem, mutluluğun acıklı bir kurbanından başka bir şey olamaz". Bereket versin ki, doğa, şehvetine, kişisel çıkarına düşkün, hasis ve diktatör (müstebit) insanların cezasını vermekte gecikmez. Bu metinler, Holbach'ın ahlâk ve politikadan ne anladığını açıklamaya elverişlidir sanırız.

Holbach, Tanrı'nın var oluşunun değil, 'yok oluşu'nun ispatı için eserinde elli sayfalık bir yer ayırmıştır. O, kendinden önce gelmiş olan, Epikür, Lucrece, de la Mettrie gibi az çok Tanrıtanımaz olan filozofların hepsinden ileri giderek, zamanına dek Tanrı'nın varoluşunu ispat için ileri sürülmüş olan kanıtların tümünü reddeder ve aşırı bir maddeci gözüyle Clarke'a hücum eder. Descartes, Leibniz ve Malebranche'ın metafizik doktrinlerini pek de kavramadan, bunların Tanrıbilime dair olan varsayımlarını saçma inançlarla dolmuş görür ve dini, her çeşit insel bozuklukların, kötülüklerin kaynağı sayar. Holbach, Tanrıtanımazlıkla ahlâkın uzlaşabileceğine inanır. Bu konuda daha çok Bayle'in düşüncelerine dayanır. Doğaüstü hiç bir varlığa inanmayan Holbach, bütün bunları insan hayal gücünün icat ettiğini ileri sürer ve insanın bunlara karşı duyduğu korkuyu yok etmek ister. Mutluluğun Tanrıtanımazlıkta olduğunu, dinlerin insanlar arasında anlaşmazlıklar yarattığını, nihayet insanı doğal ve gerçek hayattan uzaklaştırdığını ve dinleri softalarla papazların icat ettiklerini ilân eder.

Holbach, eserinin sonunda, *Doğa Düzgüsünün Taslağı* başlıklı bir parça eklemiştir ki, felsefe tarihçilerinden bazıları, bunun Diderot tarafından yazılmış olduğunu zannederler. Zira bu, üslup itibarıyle pek muhteşem ve âdeta bir şaheserdir. Holbach da burada Lucrece gibi doğayı konuşturur, insanları doğa kanunlarını izlemeye davet eder. Doğanın bağışladığı mutluluğu sevinçle tatmalarını, erdeme hizmet etmelerini, rezillikten tiksinmelerini, fakat rezillere karşı kin duymamalarını, bunları birer talihsiz sayıp, kendilerine acımayı salık verir. Ona göre doğanın, insan cinsinin mutluluğunu yaratmaya çalışan havarileri vardır. Bunlar, bu mutluluğu sağlayamasalar bile, hiç olmazsa, işi denemiş olmakla kendilerini kandırmış olurlar. Doğa ve onun kızları olan, Erdem, Akıl ve Gerçek'ten başka Tanrılık yoktur. Yalnız bunlara tapmalıdır. Holbach, bu suretle şairce görüş ve düşüncelerle bütün dinleri yıktıktan sonra, Tanrıtanımayan yeni bir ahlâk dinini kurmuş olur. Holbach, Tanrıtanımazlığını açıkça itiraf etmesi ve kamu duygularına aykırı ve aşırı düşüncelere sahip olması yüzünden, yalnız rahiplerin değil, parlamentonun olduğu kadar da birçok özgür düşünce-lerin hücumuna uğradı.

Özetle, sisteminin kökü, törelerle âdetlere ve ahlâka dayanan Holbach, korku ve sabit fikir halindeki inançlardan kurtulmayan bireylerden oluşmuş bir toplumda, akla uygun bir mutluluk düzeni kurulamayacağını savunmuş, doğayı dinsel inanç ve dogmalarla açıklamanın olanaksızlığını açıklamış ve kendini, bir Tanrıtanımaz olarak, felsefesel spekülasyonlara terk etmiştir. Fakat onun en büyük değeri, tinselcilikle ikiciliğe karşı sarsılmaz bir güçle (kudret) maddeciliği savunması ve zamanına kadar gelmiş olan bu felsefedeki dağınık ve tereddütlü düşünceleri sistemli bir doktrin halinde ve başarıyla toplamış olmasıdır. Getirdiği yeni düşünce ve görüşlerin yanında, maddeciliği reddeden birtakım yeni sistemlerin de doğmasına hizmet etmiş olan Holbach'ın savunduğu düşüncelerde, metafizik ve bilimsel bir eleştiri kuvvetinden çok, duygularının ve aralarında bulunduğu Ansiklopedicilerin maddeci ruhu dalgalanır. Pozitif anlayışı bilinçlen-

dirmesi, hoşgörüye sağlam temeller vermesi, din adına halka telkin edilen birtakım saçma inançları sarsmış olması ve din adamlarının iman adına ve yüzyıllar boyunca yaptıkları rezillik ve cinayetleri açıkça göstermesi, bilim ve deneye saygı hislerini yayması... küçümsenecek hizmetlerden değildir.

Bkz. F. A. Lange, (cilt I, s. 374-408); M. P. Cushing, *Baron d'Holbach* (New York, 1914); René Hubert, *D'Holbach et ses Amis* (Paris, 1928); Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (Tanrı maddesi); Tennemann, (cilt I, s. 212 ve Holbach'a karşı yapılmış olan hücumlara dair eserlerin listesi); E. Cassirer, *Die Philos. der Aufklärung* (1932).

HOLKOT, Robert. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. Northampton'da doğduğu sanılmaktadır. 1349'da ölmüştür. Evvelâ hukuk öğreniminden sonra, Dominiken rahibi olmuş, Oxford'da kutsal kitapları yorumlama profesörlüğüne getirilmiştir. Zamanında büyük bir bilgin olarak tanınmış olan Holkot, daha çok Akina'lı Saint-Thomas'ya bağlanmış ve onu, herkesin anlayacağı şekilde açıklamıştır. Holkot'un özel karakterlerinden biri, ahlâksal determinizmden uzaklaşmış olmasıdır. Felsefenin elindeliği (libre arbitre) savunduğu her yerde, o yüklümlülüğü ileri sürer. Bundan maksadı da, adalet ve sorav düşüncesini uyandırmaktır. XIV. yüzyılın bütün Tanrıbilim doktorlarında olduğu gibi, iman misterlerinin çatışkılarıyle (antinomies) akıl gerekçelerinin ortaya çıkardığı korkunç problemlere karşılık verir. Holkot, 'doğal mantık'ı andırmak üzere bir 'tikel mantık' veya 'iman mantık'ı kabul eder.

Et. Gilson, bu filozof hakkında şu bilgileri verir: Akılla imanın, Tanrıbilimle felsefenin ayrılması, özel bir enerji ile Holkot'un *Commentaire sur les Sentences* adlı eserinde formül haline getirilmiştir. Bütün Tanrıbilimciler gibi, üçüzleme misterinin mantık gerekçeleriyle (icaplar) uzlaşmadığını görür. Fakat, bundan Tanrıbilime uyan ve filozofların tanımadıkları ayrı bir mantığın var olduğu sonucunu çıkarır. Aristo bile, bir aynı şeyin hem bir, hem de üç olabileceğini görmemişse de, *Birinci Analitikler*'inde ileri sürdüğü birkaç kural uygulanabilirse de bunların içlerinden hiç biri üçüzleme misterine uygulanmaz, der. Tanrıbilimde akıl ve mantıktan vazgeçildiği zannedilmemelidir. İman mantığı, ilkeleri başka olmakla birlikte, kendi biçiminde akılsaldır. Denebilir ki Holkot, felsefesel akıl mantığından daha üstün bir kavranılabilirlik (intelligibilité) planı üzerinde işe yarayan Aristo mantığından başka bir mantığın olabilirliğini kabul etmektedir. Holkot'un bu görüşü, XI. yüzyılda yaşamış olan Pierre Damiani'ninkine benzer. Nitekim bu iki Tanrıbilimcinin doktrininde "Tanrı'nın mutlak potansiyelliği" kanıtı kesin bir rol oynar.

Holkot, Tanrı'nın irade ve nedenliliğine bir sınır çizmez. Bu itibarla ona göre Tanrı, günahı hoş görmez, bundan ötürü de günahı yaratan kendisi değildir. Fakat, günah işlemeyi istemenin dolaysız nedeni kendisidir. Yani Tanrı, günahın sorumlu yaratanı olmaksızın nedeni olabilir. Şu halde Tanrı, istemli günahın var olmasını ister ve hatta "mutlak potansiyelliği" ile, insana Tanrı'dan nefret etmesini de emredebilir.

Holkot da bu iki ilkenin uzlaşması, doğal Tanrıbilimin yıkılmasında Ockham'lı Guillaume'un düşüncelerinden çok hizmet etmiştir, denebilir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 659-660); *Dictionnary of National Biography* (t. XXVI).

HOLLMANN, Samuel-Chretien. Alman filozofu. 1696'da doğmuş, 1787'de Göttingen'de ölmüştür. Evvelâ Wittenberg'de, sonra da öldüğü şehirde felsefe profesörü olmuştu. *Commentatio Philosophica de Hormonia* (Viteb, 1724) adlı eseriyle Wolf'un hasmı olarak ortaya çıkmış olan Hollmann, sonra onu savunmaya başlamış ve nihayet seçmecilikte (eclectisme) karar kılmıştır. Fakat, o dönemde bu mesleğin Almanya'daki anlaşılma biçimine göre, Hollmann'ın yazdığı eserler orijinal sayılmazlar. Bununla birlikte, onun açık ve anlaşılır bir üslubu vardır ve kendisi Alman üniversitelerinde büyük bir başarı kazanmıştır. Diğer eserlerinin önemlileri şunlardır: *Commentatio Philosophica de Miraculis Et.* (Francfort ve Leipzig, 1727); *Institutione Philosophicoe* (2 cilt; Wittemberg, 1727).

HOLZAPFEL, Rudolf Maria. Alman kültür filozofu. 26 nisan 1874'te Krakaua'da doğdu; 8 şubat 1930'da Eflenau'da (Bern) öldü. Şu eserleri önemlidir: *Panideal. Das Seelenleben u. Seine Neugestaltung* (cilt I, 1928).

Bkz. Astrow, *Rudolf Maria Holzapfel* (1928).

HOME, Henry Lord Kames. İngiliz filozofu. 1696'da İskoçya'daki Berwick Kontluğunda bulunan Kames şehrinde doğdu. 27 aralık 1782'de, büyük bir yazar ve zengin bir adam ünü ile Edimbourg'da öldü. Art ardına birçok adalet işlerinde çalışmış; tarım, hukuk, edebiyat ve felsefeyle bir arada uğraşmıştır. *Essays on the Principles of Morality and Naturel Religion (Ahlâk ve Doğal Din İlkelerine Dair Deneme,* Edimbourg, 1751) adlı eserinde ilk kez, Hutchason tarafından okutulmuş olan ahlâk doktrinini savunmaya çalışmıştır. Onun bu eserinden daha ünlü olan ve takdire değen kitabı ise, *Elements of Criticism (Eleştirinin Öğeleri,* 3 cilt; Londra, 1756; Edimbourg, 1765) dir. O, bunda zevkle ilgili olan yargılarımızın dayandığı ilkeleri öğretmek ister. Bu eserin övülme-

ye lâyık görülen yanı, o zamana dek pek de yayılmamış olan birtakım genel düşünceleri başarıyla geliştirmiş olması, hayal gücü eserlerine, ruhsal gözlemi uygulaması ve hayal gücünün bizde uyandırdığı duygulardan bahsetmesidir. Home, dar bir görgücülüğe (emprisme) bağlı olduğu gibi, görgücülük adına da 'yarar' ile 'güzel' düşüncesini birbirine karıştırır. Örneğin, ona göre, biçimsiz bir ev, kullanışlı ise güzeldir. Simetriden yoksun olan bir ağaç, bol meyve veriyorsa güzeldir. Yüceyi (sublime) tanımlayışında pek kabalık olmamakla birlikte, düşüncelerinde derinlik yoktur. Ona göre, 'yücelik' duygusu, ruhumuzun ancak büyük bir çaba ile yakalayabildiği herhangi bir büyük şeyin bizde bıraktığı heyecandan ibarettir. Yüce duygusuyle güzel duygusu arasındaki bağlantıya gelince, bunu anlamaya çalışmaz, sadece böyle bir bağlantının varlığından şüphe etmez görünür.

Home, *Eleştirinin İlkeleri* adlı eserinde, eleştiriyi, akılsal bir bilim haline getirmek için, "güzel sanatların doğru ilkeleri"ni araştırır. Yöntem olarak da, "olgu ve deneylerin yükselen yolu"nu tercih eder. Görüm ve işitim konularından gelen duygularla uğraşır. Bu duygular, arzu ile birlikte bulunmazlarsa, 'heyecanlar' adını alır, der.

Ona göre, bu duygular, saf olarak duyulur izlenimlerle zihinsel ve ahlâksal izlenimler ortasında yer alırlar. Bu suretle de iki kategoriye bağlanmış olurlar. Bunlardan 'güzellik hazzı' doğar. Güzellik de, 'bağıntı' (relation) ve 'özünlü' (intrinsèque) güzellikleri olarak iki çeşittir. Home, bu ikinci güzellik hakkında, düzenlilik, sadelik, orantı (proportion), düzen (ordre), tek şekillilik ve diğer hoş niteliklerden başka açıklamalarda bulunmaz. Ona göre, bu nitelikler, doğanın yaratanı tarafından bizim mutluluğumuz için tertiplenmişlerdir ve biz bunları apaçık işaretler olarak görürüz. Bu da onlar hakkındaki zevkimizin geçici olmadığını, doğamızın bir kısmını teşkil etmek üzere tek şekilli ve evrensel olduklarını gösterir. Bu nitelikler, algıyı kolaylaştırmaya yardım ederler. Zira, bunlar bulunmadıkları zaman pek farklı nesnelerle hayalleri elde edebilmek için fazla dikkat etmeye mecbur oluruz. 'Orantı', çoğu kez 'yararlı' bir amaca bağlıdır. Yapıları pek orantılı olan hayvanların pek kuvvetli ve etkin olmaları gibi. Fakat Home'a göre, bu kurala girmeyen birçok örnekler de bulunabilir. Şu halde, der, doğayı yaratanın mutluluğumuz için istediği amaçlı nedende durmak yetişir.

Home, insanlarda zevklerin başka başka oluşunun nedenlerini de araştırdıktan sonra, yalnız tadım için değil, bütün diğer duyularınki de dahil oldukları halde, zevk için çekişmenin doğru olmadığını ileri sürer, fakat bundan doğan bazı zorlukları da görür ve bir 'zevk örneği'nin (standard of taste) bulunduğunu ve bunun insan toplumunun olduğu kadar da, 'amaçlı neden'in zorunlu bir sonucu olduğunu anlatır. Zira, der, zevklerin tek şekilliliği olmasaydı, hiç kimse bir sanat eseri yaratma zahmetine katlanmazdı.

Bu 'zevk örneği'nin ölçüsü nedir? Onu nasıl belirleyebiliriz? Home'a göre, nasıl ki vahşîlerden bize ahlâk kuralı için öğüt vermeleri istenmez, bunu ancak en yetkin koşullar içinde bulunan kimselerden istersek, zevk örneğini de, insanı aşağılaştıran, zevkleri bozuk, şehvetle hantallaşmış, birtakım ağır işlerle yıpranmış olanlardan değil, doğal bir sağ zevke (bon gout) sahip olan, terbiye ve hayat gidişleriyle yetkin bir hale gelmiş bulunan kimselerden istemelidir. Eğer bu örneği bulmakta zorluk çıkar ve bulunan üzerinde de çekişmeler olursa, bunlardan kurtulmak için, Home'un kendi eserinde saptadığı eleştirinin ilkelerine baş vurmayı salık verir.

Home, romantizmin müjdecilerindendir. Dramatik eserlerde meşhur olan 'üç birlik' kuralını ortaya atanlardan ve eylemin birliğinden başka bir şeye değer vermeyenlerdendir.

Felsefeyi ilgileyen diğer eserleri şunlardır: *The Principles of Equity* (*Denkserliğin İlkeleri,* Londra, 1760); *Düşünme Sanatına Giriş* (Londra, 1761); bu eseri Rochefoucauld'un sade bir taklididir; *İnsan Tarihinin Taslakları* (2 cilt; Londra, 1774); *Başlıca Kalp Kültürünü İlgileyen Eğitim Hakkında Bazı Düşünceler* (Londra, 1781); bu, onun son eseridir. Eserlerinden, *Ahlâk ve Doğal Dinin İlkelerine Dair Deneme*'si (Rautenberg tarafından 2 cilt olarak Brunswick'te, 1768); *Denkserlik İlkeleri,* Leipzig'te (1778) ve *Eleştirinin Öğeleri,* Meinhard tarafından 3 cilt olarak Leipzig'te (1772-1790); *İnsan Tarihinin Taslakları* da (2 cilt; Leipzig, 1778-1783) Almancaya çevrilerek yayınlanmışlardır.

Bkz. K. Buhler, *Studien Über Henry Home Dissertation* (Strassburg, 1905); B. Croce, (s. 258-259, 468-469).

HOMEROS. M.Ö. 900 (?) yılında İzmir'de yaşamış olduğu zannedilen Yunan saz şairi. Hayatı hakkında kesin bir bilgimiz yoktur; kendisinin gerçekten yaşamış bir kişilik olduğundan şüphe edenler de vardır. Homeros'un kör olduğu, Trova Savaşlarını ve bu vesileyle çağının bütün inanç ve olaylarıyle mitolojisini zengin hayal gücünün süzgecinden geçirerek destan şeklinde betimlediği, sokaklarda, köylerde bunları inşat etmek suretiyle geçindiği söylenmektedir. Kendisine, bu

eserde yer verişimizin nedeni, onun iki meşhur eserinde dağılmış olan Tanrıbilimsel, kozmogonik ve tarihsel bilgi ve iddiaların ilkçağ Yunan filozofları üzerinde yapmış olduğu geniş etkidir. Şairler, kendi duygu, tutku ve ülkülerini betimleme (tasvir) ve terennüm ederlerken, zorunlu olarak zamanlarının gelenek ve göreneklerivle inanç ve kurumlarından ilham alırlar. Bu ilhamları, kendi mizaçlarının ve hayal güçlerinin öznel öğeleriyle o denli karıştırırlar ki, eserlerinde toplumun payı ile kendi deha ve karakterlerinden sızan payı ayırt etmek güçleşir; ve esasen bu öznelle nesnelin, bu ruhsal ile sosyalin kaynaşmasındaki biçimden, şairin kişiliği sivrilir. Bu kişilik, bazen düşünsel ve bazen de duygusal konulara fazla eğilmiş görünür. Doğaya, insana ya da büsbütün ülkösel konulara birden bağlananları da vardır. Bu kadar genişleyebilenleri, az çok felsefe sahasına girmişler demektir.



Homeros'un, bu çeşit şairlerden olduğunda ittifak edilmiştir. Onun eserleri, bir taraftan en eski bir destan, diğer taraftan da bir çeşit paganizma Tanrıbilimidir; aynı zamanda da Antikitenin ahlâk ve hayat anlayışına dair meraklı görüşleri kapsar. Denebilir ki, o, içinde yaşadığı dönem ve toplumun bütün değerlerini özel bir duyarlıkla eserlerinde anlatabilmiş olan dehalardan biridir. Bu itibarla Homeros'u bir şair olduğu kadar da bir düşünür olarak incelemek mümkündür. Bu olanak, birçok düşünür ve filozofları Homeros'un felsefesel görüşlerini aramak sevdasına düşürmüştür. Aristo, *Poétique* adlı eserinde: "Şiir, tarihten çok felsefe gibi bir şeydir" demekle, şairlerin felsefesel taraflarının diğer niteliklerinden daha önemli olduğunu fark etmiş görünür. Bu görüşe uyarak Homeros'u inceleyenlerin bazı esaslı görüşlerini şöyle çözümleyebiliriz:

Homeros'un yetiştiği dönemlerde, paganizma bütün kuvvetiyle hâkimdi. Din, yalnız tarihsel değil, bütün sosyal tasarımları henüz kendi bünyesinde gizliyor ve toplum, henüz doğayı ve realiteyi nesnel olarak görebilecek bir bilince sahip bulunmuyordu. Tarih, o çağlarda mitolojiden kurtulmamış, yani akıl, eşyayı ve olayları olduğu gibi açıklayabilecek kadar uyanmamıştı.

Bu nedenden Homeros'un şiirlerindeki kahramanları ve onun bahsettiği Tanrıları, halk, gerçekten var olan üstün ve yüce kuvvetler gibi kişilendirmişlerdi. Fakat yavaş yavaş felsefe, mitolojiden ayrılmaya başlayınca, halkın pratik hayatı için tehlikeli görülen masalları eleştirenler, şairlerin bu masalları kendileri icat ettiklerini zannederek, bunların aleyhinde bulundular.

Hieronim'e göre, Fisagor, bu çeşit tarihçilerden biridir. Güya bu filozof, cehenneme inmiş ve tunç bir sütuna zincirlenmiş olduğu halde inleyip duran Hesiod'u görmüştü. Homeros'u da, insanlığın onurunu lekeleyecek şekilde Tanrılara birtakım kötülükler isnat ettiği için, bir ağaca asılmış ve yılanlarla kaplanmış olduğu halde bu isnatlarının cezasını çekmekte olduğunu seyretmişti.

Colophon'lu Xénophon, bu iki şairin Tanrıbilimi aleyhine manzumeler yazmıştı. Heraklit ise, Homeros ve Hesiod'un, halk bayramlarında rapsodlar tarafından okunmakta olan şiirlerinin yasak edilmesini teklif etmişti.

Eflatun'un, büyük bir belâgatle, fakat dehanın dehadan esirgemediği bir hayranlıkla topladığı bu suçlamalara, şiirle ahlâkın birbirine uymayan yararlarını ileri sürmek suretiyle cevap vermek lâzımdır.

Bazı düşünürler de, Homeros'un manzumelerinden birtakım gizli anlamlar çıkarmaya çalışırlar. Yani, şairi savunmuş olan ilk filozofların bilmedikleri bir sözcükle söylemek gerekirse, bunlarda birtakım 'allégorie'ler araştırılır.

Rhegium'lu Théagène, bu konu üzerinde ilk yazanlardan biri görünmekte, daha sonra da sırayla şu filozoflar bu konuya değinmektedirler: Milâttan V asır önce Anaxagoras, Stesimbrot ve Lapseki'li Metrodor, *İlyada* ve *Odisea*'daki öykülerin şair tarafından gerek fiziksel gizleri (sır) ve gerek ahlâksal gerçekleri saklamak için bir çeşit perde olarak kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.

Böylece, örneğin, *İlyada*'nın XX. terennümündeki öğeler, kötülüğün erdem aleyhine olan bir savaşını temsil ediyor farz edildi. Nitekim, Théagène'e göre: Apollon, Neptune'e ateş ile su gibi karşıttır (zıt); Minerva'nın Mars'a karşıtlığı, bilgeliğin deliliğe; Junon'un Diana'ya karşıtlığı, havanın ay'a ve Merkür'ün Laton'a olan karşıtlığı aklın unutmaya olan karşıtlığını temsil eder.

Metrodor'un iddiasına göre: Junon, Minerva ve Jüpiter, hiç bir zaman kendilerine tapanaklar yapanların hayal ettikleri gibi değildirler. Bunlar, fiziksel maddelerdir, öğe kümeleridir; ve Aşil'le Hektor, Yunanlılarla Elen partisinin tekmil barbarlarını temsil ederler; Agamemnon da havanın alegorik bir hayalinden ibarettir.

Bazı kimseler de, Homeros'un Tanrılarını astronomik konularla ilgilendirirler. Örneğin: Apollon, yeryüzümüzün cisimleriyle ilişki halindedir. Nitekim, Anaxagoras da, Jüpiter'i âlemi düzelten bir zihnin müşahhas bir numunesi saymakla kalmaz, Apollon'un oklarını, güneşin ışınları farz eder. Esasen bir kez bu tehlikeli andırış yolu tutulduktan sonra, hayalin önüne geçilemez ve Homeros'un en masum ibdaları, en soğuk tefsirlerle bozulur, şekilden şekle sokulur. Nitekim, Pénélop'un yelkenini betimleyen parçayı, diyalektik kurallarının bir simgesi sayanlar da olmuştur. Örneğin: Zincirler, bir yargılamanın öncüleri, Pénélop' un yaktığı ışık da, aklın simgesi olarak kabul edilir.

Zénon, Krisip ve stoacılar, daha garip aşırılıklara kaçarlarsa da, İskenderiye Okulları, bunları birtakım sağduyu vb. kanıtlarla yıkarlar. İskenderiye'den Eratosthène, şairin her şeyden önce, "öğrenmek değil, biraz da eğlendirmek istediği"ni iddia ederek, Aristo'nun düşüncelerine katılmış olur.

Aristark da bütün alegorik izahları protesto etmiştir. Bu okula mensup olanlar, genellikle Homeros'un bir çabaya ve hesaba dayanmadan kendi zamanındaki kahramanların kötülük ve tutkularını Tanrılara yüklediğine inanırlar. Bu inanç, Anaxagoras ve Steesimbort'un yapmak istediği gibi, Homeros masallarının uydurma şeyler olduğunu tamamen ispat etmez. Belki, bunların cereyan ettiği tarihi saptamaya ve taklide değmeyen bu konuları, zamanın pek eski oluşu dolayısıyle mazur göstermeye yarar.

Homeros'un şiirlerini çözümleme bakımından geçen bu evrelerden (safha) sonra, bu mitolojilerin akılla uzlaştırılması işine yaklaşmış oluruz. Şairde, kahramanlık çağına ait uygarlığın kaba çizgileri yanında, pek saf bir ahlâkçılığın tohumunu, daha sonra da Yunan dehâsının tüm onurlarını yaratmış olan en asil düşüncelerin vaktinden önce sezildiğini ayırt edebiliriz. Örneğin, Andromak ve Hektor'un vedaları, Ulis'in Pheacil'ler yanına ulaşması, Nestor'da ihtiyarlığın tedbiri, Andromak ve Aşil'de savaş cesareti; Priam'da babalık ıstırapları... vb. gibi şuraya buraya serpiştirilmiş erdemler, savaş betimlemeleri ve yurtseverlik dersleri... hep bu şiirlerde gizli olan cesaret, insanlık ve ıstıraplara katılmak gibi birtakım ahlâk dersleri bu çeşittendirler.

Bu denli eski bir şairde bu denli saf ve temiz duyguların bulunmasına hayret edilmekle birlikte, bunları göstermek suretiyle hakka ve gerçeğe saygı duyanlar da vardır. Örneğin, Dion Chrystome ve Tyr'li Maxime gibiler bunlardandır. Horas da, Lollius'a yazdığı manzum kitapçıkta, bunun zarif bir taslağını vermişti. Plütark, *Şairleri Okumaya Dair* adlı eserinde bu övgüyü yaptığı gibi, Hıristiyanlık adına birçok cinayetlere müsaade etmiş ya da emretmiş olan İskenderiye Başpapazı Saint-Bazil de, *Paganizma Eserlerinin Okunuşuna Dair Gençlere* adlı eserinin bir sayfasında, Nosiak karşısında Ulis tablosunun ahlâksal güzelliğini göstermekten çekinmemiştir.

Aristark ve Saint-Bazil'e karşın, Yunan zekâsı, kendi aziz alegorilerinden ve Homeros felsefesi hakkındaki sözde keşiflerinden vazgeçmemiştir. Porphyre'e kadar gelen diğer filozoflarda, Homeros'un şiirleri nasıl yorumlandığını bilmiyoruz. Yalnız, Porphyre'in *Homeros'un Tanrılarına Dair* olan eserinden birçok fragmanlar bize intikal etmiştir. Bunlar arasında *Styx* masalının ve *Odyssée*'de görülen Nymphe'lerin açıklanmalarında bu yazarın da hiç bir ihtiyata uymaksızın, alegorik yöntemi kullandığı görülür. Hıristiyan yazarların çoğu da, paganizma yazarları gibi, eski şairlerde alegoriler bulmaktan hoşlanırlar. Nitekim Östathe, *İliade ve Odyssée'nin Şerhine Dair* olan kitabında birtakım fizik alegorilere baş vurur. Bernard de Chartre da *Enéide*'in böyle alegorik bir açıklamasını vermiştir. Daha sonra gelen düşünürlerde de bu çeşit açıklamalara rastlanır. (Favorinus'un *Bibliotheque Grecque* adlı eserindeki *Homére* başlıklı makalede bu çeşit yorumlamaların bütün ayrıntıları görülür).

Homeros üzerindeki bütün tarihsel görüşleri bir yana bırakarak, *İliade* ve *Odyssée*' sini yakından tarayacak olursak, onun her çeşit alegorik açıklamalar dışında, felsefeyi ilgilendiren bazı düşüncelerine rastlayabiliriz:

a) *Tanrı düşüncesi:* Paganizma, esasen çoktanrılı bir zihniyete sahiptir. Bu bakımdan Homeros da çoktanrıcıdır ve bu konuda fazla çelişik düşünceler ileri sürmüştür. Örneğin, onda Jüpiter, bütün Olymp Tanrılarının en üstünüdür (*İliade,* chant. XIV-XV). Fakat, Junon, Neptun ve Pallas onu zincirlemeye teşebbüs ederler ve kendisini ancak Thetis'le Briare kurtarır: "Fakat ey Tanrıça, sen koştun, onun bağlarını sen çözdün! Tanrıların ve Egelilerin Briare adını verdikleri yüz kollu titan'ı o geniş Olymp'den sen çağırdın!" (*İliade,* chant I). "İnsanların ve Tanrıların babası" olarak nitelendirilen Jüpiter bile bu çeşit felâketlere uğrayabildikten sonra, diğer Tanrılar daha çok büyük tehlikelere uğrayabilirler. Nitekim, "Atos ve Aloe'nin oğlu Rahusti, Ephialte, hiç bir şeyinin koparılmasına olanak bulunmayan bağlarla sardıkları için Mars mustarip oldu ve on üç ay tunç bir mahzende kapalı kaldı. Savaşın bu sükûn bilmeyen Tanrısı, orada öle-

cekti; fakat, güzel Eribe onu kurtarsın diye Merkür'ü gönderdi" (*İliade,* chant V).

Homeros'a göre, Tanrılar ölmezler; hem de ürerler (aynı chant), Minerva, Jüpiter'e, "babam!" diye hitap eder. Tanrılar da insel ihtiyaç ve ıstıraplara sahiptirler (*İliade,* chant VIII). Fakat onlar, pek kolay ve rahat bir ömür geçirirler (*İliade,* chant V). Onların da cismi vardır. Yalnız, aldıkları besinlerin başkalığı yüzünden başka bir fiziksel bünyeye sahiptirler (aynı chant). Örneğin, Thetis, duman halinde bir buluttur (*İliade,* chant I). Minerva ile, bakire olan Nausiaka'nın kapalı bulunan yatak odasına "bir rüzgâr gibi kayarak girer" (*Odyssée,* chant VI). Onlar da, insanlarda görülen her çeşit duygu, tutku ve ihtiyaç içindedirler. Merkür'le konuşan bir Tanrıça: "Kendisine konuklara ikram edilen yemeklerden sunacağını" söyler (*Odyssée,* chant V). Onlar da kokular sürünür ve güzelleşmeye çalışırlar (*İliade,* chant XIV).

Fanilrein kurbanlarına muhtaçtırlar (*İliade,* chant IV). Tanrıların yardımına mazhar olan kahramanlar ve şehirler mihraplarında bu çeşit fedakârlıkları esirgemeyenlerdir. Onlar, insanların ziyafetlerine katılmaktan hoşlanırlar (*İliade,* chant I, XXIV). Özetle, Homeros'un Tanrıları insanın özleyip kavuşamadığı tüm olanaksızlıkları şahıslarında gerçeklendirmiş olan güçlü büyüklerdir ki, insel zaaflardan da kurtulmuş değildirler. O, bunların varlığını ve güçlerini ispat için, kahramanca bir cesaretle başarılmak istenen olaylardaki rollerini anlatmayı yeter bulmuştur ve bu inançlar, Homeros'un elbette kendi icadı değildirler. Bunlar, biraz da içinde yaşadığı toplumun malıdır. Şair, bunları özel bir görüşle insanlaştırmıştır ki, Tanrı konusunda kitaplı ve evrensel dinlerde bundan pek de kurtulmuş değildirler.

b) *Kozmogoni:* Yani, evrendoğum sorununda Homeros şöyle düşünür: Her şey ve âlem, Osean'dan çıkmıştır (*İliade,* chant XIV). Yeryüzü, evrenin ortasındadır ve insanlar, daha eski öykülere göre, kayalar ve çınarlardan oluşmuşlardır (*Odyssée,* chant XIV) ve (*İliade,* chant XXII). Yeryüzü, geniş bir düzlemdir. Zira, güneş çıkar çıkmaz her tarafını birden aydınlatmaktadır: "Yıldırımdan hoşlanan Jüpiter, Olymp'in birçok yüksek tepeleri üzerinde Tanrıları topladığı zaman safran kanatlı şafak bütün yeryüzüne dağılmıştı" (*İliade,* chant VIII).

Gökyüzü, görünüşü bakımından en yüksek dağların iki katı bir yükseklikte olarak yeryüzünün üstünü kaplamıştır (*İliade,* ch. V, VIII). Ve yeryüzünün etrafı, kendi kaynağı olan Osean adlı büyük bir nehirle çevrilmiştir (*İliade,* chant XIV, ve *Odyssée,* chant X). Ve bunun ötesi ebedî bir karanlık içindedir (*Odyssée,* chant XI). Ölülerin ikametgâhı olan cehennem, bir oyuk halinde kazılmıştır. Bu uçurumların en derini karanlık Tartar'dır ki, Plüton'un sarayından, gökyüzünün yeryüzünden uzaklığı kadar uzaktır (*İliade,* chant VIII). Gökyüzü ise, Atlas'a dayanan sütunlar üzerinde durmaktadır ve Atlas da yeryüzünün en yüksek noktasında bulunur (*Odyssée,* chant I).

Bu, bir taraftan formoloji, diğer taraftan kozmogoni görüşleriyle karışık olan düşüncelerde küreselliğe dair bazı sezintiler vardır.

Homeros'un fiziğinde bir determinizm düşüncesi yoktur. Vakıa onda bütün evreni bir 'kader' yönetir ve buna dikkat etmek Tanrıların görevidir. Fakat, olaylar ve kahramanlıklar, zaman zaman ve 'kader'e karşın, kendi diledikleri gibi hareket etmek yeteneğindedirler. Bunun da nedeni, Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerin hasbî olmaktan çok, bir çıkara yönelmesidir. Örneğin, Argie'lerin kampında çıkan veya Tanrısal bir öfkenin ürünü olduğunu Junon'dan öğrenen Achylle, en güzel kuzularla keçileri Tanrı'ya sunmak suretiyle bu afetten kurtulur (*İliade,* chant I). Esasen Jüpiter de lâhzavî hislerle hareket eder. Bir dua, bir adak, bir merhamet hareketi, onun kararlarını değiştirmeye kâfidir (*İliade,* chant I, IV, V). Nitekim *İliade* de (II, XVI, XX, XXII, XXIII) üncü terennümlerle *Odyssée*'nin (I) inci terennümünde görülen olaylar, hep kader'e rağmen, zuhur ederler. İstikametlerini değiştirir ve Tanrısal iradeyi aşarlar.

c) *Psikoloji:* Bu konu hakkında, 1794'te Hallikart ve 1832'de Hamel, Paris'te bazı şeyler yazmışlardır. Bunların eserleri, kuşkusuz şairi, bir psikolog haline getirmezler. Nitekim, Homeros'un eserlerinde madenlerden ve hekimlikten de bahsedilmiştir. Fakat, kendisini bu yüzden ne hekim, ne de madenler bilgini olarak betimleyebiliriz. Yalnız, terennümlerinden anlıyoruz ki: Homeros'a göre; öldükten sonra insanlardan kalan tek şey, boş bir gölgedir ki, hayat, kemikleri terk edince bir düş gibi kaçar gider. "Hafif bir duman gibi yeryüzüne gömülür ve ses çıkararak kaybolur" (*İliade,* chant XXIII) ve (*Odyssée,* chant XI) ve bu hafif gölgenin artık duyuları yoktur ve eğer ölü, cenaze töreninden yoksun edilmişse, Plüton'un kapılarından geçemez. O zamana dek inler ve yeryüzüne tekrar gelir. Canilerin bedenleri ebedî ve ruhları fanidir. Ruh ölünceye kadar göğüste durur; bedensiz hiç bir ceza ya da mutluluğun tasarlanması olanaksızdır. Bununla birlikte Ménélas, Jüpiter'in damadı olduğu için, hiç bir zaman ölüme mahkûm olamaz. O, tüm varlığıyle, Jüpiter'in evvelce yerleştiği Elize bahçelerinde yaşar durur (*Odys-*

sée, chant IV). Şair, fizyoloji bakımından da, bütün hayat kuvvetlerinin sinir sisteminde olduğunu fark etmiştir (*Odyssée,* chant XI). Fakat Penelop: "Bedeni ruhtan ayıran ve bütün kuvvetleri bitiren hastalıklardan birine tutulmadım" (aynı chant) dediğine göre, beden ve ruh ikiliği fark olunmuş gibidir.

Homeros'a göre bütün düşünceler, kalpten çıkarlar. Agamemnon'un, "Evet, onu bana aklım, kalbim söylüyor" (*İliade,* chant IV) ve Jüpiter'in: "Kalbimin ilham ettiklerini size söyleyeceğim" (*İliade,* chant VIII) gibi sözleriyle ve yine *Odyssée*'nin IV. ve VIII. chantlarında görülen ruh, kalp, duygu gibi sözcükler, hep aynı anlamda kullanılınışlardır, bunları bugünkü anladığımız mecazlı ya da simgesel anlamlarda açıklamak olanaksızdır. O, zekâyı da duyum yerine kullanmış ve bütün zihinsel yetilerin (meleke) göğüste toplandığını zannetmiştir.

ç) *Ahlâk:* Bu şairin 'ahlâk'ındaki esas, Tanrılara itaat ve merhametten ibarettir. Ahlâksal yaptırım olarak, Tanrı korkusu ve halkın düşüncelerinden başka bir şey yoktur. Yani vicdan, onda açık bir şekilde ahlâk yaptırımı değildir. En büyük suçlar, Tanrılara küfretmek (*İliade,* chant III), insafsızlıktır (*İliade,* chant XIX). Bir insanı öldürmek, esas itibarıyle fena bir hareket değildir. Ancak, bazı katiller affedilmez (*Odyssée,* chant I) ve bu gibi durumlarda katil kaçmaya mecbur olur (*Odyssée,* chant XXII). Bu bakımdan cinayetlerin en büyüğü, Tanrılara saldırmaktır (*Odyssée,* chant XI). Konuklara iyi davranmamak ve başkalarının servetini kendi lehinde kullanmak, en büyük suçlardandır (*Odyssée,* chant I, XVII). Bu şaire göre, intihar, ehemmiyetsiz bir olaydır. Bunlar, cehennemde ceza görmezler. Yalnız yaptıkları hatanın zararlarını çocukları çeker (*Odyssée,* chant X, XI). Dilencilerle yalvarıp yakaranlar da Jüpiter'in himayesi altında bulunduklarından, onlara saldırmak da suçtur (*Odyssée,* chant V, VI, XIV, XVII). Zina edenler yalnız zararı ödemeye mahkûm olurlar (*Odyssée,* chant XVIII). Aşk ise, dostluktan daha az kuvvetlidir. Kahramanlık dostluğu, duygularda ve tehlikelere atılmada ortaklık esasına dayanır (*Odyssée,* chant XV).

Esasen bu kahramanlık döneminin ve dolayısıyle Homeros'un 'ahlâk'ını açıkça anlayabilmek için, o dönemde kendi Tanrılarında gördükleri ve görmek istedikleri ahlâk'ı bilmek gerektir. Bu ahlâk, o dönemin pratik hayat zorunluluklarına uygun olup, ereği (gaye) bir adalet ve iyiliği sağlamaktan çok, başarıdan ibarettir; kuvvet ve cesaretin ahlâkını savunan Homeros, bu ahlâkta da erdem olarak mutlaka bir çıkar ve karşılık beklemeye değer verir. Autolycho, yaptığı birçok fedakârlıklar dolayısıyle Merkür'den, aldatmak ve soygunculuk sanatını öğrenmeye muvaffak olmuştur (*Odyssée,* chant XIX). Bugünkü anlayışımıza göre, her çeşit ahlâksızlık Tanrılar tarafından yapılabilir ve onlar tarafından ilham olunabilir.

Politika bakımından, hükmetmek için taksim etmek kuralı, Machiavelli'den evvel de bilinen bir sistemdir. Zira Jüpiter, Tanrılar arasındaki anlaşmazlıktan pek memnundur: "Fakat, zalim nifak (discorde), bütün ağırlığıyle diğer Tanrıların üzerine çöktü ve birbirine karşıt olan kaderlerin kalbinde nefes almaya başladı ve birden korkunç bir çatırtı çıkardı. Geniş yeryüzünde bu ses çınladı ve sonsuz gökyüzü bu gıcırtılı sesleri tekrar etti. Jüpiter, bu sesleri Olymp'in tepesinden işitti. Bütün kalbi ile güldü; ve Tanrıların ihtilâfa düşmelerinden sevindi" (*İliade,* chant XXI) Genel olarak kanunlar, Jüpiter tarafından dikte ettirilerek kral-lar tarafından uygulanır ve korunur.

Hukuk bakımından ise: Homeros, kamu haklarına (*İliade,* chant II, III, XI), 'uygarsal' hukuka (*İliade,* chant V, XV) ve (*Odyssée,* chant XIV) ve cinayet hukukuna (*İliade,* chant IX, XVIII; *Odyssée,* chant XV) dair çağının anlayış ve törelerine göre bazı kuralları nakletmiştir. Bunlardan bugünkülere benzer gibi olanlar var olduğu gibi, benzemeyenler de vardır ve hepsi dinsel bir karakter gösterirler. Büyük kardeşlerin hukukunu da Furis'ler himaye ederler (*İliade,* chant XV).

Özet olarak, Homeros'un ahlâk'ında dostluk, yurtseverlik, aile ve çocuk görevlerine dair sert olsa da çok asil taraflar var olduğu gibi, Tanrıların âdeti olan her çeşit saldırışlar ve kötülüklerin de hayat gereklerine göre savunulduğu görülmektedir.

Homeros'u en eski bir eserin sahibi olduğu için, bütün bilim ve sanatların kaynağıymış gibi görmek, hem mübalâğalı, hem de haksız bir hareket olur. Pek eski Yunan kaynakları bu mübalâğaya kapılmaktan çekinmediler. Örneğin, Plütark, bu bakımdan çok gülünç düşüncelere sapmıştır. Bu yazar, Fisagor sisteminin bile, bu şairin eserlerinde gizli olduğunu iddia etmişti. Çünkü, diyordu, Homeros'un dilinde, iyilik ve kötülük anlamına gelen sözcükler, türevleri (iştikak) itibarıyle, Fisagorizmin birlik (unité) ve onluluğunu (dyade) hatırlatır!..

Bu garip düşüncelere karşın, daha ince bir araştırmayla Homeros'ta, insanlığın çok sonraki yüzyıllarda farkına vardıkları çeşitli bilgi ve değerlerin nebülözlerine rastlamak mümkündür. Homeros'un ahlâk anlayışını, (Louis Menard, *La Morale Avant les Philosophes;* Paris, 1860) adlı yapıtta bulabilirsiniz.

Metinde geçen adlar ve cümleleri ve yaptığımız çözümlemenin esaslarını Homeros'un P.

Giguet tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan *Oeuvres Complètes d'Homère* (Paris, 1913) adlı eserinden aldık; bu eser, *İliade* ve *Odyssée*'den ibaret olmak üzere iki bölümdür. Homeros'un bu iki eseri, Avrupa dillerine birçok kez çevrilmiş ve basılmıştır. Bizde, *İlyada*'yı A. Erhat ve A. Kadir çevirmiştir; bu son tercümenin altı bölümü çıkmıştır (1958). Tam olarak *İlyada*'yı Dr. Arın Engin çevirmiştir (1958); bu eser, dil bakımından alışılmamış bir biçime sahipse de, güvenilebilir bir özellik taşır. Ahmet Cevdet Emre *Odissea*'yı da iki cilt olarak dilimize (1941-1942) çevirmiştir ki, bunun ikinci baskısı 1957'de çıkmıştır. İngilizceye son çeviri: *The İliad of Homer* (1951; Richmond Lattinore çevirisi) *Odyssey* (1951; E. V. Rieu çevirisi).

Bkz. Robert Wood, *An Essay On the Original Genius of Homer* (1769); F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum* (1795).

HONORE ya da **HONORİUS, Augustodunensis.** Alman skolastiklerinden. XII. yüzyıl başlangıçlarında yaşamış olan Tanrıbilimci ve filozof. Doğduğu yer ve tarih bilinmemektedir. Yaklaşık olarak 1130'da ölmüştür. *Augustodunensi* başlıklı yazma bir eserde, bu filozofun Autun kilisesinde papazlık yaptığı ve kendisine genel olarak "Honoré d'Autun" adı verildiği anlaşılmaktadır. Gerçeğe benzeyen bir söylentiye göre de, Honore, Almanya'da doğmuştur. Eserlerinin birçok parçalarından da, kendisinin çok zaman, Almanya'da yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Eserleri çoktur ve bunların önemli bir kısmı, Paris, Lyon ve Cologne'daki papaz kitabevleri tarafından basılmıştır. Bernard Pez, bu eserlerden bir kısmını kendi, *Thesaurus Anecdotorum*'unda toplamıştır. Bu eserlerin bir kısmı sırf Tanrıbilime dair birer otorite eseridir. Fakat bunlardan bir kısmının Saint-Augustin, Saint-Anselme ve Abailard taraflarından yazılmış olduğunu iddia edenler de vardır.

Yazılarında felsefeyi ilgilendiren şeyler azdır ve bunlardan, onun gerçekçilerden olduğu anlaşılır. *De Imagine Mundi* adlı eserinde, Tanrı'nın âlemi yaratırken evvelâ yaratmanın örneğini (archetipik âlem) teşkil eden bütün eşyanın düşüncelerini algılamak suretiyle işe başladığını, sonra evrensel maddeyi, daha sonra da türleri ve şekilleri, en sonra da bireyleri yarattığını anlatır. Ortaçağdaki kozmogoni doktrini ve o dönemin coğrafya ve astronomi bilgisi bakımından bu eser çok önemlidir. Et. Gilson, bu eserin eğlenceli bir özetini vermiştir (s. 319-325). Felsefeyle ilgisizliği dolayısıyle bunu nakletmiyoruz.

Honore, *Scola Coeli Major* adlı eserinde, mistik bir ruh taşır. Bu, âdeta Saint-Bonaventure'ün *Itinerarum* başlıklı eserinin bir peşrevidir. Honore, bu eserinde, ruhun Tanrı'ya on iki dereceyi aşmak suretiyle ulaşabileceğini anlatır ki, bu dereceler 'tinsel görüş'ün (visio spiritualis) ardalanmış (auccessif) momanları gibidir. En son basamakta duyular dışına çıkılır ve maddesel şeylerin hayalleri artık tinsel olarak seyredilmiş olur. Honore, tinselciliği (spiritualisme) o denli ileri götürür ki, bunların din inançlarıyle uzlaşması güçtür. Cehennemlerle cennet, ona göre, iç gerçekliklerdir ve bunların uzayda yerleri yoktur. Zira, her yerin (lieu) üç boyutu vardır. Ruhun ise, hiç bir boyutu olmadığı için, onu herhangi bir yerde kapatmak olanaksızdır. Gökyüzüne yükselmek için aşk ve yarlık (charité) gibi, küçük bir basamak vardır. Onda mistisizm, pratikten çok spekülasyona meyleder.

Honore'nin *Animoe Exilio et Patria* adlı eseri, bilim onuruna yazılmış usta ve ince bir alegoridir. Bunda, ruhun vatanı bilim, sürgün yeri ise, bilgisizlik olarak gösterilir. Bu, vaat edilmiş yeryüzüne girebilmek için on serbest sanatla, bunları ilgileyen kitaplardan ibaret olan on şehirden geçmek gerektir. Birinci sırada, beş kapısı olan diyalektiğe rastlanır. Bu beş kapı, beş 'tümeller'dir. Diyalektiğin bir iç kalesi vardır ki, bu 'töz'dür (cevher) ve birbirinden ayrı dokuz kulesi vardır. Bunlar da dokuz 'ilinekler'dir (accidents). Daha sonra gramer, retorik, astronomi, fizik, mekanik ve ekonomi gelir.

Honore, *Inevitabilis* (Papazlar kitabevi tarafından ve ayrıca da Anvers'te 1620 ve 1624'te basılmıştır) ile *De Libero Arbitro* (Theasurus' ün *Anecdotorum*'unda, cilt II) başlıklı iki kitapçığında insel özgürlüğü korumaya çalıştığı görülür. Bunu, Tanrı inayeti (grâce) ve fizik nedenlerle uzlaştırmaya çalışır. Ona göre fizik nedenlerde, gezegenlerin etkisi altındadır.

Bkz. *Histoire Littéraire de la France* (t. XII, s. 165); *Biographie Générale* (Haurêau'nun Honore'ye dair makalesi); *Dictionnaire de Théol. Catho.* (cilt VII, col. 139-158'de E. Amann'ın Honore hakkındaki makalesi).

HOOK, Sidney. Amerikan filozofu. 20 aralık 1902'de New York'da doğdu. Politikada radikal demokrattır, felsefede doğacı (naturaliste) olarak deneysel felsefeyi savunanlardandır. Şu eserleri önemlidir: *The Metaphysices of Pragmatisme* (1927); *Towards the Understanding of Karl Marx* (1933); *From Hegel to Marx* (1936); *Reason, Social Myths and Democracy* (1940); *The Hero in History* (1943, 1951); *Education for Modern Man* (1946); *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom* (1950); *Heresy, Yes Conspiracy-No* (1950). Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, pragmacılık ve eğitim sorunlarıyle de ayrıca uğraşmıştır.

HORKHEIMER, Max. Alman filozof ve sosyoloğu. 14 şubat 1895'te Stuttgart'ta doğdu. 1930'da Frankfurt'da profesör ve Sosyoloji Enstitüsü direktörü olmuştur. 1934'te New York'ta Sosyal Araştırmalar Enstitüsüne müdür, 1940'ta tekrar Frankfurt Üniversitesine profesör oldu. Horkheimer, sosyolojiye psikanaliz yöntemini uygulamıştır. Eserleri: *Autorität und Familie* (Paris, 1936); *Eclipse of Reason* (New York, 1947); *Dialektik der Aufklarüng* (Amsterdam, 1948); *Anfänge der Bürgerl. Geschits Philosophie* (1950); *Studies in Philos. und Social Science* (1940-1942); *Studies in Prejudic* (5 cilt; New York, 1949-1950). Son ikisi dergidir.

HORNEMAMAN, Christian. Danimarka filozofu. 1759'da Viborg'da doğdu; 1793'te öldü. Krala hizmet edenlere eğitmenlik yapmıştır. İena'da Reinhold'un öğrencisi olmuştur. Kant felsefesini öğrendikten sonra bu filozofu yurdunda yayanlardan biri oldu. Buna dair eserleri ölümünden sonra Kopenhag'da basıldı. Bunları, C. R. Boie ve C. F. Sander Almancaya çevirerek Altona'da bastırmışlardır (1796).

HORPINIEN, Jean ya da **Wisthe.** İsviçre filozofu. 1515'te Zürih'teki Stein'de doğdu ve 7 haziran 1575'te Bâle'de öldü; Tübingen Üniversitesinde okudu; 1543'te Bâle'de yerleşti. Burada, mantık ve retorik profesörü olarak ömrünü geçirdi. Hepsi Latince olan eserleri, diyalektiğe aittir.

HORVATH, Cyrille. Macar filozof ve şairi. 1804'te Kecskemet'de doğdu, 1884'te öldü. Türlü kolejlerde öğretmenlik yaptı. 1861'de Budapeşte Üniversitesinde felsefe profesörü oldu. Filozof olarak, 'somutculuk' (concretisme) adını verdiği bir sistem kurmaya çalışmışsa da, bunun tam bir açıklamasını verememiştir. Yalnız, bunun bir çeşit seçmecilik olduğu anlaşılmaktadır. Horvath, yurdunun en eski bir filozofu olan, Cseri'nin eserlerini de yayınlamıştır.

HOVELACQUE, Alexandre-Abel. Fransız filozof ve antropoloji bilgini. 14 kasım 1843'te Paris'te doğdu. Auteuil'de bir papaz okuluna girmiş ve öğrenimini bitirdikten sonra, bilimsel maddeciliği benimsemiştir; o tarihlerde bu zümrede ün yapmış olan bilginler, Andre Lefèvre, Le Tourneau, Asseline, Thulie vb.'dır. Chavée'nin 'Lengistik' ve Broca'nın 'Antropoloji' derslerini izledikten sonra, öğrenci olarak Almanya'ya gitmişse de, Fransız-Alman savaşları bu öğrenim devresini yarıda bıraktırmıştır. Bunun üzerine Doğu Avrupa'da incelemelerde bulunmak üzere seyahate çıkmış, 1876'da Antropoloji Okulu kurulunca buraya profesör olmuştur; 1878'de Paris Belediyesine müşavir seçilen Hovelacque, layikliği savunanlarla birleşti. 1888'de aynı müşavirliğe yeniden seçildi; bu kez de belediyelerin bağımsızlığını savundu ve başkan oldu. 1889'da milletvekilliğine seçildi ve parlamentoda merkezciliği yıkmaya çalıştı ve General Boulenger taraftarlarıyle çarpıştıktan sonra Antropoloji Okuluna müdür olan Hovelacque'in felsefeyi ilgileyen eserleri azdır; başlıcaları: *Morale de l'Avesta* (1874); *L'Avesta Zoroastre et le Mazdaisme* (1880).

HOWISON, George Holmes. Amerika filozofu. 1834'te doğdu, 1916'da öldü. Massachuset Teknik Enstitüsünde, Michigan ve California Üniversitelerinde felsefe okuttu. Felsefesine, "Kişisel ülkücülük" (personal idealism) denilir. Bu, bir çeşit Tanrıcı (théistique) kişilikçiliktir. Yani o, Mutlak'da biricik "bir Ben'den çok, bir Ben cemaatı" görür. Howison, ülkücü ve Kantçı kaldığı halde, açıkça çokculuğa (pluralisme) ulaşır; yani, her varolusu ruhlara dönüştürür. Doğa, ona göre, ancak bu ruhların temsilcisi olarak var olur ve 'ruhlar cemiyeti'nin kommünü olduğu için nesnel olamaz. Akılsal bir ülkü ile hareket eden bu cemiyet, ancak, yaptıran (efficient) bir neden olarak değil, fakat amaçlı neden olarak hareket eden bir Tanrı'nın yönetimi altında akılsal bir ülküyle hareket eder; bu cemiyette düşünceler, kesin olarak ülkücülüğü mutlakçılıktan ayırır (E. Bréhier, cilt 2, s. 1055).

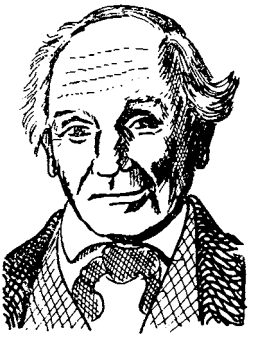


Özet olarak ona göre Tanrı, yetkin kişidir; amaçlı nedenle kişiler cumhuriyetinin merkezini temsil eder. Bu itibarla da Howison, mutlak ülkücülüğe ve dolayısıyle kozmik Tanrıcılığa karşıdır; içine bir çeşit bilinçcilik (solipsisme) karışmış bir panteizmde karar kılmış gibidir. Taggart, (J. M. E.); onun düşüncelerine tamamıyle karşıt bir yol tutmuştur. Howison'un savunduğu ruhlar cemiyetini, Ladd, (G. T.) şu eserde geliştirmiştir: *Theorie of Reality* (1899). Howison, kendi sistemini şu eserinde açıklamıştır: *The Limits of Evolution* (1901).

HOMITZ, Frantz-Gotthard. Danimarka hekim ve filozofu. 25 aralık 1765'te Kopenhag'da doğdu; 3 nisan 1826'da öldü. Üç yıl hekimlik öğrenimini tamamlamak için yabancı illerde seyahat ettikten sonra, Kopenhag Üniversi-

tesinde eczacılık ve adalet hekimliği profesörü oldu (1819). *Delilik ve Sorumluluk* (1824); *Determinizm ya da Kant'a Karşı Hume* (1824-1825) adlı eserleri pek çok gürültülere neden olmuştur.

HÖFFDİNG, Harald. Danimarka filozofu. 11 mart 1843'te Kopenhag'da doğdu; 2 temmuz 1931'de bu ilde öldü. Evvelâ bir Latin okulunda öğretmenlik yaptı. 1880'de doçent, 1833'te ve daha sonra 1915'te iki kez Kopenhag Üniversitesine profesör oldu. Daha çok felsefe tarihi, psikoloji ve ahlâk üzerindeki eserleriyle tanındı. Eleştirici pozitivistlerdendir. Şu konularla uğraştı: 1. Bilgi problemi (Mantık); 2. Varlık problemi (Kozmoloji); 3. Değer problemi (Din ve Ahlâk); 4. Bilinç problemi (Psikoloji); 5. Felsefe tarihi. Psikolojide çağrışımcı, ahlâkta evrimci ve Tanrıbilimci esasları aydınlattı; daha çok metafizikle uğraştı ve bilinci aydınlatmaya çalıştı. Başlıca eserleri şunlardır: *Eskilerin İnsan İradesine Dair İleri Sürdükleri Düşünceler* (1870); *Hegel'den Sonra Alman Felsefesi* (1874); *İnsan Ahlâkının Temeli* (1876); *Spinoza'nın Hayat ve Doktrini* (1877); *Deneye Dayanan Psikoloji* (1882). Bu eser, *Tecrübe Üzerine Müesses Psikoloji* adıyle H. Cahit Yalçın tarafından dilimize çevrilmiştir (2 cilt; Istanbul, 1924); *Ahlâk İlkeleri ve Uygulanmaları* (1887); *Ruhsal Araştırmalar* (1889); *Ahlâk* (1891); *Din Felsefesi* (1901); *Bergson Felsefesi* (1916); *Felsefesel Bağıntıcılık* (1924); *Modern Felsefe Tarihi* (2 cilt); *Çağdaş Filozoflar.* Bunlardan başka, *İngiliz Felsefesi, Kant Düşüncesinin Evrimindeki Süreklilik; Rousseau Hakkında Bir Monografi;* türlü bilim ve felsefe dergilerindeki yazılarıyle türlü kongrelere sunmuş olduğu memuvarlar gerek yurdunda, gerek bütün Batı bilim ve felsefe âleminde kendisine yüksek ve seçkin bir yer kazandırmıştır. Hemen tüm eserleri Almancaya ve pek çoğu İngilizce, Fransızca vb. dillere çevrilmiş ve birçok kez de basılmıştır. Biz de bu ansiklopedide bu büyük felsefe tarihçisinin P. Bordier tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan *Histoire de la Philosophie Moderne* (3. baskı, 1924) ile A. Tremesaygues'in Fransızcaya çevirdiği *Philosophes Contemporains* adlı eserlerinden geniş ölçüde faydalandık ve bazı parçalarını aynen naklettik.



Onun eserlerini çözümleyenler, kendisinin bilgin gözlemlerindeki zevk ve pratikliğini, doğru çözümlemeler yapmaktaki başarısını, pozitif bilim ve anlayışın beklediği disipline kolaylıkla uyabilmesini, deneyin güvenilir verilerini toplamak ve yaymak hususundaki yeteneğini, yüksek spekülatif düşüncelerin değerlerindeki ince anlamı ve eşyanın açıklanmasında bunların oynadığı rolü kavrayıştaki isabetini, kuramlarla olguları birbirine yaklaştırmak gibi pek zor bir sanattaki ustalığını överler (V. Delbos, *Modern Felsefe Tarihi*'nin Fransızcasına yazdığı *Önsöz*).

E. Bréhier, Höffding'in felsefesel görüşleri hakkında şu açıklamaları verir: Höffding, tüm eserlerinde pozitifçiliği ve eleştiri doktrinini destekler. Psikolojisinde, "ruhsuz psikoloji"de psikofizik paralelcilikte, bilim için zorunlu olan yöntemle bazı tasarlamalar (présuppositions) görür. Ahlâk'ı, Hume'un ahlâkına çok yakındır; fakat, ondan, ahlâk eyleminin motifi (dürtü) olarak sempatiyi kabul etmesiyle ve ahlâksal yargı içinde nesnel kapsam (muhteva) ya da kapsamın değeri hakkındaki düşünceleriyle ayrılır. Höffding, 'din felsefesi'nde, âlemi toptan açıklama denemesi olan din ile bir değer sisteminin varoluşunu onaylama işi olarak kabul ettiği dini, tamamıyle birbirinden ayırır. Birincisinden olumsuz sonuçlara ulaşır (yani, dinin, âlemi toptan açıklayamayacağına inanır). İkinciden ise, din ile modern vicdan arasındaki çatışmanın dinle giderilemeyeceği sonucunu çıkarır. O, "Bir filozof, der, daima Tanrıbilim deyimlerini kullanmaktan çekinmelidir. Felsefe de Tanrıbilim dogmalarına —değer problemleri gibi— karşılık verir". Anlaşılıyor ki Höffding, gerçekliğe ancak eleştiri tedbirleriyle yaklaşmak istemektedir. Höffding, metafizikte sezgiye inanmaz ve Bergsonculuğun, yüksek bir bilime doğru olmaktan çok, artistçe algılara doğru kaydığını iddia edenlerin düşüncelerine katılır. Yani, Bergson'un gerçeklik yargısından yoksun olduğuna inanır. Bu bağıntıcılığa, Höffding, *Felsefesel Bağıntıcılık* adlı yapıtında ulaşır (cilt 2, s. 1088-1089).

Höffding'in felsefe tarihçiliğindeki değerlerini Delbos şu noktalarda toplar: Höffding, bir felsefe tarihi için gereken en doğru malzemeyi toplamış, bir felsefesel kişiliğin esaslı çizgilerini, zihinsel hareketlerin doğrultularını ve bazı düşüncelerin ardalanmasındaki az çok geçici sapmaları olduğu kadar da düzenli uzanmalarını göstermeye yarayan en özel anlamlı formülleri bulmuştur. Birbiri ardından gelen doktrinlerin kavranılmasında hiç bir 'a priori' görüşten faydalanmamış, bunların görünüşlerindeki çeşitliliğin altında felsefesel ruhun gösterdiği bazı birlikleri de dogmatik olarak be-

nimsememiş, bu birliği, ancak nesnel olan bir tarih bilimiyle uzlaşması oranında kabul etmiştir. Bu itibarla, bir taraftan doktrinlerin yapısındaki kişisel faktörleri kaldırmaktan, diğer taraftan da felsefesel düşünce gelişiminin herhangi bir andaki diğer kültür şekilleriyle olan ilişkisini göstermekten hoşlanmıştır. Filozofların kişiliğini aydınlatmak için, onlara verdiği karakteristikler, Höffding'in beğenilen niteliklerindeki orijinalliği gösteren en büyük kanıtlardır. Zira o, derin bir sabır ve nüfuzla filozofların en doğru yanlarını bulabilmiştir. Modern bilimin kaynaklarına ve bir Képler'in, bir Galilé'nin bir Newton'un girişim ve keşiflerine dair olan etütlerde, sistemlerin oluşumuna hizmet etmiş olan esaslı bazı koşulları aydın bir sadelikle meydana çıkartmıştır.

Sistemlerin kendilerine gelince; Höffding, bunların hazırlık taslaklarını, kısmen pozitif olan verilerini ve onların yapıları içinde az çok yapay (sunî) olarak yutulmuş bulunan ciddî çözümleme çabasını aydınlatmayı tercih etmiş, fakat bunlardaki mantıksal ve estetik ahengi tasvir etmekten çekinmiştir. Onun, Rönesans felsefesine ayrı bir sempati duyduğu, doktrinlerin zayıflıklarını veya sınırlarını açıkça gördüğü de inkâr edilemez. Pek derin olmasına karşın, Höffding'in eleştirilerinde bazı isabetsizlikler ve acele verilmiş yargılar da vardır.

Höffding, genellikle Kant ve Schopenhauer'den etkilenmiş, sezgicilikle metafiziğe karşı gelmiş, bilinç hakkındaki kişisel görüşleriyle görgücü ve psikolojik çözümlemeleriyle, son Alman pozitifçiliğini güçlendirmiştir.

Şu eserler de Höffding'indir: *Sören Kirkegaard al Philosoph* (1892; 3. baskı, 1922); *Ethik* (1880; 3. baskı, 1922); *Psychologie og Autobiografi* (1943); *Rousseau und sein Philosophie* (4. baskı, 1923); *Der Menschl. Gedanke* (1910, 1911); *Erkentnistheorie und Lebensaufassung* (1926); *Humer als Lebensgefühl* (2. baskı, 1930); *Esinnerungen* (1928)... vb.

Bkz. E. Rindom, *Harald Höffding* (Kopenhag, 1913); G. Schott, *Harald Höffding als Religionsphilosoph.* (Münih, 1913); V. Kuhr, *Kantstudien* dergisinde, No. 37 (1932).

HÖFLER, Alois. Alman filozofu ve eğitimcisi. 6 nisan 1853'te Kirchdorf'ta doğdu; 26 şubat 1922'de Viyana'da öldü. 1903'te Prag, 1910'da Viyana Üniversitelerinde profesör olmuştu. Höfler, Brentano'ya bağlıdır. Gestalt psikolojisi ile de uğraştı. Şu eserleri değerlidir: *Logik* (1890; 2. baskı, 1922); *Grundlehren des Psychologie* (1897; 2. baskı, 1931); *Naturwissenschaft und Philosophie* (1920-1921); *Philosophie d. Gegenwart in Selbstdarstellungen, 2* (2. baskı, 1923).

HÖİJER, Benjamin. İsveç filozofu. 1767'de doğdu, 1812'de öldü. Upsal Üniversitesi profesörlerindendi. Bu bilim kurumunda, Fichte-Schelling-Hegel felsefesinin temsilcisi oldu. O, Kant felsefesinde aynı üniversite profesörlerinden Lockistes Christier'nin anlayışına uymuş ve Lund Üniversitesinde bu felsefeyi Leopold ve Fremling'e karşı savunmuş olan Boëthius'ün düşüncelerine katılmıştır. 1798'de Almanya'ya yaptığı bir seyahatte, kendisine pek saygı göstermiş olan Reinhold, Fichte ve Schelling'in uzun süren dostluklarını kazanmıştır.

Felsefesel Yapıya Dair (Stockholm, 1799; Almancası, aynı il, 1801) başlıklı eserinde Kant'ın ileri sürdüğü "kavramlar"ın 'a priori' yapısı ancak matematikte olabilir, felsefede olamaz düşüncesini reddeder ve Kant'ın, hatta maddeyi bile felsefesel olarak inşa edenlerin birincisi olduğunu ileri sürer. Ona göre, bir saf edim, yani, Ben'de önceden var olan koşulsuz ve sınırsız bir faaliyet, her yapının (construction) hareket noktasını meydana getirir ve saptar, hatta bu yapının kendisi de bir sınırlama veya bir sınırlamalar serisi sayesinde meydana gelir. Höijer, daha sonra yayınladığı *De Sistemate* ve *Sezgiye Dair* adlı yapıtlarında, Schelling'e özdeşlik felsefesi dolayısıyle karşı gelir. Onun ileri sürdüğü mutlak'ın bir bağıntı (relation) kavramından ibaret olduğunu, zira, onun bir sistem karakterlerine sahip olmadığını iddia ederek der ki, çokluk, hiç bulunmayan bir saf birlikten ve bu nedenden de, boş bir soyutlamadan ibaret olmaya mecburdur. Höijer, Schelling felsefesinin bu açık yanını, zihinsel sezgiyle kapatmaya çalışır.

Höijer, güzel sanatların felsefesi üzerinde Solger'den daha önce tam bir kuram yaratmayı denemiş, yetkin bir estetik sistemi kuramamışsa da, örneğin komiğin pek orijinal bir açıklamasını vermiştir. Höijer'in felsefesel gelişmesi, adı geçen üç Alman filozofunun ana düşünceleri üzerinde birer birer ilerlemek suretiyle Hegel doktrinine ulaşmıştır. Eserleri beş cilt tutmaktadır.

Bkz. R. Geijer, *La Philosophie Suédoise* (Milletlerarası Felsefe Kongresi yayımlarından olan *Histoire de la Philosophie*'deki makale, 1902; s. 391-412).

HÖNİGSWALD, Richard. Alman filozofu. 18 temmuz 1875'te Altenburg'da doğdu, 1 haziran 1947'de Amerika'daki New Haven'de öldü. Breslau (1919), Münih (1930) de profesörlük yaptı. Yeni Kantçılardandır. Eserleri: *Die Grundlagen der Denkpsichologie* (2. baskı, 1925); *Philosophie und Sprache* (Basel, 1937); *Denker der Italien Renaissance* (Basel, 1938); *Grundprobleme der Wissenschaftslehre; Abstraktion und Analysis; Vom Erkenntnistheoret Gehalt. Alter Schöpfunsmythen* (1940).

HRABANUS-MAUSUS. Alman skolastiklerinden. 784'te Mainz'de doğdu, 4 şubat 856'da Winkel'de öldü. Bu filozof hakkında şu eserlerde en yeni bilgiler vardır: Turnau, *Hrabanus-Mausus* (1900); Ernst Bertran, *Hrabanus* (1939).

HUART, Juan. İspanya hekim ve filozoflarından. 1520 yılına doğru Fransız Navare'ındaki Saint-Jean-Piedide-Post'da doğdu; ününü, *Examen de Ingenios para las Ciencies* (*Bilimlere Elverişli Zekâların İncelenmesi;* Pamplune, 1578) adlı eseri sağlamıştır. Bu eser, birçok kez basılmıştır; (sonuncu baskı, 1662'de Amsterdam). Huart, bu kitabında büyük ve bağımsız bir ruhla ve az bulunur bir gözlem yeteneğiyle hayret ve takdiri çeken derin ve atılgan görüşlü bir kişilik olarak dikkati çeker; ona göre, her bilim için özel bir zekâ ve özel bir düzene sahip olan fakültelere ihtiyaç vardır; bu fakültelerin hangi işaretlerden anlaşılabileceğini de anlatan Huart, bilimleri Bacon'ın sınıflamasında olduğu gibi, bellekten doğanlar, entellekten ve hayal gücünden doğanlar gibi birtakım kategorilere ayırır. Bütün dillere çevrilmiş olan bu eserden Bacon'ın da faydalandığı zannedilmektedir. Fakat, bu eserde birçok garip gözlemler vardır. Huart'ın eserde takip ettiği amaç, kendisinin de itiraf ettiği gibi, bir lâhza bile incelenmeye dayanamayacak olan bir kusak (nesil, génération) sistemi yaratmaktır. Bu eserde prokonsul Vatulus'ün sözde Roma Senatosuna yolladığı bir uydurma mektup da vardır ki, bunda İsa'nın portresi en küçük ayrıntılarıyle çizilmiştir. Bu eserin Fransızcaya da çevrilmiş olan çeşitli nüshaları vardır; bunların içinde en sonuncusu Savinien d'Alque tarafından çevrilenidir (Amsterdam, 1672). Lessing de bu eseri Almancava çevirmiştir (Zerbst, 1752 ve Wittenberg, 1785).

HUBERT, Marie. İsviçre filozof ve ahlâkçısı. 1694'te Génève'de doğdu; 13 haziran 1753'te Lyon'da öldü. Hayatını inziva içerisinde geçirmiş ve başarılı olan şu eserleri yazmıştır: *Le Monde fou Préféré au Monde Sage* (Amsterdam; 2 cilt, 1744). Diyalog tarzında yazılmıştır; fakat asıl önemli olan *Lettres sur la Religion Essentielle à l'Homme Distinguée de ce qui n'est Qu'accessoire* (Amsterdam; Berlin ve Londra, 1738) dir. O, bu eserde din için "sunulduğu andan itibaren sağduyunun benimsemeyeceği" pekin bir ilke vermek amacını güder. Şu halde insan, kendisinin ve Tanrı'nın doğasına karşıt (zıt) olan tüm geleneksel arzuları feda ederse, din gerçeklerine kendiliğinden ulaşabilir; bu seçmeyi başarabilmek için Hubert, hiç hocası olmayan bir insan tasarlar; bu insan, kendi kendine düşünüp danışarak 'ilk varlık'ı keşfedecektir. Hubert, sonra bu insanın topluma katılmasına izin verir ve kendisine Hıristiyanlığı kabul ettirir. Hubert'in ulaştığı sonuç, âdeta Condillac'ın heykeline ulaştırdığına benzer; demek ki onun istediği şey, insanı kendi tarihsel ve geleneksel çevresinden uzaklaştırmak, düşüncenin doğal akışını bozabilecek olan etkileri uzaklaştırmaktır ve öyle bir insan tasarlamalı ki, bu, hiç kimse karışmaksızın kendi kendine, "vahiđe tanınabilen gerçeğin özünlü karakterinden başka bir otorite kullanmasın".

Hubert'e göre, vahyin içinde birbirinden ayırt edilmesi gereken dört nokta vardır:

1. *Tarihsel veriler:* Bunlar, tanıklığın olağan kuralları ile eleştirilirler.
2. *Vahyin kendileri:* Bunlar da, kamulduyunun söz götürmez gerçekleridir.
3. *Karışık ve karanlık öğeler:* Örneğin, insanın doğal yönelmelerine aykırı olup, bazen İsa tarafından verilmiş sert İncil öğütleri gibi.
4. *Anlaşılamaz misterler* ki, bunların çoğu, bizim en ilkel adalet duygularımıza aykırıdırlar.

Özet olarak Hubert, yaradancılığı (déisme) genel bir yönelmenin görünüşü sayar; elverir ki, bireye, kendi zihin ve ahlâk hayatının öğelerini kendi deney ve akıl yürütmeleriyle bulma yetkisi verilsin. Hubert de yaradancı sayılmış ve bu doktrinin şekil değiştirmiş bir Tanrıtanımazlık olduğu iddia olunmuştur (E. Bréhier, cilt I, s. 327-328). Hubert'in bu ve bundan önceki eseri, İngilizce ve Almancaya da çevrilmiştir. Ahlâkta herkesin kendisine yalnız vicdanının egemen olması düşüncesini savunur. Üslubu soğuktur. *Le Système... sur l'État des âmes Separées du Corps* (London, 1731) başlıklı eserinde ebedî cezayı, Tanrı'nın iyiliğine aykırı sayarak reddeder; bu yüzden kendisine hücum edilmiş, o da yukarda açıkladığımız mektupları ile bu konulara gereken karşılıkları vermiştir.

HUBERT, René. Çağımızın Fransız sosyoloğu. Lille Edebiyat Fakültesi duvayyeni. Henüz yaşamakta olan Hubert, Durkheim ve Mauss'la birlikte sosyal vicdanda deneye ve saf olaybilimi (phénoménologie) aşan tinsel bir ajanın varlığını savunanlardandır; bu itibarla o, sosyal tinselci bir doktrine bağlıdır; yalnız sosyolojiye dair değil, felsefe tarihine de hizmet eden değerli eserleri vardır. Revue d'Histoire de la Philosophie'deki makalesi, *D'Holbache et ses Amis* (*Giriş ve Metinler;* Paris, 1928); *Rousseau et l'Encyclopedie, Essai sur la Formation des Idées Politiques de Rousseau* (1724-1756; Paris, 1928); *Manuel Elementaire de Sociologie* (4. baskı, 1925) vb. gibi.

Durkheim'in çıraklarından sayılan Hubert,

Ecole Normal Supérieur'de okuduktan sonra edebiyat doktoru da olmuştur.

Hubert, Fransız Ansiklopedisinde, toplumun kaynağına dair beş farklı doktrinin bulunduğunu görmüş ve onları şöyle sıralamıştır:

1. Toplumun kaynağını Tanrı iradesinde gören gelenek kuramı.
2. Toplumun kaynağını ailede ve babaerkil ailede gören sav (tez).
3. Toplumsallık içgüdüsü ve sempatide görenlerin doktrini.
4. Toplumu düşünülmüş olan kişisel çıkarların esası sayan görüş.
5. Sözleşim kuramı.

Şu eserler de Hubert'in önemli çalışmalarının ürünüdür: *Auguste Comte; Les Interprétations de la Guerre; L'Organisation Syndicale des Travailleurs Intellectuels; Le Sens du Réel; Le Principe d'Autorité dans l'Organisation Démocratique; Les Assurances Sociales* (2 cilt, M. Leproust'la birlikte); *Psychologie Appliqué à l'Éducation* (Mme Bruhat ile birlikte); *Principes Generaux de la Morale et de la Science* (M. Favièrs'le birlikte); *Pédagogie Générale* (M. Henri Gouhier ile birlikte).

HUBERT, Johann Nepomuk. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. Katolik liderlerinden. 18 ağustos 1830'da doğdu; 20 mart 1879'da öldü. 1864'te teoloji profesörü oldu. Janus takma adıyle *Römische Briefe*'yi yayınladı (1870). Bunda, Papa Konseyinin gizli raporlarını bastırdı. Allgemeine Zeitung gazetesinde Quirinus takma adıyle yazılar yazdı; şu eserler de onundur: *Über die Willensfreiheit* (1858); *Die Philosophie der Kirchenvater* (1859). Ch. Darwin, D. Strauss, Ed. V. Hartmann ve E. Haeckel hakkında da eserler verdi.

Bkz. E. Zirngieble, *Johann Hubert* (1881).

HUBERT, Kurt. Alman filozofu. 24.10.1893'de Cauer'de doğdu; 13.7.1943'te Münih'de öldü. Evvelâ müzikolojiyi öğrendi. 1926'da Münih'de ses tonlarının psikolojisi ve felsefe profesörü oldu. 1942'de nasyonalizm ve sosyalizm aleyhine çalıştı.

Bkz. *Kurt Hubert zum Gedachtins, Hg. V. C. Hubert* (1947).

Durkheim Okuluna bağlı olan Fransız sosyoloğu H. Huber ve din sosyolojisi ile uğraşmış olan Fransız Henri Hubert'i bu filozofla karıştırmamalıdır.

HUET, Pierre Daniel. Avranches papazı, Fransız Akademisi üyelerinden. Louis XIV.'nin oğlu olan veliahtın eğitmeni. 8 şubat 1630'da Caen'de doğmuş, onurla ve çalışmakla geçen uzun bir ömürden sonra, 26 şubat 1721'de Paris'teki cizvitler kurumunda ölmüştür. Yarı felsefeye, yarı da psikolojiye bağlı olan bu okulun en bilgili bir temsilcisidir ki, insanı şüphe sınırlarından imana getirmek ister; bu suretle doğal ışının parıltısını karartarak yardımdan yoksun edilmiş ve karanlıklardan kurtulmak için yanıp tutuşan ruhun, vahiy meşalesini kabule mecbur olacağını zanneder; pek eski sanılan bu okulun başlangıcı, XVI. yüzyılı aşmaz; müşrik filozoflar aleyhine şiddetle savaşan bazı kilise babaları, bütün felsefeyi red ve hatta bir an için aklın yetkisini inkâr edecek kadar ileri gitmişlerse de, hiç biri kalpleri fethedebilmek için Pyrrhonculuğu yöntem olarak yüceltmiş değildi. Reform döneminde felsefesel zekânın gelişmesi, kiliseyi her gün tehdit edecek bir durum alınca, Katolik dogmasının övgücüleri (apologistes), kendi sefalet ve âcizliklerinin içinde bile aklın asi sapmalarının önüne geçebileceklerini zannettiler. Gentian Hervet, Lorrain Kardinaline baş vurarak, S. Emprikus'ün eserlerini çevirtmek istemiş ve ayrıca da Pyrrhonculuğun sağlayacağı faydaları bildirmişti. O, bu suretle insel sistemlerin temelinden yıkılacağını, bilimin kırılabilirliğini (fragiditi) açıkça göstererek bu konudaki bencil zanların düzeltilebileceğini ve imanın anası olan eksinlik (humilité) duygusunun yerleştirilebileceğini yazmayı unutmamıştı. O dönemin dinsel tartışmalarında Tanrıbilimcilerin buna benzeyen pek çok yazılarına rastlanır. XVII. yüzyılda Pascal bu eğik yolu tutmuştu; fakat belâgat ve dehası itibarıyle Huet'den üstün olan bu büyük adam, derin bilgi ve yöntem bakımından Huet'den aşağıdır. Huet, Lamennais'den önce yetişmiş olan Tanrıbilimsel şüpheciliğin gerçek şefidir.

Döneminin pek büyük bir bilgini olan Huet, başlangıçta pek bağlı olduğu Descartes felsefesinden Aristo'ya, daha sonra da Eflatun'a bağlanmış, sonra bunlarla da kendini kandıramayarak Gassendi'yi incelemiş ve onun doktrinini de dinsel imana aykırı bulmuş ve başkalarının birbirini tutmayan inançlarına saplanarak şüpheciliğe düşmüştür ki, bu doktrine dayanan esas tezi şudur:

Eşyada bazı gerçeklerin varlığından şüphe edilemez; fakat bunları ancak Tanrı bilebilir; bunları kavramak için insan ruhunda yıkılması gereken birçok engeller vardır; kaynağını akıl teşkil etmediği için yalnız imanın bu gerçekleri kavrayacağından şüphe edilemez; zira, iman, Tanrı'nın doğaüstü bir etkisi altındadır. Huet'nin dinsel imanı, felsefesel şüphe üzerine kuran ilk eseri, şu inanılmayacak adı taşır: *La Demonstration Evangelique (İncilce Kanıtlama).* Hıristiyanlığı öven bu eserin başında, akıl yoluyle ve garip çelişmelere baş vurarak yine aklın gerçeği bulmaktaki âcizliği ispat edilir. Bu

yazıya göre, insan bilgisi bulanık ve yalancıdır. İnayetin meyvesi olan iman ise, ruhun taşkınlıklarını yatıştırır ve bilgisizliğini aydınlatır. Tanrı, doğaüstü iyiliklerin değerini yükseltmek içindir ki, bize bu kadar bitik (débile) yetkiler vermiştir; zira, biz ne kadar az sefil olursak, o kadar çok iddiacı olur ve onun sözlerine o kadar az itaat ederiz. Akıl yardımıyle peşin olarak hiç bir şeyi bilemeyeceğimizi öğreten bu sistemlere bakarak Hıristiyanlıktan şüphe etmek gerekmez; ruh, bu önyargılarından kurtulunca, imanın egemenliğini hazırlar ve emniyet altına alır. Adı geçen eserinde bir taslak olarak bulunan bu düşünceleri Huet, *Question d'Aulnay* adlı eserinde geliştirdi. (Esere, Aulnay manastırında yazıldığı için bu adı vermiştir). Bu eserin amacı da, yazarın az çok değer verdiği inkâr edilemeyen akılla imanı uzlaştırmaktır. Ona göre, gerçek vardır ve bu nedenden de kavrama aracıları mevcuttur; ve tıpkı doğanın inayetten var olduğu gibi, akılda imandan önce vardır; fakat Huet, sonra bu doğru düşünceden hemen vazgeçer; aklın çağırdığı ve yarı görür gibi olduğu gerçek, onun tarafından yakalanamaz; akıl, bütün çabaları pahasına ancak kendi âcizliğinin ve daha iyi bir kılavuza ihtiyacımızın tanıkları olan şüpheler ve yanılmalardan başka bir şey elde edemez. Ruhu, gerçeği elde etmek için yanılmaz yollara götürecek olan bu kılavuz, imandır.

Huet'nin insel entellekti aşağılaştıran üçüncü bir eseri de, *Critique de la Philosophie Cartesienne*'dir. Huet, gençliğinde Descartes felsefesinin sade ve ciddî güzelliğine fazla bağlanmış ve bu felsefe sayesinde ahlâksal gerçekleri ispatında büyük adımlar atmışken, son zamanlarda ona karşı acımadan hücuma geçer ve âdeta Descartes'a karşı duymuş olduğu eski hayranlığını unutmaya çalışarak, onun bulduğu tüm değerleri inkâra kalkışır. Huet'ye göre, Descartes felsefesi, sonuçsuzdur. Zira, bir kez şüphe, yöntem olarak kabul edildikten sonra, bir daha ondan kurtulunamaz; ruhta kendisini gösteren ilk bilgi, kişisel varoluş değildir. Bu bilgi, "düşünen vardır" büyük önermesine dayanır; ve bunun kaynağı, algı değil, akıl yürütmedir. Apaçıklık, gerçeğin pekin olmayan bir işaretidir. Zira, bir apaçıklığın aydınlığında yürümek suretiyle her gün aldanıp durmaktayız; şüphesiz ki, ruh maddesizdir, fakat Descartes bu gerçeği kendi tespit etme tarzıyle bozmuştur; onun maddenin tanımına karşıt olarak ileri sürdüğü ruh tanımı da yanlıştır. Ben'in doğası, yalnız düşüncededir; duyguların yalnız organlarla ilgili olduğu ve bazı düşüncelerin duyulardan gelmediği hakkındaki Descartesçı iddiaları hep yanlıştır. Akıl, sonsuzluğun olumlu ve dolaysız hiç bir kavramına sahip değildir. Akıl, sonsuzluğu, sonluluğun bir inkârından ibaret sayar ve daima karışık olan bu çözümleme ve soyutlamalarla Tanrısal varoluş ispat edilemez. Huet, Descartes'ın fiziğine de bazen ciddî ve bazen de zevzekçe (firivole) hücumlarda bulunur; ve özet olarak bu fizik, çelişmelerle örülmüş ve birtakım boş hayallere dayanmıştır; gerçek sonuçlarla nedenleri bilmez, apaçıklığın yetkisini, imanın yetkisiyle eşit tutarak, dine de saldırmış olur.

Bahsettiğimiz eserlere dağılmış olan Huet'nin şüpheciliği, *Traité de la Faiblesse de l'Esprit Humaine* başlıklı ve ölümünden sonra yayınlanan eseri yazmamış olsaydı, onun çağdaş felsefedeki yerini belirtmek zor olacaktı. Bu eserde, onun düşüncelerine pek açık olarak, bir daha geri dönmemek üzere imanın emrine verilmiş olan mutlak Pyrrhonculuğun hâkim olduğu görülür; eser üç kitaba bölünmüştür: Birincisinin konusu, gerçeğin akıl yardımıyle entellekt tarafından tam ve dolgun bir pekinlikle öğrenilemeyeceğini ispattan ibarettir. Burada, çoğu Sextus Emprikus'ten alınmış olan on üç güdü (motif) verir: Fakültelerimizin yanılsaması; nesneler içindeki sürekli değişmeler; yargılarımızın karşıtlığı; uyanıklıkla uykunun andırışı... vb. gibi. Huet, aklın pekin (certaine) olduğunu yine akıl aracılığıyle ispatın bir ilke müsaderesinden (petition de princip) başka bir şey olmadığını da ustalıkla gösterir; "Zira, der, bir önermenin ispatı için getirilmiş olan kanıtlar (arguments), yine akıl tarafından meydana getirilmişlerdir. Oysaki, zaten asıl sorun, aklın pekin ve doğru bir şeyler elde edip edemeyeceği sorunudur".

Bu birinci kitabın merak veren bölümlerinden birinde Huet, "şüphe kanununun en yetkin filozoflar tarafından saptanmış olduğunu" göstermeye çalışır. Bunların çoğu, en antikite filozoflarıdır; örneğin, Fisagor, Parmenides, Eflatun, Aristo, Porphyr gibi ki, gerçekte bunlar, şüphenin değil, akla en çok değer vermiş olan dogmacılığın en atılgan şefleridir. Bu eserin ikinci kitabında Huet, felsefe yapmanın en emin ve meşru tarzı, ne olduğunu araştırır, "zira, der, ruhun bütün ışınlarını söndürmek niyetinde değilim". O, insan entellektinin devamlı olarak sapmadığına inanır; ve der ki, "biz hiç bir zaman toprağa bağlanmış, öğütten ve hayatımızı güdebilecek kurallardan yoksun olan ve her şey hakkında yoğun bir bilgisizlikle örtülmüş ağaç kökleri değiliz; tam öğle üstü güneşin ışınlarına doğru yürümüyorsak da, hiç olmazsa ayın yansımış ışınlarına doğru yürüyoruz". Onun bu yansımış ışın mecazından anlatmak istediği şey, insan kesin bilgiyi elde edemeyeceği için bilgeliğin takip etmesi gereken olasılıklıktır (probabilité). Eflatun, Prok-

lus ve Descartes'ın zannettiği gibi, doğuştan düşünceler yoktur. Bu düşüncelerin de kaynağı, duyumlardır; bu itibarla bunlar da görüneni ifade ettiklerinden, ancak doğruya benzerler. Eserinin bu kısmında Huet'nin savunduğu doktrin: Görgücülükle olasıdan, imana götüren şüpheden, hatta duyulur eşyanın bilgisinde ve hayat işlerinde aklın yerini tutan imandan ibarettir.

Bu garip eserin üçüncü kitabında Huet, Pyrrhonculuk aleyhine ileri sürülmüş olan itirazları reddeder; ve yavaş yavaş aklı tanımlama hususundaki kişisel duygusunu belirtir: O, kaynağı ne olursa olsun, aklın insel olarak pekin olan ilk kavramlara sahip olduğunu tanımaya çalışır; fakat bu kavramların iman dışında mutlak bir değeri olması düşüncesine itiraz eder. Hiç bir önermenin imansız pekinleşemeyeceğini iddia ederek, "insan, der, hisseder ve yaşar; ben varım ve yaşıyorum, çünkü inanıyorum; ve inandığım için varım. İnsel bir pekinlikle pekin bulduğum bu önermelere iman da karışınca, Tanrısal bir pekinlik kazanır; ve ruhumda yer tutan bütün karanlıklar dağılır".

Anlaşılıyor ki Huet, gerçeğin akıl ve deney yoluyle değil, Tanrıbilim yoluyle elde edilebileceğine inanmaktadır. Onun, gerek Descartesçılığa karşı olan hücumları, gerek iman lehine aklın âcizliğini savunması ve nihayet şüphecilik yolundan imana ulaşma gayreti daha kendi zamanında, imanları güçlü kimseler tarafından reddedildi. Arnauld, bu hücumu yapanların başındadır. Onun bazı noktalarda skolastik felsefeye de bağlı olduğu görülmektedir. Huet, hümanizma hakkındaki geniş bilgisine karşın, gençliğinde pek bağlı olduğu Descartesçılığın eskilere karşı olan nefretini asla terk etmemiş ve bütün antikitenin dinleriyle felsefelerini, Yahudi geleneklerinin bir devamı saymıştır.

Huet'nin Hıristiyanlık ve gerçeklik lehine savunduğu şüphecilik, ince bir çözümleme ve eleştiriden geçirilirse, yalnız bilimsel gerçeklerin değil, dinsel inanç ve dogmaların da yakılmasına neden olur. Adı geçen eserlerinden başka ikinci derecede önemli birçok eserleri daha vardır. *Romanların Kaynağı* (Paris, 1670); *Fransız Akademisinde Verdiği Söylevler* (Paris, 1674); *Descartes Felsefesine Sansür* (Paris, 1679); *Descartesçılık Tarihine Hizmet Etmek İçin Yeni Memuvarlar.* Descartes aleyhine yazdığı bir önceki eser dolayısıyle kendisine yapılan hücumlara yazar adını saklayarak bu eserle karşılık vermiştir (Paris, 1692); *Din ve Felsefenin Türlü Maddelerine Dair Dissertasyonlar.* Bütün eserleri birçok defalar basılmıştır. *Traité de la Faiblesse de l'Esprit Humain,* rahip Oliviet tarafından yazar hakkında tarihsel bir övgü eklenerek bastırılmıştır (Paris, 1772; Amsterdam, 1740). Huet, bu eserini Latinceye de çevirmiştir.

Bkz. Brucker, *Felsefe Tarihi*'nin IV. cildinde Huet'ye geniş bir yer ayırmıştır; Ch. Bertholmess, *Huet, Eveque d'Avranches ou le Scepticisme Théologique* (Paris, 1830).

HUET, François. Fransız filozofu. 1814'te Villeau'da (Eur-et-Loire) doğdu, 1869'da Paris'te öldü. Gand Üniversitesinde profesördü. Bordaş-Demolin ile birlikte, yeni düşüncelere açık bir Katolikliği savunmuş ve ülküdaşıyle, Alliance Universelle Religieuse et Philosophique adlı bir birlik kurmaya çalışmıştı. *Henri de Gand'ın Yaşam ve Eserlerine Dair Araştırmalar* (1838); *Descartesçılık ya da Bilgilerin Gerçek Yenilenmesi* (1843); *Hıristiyanlığın Toplumsal Egemenliği* (1853); *Ruh Bilimi* (1859); *XIX. Yüzyılda Felsefesel Devrim* (1872) adlı eserleri çağının tinselci (spiritualiste) düşüncelerine Yeni Thomacılığı anımsatan katkılarda bulunmuştur.

HUGUES (Amiens'li ya da **Rouen'li).** Ataları Amiens Kontlarındandır. Kendisine, Rouen başpapazı olduğu için, Rothomagensis takma adı verilmiştir. 11. yüzyıl sonlarına doğru doğmuş ve 11 kasım 1164'te ölmüştür; öğrenimini ünlü frerlerden Anselme ve Raoul'un Laon'daki okulunda yapmış, Cluny'de dinsel hayatı kavramış, türlü kiliselerde duacı olduktan sonra, 1130'da Rouen başrahipliğine getirilmiştir. Zamanın siyasal hareketlerine ilgisiz kalmamış, İngiliz krallarının iddialarına karşı daima papalık tarafına bağlı kalmıştır. Eserleri daha çok Tanrıbilim sorunlarıyle ilgilidir; yalnız bunlarda Tanrı, elindelik ve ahret sorunlarıyle ilgilendiği görülür; o, bunları, İncil'in ayetlerine dayanarak Tanrıbilim bakımından incelemiştir; bu sorunları çözüş tarzında orijinallik yoktur; fakat, genel olarak yaşadığı dönemde bunlara değer verilmiş ve hepsi kabul edilmişlerdir; Tanrıbilim sorunlarına dair yedi diyaloğu vardır; bunları, Don Martin, kendi *Anecdotes*'larında yayınlamıştır; ayrıca, kiliseye ve kilise bakanlarına dair olan üç kitabı Nogent'li Gilbert'in külliyatının sonunda D. Dacheri tarafından yayınlanmıştır; bazı dergilerde çıkmış olan mektupları felsefeyi hiç ilgilemez.

HUGUES ya da **HUGO (Saint Victor'lu).** XII. yüzyılın bu çok tanınmış keşişinin, bazıları Flaman'da, bazıları da Lorrain'de doğduğunu iddia ederlerse de, onun 1096'da Hartingham (Sax) da doğduğu ve 11 mart 1141'de Paris'te öldüğünü yeni İngiliz ansiklopedilerinden öğreniyoruz. Öğrenim hayatına Saksonya'daki Hammersleben manastırında başlamış, daha sonra da Marsilya'daki Saint-Victor manastı-

rında keşiş olmuş; son olarak Paris'teki Saint-Victor manastırında başarı ile Tanrıbilim okutmuştur. Hayatı tevazu içinde geçmiş olan Hugues, mensup olduğu tarikatin yüksek mevkilerine çıkmak için uğraşmamış, fakat zamanında çalışkan, bilgili ve seçkin bir insan olarak tanınmıştır; kendisi, Abailard'ın çağdaşıdır ve bu filozofun başarı gösterdiği çevrelerde ömrü geçtiği halde onunla yarışıma çıkmış değildir; fakat bilgi bakımından ona eşit olduğu söylenir; çok tedbirli ve ölçülü bir kişilik olduğundan, emniyet içinde yaşamış ve düşmandan çok dost kazanmıştır. Hugues, bağımsız bir ruha sahiptir. Tanrı kavramını çözümlerken, insan, der, Tanrı suretinde yaratılmıştır, Tanrı'nın insan ruhunda bulunuşu ve onu tanıyabilmemiz bu suret sayesindedir; hatta biz, sadece onun var olduğunu değil, onun en temel yetkinliklerine kadar, gücüne, bilgeliğine, iyiliğine kadar da bu sayede nüfuz edebildiğimiz gibi, kendisi hakkında yaptığımız düşüncenin nedeni kavramını da bu suret sayesinde elde ederiz.

Bu düşünce, *Traité de Sacrements* başlıklı eserindedir; diğer taraftan bu eserinin başka bir yerinde Tanrı'nın, özü itibarıyle insan tarafından, hatta analoji yoluyle bile düşünülemeyeceğini, çünkü Tanrı'nın cisimler ve ruhlardan üstün olduğunu, insanın ancak bağıntılı şeyleri düşünebileceğini anlatır (adı geçen eser, liv. I, 10 e. parti, ch. II).

Hugues, ruhun özü, koşulları ve yetkilerine dair önemli düşüncelere ve gözlemlere sahiptir; şüphesiz ki, onun psikolojisi bugünkü ruh anlayışımıza uymaz; fakat zamanının kavrayabileceği bir tarzda bu sorunları, fizik ve fizyoloji verilerine bağlamayı bilmiştir; bu açıklama tarzının kökü, bitkilerde bile bir ruh kabul etmiş olan Aristo'dur. Hugues'ün de ona bağlandığı anlaşılmaktadır; ona göre ruh, bu âlemde Tanrı ile cisimler arasında yerleşmiştir. Tanrı, ruhta olduğu halde âlem ruhun dışındadır; ruhun düşmesinden önce, Hugues, Hıristiyanlık geleneğine bağlı olduğu için, üçlü bir gözle, daha doğrusu, üç gözle, yani, Et, Zihin ve Dalınç (contemplation) gözüyle bakardı ve bunlarla âlemi ve âlemden olan şeyleri, kendi kendisini ve kendinde olan şeyleri görürdü. Günah, dalınç gözünü söndürdü, zihin gözünü kararttı; yalnız et gözüne dokunmadı. Dalınç gözünün sönmesi, zorunlu olarak imanı gerektirdi. İman, görülemeyen veya anlaşılamayan, deney konusu olamayacak şeylere ve her şeyden önce, Tanrı'ya inanmak demektir.

Ahret hayatı hakkındaki bilgi ise, insanda bir önsezgi halinde bulunur. Düşmenin şu içinde bulunduğumuz durumun nedeni olduğu bir kez kabul edildikten sonra, Hugues'ün bu duruma dair söylediği şeylerin tümü felsefeyi ilgiler; bu konudaki düşüncelerinde, mistisizm, onu gözlem kösteklerinden bazı bazı kurtarmakta ise de, bunun nedeni, dinin geleneksel verileri değil, birçoklarında da görüldüğü gibi, kendisinin felsefesel mistikliğe olan kişisel yeteneğidir. O, ruhu çok sonraları Descartesçıların kabul ettikleri gibi, bedenden mutlak surette ayrı bir töz saymaz, ruhu düşünce yüksekliğinden itibaren organizmadan duyuların sınırlarına kadar uzanmış görür; ve birçok çeşit ruh kabul etmez. Hugues'e göre can (l'âme) ve ruh (esprit) bir tek ve aynı varlığı ifade eden sözcüklerdir; can, bedeni canlandıran, ruh ise, kendi özel özünde Tanrı'ya yükselmeyi sağlayan akılsal bilginin ilkesi gibi görünürler. Bu, ortaçağda ve hele Hermescilikten (Hermetisme) faydalananların zannettiği gibi, duyulur ve hayvansal ruh, akılsal ruh gibi birtakım ruhların varlığı demek değildir. Ruh, bir ve daima aynıdır; akıl ve düşünceyle kendinden yaşar duyuları kuvvetlendirmek suretiyle bedene duyarlık nakleder. Bunlar, bir aynı kuvvetin iki yüklemi, iki fakültesidirler. Ruhun bu ilk özelliği birbirine o kadar çok karışmışlar, o kadar sıkı sıkıya birleşmişlerdir ki, âdeta akıl olmasa, beden kendi kendine yaşayamaz. Hugues, *De Anima* adlı eserinde, ruhu o şekilde tanımlar ki, farkında olmadan onun bedenden ayrılır bir töz olduğu meydana çıkar. "Can, hayat veren bir tözdür, o hava ve ateşten daha yufkadır (subtile) ve bedenle birleşecek bir tarzda tertip edilmiştir; fakat, tensel (corporelle) değildir; hatta daha çok akılla nitelenmiş olduğu sürece, ruhtur; bu iki terimin başka başka anlamları olmakla birlikte, insanda canla ruh birdir" (adı geçen eser, liv. II).

Ruh, yalınç olduğu için, görevlerinin çeşitli oluşu, fakültelerinin ve özelliklerinin çeşitli oluşundandır. Ruhun ona göre üç fakültesi vardır: İster, Öfkelenir, Tanır, yani, Şehvet (concupiscance), İrkilmeklik (irritabilité), Akıl birlikleri içinde Hugues'ün de Sabelcilerde (Sabillianisme) olduğu gibi bir üçüzleme teşkil ettiği görülür. Ruhun eylemleri de fakülteleri gibi derece derecedir. Bedenle ilgisini duyularla yapar; duyuların verdiği şekilleri (figures) hayal gücüyle düşünür ve bunları düşünmeyle yoklar, onların doğalarını da akılla aydınlatır; anılarını (hatıra) belleğe (hafıza) emanet eder. Ruhun en yüksek fakültesi bu algıların tümünü toptan kavrar ve onları, ya derin düşünmelerin (méditation) veya dalıncın emri altına verir. Ruhla beden ilişkisini sağlayan orta terimin hayal gücü içinde bulunan bir aracıdan (madium) ibaret olduğunu söyler ki,

bu önemli soruna Hugues'ün fazla yanaşamadığını gösterir. Fakat o, psikoloğun dikkatini, ruh ve beden doğalarının katıldıkları olgulara çeker; bu olgular ona göre, ruhla beden ilişkisini sağlayan bağın kendisi değilse bile, bu birleşmenin sonucudurlar; ve bu sıfatla da, altında keşfedilecek kanunun belirdiği, gözlenebilir olguyu özetlerler. O, ruhun Tanrı ile ve bedenle ve zihnin fizik duyarlıkla birleşmesini sağlayan en yüksek noktaları açıklamak için birtakım aracı basamaklar da kabul eder ki, bunlar, ahlâksal duyarlık, hayal gücü... vb.'dır. Bedenin ruha kadar yükselip ruhla birleşme tarzını göstermek için insel doğaya dair pek ince çözümlemeler yapan Hugues, ruhla beden olaylarının birbirinden mutlak surette ayrı olduklarını o kadar açıkça göstermiştir ki; son yüzyıllarda gelen bazı filozoflar, bu iki töz arasında herhangi bir bağın bulunamayacağını ileri sürmüşlerdir. Hugues'ün açıklamasına göre, artık beden üzerinde iradenin, Tanrısal etkinin veya ezelî ahengin (harmonie préetablie) ve hatta görünüşte daha bilimsel gibi görünen diğer sistemlerin hiç bir rolü olamaz.

Hugues, hayvan zihinlerinin en yüksek gelişmesini hayal gücüne kadar götürür; onlarda bu fakültenin bulunmadığı sonucuna ulaşarak hayvanları insanınkiler kadar ileri fakültelere sahip zanneden ya da onları bitkilerden daha aşağıya düşüren yanlış ve aşırı görüşlerden uzaklaşarak daha doğru sonuçlara yaklaşır. Hugues, ruhun duygulanmalarına dair, görünüşte yöntemle, fakat başarısız bazı düşüncelere saplanır; bu konuda, korku, istek, adalet... gibi duygulardan söz eder. Ortaçağda da Frenoloji ile uğraşılmıştı. Hugues de, zamanının diğer birçok filozofları gibi, beyni üç bölüme veya odaya ayırır: Önde duyarlık, arkada bütün hareketlerimizin kaynağı, ortada da zihin faaliyetleri vardır. Bu görüşte Gall'ın sistemine temel olan bazı şeyler sezilebilir.

Öğrencilerine, "her şeyi öğreniniz, o vakit anlayacaksınız ki, hiç bir şey faydasız değildir" diyen Hugues, bütün bilgilerin değerini anlamış ve eserlerinde, kutsal bilimler kadar da dış kutsal bilimleri, Tanrı ve aşk dalıncına aracı yapmak için açık, temiz ve sade bir üslupla toplamıştır. Zira ona göre, birkaç türlü mistik vardır: Hiç okuyup yazma bilmeden en yüksek mistik olanlar; az çok aydınlanmış olan ve bilgilerini mistik hayatlarına karıştırmayan büyük mistikler, bilgilerini de dalınca çevirmek kaygısında olan çok fazla aydınlanmış mistikler. O keşiş adayı olan öğrencilerine, bu sonuncu sınıfa hazırlanmayı öğretmiştir. "Zira, demiştir, siz, Saint-Victor manastırına, serbest sanat okullarındaki gibi aydınlanmaya değil, dalınç hayatının çıraklığını ve törelerimizde bir yenilik gayreti göstermek için girdiniz". Bu itibarla öğrencileri, düşünmeye, dua, ibadet ve nihayet dalınç gibi birtakım derecelere bağlı egzersizler kazanmaya mecbur etmişti. *De Sacrements* adlı yapıtı, bir Tanrıbilim kitabı olduğu halde *Didascalion* adlı yapıtı, neyi, nasıl ve hangi sırayla okumak gerektiğini anlatan bir çeşit yöntembilim (metodologie) veya "okuma sanatı"dır. O, bu eserinde bilimleri şöyle sınıflar:

1. Kuramsal bilimler; bu, gerçeği keşfe çalışır.
2. Pratik bilimler; törelerin disiplinini dikkate alır; bu bireysel ahlâk, aile ahlâkı ve politikaya ayrılır.
3. Mekaniktir ki, hayatımızın eylemlerine hizmet eder; bu da dokumacılık, silahçılık, gemi imali, tarım, av, hekimlik, tiyatro gibi yedi bölüme ayrılır.
4. Mantık; bu da bize tartışma ve iyi konuşma bilgisini verir; bunda gramer, söylev verme sanatına (ki, bu ispat kuramını, retorik ve diyalektiği kapsar) ayrılır.
5. Matematik ve fizik; bunlardan matematik, hesap, müzik, geometri ve astronomiye bölünür. Ona göre, asıl incelenip derinleştirilmesi gereken, ruhu bilgelik yoluna götüren 'trivium' (sâlus) ve 'quatrium'dur (rabu). Eskiler, bunları o denli yetkin bir surette öğrenmişlerdir ki, hepsi bilge olmuşlar ve tümünü okuyamayacağımız kadar çok eser vermişlerdir. Skolastikçilerimiz ise, bunlara yeter derecede önem vermediklerinden çok öğrencilerimiz mevcut olduğu halde, bilgelerimiz azdır. Anlaşılıyor ki, Hugues, sadece bir mistik değil, öğrencilerinin dış kutsal bilimleri herkesten fazla öğrenmesini isteyen bir üstattır. Ona göre, bu yedi bilim, birbirine o denli sıkı bağlıdır ki, içinden hiç birini atmaya ya da ihmal etmeye olanak yoktur. Hugues, insanın bu bilimlerden başka mistik olmayan ne varsa öğrenmesinde de bir fayda görür. Hugues'in bilgi kuramı, Aristocuların soyutlama kuramıdır; yalnız o, bunu Abailard'ın yaptığı gibi, psikolojik bir anlamda yorumlar. Ona göre soyutlamak (abstraire), sadece dikkati, ayrıca incelemek üzere gerçek bir öğe (unsur) üzerine çevirmek demektir. Soyutlamaya bir örnek olarak, gerçeğin bulanık edimlerini (actes) akılla ayırt etmek suretiyle, nokta, çizgi ve yüzeyi... gerçekliğe karışmış oldukları halde edimlerden ayrıymış gibi dikkate alırlar; bu görüş. Aristo mantığının zaferini hazırlamıştır.

Hugues'in mistisizmindeki esas, ruhun tufan suları üzerinde dalgalanan Nuh'un gemisi gibi, âlem okyanusu üzerinde dalgalanmasıdır; tufanın bitmesi ve tasanın sona ermesi için geminin içinde kalmak lâzımdır; gemiden ancak dış âlemde öldürücü ve insanın iç âlemin-

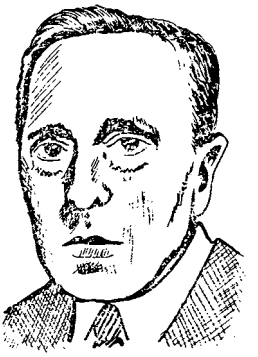
de bozucu bir şey kalmadıktan sonra çıkabiliriz ve ebedî huzura (paix) ve Tanrı dergâhına girmiş oluruz. Görülüyor ki Hugues, bizi emsalsiz deneyler ve ilhamlardan çok, eşyanın mecazlı yorumlamalarına götürür; ve ruhu, bir tek konuya tespit edilmiş olan bir dikkat yoluyle içsel sevinç ve huzura ulaştırmak ister.

Bir Tanrıbilim mecellesi (somme) olan bu eserinde bütün âlemin tarihi vardır. Yaratma (création) ve Onarma (restoration) gibi iki bunalım dönemi etrafında toplamıştır. Yaratma işi, var olmayan şeylerin var edilmeleri, yani âlemin bütün öğeleriyle birlikte kurtulmuş olması demektir. Onarma işi ise, mahvolmuş şeylerin yeniden yapılması, yani Kelâm (verbe) ve mister alâmetlerinin (sacrements) maddeleşmesi demektir. Hugues, bu konuları kutsal kitaplara göre açıklar ve Saint-Augustin'e bağlanır; fakat, ona öyle bir şekil verir ki, ilerde Descartes'ın destekleyeceği görüş tarzları hazırlanmış olur. Augustin'in "düşünüyorum"unu (cogito) ele alır ve ilk bilgimizin kendi varoluşumuz olduğunu, yani, var olduğumuzu asla inkâr edemeyeceğimizi, aynı sağınlıkla (exactement) ruhun da kendi varoluşunu ve bir cisme sahip olmadığını inkâr edemeyeceğini ileri sürer; şu halde, "daima var olmamış olduğumuzu ve bir başlangıcımızın bulunduğunu, bu itibarla da varlığımızı meydana getiren bir ilk yapıcının bulunması gerektiğini ve bunun da Tanrı olduğunu... kabule mecburuz". Dikkat edilirse bu kanıtlama ve çözümleme tarzı, Descartes'ın *Méditations Métaphysiques* adlı eserinde kullandığı tarzdır. Hugues, daha ileri giderek ve Descartes'tan çok önce, Tanrı'nın eşyayı istemediğini, çünkü bunların doğru (just) olduklarını, fakat Tanrı'nın istediği şey, onun tarafından istenmiş oldukları için doğru olduklarını... kabul etmiştir. Kendisine, ne için doğru olan şey doğrudur? diye sorulacak olursa; çünkü, bu doğru olan Tanrı'nın iradesine uygundur da onun için... karşılığını verir; fakat Tanrı iradesi ne için doğrudur? sorusuna da verilecek karşılık şudur: kendinden ne ise o olan ilk nedenin nedeni yoktur; her ne varsa, yalnız bu ilk nedenden çıkmıştır; ve ebedî olan, kendisi ise hiç bir şeyden çıkmış değildir. Hugues'in Saint-Victor manastırındaki yerini Richard de Saint-Victor (ölümü 1173) almışsa da, üstadının düşüncelerine bir şey eklememiştir.

Hugues'ün külliyatı, Migne'nin *Patrologie Latine*'inde, CLXXV-CLXXVII arasındaki ciltlerde toplanmıştır ki, bunların da bazılarının asıl adları şunlardır: *De Sacrements Fidei Christiane; De Vanitate Mundi; De Arca Noï.* Bunlar, ayrıca Paris, Venedik ve Rouen'de basılmışlardır.

Bkz. B. Hauréau, *Les Oeuvres de Hugues de Saint-Victor* (2. baskı; Paris, 1886); G.-B. Grossi Bertezzi, *La Filosofia di Hugo de Santa Vittore* (Albrighi, 1912); A. Mignon, *Les Origines de la Scholastique et Hugues de Saint-Victor* (2 cilt; Paris, 1895); F. Vernet (Vacant-Mangenol-Amann'ın *Dicti de Théol. Catholique*' inde, *Hugues de Saint-Victor maddesi*, cilt VII); Hartison, *Les Oeuvres de Hugues de Saint-Victor Essai Critique* (1886); Ostler, *Die Psychologie des Hugues V. Saint-Victor* (1906); M. Grabmann, *Die Gesch. der Scholast. Methods.* (1909-1911); Ed. Gilson, (s. 303-306); Barkholt, *Ontologie Hugues Dissertation* (Bonn, 1930); H. Ostler, *Die Psychologie d. H. V. Saint-Victor* (Münster, 1906); P. Wolff, *Die Victoriner, Mystische Schriften* (1936); W. A. Schneider, *Geschichte U. Geschichtsphil. bei H. U. Saint-Victor* (1933); H. Köster, *Die Helislehre d. Hugues* (Münster, 1940. Dissertasyondur).

HUIZINGA, Johan. Hollanda filozof ve kültür tarihçisi. 7.12.1872'de Groningen'de doğdu, 1.2.1945'te De Steeg'de öldü. 1905'ten itibaren on yıl doğduğu kentte ve 1915'ten 1942'ye kadar Leiden'de tarih felsefesi okuttu. O, Amsterdam Akademisinde üyeydi. Erasmus ve J. Burkhardt'la da ilgili bir kültür filozofudur. Onun ortaçağ uygarlığı, Rönesans ve hümanizm tarihini aydınlatmakta büyük hizmetleri olmuştur. Çağdaş kültür problemlerini özellikle *Scadow of Tomorrow* (1936) adlı yapıtında açıklamış, insanlığın bugünü ve geleceği hakkındaki tarihsel görüşlerini ve bu konu ile ilgili ahlâkın, şans ve kaderin rolünü, bugünkü kültürün geçirmekte olduğu bunalımla, akılcılığın zararlarını belirtir; Katolik ahlâkının ideolojisine değer verir. Eserleri: *Herfsttijd der Middeleeuven* (7. baskı, 1950); *Herlist des Mittelalters* (6. baskı, 1952); *Erasmus* (New York, 1924; 4. baskı, 1947. Bu eser ayrıca, Basel'de 2. baskı, 1936); *Kultuurhistorische Verkenningen* (1930, 1942); *Holland Kultur des 17 Jahrh* (1933, 1941); *In de Schaduwen van Morgen* (1935, 1939); *Parerga* (Basel, 1945); *Geschoraden Wereld* (Amsterdam, 1946); *Nijn Weg to te Histoire* (Basel, 1947). Külliyatı 9 cilt olarak Haarlem'de basıldı (1948-1952). Eserlerinin ölümünden sonra da tekrar tekrar basılmasından da anlaşılacağı gibi, daima yeniliğini ve önemini muhafaza etmektedir.



Huizinga, Hollanda'da ilk kez 1938'de basılmış olup, Paris'te 1931'de Fransızcası yayınlanmış olan *Homo Luden, Essai sur la*

Fonction Sociale du Jeu adlı eserinde, savaşın oyunla ilgili (ludique) öğelerini daha önce aydınlatmış olan türlü yazarların eserlerine baş vurmuş ve savaş hakkında şu sonuca ulaşmıştır: "Birbiriyle çatışmış olan bireyler veya zümreler, akraba olduklarının bilincini yitirdikleri zaman savaş, biçimsel ya da sınırlanmış oyundan uzaklaşır". Savaş, "üyeleri karşılıklı olarak eşit gibi ya da hiç olmazsa hükmen eşit gibi varsayılan bir çevrede uzun süre devam etmiş bir kültür fonksiyonu gibi varsayılabilir". Fakat, insan olarak tanınmayan veya hiç olmazsa insan haklarından yoksun varlıklar sayılan zümrelerle (ki, bunlara, barbarlar, şeytanlar, müşrikler, kâfirler gibi adlar verilir), savaş söz konusu olduğu takdirde bu savaş, zümrelerden biri, kendi özel onurunu kandırmak için yine kendinin çizdiği bir sınır olmadıkça kültür sınırları içinde vukua gelmeyecektir. Savaşanlar arasında karşılıklı tanışma olduğu takdirde, savaş, esaslı bir surette bir 'halk oyunu' (agonal) olur ve savaşçılardan biri, savaşa, zaferin sağlayacağı çıkarlardan çok, zaferin onuru için baş vurur". Huizinga, türlü dereceleriyle tarihsel olgular arasındaki sosyal ve ruhsal ilişkileri, kuramsal olmaktan çok gerçekçi bir görüşle açıklamıştır.

Bkz. W. Kaegi, *J. H. zum Gedachtens* (1946); ve *Das Histor Werk J. H.* (1946) ile aynı düşünürün, *Histor Meditationen* (Zürih, 1946) adlı eseri; T. van Valkenburg, *J. H.* (Amsterdam, 1946); P. Polman, *H. als Cultuur Historicus* (Haarlem, 1946); W. C. Schallenberg ve van Huffel, *Uren met H.* (Baarn, 1950); K. Köster, *J. H.* (1947).

HULL, Clark Leonhard. Amerikalı psikolog. 24.5.1884'te Akron'da doğdu, 10.5.1952'de New Haven'de öldü. Test yöntemiyle davranma psikolojisi üzerinde çalıştı. Önemli eserleri: *Aptitude Testing* (1928); *Principles of Behavior* (1943); *A. Behavior System* (1952).

HUMBOLDT, Et. Wilhelm Baron von. Alman filozof, devlet adamı ve dil bilgini. 22 haziran 1767'de Potsdam'da doğdu ve 8 nisan 1835'te Tigel'de (Berlin) öldü. Frankfurt ve Göttingen Üniversitelerinde okumuştur. O, Delberg, Goethe ve Schiller'in dostuydu. Düşünce alanında kendini tanıtan ilk yazıları edebî ve eleştirici yazılarıdır. *Estetik Denemeler* (I. cilti, 1799) sanat hareketleriyle değerlerinin usta bir çözümlemesidir. O, siyasal rejimlerden monarşizmi (mutlakiyetçilik) yermiş, özgür rejimleri savunmuştur. 1801-1808 yılları arasında Prusya'nın Roma Elçiliğini yapmış olan Humboldt, İçişleri Bakanı olmuş ve Berlin Üniversitesini kurma onurunu kazanmıştır. Yaşadığı dönemlerde Alman birliği hareketlerine katılmışsa da, bu girişiminde başarı gösterememiştir. Yaşamının son zamanlarını bilimsel eserler yazmakla geçirmiştir. *Tarih Yazarının Görevi Hakkında* (1822) adlı eseriyle tarih biliminin yöntemlerini aydınlatır. O, ayrıca dil konuları üzerinde de eser vermiştir.



Kendisine 1810'da Prusya ulusal eğitimini düzenleme görevi verilmişti; bu işi jimnaza, hümanizma öğrenimini yerleştirmek suretiyle başardı. Zira ona göre, uygarlığın bütün görünümlerine karşı duygulu olan evrensel insandır; bu bakımdan E. Bréhier, kendisini, sahip olduğu insel kültür ülküsü dolayısıyle Schiller ve Goethe'ye yaklaştırır ve Renan tarzında filolojiye dayanan filozoflar arasında görür. O da, Hegel ve romantik filozoflar gibi, evrim problemiyle uğraşmış, fakat bunu bütün somut ayrıntılara değer verebilecek olan tümel formüllerle çözmeyi düşünmemiştir. Humboldt, evrimin içine beklenmedik, önceden görülemeyen, fakat pek etkili olan bazı gerçekliklerin sokulduğunu kabul eder, ki, bu gerçeklikler, bireylerdir. Humboldt'un orijinal tarafını —birçok bakımlardan romantiklerin deha hakkındaki düşüncelerine benzemekle birlikte— tarihte bireylik kuramı teşkil eder. 1818'den itibaren yalnız dil üzerinde çalışmaya başlamış ve bu kuramını da bu çalışmalardan çıkarmıştır. Ona göre, dereceli (graduel), fakat, "yeni ve hesap edilemez kuvvetlerin etkisiyle" karşılaşan bir ilerleme vardır; bu itibarla dil, kavimlerin bir icadı değildir; o, özü açıklanamayan, kendiliğinden bir faaliyete sahiptir. Dil, bir faaliyetin ürünü değildir; fakat, ruhun iradesiz bir türümüdür (émanation). Ulusların bir eseri değil, onların iç yapıları sayesinde ellerine geçen bir verimdir (don). Uluslar, dili nasıl meydana getirdiklerini bilmeksizin kullanırlar". Dil, parça parça imal edilmiş değildir, toptan verilmiştir. Dilin evrensel kuvveti, hiç bir kavimden ayrılamayan tinsel kuvveti, içinde bazı engeller veya desteklerle karşılaşınca, başka başka diller belirir; bu tinsel kuvvet, gizli ve mistiktir; ve akılda nedenlerle sonuçların bağlılığı görünmez. Humboldt, her şeyi açıklama iddiasında bulunan düşüncelerimizi, gördüğümüz şekildeki olgular yerine koymamalıdır, der ki, belki de bunu Hegel'e karşı ileri sürmüştür. Humboldt, "açıklanamaz" (inexplicable) sözcüğünü, doğadaki oluşun, fakat daha çok organik ve hayatsal oluşun gözlemimizden

kaçması anlamına kullanır. Ona göre, bir oluşu hazırlayan durumları ne denli sağın olarak aramış olursak olalım, oluşla bu durumların sonuncusu arasında, bunları daima önemsiz bir şeyle birbirinden ayıran bir boşluk bulunur. Oluşun kayboluşunda da böyle bir şey vardır. Bu itibarla insan, aracı (intermédier) içinde bir anlayışa sahip olabilir; görülüyor ki, Humboldt'da bir çeşit 'yaratıcı evrim' düşüncesi vardır. Fakat o, bu terimi kullanmamıştır (E. Bréhier, cilt II, s. 807-808).

Humboldt, Hegel'in onur ve ünü, en yüksek noktaya ulaştığı bir dönemde, Kant'a karşı, yeni bir hayranlık da uyandırmaya çalışmıştır (Höffding, cilt II, s. 245-246). Bu hümanizmacı ve ülkücü filozofun eserleri, külliyat olarak, *Gezammelte Werke* (7. cilt, Berlin, 1841-1852); *Briefwechsel Zwischen Schiller und W. v. H.* (Berlin, 1909) adlarıyle yayınlanmıştır.

Bkz. E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt, v. d. Reform des Buildungs-Wisens* (2. baskı, 1909); Kaehler, Pantzau, *Wilhelm von Humboldt* (1939); O. Vossler, *Humboldt u. die dt. Nation* (1941).

HUME, David. İngiliz filozof ve tarihçisi. XVIII. yüzyılın seçkin ve bağımsız zekâlarından. 26 nisan 1711'de Edinbourg'da doğdu; 25 ağustos 1776'da öldü. Kendisi, yurdunda hukuk öğrenmiştir. Adam Smith, Montesquieu, Voltaire ve Rousseau ile arkadaş olmuş, 1747'de Viyana ve Torino'ya giden askerî heyette sekreterlik yapmıştır. 1752'den itibaren Edimbourg Kitapsarayında kitaplık müdürlüğüne getirilmiş olan Hume, 1763'te Paris'te elçilik sekreterliğine, daha sonra da Dışişleri Bakanlığına atanmıştır. Onun özellikleriyle düşünsel gelişimini şöyle açıylayabiliriz: Doğduğu tarihten bir yıl önce Reid ve bir yıl sonra da Rousseau dünyaya gelmişti. İskoçyalı olan ebeveyni, oldukça tanınmış kimselerdi; babasını erken kaybetmiş ve kendisini nazik olduğu kadar da, zeki olan annesi yetiştirmiştir. Kendi yazdığı biyografisinde, daha küçükken derin bir öğrenme tutkusuna sahip olduğu, edebiyattan fazlasıyle hoşlandığı anlaşılmaktadır. Daha on altı yaşındayken bir dostuna yazdığı mektupta, o yaştakilerde pek az görülebilecek olan ciddî bir düşünür olduğu görülür. Bunda, serveti hor gören adamın bilge olduğuna inandığı anlaşılmakta, bir kral gibi hareketsiz ve yıldızlarda geçen bir imgesel (hayalî) ömür sürdüğünden söz ederek, "ruhumun esenliği, talihin yaralarına karşı henüz yeter derecede güvence altına alınmamıştır; ruhun büyüklük ve yükselişine, ancak okumak ve derinden derine düşünmekle kavuşulabilir. İnsel arızaları küçümsemeyi yalnız okumakla öğrenebiliriz; böyle söylerken, felsefeden bahsettiğimi anlamalısınız; felsefe, üzerinde derinden derine düşündüğüm öyle bir konudur ki, bütün gün bundan bahsedebilirim" demektedir.



Ebeveyni, onun bir adliyeci ya da bir tüccar olmasını istiyordu; fakat o, kendisinin de yazdığı gibi, "felsefe ve derin bilgiden başka şeylerin hepsine karşı aşılmaz bir nefret hissetmişti". Onun istediği şey, seçkin ve sayılı dostlar, bağımsızlık ve eserlerinin sağlaması gereken büyük ünlerdi. On sekiz yaşındayken gene kendi deyimiyle, bir hipokondri'ye tutuldu; yine bir dostuna yazdığı mektupta: "Daha pek çocukken, kitaplardan ve edebî yazılardan fazlasıyle hoşlanıyordum. İskoçya'daki klasik öğretim on dört, on beş yaşında bitmesi gereken dilbilgilerini aşmadığı için, kolej öğreniminden sonra okuyacağım şeyleri kendim seçmeye başladım; bu seçmeler beni hem akıl yürütme ve felsefe kitaplarına, hem de şairlerin ve ağır yazarların kitaplarına götürdü. Felsefe veya eleştiriyle uğraşanlar bilirler ki, bu bilimlerde ciddî olarak kurulmuş bir şey yoktur. Bunların, hatta en esaslı bölümleri bile, bitip tükenmez ağız kavgalarından başka bir şey değildirler. Bunları inceledikten sonra kendimde, bu sorunlar için şu ya da bu yetkiye bağlanmaya elverişli olmayan ve beni gerçeği saptamak için yeni aracılar araştırmaya sevk eden herhangi bir karakter cüretinin büyümeye başladığını hissettim. Gençlere özgü olan doğal bir gayretle kendimi tamamıyle buna bağlayabilmek için bütün diğer hazları ve işleri bir yana attım. Fakat, 1729 eylülünün ilk günlerine doğru ruhumu bu tarihe kadar pek çok haz duyduğum bu yükseklikte tutamadım" der.

Hume, felâketlere, ıstıraplarla ölüme karşı ruhun pekliği için, erdem için eskileri okumak suretiyle elde ettiği bu güzel coşkulara bir bilge gibi şu düşünceleri de ilâve eder: "Bu düşünceler etkin hayata uygulandığı zaman çok faydalıdırlar; zira, ancak o zaman düşüncelerimize uygun bir surette yaşamak fırsatı zuhur eder; bu düşünceler ruha nüfuz eder ve orada çok derin izler bırakırlar; fakat, yalnızlıkta bu düşünceler, ruhu dağıtmadan başka bir şeye yaramazlar; zira, ruhun kuvveti, bir direnmeyle karşılaşmayınca kolumuzun boşlu-

ğa çarptığı zamanlarda olduğu gibi, havada kaybolup giderler".

1734'te Fransa'da egemen olan düşüncelerin çekimine kapılarak bu ülkeye ulaşmış olan Hume, Paris'te yaşayabilecek kadar servete sahip olmadığından, Reims ve Flèche taraflarına yerleşmiş, buralarda üç yıl çalışkan ve verimli bir hayat yaşamıştır (1734-1737). O, Flèche'te, vaktiyle Descartes'ın da okumuş olduğu cizvit koleji ile de ilişkiye girişti; 1739'da henüz yirmi sekiz yaşındayken büyük bir onur aşkıyle *Traité de la Nature Humaine* adıyle Fransızcaya çevrilmiş olan *Treatise on Human Nature* (2 cilt; Londra, 1739-1740) adlı eserini yayınladı; fakat kendi anlattığına göre, hiç bir edebî başlangıç bunun kadar talihsiz olmamış ve "bu ölü doğan eser, sofuları olsun öfkelendirme onurunu kazanamamıştır". Bu eser, üç bölümden ibaretti; birincide, Bilgi, ikincide Duygular, üçüncüde Ahlâkın Temeli incelenmişti. Bugün bile klasik felsefe eserleri arasında önemli bir yer tutan bu kitap, bazı şiddetli hücumlarla karşılaşmışsa da, Hume'un beklediği büyük etkiyi yapmadı; bununla birlikte, hiç de bezginliğe düşmeyen Hume, inzivasında çalışmaya devam etti; 1741'de *Essays Moral, Political and Litterary* adlı yapıtının birinci bölümünü yayınladı (Edimbourg); fakat ilerde göreceğimiz siyasal düşüncelerini kapsayan bu eser de büyük bir etki yapmadı. Dört yıl sonra kendisini Edimbourg Üniversitesinin ahlâk kürsüsüne çağırdılar; fakat, asillerin kendisini korumalarına karşın rahipler tarafından reddedildiği için, bu işe başlayamadı. Bunun üzerine profesörlük cüppesi yerine asker üniforması giyinerek, Turin ve Viyana'ya elçi olarak giden General Saint-Claire'e kâtip oldu. Bu diplomatik görev iki yıl sürdü.

Hume, bu görevin gerektirdiği merasim ve teşrifata alışamamış, fakat bu konulardaki beceriksizliği daima hoş görülmüştü. İngiltere'ye döndüğü zaman, *Essay Concerning the Human Understanding* adlı eserini yayınladı (bu eseri, M. E. Bakanlığı, *İnsan Zihni Üzerinde Bir Araştırma* adıyle dilimize çevirtmiştir. Selim Evrim, 1945). Bu eser de ifadesinin bütün zayıflık ve açıklığına karşın dikkati çekmedi; fakat Hume, karakterinin sağlamlığı sayesinde yine üzülmedi. İskoçya şatolarının birinde oturan kardeşinin yanına çekilerek sırayla, ahlâka dair denemesiyle, *Political Discourses* (Londra, 1746) ve *Inquiry Concerning the Principles of Moral* (Edimbourg, 1751) adlı eserlerini yayınladı; bu son eser, inatçı Hume'un kaderinde büyük bir değişiklik yaptı. 40 yıl aşırı bir ilgisizlikle karşılanmış olan Hume, bu sayede ömrünün son yirmi yılını parlak bir ünün hazzı içinde geçirdi.

1751'de Edimbourg'a döndüğü zaman, kendisi gibi münzevî olan bir dostuna şunları yazmıştır: "Bir başkandan, yani benden ve iki alt üyeden, yani bir uşakla kediden ibaret olan düzenli ve tam bir aile hayatının başındayım; son zamanda kız kardeşim de gelerek bize katılmış oldu". Temiz, sıcak ve aydınlık bir hayata kavuştuğunu anlattıktan sonra, "daha fazla ne istersiniz? der, bağımsızlık mı, ona en yüksek derecede sahibim; saygı görmek mi, hiç biri bunu benden esirgemiyor; bir kadın mı? Bu hayat için pek de zorunlu bir ihtiyaç değildir. Kitaplar mı? Bunlar pek zorunludur; ve okuyamayacağım kadar kitaba sahibim". Halkın dikkatini Hume'un üzerine çeken kendisinin yorulmak bilmez hasmı olan Voltaire'le Doktor Warburton'dur; çoğu layik olan diğer on hasmı da kendisine aynı hizmeti gördüler; bunlar arasında, Reid, Oswald, Hurd, Tytier, Price, Adam, Douglas... sayılabilirler. Fakat Hume'ün yüksek ününe gerçekten hizmet etmiş olan *İngiltere Devriminin Tarihi* (1754-1759) adlı eseridir (*History of England from the Invasion of Julius Cesar*, Londra, 6 cilt, 1754-1763). Bu eserin birinci cildinde Kral Charles I.'ın ölümüne göz yaşı dökecek denli cesaret gösteren Hume, bu eseri Edimbourg Kitapsarayı muhafızı seçildiği zamanki yıllar içinde hazırlamıştı. Bu eserin birinci cildi çıktığı zaman, devlet bakanı olan Lord Bute, kendisine bir emekli aylığı bağlatmıştı.

Bir tarihçi olarak Hume, ilk kez savaş öykülerinden başka şeyler de arama onurunu kazanmıştır. Yani, toplumun durumunu, töreleri, edebiyat ve sanatları da inceleyerek bunlarla tarihsel olgular arasındaki bağlantıyı araştırmıştır. Bu eser, Voltaire'in ünlü *Essai sur les Moeurs* adlı yapıtından iki yıl önce yayınlanmış olduğu için tamamıyle bağımsız olarak çalışmış bulunan Hume'ün Krala ve Tori partisinin ilkelerine uygun düşündüğü görülür. Tarihinin ikinci cildini hazırlayıp *Natural History of Religion* (1757) adlı eserinin müsveddelerini tashih ederken Lord Hertfort kendisini elçilik kâtibi olarak gene Paris'e götürdü (1763-1765). "Bu Avrupa kahvesinde" kendisine gösterilmiş olan saygı, sevgi ve iyi kabulü herkes bilir. Hatta asıl garibi, onun Ansiklopedicilerden çok, saray kadınlarından derin bir ilgi görmesidir. Hantal yapılı ve oldukça sakar olan Hume'u, bu kadınların, gerek localarında ve gerek toplantı yerlerinde paylaşamadıkları anlaşılmaktadır. Bazı tarihçiler, bundan onun biraz da sefih olduğu sonucunu çıkarırlar. 1765'te kendisi müsteşar olarak İngiltere'ye çağrıldı, bir yıl sonra da bu görevinden istifa etti.

Hume'un Fransa'daki ünü büyüktü; eserleri

hep Fransızcaya çevrilmişti. Montesquieu, Helvetius ve Madam Baufflers'le mektuplaşıyor; Rousseau ile de ilişkiye girmiş bulunuyordu; kendisi bu büyük adamın İngiltere'de sığınması için gereken yardım ve fedakârlıkları yapmışsa da, Rousseau tekrar Fransa'ya dönme fırsatı çıkınca, Hume'a karşı hasım kesildi ve aralarındaki dostluk kırıldı. Hume, bir aralık İngiltere'yi bırakıp Fransa'ya yerleşmek istedi; fakat Edimbourg anısı onun bu arzusuna engel oldu; bu "modern Atina"da Hume'ün yalnız hasımları değil, Adam Smith, Ferguson, Blair, Black, Home... gibi en içten dostları da vardı; işte bunların anısı, onun İngiltere'de kalmasına neden oldu. Bütün bu devreye kadar da Hume, boş vakit geçirmedi; hayatının son zamanlarında din felsefesiyle uğraştı; *Natural History of Religion*'dan (1757) başka *Dialogues on Naturel Religion*'ı yazdı; fakat bu eseri, sağlığında yayınlamadı. Edimbourg'ta inşasına başlanmış olan yeni bir mahallede yaptırdığı eve yerleşen Hume, din, ölmezlik ve intihara dair başladığı eserleri tamamlayamadı; bu yarım eseri *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* başlığıyle 1789'da Londra'da basıldı. Uzun bir hastalıktan sonra bir bilgeye yakışan sade, temiz ve huzur içinde öldü. Evi bu mahallenin birinci yapısıydı. Bir gün bu evin duvarına bir genç kız, "Saint-David Sokağı" kelimelerini yazmıştı; filozofun hizmetçisi olan kadın, bu çocuğu azarlayınca Hume, hizmetçisine: "Bırakınız kızım, çoktan beri velilik için bu kadar namuslu bir adam seçilmemişti!" demişti. Mezar taşına, kendi isteğine uyularak, adı, doğum ve ölüm tarihlerinden başka şu cümle yazılmıştır: *"Gelecek kuşağa, geri kalanı eklemek özentisini bırakarak"*.

Hume, XVIII. yüzyılın eleştirici şüphecilerindendir. Kötümser değilse de, fazla umutlara kapılan bir ruha da sahip değildir. Kişiliği hakkında tam bir düşünceye sahip olabilmek için, evvelâ, 'insel doğaya dair' olan *Traité*'sini, sonra *İnsan Zihni Üzerindeki Araştırma*'sını özetlemek lâzımdır. Çünkü, üslup ve edebî değer itibarıyle birbirinden pek farklı özellikleri olan bu iki eserde, filozofun hemen bütün doktrinlerini bulabiliriz; bu iki eser, birbirini tamamlar; bunlar, 1760'tan 1800'e kadar geçen 40 yıl zarfında dikkati çekmiş ve Hume'un eski Pyrrhonculuğa âmiyane bir şekil vermekten başka bir şey yapmadığı ve bu itibarla da hiç bir yenilik getirmediği iddia edilmişti. Hume, Locke'un görgücülüğünü son neticelerine kadar götürmüş ve hiç olmazsa ruhun varoluşunu inkâr etmemiş olan Berkeley'den daha ileri giderek, yalnız maddevi ve dolayısıyle dış âlemi değil, ruhu da inkâr etmiştir. Hume, şu bilgi ilkesine dayanmıştır: "Bilime ancak iki şartla güvenilebilir: Bilimin bütün öğeleri, 'zorunluluk' ve 'tümellik' damgasını taşımalıdır; düşüncelerimiz ise, değişici 'izlenimler'den ya da sırf 'alışkanlıklar'dan ibaret oldukları için, bunlarda tümel ve zorunlu bir şey yoktur. Bu itibarla da hiç bir gerçek bilim yoktur". İşte Hume'un dayandığı ilkenin esası budur ki, hemen bütün eserleri bu ilkenin yorumlamalarından başka bir şey değildir.

Locke, hiç olmazsa 'neden' ve 'töz' kavramlarına dokunmamıştır; her ne kadar o, bu kavramlara davanan her şeyi sarsmışsa da, nesneler arasındaki ilişkilerin (relations) bireysel ve bağıntılı olduklarını iddia etmiş ve bu bağıntıları, düşüncelerin çağrışımına dönüştürmüştü. O, töz ve neden kavramlarını, ruhun bir hareket veya dayanma noktası olarak herhangi bir özneye bağışladığı birtakım izlenimler koleksiyonundan başka bir şey saymamıştır. Locke'dan sonra gelen Berkeley de, düşüncelerimizden başka bir şey algılamadığımızı ileri sürmüştür. Hume, bu iki filozofun izinden yürüyerek, töz ve neden ilkelerini atmamazlık edememiş; yani, ilineklerle töz, sonuç ile neden arasındaki farkları atmaya mecbur olmuş ve dış âleme karşı olan düşünülmüş (réflechie) inançla iç âleme dair olan imanı bir vuruşla yok etmiştir. O, bizde art ardına gelen olaylardan başka var olan bir şey, alışkanlıktan ya da birbirini andıran olayların sık sık tekrarlanmasından başka bir kanun kabul etmemiştir; bundan o da, Locke ve Berkeley gibi, düşüncelerimizin kaynağı sorunu ile işe başlamıştır.

Hume'e göre, bütün bilgilerimizin kaynağı. 'deney'dir; bu, bize iki tasarım verir:

1. İzlenimler, yani (duyumlar);
2. Düşünceler, yani (fikirler).

İzlenimleri düşüncelerden ayıran nitelik, onların daha kuvvetli ve canlı olmalarıdır. Düşünceler ise, her çeşit düşünmenin (reflexion) ilk maddesi olan izlenimlere dayanırlar; düşünmek, izlenimleri yenileştirmek ve kaynaştırmak demektir. Bu itibarla, bir düşüncenin anlamsız veya gerçek olduğundan emin olabilmek için, onun belirli bir izleniminden gelip gelmediğini incelemek yetişir. Bu suretle Hume, deney'i duyulur gözleme dönüştürür; metafiziği de psikoloji gibi fizyoloji ve fiziğe döndürmüş olur. Bu sonuç onu, 'ben'i bir izlenimler ağı gibi kabul etme zorunda bırakır; ve duyumcu okulun şu özdeyişini de ister istemez kabul eder: "Entellekte (algıç) hiç bir şey yoktur ki, duyularda var olmasın". Öyle ise, entellektimiz de, gerçekte, ya olgulardan ya da düşünce bağıntılarından başka bir şey değildir. Demek ki, Hume'e göre, düşünceler, asla 'a priori' olamazlar. Bir düşüncenin değerini anlamak istediği-

miz zaman, bunu hangi duyumun doğurduğunu araştırmak lâzımdır. Acaba bizde duyumlardan gelmeyen düşünceler yok mudur? Hume'e göre, olamaz; örneğin, uzay, madde, töz... vb. düşüncelerle matematik kavramları nasıl elde etmişizdir? Hume'e göre, töz veya varlık düşüncelerine karşılık olan duyumlardan yoksun olduğumuz için, bu düşünceler meşru değildirler. Biz, ancak birbirine az çok sıkıca bağlı olan nitelikleri algılarız. Fakat asla 'öz'ü algılayamayız; uzay ve zaman kavramları da düşünceleştirme suretiyle elde edilmişlerdir. Deney, bize uzay ve zaman miktarlarının kusurlu bir eşitliğini gösterir. Zira, sahip olduğumuz bütün ölçüler kusurludurlar; fakat, yine deney bize türlü benzerlik derecesiyle türlü ölçüleri mukayese etmek vesilesini verince, kusursuz bir çizgi, kusursuz bir eşitlik ve ölçü düşüncesini elde etmiş oluruz. Hayaller bir kez harekete geçince, deney ardından gidememiş olsa bile, o, kendi akışına devam eder. Bu türden düşüncelerle ilgili konularla uğraşan geometri, gerçek nesnelere uygulanmakla tam ve dolgun bir sağınlık elde edilemez; yani, düşüncelerin bağıntıları, geometri, cebir ve hesaba —ister sezgi, ister ispat yoluyle olsun— pekin olan bütün önermeleri verir; ve akıl, bu düşüncelerin bir gerçeklik yerine geçip geçemediklerini onaylamaksızın kabul eder. İspat miktarlarla sayılara şâmildir; miktar ve sayılar ise, soyutturlar; bütün diğer ispatlar ya sofizmdir; yahut yanılsamadır.

Hume'e hemen şu itiraz ileri sürülebilir: Eğer bu böyle ise, niçin Hume, bir tek bilgi kaynağından başkasını kabul etmiyor? Nicelikler, dışardan gelmiyorlarsa, iki bilgi kaynağı var demektir; yani, öyle düşünceler vardır ki, bunlar, izlenimlerin kopyası değildirler. Nitekim Berkeley, bu çelişikliği atmak için sağın bilimlerin soyut yönünü inkâr etmiş, Kant'da, görgücülükle kuşkuculuğu yıkmak için matematik gerçeklere dayanmıştı. Hume, "olgu şeyleri, der, sağın bilimlerin ispatına yarayan apaçıklıklara sahip olmaktan uzaktır; bunlar, zorunsuzdurlar; bunlar olabilir veya olamazlar ve ancak olabilirliğin tümevarımlı bir pekinliğini hazırlayabilirler". Demek ki Hume, bilimin tek anası olarak, duyulur deneyi kabul ediyor; bunun da doğruya benzerlerden başka bir şey vermediğine inanıyor. Fakat Hume, bu iddiasını ispat için her şeyin maddesel deneylerden doğduğunu da ispat etmek gerektiğini hissetmiştir. Bu ispat, ancak akılsal bir temelin varlığını kabul etmekle mümkündür; oysaki Hume'un asıl amacı, bu temeli yıkmaktır. Yani o, eşyanın üzerimizde dolaysız bir etki yaptığına ve eşyanın birbiri üzerine 'neden' rolünü oynayan hiç bir etkisi olmadığına inanır; yani ona göre, iki olgu arasında hiç bir bağlantı yoktur. Zira, zihnimizde bazı bilinç hallerini birbirine bağlayan bazı sonuçlar ve orantılardan başka bir şey yoktur; bilinç hallerimiz, evvelce de işaret ettiğimiz gibi, bazı geçmiş izlenimlerin hafif anılarından ibaret olan düşüncelerdir. Kendimizde hissettiğimiz bu değişiklikler aracılığıyle bilgi kazanışımız akılcıların zannettiği gibi, ruhumuzda deneyden gelmeyen bazı genel düşünce, kavram ya da ilkelerin varlığına değil, tersine olarak bunların da diğer bilgilerimiz gibi deneyden ve sonradan elde edildiklerine delâlet eder. Hume'a göre, bu gerçeğin ispatı deneysel psikolojinin ulaştığı iki olguyla mümkündür:

1. Düşüncelerin çağrışımı;
2. Alışkanlık.

Hume'a göre, gerek düşünceler ve gerek duygular birbirini çağırırlar; olay ve varlıkların temel ve tümel ilkesi sayılan 'neden' ve 'töz' düşünceleri, bu çağrışımın ürünüdür. Zira, bilincimiz aldığı izlenimleri sadece saklamaz; onları âdeta kaydeder ve geriye verir; nasıl ki dış âlemde de böyle bir çekim vardır; fakat dış âlemdeki nesneleri birleştiren bağı nasıl bilmiyorsak, düşüncelerimizi birleştiren bağı da bilemeyiz, yani çağrışım bağıntısını da bilemeyiz. (Hume, burada âcizliğinin de farkındadır; fakat bu zorluğu gidermeye çalışmaz). Bu itibarla birbiri ardından gelen iki olgudan ikincisi hiç bir zaman birincinin ürünü değildir. "Akıl, nedenlilik bağıntısını tasdik edebilir mi? Hayır, çünkü akıl, kendinden dışarıya çıkamadığı gibi, özdeş olan bir önermenin de üstüne çıkamaz; deney bakımından akıl, bize filan olgunun, filan olguya sadece refakat ettiğini öğretir. Fakat bu, bizim, filan olgunun bir diğerinin ürünü olup daima onun sonucu olacağını düşünmemizi gerektirmez; biz, bir olayın bir diğerini takip ettiğini görmeye alışmışızdır ve bunlardan ikincinin daima birinciye bağlı olduğunu hayal ederiz ve önümüzden geçenden ikinciye işleyen veya onda beliren bir güç ya da bir kuvvetin varlığını farz ederiz; duyumlar, bize iki olgu arasından daima bir zamandaşlığın (simultanéité), bir ardalanmanın (succession), bir kavuşumun (conjoction) varlığını ilham eder. Bu ise, zorunlu olarak bir bağlantının (connexion) varlığına delâlet etmez; buna karşı, kendimizde, beden organlarını, ruhun iradelerine itaat ettirdiğimiz bir kuvvete sahip olduğumuza inanmaya mecbur kalırız, diye itiraz olunabilri. Fakat, ruhun beden üzerine yaptığı etkinin aracılarını bilmediğimiz için, ruhun gerçek bir kuvvet olduğu sonucuna ulaşamayız. Konuyu deneye döndürecek olursak, şundan başka bir şeyi bilemeyiz: Aynı olayların sık sık birlikte bulunma ve ar-

dalanmaları vardır; zorunlu bir bağlantının, gücün, kuvvetin, nihayet bir nedenin varoluşunu kabul etmek yanlış düşünmek olur; bu, fazla bir tahmindir; bu türden bir bağlantı, düşünsel alışkanlığın ürünüdür. Hiç bir şey 'a priori' olarak bir neden düşüncesini ispat etmez, 'a posteriori' olarak da neden düşüncesi bir alışkanlıktan başka bir şey değildir" (*Traité,* liv. I, s. 270 vd.; *Essais,* liv. IV, V ve VII).

"Bir bilardo masası üzerinde iki yuvarlaktan biri, diğerine çarptığı zaman burada beliren iki olay arasında 'ilişki' (rapport) değil, bir 'rastlama' (rencontre) vardır; fakat insan, aynı türden bir ilişkinin varlığını onaylamakta tereddüt etmez. Bu yeni ilişki düşüncesinin doğurmuş olduğu değişiklik nedir? Hayal gücümüz de, bu olguların bağlılığına dair sahip olduğumuz duyumdan biri görünür görünmez, diğerinin görüneceğini bize önceden görmeye teşvik eden yönelişimizden başka bir şey değildir. Bu itibarla iki nesne arasında bir ilişki vardır, dediğimiz zaman, sadece bu ilişkinin ruhumuzda kurulmuş olduğunu ve ancak bu sayededir ki, bu olaylardan birisi diğerinin kanıtı olduğunu kabul edebildiğimizi söylemek istemişizdir" (*Traité,* IV, s. 88).

Traité'sinde bilgi psikolojisi ile ve *Essais*'sinde bilginin eleştirileriyle uğraşmış olan Hume, ruhumuzun dışardan ya da içerden aldığı izlenimler arasındaki bağı kurmakta çağrışımın rolünü belirttikten sonra, çağrışımın şekilleri üzerinde durur: 1. Benzerlik veya zıtlık; 2. Zaman veya uzayda bitişiklik (contiguité); 3. Zorunlu ardalanma (succestion); nedenlilik düşüncesi bu üçüncü çağrışımın ürünüdür. Bu itibarla, bu düşünce de deneyden gelmektedir. Zaten aklın ödevi tek tek yapılmış olan deney kurallarını sadeleştirmektir; ağırlık, kuvvet, esneklik, tutuşumluk (cohesion)... vb. gibi sayısı az olan birtakım genel nedenler vücuda getirmektir. "Bunlar ise, eşyanın son nedenlerini bulmaktan âcizdirler". Metafizik kadar da ahlâk, genel olarak felsefe de bu konuda, "insanın âcizlik ve körlüğünden başka" bir şeyi ispat edemez. Elde edilen her gerçek (hakikat), deneyle ulaşılan doğa kanunlarına bağlıdır.

Hume, burada nasıl bir çelişikliğe düştüğünü fark etmemiştir. Zira, o, bazılarına göre, insan zihninin kanun arama, deney kurallarını bulma, genel nedenleri düşünme gibi ihtiyaçları bile, ruhumuzun 'a priori' bazı düşüncelere sahip olduğuna delâlet eder. Hume. bütün denevsel ispatların ileriyi görme eğilimi ile geçmişteki olayların, ileride tekrar meydana geleceğine dair olan bilgi ve beklemeleri, hep 'alışkanlık'ın yarattığı iman'a bağlar. Bu itibarla Hume için dış âlem, yalnız izlenimler ve olgulardan ibaret olunca, bilimin ve dolayısıyle zihnin dayandığı bütün ilkeler yıkılmış olur: Töz, kendisinde eşyanın niteliklerini toplayan bir düşüncedir; bu nitelikler hep birer olaydır, izlenimdir, eşyayı bunlardan soyacak olursak ilinekleri kabul eden başka ve nesnel bir şey kalmaz. Nitekim, ruh da böyledir; ruh düşüncelerinin tümünü ve toplamını hatırlama olayından başka bir şey değildir. Nasıl ki madde de dış olayların varsayımlı bir nedeninden başka bir şey değildir. Öyleyse, ruhsal hayatımız türlü algılardan örülmüş bir ağdır.

"Ona göre, duyumlarımız ve düşüncelerimiz. bir töze dayanmadan ve tözle birlikte bulunmadan da var olabilirler. Ruhsal tözün bulunduğunu bildiren bir duyuma sahip değiliz ve sahip de olamayız. Çünkü, duyularımız daima değişirler. Eğer 'töz' sözcüğünü çok bulanık bir anlamda kabul edecek olursak, yani özel bir varoluşun bulunduğu anlamında kabul edecek olursak, niçin ayrıca var olabilen duyumlarımız ve düşüncelerimiz de bizce töz olmasınlar?" (H. Höffding).

Âlemde maddesel olmayan bir töz var olmadığından, 'ben' denilen fazla bir şey de yoktur. Demek ki, ne iç, ne de dış töz vardır. Dış töz, düşüncelerimizin toplamından, iç töz ise, içsel olaylarımızın algılarından başka bir şey değildir. Zaten bizim töz aramaklığımız, daha çok 'neden' aramaklığımızdandır. Nitekim, uzay ve zaman kavramları da art arda tekrarlanan birtakım duyumsal izlenimlerden doğmuşlardır. *Essais*'nin son bölümünde, şüpheciliğe karşı kendi durumunu da belirten Hume, Pvrrhonculuğu bir hastalık ve bir felsefesel melânkoli sayarak reddeder ve Descartes şüpheciliğinin her bilimsel araştırmada yöntemin ilk kuralı olarak kullanılmasını ister; ve akademik bir tedbir ve tevazu anlamına gelen ılımlı (mutedil) bir şüpheciliği salık verir. Filozofun görevi: Gündelik hayat algılarını düzenlemek ve düzeltmektir. İnsan gözünün önünde cereyan eden birtakım adi olayların gerçek nedenlerini açıklamaktan âcizdir; bu itibarla evrenin kaynağı ve zaman sonsuzluğu içindeki alın yazısını, kendimizi ve başkalarını kandıracak şekilde açıklayamayız. En iyisi, insanın pratik ihtiyaçlarına hizmet etmeyen ve deneyden kaçan konuları, şairlere, hatiplere, papaz ve politikacılara terk etmelidir.

Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'sının son sayfasını şu cümlelerle kapatır: "Şu halde eğer ilkelerimize bağlı isek, kitaplığımızı gözden geçirdiğimiz zaman, birçoklarını feda etmemiz gerekir; örneğin, elimize Tanrıbilim ya da skolastik metafiziğe ait bir eser geçerse, kendimize şunları soralım: Acaba bu eserde nicelik veya sayıya dair soyut akıl yürütmeler var mıdır? Hayır. Olguyu ve varlığı ilgileyen

şeyler üzerinde deneysel akıl yürütmeler var mıdır? Hayır. Şu halde, eseri ateşe atınız; çünkü, içinde bilgiçlikten, kuruntu ve boş hayallerden başka bir şey bulamazsınız".

Hume'un eserlerini Almancaya çevirmiş olan büyük felsefe tarihçisi Tennement, Hume hakkında der ki: "Onun bu araştırmasındaki felsefesel şüphecilik hiç bir zaman bu denli korkunç ve bu denli çekici olarak, mantıksal bir güç, bir ilkeler ciddiyeti ve aynı zamanda berrak, açık ve zarif bir şekil almış değildir" (cilt II, s. 198). Hume'un metafizik şüphecilik dışına çıkmamış olan bir ülkücü, bir olaycı olduğunu unutmamalıdır; zira o, olgular bilimine ve az çok bir ahlâka inanmakta ve Kant'ı 'dogmatik uykusundan' uyandıracak kadar, yeni ve geniş bilgi ve spekülasyonların yolunu tutmaktadır. Hume'un olaycılığı (phénoménisme), çağdaş şüpheciliğin esasını teşkil eder. Locke, bilgi kuramında pekinliğin sezgisel bilgiye dayandığını kabul etmişti. Hume ise, görgücülüğün içinde bulunan mantık bakımından şüpheci sonuçları bir felsefeci gayretiyle ortaya döktü. Berkeley'in çözümlemesini alarak çağdaş şüpheciliği kurmuş oldu.

Yukardan beri açıkladığımız gibi, Hume da bu son filozof gibi, duyularımızın dolaysız olarak verdiklerinden başka bir şey kabul etmedi; bunun içindir ki, tinsel ve maddesel olan bütün tözleri inkâr etti; yani, madde ve ruh kavramını bir duyum koleksiyonuna dönüştürdü; dış ve iç deneyin de bize algılardan başka bir şey tanıtmadığını, bu itibarla 'ben' düşüncesinin de bir duyum serisinden başka bir şey olmadığını ispata çalıştı. Ona göre, pekinliğin tek konusu, 'algılar' ve 'ilişkiler'den ibaret oldu; bunun kaynağı olarak da yalnız dolaysız deneyi gösterdi. Eleştirici düşüncenin her bilgi konusunu izlenimlerle bunun kopyası olan düşüncelere dönüştürdüğünü ileri sürdü; şu halde nasıl oluyor da düşünebiliyoruz ve inançla 'yapıntı'yı (finction) ayırt edebiliyoruz? İnsan aklının uygulanabildiği her konu, iki türlüdür:

1. Düşüncelerin bağıntısı;
2. Olgu maddeleri.

Birinci türde bütün matematik bilimler vardır; bunların karakteristiği önermelerinin bir tek düşünce işlemi ile keşfedilmeleridir; bu itibarla Öklid önermelerini, doğada üçgenler ya da daireler var olsa da olmasa da, daima olanaklı olabilir diye kabul ederiz. Zira, bu anlayış çelişik değildir; örneğin, yarın güneş doğmayacaktır, yargısı, yarın güneş doğacaktır yargısı kadar akla uygundur; şu halde duyularımızın edimsel tanıklığı dışında, olgu maddesi hakkında bizi gerçek bir varoluşun bulunduğuna inandıran 'apaçıklığın niteliği' nedir? Bu konudaki bütün akıl yürütmelerimiz, neden ve sonuç bağıntılarına dayanır; bu ise, gördüğümüz gibi, tümel bir alışkanlığın ürünüdür; şimdi inançla yapıntı arasındaki farka gelince:

Hume'a göre, "varoluş düşüncesi ile varmış gibi kabul ettiğimiz şeylerin düşüncesi aynıdır, sadece bir şey üzerinde düşünmekle bir şey üzerinde varmış gibi düşünmek arasında hiç bir fark yoktur; bu düşünceyi bir nesneye bağlamakla o nesneye hiç bir şey eklenmiş olmaz". "Bununla birlikte biz, inanmadığımız şeylere dair, pek çok şeyleri kavramış oluruz; şu halde bir nesnenin varoluşu kavramı ile onun hakkındaki inancımız arasında çok fark vardır. Fakat bu fark, kavradığımız düşünceleri birleştiren öğelerde değildir; sadece o nesneyi kavrayış 'tarzımız'dadır. İnancın bir nesneyi kavrayış tarzımızı değiştirebilmesi, düşüncelerimize bir kuvvet fazlası ve bir canlılık getirmekle olanaklıdır". Demek ki inancı yapıntıdan ayırt eden, inançla birlikte bulunan duygudur. Öyleyse, bu fark tamamıyle özneldir; duyumların hayallerden daha kuvvetli ve canlı oluşu da inançla yapıntı arasındaki farkın ölçüsü olabilir. Nesne var olmadığı zaman da gerçekle yapıntı arasındaki fark, alışkanlık ve duygu aracılığıyle belirtilir; gelecek de hal kadar belirlenmemiş olduğundan, burada durum aynıdır. Örneğin, bir tahta parçasını ateşe atsak, alevlenmesini bekler ve alevleneceğini zannederiz. Demek ki yapıntı ile gerçek arasında özünlü (intrinséque) bir fark yoktur. Asıl fark, bizim iç duygularımızdadır; şurada inanıyor, ilerde inanmıyoruz, sorun (mesele) bundan ibarettir. Eşyanın doğası ile bu duygu arasında bir uygunluk var mıdır? Eşyanın var olup olmadığını bilmiyorsak, nasıl oluyor da bu duyguyu alıyoruz? Pozitif bilim, nedenlilik ilkesine dayanır; ve bu ilke de bir alışkanlıktan başka bir şey değildir; ve bir öznel zorunluluktan başka bir şeyi ifade etmez. Eğer doğa, inanca bir içgüdü kuvveti, bir makine yönelişi (mechanical tendence) vermemiş olsaydı, bu şüpheci çözümleme, pek cesaret kırıcı olurdu. "Doğa, mutlak ve direnilmez bir zorunlulukla bize soluk almak ve hissetmek kadar da yargılamak yeteneğini vermiştir. Akıl yürütme ve inanç, bazı duyumlar veya anlayışın özel tarzından ibarettir ki, bunlar saf düşüncelerle yıkılamazlar".

Hume, bir sezgiye veya bir ispata dayanan inançlarla 'düşünce bağıntıları'nı ayırır. Ona göre, bunlar da öznel bir duygudur; fakat bu duyguda özel bir karakter olarak zorunluluk vardır. Biz matematik gerçeklere karşıt olan bir şeyi hayal edemeyiz. Fakat bu da şüphenin yok edilmesine yetişmez; zira, "aklımızı, gerçeği doğal bir sonuç olan, fakat diğer ne-

denlerin fışkırması ve zihin fakültelerimizin kararsızlığı dolayısıyle çoğu zaman tarafsızlaşabilen (neutralisé) bir neden türü olarak dikkate alabiliriz; bu bakımdan her bilgi, olasılık şeklinde soysuzlaşabilir ve bu olasılık, doğruculuk (véracité), deneylerimize veya entellektimizin yanılsamalarına, yahut da sorunun yalınçlık ya da karmaşıklığına göre, az veya çok büyük olur".

Görülüyor ki, bu şüphecilikte ilkeler yoktur, yalnız ruhun alışkanlıkları vardır; yargılarımız, akıl yürütmelerimiz hep başarılı ilineklerdir; bir yargıyı, bir akıl yürütmeyi pek yakından çözümlememelidir; zira, sonu yokluğa çıkar. Düşünen insan için pekinlik, doğanın kuvveti, şüpheci Kant'ın sonucunu aşmazsa öznel haller olarak bile var olamaz; bilim bir tümevarımla geleceğe uzanmış olan geçmiş olayların (deneylerin) özetinden ibarettir. Bu tümevarımın kendisi de, doğamızın gizli ve içgüdümlü bir işlemidir. Fakat ruh, "deneyine sahip olmadığımız haller, deneyine sahip olduğumuz hallere benzetilmelidir, gibi bir ilkenin akıl yürütmesiyle kendisini kandıramaz" (Paul Janet ve G. Séailles, s. 700-704).

Ahlâk probleminde, Shaftesbury ve Hutcheson'a bağlı olan Hume, bu konuda da, bilgi probleminde dayandığı ilkelerden ayrılmaz. Zaten ona göre, dış ve iç âlemi, yani madde ve ruh âlemini yöneten konular aynıdır; birincileri elde etmekte kullanılan gözlem ve deneyler, ikincilere de uygulanırsa, bunların dayandığı kanunlar da keşfolunabilir; böylece, pozitif bir ahlâk fiziği de kurulmuş olur: Bundan da anlaşılır ki, Hume'a göre, ahlâkçının görevi, iyi eylemleri saptamaktan ibarettir. Bu eylemlerin ölçüsü, toplum ya da birey için faydalı olup olmamasından ibarettir. Faydalı ve bu nedenden de iyi olan eylemler, bireyler veya toplum tarafından kabul edilmiş olanlardır. Hume, bu ahlâkın kurulabilmesi için kısaca şu planı çizmiştir: "Kuruntulu bir yöntemle insan hayatına dair birçok gözlemleri toplamak, insanların toplum içindeki işleri ve hazları içinde gidişlerini incelemek, yani olguları kendi adi akışları içinde bize göründükleri gibi ele almak, nihayet bu gözlemler ustalıkla bir araya getirilip karşılaştırıldıktan sonra, bu olgular sayesinde pekinlikte, belki de insan zihni alanına dair olan bütün diğer bilimlerden daha üstün ve faydalı olabilen bir bilimi kurmayı umabiliriz".

Inquiry Concerning the Principles of Morales (*Ahlâk İlkelerinin Araştırılması*, 1751) adlı eserinde de Hume, ahlâkın tamamıyle duygulara dayandığını, seyirci üzerinde duygudaşlık ve kabul duygularını uyandıran nitelikteki eylemlerin erdem olduğunu anlatır. Hangi eylemlerin bu etkiyi yapabileceğini ve bu eylemlere uygun gelecek bütün durum ve koşullara dikkat edeceğini, bunlardan duyguları ilgilendiren bazı genel gözlemler elde edeceğini anlatır; ve der ki: "Eğer siz, bunların içinde bazı metafizik şeyleri bulacak olursanız, bundan sadece sizin kendi ruh kalıbınızın ahlâksal bilimlere uygun olmadığı sonucunu çıkarınız" (F. Palhoriès, cilt III, s. 97-98).

Bu planı gerçeklendirmek için Hume'un daha önce Spinoza'nın yaptığı gibi, fakat ondan daha derin ve ayrıntılı görüşlerle, duyguların gelişmesinde düşüncelerin oynadığı önemli rolden hareket eder; ve âdeta bir duygular psikolojisini kurmuş olur; yani, ahlâkı da psikolojinin deneysel esaslarına bağlamış olur. Ona göre, iradeli hareketler aklın değil, duygunun eseridir; zira, duyumlarla, düşünceler, içgüdülerle yönelimlerden —bunlar, şiddetleri dolayısıyle ayırt edilmedikleri zaman— daha kolay saptanabilirler. İradenin ilk tohumları bu yüzden kolayca ikmal edilebilir. Hume'un Spinoza ile az çok birleştiği nokta da, yalnız duyguların bir duyumu köstekleyebileceğini veya bir eylemi önlediğini kabul etmesidir. Hume'un ahlâkında duygu ile aklın ilişkisi sorunu önemli bir yer tutar; zira, bu sorun, ahlâkın akla mı, yoksa duyguya mı dayandığını öğrenmemize hizmet eder. Ona göre, akıl ilişkileri ya da olguları, saptamaktan başka bir şey yapmaz. O, bir eylem güdüsü değildir; fakat, iştah ve yönelişten (inclination) aldığı içtepiyi yönetir; bu itibarla ahlâk, duyguya dayanır; ve bu duygu bir ahlâk içgüdüsü olarak insanın doğasında vardır. Bu içgüdü, yalnız kendi çıkarımızı gözetmekten ibaret olan ve kendi özel iyiliğimizden başka bir şey istemeyen bir bencilik değil, fakat amacı herkesin iyiliğini sevmek ve istemekten ibaret olan bir 'insanlık' duygusudur. Bunun içindir ki, ahlâksal eylemlerde, akla değil, kalbin ilhamlarına bağlanmalıdır. Bir duygu, eylem düşüncesiyle uyandırılmış olursa, —bu eylemle ilgili olan bütün ilişkiler ve olgular boşaldıkları zaman— ahlâk yargısı vardır. Bir şeye iyi ya da kötü dediğimiz zaman, duygumuz harekete gelmiş demektir. Bunun içindir ki, ahlâksal nitelikler (iyi ya da kötü), ancak duygulu varlıklarda bir değere sahiptir; tıpkı duyulur niteliklerin ancak duyulur algılara sahip olan varlıklar için bir değeri bulunduğu gibi. Acaba ahlâkı doğuran hangi duygulardır?

Ahlâksal beğeniye (approbation) erişen her eylem ve nitelikte, bu eylemleri işleyen için veya başkası için, dolaylı ya da dolaysız olarak bir fayda sağlama özelliği görülür. Hiç bir eğitim ve yetkiye bağlı olmayan bu özellik, bizde 'kabul', 'saygı' ve belki de 'takdir' duygularını

uyandırır. Biz bu duyguları kendi çıkarımızla hiç bir ilgisi olmasa bile, bazı durumlarda çıkarımıza aykırı bile olsa, yine hissederiz. Ahlâk duygusuna sahip olan insan, kendi özel görüşlerini terk ederek, başkalarının paylaştığı bir görüşü kabul eder. Demek ki bizim bencil duygularımızın yanında özgeci duygularımız da vardır. İşte ahlâkın dayandığı duygu, bu "duygudaşlık" (sympathie) veya 'arkadaşlık duygusu' dur (fellow feeling). Bu duygular da çağrışım kanunlarına bağlıdırlar; bu duygular, kendimizi bir başkasının yerine koyarak, onun hissettiği bir elem veya hazzı, sönük de olsa birlikte hissetmemizi sağlar.

Ahlâklılığın insan doğasında var olduğuna derinden inanmış olan Hume, saygı ve takdire değen nitelikleri dört zümreye ayırmıştır:

a) Kendimiz için hoş olanlar (sevinç ve cesaret);

b) Başkaları için hoş olanlar (tevazu ve incelik);

c) Kendimiz için yararlı olanlar (iyilik ve irade kuvveti, çalışkanlık, akıl);

ç) Başkalarına yararlı olanlar (iyilik sevgisi, adalet ve insanseverlik).

Hume, başkalarına ait olan erdemleri sosyal oldukları için derece bakımından en üstün ve yüksek saymaktadır. Bununla birlikte, ona göre de hiç bir şey kendinden değerli veya değersiz değildir. Bütün insan faaliyetlerinin amacı, mutluluk olduğu için, bizi bilgece silâhlandırmış olan doğanın kılavuzlarından faydalanmalı ve zayıf duyguların bizi sürükleyebileceği ahlâk dışı eylemlerden, ruh sağlamlığından ibaret olan yüce silâhımızla kurtulmalıdır. Rhin ve Rhone nehirlerinin akışlarına dikkat edilirse, birinin aşağı tarafa, diğerinin yukarı tarafa doğru hareket ettiği görülür. Oysaki, hepsinin akışını yöneten, ağırlık kanunudur; sırf toprağın eğik düzlemlerindeki fark bu iki karşıt akıntıyı meydana getirmektedir. İnsanlar da hareketlerinde bir aynı ilkeye dayanarak başka başka sonuca kavuşabilirler. Zira, insanların iyi veya kötü dedikleri şeyler, dolaylı ya da dolaysız olarak yararlı veya yararsız saydıkları şeylerdir. Çeşitlilik, asla ilkeyi sarsmış olmaz (H. Höffding, cilt I, s. 457-460). Özet olarak Hume'a göre erdem, akıl ya da düşünme fakültesinin değil, bize doğal olarak var olan ve bir çeşit zevki andıran ahlâksal duygunun ürünüdür. Bunun içindir ki, intihar, ahlâk dışı bir edim değildir.

Özgürlük ve *zorunluluk* sorununa gelince: Aynı olayların çoğu zaman art ardına görünüşlerini algılamamız yüzünden tasarımlarımızın kazandığı alışkanlığa 'zorunluluk' denilir. Ahlâk alanında da bu vardır; ve edimlerle güdülerin hal ve hareketlerimizle olan düzenli bağlılığından başka bir şey değildir. Bu itibarla özgürlük de, bireyin kendi kararlarına göre hareket edip edememesi gücünden ibarettir. Şu halde özgürlük, zorunluluğun değil, zorlamanın karşıtıdır. Aksi halde özgürlükle tesadüf birbirine eşit olurdu. Tesadüfün hiç bir anlamı yoktur. İnsan özgürlüğü ile Tanrı'nın mutlak bilimini uzlaştırmadan ve Tanrı kötülüğü yaratır mı? sorununu aydınlatmadan mutlak iradeleri savunma işi, felsefenin gücü dışındadır. Bu itibarla Hume'a göre, felsefenin amacı, adi hayatı incelemekten ibarettir (K. Vorlander, cilt II, s. 196-197). Özet olarak ona göre, doğanın işlemindeki tek şekillilikten meydana gelir. Aynı güdüler daima aynı eylemlere bağlıdır ve aynı olaylar daima aynı nedenlerin ürünü gibi görünürler; yani, bunlar birbirinin ardından gelirler; örneğin, Yunanlılarla Romalıların eylemlerini öğrenmek istersek Fransızlarla İngilizlerin yaradılış ve eylemlerini incelemek yetişir; zira insan eylemlerinin güdüleri her zaman aynıdır ve bunlar, tutku, hasislik, öz sevgisi, âlicenaplık... gibi şeylerdir. Bir adamda gördüğümüz sert davranış, gerçekte ya dişinin ağrımasından veya açlığından dır. Hume, bu ince ve önemli konuyu türlü bakımlardan inceleyip eleştirdikten sonra nedenlilik hakkındaki kuramı ile elindelik problemi arasındaki uyarlığı ispat etmiş olur. Ve dolayısıyle zorunluluğu ve özgürlüğü inkâr eder (*İnsan Zihni Üzerinde Araştırmalar,* bölüm VIII, s. 90-156).

Hume'un 'din' hakkındaki görüşleri de bundan önceki sorunlarda olduğu gibi, şüpheci ya da bu doktrinin az çok bugünkü adı olan eleştirici bir esasa dayanır. *İnsan Zihni Üzerinde Araştırmalar*'ının X. bölümünde, 'mucizeler'i, XI. bölümünde ise, 'belli bir Tanrı kayrası ve bir ahret hayatı'nı inceler. Doğal dine dair diyaloğunda dinin akıl yoluyle kurulup kurulamayacağını, *Doğal Dinin Tarihi* adlı yapıtında da dinin gerçek kaynağını insel doğadan ayırt etmenin olabilirlilik derecesini araştırır. Ona göre, 'mucize' denilen şeyler, doğa kanunlarına aykırıdır; bu kanunlar, sabit ve değişmeyen olaylara dayanırlar; ve deneyle de gerçeklikleri kanıtlanabilir. Hiç bir mucizede bu nitelik yoktur; bunların tanıkları da çoğu zaman insel tutkunun doğal bir sonucu olarak şaşırtıcı ve olağanüstü olaylara kapılma yöneliminden kurtulamamış olanlardır. Bir mucizenin doğruluk ve yanlışlığına dair yapılacak olan her sınav, din için tehlikeli bir girişim olur; zira, 'hiç bir mucizenin dine temel olabilecek kadar doğru olduğu ispat edilemez. Tanrı kayrası ve ahret hayatı' bahsinde Hume, Epikür'ün düşüncelerini kabul eder. İnsanın mutluluk, erdem ve rezillik hakkındaki yargılarıyle ka-

der ve ahrete iman sorunu birbirinden tamamıyle ayrıdır; bu ikinciler tamamıyle birer iman konusudur ve akılla ilgisizdir.

Dinin gerçeği sorununa gelince: Hume, bu konuyu diyalog şeklinde incelemiş ve konuşturduğu kimselerden hiç birinin düşüncesine açıkça taraflı görünmemiştir. *Doğal Dine Dair Diyalog* adlı eseri ölümünden sonra yayınlanmıştır. Burada üç kişiyi konuşturur: 1. *Demeaki,* koyu ve aşırı mistik bir dincidir; 2. *Philo,* şüpheci ve daha çok doğacı bir düşünürdür; 3. *Kleanthes,* bu da akılcı ve yaradancıdır.

Bunlardan birincisi aklın 'a priori' güdüleri ile (motifs) duygunun postülatlarına dayanır. İkincisi daima şüpheci itirazlar ileri sürer ki, Hume'un bundan hoşlandığı hissedilmektedir. Üçüncüsü ise, doğanın amaçlılığına değer veren akılcı bir yaradancılığı savunur. Hume'un inançlarını taşır gibi olan bir mektubunda da kendisi bunu itiraf etmiştir. Philo'nun düşünceleri şudur: İnsan, din sorunlarında deney alanını fazlasıyle aştığı için, birbirine karşıt olan türlü sistemlerle karşılaşırız. Tanrı varoluşunun ispatı için Kleanthe'in ileri sürdüğü, doğanın düzen ve amaçlılığı belgesini kabul edemeyiz. Çünkü:

a) Düzen ve amaçlılığın nedenini niçin âlemin dışında aramalıdır? Âlemin kendi içinde düzen ve amaçlılığı yaratan kuvvetler bulunabilir. Ustalık, sınamalar ve denemelerle gelişir. Bir aynı âlemin türlü sistemleri daha elverişli varoluş koşulları sunmak suretiyle şimdiki sistemin oluştuğu güne kadar birbiri ardından gelebilirler.

b) Deney gösteriyor ki, ruh ve düşünce, sonlu ve sınırlı olaylardandır. Ne hakla âlemin bütününü kendi parçalarından biriyle açıklıyoruz? Düşüncenin kendisi de âlemde olan her şey gibi açıklanmak ihtiyacındadır. Son neden olarak düşüncede duramayız; zira bu, eşyanın altında özel varlığımızı bulmak suretiyle kendimizi kandırmak için özel şekillerimizi bulutlarda bulmaya sürüklenmek demektir.

c) Deneyin bize tanıtmış olduğu âlem, elem ve sefaletleriyle hiç de yetkin bir esere benzemiyor. Bu itibarla onun yetkin bir nedeni var denilemez. Hume, başka bir yazısında da, eğer, der, bu âlemde bir adalet varsa, başka bir âlem aramanın hikmeti yoktur. Fakat bu âlemde adalet yoksa, bu âlemin bir Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilemez.

Hume'un Philon'a savundurmuş olduğu düşünceler, Tanrı'yı inkâr edecek kadar ileri gitmez. Yalnız, Tanrı'ya iman etmeyi pek de kavrayamayacağımızı söyletir. Tanrıcı ile Tanrıtanımaz arasında, dogmacı ile şüpheci arasında ancak bir terim farkı vardır. Tanrıcı, Tanrısal ruhun insel ruhtan pek çok farklı olduğunu kabul eder. Tanrıtanımaz, âlemi yöneten ilkenin az çok insan ruhuna benzediğine inanır. Dogmacı, görüşünün büyük zorluklar karşısında olduğunu itiraf eder (H. Höffding, cilt I, s. 492-495). Anlaşılıyor ki Hume, ruhun ve dış âlemin varoluşu sorununu kendi olaycı ülkücülüğüne göre açıklayıp her çeşit töz ve nedeni inkâr edince, Tanrı'nın varoluşu ve yüklemleri sorununda da hiç bir şeyi tasdik etmek istememiştir. Neden düşüncesi yıkıldıktan sonra Tanrı varlığı, âlemin düzeni kanıtı ile ispat edilemezdi. Hume, yaptıran nedeni inkâr ettikten sonra, amaçlı nedeni de inkâr etmekte zorluk çekmedi. Kant, Hume'u sonuna kadar izleme cesaretini göstermemişti. Fakat Hume gibi o da 'kozmolojik kanıt' adını verdiği bu âlemin düzeni üzerine kurulmuş olan kanıta hücum ettikten sonra, Tanrı varoluşunu, amaçlı neden aracılığıyle kurtarmak istemişti. Kant, nedenlilik ilkesinin sadece mantıksal ve öznel olduğunu ilân ettikten sonra, ahlâksal ve pratik âlemde iradeli ve özgür nedenlerin bulunduğunu kabul etmişti.

Hume'a göre, Tanrı düşüncesi, insan zihninin bir çeşit içgüdümsel eğiliminden doğmuştur. Bu inanç konusu, dinin tarihsel kaynağı sorunu ile ilgilidir. Evvelâ bütün inançlarımızın doğal kaynağı hayal gücüdür; bundan bütün hayal gücü eserlerinin gerçek oluşu sonucuna ulaşılmalıdır. Hayal gücünde biri, saf olarak direnilemez (nedenlilik gibi) evrensel olan ilkelerle değişen saf ve düzensiz ilkeler arasındaki... farkı ayırt etmelidir. Birinciler bütün düşüncelerimizin ve evlemlerimizin temelidir; ikinciler ise, hayat gidişinde ne doğru, ne zorunlu, hatta ne de yararlıdır". Bizi, cisimlerin varoluşuna ulaştıran akıl yürütmelerle birtakım tayflara (spectres) inandıran akıl yürütmelerin ikisi de doğaldır; fakat, bunlardan ikincisi bir hastalığın sağlığa karşıt olmakla birlikte doğal oluşu gibi bir anlama sahiptir; bu itibarla olumlu dinlerdeki inançların çoğu bu seçmenin ve kuralsız fantazvaların ürünüdür (E. Bréhier, cilt II, s. 418-419). Bizi Tanrısal varlıklara inanma zorunda bırakan, bilme ihtiyacı değil, tersine olarak, doğadaki kötülük ve düzensizliktir; bunlar, halk için esaslı birer inanç güdüsüdürler. İnanç, hayatın akışı içinde geçen korku, ümit, gerilme ve pekinsizlik ve nihavet mistik sayılan şevlerin uyandırdığı ürpermelerdir. Demek ki dinsel inançlar da duygulardan doğmuştur.

Hume'a göre, olumlu dinler, "sayıklamakta olan ateşli bir hastanın düşlerinden ya da kılığını değiştirmiş maymunların geçici ve değişken hayal güçlerinden" başka bir şey değildir; ve bu dinlerin aleyhindedir. Hume, dinlerin sonradan "yapılmadığı"nı, "uydurulmadığı"nı,

fakat doğal olarak insel ruhun doğuşundan zorunlu olarak meydana geldiğini kabul eder; ve ilkel dinin çoktanrıcılık olduğunu, bunun doğal evrime uygun bulunduğunu ispata çalışır. Zira, der; bilinç, aşağı basamaklardan yukarı basamaklara doğru derece derece yükselir. Bilinç düştüğü şiddetli heyecanlarda korku veya coşkunlukla hayallerin konusunu yükseltir. Onu gittikçe daha yetkin ve daha asil bir duruma getirir ve son olarak tek sonsuz ve anlaşılmaz bir Tanrı düşüncesine ulaşır. Burada dinsel duygu anlamında, matematik ilkelerle nedenlilik ilkesinin oluşumundakini andıran bir ülküleştirme süreci (processus) meydana gelir. Çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa geçiş, saf olarak zihinsel düzenden güdülerle açıklanamaz; insanlar, duygu yoluyle, akılsal görüş tarzının meydana getirdiği neticenin aynına ulaşabilirler ve tek Tanrı'dan başkasının olamayacağını kabul ederler. Bir kez bu yüce noktaya ulaşınca tarihin de kanıtladığı gibi, kolayca bir tepki başlar; tek, sonsuz, saf ruh olan Tanrı ile âlem arasında birtakım aracı varlıklara ihtiyaç hissolunur. Bu iki karşıt kutup arasında sürekli bir salınım (oscillation) başlar; Hume, çözümlemelerini daha uzaklara götürerek dinin özünde birtakım çelişik yönelişler ve özellikler bulur; dinde, yücelikle kabalığın, imanla şüphenin, arılıkla ahlâksızlığın, ululukla dehşetin garip bir surette birleştiğini gösterir. Hume, dinlerde o kadar çözülmez bilmeceler ve türlü dinler arasında o kadar çok çatışıklar görür ki, ruhun selâmet ve sükûnu için felsefeye çekilmeyi tercih eder (H. Höffding, cilt I, s. 461-462).

Bu itibarla devlet, her çeşit felsefenin gelişip yayılmasına izin vermelidir; zira felsefe kuramları halk üzerinde kışkırtıcı ve çekici bir etki yapamaz. Bununla birlikte o, hayatında kiliseye gitmeyi ihmal etmemiş, şüphecilerle Tanrıtanımazları hoş görmeyi savunmuştur. Ona göre, insanın doğasında bulunan iyilik meyli, her türlü din güdülerinden üstün olarak eylemlerimizin üstünde etkisini sürdürür. Ona göre din, birtakım saçma inanç yargılarından ibaret olmakla birlikte, insel tutkuları dizginler; ve ahlâklandırır; bu nedenden halkı bu yargılardan kurtarmaya çalışanlar, iyi bir 'yurttaş' ya da 'politikacı' olamaz. Hume'un din sorunlarında ulaştığı sonuç, Spinoza'nın akılcı doktrini ile maddecilerin doktrinlerinin bir karışımıdır. Yine ölümünden sonra yayınlanan, *İntihara Dair* ve *Ruhun Ölmezliği* başlıklı kitapçıklarında, bireysel ruhun ölmezliği düşüncesini kabul etmediği görülür ki, bu, onun ruhun doğuşuna dair ileri sürdüğü düşüncelere uygundur. Ona göre, ruhun ölmezliğine dair ileri sürülen felsefesel ispatların hiç bir değeri yoktur. İzlenimler veya düşünceler, doğaları itibarıyle ancak tinsel bir tözde bulunabilir demektedir. Oysaki, ne töz ve ne de onların bu tözle bağlaşıklığını bilemeyiz. Düşünce görülemez olduğundan, maddesizdir denilmektedir; oysaki bir taraftan maddecilerin düşünceyi uzama bağlamalarına itiraz ederken, Tanrıbilimciler de aynı yanlışlığa düşmektedirler; zira bunlar da bölünmez bir düşüncenin uzaylaşmaksızın ve bölünmeksizin uzamı algılayabildiğini iddia etmektedirler. Tinselcilik, maddecilikten olduğu kadar da Spinozacılıktan farklı değildir. Ben'in özdeşliği inancı da kanıtlanamaz; ruhta birbirinden ayrı birtakım izlenimler ve düşüncelerden başka bir şey olmadığı gibi, bunların arasında da algılanabilen hiç bir gerçek bağlanma yoktur. Ben'imizin özdeşliği kavramı dą dış cisimlerin özdeşliği kavramı gibi çağrışımın ürünüdür.

Hume, *Ekonomi* tarihinde de onurlu bir yer tutar: Uzun zaman, Adam Smith'le arkadaşlık etmiş olan Hume'un bu konuyu ilgilendiren diğer eserleri, *Ekonomik Deneyler, Ticaret Ölçüsü* ve daha çok *Political Discourses*'tir (1752). Bu ikincisinde, 'emek'le 'servet' arasındaki esaslı bağ üzerinde durmuştur. Ona göre, emeğe değer veren toplumlar, verdikleri değerle orantılı olarak zenginleşir. Bu bakımdan dış ve iç ticaretle, endüstri ve tarım arasında hiç bir fark yoktur. Bunların hepsi emeğe dayanırlar; tarımı ve endüstrisi gelişen yerlerde, ister istemez iç ticaret başlar ve dış ticaret arttıkça endüstri gelişir.

Para'yı bir değer ölçüsü olarak kabul eden merkantelciliği (mercantelisme) reddeder ve parayı, eşya ve emeğin ölçülmesine yarayan bir aracı ölçüsü sayar. Bu itibarla para, ulusların mutluluğunu sağlamakta birinci planda yer almaz. Ona göre, bir ülkenin satışa çıkarılabilen bütün malları, o ülkenin sahip olduğu parayla eşdeğerdir. Zira bunlar, bu kadar para ile satın alınabilirler. Bir yerde paranın niceliği artırılmış olmakla satın alma kuvveti artmış olmaz. Artan her para parçası kadar satın alma değeri azalır. Paranın azalması da, tersine olarak, paranın satın alma değerini artırır. Şu halde bir ülkedeki para toplamıyle mal ve eşya toplamı eşit olursa, satın alma değeri değişmez. Hume, bir taraftan da ticaretle liberalizmi savunanların başında gelir. O, merkantelcilerin, hemen bütün düşüncelerini yanlış sayar; onların politikasına, "ticaret ölçü" lerine itiraz ettiği gibi, uluslar arasındaki ekonomik kıskanmalardan doğacak tehlikeleri de açıkladı. Hume, ekonomi sorununda dostu Adam Smith üzerine kuvvetli etkiler yapmıştır. Locke, paranın değerinde, kapsadığı maddenin de önemini kabul ettiği halde, Hume,

buna değer vermez. Onun bu konuda XVI. yüzyıl iktisatçılarından Bodinu'nun değer kuramına bağlı olduğu anlaşılıyor (Dr. G. Conrad, *İktisat Tarihi,* Türkçeye çeviren M. Vehbi, Istanbul, 1923; s. 36; ve Ch. Gite ve Ch. Riste, *İktisadî Mezhepler Tarihi,* Çeviren: Şükrü Kaya ve A. Muammer, Istanbul, 1926; cilt I, s. 90).

Hume'un *Politika*'ya dair görüşleri, onun adalet kuramı ile de ilgilidir. Ona göre adalet, insanseverliğin aynı değildir; ve adalet doğal değil, 'yapay' bir erdemdir; bunun başlangıcı, toplumun çıkarlarına dayanır; hak düşüncesi, bir sözleşmeden, sessiz bir uylaşımdan doğmuştur ve bunun ereği (gayesi), toplumun yıkılmaması için gereken serveti, yani mülkiyeti, var olan mal ve eşyanın korunmasını sağlamaktır. Hükümet, toplum birleşince devlet meydana gelir (K. Worlander, cilt II, s. 109. Türkçeye çeviren O. Sadettin). Hume, politika bakımından Whigs partisinin düşünceleri ile Locke'un liberalizmine aykırı düşünür ve meşru bir hükümetin daima kaldırılabilen ilkel bir kontrata dayandığını kabul etmez; Torys partisi ile birlikte Tanrısal hak ve mutlakiyeti de kabul etmez. Ona göre, en iyi hükümet biçimi, vasalı olmayan bir aristokrat sınıfla, bir parlamentoya sahip olan ve verasete dayanan bir krallıktır. Bu itibarla o, hükümeti, kaynağı bakımından değil, topluma yaptığı hizmet bakımından değerlendirir.

Özetle Hume, Locke'un görgül felsefesini devam ettirmiş, Descartes'ın doğuştan düşüncelerini reddetmiş, deneylere önem vermiş, nedensellik (illiyet) ilkesini, deneye dayanan bir "bekleme" saymıştır. Ahlâkta savunduğu "duygudaşlık"ın dayandığı erdemler, insanseverlik, iyilikseverlik ve dostluktur. O, dinde yaradancılığı (déisme) savunmuş, tüm felsefesiyle Husserl'in ruhbilimi ile olaybilimciliğini etkilemiştir. Hume, kendisiyle birçok filozofları uğraştırmış olan bir dehadır. Zamanımıza kadar, Bacon'dan sonra gelen İngiliz filozoflarının en büyüğüdür, denilebilir. Bunun eleştiriciliğine ve bütün sistemine türlü yönlerden hücum edilmiştir. Hemen her felsefe tarihinde kendisine ayrılan geniş sayfalardaki bu eleştiriler de, sistemi kadar önemli bir yer tutar. Hume, felsefede Kant'ı, ekonomide Adam Smith'i hazırlamış; genel olarak akılcılığı ve hele ahlâkta Clarke ve Wollaston'un uygulamaya çabaladıkları akılcılığı yıkmaya çalışmıştır. O, hayal gücüne yer vermeyen Descartesçılığı beğenmez; fakat bu okulun yöntemine bağlı görünür. Tarih felsefesi bakımından Vico'ya yakındır; Montesquieu ile Voltaire'den ilham almıştır. İngiltere'de onun mesleğini Kirkildy ve D. Hartley devam ettirmişler, fakat İskoçya Okulundan Th. Reid, Oswald, Beatti ve D. Stewart da kendisine şiddetle karşı gelmişlerdir.

Aralarında, *Ahlâk ve Politikaya Dair Denemeler* (1741); *Dinin Doğal Tarihi* (1755); *Doğal Din Üzerine Konuşmalar* (1765); daha çok önce de, *İnsanlığın Kimliğine Dair Ana Kitap* (1739); *İnsan Bilinci Üzerinde Araştırma* (1748) gibi eserleri de bulunan külliyatı (Works, 1827' den 1882'ye kadar birçok kez basıldı; *Green u. Grose*'un 4 ciltlik baskısı, (1898); Fransızcaya Renouvier, Pillon ve Maxime Davit taraflarından çevrilen eserlerine Pillon bir *Giriş* ve Lévy-Bruhl bir *Önsöz* eklemişlerdir (Paris, 1912). Hume'un eserleri Almancaya XVIII. yüzyıldan itibaren çevrilmiştir. Th. Lipps (1892); Raoul Richter (1907, 6 baskı); W. Bolin (1909) bu çevirtmenler arasındadır.

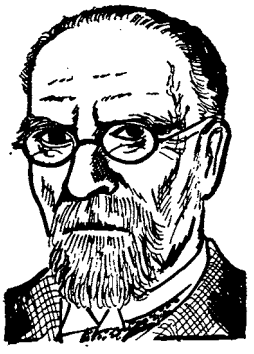
Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 196-198) de verdiği bibliyografya ile, F. Jodl, *D. Hume, Hayat ve Felsefesi* (Halle, 1872); Huxley, *D. Hume* (Londra, 1879); W. B. Elkin, *Hume* (New York, 1904); Burton, *D. Hume'un Hayatı ve Mektuplaşmaları* (2 cilt, 1846-1850); J. Didier, *Hume* (Paris, 1912); G. Compayré, *La Philosophie de D. Hume* (Toulouse, 1873); O. Quest, *Der Begriff des Belief bei D. Hume* (Chicago, 1902); H. Hasse, *Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie Humés* (Münih, 1919); Ch. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of D. Hume* (Princeton, 1925); R. Metz, *David Hume Leben und Philosophie* (Stutgest, 1929); André Leroy, *La Critique et la Religion Chez David Hume* (Paris, 1930); A. E. Taylor, *D. Hume and the Miraculous* (Cambridge, 1927); Le Chartier, *D. Hume Moraliste et Sociologue* (1900) F. C. Sharp, *Hume's Ethical Theory and Ist. Critis* (Mind, 1921); Ayrıca Milletlerarası Felsefe Kongresi Kitaplığı yayınlarından olan *Histoire de la Philosophie*'de H. Delacroix'nın *D. Hume ve Eleştiri Felsefesi* başlıklı makalesi ve buradaki bibliyografya (s. 333-362; Paris, 1902); Hume hakkındaki en yeni ve önemli müracaat kitapları da şunlardır: T. H. Huxley, *Hume* (2. baskı; Londra, 1925); Ch. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume* (Princeton, 1925); R. Metz, *Hume* (1929); N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume* (Londra, 1941); Rachel, M. Kydi, *Reason and Conduct in Hume's Treatise* (Oxford, 1946); M. Dal Pra, *Hume* (Mailand, 1949); D. G. C. Macnabb, *David Hume, Histheory of Knowledge and Morality* (1951).

HUNTINGTON, Edvard von. XX. yüzyılın İngiliz mantıkçısı. Boole'un riyazî mantığına bağlıdır. Asıl ana görüşleri, *New Sets of Independent Postulates for the Algebra of Logic* (1933) başlıklı eserindedir.

HU SHİH. Çin filozof ve diplomatı. 1891'de doğmuş, 1962'de ölmüştür. Çin edebiyatında rönesans yapanlardandır. O, yurdundaki klasik geleneği değiştirmek istemiştir. Bu bakımdan yeni Çin rejimine hizmet etmiş ve Konfiçyüs'e karşı gelenlere güç vermiştir. Amerika'da Cornell ve Colombia Üniversitelerinde parlak dere-

celer kazanmış olan Hu Shih, daha çok Shanghai'da çalışmıştır. Colombia Üniversitesinde John Dewey'in eğitim ve pragma felsefesinden etkilenmiştir. 1917'de Çin'e dönerek Pekin'de Ulusal Üniversiteye felsefe profesörü olmuş ve bu dönemde Çin'in edebî diline başarılı yenilikler getirmeyi başarmıştır. 1938-1942 arasında Amerika'ya Çin elçisi oldu. 1958'e kadar süren bu görevden ayrılarak yurduna döndü ve orada Çin Akademisinin örgütlenmesinde önemli hizmetleri oldu. İngilizce ve Çince yazılarının epeyce kabarık olduğu anlaşılmaktadır.

HUSSERL, Edmond. Alman filozofu. 8 nisan 1859'da Prossnitz'de (Mäyren) doğdu, 26 nisan 1938'de Freiburg'da öldü: Olaybilimciliğin ve dolayısıyle çağdaş gerçekçiliğin kurucusudur.



Evvelâ Göttingen, sonra Freiburg Üniversitelerinde profesör olmuştur. F. Brentano ve C. Stumpf'ün öğrencisidir. 1923'te kendisine Berlin Üniversitesinde bir kürsü verilmişse de bunu, derin düşüncelerine ve araştırmalarına Freiburg'un sâkin çevresinde devam etmek için kabul etmemiştir.

Hocasına ithaf ettiği ilk eseri, *Philosophie der Arithmetik*'dir (1891). Pek de dikkati çekmemiş olan bu eserin yalnız birinci cildi çıkmıştır. O, bunda sayı simgelerinin icat edilmesindeki amacın, insan ruhunun eksik sezgisini tamamlamaktan ibaret olduğunu savunur; fakat burada kullandığı yöntemin yetersizliğini anlayınca, bir (saf mantık) araştırmasına koyuldu. *Logische Untersuehungen (Mantıksal Etüdler)* başlıklı büyük eserini yayınladı (2 cilt, 1900; 4. baskı, 3 cilt, 1928). Bu eserin birinci cildi, *Prolegemene zur Reinen Logik (Saf Mantığa Giriş)* tir (1900). Bunda, mantığı psikoloji üzerine kurmak isteyen 'Psikologizm' ve mantığı düzgüsel (normatif) bir bilim gibi anlayarak, bu yoldan psikolojiye bağlanan 'Düzgücülük' (normativisme) tezine şiddetle saldırır. Büyük eserinin ikinci bölümü son baskılarında ayrı iki cilt olarak çıkmıştır. *Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntniss (Olaybilim Üzerine Araştırmalar ve Bilgi Kuramı)* (1913-1921 ve 1922). Bu eser, bin sayfadan fazladır ve anlaşılması çok güçtür; bunun ikinci cildi, psikologlar kadar da filozoflar üzerinde garip ve fakat önemli etkiler yapmıştır. *Jahrbuch für Philosophie und Phanomenologische Forschung (Felsefe Yıllığı* ile *Olaybilimsel Araştırmalar)* serisinin birinci cildini teşkil eden *Ideen zu Einer Reinen Phanomenologie und Phanomenologische Philosophie (Saf Olaybilime Dair Olan Düşünceler ve Olaybilimsel Felsefe)* (3. baskı, 1928; Neudruck, Husserliana, cilt 3, 1950) başlıklı eserinin birinci cildi, 1913'te çıkmıştı. *Die Idee der Fänomenologie* (son baskı, 1950); Logos dergisinde yayınlamış olduğu (19100); *Sağın (exacte) Bilim Olarak Felsefe* başlıklı makalesi hep onun ana sistemini hazırlayan çalışmalarındandır.

Husserl, 1913'ten 1928'e kadar yalnız *Mantıksal Etütler* adlı yapıtının yeni baskısını yaptırmış, bir de 1905-1908 arasında verdiği konferansları kapsayan *Zamanbilimcinin Olaybilimi Üzerine Konferanslar* başlıklı iki ciltlik eseri Heidegger'in himmetiyle basılmış ve 1929'da *Formale und Transzendentale Logik (Biçimsel ve Deneyüstü Mantık)* la *Olaybilime Dair Düşünceler* (bu külliyatın IV ve V. ciltleri 1952' de çıkmıştır) adlı eserleri yayımlanmıştır. Bu sonuncusu, birbirini doğrultmak ve düzeltmek suretiyle Husserl'in sistemini sağlamlaştırmışlardır.

Diğer eserleri: *Über den Begriff der Zahl* (1887); *Psychologische Studien zur Elementeren Logik* (1894); *Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik* (1891); *Méditations Cartesiennes* (Paris, 1932); *Philos. als Strenge Wissenschaft* (1910-1911); *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseine. Herausgegeben von Heidegger* (1928); *Die Krissis der Europäischen Wissenschaften und die Transendentale Phänomenologie* (1936); *Notizen Räumkonstitution* (1940-1941); *Phänomenologie und Anthropologie* (1941-1942); *L. Landsgrebe* ve *Von E. Fink*'in görüşlerine dair Revue Internationale de Philos. (1939) deki makaleleri; *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren; Zeitbewustsein* (1928). *Mantık Araştırmaları* adlı eserini Hubert Elie, *Recherches Logiques* adıyle (1950) ve *Bir Olaybilimcilik İçin Yönetici Düşünceler* adlı eserini de Paul Ricoeur, *Idées Directrices pour une Phénomenologie* adıyle Fransızcaya çevirdi (1950).

Husserl, XIX. yüzyıl sonlarında Almanya'da egemen olan Marburg ve Göttingen okullarının başka başka tarzlarda savundukları Yeni Kantçılığa karşı ortalama bir tepki olarak olaybilimcilik (phénoménologie) sistemini kurmuştur. Birçok Alman üniversitelerinde olduğu kadar da başka yerlerin felsefe âleminde —birbirinden farklı olsalar da— birçok taraflıları bulunan bu sistemi, G. Curvitsch'in *Le Tendances Actuelles de la Philosophie Allemand*

(1949; s. 12-66) adlı eserinden özetleyerek açıklayacağız:

Olaybilim nedir? Husserl, bu, diyor, yaşanmışın (deneyin) tarafsız olanını ve bu deney esnasında hazır bulunan 'özleri saf' olarak tasvir etmektir. Bu bulanık tanımın gerçek anlamını kavramak için diğer bazı bilgilere ihtiyaç vardır: Evvelâ olaybilimciliği Hume'un olaycılığıyle (phénomènisme) karıştırmamalıdır. Olaycılık, kendinden şey (chos en soi) ile karşıt olan izlenimlere dayanır; ve bu insan bilgisini, yalnız görüşlerden ibaret sayarak daraltır. Kant da olay (phénomène) terimini 'numen'in (noumen) bir karşıtı sayar ve kendini göstermeyen, kendi yerine konan sayesinde kendisini bildiren, yani varlığın bir eksilmesi (diminution) anlamında kabul eder. Olaybilimci için ise, tersine olarak, "görünen ve kendi kendisini gösteren her şey" olaydır. Fakat yargıdan önce gelen olayı tamlığı (integrité) içinde yakalamak kolay değildir; bunu başarmak için her şeyden önce nesneleri, özneye olan karşıtlıkları içinde bilmeye meyleden düşüncenin doğal yönünü değiştirmek; yargılar ve kavramlar alanının ötesinden, olduğu gibi yaşanmış bulunan saf akı (flu) küresine gelmek lâzımdır. Bu küre, yargı ve kavramlar alanında daha önce vardır; bu akı'nın da ne olduğunu, içinde neler bulunduğunu görmek gerekir. Bu yaşanmış akı (deney), fiziksel ve psikolojik bir gerçeklik olmadığı gibi, tinsel bir töz de değildir; o tarafsız bir küredir ve sadece yaşanmışın özel bir türü olarak öğesi kendisinden daha öncedir. Olaybilim, bu yaşanmış akı'yı sezgiye göründüğü gibi kaydetme yoludur. Husserl, aynı zamanda, der, "hiç bir kuram, bütün ilkelerin ilkesi olan şu formülden şüphe ettiremez: Dolaysız ve aslî (temelli) verilere götüren her sezgi geçer (muteber) bir bilgi kaynağıdır. Bütün dolaysız seziler sezgiye göründükleri gibi saf ve yalınç olarak kabul edilmelidirler". Aynı zamanda, "olaybilimcileri birleştiren, der, felsefesel geleneğin miras bıraktığı hazineleri keşfetmenin tek olabilirlik tarzı, sezginin en ilkel kaynaklarını kazmak ve orada öz düzeninden olan apaçıklıkları, çekip çıkartmaktır".

Görülüyor ki, olaybilimcilikle Bergson'un sezgiciliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunlar arasındaki benzerlik ve ayrılığın açıklama yeri burası değildir (Bu konu için Bkz. G. Gurvitch, s. 13-17).

Olaybilim, bir ilke olarak her yapımdan (construction), her tümdengelimden ve daha çok akla yükletilmiş olan her kuramsal verimlilikten (productivité) ve genel olarak düşünceler âleminden ürker. Onun orijinal yanı, 'a priorik' âlemde zamandışı (extratemporelle) özler âleminde geniş bir deney alanı —fakat, sadece deney— görmüş olmasından ibarettir. Brunschvicg'in işaret ettiği gibi, eğer her sezgi zorunlu olarak dönüştürülemez (irreductible) bir öğeye bağlı ise, olaybilimciler, bu dönüştürülemezliğin yalnız gerçek ve 'a priorik' âlem arasındaki bağıntıyı değil, aynı zamanda saf sezgiye görünen şekildeki her 'a priorik' öğenin ve her özün de mutlak surette diğer özlere dönüştürülemeyeceği edimi üzerinde ısrar ederler; özsel (essentiel) sezgiye yükseldiği zaman, kendini gösteren cinsleri başka, dağınık ve dönüştürülemez karakterde olan 'a priorik' verilerin sonsuzluğuyle karşılaşılır; ve bu çeşitli 'a priorik' veriler arasında zihnin dolduramayacağı duyulur sezginin görgül verileri arasında aşılamayan bir uçurum, bir 'akıldışı yarık' (hiatus irrationalis) vardır.

Olaybilimci deney, tümevarımlı gözlemler serisi üzerine kurulmuş olan deneylerle zenginleştirilmiştir. Yani onun, alıştığımız deneylerden farkı, Scheler'in deyimiyle, asla kapalı kalmaması, apaçık ve zorunlu olarak kendilerini kabul ettiren 'a priorik' verileri hedef tutmasıdır. Yargı ve kavramlardan önce yapılan bu deney, bir simge ya da herhangi bir işaretin aracılığı olmaksızın, olgunun kendisini verir. Olaybilimci deney, dolaysızdır ve aynı zamanda saf olarak içkindir (immanent). İçkin deney demek, görümde (vision) verileni aşmayan, hedef tutulanlarla veriler arasında mutlak bir beraberlik (coïncidence) üzerine kurulmuş olan deney demektir. Olaybilimciliğe göre, görgücülükle pozitifçiliğin yanıldıkları nokta, yalnız verilerle deneylere fazlasıyle bağlanmaları değil, bu verilerle deneyleri, duyulur öğelerin en keyifsel sınırlarına kadar götürmeye kalkışmışlardır. Husserl, "Eğer, der, pozitifçilik sözcüğü, her bilimin başka bir önvarsayım (presupposition) olmaksızın, pozitifin, yani aslî (temelli) bir tarzda yakalanabilinen üzerine kurulması gerektir, ilkesinden başka bir şey demek değilse, biz, pek doğru pozitifçilerdeniz; biz, hiç bir yetki önünde bütün sezgi çeşitleri içinde bilginin aslî (temelli) ve eşdeğer kaynaklarını görme hakkından vazgeçmeye razı olmayız".

Nitekim Scheler de, "Olaybilim üzerine kurulmuş olan felsefe, şu anlamda olmak üzere bir görgücülüktür: Hareket noktası yargılar değil, olguların kendisidir; ve yargılar bu olaylara göre yönetilmelidir". Bu suretle olaybilim kendini zamandışı özlerin bir pozitifçiliği veya görgül bir 'a priorizm' gibi gösterir; ve o, saf sezginin karşıt ya da dönüştürülemez verilerinin tasvirlerinden başka bir şey değildir. Özlerin pozitifçiliği olarak olaybilim, Eflatunculuğa yaklaştırılabilirse de, gerçekte ondan ayrıdır. Eflatunculukta İdea'lar (para-

digmata), eşyanın, güçleri yettiği kadar kendilerini taklide mecbur oldukları yetkin örnekleridir. Bu itibarla Eflatun için gerçek âlem, yetkin olan bu düşünceler âleminden aşağıdır. Eflatunculuğun çileciliği (ascetisme) de bu anlayıştan gelir. Olaybilimde ise, düşünceler veya özler, aşağı gerçek âlemin baş vurmak zorunda olduğu yetkin bir örnek karakterine sahip değildirler ve bunlar, gerçek âlem içinde ve genel olarak bütün algı ve hayal gücü verileri içinde dolaysız olarak hazırdırlar; gerçek nesneler, genel olarak görgül veriler, doğrudan doğruya özlerin niteliklerini, kendi tamlayan kısımlarıymış gibi paylaşır ve bunda —yani, olaybilimcilikte— gerçek âlemin, kavranılabilir (intelligible) âlemin alt sırasını teşkil etmesi gibi bir sorun yoktur. Burada, olaybilimcilikle pozitifçilik arasında derin bir yakınlık olduğu ileri sürülebilir ve her ikisinin de bilgi kuramında yanıldıkları, yani nesnel dogmacılığın, nesneyi bilgiden ayrı ve bağımsız olarak ileri sürmelerine dayandıkları iddia edilebilir. Bu itirazı önceden görmüş olan olaybilimciler, kendi çözümlemelerine, bilgi problemlerini geride bırakmak suretiyle başlarlar. Zira olaybilimciler, gerçek nesne ile imgesel (hayalî) nesne arasındaki karşıtlığı askıda bırakır ve daha geniş bir tarzda başlangıçtan itibaren bilginin nesnelliğine dayanır.

Husserl, "Saf öz, der, bir gerçek algı veya bir anı (hatıra) verilerinde olduğu kadar da bir fantazyanın yalınç verilerinde de bulunabilir. Serbest fantazyamızla herhangi bir uzay gösterimini (manifestation) veya sosyal bir olguyu meydana getirirsek ve hatta kendimizi, örneğin herhangi bir 'centaur'... vb.'nın sanrısına (hallusination) kaptıracak olursak, ister istemez düşünceme (ideation) edimini bu temel üzerinde yapar ve bu imgesel verilerin karşılığı olan özlerin aslî (temelli) sezgisini gerçeklendirebiliriz".

Olaybilimin yönteminin esası, gerek metafizik, gerek psikolojik ve gerek bilimsel düzenden olan bütün olabilir öncüllerden ve bütün önvarsayımlardan kurtulmaktır. Bu biraz da Descartes'ın yöntemli şüphesine benzerse de, Husserl'e göre, bilginin gerçekliğini araştırma işinde, o, bilginin nesnelliğinden şüphe eder. Olaybilim ise, bilgi problemini önceden ileri sürmekten vazgeçer ve bunu da kendisinde bulunan bir küreye yerleştirmek için yapar. Eğer bu durum mümkün olabilirse, olaybilimin mantık ya da herhangi bir özel felsefe disiplinleriyle özdeş olup olmadığı akla gelir; oysaki olaybilim, yargıların, kavramların, tanımların gerçeklendirilme işiyle asla uğraşmaz; fakat artık eksiltilemeyen son dönüştürülemez öğelerin saf tasviriyle uğraşır. Husserl'e göre, yalnız saf olaybilim tasviri (description), esaslı bir felsefesel bilimdir; bu bir çeşit ilk felsefedir; fakat felsefenin tamamı değildir; bunun üzerine saf mantıkla birlikte bütün diğer felsefe kolları kurulur; aynı zamanda saf matematik, mekanik gibi diğer sağın (exacte) bilimlerle psikolojinin de temelidir. Bu itibarla bilginin nesnelliği problemi önünde olaybilimci çözümlemelerin başlangıçta yaptığı gibi, ruhun geçici olduğuna, bu problemi kesin olarak reddetme iddiasında olmadığına dikkat etmelidir.

Husserl ve arkadaşları, yeni bir bilgi kavramını geliştirmeye çabalarlarken bunlar, yalnız Hegelciliğe yaklaşan spekülâtif anlayışlarda değil, hatta Kant'ın bilgi kuramında da büyük ihtiyat kayıtlarına uymuşlardır. Husserl'e göre, Kant daha başlangıçta bir spekülâtif bilgi kavramı akımına kapılmıştır; zira, içinde daha önceden var olan birtakım öğelerden yapılı edimleri çözümlemeden mantıksal kavramların kanunlarını kurmuş ve kanunlarla kavramları olaybilimsel çözümlemelerine dönüştürmeden eleştiri yoluyle matematik ve sağın bilimlerin gerçek olup olmadıklarını araştırmaya koyulmuştur. Bu ise, boş ifade şekilleriyle (significations) bu şekillerin ve özlerin sezgili edimleşmeleri (effectuation) arasındaki farkı meydana çıkarmak gerekir, demektir; oysaki bunlar, Kant'da aynı kategori kavramı içinde birbirine karıştırılmıştır. Burada olaybilimcilikle eleştiricilik arasında girişilmiş olan büyük savaşla karşılaşırız:

Husserl, bilgi konularının yapısı, bilginin kendisini yöneten kanunlarla düzenlenmiştir, şeklinde ifade edilen Kant'ın bu Copernic tarzındaki tezine değil, bu tezin özel bir tarzdaki yorumlanmasına itiraz eder; yani, eleştirilerin, bu her bilgi konusunu kuran kategorileri, gerek saf, gerek duyulur türden olan sezgi verilerini maddesel olarak dönüştüren (istihale) bir üretici kuvvete sahiptir, şeklinde ifade ettikleri yorumlama tarzına karşıdır. Olaybilimciliğe göre ise, tersine olarak bilgi konusunun kurucu bireşimi asla üretici (génératice) değildir. O da, sadece bir 'dikkat' ediminden ibarettir; o, 'teşkil' etmez, sadece 'saptar' (tespit) eder. Kant'ın bilgi konusunu üretici saması, 'a priorik' kategorilerin kendilerini, bir öznenin faaliyetine, bir bilinç birliğinin kendiliğinden (spontané) görümlerine bağlamasından ve böylece de bunları yargılar sisteminden elde etmek istemesindendir; yani, Alman eleştiricileri, Kant 'a priorizmi'nin öznel bir bilinçle olan bağlılığını tamamıyle koparmak isterler ve Kantçılığı, temelindeki Eflatunculuğu meydana çıkaracak kadar deşerler; böylece de kendi çağırdıkları cinlere hükmetme gücüne sahip olmayan ünlü büyücüler durumuna düşerler

ve sistemlerindeki iki temel aracılığı muhafaza etmekte gösterdikleri tereddüt yüzünden, olaybilim yoluna kaymış olurlar. Bu iki aracıdan biri, yeni Kantçılara göre, bilinççilikdir (conscientialisme) ki, düşünce edimini bile aşamaz; ikincisi ise, Hegelci türden bir panlojismadır (penlogisme) ki, bu da kategorilerin kendilerinde üretici bir kuvvetin varlığını kabul eder ve bunları birbirine türetirler ve bütün niteliklerin mutlak surette yaratıcı olan kendiliğindenliği (spontaneité) sayesinde meydana getirirler.

Yeni Kantçılığı, Marburg Okulu temsil eder. Bu okul, bilimlere doğru yön alma meyline karşın, bilimleri, kategorilerin türümcülüğü (émanantisme) aracılığıyle korumaya çalışırlar ve doğrudan doğruya Hegel'e dönerler; bu tehlikeye karşı her türlü öznelciliği (subjectivisme) mutlak surette reddeden olaybilimcilik yalnız yapıcılık (constructivisme) ve öznelcilikten ibaret olan iki tehlikeye direnmekle kalmamış, birtakım pozitif sonuçlar ve yeni görüşler de getirmiştir.

Husserl'in kuramsal felsefesindeki bu pozitif sonuçları şu üç esasta özetleyebiliriz:

1. Olaybilimci çözümlemeler, yeni bir bilinç kuramının gelişmesini sağlamıştır ki, bunun bilgi kuramı için büyük bir geleceği var gibidir; yukarda gördüğümüz gibi, Husserl, olaybilimci dönüşmeden (réduction) sonra bilinçli yaşanmış akı'nın (flux) saf özünü betimlemek suretiyle ve hocası F. Brentano'ya dayanarak bu bilincin kasıtlı (intentionnel) bir karakteri olduğunu, yani her zaman kendi cinsinden olmayan bir kapsama (muhtevaya) doğru yöneldiğini görmüştür. Bilincin yönelmiş olduğu bu kasıtlı kapsam, kasıtlı edimin kurucu öğeleriyle hiç bir zaman karışmaz; zira, özü itibarıyle onlara bağlı değildir, bağımsızdır. Örneğin, ses duyumları ya da hatta algı edimi işitilmez; fakat bir melodi işitilir; renk duyumları veya bunların tasarlama edimi görülmez; fakat rengin kendisi görülür. Husserl, bu kasıtlı kapsamın bilince ait ve bilincin içinde bulunduğunu, bilincin içkin olduğunu söylemenin mutlak surette yanlış olduğunu, zira bu suretle kapsamın da kendisine meyleden bilinç kadar anlamını kaybedeceğini iddia eder. Ona göre, kasıtlı kapsamın bilincten aşkın, bilinç tarafından yakalanmaz ve bilincin dışında olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Zira, bu kapsam gerçekten 'kasıtlı'dır ve olmayan bir kapsam hedef tutulamaz; bilincin özü yönelmiş olduğu bir kapsamın her içkinlik ve deneyüstü oluşundan, her dışarılaşma (exteriorisation) ve içerilemeden (interiorisation) uzaktır; çünkü, "bilinç, sonsuz bir surette genişlemek suretiyle her kapsam üzerine yansıyan parlak bir ışın demetinden başka bir şey değildir". Bir kapsamın bilinçte bulunup bulunmaması, bu şiddet ile bu "kasıtlılığın", "potansiyel" veya "edimsel - actuel" karakterine bağlıdır. Bu suretle yorumlanan bilincin neleri getirmeye elverişli olduğunu daha aşağılarda göreceğiz.

2. Olaybilim tasvirlerinin ikinci pozitif neticesi, mantık ve bilgi kuramını meydana getiren zaman ve öğelerin soyut genellikler değil, somut bütünlükler karakterine sahip olduğunu bildirmesidir. Husserl'in pek önemli olan soyutlama kuramı ile bütün ve bütünün parçalarına dair problemine ait olan kuramında gösterdiği gibi, saf özler sabit bir türün cinsel (générique) tipleri —ki, Aristo buna taraflıdır— olmadıkları gibi, Kantçılığın önceden sezip birçok yeni Kantçıların açıkladıkları gibi, saf görevsel (fonctionnel) bağıntılar (rélations) da değildir. Özler, ne tözler ne de kanunlar gibi dikkate alınabilirler; bunlar, karşılıklı olarak birbirinin üzerine kurulmuş olup, yerleri değiştirilemeyen parçaların somut bütünlükleridir; ve bir nesnenin kendi özüyle olan bağıntısı cinsin alt sırasını teşkil etme karakterine sahip değildir; fakat doğrudan doğruya niteliğe katılmış olma karakterine sahiptir. Bu suretle olaybilim, Hegel'in (tümel somut) düşüncesine bağlanıyor; fakat onun türümcü (emanantiste) panlogizmasına bağlanmaktan tamamıyle çekiniyor.

3. Olaybilimcilik, 'a priorik' öğeleri, göründükleri her yerden, hiç bir tümdengelimli niyete (arrière-pensée) kapılmaksızın, 'a priorik' öğeleri toplamanın zorunluluğu üzerinde ısrar ederek Kantçılığın başaramadığı kadar çok etkili (efficace) bir tarzda bilimin görgül gerçekliğini değerlendirmeyi başarırlar ve Kantçılığı 'a priorik' âlemi kabul edilemeyecek kadar fakirleştirmekle suçlandırırlar ve kendileri bu âlemi sonsuz bir surette genişleterek, örneğin, bilim çabasında daima yeni özlerin meydana gelerek görülebilir hale girecekleri sonucuna ulaşırlar; bir özün 'a priori' olması, onun görünebilir olmasını ifade etmez ve her dönem 'a priorik' âlemin yeni bir kesimini (secteur) sezebilir ki, bu, kategoriyi ilgileyen öğelerin sınırlanmaları bir tarafa atılmış demektir. Bu anlamda olaybilimin görgül ve akıldışçı (irrationaliste) 'a priorizmi' tezi, aklın sürekli olarak yenileşmesine dayatılmış olmuyor mu? Hatta, olaybilimci görüş, ilkel anlayışın (zihniyet) evrimi üzerine kurulmuş olan sosyoloji buluşlarıyle katı özlerin zamandışı bir âlemini tanıyan olaybilimsel zorunluluk arasında meydana gelebilecek her çatışmayı, bilginin olabilirliğini kurmak suretiyle ortadan kaldırır. Dönüştürülemez özlerin sonsuzluğu içinde 'a priorik' öğeler bulunabilir ki, bunlar gerçekten ilkel anlayışlar için görü-

nebilirler ve bunları biz görmemiş olabiliriz ve bizim gördüklerimizi de o anlayışlar görmeyebilirler; şu halde olaybilim tasvirleri üzerine kurulmuş olan bilgi kuramı, sosyoloji ile de birleşebilecektir. Nitekim, Max Scheler, bu konuya dair *Bilgi Sosyolojisi* başlıklı ve önemli bir eser yazmıştır. Olaybilimciliğin esasına dair verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra Husserl'in diğer ana düşüncelerini yine aynı kaynaktan naklediyoruz:

Olaybilimsel dönüşüm: Husserl'e göre, biz bütün faaliyetlerimizin yöneldiği ve bizi kuşatan algı, betimleme, yargı veya pratik faaliyetlerimiz gibi, gerçek bir âlem içinde bulunuyoruz ve biz bu âlemi varlığımızın her tarafında hiç bir emek sarfetmeden hazır buluruz; şüphesiz ki başka âlemlerle, örneğin bir aritmetik âlemi ile de ilişkiye girişebiliriz; fakat bu âlem, gerçekten aritmetik olan özel bir görüş noktasına yerleştiğimiz zaman, kendini gösterir. Gerçek âlemi ise hiç çabalamadan hazır buluruz. Bunun içindir ki bu âlem, düşüncemizin doğal yönünün âlemidir. Olaybilimsel dönüşüm süreci (processu), bu yönün kökten değişmesiyle başlar; bu ise sofistlerin yaptığı gibi gerçek âlemi inkâr etmekle veya şüphecilerin yaptığı gibi bu âlemin varoluşundan şüphe etmekle, yahut da bilginin nesnelliğini daha iyi ispat etmiş olmak için hareket noktası olarak bir tümel şüpheyi ele almakla sağlanamaz; bütün bu edimler pekinliği bazı tarzlarda inkâr edilmiş olan herhangi bir doğal kanıyı (conviction) kapsar. Olaybilimsel dönüşümün meydana getirmek istediği her konumun (position) değişmesi büsbütün başkadır; bu değişme, hiç bir şeyi inkâr etmez ve yıkmaz; yalnız eylem dışına kayar; dokunulmamış olan doğal kanıdan faydalanma hususunda perhiz eder; bu dönüşüm, doğal tarihi ve bu tarih üzerine kurulmuş olan bütün yargı ve kavramları da parantez içine alır. Bu bir yana bırakma eyleminden, bu parantez içine alma ve askıda bırakma (auschaltung) deyiminin bütün doğal âlemi ile bu âlemle ilişkisi bulunan tüm bilimsel tezlerinden, bizim için sözcüğün en geniş anlamıyle dolaysız bir konu olmaya son vermeleri sonucu çıkar. Burada, askıda bırakılan ve parantez içine konulanlar, yalnız dış âlem ve bizim psikofizik 'ben'imiz değil, aynı zamanda bütün iç algıların verileri, bütün ruhsal olaylar, bütün sosyal, doğal, dinsel ve adaleti ilgileyen konular, yani bir kelime ile, bütün sosyal ve doğal bilimlerin konularıdır. Bunlardan başka, ülkü üzerine doğaüstü (supranaturel) üzerine yöneltilmiş olan algısal (cognatif) tezler de askıda bırakılmalıdır. Aynı surette kuramları nakledip kanunları saptadığı sürece saf mantığın da, matematiklerin de metafizik ve ahlâkın, doğa felsefesinin ve sosyal felsefenin de parantez içine alınması gerektir. Son olarak Tanrı'ya dair olan her bilginin, her Tanrıbilimin de algılamış ve diğer bilgi edimleri üzerine dayanmış gibi askıda bırakılmaları lâzımdır. Fakat bütün bu parantez içine almalar ve temizlemelerin (épurations) ardalanmışın aşamalarıyle olaybilimsel dönüşüm kuralı, daha takip ettiği amaca ulaşmış değildir; ancak bilgi edimleriyle olan doğal iştiraki askıda bırakmayı başarmıştır, ama, henüz ters yöne sürüklenmemiştir. Bu hususta yapılacak kesin edim, sezgisel düşünmedir (réflexion) ve yalnız bu düşünmeye dayanmak suretiyle olaybilim alanına girebiliriz. Edimler hakkındaki düşünmede, edimlerin kendilerine doğru döneriz. Edimler tarafından gözetilen nesnelere bakacak yerde, edimlerin kendilerine dönmüş oluruz ve bu edimlerin kendilerini oldukları gibi yakalarız. "O zaman, verileri olaybilimin özel alanı olan ikinci derecedeki edimler içinde yaşamış oluruz". Husserl, "bu suretle, der, düşünme, kendilerinde yaşanmışın saf akı'sı (flux pur) beliren şeylerin tümü ile birlikte apaçık olarak görünmüş olur".

Şu halde Husserl'e göre, "bu anlamda düşünme, tasvir edilmesi gereken yaşanmışın saf akısının dolaysız bir sezgisinden başka bir şey değildir. Olaybilimsel dönüşüm tarafından parantez içine konmuş olan şeylerin asla silinip atılmadığını söylersek, Husserl'in söylediği şeyleri daha iyi anlarız. Olaybilimin görüm noktasından her bir yeni parantez, askıda bırakılanın karakteristiğine hizmet eder. Nitekim Husserl, bunu pek açık olarak belginleştirir: "Dönüşümlü askılama (suspension réductive) parantez içine alınmış olana yeni bir değer vererek ya da daha çok yeni bir görünümü (aspects) aydınlatmak suretiyle toptan bir işaret değişikliği karakterini verir; bu değişme yardımıyle askıda bırakılmış olan olaybilim çözümlemeleri âleminde yer almış olur". Başka bir deyimle, "parantez içine alınmış olan olaybilim levhasından (tafel) asla silinmiş olmaz; fakat gerçekten parantezin kendisi olan bir endeks (index) yardımıyle simgeleştirilmiş olur; bu endeksle birlikte bu endeks tarafından askıya alınmış ve aynı zamanda karakterlenmiş olan kapsam (muhteva), olaybilimsel araştırmanın başlıca konusu olmuş olur".

Husserl'in endeksler hakkındaki düşünceleri, *Mantıksal Etütler* adlı eserinin ikinci cildinde çözümlenmiştir; fakat bu çözümleme, yine aynı konuyu inceleyen *Saf Olaybilim ve Olaybilim Felsefesi* başlıklı eserindeki düşüncelere uymamaktadır. "Olaybilimsel dönüşüm", Husserl'i başlangıçta duyular (sinn) ya da medlûller âlemine kadar götürdüğü halde, sonra kendisini daha yükseğe, yani "saf özler" âlemine ka-

dar yükseltmiştir ki, duyular âlemi, bunlarla olan ilişkileri sayesinde kendiliklerinden parantez içine girmiş olurlar. Husserl, son eserlerinde gittikçe daha enerjik olarak, şu iki olaybilimsel dönüşüm türünü birbirinden ayırmıştır:

1. Özleri görgül gerçeklikten ayıran 'birinci dönüşüm';

2. Yalnız ve hiç şüphe götürmez (indubitable) olayla ilişkisi içinde aynı özlerin varlığını askıda bırakan 'ikinci dönüşüm' ki, bu kasıtlı bilinç ve saf ben (je pur) ve "olaybilimsel tortu"dur. Husserl'in olaybilimsel dönüşüm hakkındaki düşüncelerinde görülen değişikliğin nedeni de aşağıdaki açıklamalardan anlaşılacaktır:

Anlam, sezgisel edimleme, tam uygunluk "nesne", "olay" ve özleri görme (wesenschau): Düşüncemizin doğal yönünü bozduktan ve bunun mukabili olan yaşanmış akı'yı tasvir etmeye giriştikten sonra bulduğumuz ilk dolaysız kapsam Husserl'e göre, bir anlamla (signification) canlanmış olan deyim (ifade, expression) ediminden ibarettir; yalnız denilenle, deyimin, adla adlanmış olanın ayırt edildiği yer, ancak edimlerin kendi özlerine yönelmiş olan sezgili düşünce ile kandırılabilen olaybilimli çıkarının (interêt) değil, fakat konunun saf çıkarının egemen olduğu bölgedir. Burada, olaybilimcinin gözüne bambaşka bir tablo görünür; yani, olaybilimci deyim olayının yanında bu deyimden farklı olan iki edim bulur ki, bu edimler de birbirinden farklıdırlar. Bunlardan birincisi, bu deyime bir anlam veren edimdir; ikincisi de, bu birinci edime eklenen anlam tarafından gözetlenmiş olanı, bir sezgili kapsam ile dolduran edimdir. Kendisine bir anlam verme edimi üzerine dayanmayan bir deyim, deyim değildir; fakat sadece bir sözcük yığınıdır; örneğin, Abrakadabran veya "yeşil bir içindir" önermesini alalım; ve bunları "yuvarlak kare", "bir dairenin dörde bölünmesi", "haylaz bir üçgen"... vb. gibi imkânı olmayan deyimlerle karşılaştıralım; bu son deyimlerin çok açık ve belgin birer anlamı olduğu halde, bunların asla edimlenemeyeceği, asla başarılamayacağı ve sezgide hiç bir surette gerçeklenemeyeceği de apaçıktır. Bunlar da birer anlamdır; fakat saçma ve edimlenmeleri bir yana atılmış olan anlamlardır; anlamlı (significatif) bir edim, edimlenmeye karşılık olan bir sorunun konusu gibidir. Anlamlı edim, bir boşluğu formüller; edimleme edimi ise, boşluğu olabildiği kadar doldurur. Bu edimlerin bağımlarına (corrélats) baş vurulursa, anlamları sezginin dolaysız verileri olduklarından, bunları, kendilerini edimleyen mukabil kapsamların düşünsel (idéelles) olabilirlikleri sayabiliriz; bu anlamlar alanı, kendilerinin sezgisel edimlenmelerinden, yani bu anlamların yapıldığı alandan çok geniştir. Bu itibarla edimlenmiş kalan bir anlamlar yığını kalacaktır; bunun nedeni, ya bunların zaten, yuvarlak kare gibi edimlenemez olmasıdır ya da bunların karşılığı olan sezgili verilerin bile bulunmamış olmasıdır; yahut da, anlamların kendileri, henüz hiç bir deyime bürünmemiş olmalarıdır. Fakat bu son durum, onların var olmalarına asla engel olamaz. Her deyim, türlü anlamlara bağlıdır; ve anlamın aracılığı sayesinde diğer bir bağlamlıyı (corrélatif) gözetler ki Husserl, *Mantıksal Etütler*'inde, bunlardan genel olarak ve belirlenmemiş bir tarzda bahseder. Bu itibarla ona göre, konu, ya "kasıtlı" olur veya "olay" olur. Bir deyimin herhangi bir konu ile ilişkisi, anlamı sayesinde meydana gelir; ve bu anlamın sezgide kendini belirtmesi sayesinde edimsel olur. Bir deyim, anlamın konusu ile doğrudan doğruya asla özdeş değildir. O, herhangi bir şeye 'delâlet' eder; herhangi bir şeyden söz eder; onun bir anlamı vardır ve bir konuya yönelir. Şu halde kendisine saf edimlerin yöneldikleri ve yaşanmış akılda kendini gösteren "kasıtlı kapsam" içinde üç öğe ile, birbirinden farklı üç tabaka ayırt edilebilir:

1. Anlam olmasından ötürü kapsam;
2. Sezgili edimlenme olduğu için kapsam (ki bu, anlamı gerçeklendirir);
3. Konu veya olay olmak itibarıyle kapsam.

Bu üç öğeden 'konu', yaşanmış akı'nın en geri ve en bircinsinden olmayan tabakasını teşkil eder.

Bir anlam, bir veri aracılığıyle karşılığı olan bir sezgisel anlamı gerçeklendirdiği zaman, kasıtlı konu, bu sezgi verisinin gerçek olarak anlamı kapladığı, yani kendisi ile anlam arasında bir uygunluk bulunduğu sürece kendini gösterir. Gözetilenle veri ve anlamla bunun karşılığı olan sezgisel edimleme arasındaki bir tam uygunluk ya 'bütün' (totale) ya da parçalı (partielle) olurlar; bu iki tam uygunluk halinde de anlam ve anlamın edimlenmesi arasındaki alanın bir kısmı özdeş olduğu görülür ve olayın kendi yerini tutanlarla (substituts) göründüğü yer de bu alandır. Anlamlaşma ve edimlenme arasındaki tam uygunluğu ölçen, anlamla edimlenmenin karşılığı olan edimlerden ayırt edilmesi gereken özdeşleme edimi, kendisinin aracılı (vasıtalı) olarak bağlamlı olduğu 'kasıtlı konu'ya doğru dolaysızca yöneltilmiş bir edimdir. Bu edim, bir tam uygunluğu saptadığı sürece, "kasıtlı konu" ya da "olay" kendiliğinden meydana çıkar. Bunun içindir ki, bu halde bulunan edime, sözcüğün tam anlamıyle, 'apaçıklık' ve bu mutlak tam uygunluğun karşılığı olan düşünceye de, 'gerçeklik' denilir. Tam uygunluk edimi de tam bir tam uygunluk, yani apaçıklık

olduğu zaman, sezgili bir edim olur. Bütün diğer hallerde, örneğin gerçek bir şeyin algısı söz konusu olduğu zaman, bu edim, dolaysız olarak hiç bir şeye sahip değildir ve konusu da bir (X) gibi görünür: bu takdirde tam uygunluk ediminin 'tezli' (thèsetique), 'sentetik' bir edim olduğu söylenebilir; öyle ise, tam tam uygunluk sezgisini, bir anlamın ancak bir parçasını edimleyen ve hiç bir tam uygunluk arzetmeyen sezgiden ayırt etmek lâzımdır. Bu iki sezgi tarzındaki ayrımın nedenini, tam uygunluk apaçıklığının saf bir sezgi olmasından ve bir anlamın edimlenmesi işinin ise, bir tasarım veya duyulur sezgi olmasından ibaret sanmamalıdır. Her şeyden önce, bir anlamı edimleyen edim, ister istemez duyulur bir tasarım olma zorunda değildir. İlkel geometride üçgeni sezgi ile edimlediğimiz zaman, kendimizi doğal âlem dışına koyar ve edimlenmiş olan üçgenin hiç bir gerçek algının karşılığı olmadığını görürüz.

Bununla birlikte burada tam ve mutlak olan hiç bir tam uygunluk yoktur; yani, edimlenmiş olan üçgen, üçgen anlamının bütünlüğünü (totalité) kapsamaz. 'Gerçeklik' halinde tam uygunluğun, âdeta anlamın bir parçasının, edimlenmenin bütünlüğü tarafından kaplanmış gibi belirmesidir. Bir anlamın edimlenmesi, hem bir gerçek olaya bağlanamaz; hem de sözcüğün herkesçe kullanılmakta olan anlamıyle de tam olarak "tasarlanamaz". Örneğin, bir sonsuz küçüklük (infinitesimale) değerinin diferensiyelindeki anlam edimlenmiş olabilir; fakat bu, onun dolaysız bir hayali kabul etmesini gerektirmez. Din, bilim, felsefe... vb. gibi anlamların edimlenmesinde de durum aynıdır. Fazla olarak bir anlamın edimlenmesi edimi, saf bir sezgi üzerine kurulabilir. Buna rağmen, bu edim asla tam uygunluk edimi ile karışmaz. Varlık, birlik, çokluk, bağıntı... vb. gibi anlamları edimleyen kategorik sezgilerde de hal böyledir. Sezgi, ister duyulur, ister saf olsun, az veya çok yetkin olabilir; sezginin dereceleri vardır ve tam uygunluk ediminde görülen sezgi, konunun kendisinin değil, kasıtlı konunun (Abschattungen)lerinin sonsuz bir sunumlar (présentations) serisidir. Şu halde bir anlamın edimlenmesini sağlayan sezgi, saf olsa bile tam uygunluğun ne ilerlemesine ne de gerilemesine neden olabilir; burada bahsedilen apaçıklık, örneğin, matematikte olduğu gibi, sözcüğün en doğru anlamına uygun değildir. Sadece, anlam ile edimleme arasında bir çapraşıklık olmadığı anlamında kullanılmıştır. Yoksa, bu sonuncusu, anlamda, sanki kendi parçalarıymış gibi kayıtlıdır. Bu, daima doldurulması gereken bir büyük boşluk dereceleri kabul eden bir apaçıklıktır. Zira bunda daima doldurulması gereken bir büyük aralık vardır.

Sözcüğün en tam anlamıyle apaçık olan mutlak ve tam uygunluk sezgisinde ise, sorun bambaşkadır. Bu apaçıklık, kendi özü itibarıyle derece kabul etmez; bu, ya yetkindir ya değildir. Burada kendi bütünlüğü ile anlamı edimlemenin tamamı kaplanmıştır; bunlar, yarıçapları eşit iki daire gibi hiç bir aralık bırakmadan birbiri üzerine tıpatıp çakışmış olurlar; tam tam uygunluk anlamla edimleme arasında mutlak bir özdeşliktir ve bu mutlak özdeşlik sayesindedir ki, kasıtlı konu tam uygunluk edimine özel orijinalliği ile sunulmuş olur; mutlak apaçıklık verileri birer aracı, birer naip (substituts) değil, belki gözetilmişle verilmişin tam birlikte bulunuşuna sunulmuş olan "kendinden olay"dır (phénomène en soi). Bu açıklamalar, özlerin sezgisini de karakterlemiş olur; şu halde anlam edimi ile edimleme ediminin çözümlenmesi, bizi doğrudan doğruya özlerin sezgisine götürür.

İşte Husserl'in *Mantıksal Etütler*'de açıkladığı düşüncelerin kadrosu bunlardan ibarettir... Husserl, 1913'te yazdığı *Saf Olaybilim Hakkında Düşünceler ve Olaybilimsel Felsefe* adlı yapıtında saf olay, öz... vb. gibi terimleri benimsemiştir. Saf özü (Reines Wesen), anlamla anlamın edimlenmesi arasındaki mutlak tam uygunluğun bağlamı, bu öz sezgisi (wesenschau) tam uygunluğunun edimi diye tanımlatmış ve birçok vesilelerle de her bilgi konusunun sonsuz bir yaklaştırma süreci içinde anlaşıldığını kaydetmiştir. Bu eserdeki düşüncelerinin özeti de şudur: Maddesel 'özler' ve biçimsel özler 'soyut ve somut'.

Adı geçen son eser, görgül olgulara ve Kantçıların 'a priorik' şekillerine karşıt olarak "saf özler" kavramını belginlemekle başlar. Husserl, saf özler, der, İdea'lı (eidetique - Yunanca eidos'tan) ve gerçekdışı (irréel) bir karaktere sahiptir. Onlar, İdea'lı olarak genelliklerdir ve tümel yapılardır; gerçekdışı olarak da değişmezler ve zamanüstüdürler. Tersine olarak, görgül olgular, zaman ve uzaya yerleşmiş ve sabit bir karaktere sahip olmayan bireylikler veya tekilliklerdir. İdea'lı ya da saf özler, görgül olgulardan bağımsız olarak devam ederler; bunlardan büsbütün de ayrılabilirler, yine tersine olarak, görgül olgular saf özler üzerine kurulmuşlardır ve kendilerini bu özlerin tamlayıcı parçaları gibi gösterirler, onlardan ayrılmazlar. Bunun içindir ki, İdea'lı bir bilim, görgül bir bilime bağlı olmadığı halde, bütün görgül sözcüklerin temeli, İdea'lı bilimlerden, örneğin, doğa bilimlerin saf matematikle mantığa dayandığı gibi, psikoloji de bilincin olaybilimsel betimlemesi (tasvir) üzerine dayanır. Fakat görgül olgulara karşıt olarak özler, aynı zamanda da Kant'ın 'a priorik' şekillerinden

farklıdır. Özler, asla Kant'ın istediği gibi biçimsel değildirler ve hiç bir zaman duyulur sezgi, sezgi şekilleri ve kategorilerle sınırlanmazlar.

Husserl'e göre, maddesel özlerle biçimsel özleri birbirinden ayırt etmek gerektir. Bu ikinciler hiç bir kapsamı olmayan bomboş suretlerdir ki, bütün diğer bireyleşmiş özler bunlara uygulanır ve bu suretlerden doğmuş olan kanunlara göre düzenlenirler. Maddesel özler ise, âlemin dönüştürülemez ve temelli (aslî) nitelikleriyle özdeştirler ve aşikârdır ki, özlerin büyük bir kısmı maddesel bir karaktere sahiptirler. Oysaki genel olarak bütün bilimler ve özel olarak felsefesel disiplinler, maddesel özlerle uğraşırlar. 'Biçimsel ontoloji' adı da verilebilen "saf biçimsel mantık", birlik, çokluk, bağıntı, özdeşlik, cins ve cinsin türleri bütün ve bütünün parçaları... vb. gibi sadece biçimsel özlerle uğraşır.

Husserl, "İdea'lı âlem"in egemen kısmındaki maddesel karakter üzerinde ısrar ederek saf özlerin sonsuz niceliği hakkındaki tezine gelir. O da Bergson gibi, daha çok duyulur niteliklerin öznelliğini inkâr eder. Fakat o, yine Bergson gibi, mutlak gerçeklikten ayrılamayan niteliklerin bütünlüğünü, beyin mekanizması tarafından elenerek elde edilmiş bir ürün sayacak yerde, bu niteliklerin her birini tamlığı içinde temelli ve bütün diğerlerinden bağımsız bir saf öz saymıştır. Bu suretle ona göre mavi, yeşil... vb. gibi niteliklerde birlik ve bağıntı gibi birer saf özdürler ve genel olarak bilinç, toplum, insan, doğa, bilim, özel bir kavram... vb. gibi dönüştürülemez nitelikler, hep maddesel İdea'lı özlere ait örneklerdir. Bununla birlikte maddesel özler de biçimsel özler kadar tümel ve genel bir karaktere sahiptirler. Şu halde maddesel özlerin tümelliği ile biçimsel özlerin tümelliğini de ayırt etmek lâzımdır. Husserl, bunu şöyle çözer: Biçimsel özler içinde kapsamın kendisi değil, aynı zamanda güç (porté), geçerlik (validité) ve uygulama alanı da tümeldir. Maddesel özlerde ise, sadece kapsam tümeldir. Oysaki güç, özel bölgelerle sınırlanmıştır ve uygulama alanı bireyseldir, tümel değildir. Örneğin, biçimsel bir öz olan 'birlik', bütün kapsamlara ve her özün kendisine uygulanır; örneğin, maddesel bir özden 'kırmızı' ise, yalnız kırmızı bir renge sahip olan kapsamlara uygulanır. İster biçimsel ister maddesel olsun, saf özlerin tümel karakterini ilgileyen diğer önemli bir noktayı da kaydetmek lâzımdır.

Husserl'e göre, bunların tümellikleri, kendilerini tamlamış olan bireysel öğelere göre bir türün, bir sınıfa, bir cinse bağımlı oluşu gibi bir karaktere sahip değildir. Görgül birlikle bu birliğin temelini teşkil eden özlerin tümelle arasındaki ilişki, daima kendi kendine kaim olan tamlayıcı bir öğenin bir bütüne katılması gibi belirir. Örneğin, kırmızılık, somut bütünlüğü olarak kırmızı özü içinde kırmızı renge sahip olan bir nesne gibi. Şu halde, özlerin görgül algılarla olan bağıntısı, asla cinsel tipler ya da kanunların karakterine sahip değildir. Fakat, bireylikler bağımlı olmadıklarından sadece tamlayıcı kısımlar gibi düzenlenmiş olan somut bütünlüklerdir. Her ne kadar bazı maddesel özler, türler gibi sınıflanabilirlerse de (örneğin, kırmızı özüne oranla kırmızının türlü nüanslardaki özleri gibi) bu sınıflama, sadece kendi aralarındaki bağıntılar içindedir, asla üzerlerine kurulmuş oldukları görgül olgularla olan ilişkilerinde değildir. Şu halde gerçek bireylikler, özlerin tümelliğine bağımlı değildirler; gerçek bireylikler kadar da özler, soyut değil, somut öğelerdir ve onların ilişkisi daima bir katılma ilişkisidir.

Husserl, bu görüşe dayanarak *Mantıksal Etütler*'inde bir soyutlama kuramını geliştirir. O, tümellerin gerçekçiliği kadar da adcı (nomunaliste) kuramı şiddetle reddeder. Bunların ikisini de farklı yollardan "soyut hipostas"ına düşmekle suçlandırır. Ona göre, gerçekçiler soyutu, bir zamanüstü öğe yapmak suretiyle, adcılarda ruhsal hayatın görgül olayı sayarak hipostaslaştırırlar. Soyuta gelmek için Husserl'e göre, yükselmek değil, özleri ilgileyen, fakat kendi kendilerine var olamayan öğelerden ilgiyi keserek inmek lâzımdır. Ona göre tümel, kendinden somuttur, soyut değildir ve yalnız kendi kendine kaim olmayan bir tamlayıcı kısmın bütünlüğünden ayrıldığı zaman soyuta yer verir. "Soyut, somut bir tümelden, kendi kendine kaim olmayan bir parçasından ne çoğu, ne de azı ifade eder". Şu halde, bir soyutla bir somut arasındaki her ayrım, Husserl'e göre, bir bütünün tamlayıcı öğelerinin kendi kendilerine kaim olup olmayışlarındaki ayrıma döndürülmüş olur. "Bütün" sözcüğün belgin anlamı içinde kapsamların bir toplu heyeti (ensemble) demektir ki, bu kapsamlar kendilerini bütün olarak kurmuş olan bir öğeyle kendi bağları sayesinde birleşmişlerdir. Kurmak (fundieren) demek, zorunlu ve esaslı öncül olmak demektir ki, bu öncül olmaksızın kurulmuş olan kısım, özel karakterini kaybeder. Bütünlüğün birliğini meydana getiren daima temelin eylemidir. Temelle ilişkisi olan bir bütünün her kısmı, kendi kendilerine kaim olan kısımlardır; tersine olarak da bu kurma eylemine asla katılmayan bir bütünün kısımları ise, ya "kaim olmayan" (non consistant) öğelerdir veya "moman"lardır. Bütünün soyutlamaları gibi görünen ve soyut kavramını doğuran da yalnız onlardır. Örneğin, kırmızı an-

lamı ve özden ayrılmış olan kırmızı cinsi, kırmızının bütünlüğüne katılmaz. Tersine olarak da kırmızı renkli olan her gerçek nesne, "kırmızılık" bütünlüğünün temeline katılır; ve bu suretle de somut olur; kendi kendine kaim olan bütünün bir parçası da bütünün kendisi gibi somuttur. Tersine olarak da bir bütünün kendi kendine kaim olmayan bir parçası soyut olmadığı halde, kendisine bağımlı olmayan her öğe de tamamıyle soyut kalır. Anlaşılıyor ki soyut cins, Husserl'e göre, daima aşağı ve daima ikincidir; daima bağımlıdır. Mutlak surette somut bir bütünlüğün emri altındadır; ve kendisini asla bağımsız bir öğe olarak meydana çıkaramaz. Bu düşünceler, Husserl'i yalnız Aristo mantığından değil, Kant'ın soyut ülkücülüğünden de uzaklaştırır ve felsefesini şiddetle somuta yöneltmiş olur.

"Kasıtlı" bilinç. Bilincin "potansiyel", "edimsel" ve "dikkatle ilgili" (attentionnelle) tabakaları: Husserl, özler arasında, der, öz sezgisine (wesenschau) bilinç kadar dolaysız bir tarzda verilmiş olanı yoktur. Burada söz konusu olan bilincin, psikolojik bilinç olmadığını hatırlamak lâzımdır; zira, ruhsal olaylar, olaybilimsel dönüşüm kurallarıyle askıda bırakılmıştır. Bilinç kadar da bilince yöneltilmiş olan sezgili düşünme, Husserl'in işaret ettiği gibi bir ilke olarak saf öğelerdir ki, bunlar ruhsal bir organlaşmayla birlikte özneler, bulunmadığı takdirde vukua gelebilirler; kendini öz sezgisine sunan bilincin bu zamanüstü özüne Husserl, "saf bilinç" ya da "deneyüstü bilinç" adını vermiştir. Bu saf bilinç, hiç bir durumda askıda bırakılmayan olaybilimsel dönüşümden sonra en dolaysız bir surette kalan ve bulunandır, olaybilimsel tortudur. Bütün diğer özler saf bilinçte göründükleri halde saf bilinç, kendinden öz olarak görünür. Kendi kendine bakar.

Husserl, saf bilinç sezgisinin bütün diğer öz sezgisinden daha asıl oluşu (primordialité) üzerinde fazla ısrar eder; ve hatta bu bilincin tek "sağlam (indubitable) mutlak varlık" olduğu neticesini çıkarır ki o, bu görüşü deneyüstü olaybilime tahsis ettiği son eserlerinde derinleştirmiştir. Fakat bu beklenmedik onayların gerçek anlamına şaşmamalıdır; yani, Husserl'in yeni bir öznelciliğe yöneleceğini zannetmemelidir. Böyle bir zan, bu filozofu, tanımamak demektir. Zaten o, bu konuda kendisini özellikle savunur. Ona göre bilinç, kendi cinsinden olmayana doğru bir yönelmeye sahip olmasaydı yok olurdu. Bilinç, sezgili düşünme içinde kendi kendisini yakalarken aynı zamanda kendi cinsinden olmayan özleri kavramamazlık edemez; bu böyle olunca, olaybilimsel dönüşüm kuralı (birinci dönüşüm) her durakta (etape) iki kat ve paralel bir tarzda ifa edilir; bu kural aynı zamanda bilinci ve tamamıyle aynı cinsten ve nesnel olan kasıtlı bağlaşıklarını (correlatifs) temizler ve eğer bilincin "dönüşümlü temizleme"si saf bilinci görmeye sevk edilirse, bu kasıtlı bağlaşıkların paralel temizlenmesi doğrudan doğruya bütün diğer özlerin sezgisine götürülmüş olur. Şu halde hiç bir suretle "düşünceleme" (ideation) sürecinde, düşünceleri çağrışımda saf bilincin bütün diğer özlerden önce geldiği veya o özleri ortadan kaldırdığı söylenemez. Bunlar, kendi aralarında sıkı sıkıya bağlaşıktırlar ve görünüş tarzlarındaki her ayrım, saf bilincin kendi kendine vermiş olduğuna dönüştürülebilir. Oysaki, bütün diğer özler bilince dışardan verilmişlerdir.

Görülüyor ki, Husserl'in saf bilincin en asıl oluşu (primordialité) ve bunun "sağlam olan mutlak varlığı" hakkındaki tezi bambaşka bir anlamdadır. Burada söz konusu olan, bir bilgi kuramı problemi değil, bir ontoloji problemidir. Husserl'e göre, saf bilincin bütün diğer özler üzerine ontolojik bir önderliği (primat) vardır; bunun nedeni, bu özlerin içkin veriler olması değildir. (Zaten bu kasıtlı kuram tarafından kesin olarak reddedilmiştir). Fakat bilincin özler âleminde tuttuğu nesnel yerdir; saf bilinç özle varoluşun ayrılmaz birliğini temsil eder. Saf bilinç, hem bir saf özdür; hem de gerçek bir varoluştur ve bu gerçekten varoluş karakteri, bilincin kendi özünden de ayrılamaz. Yani o, bir "sağlam olan mutlak varlıktır". Şu halde, "ikinci olaybilimsel dönüşüm" bizi dolgun bir metafizik alanına götürür ve Tanrı varoluşu hakkındaki ünlü varlıkbilimsel belge (preuve) ile karşılaşmış oluruz.

Bilincin ontolojik önderliğine dair Husserl'in ileri sürdüğü metafizik teze bütün öğrencileri sadık kalmamıştır; bu tez, Husserl'in *Biçimsel Mantık ve Deneyüstü Mantık* başlıklı son eserinde önemli bir rol oynamaya başlar. Şu halde biz burada, daha çok tartışılabilen ontolojik açıklamaları bir yana bırakarak kasıtlı bilincin olaybilimsel çözümlemesi ile bu saf bilincin varlığı üzerinde duracağız:

Husserl, "kelimenin, der, en belgin anlamıyle bilinci karakterleyen, bu kasıtlılıktır" ve o, nihayet, amaç... vb. gibi bazı sözcüklerden başkasıyle ortak hiç bir yanı bulunmayan bu 'kasıtlılık' terimini, bilincin kendi cinsinden olmayan bir kapsama doğru zorunlu yönelişi diye tanımlar ki, bu bize bilinci bir konu üzerine fışkıran bir ışık demetine benzetme hakkını vermiştir. *Mantıksal Etütler*'inde Husserl, yaşanmışını 'kasıtlı' ya da 'bilinçli' tabakasını, 'kasıtlı edimler'le özdeşleştirilmiş ve genel olarak kendisinin 'edimsel' anlamını verdiği 'edim' terimini bilinç terimiyle anlamdaş (synonyme)

saymış ve böyle kullanmıştır (ve türlü vesilelerle edimin faaliyetle (activité) hiç bir andırışı olmadığını da belirtmiştir). Husserl, bu ilk eserinde her bilincin zorunlu olarak edimsel olduğunu, yani kapsamların bilinç önünde dolaysız olarak hazır bulunduklarını kabul eder ki, (bundan çıkacak sonuç, bilinç kavramında öznel bir karakterin varlığıdır) bu bilinci sadece kendisine edimsel olarak verilmiş olan kapsamlara doğru yöneltilmiş saymak demektir. *Saf Olaybilime Dair Düşünceler*'inde ise, Husserl, bu ilk görüşünden vazgeçmiş, edimsel "kasıtlılık"la 'potansiyel' kasıtlılık arasına pek önemli bir fark koymuştur; bilinç, kasıtlı olmak için, zorunlu olarak bir edim olmaya mecbur değildir. Bilincin bircinsten olmayan bir kapsama doğru yönelmesi, ancak potansiyel olabilir. Bu takdirde kasıtlı kapsam, bilince 'verilmiş' değildir; dolaysız olarak kendisine sunulmuş değildir; bununla birlikte bu kapsam hazzıdır (vorhanden); ve kendisine yönelmiş olan bir edimin bağımsız tarzıyle hazırdır. Örneğin, herhangi görgül bir nesneyi algılama ediminde bilinç, edimsel bir tarzda bu nesneye ve potansiyel tarzda da bu aynı nesnenin zamanüstü özüne doğru yönelir. Önümde bulunan masaya baktığım zaman, masa edimsel olarak bilinçte bozulur ve kendinden ayrılmayan birlik, nesne vb. gibi biçimsel özlerle esmerlik, tahtalık vb. gibi maddesel özler, potansiyel bir tarzda görünürler. Öz sezgisi, bunları bilince verildikçe edimleştirir; ve buna karşı askıya alınmış ve olaybilimsel parantezler arasına konmuş olan gerçek masa da, bilinçle ilişkisi bakımından sadece 'potansiyel' karakterde olan kasıtlı bir kapsam sırasına itilmiş olur.

Bu suretledir ki, öz sezgisine yükselmeksizin kendilerini tanımak istememiş olsak bile, daima özlerle işimiz olur; genel bir tarzda da ve yine bu suretledir ki, bircinsten olmayan her kasıtlı kapsam, edimsel olarak bilince verilmedikleri halde bilinç için hazırdır. Bilincin edimsel kasıtlarıyle potansiyel kasıtlılığı arasındaki bu esaslı ayrılış, Husserl'in bilincini ve bunun kasıtlılığı hakkındaki görüşlerini, verimli bir surette genişletmiştir. Kasıtlılıkta, bilim tarafından gözetilmiş olan her kapsam, bilinç cinsinden değilmiş ve bilince karşıtmış gibi gözetilmiş olduğunu tekrar hatırlamalıyız.

Örneğin, bir kapsamın algısı veya sezgisi olmayacak olan bir algı veya sezgi, birbirinden bağımsız olarak görünürlerse, bir algı veya bir sezgi olamazlar. Örneğin, algılanmış ağaç, algılanmış olmaya son verir; sezgi içinde yakalanmış özler, eğer ağaç veya öz olmak kasıtlılığın kendisine, bircinsten olmayan kasıtlı kapsam olarak gelmezlerse, var olmaya son vermiş olurlar. Bilincin gerçek karakterine ulaşmak için, yalnız nedenli (causale) andırışlardan vazgeçmek yetişmez; aynı zamanda ve kesin olarak bütün uzaysal andırışlardan da vazgeçmek lâzımdır. Nedenli andırışlarda, bilincin psikologla, eşya tarafından uyarımın karşılıklı nedenliliği üzerinde savaşırlar. Uzaysal andırışta ise, ülkücülerden çoğunun kasıtlı kapsamı bilinç içine (dans) koymak suretiyle istemeden bilincin içerisine düşmüş olurlar. Bilinç, asla zarf (contenante) değildir; o, ne bir 'daire' dir, ne de bir 'çekmece'dir ve onun ne 'dışı', ne de 'içi' olabilir. Kasıtlı kapsam, bilincin ne dışında, ne de içindedir. Bütün anlamını yitirmeksizin bu kapsam, ne içkin olarak, ne de bilinçten aşkın olarak algılanabilir. Ülkücülükle gerçekçiliğin ikisi de bilincin doğasını tamamıyle bozdukları için yanlıştırlar; her kasıtlı kapsam, bilinç cinsinden değilmiş gibi görünür ve bilinç, edimsel veya potansiyel bir tarzda görünmeyen ve bilinç tarafından yakalanamayan hiç bir kapsam yoktur; bilinç, sonsuza dağılan ve her rastladığını aydınlatan bir ışıkla karşılaştırılabilir (mukayese). Bu, aydınlık saçan bir ışın demektir ki, âlem üzerinde sonsuz bir surette genişleyerek fışkırır; bilinci, bilinç olmayan şey üzerindeki bu fışkırma dışında —her kapsamın bu ışınla aydınlandığını inkâr etmeksizin— kavramak olanaksızdır. Edimsel kasıtlılıkla potansiyel kasıtlılık, bir kez kabul edilince bu içkinlikle aşkınlık arasındaki karşıtlığı aşma yöntemi özel bir surette verimli ve etkili olur. Bilincin bilinç olmayan üzerine yönelmesi, sunulmuş olanla dolaysız olarak bilince verilmiş olanın sınırları ile çerçevelenmiş olduğu sürece, kasıtlı kapsamın —her ne kadar bilinçle bircinsten değilse de— bilinç tarafından seçilmesinin bir ürünü olup olmadığı sorunu açıkta kalır. Husserl'e göre, bilince oranla kapsam, gerçek varoluşu ve gerçek karakteriyle hiç bir ilişkisi olmayacak kadar bircinsten değildir. Hayal edilmiş olan Santor (yarısı at, yarısı insan olan bir yaratık) ile, ağaçta gerçekten algılanmış olan ağaç vb. kadar bilinçle bircinsten değildir. Zira, bilincin olaybilimsel dönüşümü gerçek ile gerçek olmayana, var olanla var olmayan arasındaki her farkı bırakır; bu suretle kasıtlı kapsamın bilince bağlı olana dair hiç bir güvencesi bulunmadığı da anlaşılmış olur.

Bir kapsamın bilince zorunlu olarak verilmesi gerekmediği ve tersine olarak her kapsamın bilince zorunlu olarak verilmiş olmaksızın, her zaman potansiyel bir tarzda hazır bulunduğu anlaşılınca bütün bu şüpheler dağılır. Şu halde bilinç hiç bir edime bağlı olmayan bir kapsama doğru yönelir. Bu itibarla kasıtlı kapsamın bilince oranla bircinsten olmayışı, gerçekten etkili (efficace) olur. Yanlış olarak bilinç-

ten aşkın ve içkin denilen şey, bilince 'yalnızca' ve 'iki farklı tarz' gibi görünür:

1. Edimsel ya da potansiyel kapsam olarak;
2. Verilmiş ya da hazır (vorhandan) olarak.

Bir bilinç tarzının bir diğeriyle yer değiştirmesi, potansiyel kasıtlılığın edimsel kasıtlılığa, veya tersine dönmesi söz konusu olan kasıtlı kapsamdan hiç bir şeyi değiştirmez. Kasıtlı kapsam, bilince edimsel olarak verilmiş olmakla, evvelkinden daha çok bağımlı olmaz. Burada değişen, aydınlanmış olan kapsamın karakteri değil, ışığın şiddetidir.

Husserl, "dikkatle ilgili (attentionnel) adını verdiği bir üçüncü bilinç tarzını ileri sürer ki, bu, potansiyel tarza olduğu kadar da edimsel tarza karşıttır. Kasıtlı bir kapsam, edimsel olarak bilince verilmiş olsa bile, bu kapsamın bilinç tarafından görülmüş, yakalanmış ve saptanmış olması demek değildir. Bilincin kasıtlı bir kapsamaya doğru edimsel yönelişi, bu kapsamın bilgisiyle ve bunun 'bilgi konusu' olarak konumu ile özdeş değildir. Bir kasıtlı kapsam yakalanmış olmak için, bilince edimsel olarak verilmiş bulunan kapsamlar arasından seçilmiş olmalıdır ve kasıtlılığın en yüksek derecesi olan dikkat edimi ile belirlenmiş olmalıdır. Dikkat ediminin bu özel karakteri, yalınç edimsel kasıtlılıktan olan farkı pek apaçık olan durumlar da vardır. Örneğin, kasıtlı edim algısal (cognitif) olmayıp da sevilene doğru aşk, umut edilene doğru umut... vb. gibi yöneldiği değerlere paha biçtiği zaman sevilen, umut edilen değerleri, edimsel olarak bilince verilmişlerdir; fakat bunlar, bilginin konusu değildirler; bunlar, ancak üzerlerine 'dikkatimizi' tespit ettiğimiz zaman bilginin konuları olurlar. Şu halde birbirinden açıkça farklı olan iki kasıtlı edim vardır:

1. Bilincin algısal olmayan bir kasıtlılığın edimsel kapsamı olarak sevilene, umulana vb.' na doğru yönelmesi;
2. Bunları konu olarak saptamak edimi.

Tersine olarak bilincin edimsel kasıtlılığı ile dikkat ediminin zorunlu olarak birbirine karıştığı diğer bazı durumlar da vardır. Bunlar, gerek imgesel (hayalî) olan gerçek nesnelerin, görgül şeylerin algısı gibi durumlardır ki, bilginin dikkat tarafından saptanmış konuları gibi doğrudan doğruya görünürler ve burada edimsel kasıtlılıkla özdeş olurlar. Husserl, bu iki en son durumdan başkasından söz etmez, fakat bütün söyledikleri şöyle özetlenebilir: Bütün diğer durumlarda bir kasıtlı kapsamın bilinç önünde edimsel olarak hazır oluşu ile dikkat edimi üzerine dayanan bilgisini birbirinden ayırmaya dair hazır olmalıdır. Örneğin, özlerin saf sezgisi, söz götürmez bir surette kasıtlılığın edimsel bir tarzıdır; fakat o, henüz özleri saptayan, belirleten ve asıl (originaire) sezgiye yeni öğeler ekleyen ikinci sahanlığın düşünceli dikkat edimi sayesinde yeni konular haline giren —fakat düşünsel konular— özlerin bilgisi değildir. Özet olarak, dikkat edimi sayesindedir ki, bilgi konusunun yapısı, yani bir kapsamın zarfı, —hatta bir özün de olabilir— kategorili şekiller içinde tamamlanır. Bu görüşler, olaybilimin bilgi kuramı ile Kant'ın Copernic'ci kuramı arasındaki uzlaşmayı sağlayan işaretleri taşımaktadır.

Fakat bizi en önce ilgilendirecek olan bu aynı problemin başka bir görünümüdür (aspect); yani, bilincin dikkatle ilgili tarzının edimsel kasıtlılık ve potansiyel kasıtlılıktan ibaret olan diğer iki tarzı karşısındaki özel karakterini belginlemek lâzımdır. Bu üç bilinç tarzından dikkat edimi en daralmış, en yoğun tabakayı ve Husserl'in işaret ettiği gibi, özneye en yakın olan düşünceyi gösterir. Husserl'e göre, dikkat, bir kapsamı başka bir kapsama tercih eden bir edimdir; ve bilinç, bu edimde vaziyet alır (stellungsnahme); ve üzerine dikkatin yöneldiği kasıtlı kapsam, kategorili bir zarf içine konulmuş olma anlamına gelmek üzere 'değişikliğe uğramış'tır (modifié). Fakat bu değişme, bir faaliyet ise, bunun etkin bir birliğe ve Husserl' in *Mantıksal Etütler*'inde herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için çıkarıp atmaya çalıştığı "saf ben"e (je pur) ihtiyaç gösterdiği inkâr edilemez. Fakat *Saf Olaybilim Hakkında Düşünceler* adlı eserinde, 'saf ben'i, kasıtlı edimlerin ilgili oldukları ülküsel nokta olarak bilinçten uzaklaştırma olanaksızlığını kabule mecbur olmuştur. Husserl, dikkat edimini, bir aydınlık (jahstrahl), saf benden ayrılamayan, bu benden dolaysız olarak boşanan ve onunla her zaman sıkı bir bağlantısı bulunan bir ışın sayar. Potansiyel kasıtlılıktan edimsel kasıtlılığa geçiş, ancak 'saf ben'den ibaret olan etkin bir merkez sayesinde olabilir. Bununla birlikte bilince 'saf ben' kılığına girmiş olan bir etkin merkezin eklenmesi, Husserl kuramının verdiği sonuçlardan şüphe etmemizi gerektirmez. Husserl'de bu 'saf ben', Kant ve Fichte'nin tersine olarak bilincin bütütüne değil, yalnız bir tabakasına tekabül eder; ve bu hiç bir sistem meydana getirmediği gibi, hiç bir yaratıcı kuvvete de sahip değildir. 'Saf ben'den çıkan dikkatle ilgili edim, mutlak surette edilgin olan sezgiye yol hazırlar. Saf ben, hiç bir şeyi meydana getirmemek ve oluşturmamakla kalmaz, hatta bilincin kendi üzerinde de hiç bir gücü yoktur ve kendi kapsamının şeklini değiştirmediği gibi, kendi boyutunu da düzenlemez. Diğer bir deyimle, 'saf ben', bilinci kapamaz ve bilincin yarı açık kalabilmesi, bu ben'in (je) faaliyeti sayesinde değildir. "Bilinç,

daima ve tamamıyle açık kalır ve saf ben"in faaliyeti bilincin tarzlarını, ışığın şiddetini ve aydınlamanın karakterini değiştirmeksizin başka bir şeye karışmaz.

Bilincin etkin bir merkezi olarak 'saf ben' düşüncesinin kabul edilmesi, bilincin kasıtlı karakterini bozmaz ve yeni öğe, bilginin konusu problemine önemli bir aydınlık getirir.

. . . . . .

"Deneyüstü olaybilim" düşüncesi ve Husserl'ci düşüncenin son gelişme evreleri: Konunun deneyüstü yapısı problemi, *Saf Olaybilime Dair Düşünceler* adlı yapıtından sonraki eserlerinde egemen bir yer tutar. Bu problem, son eserlerinden olan *Biçimsel Mantık ve Deneyüstü Mantık* (1929) başlıklı eserleriyle, Fransız Felsefe Cemiyetinde verdiği ve *Deneyüstü Olaybilime Giriş* adıyle yayınlamak üzere olduğu iki konferansında açıklanmıştır. Husserl, düşüncesinin bu yeni istikametinde, kullanmış olduğu terimleri esaslı bir surette değiştirmiştir. Bu yeni görüşlerine göre, olaybilim, sezgide görülen bütün özlerin betimlemesinden (tasvir) ayrı değildir. Olaybilim, saf bilinç ve buna bağlı olan konu ile bu konunun deneyüstü yapısının görevlerinin betimi ile sınırlanmıştır. Bütün diğer özlerin betimi olaybilimi ilgilemez. Fakat biçimsel özler söz konusu olursa, maddesel ontolojiyi ilgiler. "Birinci olaybilimsel dönüşüm), doğrudan doğruya ontolojiye götürür, oysaki, olaybilimin kendisine ulaşmak için, kasıtlı bilinçten başka, bütün "birinci verilerin saflığına (naïveté) son veren" ikinci dönüşümden geçmek lâzımdır. Bu itibarla olaybilim, evvelce felsefenin, matematiklerin ve bazı görgül bilimlerin ortak (müşterek) temeli sayılmış, "idealı" (eidétique) bilimin 'sınırlı bir parçasından' ibaret olur. Şu halde Husserl'in yeni anlayışına göre, olaybilim, dış idea'lı betimlemelere asla uygulanamaz. Bu suretle olaybilim, bir "deneyüstü benbilim" (égologie transcendantale) olarak tanımlanmış olursa da bu yeni tanım, Husserl'in görüşlerine ülkücü bir karakter vermez. Zira, bu olaybilim, tek başına ve toptan felsefenin temeli görebilen pek geniş bir alanın parçasıdır. Buna karşın Husserl, şimdi sınırlı karakterini daha iyi belirtmek için, "deneyüstü olaybilim" adını vermeyi yeğ tuttuğu olaybilimin, bazı anlamlarda "ilk felsefe"ye, "mutlak surette en yüce tümelbilim"e hizmet ettiği sonucuna ulaşır ki, bu birbirinden farklı olan şu iki düşüncenin ürünüdür:

1. Deneyüstü olaybilimde kılık değiştiren (incarné) düşünmeli (réflexive) bilgi konularına, yani saf bilince ve bilincin konu olarak edimlerine, bilgi konusunun deneyüstü yapısı düşüncesini uygulamak, Husserl'i, "felsefenin mantığı" gibi önemli bir probleme sevk etmiştir. Bu problem, Husserl'den önce ve fakat Husserl'in "düşüncesel konular" (objets idéels) kuramının etkisi altında kalmış olan ve eleştiricilikten gelen bağımsız filozof Lask tarafından ileri sürülmüş ve derinleştirilmişti. Husserl, "felsefe mantığı" problemini, deneyüstü olaybilimin merkezi saymak suretiyle bu mantığı, bütün felsefenin tümel temeli saymaya mecbur olmuştur.

2. Husserl, bu görüşüne büsbütün farklı olan diğer bir görüşü eklemiştir ki, bu "felsefe mantığı" probleminin niçin kendisi tarafından "felsefe mantığı"nın bilgi konusu olarak saf bilincin deneyüstü yapısı problemi sayıldığını, yani, niçin bu mantığın bilinç olaybilimi ile özdeş bir duruma geldiğini de açıklamaya yarar. Burada, Husserl'in yukarlarda anlattığımız ve son eserinde kendisinin önemle belirttiği, metafizik inancına geliriz ki, bunu şu cümlede formülleştirmiştir: "Mutlak surette şüphe edilemeyen tek varlık, saf bilinçtir".

Bu saf bilincin varlıkbilimsel öndenliği (primat) gerçek varoluşu kendinde, ayrılamaz bir surette bağlı olan öz, Husserl'in son eserinde ilk felsefe olarak benimsenmiş olan "felsefe mantığı"nı bilinç olaybilimi, "saf ben", benbilimi (égologie) ile özdeşlemek için deneyüstücülerin tezindeki gelişmelere bağlandığı görülür. Husserl'in bu özdeşlemesi, onun düşüncelerinde bir ilerlemeden çok bir sapmanın işareti sayılmaktadır; kendisi ve kendisinin bazı, bazı ülkücülüğe düştüğü zannını vermektedir.

"Deneyüstü olaybilim", konu anlayışındaki her safdilliğe (naiveté), hatta sezgi verileri oldukça "olaybilimsel safdilliğe" de son vermeye çalışır. Bilginin bütün konuları sentetik kasıtlı edimler sayesinde saf ben'i kaldırarak ve birinci verileri kategorili şekiller halinde içeri almak suretiyle deneyüstü bir tarzda kurulmuşlardır. 'Gerçek', karşıtlığın veya sonurgunun yokluğundan başka bir şey olmayan ve üzerine "biçimsel mantığın dayandığı doğruluktan" (justesse) farklı olduğu için, kategorili bireşime bağlıdır ve kendini bu bireşim gibi ancak sonsuz bir süreç içinde gösterir. Böylece, "deneyüstü olaybilim", saf ben'in sentetik görevini nitelendirmek suretiyle aynı zamanda "deneyüstü mantık" ya da "gerçek mantığı" olmuş olur ve onun problemi, kesin olarak "ben"in deneyüstü yapımı ve genel olarak bilginin konuları haline gelmiş olmak üzere "saf bilgi"dir. Olaybilimsel ve deneyüstü düşünme içinde saf ben, hem sezgisel bir veridir, hem de onu bilgi konusu olarak kuran bir deneyüstü bireşim merkezidir. Yani, aynı zamanda hem özne, hem de nesnedir. Saf ben'i bilgi konusu olarak ileri süren "felsefe mantığı", düşünme hakkında düşünmenin çözümü olmak sıfatıyle en yüce

kısımları, "aklın olaybilimi" olan "deneyüstü olaybilimin" sonudur. İçinde bütün diğer bilme (savoire) eleştirinin kökü bulunan "bilginin en ilkel eleştirisi, bilincin deneyüstü olarak kendini eleştirmesidir". "Hatta, olaybilimsel ve deneyüstü felsefe mantığı... üstün ve tümel mantık gibi, mutlak bilim mantığı gibi görünür" ve bu, sadece bütün gerçek bilginin son kaynağı değil, aynı zamanda bu bilgiyi tamamıyle kapsayan "kendini bilme ülküsü"nü gerçeklendirir.

G. Gurvitch, Husserl felsefesinin eleştirisini de yapmıştır ki, bunun ana çizgileri şudur:

1. Husserl, imgesel nesne ile gerçek nesne arasındaki farkı kaldırır ki, bu bilginin nesnelliğini belirtmeye engel olduğu gibi, duyulur sezgilerle saf olayları, ülküsel nesnelerle gerçek nesneleri ayırt etmeye de engeldir. Zira, bu görüşte gerçeğin ölçüsü kaybolmaktadır. Bunun diğer bir nedeni de, Husserl'in bilgiyi, nesnenin kendisi değil, bilinç edimlerinin yöneldiği nesneyle ilgili sayması ve bilinç edimlerinin yöneldiği nesneyle ilgili sayması ve bilinç edimlerinin dolaysız olarak değil, nesneye yönelmesi bakımından varoluşuna inanmasıdır.

2. Bu görüş, ne gerçekçilik, ne de ülkücülük kadrosuna girebilir. Zira, bunda özne, nesneyi yaratmadığı gibi, nesne de özneyi yaratmaz. Sadece 'öz sevgisi', canlının eşyaya yönelmesi esnasında, hem özne, hem de nesne olarak meydana gelir ve bunları zihin, sonradan yapay olarak seçtiği içindir ki, ayrı ayrı düşünülmüş gibi görünürler. İçindenlik ve deneyüstülük de bundan sonra düşünülmüş olur. Anlaşılıyor ki, Husserl, ilk iki eserinde gerçeğin bilgi kuramına değil, ülküselin bilgi kuramına meyletmektedir.

3. Gerçek ile özlerin nesnelliğini belirten tek ölçü, ona göre, 'saf bilinç'tir. Bu itibarla Husserl, kendisine rağmen ya Kant'ın ülkücü ölçüsüne veya sağduyu görüşüne bağlanmak zorundadır ve bağıntılığı mutlak bir doğada görmesi yüzünden de dogmacılığa düşmüştür.

4. Bilincin etkin merkezi olarak kabul ettiği 'saf ben' hakkındaki görüşleri de, onu hem Bergson'la, hem de Fichte ile çatışmaya mecbur eder ki, bu kendisini bir taraftan eski tinselci metafiziğe bağlamış olur, bir taraftan da dogmacı metafiziğin doğurduğu zorluklar karşısında bırakır.

5. Husserl'e göre, faaliyetin en aşağı derecesi yine 'hareket'tir. Şu halde hareketle sükûn arasındaki, karşıtlığı özler âleminden uzaklaştıramayız. Ardalanma (teakup), süreklilik, zaman gibi sorunlarda da bu karşıtlık belirir. Husserl, bu konularda Heraklit'le Parmenides'in ikisi de Husserl'den üstündür. Husserl, nesnel zamanla saf zaman hakkındaki açıklamalarında, Bergson'un süreye dair olan açıklamalarının dışına çıkamaz. Her ne kadar bu konuda bu iki filozof arasında bazı farklar varsa da bunlar, Husserl'in aleyhinedir.

6. Husserl'e göre, öz sezgisi, 'edilgin', saf ben'in 'dikkat' edimi ise, etkindir. O, bu karşıtlıktan kurtulmak için, zihincilik ve mantıkçılık yolunu tutmaktadır ve 'tarafsız' (neutre) bir alan kabul etmektedir ki, bu da onun 'dikkat' hakkındaki görüşlerine aykırıdır.

7. Husserl, 'özler'e eski Yunan'da olduğu gibi, kavranılabilir bir değer ve anlam vermektedir ve her edimin mantıksal bir niteliği olduğuna inanmaktadır. O, bir taraftan özlerin kendi aralarında akıldışı (irrationel) bir karaktere sahip olduklarını kabul ettiği halde, bir taraftan da bir tümel akılsallık kabul ederek çelişikliğe düşer.

Matematikçi bir filozof olan Husserl'in olaybilimciliği yalnız bir yöntem olarak, felsefesel bir sistem olarak Almanya'da Scheler, Lask, Heidegger... vb. filozoflar tarafından genişletilmiş, Fransa'da da onun görüşleri, F. Rauh'un ahlâk alanında ileri sürdüğü "ahlâksal deneyi ve akılsal görgücülük, deney aracılığıyle öz bilgisi" gibi terimlerinin dayandığı düşüncelerde çok derin etkiler yapmıştır.

Onun önemli muarızlarının başında, Yeni Hegelciliği kuranlardan F. H. Bradey (1846-1924) görülür.

Husserl'in sistemi, *phénomenologie* teriminin şu tanımına dayanır: Bir olaylar toplamının, soyut ve sabit kanunlarına karşıt (opposition) olarak, ya da bu olayların görünüşleri olan deneyüstü gerçeklikleri içinde belirmelerinin, oldukları gibi betimsel (tasvirî) incelenmesidir (A. Lalande. *Vocabulaire Technique et Critique de Philosophie* (10. baskı, 1970). Bu sözcüğü ilk kullanmış olan Lambert'dir (1728-1777). Kant da, *Doğabiliminin ilk Metafizik İlkeleri* adlı eserinin IV. bölümünde 'hareket' ve 'sükûn' tasarımını incelerken, yani bunları, olayların genel karakteri olarak açıklarken, bu terimi kullanmıştır. Hegel de, "ruhun fenomenolojisi" terimine, ruhun ardalanmış aşamalarının, yaklaştırmalar (approximations) ve karşıtlar aracılığıyle, bireysel duygulardan akla kadar yükselişinin tarihsel anlamını vermiştir. Hamilton ise, bu sözcüğü, 'mantık'a karşıt olarak 'psikoloji' için kullanmıştır. Hartmann da, *Ahlâksal Vicdanın Fenomenolojisi* adlı eserinde, görgül (emprique) olarak tanınan vicdan olgularının, olabildiği kadar tam bir envanteri ile bunların ilişkilerini incelemeyi ve bunların döndürgenebileceği (irca) tümdengelimsel ilkelerinin araştırılması amacıyle bu terime yer vermiştir. Fransa'da da Ravaisson, bu terimi şöyle kullanmıştır: "Felsefe, ne matematik

gibi tanımlar üzerine kurulmuş bir bilimdir, ne de deneysel fizik gibi yüzeysel (sathî) bir olaybilimdir" (A. Lalande).

Bkz. Delbos, *Revue de Métaphysique et de Morale* (Sept., 1911); Nervin Farber, *L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etat-Unis* (cilt I, 1950); Bu eserin II. cildinde, J. Hering' in, *Fransa'da Phénomenologie* başlıklı geniş yazısı. G. Gurvitch, (s. 11-66); *Felsefe Yıllığı* (Istanbul, 1934-1935, s. 264-281) nda, Victor Delbos'un Selmin Tevfik tarafından dilimize çevrilmiş olan makalesi; E. Levinas, *Sur les Idées de Husserl* (Revue de Philosophiques'de, 1929, No. 3); E. Bréhier, (cilt II, s. 1110-1116) ve metinde adı geçen olay bilimci filozoflara dair maddelerdeki bibliyografyalar; O. Becker, *Die Philosophie E. Husserl's, Kantstudien*'de (1930); Ehrlich, *Kant U. Husserl* (1923); J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* (1932); Rovighi, *La Filosofia di E. Husserl* (1939); Farber, *Philosophical Essays in Memory of Husserl* (1941) ve *The Foundation of Phenomenologie* (Cambridge, Mass., 1943); L. Landgrebe, *E. Husserl (1939).* Husserl doktrininin eleştirisi şu eserde toplanmıştır: Melchiors Palagyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der Modernen Logik* (Leipzig, 1902); T. Adorno, *Arch. F. Philos., 3* (1949); E. P. Welsh, *The Philosophy of Husserl* (New York, 1941); *Zur Kritik des Logik Absolutismus, 5* (1954); E. Fink, *Kantstudien*'deki makalesi (1933); M. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la Perception* (2. baskı, 1945).

HUTCHESON, Francis. İngiliz filozofu. İskoçya Okulunun kurucusudur. 8 ağustos 1694'te İrlanda'nın kuzeyinde doğmuş, 1747'de Glasgow' da ölmüştür. Dublin'de özel bir akademi açmış ve otuz beş yaşındayken (1729) buradan kendi yüksek öğrenimini yapmış olduğu Glasgow Üniversitesine ahlâk profesörü olarak çağrılmıştır. Ölünceye kadar bu kürsüde ders vermiştir. Hutcheson, Adam Smith' in hocası olduğu gibi, Shaftsbury'nin yarım bıraktığı birçok ahlâk sorunlarını da tamamlamıştır. Başlıca altı eser yazmıştır; bunlardan üçü Latincedir: 1. *Logicoe Compendium;* 2. *Symposis Metaphysicos;* 3. *Philosophioe Moralis Instition Compendiaria.* İngilizce olan diğer üç eseri de şunlardır: 1. *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtu* (1729). Bu eser, *Recherche sur le type de nos Idées du Beau et du Bien* adıyle Eidous tarafından Fransızca çeviri; 2 cilt; Amsterdam, 1749). Bu, *Güzellik ve Gerçek Hakkında Sahip Olduğumuz Düşüncelerin Örneğine Dair Araştırmalar* demektir ki, bunda daha çok 'ahlâk duyusu'nu ileri sürer; 2. *Essay on the Nature and Conduct of Passions on the Affections, With Illustrations on the Moral sens (Ahlâk Duyusuna Dair Aydınlamalarla Tutkular ve Duygulanmaların Doğa ve Yönüne Dair Deneme).* Bu eser bir çeşit ahlâk psikolojisidir. Profesör olmadan önce yazmıştır (1728); 3. Ölümünden sekiz yıl sonra oğlunun gayretiyle yayınlanmış olan (1755) *System of Moral Philosophie (Ahlâk Felsefesi Sistemi;* 2 cilt). Bu eser, hem Glasgow, hem de Londra'da basılmıştır ve eserlerinin en önemlisidir ki, üç bölüme ayrılmıştır: a) İnsel doğanın yapısı; b) İnsel mutluluk; c) Uygar toplum. Hutcheson, bu kitabını Lord Bishop'a ithaf etmiş, bu zat da yazarın hayat ve düşüncelerine dair bir yazı eklemiştir. Bütün bu eserlerde, bir mantık, bir ontoloji, bir teodise, bir ahlâk ve psikolojinin incelendiği görülür. *Logicoe Compendium*'ünde oldukça Port-Royal mantığını andıran bir görüşle eski okulun mantık sorunlarını incelemiştir. *Metaphysicoe Synopsis*'inin bazı kısımlarında da yine eski okulun ontolojisini savunur ve diğer kısımlarında da yaşadığı dönemin metafiziğine dair bilgilerin serpiştirilmiş olduğu görülür. Fakat, Hutcheson'un felsefesi bundan ibaret değildir. Onun kendi özel ve orijinal değerde bir felsefesi de vardır. Psikoloji, türlü eserlerinde dağınık bir halde bulunur ve bu konuda, insan ruhunu ilgileyen bütün sorunları değil, bazı önemli olanlarını incelediği görülür.



Ruhun fakülteleri hakkındaki kuramı aynıyla Locke'un kuramıdır. Genel olarak İngiliz felsefesine uyarak 'entelekt' ve 'irade'den ibaret olmak üzere iki fakülte kabul eder. Entellekt, dış algı veya duyum, bilinç gibi birtakım öğesel fakültelere sahiptir. Bilinç de, istek, nefret, haz ve elemi kapsar. Bu sınıflamada bellek (hafıza), çağrışım, soyutlama, genelleme gibi zihnin görevlerinden hiç bahsetmemiştir ve duygusal hayata ait olan ruh durumlarını iradeye bağlamak suretiyle yanlış bir yol tutmuştur.

Hutcheson, 'güzel' ve 'iyi' hakkındaki düşüncelerimizi de 'iç duyu' (sens interne) ve 'ahlâk duyusu' (sens moral) ile açıklar ve der ki: "Düzenlilik, düzen ve ahengin ürünü olan güzelliği algılama fakültesine 'iç duyu' adını veriyorum. Erdemli denilen akıllı varlıkların eylem ya da karakterleri ile duygulanmalarını beğenmeyi belirlemeye de 'ahlâk duyusu' diyorum" (*Recherches sur les Idées... Önsöz,* 4. baskı). Ona göre ahlâk duyusu, bir çeşit duygudaşlıktır; zira, "bu duyu, yalnız bazı eylemleri yapan kimselere ve âlicenap dosta karşı değil, verimli bir tarlaya ve hatta geçmiş yıllarda ve başka uluslarda yaşamış olan kimselere karşı da"

hissedilir. Yani, bu duyguyu canlılara karşı olduğu kadar da cansız varlıklara karşı besleriz. Hutcheson, ahlâk duyusunun hiç bir dinsel temeli olmadığına inanır. "Tanrılığı tanımaksızın ve Tanrı'dan hiç bir mükâfat beklemeksizin de insan yüksek onur düşüncelerine sahip olabilir". Hatta, Tanrısal yaptırımlar, ancak bu duyu sayesinde bir baskı olmaktan çıkarak yüküm (obligation) şeklini alır. Bu duyu, toplumun iyiliğine de pek dayanmaz. Çünkü, bizim için faydalı olduğu halde, kendi vatanına ihanet eden adamdan nefret eder ve âlicenap bir düşmana karşı saygı duyarız. Hutcheson'a göre bu ahlâk duyusu, hiç bir doğuştan düşünceye de dayanmaz (E. Bréhier, cilt II, s. 330).

O, bütün diğer duyularımız gibi bir duyu, âdeta altıncı bir duyudur. Denebilir ki Hutcheson, insanın gerçek doğasını gözlemiş ve bizde bencil içgüdülerden başka iradesiz olarak başkalarına yardım etmek ve başkalarına haz vermek gibi özgeci bazı ihtiyaçlar keşfetmiştir; aynı zamanda bu çeşit duyguları yaratan eylemleri beğenen bir sevinç duygusuna sahip olduğumuzu da görmüştür. Ona göre, ahlâk duyusu, akla da bağlı olmaksızın, doğrudan doğruya yalnız insan eylemlerinin değerlerini belirtmek için hareket eder; bu duyu, çok sayıda insana en yüksek nitelik ve nicelikte mutluluk veren eylemi en değerli sayar. Bu duyu, deneyle de açıklanamaz. Zira o, mutlak surette dolaysız ve içgüdülü olarak meydana çıkar. Eğitim, alışkanlık ve çağrışımın da bu duyunun oluşumunda rolü yoktur. Zira, bunlardan tamamıyle yeni duyular ve düşünceler meydana gelmez. Bu duyu bir Tanrı bağışıdır ve Tanrı bilgeliğinin de bir kanıtıdır. Tanrı'yı tanımayanlarda bile bu duyu vardır (H. Höffding, cilt I, s. 416-418). Hutcheson'un ahlâk duyusu vicdandan başka bir şey değildir.

Hutcheson, bu iki duyuyu, diğer duyulardan açıkça ayırır: Genel olarak, der, dış algı bakımından hayvanların da bu duyuya sahip olduklarına inanılır. Hatta bazıları bu duyunun onlarda insandakinden daha kuvvetli olduğunu da ileri sürerler. Fakat hayvanlar, bizim 'içduyu' adını verdiğimiz bu tanıma fakültesine az sahiptirler; hatta hiç sahip değildirler. Hayvanların bazılarında bu duyu varsa da, şüphesiz ki, insanınkinden pek aşağıdır. İçduyu adını vermemizi gerektiren ikinci bir neden de, güzel düşüncesini kazanma sevincinin bize verdiği güçtür. Dış duyumuzun payı çok az olan bazı şeylerde, örneğin tümel teoremler ve gerçeklerde, genel nedenler ya da bazı güçlü eylem ilkelerinde bir çeşit güzellikle güzelden alınan hazları hissetmemizdir. Ona göre, güzeli ve iyiyi kavramamıza hizmet eden bu iki fakültenin içgüdülü bir karakteri vardır. Yaratan, en sade aracılarla bizi erdeme götürür, yani kendimizi koruma içgüdüsünden daha güçlü bir içgüdüyle erdemi kavrarız. Doğduğumuz andan itibaren dış duyularımız aracılığıyle algılama vesileleri baş gösterdiği için, bu algıların doğal olduklarını zannederiz. Güzel ve iyi hakkındaki yüksek düşüncelerimizin ise, böyle olmadıklarını zannederiz. Bunun nedeni, çocukların belli bir zamandan sonra düşünmeye başlamaları veya hiç olmazsa oranları, ilişkileri, duygulanımları, karakterleri düşündüklerini ve bunlarda beliren eylemleri yargıladıklarını bize geç bildirmiş olmalarıdır. Bunun içindir ki, biz, çocukların güzel hakkında sahip oldukları ahlâk duyusunun sadece öğrenim ve eğitimin ürünü olduğuna inanırız. Hutcheson, bu iki duyunun tümelliğini de savunur. Yani, ona göre, bu duyudan yoksun olan hiç kimse yoktur. Evinin planı için düzensiz bir yamuk (trapèze) veya eğriyi seçmiş olan, yahut birbirine karşıt duvarların yapımında (construction) paralellik ve eşitliği ihmal eden bir insan görülmemiştir. Mutluluk konusunda, "en büyük sayının en büyük mutluluğu" formülünü savunan da odur.

Düşüncelerin kaynağı sorununda Hutcheson, Locke felsefesini takip eder: *Ahlâk Felsefesi Sistemi* adlı eserinin başından itibaren düşünceleri iki sınıfa ayırır:

a) Duyumdan gelen düşünceler;
b) Düşünmeden gelen düşünceler.

Ona göre, duyum ve bilinç, ruha bilginin bütün maddelerini getirirler. Bütün düşüncelerimiz veya ilk ve dolaysız kavramlar hep bu iki kaynaktan doğarlar. Hutcheson da Locke gibi, deneyden gelmeyen bazı düşüncelerimizin olabileceğini fark edememiştir. Ahlâk ve psikoloji konularını birlikte incelediği bu son eserde, Hutcheson, ahlâksal ödevlerin temeli sorununda eylemlerimizin kuralı olarak 'âlicenaplık'ı kabul etmek suretiyle Richard Cumberland'ı taklit etmiş olur ve şöyle söyler:

"Ahlâk bakımından iyi ya da kötüymüş gibi kavradığımız her eylem, daima duygulu varlıklara karşı hissettiğimiz herhangi bir duygulanmanın (affection) ürünü sayılır. Bize, insan cinsine karşı hizmet etme yeteneğini vermemiş olan bir mizaç, ahlâksal bir iyilik olamaz. Masumu savunmaya hizmet etmeyen bir 'cesaret', anlamsız bir erdemden başka şey değildir. Çıkarımıza yaramayan bir 'tedbir', asla erdem sayılamaz. Hele insan mutluluğuna yaramayan bir 'adalet', akıllı bir varlıktan çok, kendi bayağı bir sıfatı olan teraziye uygun gelir".

Hutcheson, 'bireysel' ve 'sosyal erdemler'i ayırt etmemiş, ahlâkın temel ilkeleri ile, geçici öğelerini ayırmamış olmakla suçlandırılır; örneğin, âlicenaplığın, az ya da çok olmaya el-

verişli olduğu, parlayıp sönebileceği ve karakterinin daima değişebileceği, bu itibarla da ahlâksal bir ilke ve sosyal bir ödev olamayacağı ileri sürülür. Yani, sosyal ödevlerin âlicenaplıkla sona ermeyeceğini iddia ederler. Dinsel ödevlerle âlicenaplık arasında ise, hiç bir ilgi yoktur. Hutcheson'un din bakımından âlicenaplıkla aşkı karıştırdığı anlaşılmaktadır. Bu konuda, onu Fénélon'a benzetenler vardır. Zaten Hutcheson'un felsefesinde, bireysel, dinsel ve hatta sosyal ahlâklar, fazla bir yer tutmaz. Adı geçen son eserinin II. ve III. kitaplarında, hukuk, kanunlar, sosyal hayatın zorunluluğu, nedeni, toplum üyelerini birbirine bağlayan sözleşimler (kontrat), evlenme ve nihayet, hükümetin kurulmasında egemen olan güdüler (motifes) hakkındaki düşüncelerini kapsayan bölümler vardır. Fakat Hutcheson, burada hukuktan, hükümdarın haklarından ve hükümet şekillerinden ve bu türlü şekillerin fayda ve zararlarından söz ederken, sosyal görüşlerden çok siyasal görüşlere önem verir.

Hutcheson, 'hükümet şekilleri'ni iki kategoriye ayırır:

1. Tarafsız (mixte) tarzdaki hükümetlerdir ki, bunların çeşitleri çoktur.
2. Yalınç tarzdaki hükümetlerdir ki, bunda monarşi, aristokrasi ve demokrasi vardır.

Fakat bu üç hükümet şeklinin bazı kusurlarından sakınabilmek için, bu üçünün birleşmesinden meydana gelen tarafsız tarzı tercih eder. Bu tarz, daha çok İngiliz ulusunun iyimser ruhu ile siyasal kurumlarının başarılı bir açıklaması sayılır. Bununla birlikte, *Philosophioe Moralis Institutio Compendiaria* adlı yapıtında daha çok 'sosyal kontrat'a değer verdiği (liv. III, ch. VII) ve Tanrısal hak aleyhinde olduğu görülür ve "Tanrı, der, kralları veya diğer hükümdarları, iktidarın tarz ve sınırlarını düzenlemek için bir kâhin yollamamıştır" (liv. III, ch. V).

Hutcheson'un *Estetik*'i de ahlâkına bağlıdır. Ona göre, insan güzelliği, içduyu sayesinde kavrar. Bu duyu, akıllılıkla (rationalité) duyumluluk (sensualité) arasında bulunan bir aracıdır ki, bunun aracılığıyle çeşitlilik içinde birliği, çokluk içinde uygunluğu ve tözleri bakımından özdeş olan doğru, iyi ve güzel'i tanırız. Hutcheson, sanat hazzına, konunun aslına tekabül eden taklit ve kopyayı da bağlar; mutlak ve bağıntılı olarak iki türlü güzellik ayırır. Bu düşüncelerin, Reid ve Adam Smith'de de etkisi görülür (B. Croce, s. 202-203).

Hutcheson'un *Teodise*'sine, *Metaphysicoe Synopsis* adlı eseri ile *Ahlâksal Felsefe Sistemi*'nde de (liv. I, ch. IX) oldukça geniş düşüncelerine rastlarız. Onun Tanrı varoluşu hakkında getirmiş olduğu kanıtlar dört esasa dayanır:

1. Evrenin genel planı;
2. Hayvan bedenlerinin yapısı;
3. Hayvanların yayılması (propagation);
4. Güneş ve atmosferin, üzerinde yaşadığımız yeryüzü ve hayvan bedenleri ile olan ilişkisi.

Bu belgeler, sadece fiziksel düzenle ilgilidirler. Hutcheson, bu konuda da Locke'u taklit etmiştir; metafizik kanıtlardan ya da Fénélon' un deyimiyle, "zihinsel düşünceler"den elde edilmiş belgelerden kaçınmıştır. Yani, uçsuz bucaksızlık (immensité), ebedîlik, sonsuzluk, en yüce yetkinlik ve amaçlı neden gibi maddesel olmayan belgelere baş vurmamıştır. Hutcheson, Tanrı'nın varoluşu sorunundan sonra Tanrısal yüklemleri ele alır. Bunlardan en çok evrenin planı aracılığıyle ispat ettiği Tanrısal iyilik üzerinde durur. Şerrin de varoluşu karşısında Saint-Thomas ve Leibniz gibi, Tanrı'nın daha büyük iyilikleri kolaylaştırmak için bazı kötülükleri de yaratmış olduğunu ileri sürer. Hutcheson, insanın gerçek akıbetine bağlı olmasından ötürü, şerrin varoluşundan ruhun ölmezliği ve ahret hayatı problemine geçer, bunun ispatı için de şu dört düşünceye dayanır:

1. Tümel olarak bir ahret hayatı beklenmektedir;
2. Böyle bir hayatın bulunmadığına dair hiç bir belge ileri sürülemez;
3. Ruh, bedenden ayrıdır;
4. Bir ahret hayatının zorunlu olarak varlığı, aklın doğrudan doğruya erdemle mutluluk arasında kavradığı ahengin kurulması için bu fani âlemin yetersizliğini fark etmesiyle de ispat olunur.

Hutcheson'un bu konularda gelenekten, halk inançlarından, az çok Hıristiyanlıktan ayrılmak istemediği görülür. O, akla her zaman gelebilecek olan itiraz sorularına karşılık vermekten çekinmiş, düştüğü çelişik düşünceleri görmek istememiş ya da görememiş ve her birine ayrı ayrı itiraz edilebilecek olan birtakım öznel inançlar çıkmazına dalmıştır. Özet olarak Hutcheson, bir felsefe sistemi kurmamış, küçük ayrıntı farklarıyle Locke'u taklit etmiştir. Ahlâkta R. Cumberland'ın çırağı ve yine ahlâkla politikada Hobbes'ın hasmıdır.

Külliyatı 5 cilt olarak Glasgow'da basılmıştır (1772).

Bkz. W. R. Scott, *Francis Hutcheson His Life, Teaching and Position in the History of Philosophie* (Londra, 1900. Bu eserde, Hutcheson'un hayat ve kişiliğine dair geniş bilgiler vardır); A. Espinas, *La Philosophie en Ecosse au XIII e Sciecle* (Revue de Philosophique XI, 1881); W. Lechmann, *Some Account of the Life, Writings and Character of the Author* (Bu yazı, Hutcheson'un *Ahlâksal Felsefe Sistemine Giriş* adlı eserine bir giriş olarak eklenmiştir); V. Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie Morale au*

XVIII e Sciecle (Ecole Ecossaise, Leçons 2 ve 3); Failair, *De Vita Hutcheson* (Groningue, 1812); Jouffroy, *Oeuvres de Reid, I* (1845); Albée, *Hist. of English Utilitarianism* (1902).

Hutcheson'u, İngiliz dilci ve Tanrıbilimcilerinden John Hutchinson'la karıştırmamalıdır. Bu zat, 1674'te doğmuş, 1737'de ölmüştür. O, felsefeyi mistisizm yoluna sürüklemiş ve bu esasa dayanan bir okul kurmaya çalışmıştır. Ona göre, vahyedilmiş dil, bütün bilgilerimizin temelidir. Külliyatı 12 cilt olarak 1749'da basılmıştır.

HUTTEN, Ulrich von. Luther'e bağlı Alman hümanizmacılarının ünlülerindendir. *Bazı Karanlık Kimselere Mektuplar* (5 cilt, son baskı, 1859-1870) adlı eseri önemlidir. 21 nisan 1488' de Steckelberg'de doğmuş, 29 ağustos 1523'te ölmüştür. Kalemi kadar da kılıcı kuvvetli olan bir şövalyedir. Hayatı hep savaş meydanlarında kahramanlıkla geçmiştir. Almanca ve hele Latince polemikte pek tutkulu bir enerjiye sahiptir. Worms diyeti esnasında Almanya'yı türlü düşünce çekişmeleri ve tartışmalarıyle uğraştırmıştır. Kendisi, reformanın sağ koluydu ve Saint-René Tailandier'nin deyimiyle, "Doktor Wittemberg'in silahlı bir uşağı"ydı. Eserleri *Dunkelmännerbrief* başlığıyle 5 cilt olarak Berlin'de basıldı (1821-1825).

Bkz. Böcbing, *U. von Hutten von der Strauss* (Leipzig, 1858-1859); H. Holborn, *U. von Hutten* (1929); O. Flake, *U. von Hutten* (1929); H. Drewinc, *Vier Gestalten aus d. Zeitlter d. Humanismus* (1946).

HUYGHENS, Christian. Hollanda fizikçi, matematikçi ve astronomlarından. 14 nisan 1629'da Hoog'da doğdu, 8 temmuz 1695'te bu ilde öldü. Babası ozandı. Yüksek öğrenimini, Leiden ve Breda Üniversitelerinde yaptı. Evvelâ geometri, sonra da fizikle uğraşmış olan bu bilgin, her çeşidi ile sarkacı icat etmiş ve açıklamıştı. Londra Krallık Akademisi ile Paris Bilimler Akademisine üye olmuştur. Huyghens, olasılar (ihtimal) hesabı hakkında, *Zar Oyununa Dair Düşünceler* (1656), sikloid denilen eğrinin özelliklerini gösteren bir kuram sunmuş, logaritmalar kuramını ileri sürmüştür. Astronomideki bazı teknik icatları sayesinde güneş sistemindeki gezegenler hakkında bilgiler edinmiş ve sabit yıldızlar hakkında verdiği bilgilere dayanarak, onların bazı uydularında canlı varlıkların bulunabileceğini ileri sürmüştür. Özetle o, fizikte, mekanik ve optikteki önemli buluşlarına, bu pozitif bilimlerin diğer konularını aydınlatan türlü kuramlar da eklemiştir. O, bu buluş ve görüşlerinde, Descartes ve Leibniz'le ilgilidir.



Huyghens, Zühal yıldızının kemerini ilk kez keşfetmiş olmakla da tanınır. Şu iki eseri, felsefe bakımından da önemlidir: *De Humine; Horologium Oscillatoruim.* Bunlardan başka, *Ağırlığın Nedeni Üzerinde Araştırma* (1690); *Yeni Musikî Gamı* gibi pozitif bilimleri ilgileyen orijinal eserleri vardır. Külliyatı 22 cilttir (1888-1950).

Bkz. M. Bense, *Gesstesgeschichte der Mathematik I ve II* (1948-1949); E. Mach, *Die Mechanik in Ihrer Entwicklung* (Leipzig, 1883); K. Lassowitz, *Geschichte der Atomistik* (2 cilt; Hamburg ve Leipzig, 1890); H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik* (Leipzig, 1894); F. Lenard, *Gr. Naturforschen* (1929); E. J. Dijksterhuis, *Ch. Huyghens* (Haarlem, 1951).

HUXLEY, Thomas Henry. İngiliz fizyoloji, biyoloji bilgini ve doğa filozofu. 4 mayıs 1825'te Ealing'de doğdu, 29 haziran 1895'te Eastburn' da öldü. Darwin'in çıraklarındandır ve onu ileri götürenlerdendir. 1846-1850'ye kadar Avustralya'da incelemeler yaparak deniz hayvanları hakkında geniş bilgiler getirdi. Krallık Madenler Okulu ile, Kral Enstitüsünde ve Kral Kolejinde yönetmen ve bilgin olarak önemli görevlere atandı. İngiliz bilim kurumlarından madalyalar da kazanmıştır. 1854'te Londra'da profesörlüğe başladı. Pozitifçiliğe ve evrimciliğe bağlı bir maddecidir. *Man's Plas in Nature (İnsanın Doğadaki Yeri.* Bu eseri, E. Dally Fransızcaya çevirdi, 1868) başlıklı esesinde üstadının aşırı maddeciliğini o suretle savundu ki, pek ateşli çatışmalara, çarpışmalara olduğu kadar da coşkunluklara neden oldu. Grant-Allen'in dediği gibi, en soyut kuramları ve dine aykırı düşünceleri pek açık bir dille anlatabilecek güçte bir kaleme sahipti.



Şu eserler de onundur: *Hume* (1879); (Bunu Compayré Fransızcaya çevirdi, 1880); *Science and Culture* (1881); *Evolution and Ethices* (1894); ve oğlu tarafından bastırılmış olan, *Life and Letters* (1900).

Huxley, bilimsel bilginin herhangi bir meta-

fizik varsayıma oranla bağımsızlığını açıklamış, maddecilikle tinselciliğin birbirine karşıt iki saçma sistem olduğunu, bunların ruh veya maddeyi bileceğimiz hayaline boş yere kapıldıklarını, nedenlilik kanunu gibi ilkelerin evrensellfğini bilimin asla desteklemediğini ileri sürmüştür. Ona göre, geçmişi, geleceğin öncel görümünde (prévision) bize rehberlik edecekmiş gibi kabul etme inancı yeter. Bu inancın meyvelerini vermek suretiyle gerçeklenmiş olsa da, bunun asla gerçeklenme alanından daha öteye geçemeyeceğini de savunur. Huxley, ahlâklılığın temeli bir kredoya (credo) bağlı olmadığını, bunun sosyal organizmanın bozukluğu ile ahlâksızlık arasındaki ilgiyi kuran doğal düzene inanmaktan doğduğunu iddia eder.

Bkz. L. Huxley, *Life and Letters of the Henry Huxley* (2 cilt, 1900; 2. baskı 3 cilt, 1903); P. C. Mitchell, *Th. Henry Huxley Sketch of His. Life and Work* (1900).

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

A

ABADAN, Yavuz. 279
ABAILARD, Abelard. 232, 233, 281, 284, 453, 465, 466
ABARIS. 135, 378
ABDULLAH CEVDET. 289, 290, 446
ABDÜLHAK ADNAN. 48, 101, 105
ABU BAKR İBN-AL SARAC. 100
ABU BİŞR MATA BİN YUNUS. 100
ABU HANİFE. 209
ABU'L FUTUH AHMED AL Gazza'lı. 209
ABU'L MAALİ AL-ÇUVAYNİ. 208
ACHENWALL, G. 245
ACKERMANN, W. 187, 191, 421
ADALBÉRON, 223
ADAM, M. 470
ADAM SMITH. 116, 201, 392, 469, 471, 478, 479, 493, 495
ADDISSON. 172
ADELUNG. 369
ADIVAR, *Bkz.* Abdülhak Adnan.
ADLER, Alfred. 177
ADLER, Max. 64
ADOLPH, H. 111
ADORNO, Max. H. V. Th. W. 493
ADRIEN (Arianus). 66, 68, 69, 105, 106, 207, 421
AEDESİA, AÉDESİE. 411
AÉNESİDEMOS, ENESİDÈME. 100, 105, 377
AETİUS, AESİUS. 48, 144
AGALOS, 85
AGATON, AGATHON. 38, 258
AGOBARD, Lyon'lu. 175
AGRİCOLA, Rodolpho. 83
AGRİPPA. 428
AHALYA. 260
AHMED BİN HAMBEL. 94
AHNER, Max. 175
AIMÉ-MARTIN. 45
AJAX. 69
AKADEMOS. 14
AKENSİDE. 445
ALAIN, E. A. Chartier. 250
ALBÉE, E. 319, 496
ALBERT. 191
ALBERT, Strasburg'lu. 148
ALBERT, Büyük. 7, 9, 232, 246, 282, 375, 413
ALBERT LEVY. 123
ALBİNUS. 183
ALBIUS, Thomas. 247
ALCUİN. 87, 175
ALEMBERT, D'. 159, 197, 369
ALESSIO, L. 150
ALEXANDRE, Aphrodizya'lı. 101, 186, 208, 223, 411, 412, 420, 428
ALEXANDRE, M. S. 266
ALFRED, Büyük. 87
ALFREDO CALDERON. 236
AL HASAN. 375
ALIOTTA. 48
ALKİNOS. 65, 66
AL KİNDİ. *Bkz.* El-Kindi.
ALKMEON, Kroton'lu. 55, 142, 426
AL KIFTI, Cemaldedin. 101, 102, 103
ALLAMAND. 266
ALLEN, A. V. G. 13
ALLEN, P. S. 85
ALTHUSIUS, J. 278
AMANN, E. 453
AMATO MASNOVO. 283
AMÉBON. 183
AMES. 409
AMMON. 408
AMMONIUS, Saccas. 364, 403, 411, 419, 423
AMOFIMIUS, C. 71
AMPÈRE, A. M. 197, 422
ANAXAGORAS, Anaxagore. 14, 63, 69, 336, 387, 412, 413, 453, 454
ANAXİMANDROS. 135
ANAXİMEN. 428
ANCHİSTOS. 57
ANDERSEN, W. 257
ANDRÉ MARTIN. 312
ANDRÉ, Pierre. 159
ANDREAL, F. 202
ANDRÉS. 103
ANHALT-DESSAU, Prenses. 96
ANTİMORİ. 191
ANTİSTHENES. 424
ANTOIN. 83
ANTOINE de la POTERIE. 202
ANTONIN (Sofu). 105, 421
ANTONIO. 223
ANZILOTTI. 249
APELET, E. F. 180
APOLLONIUS. 147, 148, 150, 314, 423
APULÉE, L. A. 87, 148, 186, 407, 426
ARATUS. 85
ARCHELAUS, ARKELAUS. 387
ARCHİLOK. 382, 425
ARCHİMÉDE. 227
ARCHİPPOS. 136
ARCHYTAS. 14, 136, 148
ARDENT. 233
ARESAS, L. 148
ARGIROPHYLE, Jean. 208
ARIAN. 429
ARİSTARK, Sisam'lı Aristarque. 454
ARİSTİDE. 92
ARİSTİP, ARİSTİPPOS. 80, 91, 92, 351
ARİSTO, ARİSTATALES, ARİSTOTE. 7, 8, 14, 16, 23, 36, 44, 45, 48, 53, 60,

69, 72, 79, 87, 91, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 135, 136, 137, 142, 143, 148, 149, 153, 155, 170, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 214, 215, 216, 221, 222, 223, 224, 228, 230, 232, 246, 247, 249, 253, 254, 258, 260, 271, 264, 276, 282, 283, 284, 285, 286, 302, 304, 305, 308, 309, 314, 315, 331, 340, 362, 375, 376, 378, 380, 384, 402, 403, 404, 411, 412, 419, 421, 424, 427, 428, 430, 436, 451, 453, 462, 463, 465, 483. 488
ARİSTOGİTON. 14
ARİSTOKLES. 13
ARİSTON, Sisam'lı. 85, 403, 404
ARİSTOPHANES. 38, 44, 427, 428
ARİSTOXEN. 135, 136, 207
ARİUS. 269
ARMON COLIN. 45
ARMAND, F. 170
ARMİNUS. 276
ARMONİBUS. 418
ARNAUD, A. 105, 464
ARNIM, H. Von. 82
ARNOB, ARNOBİUS. 97, 98
ARRIEN. 66
ARSAL, Sadri Maksudî. 250
ARSESİLAS, ARCÉCİLAS. 160, 294, 421
ASKLEPİJENİ, ASCLÉPİGÉNİE. 423
ASKLEPİODOT, ASCLÉPİODOTE. 419
ASKLEPİOS, ASCLÉPİUS. 404, 408
ASLAN, G. 294
ASPASIA, ASPASIUS. 100
ASSELINE. 458
ASTER, Von. 100
ASTROW. 451
ATHÉNÉ. 97, 201
ATTENSBERGER, A. 181
AUBREY DE SELINCOURT. 413
AUDIN. 85
AUGE, L. 444
AUGUSTIN, Saint. 7, 9, 45, 87, 88, 91, 98, 158, 161, 169, 170, 207, 234, 269, 281, 355, 362, 375, 377, 408, 413, 453, 467.
AULU-GELLE. 106
AURİSPE. 44
AUROBINDO. 387
AUSTIN, J. L. 176
AVENARIUS, R. 203
AXIOTE. 14
AY, Lütfi. 257
ARAÏS, P. H. 159
AZEGLIO. 197

B

BAC, J. 11
BACON, François. 81, 151, 152, 169, 191, 198, 202, 433, 443, 461
BAEDECKER. 322
BAHA TEVFİK. 166
BAHNEN. 12
BAILEY, Gyril. 82
BALLAMY. 246
BAILLET, V. A. 160
BAIN, A. 200, 276
BAKUNIN. 415
BALDWIN, H. V. 151
BALTZMANN, L. 269
BARBAROS, Josephe. 412
BARBAROS, François. 222, 412
BARKHOLT. 467
BARLANO, M. 114
BARNETTE, L. 48
BARRÈS. 250
BARTHE, K. 123, 354
BARTHELEMY, S. H. 14, 170, 261
BARTHOLMAI. 394
BASCH, V. 351
BATLAMIUS. *Bkz.* Ptolémé.
BAUCH, B. 151
BAUER, Bruno. 351
BAUFLAIRS, (Madam). 471
BAUMEISTER. 387
BAUMGARTEN, A. Got. 402, 445
BAUMGARTENER, M. 283
BAUTIN, L. (Eu. B. L.Abbée). 262
BAYDAR, Nasuhî. 256
BAYDUR, Suad Yakub. 417
BAYTİN, Sadi. 257
BAYLE, Pierre. 157, 421
BAYLET, Eti. 157
BEATTIE, James. 228, 479
BEAUSOBRE, Ch. Louis de. 158
BEAUVILLIER, Düşes de. 114
BEBEL, A. 170
BECCARIA, - BECHER, Ericher. 134
BECHER, E. 95
BECKER, Oskar, 493
BEITRGE. 202
BELBO. 197
BELIN DE BALLU. 260
BELL, A. F. G. 261
BELON. 221
BEMBOS. 83
BENEKE, Fr. Ed. 159, 394
BENHOFFER. 69
BENN, A. W. 266
BENSE, M. 496
BENTHAM, J. 245, 291, 310, 318, 319
BEOZÉ. 315
BERENGER. 421
BERGER, Herm. 85, 174
BERGIER. 115, 116
BERGMANN, E. 256, 294
BERGOUGNAN. 417
BERGSON. 244, 251, 298, 356, 357, 421, 459, 481, 487, 492
BÉRY-CONSTANT. 134
BERKELEY, G. 6, 86, 471, 472
BERKES, Niyazi. 176
BERNARD PEZ. 224
BERNARD, C. 351
BERNARD, Charire'li. 454
BERNAYER, Tour'lu. 182
BERNHARDY. 85
BERNHEIM, Dr. 176
BERNIYER, François. 203
BERRY, G. G. 257
BERRUYER, P. 280
BERTH, H. 91
BERTHELOT, Réne. 256
BERTHAUD. 234
BERTHOLMESS, Ch. 464
BERTRAN, Ernest. 461
BESSARION, J. B. 208, 214, 215, 222
BETT, H. 91
BEUCH, B. 151
BEYNES. 310
BIANCHETTI. 198
BIAS. 379. 382
BIBERG. 279
BIDEZ, J. 63
BIELESCHOWSKY. 256
BIERLING. 312
BIGNONE, E. 63, 82
BIGOT, H. 111
BILEN, Max. 95, 105
BİLGİN, Recai. 255, 256, 257
BINET. Dr. A. 316
BİN USAYBİYA. 103
BISE, P. 379

BISHOP, Lord. 493
BITCHIE. 45
BLACK, M. 176, 471
BLAIRE. 471
BLAS, F. 260
BLASS. 44
BLYSON. 379
BODIN, J. 443
BODINUS. 479
BOÉCE. 87, 224, 226, 232, 233, 246, 282
BOECKE. 150
BOEHME, J. 366, 428
BOER, T. J. 101
BOETHIUS, D. 460
BÖHNER, Phil. 269
BOISSIER, G. 182
BOIVIN. 215
BOLE, C. R. 458
BOLIN, A. W. 123, 479
BOLTZMAN, L. 171
BOLZANO, B. 180
BONALD, De. 225
BONAPARTE. *Bkz.* Napoléon.
BONIFACE VII. 7
BONIFACE VIII. 284
BONITZ, Hermann. 257, 397
BONNELL. 114
BONNET, Ch. 116, 375
BOOKS, Van Wyik. 51
BOOLE. 176, 310
BORDAS DEMOLIN. 464
BORDLER, P. 459
BOREL, A. 223
BORING, E. G. A. 394
BOSSERT, A. 403
BOSSUET, J. B. 112, 114, 242, 388
BOSTROEM, Ch. J. 279
BOUCHITTE, L. F. H. 208
BOUDRY, L. 288
BOUILLIER, Fr. 225, 231, 427
BOULAN, E. 374
BOULANGER. 470, 476
BOULOGNE, M. 50
BOURGIN, H. 169
BOUTROUX, E. 95, 275, 297
BOWLE, J. 444
BOYLE, R. 398
BOYER, Louis. 85
BOEHNER, Phil. 268
BOSANQUET. 266
BÖCHING. 496
BRABISCH. 69
BRADLEY, F. H. 266, 492
BRAEKEN, E. V. 11
BRAMHALI. 432
BRAUER, B. 350
BRAUN, O. 49, 324
BRÉHIER, E. 11, 51, 92, 94, 111, 123, 150, 157, 158, 188, 206, 207, 215, 231, 250, 256, 264, 266, 297, 304, 323, 324, 331, 341, 349, 364, 365, 374, 377, 387, 403, 415, 443, 444, 458, 459, 461, 468, 469, 477, 493, 494
BRENTANO, F. 460, 480, 483
BRETON. 115
BRETTE, G. S. 207
BRILLIANTOFF. 91
BROCA. 194, 458
BROCHARD, V. 45, 106, 352, 363, 377, 412
BROCKDORFF. 443
BROD, M. 46
BROECK. 369
BROECKELMANN. 105
BROTINUS. 149
BROUSSAIS. 194
BROWN, Th. 304
BRÜCKER. 95, 101, 159, 425, 464
BRÜCKMÜLLER, Fr. 288
BRUHAT, (Madam) 462
BRUMMEL, L. 374
BRUNI, Ger. 234, 235
BRUNO, J. 148, 203, 204, 230, 301
BRUNSCHWICG. 288, 331, 481
BRUTÜS. 71
BUADRY, L. 28
BUCKLE, Th. 372
BUDA. 260
BUFFIER, C. 265
BUFFON. 221
BUGEREL. 207
BUHLE, J. G. 134, 207
BUHLER, K. 452
BUISSON. 220
BURDACH, K. Fr. 193
BURIGNY, J. L. de. 279
BURIOT, Henri. 95, 351
BURKE, E. 201
BURKHARDT, J. 467
BURNET, J. 48, 63, 150, 364, 379, 380, 386, 387, 416, 417, 425, 428
BURSLAV, Kıvamettin. 95, 105
BURST, C. 177
BUTE, Lord. 114, 470
BUTLER, J. 265
BUTTON, D. 479
BYRON, Lord. 256
BYWATER, D. 150
BYWATER, J. 378, 380, 387

C

CABANIS. 118, 194
CABOT. 51
CALDERON. 236
CALINUS. *Bkz.* Galien.
CALLIKLÈS. 25
CALLINS. 446
CALVIN. 13
CAMPBELL, Lewis. 44
CAMILLE DE SENNE. 256
CAMPANELLA, Th. 169, 236, 313
CANNOVAY, (Kontes). 368
CAPELLE, M. M. F. 69
CAPPARELLI, V. 150
CAPPUYNS, Maieul. 91
CARASSON, E. 114
CARDAN. 398
CARPORELLI, V. 251
CARLINI, A. 217, 294
CARLOWTZ, (Madam). 403
CARLYLE, Th. 49, 50, 300
CARMALY, E. 48
CARO, M. E. 319, 373, 443
CARRÉ, M. H. 397
CARUTTI, D. 244
CARLWITZ, Madame. 186
CARUS. 412
CASAUBON. 420
CASIRI. 101, 103
CASMANN, O. 253
CASSIRER, E. 451
CASSIUS, C. 71
CASTELLI, E. 220
CATON. 371
CATULUS. 462
CAVE, M. 177
CAVENDISH, Lord. 430, 432
CÉLESTINS. 225
CELSE. 66
CENSORINUS. 428
CERCOPS. 149
CESAR, Sezar. 71, 290
CESAROTTI. 402
CHALGNER, E. 83, 150
CHALKE, D. R. 394
CHARCOT. 176
CHARER, R. 45
CHARLMAGNE. 175, 401
CHARLES ALBERT. 237
CHARLES AUGUSTE. 255
CHARLES EMMANUEL III. 225
CHARLES LE CHAUVE. 87
CHARLES LOUIS. 368

CHARLES I. 470
CHARLES II. 172, 246, 431
CHARLES IV. 235
CHARLES V. 85
CHARLES XII. 193
CHARLES, R. 446
CHARTERUS, Ren. 186
CHARMIDES, Charmide. 13
CHARRON. 247
CHAUVET, E. 45
CHAVÉE. 458
CHAVET, V. 45
CHARTIER, Réné Le. 187, 479
CHEVREUL. 362
CHIN, Y. L. 267
CHICCHETTI, E. 220
CHOTT, G. 460
CHRISTIAN III. 48
CHRISTIAN KRAUS. 288
CHRISTIER, Lokintes. 460
CHRISTINE (Kraliçe). 276
CHRISTINE, Martensen. 48
CHRISTOPHLE, Ch. 294
CICERON. 70, 71, 72, 77, 79, 82, 91, 92, 98, 100, 144, 149, 160, 201, 208, 224, 246, 254, 277, 351, 352, 364, 378, 403, 404, 421, 422, 425, 447
CLARA, Eliz. 63
CLARKE, S. 319, 479
CLAUDE SAUMMAISE. 207
CLEANTHE. *Bkz.* Kleant.
CLÉMENT, İskenderiye'li. 98, 183, 387, 404, 407
CLEMENT DAVID. 412
CLEMENT VII. 226
CLÉOMÈN. 11
CLERC, V. Le. 284
CLERSELIER, C. 203
COHEN. 324
COHN, H. 48
COHN, J. 351
COIT. 246
COLEBROOKE, T. Th. 260, 261
COLLARDEAU, T. 69
COLT. 246
COLUMNA. 98
COMBES, A. 228
COME. 214
COMI ANTOINE. 244
COMPAYRE, G. 479
COMPÈRE-MOREL. 280
COMTE, Auguste. 92, 109, 120, 121, 122, 341, 350, 443
CONANT, V. 134
CONDILLAC. 196, 197, 198, 265, 370, 398, 461
CONDORCET. 97, 155, 173
CONNOLLY, J. L. 228
CONRAD, Dr. G. 479
CONRAD, J. 170
CONRING. 245
CONSIDERANT, V. 169
CÖOERIDGE. 49
COPERNIC. 149, 188, 190, 202, 204, 206, 328, 482
COPPOLA, G. 82
CORAY. 68
CORBIN-PETITHENRY. 361
CORDEMAY. 230
CORNEILLE. 156
CORNELIUS AGRIPPA. 366
CORNELIUS, H. 180, 428
COSTE. 197
COSTER, A. 262
COTTA. 403
COULMES, P. 135
COULTON RÉMI. 246
COURANT, R. 421
COURDAVEAUX. 68
COUROT, A. 97
COUSIN, V. 45, 87, 116, 117, 171, 196, 197, 200, 244, 261, 281, 304, 306, 307, 313, 331, 334, 350, 443, 495
COUTURAT, L. A. 45
CRAVEN, J. B. 155
CREUZER. 410, 417
CROCE, B. 111, 194, 217, 219, 244, 271, 301, 324, 345, 351, 393, 394, 402, 403, 418, 443, 452, 495
CROISET, Alfred. 258
CROMAZINO. 418
CROMWELL. 313, 431
CROUZAZE, G. P. de. 159
CRUCIUS, M. 215
CSERI. 458
CUBBAÎ. 93
CUDWORTH, R. 183, 214
CUMBERLAND, Richard. 362, 494, 495
CURTIUS, E. R. 51, 372
CUSA, Nicolas de. 100, 148, 236
CUSCHING, M. P. 451
CUSTODI, Pierre. 236
CUVIER, G. 220, 221
CÜBBAİ. 104
CYPRIS. 55

D

DACHERI, D. 464
DACIER. 68
DALLY, E. 496
DAL PRA, M. 479
DAMASCIUS. 364, 403, 411, 418, 419
DAMIANI, Pierre. 451
DAMIRON, Ph. 207, 231, 373, 444
DANIEL DE FOE, Dr. 172
DANIÉLOU, J. 269
DANTE. 170, 234, 242, 255
DARBON. 304
DARENBERG. 187
DARIUS. 379
DARN. 116
DARWIN, Ch. 93, 195, 291, 296, 297, 462, 496
DAUB, Karl. 119, 350
DAUBANTON. 220
DAVID, Shub. 50
DAVID, Maxime. 479
DAVIDSON, J. 394
DAVY, G. 93
DEBRIT, Marc. 197, 244
DEFFAND, Madame de. 369
DE GÖPPERT. 231
DEGERANDO, M. J. 248, 266
DELACROIX, H. 479
DELBOS, Victore. 63, 157, 459, 493
DELONDRE, A. 118
DEMETRIOS, Lakonya'lı. 81
DEMOKRİT. 21, 48, 73, 77, 78, 84, 190, 204, 205, 363, 378, 380
DEMOULIN, H. 83
DÉMONAX. 106
DEMOSTEN, Hekim. 224
DEMOSTHEN. 14, 69, 92, 258
DENNEWITZ, B. 444
DENYS (Rahip). 71
DENYS (İhtiyar). 14
DENYS, Aréopagitée. 7, 87, 88, 89, 91, 136
DENYS, Maxime. 171
DERK BODDE. 311
DE RUGGIERO, G. 240
DESCARTES. 45, 47, 94, 96, 105, 112, 113, 156, 158, 160, 161, 186, 190, 196, 197, 198, 99, 202, 203, 204, 206, 207, 225, 229, 230, 231, 237, 244, 246, 247, 264, 266, 280, 283, 305, 312, 388, 395, 396, 430, 431, 433, 434, 443, 450, 463, 464, 467, 470, 473, 482, 496
DESLANDES. 159
DESSAUER, F. 191
DEUTINGER, M. Von. 322

DEWEY, J. 213, 315, 480
DİAGORAS. 73
DIDEROT. 159, 245, 369, 446, 447
DIDIET, J. 479
DIDO, P. 186, 373
DIEES, Fr. de. 155, 421
DIÈLS, H. 57, 63, 66, 82, 83, 150, 378, 387, 426, 427, 428
DIECAMP, F. 268
DIERMANSE, P. J. J. 279
DIETRICI, Fr. 101, 104
DIETTEMBERGER, 44
DIETZ, J. Ch. Fr. 201
DIJKSTERHUIS, E. J. 496
DIKETAS. 48
DILTHEY, W. 177, 181, 353
DIMET DE VORGES. 208
DİOCLETİEN. 418
DİODOR, Sicilya'lı. 97, 98
DIDOT. 92
DIOFANT. 423
DİOJEN, (Hıristiyan). 66
DİOJEN, Sinop'lu. 68, 424
DİOJEN, Emond'lu. 71
DİOJEN, Babil'li. 187
DİOJEN LÂERCÉ. 11, 13, 14, 45, 63, 66, 70, 71, 81, 82, 83, 91, 92, 136, 150, 200, 207, 351, 352, 377, 378, 379, 380, 387, 404, 411, 412, 415, 421, 424
DION, Chyristome. 105, 454
DION, (Genç). 14
DIONDONNÉ, A. 422
DIOSCORIDE. 412
DIOTIN. 41
DIPGEN, P. 427
DISEARK, DICÉARQUE. 136
DOBBEK. 403
DOĞRUL, Ömer Rıza. 412
DOLCH, J. 150
DOMERGUE. 315
DOMINITIEN. 66
DON HEINSUS. 207
D'ORANGE (Prens). 276
DORELLE, M. 304
DOREN, W. O. 173
DORIAC, L. 45
DORING, W. O. 123
DOUGLAS. 470
DRALIKIN, I. E. 191
DRESS, W. 134, 228
DERWING, H. 496
DRAGONETTI. 245
DREWS, A. 324
DROBISCHE, 394
DUBLAS, G. 105
DUBOIS, G. 95
DUBOIS, F. 187
DUCAS, J. 48
DUGAS, J. 49
DUCHESNE, André. 224
DUDLEY. 173
DUGALD-STEWART. *Bkz.* Stewart H. Dugald.
DUHEM. 105, 234
DUHRING. 64
DUMAS, G. 46
DUMARSAIS, C. C. 315
DUNS-SCOT. 170, 227, 254, 284, 285, 376, 377, 415
DURACH, M. 49
DURAND, Saint-Pourçain'li. 415
DURANT (Fransisken). 288
DURANT, Will. 45
DURKHEIM, E. 160, 175, 251, 253, 298, 461, 462
DWELSHAUVER, G. 324
DWIGHT, S. E. 13

E

EBBINGHAUS, Julius. *5*
EBBINGHAUS, Hermann, *5*
EBEL, Helmann Wilhelm, 5
EBEL, Johann-Wilhelm. *5*
EBERSTEIN, W. L. G. Baron. *6*
EBERT, H. 365
EBERT, J. 132
EBU ALİ USEYBİA. 101, 102
ECER, Mehmet Naci. 250
ECHARD. 280, 284
ECHART, Eckhart-Johann. *7, 11*
ECHEKLES. *11*
ECK, Johann-Maier. *11*
ECKERMANN, J. P. 256, 257
ECPHANTE, EKFANT. 378
EDDINGTON, Sir A. Stanley. *11-12*
EDELMANN, J. Ch. *12*
EDIOUS. 493
EDMON IRVIN. *12*
EDWARD, William-Frédéric. *12-13*
EDWARD, Jonatham. *13*
EFLAUN, PLATON. 9, 11, *13-45,* 50, 53, 55, 63, 65, 66, 69, 73, 91, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 116, 134, 136, 148, 149, 155, 156, 160, 164, 169, 177, 183, 184, 185, 187, 200, 201, 214, 215, 216, 222, 229, 238, 246, 253, 258, 259, 260, 264, 266, 267, 269, 272, 275, 281, 282, 286, 289, 294, 303, 317, 329, 353, 359, 373, 375, 376, 377, 378, 383, 384, 397, 404, 406, 407, 408, 411, 412, 419, 420, 424, 425, 426, 427, 440, 453, 462, 463, 482
EGGER, Victor-Emille. *45-46*
EHRENFELS, Christian Fr. Von. *46*
EHRLİCH. 493
EICKHOFF, A. F. 413
EIDOUS. 493
EINSTEİN, Albert. 11, *46-48,* 171
EISIKSSON, Magnus. *48*
EKPHANT, ECPHANTE, Siraguze'li. *48,* 140
ELI, İrlandalı. 362
ELIE DEL MEDICO. *48*
ELIE, Hubert. 480
ELIÈNE. 378
ELISABETH, (Kraliçe). 152
ELKIN, W. B. 479
EL-KINDI. 426
ELLIS DU PIN. 227
ELLIS, Henry Havelock. *49*
ELLIS, William. 49
ELSENHAUS, Th. 181
ELSWICH, Jean Hartman D'. *49*
ELVENICH, Peter Joseph. *49*
ELZEVIR, L. 368
EMERSON, Raph. Waldo. *49-51*
EMPEDOKLES, EMPEDOCLE. *51-63,* 73, 135, 187, 258, 378, 384
EMPRİKÜS, Sextus. *Bkz.* Sekstüs.
EMRE, Ahmed Cevdet. 457
ENÇ, Mithat. 176
ENÉE, Gaza'lı. *63-64,* 419
ENGEL, Jonan Jacob. *64*
ENGELS, Friedrich. *64-65,* 123
ENGIN, Dr. Asım. 457
ENNIUS. 97
EPAMİNONDAS. 136, 148
EPİKARM, EPICHARME. 13, *65-66*
EPİKTET, EPİKTETOS, *66-69,* 105, 386, 397
EPİKÜR, EPİKUROS. 45, *69-82,* 98, 184, 190, 203, 204, 205, 206, 289, 302, 352,

363, 372, 404, 412, 430, 438, 439, 441, 448, 450, 476.
EPİMENİD, EPİMENİDES. *82-83.* 135, 150
EPPELS-HEYMER, *H. W.* 257
ERALP, Vehbi M. 45
ERASMUS. *83-85*
ERATOSTEN, ERATHOSTÈNES. *85,* 98, 363, 454
ERCOLE PASQUALE D'. *85-86*
ERDAN, Al. 444
ERDELYI, Janos. *86*
ERDMANN, Johan. Eduard. *86,* 218, 350
ERDMANN, Benno. *86*
ERENNİUS, HERENNİUS. *403*
ERENNİUS, PHİLON. 403
ERENNİUS, SÉVÉRUS. 403
ERHAT, Azra. 457
ERIC ya da HERIC, Saint. *86-87*
ERICH PERZWARA, R. P. 231
ERİGÈNE, Jean Scot. *87-91*
ERİKSİMAK. 35
ERLANGER, R. D'. 103
ERISMANN, Theodor. *91*
ERMES. *Bkz.* Hermes.
ERMOLAO BARBARO. *Bkz.* Hermolaus, Barbaro.
ERNEST. 160
ERNOUT, Alfred. 82
ERSCH. 445
ESCHINE, EŞIN. *91-92,* 258
ESCHINE, Bat'lı. 92
ESCHINE, Napoli'li. 92
ESPINAS, Alfred. *92-93,* 160, 495
ESSERTIER, D. 93
ESTIENNE, Henri. 260, 387
ESTRÉE. 195
EŞ'ARÎ. *93-95*
ETIENNE, Bizanslı. 98
ETIENNE TEMPIER. 234, 376
ETTLINGER, Max. *95*
EUCKEN, Rudolph Christoph. *95,* 160, 181, 231
EUDOXE. 45
EUGENE II. 222
EUGÈNE IV. 214
EUHEMÉROS, Messen'li. 363
EULER, Leonhard. *95-97*
EUNOMİUS. *Bkz.* ÖNOMİUS.
EUPHANTÜS, EUPHANT. 45
EUPHOR6, tarihçi. 98
EURYTUS. *Bkz.* ÖRİTÜS.
EUSEBİOS. *Bkz.* ÖSEB.
EUXİSTHESS. 63
EVENDRE. 350
EVERETT, Charles Coroll. *97*
EVHÉMÉR, EVHÉMÉRE. *97-98*
EVRİM, Selim. 177, 470
EWDEMBORG. 50
EXNER, Franz-Friedrich. *99*
EYSENECK. Hans Jürgen. *98-99*

F

FABRE D'OLIVET. 150
FABRE, Lucien. 48
FABRICIUS. 85, 187, 208, 215, 223, 410, 424
FABRICIUS, Johannes-Albert. *100*
FABRICIUS, François. 100
FAGEL. 374
FAGUET, E. 158
FAILAIR. 496
FAIRBROTHER. 266
FALCO, F. 245
FALGENBERG, Richard. *100*
FALKENHEIM, H. 151
FALTRE, Victorino. 208
FARABÎ. *100-105,* 209, 210, 223, 282, 375
FARADAY. 414
FARBER, Nervin. 493
FARDELLA, Michel-Angelo. *105*
FATİH, Sultan Mehmed. 215
FAVARO. 191
FAVIÈRS, M. 462
FAVORINUS ARELATENSIS. 105, 454
FAVORINUS, PHAVARINUS. *105-106*
FAY, Bernard. 173
FECHNER, Gustave Théodore. *106-111*
FEDER, J.-G.-Heinrich. *111-112*
FELMERI, Louis. *112*
FÉNÉLON. *112-114,* 164, 200, 398
FERBET. 6
FERDINAND I, 84
FERDINAND II. 365
FERGUSON, Adam. *114-116,* 471
FERMAT. 190
FERRARI, Guiseppe. *116*
FERRAZ, M. 264
FERRI, E. 245
FERRI, Louis. 244
FERRI, Luigi. *116-117*
FERRIER, J. Louis. 117
FERRIER, J. Frederick. *117,* 151
FERRIER, Adolphe. 117
FESAYE, P. 202, 204
FESTSCHER. 289
FESTUGIÈRE, A. J. 82, 411
FEUCHTERSLEBEN, E. Freiherr Von. *117-118*
FEUERBACH, P. J. A. Ritter Von. *118-119*
FEUERBACH, Ludwig Andreas. *119-123,* 131, 312, 353
FEUGERE, G. 85
FICHTE, J. Gottlieb. 5, 119, *123-132,* 150, 151, 157, 158, 159, 178, 196, 217, 218, 288, 302, 312, 315, 329, 330, 334, 336, 354, 360, 387, 460, 490, 492
FICHTE, I. Hermann Von. *132*
FICHTE, Eduard. 132
FICIANO ya da FICIN, Marsilio. 44, *132-134,* 158, 201, 214, 236, 408, 420
FIELD, G. C. 45
FILANGIERI, Gaêtane. *134*
FILOLAUS. *Bkz.* Philolaus.
FINCH. 368
FINDLAY, J. N. 351
FINK, E. 480, 493
FİSAGOR, PYTHAGORAS. 14, 21, 35, 48, 63, 65, 91, *134-150,* 155, 200, 207, 333, 378, 379, 380, 407, 410, 419, 420, 424, 463
FISCHABER, G. Ch. Frederic. *150*
FISCHER, E. Kuno Berthold. *150-151,* 350, 351
FISCHER, Alyos. *150*
FISKE, John. *151*
FLAKE, O. 496
FLAVİUS ADRİEN. *Bkz.* Adrien.
FLEMMING. 320
FLINT, Robert. *151-152*
FLOURENCE. 193-194
FLUDD, Robert. *152-155,*

203, 366
FLUGEL, Otto. *155*
FLUGGE, Ch. Guillaume. *155-156*
FONSGRIVE, G. P. Leopinase. *156*
FONTENELLE, Bernard Le Bovier. *156-157*
FÖRBERG, F. Karl. 124, *157-158*
FOREST, A. 234
FORD, P. L. 173
FORG, Louis de la. *158*
FORMEY, J. H. S. *158-159*
FORNARI, A. 217
FORNARI, T. 216
FORSMANN. 106
FORTLAG, A. R. K. *159-160*
FOUCHER DE COREIL, L. A. Comte. *162*
FOUCHER, L. 162
FOUCHER, Simon. 162
FOUCAULT, Marcel. *162*
FOUILLÉE, Alfred. 45, 81, *162-166*, 289, 290, 294
FOURASTIE, Jean. *166*
FOURIER, F. M. Ch. 149, *166-170*
FOUMONT. 410
FOWLER, Thomas. *170*
FÖRBERG, Fr. Karl. 128, *157-158*
FRAISSE, Paul. *170*
FRANCISCUS, Mayronius. *170*
FRANCK, E. 45, 150
FRANCK, Philipp. 48, *171*
FRANCK, Adolphe. *170-171*, 198
FRANCK, Sebastian. *172*
FRANCK, Simon. *171-172*
FRANÇOIS D'ASSISE, Saint. 174
FRANÇOIS I. 84, 85
FRANDT, F. 443
FRANEKER. 231
FRÂNKEL, H. 417
FRANKLIN, Benjamin. *172-173*
FRANTZ, Constantin. *173*
FRASER, Alexandre Campbelt. *173-174*
FRASSEN, Claude. *174*
FRAUENSTADT, Ch. M. J. *174*
FRAZER, Sir James Georges. *174-175*
FRÉCHET, M. 298
FRÉDEGIS, FREDEGISIUS. *175*
FREDERIC II. 201, 369
FREGE, Gotlob. *175-176*
FREIG, J. Thomas. 253
FREMLING. 460
FREUD, Sigmund. 49, 175, *176-177*, 182
FREUDENTHAL, Hans. 177
FREUDENTHAL, J. *177*
FREYER, Hans. *177*
FRIED, Imm. 106
FRIEDBERG, M. 169
FRIEDMANN, Hermann. *177*
FRIEDMANN, Georges. *177*
FRIEDRICH, J. 181
FRIES, J. Friedrich. *177-181*, 191
FRISCHEISEN-KÖLER, Max. *181*
FROBEL. 315
FROBEN, Jean. 84
FROBNIUS, Leo. *181*
FROHSCHAMMER, Jacob. *181*
FROMM, Erich. *181-182*
FRONTON, F. Cornelius. *182*
FUNG, Yu-laen. 310
FURGUSON. 201
FRÖBEL. 168
FÜETER, F. 97
FÜERBACH. 350
FÜLBERT, Charts'li. *182*
FÜLLENBRON, G. G. *182*, 202. 412
FÜRSTENAU, P. 362

G

GABLER, 350
GDAMER, Hans Georg. 45, *183*
GAEDE, E. 181
GAISFORD. 420
GALBA. 373
GALE, Théophile. *183*, 378
GALE, Thomas. 214
GALIANI. 216, 445
GALIEN, Calinus. 100, *183-187*, 223, 284, 377, 412, 427
GALILE. 47, 110, 156, *187-191*, 202, 203, 266, 276, 431, 443, 460, 466
GALL, F. Joseph. *191-194*
GALLAIS. 134
GALLANI. 445
GALLI, GALLO. *194-195*
GALLIAS. 134
GATON, Sir Francis. 195
GALUPPI, Pasquale, Baron. *195-197*
GARAT, Dominique. *197-198*
GARIBALDI, E. 52
GARNIER, Adolphe. 194, *198-200*
GARNIER, Jean Jacque. *200-201*
GARRIGAU-LAGRANG, Réginald. *201*
GARRISON. 246
GARVE, Christian ya da CHRETIEN. *201-202*, 214
GASPARD, Brand. 279
GASS, W. 352
GASSENDI. 72, 82, 152, 155, 160, 188, *202-207*, 395, 430, 431, 432, 448, 462
GASSANDR. 97
GATAKER, Thomas de. *207*
GAUDENCE. *207*
GAULTIER-CHARLETON. 202, 207
GAUNILON. *207-208*
GAVENDISH, Lord. 430
GAY. 316
GAYSER, Josef. 311
GAZA, Théodore. *208*, 214, 215
GAZALÎ. *208-213*, 282, 314
GAZALLES. 310
GEACH, P. 176
GEBLER, Von. 191
GEEL. 426
GEHLEN, Arnold. *213*
GEIGER, Abraham. 218
GEIGER, Lazarus. *213*
GEIGER, Moritz. 213
GEIER, Reinhold. 214, 280, 460
GEIGER, Theodor. *213*
GEIGER, E. Gustof. *213-214*
GELLERT, Ch. Für. *214*
GELON. 51
GÉMISTOS PLÉTHON. 97, *214-215*, 216
GEMİSTOS, Georgios. *213-214*
GENNAD, Gennadius. 97, 214, *215-216*
GENOVESI ANTONIO. 195, *216-217*
GENSBERG. 444
GENTILE, Giovanni. *194*, 197, *217-220*, 294
GEOFFRIN, Madame. 156

GEOFFROY SAINT-HILAIRE. *220-222*
GEORG, Henry. *222*
GEORGES, Trabzonlu. 208, 215, 216, *222*
GEORGES, Scholarius. *Bkz.* Gennadius.
GEORGES, Venetius. *Bkz.* Zorgi.
GÉRARD. 83
GERARD, Alexandre. *222-223*
GERARD, Bolonyalı. *223*
GERBERT. 182
GERBERT, D'Aurillac. 182, *223-224*
GERDIL, Giacintho. *224-225*
GERGESTRASSER, Arnold. *225*
GERHARD, Ephraim. *225*
GERLACH, G. Wilhelm. 98, *225*
GERLAC, G. D. 225
GERMANN, God. 417
GERRITSEN, T. J. C. 418
GERSON, J. Charlier. *225-228*
GERSONID, Levi bin-Gerson. *228*
GERSTENBERG, H. Guillaum de. *228*
GERVİNUS. 150
GEULINCX, Arnold. *229-231*
GEYSER, Josef. *231*
GIAMPAOLA, Paola Nicola. *231*
GIDE, Ch. 170
GIDDINGS, F. Henry. *231*
GIERKE, Otto. 288
GIESE, G. 351
GIGUET, P. 457
GILBERT, de la Porée. 216, *231-234*, 415
GILBERT, Nogene'li. 464
GILLES DE LESSINES. *234*
GILLES DE ROME, Aegidius Romanus. *234-235*, 254
GILLIES, A. 403
GILSON, Et. 11, 91, 170, 175, 208, 216, 223, 228, 234, *235*, 254, 269, 270, 281, 283, 288, 362, 375, 377, 413, 415, 422, 451, 467
GINER DE LOS RIOS, Francisco. *235-236*
GINSBERG, Morris. *236*
GIOBERTI, Vincenzo. 117, 196, 197, *236-244*, 350
GIOJA, Melchior. 216, *244-245*
GIOVANNI, Vincenzo di. *245-246*
GIOVANNI, D. Johannes. *246*
GIRARD, J. 66
GIRGENSHON, Karl. *246*
GIRON. 195
GITE, Ch. 479
GIZYCKI, Georg Von. *246*
GLANVILL ya da GLANWIL, Joseph. *246-248*, 429
GLISSON, Francis. *248-249*
GLOCKNER, Hermann. *249*, 351
GOBINEAU, Comte J. Artur de. *249-250*
GOBLOT. Edmond. *250-253*
GOCLENIUS, Rodolphe. *253-254*
GODFROID, Fontritaine'li. 223
GODIN, A. 169
GOEDECKMEYER, A. 65
GOEDEKE. 256
GOERING. 324
GOESCL, K. Fr. *254-255*
GOESCHOL. 350
GOETHE, J. W. Von. 50, 151, 221, 224, *255-257*, 299, 301, 315, 333, 334, 398, 403, 417, 423, 468
GOGARTEN, Friedrich. *257*, 354
GOLD SCHMIDT, V. 44, 45
GOMASUS. 276
GOMPERZ, Heinrich. *258*
GOMPLOWIETZ, Ludwig. 288
GOMPERZ, Théodore. 63, 137, 140, 144, 150, *257-258*, 352, 364, 387, 416, 417, 426, 428
GONSETH, Ferdinand. *258*
GORDON. 446
GORGİAS. 91, *258-260*, 424
GOSSELIN. 114
GOTAMA. *260-261*
GOTTFREID, de Fontaines de. *261*
GOTTSCHALK. 87
GOTTSCHED. 214, 270
GOULD, J. 45
GOUTHIER, Henri. 462
GÖPPERT, de. 231
GÖRLAND, Albert. *261*
GÖRRES, Joseph. *260*
GRABISCH. 69
GRABMANN, Martin. 91, *261*, 281, 467
GRACIAN BALTASAR. *261-262*
GRANT-ALLEN. 496
GRAPENGISSER. 181
GRASSI, Ernesto. *262*
GRATRY, Auguste. *262-264*
GRAUNT. 245
GRAUER, H. Von. 413
GRAVE. 116
GRAVESAND, W. J. *264-266*
GRAVINA. 134
GREBÉ. 11
GREENSLET. 248
GREEN, Thomas Hill. *266-267*
GRÉGOİRE, Nisse'li. 87, 91 *267-269*
GRÉGOİRE VI. 224
GRÉGOİRE, Nazianze'l. 268, *269*
GRÉGOİRE, de Rimini. *269-270*, 288
GREGORİUS. 106
GREIJER, R. 279
GRENSLET. 248
GREVILLE, R. Lord Breoke. *270*
GRİMANİ (Kardinal). 83
GRIMME, Melchior. *270*
GRISEBACH, Eberhard. 257, *270*
GROETHUYSEN, Bernard. *270*
GROOS, Karl. *270-271*
GROSSI BERTEZZI. 467
GROSSMAN, M. 373
GROTE, Nicolas. *271-275*
GROTE, George. *275-276*
GROTIUS, Huge de Groot. 183, *276-279*, 288, 395
GRUBBE, Samuel. *279-280*
GRUCKER, E. 374
GRUNT. 245
GRÜN, Karl. 123
GUADET. 224
GUADRINI, Romano. *280*
GUIDIZIO. 295
GUENARD, Antoine. *280*
GUERINOIS, J. Casimir. *280*
GUÉROULT, M. 132
GUESDE, Jules. *280*
GUILLAUME PHILIPPE. 229
GUILLAUME, de Champeaux. 283
GUILLAUME DE CONOCHES. *280-281*

GUILLAUME DE PARIS. *281-283*
GUILLAUME, de MOERBEKA, *282-284*
GUILLAUME, D.Occam ya da Ockham. 227, *284-288*, 451
GUILLOIS, A. 373
GUIMET, E. 150
GUISE, Duc de. 277
GUNDEL, W. 410
GÜNGÖR, Hilmi. 213
GURVITCH, G. 172, *288-289*, 324, 331, 360, 362, 480, 481, 492, 493
GÜTTMAN, Jacob. *289*
GUTTMAN, G. 289
GÜNTHER, Anton. *288*
GÜNTHER, Gotthard. *288*
GÜRLITT, J. Godefroi. *288*
GÜTBERLET, Konstantin. *289*
GÜTBERLET, M. 289
GUYAU, A. 166
GUYAU, J. M. 81, 82, 166, *289-294*, 352
GUZZO, Augusto. 217, *294-295*

H

HACI KALFA. 104
HAEBERLIN, Paul. *296*
HAECKEL, Ernst. *296-297*, 462
HAECKER, Theodor. *297-298*
HAERING, Th. Ludwig. *298*
HAHN, Hans. *298*
HAHNENFELD. 5
HAIMON, Auxerre'li. 87
HALDANE, J. Scott. 117, *298*
HALBACHS, Moris. *298*
HALDANE, Richard Burton. *298*
HALL, G. Stanley. *298-299* 324
HALL, J. 95
HALLER, De. 159, 249, 316
HALLER, Ernest. 180
HALLEY, Petty. 245
HALLIKART. 455
HALSTED, G. Bruce. *299*
HALTON. 223
HAMANN, J. Gereg. *299-301*, 398
HAMEL, J. B. Da. 455
HAMELIN, Octav. 160, *301-304*
HAMILTON, Sir William. 117, 196, 220, 254, 262, 266, 276, *304-310*.
HAMMER. 212
HAN FEİ-TSEU. *310*
HANE, M. 173
HANKE, M. 181
HANNEQUINE, Artur. 251, *310-311*
HARDOUIN, Jean. *311-312*
HAN-YU. *311*
HARMS, Friedrich. *312*
HARNO, Friedrich. 253
HARNACK, Adolf Von. *312*
HARPHIUS. 413
HARRINGTON ya da HARINGTON, James. *313*
HARRIS, C. 315
HARRIS, W. Torrey. *315*
HARRIS, James. *314-315*
HARRISON, Misa. 467
HARRIZINGA, Jonan. *315*
HARTLEY DAVID. 291, *315-319*, 391, 479
HARTLEY, J. 319
HARTENSTEIN, Güstav. 279, 394
HARTMANN, K. Robert Von. 270, *319-324*
HARTMANN, Nicolai. 171, 289, *324-331*, *351*, 353, 358, 358, 362
HARTMANN, E. V. 123, 173, 174, 462
HARTMANN, Max. *331*
HARTMANN, Otto Julius. 111, *331*
HASAN CEMİL. 132
HASSE, H. 479
HASSELBLATT, M. 181
HAURÉAUT, M. B. 87, 170, 201, *331*, 453, 467
HAUSCH, M. Gottlieb. *331-332*
HAÜY. 220
HAYM, Rudolf. 332, 351
HAYEN, A. 234
HAYN, J. 403
HEBERER, G. 297
HEDEIA. 70
HEEGAARD, S. Wilhelm. 332
HEGEL. 64, 85, 86, 109, 119, 120, 127, 131, 150, 166, 173, 174, 177, 217, 218, 242, 255, 256, 262, 263, 264, 294, 302, 303, 304, 322, 324, 329, *332-351*, 360, 386, 388, 390, 401, 404, 415, 422, 423, 442, 460, 468, 469, 483
HEGESİAS. *351*
HEGESİLAUS. *Bkz.* Hegesimus.
HEGESİMUS. 352
HEGIUS, Alexandre. 83
HEIDEGGER, J. Heinrich. 289, *352*
HEIDEGGER, Martin. *352-362*, 492
HEIMANN, B. 351
HEIMSOETHE, Heinz. *362*
HEINECCIUS ya da HEINECK, J. Th. *362*
HEINRIC, Auxerre'li. *363*
HEINRICH, Car. F. 83, 350
HEISS, Robert. *363*
HEINZE, Max. *363*
HEKATE, HEKATİUS. *363*, 380
HEKATE. *363-364*
HEKATES, Abder'li. 69
HEKATON. *364*
HELİODOR. *364*
HELMHOLTZ. 86, *364-365*, 413, 414
HELMONT, J. Baptiste Von. *365-368*, 428, 429
HELMONT, F. Mercure Van. *368-369*
HELVETIUS, Claude-Adrien. 317, *369-373*
HELVİDİUS PRİSCUS. *373*, 403, 471
HEMARK. 71
HEMERT, Paul Van. *373*
HEMPRICH, K. 155
HEMSTERHUIS, Frenz. *373-374*
HEMSTERHIUS, Tibère. 373
HENDEL, Ch. W. 479
HENNEL, Ch. Christian. *374-375*
HENNEMANN. 331
HENNING, J.-Christi. *375-376*
HENRI III. 277
HENRİ IV. 276
HENRİ VIII. 83, 85
HENRI BATE. *375*
HENRI, Cologne'lı. 7, 11
HENRI, Gand'lı. 254, *375-377*
HENRI, Mude'lı. 376
HENRI DOERENG, Dr. 214
HENRI, Hes'li ya da Oyta'lı. *377*
HENRI, Louvain'li. 7, 11

HENRIETTE MARIE. 158
HENRY, Corbin. 213
HENRY, H. 403
HERAKLİD, Lembos'lu. *377, 387*
HERAKLİD, Pontüs'lü. *135, 377-379*, 390
HERAKLİT, Efes'li. 15, 16, 45, 147, 149, 200, 201, 339, *379-387*, 406, 411, 424, 426, 453, 492
HERAKLİT, Tarant'lı. 377
HERBART, J. Friedrich. 99, 155, 322, 345, *387-394*
HERBERT, Edward. 206, *394-398*, 443
HERBERT CHERBURY. *Bkz.* Herbert Edwart.
HERBERTH BARDON. *398*
HERDER, J. Gottfreid. *12*, 264, 299, 300, 301, *398-403*
HERENNİUS. *403*
HERENNİUS SNECİON. 403
HERFORD, C. H. 397
HERİLLE ya da HERİLLOS, Kartaca'lı. *403-404*
HERING, J. 493
HERMAKÜS, Mitilen'li. *404*
HERMANN, God. 417
HERMANN, K. F. 92, *404*
HERMES. 49, 135, 314
HERMES TRİSMEGİSTE. 375, *404-411*
HERMİAS. 364, *411*
HERMİAS, Aterne'li. 411
HERMİNUS. *411*
HERMİP. *411*
HERMODİOS. 14
HERMODOR. 379, 380, 386, *411-412*
HERMOJEN. 91, *412*
HERMOLAUS BARBARUS. *412*
HERMORKUS. 81
HERMOTİM, Klazomen'li. 83, *412*
HÉROD ATTİKÜS. 106
HERODOT. *412-413*
HERODOT, Tarihçi. 71, 81, 135, 412, 416
HERON. 51
HERP, Hendrik. *413*
HERRIGEL, Eugen. *413*
HERSS, Mores. *413*
HERTFORT, Lord. 470
HERTLING, G. Graf, Von. *413*
HERTZ, Heinrich. *413-414*, 496
HERTZ, Hanna. 414
HERTZ, Gustav. 414
HERRINGEL, Eugen. *413*
HERVE NEDELLEC. *Bkz.* Nerveus Natalis.
HERVET, Gentian. 462
HERVEUS, Natalis. *414-415*
HERZEN, Alexandre Iwanowi. *415*
HERZOG, J. 301
HESELİUS. 98
HESİOD. 69, 147, 157, 380, *416-417*, 453
HESSEN, Johannes. *417*
HESSLER, W. 332
HESYCHİUS. *417*
HEIDENRICH, K. H. *417-418*
HEYER. 214
HEYMANS, Gerardus. *418*
HEYSSÉE, Alb. 234
HEYTING, A. *418*
HİERİUS. *418*
HİEROKLES. *421*
HİEROKLES, Bitinia'lı. 418
HİEROKLES. 63, 64, *418-421*
HİERONİM, Rodos'lu. 135. *421*
HİKETAS. 141, 378
HILBERT, H. 171
HILBERT, David. 171, 176, *421*
HILDEBRAND, Dietrich Von. *422*
HILDEBERT, Lavardin'li. *421-422*
HILDEBRAND, Kurt. *422*
HILDOUIN. 87
HILLEBRAND, Joseph. *422*
HILLIER. 85
HILN, J. 376
HILSS, J. 374
HILT, F. 268
HILVERSUM, Schpper. 288
HINSICH, H. F. W. 400
HINRICHES, H. Fr. W. *423*
HİUATİA. *423-424*
HİPPARK. 149
HİPPARKİYA. *424*
HİPPİAS. 39, 147, *424*
HİPPYAS, Elis'li. *424-426*, 427
HİPPİYAS, Metapon'lu. 149
HİPPOCRATES. 184, 208, 284, 377, 386, *426-427*
HİPPODAME, Milet'li. *427*
HİPPOLYTE. 428
HİPPON. *427-428*
HIRNHAYM. *428-430*
HIRZEL, R. 85
HITLER. 46, 176, 250
HİUAN-TSANG. *430*
HOBBES. 115, 190, 203, 247, 278, 319, 348, 372, 395, 397, *430-444*, 446, 495
HOBDOUSE, L. T. *444*
HOBSON, J. A. 444
HOCEDEZ, Edg. 235
HOCHE. 424
HOCHSTETTER, E. 288
HOCKING, W. E. 444
HODGSON, S. H. 310, *444*
HOEHNE, J. W. *444*
HOEPFNER, L. J. F. *444-445*
HOFFBAUER, J. Ch. *445*
HOFFER, Dr. 403
HOFFMANN, A. 445
HOFFMANN, E. 45, 151
HOFFMANN, P. *445*
HOFFMANN, J. 254
HOLBACH, D'. 121, 256, 270, 372, *445-451*
HOLBORN, H. 496
HOLKOT, Robert. 288, *451*
HOLLMANN, S. Ch. *451*
HOLMES, H. 51
HOLT, E. B. 202
HOLT, A. 202
HOLZAPFEL, R. M. *451*
HOME, H. Lord Kames. *451-452*, 471
HOMEROS. 13, 30, 38, 55, 140, 147, 157, 246, 364, 381, 382, 383, 402, 416, 417, 419, 420, 425, 432, *452-457*
HONORÉ D'AUTUN. 281
HONORE, Honorius. *57*
HOOK, Sidney. *457*
HOPPE, V. E. 97
HORACE, Horacius. 224, 311, 421, 454
HORKHEIMER, Max. *458*
HORNEMANN, Ch. *458*
HORNEY, K. 182
HOROWITZ, R. 373
HORPINIEN, Jean D'. *458*
HORT, Von der (Baron). 5
HORVATHE, Cyrille. *458*
HORWITZ, J. R. *458*
HOTHO. 350
HOVELAQUE, A. A. *458*
HOWISON, G. Holmes. *458-459*
HOWITZ, F. Go. 405
HÖİJER, Benamin. *460*

HÖFLER, Alois. *460*
HÖFFDING, H. 12, 111, 166, 294, 310, 319, 341, 347, 394, 398, 401, 403, 413, 414, 443, *459-460*, 469, 473, 476, 477, 478, 494
HÖLDER, E. 119
HÖLDERLIN. 333, 374
HÖNIG, Artur. 5
HÖNIGSWALD, Richard. *460*
HRABANUS-MAUSUS. *461*
HURAT, Jean. *461*
HUBERT, René. 451, *461-462*
HUBERT, Marie. *461*
HUBERT, J. Nepomuk. *462*
HUBERT, J. H. 462
HUBERT, Kurt. *462*
HUBERT, Henri. 462
HUDGSON. 301
HUET, Pierr-Daniel. 161, 377, 429, *462-464*
HUET, François. *464*
HUFFEL, Van. 468
HUGES CAPET. 224
HUGES, Rouen'li ya da Amien'li. *464*
HUGUES ya da HUGO, Saint-Victor'lu. *464-467*
HUIT, Ch. 45
HUIZINGA, John. 85,(*467-468*
HULL, C. L. *468*
HUMBERT, P. 207
HUMBOLDT, A. Von. 296
HUMBOLDT, Et. W. Von. *468-469*
HUME, David. 46, 96, 210, 246, 247, 272, 301, 307, 308, 391, 459, *469-479*, 481
HUNT, J. 155
HUNTINGTON, Edvard Von. *479*
HURD. 470
HÜSEYİN NAİL, Kubalı. 93
HÜSEYİN CAHİT. *Bkz.* Yalçın.
HU SHİH. *479-480*
HUSSERL, Edmond. 117, 213, 289, 331, 352, 353, 361, *480-493*
HUTCHESON, Francis. 115, 116, 373, 451, *493-496*
HUTCHINSON, John. 197, 496
HUTTEN, Urlich Von. 85, *496*
HUYGHENS, Christian. 189, *496*
HUXLEY, L. 479, 497
HUXLEY, Th. Henry. 49, 479, *496-497*
HYPERİD. 14
HYPPOLİTE, J. 351

I, İ

İBN BACA. 212
İBN CEBRUL. 282
İBN-İ KİLAB, Basra'lı, 94
İBN RÜŞT. 48, 101, 103, 186, 206, 211, 212, 217, 223, 228, 246, 282, 375, 376, 377
İBN SİNA. 9, 101, 104, 209, 210, 223, 254, 282, 283, 284, 375, 377
İBN TUFEYL. 102, 211, 212
IDA VON GROEBEN, Kontes. 5
İDOMÉNÉE. 70, 82
IRELAND, Alex. 51
IROS. 66
İSA. 12, 48, 66, 90, 148, 215, 241, 245, 269, 333, 348, 408, 461
ISAAC GELDBERG, Dr. 49
ISHAK İBN HUNEYN. 223
İSİDORE, İSİDOROS. 246, 419
ISIDORE G. SAINT-HILAIRE. 221
İSKENDER, (Büyük). 69
İSMAİL FENNİ. 297
İSMAİL HAKKI, İzmirli. 105
İSOKRAT, İSOCRATES. 14, 258

J

JACOBI, F. H. 99, 178, 179, 180, 225, 299, 300, 301, 334, 366, 373, 374, 397, 398, 399
JACOBY. 85
JACQUES I. 313
JAEGER, W. 260
JAKOWENKO, B. 415
JAMBLIK, JAMBILIQUE, JAMBLICOS. 66, 135, 150, 407, 418, 424, 428
JAMES, W. 50, 108, 109, 111, 315, 319, 444
JAMES MILL. 391
JAMES, H. 50
JANET, M. 114
JANET, Paul. 25, 46, 111, 164, 166, 184, 185, 198, 304, 305, 310, 351, 441, 475
JANET, Pierre. 176, 177, 251
JANKÉLÉVITCH, Dr. S. 176, 443
JANSEN. 374
JANUS. *Bkz.* Hubert J. Nepomuk.
JAUBERES. 227
JAURÈS. 251, 280
JAVAL. 365
JEAN XII. 284
JEAN XIII. 223
JEAN DE DEDICIE, Kardinal. 83
JEAN GILAN ya da GEBLAD. *Bkz.* Yuhanna bin Haylan.
JEAN HUS. 225
JEAN PAUL. 299, 348
JEAN PETIT. 226
JEAN PHILOPON. 376
JEB'S. 257
JENSEN, A. E. 181
JEVONS. 310
JODL, F. 123
JOEL. 228
JOHANNES. 250
JOLY. 312
JOM. 431
JOHANNET. 215
JONES, Ernest.
JORE, C. 403
JOSEPHE BONAPARTE. 231
JOUFFROY, T. 198, 199, 262, 403
JOURDAIN. 223, 281, 284
JOYAU, E. 82
JULES II. (Papa). 85
JULES SIMON. 117, 403, 421, 424
JULIUS. 373
JULİUS FİRMİKÜS. 404
JUND, A. 11
JUNG, C. G. 155, 177, 364
JUSTINIEN. 411
JUST-LIPS. 160, 207
JUVÉNAL. 224

K

KADE, R. 226
KADİR, A. 457
KADI AHMET, Karaferye'li. 215
KAEGI, W. 315, 468
KAEHLER, O. 469
KALLİMAK. 85
KALSİDİUS. 375
KALWEIT, P. 95
KÂMİL PAŞA. 117
KANADA. 204, 260

KANT, E. 5, 6, 33, 47, 86, 96, 109, 110, 111, 112, 119, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 150, 151, 157, 159, 178, 179, 180, 190, 193, 196, 197, 201, 208, 218, 228, 231, 237, 252, 260, 261, 266, 272, 274, 280, 289, 294, 299, 300, 301, 304, 306, 307, 308, 310, 315, 321, 325, 328, 333, 334, 338, 339, 340, 349, 355, 363, 365, 373, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 397, 398, 400, 401, 418, 445, 460, 469, 472, 475, 478, 479, 481, 482, 488, 490, 492
KALLİMAK. 98
KANITZ. 5
KARNEADES, CARNÉADE, CARNEADES. 105, 106, 160, 294, 352
KARRE. 157
KASEGARTEN, M. 105
KAYA, ŞÜKRÜ. 170, 479
KEIM, A. 373
KELLER, A. 85
KENDİ, AL'. 223
KÉPLER. 45, 188, 202, 336, 460
KERKILDY. 479
KIERKEGAARD. 50, 257, 354, 355, 360
KING. 316
KINGSLEYS. 424
KINKEL, W. 394
KLEANT, CLÉANTHE. 66, 67, 386
KLEARK. 135
KLEIN. 365
KLOPSTOCK. 122
KLOSE. 12
KNEBEL. 333
KNOODT. 288
KOCH, J. 415
KODRUS, (Kral). 13
KOELER, Georg. Dav. 378
KOENIGSBERGER, L. 365
KONFİÇYUS. 479
KONUR, A. 123
KOJEVE, A. 351
KOLOTES. 73, 77, 200
KONSTANTIN. 171
KOSEGARTEN, M. 103
KOYRE, A. 351
KOWALEWISKI, G. 301
KÖHLER, Fr. 443
KÖRNER, H. 171
KÖSEMİHALOĞLU, N. Şazi. 289
KÖSTER, H. 467
KÖSTER, K. 462
KRAFT, J. 493
KRANTOR. 91
KRANZ, W. 66, 83
KRATÈS. 380, 424
KRATİL. 13, 201
KRATİNOS. 428
KRAUSS, W. 261, 322
KREITMAIR, K. 150
KRETZER, E. 250
KRISCH. 378
KRİSERM. 377
KRİSİP, CRİSİPPOS. 66, 67, 71, 185, 186, 201, 454
KRISTALLER, P. O. 134
KRİTİAS. 13, 187, 258
KRİTON. 94
KROHN, Aug. 100
KROKOW, (Kont). 124
KROTOMAT. 136
KRUG. 404
KUCHARESKI, P. 45
KUFRA'LI, Kasım. 213
KUGLER, L. 288
KUHT, V. 460
KUNTZE, F. 177
KÜHN. 187
KYDI, M. 290

L

LA BRUYÉRE. 84
LABRY, R. 190, 415
LACAZRE. 203
LACÈPÈDE. 220
LACHELIER, J. 302, 310
LACOR, S. 280
LACTANCE. 71, 98, 161
LADD, G. T. 459
LA FONLATINE. 242
LAGRANGE. 446
LALANDE, A. 46, 492, 494
LALO, Ch. 111
LAMARCK. 221
LAMARTIN. 17
LAMBERT, Markiz de. 156
LAMBERT, Auxerre'li. 415, 445
LAMENNAIS. 264, 462
LA METTRIE, De. 450
LAMOTH. 156, 202
LAMY. 105
LAND, P. N. 231
LANDGREBE, L. 480, 493
LANDOR. 49
LANDQUIST, J. 214
LANDRY, B. 443
LANGE, F. A. 82, 109, 111, 120, 123, 175, 184, 185, 207, 256, 316, 319, 364, 433, 443, 446, 448, 449, 451
LANGEVIN. 48
LANGLET DU FERSNOAY. 410
LANGLOIS, Ch. V. 170
LANNOY. 49
LANSON, G. 370
LAODISE. 71
LAPRADE. 427
LAQUIER. 301
LASALLE. 386, 387
LASK, E. 289, 324, 327, 329, 330, 353, 358, 492
LASSEVITZ, K. 108, 111, 496
LASSON, G. 351
LASTENI. 14
LASTER, A. 261
LATTIMORE, Richmond. 246
LAURANT VALLA. 214, 219, 222
LAVEAUX, Ch. 155
LA VIA, V. 219, 220
LAVOISIER. 448
LAVTER. 124
LAW. 316
LAWARDE. 374
LAZARUS. 394
LE CHEVALIER. 280
LE CLERCE, Jean. 85, 91, 284
LE CONTE. 151
LEECHMANN, W. 495
LE FEVRE, Andrée. 458
LEHMANN, R. 181
LEHMANN, W. C. 116
LEIBNIZ. 5, 6, 45, 78, 86, 96, 111, 151, 162, 164, 165, 176, 197, 205, 208, 225, 230, 232, 248, 249, 263, 267, 272, 310, 320, 324, 332, 363, 388, 389, 390, 402, 422, 443, 450, 495
LEITZMANN, A. 214
LE LAY, Y. 176
LELUT. 180
LENARD, F. 496
LENİN. 64
LENOIRE, R. 157
LEON, Afrikalı. 101
LÉON X. 85
LEON, Xavier. 132
LEONARDO DA VINCI. 110
LEONTIUM. 70
LEOPOLD. 460
LEROUX, Pierre. 149, 350
LE ROY, Andrée. 252, 479
LESAIGN. 398
LESSING. 12, 123, 461

LESTER, P. 132
LE TOURNEAU. 458
LE VAYER. 202
LÉVESQUE DE BURIGNY, J. 85
LEVI, Ad. 220, 443
LÉVIAS. 362
LEVINAS, E. 493
LEVY, Albert. 123
LEVY-BRUHL. 157, 236, 479
LIAO, K. 310
LIARD. 310
LİKÜRG. 14, 38
LIMANTANI, L. 373
LINDER, O. 174
LINKE, P. E. 176
LINNE. 221
LIPPS, Th. 479
LIT, Th. 351
LITTRÉ, H. 394, 427
LİSANİAS. 85
LOBB, Ph. 187
LOCKE. 13, 96, 111, 115, 170, 198, 225, 265, 272, 288, 305, 316, 369, 370, 372, 374, 388, 395, 434, 471, 478, 479, 493, 494, 495
LOHMANN. 374
LOLLIUS. 344
LONVAIN. 235
LORAND, S. 177
LORENTZ, A. O. 47, 66
LORTEL, Dr. 132
LOTAIRE. 87
LOTTIN, O. 254
LOTZE. 110, 322, 394
LOUIS, Baviera'lı. 284, 288
LOUIS FETTI. 197
LOUIS RAYBAUD. 170
LOUIS, Riviera'lı. 288
LOUIS LE PIEUX. 175
LOUIS XIII. 276
LOUIS XIV. 174, 462
LOWTH. 315
LOZINSKI, Ed. Adalbero. 411
LÖSİP, LESİPPOS. 48
LÖWE. 132
LÖWITH, K. 362
LUBBOK, C. 146
LUCAINE. 224
LUCIEN. 91, 106, 157, 373, 380, 412
LUCKACS, G. 351
LUCRÉCE, LUCRECİUS CARUS. 71, 72, 73, 77, 82, 203, 204, 205, 206, 363, 369, 380, 439, 442, 448, 450
LUCULLUS. 438
LUDWIG, Carrau. 151
LUDWIG, E. 177
LUILLIER. 203
LUQUET, G. H. 95
LUTHERE, M. 11, 49, 83, 84, 85, 237, 242, 253, 288
LUZATTO, F. 245
LYCON. 421
LYON, G. 443
LYSIS. 149

M

MABILLEAU, L. 81, 82, 207
MABILLON. 224
MAC CUNN, J. 267
MACCHI, Morro. 116
MACDONALD, D. B. 213
MACH, E. 171, 191, 413, 414, 496
MACHIAVELLI. 134, 456
MACKINTOSCH. 319
MACNABB, D. G. C. 479
MACROB. 200
MADARIAGA, S. de. 236
MAGNUS, L. 257
MAHLEY. 426
MAHLIS, G. 220
MAIEUL CAPPUYNS. 81
MAIGROU. 158
MAİMONİDES. 94, 101, 102, 228, 282
MAINE DE BIRAN. 118, 197, 307, 308
MAIR, A. 191
MAISTRE, Joseph de. 148
MALDONADO, F. 261
MALEBRANCHE. 11, 45, 96, 105, 113, 156, 161, 164, 200, 225, 229, 230, 231, 264, 317, 395, 450
MALLET, C. 82, 387
MAMIANI. 117
MANCINO. 197
MANDONNET, P. 235
MANETHON. 407
MANITAS. 377
MANITIUS, Max. 87
MANLIUS TORKUADUS, L. 71
MANSEL, Henry. 305, 310
MANTINO, J. 228
MANZONI. 236
MARC-AUREL. 68, 182, 187, 386
MARCEL FICIN. *Bkz.* Ficiano.
MARCIE. 362
MARCUS MARCI. 428
MARGUERITE. 83
MARIANO, Raphaêl. 116, 197
MARIE, Dr. 177
MARION, H. 249
MÂRKER, F. 257
MARONE, G. 261
MARTENN. 224
MARTENSEN. 48
MARTHA, M. C. 69, 82, 150
MARTIN, G. 288
MARTIN, Th. H. 191
MARTIN, Don. 464
MARTIN, A. 207
MARTINIEN. 98
MARTO MACCHI. 116
MARX, Karl. 64, 217, 280, 350, 351, 415
MASRAS, Ar. 198
MASSARI, G. 244
MASSIEU. 201
MASSON. 224, 310
MATİAS. 365
MATTER. 114
MATURI, Sebastiano. 294
MAUDSLEY. 324
MAURATORI. 223
MAURICE D'ORANGE. 394
MAUSS. 461
MAUTHNER. 424
MAXIME, İtirafcı. 87, 91
MAXIME, Tyr'li. 454
MAXIMILIEN (Kral). 85
MAXIMUS. 148, 418
MAX MANTIUS. 87
MAXWELLE. 364, 414
MAY, K. 214, 403
MAYER, G. 64
MAZON, Paul. 417
MAZZANTINI, C. 387
MAZZARELLA, B. 85
MAZZINI. 52
MEDICIS, Jean de. 85
MEDICIS, Cosme de. 133
MEDICUS, F. 132, 133
MEHMED, Fatih Sultan. 215
MEIER. 415
MEINERS. 112
MEISSINGER, K. A. 85
MELANCHTON. 85
MELCHIOR GOLDEST. 284
MELETOS. 67
MELIER, J. 446
MELISSUS. 258
MÉLITON. 216
MÉNARD, M. Louis. 410, 456
MENDELSHON. 398
MENES. 70

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. 362
MENODOT, Nikomedia'lı. 412
MENON. 142, 428
MENZER, P. 257
MERCENNE, P. 202, 203, 430, 431
MERCURE TRISMEGISTE. 152, 154, 155, 404
MERLEAU-PONTY, M. 493
MERYEM. 333
MESLIER. 446
ME TAGGERT. 266
METON. 31
METRODOR. 71, 82, 453
METZ, Ch. 479
METZGER, W. 301
METZKE, E. 301
MEULEN, J. Ter. 279
MEUNIER. 115
MEURSIUS. 415
MEWALDT. 82
MEYBOOM, L. S. P. 374
MEYER, R. M. 118, 123
MEYER, W. A. 424
MEYERSON. 12, 48
MEYRENNES, François de. 170
MICHAUD, Régis. 51
MICHELET (Hegelci) 85, 350
MIETZ MÖLLENDORFF, 106
MIGNE, J. P. 91, 233, 268, 422, 467
MIGNON, A. 467
MILCH, W. 202
MILHAUD, Gaston. 45, 63, 251
MILL, James. 392
MILL, J. St. 46, 81, 257, 275, 276, 291, 304, 308, 309, 310, 319
MILLER, P. 13
MILLOT, J. 250
MILON. 136
MİNESERK. 134
MİNAS, Minaides. 186
MİNOS. 85
MINUTIUS, Felix. 97
MIRABAUT. 446
MIRBET. 180
MIRANDOLA, Pic de. 48, 183
MISES, Dr. *Bkz.* Fechner.
MITCHELL, P. C. 497
MITZ. 106
MODERATOS. 148, 150
MODESTUS. 150
MOLITER. 132
MOLSHEIM. 262
MONCHAMP. 231
MONK. 313
MONTAGUT, M. Em. 50
MONTAIGNE, E. Em. 50, 247
MONTESQUIEU. 134, 313, 469, 471, 479
MONTI, G. M. 217
MONTIJOIE (Milord). 83
MONTMOR. 203
MOODY, Ernest A. 288
MOORE, Henri. 183
MORELLET. 445
MORGAN. 304
MORIC D'ORANGE. 395
MORIN. 203
MORS. 173
MORUS, Henri. 214
MORUS, Thomas. 85, 98, 313
MOXION. 394
MÖBIUS. 194
MUAMMER, Ahmed. 170, 479
MUHAMMED. 215
MUIRHEAD, J. H. 267
MULLACH. 150
MUNK, S. 48
MURATORIE. 222, 223
MUSA. 8, 102, 155, 213, 242
MUSA KÂZIM. 213
MUSA NARBONLU. 211
MUSONIUS, Rufus. 66
MUSSOLINI. 217
MUSTAFA NAMIK. 45
MÜLLER, J. 97, 106, 194, 296, 364, 411
MÜLLER, P. 202, 378
MÜLLER, F. Von. 257

N

NACHRUF, H. 12
NADLER, J. 301
NAIGEON. 446
NAİM, Ahmed. 156
NAPOLÉON. 50, 166, 290, 333, 343
NAPOLI, G. de. 197
NASR, S. H. 213
NATORP. 191, 324
NEANDÉER. 119
NELON. 321
NELSON, L. 180
NEOKLES. 69
NEOPTOLÉMÉ. 425
NERON. 66, 148, 373
NERVEUSE NATALIS. 414
NESİPHANE. 69
NESTİA. 50
NESTORİUS, NESTOR. 423, 425
NEUBURGER, M. 118
NEUMANN, L. 279
NEWMANN. 50
NEWTON. 47, 96, 97, 167, 190, 193, 205, 221, 225, 255, 266, 316, 359, 460
NICERON, P. 412
NICOLAI. 6
NICOLAS I. 87
NICOLAS V. 208
NICOLAS, Amien'li. 233
NICOLI, P. 116
NICON. 183
NIEL, H. 351
NIETHAMMER. 119, 124
NIETZSCHE. 142, 166, 177, 250, 290, 291, 294, 301, 353
NIGIDIUS. 148
NİKOMAKUS, NİCOMAQUE. 150
NILSSON, M. P. 410
NİZAM AL-MÜLK. 208
NOLEN. 321
NORBERG, G. 214
NOSİPHANE, Theos'lu. 69, 363
NOVALIS. 131, 333, 374
NUMENIUS. 148
NUSRET HIZIR. 85
NÜDLING, G. 123
NYBLAEUS. 279

O

OCCAM. *Bkz.* Guillaume d'Ockham.
OCELLUS. 148
OKSELUS. 149
OLIMPIODOR. 419
OLIVIER. 123
OLLARIUS. 224
OLLIVIET, M. 464
OLSCHAKİ, L. 191
ONAY, Mediha. 257
ONAY, Şerif. 257
ONOMAKRİT. 150
ORELLI. 82
ORIGÈNE. 216, 269, 403
ORPHE, ORFE. 420
OSSIP-LOURIÉ. 275
OSTLER, H. 467
OSTWALD, W. 470-479
OTHO. 373
OTHON I. 223
OTHON II. 224

OTHON III. 224
OTHON DE FRISIGUE. 232
OTTENWALDER, P. 279
OTTO, R. 181
OTTO, W. F. 410, 411
OVİDİUS. 145
OWIN. 169

Ö

ÖDEM, EUDEME. 186
ÖKLİD, EUCLİDES. 13, 14, 47, 252, 364, 474
ÖKMEN, Müntekim. 413
ÖNOMİUS, EUNOMİUS, Lokr'lu. 269, 409
ÖPHORB. 412
ÖRİPİDES, EURİPİDE. 430
ÖRİTUS. 137
ÖSEB, EUSEBİOS. 98, 222, 403
ÖSTHATHE. 439

P

PAGEL, W. 368
PAJON. 216
PALAGYI, Melchiors. 493
PALHORIÈSE, F. 76, 82, 197, 213, 443, 475
PALLAGO, J. 118
PALLIA, M. 213
PALLARIN, C. 169
PAMPHIL. 69
PANETİOS. 364
PANTZAU. 469
PÂQUES, G. 194, 220, 295
PARASELSUS, PARACELCE. 152, 365, 366, 428, 429
PARENT, J. M. 281
PAREYSON, L. 214
PARMENİDES. 13, 15, 63, 73, 254, 258, 384, 428, 463, 492
PARODI, D. 266
PARTINGTON, J. R. 368
PASCAL, B. 68, 69, 264, 372, 418, 429, 430, 462
PASTEUR. 426
PASWEG, S. 362
PATRICK. 387
PATRIZZI, Fr. 408
PATRON. 71
ÜATTINGTON, J. R. 368
PAUL. 232
PAUL II. 222
PAUL III. 188
PAUL RICOEUR. 480
PAUL, Scelentie'li. 424
PAULI, W. 155
PAULL, W. 413
PAULOS, J. 377
PAULSEN. 108
PAUSANİAS. 13, 51, 57
PEANO, Guiseppe. 176
PEARON. 418, 420
PEARSON, K. 195
PECCHIO, G. 245
PEISSE, M. L. 197, 305, 310
PELZER, A. 254
PENDZIG. 207
PENHOEN, Berchou de. 351
PERARD, L. 365
PERİKLES. 14
PERELLER. 411
PEROEUS. 403
PERRAULT. 148
PESCHIER, G. 213
PERSE. 224
PESTALOZZI, 315, 387
PETERSEN, L. W. 123
PETERSON, H. 49
PETETOT. 262
PETRON, Mile'li. 149
PETRARCHEK, C. O. 324
PEUCH, H. Ch. 411
PEUCKERT, W. E. 171
PEYREC. 202, 203
PEYRSON, L. 65, 213
PEYTON. 63
PFEIL, H. 294
PFEIFFER. 11
PLEIDERE. 387
PHALEAS. 427
PHAVORİNUS. *Bkz.* Favorinus.
PHEDON. 143
PHÈDRE. 38, 71, 82
PHERECİDE. 135, 140
PHİDİAS. 408
PHİLARETUS. *Bkz.* Geuilnex.
PHILIPPE, (Güzel). 7, 284
PHİLODÈME. 71, 82
PHİLOLAUS. 13, 135, 138, 139, 140, 141, 143, 1444, 148, 150
PHİLON. 71, 363, 386
PHİLONİD. 71
PHİLOPON, Jean. 375
PHİLOSTRAT. 425
PHİLOSTROG. 424
PHOTİUS. 100
PIAT, C. 45
PIAZZI, A. 373
PICAVET. 224
PIERRE. 214
PIERRE D'AILLY. 226
PIERRE DE CONFIANCE. 234
PIERRE D'AURIOLE. 288
PILLON. 479
PINAULT, H. 269
PINEAU, B. 85
PINDAR. 55
PINLOCHE, A. 170
PİSİSTRAT. 82, 83
PISON, L. 71
PİSTORİUS. 316
PLANCK, M. 414
PLATON. *Bkz.* Eflatun.
PLATTENER. 178
PLECHANOW, G. 373
PLEIDERER. 231
PLETHON. *Bkz.* Gemistos.
PLIN. 91, 311, 412
PLOTİN, PLOTİNOS. 9, 11, 87, 101, 109, 131, 134, 215, 329, 403, 419
PLUTARK, PLUTARQUE. 14, 71, 91, 98, 106, 148, 172, 387, 418, 420, 424, 428, 454
POEMANDER. 408
POINCARÉ. 251
POIRET. 429
POIRIER, R. 253
POISSON, E. 170
POLEMON. 45
POLI. 197
POLITIN, A. 68
POLLE, W. 412
POLLUX. 373
POLMAN, P. 315, 468
POLYBE. 98
POLYCRAT. 135
POLYSTRAT. 82
POMPONIUS ATTICUS, T. 71
POOLE. 234
PORPHYRE, PORPHYRİOS. 87, 101, 143, 150, 183, 215, 224, 228, 362, 364, 403, 411, 420, 454, 463
PORITZKY, J. 374
POSİDONİUS. 186
PRACHTER, K. 69
PRANTL. 186, 191
PRELLER. 411
PREVOST-PARADOL. 198
PRICE, Dr. 470
PRIESTLEY. 448
PRISCIENE. 314, 411
PRİSKUS. 403
PRODİKOS. 75, 258
PROKLUS. 7, 87, 131, 201, 215, 217, 223, 284, 364, 375, 411, 418, 419, 420, 463

PROHERES. 422
PROSPER MARCHAND. 266
PROTAGORAS. 16, 69, 425
PROUDHON. 50, 116, 121, 288, 350, 415, 442
PRZYWARA, P. 201
PTOLÉMÉ, Batlamius. 98, 204, 223, 377
PTOLÉMÉ I. 351
PTOLÉMÉ, Claude. 189, 207
PTOLÉMÉ, Lagi. 363
PTOLÉMÉ EVERGÈTE. 85
PUECH, H. Ch. 304
PUFFENDORF. 443
PULCHÉRIE. 419
PUTTER. 112
PYRITZ, H. 257
PYRRHON. 69, 404
PYTLAGORE, PYTHAGORAS. *Bkz.* Fisagor.
PYTHİAS. 411
PYTLOKLES. 71

Q

QUELEN. 220
QUESNEL, I. 312
QUEST, O. 479
QUETIF. 284
QUÊTLET. 245
QUINET, L. 400

R

RABBİ İSİDORE WEIL. 228
RABBİ SAMUEL İBN-İ TİBBON. 102
RABELAIS. 299
RABLÉE, F. 162
RACHEL, M. 479
RACINE. 255
RAHN, Johannes. 123
RAINGEARD, P. 410
RAMBACH. 352
RAMSAY, Le Chevalier. 116
RAMUS. 100, 203, 204
RAMUS, Nielsen. 332
RAMUSSEN, S. V. 310
RAOUL. 464
RAU, A. 123
RAUH, F. H. 492
RAUL. 233
RAUSCHENBERGER, W. 324
RAVAISSON. 150, 310, 492
RAYMOND, R. 257, 321
RÉGIS, Sylvain. 221
REICH, Ed. 181
REICH, K. 387
REID, Th. 115, 116, 117, 161, 196, 265, 304, 308, 310, 470, 479, 495
REIDEMEISTER, K. 45
REIMANN. 47, 171, 369
REIMOND, A. 421
REIN, W. 394
REINHARDT, K. 363, 387
REINHOLD. 124, 178, 279, 334, 458, 460
REISKE. 260
REYBAUD, Louis. 170
REMIE, Aux. 87
RÉMUSAT, Ch. 248, 310, 398
RAMUSSEN, S. V. 310
RENAN, E. 122, 264
RENE LE SENNE. 304
RENNIER. 300
RENOUARD, C. 173
RENOUVIER. 160, 195, 302, 303, 304, 479
REUCHELIN. 183
REVERDI. 115
REYMOND, A. 387
REYNAUD, J. 109
RIAZANOV, D. 64
RIBBING. 300
RIBOT, Th. 92, 181, 394
RICARDO. 194
RICHARD, Saint-Victor'lu. 246, 467
RICHELIEU. 203
RICHER. 224
RICHL, Al. 365
RICHMOND LATTIMORE. 457
RICHTER, Raoul. 479
RICKERT, H. 158
RIECHL, A. 332
RIEU, E. V. 457
RİFAT, Haydar. 82
RIGNANO. 252
RINDOM, E. 460
RISTE, Ch. 479
RITTER. 94, 150, 261, 368, 378, 387
RIVAUD, A. 82, 387
RIXNER. 111
ROBERT. 170
ROBERT RESGABETZ. 161
ROBERT KILWARDBY. 234
ROBERTSON, C. 443
ROBERT WOOD. 453
ROBET. 224
ROBIN, Léon. 45, 63, 82, 150, 363, 364, 378, 387, 416, 424
ROCELIN. 433
ROCHAULT, T. 160
ROCHEFOUCAULT. 452
ROCHOT, P. 207
RODOLPHE II. 428
ROER. 390
ROLANDO. 193
ROMAGNESI, D. G. 116, 216, 245
ROMANELLI, P. 220
ROMANES, G. 151
ROMERA-NAVARRO, M. 261
ROQUES, P. 351
ROSE, H. 222
ROSENKRANZ. 350, 351
ROSMINI, A. 45, 117, 196, 225, 236
ROSS, W. D. 45
ROSSI, M. M. 398
RÖSSLI. 231
ROUCHER. 220
ROUGIER. 48
ROUSSEAU, J.-J. 93, 111, 129, 159, 167, 172, 217, 242, 288, 300, 333, 341, 369, 371, 397, 398, 443, 469, 471
ROUSSELOT. 170
ROVIGHI. 493
ROYCE, J. 266, 315
ROYER-COLLARD. 197, 200
ROYENZWERG, F. 351
RUDOLPHE II. 365
RUGE, A. 64, 350
RUKSER, U. 257
RUPPERT, H. 257
RUSK, R. L. 51
RUSSELL, B. 51, 173, 176
RUSSELL, H. F. 313
RUYSBROECK, J. 11, 413

S

SABİT BİN KURRE. 100
SACY. 315
SADETTİN, Orhan. 479
SADOLET. 85
SADOUS. 276
SAINT-ANSELME. 207, 208, 228, 232, 422, 453, 464
SAINT-AUGUSTIN. *Bkz.* Augustin.
SAINT-BASIL. 69, 454
SAINT-BERNARD. 232, 233, 268, 280, 281
SAINT-BONAVENTURE. 228, 453
SAINT-CLAIRE. 470
SAINT-CYRILLE. 429
SAINT-HUGES. 421
SAINT-JEAN. 12. 408

SAINT-JUSTIN. 183
SAINT-LAMBERT, J. F. 373
SAINT-MARTIN. 198
SAINT-MATHIEU. 198
SAINT-NICOLAS. 312
SAINT-PAUL. 87, 246, 429, 436
SAINT-RENÉ TAILLANDIER. 92
SAINT-SIMON. 169, 191
SAINT-THOMAS, Akina'lı. 7, 8, 94, 95, 193, 227, 232, 234, 246, 254, 261, 264, 267, 282, 284, 285, 377, 414, 415, 451, 495
SAISSET, E. 97, 117
SAITTA, G. 134
SAKMANN. 51
SALAT. 99
SALESBURY, Jean de. 232, 280
SALLIER. 159
SALMONY. 403
SALMOXIS. *Bkz.* Zalmoxis.
SALTER. 246
SALVIATI. 191
SAMPSON, A. H. 298
SANCHEZ. 428
SANCTIS. 350
SANCTIUS. 314
SANDER, C. F. 458
SANDYS. 85
SANS DEL RIO. 235
SANTEBEN, G. 231
SANTELER, J. 415
SAPER AUDE. *Bkz.* Gassendi.
SARÇ, Ömer Celâl. 245
SARLO, F. de. 220
SARPEDON. 377
SAVINIEN, d.Alquie. 416
SAWYER, R. A. 222
SCALIGER. 276, 314
SCHACH, H. 95
SCHAENHERR. 5
SCHAFTESBURY. 115, 374
SCHALLIENBERG, W. C. 315, 468
SCHALLER. 121, 350
SCHARER, R. 26
SCHASLER. 270, 322, 323, 350
SCHELER, Max. 95, 289, 353, 354, 481, 483, 492
SCHELETING, A. V. 415
SCHELLE. 202, 418
SCHELLER. 264
SCHELLING. 50, 124, 151, 165, 178, 214, 242, 279, 306, 322, 324, 330, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 345, 349, 350, 354, 360, 388, 460
SCHEMANN. 250
SCHERER, Edm. 264, 351
SCHILLER. 124, 290, 403, 417, 468
SCHILLING, K. 131, 173, 320, 444
SCHLEIDEN. 180
SCHLEIGEL, Fr. 124, 131, 214
SCHLEIERMACHER. 12, 44, 119, 122, 131, 322, 387, 403, 428
SCHLESINGER-BABIER. 118
SCHLICHTEGROLL. 202
SCHLÖMILCH. 180
SCHMIDT, Ch. 228
SCHMIDT, H. 180, 297
SCHMIDT, M. A. 7, 11
SCHMOELDERS, M. 95, 213
SCHNEHEN. 324
SCHNEIDER, W. A. 467
SCHNKL. 69
SCHOLZ, H. 398
SCHOTT, G. 460
SCHOPENHAUER. 86, 165, 174, 261, 270, 272, 274, 312, 320, 321, 322, 323, 324, 350, 460
SCHOW, Nic. 378
SCHREITER. 116
SCHRÖDER, G. 65
SCHULTZ, F. 216, 403
SCHURÉ, Edvard. 144, 150, 404, 410
SCHUSTER. 387
SCHWAB, J. B. 6, 228
SCHWARTZ, H. 271
SCHWARZCHILD, Karl. 12
SCHWEIGHAÜSER. 68
SCOTT, W. R. 495
SÉAILLES, G. 46, 106, 111, 185, 185, 304, 305, 310, 475
SEBES, Theba'lı. 148, 201
SEBYUS. 148
SECRETAN. 165
SEIDEL. 85
SELMİN, Tevfik. 493
SELÖKÜS. 404, 407
SEMPLİSİUS. 68, 411, 424
SEMPSON, A. H. 298
SENA, Cemil. 45, 110, 111, 123
SENCER, Sultan. 209
SENECA, SENEQUE. 71, 246, 421, 422
SENTELER, J. 415
SERBOTI. 244
SERRADILEO, R. M. di. 194, 220, 295
SERVAT-LOUPE. 87, 362
SEVERAC, J. B. 373
SEVERUS, S. 183
SEXTUS EMPRICUS. 66, 71, 97, 98, 258, 260, 384, 412, 424, 462, 463
SEYFARTH, H. 158
SEYFEDDİN ALİ BİN HAMDAN. 101
SEYFUD DAVLE. 100
SHAFTESBURY. 314, 495
SHAKESPEARE. 348, 402
SHARP, D. S. 69
SHARP, F. C. 479
SIEBECK, H. 256
SIEBERT, R. 95
SIEVKING. 134
SIGWART. 253
SILVESTRE II. 223, 224
SIMMEL, K. 256
SIMMIAS. 148
SIMON. 40
SIMON, R. 51
SINESIOS. 423, 424
SIRIYANUS. 419
SISTERON. 202
SIRRI PAŞA, Giritli. 94
SLATER, N. B. 12
SLOMEN, 351
SLOVIN, M. 82
SMALL, J. 116
SMITH, N. Kemp. 479
SOCHER. 44
SOKRAT. 6, 13, 14, 15, 16, 25, 26, 31, 33, 36, 38, 39, 41, 44, 50, 69, 73, 84, 91, 98, 145, 160, 172, 200, 201, 256, 268, 275, 277, 283, 286, 300, 312, 371, 373, 387, 412, 420, 424, 425, 426
SOLGER. 131, 322, 345, 460
SOLON. 13, 38, 82, 407
SOLOVINE, Morice. 48
SOMBART. 64
SOMOZIN. 424
SOPHOKLES. 319, 342
SOPHRON. 13
SORBIERE. 207
SOREL, A. 250
SOTION. 148, 377
SOUILLHE, J. 45
SPACE. 12
SPAPHRODIT. 66
SPEISER, A. 97
SPENCER, H. 92, 151, 166, 289, 290, 291, 310, 316

SPENCER-JAMES. 12
SPIESS, O. 97
SPINOZA, B. 12, 101, 109, 110, 113, 123, 125, 162, 165, 229, 230, 231, 255, 256, 303, 316, 332, 336, 347, 389, 395, 398, 399, 403, 418, 442, 443, 475, 478
SPITTA. 95
SPÖSİP, SPOCİPPOS. 14, 45, 138
SPRENGEL. 6
SPRENGER, E. 469
SPURZHEIM. 191, 192, 193, 194
STABIUS, Henri. 248
STACE, W. T. 224
STAËL, Madame de. 255, 256
STANLEY. 310
STARCKE, C. N. 123
STAIGER, E. 257
STEFANI, L. 45
STEFANO BISSOLETI. 116
STEFFS, J. P. 324
STEGMÜLLER. 362
STEIN, H. 63
STEINSCHEIDER. 104
STEINTHAL. 394
STELLINI. 216
STELZEMBERGER, J. 228
STEMISBORT. 453, 454
STÉVENS. 214
STEWART, H. Dugald. 115, 197, 304, 479
STILLMAN DRAKE. 191
STIRLING, J. H. 351
STIRNER, Max. *Bkz.* Proudhon.
STOBÉ. 48, 68, 144, 419, 420, 425
STOLBERG, Madame de. 256
STRABON. 98
STRAUS. D. 150, 332, 350, 351, 462
STRUMPELL. 394
STUART. 197, 312
STUMPF, C. 86, 480
SUETONIUS. 296
SUIDAS. 57, 68, 364, 377
SULLIVAN, H. S. 182
SUSO, Henri. 7, 11
SWIFT. 299
SYLON. 136
SYLVAIN REGIS. 221
SYMONDES, J. A. 63, 215
SYNTAGMA. 82
SYRIANUS. 411

ŞEMSEDDİN, M. 210

T

TACITUS. 373
TAGGERT, J. M. E. 266, 458
TAILANDIER, Saint-René. 91, 496
TAINE, H. 163, 276
TANER, Ali Haydar. 296
TANERİ, Kemal Zülfü. 176, 421
TANNERY, Paul. 150
TAPARELLI. 197
TATIEN. 411
TAULER, Henri. 7
TAULER, Jean. 11
TAUSCH, E. 160, 171
TAYLOR, A. E. 45, 175, 443, 479
TENNEMANN. 207, 249, 258, 288, 376, 398, 404, 418, 451, 474, 479
TENNERY. 387
TERENCE. 225
TERTULLIEN. 412
THALÈS. 135, 187, 363, 427, 428
THAULOW, G. 350
THÉAGÈNE. 453
THÉMISTIUS. 311, 363, 412
THEODORAS. 14
THEODORE. 314
THÉODORE, Gaza'lı. 222
THÉODORE II. 420
THEON. 149, 423
THÉOSE II. 419
THÉOMBROTE. 11
THÉOPHILE. 214, 411
THÉOPHRASTE. 63, 84, 186, 208, 380, 424
THÉOSÉBE. 419
THÉRY, G. 11
THESAURUS. 453
THIERRY, Chartres'lı. 232
THIERS. 331
THIMSON, O. 85
THOMAS, Jeferson. 173
THOMAS, Felix. 204, 207
THOMAS GALE. 183
THOMASSIN. 312
THOMASSIUS, Ch. 225, 362
THOT. 215
THRASYMAK. 25
THUKİDİDES. 319, 430, 443
THULIE. 458
THUROT, Ch. 68, 315
THYCO-BRAHE. 204
TIECK. 333
TIME, Lokr'lu. 148, 149
TIMON. 34
TISSI, A. 217
TITCHENER, E. B. 111
TITELL, G. August. 112
TOCQUEVILL. 250
TOLAND. 313, 447
TOLESTOI. 275
TOPRAK, Burhan. 68
TOT ya da THAUT, Taut. *Bkz.* Hermes.
TOURNIER. 237
TOURNEUX. 270
TOUSSAINT. 214
TÖNNIES, F. 431, 443, 444
TRACY. 315
TRAHNDORF. 322
TRAJAN. 66
TRANSON, Abel. 169
TRASILLOS, Trasyl.e 44, 275
TREALDGOLD, D. W. 201
TREMISAYGUES, A. 459
TRÉNCE. 224
TRLABOSCHI. 134
TRENDELENBURG. 85
TRİPHYLLİ. 97
TRİAPOSCHE. 215
TROTSKİ, Leon. 180
TRUBLET, L'Abbée. 157
TUNÇ, M. Şekip. 5, 176
TURGOT. 443
TURNAU. 461
TURNBULL, G. H. 213
TURNÈBE. 100, 408
TÜKİDİT, THUCYDİDES. 258
TYCO-BRAHÉ. 188, 189
TYLOR, E. B. 176
TYTIER. 470

U, Ü

UGONI, Camillo. 217
ULRICH. *Bkz.* Hutten.
USENER. 82
ÜBERWEG, UEBERWEG. 63, 69, 86, 91, 213, 224, 324, 364, 394
ÜLKEN, Hilmi Ziya. 12, 48, 95, 105, 171, 213, 303, 421

V

VACHEROT, E. 11, 262, 264, 350
VAHNEN. 13
VAIGT, G. 222
VALKENBURG, C. T. Van. 468
VALLARET. 201
VALLY. 200

VALOIS, Noêl. 283
VALYER, R. 388
VANCOURT, R. 331
VAN DALE. 156
VANDER HAEGEN. 231
VAN DOREN, C. 173
VAN KALKER. 180
VARISCO. 194
VEHBİ, M. 170. 479
VEITCH. 305
VELLEIUS, C. 71
VERA, A. 346, 350, 351
VARNET, F. 467
VESPASIAN. 373
VICAIRE, M. H. 234
VICENZO GALILEI. 188
VICO. 116, 134. 151, 299, 350, 400, 402
VICQ-D'AZYR. 221
VICTORINUS. 224
VICTOR, Karl. 372
VIGNAUX, P. 270, 288
VILLARET. 200
VILLEMIN. 198
VINCENZO, Galiléi. 188
VIRCHOW. 296
VIRGILE. 91, 144, 224, 246, 421
VISCHER. 350
VISE. 155
VISVANATHA, Bhattacharya. 257
VITTELIUS. 373
VIVES. 204
VOGHAN. 213
VOGLIANO, A. 82
VOGT, K. 181
VOLPE, G. Della. 11
VOLPICELLI, L. 220
VOLTAIRE. 83, 96, 242, 256, 270, 369, 398, 406, 446, 449, 451, 469, 470, 479
VORLANDER, K. 270, 446, 476, 479
VOSSLER. 479
VRIN, J. 288
VRİTZ, K. Von. 95

W

WACHLER, Ludwig. 417
WADDINGTON, Ch. 310
WAGNER, E. 250, 394
WAHL, H. 351
WALDEN, P. 368
WALCH, H. 375
WALLERAND, G. 375
WALLON. 351
WALNER, N. 213
WALLON, Salamon. 350
WALTER, Saint-Victor'lu. 232
WALTER SCOT. 410
WALYER, R. 387
WAN GENHEIM, F. Von. 150, 181
WARBURTON, Dr. 470
WARRAIN, F. 444
WEBER, A. 394, 443
WEBER, G. 403
WEBER, H. 403
WEBER, LOUIS. 252
WEBERING, D. 288
WEERE, Markiz. 83
WHENE, Man. 409
WEIGEL. 428
WEILL, Rabbi Isidor. 228
WEILLER. 99
WEINSTOCK, H. 257
WEISSE, Ch. 97, 110, 322
WEISSE, G. 222, 394
WELSH, E. P. 493
WENTSCHER, M. 86, 111
WERDER. 85
WERNER, Ch. 45, 197
WERNER, K. 288
WERNSDORF. 424
WERT, Eug. Des. 378
WERTZ, E. 378
WESSELSKY, A. 158
WESTERMARCK, Ed. 175
WETTE, De. 180
WHEELER, G. C. 271
WHENA, Mau. 408
WIDMANN, M. 415
WHICHER, Stephen. 51
WHITE, Martin. 444
WHITEHEUD, A. N. 176, 295
WIELAND. 201
WILLE. 50
WILLIAM JONES. 260
WILM, J. J. 6, 348, 351, 394, 403
WILSON. 304
WINDELBAND, W. 151, 362
WITTELS, F. 177
WITTEMBERG, Dr. 496
WITTENBACHE, Daniel. 373
WODHAM, Adam. 288
WOHLWIL. 191
WOLF, Chr. Fre. 5, 6, 96, 111, 159, 217, 309, 326, 332, 387, 394, 398, 422, 444, 451
WOLF, Erik. 279
WOLF, F. A. 453
WOLFF; P. 467
WOLKELT. 324
WOLLESTON. 172, 479
WOLMAR. 445
WORLANDRE, K. 256, 445
WORTH, Shad. 310
WÖLLWARTH, Baron. 111
WRITZ, K. V. 150
WUCHNER, G. 181
WUEST, P. 362
WULF, M. De. 234, 254, 261
WUNDERLE, G. 95
WUNDT, M. 95, 111, 195. 312
WUNDT, W. 200
WURSDÖRFER, J. 270

X

Xantip. 91
XÉNOKRAT. 14, 45, 69. 145. 363, 411
XENOPHAN. 63, 365, 379. 380
XENOPHON. 91, 135. 149. 412, 426, 453
XIBERTA, Bart. 225

Y

YALÇIN, Hüseyin Cahit. 297
YETKİN, Suud Kemal. 361
YUHANNA BİN HAYLAN. 100
YUSUF KÂMİL PAŞA. 114
YÜCEL, Hasan Ali. 256

Z

ZAGRÖS. 220
ZALMOXIS. 135
ZARATAS. 135
ZEBROWESKI. 288
ZELLER, Ed. 150, 151, 258. 350, 378, 387, 412
ZENKER, E. V. 311
ZENNECK, J. 414
ZENON. 45, 66, 71, 101, 185. 258, 259, 403, 453
ZENON, Sidon'lu. 81
ZERDÜŞT. 55, 135, 142, 147, 215
ZIEGLER, L. 324
ZIHRON. 294
ZIMMER, F. 312
ZIMMERMANN. 394
ZİYA PAŞA. 114
ZIRNGIEBLE, E. 462
ZOLA, Emil. 49
ZUIDENA, S. U. 288