FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

Cemil Sena

1. Cilt
A — D

Remzi Kitabevi
Ankara Caddesi 93 — Istanbul

ANSİKLOPEDİ DİZİSİ

Filozoflar Ansiklopedisi
Cilt I

Mayıs, 1974

Kapak: Fahri Karagözoğlu

Dizgi, baskı ve cilt: Yükselen Matbaacılık Ltd
Cağaloğlu, Selvilimescit Sokak, 1 - Istanbul

ÖNSÖZ

İnsan zekâsı,

— Niçin?..

diyebildiği gün, Felsefe başlamıştır. Bunu soran ve cevabını zihninde arayan (dikkat edin; bulan, demiyorum!) kim idiyse, o, "ilk filozof"tur. Aynı insan zekâsı, aynı:

— Niçin?..

sorusunu, her halde başka mizaçta bir atamıza da sordurmuş; fakat o, bunun cevabını yalnız zihninde aramakla kalmamış, gözlerini çevresindeki olaylara ve eşyaya yönelterek madde üstünde denemelere başlamıştır. İşte, bilim de bu anda doğmuştur. O atamız ise, insanlığın "ilk bilgini"dir.

İnsanlık tarihinin bu çağları bugün de karanlıkta... Ancak günümüzden geriye gitmek yolundadır ki, böyle bir tahmine varabiliyoruz. Bu tahmin, bize doğru görünüyor. Çünkü filozof, çevresinde ve kendinde olup bitenleri anlama ihtiyacını duymasaydı, var olmasının ve genellikle var olmanın nedenlerini araştırmayacak; kendine göre birtakım yorumlarda bulunmayacaktı O zaman, yalnız amelî davranışlarla yetinecek ve günlük hayat araçlarıyle uğraşacak, zihin işlemlerine yönelmeyecekti. Aynı suretle zekâya deneme yolu açılmamış olsaydı, sadece bu zihin işlemleri insanı havada birtakım düşüncelere ve kaygılara götürecek, madde üstündeki incelemelere heves ettirmeyecekti. Böyle olunca da Bilim ortaya çıkmayacaktı. Oysaki, her iki düşünme yolu da birlikte yürüdüğü için, bunlar kuvvetle muhtemeldir ki, birlikte doğmuşlardır.

Bilim, dış âlemde ve denemelerle maddeye hâkim olma ihtiyacının eseridir. Bu nedenle. "Bilim Tarihi" vardır. Onun elde ettiği bilgiler, nesnel olduğu için, "kişisel" değildirler. Bilim, daima yanlışları düzeltile düzeltile şimdiki duruma gelmiştir. Fizik, kimya, biyoloji ve diğer bilim dalları, bu durmadan düzeltilmeyle ilerlemiştir. Bilimi öğrenmeden, Bilim'in tarihi bilinemez ve Bilim, tarihi bilinmeyerek, son eriştiği verilerle pekâlâ elde edilebilir. Newton'un Genel Çekim Kanununu öğrenmek için Aristoteles'in fiziğini bilmeye mecbur tutulamayız.

Felsefe, böyle değildir. Çünkü felsefe, Bilim gibi düz ve bir sonraki bir öncekini düzelten aşamalarla uzayıp, ucu bize gelmiş bir çizgiye benzemez. Mutlaka yazıya geç-

miş felsefe bilgilerini öğrenmek zorundayızdır. Kendinden önceki felsefelerden el yunularak felsefe yapılamaz. Ya tasdik veya inkâr, ya kabul veya eleştirmek suretiyle öncekilere bağlanmak zorunlu olmuştur. Bunun için felsefe, Bilim gibi düz bir çizgi değil, bir eğri, hatta bir daire çizer. Büyük fikir aşamalarından biri olduğu için örnek olarak yine Aristoteles'i alayım. Aristoteles bilinmeden, B. Russell'i anlayamayız. Ya da Eflatun'u öğrenmeden Bergson'un düşüncelerine giremeyiz.

Giremeyiz, çünkü "Felsefe"den önce "Filozof" vardır ve filozofları tanıyarak felsefe öğrenilebilir. Filozoflar, birbirlerini ne kadar eleştirir veya inkâr ederlerse etsinler, yok edemezler. Felsefe, kişiseldir. Falan adamın Bilimi denilmez; ama ona mukabil, her yeni felsefî ilke veya yöntemin bir bulanı vardır. Ve o ilke, ya da yöntem, o adamın adıyle anılır. Kant'ın kritiği bir yöntem, W. James'in pragması bir ilkedir. Aynı ilke ve aynı yöntem içindekiler, ancak bir felsefe ekolü teşkil ederler ve yalnız o zaman o ekol mensupları, kişisel olmayan bir adla adlandırılırlar. Kritisizm veya Pragmatizm ekolleri gibi...

Felsefe, tarihini beraberinde taşır. Bu nedenle, "Felsefe vardır ve felsefenin tarihi, kendisidir" diyenler olmuştur. Hatta, "Felsefe yok, filozoflar vardır" diyecek kadar işi ileri götürenler bile çıkmıştır. Bu paradoksların işaret ettiği doğru bir yanı bulunduğunu bilmeliyiz. Çünkü filozofları, teker teker ve iyice bilmeden felsefe yapılamaz. Bunun en doğru yolu, filozofları kendi dillerinde ve kendi eserlerinde tanımaktır. Ama bu derece geniş ve çeşitli bilgi vasıtasına, her şeyden önce dilbilgisine sahip olabilmek çok güç ve birçok durumlarda olanaksızdır. Konfuçius'u Çinceden, Epikuros'u Yunancadan, Seneca'yı Latinceden, İbn-i Rüşd'ü Arapçadan, Descartes'ı Fransızcadan, Hegel'i Almancadan, Berkeley'i İngilizceden okuyabilecek, yeryüzünde kaç kişi vardır? Belki de hiç yoktur.

Bu olanaksızlık, her uygar dilde felsefe tarihleri yazılmasının etkeni olmuştur. Bizde felsefe tarihi yazabilecek geniş kültürde ve bilgide şimdiye dek kimse yetişmemiş olduğu için, bu nitelikte olanların kitaplarını Türkçeye çevirmek, tek yoldur. Felsefe tarihi konusunda Türkçede ancak birkaç esaslı çeviri vardır. En derli toplusu, çalışkan, değerli öğrencim, Felsefe Profesörü Vehbi Eralp'ın Alfred Weber'den çevirdiği *Felsefe Tarihi*'dir. Yine, gayretli öğrencim, Miraç Katırcıoğlu, Emille Bréhier'nin *Felsefe Tarihi*'ni Türkçeye çevirmişse de henüz basılamamıştır. Filozofların fikir ve hayatlarına dair aziz dostum Profesör Hilmi Ziya Ülken'in *Yirminci Asır Filozofları* kitabı emekle vücuda gelmiş bir kaynaktır. Kant'tan zamanımıza kadar olmak üzere tertiplenmiş, *Muasır Avrupa Felsefesi* kitabıyle sayın meslektaşım Bay Mehmet Saffet, bu konuda iyi bir özet vermiştir.

Bunlar yanında, filozofların en eski çağlardan başlayarak bugüne dek gelmiş ve ön safta bulunmuşlarını bir arada toplayan bir Filozoflar Ansiklopedimiz yoktu. Tebrike lâyık bir gayretle bu boşluğu, eski arkadaşım Cemil Sena, uzun yıllar alan bir çalışma sonunda doldurmuş bulunuyor. Kitapta, kaynakların pek çoğu Fransız dilinden olduğu için, elbette yer yer eksik kalmış noktalara rastlanacaktır. O da benim gibi hayli yaşlandığı bu yıllarında bu kadarını yapıp Türk kültürüne hediye etmiştir. Bizlerden sonra gelenler, o eksikleri tamamlasınlar. Kitap, günümüzün büyük ihtiyacına cevap verecek

niteliktedir. Özellikle gençler, büyük fikir ve hikmet adamlarının hayat ve fikirlerini tanıyarak, yalnız bu kadarından bile büyük yaşama ve davranma dersleri alacaklardır.

Bu yararlı hizmetlerinin yenilerini beklerken, gençlerimizin kafalarını nurlandıracak, ruhlarını inceltip yükseltecek bu eserden edecekleri istifadeleri düşünüyorum da, bu türlü hizmetlere bağlanmış altmış yıllık hayatımın en büyük zevklerinden birini yaşıyorum.

Hasan-Âli Yücel

BAŞLARKEN

Derin bilgileri ve yüksek düşünceleriyle her biri bir ayrı âlem olan "2.000"i aşkın filozofu bir araya getirebilmek için, bütün ömürlerini felsefeye vermiş, oldukça geniş bir heyete ihtiyaç vardır. Bu gerçeği bilmekle birlikte, yıllardan beri öğrenmek ve öğretmek aşkının verdiği gayretle karıştırdığım kitaplardan elimde toplanan notlar, bir mufassal Felsefe Tarihi'ni veya böyle bir *Ansiklopedi*'yi hazırlamaya hizmet edecek kadar çoğaldığından, bunların dağınık bir halde boşa gitmelerine razı olamadım. Bir aralık bu işi, yurdumun çok değerli felsefecileriyle birleşerek elbirliğiyle çalışmayı düşündüm. Fakat, gerek yöntemlerde, gerek ilkelerde uzlaşmanın güçlüğünü hissederek, gücümün yettiği kadar bu büyük işi kendi kendime başarmaya karar verdim.

Maarif Bakanlığının 1940'dan beri yayımlamakta olduğu klasiklerin sayısı, gün geçtikçe biraz daha çoğalmakta, bir yandan da Türk ve İslâm Ansiklopedilerinin basımı ilerlemektedir. Fakat, yalnız filozofları içine alan bir Ansiklopedi'den yoksunuz. Felsefe edebiyatımızda adı işitilmeye başlamış olanlarla, hiç tanınmamış olan o kadar çok felsefeci vardır ki, bunlar hakkında edinilecek bilgiler, insan bilgi, düşünce, özgürlük ve uygarlığının kaynaklarından beri geçirdiği evrimi kavramamıza hizmet edeceği gibi, yeni bir hayat anlayışını ve başka bir dünya görüşünü yaratmakta, gençlerimiz için ciddî bir ilham kaynağı da olacaktır. Bu inançla meydana getirdiğim bu eseri, fikir ve vicdanları zincirlemek isteyenlerle savaştan yılmamış; Tanrı'nın, doğanın ve ruhun bazı önemli sırlarını keşfederek insanlığı kendilerine minnettar kılmış olan büyük varlıkların bir Panteon'u yapmak istedim. Bunu, onlara lâyık bir nitelikte inşaya yetenekli bir mimar olmadığım halde, girişiğim bu çetin işi başarmak için kendimde bulduğum tek meziyet, bilgiden çok, 'cesaret' ve 'aşk'tan ibarettir; ve en yetkinini (mükemmel) verebilmek için, kusurlu bir eser vermeye razı olamayanların, uluslarına ve insanlığa hiç bir yeni eser veremeyeceklerine inanmaklığımdır.

***

Bu eser, hacimleri birbirinden farklı dört büyük cilt olacaktır. Bunu yazmak için örnek ve hatta geniş ölçüde kaynak olarak baş vurduğum kitap, Ad. Franck'ın yönetmenliğinde toplanan elli dört kişilik bir heyetin yazdığı, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (3 baskı, 1885) tir. Bu kitabın birçok parçalarını aynıyle veya özet olarak dilimize çevirdim. Fakat bunların eskimiş, değer ve önemini yitirmiş olan yanlarını vermiş olduğum bibliyografyadaki felsefe tarihleriyle diğer yeni eser ve ansiklopedilerden edindiğim bilgilerle tamamladım.

Ad. Franck'ın *Dictionnaire*'inde bin kadar filozof vardır. Fakat biz bunlardan en az yedi yüz kadarına yeni bilgiler ilâve ettik, ayrıca da bunlara bin iki yüz kadar filozof daha ekledik. Bu nedenle sunduğum bu eser, Ad. Franck'ın eserinden bir misli daha fazla büyümüş oldu. *Büyük Fransız, Alman, İngiliz* ve *Amerikan Ansiklopedi*'lerinden de bazı özel adlar, biyografiler ve bibliyografiler bakımından yararlandım. Çok geniş ve çeşitli olan sistem ve doktrinler hakkında büyük yanılmalara düşmek korkusuyledir ki, kişisel düşüncelerimden ve görüşlerimden çok, baş vurduğum diğer eserlerde en beğendiğim, doğru bulduğum veya üzerlerinde birçok yetkili felsefecilerin birleşmiş oldukları eleştiri, yorumlama, çözümleme ve açıklamaları toplayıp, müracaat kitaplarının birçoklarından da yararlanmak suretiyle bu *Ansiklopedi*'ye daha az kusurlu bir biçim ve anlam vermeye çalıştım; beş yüz kadar felsefî eserin de özetini verdim.

Yöntem itibarıyle nasıl çalıştığımı aydınlatmak için, şu noktaları belirtmeyi de yararlı bulmaktayım:

1. Felsefeyi en geniş anlamıyle göz önünde tutarak, filozofların *metafizik, mantık, ahlâk, estetik, hukuk, politika, ekonomi, psikoloji, tarih felsefesi, eğitim* ve *Tanrıbilim* konularına dair olan düşüncelerini, paylarına düşen önemle orantılı olarak açıkladım.

2. Konuları öğretsel (didactique) bir amaçla sunmanın daha yararlı olacağına inanarak bunları, fikirlerin değer ve niteliklerini bozmadan, yalnız felsefeyle uğraşanların değil, her çeşit Üniversite öğrencilerinin, türlü yazarlarla, bilim ve meslek adamlarının anlayabilecekleri bir duruma getirmeye çalıştım. Fakat, felsefenin kapsamına (şümul) giren öyle konular ve anlatım biçimleri vardır ki, bunları —ancak bu bilimle ciddî olarak uğraşmış olanlar anlayabilirler diye— yazmaktan çekinmedim.

3. Aynı problemler üzerinde tartışan veya iddiaları olan filozofları, birbirlerini tamamlayacak şekilde kaydettim. Bu problemlerin bütününü veya tarihini kavrayabilmek için bir filozofa ait olan madde içinde adı geçen diğer filozoflara ait maddeleri incelemek lâzımdır.

4. Filozoflara, önemleri kadar da, kişisel sempatime ve hazırlığımın nitelik ve niceliğindeki ölçüsüzlüğe kapılarak ayırdığım yer, birbirininkinden çok farklı olmuştur. Yeniçağ bilim ve felsefesinin şüphe götürmez bir kaynağı olan ilkçağ filozoflarına ,bu nedenden fazla yer verdiğim gibi, bunlardan kalmış olan fragmanların çoğunu da dilimize çevirdim. Bunları, eski Yunanca metinleriyle karşılaştırmak suretiyle beni düşebileceğim hatalardan korumuş olan Sayın ve rahmetli Nevvare Mikenli'ye minnettar olduğumu arz etmeye mecburum.

5. Hıristiyan, din ve Tanrıbilimi (théologie), Batı felsefe ve uygarlığı için pek verimli bir kaynak olmuştur. Bu bakımdan yeri geldikçe bu bilim ve dine gerektiği kadar sokuldum ve birçok yerlerde *Ansiklopedi* sınırlarını aştım. Bazı filozoflarla konular üzerinde bir felsefe tarihçisi gibi çalıştım; ve birçok kısımları felsefe tarihlerinden aynen veya özetleyerek dilimize naklettim; bütün bunları, metinlerde veya (*Bkz.*) işaretli müracaat kitapları listesinde cilt ve sayfalarıyle gösterdim.

6. Çoğu zaman, düşünce ve gerçeklerin bozulmasına veya kaybolmasına neden olan,

ya da yazarın tarafsızlığından şüphe ettiren duygu ve hayallerle süslü bir üsluptan çok, kuru, kesin ve sert olduğu kadar, nesnel ve bilimsel bir dil kullandım. Bu suretle, bilgim, anlayış tarzım ve elimdeki belgelerin yetersizliği yüzünden düşebileceğim yanılmaları ve eserin hacmini küçültmüş olacağımı sandım. Gelecek kuşaklara da fayda sağlayabilmek için, dil bakımından olabildiği kadar ulusumuzun benimsemeye başladığı sözcüklerden pek çoğunu kullanmaktan çekinmedim, fakat bu konuda da dilediğim birliği tüm filozoflara uygulayamadım.

7. Şu üç sorunda büyük zorluklarla karşılaştım: a) Terimler sorunu; b) Baş vurduğum kaynaklarda, gerek ulusal ve dinsel duygulara, gerek sistem ve doktrinlere fazlasıyle bağlanmaktan doğan hoş görmezlik (taassup) sorunu; c) Kendi bilgi alanım dışında kalan ve hatta bazen de içinde bulunan konuları doğru anlamak ve anlatmak sorunu.

a) Terimlerin, olabildiği kadar Türkçelerini ve Millî Eğitim Bakanlığıyle Dil Kurumunun önerdiklerini kullandım. Bu işte geri gitmenin veya yerinde saymanın ilerlemekten daha tehlikeli olduğuna inanıyorum. Mecbur kalmadıkça veya eski alışkanlıklardan ötürü dikkatimden kaçmadıkça, bir yabancı terimi kullanmamaya çalıştım. Birçok terimleri de kendi anlayışıma göre Türkçeleştirdim (1). Bilim ve felsefe dilimiz, ancak bu sebatlı denemelerle gelişecektir. Bununla birlkite, şivemize, dilimizin ahengine uymayan sözcükler icat etmeye özenmedim. Gazete ve konuşma diline kadar geçmiş ve genelleşmiş olan bazı yabancı sözcükleri almaktan da çekinmedim; ve okuyanlara kolaylık olsun diye, her yeni terimin yanına bazen eskisini, bazen de Fransızca veya Latincesini yazdım. Fakat bunu, ihtiyaç duydukça yaptığım için, her filozofta tekrarlamadım. Bununla birlikte, terimleri kullanırken dilediğim birliği tam olarak sağlayamadığım gibi, filozof adlarının imlâlarında da bu birliği sağlayamadığımı itiraf etmeliyim. Bunun başlıca nedeni, baş vurduğum felsefî eserlerin çoğunda da böyle bir birliğin bulunmamasıdır. Eserin sonuna bir özel adlar endeksini eklediğim için, bu konudaki zorlukları biraz olsun hafiflettiğimi sanıyorum.

b) Gerek felsefe tarihlerinde, gerek ansiklopedilerde, yorumlayan ve eleştiren eserlerde tam bir tarafsızlık yok denebilir. Bu bakımdan daha nesnel (objectif) çalışabilmek için, türlü yazarların az çok birleşebildikleri nokta ve fikirlerle klasik bir duruma gelmiş olan gerçekleri benimsemeyi uygun buldum; ve birinin eksiğini, diğerinin açıkladıklarıyle tamamladım. Şüphesiz ki, felsefeyi ilgileyen konularda tam bir tarafsızlık güçtür. Bu nedenle kendi duygu, inanç ve yönsemelerimden (temayül) ne kadar uzaklaşabildiğimi belirtecek durumda değilim. Şüpheci bir yaratılışta olmama rağmen, tamamıyle pozitif anlayışlara bağlanmaktan zevk aldığımı söyleyebilirim.

c) Gerek dilimize çevirdiğim, gerek topladığım ve gerek özetlediğim parça ve eserlerin hepsini, pek doğru ve aslına uygun olarak anladığımı da iddia edemem. Benim için kaçınılması oldukça güç olan bu kusuru azaltmak için, eserde özetleme maksadıyle bazı tekrarlara baş vurdum. Bu bakımdan bana kuvvet ve teselli veren nokta: Filo-

(1) Örneğin, 'intellecte' ve 'entendement' terimlerinin eski dildeki karşılıkları, aralarında bazı ince anlam farkları bulunan 'akile' (akıl gücü), 'müdrike' (algı gücü) dür. Biz, bunların yerine; dalgıç, yargıç, sağdıç sözcüklerine uyarak (algıç) terimini kullandık.

zoflar hakkında yazdığım şeylerden pek çoğunun, bunları pek iyi anlamış olan bilginlere ait oluşu ve kendimden olan şeylerin beni affettirecek kadar azlığıdır.

8. XX. yüzyıl filozoflarının belli başlı bazı simalarına ayırdığım sayfalar, dilediğim kadar geniş değildir. Bunun nedeni, bunlar hakkındaki hüküm ve eleştirilerin daha tam olarak verilmemiş olması ve yaşayanlardan birçoklarının da hâlâ eser vermeye devam etmeleridir; ve elimde bunları kavrayabilmeme hizmet edecek kadar kaynak bulunmamasıdır.

9. Her filozofa dair verdiğim bilgilerin ana planı şudur: Bazılarınınki müstesna olmak şartıyle, kısa bir biyografya, yazdıkları eserler, savundukları fikirler, bağlandıkları veya yarattıkları okullar, etki ve değerleriyle kendilerinin, hangi eserlerden incelenebileceklerini gösteren bir liste ve bazı önemli eserlerinin özetlerini vermekten ibarettir. Şüphesiz ki, bu planı bütün filozoflara aynıyle uygulayamadım. Zira, bazıları hakkında hiç bir kaynakta daha geniş bilgiler yoktur.

10. Burada toplanmış olan 2000'i aşkın filozofun dışında, türlü uluslara mensup olan daha birçokları ve hatta belki daha çok önemlileri de vardır. Bunların hepsini bir araya getirebilmiş olan hiç bir ansiklopedi mevcut olmadığı gibi, yalnız filozofları, niteliik ve nicelik itibarıyle bu kadar geniş bir çapta içine alan herhangi bir eser de mevcut değildir, diyebilirim.

11. Müracaat kitaplarının hepsini yazmak da olanaksızdır. Bunlardan en güvenilebilenleriyle az çok elde edilmesi kolay veya tarihsel bir değer taşıyanlarını ve bunların en yenilerini tercih ettim. Sırası geldikçe adı geçen ve yabancı dillerle yazılmış olan yüzlerce kitabın ayrı ayrı Türkçelerini yazmadım. Ancak, ihtiyaç duyduklarımla, yararlı olacaklarını zannettiklerimin Türkçe karşılıklarını yazdım. Bütün bu filozoflara dair bilgi verirken, onların yazılarından dilimize çevrilmiş olanlarıyle, kendileri hakkında yayımlanmış olan Türkçe eserlerin bazılarından da yararlanarak, bunları gereken yerlerde kaydettim.

12. Kendilerine yer verdiğim, Türk ve İslâm filozoflarının sayısı az olmakla birlikte, bunlar, Batı felsefesinde önemli izler bırakmış olanlarıdır. Büyük ulusumuzun felsefe kültürüne hizmet etmiş ve etmekte olan değerli felsefecilerimizle haklarında dilediğim kadar geniş bilgiler veremediğim bazı XX. yüzyıl filozoflarını, unutulmuş ve sonradan öğrenilmiş olan diğer bazı filozoflarla birlikte bu dört cilde EK (suplement) olarak ayrı bir kitapta yayımlayabileceğimi ümit etmekteyim.

***

Bu *Ansiklopedi*'nin meydana gelebilmesi için ellerindeki eserleri benden esirgememiş ve basılması hususunda pek büyük gayret, teşebbüs ve maddî fedakârlıklara katlanmış oldukları halde, adlarını kaydetmeme izin vermemiş olan kıymetli dost ve ideal arkadaşlarıma minner ve şükranlarımı arz ederken, okurlarımdan, bildiğim halde düzeltemediğim veya kavrayamadığım ve bilmediğim için düştüğüm yanılmaları sarf ettiğim büyük emeğe ve bağlandığım yüce gerçeklik ülküsüne bağışlamalarını dilerim.

***

Bu eserin birinci baskısı tükenmiş ve bu *Ansiklopedi*'ye ihtiyaç duyanların sayısı da artmıştır. Birinci baskı, türlü teknik ve ekonomik zorluklar yüzünden dilediğimiz yetkinlikten yoksun olarak ve çok uzun bir zaman zarfında yayımlanabilmişti. Oysaki, Batı âleminde her yıl, öteki bilimlerde olduğu gibi, felsefede de birtakım yeni ve büyük kişilerin adları, teorileri ve bunları inceleyen eleştirme eserleri yayımlandı. Bu itibarla, bu değerli düşünürlerin önemli bir kısmıyla yeni eserlerini de eklemek suretiyle bu ikinci baskının dah az kusurlu olmasına dikkat etmek bizim için zorunlu bir ödev oldu.

Ulusal ve uygarsal kültürümüze büyük hizmetleri olan Remzi Kitabevinin, eskisine oranla hacimleri de büyümüş olan bu *Ansiklopedi*'yi en yetkin bir biçimde yayımlama külfetine katlanması dolayısıyle duyduğum sevinç ve şükranın derinliği sonsuzdur.

*
* *

Bu eseri, beni türlü yaşama zorluklarından kurtararak, düşünsel hayatımı düzenlemek ve kolaylaştırmak için katlandığı tükenmez sabır ve feragatine minnettar olduğum aziz eşim Leman Sena'ya ithaf ediyorum.

1974 - Erenköy
Cemil Sena

BİBLİYOGRAFYA

Buraya kaydettiğimiz eserler, ÖNSÖZ'de bahsettiğimiz ilkelere göre fazlasıyle yararlandığımız eserlerden hemen yalnız felsefe tarihini ilgileyenlerdir. Metinde bu eserleri *Bkz.* işaretiyle gösterdiğimiz kaynaklar arasında daima aynıyle kaydetmeyerek, yalnız yazarlarının adlarını ve gerektikçe cilt ve sayfa numaralarını yazdık. Gerek bu bibliyografyada ve gerek metinlerde geçen baş vurulmuş ve baş vurulması önerilen eserlerden bir kısmının yalnız baş harfleri kısaltılarak alınmış, bölüm, kısım, fasıl, cüz, kitap gibi ayırmaları asıllarına göre kısaltılarak gösterilmiştir: liv., bib., ch., c. gibi.

ALAUX. *Histoire de la Philosophie* (Paris, 1882).

BARBE, Abbé. *Felsefe Tarihi* (Bohor İsrail tarafından dilimize çevrilmiştir. İstanbul, 1913).

BARCHOU de PENHOEN. *Histoire de la Philosophie Allemand Depuis Leipniz Jusque à Nos Jours* (Paris, 1836).

BARNI, Jules. *Histoire des Idées Morales et Politiques en France au XVIIIe Sciecle* (2 cilt, Paris, 1862).

BARTHOLMÈS. *Histoire des Doctrine Religieuses de la Philosophie Moderne* (2 cilt, Paris, 1855).

BAYLE, P. *Dictionnaire Philosophique et Critique* (Bu eserin Des Maizeaux tarafından incelenerek genişletilen baskısı. 6 cilt, Paris, 1740).

BOUILLIER, F. *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (2 cilt, Paris, 1854, 1868).

BOUTROUX, Emile. *Etudes d'Histoire de la Philosophie* (Paris, 1897).

BRÉHIER, Emile. *Histoire de la Philosophie* (2 cilt, Paris, 1926-1932).

BROCHARD, V. *Les Sceptiques Greces* (2 cilt, Paris, 1932).

BUHLE, J.-G. *Histoire de la Philosophie Moderne* (7 cilt, Fransızca çevirisi Jourdan, Paris, 1816).

BURNET, J. *L'Aurore de la Philosophie Grecque* (Fransızca çevirisi A. Raymond, Paris, 1919).

COUSIN, V. *Histoire Générale de la Philosophie, Depuis les Temps les Plus Enciennes Jusque au XIXe Sciecle* (12 baskı, Paris, 1884).

CROCE, B. *Esthétique* (Fransızca çevirisi Henry Bigot, Paris, 1904).

CURVITZ, G. *Les Tendences Actuelles de la Philosophie Allemande* (Paris, 1949).

DAMIRON, P. *Essais sur l'Histoire de la Philosophie au XVIIe Sciecle* (2 cilt, Paris, 1846).

DELBOS. *Figures et Doctrines des Philosophes* (Paris, 1918).

DIOGÈNE LAERCE. *Vie et Doctrine des Philosophes Illustres* (2 cilt, Fransızca çevirisi Robert Genaille, (Paris).

DUHEM, P. *Le Systeme du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic. I.; La Cosmologie Hellénique* (Paris, 1913).

DURANT, William. *Vies et Doctrines des Philosophes* (Paris, 1932. Aynı yazarın *The Story of Philosophie,* 1943).

FERRAZ, M. *Histoire de la Philosophie en France au XIXe Sciecle* (Paris, 1880).

FERRI, Louis. *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIXe Sciecle* (2 cilt, Paris, 1869).

FOUILLÉE, A. *Histoire de la Philosophie* (5. baskı, Paris, 1924. Bu eserin büyük bir kısmı, Baha Tevfik tarafından dilimize çevrilmiştir. İstanbul, 1327).

FRANCK, Ad. *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (2 cilt, 3. baskı, Paris, 1885).

GILSON, Et. *La Philosophie au Moyen Âge* (3. baskı, Paris, 1947).

GOMPERZ, Th. *Les Penseures de la Grece* (Fransızca çevirisi A. Raymond, 3 cilt, Paris, 1908-1909).

HILMİ ZIYA ÜLKEN. *Yirminci Asır Filozofları* (İstanbul, 1936).

HÖFFDING, H. *Histoire de la Philosophie Moderne* (2 cilt, Fransızca çevirisi P. Bourdier, Paris).

HAURÉAU. *Histoire de la Philosophie Scolastique* (3 cilt, Paris, 1872-1880).

JANET, P. *Histoire de la Philosophie Morale et Politique dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes* (Paris, 1858).

JANET, Paul ve SÉAILLES, G. *Histoire de la Philosophie* (Paris, 1932).

LAFORET. *Histoire de la Philosophie Ancienne* (2 cilt, Bruxelles, 1867).

LANGE, F.-A. *Histoire du Materialisme* (2 cilt, Fransızca çevirisi B. Pommerol, Paris, 1910).

LASSKI, N. O. *Histoire de la Philosophie Russe* (Paris, 1954).

MABILLON, L. *Histoire de la Philosophie Atomistique* (Paris, 1895).
MALLET, C. *Histoire de la Philosophie Ionienne* (Paris, 1842); ve *Histoire de l'Ecole de Mégare et des Écoles d'Elis et d'Eretrie* (Paris, 1845).
MARIANO, R. *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Paris, 1868).
MASSON OURSEL. *Esquisse d'Une Histoire de la Philosophie Indienne* (Paris, 1923).
MORIN, F. *De l'Histoire de la Philosophie Scolastique* (Lyon, 1852).
OLTRAMARE. *Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde* (2 cilt, Paris, 1907 ve 1932).
OSSIP-LOURIER. *La Philosophie Russe Contemporaine* (Paris, 1902).
PAPILLON, F. *Histoire de la Philosophie Moderne dans ses Rapports avec les Sciences* (2 cilt, Paris, 1876).
PALHORIÈS, F. *Vies et Doctrines des Grandes Philosophes* (3 cilt, Paris, 1927-1929).
PICAVET, M. de. *Esquisse d'Une Histoire Générale et Comparée de Philosophie Medievale* (Paris, 1907).
RENOUIER, Ch. *Manuel de Philosophie Ancienne* (2 cilt, Paris, 1944); *Manuel de Philosophie Moderne* (Paris, 1842); *Esquisse d'Une Classification Systématique des Doctrines Philosophiques* (2 cilt, Paris, 1885); *Philosophie Analitique de l'Histoire* (4 cilt, Paris, 1896-1897).
RITTER. *Histoire de la Philosophie Ancienne* (4 cilt, Fransızca çevirisi Tissot, Paris, 1833).
RIVAUD, A. *Le Problème du Devenire et la Notion de la Matiere dans la Philosophie Grecque, Depuis les Origines Jusque'a Théophraste* (Paris, 1906).
ROBIN, L. *La Pensée Greque* (Paris, 1923).
RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy* (3. baskı, Londra, 1948. Bu eser, 1973'te dilimize çevrilerek yayınlanmıştır).
SIMON, Jule. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie* (2 cilt, Paris, 1845).
TENNEMANN. *Précis de l'Histoire de la Philosophie* (2 cilt, Paris, 1829; Fransızca çevirisi V. Cousin).
VORLANDER. *Felsefe Tarihi* (3 cilt, Istanbul, 1927-1928. 1. cildi M. İzzet, 2. cildi O. Saadettin dilimize çevirmiştir).
VACHEROT. *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie* (3 cilt, Paris, 1846-1851).
WEBERT, A. *Felsefe Tarihi* (Istanbul, 1938. Dilimize çeviren H. Vehbi Eralp).
WILM. *Histoire de la Philosophie Allemand Depuis Kant, Jusquea Hegel* (4 cilt, Paris).
WULF, M. D. *Histoire de la Philosophie Médiévale* (2 cilt, Paris, 1905).

A

AALL, Anaton. Norveç filozofu. 1867'de doğmuş, 1943'te ölmüştür. Oslo'da 28 yıl profesörlük yapmıştır. Din, hukuk ve deneysel psikoloji üzerinde çalışmıştır. Eserlerinden Almanca olanlarının önemlileri şunlardır: *Logos ve Bunun Yunan Felsefesiyle Hıristiyan Edebiyatındaki Gelişme Tarihi* (2 cilt, Leipzig, 1899); *Erk ve Ödev* (Leipzig, 1902). Bu eserinde ahlâk ve hukuk felsefesinin çeşitli problemlerini incelemiştir.

ABARIS. Bazılarına göre, Fisagor'dan evvel yaşamış, bazılarına göre de onun öğrencisi olmuş sayılan efsanelik kişidir. M.Ö. VI. yüzyılda Büyük Yunanistan'da (İtalya'nın güney bölgesi) baş gösteren mistik bir felsefe dolayısıyle adı geçer. Abaris'in hayatına dair olan masallardan ilkönce Ponte'lu Heraclide bahsetmiş ve bunlar yeni Eflatunculann hayalinde fazlaca büyütülmüştür. Kendisi Tanrı Apollon'un sahibi olduğu Hyperborée adında ve ayda olduğu sanılan bir şehirde doğmuştur. Sözde Abaris'e kâhinlik sanatını ve mucizeler göstermeyi Apollon öğretmiş, büyülü oku sayesinde denizleri ve gökleri aşabilir ve hastalara çareler bulurmuş. Porphyre, *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde ve Plutarque *Quomondo-Poetoe audiri debeat*'ında, Turnier de, 1863'te Paris'te basılmış olan *De Aristea Proconnesio* adındaki eserinde ondan bahsederler. Virgile, Ovide ve Valerius Flaccus gibi Latin şairleri, Abaris adını, olağanüstü işler yapanlara bir çeşit sıfat gibi kullanır ve bu nitelikteki insanları kendisiyle karıştırırlar. Pindare ve Jamblique'te onun hayatına dair birçok masallar vardır. Orfecilik (Orphisme) ve yeni Fisagorculuğun mistik törelerinde ona yükletilen efsaneler önemli bir rol oynar. Abaris, sözde M.Ö. 770 veya 700'e doğru ve bazılarına göre de 550'ye doğru Apollon'un emriyle Yunanistan'a gelmiş ve mucizelerini göstermiştir. Cathermes veya arıma (kefaret) formüllerinden başka teogoni (théogonie) ve saireye dair eserler yazdığı da söylenir.

ABAUZIT, Firmin. Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi. 1679'da Uzes'te doğdu. Protestan bir ailenin çocuğu olduğu için evinden kaçırılarak bu şehrin seminerine kapatılmıştır. Nant fermanının geri alındığı sıralarda annesinin fedakâr yardımıyle kurtarılmış ve Cenevre'ye sığınmıştı. Ciddî etütlerden sonra Almanya ve İngiltere'ye gitti. Kral Guillaume III. kendisini alıkoymak istemişse de, o, Cenevre'ye dönmeyi tercih etmiş ve bu şehirde elli yıl kitapsaray memurluğu yaptıktan sonra 20 mart 1767'de ölmüştür. Alçak gönüllü olduğu kadar da yüksek bir bilgindi ve zamanının çok derin saygılarını kazanmıştı. Newton, kendisine yazdığı bir mektupta, "Siz, Leibniz'le benim aramda sayılmaya lâyıksınız" demiş, J.-J. Rousseau da ondan, "Bilgin..." (*Yeni Heloise*, V, 1) deyimleriyle bahsetmişti. Voltaire, Boyle, St. Evremond da onun hayranlarındandır. Moulton ve Vegobre, Abauzit'in birkaç küçük eserini şu isimlerle toplamışlardır:

1. *Oeuvres de feu M. Abauzit* (Genève, 1770); 2. *Oeuvres Diverses de M. Abauzit* (Londra, 1773). Onun eserlerinde Yunan ve Roma'nın eski çağlarına dair meraklı şeyler vardır. Ahdicedid'i (İncil) de ana diline çevirmiştir (Genève, 1726). Katolikler onu, Ariancılığı (Arianisme) savunduğu için suçlu görürler.

Abauzit, vicdan hürriyetini savunanlardandır: *Sur la connaissance du Christ et sur l'honnoure qui lui et du* (İsa'ya dair bilgi ve ona borçlu olduğumuz saygı hakkında) adlı eseriyle J.-J. Rousseau'ya doğal dinin bir çeşit apolojisi olan *Profession de foi du vicaire savoyard* (Savualı papazın imanı) başlıklı eseri ilham etmiş sanılmaktadır. Bu zatı, W. James'in *The Varieties of Religions Exprience* adlı eserini Fransızcaya çeviren (1904) ve *l'Enigme du Monde et sa Solution Selon Ch. Secrétan* (Paris, 1922) adlı eseri yazan P. Abauzit'le karıştırmamalıdır.

Bkz. *Franse Protestante, le Protestant de Genève* (c. XIV, s. 161).

ABBT, Thomas. Alman ahlâkçısı, 25 kasım 1388'de Ulm'de doğmuş ve 3 kasım 1766'da henüz yirmi sekiz yaşında iken Bucklesurg'da ölmüştür. Daha çocukken öğrenime karşı büyük bir ilgi ve yetenek göstermiştir. Bâle üniversitesinde Tanrıbilim öğrenmekte iken bundan vazgeçmiştir. Zira bu üniversitede Pietizm (Piétisme: zahitlik) adı altında birtakım mistik doktrinler okutulmaktaydı. Abbt, bu konulardan hoşlanmıyordu. Edebiyat ve tarih öğrenmeye koyuldu; çağının akılcı felsefe cereyanlarına karışabilmek için Fransızca ve İngilizce öğrendi. Hume, Voltaire, Shaftesbury onun üstadı oldular. Abbt, en çok Salluste ve Tacite'in eserlerini beğendi; fakat yazılarında daha çok Lessing'i örnek tuttu. 1760'ta Oder nehri üzerindeki Frankfurt üniversitesinde felsefe, 1761'den 1763'e kadar Rintein üniversitesinde matematik profesörü olmuştur. Bu şehirdeki hayatı, zamanının felsefe ve edebiyat cereyanlarından uzakta geçtiği için, çok sıkıntılı oldu. Hem bu şehirden, hem de öğretim işinden usanarak hukuk öğrenmeye koyuldu ve 1763'te Almanya'nın güneyinde, Fransa ve İsviçre'de seyahatler yaptı; Ferney'de Voltaire'i ziyaret etti, kral divanında müşavir ve Protestan ruhanî meclisinde

üye oldu. Felsefe tarihçisi Tennemann onu, Leibniz ve Wolf okuluna bağlarsa da, Abbt, metafizikten çok ahlâkla uğraşmıştır. Ahlâkla da bir filozof gibi değil, bir yazar gibi ilgilenmiştir. Kuvvetli bir hayal gücü olan Abbt, açık ve zarif üslubuyle Alman dili üzerinde büyük etkiler yapmış; Lessing'le beraber Alman edebiyatının gelişmesine hizmet etmiştir. Eserleri, ölümünden sonra Nicolai tarafından toplanmış ve altı cilt olarak Berlin'de yayınlanmıştır (1768-1781). Bunlar, 1790'da ikinci defa basılmıştır. Pek çeşitli konulara dokunan eserleri arasında felsefeyi ilgilendiren iki kitabı vardır:

1. *Vom Tode fürs Vaterland (Vatan İçin Ölüme Dair)* dır ki, Berlin'de basılmıştır (1761). Bu eseri, Frederic II. in ordularını, Rusların yendiği Künersdorf meydan savaşını gördükten sonra yazmıştır; bu kitap, gerek üslubunun ve gerek düşüncelerinin yüceliğine hayran olunan eserlerindendir. 2. *Vom Verdienste (Liyakat Hakkında)* (Berlin, 1765). Bu eser, *Du Merite* adıyle J. B. Dubois tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Berlin, 1767). Heinemann, Mendelssohn hakkındaki eserinde (Leipzig, 1831), Abbt'in, bu filozofa yazmış olduğu bazı mektuplarını da yayınlamıştır. Yazılarında Yedi Yıl Savaşları'nın etkileri vardır. *Vermischte Schriften* (Berlin, 1768) de önemli bir eseridir.

Nicolai ve Mendelssohn'la beraber *Literatur Briefe (Edebî Yazılar)* veya *Briefe die Neueste Literatur Betreffend (Çağdaş Edebiyata Dair Yazılar)* dergisinde de yazmıştır. Yazıları edebiyat, ahlâk, felsefe ve politikaya dairdir.

Bkz. Herder, *Über Thomas Abbts Schriften* (Riga, 1768); Herderswerke, *Über Philosophie und Geschichte XI;* Gelsier, *Über die Schriftstellerische Thaetigkeit Thomas Abbts Gymnasial Programm* (Breslav, 1852).

ABEL, Jacques Frédéric de. Alman filozofu. 1751'de Wurtemberg krallığında bulunan Vayhingen şehrinde doğmuş ve 1829'da 79 yaşında iken ölmüştür. Pek ünlü ve orijinal bir filozof değildir. Fakat yazıları ve dersleri, Almanya'da bilimin yayılmasını ve psikolojiye değer verilmeyen bir devirde bu bilim kolunun önemini öğretmeye hizmet etmiştir. 1772'de henüz 21 yaşında iken, Stuttgart'ta Charles okuluna felsefe profesörü olmuş, 1790'da da Tubingen üniversitesinde mantık ve metafizik profesörlüğüne getirilmiştir. Az sonra Wurtemberg krallığının jimnaz ve okullarındaki eğitim işlerine bakmak üzere genel müdür olmuş ve kendisine şu gülünç unvan verilmiştir: "Pedagogiarque". Başpapazlık ve genel bakanlık gibi ödevlerle beraber devlet meclisi üyeliği de yapmıştır. Almanca ve Latince birçok eserler yazmışsa da bunlarda kişisel ve orijinal bir görüşü yoktur. Latince olan eserlerinden bazıları şunlardır:

De Origine Characteris Animi (1776); *De Phoenomenis Sympatichioe in Corpore Animali Conspicuise* (1780); *De Conscientia es Sensus Interno* (1796); *De Sensus Interno* (1797). Bunlar ve bunlara benzer diğer Latince eserleri hep ahlâk, ruh ve bazı metafizik problemlerin, yaşadığı devirde yaygın bir hale gelmiş olan şekillerini anlatmak ve öğretmek amacını güderler. Aynı mahiyette olan Almanca eserleri daha çok psikoloji, metafizik ve Tanrıbilimi ilgilendirir ki, başlıcaları şunlardır:

Ruh Teorisine Giriş (Stuttgart, 1786); *Saf Aklın Tenkidine Dair Metafizik Prensipler* (Stuttgart, 1786); *Sistemli Bir Metafizik Planı* (1787); *Kant Sistemini incelemeye Hizmet için Teorik Aklın Mahiyetine Dair Deneme* (Mein Frankfurt'u, 1787); *Felsefe ve Hıristiyan Ahlâkının Bazı Önemli Noktalarına Dair Aydınlatma* (Tubingen, 1790).

Mistiklik ve ölmezlik inancı hakkında da bazı eserleri vardır. Eserleri daha çok öğretici (didactique) bir değerdedir; diğer bazı küçük eserleri felsefeyi ilgilendirmez.

ABELARD, Pierre (Abailard veya **Abeilard).** Fransız filozofu. 1079'da Nantes şehri yakınlarında Pallet veya Palais (Palatium) derebeyliğinde doğmuş ve 21 nisan 1142'de St. Marcel'de ölmüştür. Kalabalık bir ailenin en büyük oğluydu. Asil ve savaşçı bir adam olan babası, edebiyatı çok severdi. Çocuklarını askerliğin sert eğitimine alıştırmadan önce öğretim yoluyle aydınlatmak istemişti; bu yöntem sonucu Abelard'da bilimlere karşı büyük bir tutku uyandı; askerliğin kendisine sağlayacağı faydaların çokluğuna rağmen, büyük evlâtlık hakkını ve baba mirasını terk ederek bilim ve diyalektikle uğraşmayı tercih etti. İlk öğretmeni Compiegne'li Roscelin'dir. Daha yirmi yaşında iken onun adcı (nominaliste) düşüncelerini beğenmişti. Tartışma savaşları yapmak üzere, bazı şehirleri dolaştıktan sonra Guillaume de Champeaux'nun sayısız öğrencileri arasına karıştı. Bu filozof, tümel kavramlar (les concepts universelles) probleminde gerçekçiliği (réalisme) savunan büyük bir diyalektikçiydi. Abelard bunun derslerinden de hoşlanmadı. Önce birtakım itirazlarla ona karşı geldi; sonra da birtakım zorluklarla çarpışarak Melun'da bir okul açtı. Bu-



rada, beğenmediği düşüncelerle açıktan açığa savaşa başladı. Derslerine kral Philippe I. de gelirdi. Daha sonra Corbeil şehrine gitti; fakat sağlığının bozukluğu yüzünden Bretagne'ye çekildi. 1110'da Paris'e döndüğü zaman Guillaume de Champeaux, şehrin yakın köylerinden birinde, halka diyalektik ve Tanrıbilim (théologie) okutmaktaydı. Abelard özel bir merakla veya başka sebeplerle onu dinlemek istedi; ve ateşli bir tartışma isteğiyle Guillaume'u tümel kavramlar üzerinde konuşmaya çağırdı. Guillaume bu teklifi kabul ettiyse de düşüncelerini kuvvetle savunamadı; yenildiğini açıkça itiraf etti. Gerçekçiliğin bu ünlü şampiyonuna karşı kazandığı zafer, Abelard'a büyük bir şöhret sağladı. Kendisine Cloitre kürsüsü teklif edilecek kadar sevgi ve ilgi kazandıysa da, düşmanlarının etkisiyle bu proje geri kaldı. Abelard, Sainte-Geneviève tepesinde bir okul açarak düşmanlarıyle savaşa devam etti. O sırada otuz yaşını aşmış bulunuyordu; bilgisi de sadece mantık sınırları içindeydi. 1121'deki diyalektiği, Boéce'in Latinceye çevridiği *Kategoriler*'deki bilgilere dayanıyordu. Yani Aristo'nun diğer eserleri 1125'te Latinceye çevrildiğinden, bu hususdaki bilgisi yok gibiydi. Onun diyalektiği, eşyanın kendisini değil, eşyayı ifade eden kelimelerden ibaretti. (V. Cousin, *Ouvrages Inedits d'Abailard*, 11, s. 608).

Bu konudaki bilgisinin darlık ve kısırlığını anlayan Abelard, Tanrıbilim öğrenmeye koyuldu. O vakitler adı pek yayılmış olan Laon'lu Anselme'in okuluna devam etmeye başladı. Fakat bu öğretmenin düşünceleri de ona, kimsenin zihninde ciddî bir iz bırakmayacak kadar hafif ve önemsiz göründü; İncil'i kendi kendine incelemek maksadıyle Anselme'den ayrıldı, Laon'da açtığı bir okulda Ezéchiel'i yorumlamaya başladı. Bu cesareti, Laon'u terk etmesine sebep oldu. Paris'e döndüğü vakit meydanı boş buldu. Evvelce kendisi için tasarlanmış olan, Guillaume de Champeaux'dan boşalan Cloitre kürsüsüne getirildi. Güzel ve sevimli yüzü, ahenkli sesi, konuşkan ve felsefenin derinliklerinden yükselen şair ruhuyle Abelard, pek çabuk ve yaygın bir şöhret kazandı. Almanya'dan, İngiltere'den ve Fransa vilâyetlerinden derslerini dinlemeye gelenlerin sayısı bir söylentiye göre, bazı günlerde beş bini buluyordu.

Bu devirde Abelard, papaz Fulbert'in evinde oturuyor ve onun yeğeni olan Héloise'e özel dersler veriyordu; bu güzel olduğu kadar da zeki ve duygulu kızla aralarında başlayan şiddetli aşk, kendisi için pek acı ve hazin oldu. Bu aşktan gebe kalan Héloise'i Bretagne'de bulunan hemşiresinin evine götürmüş, çocuğunu orada gizlice doğurtturmuş ve evlenme törenini yaptırmışsa da, bu olaydan öfkelenen papaz Fulbert, arkadaşlarından birkaçıyle Abelard'ın evini basmış, kendisini bağlayarak hadım etmişti. Bu hakaretten perişan olan filozof, tesellisini yalnızlıkta buldu. Héloise de bir manastıra çekilerek dünya ile ilgisini kesti. Fakat Abelard, yalnızlıkta ruhunu ve tutkularını sakinleştiremediği için, Provence'taki Sainte-Ayeul manastırına gitti; orada ders vermesine müsaade olundu. Buradaki derslerinde diyalektikle Hıristiyan Tanrıbilimini uzlaştırmaya çalıştı: Üçüzlemenin (Trinité) sırlarını açıklamayı denediyse de büyük velilerden (sine magistro) birine bağlanmadığı iddia edilerek 1121'de Soisson konseyi tarafından kendisine, *Tanrıbilime Giriş* adlı eserini kendi eliyle yakma ve ölünceye kadar Saint-Médard manastırında kapanma cezası verildi. Daha sonra, Saint-Denis küçük manastırına dönmek şartıyle serbest bırakıldı. Birçok zorluklardan sonra da dilediği yerde yaşamasına izin verildi. Bunun üzerine Nogent-sur-Seine'e geldi, öğrencileri kendisine bir kürsü yaptırdılar; o da tekrar Sainte-Geneviève'de ders vermeye başladı. Çektiği birçok ıstıraplara ve gördüğü deneylere rağmen, kendi şöhreti kadar da felâketini hazırlamış olan yenilik düşüncesinden ve düşünce savaşlarından vazgeçmedi. Gençliğinde olduğu gibi, serbestçe düşündü, söyledi ve yazdı. Bu sefer, daha dikenli ve dokunaklı konular üzerinde çalıştığı için, düşmanlarının taassubu, kendisini savunmakta gösterdiği kayıtsızlık yüzünden kral Louis VII. nin başkanlığında toplanan Sens konseyinde yargılandı, sonra Roma'ya çağrıldı, Papa Innocent II. tarafından da kitaplarının yakılmasına ve kendisinin hapsedilmesine karar verildi (1140). Abelard'ın cezalandırılmasındaki sebep, Tanrıbilime dair olan düşüncelerinin Hıristiyanlığa aykırı ve kâfirce sayılmasıdır.

Reims arşövekinin kardinal Guido de Castello'ya yazdığı bir mektuptan anlaşıldığına göre Abelard, Arius'a bağlı, Pelage mezhebine, Nasturîliğe inanan biri telakki edilmiş, Tanrısal kişiliklerin eşitliğini, inayetin (grâce) etkisini ve İsa'nın Tanrılığını inkâr etmekle suçlandırılmıştır. Bütün bu inkârlarının tek kaynağı da, kendisinin büyük hasımlarından olan Saint-Bernard'ın iddia ettiği gibi, zihnî gururunun sonsuzluğudur. Yani Abelard imana hiç yer vermeden, zihnin Tanrısal olan her şeyi kavrayacağını kabul etmeye cesaret etmiştir. Geleneği yıkmak, her çeşit din misterlerini (mystéres) reddetmek, insanın yalnız kendi nefsine güvenmesi fikrine dayanan bir ahlâka inanmak, Tanrısal inayeti ve bunun kutsal belirtilerini faydasız saymak, nihayet bütün Hıristiyanlık rejimini değiştirmeye kalkışmak, onun başlıca affedilmez suçlarını teşkil ediyordu. Abelard, kendisini himaye eden nüfuzlu bir zatın telkin ve teşvikiyle

eski iddialarından vazgeçerek Saint-Bernard'la uzlaşmaya çalıştı; kiliseye boyun büktü ve pek sıkı perhizler içinde bir müddet yaşadıktan sonra Burgonya'da bulunan Saint-Michel manastırında öldü. Kendisinin ve Héloise'ın kemikleri sonradan birleştirilerek Paris'te Père-Lachaise mezarlığına gömülmüş ve kendilerine yüksek kabartmalarla süslü bir lahit yaptırılmıştır.

Abelard, ortaçağın büyük şöhretlerinden biridir. Bu şöhret, onun derin ve talihsiz aşkından ziyade dehasından, çalışmalarından ve yaptığı büyük etkilerden gelmektedir. O, IX. yüzyılda başlayan ve zamanımıza kadar gelen hür düşünceliler zincirinin önemli bir halkasıdır. Abelard, insan zihni için birtakım otoritelere bağlanmanın zararlarını anlamış; din problemlerinde imanın tabiî ışıkla idare olunduğuna inanmış, ancak hafif zekâların incelemeden din dogmalarını kabul edebileceğini söylemiş ve "Bir hakikat, Tanrı sözü olduğu için değil, belki eşyanın hakikatine uygun olduğu için doğrudur" iddiasında bulunmuştur.

Eski Yunan filozoflarına hayran olan Abelard, Hıristiyan Tanrıbilim ve ahlâkına dair yüceltici parçalar yazmış olmakla beraber, Fisagor'un alçak gönüllülüğünü över, Sokrat'ı veliler (saint) sırasına koyar. Eflatun'un Musa'dan daha açık olarak Tanrısal iyilik hakkında bilgiler verdiğini söylemekten de çekinmez. Abelard, Tanrıbilimi, felsefî olarak incelemiş ve akılla imanı uzlaştırmaya çalışmış, düşmanlarını küçümsemekte, kendi düşüncelerine fazla güvenmek ve değer vermekte ileri bir cesaret göstermiştir.

Abelard, bir konuyu çeşitli yönlerinden incelemekte eşsiz bir ustalığa sahipti. Yalnız, düşüncelerinin çoğunu sistemli bir formülde birleştirmemiştir.

Tümel kavramlar problemi: İskolastiğin birinci dönemi, Eflatunculukla yeni Eflatunculuğun egemenliği altındadır. Bu dönemin büyük düşünce kapışmalarından birini 'tümeller' (les universaux) problemi teşkil eder. Abelard, bu konuda adcılarla gerçekçilere karşı yeni bir yol açmıştır; Saint-Anselme, tümel kavramların Tanrıda mevcut olduğunu, bu sebepten de bunların ebedîliğini ileri sürerek gerçekçiliği temsil etmiş; Roscelin ise, yalnız bireylerin bir hakikati olduğunu, ancak bireylerin bir toplamı olan tümel fikirlerin dilde 'cins ismi' dediğimiz şeylerden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmüştü. Zira ona göre, insanlık ve hayvanlık gibi kavramlar, birçok insan ve hayvan bireyleri bir arada bulunmadıkça mevcut olamazlardı. Bu adcı düşünüşe karşı Guillaume de Champeaux da bireylerin ancak tümellik dolayısıyle var olabileceklerini, yani 'insanlık' var olmasaydı insanların mevcut olamayacaklarını iddia etmişti. Çünkü buna göre de, isimler sadece tikellere özgüdür; gerçekte var olan şeyler ise, tümellerdir ve tikellerin hepsi birbirinin aynıdır. Bunlar ancak bazı özel kipleri (modes) dolayısıyledir ki, gerçek mahiyetlerinden ayırt edilebilmektedirler. Tümeller ise, eşyadan önce vardılar; eşya tümellerden önce mevcut değildir.

Abelard, bunlara karşı hareket noktası olarak, daha çok Tanrıbilimde Eflatun'un gerçekçiliğine bağlandığı halde, büsbütün başka bir sonuca ulaştı ve, "Tanrısal zihinde eşyanın asılları demek olan ideaların, cisim olarak belirmeden önce belirdiklerini" kabul etti. Fakat onun bu inancı Camppeaux'nun gerçekçiliğini olduğu kadar da adcılığı kabul etmesine yardım etmedi. V. Cousin, onu, bu iki doktrinin bir çeşit ortalaması olan 'kavramcılığı' (conseptualisme) benimsemiş sayarsa da (adı geçen eser, s. 513-517, Başlangıç, s. 133 vd.) Abelard'ın doktrini, kavramcılıktan ziyade seçmeci (eclectique) bir özellik taşır. Ona göre, tümeller, ne eşyadan önce ve ne de sonra mevcut olabilirler. Bunlar ancak duyumlar (sensations) da bulunurlar. Tümelleri eşyadan ayıracak olursak, varlıkları kalmaz. Bunlar, sadece birer isim de değildirler; fikrin esaslı mahiyetini açıklayan ve kendilerinin özel birer değeri de bulunduğu halde, ruhun bir çeşit kavramlarıdır. İlk defa, (1180'e doğru ölen ve Abelard'ın öğrencilerinden) Jean de Salisbury, 1160'ta yazdığı *Metalogicus* adlı eserinde, üstadının teziyle kavramcılığı ayırt etmiş ve Abelard'ın "Tümeller, konuların yüklemi (attributs) dirler, bundan ötürü de konulardan önce var olamazlar" düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Abelard, gerçekçiliğe karşı, "Tümel, bir çokluğu tasdik etme tabiatında olandır; tümel, bir çoğa malik sayıldığı zaman, eşya ve kelimeler tümel olamazlar; bir şeyin birçok şeyi ifade edebildiği tasdik edilirse, bir çoğun içinde bir ve aynı şeyin bulunması icap eder ki, bu, olamaz" der.

Bu iddiayı, kendi misalleriyle açıklayalım: Bir şeylerin özü (essence) cinsten ibaret olsaydı ve cins, örneğin Sokrat, özünün tamamında olduğu kadar da Eflatun özünün tamamında bulunacak surette her şey bir şeyin içinde var olsaydı, Eflatun Roma'da ve Sokrat Atina'da bulunduğu vakit, bu iki adamın özleri de aynı zamanda hem Roma, hem de Atina'da bulunacak, yani her ikisi de bir an içinde ve iki yerde bulunabileceklerdi. Hatta, Sokrat hastalandığı vakit Eflatun da hastalanmış olacaktı; zıtlar (contraire) da, bir aynı öznede (sujet) birleşecekti. Zira, akıllı olan insanla akıl yoksulu olan hayvanın her ikisi de aynı cinsten olduklarından aynı özdendirler (V. Cousin, adı geçen eser, s. 513-517, Başlangıç, s. 133 vd.). Abelard'ın adcılığa karşı olan düşünceleri az bilinmektedir. İhtimal ki bu konudaki kapışmaları da pek şiddetli değildir. Çünkü, Abelard'ın zamanında adcılığı savunan-

lar pek azdı; adcılığın şefi olan Roscelin, zaten onu küfürle suçlandıranlardan biriydi. Bununla beraber, Abelard adcılığa karşı da şöyle hücum etmişti: "Her yargı (sermo) kelimelerden yapılır, öyleyse o, birçoğu içine alır; bundan nasıl ki yargının mutlaka tümel olduğu sonucuna varmıyorsak, harflerden yapıldığı için kelimelerin de birçoğunu içine aldıklarını, bu yüzden de cins olduklarını kabul etmemiz gerekmez".

Abelard'a göre, tümeller saf kelimelerden ibaret değildirler; bunların mahiyeti kelimelerde değil, yargılarda aranmalıdır. Tümel birçoğa yükletilebilendir ve bunlar eşyadan önce mevcut olamazlar; belki eşyada vardırlar; bu bireyin yalnız başına var olması demek değildir; zira, tümeller, Abelard'a göre, yargıdan ibarettir ve yargı daha çok aklîlerde değil, yargılarda aranmalıdır. Tümel ilişki, kanun ve Tanrısal fikirdir. Abelard'ın ileri sürdüğü yeni sistemde tümeller, ne eşyadır ne de kelimelerdir; fakat ruhun kavramları gibidir. Algıç (müdrike) eşyadaki andırışları (analogies) sezer; ve bu andırışları ayrımlardan (difference) başka bir şeymiş gibi görür; bunları birleştirir, az veya çok içlemli (comprehensif) sınıflar teşkil eder. Bu sınıflar 'cins' ve 'tür'lerdir. Tür, bir anda birçok bireylerde bulunan bir öz değildir, sadece bir benzerler koleksiyonudur; tıpkı bir kavmin birçok kişilerden bileşik olduğu halde bir adla anıldığı gibi (V. Cousin, adı geçen eser, s. 524).

Abelard bu teoriyi hem tarihten, hem de akıldan aldığı belgelerle (preuves) ispata çalışır. (Bu belgeler ve bu konudaki tartışmalar için, V. Cousin, adı geçen eser, s. 526 vd. ile Başlangıç, s. 153 vd.).

Abelard'ın 'ahlâk' görüşüne gelince; *Ethica sive Scito ie Ipsum (Ahlâk veya Kendini Bil)* adlı eserinde, Hıristiyanlık disiplininden büsbütün müstakil olan bireyci (individualiste) bir ahlâkı savunduğu görülür. Ona göre, 'günah', vicdana uymayan harekettir; vicdan ışığıyle aydınlanan hareket ve niyetlerin günahla ilgisi yoktur. Doğru bir irade, yalnız vicdana ve vicdanın kabul ettiği iyiliklere itaat ederse belli olur. Bu suretle Abelard, günahın kişiselliğine ve 'ilk günah'ın (péché originel) olamazlığına (impossibilité) ve yapılan kusurların affedileceğine inanır. Tamamıyle içsel (dahilî) olup fena sayılan şeyi kabulden ibaret olan ahlâkî yanılma ile, kanuna uygun (légale) yanılmayı kökünden ayıran Abelard, yanılmayı teşkil eden 'niyet'i, hiç kimsenin bilemeyeceğini iddia ederek, eski Yunan felsefesine uygun ve beşerî (humaine) bir ahlâkı ön plana alır ki, bu, hasımlarının dediği gibi, onun "yeni İncil ve yeni imanının" esaslarıdır; ve kendisine Sens Konseyinde hüküm giydiren de bu düşünceleridir. Abelard'a göre 'ilk günah', "bütün insanların bağlı olarak doğdukları bir elemden daha az edimsel (effectif) bir yanılma" dır. Zira, der, henüz akıl ve hürriyetini kullanamayan bir kimse herhangi bir kanunu bozmanın veya herhangi bir ihmalin suçlusu olamaz. Zaten asıl günahı, edimde (acte) aramak doğru değildir. Bir kötülük yapılmamış olsa bile, kararlaştırılmışsa, yani niyet edilmişse, yapılmış sayılır. Bu itibarla asıl suç, niyetindir ve günah da onundur. Abelard, bu düşüncesiyle Kant'ı anımsatır. Abelard için erdemin koşul, kötülüğü yenebilmektir. Zira, erdemli olabilmek için, kötülükle savaşmak gerektir. Günah çıkarma, çile ve tövbe, içten geldiği takdirde değerlidir. Doğal ahlâk, vahyedilmiş ahlâktan daha çok önce var olduğu için, buna uyan insan da, Tanrı inayetine lâyık olacak ve kurtulacaktır. Abelard, bir Hıristiyan, bir Yahudi ve bir filozofu konuşturduğu eserinde, hiç bir dini diğerinden üstün tutmaz; ahlâk bakımından bunların bir olduklarını kabul eder. İsa'nın inayeti, insanları sözleriyle aydınlatmaktan ibarettir; ve kendi fedakârlığının örneğiyle insanı iyiliğe sevk etmiş olmasıdır. İnsan, bu inayete hiç bir yabancı yardımı olmaksızın kendi aklıyle de bağlanabilir.

Teodise (Théodice) konusunda Abelard, Leibniz'ten daha önce derin bir iyimserlik göstermiştir. Ona göre Tanrı, yarattığından başka bir şey ve yarattığından daha iyi bir şey yaratamaz. Bu düşünceyi, şu iki inancından alır: 1. Tanrı için her çeşit iyilik eşit bir surette olumsaldır. Mademki Tanrı, gücünü kullanmak için, sözden başka şeye muhtaç değildir; öyleyse, yapabileceği bütün iyilikleri yapmamış olmakla, haksızlık ve kıskançlığı ister istemez cezalandıracaktır. 2. Tanrı hiç bir şeyi yeter ve iyi bir neden olmaksızın, yapmaz veya unutmaz. Şu halde o, ne yapmışsa uygun olduğu için yapmıştır. Bundan şu sonuç çıkar: Tanrı, âlemi başka bir zamanda yaratamaz. Zira o, sonsuz bilgeliğine (sagesse) aykırı bir surette hareket etmediğinden, her olayı evrenin evrimi için, en uygun bir zamana koymuştur. Aynı zamanda Tanrı, kötülüğün de önüne geçemez. Çünkü, kötülük büyük menfaatlerin kaynağı olup, bu menfaatler, kötülük olmaksızın elde edilemezler. Tanrı'nın bütün hareketleri zorunlu (nécessaire) dur. Zira o, en yüksek derecede iyi ve yetkin (parfait) dir. Bir şeyin yapılmasının iyi olduğu yerde, yapılmaması fenadır. Bizim bütün edimlerimiz de tanrısal iradeye bağlı olduklarından, yaptığımız her şey onun eseridir. Din inançlarına hiç uymayan bu düşüncelere, hasmı Saint-Bernard'ı, büsbütün kışkırtan şu noktaları da eklemek lâzımdır:

Abelard'a göre, Tanrı'nın üç sıfatından 'Baba', tümel güç (puissance) tür, ve tam yetkinliği (perfection) ifade eder. 'Oğul' sıfatı ise,

tümel güçten ayrılmış bilgeliktir; Kutsal Ruh (Saint-Esprit) ise, 'iyilik'tir (bien)... Abelard, 'Baba'nın 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh'la ilgisini, madde, şekil; cins ve tür; yahut da kıyasın (syllogisme) çeşitli şekilleriyle olan diyalektik prensipleriyle açıklar. Abelard, bu suretle 'Üçüzleme' nin üç kişiliğini, tanrısal varlığın Güç, Bilgelik ve İyilik'ten ibaret olan üç niteliğine dönüştürür. Birbirinden ayrı olarak bu üç nitelik veya yüklem (attribut) hiç bir şey değildir; birleştikleri nokta ise, yetkin varlıktır. Yani, gücü yetmek, istemek ve bilmek, ancak bir arada bulunduğu vakit, tam bir varlık olabilir, aksi halde, hiç'tir. Abelard, Üçüzleme'nin eski filozoflardan daha çok Eflatun tarafından da sezildiğini, *Timée*'deki âlemin ruhu kavramının 'Kutsal Ruh'tan başka bir şey olmadığını da ileri sürer. Esasen ona göre, Yunan felsefesi ahlâk bakımından kutsal kitaplardan daha üstündür. Bu itibarla İsa dönemine yetişememiş oldukları için kâfir filozofların cehenneme gireceklerini kabul etmez.

Sic et Non (Evet ve Hayır) adlı eserinde Hıristiyanlık imanının her noktası hakkında kilise babaları (pères) nın görüşlerini (opinions) toplamış, bunlardan 'Evet' diyenler 'Hayır' diyenlerini iki farklı bölüğe ayırmıştır; fakat bundan, şüpheci bir sonuç çıkarmamış, gerçeği aramakta daha dikkatli ve titiz olmayı öğrenmiştir. Aynı zamanda, oyları uzlaştırmak için gereken kuralları (règles) vermiştir. Abelard'a göre, akıl, insana bir yarar sağlamak için verilmiştir. İnsan, ancak şüphe sayesinde, gerçeği arar ve bulur. Aklın görevi de budur. Bu nedenden, kesin olarak bilinmeyen bir şeyi körü körüne kabul etmek yanlıştır. Ne mucize, ne de kutsal kitaplar, akıl kadar gerçeği ispat edebilirler. Bilim, imandan önce, akıl şeriattan üstün olmadıkça, imanın da bir değeri olamaz. İncil'deki misterler, birtakım sembolik ifadelerdir ki, halk onların yalnız dış anlamlarını kavrayabilir. Bunların gerçek anlamları ise, büsbütün başkadır. Cennet ve cehennem için bu evrende yer aramak boştur. Abelard'ın evrenini dolduran "otlar, tohumlar ve taşların arasında ruhlarımızı kışkırtan veya sakinleştirmeye elverişli kuvvetler" vardır. (V. Cousin, adı geçen eser, s. 608). Vahyedilmiş gerçeklerle aklın gerçekleri de birbirine aykırı değil, tersine olarak, uygundur. Abelard'ın bu düşüncelerinde Eflatun'un etkisi açıkça görüldüğü gibi, içinde yaşadığı toplum ve çağın kısır ve geri düşüncelerine isyan eden kahraman ve evrimci bir ruhun parıltıları da görülmektedir.

Abelard'ın eserleri, ilk kez, *Petri Aboelardi et Heloissoe conjuguis ejus opera, nunce primum edita ex. Mss. codd. Francisci Amboesli* adıyle Paris'te basılmıştır (1914). Bu eserde filozofun mektupları, Havarilerin sembolleri, Tanrıbilime giriş... vs. eserleri bir araya getirilmiştir. André Duchesne, bu esere, Abelard'ın biyografi ve itiraflarından ibaret olup, bir dostuna yazdığı *Historia Calamitatum*'u eklemiştir. *Tanrıbilime Giriş*'i de, Martenne tarafından *Thesaurus, Anacdotorum*'un III'üncü cildinde tekrar basılmıştır ki, bu ciltte Abelard'ın oluş (gé nèse) hakkındaki yorumlaması, *Hexameron* adıyle eklenmiş ve *Tanrıbilime Giriş*'indeki düşüncelerin biraz daha tavsamış bir şekli olan *Hıristiyan Tanrıbilimi* adlı eserini de yayınlamıştır. Birkaç yıl sonra Bernard Pèze'in yayınladığı *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*'ünün III'üncü cildinde, filozofun başlıca ahlâk görüş ve sorunlarından söz eden *Scito Teipsum* adlı eserini basmıştır. Nihayet 1831'de M. Reinald, Berlin'de ele geçirdiği, bir filozof, bir Hıristiyan ve bir Yahudi arasındaki konuşmayı gösteren *Dialogus Inter Judoeum, Philosophum et Christianum*'ü bastırmıştır ki, bundan *Histoire Litteraire de France* (cilt XII, s. 132) bahsetmektedir. Bu eserler, Abelard'ın iman ve Tanrıbilimciliğini gösterirlerse de onun bir filozof olarak metafizik sistemini ve diyalektiğini öğretmezler. Abelard'ın eserlerini, kitapsarayların tozlu dolaplarından ilk kez çıkararak onun XII. yüzyılın baş diyalektikçilerinden ve iskolastiğin kurucularından biri olduğunu yayınlayan V. Cousin olmuştur; ve onun bütün eserlerini bu filozof, *Ouvrages Inédits d'Abelard* başlıklı bir eserde toplamıştır. Filozofun basılmamış eserlerini içine alan bu kitap, iskolastik felsefe tarihini aydınlatma bakımından önemlidir. 1836'da Paris'te bir cilt olarak basılan bu eserde Giriş, Evet ve Hayır; Diyalektik, Porphyre, Kategoriler, Yorumlama kitabına ve Boéce'in Topiklerine dair açıklamalarla Ek-Appendice bir araya getirilmiştir. Birkaç yıl sonra V. Cousin, arkadaşlarından Jourdain ve Despois ile beraber Abelard'ın diğer eserlerini şu başlıkla bastırdı: *Petri Aboelardie, Opera, Parisis* (1859, 2 cilt). Bu eserde Abelard'ın Héloise'e yazdığı mektuplar, Héloise problemleri, şiirler, vaızlar, Tanrıbilime giriş, Hıristiyan Tanrıbilimi, bir filozof, bir Yahudi, ve bir Hıristiyan arasında dyalog, Porphyre hakkında açıklama, bazı kitapçıklar (brochures) ve bir Ek yayınlanmıştır. Abelard'ın yayınlanmamış eserlerine dair girişi V. Cousin'in *Fragmenta de Philosophie du Moyen Age* adlı eserinde basılmıştır. 1720'de D. Gervais, filozofun hayatını yayınlamış ve üç yıl sonra Fransızca olarak *Lettres a, Héloise* (2 cilt, Paris) başlığıyle basılmıştır.

Bkz. *The History of the Livres of Abeilard and Héloise* (with their original lettre by Berington Birmingham, 1787 ve Bâle, 1792); C. F. Turlot, *Abélard*

et Héloise avec un aperçu du XIIeme siècle (Paris 1892); Michelet, *Histoire de France* (c. 11); Neander, *Histoire de Saint-Bernard et de son siècle* (Fr. çev. Vial, Paris, 1892); *Jornal des Savants* (1862-1963 yılındaki nüshalarında Leveques'in makalesi); Denisch, Peter, *Abèlard, ein kritischer theologue des 12 Jahrhunderst* (Leipzig, 1863); Vacandard P., *Abèlard et sa lutte avec Saint-Bernard, sa doctrine sa methode* (Paris, 1881); Picavet, *Abélard et Alexandre de Hale, Créateur de la méthode Scolastique* (1836); Reuter, *Geschichte der Religiösen Aufklarung I. Mittalater* (1875); G. Robert, *Les écolet et enseignement de la Theologie Pendant la Première milié du XIIe ciécle* (Paris, 1909); W. Meyer, *Dio Anklagesaetze der Heiligen Bernard gegen Abelard* (Göttingen, 1898); J. Schiller, *Abaelard Ethik im vergleich zur Ethik seiner zelt* (München, 1908); J. de Salisbury, *Policraticus* (2 cilt, Oxford, 1909); E. Gilson, *H. et Abélard* (Paris, 1923).

ABERCROMBIE, John· 1780'de Aberdeen (İskoçya) de doğmuş ve 1844'te Edimbourg'da birdenbire ölmüş olan bir İngiliz doktor ve filozofudur. Babası Anglikan papazlarındandır. İlk eğitiminden almış olduğu dinî inançları ölünceye kadar kaybetmemiştir. 1803'de doktor ve daha sonra da Operatörlük (chirurgie) Kolejine üye olmuştur. Abercrombie, fizyolojide büyük bir şöhret kazanmıştır. Öğrencilerinin pratik çalışmalarını sağlamak için bir çeşit poliklinik metodu kurmuş olan Abercrombie'nın ilk eserleri, Edimbourg'da çıkan doktorluk ve operatörlük gazetelerinde yayınladığı sinir merkezleri ve sindirim yolları patolojisine dair memvarlardan ibarettir.

Araştırmaları daha çok organizmayı ve zihnî fakülteleri ilgiler. Bu dönemde, İskoçya'da egemen olan felsefe, daha çok Reid ve Dugald Stewart'ınkiydi. Abercrombie, organizma bilimleriyle bu felsefeyi ahenkleştirmeye çalıştı. O, bu okulun güçlü bir fizyoloji bilgini oldu. Önemli iki eseri vardır: 1. Zihnî iktidarlara dair araştırmalar ve gerçeğin derinden araştırılması *Inquiries Concerning the Intellectual Power and the Investigations of the Truth,* (Edimbourg, 1830). Sade bir psikoloji özeti olan bu eser, büyük bir başarı kazandı ve az bir zamanda on kez basıldı. 2. Ahlâksal Duyguların Felsefesi *The Philosophy of the Moral Feeling* (Edimbourg, 1833). Bu, birinci kitabı tamamlar. Şu eserinde de bazı önemli gözlemleri vardır: *Patological and Pratical Research On Diseases of the Brain* (Beyin ve Omurilik Hastalıklarına Dair Pratik ve Patolojik Araştırmalar (Edimbourg, 1826). Bu eser ilk kez Gendrin tarafından şu adla Fransızcaya çevrilmiştir: *Recherches Pathologiques et Pratiques Sur Les Maladies du Cerveau et de la Moelle Épiniere* (Paris, 1835).

Bunlardan başka, ahlâk ve Tanrıbilime dair de birçok denemeler ve küçük eserler bırakmıştır, ki bütün bunlar, memleketinde kendisine büyük bir ün sağlamışsa da, bu ün, geçici olmuştur. Bu kitaplarda maddesel ile manevînin münasebetleri hakkında bazı doğru fikirler bulunur. Gerek İngiliz yazarları ve gerek Fransız yazarlarından başlıca H. Taine, kendisine daha çok değer verirler. Fakat felsefî doktrininde derinlik ve orijinallik yoktur. O, İskoçya üstatlarının izinden gider ve yalnız onların beşerî ruh hakkındaki teorilerinin fizyoloji ile uygunluğunu ispata çalışır. Abercrombie hakkında bir İngiliz tarihçisi: "Onun, Reid kadar derinliği, Stewart kadar bilgisi ve Brown kadar dehâsı olmamak şartıyle bu filozofları hatırlattığını" söyler. Esasen Abercrombie'nın filozof unvanına karşı bir tutkusu olmadığı ve Alman yazarlarının çoğu gibi, bilimi ahlâksal fikirlerin ve daha çok dinsel inançların yayılması için bir araç olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, psikoloji ile beden bilimlerinden birinciyi ikinciye bağımlı saymaksızın bunları birbiriyle birleştirmiş ve aydınlatmayı denemiş olduğunu kabul etmek lâzımdır. Lâkin bu yoldaki çalışmalar o vakte değin İngiltere ve Fransa'da o denli ilerlemişti ki, Abercrombie'nın itiraz edilebilen fizyolojisi ile, derinliği olmayan psikolojisi büyük bir yarar sağlamamıştır.

ABICHT, Johan Georges. Alman Tanrıbilimcilerinden. 1672'de doğmuş, 1740'da ölmüştür. Aynı zamanda değerli bir oryantalist olan bu insan, Yahudi dil ve antikitesi hakkında da birçok eser yazmıştır. Lutherci olan Abicht'ın eserleri İbranî felsefesini inceleyecek olanlar için de önemli birer kaynaktır.

ABICHT, Johan Heinrich. Alman filozofu. 1762' de Volkstedt'de doğdu. 1804'de Wilna'da öldü. Erlangen Üniversitesinde felsefe profesörlüğü yapmıştır. Önce, Kant'ın sistemini ve Reinhold' un düşüncelerini kavradı; sonra da bağımsız bir yol tutmak için onlardan ayrıldı; ve felsefeye yeni bir yön vermeye çabaladı. Fakat, bu çabalama pek de başarılı olmadı; sadece orijinal görüşlerden yoksun olan yavan bir terimler dergisi (nomenclature) yazmaktan başka bir şey yapmadı.

Daha çok ahlâk ve doğal hukukla uğraştı; Berlin Bilimler Akademisinin 1796'da açtığı bir müsabakaya katılmış; bu akademi tarafından taçlandırılıp basılan üç memvardan birini de o yazmıştır ki, bunun konusu şudur: *Leibniz'den Wolf'a kadar metafizik nasıl bir ilerleme yapmıştır?*

Abicht, Kant'ın *Saf Aklın Tenkidi*'ni Latinceye çevirmekle tanınmış olan Born ile birlikte

Kant sistemini savunmak ve yaymak için *Neues Philosophisches Magazin Zur Erlanterung Des Kantischen Systems* (1789-1791) adında bir dergi çıkarmıştır.

Yazdığı eserlerin sayısı çoktur. Bunlardan başlıcalarının adları şunlardır: 1. *İrade Hakkında Tenkitçi Bir Araştırma Denemesi* (Frankfurt, 1789); 2. *Haz Metafiziği Hakkında Deneme* (Leipzig, 1789); 3. *Bilgi Felsefesi* (Bayreut, 1791); 4. *Yeni Ahlâk Sistemi* (Leipzig, 1799); 5. *Doğal Hukuk, Mantık vesaireyi İlgilendiren Eserler;* 7. *Psikolojik Antropoloji* (Erlangen, 1801).

Bkz. Ueberweg, *Grundriss des Philosophie des Neuzeit* (Berlin, 1872); Windelband, *Die Geschichte des Neuezen Philosophie* (Leipzig, 1880).

ABRAHAM, Karl. Alman ruhbilimcisi. 1877'de doğdu, 1925'de öldü. Psikiyatri ile psikanalizin gelişmesine hizmet edenlerdendir. Freud'le birlikte çalışmış, başta Libido olmak üzere başlıca psikanaliz problemlerini çözüp açıklamaya çalışmıştır.

ABRAHAM, İbn Davud. Yahudi hekimi, filozof ve tarihçisi. İspanya'daki Toledo'da 1110'da doğmuş. 1180'de ölmüştür. Aristo'ya bağlıdır, fakat onu Yahudi dinine göre yorumlamıştır. Maimonides'i etkilemiştir. İngilizceye çevrilmiş olan önemli eseri, *The Exalted Faith*'dir.

ACHENWALL, Godefroy. Alman iktisatçı ve filozofu. 1719'da Elbingen (Prusya) de doğdu. İena, Halle ve Laipzig'de okudu. 1746'da Marburg'a yerleşti. 1748'de Göttingen'de bir profesörlük elde etti ve 1 mart 1772'de bu kentte öldü.

Hollanda, Fransa, İsviçre ve İngiltere'de seyahatler yaptı; 1746'da Marburg'a yerleşti. Bu kentte doğal hukuk dersleri verdi. 1748'de Göttingne'de Tarih ve İnsan Hakları Profesörü oldu. İstatistiği keşfetti ve bunu: "Her devletin karşılıklı ve mukayeseli durumunu derinleştirme bilgisi" veya, "Bir siyasî toplumda, bir kentte veya herhangi bir yerde edimsel (effectif) olarak bulunan her şeyi gösteren bir bilimdir" diye tanımlamıştır. O, daha çok istatistik tarihi profesörlüğünde seçkindir. Fakat, doğal hukuk (droit naturel) ve milletlerarası hukukuna dair dersleri ve bu konularda yayınladığı güvenilebilir yazılarıyle de felsefeciler arasında değerli bir yer almıştır. Achenwall, kendi yurttaşı olan Thomasius'e uyarak, bu iki hukuku, akla yaslamak suretiyle asıl (proprement dite) hukuk ve ahlâk bilimlerinden dikkatle ayırmış tır. Bu konulardaki görüşleri şu eserlerde geliştirmiştir:

Jus Naturoe (Göttengen, 1750 ve 1781), *Observat, Juris Nat. Gent* (Doğal Haklar ve Kamu Haklarına Dair Gözlemler (Göttingen, 1754), *Prolegomena Juris Nat.* (Göttingen, 1758 ve 1781). Bunlardan başka: *Başlıca Avrupa Devletlerinde İstatistik Unsurları* (1749); *Avrupa Devletleri Tarihi* (1759) ve *Ekonomi Politiğin Prensipleri* (1761); *Fransa Maliyesine Dair Görüşler* (1774).

ACHILES, Thomas. Alman filozof ve etnografya bilgini. 1850'de doğmuş, 1900'da ölmüştür. İnsan toplumlarının gelişmesine dair değerli eserler vermiştir. Bunlar arasında *Evlenmenin Gelişmesi* (1893) nden başka, *Moderne Völkerkunde* (Stutgart, 1896) ile *Animal Worship* (Chicago, 1897) önemlidir.

ACHILLINI, Alessandro. (Latince adı Alexandro Achillinius Boloniensis'tir). Bolonyalıdır. 1463' de doğmuş ve 1512'de bu şehirde ölmüştür. İtalyan filozof ve anatomi bilginidir. 1434'de doktorluk ve felsefe diplomalarını almış, altı yıl kadar felsefe ve 1494'den 1497'ye kadar da hekimlik dersleri vermiştir. Daha sonra, 1500'e kadar yalnız felsefe, bir süre de her iki bilimi birlikte okutmuştur. Bazı siyasî nedenler yüzünden 1505 sonlarına doğru Bolonya'yı terk etmiş, Padoue'da iki yıl kadar felsefe profesörlüğü yapmıştır. 1500'de tekrar Bolonya'ya dönmüş ve üç yıl eski kürsüsünü muhafaza etmiştir. Achillini, seçkin bir Arapçacı ve gezimci bir filozoftur. XV. yüzyılda Aristo'yu, İbn-i Rüşd'ün yorumlamalarına uygun olarak okutmuştur. Derslerinde gösterdiği başarılar dolayısıyle kendisine İkinci Aristo adı takılmıştır. Fakat gerçekte onun sadece diyalektikte ve çağdaşı olan Pierre Pomponace'a karşı yaptığı tartışmalarda gösterdiği ustalıktan başka bir değeri yoktur. Felsefeyi ilgileyen tek eseri: *Opera Omnio* (Tümeller) dır. Frédéric II. in kadavralar üzerinde çalışmaya izin vermesinden yararlanarak anatomide değerli keşifler yapmıştır.

Achillini'nin kardeşi Jean-Philotha (1466-1538), Bolonya'nın tanınmış bir şair ve dilcisi olduğu gibi, küçük yeğeni Claude Achillini de (1574-1640), seçkin bir filozof, hukukçu ve doktordur.

Bkz. Medici, *Compendio Storico della Scuola, Anatomica di Bologna* (s. 46, Bolonya, 1857).

ACKERMANN, Wilhelm. Alman mantıkçısı. Bu bilimde şekilciliği (formalisme) savunur. Kendisine şöhret sağlayan eserleri şunlardır: *Mathematische Annalen*'de (93'üncü cilt, 1924) yayınladığı *Mittels der Hilbertschen Theorie der Wilderspruchsfreiheit* başlıklı yazısıyle aynı yıllıkta (99'uncu cilt, 1928) çıkan *Zum Hilberschen Anufbau der Reelen Zahlen* başlıklı makalesi ve yine bu yıllığın 100'üncü cildinde (1928)

yazdığı *Über die Efüllbarkeit Gevisser Zahlausdrücke* adlı makalesi; *Grudnzüge der Theoretischen Logik* (1928); *System der Typenfreien Logik* (1941).

ACONTIUS, Jacobus. XVI. yüzyıl başlangıçlarında Tarant'da doğmuştur. Daha çoğuna lâyık olduğu halde az tanınmış bir filozoftur. Doğum ve ölüm yeri bilinmemektedir. *Dictionnaire Critique* adlı eserinde, Acontius için bir makale yazan Bayle, onun 1565'de; başka kaynaklar, 1566'da öldüğünü yazarlarsa da, 1567 yıllarında yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, bu filozofla mektuplaşmış olan Ramus'ün *Proemium Mathematicum* adlı eserinde, ona hitap eden yazılar vardır ki, bu tarihi taşımaktadır. Ramus bunlarda, Acontius'ün değerini İngiltere kraliçesine tanıttığına dair üstü kapalı sözler kaydetmektedir. Acontius'ün hayatı, o zamanın filozoflarından bazılarının hayatı gibi, serüvenler içinde geçmiştir. Kendisi de bir yazısında, Reformu kavradıktan sonra dindaşlarından biriyle vatanını terketmeye karar verdiğini anlatır. Dostu Zürichli Jean Wolf, bir mektubunda *de Ratione Edendorum Librorum* (Londra, 1562). Onun, Bâle ve Starsbourg'daki hayatından söz eder ki, en çok oturduğu kent burasıdır; eserlerinden çoğunu da bu kentte yayınlamıştır. Sonra İngiltere'ye sığınmış ve orada kraliçe Elizabeth, kendisine mühendis sıfatıyle maaş bağlatmıştır. Zira Acontius, önce savaş yerlerini berkitmek (tahkim) sanatı hakkında İtalyanca bir eser yazmıştır; kraliçenin emriyle bu eseri Latinceye çevirmeye çabalamışsa da, istemeyerek katlandığı bu işi, başardığı şüphelidir.

Şeytanın Hileleri adlı eseriyle, XVI. yüzyılda oldukça büyük bir ün kazandı. *Stratagèmes* (Şeytanın Oyunları) adını alan bu eserin asıl adı şudur: *Stratagematum Satanoe Libre Octo* (Bale, 1565).

Fakat biz burada onun Protestan Tanrıbilimciliğini değil, mantıkta yapmak istediği değişiklik hakkındaki düşüncelerini inceleyeceğiz. Tanrıbilimciliği de bazıları tarafından hoşgörü (tolerance) yü son sınırlarına kadar götürmekle suçlandırılmıştır. Fakat, Arminiusculer (1560-1609), Socinciler (1525-1562)). (Bunlardan birincisi Hollandalı olup, Calvin mezhebiyle savaşmıştır. İkincisi, İtalyan Tanrıbilimcisidir ki, vahiy (inspiration) vesair dinsel konularda İncil'e aykırı düşünür, her ikisi de Katoliklerce kâfir sayılmışlardır) ve 'hür düşünceliler' tarafından bu cesareti dolayısıyle övülmüştür. Acontius'e felsefe tarihi bakımından verilen önem, metoda dair yazdığı şu küçük eserden dolayıdır: *Jacobi Acontici Tridentini de Methode, Hoc est de Investigandarum Tradendarum Que Artium ac Scientiarum Ratione* (Bâle, 1558).

Eser, 138 sayfadır; bunda mantık "gerçeği keşfetme ve gösterme sanatıdır" diye tanımlanır; ve mantığın en temel kısmı olarak da, metodun incelenmesi gösterilmiştir. Fakat eserde bu kısma çok yer verilmez. Zira, ona göre, metodun amacı, elde etmek istediğimiz bilgiyi kazanmaksa o, bu bilgiyi başkalarına da öğretmemize yardım eder. Böyle bir bilgi, aksiyomlar gibi doğuştan (innée) değildir; (s. 18-19); hatta ne de duyu (sens) larımızın verdiği fikirler gibi doğrudan doğruya kazanılmışlardır. Bu bilgi, bizim her şeyin özünü (essence) nedenlerini ve sonuçlarını yakalayabilmemize hizmet eden akıl yürütmenin (raisonnement) bir ürünüdür. Tanımın mantıksal teorisiyle özün araştırılmasını birbirine bağlamış olan Acontius, bu iki konuyu özenerek yazmıştır (s. 49-83). O, nedenlerle sonuçları keşfetmek için iki metot ayırır: Biri, dağıtma (résolution) veya analiz, diğeri de, gerçeğin araştırılmasına yaradığı halde, daha çok öğretime uygun gelen bileşim (composition) metodudur. O, önce, metodu şöyle tanımlar: "Gerçeğin yoklaması (examen) yanında bir şeyin bilgisini takip etmemize ve bu bilgiyi kazanma tarzına uygun olarak okutmaya yardım eden doğru bir yol (procédé) dur". İşte böyle anlamış olduğu metodun iki şeklinden birincisine 'derin araştırma', ikincisine 'gösterme' (exposition) metodu denilebilir. Bunlardan ilki, çok bilinenden az bilinene ve en çok bilinene doğru gitmekten ibarettir ve bu, yalnız genel fikirler için değil, fakat ona göre, hiç kimsenin tersini ileri süremeyeceği, 'tümel, tikelden daha büyüktür' gibi doğuştan bilgiler (notions) için de gerçektir. Onun burada söz konusu ettiği analiz, geometride kullanılan tarzdır. Zira, Acontius'ün gayesi, matematikteki metotdur. O, bunu Zürihli Wolf'a yazdığı bir mektupta da anlatır ve bu metodu her yerde uygulanmış gördüğünü, hatta Tanrıbilimde de görülebileceğini iddia ederek, *Şeytanın Hileleri*'nde de bu metodu başarıyla kullandığını anlatır. Acontius, bu eserinde Şeytan'ın amacının tanımından ve genel prensipler veya aksiyomlardan sonurgalara (conséquences) ulaşmak suretiyle savını ispat eder. Onun mantığında bölme (division) nin kullanılması ve belleğin kültürü için uygun kurallar (régles) vardır. Bu filozofun Descartes üzerine önemli bir etki yaptığını sananlar da görülmektedir. Fakat 'doğuştan bilgiler' ve 'analiz' deyimlerini bir yana bırakacak olursak, Acontius ile Descartes arasında bir yakınlık göremeyiz. Oysa, Baillet, eserinde *Vie de Descartes* (s. 138). Huelner adında bir Dekartçının P. Mersenne'e, Acontius'ün kitabını, *Discours de la Methode*'la karşılaştırılmaya

lâyık olan tek eser diye haber verdiğini yazar. Bu eserde (Liv. VI., ch. V), Descartesçi bilginlerden Huelner'in yazdığı diğer bir mektup vardır ki, bunda Descartes'ı analiz metodunu seçtiği için ve övdükten sonra, yaşadığı döneme değin Acontius'ün metot hakkındaki küçük eserinden başka ve buna benzeyen, analiz metodunu *Şeytanın Hileleri* adındaki eserine başarıyla uygulayan hiç bir kitap görmediğini söyler. Bayle, bunu anlatmakla yetindiği halde Brucker, uygun bulur gibi görünmektedir. Gerçekte Acontius'ün eseri, açık bir üslupla yazılmış her çeşit skolastik düşüncelerden temizlenmiştir. Onu mantıkta, çağdaş felsefenin öncülerinden saymaya mecburuz. J. Wolf'a yazdığı mektuptan, onun insan zekâ ve uygarlığının parlak gelişmelerini vaktinden önce sezdiği anlaşılmaktadır. Bu mektup, şu isimle yayınlanmıştır: *De Ratione Edendorum Librorum* (Londra, 1562).

Daha çok İtalyan Tanrıbilimcilerinin eserlerinde Acontius'ün hayat ve görüşlerine dair geniş bilgiler vardır.

Bkz. Bayle, *Acontius maddesi*; M.C. Waddington, *Dictionnaire des Sciences Philosophique, Acontius maddesi*; P. Rossi, *Giacomo Aconcio* (Milano, 1952); Ch. Donald O'Malley, *Jacopo Aconcio* (Roma, 1955).

ACOSTA, Gabriel. Portekiz din filozoflarından. Soyadı sonraları Uriel olmuştur. Kendisine Da Costa da denilir. 1591'de Oporto'da doğdu. 1647 nisanında Amsterdam'da intihar etti. Acosto Marran denilen soylu bir Yahudi ailesine mensuptu. Bu aile, daha önce Katolikliği kabul etmiş olduğundan, oğullarına da bu dinin eğitim ve öğrenimini vermişlerdi. Fakat Acosta, Hıristiyanlığı beğenmemiş, tekrar Yahudiliğe dönmüş ve bu yüzden Amsterdam'a sığınmışsa da, kendini kandıramayan bu din yüzünden hahamlarla savaşmış, bu şehirdeki Yahudi Kongregasyonu, kendisini mahkûm etmiştir. *Farsî Geleneklerinin İncelenmesi* (1624) adlı eseriyle *Taratado de l'Immortalitat de l'Ama* adında ve Amsterdam'da bastırmış olduğu eserlerde 'ruhun ölmezliğini' şiddetle reddettiği için, bu kitaplar toplatılarak yakılmış, kendisi de bir süre hapsedilmiştir. Her iki dine de şiddetle saldırmış olan Acosta, dinler arasında bir tercih yapamamış, kendi fikirlerinin bağımsızlığı ile iman ihtiyacının baskısı altında geçirdiği ruhsal buhranlar ve karşılaştığı pek haysiyet kırıcı cezalar yüzünden intihar etmiştir. İnançları yüzünden başına gelen serüvenlerin dramını anlatan, bu vesileyle biyografisini de aydınlatan şu eseri, bazı dramatik eserlere de ilham kaynağı olmuştur: *Examplar Vitae Humanae* (Limborck, 1687). Bu eser, Volkmann tarafından Breslau'da da basılmıştır (1893). İngilizceye de şu adla çevrilerek yayınlanmıştır: *Example of a Human Life.* Bu, insan yaşamının örneği demektir. Farsîlerle ruhun ölmezliğine dair olan eserleri de 1624'de şu adla yayınlanmıştı: *Examen das Tradiçoes Phariseas Conferidas Con a Lay Escrita.*

Bu filozofu, yine Portekiz düşünür ve bilginlerinden olup, XVI. yüzyılda yaşamış olan Acosta (Joseph de) ile karıştırmamalıdır. Bunun, ahlâk ve sosyolojiye türlü unsurlar veren şu eserleri önemlidir: *Hindistan'ın Tabiî ve Ahlâkî Tarihi.* Bu eser, C. R. Markham tarafından İngilizceye şu adla çevrilmiş ve yayımlanmıştır: *The Natural and Moral History of the Indies* (2 cilt, Londra, 1880); *Historia Moral y Natural de Las India* (Sevilla, 1591); *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* (Helsingfors).

Bkz. Gebhardt, *Bibliotheca Spinoziana* (1922); Gutzkow, *Der Sadduzäer von Amsterdam* (Novelle, 1834); *Uriel Acosta* (Trauerspiel, 1846).

ACRI, Francesco. İtalyan filozofu. 1836'da Catanzaro'da doğdu, 1913'de öldü. Hukuk öğreniminden ve bir süre avukatlıktan sonra, tinselci (spiritualiste) bir filozof olarak Palermo ve Bolonya üniversitelerinde felsefe profesörlüğü yaptı. Akinalı Saint-Thomas ve Spinoza felsefeleriyle din öğretimine dair önemli eserler yazmıştır.

ACRON, Agrigenteli. Görgücü (amprique) veya metotçu (methodique) takma adını da almış olan tıp okulunu kurmuştur; bu okul, M.S. II. yüzyıl içinde gelişmiş ve felsefede şüpheciliğin dal budak salmasına neden olmuştur. Ménodote, Saturnin, Théodas, vs. gibi şüpheci filozofları da içine alan bu okulun en tanınmış filozofu Sextus Empricus'tür.

M.Ö. 480 yılına doğru Agrigente'de doğmuş olan bu doktor, Péloponése savaşları zamanında kendini göstermiştir. Empedocle'un öğrencilerinden biridir. Bu filozof, doktorluğu doğa felsefesinin bir kısmı saydığı, sağlık ve hastalık olaylarını genel fizik konularıyle açıklamak savında bulunduğu halde, Acron, organik olayların özel bir karakteri olduğunu ileri sürmüş ve doktorluğu gözlem üzerine kurmak istemiştir. Onun 'görgücü' okulu kurduğunu iddia ederlerse de, bu okulun kaynağı üzerinde tartışmalar yapılabilir. Plutarque'a göre, Atina'da vebaya tutulmuş olanları Hippocrate gibi, etraflarında ateş yakmak suretiyle iyileştirmiştir. Fakat bunun her iki zat için de uydurulmuş bir öykü olduğu anlaşılmıştır.

Suidas, Acron'un, *Sağlıkları Yerinde Olanların Rejimi* hakkında bir eser yazdığını söylemektedir.

Bu filozofu, Milâdın IV. veya V. yüzyılında yaşamış olan Helenius Acron'la karıştırmamalı-

dır. Bu kişi, gramercidir, Horace'ı açıklamıştır.

ACROPOLITE, Georges. Yunan tarihçi ve diplomatlarından. 1120'de İstanbul'da doğdu ve 1182'ye doğru yine bu şehirde öldü. Babası, onu henüz 16 yaşındayken Nicée'e hükmeden İmparator Thédore Laşcaris'in sarayına yolladı. Sarayda yetişen Acropolite'e İstanbul, Latinlerin eline geçtiği zaman, bir çeşit başbakan demek olan Logothéte unvanı verilmiş ve kendisi 1274' de Papa Gregorie IX. a Latin ve Yunan kiliselerini birleştirmek için murahhas olarak gönderilmiştir. Lyon genel konseyinde İmparator Michel Paleologue VII. adına Yunan komünyonunu değiştirdiyse de, bu iki Hıristiyan partisinde beklenen birlik sağlanamadı. Acropolite, daha çok XIII. yüzyıl Yunan tarihçi ve politikacılarından olmakla birlikte, bu dönemin Yeni Eflatuncuları arasında da önemli bir yer kazanmıştır. *Chronique* adındaki tarihinden başka Tanrıbilime dair de eserler yazmıştır. Felsefeyi ilgilendiren eseri şudur: *Opera*, Heisemberg baskısı Teubner (Leipzig, 1903).

Oğlu Acropolite Constantin de, babası gibi politika ile uğraşmışsa da onun kadar başarı gösterememiş, yalnız Hıristiyan din ve törenleriyle ınisterlerini ilgilendiren eserler yazmıştır.

ADAM, Charles. Fransız filozofu. 1857'de doğdu, 1930'da öldü. Enstitü üyesi ve Nancy Akademisi rektörü olmuştu. P. Tannery ile birlikte Descartes'ın eserlerini bastırdı. Şu eserleri, felsefe tarihi bakımından önemlidir: *Philosophie de Bacon* (Paris, 1890); *La Philosophie en France* (Paris, 1894). Descartes'ın külliyatını şu adla yayınlamıştır: *Vie et Oeuvres de Descartes* 12 cilt, Paris, 1910). Adam, eserlerindeki tarafsız ve isabetli görüşlerine öğretsel bir özellik vermiştir.

ADAM, Du Petit-Pont. XII. yüzyılda İngiltere'de doğdu ve 1180'de öldü. Paris'te Matthieu d'Angers ve Piérre Lombard'dan ders almıştır. Petit-Pont yakınlarında bir okul açmış, Glocester kontluğundaki Asaph kasabasına papaz olmuştur. Jean Salisbury, Adam'ın geniş bilgisini, üstün zekâsını ve Aristo'ya bağlılığını överek anlatır. Fakat pek anlaşılmaz bir üslupla konuşmayı, başarının koşulu sayan bu filozof, "Diyalektiği sade ve anlaşılması kolay formüllerle okutmuş olsaydım, pek az dinleyici bulurdum" der. İsimlerle sözcükleri birbirine karıştırma hatasına düşenlerdendir. Nükteli ve fazla sözcük oyunlarıyle konuşarak zihinleri şaşırtan Adam için, J. de Salisbury: "Kendi üzerinde dönen ve kendi özel sırrını derinleştirerek aileye, savaşa, mahkemeye, kiliseye, saraya hizmet etmeyen konularla uğraştığını" anlatır. *Ars Disserendi* başlıklı tamamlanmamış bir eseri vardır ki, bunlardan bazı parçalarını V. Cousin, *Fragments de Philosophie Scolastique* adlı eserinde yayınlamıştır.

ADAMS, Henry. Kuzey Amerika tarihçi ve felsefe tarihçisi. 16.2.1838'de Boston'da doğdu, 23.3.1918'de Washington'da öldü. 1870-1877 arasında diplomasî görevlerinde çalıştı. Yazı hayatına, tarihin eleştirisiyle başladı. *History of the U.S. During the Administration of Jeferson and Madison* (9 cilt, 1889); *Mont St. Michel and Chartres* (1913); *Education of H.A.* gibi eserleri daha çok Amerika tarihini ilgilendirir; onun asıl değeri, tarih olgularını görüşte uyguladığı metot ve eleştiride saklıdır.

Bkz. J. T. Adams, *The a Family* (1930) ve *Henry Adams* (1923); XVII. yüzyılda yaşamış olan Adams (Melchior), bir Alman felsefecisi olup, onun *Vitoe Germanorum Philosophorum* (Heidelberg, 1616) adlı bir eseri vardır.

ADELHARD, (Bath'lı) veya **Aethelard, Adalard).** İngiliz bilgin, filozof ve müsteşriki. Benedikten papazı olan Adelhard, XII. yüzyıl başlangıçlarında yaşıyordu; 1130'da ölmüştür. Laon ve Tours'da yetişti; kendisinin anlattığına göre, Fransa'yı, İtalya, Sicilya ve Yunanistan'la Anadolu'yu gezmiş ve Kral Henri zamanında yurduna dönerek kazandığı geniş bilgileri yaymaya çalışmıştır. Felsefe, fizik ve matematikle de uğraştı. Gerbert, Afrikalı Constantin ve le Moine'la birlikte İslâm felsefesini Avrupa'ya getirenlerdendi; bu suretle, o zamanlar daha üstün olan Doğu bilim ve uygarlığı, Batı'ya geçmeye başlamıştır. Vincent de Beauvai, *Speculum Majus* adlı eserinde Adelhard'dan sık sık söz eder ve kendisine Philosophus Anglaurum unvanını verir. Adelhard, Aristo'dan ziyade, Eflatun'a bağlıdır. Tümeller sorununda 'kavramcı'dır. *De Eodem et Diverso* (Özdeşlik lik ve Çeşitlilik) adlı eserinde bu doktrine bağlılığını gösterir ki, bu insanın şu yaşadığımız âlemde kavranılabilir'in (intelligible) bireysel'de (individuelle) algılanabileceğini (idrak), fakat kavramların tanrısal zekâda var olmasından ötürü, yaratılıştan önce, sık ve katıksız olarak zihin (nous) de mevcut olduğunu kabul etmek demektir. Bu fikir, Eflatuncu bir ontolojiye ulaşmak sayılır. Adelhard, Eflatunculuğu, Saint-Augustin'den değil, doğrudan doğruya Timée'den ve Chaleidius'le Macrob'dan almıştır. Yukarda adı geçen eserinde, Eflatun'un Psychée gizemini (mystére) benimsediği görülür.

Diğer eserlerine gelince, *De l'Astrolab* (Usturlap); *Euclid'in Unsurları.* Bu eser Arapçadan çevrilmiş ve 1482'de Venedik'te basılarak matematikçilere uzun zaman yardımcı olmuş-

tur. *Isagoge Minore in Astoronomiam.* Bu eser, Ebu Cafer'in astronomiye dair bir kitabından Latinceye çevrilmiştir; *Praesitigia Astronomica Thobed's.* Bu da Sabit bin Kurre'nin yine astronomiye dair olan bir eserinin Latinceye çevrilmişidir. Bu eserlerden yalnız ikincisi basılmıştır. Adelhard'ın kendi yazdığı sanılan kitapları da şunlardır: *De Eodem et Diverso.* Bu eserde, ustaca uydurulmuş düşüncelerle bilimleri öğrenme ve incelemenin yararları, övülerek anlatılmıştır ki, hem öğrencisi, hem de seyahat arkadaşı olan yeğenine 1105'ten 1116'ya kadar gönderilmiş olan mektuplar şeklinde nazım ve nesirle karışık olarak yazılmıştır. Bu eser, Boèce'in *Consolatio Philosophiae* adlı eserine benzetilir; Hauréau, bunu tümeller tarihi bakımından önemli bulur. Bu eseri, Hans Willemer bastırmıştır. *Beitrage Zur Geschichte der Philosophi das Mittalaters,* (cilt IV, 1903); *Doğal Meseleler veya De Naturis Rerum (Doğa'ya Dair).* Diyalog şeklinde yazılmış olan bu kitap, XIV. yüzyıl sonlarında tarihsiz olarak basılmıştır; *Regule Abasi.* Matematiğe dair olan bu eseri, Jourdain, filozofun Latinceye çevirdiği eserler arasında gösterir. Bu sav yanlıştır. Aderhalrd'ın kendi yazdığı bir eserdir. 1881'de Roma'da basılmıştır; *Abaque Mezhebi* adını taşıyan kitap da onundur.

Bkz. Ch. Jourdain, *Recherches sur l'origine des Traductions d'Aristote* (Paris, 1819); bu eserde 'özdeşlik' ve 'çeşitlilik' hakkında geniş bir analiz vardır; Fetich, *Biographie des Musiciens* (1860, c. II, s. 159; ed. Gilson, s. 294-296).

ADELGER, (Adelher de denilir). XII. yüzyılın filozof ve Tanrıbilimcilerinden. Önce, Liége vaızı, sonra da Cluny keşişi olmuştur. Tanrı'nın öncel bilgi (préscience) sıfatını beşerî özgürlükle uzlaştırarak açıklamada gösterdiği başarıyla tanınmıştır. Ona göre, Tanrı katında ne geçmiş ve ne de gelecek vardır. O, aksiyonlarımızı, tıpkı soydaşlarımızın aksiyonlarını, elindeliğimizi (libre arbitre) bozmaksızın ve onları zorunlu bir hale getirmeden gördüğümüz gibi görür.

Bkz. Péjè, *Thesausus Anecdotorum* (c. IV).

ADICKES, Brich. Alman metafizikçisi. 26 haziran 1866'da Bremen yakınlarındaki bir kasabada doğdu. Tübingen üniversitesinde profesörlük yaptı ve bu şehirde 8 temmuz 1928'de öldü. Daha çok Kant felsefesine dair eser ve fikirleriyle kendini tanıtmıştır. Başlıca eserleri: *Die Zukunft der Metahpysik* (1911); *Kants Opus Postumum Dargestellt und Beurteilt* (1920); *Kants Als Naturforscher* (2 cilt, 1924-1925).

ADLER, Max. Alman sosyoloğu. 15 ocak 1873' de Viyana'da doğdu. 27 haziran 1937'de öldü. Karl Marx ve ve Kant sistemleriyle ilgili olan çalışmalarıyle meşhurdur. Eserleri: *Kausalitat und Teleologie in Streite um die Wissenschaft* (1904); *Marx ais Denker* (2. baskı, 1925); *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1925). Bu eserlerden birincisinde nedenlik ve gayeliği (gaiyet) inceleyen Adler, maddeciliğin ve dolayısıyle Stammler sosyolojisinin düştüğü aykırılıkları göstermiş; madde ile şeklin başka başka şeyler olmayıp, özdeş olmasalar bile, şeklin, maddeden meydana gelen bir eser olduğunu, bu nedenle hukuk ve ahlâk olaylarının, toplum maddesinden ayrılabilir şekiller olmadığını ispata çalışmıştır.

ADLER, Alfred. Daha çok ruh doktorluğu ile (psychiatrie) uğraşmış olan bu Avusturya bilgini, 7 şubat 1870'de Viyana'da doğmuş, 30 mayıs 1937'de ölmüştür. Bireysel (ferdî) psikolojiye dair orijinal görüş ve buluşlarıyle bu biliini kurmaya muvaffak olmuştur. 1925'de Viyana Pedagoji Enstitüsünde çalışmış ve 1929' dan itibaren de Newyork Üniversitesine profesör olmuştur. Görüşleri iki noktada toplanır: 1. Freud' un psikanalizinde temel vazifesini gören cinsî baskılar teorisinin yerine, ferdin ruhunda çocukluk döneminden itibaren yerleşmiş olan 'aşağılık' duygusunu ve bundan kurtulma gayretini koymak ve her çeşit ruh ve sinir hastalıklarını, bu gayretin sonucu olan bunalmalarla açıklamak. (Onun bu görüşü, çocuk eğitiminde önemli bir etki yapmış ve Eğitim Danışma Odaları'nın kurulmasına hizmet etmiştir). 2. Kaybolan veya zayıflayan bir duyu veya ruhsal fakülte yerine, doğanın, bir diğer duyu veya fakülteyi geliştiren bir 'ödeme' (compensation) kanununa malik olduğunu göstermek.



Eserleri: *Sinirli Karaktere Dair* (1912); *Bireysel Psikolojinin Pratik ve Teorileri* (1918); *İnsanları Tanımak* (1927); *Bireysel Psikoloji Tekniği* (1930); *Hayatın Anlamı* (1933).

ADLER, Felix. Amerika filozoflarından. Yahudi asıllı olan Adler, 1851'de doğmuş, 1933'de ölmüştür. Kuvvetli bir hahamlık öğreniminden sonra Heidelbelg Üniversitesinden doktorasını almış, Newyork'a giderek oradaki Emmanuel havrasında vaazlar vermeye başlamıştır. Dinsel

ritüelleri edebî anlamda yorumlayarak Jüdaizme akılcılığı uygulamıştır. Cornell Üniversitesinde Yahudi ve Doğu edebiyatı profesörlüğünü yapmış olan Adler, Newyork Amerika Ethical Union ve Society for Ethical Culture cemiyetlerini kurmuştur ki, adlarından da anlaşılacağı gibi, bu cemiyetler, ahlâk kültürünün gelişmesine hizmet etmişlerdir. Adler, dinsel ritüellerle dogmaların bağımsızlığını savunmuş, insanın sosyal ve ahlâksal davranışları arasındaki ahengi aramış, beşerî kişiliğin dinden gelen merkezî güçle bozulamayacağını ve daima tek kalacağını yanıtlamaya çalışmış, hem dinin kendi yapısında, hem de öteki dinlere karşı hoşgörüyü (müsamaha) savunmuştur. Jüdaizm, Hıristiyanlık, Kant, Emerson ve sosyalist idealler gibi bir cinsten olmayan etkiler altında birçok sosyal teşebbüslere girişmiş olan Adler, eğitim konularıyle de ciddî olarak uğraşmıştır. O, çevresindeki düşünürlere ve özellikle Cohen (Morus Raphael) in (1880-1947) ahlâk telâkkilerine derin etkiler yapmıştır. Şu iki eseri, değerli çalışmalarının ürünüdür: *Creed and Deed* (1878); *Moral Instruction of Children* (1892).



ADORATSKY, V. Çağımızın, komünizmi ve daha geniş olarak, tarihî maddeciliği tenkit eden tanınmış diyalektikçilerindendir. Bu konudaki önemli eseri, *Dialectical Materializm* (1936) dir. Adorno (Max Horckheimer und Theodor W.) da onun prensiplerine bağlıdır. Bu ikincinin, *Dialektik der Aufklaerung* (1944) başlıklı eseri önemlidir.

ADORNO, (Max Horckheimer und Theodor W.). Alman filozof ve sosyologu. 11.9.1903'de Frankfurt'da doğdu; öğrenimini Viyana'da yaptıktan sonra, 1931'de doğduğu ilde doçent, 1933'den itibaren Oxford, Princeton ve Berkeley Üniversitelerinde ders verdi, 1950'de yine doğduğu kente profesör olarak döndü. Adorno, A. Adoratsky'nin etkisi altında tarihî maddeciliğin eleştiricilerinden olmuştur. Bu konuda Hegel'in ve dolayısıyle Marx'ın toplum konuları hakkındaki görüşlerini yıkmaya çalışmıştır. Musikî felsefesi ve estetiği üzerinde de başarılı eserler vermiştir. Başlıca eserleri: *Kierkegaard* (1933); *Dialektik der Aufklarung* (1947); *Philosophie der Neuen Musik* (1949); *The Authoritarian Personality* (1950); *Minima Moralia* (1951); *Versuch über Wagner* (1952); *Prismen* (1955); *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956); *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957); *Noten Z. Literatur (1958).*

ADRASTOS APHRODISIOBUS (Aphrodisia'lı Adraste). Aristo'nun güvenilir yorumcularından. M.S. II. yüzyılda imparator Adrien zamanında yaşamıştır. Saf gezimci (peripateticien pur) lerdendir.

Yazılarından, aynı yolu tutan diğer bazıları gibi, doğa hakkındaki bilgileri Aristo metoduna göre geliştirmekten ziyade, bu filozofun sözlerini doğru olarak anlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Eserleri kaybolmuştur. Aristo'ya dair yorumlamaları altı cilttir. Adrastos'un olduğu sanılan musikiye dair eser, aynı adı taşıyan başka bir kişinindir ki, bu da Aristo okulundandır. Bu eserin bazı parçalarına Porphyre'in Ptolemée'ye dair olan kitabında rastlanmıştır. Sesin musikisine dair de bazı yazıları bulunan bu ikinci Adrastos, Makedonya'daki Philippes sitesinde doğmuştur. (M.Ö. V. yüzyıl). Bu filozofu Milâdın I. yüzyıl sonlarında yaşamış olan filozof ve matematikçi Adraste ile karıştırmamalıdır. Bu, Aphiadés'te doğmuştur.

AEBI, Magalena. XX. yüzyılın yeni akılcılarındandır. Bu Alman filozofunun akılcılık ve görgücülüğü (empirisme) tenkit eden meşhur eseri şudur: *Kants Begrundung der Deutschen Philosophie* (1947).

AEDESIA. M.S. V. yüzyılda yetişen kadın filozof. Hermias'ın eşi ve Ammonius'un annesi olan bu kadın, Yeni Eflatunculardandır. Fazilet ve güzelliğiyle ün kazanmıştır. Hayatını Yeni Eflatunculuğa bağlamış Héliodore ve Ammonicus adındaki oğullarının öğrenimine fazlasıyle önem vermiş olmakla da tanınmıştır. Aedesia, kendisini, öğrencisi olan Proclus'la evlendirmek isteyen Syrianus'un hısımıdır. Proclus, birçok Yeni Eflatuncular gibi evlenmeyi dine aykırı bir kurum saydığı için, bekârlığı seçti. Bunun üzerinedir ki, Aedesia, İskenderiyeli Hermias' la evlendi ve çocuklarını Atina'da bulunan Proclus'un okuluna yolladı.

AEDESIUS CAPPADOX. Kapadokya'nın asil bir ailesinden olup, M.S. IV. yüzyılda yaşamış ve M.S. 355'de ölmüş olan Yeni Eflatunculardandır. Jambilique'in öğrencisi ve ardılıdır. Aedesius, Büyük Constantin, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra, bu okula bağlı olanlara ağır cezalar verdiği için, Sopater gibi öldürüleceğinden korkarak bir süre saklandı; fakat sonra Bergama'da ortaya çıkarak, bir okul açtı; ders-

lerinin çekimine, Anadolu ve Yunanistan'dan pek çok öğrenci tutularak okuluna akın etmişlerdir.

Bkz. Ritter (c. IV, s. 651, Fr. Çev. C.-J. Tissot, Paris, 1837); Eunapius, *Vitas Philosophorum, Sophistarrum* (Boissonade bas., Philostrates'ten sonra, Paris, s. 461).

AEGIDIUS COLONNA. İtalya'nın asil ırklarından biri olan Colonnalar'dandır. Roma'da doğduğu için kendisine Agridius Romanus (Gille de Rome) adı da verilir. XIV. yüzyılın tanınmış filozof ve Tanrıbilimcilerindendir. Doctor fundatissimus ve Preinceps theologorum unvanlarını da almıştır. Gençliğinde Saint-Augustin keşişleri arasına girmiş, sonra Paris'e gelerek Akinale Saint-Thomas ve Saint-Bonaventure'ün derslerini izlemiştir. Güzel Philippe adıyle kral olan prense eğitmen olmuş ve Paris üniversitesinde felsefe ve Tanrıbilim profesörlüğüne getirilmiştir. 1294'de Burges arşevekliğine tayin edilmiştir. Kendi öğrencisi ve efendisi olan prense karşı gelmek üzere Boniface VIII. tarafına geçtikten sonra, 1316'da ölmüştür.

Pierre Lombard'ın *Magister Sentantiarum*'una dair yorumlamalarından başka, şu iki önemli eseri vardır: 1. *Tractatus de Esse et Essentia* (1493); 2. *Quodlibeta* (Louvain, 1646).

Bu ikinci eser, kendisinin hayatı ve edebî şöhreti hakkında da geniş bilgiler veren Curtius'ün *Viris Illustribus*'ünden önce yayınlanmıştır. Bazıları, *Commantationes Physicne et Metaphysicoe* adındaki eseri de Aegidius'ün yazdığını sanmışlarsa da, bu eseri, kendi ölümünden sonra gelen yazarlardan da söz etmesinden ve diğer eserlerindeki Latinceden çok temiz ve olgun bir üsluba sahip olmasından, kendisine ait olmadığı anlaşılmıştır. Felsefî araştırmalarının hemen hepsi varlık, madde, şekil, bireylik vb. çeşitli problemlere dair ontoloji, Tanrıbilim ve aklî psikoloji ile ilgilidir. Birçok noktalarda sıkı sıkıya Aristo'ya bağlıdır. Örneğin, maddeyi şekil veya gerçekliğin (realité) hiç bir özellik ve kişiliğine sahip olmayan saf bir güç (puissance - potentia pura) sayar. O, gerçeği yalnız eşyanın tabiatından değil, aynı zamanda zihin kanunlarından çıkarır. Özet olarak denebilir ki, Aegidius, kendisiyle yeter derecede tutarlı (conséquent) bir gerçekçidir.

Aeidius, sadece bir skolastik filozof değil, aynı zamanda bir politika filozofudur. Öğrencisi olan Güzel Philippe'in isteği üzerine *de Reginin Principum* (Prenslerin Hükümeti) (Augusburg, 1473) adında bir eser yazmıştır ki, bunda Akinolu Saint-Thomas'yı taklit etmiş görünse de, onun eseri daha çok geniştir. Papa Boniface VIII. ile Güzel Philippe'in birbiriyle uğraştıkları zaman, hayatının sonlarına doğru, *de Ecclesiastica Potestate* (Kilisenin Gücü) adında bir kitap yazmış ve bunda papanın tümel gücünü savunmuştur. Bu son eseri, şu adla yayınlanmıştır: *Un Ouvrage Inédit de Gille de Rome, Précepteur de Philippe le Bel, en Faveur de la Papauté* (Jourdain, Paris, 1854). Bu son iki eserinden birincisinde, az çok tam bir doğal hukuk, siyasî hukuk, hatta siyasî ekonomi bahisleri vardır ki, bunlarda Aristo ile Saint-Thomas'nın düşüncelerini zamanına göre, yeni olan bazı prensiplerle birleştirmiştir; ikinci eseri ise, Gregoire VII. ın anlayışına göre, papalığın aşırı savları lehine bir savunmadır.

Bkz. Ad. Franck, *Les Reformateurs et Publicistes de l'Europe* (Paris, 1864).

AELIUS, Aristide. Milâdın II. yüzyılında (117-177) yetişti. Eflatun'un *Gorgias*'ında retoriğe yaptığı tenkide şiddetle hücum etmiştir. O yüzyılda çoğu sofist olan retorik profesörleriyle filozoflar arasında devam eden sürekli tartışmalara karışmış ve retorikçinin formel eğitimini felsefeden üstün saymıştır.

Bkz. A. Boulanger, *Aelius Aristide* (1923).

AELIUS, Stilon. Gramerci ve tarihçi. Derin bilginlerden Varron'un hocasıdır; Roma'da uzun süre oturduktan sonra, (M.S. 110-129) da okulunu Atina'ya nakletmiştir.

AENEAS veya **Gaza'lı ENEE.** Önceleri müşrik iken sonradan Hıristiyanlığı kabul eden Aeneas, V. yüzyıl filozoflarındandır. İskenderiye'de Yeni Eflatuncu Hiéroclès'ten ders aldıktan ve kendisi de bir süre belâgat ve felsefe okuttuktan sonra, Hıristiyan olmuş; fakat önceleri Eflatuncu felsefeden edindiği bilgileri ustaca bu yeni doktrine uygulamıştır. Bunun için kendisine, Eflatuncu Hıristiyan adı takılmıştır. Birçok mektuplarından başka, ruhun ölmezliği ve ölümden sonra dirilme problemini inceleyen *Theophrast* adlı Yunanca bir diyalog yazmıştır. Bu eserde, Kaldelilerin bilginlerinden, Plottin ve Porphyre'le birçok diğer Yeni Eflatunculardan söz eder. Bu eserin özeti şudur: Önce, müşrik bir filozof olup, Atina'dan İskenderiye'ye geldiği sanılan Théophraste, ölümden sonra dirilme hakkındaki Hıristiyan tezini, Suriyeli ve bir Hıristiyan olan Euxithéos'la birlikte incelerler. Bu adam, Yeni Eflatuncu Hiérocles'in öğrencisi olup, Atina'ya, "filozofların yanında" ruhun tekrar dirilmesini öğrenmek için gelmiştir. Eserde asıl ilginç nokta, Euxithéos'un yaratılmış ve fani bir âlemle bedenin yeniden dirilişi tezini savunmak için kullandığı felsefî diyalektiktir. Yunanlıların alışılmış olan itirazlarına karşı, bu adam, âlemin başlangıcından önce kişilerin ebedî geçit resminde Tanrı'nın aktif olduğunu, "Kaldeliler, Prophyre, ve Plotin"in de, Eflatun'a

bağlı olarak maddenin ve bütün duyulur (sensible) varlıkların da yaratılmış olduklarını okuttuğunu söylemek suretiyle karşılık verir. Fazla olarak ona göre, âlem yok olmaya mahkûmdur. Çünkü, *Timée*'de Tanrı'nın buna gücü yettiği ve her gücün edim'e (acte) geçmek zorunda olduğu yazılıdır. Aynı zamanda Tanrı, âlemi düzen'e (ordre) koymak için yok eder; zira düzen, zıtların üremesini icabettirir; bu nedenden, ebedî olan, kavranılabilir (intelligibile) karşısında yok olan, duyumsal olaydır. Bedenin yeniden dirilmesine gelince; Euxithéos bu konuda, yalnız Yunanlılar tarafından söylenen, ölümden sonra dirilme olaylarını anlatarak değil, aynı zamanda, dağınık beden unsurlarını yeniden toplamak için yeter derecede güçlü olan dölleyen (seminal) neden gücüne dayanarak, Yunanlılar gibi bir doktrin kurmayı denemiştir. Zaten ona göre, güneşin, ısısını suya geçirmemeye gücü yetmediği gibi, ruhun da kendi ölmezliğini bedene geçirmemesi elinde değildir.

Aeneas, Hıristiyan Üçüzleme'sini (trinité), Eflatuncu felsefenin yardımıyle Eflatun'un Kelâm'ı (logos) Allah'ın oğlu ve âlemin ruhuyle kutsal ruh arasında bir ilgi kurmak suretiyle açıklar. Bu Yeni Eflatunculuğun Hıristiyanlığa kaymasından, onun dinsel inançlarını felsefî bir kanaatla (conviction) kutsallaştırmak için, eski doktrinleri sık sık kullanmaktan hoşlandığını anlamak kolaydır.

Bkz. Aenece Gazoei, *Theophratus* (Yunanca ve Latince, Zurich, 1560); aynı eserin Latinceye çevrilmiş bir baskısı da, Gasp'ın eklediği notlarla Barthius tarafından (Leipzig, 1955) basılmıştır. Alde Manuce'un *Yunan Mektupları*'nda (Roma, 1409, Genève, 1606) Aeneas'in yirmi beş mektubu vardır.

AENESIDEME. Yunan şüphecilerindendir. Girit'te Knossos kasabasında veya Aege'de doğmuştur. Kitaplarının adından Atina'da bulunduğu sanılıyorsa da, gerçek olarak bilinen, kendisinin İskenderiye'de ders vermiş olmasıdır. *Pyrrhoncu Nutuklar* adındaki sekiz kitaba bölünmüş olan eserini Akademiden L. Tuberon adlı bir kişiye ithaf etmiştir. Bu eserin analitik bir özeti Fhotius'un Myriobiblion'unda vardır (cod. 212). Bundan başka, dört eserinin de adları bilinmektedir.

Ciceron'un da bu adda bir dostu olduğu için, kendisinin M.Ö. I. yüzyılda yaşadığını savunanlar vardır. Fakat Diogéne Laêrce, (liv. IX) onun, Hıristiyanlığın yeni başladığı bir dönemde yaşadığını anlattığına göre, Aenesideme'in M.Ö. 80 ile, M.S. 130 yılları arasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunu Aristoclés de kesin olarak kabul etmektedir. Bizanslı Photius'un bir yazısını yanlış yorumlayan Fabricius ve Brucker onu, Ciceron zamanında yaşatırlar. Yazdığı eserler kaybolmuştur. Yalnız, Fhotius ve Sextus tarafından nakledilen bazı parçalardan, düşüncelerinin özelliğini anlıyoruz ki, yalnız bunlar bile, ona şeref ve şöhret sağlayabilirler. Photius, *Bibliothéque Attique* (cod. 212) inde Aenesideme'in *Pyrrhoncu Nutuklar* adlı kitabını nakleder ki, bundan, zamanının akademicilerinden Larrisalı Philon gibi ayrılığını, Stoacı bir mantıkla şüpheciliği bir saadet ve ataraksiya okulu haline getirdiğini anlıyoruz. Onu, bir taraftan da Stoacılar'la Epikür'cülerin dogmatizmine karşı bir tepki olarak kabul etmek gerektir. Pyrrhonculuğu, Heraclit'in sürekli oluş (devenir) ve zıtların ortaya çıkışlarına dair olan sistemiyle anlamış ve onun metoduyle düşünerek bu âlemde apaçık ve kesin bir gerçeğin bulunamayacağı sonucuna varmıştır. Zorunlu (apodictique) ve ispatlı (demonstratif) bilginin olumsallığına karşı, yani her çeşit metafiziğe karşı en ateşli delillerle hücum etmiştir (Tennemann). Kendisinden önce gelen hiç bir şüpheci, akıl ve metafiziği kurmuş olan 'apriori' bilgilerden birinin olumsallığını düşünmemiş ve bir vuruşta bunları kökünden yıkmaya kalkışmamıştır. Onun bu hususiaki derin ve cesaretli düşünceleri, zamanla olgunlaştı ve saf aklın eleştirisi ile birçok diğer felsefe hareketlerini doğurdu. Nedenle sonuç ilgisinin varlığına karşı gelmek için, çeşitli açılardan bu konuyu ele aldı ve böyle bir ilginin mevcut olmadığını ispata çalıştı. Bu nedenledir ki o, Hume'den çok önce, duyumların, evrende olaylardan ve bunların ilinekli (accidentel) münasebetlerinden başka bir şeyi algılamadığını, yani zorunlu bir bağlılık ve bir nedenlik ilgisini farketmediklerini anlatmıştır.

Aenesideme, eşyanın nedenlik ilgisi olmadığını göstermekle birlikte, beşerî zekânın bu ilgiyi farkettiğini ve bunu algılamamasının elde olmadığını, nedenlik kanununun gerçekte, zihnin bir şartı ve olayı olduğunu, nedenliğin ancak bu sıfatla var olduğunu kabul eder ki, metafizikteki, 'mutlak şüpheciliğin' anası bu düşüncelerdir. Şüpheciliği düzenli ve güçlü bir sisteme bağlayan da Aenesideme'dir. Bu bakımdan da ona, felsefe tarihinde şerefli bir yer vermek zorundayız. Aenesideme'in dogmatizme saldırışı bir noktadan değildi. Mantık, metafizik, ahlâk gibi düşüncenin bütün konularına, prensipleri, sonurguları (conséquences) ve saf spekülasyonlarla hayatı da içine alan bir hücum sistemi kurmuştur. Bu hücumlardan biri, genel olarak akla, diğeri aklın temel prensiplerinden olan 'nedenliğe' karşıdır ki, bugüne kadar felsefenin önemli sorunlarından biri de budur. Özet olarak denebilir ki, Aenesideme, bilgi hakkında mutlak bir kriterin olamazlığını tesbite çalışmakla Kant'ın ve metafiziği kendi esas-

larıyle yıkmaya çalışmak suretiyle yarattığı şüphecilikle de Hume'ün müjdecisi sayılır. Yukarda Photius'un çözümlediğini söylediğimiz *Pyrrhoncu Nedenler* adındaki eseri sekiz kitaba bölünmüştür: 1. Şüphecilerle yeni akademicileri ayıran ürün ve metotların farklarını gösterir; 2. Gerçek, neden, hareket vb... kavramların anlaşılmazlığını ispat eder; 3. Hareket ve duyum fikirlerinde bulunan çelişmeleri geliştirir; 4. 'İşaretler' sorununu, 'Doğa, âlem ve Tanrı' fikirlerini inceler; 5. Fiziksel nedenlerle, nedenleri araştırmakta kullanılan sekiz tarza dair tartışmalar. Son üç bölümün konusu ise ahlâk, faziletler ve yüce iyilik (souverain bien) tir.

Felsefesi dört konuda toplanabilir: 1. Şüphenin nedenleri; 2. Gerçek ve nedenliğin tenkidi; 3. Fizik, 4. Ahlâk.

Beşerî bilgiye karşı on delil ileri sürmüştür ki, bunlara Troplar (tarz veya genel kadrolar) denilir. Sextus'le D. La.'nın eserlerinde nakledilen bu troplar şunlardır:

1. İnsan ve hayvanlarda farklı organlar ve bunların fertleri arasında da organ farkları vardır. Şu halde, her türün özel duyumları olacaktır; demek ki, duyumlarımızın onlarınkinden daha doğru olduğunu kabul etmemiz yanlıştır.

2. İnsanlar kendi aralarında ruh, beden ve duyum bakımından farklıdırlar; öyle ise, duyguları da farklıdır.

3. İnsanların yetişme tarzları başka başkadır; farklı kanun ve inanları vardır. Bunlar, duygularına etki yapar. Konular, birçok niteliklere sahip olabildikleri halde biz pek azını algılıyoruz.

4. Delilik, düş, tutku gibi hallere göre bir aynı türde duyumların birbirine uymaması.

5, 6, 7. Duyumlarımızın birbirine göre olan durum ve uzaklığı, diğer bir şeyle karışmış olması, niceliği... vb. bakımından farklı duyumlar alınır.

8. Bu, tropların hepsini içine alır ve rölatifçiliği benimser. Özne (sujet) nin konu ile ilgisi, eşyanın ve bilgilerin kendi aralarındaki bağlılıkları relatiftir. Aenesideme, burada nedenliği tenkit eder.

9. İnsanlar, olayların çok az, olağan ve olağanüstü oluşlarına göre farklı izlenimler alırlar. Olağanüstü ve pek az olanlarla değerli, adi ve çok olanları, aynı ilgiyi çekmezler. Şu halde nasıl olur da altın, sudan daha değerlidir? diyebiliriz.

10. Her şey birbirine bağlı, hiç bir şey sabit ve sürekli değildir. Eşya, düşünene göre rölatiftir. Bu nedenlerden de, hiç bir yargı gerçek değildir. Hele yargılar ve törelerin (örf ve âdet) birbirinden farklı oluşu saadeti, 'ataraksiya'da veya 'métriopathie'de aramaya zorlayabilir ki bu, bizim doğal pasifliğimizi bir ölçü içinde tutar; bu ise, doğaya göre zorunlu olan hiç bir şeyin kötülük olmaması demektir.

(Sextus, *Hypotyposes* (Taslaklar) 1, 131-163, D. La., liv. IX; Philon, *de l'Ivresse*, 171 vb; bas. Cohn). Yargıların askıda bırakılmasını zorunlu kılan beş delil de şunlardır:

1. Bir ve aynı konu üzerinde insel oylar birbirinden farklıdırlar.

2. İspat edilmesi gereken bir konu, bir önermeyle (kazıye) ifade edilebilir; bu önermenin ispatı için getirilen her kanıt ayrı ayrı ve sonsuz bir surette ispat edilmeye muhtaçtır.

3. Her bilgi, relatiftir.

4. İlk prensipler indî (arbitraire) dir. Zira biz, sonsuz bir surette gerilemeden (regression) çekinmek için bu prensiplerde nedenlik fikrini kabule mecbur oluruz.

5. Duyumsal olan bir şey, kavranılabilenle ispat edilmek istenirse veya bunun aksi istenirse, biri diğeri aracılığıyle tanımlanır. Bu ise, sonuna dek birinden çıkıp diğerine düşmek demektir.

Aenesideme'i daha iyi anlayabilmek için, *Pyrrhoncu Nutuklar* adlı eserinin bölümlerini veriyoruz: Sekiz kitaba bölünmüş olan bu eserinde o, hiç bir şeyi kesin olarak bilemeyeceğimizi, her türlü tasdiklerden kaçınmak gerektiğini savunur. Eserin birinci kitabında, Akademicilerle Pyrrhoncuların farkını belirtir. Ona göre birinciler, dogmacıdırlar, bazen ihtiyat kaydı olmaksızın tasdik eder, bazen de tereddüt etmeksizin inkâr ederler. İkinciler ise, tersine olarak doğru olduğunu veya olmadığını asla söylemezler; hiç bir şeyi tasdik etmezler; tasdik etmediklerini de tasdik etmezler. Aynı zamanda, Akademiciler, çoğu kez Stoacılarla uyuşurlar. Yani bunlar, gerçekte Stoacılarla savaşan Stoacılardır. Bu suretle onlar, bilgelikle delilik, hayırla şer, doğru ile yanlış ve olası (probable) olanla olmayan arasındaki farkı ayırt ederler. Pyrrhoncular ise, Akademicilere şu bakımdan üstündürler. Bunlar, kendi kendileriyle çelişmeye düşmezler. Zira, pekin bir şeyin bulunmadığını söylemek, doğru ile yanlış, hayırla şer arasından birini tercih etmek, kendi kendisiyle çelişikliğe düşmek demektir. Aenesideme, eserinin bu birinci kitabını, Pyrrhoncu sistemin bir özetini vermekle bitirir. İkinci kitabında ise, birinci kitabında yazdıklarını geliştirir: İlkeleri, nedenleri, devinimi, türeme ve yıkılmayı (destruction) inceler. Üçüncü kitapta, duyumlarla düşünceden söz eder. Dördüncüde, işaretlerin asla bulunmadıklarını ispatlamaya çalışır; sonra doğayı, âlem ve tanrıların varoluşlarındaki zorlukları gösterir. Beşinci kitapta, nedenlerin bulunamayacağını, her birini ayrı ayrı açıkladığı sekiz tropla belirtir. Altıncı kitapta, hayırla şerri, yedincide, faziletler teo-

risini inceler. Sekizinci kitapta ise, mutluluğun, hazzın, bilgeliğin yüce hayır olmadıklarını, insana teklif olunabilecek hiç bir ereğin varolmadığını ispat etmeye çalışır.

Sextus'ün naklettiğine göre, Aenesideme, Gerçek, Nedenlilik ve İşaretleri şöyle reddeder:

Gerçek: Eğer doğru bir şey ise, ya duyulur veya kavranılabilir veya hem duyulur hem de kavranılabilir; ya da ne duyulur, ne de kavranılabilir. Bunların hiç biri olamaz; zira, doğru, duyulur değildir. Bunun nedeni, duyulur şeyler ya cinsî (générique) dirler, birçok bireylerde ortak benzerliklerin bulunuşu gibi; veya türsel (specifique) dirler; filan veya falan insanın özel nitelikleri gibi. Eğer doğru, duyulur olsaydı, bunun ya cinsî veya türsel olması gerekirdi; oysa ikisi de değildir. Aenesideme, bunun nedenini söylemez. Sonra, görülebilen görümle, ses çıkaran işitimle algılanır. Doğru ise, yalnız bir duyu ile algılanamaz. Zira, duyumların kendilerinde akıl yoktur. Doğru ise, akıl olmaksızın bilinemez; bu itibarla da doğru, duyulur değildir. Doğru, kavranılabilir de değildir; zira, duyulurların doğru olması saçmadır. Diğer taraftan doğru, ya herkes için birden kavranılabilir olacaktır veya bazıları için. Herkesin birden bilmiş olması olanaksızdır ve bazı kimseler tarafından da bilinemez. Zira, bu doğruya benzemez ve bireyler arasındaki kapışmalar da bu yüzdendir. Nihayet, doğru, hem duyulur, hem kavranılır da değildir. Zira, ya her duyulur şey veya her kavranılabilen şey doğrudur; yahut da bazı duyulur şeyler veya bazı kavranılabilen şeyler doğrudur denilecektir. Bu suretle de bütün duyulur şeyler, bütün kavranılabilenler doğrudur denilemeyecektir. Zira, duyulur şeyler, duyulur şeylerle, kavranılabilenler, kavranılabilenlerle çelişiktir. Eğer her şey doğru ise, bir aynı şeyin, ister olsun, ister olmasın, aynı zamanda doğru ve yanlış olması icap edecektir. Bazı duyulur şeylerle bazı kavranılabilenlerin doğru olması da olamaz: Zira, bütün tartışmalar bundan çıkmıştır. Bu itibarla, bütün duyulur şeyler, ya doğrudur veya yanlıştır demek mantıkî olur. Zira, duyulur olmaları yüzünden hep birbirine benzerler; yani biri az, diğeri daha çok doğru olamazlar. Kavranılabilir şeyler için de böyledir; yani, her şey eşit olarak kavranılabilir; fakat her duyulur şey veya kavranılabilir şeyin doğru olduğunu söylemek saçmadır; şu halde doğru yoktur.

Aenesideme, *Nedenliliği* de şöyle reddeder: Neden yoktur, çünkü, bir cisim diğer bir cismin nedeni olamaz. Zira, bu cisim, ya Epikür'ün atomu gibi doğmamıştır veya genel olarak inanıldığı gibi doğmuştur; ve bu cisim ya demir gibi duyularımıza çarpar veya atomlar gibi algılanamazlar. Her iki halde de hiç bir şey oluşamaz. Zira, bir şey oluşursa, bu ya kendi kendine bulunmak veya bir başkasıyle birleşmek suretiyle olur. Fakat, kendi kendisiyle bulunduğu takdirde, kendinden başka bir şeyi, kendi özel tabiatında olandan başka bir şeyi vücuda getiremez. Bir başkasıyle birleşmek suretiyle ise, önceden mevcut olmayan bir üçüncüyü hiç de oluşturamaz. Zira bir, iki olamadığı gibi, üç de olamaz. Eğer bir, iki olabilirse, böyle oluşmuş olan iki üniteden her biri ayrı ayrı ikişer olabilecek, bu suretle dört ünite de ikişer ikişer çoğalacak ve üniteler sonsuza dek artacaktır. Şu halde, bir üniteden eşyanın sonsuzluğu çıkar; demek saçma olduğu gibi, bu birlikten bir çokluğun çıktığını söylemek de saçmadır. Zira, bir ünite diğer bir üniteye eklenirse, bir üçüncüsü oluşur. Bu da ilk iki üniteye eklenince bir dördüncüsü, beşincisi ve nihayet sonsuzluğa dek oluşmaları gerekir. Bu nedenle bir cisim, diğer bir cismin nedeni olamaz.

Aynı nedenle de, cisimsiz olan bir cisimsizin nedeni olamaz. Zira, birlikten çokluk veya verilmiş bir çokluktan daha büyük bir çokluk meydana gelemez. Diğer taraftan cisimsiz olan, değme yeteneğinde olmadığı için, ne hareket edebilir, ne de ettirebilir. Cisimsiz olan cisimsizi doğuramadığı gibi, bir cisim, cisimsizi, bir cisimsiz de bir cismi doğuramaz. Zira cisim, kendinde cisimsizin mahiyetini ihtiva etmediği gibi, cisimsiz de, cismin mahiyetini ihtiva etmez. Çınardan bir at doğmaz, zira atın mahiyeti çınarda yoktur. At da bir insan olamaz, zira atın mahiyetinde insanınki mevcut değildir. Aynı suretle, bir cisim, asla bir cisimsizden çıkamaz. Zira, cisimsizin mahiyeti, cismin mahiyeti içinde değildir. Tersine olarak da, cisimsiz, cisimden çıkamaz. Fazla olarak, bu ikisinden biri, diğerinin içinde olsa bile, bir diğeri tarafından doğurulmuş olmaz. Zira, her biri ayrı ayrı mevcut ise, birbirlerinden doğmamışlardır, her biri daha önceden bir gerçekliğe sahiptir. Önceden var olan doğurulmamıştır. Zira üreme, varlığa doğru bir yol almadır. Böylece cisim, cisimsizin nedeni olmadığı gibi, cisimsiz de cismin nedeni değildir; bundan da nedenin mevcut olmadığı sonucu çıkar.

İşaretler sorununun esası şudur: Nedenleri dolaysız olarak bilmek olanaksız olunca, neticeleri de bunlar aracılığıyle bilmek olanaksız olacaktır. Yani nedenlerden neticelere inmek olanaksız olunca, acaba neticelerden nedenlere çıkmak, nedenleri neticelerin ötesinde doğrudan doğruya yakalamak mümkün değil midir? Bu takdirde neticeler, yani olaylar birtakım *İşaretler* olacaktır ki, bunların varlığı, nedenlerin varlığına aracılık etmiş olacaktır. Stoacılarla Epikürcüler, nedenleri bulmak için ruhumuzun

sahip olduğu tek vasıtanın, akıl yürütme olduğunu kabul etmişlerdi. İşte Aenesideme, bu tezi de yıkmaya çalışmıştır ki, bu, eserinin IV. kitabını teşkil eder. (Bu konuyu V. Brochard, s. 267-270'de özetlemiştir).

Bu delile 'kısır döngü' (diallele) adı verilir. Anlaşılıyor ki, ona göre, hiç bir şey apaçık değildir ve hiç bir şey ispat edilemez. Özet olarak diyebiliriz ki, Aenesideme'nin felsefesindeki önemli nokta: Doğrudan doğruya dogmacılığın 'gerçek vardır' ve 'nedenlik gerçektir'; şeklinde ifade edilen iki postülasını tenkit etmekten ibarettir.

Aenesideme'in şüpheciliği, fizikte Heraklitçiliğe dayanır. Bu fiziğin ilkesi, zaman ve geceyle temsil olunan 'hava'dır. Bu konuda biri renk değişmesi gibi nitel, diğeri yersel (mahallî) iki değişme kabul eder.

Ahlâk felsefesinde, filozofların iyilik ve kötülüğe, insanın sonu ve erdemin mahiyetine dair olan çelişik düşüncelerini belirtir; böylece yüce iyiliğin, ne Aristo öğrencilerinin zannettiği gibi saadette, ne Epikürcülerin savundukları gibi, hazda, ne de Stoacıların iddia ettiği gibi fazilette olmadığını ve faziletin dogmacılık bakımından tanımlanamayacağını gösterir. Bu nedenle o, her şeyin iyilik ve kötülükle, haz ve elemle karışık olduğunu ve insanın mutlak gerçeğe olduğu kadar da tam saadete ulaşamayacağına derinden inandığı takdirde bir ruh rahatlığına kavuşabileceğini telkin eder; bu konuda, diğer şüphecillerin düştüğü bazı çelişmelerden kurtulmaz. Aenesideme'nin ardıllarının en önemlisi, Agrippa'dır.

Bkz. Reymond, *Les Penseurs de la Grèce* (Lausanne, Paris, 1908-1909); V. Brochard (s. 198-241); E. Eréchier, *Pour l'Histoire du Scpeticisme Antique; Les tropes d'Enesidème, contre la Logique Inductive (Revue des Etudes Anciennes,* XX, 69); Brucker, *Histoire Critique Philosophique* (s. 1328); Ritter (c. IV, s. 333); Ravaisson, *Essai sur la Metaphysique d'Aristote* (c. II, s. 251); Starudién, *Şüpheciliğin Ruh ve Tarihi* (Almanca, 2. basım, c. I, s. 291, Leipzig, 1794); E. Saisset, *Le Scepticisme* (Paris, 2. basım, 1865; Diogéne Laêrce, liv IX); R. Hirzel, *Untersuchungen Über Ciceros Schriften* (IIIrh. s. 64 vd.).

AESCHINE, Eschine. Atinalıdır. Sokrat'ın öğrencisi. Sokrat tarzında diyaloglar yazdığı söylenir. Diogéne Laêrce'e (liv. II) göre: Babası domuz kasabı Chasinos veya Lysinios'tur. Çalışkandı. Sokrat'tan hiç ayrılmadığı için hocası: "Yalnız bir kasap oğlu beni saymayı bi liyor" demiş. Hocasına hapishaneden kaçmayı teklif eden de Criton değil, Aeschine imiş. Sokrat'ın nutuklarını kendisine mal etmekle suçlandırılır. *Aképhaloi* (başsız demek) adındaki nutukları güçsüzmüş. Onun Antisthene'in eserlerini de benimsediği söylenir. Bununla birlikte kendisinin Sokrat tarzında yazılmış yedi nutku olduğu ve fakirliği dolayısıyle Sicilya'da Siracuza tiranı genç Denys'in yanına gittiği anlaşılmaktadır (M.Ö. 367-370). Atina'ya dönünce ücretle ders vermiştir. Yaşadığı yüzyıldaki filozofların sevgi ve saygısını kazanmadığı anlaşılmaktadır. Diojen Laêrce, bu isimde sekiz kişinin varlığından söz eder. Bu filozofu, Démosthène'in siyasî düşmanı ve rakibi olan hatip Echine'le karıştırmamalıdır.

Bkz. Boeckh, *Simonis Socratici Dialogi Quatuor;* Additi, *Sunt Increti Auctioris;* Vulgo Aechinis, *Dialogie Eryxias, et Axionchus* (Heidelberg, 1810).

AETIUS, (Aesiyüs okunur). IV. yüzyılda dinî inançlara aykırı düşündüğü için, kâfir sayılanlardandır. 366'da Istanbul'da ölmüştür. Çok hareketli bir gençlik hayatından sonra Arius tarikatına girmiş ve bu mezhebi birçok eserlerle savunmuştur. Bunlar kaybolmuşsa da, Epiphane bunlardan bazı parçaları nakletmiştir.

AGATHON. Eflatun'un *Ziyafet* adlı diyalogunda bir nutuk söyleyen ozandır ki, bu diyalogda adı geçenler, onun evinde toplanarak 'aşk'ı açıklamaya çalışmışlardır. Eflatun'un onu, eserine kabul etmesinden de anlaşılacağı gibi, felsefeden anlayan önemli bir kişidir. Retorikçilerle Gorgias'a öğrencilik yapmıştır. M.Ö. 447'ye doğru Atina'da doğmuştur; M.Ö. 400'e doğru Makedonya kralı Archélaus'un yanında öldüğü sanılmaktadır. Atina'nın önemli bir ailesindendir. Güzel, zengin, cömert bir ozan olup, evinde Atina'nın aydın ve yüksek insanlarını toplamaktan hoşlanırdı. Trajedilerinden bazı küçük parçalar kalmıştır. Onun felsefeyle ilgisi, yalnız *Ziyafet*'te adı geçmiş olmasından değildir. Belki, Euripide gibi sofistlerin doktrinini sahneye çıkarmasından ve hitabeti, şiir haline getirmiş olmasındandır. *Nauk, Tragicorum Groecorum Fragmanta* (Leipzig, 1850) da, Agathon'un eserlerinden bazı parçalar vardır.

AGNESI, Marie-Gaetane. 16 mart 1718'de Milano'da doğup, 1799'da bir manastırda ölen İtalyan matematikçi ve filozofu. Bu kadın, pek genç yaşında Fransızca, Almanca, İspanyolca, biraz da İbranice biliyordu. Henüz dokuz yaşındayken şu derin anlamlı nutku yazmıştır: *Oratioqua Ortenditur Ortium Liberalium Studia Femineo sexunemitiquam Abhorrese.* Öğrenme tutkusu dolayısıyle önce felsefeye, sonra tarihe çalışmıştır; nihayet, zekâsı için gerçek uygulama aracı olarak matematiği bulmuştur. Leipniz'in metodunu müspet bilimlere uygulamış ve Bolonya üniversitesinde babasının yerine matematik profesörü olmuştur. Aynı üniversitede Laura Bassi adında bir başka kadın da felsefe profesörlüğü yapmaktaydı. *Instituzioni Analitiques*

adlı eseri Antelmy tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (1775). Agnesi, daha on dokuz yaşındayken bir felsefî tez yazmıştır ki, bunlar, *Propostiones Philosophicae* (Milano, 1738) başlığı ile basılmıştır. Şaşılacak kadar ansiklopedik bilgiye, zekâ ve güzelliğe sahip olan bu kadının kız kardeşi de tanınmış opera yazarlarındandır.

AGRICOLA, Rodolpho. Hollanda ve Almanya'nın kimyacı, filozof ve hümanizmacılarından, Greninguue yakınlarında Fris kasabalarından Baffloo'da doğmuştur. Bu nedenden, kendisine Frisius adı da takılmıştır. Asıl adı Rolf Huysmann'dır. 28 ekim 1482'de 42 yaşındayken öldüğü için 1442'de doğmuş olması gerekmektedir (Bkz. Agricola, *Rod maddesi*, not, A) Agricola, aynı zamanda, ressam, şair ve musikişinaslardandır. İlk öğrenimini Zvoll yakınlarında Saint-Agnès'de yapmıştır. Hocası Kampisli Thomas'dır. Agricola, yazma eserleri kopya etmek ve süslemek sanatını bu tanınmış adamdan öğrenmiştir. Onun bu hüneri, kendisinin şair ve müzikçilerle tanışmasını sağlamıştır. Zvoll'da, Latincesi ve filozofluğu ile ün almışsa da, burayı bırakarak Louvain'e gelmiştir.

Çiçeron'la Quéntilién üzerinde sürekli incelemelerde bulunmuş; bunlardan yalnız yazmayı değil, aynı zamanda skolastiklerden başka türlü düşünmeyi de öğrenmiştir. İlk işi, öğretmenlerinin mantık öğretmekte tuttukları geleneksel usule karşı gelmek olmuştur. Louvain'de büyük başarılar elde ettiği için, orada profesör olarak kalabilirdi; fakat o, öğrenci arkadaşlarından bazılarıyle birlikte Fransızca öğrenmiş ve etütlerini derinleştirmek için Paris'e gelmiştir. Bu şehirde otuz iki yaşına kadar bazen öğrenci ve bazen öğretmen olarak yaşadı, sonra ilk çağlar edebiyatını çok sevdiği için, İtalya'ya geçti; burada, Istanbul'dan gelmiş olan Yunan bilginleriyle ve kendisinden daha önce buraya gelmiş olan eski arkadaşlarıyle başarılı dersler vermiştir. 1476'da Ferrare'ye geldi ve burada özgür düşünceli dük Hercule d'Este ve daha çok Caza'lı filozof ve gramerci Théodore ile hümanizmacılardan Guarini ve Strozzi adında iki şairin derslerine ve sohbetlerine bağlandı. Bu kişilerden birincisinden Aristo'yu ve Yunancayı, ikincisinden de Latin dil ve edebiyatını öğrendi, sonra da bunların hepsiyle yarışmaya başladı. Derslerinin belâgat ve zarafetine herkesi hayran bırakan Agricola, Ferrare'de iki yıl kalmıştır. Kendisinin bu şehirde pek yakın dostu olan Plenningen'li Théodoris (veya Dietrich) in rica ve öğütleriyle şu meşhur eserini yazmış ve bu arkadaşına ithaf etmiştir: *De Inventione Dialectica* (1480; 1774). Agricola, bu eserini acele yazdığını da kaydetmektedir. Yurduna döndüğü zaman, çeşitli şehirlerden kendisine birçok şerefli işler sunulmuşsa da, hepsini reddetmiş, sadece altı ay kadar Maximilian I. in sarayında resmî bir görev kabul etmiş; fakat bütün ısrarlara rağmen özgür bir hayatı, saray hayatına tercih ederek bu işten çekilmiştir. Zaten o, şehir değiştirmeyi pek seviyordu. Bununla birlikte kendisinden Yunanca öğrenmiş olan asil bir adam, bazen Warms'da, bazen de Heidelberg'de bir süre papaz olarak kalmasını sağlamıştır. Bu şehirlerde Palatin elektörünün büyük iltifat ve sevgisini kazanmıştır.

Warms'da birkaç ders vermişse de, burada skolastik alışkanlığını o kadar kökleşmiş buldu ki, muzaffer olmaktan ümidini kesti. 1480'den 1482'ye kadar Heidelberg'de kaldı; büyük bir başarıyla Aristo'yu tercüme etmek ve yorumlamak suretiyle okuttu; o zamanlar Almanya'da pek de bilinmeyen doğal tarih dersleri vardı. Bu konudaki yorumlamaları, hep felsefîdir. Agricola, aynı zamanda İbranice ve Tanrıbilim okumaya başladı; bu bilimde de, felsefede olduğu gibi, büyük bir fikir özgürlüğüyle hareket etti; vakitsiz bir ölümün kurbanı olmasaydı, belki de tüm din konularını, aynı özgür düşünceyle açıklayacaktı. Agricola, sağır-dilsizleri konuşturma metotlarını da araştırmıştır. Manzum ve mensur, Latince ve Almanca birçok eserler yazdı ki bunlar, ona Rönesans filozofları arasında önemli bir yer kazandırırlar. Agricola'nın *de Inventione Dialectica Libritres* adlı eserindeki üslup ve düşüncelerine hayran olan Erasmus ona, 'Retoriği icat eden' adını vermiştir. Gerçek olan şudur ki Agricola, diyalektik etüdünde, kendisine kılavuzluk etsin diye Çiçeron ve Quétilcén'i ele almış, bundan diyalektiğin bilim ve felsefeden ziyade hitabet sanatının bir aleti olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu suretle o, bu sanatı 'icat', 'yargı' veya 'hazırlık' (dispositions) diye ikiye ayırmıştır.

İcattan anlatmak istediği şey, Aristo tarzında değil, belki daha çok Yunan ve Latin retörleri tarzında deliller kullanmaktır. Agricola, Aristo'ya karşı saygı ve hayranlık göstermekle birlikte, onun peşinden gitmemiştir. Eseri daha çok üslubunun çekimi dolayısıyle orijinaldir; ve skolastiğe karşı bağımsız bir ruh taşıması, açık, zarif, büyük değerde hayallere, örneklere ve ustaca yapılmış karşılaştırmalara sahip olması dolayısıyledir ki, XV. yüzyılın Alman yazarları arasında kendisine önemli bir yer kazandırır. Özet olarak diyebiliriz ki, o, bir filozof olmaktan ziyade, bir hümanizmacıdır. Asıl bu niteliklerdir ki, Rönesans denilen yeni çağın doğmasına hizmet edenlerden sayılır. Heidelberg'de Reuchlin'den önce Yunanca okutmak, Erasmus'tan önce Latince yazıp söylemek ve Melanchton'dan önce felsefe öğretiminde bir yenileştirme denemesi yapmak şerefini kazan-

mıştır. Almanya'ya klasik antikite zevkini ilk kez o getirmiştir. Rodolphe Languius, Antonius Liber ve Erasmus'un hocası Alexandre Heguius gibi birçok büyük adamlar onun arkasından yürümüşlerdir.

Agricola, İtalya'da da büyük bir ün kazanmıştır. Adı geçen eseri 1523'de Cologne'da basılmış ve Paris üniversitesinin birçok kolejlerinde o denli büyük bir değer kazanmıştır ki, 1530' da Tanrıbilim fakültesi ile sanatlar fakültesi, açıktan açığa Agricola'yı, Aristo'yu feda etmekle suçlandırmıştır. Agricola'nın eserleri ölümünden çok sonra Amsterdamlı Alard tarafından iki cilt olarak toplanmıştır (Cologne, 1539) ki, birinci cildi, *de Inventione Dialektica*'nın üç kitabının ikinci baskısıdır. İkinci cildi ise, *Lucubrationes* (Zorlu Eserler) adını taşır ki, bunda Çiçeron'un *Prologe Manilia*'sının bir yorumu, Sénèque hakkında notlar, Eflatun, Demosthene, Isocrate ve Luciene'in eserlerinden Latinceye çevrilmiş bazı parçalarla zamanının bazı bilginlerine yazmış olduğu pek ilgi çekici mektupları vardır.

Diğer eserleri: 1. *Commentaria in Boéthium* (Deventer'de tarihsiz olarak Murmelius yayınlamıştır); 2. *Almanca Şiirler;* 3. Palatin elektörü için yazdığı *De Quatuor Monarchiis* başlıklı bir tarih kitabı.

Bkz. Oratio, *de Vita Rod. Agricoloe, Recitata Witebergoe a Ioann Saxone Holsatico* (Strasbourg, 1915); Melchior Adam, *Vitoe German Philosophorum* (1615); J.P. Tressling, *Vita et Morita Pod. Agricoloe Groningoe* (1830); A. Bossert, *De Rod. Agricola Frisio* (Paris, 1865); bu eserde delilsiz bazı yargılar vardır ki körü körüne kabul edilemezler.

AGRIPPA. İlkçağ şüphecilerinin en sayılılarından biridir. Aenesideme'den yüz yıl kadar sonra yaşadığı sanılmaktadır. Fakat şüpheci okulun şefi olmamıştır. Bazı kaynaklar, onu, Milâdın I. yüzyılı sonunda, yani II. yüzyıl başlangıçlarında yaşamış göstermektedir. Şüphecilerin sayısız delillerini beş tropta toplamış ve bunlar, zamanımıza kadar tekrarlanıp durmuştur, ki bu, onun zekâ ve anlayışındaki derinliği gösterir. Agrippa'ya göre, dogmacılık şu beş çözülemez tropun zorluğundan kurtulamaz:

1. *Çelişiklik:* Yani inkâr edilmemiş hiç bir ilke yoktur. Bu itibarla bir dogmacı filozof, herhangi bir ilkeyi ileri sürer sürmez, bu ilkeyi herkesin kabul etmediği itirazıyle karşılaşacaktır. Bu itirazı onaylayacak olursa, zıt bir onayla karşılaşacak ve bu çelişik itirazı çözemeyecektir ki, bu beşerî görüşlerin çelişik olması demektir.

2. *Sonsuz gerileme (régression):* Yani, bir çıkmazdan kurtulmak için daha genel bir ilkeye baş vurulur. Fakat birden aynı itiraz baş gösterir; bundan kurtulmak için de daha yüksek bir ilkeyi çağırmak zorunda kalınır. Şu halde, ilkeden ilkeye yükselmeye çalışmak boşunadır. Zira, bunların her birini sonuna dek gerilemeye zorlayan itirazlar kovalayacaktır.

3. *Relatiflik (relativité):* Yani algılarımız her özneye (sujet) göre değişir.

4. Her ispat, bir ilke müsaderesi (petition de principe) dir. Yani, bir dogmacıya sonuna dek itiraz edince, bizi kendiliğinden apaçık olan bir ilkeye götürecektir. Bu apaçık ilke ise, bir hipotezden başka bir şey değildir; yani, doğru gibi görünendir. Bunun rölatif olduğunu ispata gelince, ilkelerden vazgeçtiğimiz zaman elde kalanın bir hipotezden başka bir şey olmamasıdır.

5. *Kısırdöngü (diallèle):* Herhangi bir ilkeyi ispata kalkarsak bir kısırdöngüye düşeriz. Yani, bir önermeyi ispat etmek için, getirilen kanıt, yine ispata muhtaç olan başka bir önerme olacaktır. Zira, tanım için bir ölçü gerektir; oysa, bulunacak ölçüler de ispat olunmaya muhtaçtırlar. Şu halde kıyas, kesin bir sonuç veremez; ve her büyük önerme, kendinden önceki kıyasın sonucudur; bu da sonsuz bir surette kendinden önceki önermelerin bir sonucudur.

Bu tropları Pyrrhon'un on yanılma deliliyle karıştıranlar vardır, ki bu görüş, yanlıştır. Agrippa, zihnin kanun ve şartlarını ilk kez analiz eden bir filozoftur. İlk ilkelerin rölatif oluşunu, mutlak bir kriterin zorunluluk ve olamazlığını (impossibilité), beşerî apaçıklığın öznel karakterini, kısaca, yüzyıllardan beri ileri sürdüğü delillerin tümünü, derin, ciddî ve ileri bir görüşle toplamış ve anlatmıştır. Bu nedenle, V. Brochard'a göre, yeni şüpheciliği kuran Aenesideme değil, belki Agrippa'dır; ve bu filozofun delilleri, yalnız kavranılabilir (intelligible) bilginin değil, aynı zamanda bütün edimsel (actuel) bilgilerin olduğu kadar da bütün olabilir (possible) bilgilerin boşluğunu anlatmaya çalışmıştır. Montaigne ve Pascal gibi yeniçağ şüphecileri de onu, tekrarlamadan başka bir şey yapmamışlardır. Denebilir ki, Agrippa, beşerî bilginin birtakım hipotezler ve postülalara dayandığını çok önce sezmiştir.

Bkz. Sextus Ampricus, *Hypotipos Pyrrhon* (s. 164); Diogène Laêrce (liv. IX ve X); Eusèbe, *Proeparat Ev.* (lib. XIV, c. XVIII); Richter, *Der Skeptizismus* (c. I, 1904); Cridaro, *La Scepticismo Degli Academici* (c. II, Milano, 1839-1893); A. Gödeceemeyer, *Die Geschichte der Griechischen Skeptizismus* (Leipzig, 1905); V. Brochrad (s. 299-307).

AGRIPPA von NETTESHEIM (Cornelius Heinrich). Alman filozofu, 1486'da Cologne'da doğdu. Bazılarına göre Lyon'da, bazılarına göre de Grenoble'da 1535'de öldü. Kabalcılıkla (Cabbalisme), Yeni Eflatunculuğu uzlaştıran ve bun-

larla Hıristiyanlık kültürü arasında bir ilişki arayan Agrippa, XVI. yüzyılın garip olduğu kadar da ilgi çekici zekâlarından biridir. Hayatı, serüvenlerle doludur; ve kendinde yaşadığı çağın safdil, şüpheci inkârlarında ve onaylarında itidalsiz, heyecan ve güvensizlikle dolu olan ruh halini toplamış gibidir. Asker olmuş, yedi yıl savaşlarında şövalye unvanını almış; bu işten sıkılınca, zamanının bütün bilgilerini elde etmeye çalışmıştır. Agrippa, doktor oldu, Fransa ve İspanya'ya gitti, gizli bir cemiyet kurmaya çalıştı; alşimi deneyleri yaptı; Dol'de İbranice okuttu ve dinsizlikle suçlandırıldı. Sonra da Pavie'ye gitti; orada Mercure Tristmégiste' in yazılarına dair dersler verdi. Burada da büyücülükle suçlandırıldı. Bunun üzerine kaçarak Turin'e sığındı. 1518'de bazı yetkili dostlarının yardımıyle Metz'de birtakım resmî görevler aldı; fakat, halk inançlarına uymayan düşünceleri ve büyücülükle suçlandırılan bir kızı savunması yüzünden kendisi de tekrar büyücü sanıldı. Burada kalamayacağını anlayınca, yine seyahate başladı; doğduğu yere, sonra Cenevre, Fribourg ve nihayet Lyon'a gitti; 1524'de François I. tarafından annesi Louis de Saoie'nın baş doktorluğuna atandı. O zamanlar Fransa'ya karşı silâhlanmış olan Bourbon kumandanının parlak başarılarını, yıldızlar adına önceden haber vermiş olduğu bir zamanda, bu prensesin müneccimliğini kabul etmek istememesi yüzünden aramaya mecbur olduğu durum, onun hayatı için büyük bir zafer oldu. Zira, İngiltere kralı, bir Alman ve bir İtalyan senyörü gibi, bazı güçlü kişiler, kendisini birden memleketlerine çağırdılar. Agrippa, Hollanda'ya gitti. İmparator Charles V. in tarihçisi oldu. Fakat, kendisini himaye eden prensin ölmesi ve Anvers'te yayınladığı iki eser yüzünden yine birtakım kovuşturmalarla karşılaştı. Bu yüzden Bruxelles'de bir yıl tutuklandı. Bundan kurtulur kurtulmaz, Cologne'e döndü, Fransa'ya geçti, yeniden Lyon'a yerleşmek istediyse de, burada da François I. nın annesi aleyhine yazdığı için, yine tutuklandı ve bir yıl sonra bir hastanede öldü (1535).

Agrippa, Luther ve Mélanthon'dan saygıyla söz etti; Reform'u takdirle karşıladı ve kendisi pozitif bir ruhla katolik kaldı. Agrippa, *de Occulta Philosophia* adlı eserinin (Gizli Felsefe yazarı sıfatıyle mistik konulara bağlı bir ruh taşır. *De Incertitudime et Sanitate Scientiarum* (1527). (Bilimlerin Kesinsizlik ve Boşluğu'na dair) olan eseriyle hayattan bezgin, fakat daima cesur bir zekâdır. Bu iki eserinin özetinden diğer eserlerindeki düşüncelerini de kavrayabiliriz.

Gizli felsefenin amacı, 'bağı' (magie) dan, bütün diğer bilimlerin özetini veya onları tamamlayan bir bilim yapmaktır ve onu Tanrıbilimden ayırarak dine aykırılıkla suçlandırmaktan kurtarmaktır. Zira Agrippa'ya göre bağı, gerçek bir bilimdir ve diğer bilimlerden üstün olduğu gibi, onların ereğidir de. Tüm bilgilerimizin üç kaynağı vardır: Doğa, Vahiy (révelation) ve vahiyde gizli bulunan Gizli Anlam. İnsanların kabalcılık (cabbalisme) ve Hérmes felsefesinin sırlarını kavramalarına yardım eden Doğa'dır. Vahiy de, Tevrat (Ahd-i Atik) ve İncil (Ahd-i Cedit) ile Şeriat Kanunları getirmiştir. Fakat, vahyedilmiş sözünün anlamı çifttir: Biri, bütün zihinlerin kavrayabileceği 'Doğal anlam', diğeri, Tanrı'nın ancak seçkin kulları için sakladığı 'Gizli anlam'. İşte bağı, bir taraftan vahye, diğer yandan doğaya ve kutsal kitaplardaki mistik anlama dayanır. Onun önemi de buradan gelir. Bağı, unsurlardan başlayarak bütün varlıkların özelliklerini ve bunları birleştiren oranları öğretir. Bize evrenin bileşimindeki sırrı vermek suretiyle, evreni canlandıran bütün güçlerle, bunları kendi işimize yarayacak şekilde kullanabilmek gücünü verir; nihayet bağı, bizi bütün bilimlerin en son noktasına ve her çeşit yetkinliği (perfection), Tanrı'yı ve bütün özü, şekilsiz ve perdesiz olarak tanımaya yükseltir. Fakat bu yüce bilgiye doğadan ve duyulardan soyunmaksızın ulaşılamaz; yani, temaşa edilen mutlak varlıkta erimek için her türlü kişisel ilgilerden ve bağlardan kurtulmak gerektir. Yoksa, bu yüksek âleme, bir aileyle veya insan kanı dökmekten ibaret olan bir meslekle ve birtakım tasalarla hiç bir zaman ulaşılamaz. (*de Occulta Philosophia*, s. 349). Agrippa, burada Plotin ve onun artçılarının esirme (extase) teorisine benzeyen düşüncelere bağlı görünür; ve bağının ereğini bu suretle tespit ettikten sonra, bu amaca ulaşabilmek için gereken araçları inceler. Ona göre evren, üç âlem veya küreden yapılmıştır: 1. *Unsurlar küresi;* 2. *Yıldızlar küresi;* 3. *Ruhlar küresi.* Bunların diğer adları da, *Öğesel* (élémentaire) *âlem* veya *Fizik âlem; Göksel* (celeste) *âlem; Kavranılabilir* (intelligible) *âlem*'dir. Bu üç türlü âlem kadar da çeşitli bağılar vardır. Şu halde, bir fizik bağı vardır ki, öğeleri ve bunları kullanma araçlarını inceler. Bir göksel veya matematik bağı vardır ki, yıldızların kanunlarını ve gelecek olayları inceler. Nihayet bir de dinsel veya töresel (cérémoniale) bağı vardır ki, ruhları inceler; ve onların egemenliğini ele geçirmeye çalışır. Bu üç âlem, birbirine bağlıdır. Fizik hareketler, astronomik hareketlere o suretle bağlıdır ki, göksel kanunların öğrenilmesi, arzda olup biten şeylerin hepsini öğrenmek için yetişir. Bundan 'Astroloji' denilen, yıldızlar aracılığıyle geleceği öğrenme sanatı doğar. Onun bu astronomik görüşü, Aristo'nun teori-

sinden doğmuştur. Cinlere ve meleklere dair yaptığı sınıflamalar ve açıklamalar da Hermesçiliğe ve Kabalcılığa bağlı kitaplarda görülenlerin bir tekrarından ibarettir.

Asıl önemli olan, doğa felsefesine dair düşünceleridir. Bu âlemin bileşimine yarayan öğeler arasında 'ateş'ten daha saf olanı yoktur. Biri 'göksel', diğeri 'yersel' (terrestre) olmak üzere iki ateş vardır. Bunlardan ikincisi, birincinin bir hayalinden, soluk bir gölgesinden ibarettir. Her şeyi canlandıran odur. Ateşten sonra 'hava' gelir. Bunu tanrısal aynayla mukayese edebiliriz; zira, bütün var olan şeyler, hayallerini ona yollarlar. Hava, inceliği (subtilité) dolayısıyle bedenimizin arasından ruhumuzun bulunduğu yere kadar sokulur; böylece bizden çok uzakta olan kişilerle yerlerde olup biten şeyleri, görünümler (visions) ve düşler şeklinde öğrenmemizi sağlar (Adı geçen eser, kitap II, c. VI). Unsurların mahiyeti ve bunlara dair bilgiler, bu âlemdeki her şeyin, hatta kendi tutkularımızın özelliklerini açıklar.

Agrippa'ya göre, tutkular ruha ait değildirler ve âlemde yalnız iki özelik (hassa) sınıfı vardır: 1. 'Doğal' ve 'duyumsal' olanlardır ki, anlattığımız ilkeye uyar. 2. Hiç bir insan zihninin nedenini keşfedemeyeceği 'gizli' niteliklerdir. Örneğin, zehirlerin etkisini gideren tözlerle, mıknatısın demir üzerindeki çekim gücü gibi. Agrippa, bu çeşit özellikleri, 'âlemin ruhu', yani kendi deyimiyle 'özün özü' (quintessenz) vasıtasıyle Tanrı'nın arz'a iletilmiş olan bir türümü (émanation) sayar. Madde ile ruhun ilgisine gelince: Ruh, kendi kendine hareket eder ve onun bu hareketi töz olmasından ötürüdür. Her insanda bir ruh vardır ki, bu, âlemin ruhundan bir parça olup, bütün cisimleri hareket ettirir. Bu âlemin ruhu, Tanrı'dan farklı olmakla birlikte, yetkinlikte en çok Tanrı'ya yaklaşandır. Bu ruh, cisimleri doğrudan doğruya canlandıramaz. Zira, tensel (corporel) olmayan, tinselle ilgilenemez. Fakat hem tensel olan, hem de olmayan o, ancak ortak bir çevrede bedenlere (les corps) rastlar. Bu çevre, Agrippa'dan sonra gelen bazı kişilerin var saydıkları hayvansal 'nefisler' veya 'manyetik akışkan' (fluide) gibi esnek (plastique) bir çevredir. Şu halde ruhumuz evrensel ruhun bir parçası olduğu için, kendimizde ruh kanunlarını bulur, onları Tanrı'ya ve âleme hizmet ettirebiliriz.

Agrippa'ya göre bütün varlıklar, bu görünmez ve aracı öze, bu esir akışkanın içine batmıştır ve onun adı 'âlemin ruhu'dur. Bu ruhu, doğanın her yönünde, güneşin ve yıldızların ışınları dağıtır. Âlemin ruhu, bir cisimde ne kadar birikmiş olur ve bu cisim maddeden ne kadar arınmış bulunursa, bu cisim o denli ruhun aksiyonuna itaat eder. Bu ilkeden alşimimin esası da çıkar. Çünkü, bu bilimin amacı, âlemin ruhunu fazlasıyle taşıyan cisimlerden, bu ruhu ayırarak buna az sahip olan cisimlere geçirmektir ki, bu suretle bu ikinci cisimler de birincilerin haline gelmiş olurlar. Böylece her maddenin altın veya gümüş haline gelmesine de engel kalmamış olur. Agrippa, bu işte kendisinin başarılara ulaştığını anlatır; yalnız elde ettiği altın miktarının az olduğunu, fakat ilerde daha çoğunu elde etmeyi ümit ettiğini anlatır (adı geçen eser, kitap 11, c. XII-XV). Ona göre, cisimlerin birbirinden farklı oluşları, sahip oldukları ruhun, nicelik bakımından her birinde başka başka olmasındandır. Görülüyor ki, Agrippa'nın doğa felsefesi, mistik bir panteizme dayanmaktadır.

Bilimlerin Kesinsizliği ve Boşluğu adlı eserine gelince: Agrippa, bu kitabı hayatının son ve kötü dönemlerinde yazmıştır. Bu nedenle eser, cesareti kırılmış ve insanların haksızlıklarını görmekten, varlığa karşı nefretten ve en asi yanılsamaların (illusions), yani bilimin uğradığı aldanışların etkisiyle şüpheciliğe düşmüş bir ruhun ürünüdür. Onun amacı, "İnsan hayatı için, bilim ve sanattan daha tehlikeli bir şeyin bulunmadığını" ispat etmektir.

Doğa ve gerçeğin gözlerimiz önüne germiş olduğu perdeyi kaldırmak için kendimizi boşu boşuna mahvedecek yerde, büsbütün Tanrı'ya ve O'nun vahyettiği sözlere bağlanmamız yeter. Bununla birlikte Agrippa, şüphecilik ve mistikliği bir sistem halinde savunmamış, sadece XVI. yüzyılın başlangıçlarındaki bilimin durumuna karşı acı, fakat yiğitçe bir hicviye yazınıştır. Felsefeyi, ahlâkı, Tanrıbilimi, doktorluk, kehanet, matematik, sanatlar... hatta biniciliği ve hayatının en ateşli günlerini uğrunda feda ettiği o sözde doğaüstü bilimleri sırayla ve birer birer gözden geçirmiştir. Ona göre, skolastikte görülen felsefe, boş savaşlardan, Aristo, Akinolu Saint-Thomas ve Büyük Albert gibi okulun tanrısı sayılan kimselere utandırıcı bir uşaklık vesilesinden başka bir şey değildir. Ahlâk ise, kendiliğinden apaçık olan hiç bir ilkeye dayanmamakta ve temelini de yalnız, kamu hayatının gözlemi, töreler (örf) ve alışkanlıklar teşkil etmektedir. Bu nedenle ahlâk, çeşitli yerlere ve zamanlara göre değişmek zorunda kalmaktadır. Bağı, Alşimi ve Doğa bilimleri ise, gururumuzun yarattığı boş kuruntulardan başka bir şey değildirler. Tanrıbilime karşı da yumuşak davranmayan Agrippa, bazı dinsel törenlere, manastır kurumlarına ve kilise hukukuna o kadar şiddetle hücum etmiştir ki, Reform'un gittikçe artan bir gelişmesi olmasaydı, bu düşünceler kendisini yakılma cezasından kolayca kurtaramazdı. Bu eser, yalnız bir eleştiri denemesi değil, aynı zamanda, bazı sistem-

lerin kaynaklarını, çok derin ve doğru olan birtakım görüşleri de içine alan sağlam ve geniş bir bilgi anıtıdır. Sekiz yılda yedi kez basılan bu kitabı, bazıları bir vahiy eseri, bazıları ise, adi ve bayağı bir eser saydılar. Onun Descartes ve Bacon'da gerçekleşmiş olan fikirleri önceden sezmiş olduğu inkâr edilemez. J. J. Rousseau'ya ün kazandıran bir eserin tohumlarını da onda bulmak güç değildir. Agrippa'nın bu kitabı, bilim tarihi için, *Gizli Felsefe*'sinden daha önemlidir.

Bu kitabın ilk baskısı, tarihsizdir; diğerleri, 1527'de Cologne'da ve 1531, 1532, 1537, 1539'da Paris'te basılmıştır. Gueudeville, 1726'da Fransızcaya da çevirdi. Agrippa'nın diğer eserlerine gelince: 1. *Raymond Lulle'ün Büyük Sanatına Dair Yorumlama.* (Bu kişiyi, bilimleri eleştiren eserinde fazla hırpalar). 2. *de Triplici Ratione Cognoscendi Deum.* 3. *de Feminei Sexus Proecellentia* (Kadınların yararlıklarını inceleyen bu kitap, Gueudeville tarafından Fransızcaya çevrilmiştir). Bu eserler, bir araya getirilerek 1550 ve 1560'da Lyon'da basıldı. Bu son eseri, Mauthner şu adla Almancaya çevirdi: *Uber die Eitelkeit und Unsicherbeit der Wissenschaften* (1313). Magische Schrafteni de 1916'da Linden, Berlin'de yayınlamıştır.

Bkz. Monime, *de H. Corn., Agrippa ve P. Ramo Cartesii Agrippa* (Paris, 1833); A. Daguet, *Cornelius Agrippa* (Paris, 1856); A. Prost, *Les Sciences et les Arts Occultes aux XVIe Seciecle,* Cornille Agrippa, *Sa vit et ses Oeuvres* (1861; 2. cilt 1882); Cha. Sigwart, C' Agrippa von Nettehim'in: *Kleine Schriften* (1889).

AHLWARDT, Pierre. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 14 şubat 1710'da Greifswald'da doğdu ve 1 mart 1791'de öldü. Tanrıbilim etütlerini doğduğu yerde yaptı. İena'da Hamberger'in Wiedeburg ve Walch'ın derslerini izledi. Sonra doğduğu kentte felsefe ve matematik profesörü olarak yerleşti. Abélites'ler adı verilen bir tarikat kurdu. Daha çok doğal Tanrıbilime ve Wolf okuluna bağlı bir filozoftur. Felsefe profesörlüğü orijinaldir. Kitaplarını, üniversite kitap sarayına vakfetmiş olup, oraya bir de resmi asılmıştır. Pek çok eser yazmıştır. Bunların listesi (Biederestedt, *Nachricliten* s. 6-8) de bulunur.

Bkz. Schlichtegroll, *Nekrolog auf das Jahr* (1791, c. I, s. 367-375).

AICHHORN, August. Avusturya eğitimcilerinden. 27.7.1878'de Viyana'da doğdu; 13.10.1949' da bu ilde öldü. Geri ve anormal çocukların psikanaliz yoluyle gerçek durumlarının ve yeteneklerinin (kabiliyet) belirtilmesi ve topluma uymalarını sağlama gibi önemli problemler üzerinde çalışmış ve başarılar elde etmiştir.

Eserleri: *Über die Erziehung in Besserungsenstalten* (1923); *Verwalırloste Jugend. Die Psychanalyse in der Fürsorgerziehung* (1925, 3. bas. 1951); *Psycholog. Probleme der Erziehungsberatung* (1947).

AILLY, Pierre d'. Latince adı, Petrus de Alliaco' dur. Fransız Tanrıbilimci ve filozofu. 1350'de Compiegne'de doğmuş, 1420'de veya 1425'te Avignon'da ölmüştür. Doğduğu ilin burjuvalarından önemli bir aileye mensuptur. Paris üniversitesinde, Navare Kolejinde okumuş, 1380'de Tanrıbilim doktoru olmuştur. Kendisine, belâgati, dinsel bilgi ve düşüncelerindeki derinlik dolayısıyle, 'Doktorların Kartalı' adı takılmıştır. Paris Üniversitesinde şansölye olmuş, döneminin birçok önemli kişilerini yetiştirmiştir. Bâle Ruhanî Meclisinde Batı ve Doğu kiliselerini uzlaştırmak isteyenler tarafını tuttuğu için, papanın gözünden düşmüş; fakat pek değerli bir insan olması nedeniyle, her zaman ona baş vurulmuştur. D'Ailly, kardinal olmuş, Almanya'da papaya vekillik etmiş, Kral Charles VI. ın baş papazlığını yapmıştır. Yaşadığı dönemin bütün dinsel ve felsefî tartışmalarına karışmış; bazen tehlikeli düşmelerle karşılaşmışsa da, yine çok şerefli işlerin başına gelebilmiştir. Hayatı, baştan başa inandığı fikirlerin savunması için giriştiği tehlikeli uğraşlarla geçmiştir. Servetini Navare Koleji ile, içinde ve uğrunda çalıştığı çeşitli kiliselere vakfetmiş ve öldükten sonra Cambrai katedraline götürülmesini vasiyet etmiştir. Bu son dileği yerine getirilmiştir. Burada özetini vereceğimiz düşüncelerini, birçok eserleri arasından daha çok Pierre Lombard'ın, *Livre des Sentences* adlı eserine yazdığı yorumlamadan çıkaracağız:

D'Ailly, bu eserinde çok önemli konulara değinmiş ve ustaca bir diyalektikle bir taraftan G. d'Occam'ın adçılığına bağlanırken, gerçekçilikten işine yarayan öğeleri almış, bir taraftan da yepyeni bir bilgi teorisini vermiştir. Bazen Sofizme, bazen Şüpheciliğe düşmesine karşın, doktrinin orijinal yanları vardır. Bilgi sorununda, Tanrıbilim ilkelerine dayanır; fakat felsefî gerçeklerin apaçıklığına dair olan düşüncelerinin ne olduğunu anlamamıza elverişli bir anlatım kullanır. Tanrıbilimsel gerçekler arasında birçokları, örneğin, 'doğal ışınlar'la ulaşabileceğimiz Tanrı düşüncesini ayırarak, şu sonucu elde eder: Tanrıbilimin bağımsız bir bilim olacağına inananların yanında böyle bir bilimin olamazlığını (impossibilité) ileri süren insanlar da vardır. Birinciler, akıl yürütme (raisonnement) yardımıyle kesinsizlik (incertitude) halinden apaçıklık haline dönüşebilenlerdendir. İkinciler ise, apaçıklığa hiç ulaşamayanlardandır; fakat bunlar, iman bakımından kesin bil-

gi içinde sayılırlar. Bunlara göre, apaçıklık, imanla kaynaşamaz görünür; zira bunlar, havarinin şu sözüne uyarlar: "İman görünmez şeylerin tözüdür". D'Ailly, her ne kadar doğal ışınlar'ın bizi, Tanrı bilgisine sevkettiğini kabul ve ispat ederse de, bundan onun tamamen kandırıcı kanıtlara yükseldiği söylenemez. D'Ailly, karşıtlarının şüpheciliğine karşı Tanrıbilimin olabilirliğini tanıtlamak için der ki, bilgi, algılanan (idrak), nesnenin (objet), kendisini algılayan zihinle ilişkisinden (rapport) ibarettir. Bu ilişkiyi, nesnenin kendisini kabule hazırlanmış olan özne (sujet) üzerinde yaptığı işlem tarzından anlayabiliriz. Tanrı'nın uçsuz bucaksızlığını (immensité) anlayamayız, itirazına karşı da bilgi, bilinmesi gereken nesneyle ölçülemez; belki, bilen öznenin yeteneğiyle ölçülür, der. Tıpkı genel olarak bildiğimiz gibi, Tanrı hakkındaki bilgimiz de biçimsel (formel) bir bilgidir. Bu hazırlıktan sonra sezgili bilgi ile soyut bilginin farkını gösterir ve ancak sezgili bilgi aracılığıyle bir nesnenin gerçekten olup olmadığını anlayabileceğimizi sanır. Soyut bilgiye gelince: Bu, türlü bireylerde genelleştirmek için yakalanan benzer niteliklerle temsil ettikleri nesneleri düşünceyle yok ettiğimiz varlıklara uygulanır. Sonuç olarak şu noktaya ulaşırız: Zihnimizin doğal verilerine (données) dayadığımız Tanrı inancı, pekin (certaine) değil, belki ihtimalli (probable) dir; veya menfî (negatif) görüşler ise ihtimalli de değildir. Hatta varlığın bir ilk hareket ettirene (moteur), bir ilk nedene zorunlu olarak ihtiyacı söz konusu olunca, d'Ailly, bunun da sade bir olabilirlik (pobabilité) den başka bir şey olmadığına inanur. Bununla birlikte o, imanın gerekliliğini daha yükseltmek için, bu biçimdeki şüpheciliğini felsefe alanına taşırmış değildir. D'Ailly'nın akla değer vermediği ve aklın haklarını tanımadığı sanılmamalıdır. Felsefede aklın temellerini kuran prensipleri kendi anlayışına göre karşılaştırır. Bu nedenle, şüpheciliği daha çok felsefîdir; ve şüpheciliğini itiraf etmeyen bir şüpheciliktir. Apriori ilkeleri kabul ettiği gibi, "Zihinde hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyumlarda bulunmasın" ilkesine de inanmaktadır. Yalnız o, bu duyumculuğu (sensualisme) en ileri sonuçlarına dek götürmez. Apriori ilkelere, sahip olmaları gereken büyük önemi vermez. Bu ilkelere uymayı, bunları tanımaya yeğ tutar ve bir analizden geçirmeden bunların, etkilerine inanır. İlkelerinin değerlerini *Conseptus et Insolubilia* adlı eserinde incelerse de, yeni ve önemli bir açıklamada bulunamaz; bütün diğer eserlerinde de duyumculuktan kaçmaz. *Livre des Sentences*'ının ikinci sorunu: Tanrı'yı kavramamızın olanağı olup olmadığı sorunudur. Bu sonsuzluğu sonlu bir yaratığın kavrayamayacağını, fakat yalnız vahiy yardımıyle değil, doğal ışınlar sayesinde bu mutluluğa ulaşabileceğimizi kabul eder.

Bu nedenle, Tanrı'yı tanıyınca O'nu, sevebileceğimize inanır. Daha çok Tanrıbilimi ilgilendiren bu konu, sonraları Boussuet ile Fénalon arasında baş gösteren 'saf aşk' hakkındaki tartışmaları hazırlamıştır.

D'Ailly, *De Anima* adlı eseriyle yaşadığı dönemdeki psikolojinin mahiyeti hakkında yeter derecede bilgi verir. Buradaki düşünceleri indî olmakla birlikte, 'kafatası bilimi' (phrénologie) merakıyle ruhun fakültelerini beş kısma ayırmış ve ruhun dıştaki eşya ile ilişkisini incelerken, tasarımlı fikirler ve dolaysız tamalgı (apercetion immediate) hipotezlerini karşılaştırmıştır ki bu, İskoçya okulu ile Locke'a bağlı olanların ve D'Ailly'den önce de eski Yunan filozoflarının uğraştıkları eski bir konudur.

D'Ailly, dış âlemin varlığı sorununun tanıtlanamayacağına inanır. Çünkü, der, "bütün duyumsal olan dış varlık, baştan başa yok edilmiş olsa bile, Tanrı ruhlarımızda, sanki onlar varmış gibi aynı duyumları bizde yaratabilir; o; Tanrı'nın varlığını da tanıtlanamaz sayar; dış âlemle Tanrı'nın varlığı sadece şüphelidir; ve kendimiz hakkındaki bilgimize, dış varlıkları bilmekten daha çok inanılabilir. Varlığımızı onaylarken aldanmayız; fakat eşya hakkındaki bilgimizde aldanabiliriz". Bu düşüncesiyle bile, onun Descartes'ın geliştirdiği düşüncelere kaynak olduğu söylenebilir.

Ahlâk bakımından d'Ailly, G. d'Occam gibi, Tanrısal iradenin iyilik nedeniyle işlemediğini öne sürer. Belki onun istediği ahlâksal düzen, "Kendisi için istemeyi gerektiren hiç bir nedenin bulunmadığı bir iradeden" doğmuştur. Tanrı'nın kendisi doğruluk (justice) olduğu için, O'na doğru (juste) vasfı verilemez, belki O, doğruluğu sevdiği için bir şey doğrudur. Yani o şeyin doğru oluşuna izin vermiştir. D'Ailly, diyalektiğinin gücü ve düşüncelerinin yaşadığı yüzyıla göre, ileri oluşuyle tanınmış bir filozoftur ki, Tanrıbilimi felsefeye dayanak yapmasına karşın, kendinden öncekilerle kendinden sonra gelenler arasında, yeni düşünceler ve inançların tohumlarını taşıyan görüşleri, bir köprü vazifesini görmüştür.

Başlıca eserleri: *Petri de Alliaco, Queestiones Super IV libre Sententiarum* ile *Tractatus et Sermones*'dir ki, Argantor'da 1490'da basılmıştı. Hayatını, Gesson'un eserlerinin 1. cildinde Ellies Dupine yazmıştır (Anvers, 1706, 5 clit).

Bkz. Arture Dinaux, *Notices Historiques et Littéraires sur le Cardinal Pierre d'Ailly* (Cambai, 1842); Panayer (George), *Pierre d'Ailly, Sa vit et ses Auvrages* (Strasbourg, 1840); Aubelicque, *Le Cardinal Pierre d'Ailly* (Etudes Biographiques, 1869).

AKIBA, ben Joseph, Rabbi. Yahudiliğin (Judaisme) ünlü doktorlarından biridir. Tennemann'ın kaydettiğine göre, ölüm tarihi M. S. 135'tir. Çömerlerinden olup, Musa'nın Kıvılcımı unvanını taşıyan Simeon Ben-Iochai ile birlikte kabalcılığı (cabbalisme) kurmuş veya düzenlemiştir. Söylentilere göre, 120 yıl yaşamış ve Adrien'in saltanatı zamanında korkunç işkencelerle öldürülmüştür. Son kaynaklar onun, (45) yılında doğduğunu yazar. Talmud'da adı âdeta tanrısal bir kişilik olarak geçer. Kudüs tapınağının yıktırılmasından sonra yetişmiş olan pek ilginç bir hahamdır; Joseph'in oğludur. Efsanelerle süslenmiş olan hayatı, Musa'nın hayatını örnek tutarak her biri kırkar yıl olmak üzere üç döneme bölünmüştür. Hocasının kızını sevmiş ve onunla evlenebilmek için derslerine pek çok çalışmış, sevdiği kız tarafından fazla ilgi görmüş ve sonunda, kendisine hayran olan binlerce öğrenciye ders vermek suretiyle sevdiğini alabilmiştir. Bu öyküden anlaşıldığına göre kendisi, aşağı sınıftan ve ihtimal müşrik olduğu halde sonradan jüdaizmi kabul edenlerdendir. Çağdaşları ve ardılları onu, Musa ve Ezra'dan bile üstün görmüşlerdir. Geleneğe inanılırsa, yirmi dört bin öğrencisi varmış, bununla birlikte en inanılır anılara göre, o, bir müçtehitten (casuiste) ve Yahudilerin 'sözlü kanun' (loi orale) adını verdikleri inançların en mutaassıp desteklerinden biridir.

Akiba, yaratıcı ve evrensel bir dâhiydi. Yalnız bir bilim adamı değil, aynı zamanda büyük bir yurtseverdi; diğer üç Tanrıbilimci arkadaşıyle Roma'ya giderek Yahudilere yapılacak sanılan işkencelerin önüne geçmeye çalıştı. M.Ö. 132-135 yıllarında Romalılara karşı ırkdaşlarının yaptığı büyük isyanda aktif bir rol oynadı. Anadolu ve Mısır'a bu isyan için yardım toplamaya gitti; fakat 135'de asilerin uğradığı büyük yenilgi, kendisinin de işkencelerle öldürülmesine neden oldu. Hocası, Nahum (Gimzolu) un büyük etkisi altında, kutsal kitabın metinlerini açıklamakta kullanılan metotları yenileştirmiş ve ondaki dinsel, felsefî ve toplumsal düşünceleri düzeltmiştir. Bu nedenledir ki, her harfte saklı olan gizleri keşfetmek için dilediği kadar yeni düşünceleri telkine muvaffak olmuştur. Ona bu eserde yer verişimizin nedeni, Kabbala'nın, *Yaratma Kitabı* (Sépher Tetzirah) kısını gibi en eski anıtlarından birini yazmış olmasıdır. Daha yeni olup, mistisizm tarihi bakımından önemli bir eseri de Akiba'nın yazmış olmasındandır. Bu küçük eserin adı şudur: *Othioth Schel Rabi Akiba* (Rabbi Akiba'nın Mektupları); Cracovie'de 1579, ve Venedik'te 1559'da basılmıştır. Bu eserinde Akiba, Tanrı, kendi nurunun tacında önceden mevcut olan evreni ve yirmi iki İbranî harfi, yaratma projesini tasarladığı zaman, bunların her biri ardı ardına Tanrı katına çıkarak, yaratma öyküsünün başına kendilerinin konulması için yalvarmışlardır. Bu mutluluk, mutlamak anlamına gelen sözcüğün ilk harfi olduğu için 'Beth' harfine nasip olmuştur. İşte bunun içindir ki, bütün yaratma (creation), tanrısal bir 'mutluluk'tur; ve doğada hiç bir kötülük yoktur. Sonra bu harflerden her birinin mistik özelliklerini ve bunların kabalcılık teorilerine göre uzlaşıp kaynaşmalarından doğan gizleri uzun uzadıya anlatır. Akiba, kendi düşüncelerine karşı koyan bilginleri de yenilgiye uğrattıktan sonra, jüdaizmi yenileştirmiş, Talmud'daki düşünce ve emirleri telkin etmiştir. Tevrat'taki beş seferi (pentateuque), öğrencisi Aquila, Akiba'nın metoduyle yazmıştır. Agada denilen Yahudi edebiyatı, Akiba'nın âyetleri, özdeyişleri ve felsefî görüşleriyle doludur. Tevrat'taki Aganniye-tülagani (cantique des cantiques) ye karşı fazla ilgi duymuş, bu lirik, hatta şehvetli eserde Tanrı aşkının mistik mecazları saklı olduğunu iddia etmiştir.

O, Yahudi düşüncesini, dar gelenek ve harflerin zincirlerinden kurtarmış, eski aristokratça ve hahamca düşünceleri, Farsîliğin demokrat düşüncelerine hizmet etmek için yıkmıştır. Jüdacılığa, yıllarca uğraşarak ilerleme ve düşünce özgürlüğünü getirmeye muvaffak olmuştur.

Bkz. *Geschichte der Juden* (c. IV). (Bu cildin münderecat tablosundaki *Akiba Aquila* keilmelerine ve bu cildin sonundaki 13 numaralı nota bakınız). J. Deren-Bourg, *Essai sur l'Histoire et la Geogr. de la Palestine* (Paris, 1867); Hamburger, *Real-Encyclopadie für Bibel und Talmud* (Staeglitz, 1874-1883, 2. bölüm, c. I, *Akiba makalesi*. W. Bacher, *Die Agada der Tannairen* (Strassbourg, 1884; t. I; daha çok, s. 271-348); Z. Frankel, *Hadegatica in Mischnam* (Leipzig, 1850, s. III vd.); Weis, *Zur Gesch. der Jüd.* (Tradition, Viyana, 1876, t. II; Tennemann, c. I, s. 275-276).

ALAIN de LILLE, (de Insulis, Insulensis, Maganus de Insulis). Bazı Almanlar, kendisine Alain de Ryssel adını da verirler. XII. yüzyılın filozof, şair, Tanrıbilimci ve tarihçilerindendir. Alberic'in ve büyük Belçika kronikinin naklettiğine göre, 1114 ile 1128 arasında Lilla'da doğmuş ve 16 temmuz 1202'de Citeaux'da ölmüştür. Gerçekte Alain'in doğum ve ölüm tarihine ve hayatına dair sağlam bir bilgimiz yoktur. Casimir Oudin ve buna dayanarak Fabricius, onun 1203'de ölen ve aynı şehirde doğmuş olan Auxerre papazı Alain olduğunu savunurlar. Fakat bu tez, Du Boulay (*Hist, Acad.*, Paris, s. II) ve Abbé Labouf, (*Dissert, sur l'Hist. de Paris)* tarafından yıkılmış ve birbirinden ayrı iki Alain'in varlığını yanıtlamışlardır. XIII. yüzyıl yazarlarından Henri de Gand'a inanıla-

cak olursa Alain'in Paris okullarını yönettiğini, yedi serbest sanatlarla din dersleri okuttuğunu ve 'kutsal üçüzleme' misterini açıklamaya çalıştığını ve bundan pişman olarak Citeaux küçük manastırına çekildiğini kabul etmek gerektir. Bu manastırın mezarlığında, üzerindeki yazıttan kendisine ait olduğu sanılan bir mezar bulunmuştur.

Hayatına dair açık bilgilerin olmamasına karşın, onun adını taşıyan pek çok eser vardır. Bunlardan felsefeyi ilgilendireni *Anti-Claudianus* ile, *De Planctu Naturoes*, bir de *Arte Fidei*'dir. Bunlardan ilk ikisi manzumdur. *Anti-Claudianus*, insanı oluşturan ve güzelleştiren erdemlerden söz eder ve düşünceleri arasında şu iki nokta felsefeyi ilgilendirir: 1. Tedbirle yönetilen akıl, sadece kendi güçleriyle birçok gerçekleri ve daha çok fizik gerçekleri keşfedebilir. 2. Dinsel gerçekler için ise, imana itimat etmek gerektir. Bununla birlikte, *de Arte Fidei* de, akıl yoluyle tanıtlanır, Tanrıbilimde yer alabileceğini kabul etmiş görünür. Ona göre; dine aykırı düşünceleri otorite vasıtasıyle yenilgiye uğratmak yetişmez; "İncil ve mucizeleri hoş görenleri, akıl kanıtlarıyle ve akıl yürütmeleri ile yola getirmelidir". Bu düşünceden hareket ederek tüm Hıristiyanlık dogmalarını geometri metoduyle tanıtlamaya çalışır; aksiyomları koyar; tanımlar verir, tanıtlanacak teoremleri gösterir; yeni tanıtlamalara temel olan düşünceleri ekler, Tanrı'nın varlığına, ahiret hayatına ve bedenlerin yeniden dirilmesine değin tüm sembollere baş vurduktan sonra, konusunu bitirir. Bu metodu IV.-V. yüzyıldan sonra Spinoza benimsemiştir. Diğer eserlerinde orijinal bir şey yoktur. Tanrıbilime dair olan eserleri değersizdir. Şiirlerinde parlak mısralar vardır.

Eserlerini Charles de Wisch bir arada yayınlamıştır (Anvers, 1653). Fakat bunda *de Arte Fidei* yoktur. Bu Péze'in *Thesaurus Anecdotorum* (c. I, s. 111) ünde bulunur. Legrand d'Ausry'nın *Notice et Extraits des Manuscrits* adlı eserinde *Anti-Claudianus*'un Fransızca ve fakat basılmamış bir nüshasına dair notlar vardır.

Bkz. Jourdin, *Recherches sur l'Age et l'Origine des Tard. Latines d'Aristote* (Paris, 1843, s. 273 vd); *Histoire Litteraire de France* (c. XIV-XVI, 1824; s. 396-425, *Dom Birial maddesi);* D. R. Ceillier, *Hist. des Auteurs Sarcé Ecclésiastiques* (2. baskı, c. XIV, s. 863); A. Dupuis, *Alain de Lille Études de Philosophie Scolastique* (Lille, 1851); Migne, *Patrologie Latine* (c. C.C.X.).

ALAIN, Emile Chartier. Fransız estetikçisi. 3 mart 1868'de Mortagne (Orme) de doğdu ve 3 haziran 1951'de Paris'te öldü. Ailece Normandiyalıdır. Son görevi Henri IV. lisesinde felsefe hocalığıdır. Gençliğinde gönüllü olarak Birinci Dünya Savaşına katılmıştır. Hayat ve insanlar hakkında derin bilgisi olan bu filozof, daha çok estetikle uğraşmış, fakat düşüncelerini bir sistem haline getirmemiştir. Alain, düşüncelerini bir kavramlar sözlüğü ve genel analitik şeklinde yazmıştır. Nitekim bu başlıkları taşıyan bazı eserler yazmaya çalıştığı da bilinmekteydi. Halk için yazmayı hiç düşünmediği halde, radikallerin gazetelerindeki



ileri bilgin ve yazarlarla tanışmış; onların gazetelerinde küçük makaleler yazmıştır. Önce, Dépêche de l'Orient gazetesinde, Dreyfus sorununun alevlendiği bir devirde fıkralar yazmış; daha sonra bu işe; Dépêche de Rouen gazetesinde devam etmiştir. Bu ikinci gazetede, dikkati çektiği halde, açıklanmamış olan türlü sorunları, *Bir Normandiyalının Öğütleri* başlıklı *Sohbet (Propos)* leriyle çözmeye çalışmıştır. Alain, klasik ve dogmatik görüşlerden nefret eden, derslerinde de resmî müfredat programlarının dar çerçevesini daima aşan, düşündürmeyi ve düşünceyi tercih eden özgür ruhlu bir felsefe eğitmeni olarak da seçkin bir kişidir. Estetikte zamanı aşan sürekli değerlere önem verir. Onun eserleri, felsefî oldukları kadar da, ilk ve son çağlar sanatına dair geniş ve isabetli görüşlerle doludur. O, Kant'ın *Yargının Eleştirisi* adlı eserini yeter derecede incelemiş, onda esaslı ve önemli olmayan hiç bir fikrin bulunmadığını anlamış; sanatların farklı niteliklerini, aykırılıklarını ve ayrı oluşlarını, analitik bir metotla saptamıştır. Eserler üzerinde yaptığı eleştirilerle onların mahiyetlerini aydınlatır; ve aralarındaki bağlantıları gösterir. Alain, genel olarak Kant'ın estetik doktrinine bağlı olduğunu itiraf eder. Yalnız bu filozofun sözünü etmediği, fakat Descartes'ın önemle üzerinde durduğu hayal gücünü ele alır. Descartes'a göre bu güç, beşerî fonksiyon veya iktidardır ve insan vücudunun mekanizması ve duygulanımlarıyle (affections) tanımlanmıştır. Alain, bu önemli fikir, sistemin ruhuna uygun olarak kimse tarafından incelenmediği için, doğal olarak güzel sanatlar üzerinde düşünenler tarafından anlaşılmamıştır, der; bu nedenden Alain, *Système des Beaux-Arts* adlı eserinde, hayal gücünü, düşüncelerinin ağır-

lık merkezi haline getirmiştir. Fakat o, benim, der, bazı sanat kurallarını, bu düşünceden çıkaracağım sanılmamalıdır. Zira, kuralları veren, eserlerdir. Bu nedenle, türlü sanatları önceden ileri sürülmüş bir hayal gücü doktrinine bağlamanın doğru olacağını tanımlamaya hizmet eder. Alain'in hemen tüm eserleri, türlü başlıklar altında toplanmış, kısa sohbetlerden oluşmuştur ve bu eserlerdeki her cümle bir özdeyiş özelliğini taşır. Bunlardan birkaç örnek vermeyi yeter buluyoruz: "İnsan vücudu, tanrıların türbesidir. Dilsiz bir cin, seni sıkıştırırsa, kalem veya fırçanı ele al; fakat senin cinin geveze ise, oku. - Gerek şiir ve gerek belâgatte hiç kimse, görücü (voyant) kadar az sanatkâr değildir. Görücü dediğim de, eşyayı kendi tutkuları üzerinde yaptığı etkilere göre yargılamaya alışık olan, asla şüphe etmeyen, korkunç bir şeyler gördüğü zaman, adamakıllı korkan, sevgilinin gözlerini görür görmez âşık olan... kimselerdir. Görücü, en çok gördüğünü söyler ve şüphesiz en az gören de odur. Zira, ben delinin pek çok şey gördüğünü sanmam. - Hafif veya ağır bir sanat eseri, yapılmış, bitirilmiş ve sağlam olmalıdır ve bu tüm ayrıntılarında da (teferruat) böyle olmalıdır. - Hayal gücünde her şey ölçüsüz tutku sayesinde bir vaatten ibarettir. - Nezaket, basitleştirilmiş bir danstır veya bir dansın anısıdır".

Alain'in başlıca eserleri: *Quatre; Vingt-et Un Chapitrees sur l'Esprit et les Passions; Lettres du Docteur H. M. sur le Sujet du Coeur et de l'Esprit; Les Idées et les Ages.* 1908'den 1915'e kadar yayınladığı ve beş seri teşkil eden *Propos*'ları ile *Propos sur l'Esthétique; Propos sur le Christianisme; Propos sur le Bonheur* (bu eser, Varlık yayınları arasında dilimize çevrilmiştir); *Elément d'Une Doctrine Radicale* vb.

Ölümünden sonra yayınlanmış olan eserleri: *Propos d'Un Normand* (3 cilt, 1952-1957); *Lettres sur la Philosophie Première* (1955).

Bkz. A. Maurois, *Alain* (1949); *Hommage à Alain* (1951).

ALAUX, Jules-Emile. 1828'de Lavaur'da doğmuş ve 1903'de ölmüş olan Fransız yazar ve filozofudur. Etütlerini Charlemagne Lisesinde yaptı (1840-1847) Dijon, Vendome, Nice ve Grenoble... gibi çeşitli şehirlerde felsefe profesörlüğüne getirilmiştir. Revue Contemporaine (1856-1861) de makaleler yazmış, Saint-Barbe Kolejinde retorik (1846), Neuchâtel Akademisinde felsefe (1871-1876) okutmuştur. Ahlâksal Bilimler Akademisinin açtığı bir müsabaka dolayısıyle yazdığı *Metaphysique, Considérée Comme Science* (1879) adlı eseri, diğer eserlerinden önemlidir. Bu eserden onun Hegelci olduğu anlaşılır. Dine dair olan kitaplarında, felsefenin dini diğeştireceğine inanmış görünür; ve bu fikri savunur. Dini de, çağdaş toplum ve demokrasiyle, akıl ve bilimle uzlaştırmaya çalışır.

Eserleri: *La Religion aux XIXe Sciecle* (1857); *La Raison, Essai sur l'Avenir de la Philosophie* (1860); *La Philosophie de M. Cousin* (1864); *La Religion Progressive, Études de Philosophie Sociale* (1868); *La République* (1871); *l'Analyse Métaphysique, Méthode Pour Constituer la Philosophie Prémière* (1872); *Etudes Esthetiques* (1873); *Philosophie Morale et Politique* (1849); *Théorie de l'Ame Humaine* (1895). Bunlardan başka, bazı öykü, şiir ve romanları ile eğitime dair de bazı eserleri vardır.

ALBERICUS, Gentilus. Filozof ve hukukçu. 1551'de Ancone sınırlarında doğmuş ve 1611'de Oxford'da profesörken ölmüştür. Eserlerinde insan haklarını incelemiş; bundan insan tabiatının ve doğal hakkının kurallarını (kaide) çıkarmıştır. Çağdaşı olan Bodin ve Grotius gibi, yaşadığı dönemde pek yeni düşüncelerden olan özgürlük ve hoşgörü (tolérance) fikirlerini yaymıştır. Albericus, denizlerde ticaret serbestliğini isteyenlerin ilkidir denebilir.

Eserleri: *de Legationibus libri tres* (Londra, 1585); *de Jure belli libri tres* (Lyon, 1558); *de Justitia bellica* (1590).

ALBERT de SAXE. 1333'te Paris Üniversitesi rektörüydü. 1390'da Halberstadt papazıyken öldü. Göksel mekanik hakkında yaşadığı yüzyıl için yepyeni bir görüş ileri sürmüştür ki, o çağın inançlarına aykırı olan bu görüşü, Fisagor'un fikirlerini canlandırmış ve astronomiye yeni bir yön vermiştir. Bu yeni düşüncesi: "Arz hareket ediyor, gökyüzü sükûn halindedir" yargısında saklıdır.

Eserleri: *Questions Super Octo Physicorum libros,* (Padoue, 1493; Venedik, 1504); *In libros de Cocho et Mundo* (Pavie, 1481; Venedik, 1520).

ALBERT, Le Grand. Albertus Teutonicus, Albertus Magnus, Frater Albertus de Colonia, Albertus Ratişboniensis, Albertus Grotus... gibi Latince birçok adlarla tanınmış olan Büyük Albert, (Doctor Universalis) unvanını da almıştı. Ortaçağın önemli bir filozof, bilgin ve Tanrıbilimcisidir. Bolstadt kontları ailesinden olup, Almanya'da Sovabe civarında Laungen'de 1193 veya 1206'da doğmuş ve 15 aralık 1280'de Paris'te ölmüştür. Albert, Padoue okullarına devam etmiştir. Yorulmak bilmeyen bu çalışkan zekâ, daha pek gençken Aristo'yu tamamen okumuş, İslâm filozoflarını incelemiş ve çok geniş bilgiler elde ltmiştir. Albert, çağının en

büyük bilginlerindendir. Tanrıbilim, felsefe, doğal tarih, fizik, astronomi, kimya... Ve bütün diğer beşerî bilgilere dair yalnız adları iki sayfa tutan birçok eser yazmıştır. Bu eserlerinde İbn-i Sina, İbn-i Rüşt, Gazalî, Farabî, İbn-i Tufeyl... gibi birçok İslâm filozoflarından alınmış parçalar vardır. 1222'de Dominiken tarikatine girmiş, büyüklerinin güvenini kazanarak Tanrıbilim profesörü olmuştur. Akinolu Saint-Thomas öğrencisidir; ikisinin eserleri de birbirine çok benzer. Urbain zamanında bir manastıra çekilerek etüt, kehanet, okuma, perhiz ve ibadetle uğraşmıştır. Zaman zaman büyük başarıyla Hildesnaim, Friburg, Ratisbonne, Strasbourg ve Kolonya'da dersler vermiş, 1245' de Paris'e gelmiş, üç yıl sonra Almanya'ya dönmüş; 1260'dan 1262'ye kadar Ratisbonne'da papaz olmuştur; fakat öğrenmeye ve öğretmeye karşı duyduğu büyük tutku yüzünden, bu görevi kendiliğinden terk ederek Kolonya'ya gelmiş; burada 1280'e kadar bir köşeye çekilerek dinlenmeden çalışmıştır. Bununla birlikte, papalığa sadık oluşu, dine karşı sonsuz bağlılığı, kendisini iki üç kez bu inzivadan çıkarmıştır. 1270'de Avusturya ve Bolonya'da Sekizinci Haçlı Savaşlarını yapacak olanlara vaız etmiş; 1274' de Lyon'da kurulan bir konseyde bulunmuş, 1277'de ihtiyarlığına rağmen, Paris'e gelerek, Saint-Thomas'nın doktrinini savunmuşsa da, şiddetli hücumlara uğramıştır. Öğrencilerinin çokluğu yüzünden derslerini, bugün Paris'te Maubert Alanı denilen yerde ve açık havada verirdi.



Ortaçağın en büyük bilginlerinden biri olan Albert, zamanında o kadar herkesi kendisine hayran etmişti ki, çağdaşları, onu bir büyücü sanmışlardı. Naudé, Albert'in bir büyücü olmadığını tanıtlamıştır. *Apologie Pour les Grandes Hommes Faussement Soupçonnés de Magie* (Paris, 1625). Yunanca ve Arapça bilgisinin de o denli güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Zira, bu dillere ait sözcükleri aslındaki gibi kullanamamaktadır. Yalnız eserleri Yunan ve Arap felsefesini derinden bildiğini göstermektedir. Buhle, *de Fontibus und Albertus Magnus libris suis XXV de Animalibus Materien Hauserit Commentatio AP. Soc. Reg.* (Göttingen, c. XII, s. 94) de Aristo'nun çoktan beri kaybolmuş sanılan bazı eserlerinin onun elinde bulunduğunu iddia etmişse de, örneğin *Hayvanlar Tarihi* eserinin bugün kaybolduğuna üzüldüğümüz hiç bir önemli parçası kendisinde bulunmadığı anlaşılmıştır. Am. Jourdain, *Récherches sur l'Age et l'Origine des Traductiones d'Aristote* (Paris, 1843, s. 325 vb.). Albert'in eserlerinde Aristo'da bulunmayan hiç bir orijinal gözlem yoktur. Zaten kendisi de, "Bütün felsefî kitaplarımda kendi fikirlerimi hiç yazmadım; elimden geldiği kadar gezimcilik görüşlerini aslına uygun bir şekilde açıkladım; kendi düşüncelerimi ise, felsefî eserlerimden ziyade, Tanrıbilime dair olan kitaplarımda yazdım" diyor. (Schneider, *Die Psycologie de Albert*, s. 295 vb.). Konuşan ve yürüyen bir robot yaptığı ve fakat öğrencisi Saint-Thomas'nın bunu günah sayarak parçalamış olduğu da söylenir. (Montferrier, *Dictionnaire des Sciences Mathématiques*).

Albert'in eserleri incelendiği zaman, onun dehâdan ziyade sabra ve icattan çok bilgiye sahip olduğu görülür. Pek çok okumuş ve eserlerine okuduklarından biraz da rasgele aktarmalar yapmıştır. Kendisinin özel düşünce ve tecrübesi yok gibidir. Onun ününü sağlayan, profesörlüğündeki belâgati ve sonsuz bilgisidir. Bir filozof olarak eserlerini incelersek, Albert, skolastik doktorlar gibi, Tanrıbilimin üstünlük ve haklarını kabul etmiş, fakat aklın kendi kendine gerçeğe yükselmek gücüne sahip olduğuna da inanmıştır. Ona göre felsefe, ayrı ve bağımsız bir bilimdir; daha doğrusu, zihnin özgür çalışmalarının ürünü olan bütün bilgilerin birleşmesinden ibaret bir bilimdir. Felsefenin birinci bölümünü teşkil eden 'Mantık', zekâyı bilinenden bilinmeyene ulaştıran kuralların bilimidir; ve konusu, akıl yürütmenin özel bir şekli olan kıyas (syllogisme) değil, belki tanıtlamanın doğrudan doğruya dili ve aletidir. Burada, yüzyıldan fazla bir zamandan beri gücünü yitirmemiş olan *Les Universeaux* (Tümel Kavramlar) sorunu ile karşılaşırız. Albert, birbirine zıt olan okullardaki tartışmaların özetlerini uzun uzadıya verdikten sonra, yanlışla doğrunun en yüce ölçüsü olarak tanıdığı gezimcilik ve gerçekçiliği (realisme) benimser. Ona göre tümel, gerçek olandır: "Böyle olmasaydı, gerçek nesnelerin gerçeğini onaylamazdık. Tümel, gerçekten var olmasaydı, nasıl tanımlanabilirdi? Tümelin varlığı, şeklin varlığına benzer; ve onun varlığı şekil içindedir. Bundan tümelin de şekil gibi üç varlık kipine (mode) sahip olduğu anlaşılır. 1. Tümel, tanrısal algıçta (entendement) 'şekilleyici neden' (cause formativa) sıfatıyle bireyden önce vardır. 2. Çoklukta birlik ilkesi gibi bireylerde bulunur. 3. Ruhla soyutlanmış olarak bireylerden sonra da mevcuttur. Tümel, kendiliğinden tanrısal zihnin dışında özel bir varlığa sahip değildir. O, âde-

ta bir ışınlamadır (rayonnement). Eşyada edimsel (actuel) olarak gerçeklenen şekil, -kendi kendinden başka bir şey değildir; ve maddenin gelişme esnasında ulaşma amacını güttüğü gayedir. Bireyleme (endividuation) ilkesi, şekillerin dayanağı (substratum) olarak maddede bulunur. Her şey, ancak kendi maddesinde mevcut olan belli bir şekli alabilir. Görülüyor ki, Albert, bu sorunlarda Aristo'ya bağlıdır.

Metafizikte, kategoriler bakımından belirlemelerini (déterminations) incelediği, 'kendinden varlık'la (étre en soi) uğraşmak için, bazı İslâm filozoflarının 'neden' görüşünü ihmal eder. Bu konuda kullandığı metot, çocukçadır. Madde, şekil, ilinek (accident) ebedilik, süre (durée), zaman fikirlerini, bu metotla çözümler. Duyulur (sensible) nesnelerde madde ile şekil birbirinden ayrılabilir mi? Maddenin her tarafında aynı olduğu halde, çeşitli şekiller almakta değişik bir yetkinliği bulunan öz'ün (essence), bağlı bulunduğu maddeden ayrılıp ayrılmayacağını inceler. Felsefenin bir kolu olduğuna inandığı psikolojide bazı diyalektik aşırılıklarını, bazı olgu (fait) gözlemleriyle hafifletir. Ruh ile doğayı birlikte inceler; fakat ruhu, gezimciliğe uyarak vücudun şekli sayar. O, ruhu, organlara bağlı olmayan ayrı bir varlık saymış ve bedenimizin her tarafında hareket edebileceğini savunmuştur. Ruh, birçok fakültelere sahiptir: Duymak, hareket etmek, bitkisel güç vb. ki, bütün bunları ruh, kendi varlığının güçlü birliğinde toplar. Duyular saf olarak öğretsel bir güçtür ki; bunlara, sağduyular, hayal gücü ve yargı gibi ikinci güçler bağlıdır. Matematik kavramlarla tanrısal şeylerin bilgisine kaynak olan algıç (müdrike) aktif veya pasif olur; pasif algıç, bireylere göre değişici olmakla birlikte, sadece bir olabilirliktir (possibilité). Aktif algıç ise, kavranılabilir (intelligible) şekilleri, sabit ve tümeller haline getirerek ayırır ve bunların pasif algıcı zenginleştirdiğini kabul eder. Aktif algıç, yüce zihnin bir türümü (émanation) ve bir hayali gibi ruhla karışmaz; böyle aydınlanmış olan ruh, bedenden sonra da yaşar.

Teodise-theodicé bakımından ise Albert, Tanrı hakkında akılla elde ettiğimiz bilimlerin temellerini, genişlik ve pekinliğini belirtmeye çalışır. Hayaline sahip olunmayan gerçekler, bilinemeyeceği için, 'üçüzleme' ve 'Tanrı gerçekleri'nin de bilinemeyeceğini, fakat bunların tanıtlanması için pek çok kanıtlara sahip olduğumuzu savunur ve özüyle varlığı özdeş (aynı) olan zorunlu varlık fikrini ileri sürerek İslâm filozoflarının kabul ettikleri tanrısal yüklemleri (basitlik, birlik, iyilik, değişmezlik... gibi) sayar. Yaratma'yı (création), türümle açıklar; fakat, ruhun türümünü inkâr eder. Bir taraftan Tanrı'nın evrensel olarak her şeye karıştığını kabul ettiği halde, bir taraftan da Tanrı'nın nedenliğini (causalité) sınırlayan ve belli eden doğal nedenlere inanır. Yani, Tanrı'nın varlığı sorunu, Tanrıbilimsel gerçeklerdendir ve akıl, onu kavrayabilir; bu kavrayışta hareket noktası, âlem'dir. Zira gerçekte sonradan olan, bize göre, önceden, yani birinci olabilir. Şu halde, ruhun, doğayı yaratmış olan Tanrı'ya yükselebilmesi için, eşyanın varlığından hareket etmesi gerekir. Yani Tanrı, ontolojik kanıtlarla tanıtlanabilir. Biz, Tanrı'yı mutlak surette kavrayamayız; çünkü sonlu (fin) olan, sonsuz (infini) olanı kavrayamaz; fakat Tanrı, kendi ışınlarıyle ruhumuzu aydınlatır; bu suretle de biz, kendisiyle münasebette bulunabiliriz. Fazla olarak Tanrı, bütün zihinlerin kaynağıdır. O, aktif bir kaynaktır ki, bütün zihinler sürekli bir surette kendisinden akar gelirler. Görünüşü nedeniyle panteizme sapan bu sonuçtan Albert, daima kaçınmıştır; eşya ve ruhların da Tanrı gibi başlangıç ve sonu olmadığı fikrini reddetmiştir. Yani yaratıkların Tanrı gibi ebedî oldukları fikrini kabul etmemiştir. Ona göre Tanrı, yaratabilmek için daha önce var olan bir maddeye muhtaç değildir. Bununla birlikte, "Yaratıklar, bize bir Tanrı'nın var olduğunu haykırmaktadır, güzel şeyler, yüce güzelliğin varlığına, tatlı şeyler, en yükseğe, saf şeyler ise, en saf olan şeylere delâlet ederler" der. Aristo öğrencilerinden bazılarının düşüncelerine aykırı olarak, ruhun ölmezliğine inanan Albert, bu ölmezlikten bitkisel, duyumsal ve hareketli ruhları da yararlandırır ve bu ölmezliği aktif algıca bağlar.

Ahlâk'ta da bazı orijinal görüşleri vardır. Albert'e göre vicdan, yüce ve doğuştan (innée) bir yasadır ki, aksiyonların iyilik veya kötülüğünü yargılar ve bizi herhangi bir aksiyonu yapıp yapmamaya zorunlu kılar. Albert de Saint-Jerome gibi bazı kilise babalarına uyarak, Syndérèse adını verdiği ahlâksal bir güçle bu gücün alışılmış bir belirtisi olan vicdan'ı ayırır. Abélard'dan sonra vicdan'ı ilk kez analiz etmiş olan Albert olduğunu kabul etmek gerektir. Zira, iyilik ve kötülüğü ayırt etme fakültesi, ahlâksal yönseme (temayül) veya duyguyu ayıran odur. Ona göre, vicdan bir akıl yasasıdır ve pratik hayat ilkelerinin şuuru olduğu sürece de doğuştandır. Fakat özel ödevlerin şuuru olduğu sürece de sonradan kazanılmış bir yetenek olur. İşte Syndérèse, asıl ahlâksal faaliyet ilkesidir, bu, zihinsel bir olgudur; sadece iyilik ve kötülüğü ayırt etmeye yarar. İnsanda bir de iyiliğe götüren ve kötülükten çeken içkin (immanent) bir güç vardır ki, bunu ilk günah da yok edememiştir. İnsanı hareket ettiren bir yetenek olması ve aksiyonlarımızı Tan-

rı'ya hoş göstermesi bakımından 'Fazilet,' Tanrı'nın kendisi tarafından ruhlarımıza yerleştirilmiştir. Şu halde insanda iki türlü fazilet vardır: 1. İman, ümit ve aşk gibi insanı gerçek iyiliğe götüren ve inayetin (grâce) bir eseri olan tanrısal fazilet; 2. Sonradan kazanılan ve ruhun hareketlerini, en doğru sınırlardan ayırmayan esaslı fazilet.

Özet olarak denebilir ki, Albert, bağlı olduğu okulda ilk kez sistemli bir düzenle Aristo doktrinini toptan açıklamış, bu işte, hem kilise dogmalarından, hem de İslâm yorumcularından ilham almıştır. Skolastiğin birinci döneminde hüküm süren Eflatun'la ve Yeni Eflatunculukla ilgisini kesmeden Aristo felsefesini birinci plana yerleştirebilmiştir. O, İslâm filozoflarına hücum etmek fırsatını da hiç kaçırmamış, akıl ışınlarına iman fikrini eklemeye çalışmıştır. Aristo'dan, Hıristiyanlık inançları için yararlanma yollarını ilk arayan Albert, akıl ve imana ait bilgileri birbirinden açıkça ayırmıştır. Denebilir ki, gözlem ve deneyim metotlarının önemini ilk kez anlayıp uygulayanlardan biri de Albert'dir. Kimyada buluşları ve kehanet işlerinde başarıları vardır. Son zamanlarında yazdığı *De Adhaerendo Deo* adlı eserinde İskenderiye okuluna sapmış; yüce iyilik olarak Tanrı'yı görmeyi ve her çeşit maddesel tutku ve ilgilere son vermeyi savunmuştur. Bu, önce kendisinin aleyhinde bulunduğu mistisizme bir dönüştür.

Büyük Albert'e, 1931'de Papa Pius XI. doktorluk payesi vermiştir. O, Hıristiyan azizlerinden (Saint) de sayılır.

Eserlerine gelince: Bunlardan bir kısmı daha çok Aristo'ya dair yorumlamalarla İslâm filozofları hakkındaki eleştirileri içine alan kitaplardır ki, bunlar 1209'da Paris Konseyi tarafından yasaklanmış; fakat, 1215 ve 1231'de bu yasaklar hafifletilmiştir. Eserlerinin büyük bir önem kazanması da, bu tarihlerden sonradır. Bunlar, dominiken papazlarından Jammy tarafından Kolonya'da toplanmıştır, 21 cilttir. Bunları şöyle sınıflayabiliriz:

I-VI. cilde kadar Aristo'ya dair yorumlamalar. VII-XI. cilde kadar olanlar, kutsal kitaplara dair yorumlamalardır. XII ve XIII. ciltler, Denys Aréopagite hakkında yorumlamalardır; ve Tanrıbilim özetleridir. XIV, XV ve XVI. ciltler ise, Pierre Lombard'ın *Senteces* adlı eserinin açıklamasıdır. XVII ve XVIII. ciltler Tanrıbilim kitabıdır. XIX. cilt, *Summa de Creaturis* (Yaradılış Kitabı) dır. XX. cilt, Meryem Ana' dan söz eder. XXI. cilt, sekiz kitapçıktan meydana gelmiş olan bir alşimi kitabıdır. Borgnet bu 21 cildi Paris'te daha küçük boyda 38 cilt olarak bastırmıştır (1890-1899).

Bkz. Rudolphus Noviomagensis, *de Vita Albet!* (Magni, liv. III. Colonioe, 1499); *Histoire Litteraire de la France* (c. XIX); Dr. Joachim Sghard, *Alber tle Grand, sa vie et sa Science, d'Apres les Documents Originiteaux* (Almancadan Fransızcaya çeviren: Fréres Precheurs tarikatinden bir dindar, Paris, 1862); Vob Bianco, *Die alte Universitat* (Köln, 1855, I. bölüm); Joel, *Das Verhaltnisse Alberts d. G. Zur Erkenntnisslehre das Avicenna und Alb. M.*, (Munich, 1866); Ch. Jourdain, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques, Albert le Grand maddesi;* Etienne Gilson (s. 503-516); Bach, *Des Albetrus Magnus Verhaeltnis der Erkennetnisslehere* (Viyana, 1881); Th. Heitz, *La Philosophie est la foi Chez Albert le Grand (Revue des Secienges Philosophiques et Théologiques,* II, 1908); A. Schneider, *Die Psychologie Alberts de Grossen* (Beitrage, v.s.t. IV, 1903 ve 1906); d'Assailly, *Albert-le-Grand* (1870); Eugen Krebs, *Maister Dietrich, Sein Leben, Sein Werke, Sein Wissenchaft* (Münih, 1906); Aynı yazarın *Revue Neoscolastique* (1911) dek imakalesi.

Bu filozofu, Viyana üniversitesi rektörü olup, Ockham'a bağlı olan Albert von Sachsen'le (1316-1390) karıştırılmamalıdır.

ALBINUS. Milâdın II. yüzyılında yetişen Eflatuncu filozof. Atina'da Gaius'ün öğrencisi olmuş ve İzmir'de dersler vermiştir. Galien de onun öğrencilerindendir (M.S. 152). Eflatun'un diyaloglarına edebî ve gramer bakımından bir *Giriş*'le bu filozofun eserlerindeki tertip ve sıraya dair bir eser yazmıştır. *Eflatun Dogmalarına Giriş* adlı eseri, Fischer tarafından 1756'da Leipzig'te basılmıştır. Albinus, bu eserin bir de özetini yazmıştır. Yanlış olarak Alcinous'ün yazdığı sanılan bu eserin Albinus'e ait olduğunu Freudenthal ispat etmiştir. Bu eser, hocası Gaius' ün dersleri örnek tutularak yazılmıştır. Mantık, fizik ve ahlâktan da söz eden bu eserde, sonsuz bir âlemle ne sonsuz, ne fena, ne iyi, ne de niteliklendirilmiş, hatta ne de niteliksiz olup Eflatun'un *Parméníde*'indeki *'Bir'* tarzında soyutlama veya analiz metoduyle tanımlanmış olan 'deneyüstü' (transcendant) bir Tanrı'dan söz edilir. Bu Tanrı'yı şöyle tanımlar: "Tanrı, ne cins, ne fark, ne tür, ne birey, ne sayı, ne ilinek (acciden), ne de öznedir (sujet). O, bir tüm (tout) değildir". (Bkz. Alcinous).

Albinus'ü, Afrika şehirlerinden Hadrumèteli Albinus'le karıştırmamalıdır. Bu kişi, (M.Ö. 194-130) da yaşamış olan bir askerdir ki, bir coğrafya kitabıyle bazı manzumeleri vardır.

ALBO, Joseph. Yahudi asıllı İspanyol din filozoflarından. 1380'de Montreal'da doğdu; 1435' de öldü. Ortaçağdaki Yahudi düşüncesinin orijinal temsilcilerinden biridir. İslâm ve Hıristiyan Tanrıbilimcilerinin birçoklarıyle tartışmalara girişmiş, Tortosa'da Yahudi inançlarını Talmud esaslarına göre şiddetle savunmuştur. *Sefer-Ha-İkkarim* (1413-1414) adındaki *İlkeler*

Kitabı, onun önemli bir eseridir. Albo, bunda jüdaizmi, felsefî eleştirilere ve Hıristiyan Tanrıbilimcilerinin hücumlarına karşı başarıyla açıklamış ve savunmuştur. O, yine bu eserinde, genel din felsefesiyle jüdaizm doktrininin birinci ve ikinci derecedeki esaslarını ortaya çıkaran kriterleri isabetle tespit etmiştir. Albo, vahiy dininde üç ana ilke görmüştür: 1. Tanrı'ya bağlılık, 2. Tanrısal vahiy kavramı. 3. Tanrısal adaletin dağıtımı. Adını verdiğimiz eser, von Schlesinger tarafından 1844'de yayınlanmıştır.

Bkz. Tanzer, *Die Religionisphilosophie des J. A.* (1896).

ALCIBIADES. Eflatun'un arkadaşlarındandır. Bu filozof, *Ziyafet* veya *Şölen* adındaki diyalogunun sonundaki nutku Alcibiades'e söyletmiş ve onun adını taşıyan başka bir diyalog da yazmıştır. *Ziyafet*'ten anlaşıldığına göre, Alcibiades, Sokrat'ın öğrencisi olmayıp, sadece ona saygı duyan ve hayran olan bir kişidir. Sokrat yargılanırken, hatip Polycrate, Alcibiades'in *Şeytan*'ını, bu büyük şehidin suç kanıtları arasında saymıştı. Thucydide, *Peleponez Savaşlarının Tarihi* adlı eserinde, Alcibiades'den sık sık söz eder (III, 83, I).

ALCIDAMAS. (M.Ö. IV. yüzyılda Elés (Eolide) de doğan Yunan hatip ve sofistlerinden). Sokrat'ın çırakları kendisinden uygunsuz bir dille söz etmemiş olmasalardı, adını bile öğrenemeyeceğimiz bir hatiptir. İsocrate'ın rakibidir; tanrıların herkesi özgür yarattığını, bu nedenden ötürü de insanların özgür ve tutsak olarak sınıflandırılmasını uygun bulmayarak, tutsaklığın kaldırılmasını istedi. Alcidamas, Gorgias'tan ders almış, *Sofistler Hakkında ve Palamed'e Karşı Ulysse'in Suçlandırılması* adında iki nutuk vermiştir. *Mesina Nutukları*'ndaki şu önemli fikrin sahibidir: "Tanrılık her insanı özgür yapmıştır; doğa, insandan hiç bir tutsak yaratmamıştır". O, bu suretle ilkel bir doğal halde genel eşitliğin egemen olduğunu, belki de bu inanca dayanan bir doğal hakkı hayal etmiştir.

Bkz. Grote, *History of Grece* (c. VIII); Comperz, *Sophistik u, Rhetorik* (Leipzig, 1912. Euripide, frag, 926 ve 168).

ALCINOUS. Milâdın I. yüzyılında yaşamıştır. İskenderiye okulunda yetişmiş ve bu okula bağlı kalmıştır. Eflatun'la Aristo'yu Doğu fikirleriyle uzlaştırmaya çalışanların ilkidir. Bunu, *Eflatun Felsefesine Giriş* adlı eserinde, bu filozofun geniş sistemini oldukça tam olarak açıklamak suretiyle tanıtlamıştır; fakat, eserine bazı garip unsurlar eklemiştir. Örneğin, ruhlar ve cinlerden söz ederken, bu konuda Eflatun'dan daha fazla şeyler bildiği, bunları görünür ve görünmez cinler olmak üzere iki bölüme ayırdığı görülür. Alcinous, cinlerin bütün öğelerin içine yayılmış olduklarını, insanlar üzerine sürekli olarak bir etki yaptıklarını anlatarak bize tam bir 'cinler bilimi' (démonologie) verir ki, bu bilimden bağıya (magie) geçmek için pek az mesafe kalmıştır. Sonradan bu eserin Albinus'e ait olduğu anlaşılmıştır.

Bkz. Alcinoi, *Introductio in Platonis Dogmata Lambini* (Yunan ve Latince; Patis, 1553); Scholl, *Dion, Lambini* (Yunan ve Latince; Paris, 1561); Langboenium ve Fellum, *Cum Syllabo Alphabetico Platonicorum* (Oxford, 1667-1668).

ALCMEON. Kroton'ludur. En eski Fisagorcular-dandır. Perithoas adında bir kişinin oğludur. Sözde Fisagor, hayatının son zamanlarında Alcmeon'a, doktrinini kendisi telkin etmiştir. Bu itibarla M.Ö. V. yüzyılda yaşamış olması gerekmektedir. Eskiler onu, doktor sayarlarsa da, felsefe bakımından da az önemli değildir. Aristo, onun çeşitli beşerî bilgilerin birbirine zıt olduğunu ve bunların şu on antitezle gösterilebileceğini iddia etmiş bulunduğunu anlatır. *Metaphysique* (c. V); Sonlu, Sonsuz; Birlik, Çokluk; Sağ, Sol; Erkek, Dişi; Sükûn ve Hareket; Doğru, Eğri; Aydınlık, Karanlık; İyi, Kötü; Kare ve Eşitkenar olmayan bütün şekiller.

Bu Fisagorcu levha, kavranılabilir (intelligible) âlemi, sayıların en yetkinine göre bölme esasını taşır. Bunun içindir ki, Fisagorcular, duyulur (sensible) âlemi on küreye bölmüşlerdir. Bu on levhanın esas itibarıyle fazla bir değeri yok gibi görünse de, en geniş kavramlara yükselmiş ve bir çeşit kategoriler listesini vermiş olması bakımından önemlidir. Şüphesiz ki Aristo da, kendi on basit kavramını bu levhadan almıştır.

Alcmeon'a göre 'Ruh', hayatın ilkesidir. "İnsanlar ölürler, çünkü başlangıçla sonu birleştiremezler" (*Fragment*, 2). Fakat ruh ölmez, çünkü, yıldızlar gibi hareketleri çembersel olduğundan daima kendi üzerine gelir ve böylece de, ebedî olarak hareket etmiş olur. Nitekim güneş, ay ve yıldızlar, tanrısal maddeler oldukları için, sürekli bir şekilde dönerler. (Aristo, *de Anima*, liv. I, c. II; Çiçeron, *de Natura Déorum*, liv. II, c. XI; Jambilique, *In Vita Pythagore*, c. *XXIII).* Alcmeon'un eserlerinden zamanımıza bazı parçalardan başka bir şey gelmemiştir. Diogéne Laêrce'in naklettiği bir parçaya göre, Alcmeon'un tanrılara inandığı ve onların görünen ve görünmeyen şeyler hakkında insanların düşünebilecekleri kadar doğru ve pekin bir bilgiye sahip olduklarına inandığı anlaşılmaktadır.

Alcmeon, Empedocle'dan önce, algıların oluşumunda (formation) yalnız duyu organlarının

değil, belki ruhun da ayrıca bir etkisi olduğunu kabul etmiştir. Alcmeon'dan önce, 'Kalp', düşüncenin merkezi sayılırken, o, 'Beynin' bütün ruh hallerine merkezlik yaptığını bir disseksiyonla elde etmiştir. Onun dokusundan başka şey olan duyumları, organların görevleri içinde incelemiş olduğu sanılmaktadır. Alcmeon'a göre duyumlar, beyinde bulunan ruha, duyu organlarından çıkan kanallar yardımıyle ulaşırlar. Bir kokuyu ancak aldığımız nefes beyne kadar gittiği takdirde hissederiz. (Theophraste, *de Sens*). Ses duyumunun, içi boş olan kulak çukurunda, dış havanın değmesiyle husule gelen çınlamadan doğduğunu fark etmiş ve göz sinirlerinin yörüngesini (trajet) incelemek suretiyle de görümde üç ajanın bulunduğunu anlamıştır: 1. Işın ve dış ateş; 2. Gözdeki içsel ateş; (bunu göze indirilen darbeyle birlikte meydana çıkan aydınlık duyumuyle tanıtlar); 3. Bu zıtlığın vasıtası olarak göz yuvarlağını kaplayan epitelyumlar içindeki su, Alcmeon'a göre, düşünce de bellek ve görüşün (opinion) sabit bir şeklidir ki, bunların da temelini duyumlar teşkil eder. Anlaşılıyor ki, Alcmeon'un psikolojisinde fizyoloji ve deney rol oynadığı gibi, bilgi probleminde de, onun dogmacı bir duyumculuğa bağlı olduğu görülmektedir. Ondan kalan bir parçada, "Görülmeyen eşyalar hakkında tam bir kesin bilgiye yalnız Tanrılar sahiptir; fakat, insanlar tarzında çekmek için akıl yürütme ihtimali..." cümlesi vardır; bu yarım cümle bile onun beşerî bilginin sınırlarını bildiğini, gözlemden kaçan konular için hipotezlere ihtiyaç olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor. Hayvanlar üzerinde ilk disseksiyonu yapan da kendisidir. İslâm bilginlerinden Cabir, onun fiziğinden yararlanmıştır.

Bkz. Leon Robin, *La Pensée Grecque* (1923); Diogène Laêrce (liv. VIII); The Comperz (I, s. 182-187); Diğer bir Alcméon daha vardır ki, Herodot'un anlattığına göre, Crésus'ün kendisine, bir defada alıp götürebilecei kadar altın almasını teklif etmiş olduğu bir sofisttir. *(Herodot Tarihi,* kitap VI, 23. Ömer Rıza Doğrul çevirisi).



ALCOTT, Amos-Bronson. Amerikalı terbiyeci, şair ve filozof. 1799'da Walcott Connecticut'da doğdu. 1888'de Boston'da öldü. Pestalozzi'den aldığı ilhama dayanarak bir eğitim yeniliği yaratmak istemiştir. 1829'da bu maksatla Boston'da bir okul açtı; fakat kapatıldı. Bunun üzerine Kant sistemini, vatanında bazı kitapçıklar ve konferansla yaymaya çalıştı. Emerson hakkında bir inceleme yayınladı. Şarkı ve sonelerini de 1882'de bir kitap olarak bastırdı. Aşgıncılık (transcendantalisme) hareketlerinin temsilcisidir. Kızı Alcott (Louisia-May) da, Amerika'nın ünlü yazar ve terbiyecilerindendir.

ALCUIN, Flacus Albinus Aleuinus. Tahminlere göre, 735 yıllarına doğru, Yorkshire'de doğmuş ve York manastırlarından birinde yetiştirilmiştir. Bazı tarihçiler, Sayın Béde'den ders aldığını söylerlerse de, bu doğru değildir. Zira, Béde'in ölüm yılıyle Alcuin'in doğum yılı aynıdır. Yalnız, Alcuin, onun ve İsidoros'un eserlerinden yararlanmıştır. Alcuin, Cantorbery'de keşişken York başkeşişinin emriyle Roma'ya yaptığı bir seyahatten dönerken (780) Parme'da İmparator Charlenagne'a rastlamış, ondan gördüğü iltifat ve davet dolayısıyle Fransa'da yerleşmeye razı olmuştur. İmparator, egemenliğine bağlı olan yerlerde hemen büsbütün yıkılmış ve bozulmuş olan kültür hayatını canlandırmak için, tasarladığı projeleri uygulayabilecek kadar işlek zekâlı ve aydın bir Bakan bulamamıştı. Alcuin'in öğütlerine uyularak Latin edebiyat ve yazma eserleri yeniden gözden geçirildi. Gaule bölgesinin eski okulları onarıldı; çeşitli şehirlerin manastırları yanında yeni okullar açıldı, hatta İmparatora mensup olanlarla prensleri yetiştirmek için de bir okul açıldı. Bütün bu işler arasında Alcuin, Tanrıbilim tartışmalarından da geri durmadı. Tolède başkeşişiyle Vergel keşişinin ileri sürdükleri İsa'nın iki mahiyetindeki ayrılığa dair düşüncelerde dine aykırı bir yol tuttuklarını görünce, bir reddiye yazdı; Frankfort (794), Aix-la-Chapelle (799) konseylerinde bulunarak onları mahkûm ettirdi. Bütün bu faaliyetlerden fazlaca yorulduğundan, sarayı terk etmesine izin verilmesi için çok yalvarmış olan Alcuin, nihayet, 800'de bu isteği yerine getirildiğinden, Tours'de Saint-Martin küçük manastırına çekilmiş ve büyük kayırıcısının lütfundan ölünceye kadar yararlanmıştır. Alcuin, 804'de ölmüştür.



Alcuin, felsefe tarihinden ziyade, kilise ve uygarlık tarihini ilgilendiren bir kişidir. Yalnız,

diyalektik, gramer, akıl ve ruha dair bazı kitapçıklarında felsefî düşünceleri vardır. Ruh fakülteleri ona göre, Aristo'nun zannettiği gibi, üç hayat değil, üç tözden (substance) ibarettir. Bunlar, bağlı bulundukları maddeden de ayrılamazlar. Bellek, bir şeyin bellenmesidir. İrade, bir şeyin iradesidir. Fakat, bütün bunlar arasında birlik vardır. Yani, *hatırlamak, düşünmek* ve *istemek* hep birbirine bağlıdır. Tanrıbilimde yalnız ünlü papazların düşündüklerini değil, bütün eski Yunan ve Latin filozoflarının fikirlerini de hatırlar ve bunların lâzım olduklarına inanır; böylece kilise ile ilkçağ düşünceleri arasındaki aykırılığı kaldırmaya çalışmış görünür. Gramer, hitabet diyalektik ve ortografi öğrenimi için yazdığı el kitaplarında yeni bir şey yoktur. *De Fide Sanetae et Individuae Trinitatis* adlı eserinde Saint-Augustin'e dayanarak, "Diyalektik kurallarının gerekli olduğunu ve kutsal üçüzleme hakkındaki çok derin sorunların ancak kategorilerin inceliği sayesinde anlaşılır bir hale getirilebileceğini" savunur. Alcuin, bu filozofun *Kategorilerine* bir başlangıç da yazmıştır.

Eserlerini, Migne yayınlamıştır: *Oeuvres* (c. I). Bu kişinin *Patrologie* (Latince; c. I, s. 613 vb) inde de Alcuin'in ahlâka dair yazdığı el kitapları hakkında bilgiler vardır.

Bkz. La Forêt, *Histoire d'Alcuin* (Paris, 1898); Guizot, *Histoire de la Civilisation en France* (c. II); Monnier, *Alcuin* (aynı eser, 1853); *Histoire Littéraire de France* (c. IV); Mebillon, *Acta Senctorum Ord. S. Benedicti* (c. V).

ALEMBERT, Jean le Rond d'. XVIII. yüzyılın ünlü Fransız yazarlarından, 16 kasım 1717'de Paris'te doğmuştur. Bir topçu subayının gayri meşru çocuğudur. Notre-Dâme yakınlarında Saint-Jean le Rond kilisesinin merdiven basamaklarına terk edilmiş olduğundan, kendisine bu kilisenin adı verilmiştir. D'Alembert adını sonradan almıştır. Polis bu çocuğu bir camcının karısına emanet etmiş, o da Alembert'i derin bir ana şefkatiyle büyütmüştür. Alembert, bütün hayatı boyunca bu kadına karşı derin bir sevgi ve saygı göstermiştir. Eski rejimin haksızlıklarına karşı yazılarında beliren isyanlarda, soysuz bırakılmasının rolü vardır. O, dünyaya gelişinin ahlâk dışı bir olay olmasına rağmen, adını saygıyla andırmış olan büyük zekâlardan biridir. Babası, oğlunu tanımadığı halde, eğitim ve öğrenimine özenilmesi için yetecek kadar bir servet vasiyet etmiştir. Bu sayede Mazarin Kolejine verildi ve pek genç ken istidadının büyüklüğünü gösterdi. Hocaları Tanrıbilim öğrenmesini istemişlerse de, Alembret, bir taraftan da hukuk öğrenimini tamamlamış, 1738'de avukat olmuştur. Daha sonra matematik bilimlerden zevk aldı ve bu bilgi zümresinde seçkin bir bilgin oldu. 1739'da daha yirmi iki yaşındayken Bilimler Akademisine, biri, katı maddelerin sıvılar içindeki hareketlerine, diğeri, entegral hesabına dair iki memvar sundu. 1741'de bu akademiye üye oldu. 1746'da, rüzgârlar hakkındaki teorisiyle Berlin Akademisinin mükâfatını kazandı ve oraya da üye seçildi. Bu tarihe kadar, büyük bir ün kazanmasına karşın, bilginler âleminin dar bir çevresi içinde sıkışmış kalmıştı. Fakat Ansiklopedi'nin planını hazırlamakla uğraşan Diderot, bu önemli işi başarmak üzere topladığı büyük bilginlere karşı söylenecek olan başlangıç nutkunu Alembert'in vermesini istedi. O da bu işi, kendisine felsefî bir ün sağlayacak kadar derin bir başarıyla yaptı. Şüphesiz ki bu nutuk her çeşit çekiştirmelerden kurtulacak kadar kusursuz değildir. Alembert, bu nutukta, insan bilgilerinin bir génèalogie (şecere) sini çizer; ve içinde yaşadığı dönemin zevkine uyarak, bilimlerin gerek mantıksal düzen, gerek tarihsel gelişmeleri bakımından aralarındaki bağlılık, yakınlık ve ilgiyi araştırır; Bacon'dan ilham alarak bütün bilimleri, bellek, akıl ve hayal gücünden ibaret olan üç ruhsal fakülteye bağlar. Birtakım indî ve yanlış fikirleri de ileri sürer. Bilimleri sınıflamanın değeri üzerinde durmaksızın, bu üç fakültenin aksiyonlarını birbirine karıştırır durur. Bilimlerle sanatların ayrılığını da göremez. Örneğin, belâgati doğal bilimler arasında gösterir. Bu nutkundaki isabetli noktalardan biri, bütün bilimleri bir aynı kökün dalları gibi görmesi, hepsinin dayandığı ilkelerin insan zihni olduğuna dair olan düşünceleridir. Bir de insan zekâsının ilerlemelerini gösteren tarihsel taslakla sağın (exacte) bilimleri ilgileyen ve bilimlerin yollarını (procedées) analiz bakımından ileri sürdüğü teorik düşüncelerdir. Felsefî konulardaki düşünceleri, kusurlu ve bulanıktır; ve Diderot'nun yaymaya çalıştığı maddeci görüşlerle ansiklopedicilerin düşüncelerinden de ayrıldığı görülür. Maddede algıladığımız özelliklerin istemek ve düşünmek fakültesiyle ilgisi bulunmadığına inanır. *l'Essai sur les Éléments de Philosophie ou sur les Principes des Connaissances Humaines* (Felsefenin Öğelerine veya Beşerî İlkelerine Dair Deneme) adlı eserinde de aynı nitelikler vardır. Bunda



İngiliz görgücülerinden Locke gibi, bütün fikirlerimizin bile duyumlardan geldiğini ve düşünen öz'ün basitliğini savunur. Duyularımız hakkında ustaca fikirleri vardır. Dış âlemin gerçekliği konusunda, Condillac'tan daha anlayışlı görünür; ve duyumculuğa bağlanır. Bu konuda Turgot'nun *Ansiklopedi*'de yazdığı *Varoluş - Existence* makalesinden ilham almış gibi görünür. Ahlâka dair düşünceleri zamanının inançlarına bağlıdır. Ahlâksal kötülüğü, toplumun ve bunun öğelerinin maddî mutluluğu bozan şeyler olduğunu kabul eder.

Alembert, bir filozof olmaktan ziyade, felsefe hareketlerini yaymaya çalışmış olan bir yazardır. Uzun süre konforsuz bir pansiyonda yaşamıştır. Çariçe Katerina II., kendisinden grandükün eğitimini kabul etmesi için ricada bulunmuş ve yüz bin franklık bir maaş teklif etmişse de kabul etmemiştir. Frédéric II. de kendisini Berlin Akademisi başkanlığına getirmek istemiş, fakat o, bunu da reddetmiştir. Sakin ve mütevazi bir hayatı sevmesi, ün ve debdebeden iğrenmesi, *Ansiklopedi*'den de çekilmesine neden olmuştur. XVIII. yüzyıl filozoflarının dine aykırı düşüncelerine rağmen, Alembert'in vasiyetnamesi, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Adına" cümleleriyle başladığından, filozof arkadaşlarını şaşırtmıştır. Bu ailesiz, servetsiz, makamsız adam, Voltaire'in ölümünden sonra, filozoflar partisinin başkanı olmuş ve o dönemin birçok seçkin ve üstün kişileri, onun Louvre'da bir zemin katından ibaret olan lokalinde toplanmıştır. 1772'de Fransız Akademisinin edebî kâtibi olmuş, bu nedenle birçok akademi mensuplarının övülmesine dair nutuklar yazmıştır. "Mutlu adam kimdir? Birkaç sefil..." ve "Buhar hali, can sıkıcı bir haldir, çünkü, bize eşyayı oldukları gibi gösterirler" gibi sözler onundur. 29 ekim 1783'de ölmüştür.

Filozof ve yazar olmakla birlikte, onun gerçek değeri, güçlü bir geometri bilgini olmasıdır. Küçük ve ince boyda olmakla birlikte, değerleri çok yüksek olan yedi eseri vardır ki, hepsi mekanik ve fiziğe dairdir. Bunların adları burada bizi ilgilendirmez. *Ansiklopedi*'nin matematiğe dair olan birçok makalelerini Alembert yazdığı gibi, *Ansyclopedie Méthodique*'in matematik sözlüğünde bulunan matematik felsefesine dair yazılar da kendisinindir.

Eserlerini bir araya toplayan tam baskılardan biri: Belin'in 1821-1822'de Paris'te yayınladığı 5 ciltlik baskıdır. Diğer eserleri şunlardır: *Ouvres et Correspondances Inedites* (Ch. Henry'nin *Giriş*'iyle, Almanca, 1887); *Oevres Philosophiques*, (Bestien baskısı, Almanca, (1805); *Discours, Sur l'Encyclopédie* (Picavet baskısı, Almanca, 1919); *Mélange de Littérature, d'Histoire et de Philosophie* (Almanca, 1752).

Bkz. Damiron'un Ahlâkî ve Siyasî Bilimler Akademisi oturumları özetinin XXVII. cildinde d'Alembert'e dair memvarı; M. Bense, *Das Leben der Mathematiker* (Köln, 1944). Aynı yazarın *Geistesgeschichte der Mathematik* (c. II, 1949).

ALEXANDER, Afrodizyalı. Latince adı Alexander Aphrodisoeus'tur. Kahire yakınlarında Afrodizya kasabasında doğmuştur. Milâdın II. yüzyılı sonu ile III. yüzyıl başlangıçlarında parlamış ve İmparator Sévère ile Caracalla, kendisine gezimcilik felsefesini okutma görevini vermişlerdir. Fakat, onun derslerini Atina'da mı, yoksa İskenderiye'de mi verdiği bilinmemektedir. Kendisi, Herminus ve Aristoclès'in öğrencisidir. Eserlerinin sayısı, zekâsının doğal üstünlüğü ve geniş bilgisi nedeniyle hocalarını geçmiştir. Aristo yorumcularının en ünlüsü ve onu anlayıp yayanların en güçlüsüdür. Nasıl ki, bütün ortaçağda Aristo'ya 'Filozof' adı verilmiş ve bu unvanla yalnız ondan söz edilmişse, Alexander'a da, sadece 'Yorumcu (Exégéte) Commentateur' adı verilmiştir. Bununla birlikte onu yalnız Aristo'nun bir yorumcusu sanmamalıdır. Şu iki eseri de, felsefe bakımından az önemli değillerdir: 1. *Ruhun Mahiyetine Dair;* 2. *Özgürlük ve Kader.* Birincisinde ruhun gerçek bir öz olmadığını, organizmanın ve hayatın basit bir şekli olduğunu ve bedensiz hiç bir gerçek varlığı olmayan maddeleşmiş bir şekilden başka bir şey olmadığını tanıtlamaya çalışır. Bunda maddeci tezlerin akla getirebildiği pozitif düşüncelerin tohumlarına rastlarız. İkinci eser ise, Stoacı kadercilik aleyhine bir reddiyedir ki, başlıca kanıtları şunlardır:

1. Stoacı hipotezde her şey, genel ve eğilmez nitelikteki kanunlara bağlıdır zira, bunların hepsi, bir zincirin birbirine ayrılmaz bir şekilde geçirilmiş halkaları gibidir. Oysa onlar, hiç de öyle değildirler; deneyler bize gösteriyor ki, bireysel özgürlüğe terk edilmiş olgular vardır; bunlarsız da aklı anlayamayız. Gerçekten kendi özel kararlarımıza göre hareket edemeyecek olduktan sonra, düşünce fakültesi ne işimize yarar? Zira, doğa da, birey gibidir. Fakat, Stoacıların her yerde gördükleri mutlak zorunluluk karakteri, genel yasalarda, yani doğa yasalarında bulunamaz. Çünkü, doğada birçok kez kendi amacından sapar. Doğanın da istisnaları ve canavarları vardır. Doğa, eğilmez yasalarla idare edilmiş olsaydı, bunlar olamazdı.

2. Kadercilik, hiç bir ahlâklılık fikriyle uzlaşamaz. İnsan, kendi kararlarının efendisi olmadığı takdirde, hiç bir sorumluluğa sahip olamaz, hiç bir mükâfat veya cezaya da lâyık olamaz. Hatta ne erdemli, ne de cani olabilir.

3. Mutlak zorunluluk doktrininde, tanrılığa karşı korku veya saygı kalmayacağı gibi, Tan-

rı kayrası (providence) da kalmaz. Her şey önceden bozulmaz bir biçimde düzenlenmişse, tanrılar nasıl olur da iyi ve adaletli olabilirler?.. Nasıl olur da herkesin lâyık olduğuna göre iyilik ve kötülük dağıtılabilir? Bükülemez bir kaderin ürünü olan hiç bir şey için; iyilik, ceza, mükâfat gibi sonuçlar düşünülemez. Alexander, insan özgürlüğünü kurtarmak için Tanrı'nın 'öncelbilim'ini (presciencer) feda etmekten çekinmez. Bu iddialardan birincisinde E. Boutroux'nun doğa yasalarının zorunsuzluğunu (contingence) savunan hipotezine dair izler görülmektedir.

Bir kısa özetini verdiğimiz bu iki eser, Thémistus'ün eserleriyle birlikte 1535'de Venedik'te basılmıştır. *Kadercilik ve Özgürlük* iki kez Latinceye çevrilmiş olup, bunlardan biri, *Bibliothèque des Philosophes Grecs*'in IV üncü cildinde Schulthess tarafından yayınlanmıştır. Bir ayrı nüshası da Zürih'te basılmıştır (1782). Nourisson tarafından Fransızcaya çevrilen nüshasının adı şudur: *de la Liberté et du Hasard* (1870). Alexander'ın Aristo hakkındaki yorumlama ve açıklamalarını içine alan eserlerinin tam ve doğru listesi, Casiri'nin (*Bibloth. Arabico-Hisp.*, t. I, s. 243) sında veya bu eserin Buhle baskısının (t. I, s. 287 vb) inde bulunur. Fabricius'ün *Bibliothéque Greque*'inde de bir listesi vardır.

Alexander'ın ayrıca basılmış olan şu eserleri de eski ve önemli birer felsefe tarihi kaynaklarıdır: *In Metaphysica,* (Hayduck baskısı); *Du Melange* (I. Bruns baskısı); *D. Anima libre* (aynı baskı); *Commentaire des Analytiqes* (Wallies baskısı).

Alexander, gezimcilik okulunun ortasında, öyle bir okul kurmuştur ki, buna bağlananlar arasında Aleksandırcılar adını alan bazı İslâm filozofları da vardır; o, bu okulun Aristo'ya bağlı tarafında 'Aklı', aktif ve pasif olarak iki algıçtan (müdrike) ibaret görür; bunlardan birincisi, Tanrı'dan başka bir şey değildir. 'Dil'e gelince: Canlı bir varlık tarafından herhangi bir heyecan veya tasarım vasıtasıyle çıkarılan seslerden ibarettir ki, bu seslerin çıkışındaki karakteri saptayan ruhumuzdaki iç olay değildir. Bu nedenle, çıkardığımız seste bir uylaşım (convention) dan başka bir şey yoktur. (*de Anima,* fol. 132, a).

Genel fikirler sorununda Alexander'da kavramcılığın (conceptualisme) ilk izleri görülür. O, gerçeği, bireyselde aramak gerektiği düşüncesine aşırı bir şekil vererek Aristo'nun kavram hakkındaki düşüncesini değiştirir. Ona göre de, Aristo'nun düşündüğü gibi, bireysel genelden önce gelir. Zira genel, ancak bireyde vardır. Genel kavramların konusu da tikeldir. Bir bireyler çoğunluğunda görünen veya görünebilen nitelikler, yalnız tikelde bulunurlar. Kavramlar, genel oldukları sürece algıçta bulunurlar. Algıç, harekete son verdiği zaman, kavramların da varlıkları sona erer. "Madde içinde bulunan şekillerden hiç biri maddeden ayrılamaz. Bunların düşünceyle ayrıldıkları da ileri sürülemez; çünkü şekilleri maddeden ayırmak, maddeyi de, şekli de yıkmak demektir. Şekilleri, düşünen zekâdan ayıracak olursak, artık o şekiller mevcut olamazlar, zira onların varlıkları, düşünülmüş olma olgusundan ibarettir". (*de Anima,* 139, b).

Yalnız ortaçağ değil, yaşadığımız çağ da Alexander'ın eser ve fikirlerinden yararlanmıştır.

ALEXANDRE, Eğeli. Latince adı, Alexander Aegeus'tür. Gezimci filozoflardan. Milâdın I. yüzyılında parladı. Matematikçi Sosigène'den ders almış ve İmparator Neron'un hocalarından biri olmuştur. Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserinin metnini onaranlardan biridir. Simplicius'ün anlattığına göre, *Organum*'un bu bölümü hakkında pek güvenilir bir yorumlama da yazmıştır. Kendisine şeref veren diğer iki yorumlaması da şunlardır: 1. *Méthaphysique.* Bu eserin Latince nüshası, Sepulveda tarafından yayınlanmıştır (Roma, 1527; Paris, 1536; Venedik, 1541 ve 1561). 2. Aristo'nun *Météorologie*'sine dair olan yorumlamalardır ki, bunun Yunanca ve Latince nüshası, F. Asutano tarafından Venedik'te bastırılmıştır (1527, 1540, 1556). Bu iki eserin kendisine mi, yoksa bir önce geçen Alexandre'a mı ait olduğu kesinlikle bilinemiyor.

Bkz. Buble tarafından basılmış olan Aristo küllıyatının birinci cildi, s. 291 ve 292.

ALEXANDRE, (Halès'li veya **Alès'li).** Latince adı Alesus'tür. Halès veya Alès, ya doğduğu şehrin veya Glocester kontluğundaki küçük manastırın adıdır. 1170 veya 1180'de doğup, 1245'de Paris'te ölen Alexandre, bu şehirde yetiştirilmiştir. Öğrenime olan derin ilgisi yüzünden Paris'e gelmiş ve 1222'de bilinemeyen bazı olaylar ve kendisinin perhiz ve ibadete karşı olan şiddetli tutkusu yüzünden Fransisken tarikatine girmiştir. Buna karşın, Paris Üniversitesi ona 'Doctor' unvanını vermiş ve az sonra da, skolastik felsefe döneminin ünlü üstatlarından biri olmuştur. Saint-Bonaventure; Saint-Thomas ve Duns Scott'un hocası olduğu iddia edilmekte ise de, *Histoire Littéraire de la France* yazarları, bunun kabul edilemeyeceğini tanıtlamışlardır. Yalnız, Saint-Bonaventure, Alexandre'dan ders aldığını itiraf etmektedir.

Somma Universa Théologiae adlı eseri dört kitaba bölünmüştür. 440'dan fazla sorunu ince-

leyen bu eserde, her sorun, birtakım ayrı kol ve maddelere bölünmüştür. Eser hacim itibarıyle çok büyük olduğundan, Roje Bacon, bu kitap için, "Bir beygirden daha ağır" demiştir. Lombard'ın *Sentences*'ları planında yazılmış olan bu kitabı, Alexandre'ın öğrencileri tamamlamışlardır. Aristoculuğa büsbütün ilgisizlik göstermemekle birlikte, Saint-Augustin geleneğinden de kurtulmamış olan bu Tanrıbilim kitabında, birinci bölüm, yaratandan, ikinci bölüm yaratılandan, üçüncü bölüm, İsa'dan ve onun inayetinden, dördüncüsü ise, kilisenin kurtarıcı araçlarından söz eder. Kitapta, başlıca skolastik doktorlarının taklit etmiş oldukları ince ve çetin bir metot kullanılmıştır. Bu metoda göre Alexandre, önce bir Tanrıbilim problemini ele alır; bunları bütün evreleriyle (safha) analizden geçirir: Her biri hakkında birtakım çelişik kanıtlar ileri sürer. Bunlara, ya kilise babalarının özdeyişleriyle veya ayetlerle, ya da İslâm, Yahudi ve eski Yunan filozoflarının görüşlerine bağlanarak ileri sürülebilecek olan tüm olumlu veya olumsuz karşılıkları verir. Nihayet birtakım çekinme kayıtları ve kavramlar arasında bir seçikliğe (distenction) ulaşıp ulaşamadığına göre, bir karar verir ve bütün düşüncelerine, olabildiği kadar bir kıyas şekli vermek suretiyle olumlu veya olumsuz yargılardan birini kabul eder. Verdiği kararların ve ulaştığı sonuçların büyük bir kısmı Saint-Thomas tarafından tekrar tekrar kullanılmıştır. Alexandre, ortaçağda öyle bir yetki kazanmıştır ki, kendisine 'Karşı konulamaz doktor', 'Işınlar çeşmesi' gibi unvanlar verilmiştir.

Adı geçen eseri, 1481'de Nurenberg'de, 1576'da Venedik'te, 1622'de Cologne'da basılmıştır. Alexandre'ın olduğu sanılan bazı eserler daha varsa da, onların gerçek yazarı bilinmemektedir.

Bkz. *Histoire Littéraire de la France* (c. XVIII).

ALEXANDRE, Tralll. Latince adı, Alexandre Trallennis'tir. VI. yüzyılın filozof doktorlarındandır. Felsefeyi ilgilendiren şu iki eserin, onun tarafından yazıldığı söylenir: *Problemata Medicinala; Naturalis.* Bu iki kitap çoğu kez, Afrodizyalı Alexandre'ın eserleri arasında gösterilir.

ALEXANDRE, Numenius. Apamée'li Numenius' la karıştırılmaması gereken bu filozof, Milâdın II. yüzyılında yaşamıştır. Hayatına dair bir şey bilinemiyor. *Düşüncenin Şekilleri* başlıklı değersiz bir eseri vardır ki, Lorence Norman tarafından Yunanca ve Latince olarak yayınlanmıştır (Upsala, 1890).

ALEXANDRE, Peloplato. Peloplato takma adını, bütün Eflatuncu doktrinlere karşı olan bağlılığı yüzünden almıştır. Bu sözcük, 'Eflatun'a yakın' anlamındadır. Bununla birlikte, Alexandre, bu doktrine yeni ve parlak bir fikir eklememiştir. Séleucide'de doğmuş ve Favorinus'e öğrenci olmuştur. Milâdın II. yüzyılında yaşadığı anlaşılmaktadır.

ALEXANDRE, Polyhistor. Aldığı takma adın anlamı, 'Çok bilen'dir. Hangi yüzyılda yaşadığı kesin olarak bilinmiyorsa da, M.Ö. I. yüzyılda yaşadığı anlaşılıyor. Kendisi, satın alınmış bir köledir. Onu Cornelius Lentulus özgürlüğe kavuşturduktan sonra, kendi çocuklarına eğitmen yapmıştır. Diogéne Laêrce'den anlaşıldığına göre, Fisagorculuğa bağlıdır (liv. VIII). Ve güneşten farklı bir öğe olarak bir merkezî ateş kabul etmiştir. Bu öğe, Alexandre'a göre, her şeyin ana ilkesi ve âlemin gerçek merkezidir. *Fisagorcu Notlar* adlı eserinde yazdığı kozmoloji, İyonya fizikçilerinin görüşlerinden pek farklı değildir. Ayrıca, 44 eser yazdığı anlaşılıyorsa da, bunlardan zamanımıza değersiz bazı parçalar gelebilmiştir.

ALEXANDRE, M. Samuêl. İngiliz filozofu. 6 ocak 1859'da Sydney'de (Avustralya) doğdu. 13 eylül 1923'e dek bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı. Yüzyılımızın önemli bir kişisidir. Gerek din ve gerek ırk itibarıyle Musevî'dir. Fiziğin yeni gelişmelerinden, bilimlerin ilerlemesinden ve felsefî eleştirilerden yararlanarak bu çağda görülen ülkücülüğe karşı özel bir gerçekçiliği ve evrimciliği savundu. *Gerçekçiliğin Esasları ve Bilginin Değeri* hakkındaki makaleleriyle *Geniş Bir Evren Sistemi* (1915-1918) başlıklı eseri ve daha çok *Space, Teme and Deity* (Uzay, Zaman ve Tanrılık, 1920) adlı eseri, felsefesindeki ana fikirleri ihtiva ederler.



Alexandre'a göre, felsefenin esası, bilimsel metotları derinleştirmekten ibarettir; ve felsefenin konuları, bilimin konularından daha geneldir. O, Spinoza'ya aykırı olarak ve onu da hatırlatmak şartıyle, ruhla nesneyi, bir aynı gerçekliğin iki ayrı öğesi saymaz. Yani, bilginin konusu, şuurdan farklı bir varoluştur. Deney, bize ruh, konu ve bunlar arasındaki ilişkiler gibi üç noktayı gösterir. Gerçekliği kavramakta iki öğe vardır: Tam algı, bu algının

konusu. Fakat bunlar, zaman itibarıyle birbirinden önce veya sonra değil, belki her ikisi de zamandaştırlar. Fakat, bu hal her iki öğenin de özdeş olduğuna delâlet etmez. Şuurun kendi hakkındaki algısı, bir nesneyi algılamak gibi, kendisini bir konu olarak nesnelleştirmek suretiyle olamaz. Demek ki biz, kendi ruhsal olaylarımızı yaşarız. Kendi dışımızda olanları seyreder ve deneriz. Yani biz, eşyada yaşarız. Bu, eşya üzerindeki edimlerimizi yaşamak suretiyle de kendimizi algılarız demektir. Demek ki nesne ile şuurumuz birbirinden ayrı olarak vardır. Zira dış âlem, ruhumuza bir tek varlık gibi değil, türlü görünüşleri olan varlıklar gibi gözükür ve zihin, bunlardan seçmek suretiyle hem onların nesnelliğini, hem de şuurun o nesnelerden ayrı olan varlığını gösterir. Alexandre'a göre, bu iki bağımsız varlık arasındaki ilişki, düşümdeştir ve zamandaştır. Bu nedenle ne öznel ve ne de nesnel bir relatifliğe olanak vardır. Ruh, evrenle ilgilenen bir aktif gerçekliktir. Evrenden seçmeler yapar ve onları kendi aksiyonuna bağlar. Şuur, sinir sisteminin işlevidir (fonction). Bunlar birbirinin aynıdırlar. Zira, bu şuur hali, bu halin muhtevasına giren şeyle birlikte mevcuttur. Yani muhtevasız, edimsiz şuur yoktur. Bu nedenle ruh da, sinirsel faaliyetin nesne ile ilişkide bulunurken kendisini gösteren bir yaşanmış deney veya canlı edimdir. Bu nedenle ruh, nesnenin bulunduğu uzay ve kendisiyle münasebete giriştiği zaman içinde mevcuttur; kendi varlığını da bu uzay ve zamanda yaşıyormuş gibi tanır ve hisseder. Kendi bireyliğimizi ise, başkaları hakkındaki bilgimizden, yani sosyal hayattan öğreniyoruz.

Alexandre'a göre eşyanın kumaşını 'zaman-uzay' teşkil eder. Zaman-uzay, öznel ve tinsel bir gerçeklik değil, nesnel ve deneysel bir gerçekliktir. Bunun ikisini birbirinden ayıramayız. Zaman-uzay'ın öğelerini, zaman-uzay noktaları teşkil eder. Zaman, faaliyet ve hareketin ilkesi gibi göründüğünden, uzayın ruhu sayılır. Bu, zamanın uzaydan ayrı bir varlığını kabul etmek demek değildir. Bunlar birbirine, ruhla sinir sisteminin bağlılığı gibi bağlıdır. Bütün kategorileri, Alexandre, bu zaman-uzay gerçekliğine çevirmiştir. Örneğin, 'Varolmak', zaman-uzay'ın bir parçasında yer tutma demektir. 'Töz', içinde olanların birbirini kovaladığı çemberle sınırlanmış uzaydır. 'Eşya', hareketin kaynaşmasından yapılmıştır. 'Münasebetler', eşyanın zamanlı uzaydaki işlevleridir. 'Nedenlik', sürekli bir olayın diğer bir olaya geçişidir. Bütün bu kategoriler, Alexandre'da Kant'ın tersine olarak, nesnel belirlemelerdir. Ona göre, bütün kategoriler, eşyanın nitelikleri gibi, doğanın kendi özel nitelikleridir. Sinir sisteminde bilinç ne ise, bu nitelikler de gerçeklik için odur. Bu nedenle hepsinin nesnel değerleri vardır. Fakat ruh, seçmek suretiyle, duyular ve hayal gücü aracılığıyle bunları ayıklamıştır. Algılar arasında görülen farklar da bundan doğmaktadır. Alexandre, birinci ve ikinci niteliklerin yanı başında bir üçüncü nitelik olarak 'gerçek'le 'yanılma'yı kabul etmiştir. Gerçek, gerçekliğin toplanan veya seçilen öğelerini iyi birleştirmek; yanılma ise, fena birleştirmektir. Bunun aksi de toplum ruhuyle ilgilidir.

Alexandre'a göre, âlemde bir 'Tanrı' değil, bir 'Tanrılık' vardır ki bu, ruhumuza nasıl ki vücudumuz desteklik ediyorsa, her birinin desteğini daha aşağı şekiller teşkil eden daha yüksek şekilleri oluşturma yönsemesine sahiptir. Evrim, bu yönsemenin ilerlemesinde saklıdır.

V. Aster, Istanbul üniversitesi mecmualarından birinde, *Zamanımızın Felsefî Cereyan Doktrinleri* başlıklı bir makalesinde, Alexandre'ın sistemini şöyle özetler: Yeni Gerçekçilerden olan Alexandre da, Bergson, W. James, Driesch ve Scheler gibi, felsefesine sezgiyi temel yapmış ve felsefesine maddeden başlamıştır. Ona göre madde, uzayda yer tutan ve hareket eden bir varlık olduğundan, tüm gerçeklik (realité) maddeseldir. O, uzayla zamanın birbirine bağlı olduğunu ve her şeyin maddesel öğelerden bileşmiş olmasına karşın, eşyada maddesel olmayan bazı nitelikler de kabul eder ve bu suretle Gestalt teorisinin temsilcilerinden biri olur. Zira, ona göre, türlü parçalardan birleşmiş olan bütün, bu parçaların toplamından hem fazladır, hem de bu bütün'ün nitelikleri parçalarınınkinden bambaşkadır. Bir melodinin, kendini oluşturan seslerin toplamından fazla ve niteliklerinden farklı olduğu gibi, Alexandre, renk, ses, hareket gibi, bütün duyum niteliklerinin de böyle bir Gestalt niteliğine sahip olduğunu ve bu nedenle duyum niteliklerinin, eşyanın sıfatları olduğunu kabul eden safdil realizmin (gerçekçilik) görüşünü benimser. Yani o da, duyum niteliklerini, eşyanın —fakat öğelerinin değil, bütünün— gerçek sıfatı sayar, bunların nesnel olduklarına inanır. Daha açık bir deyimle, maddesel öğeler, zaman ve uzay sınırları içinde kaynaşınca eşyanın sıfatları oluşur ki, organizmin, hayatın ve bilincin doğuşu da bu yüzdendir. Alexandre'a göre, bilincin öğeleri, hayatı birleştiren öğelerle özdeştir. Fakat o, bu öğelerin yeni bir birliğini ifade ettiği için, hayatın sahip olmadığı, başka niteliklere sahip olur. Bu nedenle Alexandre da, maddeden eşyaya, eşyadan organizmaya, bundan da bilince doğru giden sürekli bir evrime inanır. Ve bu evrimi, öğrencilerinden L. Morgan'ın deyimiyle, Emergency terimiyle anlatır. Alexandre, bu duyan ve yaşa-

yan organizmaların birbirine yaptığı karşılıklı etkilerle, yeni nitelikler ve yeni oluşların meydana geleceğini ümit eder. Bu nedenle onda Tanrı, evrenin ve evrimin başlangıcında değil, bir amaç olarak sistemin sonunda kendini gösterir.

Alexandre'ın görüşü, Yeni Kantçılıktan ve Pozitivizmden ayrıdır. Zira, Yeni Gerçekçilik, bizim, duyum muhtevalarını ve olayları değil, tüm gerçekliği ve eşyanın kendini, dolaysız olarak anlayabileceğimizi ve kendimizin de gerçekliğin bir organı olduğumuzu kabul eder. Eserinin adı: *Space, Teme and Deity* (2. cilt, 1920-1927).

Bkz. Philippe Devaux, *Le Système d'Alexandre* (1929); E. Bréhier (c. II, s. 1103-1104); G. Van Hall, *The Theory of Knowledg of Alexander* (1936. Roma ve Berlin Akademilerine sunulmuştur). M. R. Konvitz, *The Nature of Value. The Philos. S. Alexander* (1946); H. Ziya Ülken (s. 171-182).

ALEXINUS, Elea'lı. M.Ö. III .yüzyıl başlangıçlarında yaşadı. Hocası Megarya okulundan Eubulide'dir. Kendisi Olympie'de bağımsız bir okul açmaya çalışmış ve buna Olimpiya Okulu adını vermiştir. Amacının ilmî kişiliklerini bilmediğimiz bu okul, sefil bir surette çökmüş ve Alexinus de Alphée nehrinde yıkanırken boğulmuştur; kendisinde tartışma aşkı o denli ileriydi ki, alay yoluyle hücumlarını oluşturan tek eserini Sextus Empiricus saklamıştır. (Adv., *Mathem,* lib. IX s. 108, Genova baskısı). Zenon, âlemden daha iyi ve yetkin (parfait) hiç bir şeyin bulunmadığına inandığı için, onun akıllı bir varlık olduğunu kabul etmişti. Alexinus, bu savlamanın gülünç olduğunu tanıtlamak için, "Öyle ise ne için, der, âlem bir gramerci, bir şair olmuyor?.. Neden diğer bilim ve sanatlarda bir ustalık göstermiyor?" Eusèbe'in anlattığına göre, gerek kendisinin ve gerek hocasının tartışma metodu, alay ve küçümsemeydi. (*Proep. Evangel,* liv. XV, c. II). Epikürcü Hermarque, *Eğitime Dair* adlı eserinde ondan bir parça nakleder. Alexinus'ün Aristo'ya karşı da aynı metotla yazılmış ve kişisel düşüncelerini taşıyan bir eseri olduğunu şu kaynaktan öğreniyoruz: Eusèbe, *Proep. Evangel,* (liv. XI, 2, 4-2).

Bkz. Diogéne Laêrce (bölüm II); Eusèbe ile S. Empircus'ün adı geçen eserleri ve genel olarak Megarya okuluna dair Deks'in yazdığı dissertasyon.

ALGER, (Liége'li). XI. yüzyıl skolastikçilerindendir. Dinsel tartışmalarda aklı küçümseyip imana güvenenlerdendir. Kutsal kitap ve kişiliklerin yanılmadıklarını ve sorunların, "Hiç bir yetkisi olmayan akılla değil, belki kendi havarileri hakkında İsa'nın doğrudan doğruya tanıklığıyle" incelenmesini ister. Akılla imanın ilişkisini (rapport) şöyle açıklar: Tanrı'ya nazaran bizim algıcımız (müdrike), zihne nazaran duyumlarımız gibidir; veya her duyunun diğer duyular karşısındaki durumu gibidir. Yani anlama yeteneğinden yoksun olduğu halde, anlamadığı şeye inanma durumudur. Eserinin sonlarında da Alger, İsa'nın töz değişimi (transsubistantiation) inancında bir çelişiklik olmadığını, bunun mihrapta, İsa'nın vücudu ile ekmeğin hazır oluşuna dair olan tastikdeki (affirmation) ilişkiyle açıklamayı kabul etmez. "Öğelerin görünüş ve şekilleri bakımından gördüğümüz ekmek ve şaraptır; ekmek ve şarap haline gelmiş olan töz bakımından bu, gerçekten ve özel olarak İsanın vücududur" der.

Bkz. Migne, *Patrologie Latine* (CLXX, s. 740. C.D. ve 753 d; ve (cil. CLXXXIX, s. 740 vd.).

ALLPORT, Gordon Willard. Kuzey Amerika ruhbilimcilerinden. 1897'de doğmuş, 1967'de ölmüştür. O, bireysel kişiliğin bilincini (şuur) incelemiş ve bir ayrı kişilik (şahsiyet) teorisini kurmuştur. Allport, bireysel kişilikte bilinçsizliğin rolünü incelemiş, psikanalizde davranmanın (behavior) önemli etkilerini açıklamıştır; *Fonctionnel Autonomi* (İşlevsel Özerklik) olayını deneylerle tanıtmış ve *The Nature of Psejudice* (1954) adlı eseriyle de toplumsal çatışmaların, 'Ben'in (ego) gelişmesindeki etkilerini aydınlığa çıkarmıştır.

ALSTEDIUS, Jean-Henri. 1588'de Herborn'da doğdu. Önce bu şehirde, sonra da Transilvanya'da felsefe, güzel yazılar (belles lettreş), bilimler ve Tanrıbilim okuttu; 1638'de öldü. Ramus' le Raymond Lulle'ü Aristo mantığıyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Yorulmak bilmez bir yazar olan Alstedius'ün adındaki harflerin yerini değiştirmek suretiyle meydana gelen 'Sedulitas' sözcüğü, onun bu çalışkanlığını anlatır. Skolastikleri sevmezdi. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Rönesans'a başlamanın bir işareti olan Lulle'ün *Ars Magna* (Büyük Sanat) sını yorumlayan şu eseri, çok önemlidir: *Clavis Artis Lullianoe et Veroe Logicoe Argentorati* (1609) (Brucker, c. V, s. 584) Alstedius'ü, 'Yarı Ramuscü' veya 'Aristocu Ramuslar' arasında saymaktadır. Yani, XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyıl başında Almanya'da, Melanchthon'un yarı skolastikçiliği ile Ramus'ün mantık öğretiminde yaptığı pek köklü (radical) yenilik arasında bir çeşit kaynaştırma ve uzlaştırmaya baş vuran seçmeci (écléctique) mantıkçılardan sayar. Alstedius, çok geniş bir bilgindir. Mantık ve usule fazlasıyle düşkündür. O da metottan, Ramus ve Ramuscular gibi, fikirlerde sırayı, bir konunun iyi bölünmesini ve her bilim bölümlerinin düzenle dağıtılmasını anlar. Bunu, hem

verdiği derslere, hem de bütün genişliğiyle bildiği bilimlere uygulamıştır. Hitabet, mantık, yeni bir plana göre düzenlemek istediği matematik hakkındaki eserlerini hep bu metotla yazmıştır. Felsefe ve diğer bilimlerin ilke ve öğelerinin kutsal kitaplarda saklı olduğunu yazarak zihinleri yatıştırmaya çalışmıştır. *Triumphus Biblicus, Sive Encyclopedia Biblica...* (Frankfurt, 1641) adlı eserinde birçok çeşitli bilgilerle yeniliğe hizmet eden fikirleri vardır. Her bilim için ayrı ayrı yazdığı eserlere gelince, bunlar onun gerçek değerini gösterirler. Zira o, bütün beşerî bilgilerde bir sistem kurmak istemiştir. Ortaçağlı olarak bir *Somme* yazmış, fakat bir Rönesans adamı olarak serbest sanatların genel ve metotlu bir ansiklopedisini vermiştir. P. Lami, *Entretiens sur les Science* adlı eserinde Alstedius'ün kitabı için: "Bütün ansiklopedi yazanlar arasında okunmaya ve seçkin bir kitaplıkta yer tutmaya lâyık olan tek eserdir" der. Bu eser, daha çok halkın zevklerine uygun olarak yazılmıştır. Bu nedenle tekrar basılmıştır. (J. H. Alstedi, *Ensyclopedia* Herborn, 1625; Lyon, 1649, 2 cilt).

Bkz. Bayle'in diksiyonerinde, *Alstedi makalesi.*

ALTHUSIUS, Johannes. Alman filozofu. 1557' de Diedenhausen'de (Westefalya) doğdu, 1638' de öldü. Öğrenimlerini Bâle'de ve ihtimal İsviçre'de yaptı. Herborn'da hukuk okuttu ve doğu Frise'deki Emden'de ilçe müdürlüğü yaptı. Bu ilçenin haklarını, vilâyetinin kont ve şövalyelerine karşı cesaretle savundu. Kendisi ateşli bir Calvencidir. Hollandalıların açtığı dinsel ve siyasal özgürlük savaşlarını büyük bir heyecanla takip etmiştir. Eserlerinde bu savaşlara dair türlü imalar vardır. Doğal hukuk teorisinin asıl ve ilk kurucusu Althusius'tür. Asiller ve burjuvalara karşı köylülerin haklarını da savunmuştur. Dinsel imanı kadar da bilgisi, o zamanlar komşu memleketlerde baş gösteren olaylar kadar da öz yurdunun sosyal durumu, onun hukuk ve devlet felsefesine dair anlayışlarını oluşturdu. Tamamıyle hukuku ilgilendiren eserlerinden başka, politikaya dair olan *Politica Methodice Digesta et Exemplis Sacris et Profanis Demonstrata* (Herborn, 1603. Bu eserin üçüncü baskısının önsözünden kitabı Frise devletlerine ithaf ettiği anlaşılmaktadır) başlıklı eseriyle *Civilis Conversationis libri Duos* (1603) adlı eseri önemlidir. Bu ikinci kitap, başkalarıyle ilişkide uyulması gereken erdemlere dair ahlâksal görüşlerini ihtiva eder.

Althusius de, Jene Bodin'le birlikte, egemenliğin tek ve bölünemez olduğunu kabul eder, nasıl ki bir vücutta tek bir ruh varsa, bir devlette de tek bir hükümdar bulunabilir. Yalnız Althusius, Bodin'in verdiği hükümet şekillerini kabul etmez. Ona göre, egemenlik yalnız bir noktada bölünebilir. O, ne naklolunabilir ne de bir başkasına devrolunabilir. Prenslerle aristokratlar iktidarı (pouvoire) işletebilirler, fakat asla egemenliğe sahip olamazlar. Zira egemenlik, zorunlu olarak halkındır. Millet asla ölmez ve hükümet millete karşı idaresinden sorumludur. Devlet, halkın mutluluk ve ihtiyaçlarını sağlamaya mecburdur. Devletin neden ve amacı budur. Hükümeti tek başına ele alırsak ölür; fakat millet ölmez. Hükümet, bir soyutlanmış insandan başka bir şey değildir. Halk ise, çokluktur. Her iktidarın halktan çıkışının ve daima halka dönüşünün nedeni budur. Hükümet şekli değişebilir; fakat devletin şekli değişemez. Halk, kollektif hayatın koşulları altında birleşmiştir. Bu kollektif hayat, her iktidarın kaynağıdır; ve daima herhangi bir otorite'ye bırakılamaz. Hükümet iktidarını işletenlerin hepsi halkın temsilcisidir. Bunların faaliyeti, doğa yasasıyle çizilmiş olan sınırları aştığı andan itibaren topluma hizmet eden insanlar olmaktan çıkarlar. (Bu doğa yasaları *Ahd-i Atik*'in on emriyle toplumun iyiliğinde saklıdır). Bunlara, kendileri için çizilmiş olan güç sınırlarını aştıkları takdirde, itaat etmek gerekmez. İyi organlaşmış bir devlette büyük valilerden (magistrats) başka, diğer birtakım yönetmenler (administrateure), yani gözetenler (ephori) vardır ki, otoritenin en yüce temsilcisini seçer; halkın bozulamaz haklarını korur ve bu hakları bozan büyük valileri uzaklaştırırlar; aynı zamanda her otorite temsilcisini, kendi iktidarının sınırları içinde desteklerler. Bu *Efor*'lara, ilkçağ devletlerinde, örneğin senato üyeleri ve halk tribünlerinde rastlanır. Nitekim kendi zamanında da bu işi, seçmen (electeur) prenslerle belediye meclisleri yapmaktadır. Althusius, halkın egemenliğini tanıtlamak için birtakım tarihsel kanıtlar bulur; önce, birçok devletlerde bu türden bir otorite vardır ki, bütün halk adına büyük yönetmenin gidişini denetler; sonra halk, diktatör bir prensin nüfuzunu sarsar. Hollandalıların özgürlük için yaptıkları savaşa işaret ederek, Frise devletleriyle Felemenklilerde, egemenliğin prense ayrılmaz bir surette bağlı olmadığını, böyle bir egemenliğin ancak istismar suretiyle kazanılmış olacağını ve asıl saltanat hakkının ulusa ait olduğunu işaret eder; ve onların böyle bir ilke ve ülkü için cesaretle ,açık görüşlülükle (clervoyance) savaşmış olmalarını över.

Althusius, halk hayatının neden ve amacını da gözlemek suretiyle teorisine bir de felsefî kanıt ekler: Ona göre, halk hayatının amacı, otoritelerin iyiliği değil, belki, bütün halkın iyiliğidir. İnsanların birbiriyle birleşmelerinin ve toplum kurmalarının nedeni de, tek başına ka-

lan insanın düştüğü yalnızlık ve sefalettir. Halk hayatının tek nedeni, yalnız başına kalan insanın ihtiyacı ve bu tek kalışın yarattığı duygulardır. Başlangıçta aile ve komşu gibi küçük toplumlar teşekkül etmiştir. Bu dar toplumlar, birçok küçük toplumların birleşmesinden doğmuş olan büyük toplumların kökenidirler. Bu suretle yalnız özel (privé) bir toplum değil, belki siyasî bir toplum meydana gelir. Devlet, bütün küçük toplumları da içine alan tümel bir toplumdur. Althusius, burada büyük toplumlar içindeki küçük toplumlara büyük bir önem veren Bodin'i hatırlar. Zira, egemenliğin sahibi, türlü sosyal zümreler halinde organlaşmış ve Eforlar tarafından temsil edilmiş olan halktır.

Görülüyor ki Althusius, XVIII. yüzyıl teoricilerinden farklı ve hatta üstündür. Zira bunlar, soyutlanmış insanla, bunların toplamından doğmuş olan bir devletten başkasını tanımıyorlardı. Althusius'e göre, bütün diğer toplumların da temeli olan en basit toplum şekli, insanın ihtiyaçlarından doğmuş olan bir uyluşımdır (convention). Fakat, Althusius'ün anladığı bu uylaşım, sadece bencil olarak tasarlanmış olan ihtiyaçtan doğmamıştır. O, bunu 'doğal bir ihtiyaç' olarak göstermiştir. Aristo'nun, "İnsan, sosyal bir hayvandır" tanımını kabul etmiş; fakat, insan topluluğunu arıların veya diğer toplu yaşayan hayvanların toplumlarından çok üstün saymıştır. Althusius, doğal duyguyla bir sosyal eğilim (inclination), kişisel korunma içgüdüsüyle ilişkisini açıkça göstermez. Yani o, bu ilişkinin geniş bir ruhsal analizini de vermiş değildir. O, toplumdaki bireyi, bir atomun molekülleri gibi kabul eder. Bu nedenle toplumun oluşmasında, hareketin oluşmasında olduğu gibi, bu moleküllerin tepmesine (impulsion) işaret eder. Çünkü ona göre, 'mutlak birey' yoktur. Bireyler, kendilerine karşın, bir toplanma yöneşmesine sahiptirler. Oysa, XVIII. yüzyılın 'sosyal kontrat' teorisinde bireyler, mutlak olarak alınmış ve bu suretle de sosyal hayatın tarihsel evrimi teorisine aykırı düşmüştür. Althusius ise, bu iki teoriyi birleştirmiştir. Toplumu oluşturan ilk anlaşma (pacte) içerik (tacite) veya belirmiş (exprè) olarak yapılmıştır; eğer yalnız belirmiş olarak yapılmış olsaydı, belli bir yer ve zamanda yapılması gerekirdi. Althusius'e göre, toplumun oluşumunu yakalamak için değil, aynı zamanda iktidarın otoritelere geçişini anlamak için de bir kontrata ihtiyaç vardır. Şu halde biz hükümdarla bir anlaşma yapabilmek için, önce bir sosyal anlaşma yapmaya, yani önce, bireyler arasında, sonra da tüm halkla halkın egemenliğini kullanacak olan arasında bir anlaşma yapmaya zorunluyuz. Bu nedenle Althusius, son kontrat için (ki, birinciye de uygulanabilir) halkın açıkça kendi haklarını prense devretmek hakkını daima kendi ellerinde tuttuklarını kabul eder; ve "Halkın acele şartlar olmaksızın bir otoriteye itaat ettiği yerde, adalet ve denkserliğin (équité) genel icaplarıyle on emrin (décalogue) ihtiva ettiği kuralları düşünceyle bu otoriteye eklenmelidir" der. "Zira, halkın kendi zararı için prense sınırsız bir özgürlük vermiş olması hiç de doğru olamaz. Halk, kendini koruma fakültesinden yoksun olmayı istemeyeceği gibi, kendi toplamlarının sahip olduğundan daha üstün bir gücü, herhangi bir bireye vermek de istemez".

Görülüyor ki, Althusius'ün doğal hukuku, sosyal kontrat teorisiyle sosyal düzen ve gelişmenin istediği ideal yetkinliğin mitolojik bir anlatımıdır. O, bu ideali geçmişte tasarlamıştır. O da Bodin gibi Machiavel tarafından denenmiş olan politikayı yasamsal bir bilim haline getirmek istemiştir. Fakat Althusius, monarşiyi savunanların yaptıkları gibi, Tanrıbilim kanıtlarına dayanmamıştır. Vâkıa o da Saint-Paul gibi, her otoritenin Tanrı'dan geldiğini kabul etmiştir; fakat burada, tanrısal faaliyet dolaysız değil, dolaylıdır. Althusius'e göre de, toplumu yaratmaya ve otoriteleri belirtmeye yarayan güçler ve içgüdüler doğanın ötesinden, yani Tanrı' dan gelirler. Bu nedenle, prenslerin ve Eforların iktidarı, dolaysız olarak halktan ve dolaylı olarak Tanrı'dan gelir. Tanrı, devlete özentiyle hizmet işini, yalnız prenslere değil, belki Eforlara ve Diyet meclislerine de emanet etmiştir. Bu suretle Althusius, Tanrıbilimsel hipotezi gerilere atmış olur. Güçlü bir Calvenci (Calviniste) olduğu için, o da devletin başlıca amacı olarak din propagandasını gösterir; ve özgürlüğünü reddeder. Bu konuda *Tevrat*'ın V. kitabındaki 5 ve 13. ayetlere dayanır. Bu ayetler, din Babalarının öğrettiğinden başka bir inanca saplananları ölüm cezasıyle tehdit eder. Althusius'e göre, din özgürlüğü, imanı pekinsiz bir duruma getirir; ve devlette hükmetmesi gereken, ne kendimiz lehine, ne de aleyhimize olan birliği kaldırır.

Althusius'ün Tanrıbilimsel görüşü, Tanrıbilimle ilişkisi itibarıyle bireysel ahlâkın özerkliğine (autonomie) yaptığı itirazda da gözükür. Ona göre herkes, politika ve hukukun öğrettiklerinden başka olan ödevlerinin ne olduğunu on tanrısal emirden öğrenecektir. O, bu ödevleri *Civilius Conversatio* (Uygar İlişkiler) başlıklı kitabında dil ve harekette şerefli olmayı gerektiren ahlâk kuralları olarak açıklar.

Bkz. Giercke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der Naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau, 1880). Althusius'ün, doğal hukuk teorisinin ilk kurucusu olduğunu bu yazar keşfetmiş ve bu eserinde etraflıca göstermiştir). H. Höffding (c. I, s. 51-57). Eserinin son baskısı, 1932.

AMAFANIUS. Felsefe hakkında yazı yazan ve Epikür doktrinini memleketine ilk tanıtan Latin müelliflerinin birincilerindendir. M.S. II. yüzyılda yaşadı. Epikürcülüğün Roma'da birdenbire iyi karşılanmasının nedenini, onun bu işi büyük bir başarıyla yapmış olmasında aramalıdır. Kendisini, üslubunun ve diyalektiğinin kusurlu olduğundan söz eden Çiçeron'un eserlerinden tanıyoruz. Ne yazık ki Çiçeron, Amafanius'ün hayatına ve Epikürcülüğe yeni bir fikir ekleyip eklemediğine dair bir şey yazmamaktadır.

Bkz. Çiçeron, *Acad.*, (kitap I, c. II); *Lusc.*, (kitap IV, c. III; ve kitap II, c. III).

AMAURU, Bouchard. XVI. yüzyılın Fransız seçmecilerinden. 1530'da *de l'Excellence et Immortalité de l'Ame* adında bir eser yazmıştır. Bunda, yalnız Eflatun'un *Timée*'sinden değil, Fisagorcular kadar da Eflatunculardan ve doğrudan doğruya Fisagor, Linus ve Orphée'den bazı parçalar ve fikirler almıştır. Kralın danıştay yardımcısı olmuştur.

Bkz. Busson, *Les Sources et le Developpement du Rationalisme dans la Litterature Français de la Renaissance* (1533-1601; Paris, 1922, s. 174-176).

AMAURY, AMARICUS, AMALRICUS, ELMERICUS. XII. yüzyıl sonlarına doğru Chartre şehri yakınlarında doğmuştur. Paris okullarına devam etmiş ve çarçabuk diyalektik ve serbest sanatlarda üstat olan bilginler arasına girmiştir. Kendinden yüzyıl önce yetişmiş olan evrimcilerinkinden tamamen farklı ve ateşli bir zekâya sahip olan Amaury, geniş bir panteizme bağlanmıştır. O, bu sistemin özetini şöyle verir: "Her şey birdir. Her şey Tanrı'dır, Tanrı her şeydir". Bu suretle Amaury, yaratanla yaratılmış olan şeylerin özdeş olduğunu kabul etmiş; tanrısal zihnin, fikirleri bir anda yarattığına; ve her şeyin sonu Tanrı'da olduğuna inanmıştır. Yani her şey, sonsuz olarak dinlenmek için, tek ve değişmez bir varlık haline gelmek için ona dönecektir (Muratori, *Rerum İtal.*, t. III, s. I, col. 481; Gerson, *Opp.*, t. IV; Boulay, *Historie Acad.*, Paris, t. III, s. 23 ve 48). Brucker ve diğer bazıları bu düşüncelerin Amaury'ye ait olmadığını yazarlar (Brucker, *Hist. Crit. Philo,* t. III, s. 688).

Gerando'nun anlattığına göre, *Histoire Comparée des Systémes* (4 cilt, Paris, 1822; t. IV, s. 425). Amaury'nin kendi metodunu izleyerek kendine göre düşündüğünü savlayanlar da vardır. Bu iki düşünce de gerçeğe uygun değildir. Yaşadığı yüzyılın anlayış (mentalité) ve inançlarına bu kadar aykırı olan fikirlerinin kaynağını Aristo'nun fiziğinde arayanlar da olmuştur. Fakat gerçek olan Thomasius'ün gördüğü gibi (*Orig. Hist. Philo.* numara 39) daha çok Scot Erigèn'in etkisinde kalmıştır. Bu filozofun meşhur eseri olan *de Divisione Naturoe*'nin birçok parçalarını, Amaury'nin eserinde de bulabiliriz. Jourdain'in tahmin ettiği gibi, (*Recherches sur l'Age et l'Origine des Traductions Latines d'Aristo,* (Paris, 1819, s. 219). İbn-i Cebrul'un *Fons Vitoe*'si ile *de Causis* gibi eserlerden de yararlanmış olması olanaksız değildir. Amaury'nin fikirleri dinsel inançlara aykırı olduğundan, papa Innocent III. tarafından 1204'de mahkûm edilmiştir. Bir manastıra çekilmeye mecbur kalan Amaury, 1205'de ölmüştür. Kilise tarafından lânetlenmiş olduğu için Latran konseyinin bir emriyle kemikleri mezarından çıkarılarak dağıtılmış ve bir söylentiye göre, tenha bir kıra gömülmüştür. Bütün bu kovuşturmalara karşın, fikirleri çabuk yayıldı; taraftarlar buldu. Bunlara göre, İsa ve 'kutsal ruh', her insanda vardır ve her insanda hareket halindedir. Bundan, eserlerimizin kendimize ait olmayacağı, uygunsuz hareketlerimize hiç bir zaman son veremeyeceğimiz sonucu çıkar. Bu nedenle, vücutların ölümden sonra dirilmesini cennet ve cehennemi inkâr ederler. Ancak Tanrı'yı bilen bir kimsenin cenneti inkâr etmekle cehennemi kendi nefsinde taşımış olacağını kabul ederler. Bunlar, Veli'lere yapılan saygıların bir çeşit puta taparlık olduğunu söyler ve dinsel törenlere hiç bir değer vermezler. Bu düşüncelere inananlar arasında David de Dinnan, ünlüdür. Abijler-Abigeois'le Özgür Ruh Kardeşleri adını alan kurumların da Amaury'e dayandıkları sanılmaktadır. Panteizmle mistikliği ve müşrikliği birleştirerek kilise otoritesini yıkmaya çalışanların zındıklığı ilân edilerek öldürülmelerine ve yakılmalarına neden olan da bu filozoftur. Amaury'nin düşüncelerinde protestanlığın izleri vardır.

Bkz. *Histoire Littéraire de France*'ın XVI. cildinde Daunou'nun makalesi. Ch. Schmidt, *Histoire et Doctrine de la Secte des Cathars* (2. cilt, Paris, 1849); Jundt, *Histoir du Panthéisme Populaire au Moyen Age* (1875); Jourdain, *Mémoire sur les Sources Philosophiques des Héritieres d'Ammaury de Chartre et de David de Dinan, Membre de l'Institut Imperial de France* (1870); Preger, *Geschichte der Deutschen Mystik des Mittelalters* (1874).

AMBROISE, Saint. IV. yüzyıl Tanrıbilimcilerinden ve Latin kilise babalarından. Milano piskoposudur. 340'da Trèves'te doğdu ve 397'de öldü. Senatoda Zafer mihrabı'nı bırakmak istemeyen Symmarue'nin güçlü bir hasmı olmuştur. Thessalonia'daki katliamdan sonra, imparator Théodosius'ün Milano kilisesine girmesini yasak etti. Onu, ancak uzun bir arıtmadan (kefaret) sonra, komünyona kabul etmiştir. Eserleri, karakterinin yumuşaklığını gösterir. Özel bir din töreni icat etmiş ve kutsal musi-

kide bazı değişiklikler yapmıştır. Hıristiyanlığa kazandırmış olduğu Saint-Augustin'i 387'de vaftiz etmiştir.

Ambroise'ın felsefeyle ilgisi azdır. *de Officius Ministorum Libri Tres.* adlı eserinde (I, 135; I, 85) Stoacı bir ahlâkı savunmuştur, yani iyiliklerin amacını doğayla nefsin uygunluğundan ibaret görmüştür. Aynı zamanda bu ahlâkı Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır. Vaktiyle pek çok okunmuş olan bu eserin pek de felsefî bir değeri yoktur. Ambroise, Çiçeron'un *Ödevler* adlı eserini örnek tutarak bu adda bir kitap yazdı ve papazların her çeşit ödevlerini gösterdi. *de Paradiso* başlıklı kitabında cennete dair verdiği düşüncelerde, Philon ve Saint Augustin'den ilham aldığı görülür. Şu eserler de onundur: *Homélies; Hexaméron* ve bazı yorumlamalarla *Bakirelere Dair.*

AMELIUS veya **AMERIUS.** Milâdın III. yüzyılında parlamıştır. Plotin'in öğrencilerindendir. Etrürya'da (Toskana) doğmuştur. Asıl adı Gentilianus'tür. Felsefe tarihinde takma adı kullanılmaktadır. İhtimal ki, bu adı kullanmış olması, kendisinin bu âlemde olup biten şeylere karşı duyduğu nefrettendir. Zira, Amelius sözcüğü, Yunancada 'Kaygısız' anlamına gelen bir sözcüktür. Önce, Stoacılardan Lysimaque'a bağlandı, sonra Numénius'ün yazıları eline geçince o kadar çok sevindi ki, bunları ezberledi ve kendi eliyle kopya etti; bu andan itibaren de İskenderiye okulunu benimsedi; o vakitler, Plotin bu okulun en ünlü mümessili bulunuyordu. Amelius, bu üstadı bulmak üzere Roma'ya gitti. 246'dan 274'e kadar yirmi dört yıl onun derslerine devam etti. Bu yeni üstadından ne işitmişse hepsini kaydetmiş ve bunlara kendi yorumlamalarını eklemiştir ki, hepsi yüz eser tutmaktadır. (Porphyre, *Vita Plot.,* c. III). Bu eserler Yeni Eflatunculaların nedenlerini açıkça bilmediğimiz felâketleri arasında kaybolmuşlardır. Plotin, kendisini anlayan öğrencilerinin en üstünü olarak Amelius'ün adını verdiği için, bu kaybolmaya daha çok acınır. Amelius'ün eserlerinden zamanımıza daha çok kitap gelebilmiştir. Bu kitapta Plotin'le kendisinin çeşitli fikirleri vardır. Amelius, Plotin' in bir resmini elde etmek için, okula gizlice bir ressam sokmaya muvaffak olmuştur. Hocası, onu idealar'ın mahiyetine dair Porphyre'in ileri sürdüğü ilk itirazları reddetmeye memur etmişti; fakat ikisinin bu rekabeti uzun sürmedi. Plotin'in ölümünden sonra okulun gelişmesine birlikte çalıştılar; ve irfancıların (gnostiques) itirazlarına birlikte hücum ettiler. Porphyre, Zerdüşt'e isnat edilen eserlerin sahte olduğunu tanıtladıktan sonra Amelius de Zostrianus'ün doktrinini reddetmek için kırk kitap yazmıştır. Plotin'i Numénius'ün eserlerinden birçok düşünceleri aşırmakla suçlandıran savlamalara karşı da, Amelius, hocasıyle Numénius'ün sistemleri arasındaki farkı belirten bir eser yazmış ve bunu Porphyre'e ithaf etmiştir. Amelius, yaşadığı dönemin filozofları arasında yüksek bir düşünür, fakat kötü bir yazar olarak tanınmıştır. Kendisinden sık sık söz eden Longin, Amelius'ün pek verimli görüşlere sahip olduğunu anlatır. Asinéli Théodor, Porphyre'in öğrencisi olduğu halde, Amelius'ün doktrinlerine bağlanmayı tercih ederdi. Amelius, hocasından farklı olarak üç zihin, üç kural, dokuz hipostas kabul etmiştir. Bundan söz eden Proclus, 'Âlemin ruhu' fikrini, onun reddettiğini kaydeder; ve doktrinindeki, üç kural, üç zihin... vs.'nin İrade, Düşünce ve İcra'dan ibaret olduğunu kaydeder. Yani ona göre Tanrı, bu üçüzlemenin, Kural, Zihin ve Ruh'tan ibaret olan mistik bir anlatımıdır. Bunların her biri de ona göre, ayrı bir üçüzlemeyi oluşturur. Asinéli Théodore'un doktrini de bu esasa dayanır. Onun bu konudaki düşüncelerinin gerçek mahiyeti ve Plotin'le ilgisi hakkında Proclus uzun uzadıya yorumlamalara girişmiştir. Amelius'ün Saint-Jeant'a nazaran, İncil'den de söz ettiğine göre, Hıristiyanlığın üçüzlemesini bildiği anlaşılmaktadır. Kelâm teriminden o şöyle söz eder: "Vücuda gelmiş olan her şeyin ebedî nedeni, Kelâm'dır. Bunun içindir ki bu Barbar (yani, Saint-Jean), onu Tanrı'da bir ilke ve hatta Tanrı'nın kendisi saymıştır. Ona göre her şey Kelâm'ın etkisiyle olur, her varlık onda ve onunla yaşar. Kelâm, bir cisme düşünce, o cisim etle kaplanır ve beşerî hayatımızı yaşar; bu sürgün esnasında bile tanrılığının kanıtlarını verir; ve bu cezaevinden kurtulduktan sonra tekrar Tanrı olur veya Tanrı'yı bulur; ve bir cisme düşmeden önceki halini alır". J. Simon, Amelius'ü, Hıristiyanlıktaki Kelâm ile aklın özdeşliğini ilk kez ileri süren bir filozof sayar. Amelius, Cinler ve Ruh hakkında İskenderiye okulunun geleneksel fikirlerine yeni bir şey getirmemiştir.

Amelius, Plotin'in ölümünden sonra Suriye' de Apamée şehrine giderek bir süre yaşadıktan sonra ölmüştür. O da, döneminin diğer filozofları gibi, çökmeye başlamış olan paganizmayı felsefe yardımıyle kurtarmaya çalışmıştır.

Bkz. Eunape, *Vit. Sophist;* ve *Fragment. Histor.,* vs.; Suidas, *Amelius;* Porphyre, *Vita Plotini;* Vacherot, *Histoire Critique de l'Ecole d'Alexandrie* (Paris, 1846-1851. 3 cilt); J. Simon (2. cilt, s. 63-80).

AMMONIUS, İskenderiye'li. Milâdın I. yüzyılında yetişen gezimci filozof. Atina'da felsefe okutmuştur. Kendisinden ders almış olan Plutarque, yazdığı eserlerde Ammonius'den pek fazla söz etmemekle birlikte, hocasına dair bir eser yazmıştır. Bu kişinin eserlerinden anlıyoruz ki,

Ammonius, sınamayı, hayret ve şüpheyi, felsefenin şartı saymış ve Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışan ilk gezimci filozof olmuştur. Patricius de bunu tanıtlamaya çalışmıştır. *Discuss Péripa.*, (t. lib. III, s. 139). Bu filozof, saf gezimcilerden değilse de, uzlaşımcılık (syncrétisme) okuluna bağlıdır. Eser yazıp yazmadığını bilmediğimiz gibi, hayat ve fikirleri hakkında da başka bir şey bilmiyoruz. Yalnız Mısırlı olduğu ve Atina'da öldüğü kabul edilmektedir. *Mısırlılar ve Kurbanlar* başlıklı eserin yazarı olduğu sanılmaktadır.

AMMONIUS. Takma adı Saccas'tır. Bu ad, kendisinin ilk mesleğini anlatır ki, 'hamal' demektir. İskenderiye'de yaşamış ve orada, M.S. 232' den 243'e kadar ders vermiştir. Yeni Eflatunculuğun kurucularındandır. Ebeveyni Hıristiyandır; kendisi de bu dinin eğitimini almıştır. Fakat müşrik felsefeye bağlanmak suretiyle bu dini terketmiştir. Bunu Eusèbe'in saklayıp Porphyre'in anlattığı bir parçadan öğreniyoruz. *Histoire de l'Eglise* (liv. IV). Eusèbe, Ammonius'-ün Hıristiyanlığı hiç bırakmadığını, yalnız Musa ile İsa'yı uzlaştırmaya çalıştığını anlatırsa da, burada söz ettiğimiz Ammonius, hiç bir eser yazmamıştır. Öğrencilerinin tanıklığından da anlaşılıyor ki, derslerini takrir etmek suretiyle vermiştir. Onun sözünü ettiği Amınonius, aşağıda göreceğimiz Ammonius'tür.

Milâdın V. yüzyılında Némèsius ve Hieroclès de, Ammonius'ün bazı düşüncelerini naklet-mektedirler. Her halde bunların anlattıkları şeyler de bir başka Ammonius'e aittir. Yalnız Ammonius'ün o dönemde henüz yirmi yaşında olan Plotin'e on yıl hocalık yaptığını biliyoruz. Öğrencileri arasında dilci Longine, Hérenius'le Origène de vardır. Bu sonuncuyu aynı yüzyılda yaşamış bulunan Hıristiyan Origène' le karıştırmamalıdır.

Bkz. Jul Simon, (2. cilt); Vacherot, (3. cilt); C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle, 1854); T. H. Whittaker, *The Neoplatonists* (2. bas. Cambridge, 1918); J.-L. Dehaut, *Essai sur la vie et la Doctrine d'Ammonius Saccace* (Bruxelles, 1836); Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (Leipzig, 1875-1882, c. III, s. 689).

AMMONIUS. Latince adı, Ammonius Hermioe' dir. Hermias ve Aédésie'nin oğludur ve Proclus' ün öğrencisidir. Hocasının ölümünden sonra Atina'yı terkederek doğduğu il olan İskenderiye'ye gelmiş, burada felsefe ve matematik okutmuştur. O, birçok diğer Yeni Eflatuncular gibi, Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmıştır. V. yüzyılın sonlarına doğru yaşamıştır. Birçok eserlerinden zamanımıza iki üç tanesi gelebilmiştir. Bunlar, Aristo'nun *Kategoriler*'i ile Porphyre'in *İsagukya*'sına dair bir yorumlama ve Comm.'in *Arist. Librum de Interpret* adlı eserinin Latince metnidir (Venedik, 1545). Bu iki eser, birkaç kez ayrı ayrı ve bir kez de bir arada basılmıştır. Aristo'nun biyografisini de Ammonius'ün yazdığı söylenirse de, bazıları bunu Philopon'un yazdığını savlarlar.

Ammonius, Eflatun felsefesini, o zamanlar İskenderiye'de okutulmakta olan şekliyle benimsemiş ve o kadar büyük bir başarıyla okutmuştur ki, birçok tarihçiler kendisini, Yeni Eflatunculuğun kurucusu sanmışlardır. Oysa o, yalnız Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmakla kalmamış, bunlara, Fisagor'la Doğu felsefesine dair bildiği şeylerin hepsini karıştırmıştır. Bu bakımdan okulun kurucusu değil, güçlü bir temsilcisidir. Pek eski çağların en esrarlı fikirlerini ilkel bilgeliğin (sagesse) bir mirası olarak, sayısı pek az, fakat çok seçkin olan, öğrencilerine gizli derslerde öğretmiştir. Derslerinden sızan mistik coşkunluk (enthousiasme), onun Tanrı'dan ilham aldığı sanısını vermiştir. Öğrencilerinden Erennius, Origène ve hepsinden üstün olarak Plotin hocalarının derslerini bir giz olarak saklamak için sözleşmişlerse de, arkadaşlarının sözlerinde durmadığını gören Plotin, Ammonius'ün fikirlerini o suretle yaymıştır ki, ikisinin fikirlerini birbirinden ayırt etmek güçtür.

Bkz. Plotin maddesi ve bu maddenin bibliyografyası.

AMPERE, André Marie. Fransız fizikçi ve matematik bilgini. Felsefede de önemli bir kişiliktir. 22 haziran 1775'de Lyon'da doğdu. Bütün hayatı boyunca yaptıklarından daha fazlasını yapamadığı için üzüntüler çekmiştir. Başarma kararıyle birçok planlar ve tasarılar hazırlamış, fakat bunları birer birer terketmiştir. Geçim darlığı yüzünden ailesi Lyon yakınlarında bir küçük kasabaya taşınınca, Ampere, hoca olarak yalnız babasını ve evlerindeki kitapları buldu. Ev kitaplığında kutsal ve zındıkça yazılmış belâgat kitapları, tarih ve şiire dair eserler vardı. Bunların hepsinden hoşlandı; fakat, daha çok Diderot ve d'Alembert' in büyük hacimdeki yirmi ciltlik ansiklopedilerini sevdi. Sarsılmaz bir öğrenme tutkusu, yorulmak bilmeyen bir çalışma iradesi, geniş ve eşsiz bir bellekle nitelenmiş olan küçük Ampere, aldığı din eğitimine karşın, bu büyük eseri baş-



tan başa öğrendi. Babasının kitaplığı yetmeyince, kendisi zaman zaman Lyon'a gönderildi. Oradaki, Millet Kitapsarayından yararlanmaya başladı. Matematiğe karşı büyük bir istidat gösterdi. Bu kitap sarayının müdürü, bilgi aşkıyle çırpınan bu çocuğa, gereken yardımları yaptı; Latince ve entegrel hesabına dair dersleri verdi ve kendisini Euler ve Bernouilli gibi büyük matematikçilerin eserlerini anlayacak bir duruma getirdi. Daha sonra Yunanca da öğrenen Ampere, on üç yaşındayken Lyon Akademisine o zamana dek çözülmemiş olan şu iki problemi sundu: 1. Dairenin dört eşit kareye ayrılması; 2. Daire yaylarına eşit doğrular çizmek. On sekiz yaşındayken hemen bütün matematiği ve ansiklopedinin bütün maddelerini esaslı bir surette biliyordu. Bu eserdeki 'dil' sözcüğü dikkatini çekmiş, çeşitli diller yüzünden insanlığın birbiriyle anlaşamadıklarını düşünmüş, yalnız kendisinin anladığı bir dil icat ederek gramerini de yapmış, hatta bu uydurma dille şiirler de yazmıştır. 1793'de Lyon sulh yargıçlığını yapmakta olan babası, bu şehrin zaptından sonra aristokrattır diye idam edilmiş, bu felâket, Ampere'i bir yıl kadar aptal bir duruma getirmişti. Babası idamından önce eşine yazdığı hazin bir mektupta, "Oğluma gelince, kendisinden beklemediğim hiç bir şey yoktur" diyordu ki, Ampere, babasının umduğundan daha üstün bir insan olduğunu tanıtladı. Ampere, bu dönemde, Rousseau'nun *Bitkilere Dair Mektuplar*'ı ve Latince şiirlerle uğraştı. Bu çalışmalar, onun düşünsel faaliyetini aydınlattı. Kendisi de birtakım şiirler ve trajediler yazdı. 1796'da beklenmedik bir rastlantı ile, tutulduğu bir aşk yüzünden evlendi. Geçim darlıkları çektiğinden, özel matematik dersleri verdi. Geceleri diğer birtakım gençlerle Lavosier'nin *Kimya*'sını okudu. 1800'de baba, 1801'de de, Ain vilâyetinin merkez okuluna fizik hocası oldu. Sevgili eşi ile oğlundan uzak kaldığı bu dönemde, şiirle uğraştı. Bir taraftan da elektrikte yapılacak büyük bir keşif için Bonaparte'ın teklif ettiği büyük bir mükâfatı kazanmak ümidiyle bu konuya dair bir fizik kitabına başladıysa da bitiremedi. Matematiğe dair başladığı diğer bir kitabı da aynı suretle yarım kaldı. Sonra kimyanın geleceği hakkında ileri sürdüğü fikirlerden tasalanarak, kitabını yaktı; 1802'de bastırdığı *Considerations Mathématiques sur la Théove du jeu* adlı eseri, Laland ve d'Alembert tarafından pek takdir edildi. Bu başarı, kendisinin Lyon'da açılan yeni liseye matematik profesörü olmasını sağladı. 1802 ve 1803'te d'Alembert'e ve enstitüye sunduğu aritmetik ve mekaniğe dair tez, kendisini bütün bilginlere tanıttı. 1803'de eşini kaybetti. 1805'de Politeknik Okuluna müzakereci oldu. Paris'te yeniden evlendi. 1807'de Athénée de yarı matematik, yarı metafizik mahiyette dersler vermiştir ki, bilimlerin sınıflanması ve psikolojiye dair düşünceleri bu derslerin içindedir. 1808'de üniversite genel müfettişi, 1809'da, Politeknik Okuluna mekanik profesörü oldu ve 1814'de enstitü üyeliğine seçildi. 1819'dan 1820'ye kadar Sorbonne'da felsefe dersleri verdi. 1820'de Collége de France'da genel fizik profesörlüğüne getirildi. Bu tarihten 1827'ye kadar elektrodinamikte yaptığı keşiflerle adını ebedîleştirdi. Bütün Avrupa bilim cemiyetleri, onu kendi üyelerinden saymak istemişlerdir. Üniversitenin genel bir teftiş seyahati esnasında Marsilya'da hastalanarak 10 haziran 1836'da öldü.

61 yıllık ömrünün 26 yaşına kadar geçen birinci kısmı, kendini yetiştirmek için pek çeşitli okumalarla geçmiştir. Diğer 35 yıllık ikinci kısmı, eser verme dönemidir ki, bunun en yararlı kısmını son 17 yılı teşkil eder. 1802'den 1820'ye kadar matematik ve psikoloji ile, bu tarihten ölünceye dek de daha çok fizik, kimya, zooloji, kozmologie ve bütün bilimlere uygulanmış olan felsefeyle uğraşmıştır. Aynı zamanda bu dönemde Maine de Biran'la yaptığı felsefî yazışmaların parçalarından oluşmuş bitirilmemiş bir psikoloji memvarı ve Athénée'de verdiği derslerden bazılarıyle Sorbonne'da verdiği felsefe dersleri, kendisine felsefe tarihinde yer almasını sağlamıştır. Hayvanlar felsefesine dair özel görüşleriyle 1829'dan ölümüne dek çalışmalarının tek konusunu teşkil eden 'Bilimlerin sınıflanması', kazandığı bu yeri ebedîleştirmiştir. Ampere'in pozitif bilimlerle matematiğe dair geniş çalışmaları eserimizin ilgisi dışındadır.

Psikolojiye dair düşünceleri, enstitünün 1804 yılı için müsabakaya koyduğu bir sorun hakkında 1803'de hazırlayıp yarım bıraktığı memvardaki parçalarla Maine de Biran'a yazdığı mektuplarda saklıdır. Bunlardan anlaşılıyor ki, o, Condillac'ın duyumculuğuyle dönüşmüş duyum (sensation transforprée) sisteminden yavaş yavaş uzaklaşan, yani duyumcuların bilmediği ve hatta Descartes'ın bile ihmal ettiği 'Ben'in (Moi') iradeli faaliyetini ileri süren yeni felsefî görüşlerde aktif bir rol oynamıştır. Fazla olarak duyarlıkla (sensibilité) iradenin yanında akla da değer verdi. (Ampere'in psikolojisi, Barthélemy Saint-Hilaire'in 1866'da yayınladığı *Philosophie des deux Ampére* adlı eserinde toplanmıştır. Bu eserin ikinci yarımı, *des Fragments du Memoire de l'an XII* (1803'ten 1840'a Kadar) ile *Lettres à Maine de Biran*'ı, bir de daha sonra Ampere'in oğlu J. J. Ampère'in *Introduction à la Philosophie de mon père* adlı eserine eklediği *parçalar*'ı (fragments) ihtiva

eder. Oğlunun eserinin birinci kısmını teşkil edilen *Ek* (appendice) de bu bakımdan önemlidir). Ampere'in psikolojik ilham kaynağı olan Maine de Biran'ın *Sur l'Habitude* (Alışkanlık Hakkında) ki memvarıdır. Bu eserde duygularla (sentiments) duyumlar aynı olaymış gibi birleştirildiği halde, Ampere, bunların farkını göstermiş ve iradeli faaliyetin duyum, duygu ve fikirden tamamen farklı bir olay olduğunu açıklamıştır.

Ampere'in bazı metafizik düşünceleri de rasgele kullandığı görülür. Örneğin, Newton'a uyarak sonsuz zamanda, sonsuz uzayın gerçek varlıklar olduğunu, fazla olarak da cisimlerdeki uzamın (étendue) sonsuz uzaydan ve her varlığın süresi (duré) ise sonsuz zamandan hareket ettiğini savlar. Zira, ilke olarak her sonlu varlığın aynı mahiyette olan sonsuz bir varlıkla zorunlu olarak bulunduğunu kabul etmektedir. O, bu yanlış ilkeden, her düşünen varlığın, sonsuz bir düşüncede yer tutmasını ve sonlu varlığın düşüncelerindeki her hareketin, bütün düşünceleri kaplayan bu sonsuz düşüncede bir değişiklik yapması gerektiği sonucuna ulaşır. Nasıl ki, bir cismin her hareketi, tüm cisimleri kaplayan sonsuz uzayda bir değişiklikten ibaretse... Denebilir ki, Ampere'in 1804' de içinde bulunduğu koşullar, kendisini panteizme bağlamıştı. Fakat bu inançlarını son eserlerinde devam ettirmemiştir.

Ampere, dış algı (idrak), çaba (effort) şuuru ve hareket duyumu hakkında, bugünkü bilgilerimize uymamakla birlikte, M. de Biran'ınkinden farklı görüşler getirmiştir. Aynı zamanda ruhsal olgulardan bazıları için kendi anlayışına göre, birtakım garip terimler kullanmıştır: Énesthèse, nouménalité, phénomenalité, contuition, jujment docimastique, j. étéodictique vs... gibi. Ampere'in *Aissai sur la Philosophie des Sciences* veya *Exposition Analytique d'une Classification Naturelle de Toutes les Connaissance Humaines* (ki bu eserin birinci kısmı 1838' de, ikinci kısmı ise, ölümünden sonra Saint-Beuve ve Littré'in notlarıyle oğlu tarafından 1843'de basılmıştır) adlı eserinin birinci bölümündeki önsöz'e, Boulin'in yazmış olduğu makale, onun psikoloji alanında zamanına göre birtakım yeni gözlemler yaptığını açıkça gösterir.

Burada, onun bilim sınıflamalarında önemli bir yeri ve etkisi olan ikişer ikişer iki sınıfta toplamış olduğu *Bilginin Dört Sıra Teorisi*'ne de biraz dokunmamız gerektir: Ampere, bu iki sıradan birincisini dile bağımsız, ikincisini zorunlu olarak dile bağımlı sayar. Birinci sınıfta şu bilimler vardır: 1. Zorunlu şeklini, duyulur (sensible) algıdan alan uzam ve sürenin ilkel ve özel kavramları (conseptions); 2. Töz ve nedenin nesnel kavranışları; 3. Onomastiques, yani özel adlarla ilgili anlayışlar, yani, bir taraftan 'duysal (sensitif) olaylar' için 'mukayeseli (comparatives) anlayışlar' veya 'genel fikirler', bir taraftan da, zihinli faaliyet için, 'düşünmeli (riflexive) fikirler', ki bu sonuncu sınıf şu dördüncüyü de içine alır; 4. 'Açıklayıcı anlayışlar' ki, bunlar aracılığıyle olaylardan nedenlere yükseliriz. Dile bağlı olan ikinci sırada, nefsi ilgilendiren anlayış esastır. Kendisi de seçkin bir bitkiler bilgini olan Ampere, Bernard Jussieu'nün bitki sınıflamasını, bilimleri sınıflamada örnek olarak kullanmış ve bu işte Bacon ve d'Alembert'in öznel metodunu veya P. Ventura'nın yaptığı gibi, bilimlerin kullandığı kurallara (kaide), yani, otorite, akıl yürütme (raissonnement) ve gözlem'e göre değil, tamamıyle nesnel bir görüş'e bağlanmıştır. Beşerî bilgilerin sınıflanmasına *Mathésiologie* (genel *olarak öğrenim bilimleri)* adını vermiş ve bilimleri konularına göre iki büyük bölüme ayırmıştır: Birincisi, konusunu maddeden alan ve madde teşkil eden bilimler, ikincisi, konusunu düşünceden alan veya düşünceyi teşkil eden bilimler ki, bunlardan ilkine kozmoloji, diğerine de, beşerî psikoloji (noologie) denilir. Ampere, birinciyi, asıl kozmoloji ile ilgili bilimler veya organik olmayan madde bilimi; bir de fizyolojiyi ilgilendiren veya organlaşmış canlı madde bilimi diye iki kola ayırdığı gibi, noolojiyi de, asıl noolojik bilimler ve sosyal bilimler olmak üzere iki kola ayırır. Sonra bunları ayrı ayrı dörder kol ve dallara ayırmak suretiyle 128 bilim elde etmiş olur. Klasik sınıflamalar arasına girmiş olan bu sınıflama, pek çok eleştirilmiştir. Thélésiologie, thélesiographie, hypparctologie, onthothétique... gibi felsefe, psikoloji, teodise veya ahlâktan ayrı incelenemeyecek olan bahisleri farklı bilimler gibi göstermesine, bilim olamayacak bazı bilgileri ayrı bilimlermiş gibi belirtmesine, sunî ve zorlanmış bir sınıflama olmasına karşın, Ampere'in emeği tamamen boşa gitmiş değildir. Eserinin *Başlangıç* ve *Giriş* kısmında, dil oluşmadan, çocukta nesnel ve öznel kavrayışın var olduğunu ve her bilim konularının da böyle iki yönlü bir özelliği bulunduğunu anlatarak 'Kavrayışın dört sıraya' dayanan felsefî teorisinin doğruluğunu tanıtlamaya çalışır ki, bunun yanlışlığını Arago tanıtlamıştır: *(Biographie Universelle).*

Bkz. Oğlu J. J Ampère'in *Introduction a la Philosophie de mon perè* (1954) ve bu eserin B. Saint-Hilaire tarafından yazılan onsözü ile *Philosophie de daux Ampèère* (1866); M. B. Naville, *Maine de Biran, Sa vit et ses Pensées* (1900).

ANACHARSIS. M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış olan Skit (Scythe) filozofu. Skit kralı Caduidas'ın kardeşi, Yunan bilgelerinin sekizincisi olduğunu ve M.Ö. 588'e doğru yaşadığını savlayanlar

da vardır. Solon'un Atina'ya kanun hazırladığı bir dönemde, Yunanistan'a gelmiş, bu büyük adamla ve Korentli Périandre'la, Lakedemonyalı Nyson'la tanışmış; sözde Lidya kralı Kresus, kendisini sarayına çağırmış, insan ve eşya hakkındaki görüşleriyle ün kazanmış olan Anacharsis'e saygı göstermiştir. Eski Yunan edebiyatı Anacharsis'i uygar devletlerin kötülük ve niteliklerini, orijinal olmaktan çok, özgür bir ruhla değerlendiren vahşî bir tip sayar. Kendisinin birçok güzel söz söylediği savlanırsa da, bunların ancak dokuzu kendisinindir. Diogéne Laêrce ve Sudias, bunlardan bazılarını naklet-mişlerdir: "Şarap, üç salkım taşır: Biri, haz, diğeri sarhoşluk, üçüncüsü de, pişmanlık". Kendisine, kanaatkâr olmak için ne yapmalı? diye sorulmuş, "Sarhoşların iğrenç görünüşüne bakarak" demiş. Heykellerinin kaidesinde, *"Dilinin, midenin ve şehvetinin efendisi ol."* cümlesi vardır. Agorayı, "Karşılıklı aldanılan ve hırsızlıkla zenginleşen yerdir" diye tanımlar. Mürekkebi icat ettiği söylenir. Crésuse şu mektubu yazmış: "Lidya kralı, Yunanlıların töre (örf) ve âdetlerini öğrenmek için Yunanistan'a geldim. Altına ihtiyacım yoktur. Skit bölgesine daha mükemmel olarak dönmek mutluluğu bana yeter. Bununla birlikte, sizinle görüşmek için Sard'a geleceğim".

Yurduna dönünce, yurttaşlarının millî âdetlerini ve inançlarını değiştirmek ve Démétre dinini yaymak istediğinden, kral olan kardeşi Saulius tarafından bir av esnasında okla öldürülmüştür. Ölümünden önce, "Yunanistan'da ruhumu kurtarmıştım, kendi yurdumda kıskançlık yüzünden ölüyorum" demiştir.

Bkz. Diogéne Laêrce (c. I); B. Tollens, *Queestiones Anacharideae* (Leyde, 1834).

ANATOLIUS. İskenderiye Okulundandır. Milâdın III. yüzyılında yaşamıştır. Jamplique'in ilk hocasıdır. Rendtorf, *Bibliothèque Greque*'inde, bunun *Sempatilere ve Antipatilere Dair* başlıklı bir eser yazdığını söylerse de, aslı yoktur. Porphyre'in, *Homeros'a Dair Sorunlar* adlı eserini Anatolius'e ithaf ettiği sanılmaktadır. Bir söylentiye göre, Porphyre, Jamblique'in keramet işleriyle uğraşmasına kızarak Anatolius'ün kendisine ardıl olmasını istemiştir.

Bu Anatolius'ü aynı adı taşıyan ve aynı yüzyılda yine İskenderiye'de yaşamış olan gezimci Anatolius'le karıştırmamalıdır. Bu filozof, Hıristiyanlığı kabul ederek Laodise'de papazlık da yapmıştır. IV. yüzyıl başlangıçlarında öldüğü sanılmaktadır.

Bkz. J. Simon (c. II, s. 190-191).

ANAXAGORE, Klazomen'li. Arsito'ya göre, (*Metafizik*, liv. ch. III), Empedocle'dan birkaç yıl önce, LXX. Olimpiyad içinde Klazomen kasabasında doğmuştur. Bu tarih yaklaşık olarak M.Ö. 500. yıla rastlar. 80 yaşında öldüğüne göre, M.Ö. 420'ye dek yaşamıştır. Aristokrat bir aileye mensuptu. Gerek servet ve gerek yetenek itibarıyle, "Aydın zekâların dikkatini çekebilecek olan tek bilgi" saydığı astronomi ve felsefeyle uğraşabilecek bir durumdaydı. Bilemediğimiz bazı nedenlerle yirmi beş yaşındayken Atina'ya gelmiş, Pèriclés, Protagoras ve Euripides' in dostluğunu kazanmıştır. Bu sayededir ki, otuz yıl kadar Atina'da düşündüklerini serbestçe yaymaya muvaffak olmuştur. Siyasî hayata hiç karışmamış olmakla birlikte, şair Aristophanes'ın *Bulutlar* adlı eserinde anlattığı gibi, o vakitler Atina'da halkın seviyesi ve ruh hali, filozofların serbest düşüncelerine dayanabilecek kadar gelişmediğinden, kendisini göksel cisimlerin tanrılığını inkâr ve ayın toprak, güneşin akkor haline gelmiş bir taş parçası olduğunu savlamış olmakla suçlandırmışlardı. Bu yetmiyormuş gibi, bir de İran tarafını seçmiş olmakla sanık tutulmuş ve pek zalim bir kararla öldürülecekken Pèriclés'in himayesiyle ve birtakım zor koşullar altında Lapsiki'ye sürülmüş (M.Ö. 434), orada halkın büyük sevgi ve saygıları içinde ölmüştür (428). Anaxagore, *Peri Fuseos* (Doğaya Dair) adlı bir eser yazmıştır.

Atinalıların filozoflara karşı ilk esaslı taassup saldırganlığı Anaxagore'a yapılandır ki, bundan sonra, birtakım büyük fikir adamlarına saldırmak âdet olacaktır. Anaxagore, yalnız doğum yeri bakımından İyonyalı değildir; belki, hocaları bakımından da İyonyalıdır. Çiçeron, Strabon, Diogéne Laêrce, Semplisius, kendisinin Anaximène'e öğrencilik yaptığını anlatırlar. Fakat onu asıl İyonyalı yapan, üzerinde çalıştığı konuların yönü ve doktrininin genel karakteridir. Zira o, ruhsal bir ilkeye kadar yükselmemişse de, daima duyulur (sensible), âlemin zihinli oluşunu açıklama gayesini gütmüştür ve kendisine 'Üstün Fizikçi' adı takılmıştır. Anaxagore'un dış âlemle uğraşmayı sevmesi, Eflatun'u, onun hakkında Sokrat ağzından birtakım yersiz ve haksız kınamalarda bulunmaya sevk etmiştir. Fedakâr, yüksek ve karşılık beklemez bir kişiliğe sahip olan bu filozof, Lapsiki'de bir okul açmıştır ki, ölümünden sonra bu okuldaki yerini, Atinalı Archelaus'un aldığı sanılmaktadır. Felsefeyi Atina'ya ilk getiren Anaxagore, Favorinus'un tanıklığına göre, Homeros'un şiirlerini alegorik ve ahlâksal bir anlamda açıklamıştır. Bu işi ilk kez, Anaxagore yapmış, sonra bu şiirlerde görülen tanrılar ve diğer ruhsal varlıkların birtakım sembol ve benzetmelerden başka bir şey olmadıklarını ileri sürerek yorumlayan Lapsiki'li Metrodore ve arkadaşı Megarya'lı Théogenès olmuştur. Plutarque onun Péricles'e halkı metanetle yönet-

mek sanatını öğrettiğini ve böylece politika ile de uğraştığını savlamaktadır. Nihayet Eflatun da onun, zihnin nitelikleriyle kanunları üzerinde fazla çalıştığını anlatmaktadır; bazı önemli parçalarına sahip olduğumuz *Peri Fuseos,* fizik hakkındaki düşüncelerini göstermekle birlikte, diğer bazı sorunlar üzerinde de düşündüğünü göstermektedir. Bu eserin ilk kitabı, ilkelerden söz eder. O da tüm antikite filozofları gibi, maddeyi şekil ve öğelerin esaslı ve değişik kaynaşmalarına karşın, sonsuz ve zorunlu bir töz saymış ve "doğada hiç bir şey oluşmamış ve hiç bir şey yok olamaz!" ilkesine bağlanmıştır. Ona göre maddenin özellikleri, âlemin genel hareket ve ahengidir. Tesadüf ise, bizim dilimizdeki nedenlerin bilgisizliğinden başka bir şey değildir. O, başka filozofları kolayca kandıran bu kör zorunluluğu, yani tesadüfü inkâr eder ve yaşadığı döneme kadar kimsenin bilmediği bir ikiciliği (dualisme) ileri sürmüş olur. Eserlerinden birinin başındaki şu parçadan bunu anlıyoruz: "Başlangıçta her şey karışıktı, sonra düzenin egemenliğini kuran zihin geldi". Onun eseri, bilim tarihinde ayın devrimlerini resimleriyle gösteren ilk kitaptır.

Kozmogoni ve zihin teorisi: Anaxagore'a göre âlem, bütün varlıkların niteliklerini gizli olarak (virtuelment) taşıyan bir kaostur (chaos). Bundan önce, 'ateşli esir' ile 'hava' ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, sıcak ışınlı ve kuru, ikincisi yoğun ve karanlık, soğuk ve nemli 'tohumları' (spermata) taşımaktadır. Bu iki kütle de sonsuzdur. Zira, bunun ikisi de çeşitli ve sonsuz tohumları oluştururlar. Bunlardan hava, arzı oluşturmak üzere merkezde bulunur. Ateşli esir ise, çevrededir; ve bundan yıldızlar hâsıl olur. Arz, pıhtılanmış ve mayalanmış olarak çembersel hareketin hızı dolayısıyle dışa 'uzaklaşma' yönsemesini gösterir; ve çembersel (dairesel) burgaç (girdap) kendi gücüyle arzın yüzeyinden koparılmış taş türünden birtakım büyük cisimleri geri çeker. Bunlardan da yıldızlar vücuda gelir. Bu parçalar, hareketlerinin çabukluğu yüzünden alevlenirler. Böylece, dünyamız âdeta Kant ve Laplace hipotezinde olduğu gibi, ekvator bölgeleri geniş, kutupları ise basık olarak teşekkül etmiş olur. Yıldızlar da bütün şekilleriyle, akkor haline gelmiş kütlelerdir. Onlar, arzdaki cisimlerden hiç de farklı değildirler. Anaxagore, bu düşünceyi M.Ö. 468-466 yıllarında düşen bir göktaşını incelemek suretiyle elde etmiştir. Ona göre ayın yüzeyi, Pelepones kadardır. Güneşinki ise biraz daha büyüktür. Acaba âlemin ilk hamuru olan bu kaos'u kim harekete getirdi?

Anaxagore'un yaşadığı döneme göre yepyeni bir görüşün konusu olan bu güç, Zihin'dir (Nus): "Başlangıçta her şey, sayı ve küçüklük bakımından sonsuz bir topluluktu. Zihin, bunları birbirlerinden ayırmak suretiyle düzenledi. İlkel ve evrensel olan bu alaşım (halita), kendi süre durumundan (inertie), hiç bir zaman kurtulamaz. Ancak çembersel (dairesel) harekete sahip olan Nus, kaos'un küçük bir parçasından başlayarak ilerler; yavaş yavaş daha da ilerilere sokulur. Fakat Nus, hiç bir zaman dengesini bozmuş olduğu alaşımın içinde değildir. Öyle olsaydı, alaşımla birlik olur ve etkisini yapamazdı. Nus, sonsuzdur; mutlak surette egemendir, kendisi için ve kendi kendine yalnızdır. O, yalnız hareket ettiren bir ajan değil, aynı zamanda bir zihindir. Çünkü alaşımın içinden ayrılmış olan şeyleri bilir ve onları düzenler. Her şeyin hangi tarzda olması gerektiğini, her şeyin vaktiyle ne olduğunu ve bugün sahip olmadığı durumu ve her şeyin ne biçimde var olduğunu bilen ve onları düzene koyan, Nus'tur". Ona göre, 'Rastlantı' önce de işaret ettiğimiz gibi, nedenini bilmediğimiz şeyler karşısındaki yeteneksizliğimizin bir anlatımıdır ve zorunluluk da boş bir sözcüktür. Bununla birlikte 'Nus', hesaplayan ve düşünen bir zekâ da değildir. Bu, âdeta canlılardaki hayata benzer; ve eşya içinde parçaları, bölümleri yoktur. Fakat, "İçinde Nus'un da bulunduğu eşya vardır". Özellikle, nefes alan varlıklarda Nus vardır. Nus, "Daima aynıdır, en büyük olduğu kadar da en küçüktür". Yani, Anaxagore'a göre, ister öğe olan alaşım, ister canlı organların alaşımı olsun, Nus her şeyin dışındadır. Hayvanların bitkilerden ve insanların hayvanlardan daha üstün olmalarının nedeni, daha yüksek bir Nus'a sahip olmalarından değil, belki toprağa bağlanmamış olmalarından ya da elleri bulunduğundandır. Nus, bağımsız ruhlara kaynak olan bağımsız bir ruha benzer. Onun, "evrensel bir bilgiye ve her şeyden üstün bir güce sahip olması" ve "hiç bir şeye bağlı olmayışı, daima saf olması dolayısıyledir ki, düzenleyici bir güç olmasına karşın, belli bir amaca göre çalışmaz; bütün yaptığı işlerde alaşımla karışmak tehlikesine uğramadan kayar gider". Demek ki, Nus, bir Tanrı değildir. O, ancak 'basitlik', 'güç' ve 'bilim' gibi üç esaslı niteliğe sahiptir. Anaxagore, madde ile ruhu açık bir şekilde birbirinden ayırmadığı için, Nus, bütün bu niteliklerine karşın, maddeden kurtulmuş değildir. Bunun içindir ki, o, Nus'tan Apolonya'lı Diogène'in 'Düşünen hava'sı gibi söz eder. "Zira, der, Nus, her şeyden hafiftir, saf ve incedir; her bireyliği (individualité) olan yaratık, onun bir parçasına sahiptir. Bu varlıklar, ondan ne kadar çok miktara sahipseler, o kadar yetkindirler". — "O, her şeye sokulup yer tutabilen bir akışkan gibi girer". Demek ki Nus'ta, kişilikdışı ve maddesel olan bazı şey-

ler vardır. Anaxagore, diğer bazı parçalarında da şöyle söyler: "Nus, basittir; bütün diğer şeyler gibi, bir cinsten olmayan maddelerden oluşmuş değildir". — "Hiç bir şeye karışmayarak, kendi kendine var olur". — Sonsuzdur, bağımsızdır, hiç bir zaman pasif değildir, sınırsız bir bilgisi de vardır". — "Madde üzerinde sınırsız bir gücü vardır ki, bununla hareketi yaratır". — "Niteliği değişmez, niceliği değişir, diğer ruhlar onun bölümleridir ve kendi bölümleri de az çok büyüktür, her şeyin içinde kendi tümelliğinin bütün bölümleri vardır".

Görülüyor ki Nus, bir çeşit 'âlemin ruhu'dur. Zekâyı, basitlik, bağımsızlık ve fikirle koruyan ve cismi belki de uzamla (etendue) tutan aracı (mütevassıt) bir özdür, nesnel bir zihindir; bu fiziksel bir ilkedir ki, biz onun varlığını ancak şuurumuzla algılarız (idrak). Özet olarak diyebiliriz ki, onda Nus, bir çeşit kasırgadır (Dinos). Önce, belli bir uzaklıkta, bir helezon gibi gittikçe genişleyerek kozmos'un içinde dağılır; yani yavaş yavaş merkezi etrafında uzamaya ve genişlemeye başlar, nihayet sonsuz uzaklıklara yayılır. Böylece de âlem, bölümlerin veya tohumların arasız bir ayrılma sürecinin (processus), tarihinden ibaret olur.

Anaxagore'un 'fizik'ine gelince: O da Empedocle gibi, önce Elea okulunun fiziğinden hareket eder. Ona göre, tüm eşya, 'kendi kendine sonsuz olarak eşitti'. Şu halde, hiç bir şey doğmaz, hiç bir şey de mahvolmaz. Doğum ve ölüm, çoğalma ve azalma, gibi gördüğümüz olayların hepsi, eşyanın içinde bulunan ilkel öğelerin bir yer değiştirmesinden, birbiriyle 'karışma' veya 'ayrılma'sından üreyen bir görünüştür. Empedocle'a karşı, hiç bir şeye döndürülemeyen eşyanın dört öğeden olan kökünde, sonsuz nitelik çeşitleri tasarlamanın doğru olmadığını ileri sürer. Leucippe'e karşı da, niteliksiz uzamın sonsuz bir şekilde bölünebileceğini ve boşluğun gerçekliğini reddetmek suretiyle itiraz eder. Anaxagore'a göre, basit sanılan o dört öğenin, bütün eşyanın esasıymış gibi görünmesi, bunların pek sık ve yoğun birer alaşım olmalarındandır; genel olarak bileşik eşya, bu eşyanın içinde bulunan çeşitli niteliklere daha önceden sahip olan bir ilke sayesinde görünebilir. Nitekim, Anaxagore, adı geçen eserinin başında, şu cümlelerle bunu anlatmak istemiştir: "Her şey bir aradaydı, çoklukta ve küçüklükte sonsuzdu. Fakat, bu küçüklük dolayısıyle hiç biri bir diğerinden farklı olarak ortaya çıkmıyordu. Yani, her şey karmakarışık bir tohumlar alaşımıydı; hepsi üst üstüne gerçekten konulmuş olan bu tohumlar, sıcak, soğuk, parlak, karanlık, kuru ve yaş gibi yüzeysel (sathî) ve ortaklaşa birtakım niteliklerden başka bir şey değildirler. Yani bunlar, gerçekten birbiriyle kaynaşmış olan birtakım alaşımlar değildirler. Belki bunlar, pek belli ve zengin birtakım niteliklerdir. Eşyanın adını taşıyan şeyler ortaklaşa niteliklerle kaplanmış olan şeylerdir".

Şu halde nasıl oluyor da saçsız şeyden saç, etsiz şeyden et oluşuyor? Hayvanın et ve kemiğe sahip olabilmesi için, aldığı besinde et ve kemiğin bulunması gerektir. Anaxagore'a göre, eşya, sonsuz bir şekilde çeşitlidir; bunların birbirine döndürülemeyen özellikleri vardır. Eşya, Empedocle'un sandığı gibi, dört öğenin belli bir oranla kaynaşmasından türemez, her şeyin kendinden olan ve kendine benzeyen sonsuz bir surette küçük 'parçalar'ı vardır. Bu parçalar (parceles) analiz edilebilecek kadar köklü niteliklere sahiptir. İşte bunun içindir ki, her ürün, kendinden önce var olan üreticinin bünyesinde vardır. Bundan anlaşılır ki, nitel ayrımların (fark) çokluğu, ayırt edilemeyecek denli sonsuzdur. Bu nitelikler, yine sonsuz bir surette bölünebilen uzam'la (etendue) paraleldir. Bu nedenle bütün nitelik farkları, bir uzay parçasıyle ilgisi olan herhangi bir parçanın varlığına delâlet eder. Bu parçalar, atomculuğun tersine olarak, aynı şekilde ve sonsuz parçalara bölünmüştür: "Sınırsız bir surette küçük olan ve varlığın, kendi varlığına son vermediği bu küçük alaşımlarda" sonsuz bir surette büyük olabilen bir şeyler de saklıdır.

Bu parçalar, yalnız zihin için bir madde sayılırlar; yoksa bunlar, sonsuz olarak bölünemeyen, fakat sonsuz bir surette bölünmüş parçalardır. Bunun içindir ki, Anaxagore'a göre, bir kemik pek küçük olan kemiklerin bir araya gelmesinden doğmuştur. İşte Aristo, nitelik bakımından aynı olan bu parçalara 'aynı cinsten' anlamında kullandığı 'Homèomère' adını vermişti ki, bütün cisimler, bunların birleşmesinden meydana gelmiştir. Anaxagore'un sisteminde 'uzam', nitelik yoksulu bir gerçeklik olmadığı için, büsbütün soyut bir kavram değildir. Bir taraftan da nitelik, uzam'a bağlı olduğu için, kavranılabilir (entelligible) bir varlık olur; bu suretle de duyulur (sensible) görünüşlerden aşılmış olur. Zira bu görünüşlerde 'saklı şeyler' vardır. Aynı zamanda, niteliğe göre, duyulur ve kavranılabilir bir mahiyete sahip olan 'hayalî' 'oluş'a (devenire), uzam'a taşınır taşınmaz, anlaşılır bir duruma girer.

Bu filozofa göre, eşyanın dönüşümü (transformation) sonsuzdur. Hiç bir şey bir diğerinin vücuda gelmesine engel olamaz. Eşyaya verdiğimiz adlar, bu eşya içinde bulunan şeylerin üstün niteliklerine göredir. Bunun içindir ki, her şey, her şey içindedir. Hiç bir şey, "bir baltayla kesilmiş gibi birbirinden ayrılmış değildir". — "Ne sıcak soğuktan ve ne soğuk sıcaktan ayrılmıştır". — "Hiç bir şey bireysel ola-

rak yoktur; her şey başlangıçta olduğu gibi, bugün de bir aradadır". Bu nedenle, eşyada o kadar çok nitelikler vardır ki, tam bir dağılma ve bireyleşme hiç bir zaman mevcut olmamış ve olamaz. Demek ki, âlemde basit olan bir şey yoktur. Eşya sonsuz özellikler taşıyan tözlerden yoğrulmuştur. Bu tözler sonsuz bir surette bölünmüş olduğu için, ayrılma ve birleşme olayları da sonsuz olarak devam eder. Bunun içindir ki, "Yunanlılar, doğuma 'karışmak'; yok olmaya da 'ayrılmak' adını verselerdi, daha doğru söylemiş olurlardı". Başlangıçta her şey bir diğer şeyden ayırt edilemeyecek kadar tam bir eşitlik içindeyken, daha sonraları bunlardan bazıları diğerlerine karşı hacim itibarıyle bir egemenlik kazandı. İşte eşyanın farklı görünüşlerini sağlayan ve eşyayı bize birbirinden başka şeylermiş gibi gösteren de, bu nitelik bakımından farklı olan parçaların topluluğudur. Demek ki, her duyulur varlık, kendi başına ve kendi türünden bir ayrı evrendir. Fakat gerçekte diğerlerinden farklı olmayan ve daha önceki varlığını, kendiliğinden değiştiremeyen ve ancak dış kişiliği değişebilen bir evrendir. Bu fikirler daha sonra kimya ile uğraşanların elinde, "her şey, her şey olabilir, her şey, niteliğin basit bir mekanizmasıyle her şeye çevrilebilir" fikrini uyandırarak Alşimi'nin doğmasına neden olmuştur.

Anaxagore, psikoloji'sine gelince: Bazı çağdaşları ve kendisinden önce gelenler, ruhu vücuttan tamamen ayıramamışlardı. Anaxagore'un ruhtan anladığı şey, organizmayı hareket ettiren bir çeşit 'Hayat'tır. Bu da 'Sıcak nefes' (Pneuma) veya 'Soluk'tan (Psychée) ibarettir. Filozofun duyumlara güveni azdır. Gerçek bilgi, Nus'un miktarına göre değişir. Birbirine benzeyen etkiler, ne duyumu, ne de duyguyu uyandırabilirler. Tüm duyumlar ve duyarlıklarımız, (sensibilité), zıt etkilerin yarattığı değişmelerden ibarettir. Göz, pek karanlık olan bebekleri sayesinde aydınlık olan eşyayı görür; ve kendi bedenimizin ısısından farklı olduğu için, dış ısıyı hissederiz. Sıcak olmasaydı soğuğu, elem olmasaydı hazzı hissedemezdik. Demek, bunlardan birinin yokluğu, diğerini oluşturmaktadır.

Anaxagore'un etkisi, çok derin ve geniş olmuştur. Her şey her şey içindedir, öküzün yemiş olduğu ot, organının çeşitli kısımlarını besler; kan, kemik ve adale haline gelir. Demek ki, otta kemik, kan vesair parçalar vardır... gibi düşüncelerin, Jiordano Bruno, Pascal ve Leibniz gibi filozoflara neler ilham ettiğini bu filozofları incelerken göreceğiz. O, eski fizik geleneklerini Elea felsefesiyle, yani Parmènide'in tezini, deneyle uzlaştırmaya çalışır. Felsefeye düzenleyen ve ruhsal bir ilke kavramını getiren Anaxagore'u, Eflatun, Phédon'un da ve Aristo, *Metafizik*'inde, 'ereksel neden'i (cause finale) ihmal etmekle suçlandırırlar; ve mekanik nedenler bozulmadıkça işe karışmayan 'doğadışı bir Tanrı'nın', (Deus exmachina) ve daha çok Nus'un bilinmeyenler deliğini dolduran bir tasarım olduğunu savlayarak çekiştirirler. Oysa, bu Anaxagore'un düşünceleri, dönemine göre, bir ileri görüştür. O, bir çeşit 'nitelikler atomculuğu'nu kurmuş, "Dikkat etmek demek, insanın kendi ruhuna bakması demektir" şeklinde ifade ettiği düşünce, Sokrat ve Sofizmi yaratmıştır. Onu güçlü bir maddeci ve mekanikçi bir düşünür gibi kabul etmek zorundayız. Yunan felsefesi üzerindeki etkisini Eflatun, Sokrat'ın, savunmasında ve Aristophane, şiirlerinde anlatır. Daha kendisi hayattayken şair Euripide, evrenin ebedî yasalarını araştırmak için, karşılık beklemeden gerçek bilgiye, bilime kendini terketmenin yüceliğinden ve siyasal tutkulardan uzak bir çalışmadan överek, sözeder. Archélaos, Apolonyalı Diogène, onun yolunda gidenlerdendir. Anaxagore, Yunan filozofları içinde düşündüklerini yazmış olan ilk filozof sayılır.

Anaxagore'un düşündüklerini, kendisinin zamanımıza dek gelebilmiş olan şu parçalarında buluruz. Diels, bu parçaları, aşağıda naklettiğimiz şekilde sıralamıştır: *Die Fragmente der Versokratiker* (2. baskı, Berlin, 1906). Bu parçalar, H. Ritter ve L. Preller'in *Historis Philosophiae Graecae,* (Gotha, 1898) adlı eseri ile J. Burnet'de aynı ile vardır:

1. Her şey, hem sayı ve hem de küçüklük itibarıyle sonsuz ve bir aradaydı. Zira, küçük de sonsuzdu. Her şey bir arada olduğu zaman onlardan hiç biri, diğerlerinden daha seçik olamaz. Zira, esir ve hava, her şeyden üstündü. Çünkü her ikisi de sonsuzdu. Zira, bunlar her şey arasında nicelik bakımından olduğu kadar da miktar itibarıyle en büyüktürler. (Bazıları bu parçayı Héraclite'in sanırlar).

2. Zira hava ve esir, âlemi kaplayan kütleden ayrılmışlardır; ve kaplayan kütle, nicelik itibarıyle sonsuzdur.

3. Küçük olanlar arasında, küçüklüğün asla son bir derecesi yoktur. Fakat daima bir daha küçük vardır. Zira bölünme suretiyle var olmaya son verilemez. Fakat, aynı zamanda büyük olandan daima daha büyük olan ve nicelik itibarıyle küçüğe eşit bulunan bir şeyler vardır. Ve kendisiyle karşılaştırılırsa, her şey hem büyük, hem de küçüktür.

4. Bu şeylerin böyle olduğu anda, farzetmeye mecburuz ki, birçok şeyler ve bütün soylar, birleştikleri cisimlerin içinde her türlü şekilleriyle, renkleriyle ve lezzetleriyle her şeyin tohumlarını oluştururlar. İnsanlar, yaşamakta

olan diğer hayvanlar gibi, bu tohumlardan oluşturulmuşlardır. Ve bu insanlar, bizde olduğu gibi, sitelerde ve işlenmiş çiftliklerde otururlar. Ve onlar, bir güneşe ve bir aya sahiptirler ve kalan şeyleri de bizdeki gibidir. Ve toprakları kendilerine, en iyilerini evlerinde topladıkları her çeşitten birçok şeyler üretir; ve bunları kullanırlar. Ayrışım (separation) konusuna dair çok şey söylemekliğim, bütün bu şeylerin yalnız bizde ayrılmış olduklarını değil, bunların başka yerlerde böyle olduklarını göstermek içindir. Fakat, bunlar ayrılmadan önce, her şey bir aradayken, hangisi olursa olsun hiç bir renk ayırt edilemezdi. Zira, her şeyin karışımı (melange) nemli ve kuru, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, bunlarda hapsedilmiş olan toprağın büyük bir niceliği ve hiç bir suretle birbirine benzemeyen tohumların sayısız çokluğu, buna karşı gelir. Zira, diğer hiç bir şeyler, diğer bir şeylere asla benzemezler. Bu şeylerin öyle olmasından her şeyin bütün (tout) içinde olduğunu pekin (certain) saymak zorundayız.

5. Ve böyle kararlaşmış olan şeylerden, hepsinin, kendi aralarında ne az, ne de çok olmadığını kabul etmeye mecburuz. Zira bunlar için hepsinden çok olmak olanaksızdır ve hepsi daima eşittirler.

6. Büyük ve küçük parçalar, toplamları bakımından eşit olduklarından, her şey, her şeyin içindedir. Ve bunlar ayrı olarak varolmazlar. Fakat her şey, her şeyin bir parçasındandır. Bunlar, küçüklüğün en son derecesinde olamayacakları için, ne ayrılmış olabilirler, ne de kendi kendilerine varolabilirler. Fakat, şimdi de tam tamına başlangıçta hepsi bir aradayken oldukları gibi, bulunmak zorunluluğundadırlar. Ve her şeyin içinde birçok şeyler vardır. En büyük şeylerle en küçük şeylerden ayrılmış olan şeyler eşit sayıdadırlar.

7. O suretle ki, ayrılan şeylerin sayısını sözle olduğu kadar da edimle (acte) bilemeyiz.

8. Bir âlemde bulunan şeyler birbirinden, ne soğuk sıcaktan, ne sıcak soğuktan bir baltayla bölünmüş ve kesilmiş değildirler.

9. Bu şeylerin kuvvet ve çabuklukla döndükleri ve ayrıldıkları gibi. Ve çabukluk kuvvet yapar. Onun çabukluğu, şimdi insanlar arasındaki şeylerden hiç birinin çabukluğuna benzemez. Bunlar, her biçimde onlardan birçok kez daha çabukturlar.

10. Saç, nasıl olur da saç olmayan şeyden ve et, et olmayan şeyden gelebilir?

11. Nus'tan başka her şeyde, her şeyin bir parçası vardır ve bazı şeyler vardır ki, onların içinde Nus'da vardır.

12. Bütün diğer şeyler az çok diğer şeylere katılırlar. Oysa Nus, sonsuzdur ve özerktir (autonome) ve hiç bir şeyle karışık değildir; fakat o, kendi kendisiyle yalnızdır. Zira, kendi kendisiyle olmayıp da başka herhangi bir şeyle karışmış olsaydı, her şeye katılmış olacaktı. Zira, daha önce de tarafımdan söylendiği gibi, her şeyde her şeyin bir parçası vardır; ve kendisiyle yalnız olduğu zaman, eşya üzerinde sahip olduğu güce engel olurlar. Zira o, her şeyden ince ve her şeyden saftır. Ve o, her şey hakkında tam bilgiye sahiptir; ve en büyük güçtür; ve Nus, yaşamakta olan en büyük şeyler üzerinde güçlüdür. Ve Nus, başlangıçta daire halinde harekete koyulacak biçimde tüm devrim (révolution) üzerinde güçlüydü; ve o önce küçük bir başlangıçla harekete koyulur; fakat devrim, şimdi daha geniş bir uzay üzerinde uzanır; daha büyüğü üzerinde de uzanacaktır; ve Nus, hep birlikte karışmış, ayrılmış ve seçkinleşmiş olan her şeyi bilir; ve Nus, olması gereken her şeyi, önce mevcut olan ve şimdi bulunmayan şeyleri ve şimdi içinde yıldızlar, güneş, ay, hava ve esir'in ayrılmış bulunduğu devrimi sıraya koymuştur. Ayrışımı yapan, seyreği yoğundan, sıcağı soğuktan, aydınlığı karanlıktan ayıran da bu devrimdir. Ve birçok şeylerde birçok parçalar vardır. Fakat Nus' tan başka şeylerin hiç biri, diğer şeylerden ne tamamıyle ayrılmış, ne de seçkin bir duruma gelmiştir. Hem küçük, hem büyük olan tüm Nus böyledir. Oysa, hiç bir başka şey, diğer bir başka şeye benzemez; fakat her tek bırakılmış olan şey en çok sahip olduğu şeylerde pek görünecek durumda vardı ve vardır.

13. Ve Nus, eşyayı hareket ettirmeye başladığı zaman, bütün hareket eden şeylerde bir ayrılma oluşur ve Nus, onu harekete getirdikçe hepsi ayrılmış olur, ve eşya harekete getirildiği ve ayırtıldığı andan itibaren, devrim onlara daha fazla ayrılma etkisini yapar.

14. Ve daima var olan Nus, başka olan her şeyde çevreleyen kütlede, kendisiyle birleşmiş ve kendisinden ayrılmış olan şeyde de şüphesiz vardır.

15. Yoğun ve nemli, soğuk ve karanlık, arzın şimdi bulunduğu yerde birleşmişlerdir. Oysa, seyrek ve sıcak, kuru ve aydınlık, esirin dış bölgelerine doğru taşınırlar.

16. Bu şeylerden —bunlar, ayrıldıkları zaman— arz sertleşir. Zira, su buhardan ve toprak sudan ayrılmışlardır. Topraktan soğuk vasıtasıyle taşlar sertleşmişlerdir. Ve suların dışından çok uzağa atılmışlardır.

17. Yunanlılar, doğum ve yıkım (destruction) dedikleri zaman, doğru olmayan bir dil kullanmışlardır. Zira, hiç bir şey doğmaz veya yıkılmaz; belki olan şeylerin katışması ve ayrışımı vardır. Şu halde, doğuma 'katışım' ve yıkıma da 'ayrışım' demek daha doğru olur.

18. Ayın aydınlığını veren güneştir.

19. Biz, gökkuşağı (arc-en-ciel) diye güneşin bulutlardaki yansımasına diyoruz. Ve bu fırtınanın habercisidir. Zira, bulutların etrafında dönen su, rüzgârı meydana getirir; veya yağmur halinde boşanır.

20. Köpek yıldızı doğduğu zaman, insanlar hasada başlarlar; battığı zaman da, tarlalarını ekerler. Bu yıldız, kırk gün ve kırk gece saklanmış olur.

21. Duyularımızın zayıflığı yüzünden gerçeği bilme yeteneğinde değiliz.

22. Görünen şey, görünmeyenin görüntüsüdür (vision).

23. (Biz aşağı hayvanlardan yararlanabiliriz). Zira, kendi özel deneylerimizden, belleğimizden ve sanatımızdan yararlanıyoruz.

24. Kuş beyazı denilen şey, yumurta akıdır.

Hippolyte, Anaxagore'un Anaximène doktrinine dayanan kozmolojisine dair yazdıklarından kalan parçaları da saklayabilmiştir ki, sırayla kaydediyoruz:

1. Arz, yassıdır ve şekli dolayısıyle asılı kalır; zira boşluk yoktur. Bu nedenden hava çok güçlüdür ve kendi tarafından desteklenmiş olan arzı üstünde taşır.

2. Arzın üstündeki nemliliğe gelince, deniz, arz içinde bulunan sulardan ve ondan fışkıran nehirlerden oluşmuştur (Zira, bu sular buhar olunca geriye kalan, tozlanmış bir duruma gelir).

3. Nehirler, hem yağmurlardan, hem de arzda bulunan sulardan doğarlar. Zira arz, çukurdur, oyuklarında suları saklar ve Nil, Habeşistan'dan (Ethiopie) inen karların suyu sayesinde kabarır.

4. Güneş, ay ve bütün yıldızlar, alevlenmiş taşlardır ki, esirin dönmesiyle daire şeklinde hareket ederler. Yıldızların altında güneş ve ay, bir de onlarla birlikte evrimlerini yapan ve fakat bizim için görülemez birtakım cisimler vardır.

5. Biz, yıldızların sıcaklığını, arza olan büyük uzaklıkları yüzünden hissetmeyiz. Bununla birlikte, onlar güneş kadar sıcak değildirler. Zira onlar daha soğuk bir bölgede yerleşmişlerdir. Ay, güneşin altındadır ve bize daha yakındır.

6. Güneş, büyüklükte Peloponez'i aşar. Ayın kendi özel ışını yoktur. Fakat ışını güneşten alır. Yıldızların yörüngeleri arzın altından geçer.

7. Ay tutulması, onu arzın güneş ışınından yoksun etmesindendir; ve bazen de ayın altında olup, önünde birleşen cisimlerdendir. Güneş tutulması da, ay bizi ondan soyduğu zaman hilâlden olur. Güneş ve ay, havanın itmesi yüzünden kendi yörüngelerinde dönerler. Ay, soğuğa üstün gelemediği için sık sık döner.

8. Ay ve güneş tutulmalarıyle güneş ve ayın parlaklıklarını ilk kez Anaxagore belirtmiştir. Ayın topraktan olduğunu, düzlükler ve çukurluklarla kaplanmış bulunduğunu da söylemiştir. Samanyolu, güneş tarafından aydınlanmış olan yıldızlardaki ışının yansımasıdır. Akanyıldızlar da gök kubbesinin hareketi yüzünden sıçrayan kıvılcımlardır.

9. Hava, güneş tarafından seyrekleştirildiği ve tutuşmuş cisimler gök kubbesine yönelip saldırdıkları zaman, rüzgârlar meydana gelirler. Gök gürültüsü ve yıldırım, yıldızlara çarpan ısıdan doğarlar.

10. Depremin nedeni, arzın üstündeki havanın altındaki havaya çarpma olgusudur. Zira bu sonuncunun hareketi, kendi üzerinde dalgalanan arzı sallar.

Anaxagore'un bu algı (idrak) teorisine dair olan düşüncelerini Théophraste şöyle anlatır:

"Fakat Anaxagore der ki: Algı, karşı olumlardan (oppositions) meydana gelir. Zira, benzeyen şeyler, benzeyen şeylerden duygulanmazlar. O, türlü duyuların ayrıntılı bir betimlemesini yapmaya çalışır. Biz gözbebeğinde oluşan hayal vasıtasıyle görürüz. Hiç bir hayal, aynı renkte olan bir şey üzerine yansımaz; fakat yalnız farklı olanda yansır. Bazılarında da gece başka türlüdür. Bunlar, geceleri keskin bir görüşe sahiptirler. Işın, hayalin birliksel nedeni (cause concomitant) olduğu için, bir hayal, gündüzkü gözbebeği üzerinde yansır; ve çünkü üstün gelen renk, bir hayali, kendi karşı olumu üzerinde daha kolay yansıtır.

Dokunum ve tadım da, kendi konularını aynı yolda ayırt ederler. Gerçekten bizden sıcak ve gerçekten bizden soğuk olan şey, dokunmasıyle bizi ne ısıtır, ne de üşütür. Aynı şekilde de biz, tatlı ve acının kendilerini algılamayız. Biz, soğuğu sıcak, tazeyi tuzlu, tatlıyı acı vasıtasıyle tanırız. Bu, onlar hakkındaki yetersizliğimizdendir. Zira bütün bunlar, başlangıçta kendimizdendir. Ve yine bir aynı biçimde hisseder ve işitiriz. Aynı zamanda yapılan solunum vasıtasıyle duyarız. Ses, beyne sokulduğu için işitiriz; zira beyin üstünde yükselen kemik oyuktur ve ses bu kemik üzerine düşer.

Ve her duyum, bir elemi gerektirir. Bu, ilk hipotezin sonucu gibi olan bir görüştür; zira birbirine benzemeyen her şey dokunmalarıyle bir elem meydana getirirler. Ve bu elem, uzun sürmekle veya aşırı bir duyumla algılanacak duruma gelir. Parlak renkler ve aşırı gürültüler elemi oluştururlar; biz aynı şeyler üzerinde uzun zaman duramayız. En büyük hayvanlar, en çok duyguludurlar; ve genel olarak duyum, duyuların büyüklükleriyle orantılıdırlar. Büyük

parlak ve temiz gözleri olan hayvanlar, büyük bir uzaklıktan görürler, bunun tersi de böyledir.

İşitim de böyledir. Büyük hayvanlar, güçlü ve uzaktaki sesleri işitebilirler; pek zayıf sesler ise onlar için algılanmış kalırlar. Küçük hayvanlar ise zayıf ve kendilerine çok yakın sesleri algılarlar. Koklama da böyledir. Seyrekleşmiş hava, daha çok kokuya sahiptir; zira hava, ısıtılmış ve seyrekleştirilmiş olursa, hisseder. Bir büyük hayvan nefes aldığı zaman, hem yoğunlaşmış, hem de seyrekleşmiş olan havayı içine çeker. Küçük hayvan ise, yalnız seyrekleşmiş havayı içine çeker. Böylece büyük hayvan daha fazla algılar. Zira, koku yakında olduğu zaman uzakta oluşundan daha fazla algılanır; çünkü daha çok yoğunlaşmıştır; dağınık olduğu zaman ise, zayıftır. Fakat genel olarak söylenirse, büyük hayvanlar seyrekleşmiş bir kokuyu ne de küçük hayvanlar yoğunlaşmış bir kokuyu algılarlar". (H. Diels, H. Ritter ve L. Periller'den) J. Burnet, bu teorinin, Empédocle'unkine nazaran bir ilerleme olduğunu, duyumları zıtların uyarımından çıkarmakla ve elem'e bağlamakla bazı yeniçağ görüşlerine temel verdiğini anlatır.

Bkz. Aristo, *Physique* (kitap I, c. V-VI); *de Anima* (kitap I, c. II); *de Goelo* (kitap I, c. III; kitap III, c. III); *Meteor* (kitap I, c. VIII; kitap II c. VII); *Meteor* (kitap I, c. III; kitap XII, c. IX-X); V. Cousin, *de la Methaphysique d'Aristote* (Paris, 1835, s. 140); Diogéne Laêrce (kitap I-II); Le Batteux, *Conjectures sur le Systéme des Homéoméries,* (Memoires de l'Academie des Inscriptions, c. XXV); Histoire de l'Academie Royale des Sciences.. de Prusse'ün VIII. ve IX uncu ciltlerinde, Heinius'ün *Dissertation sur Anaxagore* başlıklı yazısı; de Ramsay, *Anaxagoras, Ou Système qui Prouve de l'Immortalité de l'Ame* (Lahaye, 1779); Plouquet, Dissert, *de Dogmatibus Thaletis et Anaxagoroe Clazomenioi,* (Tubing); Carus, *Klzomenli Anaxagor* hakkında Fülleborn dergisinde, 10 uncu defter; A. Y. *Dissertatio de Cosmo-Theologioe Anaxagoroe Fontibus* (Leipzig, 1798); J. T. Hemson, *Anaxagoras Clazazomenius* (Goettingue, 1821); H. Ritter, *Histoire de la Philosophie Ancienne ve Histoire de la Philosophie Ionienne;* E. Bersot, *de Controversis Quilusdam Anaxagoras Doctrinis* (Paris, 1843); Zévort, *Sur la vie et la Doctrine de Anaxagor* (Paris, 1848); E. Schaubach, *Pragmenta Philosophorum Groecorum* (Paris, 1860); (Bu son iki eser, Anaxagore'un bütün çağımıza kadar gelmiş olan parçalarını aldığı için pek önemlidir). *Diels, Die Fragmante der Varsokratiker* (Berlin, 3. baskı. Bu eserde Anaxagore'un bütün parçaları vardır). (Burnet, s. 287-316); Rivaud, *le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie Grequ Depuis les Origines Jusque a Theophraste* (Paris, 1905); Thé Gomperz, (c. I, s. 243-263).

ANAXARQUE, Abder'li. Bazılarına göre, yurttaşı olan Democrite'in öğrencisidir. Bazılarına göre de Sakız'lı Métrodore veya İzmir'li Diomène' in öğrencisidir. Pyrrhon'un hocasıdır. Büyük İskender'in dostu olup, onun seferlerinde birlikte bulunmuştur. Şu halde M.Ö. IV. yüzyılda (340) yaşamıştır. Démocrite felsefesinin gayretli taraftarlarındandır. Özel hayatına, onun ahlâkını uygulamış; fakat, bir teori olarak onun zevkini alamamıştır. Bu nedenden, kendisine, 'Mutluluk felsefesine taraflı' anlamında olmak üzere, Eudomoniste adı takılmıştır (Diogéne Laêrce, liv. IX). Yine Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, Anaxarque'ın Kıbrıs'lı Nicocreon adında bir Satrapla arası açıkmış, İskender, bir ziyafette filozofa, ziyafetin nasıl olduğunu sorunca, Anaxarque, düşmanının yüzüne dikkatle bakarak: "Ey kral! Her şey haşmetli. Yalnız buna, bir Satrap başı eklenmeliydi!" demiş... İskender ölünce, Anaxarque, bir gün istemeyerek Kıbrıs'a uğramaya mecbur olur. Bunun haberini alan Satrap, Anaxarque'ı yakalatarak bir dibek içinde demirden bir havan eliyle ezdirmeyi emretmiş, filozof bu işkence esnasında: "Ez, ez, Anaxarque'ı kaplayan torbayı ez!.. Fakat, Anaxarque'ı asla ezemeyeceksin!.." diye bağırmış. Bunun üzerine zalim düşmanı, Anaxarque'ın dilini kesmelerini emredince, filozof, kendi dişleriyle dilini keserek Satrap'ın yüzüne tükürmüştür. Anaxarque, İskender'e, Tanrı olmadığını da büyük bir incelikle anlatmaya cesaret etmiştir. Yaşaması sakin ve güzel olduğu gibi, bilgeliği de başarıyla okutmuş olduğu anlaşılmaktadır.

ANAXILAS veya **ANAXILAUS, Larlrssa'lı.** Latince adı; Anaxilaus Laryssecus'dür. Auguste döneminde yaşayan Fisagorculardandır. Bağı sanatındaki ününden ötürü, felsefeye dair olan düşünceleri ikinci planda kalmıştır. *Seu Ludicra* adında bir eser yazmıştır ki, bazı parçaları Plin' in eserinde görülmektedir. *Histoire Naturelle,* (liv. XIX, ch. I; liv. XXVIII, ch. I; liv. XXXV, ch. XV).

Eusèbe'in *Chronique* adlı eserinde yazdığına göre, uğraştığı bağıcılık yüzünden İtalya'yı terk etmeye mecbur olmuştur.

ANAXIMANDRE. Milet'de doğmuştur; doğum tarihi XLII. Olimpiyat'ın ikinci yılı olarak gösterilmektedir; çünkü Apollodor LVIII. Olimpiyat'da onun 64 yaşında olduğunu söylemektedir. Aynı tarihçi, az sonra öldüğünü de yazmaktadır. Şu halde asıl yaşadığı tarih yaklaşık olarak M.Ö. 615-545'dir. Thalès'in yurttaşı ve öğrencisi ve fakat ondan farklı bir görüşü olan Anaximandre'i yaşadığı dönemde henüz etkisi devam eden Orpheciliğin kötümserlik ve mistikliği bulunmasına rağmen, savunduğu fizik ve kozmolojiden ötürü, Dinamikçiliği kabul eden bir 'maddeci' (materialiste) olarak niteleyebiliriz.

Anaximandre, eski Mezopotamya'da öteden beri bilinen coğrafya, matematik ve astronomiye dair bilgileri Yunanistan'a yaymış olduğu anlaşılmaktadır. Güneş saatini bu kişi icat ettiği gibi, itidal noktalarını tespit ve burçlar bölgesinin eğri olduğunu da o tanıtlamıştır. En uzun ve en kısa gün ve geceleri gösteren tropika sistemini Anaximandre gösterdiği gibi, arzın insanları ihtiva eden kısımlarını madenden bir levha üzerine çizmiş ve gök küresini somut olarak imal etme başarısını göstermiş olan da Anaximandre'dır. Daha eskilerinkine göre, (zira Sümerler haritayı biliyorlardı), mükemmel olan ilk haritayı çizen de bu filozoftur. Yıldızlara ait olaylarla yer depremi, rüzgâr, yağmur ve yıldırımın nedenleri gibi sorunları biliyor ve arzın yuvarlak olup, evrenin merkezinde olduğunu, ayın ışığını güneşten aldığını, güneşin arz büyüklüğünde olup, pek saf bir ateşten ibaret olduğunu da o savlamıştı. Onun bu keşifleri ve açıklamaları, İyonya okuluna bağlı olanlar tarafından düzeltilip daha ileri götürülmüştür. Anaximandre'ın bu astronomi ve fiziğe dair olan düşünceleri, hatta hayatın kaynağına dair 'hipotezleri' kozmogoni hakkındaki düşüncelerine bir başlangıçtır ki, bunlar yardımıyle eşyanın ve varlığın kaynağına dair olan felsefî görüşlerini hazırlar. Onun düşüncelerinde bilim tarihi için önemli olan nokta, âlemin sistemli bir tasarımını kurmaya çalışmış olmasıdır.

Anaximandre'a göre rüzgârlar, bulutların arasına sıkışmış olup, kendi (şiddetleriyle) bulutları kırar; bu zorlu kırılma yıldırımları ve gök gürültülerini oluşturur. Hava da bir buhardan ibarettir. Gökte kalın bulut kınları, yoğunlaşmış olan havanın saydam kınını teşkil eder. Bu kın, çiğnemek suretiyle yapılmış olan bir hava keçesine benzer. İçsel bir rüzgâr, bu kını ateş yardımıyle yırtar. Bu suretle meydana gelen yırtıklardan ateş püskürür. Bu kınlar, küre şeklindedirler; ve arzın çevresinde bir araba tekerleğini çevreleyen demir çember gibi kuşatmış bir halde bulunurlar. Yıldızlar, bu yırtıklardan çıkan bir çeşit içsel ateşten başka bir şey değildirler. Bu yırtıkların birdenbire açılıp kapanmalarından güneşin tutulması ve ayın devrimleri hâsıl olur. Arzdan en uzak yerde, yine bir yırtıktan veya delikten başka bir şey olmayan güneşle ayın kını vardır; en aşağıda ise, sabit yıldızlarla pek çok delikleri bulunan samanyolunun kınları bulunur. Bizim gökte gördüğümüz parlaklıkların hepsi bu açılıp kapanmadan ibaret olan ateşli zefirden başka bir şey değildir. Güneş yörüngesiyle ayın sabit yıldızlarla gezegenlerin çizdiği dairelerin büyüklük ve mesafeleri üzerinde ilk düşünen bu filozoftur. Anaximandre'a göre, güneş dairesi en uzakta olup, arzın çevresine oranla 27 kez daha büyüktür. Bu hesapta elde edilen rakamlar bir gözlemin ürünü değildirler. Fakat, arzın çevresi (3, 9, 18 ve 21) gibi kutsal sayılarla gösterilmiştir. Arzın, gök küresinin tam ortasında ve desteksiz olarak durduğuna inandığı için, dengesinin bozulmadığını sanır. Anaximandre, arzın tabanını yüksekliğinin üçte birine eşit sayar; üzerinde oturduğumuz yüksek kısmın biraz şişkin olması gerektiğini kabul eder. Aynı zamanda, arzın bir sütun halinde sonsuzluğa batmış bir tabana sahip olduğunu da ileri sürer. İşte yıldızlar böyle anlaşılmış olan arzın çevresini kuşatan havada, bir araba tekerleği gibi yassılaştırılmış birtakım daireler veya silindirlerden başka bir şey değildirler. Bütün bunların içi de ateşle doludur. Göğün oluşumu, bir fırtınanın oluşumundan pek de farklı değildir. Bir ağacı nasıl ki kendi kabuğu kaplamış ise, arzı da öylece dönensel (deveranî) bir devinimle canlanmış olan üç yuvarlak daire kuşatır. Bu fiziğin en önemli olayı, ısının etkisi altında suyun buharlaşmasıdır. Bulutta rüzgâr türünden olan şeyleri meydana getiren bu buharlaşma, eski Yunanda, bir gelenek olarak hayatî bir özelliğe sahipmiş gibi kabul edilmişti. Bunun içindir ki, Anaximandre, canlıların güneş etrafında kendini gösteren sıcak buharların etkisiyle oluştuklarını savlar ki, eski bir fikrin devamından başka bir şey değildir.

Felsefe bakımından Anaximandre, üstadı Thalès'in açıklamalarını yetersiz bulur. Çünkü su, âlemin ilk nedeni olsaydı, onun belirli (déterminé) bir şey olmaması gerekirdi. Sabit bir şeyin nasıl olup da her şey olabileceğini açıklamak ise zordur. Bu nedenle ilk nedenin hiç bir niteliği olmamalıdır. O, belirlenmemiş (indéterminée) ve bu nedenden de her şeyi kaplamaya elverişli olmalı, her şey olabilmelidir. Demek ki, evrenin ilk ilkesi 'belirli' olmayan, her çeşit özel şekillerle ilgisiz, bununla birlikte, her şekle girebilecek olan bir ilke, Toapeyron, yani, sınırsız, belirsiz olan 'sonsuz'dur. İşte, âlemin ilk mayası ve esası (l'arché) budur. Anaximandre'a göre 'sonsuz', duyularımıza giremeyen maddesiz bir öğedir. Bu, ilkel ve öncesiz (ezelî) bir birliktir ki, hakkında belirli bir fikir ve nitelik yürütülemez. Maddeden olan her şey değişir. 'Sonsuzluk' ise, tanrısaldır, nitelendirdiği bu öğe, bir çeşit 'maddesiz uzay' sayılabilir. Sonsuz, her şey arasında bulunabilen bir gerçekliktir. Bu ilke, doğmamıştır ve yok olmayacaktır. Her şeyi yöneten ve kaplayan da odur. Bütün kuşakların tükenmeyecek olan devamında, ilk koşul da, bu belirsiz varlıktır. Her şey ondan çıkar, her şey ebedî hareket zorunluluklarına uyarak kendisine döner. O, bütün bunları içine alan, ayrılmaları ve birleşmeleri

yapan bir karmakarışık burgaçtır (girdap). Şu halde nasıl oluyor da varlıklar ve eşya, sonsuzluktan ve kaostan doğuyorlar?.. Bu soruya karşılık verebilmek için yine onun fiziğine ve kozmolojisine dönmek gerekir.

Anaximandre'a göre, sonsuzluğun kucağından ilk ayrılan 'sıcak' ve 'soğuk'tur. Bu suretle biraz önce anlattığımız gibi, arzın etrafında bir ağaç gövdesini kaplayan kabuklar gibi bir alev küresi meydana gelir. Daha sonra bu alev küresi, kırılır ve bu kırılma dolayısıyle hâsıl olan parçalar, yıldızlardan oluşan birtakım daireler halinde kapanırlar. Isı, suyun buhar haline gelmesine yardım eder; bu da, hava ve rüzgârın hareketlerini yapar ve yavaş yavaş kurumak üzere olan tortulardan arz ve deniz vücuda gelir. Anaximandre, bu evrimi, hayata da uygular. Hayat, ortam değişmelerine uyarak meydana çıkan çeşitli türleri yaratır. İlk canlılar, buharlanmalardan, yani, su, toprak ve havanın alaşımından oluşmuştur. İlk canlılar, balıklara benzerlerdi ve bunlar, pullu bir kılıfa sahiptiler. Yüzyıllar geçtikçe, daha kuru bölgelere geldiler ve pulları döküldü. İnsan türü ise, diğer hayvanlardan çok farklı ve geç bir evrim geçirmiştir. Bu fikirlerde bir taraftan dönüşümcülüğün (transformisme), bir taraftan da evrimciliğin (evolutionisme) pek uzak sezişleri görülmektedir. Ona göre 'sonsuz', öncesiz hareketin kucağında sayısız sayıda diğer birtakım gökleri ve âlemleri oluşturur. Bütün bunlar aynı zamanda doğarlar; fakat aralarındaki uzak mesafeler dolayısıyle, birbirlerinden habersiz, yok olurlar. Anaximandre'ın 'sonsuz'u, madde olmamasına ve belirsizliğine karşın, Tanrı değildir. Belki, doğal bir zorunluluktur. Onda hatta doğum ve ölümlerin sosyal bir görünüşleri vardır. Zira, doğanın çoğalma ve yok olmasını ödeyen, 'adaletsizlik'tir. Doğan her şey ister istemez yok olacaktır. "Varlıklar, zamanın düzenine uyarak adaletsizliklerinin cezasıyle birbirlerinin zararlarını öderler". Yani, sıcak ve soğuk gibi zıtların birbirine karşı oluşu, ödemenin bütün bir denge sistemini teşkil eder. Örneğin ısı, arzın suyunu çeker; ve buhar, onu yağmur halinde arza geri verir. Fakat bir gün gelecektir ki, tamamıyle kuruyacak olan arz, havayı buharlarıyle beslemeye son verecek ve sıcaklık, soğukla nemliliğe, bunlardan aldığı fazla şeyleri ödeyecektir. Demek ki, önce evrimler ve şekiller, sonra eriyip dağılmalar ve yokluk baş gösterecektir. Bu düşüncelerin Fisagor, Heraclite ve Hegel'deki etkilerini, bu filozofları incelerken göreceğiz.

Sokrat'tan önceki dönemde yetişen bilginlerin eserlerine genel olarak 'Doğaya dair' adı verilmektedir. Anaximandre'ın da bu adı taşıyan bir eseri olup, bazı parçaları zamanımıza dek gelebilmiştir. Aristo ve Theophraste, bu filozof hakkında genişçe malumat verirler. Saint-Augustin, *Cité de Dieu* adlı eserinde onun sistemini yorumlamıştır (liv. VIII, ch. II). Anaximandre'ın sistemi bir çeşit maddeci panteizmdir. Eusèbe ve Plutarque onu, yaptıran nedeni (cause efficient) unutmakla suçlandırırlar.

Anaximandre'dan kalan eski metinlerden bazı parçaları Hippolite ve Aétius saklayabilmişlerdir. Hermannus Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879) adlı eserinde ve H. Ritter'le L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae* (Gotha, 1898) adlı eserinde bu parçaları nakletmişlerdir. Bunları biz de aynen veriyoruz:

"Göksel cisimler, âlemi kuşatan ve havada tekerlenen ateşten ayrılmış ateş çemberleridir. Bunların soluk almak için, borulara benzeyen hava delikleri vardır ki, göksel cisimler, bunlar aracılığıyle görülürler. Yine bu nedenledir ki, bu hava delikleri tıkanacak olurlarsa, ay ve güneş tutulmaları meydana gelir. Ay, bu deliklerin açılıp kapanmalarına göre bazen büyümüş ve bazen de küçülmüş gibi olur. Güneş dairesi, yirmi yedi kez arzınkinden büyüktür. Ay dairesi de arzınkinden on sekiz kez küçüktür. Güneş, her şeyin yukarısındadır ve sabit yıldızların tekerlekleri en aşağıdırlar.

Anaximandre diyordu ki: Yıldızlar ateşle dolu ağızlar aracılığıyle herhangi bir noktadan alevler üfüren fıçı çemberleri gibi hava yoğunluklarıdır. Güneş, her şeyden yukarıdır, ay sonra gelir, bunun altında da sabit yıldızlar ve gezegenler gelir.

Anaximandre diyordu ki: Güneş, arzdan yirmi sekiz kez daha büyük olup, bir araba tekerleğini andıran bir halkaya benzer. Bir körüğün ağzından çıkar gibi bazı noktalardan ateş gösteren ve ateşle dolu olan oyuk bir tekerlek yayına sahiptir.

Anaximandre ileri sürer ki, gök gürültüsü ve yıldırımın nedeni rüzgârdır. Rüzgâr, yoğun (épais) bir bulut içine hapsedilmiş olur ve şiddetle kaçacak olursa, bulutun yırtılması gürültü çıkarır ve yırtılma, bulutun karanlığına zıt olarak ışınlı bir manzara gösterir.

Anaximandre ileri sürer ki, rüzgâr bir hava akışkanıdır (yani buhar), o en seyrek ve nemli parçacıklar (particules) hareket ettiği veya güneş tarafından eritildiği zaman yükselir ve yağmur da nemliliğin arzda güneş tarafından körüklenmesinden oluşur.

Anaximandre der ki, güneş arza eşittir, fakat kendisi aracılığıyle soluk aldığı ve daire halinde hareket ettiği halka, arzdan yirmi yedi kez daha büyüktür.

Anaximandre der ki, ay, arzdan on sekiz kez daha büyük bir halkadır".

Hippolyte'le Aétius'ün ayın arzla oranı hakkındaki anlattıklarında görülen farkı birinin, halkaların iç dairesini, diğerinin dış dairesini kastettiklerini ileri sürenler vardır (J. Burnet, s. 68-69).

Anaximandre'ın karalar ve denizler hakkındaki metinleri de adı geçen eserlerde şöyle kaydedilmiştir:

"Deniz, ilk nemlilikten kalan şeydir. Ateş, nemliliğin büyük bir kısmını kurutmuş ve geriye kalanı da tuza ve yakıta çevirmiştir.

O der ki, arz silindir şeklindedir ve derinliği, eninin üçte birine eşittir. Arz, hiç bir şeye dayanmaksızın serbest olarak havada durur. O, her yere eşit uzaklıkta bulunan bir yere yerleşmiştir. Şekli de, taş sütun gibi dışbükey (convexe) ve yuvarlaktır. Biz, yüzeylerinden biri üzerindeyiz, diğer yüzey de karşı taraftadır".

Anaximandre'ın hayvanlara dair olan düşüncelerini Théopharaste ve Aétius şöyle çözümlerler ki, eski metin yazarları (doxographes) bunları aynen saklamışlardır:

"Canlı yaratıklar nemli öğeden doğmuşlardır. Bu öğe, güneş tarafından buhar haline getirildiği zaman, insan, başlangıçta diğer bir hayvana, yani balığa benziyordu".

"İlk hayvanlar nemden yaratılmış ve her biri, dikenli bir kabuk içine tıkılmıştır. Bunlar, zamanla en kuru bir yerinden kendilerini göstermişlerdir. Kabuk çatlayınca bunlar, yaşama biçimlerini çabuk değiştirdiler".

"O demiştir ki, insan bir başka türden olan hayvanlardan doğmuştur. Neden olarak da, diğer hayvanların kendi kendilerine ve derhal besinlerini bulduklarını, insanın ise uzun zaman emzirilmeye muhtaç olduğunu ileri sürer. Bundan şu sonuç çıkar ki, eğer insan, başlangıçta da şimdiki gibi olsaydı, yaşayıp gelemezdi".

"O savlamıştır ki, başlangıçta beşerî varlıklar, balığın içinde doğmuşlar ve köpekbalıkları gibi beslendikten ve kendi kendilerini koruma yeteneğini kazandıktan sonra sahile atılmışlar ve toprakta yayılmışlardır".

Anaximandre, sayısız âlemlerin varlığına inanmış ve bunların tanrılar olduğunu kabul etmişti ve bu âlemlere, "Sınırsız Tanrılık" (divin illimité) adını vermişti.

Bkz. Diogéne Laêrce (kitap II); Aristo, *Physique* (kitap I, c. IV ve kitap III, c. IV-VII); Simplicius, *Comment, in. Phys. Aristote* (feb ve de Coelo, s. 161 de Anaximandre'ın felsefesine dair bilgiler vardır); l'Abbé de Canaye, *Recherches sur Anaximandre* (Memoires de l'Achademie de l'inscriotion, c. XI); Schleiermacher, *Anaximandre'ın felsefesine dair dissertasyon.* (Berlin Bilimler Akademisi memvarlarında); C. Mallet, *Histoire de la Philosophie Ionienne* (Paris, 1842). (Daha çok girişle *Anaximandr* bahsi önemlidir); Ritter, Tennement Tiedemann ve Brucker'in felsefe tarihleri: Boute Weck, *de Primi Philosophorum Graecorum Decretis* (Goettingue cemiyeti memvarlarıdır, c. II, 1811); H. Martin, *Les Hypothéses Astron, des Plus Anciens Philosophes de la Grèce* (Paris, 1878); Tennery, *Anaximandr de Milet* (Revue Philo. de 1882, s. 506 vb); Thé. Gomperz, (kitap I, s. 80-87).

ANAXIMENE. Bir söylentiye göre, LVI.-LXX. Olimpiyatlar arasında yaşamıştır. (M.Ö. 550-500). Fakat daha yeni bilgilerimize göre, yaklaşık olarak (M.Ö. 585-525) de yaşadığı anlaşılmaktadır. Hayatına dair bir şey bilmiyoruz. Hakkındaki bilgimizi, Théophraste'ın ona dair yazdığı bir esere borçluyuz. Diogéne Laêrce'e göre, Anaximandre ve Parmenid'in öğrencisidir. Bu da onlar gibi fizikçidir. Ve astronomi ile uğraşmıştır. Bunu, yazdığı bir eserin zamanımıza dek gelebilen bir parçasından da anlıyoruz. Göklerin katılığını ve arzın etrafında döndüğünü, ayın güneşten ışık aldığını, yıldızların sabit ve gezegen olmak üzere iki türe ayrıldıklarını okutmuştur. Güneş saatinin kullanılmasını da kolaylaştırmıştır.

Onun 'fizik' ve 'felsefe'si birbirine bağlıdır. Âlemde görünen varlık, arzdır. Arz, her şeyin ilk ilkesi olan 'Hava' basıncına direnmek ve yerinde durabilmek için çok geniş ve mutlak surette bir masa gibi düz bir yüzeyden ibarettir. O, 'Hava' üzerinde bir kapak gibi yerleşmiş olup, yaptığı basınç sayesinde hareketsiz ve sağlam olarak durmaktadır. Arzdan uzaklaştıkça, buharların gittikçe artan bir seyrekleşmesi yıldızları oluşturur. Bununla birlikte, yıldızlarda az çok arzın niteliklerine sahiptirler; veya görünmeyen topraklı maddelerle kuşatılmışlardır. Işınlarındaki kesiklikler, yani yanar-söner gibi oluşlar, bu topraklarla açıklanabilirler. Bununla birlikte, her yıldız 'Hava' üzerinde 'Boyanmış levhalar' veya 'Ateşli yapraklar' (alev?) gibi dururlar. Yıldızlar arzın etrafında 'değirmen katırları' gibi hareket ederler. Diğer bazı yıldızlarda da, 'billurdan bir yüzey üzerine çakılmış çiviler' gibi sabittirler. Isı vermeyen sabit yıldızların varlığından daha çok uzaklarda diğer birtakım yıldızların da var olması gerekmektedir. Anaximene'e göre, âlemi yapan ilk ilke, ilk öz, 'Hava'dır. Onun, bunu 'Sonsuzluk' ve 'Su' yerine kabul edişinin nedeni şudur: 'Sonsuzluk' fazla hayalî ve karanlık bir varlıktır. 'Su' ise, pek kaba bir ilkedir. Oysa, 'Hava', sudan daha ince, sonsuzluktan daha sabit bir gerçekliktir. O, bütün tanrıların ortaklaşa kaynağı olan bir hazinedir. 'Hava' kolayca şekil değiştirir, sonsuz şekillere girebilir. Yani 'Hava', kendi kendine yeter,

Anaximene için âlem, canlıdır. Doğum ve ölüm, doğaldır; bu nedenden de âlem, nefes alır. Ruhumuz hava olduğu için, bu ilke ruhumuzda birlik yaratır. Yani 'hava', evren için-

de bir birlik ilkesidir. 'Hava', sonsuzdur, Anaximandre'ın ilkesi gibi nitelik bakımından sonsuz değildir. 'Hava'nın sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve hareket gibi şeylerle duyularımıza bir etki yapması onun tam olarak bir cinsten olmasından değil, belki, bizimle karşılaştırılınca relatif ve görünüşten ibaret olarak belirli bir niteliğe sahip olmayışındandır. Anaximene'nin orijinal yanı, eşyanın hem kaynağı, hem de eşyanın yine kendisine dönmeye mecbur olduğu bir ilke saydığı 'Hava' ile varlıklar arasındaki ilgiyi açıklamakta gösterdiği yeniliktir. Ona göre, her değişiklik, 'Hava'nın ya 'yoğunlaşmasından' veya 'seyrekleşmesinden', yahut da 'sıkışma' ve 'gevşemesinden' meydana gelir. Demek ki, bir aynı nedenin özgül (spécifique) niteliklerine bağlı olan düzgülü yoğunlaşmasından soğuk, seyrekleşmesinden sıcak çıkar. Örneğin, dudaklarımızla aldığımız havayı önce ağzımızda biriktirerek yoğunlaştıracak olursak soğukluk; ağzımızı açarak havayı seyrekleştirirsek sıcaklık duyarız. Şu halde ateş, seyrekleşmiş bir havadır. Rüzgârlar, daha az yoğun bir havanın ileri itmiş olduğu bir hava parçasının yoğunlaşmasıdır. 'Hava' daha kalınlaşır ve ezilirse, artan bir yoğunlaşma dolayısıyle yağmur haline gelir. Suyun daha fazla yoğunlaşması, toprağı, sonra da kayaları oluşturur. Havanın bu derece derece 'gerileme' veya 'ezilmesi'nden, parça veya kısımların ayrılma veya birleşmeleri meydana gelir. Çünkü, 'Hava' da sonsuzluk gibi, ebedî bir hareket içindedir. Bu hareketi dolayısıyle tamamen canlı olan 'Hava', hem bütün âlemi kaplamıştır; hem de arasız bir şekilde yeni varlıkları yaratmaktadır. Bu nedenle evren, ebedî bir oluş (devenir) içindedir. Ve 'Hava'nın ihtiyarlamayan, zayıflamayan bu ebedî hareketi, sıcak, soğuk, yaş, kuru... gibi tüm zıtları birbirinden ayıran mekanik ve tanrısal bir niteliğe sahiptir.

Théophraste, Anaximene hakkında ayrı bir monografi yazmıştır. H. Diels ve H. Ritter'le L. Preller, âlemin ilk tözüne dair Anaximene'nin düşündüklerini gösteren şu parçaları nakletmişlerdir:

"Eurystrat'ın oğlu, Mileli Anaximene, Anaximandre'a uyarak demiştir ki, temel töz, bir sonsuzdur. Fakat Anaximandre gibi bu tözün belirsiz değil, belirli olduğunu, çünkü bunun hava olduğunu söylemiştir. O, olmuş, olan ve olacak şeylerle tanrılar ve tanrısal şeylerin ondan 'havadan' doğduklarını, diğer şeylerin ise, bunların ardıllarından geldiklerini (yani temel töz'ün) söyler".

"O, gerçekten (exactement) ruhumuz gibi olan havanın ve nefesin (soufle) âlemi tamamiyle çevrelediğini savunuyoruz, der".

"Vc havanın şekli şöyledir: En eşit olduğu yerde bize gözükmez; fakat, sıcak ve soğuk, nemlilik ve hareket, onu görünür bir duruma getirir. O, daima harekettedir. Böyle olmasaydı, yaptığı kadar değişmezdi".

"Seyrekleşmesi ve yoğunlaşması sayesinde, türlü tözler halinde parçalanır".

"Seyrekleşecek kadar cıvırsa (dilaté), ateş olur. Oysa, diğer taraftan rüzgârlar yoğunlaşmış havadır. Bulutlar, havanın çiğnemesinden meydana gelmişlerdir. Bulutlar daha yoğunlaşacak olurlarsa, su haline gelirler. Su da yoğunlaşmaya devam edince toprak olur; ve eğer su, topraktan daha fazla yoğunlaşırsa taş olur".

Âlemin ve kısımlarının oluşumu hakkındaki metinler şunlardır:

"O, hava çiğnendiği zaman ilk var olmayı kazanan arzdır, dedi. Arz çok geniştir. Bu nedenden de havanın üstünde durur. Ateş tabiatlı olan güneş, ay ve diğer göksel cisimler, genişlikleri dolayısıyle aynı biçimde havanın üstünde dururlar. Göksel cisimler, arzdan yükselen nemlilikten meydana gelmişlerdir. Nemlilik seyrekleşince ateş doğar. Yıldızlar bu şekilde yükselmiş olan ateşle birleşmişlerdir (composé). Yıldızlar bölgesinde topraksal tözlerin cisimleri vardır. Ve o der ki: Göksel cisimler başkalarının sandıkları gibi, arzın üstünde hareket etmezler, belki, onun etrafında tıpkı başımızı çevreleyen bir kukulete gibi hareket ederler. Güneş arzın altından geçtiği için değil, arzın en yüksek kısımlarında saklandığı ve bize olan uzaklığı çok büyüdüğü için gözlerimizden kaybolur. Yıldızlar çok uzakta oldukları için ısı vermezler".

"Hava yoğunlaşınca, rüzgârlar meydana gelir; ve bir çarpımın (choc) etkisiyle tortulaşır. Fakat daha çok merkezleşip kalınlaşırsa bulutlar meydana gelir; ve nihayet suya çevrilir". (Zeller ve Burnet, bu metinin bozuk olduğuna işaret ederler).

"Yıldızlar billurdan olan gök kubbesine çiviler gibi kakılmışlardır". "Onlar, arzın altından geçmezler, fakat etrafında dönerler". "Güneş, ateştir". "O, bir yaprak gibi geniştir". "Göksel cisimler, yoğunlaşmış havanın direnci (resistance) yüzünden yörüngelerinden geri döndürülmüşlerdir". "Ay ateştir". "Anaximene, yıldırımı, Anaximandre gibi açıklar. Düşüncesini daha parlak duruma getirmek için buna, kürekler aracılığıyle bölündüğü zaman, deniz üzerinde oluştuğu gibi, kıvılcımlandığını ilâve eder".

"Su düşerken donunca dolu meydana gelir. Suyun içinde biraz hava kapalı kalırsa, kar olur".

"Işınlar, kuvvetle yoğunlaşmış hava üzerine düştüğü zaman gökkuşağı (arc-en-ciel) meydana gelir. Bunun içindir ki, ön kısımları güneş ışınlarıyle tutuştuğundan, kırmızıya benzer. Oy-

sa ki diğer kısımları, nemliliğin taşkınlığı yüzünden bulanıktır".

"O der ki, ay da geceleyin bir gökkuşağı meydana getirir. Fakat çoğu zaman değil. Çünkü ay, daima dolunay değildir. Ve çünkü, ayın ışığı güneşinkinden çok zayıftır". (Bu parça Théophraste ve Posidonius'ten alınmıştır).

"Arzın şekline gelince, masaya benzer". "Depremin nedeni, kuruluklarla kuvvetli yağmurların karşılıklı olarak vesile olduğu arzın kuruluk ve nemliliğidir".

Anaximene, ay ve güneş tutulmasıyle ayın evrelerini, gezegenler arasında dolaşan topraksal cisimlerle açıklar. Çiçeron, onun havaya bir tanrı gözüyle baktığını ve havanın varlık kazandığını söyler, *de Natu. Deorum.* (1, 26). Bununla birlikte Anaximene, doğup ölen tanrılardan söz etmiştir. Bunların havadan doğduklarını da söylemiştir.

Anaximene'nin etkisine gelince; Fisagor, gerçeklik hakkındaki genel teorisinde ondan ilham almış ve İyonya'da kendisinden sonra uyanan bilim de onun sayesinde devam edebilmiştir. Anaxagore, seçkin fikirlerinin çoğunu ona borçludur. Hatta bunlardan bir kısmı atomcuların kozmolojisine girmiştir. Apolonya'lı Diogène de Anaximene'nin arzı, âlemin merkezi sayan doktrinini kabul etmiş ve Anaxagore'ın teorisiyle uzlaştırmak şartıyla havayı da ilk öğe saymıştır. Anaximene, Thalès'den başlayan zihinsel hareketin en yüksek noktasını teşkil eder ve son temsilcisi olmak üzere, Milet okulunun sembolü haline gelir (J. Burnet, s. 85-86).

Bkz. Çiçeron, *De Natura Deorum.*, (lib, I, c. X); Tiedemment, *İlk Yunan Filozofları* (Almanca, Leipzig, 1780); Schimidt, *Dissertatin de Anaximensis Psychologia*, (Iena, 1689); C. Mallet, *Histoir de la Philosophie lonienne*, (Paris, 1842); Diogène Laêrce, (liv. II); Atistote, *Metaphysique*, (liv. I, ch. III); Simplicius, *In Physic. Aristote*, (fas. 6 ve 9); Çiçeron, *Acad. Quoest.*, (lib. II, c. III); Stobe, *Eclog.*, (lib. I); Sextus Empricus, *Hypoth., Pyrrhon*, (lib. III, c. XXX); Adv. *Mathem.*, (lib. VIII ve IX. The Gomperz, cilt I, c. 87-91).

ANCILLON, Lois-Frédérlc. 1744'de Berlin'de doğmuş olan Alman filozofu. 14 haziran 1814' de aynı ilde ölmüştür. Yirmi altı yıl Berlin akademisinin felsefe sınıfını yönetmiştir. Leibniz ve Descartes'ı incelemiş, sağduyunun temel ve ölçüsü olarak 'içten duyu'yu (snes intime) kabul etmiştir. XVIII. yüzyıl sonlarının felsefe tarihine dair değerli birer müracaat belgesi olan birçok memvar yazmıştır.

ANCILLON, Jean-Pierre-Frédéric. Bundan önce adı geçen Ancillon'un oğlu, 30 nisan 1767'de Berlin'de doğdu. 18 nisan 1837'de öldü. Ebeveyni, Nant Fermanı'ndan sonra Prusya'ya yerleşmiş olan Fransız Protestanlarındandır. Bakanlık, vaızlık yapmış ve seçkin bir Tanrıbilimci ve filozof olan babasından ders almış, Cenevre ve Paris'te okumuştur. Ancillon, önce Protestan bakanı, askerî akademi profesörü, Berlin Bilimler Akademisinde üye, devlet müşaviri, elçilik kâtibi, nihayet Prusya dışişleri bakanı olmuştur. Doğal bir belâgate, seçkin bir kişiliğe sahipti. Prusya askerî akademisinde ders vermiştir. Yazılarında tarafsızlıktan uzaklaşmış, fakat XVII. yüzyıl akılcılığının pek de önem vermediği ruhsal analizlerde üstünlük göstermiştir. Daha çok muhafazakâr olan bu filozof, felsefede seçmeci (écléctique) okula bağlıdır. Tanrıbilime dair yazdığı birçok eserlerden başka, politika ve tarihe dair de eserler yazmıştır ki, bunlardan en dikkate değeri, *XV. Yüzyıldan İtibaren Avrupa'nın Siyasî Sistemindeki Evrimlerin Tablosu* (Berlin, 1803-1805) adlı eseridir. Felsefî yayımlarına gelince, bunlar, kendisinin derin ve orijinal bir düşünür olduğuna delâlet etmezlerse de, XIX. yüzyıl başlangıçlarında spiritualizme karşı başlayan tepkide kendisine seçkin bir yer kazandırırlar. Bu eserler doğru, yüksek fikirleri değerlendirip yaymaya ve zekâları gerek felsefe ve gerek edebiyat ve politikada bilgece ve mütevazı düşünmelere alıştırırlar. Yazılarının esasında egemen olan fikir, son uçlar (les extremes) arasında orta çevreyi tutmaktan ibarettir. Fakat bir ilke olarak benimsediği bu düşünme tarzı, felsefî bir formül olarak bulanık ve belirsiz bir değerdedir. Sonra öyle fikirlerden yararlanmıştır ki, bunlar, ahlâk ve felsefe konularına uygulanmazlar; zıtlar arasında ortayı bulma fikri eskidir. Örneğin, Aristo'da, iki uç ortasında olanı 'erdem' saymış ve daha önce de Fisagor, matematik konuları ahlâksal âleme uygulayarak 'erdem'i, kare bir sayı ile, 'adalet'i, geometrik bir orantı (proportion) ile tanımlamıştı. Şüphesiz ki, Ancillon, kendi ilkelerine bir matematik formül kesinliğini vermek istememiştir. Şu halde, bu ilkeden anladığı ve anlatmak istediği şey nedir? Onun bu soruya karşılık verecek ve koyduğu ilkeyi savunacak denli güçlü bir filozof olmadığı görülmektedir. Zira o, uzlaştırmak istediği sistemleri ve hele eski Yunan sistemlerini derinden incelememiş ve pek alışmış göründüğü çağdaş felsefeye dair verdiği açıklamalarda da zayıf ve beceriksiz kalmıştır. Eleştirileri dar ve çıkardığı sonuçlar değersiz ve isabetsizdir. Yani, haklarında hüküm vermek iddiasında bulunduğu teorilerin en yüksek noktalarına ulaşamamaktadır. Kant, Schelling ve Fichte gibi Alman filozofları hakkında yazdıkları, bu savlamayı ileri sürmemizi tanıtlayacak durumdadır. Onun Alman filozofları arasındaki yeri, Jacoble okuludur. Ancillon da bu filozof gibi, ilke olarak 'duygu'yu

almış ve 'iman'ı kesin bilgiye (certitude) temel yapmıştır. Bununla birlikte o, daha çok Fransız seçmeciliğine de bağlıdır. Onun orta çevre ilkesi, seçmecilik için biraz dar bir temeldir.

Ancillon, felsefeye hareket noktası olarak 'Ben'in analizini verir ve her şeyi gerçek ilkelerin kurucusu sıfatıyle düşüncenin ilkel olgularına dönüştürür. Yazılarının doğru ve oldukça güvenilir bir ruhsal anlamı vardır. Psikoloji, ahlâk ve estetik ile politikasının ilgi çeken önemli noktalarını, güç ve belâgati hiç de eksik olmayan açık ve belgin bir üslupla geliştirmiştir.

Başlıca felsefî eserleri şunlardır: *Metaphysique de Littérature et de Philosophie* (2 cilt, Genève ve Paris, 1817); *Nouveaux Essais de Politique et de la Philosophie* (2 cilt, Genève ve Paris, 1824); *de Médiature Entre les Extremes* (birinci bölüm); *Histoire et Politique*, (Berlin; II. bölüm); *Philosophie et Poèsie*, (Genève ve Berlin, 1831).

Bkz. Ancillon, *Ölü M. Ancillon'un konuşmalarından toplanmış edebî tenkit fıkraları*, (Bâle, 1898, Almanca); Bulletin, *De la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (III, 559; IV, 426; VII, 35; VIII, 129).

ANDALA, Ruard. Alman filozofu. 1665'de Frise'de doğmuş ve ölmüştür. Bir düşünce adamı olarak orijinalliği olmadığı gibi, bilim tarihinde de hiç bir değeri yoktur. Fakat Descartes'ın felsefesini büyük bir gayretle savunanlardan, yorumlayanlardan ve bu felsefeyi Tanrıbilime uygulayanlardan biridir.

Eserleri: *Exersitatones Academicoe in Philosophie; Primam et Naturalem, in Quibus Philosophie; Cartesii Explicatur, Confirmatur, et Vendicatur* (Franeker, 1709); *Syntagna Theologico-Physico-Metophysicum* (Franeker, 1710); *Cartesius Verus Spinozisme Eversor et Physicoe Experimentalis Architectus* (Franeker, 1719. Bu eser, Regius'ün *Cartesius Verus Spinozismi Architectus* adlı eserine karşı yazılmış bir reddiyedir); *Examen Ethica Geuliniyli* (Franeker, 1716).

ANDRE, Yves-Malre. Père André adıyle anılan bu filozof, Fransız Cizvitlerindendir. 22 mayıs 1675'de Aşağı Bretanya'daki Châteaulin'de doğmuştur. Felsefeyi de içine alan öğrenimlerini büyük bir başarıyle Quimper'de yapmıştır. İnzivayı, düşünsel çalışmaları sevmesi ve dinsel inançlarının doğal gücü, ona daha 18 yaşındayken manastıra girmek arzusunu verdi. 1693'de Cizvitlere katıldı. Oysa, kendisini seven, kişiliğini ve bu meşhur toplumun içyüzünü bilen arkadaşları, onu bu kararından vazgeçirmek için her şeyi anlatmışlardı; fakat o, hiç birini dinlemedi. Keşiş cüppesini giyer giymez, arkadaşlarının anlattıkları gerçeklendi. Zira, uzun yaşamının birinci dönemini birbiri ardından gelen sıkıntı ve işkenceler içinde geçirdi. V. Cousin'in deyimiyle, Cizvitlerin yanında sapıttı. Bu toplumun tüm usul ve buyruklarına katlanamayacak denli bağımsız ve sağlam ruha sahipti. Nihayet, 1706 başlangıçlarında papazlık emrini aldı. Paris'te bulunduğu sıralarda Malebranche'a rastladı. Bu filozof, kendisine Descartes felsefesini tanıttı. Bu andan itibaren André, hem Malebranche'ın sadık bir arkadaşı, hem de bu felsefenin sadık bir çırağı oldu. Fakat, Cizvitler, Descartes sistemini, 'kâfirce olduğu kadar da karanlık, imana olduğu kadar da akla zıt' bir doktrin saydıkları için, André'yi Paris'ten ve ünlü arkadaşından ayırdılar; ve kendisini Roma'da baş papaza yalvarmasına karşın, Tanrıbilim öğrenimini tamamlaması için Flèche'e yolladılar. Oradan da dilencilik... vb. gibi birtakım papazlık çilelerini çekmek üzere diğer birkaç şehre yolladıktan sonra, 1709'da Amiens kolejinin felsefe profesörlüğüne getirdiler. Burada verdiği derslerde, maskeli bir şekilde Malebranche'ın etkisi görülür. Daha sonra Rouen Kolejine nakledildi. Burada mükâfat alacak denli kasıtlı bir gayretle cizvitleri memnun edecek biçimde dersler verdiyse de, yine bir aralık Descartçılığın etkisini derslerinde saklayamadığı için, halkın önünde düşüncelerinden vazgeçtiğini itirafa mahkûm edildi. O, büyük bir ıstırap içinde bu cezaya itaat etti. Bu sefer de birçok defalar başka yerlere atandı. Amiens'de cizvitlere karşı yazdığı şiddetli bir kitapçık yüzünden yine mahkûm oldu. Kâğıtları ve kitapları parça parça edildi. İnziva zamanlarında yazdığı Malebranche'ın hayatına dair bir eserde, Descartçılığın Hıristiyanlığa ve akla en uygun bir felsefe olduğunu ciddiyetle savundu. Artık onun, "cizvit toplumunun göğsünde sakladığı bir yılan olduğuna" inanıldığından, ezilmesi zamanı gelmişti. Bu maksatla çeşitli vesileler bularak kendisini bir katil gibi Bastil'e hapsettiler. Fakat bu cezaevinde kendinden önce kapatılmış olanların başlarına gelen felâketleri düşünerek, kendisini fazla acındıran bir mektupla büyüklerine suçunun bağışlanmasını rica etti. Bu suretle affedilen André, yine Rouen'deki eski görevine döndü. 1726'da matematik okutmak için Caen'e gönderildi. Bu şehirde serseri hayatına son verdi; bütün büyüklerine saygı göstererek 38 yıl kaldı. Bilim akademisine, sanatlar ve güzel yazılar akademisine üye oldu. Çalışkanlığı ve yazdığı bazı eserler ününün her tarafa yayılmasına neden oldu. Birçok insanlar, sanat, bilim, felsefe ve Tanrıbilim hakkında fikirlerini almak üzere kendisine mektupla baş vurdular; ve bu şehre uğrayan seçkin kişiler, onu ziyaret etmeyi ödev

saydılar. Kendisine mektup yazanların arasında gençlik dönemi için Malebranche ve ihtiyarlık dönemi için Fontenelle'i sayabiliriz. Ancak 1759'da 84 yaşına ulaştıktan sonradır ki, derslerini bırakıp, istirahat etmesine izin verildi. Fakat 1762'de cizvitlik çökmeye başlayınca Rouen parlamentosu, André'den ölüm tarihi olan 26 şubat 1764'e kadar bütün ihtiyaçlarını giderecek yardımları esirgemedi.

André, birçok eser yazmıştır. İlk kez 1741'de yayınladığı *Güzel Hakkındaki Deneme*'si, Caen akademisinde okunan sekiz nutuktan ibarettir. Bu nutuklarda ustaca yazılmış bir yığın zarif fikirler vardır. Burada üç çeşit güzellikten söz edilir: 1. Her çeşit kurumlara, hatta tanrısal alana bile bağlı olmayan 'Özlü (essentiel) güzellik'; 2. Beşerî görüşlere bağlı olmayan, fakat tanrısal teorilere bağlı olan 'Doğal güzellik'; 3. Bir noktaya kadar keyfî (arbitraire) olan 'Beşerî güzellik' veya cisimlerde bulunduğu sanılan güzellik: 'Kavranılabilir (intelligible) güzellik' veya ruhlarda dikkate alınan güzellik olarak inceler. Duyulur güzellik, 'görünür' veya 'müzikal' olur; kavranılabilir güzellik ise, 'ahlâksal' (moral) veya 'ruhsal' (spirituel) olur. André, güzellik fikrini, her şekilde hemen hemen 'düzen' (ordre) ve 'birlik' fikrine dönüştürür. *İnsan Hakkında* adlı eseri, bedenin başlıca görevleri, ruhun çeşitli yüklemleri ve ruhla bedenin birleşmesi gibi sorunlara dair nutuklardan oluşmuştur. Bunlarda, Descartes ve Malebranche'ın etkileri vardır. Bu iki eserden başka, Caen halk kitapsarayında saklı bulunan birçok yazma eserler de bırakmıştır ki, bunlardan 128 büyük sayfa tutan *Metaphysica Sive Theologia Naturalis* adlı eseriyle 155 büyük sayfa tutan *Pysica* adlı eseri, bir de Descartes ve Malebranche'dan yaptığı aktarmaları ve bunlara dair düşüncelerini kapsayan 465 sayfalık bir cildi önemlidir. *Vie de Malebranche, Prêtre de l'Oratoire, Avec l'Histoire et l'Abrégé des Ouvrages* adlı eseri belki de en önemli kitaplarındandır. Fakat bu eserin yalnız adıyle şu ilk cümlesinden başka bir şey bilmiyoruz: "İnsanların var oluşundan beri felsefe yapılmıştır" (Philosophé).

Derslerinde Eflatun ve Saint-Augustin'i büyük bir saygıyla okutmuş olmakla birlikte, "Felsefe ve Malebranche ve Descartes'tan başka bir kurtuluş yoktur" diyen André'nin bu son iki filozofu diğerlerine tercih ettiği aşikârdır. Onun felsefe dersleri: 1. Mantık, 2. Ahlâk, 3. Metafizik, 4. Fizik'ten oluşmuştur. Mantığına dair bir şey bilmiyoruz. Yalnız, bunun bir 'sağduyu kurulları dergisi' vardır ki, içinde çocukların zihinlerini işletmek ve kendilerine teklif edilecek kuralları doğru uygulamalarını öğretmek için, 'seçilmiş ve kolay sorunlar' bulunmakta olduğunu biliyoruz; onun, öğretimde kullanılan 'soyut ve somut mantık oyunları'ndan ve o 'metotsuz skolastik argoları'ndan şiddetle nefret ettiği de bilinmektedir.

André, ahlâkı, 'kalbin mantığı' sayar. Kendisinden işitilen ve eserlerinde rastlanan bazı fikirlerinden, bu konuda ruhunun bağımsızlık ve yüceliğini anlamak kolaydır: "Kendi aksiyonlarının kuralı olarak İncil'in, şu iki ayetini benimsedim: Tanrı, bana bir ruh vermiştir; şu halde onu Tanrı'nın şerefi için kullanmalıyım. — Kendinden başkası için iyi olmayan, hiç bir şey için iyi değildir". Şu sözler de André'nindir: "Başkalarına yaptığım iyiliği hatırlamıyorum; fakat, başkalarının bana yaptıkları iyilikleri hatırlıyorum". *Karşılıksız (désinteressé) Aşka Dair Nutuklar* adlı eserinin birinci nutkunda, *Namuslu (honnête) aşkla, haz veren iyilik aşkı*'nı birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, Beni takip ediniz, sizi çağıran ödevdir, der. İkincisi ise: Arkamdan geliniz, size peşin olarak vereceğim, diye seslenir.

André'nin 'metafiziği' üç bölüme ayrılır: 1. Bilgi ilkeleri; 2. Tanrı; 3. Ruh. Bu metafizik. Malebranche sistemiyle cizvit gezimciliği arasında bir savaştır. Fakat, kendisi bu konuda tamamıyle Descarteşçıdır. Fiziği, çok ihtiyatlı ve kuruntulu bir ruhun Hıristiyanca düşüncelerini ve filozofça ümitlerini taşır. André'nin bunlardan başka birçok nutukları vardır ki, bunları birleştirip de bir ad takmak gerekse: *İnsan hakkında* diyebiliriz ki, bunların konuları sırayla ruh, ruhla bedenin birleşmesi, özgürlük, fikirlerin niteliği, duyulur fikirler, akıl yürütmenin niteliği ve harikalarıdır.

Eserleri: *les Oeuvres du Père André* (papaz Guyot tarafından yayınlanmıştır. 4 cilt, Paris, 1766); V. Cousin, *les Oeuvres du Père André, de la Campagnie de Jésus* (giriş ve notlarla, Paris, 1843. Bir büyük cilttir); Yazma eserleri, Caen kitapsarayında, aynı kitapsarayda öğrencilerinden de Quens'in el yazısıyle bırakılmış olan iki kitapçık. A. Charma ve C. Mancel, *le Père André ou Documents Inedit sur l'Histoire Philosophique, Religieuse et Litteraire du XVIIIe Sciecle* (2 cilt, Caen, 1843, 1844).

Bkz. E. M. Krantz, *Esthétique de Descartes*, (Paris, 1882).

ANDRONIKUS. Yaklaşık olarak M.Ö. 50 yılında Rodos'ta doğmuştur. Hayatının önemli bir kısmı Roma'da gezimcilik öğrenimiyle geçmiştir. Filozof olmaktan ziyade, o vakitlerde henüz pek az bilinen Aristo'nun eserlerini yayınlamış olmakla ün kazanmıştır. Appellicon'un topladığı Théophraste ve Aristo'nun eserlerinden bileşmiş kitaplığı tasnif etmiş olduğu da savlanır. Bu kitaplığı Silla, Roma'ya nakletmiş-

tir. Onun çalışmalarını üç konuda toplayabiliriz: 1. İki Yunan filozofunun kendisine yolladığı yazma nüshalar; kendi eserlerinin endeks ve fihristleri. 2. Aristo ve Théophraste'ın bütün eserlerini konularının sırasına göre ve çeşitli kitaplar halinde bölerek ve aynı konuların dağınık parçalarını bir eser haline getirerek yayımlamıştır. 3. Aristo ve Théophraste'ın hayatı ve eserlerinin güvenilme derecesi hakkındaki düşüncelerini yazdığı her eserde, çalışmalarının sonuçlarını da incelemiştir.

Andronikus, biri 'fizik' diğeri 'kategoriler' hakkında iki yorumlama ile Plotin'in pek değer vererek söz ettiği 'bölme hakkında' bir eser de yazmıştır. Bütün bu eserler kaybolmuştur. 1594'de Augsburg'da basılmış olan *Tutkulara Dair* adlı eseri onun olmadığı halde yanlış olarak kendisinin olduğu iddia edilmiştir. Aynı suretle 1617'de ve 1679'da Cambridge'de Latince nüshaları basılıp Andronikus'un eseri sanılan *Nicomaque'ın Ahlâkına Dair* ve *Ruhun Tutkuları* adlı eserler de kendisinin değildir. Bunlar, XV. yüzyılda Roma, Bolonya, Floransa ve Paris'te gezimcilik felsefesini okutmuş olan Tesalonyalı Jean Andronicus Callistus'ündür.

Bkz. Sthar, *Aristotelia* (bölüm 2, s. 222 vb); Brandis, *Rhen Kurumunda* (c. I. Almanca); Ravaisson, *Essais sur la Metahpysique d'Aristote* (Paris, 1837, liv I, c. II); Buhl, Édit., *d'Aristote* (5 cilt, Deux-Ponts, 1791, c. I). (Bu eser, Aristo'nun Fransızcaya çevrilmix olan külliyatıdır).

ANEPONYME, Georges. XIII. yüzyılın Yunan filozoflarındandır. Aristo'yu ve daha çok *Organon*'u yorumlamış olmakla ün almıştır. Eserinin adı, *Compendium Philosophioe sive Organi Aristotelis*'tir. Bunun Yunanca ve Latince nüshasını John Wegelin 1600'de Augusburg'da yaymıştır.

ANGELIUS SILESIUS. Şair filozoflardan. 25 aralık 1624'de Clatz veya Breslau'da doğmuştur. 9 temmuz 1677'de aynı ilde ölmüştür. Kendisine Almanya'da az çok bir ün sağlamış olan bu ad, takma olup, gerçek adı Jean Scheffler'dir. Önce, Protestanken sonra Katolik mezhebini kabul etmiştir. Protestanlığı esnasında, Wurtemberg dukasının doktoruydu. Katolik olunca Breslau papazına müşavir oldu. Daha pek genç ken Tauler, Boehm ve diğer birtakım Alman mistiklerinin eserlerini okumuş ve bunların düşüncelerini metafizik ilişkileriyle en ileri sonuçlarına dek götürmüştür. Angelius'ün sistemi veya daha ziyade imanı, aynı okula mensup olanların hepsi gibi 'duygu' veya 'aşk'a dayanan bir panteizmdir. Ona göre, özü tamamıyle aşk olan Tanrı, kendisinden aşağı olan hiç bir şeyi sevmez. Tanrı, kendisini yine kendi gözleriyle görmek için niteliğinin derinliklerinden veya sonsuzluğun uçurumlarından çıkmayacak olursa, kendine karşı da aşkı olmaz. Yani, kendisini insan haline getirmedikçe, kendisini sevemez. Şu halde esas bakımdan Tanrı ile insan aynı şeydir. Bunlar, bir aynı aşk içinde birbiriyle kaynaşırlar; ve bu sonsuz aşk, ebedî olarak o suretle gelişir ve yücelir ki, sonunda insan haline gelir ve insan olmadıkça da Tanrı olamaz. Bu filozofun bütün düşüncelerini, insanlığın tanrılaştırılmasıyle (apothéose) özetleyebiliriz. Bu fikirler, Fichte'yi örnek tutmuşa benzerler; bir fark ile ki, Angelius, düşüncelerini bilimsel bir şekilde değil, belki ilâhîler ve şairce ayetler içine yaymak suretiyle duygular haline getirmiştir. Şu parçalar onun hem üslubunu, hem de bağlandığı düşünceleri anlamamıza yararlar:

"Tanrıyla benden başka bir şey yoktur. Biz mevcut olmasaydık Tanrı, Tanrı olmayacak ve gök sarsılacaktı. Ben de Tanrı kadar büyüğüm; O da benim kadar küçüktür. Biz birbirimizden ne aşağı, ne de üstün olabiliriz".

"Tanrı benim için hem Tanrı, hem de insandır. Ben O'nun susuzluğunu gideririm. O da muhtaç olduğum zaman bana yardım eder".

"Ey zevk ve sefa dolu ziyafet!.. Şarap, besinler, sofra, müzik ve saki Tanrı'nın kendisidir".

"Tanrı, bir genç kızın göğsünde saklandığı zaman, nokta bütün bir daireyi kaplamıştır".

Son iki kıta, anlatım biçimiyle olduğu kadar da taşıdığı fikirlerle vaktiyle Reuchlin ve Pic de Mirandole tarafından geliştirilmiş olup, Hıristiyanlar arasında yayılmaya başlayan Kabalcılığı tekrarlıyor gibidir.

Eserleri: *Ruhsal İlâhîler* (Breslau, 1657); *Kederli Psyché* (Breslau, 1657); *İncil'in Pek Değerli İncileri* (Glatz, 1667); *Gezgin Melekler* (Glatz, 1674). Bu eserlerin bazı özetleri ve seçilmiş parçaları da ayrıca yayınlanmıştır. Bu şair filozof hakkında, Müller'in şu eserinde geniş bilgiler vardır: *XVII. Yüzyılın Alman Şairlerine Dair Kitaplık* (Leipzig, 1826).

ANITCHKOV, Dimitri Sergievitch. Rus filozof ve matematikçilerinden. XVIII. yüzyılda yetişmiştir. 1765'ten 1787'ye dek Moskova üniversitesinde saf matematiğe dair dersler vermiş, Latince ve Rusça birtakım felsefî eserler yazmıştır. Bunlar bugün unutulmuş olmakla birlikte, *De Ortu et Progressu Religionis* adlı eseri, zamanında önem kazanmıştır; fakat toplatılarak bir meydanda yaktırılmıştır.

ANNICERIS. Sirena'lıdır. Yaklaşık olarak M.Ö. III. yüzyıla doğru İskenderiye'de Ankercilik (Annisercilik) adı verilen az devam etmiş ve inançları hakkında da pek açık bilgimiz bulunmayan bir okul kurmuştur. Doktrini daha

ziyade Aristippe ile Epikür arasında bir geçit rolünü oynadığı sanılmaktadır. İnsanların ahlâksal ihtiyaçları karşısında haklı fikirler ileri sürmediği için onu, Epikür okulundan sayarlar. O, bütün aksiyonlarımızı yücelteceğimiz tek ve müşterek bir beşerî amaç çizmemiş, yalnız iradelerimizin bütün çabalamalarında, sonucu haz olan özel bir amacın bulunduğunu kabul etmiştir. Aniceris, Epikür gibi, 'haz' ve 'şehvet'i elemin yokluğundan ibaret saymaz; zira bu takdirde, der, haz veya şehvet'in ölümden farkı olamaz. Anniceris, bunları harekette aradığı için Sirena okuluna bağlıdır. Fakat bu okulun düşüncelerinden çıkacak sonuçları hafifletmeye çalışır. Der ki: Şehvet, doğrudan doğruya aksiyonlarımızın ürünü olmamalıdır; belki, bazen bir hazdan vazgeçmek veya ileride tadılacak bir sevinç için önümüzde bulunan herhangi bir eleme katlanmak gerekir. Nitekim, bize sağladığı iyiliklerin umuduyladır ki, bazı fedakârlıklar pahasına dostluklar kurar ve benzerlerimizin alicenaplıklarını araştırırız. Anniceris, zihinsel hazları da ihmal etmez. İnsanları tamamıyle içgüdülerine ve tutkularına terk edecek yerde, kötü meyillerinden (penchants) vazgeçmelerini önerir. Nihayet atalara saygıya, vatan aşkına, şeref ve liyakat duygusuna pek fazla önem verir. Bütün bu düşünceler daha dar ve daha az sistemli bir Epikürcülüktür. Özet olarak diyebiliriz ki, hazcılığa (hédonisme) asil bir şekil vermek ister gibi görünen bu filozof, erdemin sadece bilgiye değil, işlemeye, yani alışkanlığa bağlı olduğunu ileri sürmüş ve insanı diğer insanlara bağlayan her şeye mutlak bir değer vermiştir. Ona göre, bizi kamuoyu (efkârı umumiye) önünde zayıf düşüren, eğitimin verdiği kötü alışkanlıklardır. Bizim için en büyük kurtarıcı, iyi alışkanlıklardır. Anniceris, M.Ö. 283'de ölen ve Atina'dan sürülmüş olan filozof Théodore'un hocasıdır.

Bkz. Diogéne Laêrce (kitap II); Suides, *Anniceris; Clément (İskenderiyeli) Strom* (c. II, s. 417); Th. Ziegler, *Geschichte der Ethik (Ahlâk Tarihi)* (2. cilt, (1881, 1886).

ANSELME. Laonludur. Ek adı, Okul müfettişi (Ecolâtre) veya Skolastik'tir. Normandiya'da küçük Beç manastırında Saint-Anselme'den ders aldığı söylenir. 1076'da Paris'e gelerek uzun yıllar bu şehirde ders vermiş, sonra Laon' da yerleşmiştir. Burada açtığı okul, şaşılacak bir ün kazanmıştır. Derslerini dinlemek için Avrupa'nın her tarafından pek çok kimseler gelmiştir. XII. yüzyılın Gilbert de la Porée, Amyenli Hugues, Reimisli Albéric, Abélard ve Champeauxlu Guillom gibi tanınmış kişiler, hep bu okula devam etmişlerdir. Fakat Anselme, derslerinde gelenekten ayrılmamış; yeni sorunlar çıkarmaktan çekinmiş, eskileri derinleştirmemiş ve kutsal babalara dayanarak din dogmalarını edebî bir dille açıklamayı yeter bulmuştur. Abélard onu, "Alevden çok duman olan bir düşünür ve meyve vermediği halde yaprakları olan bir ağaç" diye nitelendirir. 15 temmuz 1117'de Laon'da ölmüştür. İncil ve Tevrat'ı yorumlayıp açıklamaktan başka hizmeti yoktur. Bu nedenle, okulunun nasıl olup da o denli büyük bir itibar kazandığını anlamak zordur. Bu iki kutsal kitap hakkında birçok defalar basılmış olan bir *Glose Interlinnaière* yazmıştır. Kendisine sık sık teklif edilmiş olan piskoposluk görevini reddetmiş, sakin ve mütevazı yaşamayı seçmiştir. Felsefeye hizmeti yetiştirdiği öğrencilerden ötürü, değerlidir.

Bkz. *Histoire Littéraire de la France* (c. X, s. 170-189).

ANSELME, Saint. Piemonte'deki Aoste kasabasında 1035'de doğdu. Asil bir ailedendi. 21 nisan 1109'da Canterburg başpapazıyken öldü. XI. yüzyılın kilise sorunları üzerinde büyük etkileri olmuştur. Annesi Ermenberga'nın teşviki ile din öğrenim ve hayatına heves etmiş ve bir manastıra kapanmışsa da babasının zoruyle bir süre bu hayattan uzaklaşmış; gençliğini değişik işlerle geçirdikten sonra yurdunu terkederek Fransa'ya gelmiş ve nihayet Normandiya'daki Saint-Marie du Bec kilisesine yerleşmiştir. Burada yurttaşı Lanfrance, çağdaşlarının Yeni Atina adını verdikleri bir okul açmıştı. Orada 1060'da keşiş, 1063'de duacı, 1078'de papaz olmuştur. O, bu hayatın bütün ruhanî derecelerden birer birer geçerek başpapazlığa kadar yükselmiştir. Bu makamda bulunduğu zamanlar, Papa Gregoire III.ın düşüncelerini savunduğu için, İngiliz krallığıyle arası açılmıştı. O, kilisenin mutlak yetkisine inanmıştı. Roscelin'in hasımlarındandır. Kral ve papanın haklarına dair bazı sorunlarda iki kez sürgüne gitmeyi göze aldı. Hayatını, kâtibi keşiş Eadmer yazmıştır. 1494'de Hıristiyan velîleri arasına alınmış, ölüm günü olan 21 nisan onun adına tören günü olarak kabul edilmiştir. Saint-Augustin'e fazla bağlı olduğu için, kendisine İkinci Saint-Augustin adı takılmıştır.



'Akıl' ve 'iman' konusunda, imandan yana

getirdiği kanıtlar, onun bütün felsefe ve Tanrıbiliminin kökünü teşkil eder. Saint-Augustin' den aldığı, "Anlamak için iman ediyorum" cümlesi, Anselme'in zihninde bütün gerçeklerin anahtarı gibidir; zira ona göre iman, bilgiden önce gelir. İnsan önce iman etmeli, sonra bilgiye yükselmeye çalışmalıdır. İnsanın anlamaya çalışması, inanmadığındandır. İnandığımız sürece öğrenmeye, anlamaya çalışırız. İnanmayanlar hiç bir amaca ulaşamazlar. Din sorunlarında iman, bilimde deneylemenin oynadığı rolü yapar. İman etmek için düşünmek istemez. Ancak inananlar anlayabilirler. Ona göre, Hıristiyanlığın niteliğine akıl erdirebilenler gerçeğe ulaşabilirler. İman, düşünme işinde bir başlangıç değil, belki düşüncenin sürekli bir kuralı ve ulaşılan son noktasıdır (*De Fide Trinitatis,* Başlangıç; - *Monologium,* Başlangıç). Bununla birlikte onun imanı dogmacı bir iman değildir. Onu tanıtlamak için geceli gündüzlü düşünmüş, bin bir kuşkuya kapılmış, aklına gelen türlü zıt ve çelişik düşüncelerden kurtularak nihayet kendisini kandıran ve dinlendiren bir kanıta ulaşmıştır ki bu, Tanrı'nın varlığını tanıtlamaktan ibarettir. Bu konuyu, *Monologium de Essentia Divinitatis, Sive Exemplum Meditandi de Ratione Fidei* adlı eseri ile *Proslogium de dei Existentia, Fides Quoesions Intellectum* adlı eserinde çözümlemiştir. *Monologium*'de bulduğu kanıtlar, kendisinden önce gelen bazı filozoflarda da vardır. Yalnız Anselme, bunları daha açık ve anlaşılır bir üslupla anlatmıştır. Bizi çevreleyen eşyada farkettiğimiz niteliklerden yükselerek mutlak niteliklere ve tanrısal yüklemlere kadar ulaşır; ve bunlardan 'yüce iyilik' fikrini elde eder. Bu fikrin bizi ister istemez 'üstün yetkinlik' (souverain perfection) fikrine götüreceğini kabul eden Anselme, (*Monologium,* ch. I-IV), çeşitli neden, süreç (processus) ve olasılıkları (probabilités) inceleyerek üstün varlığa ulaşır ve bunun, her türlü iyiliğe kaynak olduğu kadar da, bütün iyiliklerin kendisi olduğunu iddia eder. Bu varlık ona göre, 'kendiliğinden' ve 'kendisi' ile vardır. Yani başka şey var olduğundan değil, kendisi var olduğu için zorunlu olarak vardır. Âlemin yoktan var olması ve Tanrı, âlemden önce vardı demek, âlemin oluş ve tabiatı gibi fikirler, ona göre, bütün bunların bir fikir halinde tanrısal zekâda var olması demektir. Âlemin Tanrı'dan ayrı olarak var oluşunu böyle anlamalıdır. Yani her şey, Tanrı'da ve Tanrı için öncel (ezelî) bir fikir olarak vardı (*Monologium,* fasıl 9). Tanrı, her çeşit yetkinlik niteliklerine kendiliğinden ve kendinden sahiptir. İnsan için bu sıfat zorunlu değildir. Yetkin olmayan insan olabilir. İnsanı Tanrı'dan ayırt eden esaslı nitelik de budur. Zira Tanrı, adaletin, iyiliğin, bilgelik ve mutluluğun kendisidir (*Monologium,* fasıl 17). Her çeşit zaman ve uzaydan uzak, fakat bütün bunlardan aşkın ve taşkın olan Tanrı'nın var olabilmesi için, O'nu bir öz olarak kabul etmek gerektir. Bu noktada Anselme, üçüzlemeye (teslis) dokunarak, bunun bir yaklaştırma, bir sembol veya benzetmeden ibaret olduğu sonucuna varır. Bu tanıt biçiminde kullandığı kanıtlar, daha çok kozmolojiktirler.

Proslogium'unda ise, Tanrı'nın varlığını, Tanrı kavramıyle, yani O'nun zihinsel varlığıyle tanıtlamaya çalışır. Bu eserinde anlattığına göre, Tanrı'yı inkâr eden bir adamın, yine hiç olmazsa bütün var olanlardan üstün bir varlığı veya bu üstün varlıktan daha yüce olmayan bir varlığı hayal gücünden geçireceğini, fakat böyle bir varlığın var olamayacağını sanır. Bu ise kendi kendisiyle çelişmeye düşmektir. Zira o kimse, kendisine bütün yetkinlikleri yükleyebildiği bir varlığın var olabileceğini kabul etmemektedir. Hatta en yetkinden daha aşağı yetkinliklere sahip olan varlıklar var olabileceğini de kabule mecbur olmuş demektir (*Proslogium,* ch. II, III). Descartes, bu düşünceleri, *Meditations* ve *Felsefenin İlkeleri* adlı eserlerinde nakletmek suretiyle Anselme'in şerefini yüceltmiştir. Anselme'in endüksiyonlu bir akıl yürütmeyle elde ettiği bu sonuca, altı yüzyıl sonra Descartes, endüksiyon yoluyle ulaşmıştır. Akinolu Saint-Thomas ve P. d'Ailly, Tanrı varlığının tanıtı için getirilmiş olan bu kanıtlardan, kabul etmekten çok, reddetmek için söz ederler. Leibniz de bunları, Descartes'ın Anselme'den aldığını ve bunların yetersizliğini anlatır (*Leibniz,* Dutens baskısı, t. II, s. 221). Hegel de, Descartes'a ait sanılan bu kanıtların Anselme'e ait olduğunu tanıtlar (Hegel, *Din Felsefesi,* c. II, s. 240).

Tanrı'nın varlığını tanıtladıktan sonra, çözülmesi gereken bir sorun da, Hıristiyanlık dogmalarına göre, Tanrı'nın insan oluşundaki nedendir. *Cur Deus Homo?* Yani, *Tanrı Niçin İnsan Olmuştur?* adlı eserinde bu konuyu çözümlemeye çalışan Anselme, Tanrı'nın cisimlenmesi, kurtarmanın zorunluluğundandır, der. Zira ona göre günah, Tanrı'ya karşı yapılmış sonsuz bir alçaltmadır. Bunun intikamı da sonsuz olması gerektir. İnsan ise, sonlu bir varlık olduğundan tanrısal adaleti kandırabilecek bir değer ve ölçüye sahip değildir. Bunun içindir ki, sonsuz varlık, bu adaleti kendi varlığına uygulamak istemiştir. Bu nedenle Tanrı, İsa'da insan oluyor. İsa, bizim yerimize ıstırap çekiyor. Yani, insanın günahlarına karşılık olarak kurban ediliyor. Böylece insan, tanrısal cezadan kurtularak affedilmiş oluyor. Bu açıklamada bir çeşit şövalye anlayışının gizli olduğu aşikârdır. Anselme'in Tanrıbilimi, daha ziyade Ef-

latun'un tanrıcılığından (théisme) ilham almıştır. *De Veritate* adlı eserinde, bütün gerçeklerin Tanrı'da köklü bir şekilde birleşmiş olduğunu anlatır. Bu eserle de çokluktan tekliğe geçmek suretiyle Tanrı'nın tanıtlamasına çalışıldığı görülür. Çeşitli gerçekleri sınıflar ve bunların paydaş niteliklerinden tanrısal gerçeğe ulaşır. Ona göre duyumlar, bireysel varlıkları, akıl ise tümelleri algılar (idrak). Fakat *de Fide Trinitatis* başlığıyle Papa Urbain II. e yazdığı mektupta, üçüzleme hakkında açık bir fikre sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Daha çok Tanrıbilimi ilgilendiren bu konu üzerinde durmayacağız.

Anselme, gerçekliğin temelini teşkil eden Eflatun'un 'İdealar' teorisine yaklaşmıştır (*Monologium*, ch. X, XVIII, XXXIV). *De Grammairien* adlı eserinde 'adcılığa' düşecek kadar gerçekçilikte tereddüt ettiği görülür. Bu eserde diğerlerinden fazla olarak bir de şu sorunlar vardır: Gramerci bir töz müdür, yoksa bir nitelik midir? İnsan olmayan bazı gramerciler var mıdır? İnsan gramer değildir... vs. Bu konuların şekli, onların nasıl açıklanmış olacaklarını tahmin etmemize hizmet eder. *De Casu Diaboli* adındaki diyaloguyle *de Libero Arbitrio* adlı eserinde, kötülüğün kaynağı, elindelik, elindeliğin tanrısal inayet ve öncelbilimle (préscience) uygunluğu sorunlarına dokunur. Fakat kandırıcı hiç bir sonuca ulaşamaz. Bu konulardaki fikirleri, Saint-Augustin'de ve bütün ortaçağ filozoflarında rastlanan fikirlerin tekrarından ibarettir.

Anselme'in eserlerinde bazen beklenmedik özgür düşünceler görülür. "İsa, gerçek ve adalettir; gerçek ve adalet için ölenler, İsa için ölmüşler demektir" gibi sözleri, bu zekânın değerini gösterir.

Onun ünü, bilginlik ve filozofluğundan ziyade, kişiliğinin sağlamlığı ve dine bağlılığıyle, derslerindeki güç ve telkinlerindeki imandan gelmektedir.

Eserleri: Yukarda adı geçenlerden başka, *de Concordia Proescientoe et Proedestinationis Necnon Grotioe Deicum Libero Arbitrio; Liber de Conceptu Virginali Tonem Respondentem pro Insipiente; de Incarnatione Sancti Spiritus.* (Bu son eseri Yunan kilisesine karşı yazılmıştır).

Bkz. Franck, *Anselm von Canterbury*, (Tubingen, 1842) ve *Le Rationalisme Chrétien a la fin du XI, Siecle* (Paris, 1842); (Bu eserde Anselme'in *Monologium ve Proslogium*'unun asıl metinleriyle Fransızca karşılıkları vardır);); Charma, *S. Anselme*, (Almanca, 1853); Ch. de Remusat, *S. Anselme de Canterbury* (Paris, 1868); Horée, *Histoire de la Philosophie Scolastique* (Paris, 1872, 3 cilt, kitap I); Ch. Schmidt, *Histoire de l'Eglise d'Occident Pendant le Moyen Age* (Paris, 1885); B. Saisset, *de Mélanges d'Histoire de Morale et de Critiques* (Paris, 1858); V. Cousin, *Fragments de Philosophie de Moyen Age* (Paris, 1847); Charles Filliatre, *La Filosophie Saint-Anselme, Ses Principes, Sa Nature Son Influance* (Paris, 1920).

ANTIGONE, Karlsto'lu Eubée de. M.Ö. III. yüzyılda yetişmiş Yunan yazarlarındandır. II. ve III. Ptolémée'lerin çağdaşıdır. *Hayatlar* adlı bir eseri vardır ki bundan, Diogéne Laêrce çok yararlandığı gibi, eski Yunan felsefe tarihçileri için de önemli bir kaynak olmuştur. Bu eserde gezimcilerden Lycon'un ve Stoacı Zenon'un hayatına dair değerli bilgiler vardır. Kendinden önce gelen yazarlardan topladığı harikalı öyküleri kapsayan bir eseri zamanımıza dek gelmiştir.

Bkz. Keller, *Rerum Naturalium Scriptores Groeci Minores* (Leipzig, 1877 c. I); Didot, *Fragm. Histo. Groec.* (c. IV).

ANTILOQUE. Fisagor'dan Epikür'ün ölümüne dek geçen Yunan felsefesine dair bir tarih yazmıştır.

ANTIOKUS, Askalon'lu. M.Ö. 124-127 yılları arasında doğup, M.Ö. 68 yılında ölen Akademi filozoflarından. Atina, İskenderiye ve Roma'da büyük bir başarıyla felsefe dersleri verdi. Çiçeron da derslerini dinleyenlerdendir. Antiokus'un bir beşinci Akademiyi kurmuş olduğunu bu zattan öğreniyoruz. Hocası Philon'un yerine Akademinin başına gelince, üstadının hasmı olmuş ve ona karşı yalnız sözleriyle değil, *Sosus* adlı bir eseriyle (bu Stoacı ve hemşerisi olan bir filozofun adıdır) hücumlarda bulunmuştur. Eserlerinin bazı parçaları elimize geçebilmiştir. Antiokus, Stoacı Minésarque'ın da derslerini dinlemiştir. Fikirlerinin hocasından uzaklaşarak yeni bir yön almasında bu zatın etkisi olduğu sanılmaktadır. O, insanın ahlâksal çıkarlarının ne şüphecilik, ne olasıcılık (probabilité) ve ne de Epikürcülükle uyuşamadığını anlamış ve bu çıkarı ancak Stoacılıkta görerek bu felsefeyi Eflatun ve Aristo felsefesiyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Antioküs, bütün bu sistemler arasında sadece bir şekil farkı olduğunu, esasta ise birbirinin aynı olduklarını ileri sürerek uzlaştırma işini bu anlayışa göre kolayca başarmıştır. Bu suretle Akademiye uzlaşımcılığı (syncretisme) getirmiş ve Eski Eflatunculukla Yeni Eflatunculuk arasında bir aracı rolünü oynamıştır ki, artık Akademi bir kez bu yola girince, ilerlemesine son vermeye mecbur olmuştur. Bu filozoftan eskiler ve özellikle kişisel dostu olduğu için Çiçeron pek çok söz ederler. Lucullus'ün dostu ve Varron'un da hocası olmuştur. V. Brochard'ın kaydettiğine göre, Antioküs, M.Ö. 87 veya 84

yıllarında Lucullus'le birlikte İskenderiye'ye gelmiş ve Çiçeron'a Atina'da ders vermiştir. Çiçeron, Sylla'nın diktatörlüğü zamanında Atina'ya gelmeyi uygun bulduğu zaman Antiokus, bu sitede parlak bir ün kazanmıştı. Antiokus, Lucullus'le birlikte Suriye'ye de giderek Tigranocedte savaşlarında da bulundu. *Sosus* adlı eserinde, eski ve yeni Akademilerin aynı olmadıklarını şiddetle savunur. *Kavovika* başlıklı diğer bir eserinde de, mantıktan söz eder. Eşyayı akılla değil, duyularla algıladığımızı savlayan hekim Asclépiade'ın görüşlerini anlatır. Balbus'e hitap eden bir eserinde de Antiokus, gezimcilerle Stoacılar arasında sözcük farkından başka bir şey görmez, (Ciceron, *De Nat. Deor.*, I, VII, s. 16) ve Stoacıların dogmacılığını yeni Akademinin olasıcılığı (probabilisme) yerine koymak ister; ve birbirinden ayırt etmediği Eflatun'la Aristo doktrinlerine bağlı olduğunu öğrenerek ileri sürer. Varron, Ciceron'un *Akademikler* adlı eserinin birinci kitabını açıklarken, Antiokus'un felsefeyi Stoacılar gibi üç bölüme ayırdığını, fiziğe az ilgi gösterdiğini, daha çok Akademicilerin şüpheci kanıtlarıyle uğraştığını kaydeder ve onun felsefede başlıca gerçeğin kriteri ve yüce hayrın tanımı gibi iki soruna değer verdiğini, en çok ahlâkı, sonra da fiziği ve mantığı önemli bulduğunu anlatır.

Antiokus, ahlâkta, Carnéade'ını 'Haz' ve 'Namuskârlık' bölümünü kabul eder ve Stoacılıkta karar kılar. Yani, yüce hayrın doğaya ve akla uygun olarak yaşamaktan ibaret olduğuna inanır; bu noktada Stoa ile Akademiyi uzlaşmış sayar. Antiokus'un ayrıldığı nokta şudur: Stoacılar, insanda akıldan başka bir şey görmedikleri halde, Antiokus, duyarlık (sensibilité) ve bedene de önem verir; yani hem ruh, hem de beden hayırlarına sahip olmayı mutluluğun şartı sayar; ve Stoacıların bütün günahların eşitliği ve bilgeliğin mutlak olanaksızlığı savlamalarını da şiddetle reddeder.

Fizikte ise Antiokus, birbirinden ayrı olarak var olamayan 'Kuvvet' ve 'Madde' gibi iki ilke kabul eder, bu iki ilke birleşmek suretiyle bir cismi veya niteliği oluştururlar. Bu niteliklerin bazıları yalınç ve dönüştürülemeyen beş öğeyi, diğer bazıları da bütün cisimlerin hassalarını teşkil eder. Cisimlerin türlü türlü olmakla birlikte hepsinin esasında ilkel, sonsuz bir surette bölünebilir, ebedî ve mahvolmayan bir madde birliği vardır. Cisimlerin birleşmesinden evren meydana gelir; ve bu en yüce, yetkin ve ebedî olan bir zihin tarafından yönetilir; bu zihin, düzen ve ahengi muhafaza eder ki, bu bir kayradır (providence). Buna 'Tanrı' ve bazen de 'Zorunluluk' adı verilir. Zira, evrenin kısımları arasına bu zihnin yerleştirmiş olduğu bağlanmalar sabit ve mukadderdir. Antiokus, bu doktrinin Aristo ve Eflatun doktrinlerine uygun olduğunu açıklarsa da daha çok Stoacıların Panteizmden kurtulamayan fiziğine uygundur. Burada da eski Akademi ile Stoacılık arasındaki fark açıkça görülür. Antiokus, mantıkta Eflatuncu bilgi teorisine bağlıdır; ona göre de her bilginin hareket noktası duyulardır; fakat bunları seçik bir duruma getiren akıldır; yalnız Antiokus, idealar teorisini terk etmiştir. Antiokus'un en güçlü yanı, eleştiriciliğinde gizlidir. Yeni Akademiciler, ondan daha güçlü bir eleştiriciyle karşılaşmamışlardır.

Bkz. Çiçeron, *Acad.* (kitap I, c. IV); Epist. ad. fam. 40; kitap IX, c. XIII; *de Finibus* kitap V. c. III, XXV); *de Nat. Deor.* (kitap VII); Plutarque, *Vita Çiçeronis;* Sex. Emp., *Hypoth. Pyrrh.,* (kitap I, c. CCXX, CCXXV); Eusebe, *Proeb. Eveng,* (kitap XIV, c. IX); Saint-Augustin, *Contr. Acad.* (kitap III, c. XVIII); Zwonziger, *Stoacı Teoriler ve Akademics Filozoflar* (Almanca, Leipzig, 1788); Zeller, (c. III); G. Brochard, (s. 209-225).

ANTIOKUS, Laodise'li. M.Ö. I. ve II. yüzyılda yaşamıştır. Hakkında hiç bir bilgimiz yoktur. Yalnız, Zeuxis'in öğrencisi ve Méncdote'un hocası olduğunu biliyoruz. Şüpheci bir filozoftur. Bu adı taşıyan diğer bir filozof da, M.Ö. II. yüzyılda yaşamış olup, Philostrate tarafından övülmüş olan bir sofisttir (Philostrate, *Vit Soph,* II, 4).

ANTIPATER, Sirena'lı. Doğrudan doğruya Aristippe'in öğrencisidir. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır. Mensup olduğu okulun düşüncelerinden ayrı bir görüşe sahip değildir. Çiçeron da ondan söz ederken bu fikirde bulunur. (*Tusculanes,* liv. V, c. XXXVIII).

ANTIPATER, Sidon'lu veya **Tarsus'lu.** M.Ö. II. yüzyılda yaşamış olan Stoacı filozof. Babilli Diogène'in öğrencisi; Panétius'ün hocası ve Carnéade'ın çağdaşıdır. Eserlerinden bu korkunç hasmını yenilgiye uğrattığı anlaşılmaktadır. Bunun için kendisine, 'kalem sahibi' anlamına gelen 'Kalamobsas' adı takılmıştır. Bununla birlikte bazı Stoacılar, onun getirdiği kanıtları yetersiz bulurlar. Çünkü o; hasımlarının sistemlerini iyice kavramadan, sadece tutarsızlıkla suçlandırmayı yeter bulmuştur. (Çiçeron, *Acad.,* lib, II, c. VI, IX, XXXIV). Hiç bir eseri elimize geçmemiştir. Çiçeron'dan öğrendiğimize göre, *de Divin.* (lib. I, c. IV); *de Iis Quoe Mirabiliter a Sacrate Divinata Sunt.* adında bir eseri vardır. Plutark'ın anlattığına bakılırsa Antipater, Tanrı niteliğinde 'değişmezlik' (immutabilité), 'iyilik' ve 'yüce mutluluk' gibi üç yüklem görmüştür. Bu suretle diğer Stoacılardan ayrı olarak isteklerimizde özgür olmadığımızı kabul etmek ve doğanın bizi mecbur ettiği zo-

runlulukla özgürlük arasında bir fark görmek suretiyle de onlardan ayrılır; onun ilkesi: "Hayatın amacı, doğaya uygun olarak yaşamaktır". Fakat, Antipater, onlar kadar sert düşünmez. Bu farklar dolayısıyledir ki, okuluna kendi adını vermiştir. Kehanet ve düşler hakkında da bazı eserler yazdığı anlaşılmaktadır. (Plutark, *de* Stoic. Repugn, 38; Zeller, I, III).

ANTIPATER, Tir'li. Atina'da M.Ö. 45 yıllarında ölmüştür. Utikyalı Caton'un hocası olan bir Stoacıdır. Hayatını ve fikirlerini bilmiyoruz. Aynı adı taşıyan diğer bir Stoacı daha vardır ki, *Ödevler Hakkında* ve *Âleme Dair* adında iki eser yazmış olduğunu Çiçeron anlatmaktadır (*de Offic*, II, s. 11).

Bu iki kişinin aynı filozof olduğu da sanılmaktadır. Bir de Hierapolisli Antipater vardır ki, imparator Septiem-Sévère'in çağdaşı ve onun kâtibi olan bir hatiptir ve sofisttir. Bitinya valisi olmuştur.

Bkz. Philostrate, *Vie des Sophistes* (II, 24-26).

ANTIPHON. Bu adda birçok kişiler vardır. Eflatun, *Parmenid*'inde bu adlı bir filozoftan söz etmektedir. Burada sözünü edeceğimiz Antiphon, Xénophon'un Sokrat'la konuşturduğu bir sofisttir. (*Mémorable*, I, 6, I). Şu halde M. Ö. V. yüzyıl sonlarında yaşamış olacaktır. (Aristo, *de Soph. El.* II; *Phys.*, I. Diogéne Laêrce, liv. II). *Gerçek, Uzlaşma ve Politikaya Dair* başlıklı iki eseri olduğundan söz edilirse de, bu ikinci eser, hatip olan Ramnus'lu Antiphon'un olduğunu savlayanlar vardır. Bu zat, bir savunma yazarı ve bir politika adamıdır ki, 'Dörtyüzler' hükümetinin kuruluşunda aktif bir rol oynamıştır (M.Ö. 412-411). Bu iki kişiyi birbirinden ayırabilecek kesin bir kanıt yoktur. Alfred Croiset'ye göre, (*Revue des Etudes Grecques*, XXX, 1917), katip olan Antiphon, aynı zamanda düş yorumcusudur; fizik ve geometri profesörü, ahlâk ve politika üzerine eserler yazmıştır. H. Diels ise, bu tahminin aksini ileri sürerek bu Antiphon'un başka bir Antiphon olduğunu savlar. (*Die Fragmente der Vorsokratiker; Griechisch und Deutsch*, 3. bas. 2 cilt, ch. 80, Berlin, 1912). Gerçek olan şudur ki, gerek matematik, gerek felsefede bilgili ve geniş bir seçmeci (éclectiquė) sofist olan Antiphon'un varlığıdır. Hatip olan Antiphon ise, yurda ihanet suçuyle mahkûm olduğundan M.Ö. 411'de baldıran zehiri içirilerek öldürülmüştür. The Gomperz, sofist ve hatip olan Antiphon'u Sokrat'ın çağdaşı sayar. *Gerçek* adlı eserinin iki kitaba bölündüğünü, ancak ikinci kitaptan bazı parçaların zamanımıza dek gelebildiğini; bunlarda, pek eski teorileri de hatırlatan bir doğa felsefesine bazı metafizik sorunlarla bilgi teorisine değindiğini anlatır. Bu eserde Antiphon, fikirlerin hipostaslar şeklinde bir dönüşüme uğradığını savlayanlarla savaşır; bir Fragmanında: "Herhangi bir uzun nesneyi inceleyen, uzunluğu gözleriyle göremez ve ruhu vasıtasıyle de tanıyamaz" der. Burada sözünü ettiği uzunluk, herhangi bir tipin değeri olsa gerektir. Ve genel kavramların tözel (substentiel) ve nesnel varoluşudur. Bu nedenle Antiphon, en eski adcılardan (nominaliste) sayılır. Onun bir de *Teselli Sanatı* adlı eseri vardır. Antikitede ilk kez yazılmış olan bu eser, sonraları birçok yazarlarda etkisini göstermiştir. Fakat onun en önemli eseri, eskiler tarafından pek övülmüş olan *Sur la Concorde* (Uzlaşma Hakkında) başlığını taşıyandır. Bu eserde pek zengin düşünceler, parlak bir üslupla anlatılmışlardır. Pratik felsefeyi ilgilendiren bu eserde Antiphon, bencilliğin (egoisme) karakter zayıflığının ve hayatı her başarısızlıkta yeniden başlamış bir oyun sayan ihmallerin, "beşerî kötülüklerin en berbatı olan" anarşinin şiddetle aleyhinde bulunur; tutkuları derinden tanımayı ve her şeyden üstün olarak eğitim gücünün ürünü olan kendi nefsine hâkim olmayı ateşli bir dille över. 'Eğitime dair' olan bazı fragmanlarında, onun bu işi, beşerî işlerin ön safına çıkardığı anlaşılmaktadır: "Toprağa gömülen tohum taneleri ne ise, alınacak meyve de odur". — "Genç bir ruhta asil yetenekler kökleştirilirse, bunlar yağmurun ve kuraklığın koparamayacağı çiçekler verir ki, sonuna dek devam ederler" gibi düşünceleri Protagoras'ta da görülür. Antiphon'un tanrılığı kabul ettiğini, fakat Empedocle'dan da ilham aldığını savlayanlar vardır. Bazıları, "İnsanlar hiç kimseyi mutlamak (tebcil) istemezler; onlar bu suretle kendi şereflerini kaybedeceklerini sanırlar" sözünün de onun olduğunu kaydederler.

Bkz. The Comperz (c. I, s. 477-480); ve aynı yazarın *Apologie der Heilkunst* (2. bas. s. 20); H. Sauppe, *de Antiphonte Sophista* (Götingen, Üniversitesi, Prag, 1867); *Oratores Attici* (Zurich, 2. bas., s. 146 vb.). Bu filozof hakkında Otfried Müller'in, *Histoire de la Litterature Grecque*, (c. III, s. 406 vb., 3. bas. Paris, 1883; Fransızca çev. K. Hillebrand); G. Perrot, *l'Eloquence Politique et Judiciaire à Athène* (Paris, 1873, s. 96 vb. önemlidir; Sofist Antisthene için de: A. Croiset, *Annuaire de l'Associ-pour l'Encouragement des Etudes Grecques en France* (1883, s. 143 vb.); L. Robin, *La Pensée Grecque* (Paris, 1923, adlı eserlerden faydalanmalıdır).

ANTISTHENE. Kinizm (cynisme) Okulunun kurucusu. Annesi Trakyalı bir cariyedir. Babası Notoslar denilen ve o vakitler Atina'da pek aşağı görülen bir sınıftandır. Bir söylentiye göre, LXXXIX. Olimpiyat'da, yani M.Ö. 422 yılında doğmuştur. Bazı kaynaklarda M.Ö. 440 veya 444 yıllarından birinde doğduğunu yaz-

maktadır. Yaklaşık olarak M.Ö. 365 veya 370 tarihlerinde uzun bir hastalıktan sonra ölmüştür. Önce, Gorgias'tan ders aldı. Bir hatiplik okulu açarak sofistler arasında tanındı. Fakat bir gün Sokrat'ın derslerini dinleyince, ona bağlandı ve üstadının pek ateşli bir öğrencisi oldu. Kendisi o vakitler Pire'de oturduğu için, hocasını dinlemek maksadıyle her gün oradan Atina'ya kadar gelip gitme zahmetine katlanıyordu. Onun bu derslerde en çok dikkatini çeken; servetten iğrenmek, her kötülüğe dayanmak ve kendi kendisine mutlak surette hâkim olmak hususundaki düşüncelerdir. Fakat Antisthene, bu erdemlerin sınırlarını çizemediği için, aşırı hareketleriyle hem kendini gülünç duruma soktu, hem de düşüncelerine uygulanamaz bir şekil verdi. Sokrat, ona kendi gerçek maksadını anlatmak için boşuna uğraştı. Hocası öldükten sonra Antisthene, çıplak ayakla, karınakarışık saç ve sakalla, sırtında parçalanmış bir manto ve bir deynekle kendini örnek tutarak, insanları doğal bir sadeliğe alıştırmaya çalıştı. Kendisini beğenen öğrenciler de buldu. Bu filozofun düşünceleri, nitelikleri itibarıyle değil, kendinden sonra gelen Stoacılara yaptığı etki bakımından, yani sonuçları itibarıyle önemlidir. Antisthene, çok fakir olduğu için, felsefesinde bu fakirliği bir amaç gibi görmek isteyen sert inançlara, arzu ve ihtiyaçlara karşı derin bir sabır ve direnmeye rastlanır. Âdeta o, sefaleti sistem haline getirmiştir. İnsana bütün yapay (sunî) ihtiyaçlardan kurtulan bir özgürlük sevinci vermek, sadeliği ve erdemi her şeyden üstün görmek, yüce iyilikten başka bir şeye değer vermemek... Onun esaslı öğütleri arasındadır.



Antisthene, Sokrat'ın değer verdiği öğrencilerden biri olmuştu. Bu, hem zekâsı, hem de anlayış ve kişiliğinin sağlamlığından ötürüdür. Bir söylentiye göre, Antisthene, Sokrat'ı mahkûm ettirenlerden Anytus'ü sürgüne ve Melitus'ü ölüme mahkûm ettirmek suretiyle onun öcünü almıştır. Bunun doğruluğu şüphelidir. Yalnız Eflatun'la anlaşamadığı ve onun aleyhinde yazdığı *Sathon* adlı eserinde ağır ve bayağı sözcükler kullandığı anlaşılmaktadır. Eflatun'dan daha yaşlı olan Antisthene, Sokrat'ın ölümünden sonra Kinosark (Cynosarge) denilen yerdeki jimnazda okulunu açtı. Bu sözcük köpeklerin sığındığı yer demektir; mesleğine 'kinizm', yani 'köpekçilik' denmesinin nedeni, hem okulunun bulunduğu yer, hem de kendilerini köpeklerle mukayese ederek maddî mutlulukları küçümseyen birtakım dokunaklı eleştirilerdendir. Bu okula Atina halkının aşağı tabakalarından birtakım öğrenciler toplandı. Antisthene'in yazdığı eserlerden hiç biri zamanımıza kadar gelememiştir. Bazı felsefe tarihçileri, kendisinden yalnız iki nutuk kaldığını söylerler. Eserleri birtakım diyaloglarla ozanca yazılmış sofizm düşünceleridir. Bu sistemin ilk evreleri hakkında geleneğin ve Aristo'nun tanıklığından başka bir bilgiye sahip değiliz.

Antisthene'in 'Bilgi' hakkındaki düşüncesi, Megarya okulu ile sofistlerin düşüncelerine uygundur. Bu konudaki düşüncelerinde Sokrat'ın egemenliği de görülür. Ona göre bilim, işe yaramaz ve boş bir şeydir. Zira insan, hiç bir şeyin esasını tanımlayamaz ve belirtemez. O da Sokrat gibi, bir şey söylenmeden önce eşyayı tanımlayan kavramların belirtilmesi gerektiğine inanır. Ve, "eşyanın özünü anlatan şeye K a v r a m" denildiğini söyler. Bilimin amacı ise, kavramları oluşturmak ve bunlar arasındaki ilişkilere akıl erdirmek değildir; belki, bir maddeyi anlatan terim, kendisine en uygun gelen ve anlatan bir tek kavramdır. Bir konu, herhangi bir bilinmeyene uygulandığı zaman, birbirinden farklı olan iki kavramı dilediğimiz gibi yaklaştırmış oluruz. Bu nedenle yaptığımız yargılar tamamıyle sözden ibaret birtakım eleştirmelerdir ki, gerçekte hiç bir gerçeğe uygun gelmez. Antisthene, insan iyidir, denilmesini istemez; insan, insandır, iyi, iyidir denilmesini ister. Çünkü o da, Megaryalılar gibi, gerçeği bölünmez ve bireysel bir karaktere sahipmiş gibi görür ve her şeyin kendi özel adıyle anlatılmasını ister. Şu halde, öğrenimin başlangıcı, adları incelemekten ibaret olmalıdır. Bu konuda şiddetli ve safsatacı bir adcı (nominaliste) olan Antisthene, yaşamak için gereken şeylerden başka bir şey öğrenmeye ihtiyaç olmadığını ve bu nedenden de aksiyona hizmet etmeyen bilgilerin sadece birer lüks olduğunu iddia ederek bilimin düşmanı olur. Aristo'nun dediği gibi, onun düşünceleri, her çeşit yanlışı bir yana atarak her türlü tartışmayı da olamaz bir duruma getirir. Antisthene'e göre, her şeyin ismi kendi tanımını teşkil eder; ve ancak karışık olan şeyler öğelerine ayrılabilir. Yani, "İnsan akıllı, fani, zeki ve bilime yetenekli bir hayvandır" diyebilirim; fakat bu bir tanım değildir; insana hiç de eşdeğer olmayan birtakım nitelikleri saymaktan ibarettir. Mademki tanım, bir ad değildir, öyleyse, tanımlanamaz. (Eflatun, *Théétète*). Kavramlar arasında bir ilişki kurulamayınca, bilim de yapılamaz. Kavramlar

gerçektir. Hiç bir şeye tekabül edemedikleri gibi, eşyanın özünü de anlatamazlar. Bunlar, ancak eşya hakkındaki gözlemlerimizin bir özetinden ibaret olurlar. Böylece ilkel ve gerçek şey tanımlanamaz olur ve genel olan şeyler, sadece zihnimizin ürünüdür. Gerçeklikteki her şey, ancak bireysel olan şeylerdir. Eflatun'un *İdealar* teorisine itiraz eden Antisthene, "Ben kendiliğinden insanı değil, (mutlak insanı), doğrudan doğruya insanı, kendiliğinden (en soi) atı değil, atın kendisini görüyorum" der. Yani 'at' vardır; 'atlık' yoktur. Soyut at yoktur, çeşit çeşit at bireyleri vardır. Yargının olamazlığını savunan şu safsatacı anlatım nakledilmeye değer: "Her söz gerçektir; zira konuşan adam, bir şey söylüyor demektir. Fakat bir şey söyleyen adam, var olanı söylüyor demektir. Var olanı söyleyen ise, gerçeği söylüyor. İki insanın birbirine zıt olarak konuşabilmesi için, bazı şeyler üzerinde farklı şeyler söylemeleri gerektir. Fakat bir aynı şey üzerinde farklı şeyler söylenemez. Zira, her şeyin ancak bir tek özel terimi vardır; bir varlık için birden fazla terim olmayınca, söz söyleyen de bir tek varlıktan söz etmiş olur. Şu şekilde ki, eğer iki hasım, aynı şeyden söz ediyorlarsa, her ikisi de aynı şeyi söylemiş olacaklardır; çünkü, her şey için ancak bir söz vardır; ve aynı şeyi söylediklerine göre de, birbiriyle çelişmiş olmazlar. Ve eğer zıt şeylerden söz ediyorlarsa, zaten aynı şeyi söylüyorlar demektir".

Genel terimler, söyleyenin ruhundadır ve ancak bireysel bir anlama sahiptir. Antisthene, astronomi ve matematiğin de düşmanıdır. Okumanın bile insanı, hayatın amaçlarından uzaklaştıracağına inanır. Hatta düşünmek bile zararlıdır. "Düşünen insan, kokuşmuş bir hayvandır" der.

Antisthene'in 'Ahlâk' görüşüne gelince: Onun felsefesi derin bir surette ahlâk konusunda toplanır; ve Sokrat'ın şu sözünün aşırı bir surette yorumlanmasına dayanır: "İnsan için mutluluk, erdemi işlemekten ibarettir". Hayatın amacı mutluluğu aramaktır. Öyleyse mutluluk, erdemin amacıdır. Ona göre, insanın yüce iyiliği, erdemden ibarettir; ve erdem, tekmil dış eşyaya karşı dik başlı bir bağımsızlık ve gönül tokluğuyle sağlanır. Bu suretle o, yalnız zenginlik onur ve şehveti değil, bütün sosyal değerleri, konuları ve en çok saygıya lâyık olan kutsal şeyleri de küçümser ve bu suretle çok sade bir hayatı kendi deyimiyle, "Doğaya uygun bir hayatı" salık verir.

Antisthene'e göre erdem, öğretilebilir. Zira erdem eğitimi zihni telkinlerle değil, ancak birtakım alıştırmalarla elde edilebilir. Bu sistemde Megeryalılarda olduğu gibi, diyalektik ve bilimler aracılığıyle insan zihni oluşturulmaz; ve oluşturulmamalıdır. Bu nedenden Eflatun, Antisthene'den söz ederken yirmi beş yaş daha küçük olduğu halde, 'ihtiyar' ve 'yavaş ruhlu' sıfatlarını kullanır. Aristo da fazla olarak, "Pek kibirli bir adam" der. Nitekim daha önce de Sokrat, onun pek kaba ve sert olan ahlâkını beğenmediği için kendisine: "Antisthene, gururunu mantonun deliklerinden seyrediyorum!" demişti. Antisthene'e göre erdem, aksiyonlardadır; onun bilimlere ve nutuklara ihtiyacı yoktur. Hiç bir aksiyon okutulamaz, öğretilemez. Zaten kiniklikte en yüksek erdem, zihin düzeninden olan erdemdir; yani 'Tedbir' dir. "Tedbir, istihkâmların en güvenilebilenidir; ve bu istihkâm, zaptedilemez". İnsanın iyiliği, kendi esasına uygun olandır. İşte bilgelerin kazandıkları mutluluk ve özgürlüğün sırrı burdadır. Anlayışsızlarla bunlara uşaklık yapanların sırları da burdadır. Yalnız bilge olanlar, kendilerinin olan şeylerle kendilerinin olmayan şeyleri görebilirler. Kendi kendine toplum halinde yaşamak, bu sistemin esasını teşkil eder. Erdemin iyiliğiyle rezilliğin kötülüğü dışında kalan şeref, ün, zenginlik veya bunların aksi olan şeyler, birtakım düzensiz bilgi ve düşüncelere bağlı olan anlayışsızlar için aynı şeylerdir. Gerçekte bütün bunlar, bilgenin başına kadar yükselemeyen boş dumanlardan ibarettir. En kötü delilik, 'organik hazları' ve daha çok 'aşk'ı aramaktır. Aşkın ilâcı oruç ve zamandır. Bunlar da yetmezse, kendini boğmaya yarayan bir iptir. Antisthene der ki: "Afrodite'ye rastlarsam, onu ellerimle boğacağım!".

En gerçek sevinç, çaba (effort) ve faaliyetle, 'organik' ve 'ahlâksal idman' ve 'alıştırma'lardır. Bunlar bizi, tutkulara ve dışarda bulunan şeylere tutsak olmaktan kurtarır: "İhtiyaçlarımız ne kadar azalırsa, o kadar Tanrılara benzeriz. Zira, onların hiç bir ihtiyaçları yoktur". Akıl ve akıl yürütmeye pek de değer vermeyen bu filozof ve okulundan kalan şu birkaç özdeyişte, bu ahlâkı daha çok aydınlatan ışınlar vardır: "Bilge, sevecektir. Zira ancak bilge olan sevmenin gerekli olduğunu bilir". — "Erdem, ihtiyaçsızlıktır". — "Gerçek mutluluk, pişmanlık vermeyen hazlardan ibarettir". — "Memnun ve haz içinde bulunmaktansa, deli olmayı tercih ederim".

Bu okulun en yüksek kahramanı, Zeus'un en sevgili oğlu Herkül'dür. Onun büyük bir sabır ve metanetle dayandığı zahmetli hayat, kiniklik hayatının en yüce bir ülkü ve örneği sayılır. Antisthene, buna dair üç eser yazmıştır. Fakat, bunlar kaybolmuştur. Ona göre, erdemli insan, Herkül gibi yaşayandır. Çünkü o, yanılmayan bir iradenin ve tam bir özgürlüğün sembolüdür. Antisthene'in *Herakles* adlı bir di-

yalog yazdığı da anlaşılmaktadır. Çünkü o, kinikliğin en sevgili ve örnek bir tanrısıdır.

Antisthene için âlem bir tiyatro sahnesidir ki, her birey orada tanrısal bir varlığın oyuncusudur. Bilgenin ödevi, toplumda daima önemli bir rol oynamak ve kendini herkese bir örnek olarak gösterebilmektir. Antisthene, aile kurumunun ahlâksal karakterine inanmaz. Çocukların ebeveyinlerine karşı olan sevgi ve saygılarının da aleyhindedir. İnsanların devlet kanunlarına değil, kendi akıllarına itaat etmelerini ister.

Antisthene'in üslubu, eski çağ yazarları tarafından çok övülmüştür. O, Homeros'un şiirlerine özel ve sembolik bir değer vermiştir; oradaki kinaye ve mecazlar, kendi ahlâksal amaçlarına göre yorumlanır. Örneğin, Ulysse'in serüvenleri duyumsal âlemin hücumlarına karşı bilge ruhun zaferlerini temsil eder. Promethé ise, uygarlığın başlangıcını, yani insanlar arasındaki kinle düşmanlığın başlamasını anlatır. Yunan edebiyatında bu çeşit yorumlamalar. Antisthene'den ve onun kurduğu okuldan itibaren başlar.

Diogéne Laêrce, onun eserlerinin bir listesini verir (liv. IV) ki, bundan pek çok yazdığı anlaşılır. Fakat zamanımıza bir iki küçük söz parçalarından başka bir şeyi gelememiştir.

Bkz. Tennemann, (c. II, s. 87); Ritter, (c. II, s. 93); Crelli, *Progr. de Antisthéne Cycnico* (Leipzig, 1728); Delaunay, *de Synismo, de Proecique de Anthisthéne,* (Diogène et Cratete, Paris, 1831); Chappuis, *Antisthéne* (1854); Müller, *de Antisthénise Gynici Vita et Scriptis* (Dresden, 1860); A. W. Wincelmanne, *Antisthéne'in Fragmanları* (Zurich, 1842); Ferd. Dümmler, *Antisthénica* (Berlin, 1882); G. Rodier, *Conjecture sur le sens dela Morale d'Antssthéne* (Année Philo. XVI, 1906); *Note sur la Politique d'Antisthéne* (adı geçen eser, c. XXII, 1911); Aristo, *Metaphy.* (kitap VIII, c. III ve kitap XIV, c. III).

ANTOINE, Paul-Gabriel. Fransız filozofu. 1679'da Lunéville'de doğup 1743'de ölen cizvit Tanrıbilimcilerindendir. Tanrıbilim ve felsefe profesörlüğü ile, birçok kolej ve seminerlerde yönetmenlik yapmıştır. Pont-a-Masson Üniversitesinde de şansölye olmuştur. Daha çok dogmacı ve Tanrıbilimci bir ahlâk üzerine eserler yazmış ve kendi tarikatine uymayan hiç bir mezhebe eserinde yer vermemiştir. Bu konudaki tanınmış eseri. *Antoine'ın Ahlâkı* adını taşır. 1734'den 1736'ya kadar türlü şehirlerde birçok defalar basılmış ve Propaganda Kolejinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

ANTONI, Carlo. İtalyan filozofu. 15.8.1896'da Trieste'de doğdu. 1940'da Padua'da Alman edebiyatı, 1946'da Roma'da felsefe profesörü oldu. Hegel ve Croce üzerindeki incelemeleri ve tarih felsefesine dair ileri sürdüğü teorilerle kendini tanıtmıştır. Eserleri: *Dallo Storisismo alla Sociologia* (1940. Bu eser, *Zom Historismus zur Soziologie* adıyle Almancaya çevrilmiştir, 1950); *La Lötta Contra la Regione* (1942. Bu eser de, *Der Kampf Wider die Vermunft* adıyle Almancaya çverilmiştir, 1951); *Considerazioni su Hegel e Marx* (1946); *Commento a Croce* (1955); *Lo Storicismo* (1957).

APEL, E.-F. 1812'de doğup, 1859'da ölen Alman filozofu. Kant'ın eleştiriciliğini (critisme) psikolojiye uygulayan filozof Fries'e bağlıdır. Almanca ve Latince yazdığı başlıca eserleri şunlardır: *Metaphysik* (Leipzig, 1857); *Religions Philosophie* (Leipzig, 1860); *Zur Theorie Induction* (Leipzig, 1854); *Die Epochen der Geschichte der Menschheit* (İena, 1845-46); *Parmenidis et Empedoclis Doctrina de Mundis Structura* (Leipzig, 1856).

APOLLODOR. Bu adı taşıyan birkaç filozof vardır: 1. Diogéne Laêrce'in sözünü ettiği Epikürcü bir filozoftur. Yazıları ve hayatı hakkında bir şey bilmiyoruz. Hatta hangi dönemde doğduğu da bilinmiyor; yalnız kendisine takılan 'Cépotyrannus' (Epikür bahçesinin tiranı) adından da anlaşılacağı gibi, eski Epikür okulunda büyük bir otoriteye sahipti. Derslerini bu okulun bahçesinde verdiği, 400 kadar eser yazdığı söylenmektedir. M.Ö. 81 yılında ölmüştür. 2. 'Leutiginosus' (Yüzü et benleriyle kaplı) takma adıyle tanınmış olan Apollodor, Stoacı bir filozof olup, Çiçeron'un çağdaşıdır. 3. *Mitoloji Kitaplığı* adıyle bir eser yazmış olan gramerci Apollodor. M.Ö. 140'a doğru yaşamıştır; ve Atinalıdır. Bu eser, ilkçağlardaki dinleri incelemek için önemli bir kaynaktır. O çağların kozmogonisine dair görüş ve inanışlar da bazen lirik, bazen kuru bir üslupla ve fakat anlayışlı bir zekâ ile yazılmıştır. Thalés'in güneş tutulmasını bu olayın vukuundan önce haber verdiğini de bu Apollodor, *Chronica* adındakI manzum eserinde anlatmıştır ki, bu kitabın konusu daha çok tarihi ilgilendirir.

APOLLONIUS. Bu isimde de birkaç filozof vardır: 1. Utikyalı Caton'un dostu olup, onun son günlerinde birlikte bulunmuş olan Stoacı Apollonius'ün hayatı ve eserleri hakkında ciddî bir şey bilmiyoruz. 2. İskenderiye'de doğmuş olan sofist Apollonius, daha ziyade bir hatiptir. Roma'da Tiberius zamanında dersler vermiş ve Homeros'un eserlerine dair pek değeri olmayan bir *Sözlük (Lexique)* yazmıştır. 3. Takma adı Coronus olan Sirenalı Apollonius, Megerya okulunun pek anlaşılmaz bir filozofudur. Diodor Cronos'ün hocasıdır ki bu kişi, aynı okulun en ünlü ve usta diyalektikçilerindendir. M.Ö. III.

yüzyılda yaşamıştır. Eubulide'in öğrencisidir. 4. Bunların içinde önemle kendisinden söz etmemiz gereken Tiyanalı Apollonius'tür. Bu kişi, yalnız filozof değil, aynı zamanda Fisagor'un pek ateşli çıraklarından biridir. Hatta can çekişmeye başlayan paganizmanın yaşamasını sağlamak için son bir deneme yapan, peygamber taslaklarındandır. Bu tarikatte, onu bir süre daha yaşatabilecek kadar asil bir yenilik yaratmış; hayatı boyunca saçma inançlarla dolu bir saygının konusu haline geldiği gibi, ölümünden sonra da üç dört yüzyıl kadar tanrılara lâyık bir şekilde kutlamıştır. Doğduğu şehrin halkı, ona bir tapınak yaptırmış; resmini Tanrı resimlerinin yanına asmışlar; ve darda kalanlar kendilerine yardım edecek ümidiyle onun adını dua yerine kullanmışlardır. İmparatorlar, onun sözlerine ve hayatına dair en ufak bilgileri araştırmayı bir ödev bildiler. Bir felsefe tarihçisi olan Eunab, *Vita Sophist* adlı eserinde Apollonius'e, 'Arza inmiş bir Tanrı' adını takar ve paganizmanın son savunmasını yapanlar, kendisini çağdaşı bulunan İsa'ya karşı koyarlar. Fakat hakkında gösterilen bu hayranlık ve saygı gösterileri ortasında, hayatının gerçek tarihini ayırt etmek çok güçtür. Bu işi daha çok güçleştiren, imparator Alexandre Sévère'in eşi olup, Apollonius'ün tarikat ve törenlerine pek fazla bağlı olan imparatoriçe Julia Domna'nın emriyle, hayatını hatip Philostrate'ın yazmış olmasıdır. Zira bu yazarın eserinde birçok uydurma ve çelişik öyküler vardır. Konuyu halk söylentilerinden değil, daha çok kendi hayal gücüyle yazmış gibidir. Bu nedenle, eserin tarihsel bir değeri yoktur. Bu yazar, Apollonius'ün hayatını papazların anlattığı olağandışı (harikulâde) öykülerden yararlanmak suretiyle yazdığını, bir de Damis'in memvarlarından yararlandığını söyler ki bu, ikinci yazar, Apolloniüs'e, Kalde ve Hindistan seyahatlerinde arkadaşlık etmiş olup, onun hayatından yalnız bazı mucizeler ve şaşılacak olaylardan başka bir şey kaydetmemiş bulunan safdil ve geri zekâlı bir adamdır. Zaten bu memvarlar da kaybolmuştur. Bununla birlikte Apollonius'ün hayat ve doktrinine dair az çok doğru gibi görünen bilgiler şunlardır:

Apollonius, M.S. I. yüzyıl başlangıçlarında, Auguste'ün egemenliği zamanında Tiana'nın zengin ve seçkin bir ailesinden dünyaya gelmiş ve Nerva'nın saltanatı döneminde ölmüştür. On dört yaşındayken babası, kendisini gramer ve hitabet öğrenmek üzere Tarsus'ta bulunan Fenikeli Euthydème'e yollamıştır. Daha sonra, Ege'ye giderek bazı önemli Stoacılarla tanıştı; bundan sonra da Fisagorcu filozof Euxénè'e rastladı. Fakat bunun fikirlerini benimseyemediği için, doğrudan doğruya Fisagor'u örnek tuttu: Ölünceye dek tam bir çileye girdi; her çeşit hayvansal besinlerden, şarap içmekten kendini mahrum etti. Sert yerlerde yatmayı, yalınayak yürümeyi âdet edindi; saçlarını uzattı; ve beş yıl mutlak bir sükût içinde yaşadıktan sonra, seyahate başladı. Fisagor'un fikirlerini daha çok kaynaklarından öğrenebilmek için, Doğu taraflarında dolaştı. Dört yıl Babil'de kaldı; Nineva'ya gitti, bağıcılarla tartışmalara girişti, sonra Kafkasya ve Hindistan'a geçerek orada 'çıplak bilge'lerle (gymnosophistes), Brehmenlerle ilgilendi. Nihayet Habeşistan, Yukarı Mısır, Yunanistan ve İtalya'ya geçerek hem kendisini hem de başkalarını aydınlatmak aşkıyle dolaşıp durdu. Daha çok rahipler üzerine etki yapma çarelerini aramış ve bütün geçtiği yerlerde olağanüstü saygılarla karşılanmıştır. Gezdiği memleketlerin krallarıyle tanışmış ve bir kez de Domitien tarafından hapsedilmiş ve mahkemeye verilmişse de, hayatını yazanların anlattıklarına göre, mucize nevinden bir hareketle kaçıp kaybolmuştur. Ölümündeki esrar da, hakkında ileri sürülen saçma inançları büsbütün artırdı. Yaşının çok ilerlediği bir zamanda cesaretle ortadan kaybolmuş, ne öldüğü gün, ne öldüğü yer ve ne de cesedinin ne olduğu hakkında hiç bir bilgi edinilememiştir. Ona dair söylentilerden ve eserlerden edindiğimiz bilgiler, kendisinin bir filozof olmaktan çok,, reform yapmak isteyen bir rahip ve bir din ahlâkçısı olduğunu göstermektedir. Fisagorcu olmasına rağmen sayılar teorisi ile pek az ilgilenmiş (Philostrate, liv. III, ch. XXX), matematikle müzik ve astronomiye ancak ikinci derecede bir önem vermiştir. Oysa, bu bilimlere diğer Fisagorcu filozoflar çok önem verirlerdi. Apollonius, sembolleri kullanmayı kabul eder. Bunun da nedeni, tarikat törenlerine ve dinsel inançlara yüksek bir anlam vermek içindir. Bütün çabalarının, tapınaklarda uzun süre oturmasının ve çeşitli illerdeki rahiplerle sürekli ilişkilerinin amacı, her halde bu olsa gerektir. Hatta Philostrate'ın sözünü ettiği şu iki eseri de aynı amacı gütmektedir: Bunlardan biri, *Kurbanlar Hakkında*, diğeri ise, *Yıldızlar Aracılığıyle Kehanete Dair*'dir. O da Eflatun gibi, rahipleri, ahlâk dışı öykülerle insanlardaki erdem aşkını ve tanrılık fikrini boğmakla suçlandırır. Bu kötülükten kurtulmak için bulduğu çare, insanın en ilkel geleneklerine yükselmektir. Kendisinin eski Doğu kavimleri arasında dolaşması da bu gelenekleri aramak içindir. Zamanında yaşayan ve değer verilen fikirlerin yerine getirmek istediği düşünceler de şunlardır: Türlü vesilelerle şurada burada söyleyip çıraklarından Damis'in saklamış olduğu fikirlerinden anlıyoruz ki, Apollonius, bütün dünyayı, herkesin ortak olduğu bir

yurt, ve bütün doğanın sunduğu nimet ve servetleri, birlikte paylaşılması gereken bir miras gibi kabul etmekte ve tekmil insanların kardeşliğine inanmaktadır. Bu iş için de Fisagor okulunun başlangıçta uygulamayı denediği ortaklaşa hayatı genelleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Dinsel tapınmalar (cultes) hakkındaki görüşü, örneğini kendi temiz ve kozmopolit hayatını oluşturan ahlâkından dah az yüksek değildir. Apollonius, kandan ve kurbandan nefret eder. Tanrı'ya sunulan en masum armağanları bile reddeder: "Zira, der, Tanrı'nın hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Arada olan her şey ona nispetle birtakım kirli şeylerdir. Tanrı'ya lâyık olan sözler, dudaklarımızdan çıkmaya mecbur olmayanlardır". (Euseb, *Praep. Evang.* IV, c. XXXX, XI; Philostrate, *Vita Apollo,* lib. III, c. XXXV; lib. IV, c. XXX). Böyle bir adam, kehanet, falcılık, ruhlar vasıtasıyle geleceğin keşfi, paganizmacılık... gibi faaliyetleri, çok derin bir anlam vermeden veya iç sezgi ve bireysel ilham hakkındaki bazı mistik teorilere bağlanmaksızın kabul edemezdi. Ne olursa olsun, onun çalışmaları, yaşadığı çağ için kısır bir çalışma olmadı. Apollonius, daha saf bir ruhla, paganizmanın, en çok duyulara hitap eden tapınmalarından ve şekilleri tanrılaştırma inançlarından iğrenmiş; yeni dinin, yani Hıristiyanlığın doğmasını hazırlamıştır.

Felsefeye yaptığı etki, dine yaptığından daha az olmakla birlikte, ihmal edilecek kadar da küçük değildir. O da Philon gibi bazı yeni öğeler getirmek suretiyle spekülasyon alanını genişletmiştir. O zamana dek birbirinden pek fazla uzaklaşmış bulunan Doğu ile Yunan âlemini yakınlaştırmaya çalışmış; insanları ve kavimleri, haberleri olmadan birbirine bağlayan görünmez gelenek zincirlerini aramaya koyulanların birincilerinden olmuştur. Denebilir ki, Apollonius, yeni doğmakta olan Hıristiyanlığın karşısında eski âlemin bütün zihinsel çabalarını bir sistem halinde toplamak ve formülleştirmek isteyen İskenderiye okulunun müjdecisidir. Bununla birlikte, onun yazdığı iddia edilen eserler, güvenilir belgeler ise, onun bu eserlerde bütün sonlu varlıklar ve yaratıkları, Tanrı yerine geçen bir tek öz'ün, saf olarak pasif bir kipinden (mode) başka bir şey olmadıklarını kabul eden bir metafiziğe sahip olduğu görülür. Bu öz'de, ölüm ve hayat daha gevrek (subtile) bir halden daha yoğun bir hale çevrilmekten veya bunun tersine dönmekten ibaret olan bir haldir ve almaşık olarak (alternativement) seyrekleşen veya yoğunlaşan maddenin kendisi de, sözünü ettiğimiz bu tek öz'den, bu ebedî varlık'tan, şekillerinin çeşitliliğine rağmen, gerek öz ve gerek nitelik itibarıyle daima aynı olan şeyden ibarettir (Appo., *Epist.* LVIII). Bu metafizik, Apollonius'ün dinsel ve ahlâksal karakterine tamamıyle zıt olan bir maddeciliktir. Onun gerek ahlâksal ve gerek metafizik fikirlerinde, Epiktet ve Marc-Auréle gibi, yeni Stoacıların diliyle konuştuğu aşikârdır.

Özet olarak denebilir ki o, paganizmayı, tinselcilik şeklinde yenileştirmeye çalışan bir çeşit havari ve peygamber rolünü oynamıştır. Halk, onu göklerden inmiş bir Tanrı saymış ve müritleri, onun ölmeyip göklere çıktığına inanmışlardır. Apollonius'ün hayat ve fikirlerine dair yazılar ve söylentiler, Milâdın I. yüzyılında yaşayanların anlayış ve ruh hallerini pek iyi gösterir. Apollonius, paganizmacılar tarafından İsa'nın bir örneği sayılmıştır. Kendisine yükletilen şu mucizeler de buna delâlet eder: Bakireden doğmak, hastalara mucize kabilinden şifa vermek, evrensel bilim ve güç sahibi olmak, öldükten sonra dirilmek ve arzdan kaybolmak.

Philostrate, onun birçok mucizelerini bir roman gibi yazmakla kalmaz, kendisini kahinler, krallar vs. ile de konuşturur. Örneğin: Bir tek sorun için iki yıl uğraşmakla övünen Bardanes'e Apollonius: "Sen doğru olan bir şeyi pek güç elde etmişsin" der; ve yine bütün servetlerini kendisine gösteren bir krala: "Bunlar senin için hazinelerdir; benim için ise, samandan başka bir şey değildir" demiş. Neron'un karşısında gösterdiği metanete şaşmış olan Tigellinus'e: "Ona korkunç olmayı veren Tanrı, bana pervasızlığı vermiştir" dediği gibi, zaferi reddeden Titus'e de: "Sen, dökülmüş olan kanlar için bir tacı reddediyorsun, ben ise seni, tevazuun için taçlandırıyorum" demiştir. Onun yol arkadaşı, tarihçisi ve tek çırağı Damis'tir.

Suidas, onun şu eserleri yazdığını kaydeder: *Tekrisler (initiations) ve Kurbanlar; Vasiyet* (bu eserinden Philostrate'da söz eder); *Kâhinler; Kitapçıklar; Fisagor'un Hayatı; Mnemosyne'e Kaside; Yıldızla Kehanet;* bir de Euphrate'ın ithamlarına karşı yazdığı *Övgü (Apologie)* ile pek de güvenilir şeyler olmamakla birlikte, seksen yedi mektup. Bu mektuplar bir filozofa yakışmayacak kadar uydurmalarla doludur; ve Apollonius'ün anlattığımız fikirlerine aykırı düşünceleri kapsar. (Philostrate, *Vit. Apoll.*, lib. VIII). Bu eserin Latince nüshası, Venedik, Kolonya ve Paris'te birçok defalar basılmıştır, Blaise de Vigenère tarafından Fransızcaya çevrilen nüshasından biri Paris'te 1611'de, diğeri Berlin'de 1774'de 4 cilt olarak basılmıştır.

Bkz. Ritter, (c. IV, s. 400); Tennemann, (c. V, s. 198); Klose, *Dissert de Apollonio Tyan, et de Philostrato* (Wittemberg, 1723); Zimmermann, *de Miraculis Apollonii* (Edinbourg, 1755); *Ensyclopedie Methodique, Pythagore maddesi;* Bauer, *Tiyanalı Apollonius ve İsa yahut Fisagorculukla Hıristiyanlığın Münasebeti* (Almanca, Tubing, 1832); Chassang, *Apol-*

lonius de Tyane, sa vit, ses voyages, ses prodiges, par pbilostrate (Paris, 1862). Bu konu için en önemli eser budur. Apollonius'ün mekupları da bu eserdedir. Vacherot, (2 cilt, Paris 1846); J. Simon, (1 cilt, s. 103-107); Legrand d'Aussy, *Vie d'Apollonius de Tyane* (2 cilt, Paris, 1807); Chassange, *Histoire du Roman dans l'Antiquité,* (s. 213-230); D. M. Tredvel, *Askeich of the life of Apollonius of Tyana* (cil. V., Newyork, 1886); *Apollonius de Thyane ou le Séjour d'un dieu Parmi les Hommes* (Newyork, 1936).

APOLLOPHANE. Stoacı filozof. Mygdonie'deki Antioche kasabasında doğdu. Uzun zaman İskenderiye'de yaşadı. Aristo'nun öğrencisi olduğuna göre, M.Ö. III. yüzyılda doğmuş olacaktır. Hayatını yazanların da bahsettiği gibi, Eratosthène'in çağdaşıdır. Kendisinden bahsedenler hem azdır, hem de aydınlatıcı fikirler vermiyorlar. Yalnız *Ariston* adlı bir eser yazmış ve hocasını, eski Stoacı ahlâkın ciddiyetinden uzaklaşmakla suçlandırmıştır. Aynı zamanda, onun fizikten başka bir eser vermediğini, felsefeyi kendisi gibi yalnız ahlâktan ibaret saymadığını ve bütün erdemleri bir tek bilgeliğe dönüştürdüğünü, nihayet ruhu dokuz kısma böldüğünü, bir kusur olarak anlatır. Denys Aréopagite'in: "Bu sofist, bana sövüyor, bana baba katili adını veriyor. Çünkü ben Yunanlılardan, Yunanlılar aleyhine faydalanıyorum". (Lettres, 6 ve 7., Migne baskısı 1080, a ve b) cümleleriyle anlattığı Apollophane, burada sözünü ettiğimiz filozof değildir.

B k z. Diogéne Laêrce (kitap VII); Athénée c. (VII, s. 6); Tertullien, *de Anima* (s. 14); Ménage'da *Observationes in Diogenen Laertium* (c. VIII, s. 92); ünde, bu filozofun eski Pline'in (XXII); Celse'in (cil. 18), Polybe'in (cil. V) söz ettikleri hekim Apollophane'den başka biri olmadığını iddia eder.

APONO, Pierre d'. XIII. yüzyılın pek önemli İtalyan hekim ve filozoflarından. 1250'de Padoue dolaylarında Abano adı verilen küçük bir kasabada doğdu. Kendi adı da bu ilçenin adından gelmektedir. Paris Üniversitesinde yaptığı parlak bir öğrenimden sonra Padoue'ya gitmiş, orada büyük bir başarıyla, fakat pek pahalı ücretlerle hekimlik yapmıştır. Physiognomie, Elfalı, Chiromoncie, Astroloji... gibi yaşadığı çağın bütün gizli (occulte) bilimleriyle uğraşmış ve daha çok astronomiye çalışmıştır. Bu konuda İbn-i Azra'nın kitaplarını Latinceye çevirmiştir. Fazla olarak İslâm ve skolastik felsefesiyle de ilgilenmiş ve *Conciliatio Affirmatiarum, Philosophicarum et Proecipue Medicarum* başlıklı ve önemli bir kitap yazmıştır. Bunun amacı, filozoflarla hekimlerin başlıca oylarını uzlaştırmaktır. Bu nedenden kendisine 'Uzlaştırıcı' (Conciliator) adı takılmıştır. Engizisyon mahkemesi, onu bağıcılıkla suçlandırmış, fakat yargılanmakta olduğu süre içinde, 66 yaşında olduğu halde vefat etmiştir (1316). Böyle ölmeseydi, belki de yakılacaktı. Nitekim, mezarı üzerinde ve halkın önünde resmini yakmak suretiyle kendisini cezalandırmışlardır. Sözünü ettiğimiz eseri, diğer eserleriyle birlikte 1472'de Mantoue'da ve 1483'de Venedik'te basılmıştır.

B k z. Naudé, *Apologie des Grande Hommes;* Bayle, *Apono maddesi.*

APULEE, Lucius Apuleius veya **Appuleius.** Nümidya ilçelerinden biri olan Madaure'da doğmuştur (M.S. 120, 125 veya 130'da). İlk öğrenimlerini Kartaca'da yaptıktan sonra bilgisini tamamlamak üzere Atina'ya gitmiştir. 140 tarihlerinde bu şehirde bulunduğunu Sinko'nun eserinden öğreniyoruz. Burada Yunan felsefesiyle ve daha çok Eflatun felsefesiyle uğraşmış, sonra Roma'ya geçerek hocasız Latince öğrenmiş; bir süre de vekilharçlık ve avukatlık yapmıştır. Ebeveyni ölünce onlardan kalan büyük serveti, öğrenmek için yaptığı seyahatlerde harcamıştır. İlkçağların en güvenilir belgelerini araştırmış; Doğu'yu ve Mısır'ı ziyaret etmiş; uğradığı yerlerin daha çok dinsel mezheplerini incelemiş ve Oziris tarikatinden başka diğer birçok mistik tarikatlere girmiştir. Bütün servetini bu suretle bitirdikten sonra vatanına dönen Apulee, oğlunun Roma'da tanıdığı Aemelia Pudentilla adında zengin bir dul kadınla evlenmiştir. Bu kadının hısımları, Apulee'yi Roma prokonsülüne, bağıcılık yapıyor diye şikâyet edince, kendisini ustaca savunarak bu suçlandırmanın değersizliğini tanıtlamıştır. Bunu zamanımıza kadar gelen bazı eserlerinden anlıyoruz. Bu savunmalardan bahseden eserinin adı, *Oratio Promagia... vs.* dir.

Apulee, beraet edince Kartaca'ya giderek hitabet dersleri verdi. Kendisinin de bazı mucizeler gösterdiğinden Lactance (V., 3) bahsetmektedir. Apulee, Empédocle gibi şiirler, Eflatun gibi diyaloglar, Sokrat gibi kasideler yazmış olmakla övünür' Yunanca ve Latince matematik, musiki ve astronomi, botanik kitapları da yazmıştır. Apulee, imparator Antoine ve Marc-Aurèl zamanlarında yaşıyordu. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Bu filozof, Doğu ve Yunan zekâsının din inançlarıyle felsefî fikirleri birbirine karıştırdığı ve daha çok, bunların sistemli bir bütün teşkil etmeksizin, halkın görüşlerine (opiniones) eklendiği kararsız bir döneme mensuptur. Yazıları daha çok edebî olmakla birlikte, felsefe tarihçileri tarafından ihmal edilemeyecek bir değere de sahiptir. Ününü sağlayan eserlerinden biri *Altın Eşek* adındaki romanıdır ki, bu, gerçekten bir hiciviyedir. *Amor ve Psyche* adındaki latif serüven de bu eserdedir. Burada ne bundan, ne de Aris-

to ve Eflatun'un kuru ve pek de güvenilir bir değeri olmayan bazı felsefî eserlerinden söz edecek değiliz. *Deos Socratis* adlı eseri, bütün bir 'cincilik' (démonologie) kitabıdır ki, burada sözünü etmeye değer. Zira bu eserde, felsefeye sokmak istediği yeni öğeler bulabiliriz. Bu öğeler, İskenderiye okulunun son temsilcileri üzerinde büyük bir rol oynamıştır. O, bu eserde, Tanrı'nın doğa olaylarına doğrudan doğruya karışmasını reddeder. Tanrı ile doğa arasında Tanrı'nın ebedî planlarını uygulamaya memur olan birtakım hizmetçiler alanını kabul eder. Bu hizmetçiler, hava gibi ince bir yapıya sahip olan ve gökle yer arasında uzanan bir alanda otururlar. Bunlar, 'Cin'lerdir. Gerek doğa ve gerek insan yüreğinden geçen hiç bir şey yoktur ki, onların keskin bakışlarından kaçabilsin. Bazen Tanrı bizi, büyük bir işle görevlendirdiği zaman, o cinlerden biri bedenimize girer ve yapacağımız şeyleri bize kaydettirir. Apulee, Sokrat'ın cinini de böyle açıklamış olur. O, Yunanlıların olduğu kadar da Barbarların bütün dinsel faaliyetlerini bu inançla ilgili görür (İslâmlıkta yazıcı melekler inancı da böyledir).

Apulee, *de Dogmata Platonia* adlı eserinde (liv. III) ilk kez olarak önermeleri harflerle göstermiştir. Tümel olumlu önermeler için (A'), tümel olumsuzlar için (E), tikel olumlular için (İ), tikel olumsuzlar için (O) harflerini kullanmıştır. Bu eseri, Albinus'un ve daha çok Gaius' un derslerine göre yazılmıştır.

Diğer eserleri: 1. *Apoloj* veya *Bağı Kitabı* (bu eserde kendisini nükteli bir dille ve şiddetle savunur ki), kişisel değeri hakkında tam bir duyguya sahip olduğunu gösterir). 2. *Florida* (her çeşit konulara dair hitabet şeklinde yazılmış parçalardır). 3. *Metamorphoses* (on bir kitaptır. Lucien'i taklit ederek yazılmıştır. Bunun bir adı da, yukarda adı geçen *Altın Eşek*'tir. Eserdeki kahraman, belirli bir zaman için eşek haline getirilir. Geniş anlamlı bir hiciv romanıdır. Bu kitap, Roma İmparatorluğunun töre ve âdetlerine dair çekici bilgilerle doludur. Gerek bu ve gerek diğer eserleri, güçlü bir hayal gücünün ürünüdürler. Bunlardan, Milâdın II. yüzyılındaki Afrika'da kullanılan Latin dili hakkında önemli bilgiler elde edilebilir). Bu eserler Fransızcaya V. Betoland tarafından çevrilmiştir (*Oevres Apulée,* Paris, 1862). Apulee'nin eserlerinin Latince adları ve basıldıkları yerler şunlardır: *de Philosophia, Seu de Habitudine Doctrinarum et Nativittate Platonis,* lib. III; *de Mundo* (bu eserin diğer bir tercümesini yanlış olarak Aristo'nun sayarlar); *de Deo Socratis - Fabuloe Milesioe, Seu Metdmorph.,* lib. IX; *Hermatis. Trismeg. de Natura Deorum, ad Asclepium Alloguuta.* Bütün bunlar iki cilt olarak 1614'de Lyon'da, 1688'de Paris'te, üç cilt olarak da 1786-1823'de Leyd'de, 1842'de iki cilt olarak Leipzig'de basılmıştır. Bu son baskı da Apulee'nin hayat ve fikirlerine dair geniş bilgiler vardır.

Bkz. H. Koziol, *der Stil des Apuleius* (Vienne, 1872); Charpantier, *de Mystica Apulei Doctrina* (Paris, 1839); T. Sinko, *de Apulaei et Albini Doctrinae Platonicae Adumbratione* (Dissertat. Philol. Acad. Litt. Cracov, c. XLI, s. 129); P. Vallette, *l'Apologie d'Apulée* (Paris, 1908); P. Monceaux, *Apulée, Roman et Magie* (1888).

ARCESILAS. Yunan filozofu. Eolia ilçelerinden Pritane'de (Eolide), CXVI. Olimpiyat'ın ilk yılında, yani M.Ö. 318 veya 315'de doğmuş, 75 veya 77 yaşlarındayken, M.Ö. 240 veya 239' da ölmüştür. Arcesilas, Cratès'ten sonra Akademiye başkan olmuş, ona öyle bir yön vermiştir ki, bu okul 'Yeni Akademi' adıyle felsefe tarihine mal olmuştur (M.Ö. 268-241). Arcesilas, Cratès'ten aldığı dersi yeter bulmamış, Polémon'la temas etmiş, Homeros ve Pindar'ı okumuş ve doğanın kendisine verdiği büyük yeteneklere bu öğrenim de eklenince, hasımlarını bile kendisine hayran bırakan bir belâgat kazanmış oldu. İnandırmak ve kandırmaktaki ustalığı sayesinde pek çok öğrenci kazandı (Çiçeron, *Orat.,* II, 38, 161), (Diogéne Laêrce, liv. IV). Fazla alaycı olmasına karşın, nüfuzlu dostlar da kazanmıştır. Bergama kralı Eumène bunlardan biridir.

Arcesilas, Atina'ya gelmeden önce, yurttaşı Antolychos'tan matematik okumuş, onunla Sard'a gitmiş, Atinalı Xanthos'tan müzik öğrenmiş, daha sonra Théophrast okuluna geçmiştir. Fakat, Crantor'un başkanlık ettiği Akademiyi beğenmiş ve uzun yıllar bu filozofla birlikte yaşamıştır. Kendisi ciddî, aydın ve şair bir filozoftu. Homeros'tan fazla hoşlanır ve Pindar'ı severdi; Eflatun'a saygı duyar ve Pyrrhon' dan ilham alırdı. Bunun içindir ki, Aristo, onun hakkında: "Önden Eflatun, arkadan Pyrrhon ve ortadan Diodor" demiştir. Arcesilas, alçak gönüllü, öğrencilerini başka filozofları da dinlemeye teşvik eden bir bilgindi. Politikadan hoşlanmaz, övünmez ve iyilik yapmayı seven bir karakter sahibiydi. Evlenmemiş ve Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, fazla şarap içmek suretiyle delirerek ölmüştür. Crantor, onun yalnız hocası değil, yakın bir dostu oldu ve bütün servetini kendisine miras bıraktı. Arcesilas, Polémen ve Cratés'den fazlasıyle hoşlanmış, bunları, "Tanrılar, Altın çağının kalıntıları" diye nitelemiştir. Diogéne Laêrce'in yazdıklarına göre Arcesilas, pek de saygıya değer bir insan değildir. Zira, bazı eski tarihçilerle birlikte Diogéne Laêrce de onun sefahat ve içki âlemi içinde yaşadığını kaydeder. İki

metresi olduğunu anlatır; kendisine 'Yeni Aristippe' adını verir. Bütün bunlar, onun başarılarını kıskananların sürmek istedikleri lekelerdir. Timon ve Plutarque'ın yazdıklarına göre, Epikür de kendisini kıskananlardan biridir. Bu filozof, Arcesilas için: "Hiç bir yeni şey söylememiş, yalnız bilgisizlerin gözlerine toz serpmiştir" der. Daha çok Polémon'dan ders aldığı zamanlarda kendi sınıf arkadaşı olan Stoacı Zenon'a aykırı düşünen Arcesilas'ın bu rakip okulun doktrinlerine zıt olan her şeyden zevk almayı bilmesi ve o dönemdeki filozoflarda görülemeyen lükse ve hazlara önem vermesi, zengin oluşu onun aleyhindeki düşüncelere neden olmuştur. Plutarque bu filozofun lehinde konuşur; hasımlarından olan Cléanthe, Arcesilas'ı yerenlere karşı: "Sesini kes, eğer o, nutuklarında, vazifeyi kaldırıyorsa, aksiyonlarında tesis ediyor!" demiştir. Arcesilas, servetini bir gösteriş ve övünme duygusuna kapılmadan iyi işlerde kullanmayı bilmiştir. Örneğin, filozof Sakızlı Appelé'nin hastalığını işitince ziyaretine gitmiş: "Burada Empédocle'un dört öğesinden; ateş, su, toprak ve havadan başka bir şey görünmüyor ve sen de rahat bir yatakta değilsin!" demiş; giderken içinde yirmi drahmi bulunan bir keseyi gizlice odaya düşürmüştür. Bunu bulan hizmetçi kadın, Appelé'ye olayı haber verince, fakir filozof: "Bu da Arcesilas'ın bir oyunu!.." demiştir. Bu biçimdeki yardımlar, onun âdetlerinden sayılmaktadır. Nitekim kendisinin matematik hocası olan Hipponicus delirdiği zaman, ona, iyileşinceye kadar kendi evinde baktırmıştır. Yazdığı bir komedide, Stoacı Gléantie ile, alay eden Battus'u, okuluna girmekten menetmiş, ancak bu yazar Cléanthe'ı memnun ettikten sonra, Arcesilas'ın okuluna girme müsaadesine nail olabilmiştir. Arcesilas, öğrencilerine oldukça sert muamele etmesine rağmen, kendisinin bu olgun ve asil karakteri zamanın gençleri üzerinde derin etkiler yapmasına neden olmuştur. Güzel yüzüyle ateşli gözleri ve çekici sözleriyle Arcesilas, belâgat ve hatipliğin bütün inceliklerini Stoa okuluna karşı yöneltmiş ve bütün Atinalıları kendisine hayran bırakmıştır.

Arcesilas, daha gençliğinde geometriyi ve İyonya okulunun düşüncelerini öğrenmiş ve Megarya okulu diyalektikçilerinin eserlerini okumuştur. Hayatında hiç bir eser yazmamış; sadece metot bakımından Sokrat'ı taklit ederek öğrencilerini düşündürmeye ve sonuçlarını kendilerine buldurmaya çalışmıştır. (Çiçeron, *de Finibus*, II, 1). Bu eleştirici diyalektikte esas, bir üstadın otoritesine bağlanmamak ve herkesin kendi aklını işletmesidir. Arcesilas'ın savunduğu genel ilke, "İşimize gelmeyen hiç bir şeyi kabul etmemek"tir.

Arcesilas ile Sokrat arasında metot bakımından hiç bir fark yok sanılmaktadır. Brochard: "Görünüşte şüpheci ve kararsız olan Sokrat'ın bütün alaycı ve aldatıcı soruşturmalarında, peşinden gittiği ahlâksal görüşü kaybetmediği"ni, oysa, Arcesilas'ın kendi zekâsına hayran bırakmayı gerçeğe tercih ettiğini söyler (Brochard, *Memoire sur le Scepticisme)*. Bunu daha önceden farketmiş olan Çiçeron, Arcesilas'ın şüpheciliğine 'olasıcılık' (probabilisme) adını vermiştir. (*de Devoire*, 8, I). Arcesilas, tartışmalar şeklinde verdiği derslerde her sistemi birer birer yıkar ve ancak kendi düşüncelerinin doğruluğunu savunmuş olurdu. Sokrat, "Bildiğim tek gerçek, hiç bir şeyi bilmediğimdir" dediği halde, Arcesilas, bu sözü, aşırı bir anlamda kabul etmiş: "İnsan, hatta bilmediğini de bilmez" diyerek, bilgisizliği bir meslek gibi okutmaya başlamıştır. Zira ona göre, kesin bir bilgi elde edilemediği için, 'hiç bir şeyi bilemeyiz'. Sextus Empricus, onun bu biçimdeki düşüncesini, yetenekli öğrencilerini seçip Eflatunculuğa götürmek için ileri sürülmüş bir çeşit sınama sayar. Stoacı hasımlarından Aristo'nun Arcesilas'ı Eflatun, Pyrrhon ve Diodore'a benzetmesi pek de yersiz değildir. Zira o, Akademinin içinde Megaryalı Diodore'un diyalektiğini kullanan bir şüphecidir. Sextus Empricus, Arcesilas'ın karşı geldiği ve aleyhine savunduğu sistem, Zenon'la yaptığı ve konusunu kesin bilginin zorunsuzluğu problemi teşkil eden tartışmalarını pek anlaşılacak şekilde özetlemiştir (*Contre les Matematiciennes*, VII, 100, 158). Zenon'un doktrinine göre, iki çeşit bilgi vardır: Biri, yalnız 'Bilge'ye özgü olan ve sarsılmaz bir anlayışa dayanan 'Bilim', diğeri, pek zayıf bir değer de olup, bilge olmayan tedbirsizlere özgü saydığı 'Görüş'tür. Bilimle görüş arasında 'anlama' (compréhention veya 'algı' (idrak); 'kabul' (assentiement) ve bunların konusunu kaplayan 'tasarımlar' (répresentations) gibi üç derece vardır. İşte Arcesilas, önce bunların yetersizliğini ve çelişik olduklarını tanıtlamaya çalışmıştır. Bu konuda şüphecilerin, Megaryalıların ve sofistlerin getirdikleri kanıtlardan ustaca yararlanmıştır: Zenon'a göre bilge, kendi zihninin tasarımlarına bazen ihtiyatsızca güvenir. Buna karşı Arcesilas, düşlerin, hezeyanların, yanılsamaların (illusions), beşerî görüşlerin çeşitliliğini, yargılarımızın çelişikliğini ileri sürer. Hatta normal durumlarda bile benzerliğin bulunduğunu anlatır; iki yumurtanın benzerliği gibi.

Arcesilas'a göre, bilge olanlar bile, ikiz kardeşlerin farkını göremezler (Diogéne Laêrce, liv. VII). Sonra bizde bir tasarım farkını hissettirebilmesi için, bir buğdaya eklediğimiz buğdayların kaçıncısından sonra bir yığın mey-

dana gelebilir? Bu belirtilebilir mi? (Sextus Empricus, aynı eser, VII, 4, II). Yani, bir buğdaya kaç buğday ekleyebiliriz ki, bir buğday yığını vücuda gelsin?.. O, bu kanıt ile gerçek ve yanılma arasında tam bir süreklilik olduğunu anlatmak ister. Şu halde Stoacı bilge, ya görüşlerini kabul etmek veya yargılarını askıda bırakmak zorundadır. Bilge, yanılmayı kabul edemeyeceğinden, ikinci tezi benimsemeye mecbur olacaktır. Anlaşılıyor ki Arcesilas için 'doğru' ile 'yanlış' arasında bir fark yoktur. Zenon ve okulunun apaçıklık (evidence) ve konusuna uygun olan tasarımlar anlamına kullanıp gerçeğin kriteri (criterium) saydıkları 'fantazya kataleptiki'ye bağlanmak ve inanmak da olanaksızdır. Zira, bu tasarım da, bir ilke müsaderesidir (pétition de principe). Çünkü, Stoacılar, bu tasarımları, "Yanlış olmayacak kadar gerçek bir tasarım" diye tanımlarlar. Oysa, bu kendilerinin de farkettiği gibi, birçok olgularla çelişiktir. Bundan, gerçek olduğu savlanan hiç bir tasarım yoktur ki, yanlış olan bir tasarımdan ayırt edilebilecek kadar farklı olabilsin, daha doğrusu, bunlar birbirinden ayırt edilemeyecek kadar benzeşirler, sonucu çıkar. Bu nedenle Arcesilas'a göre, 'apaçıklık' yoktur. Biz apaçıklığı sadece 'kabul ederiz'. İşte bunun içindir ki, bilim olamaz. Zira, bizi gerçekten aldatmamış olan hiç bir kanaat (conviction) yoktur. Yani, gerçeğe sahip olabilmeyi bize sağlayan hiç bir kanaat bulunamaz (Sextus Empricus, adı geçen eser, VII, 159).

Özet olarak Arcesilas, ne duyuların ne de akıl gücünün gerçeğe ulaşabileceğini, bu nedenle insanın, anlayabileceği, algılayabileceği ve hatta bilebileceği hiç bir şeyin mevcut olmadığını, bilgenin daima şüphe içinde kalmasını, fikir ve aksiyonlarını askıda bırakmasını savunmuştur. Onun Stoacı fiziğe de itiraz ettiği anlaşılıyor. Stoacılara göre, bir başka cisme karışan herhangi bir cisim, bütün kısımlarıyle o cisme nüfuz eder. Arcesilas, bu görüşle alay ederek: "Öyle ise, der, bir bacak kesilir ve denize atılırsa ve bunun bütün öğeleri birbirinden orada ayrılırsa, Antigone veya Xercès'in filosu, bir bacak içinde yüzebilecektir!.." Tertullien, onun Stoacı Tanrıbilime de itiraz ettiğini, üç çeşit Tanrı ayırdığını kaydederse de, bu konudaki belgeler yetersizdir.

Fakat bir taraftan da insan, yaşamak zorundadır. Şu halde hareket etmek için olsun bir kriter istemez mi? Burada Arcesilas'ın 'Ahlâk' görüşüne girmiş oluruz. Mademki yaşamak zorundayız, öyleyse gerçeğe en yakın olan fikir ve hareketi kabul etmelidir. Yani, yaşama kurallarımızı, gerçeğe en yakın olanı farkedebilen bilgenin gidiş (conduit) ve düşüncelerinden almalıdır. Zira mutluluk, tedbir sayesinde gerçekleşebilir. Tedbir de, doğru hareketlerden ibarettir. Gerçeğin bir kötü kriteri yoksa da, iradeli aksiyonlar için, hem gerçeğin, hem de ahlâksal aksiyonların kriterleri vardır. Şu halde, Stoacıların bilimlerini kabul etmeden ahlâklarını taklit etmek en doğru bir harekettir. Zaten insanın birçok hareketleri vardır ki, gerçek oldukları veya değerleri bilinmedikleri halde yapılırlar. Alışkanlıktan doğan hareketler gibi. Bu itibarla aksiyonlarımızın kriteri 'olasılık' (probabilité) olmalıdır (Çiçeron, *de Devoire*, I, 8).

Diogéne Laêrce'in anlattığı gibi, canlı bir zekâya, itirazlara kolayca karşılık verme ve halin gerektirdiği durumlara çarçabuk uyma yeteneklerine sahip olan Arcesilas, belli etmeden ve karşılık beklemeden iyilik yapmayı, borç olarak verdiklerini geri almamayı âdet edindiği gibi, güzellikten, şehvetten hoşlanır ve dalkavukluktan nefret ederdi. Riyasız konuşur ve örneğin, ne için kimsenin kendi tarafına geçmediği sorulduğu zaman, "Çünkü, erkeklerden hadım yapılabilir, fakat hadımlardan erkek yapılamaz" diyecek kadar serbest karşılıklar verir ve, "Felsefenin özelliği, her şeyi zamanında söylemeyi bilmektir" diyerek yerinde dilini tutmasını da bilirdi. Onun, yeni bir terimle söylemek gerekirse, ahlâkında bir taraftan da Pragmacı bir görüş vardır.

Arcesilas, ahlâka dair olan düşüncelerini, şöyle bir sorit'le özetler: "Hayatın en yüce amacı, 'mutluluk'tur, mutluluğun şartı ise, 'tedbir' dir. Tedbir de 'vazifesini yapmak'tan ibarettir. Vazife de 'akla uygun olarak' açıklanabilen aksiyondur". Pratik gidişin kriteri olan bu 'akla uygunluk', birçokları tarafından 'olası' (probable) ve 'doğrumsu' (vresemblable) sözcükleriyle anlatılmışlarsa da, Brochard'ın kaydettiğine göre, Hırzel bu iki terim arasındaki farkı belirtmiş, Carnéade'ın kriterini 'olası', Arcesilas'ın kriterini 'akla uygunluk' anlamında kabul etmenin doğru olacağını söylemiştir.

Arcesilas'ın görüşleri, dogmacılıkla şüphecilik arasında ortalama bir görüştür. Fakat tarih boyunca kendisine bağlanmış olan çıraklardan yoksun kaldığı için, bir sistem halinde gelişememiştir. Esasen onun şüpheciliği ile asıl şüpheciliği birbirine karıştırmamalıdır. Her ne kadar Saisset, *Aenesidème* adlı eserinde, bunlar arasında bir fark gözetmezse de, Sextus Empricus, dogmacılığa hücum edenleri, 'akıl yoksulları' (acateleptiques) ve 'şüpheciler' diye iki türe ayırır. Ahlâksal Bilimler Akademisinin 'eski Yunanca şüphecilik' (1884) konusu için açtığı bir müsabakaya giren dört felsefeci, birbirinden farklı düşünmüşlerse de, Ravaisson, Akademiciler ile şüphecilerin "öğretimlerindeki olumsuz (menfi) kısımda birbirlerine benzedik-

lerini", fakat birincilerin inkârları altında bir olumlu (müspet) doktrin taşıdıklarını, ikincilerin ise, inkârlarından ayrılmadıklarını tanıtlamıştır (*Rapport, Sur le Prix,* V. Cousin, 1885).

Bkz. Metinde adı geçen eserler. Diogéne Laêrce (kitap IV); S. Empricus, *Hyp. Pyrrh. I; Adv. Math.* (VII); Çiçeron, *Acad.* (c. II, s. 18-60); Foucher, *Histoire des Academiciennes* (Paris, 1690); Brochard, (s. 100-122).

ARCHELAUS. Atinalı veya Mileli olan bu filozof, bir söylentiye göre, Apollodore'un, bir söylentiye göre de Mydon'un oğludur. Periclès ve Euripide'le birlikte Anaxagore'un öğrencisidir. Dine aykırı düşünceleri yüzünden kovuşturmaya uğrayınca Atina'yı terketmek zorunda kalmış ve Lapsiki'deki okulun başına geçmiştir. Bu okulu daha önce hocası açmıştı. Archelaus, bu okulu az zaman sonra Atina'ya getirdi. İşte Sokrat, vaktiyle Anaxagore'un açıp otuz yıl yönettiği bu okulda Archelaus'ün öğrencisi olmuştur; ve fizik bilimlere karşı duyduğu zevki de ondan almıştır. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, İyonya'dan Atina'ya doğa felsefesini ilk getiren de bu filozoftur. Oysa, Anaxagore'un bu işi, Archelaus'dan daha önce yapmış olduğunu ve kendisinin bu felsefeyi hocasından öğrendiğini kabul etmek, tarihe daha uygun bir gerçektir. Archelaus, bu felsefeyi Atina'da yaymaya çalışanların sonuncusudur. Çünkü, yine Diogéne Laêrce'e göre, Sokrat'ın kurmuş olduğu ahlâk felsefesini, doğa felsefesi yerine getirmek isteyenlerin ilki de, Archelaus'tür. Bütün bunlardan anlıyoruz ki, onun dersleri yalnız doğa felsefesiyle sınırlanmamış, belki kanuna, güzel ve doğruya dair nutuklar da vermiştir, hatta Diogéne Laêrce, Sokrat'a ahlâk bilimine dair ilk zevk ve ilhamı verenin Archelaus olduğunu, Sokrat'ın bunu daha sonra âdeta yeniden kurarak geliştirdiğini anlatır.

Archelaus'un hocası, M.Ö. 426'da öldüğüne göre, Archelaus'ün Lapsiki'deki okulda hocasının yerine geçebilmesi için, 40-50 yaşlarında bulunması gerekir. Bu hesaba göre, Archelaus'ün, M.Ö. 476 ile 466 arasında doğmuş olması kabul edilebilir.

Onun 'kozmogoni'ye dair olan düşünceleri, İyonya okulununkinden farklıdır. Bu okul, yaratıcı bir öğe olarak 'Su'yu, 'Toprak' ve 'Ateş'i kabul etmişti. Anaximandre ve Anaxagore gibi bu okula bağlı olanlar ise, birtakım sonsuz sayıda ilkelerle bir çeşit 'kaos'u kabul etmişlerdi. Archelaus, hocasının atomculuğunu, yani belirlenmemiş (indefinie) birçokluğu değil, belirlenmiş (determiné) bir ikiliği kabul ediyor ki bu öğeler 'Sıcak'la 'Soğuk'tan ibarettir (Diogéne Laêrce, liv. II). Belki de Archelaus, bunlardan, hareketli ve aktif olan 'Ateş'le, sakin ve pasif olan 'Su'yu anlatmak istemiştir. Başlangıçta birbirine karışmış olan bu iki ilke, ateşin su üzerine yaptığı etki sayesinde, birbirlerinden ayrılmak suretiyle, toprak ve hava vücude gelir ve bu kümede toprakla su aşağı kısımda, hava orta kısımda ve ateş yüksek bölgelerde yer alırlar. Ateş, arzın balçıklarına yaptığı etkiyle hayvanları meydana getirir; ve öğelerin kendiliğinden (spontané) enerjisiyle ve en sonra insan vücude gelmiş olur.

'Ruh' ise, Archelaus'e göre, her ne kadar su, altın ve demir başka başka şeylerse de, gerçekte bunların hepsi madendirler. Bu cisimlerin birbirinden başka veya ayrı görünüşü gibi, 'Zihin' (Nus) de, onlardan ayrıdır. Yani, zihin de maddedir ve onlardan başka bir şey değildir; fakat cisimlerin en hafif, en yufka ve en incesidir. 'Ruh', hiç bir zaman basit olamaz; çünkü, basit demek, içinde hiç bir şey bulunmayan bir öz demektir. Bu ise, o özün yok olmasından başka bir şey değildir; madde ile özün anlamı da aynıdır. Bir farkla ki, 'Ruh', maddesi, diğer maddelere nazaran, eşyayı ayırt eden döneme ve ayırmanın mekanik süreci (processus) yerine geçen bir alaşımdır. Nitekim canlı varlıkları meydana getiren balçık da, süte benzeyen bir madde olup, bir çeşit besin vazifesini görür. J. Burnet, Archelaus'ün kozmolojisine dair olan düşüncelerini Hippolyte'ten nakletmiştir ki, daha toplu bir fikir vermesi bakımından aynen kaydetmeyi yararlı buluyoruz:

"Archélaos, Atinalı ve Apollondore'un oğluydu. O da Anaxagore biçiminde bir madde karışımından (mélange) ve ilk ilkelerden söz etmiştir. O, aynı zamanda 'Nus'ta bile içkin (immanent) bir karışımın varlığını tasarlamıştır. 'Sıcak' ve 'Soğuk' gibi iki yaptıran neden (cause efficien) kabul eder. Sıcak hareket halinde, soğuk sükûn halindedir. Su, sıvı halindeyken merkeze doğru akar, yanınca da toprak ve havaya çevrilir. Hava yükseğe çıkar; toprak ise, aşağıda yer tutar. Toprak sükûn halindedir ve yaratılışının nedeni de budur. O, merkezde yerleşmiştir ve evrenin değerlendirilebilecek bir kısmını teşkil eder. (Fakat hava, her şeye hükmeder). Hava, ateşin yanmasından oluşur; diğerleri türlü büyüklüklerdedir. O, der ki, gökler eğilmişlerdir ve güneş bu yüzden arzı aydınlatır; havayı saydam ve toprağı kuru yapar. Zira o, başlangıçta kenarları yüksek ve merkezi çukur olan bir havuzdu. O, bu içbükeyliğin belgesi (preuve) olarak, arz, yassı olsaydı bütün uluslar güneşin aynı zamanda doğup battığını göreceklerdi, der. Hayvanlara gelince, önce arz aşağı kısımlarından ısınınca —ki burada sıcak ve soğuk karışmıştır—; birçok canlı yaratıklar ve özel olarak hepsi aynı hayat biçimine sahip olan ve tözlerini balçıktan alan

insanlar belirdiler. Onlar, uzun zaman yaşamıyorlardı. Az sonra birbirinden üremeye başladılar ve insanlar, diğer yaratıklardan seçkin bir durum aldılar. Şefler, kanunlar, sınıflar, site ve saireyi icat ettiler. Ve o der ki, 'Nus', ayırt edilmeksizin tüm hayvanlarda doğuştandır. Zira hayvanların her biri, insan da olduğu halde 'Nus'u kullanır. Fakat bazıları çok çabuk, diğer bazıları da çok yavaş olarak".

Diogéne Laêrce, bu filozofun ilk kez sesi, havanın titreşimiyle açıkladığından söz eder. Archelaus, güneşi yıldızların en büyüğü sayar ve evrenin de sonsuz olduğunu kabul eder. Fakat bu düşüncelerin kendisinden başlamadığı bilinmektedir.

Bkz. Brucker ve Tennemann'ın *Felsefe tarihleri;* Diogéne Laêrce (kitap II); Simplisius, *In. Arist. Phys.* (fasıl 6); Stobée, *Ecl.* (c. I); Tiedemann, *Yunanın İlk Filozofları* (Leipzig, 1780); Bouterwek, *De Primis Philosophioe Groecoe de Cretis Physicis* (Göttingen cemiyeti memuvarlarının II. cildinde); Ritter, *İyonya Felsefesinin Tarihi* (Berlin, 1821); C. Mallet, *Histoire de la Philosophie Ionienne* (Paris, 1942. *Archelaüs maddesi);* H. Diels, *Die Fragments des Vorsoksatiker, Griesch und Dautsch* (3. bas. 2. cilt, Berlin, 1912); J. Burnet, (s. 414-416).

ARCHIDEME (Tarsus'lu). Adına Archèdème de derler. M.Ö. II. yüzyılda yaşamış olan Stoacı bir filozoftur. Usta bir diyalektikçidir. Tartışmalarında pek önemli bir zevk ve anlayış vardır. Daha çok Stoacı Antipater'le savaşmıştır. Ona göre 'Yüce İyilik', "Her çeşit ödevleri yapmak için verilmiş olan bir hayattır». Bu Stoacıların eskiden elde ettikleri yüce iyilik formülünün değişik bir sözle anlatılan bir biçimidir.

Bkz. Çiçeron, *Acade. Quoet.* (kitap II, c. XXVII); Diogéne Laêrce (kitap VII); Stobée, *Ecl.* (c. II, s. 134).

ARCHYTAS (Tarant'lı). Eserleri hakkında tam bir bilgimiz olsaydı, belki de ilkçağların ön safta bulunan filozoflarından biri olurdu. Philolaus'un öğrencisi olan bir Fisagorcudur. M.Ö. 430 yıllarına doğru Tarant'da doğdu. Bu nedenle doğrudan doğruya Fisagor'dan ders almıştır. M.Ö. 400 yıllarına doğru bu büyük adamın kurduğu tarikat, Cylon'da yasak edilip toplandıkları yer yaktırıldığı zaman, Archytas, bu felâketten kurtulan Archippus ve Lysis gibi bir, iki arkadaşıyle kaçmıştır. Kendisini Eflatun'un İtalya seyahatine çıktığı yıl olan 396 tarihinde Tarant'da buluruz. Demosthene'in olduğu söylenen inanılması güç bir kaynağa göre *l'Eroticos,* Archytas, o zamana dek yurttaşları tarafından küçümsenmiş, fakat Eflatun'la ilişki kurduktan sonra, devletin pek önemli kişilerinden biri olmuştur. Hatta politikadaki otoritesi, Siragüze'de tiranlık eden Denys'e kafa tutacak kadar artmıştır. Gerçek olan birçok masallarla esası değiştirilmesine karşın, Eflatun'la ilişki kurup tanıştığı ve M.Ö. IV. yüzyılın ikinci yarısında Tarant'ta yaşadığı doğrudur. Eliéné'ye göre. altı, Diogéne Laêrce'e göre ise, yedi kez Tarantlılarla müttefiklerinin ordularına kumandan olmuş ve Mesinalılara karşı kazandığı zaferlerden başka, birçok savaşlarda sürekli olarak düşmanlarını yenmiştir. Mesina savaşından dönüşünde bir ihtiyar köylüye söylediği ve eskiler tarafından sık sık tekrarlanan şu sözü meşhurdur: "Ben öfkelenirsem, sen mesut olursun!.." Hayatının diğer olayları hakkında başka başka zamanlarda yetişmiş olan çeşitli yazarların verdiği bilgiler şunlardır:

Tzetzès gibi güvenilmez bir yazara göre, sözde Archytas, ihtiyar Denys tarafından bir köle olarak sattırılan Eflatun'u satın almıştır. Diogéne Laêrce ise, bu iki filozofu genç Densy' in sarayında buluşturur; ve Eflatun'un Siragüze'ye ikinci seyahatinde, Denys'le arası açık olduğundan, Archytas, büyük filozofu bir ölüm felâketinden kurtarmak için elinden geleni yapmış olduğunu kaydeder. Diogéne Laêrce, Archytas'ın bu maksatla genç Denys'e gönderdiği bir mektubu da kaydetmektedir ki, şu cümlelerle başlar: "Eflatun'un dostu olan bütün bizler, vaktiyle sizinle aramızda geçen dostlukların anısına güvenerek, Photidesli Lomiscos'u, bu filozofu bize getirmesi için size yolluyoruz". Archytas'ın hayatını yazanlardan Aristoxène'e göre, Çiçeron'la Athéné, onun, kendisinin de iştirak ettiği iki felsefî konuşmasının anısını saklamışlardır. Fakat bunun tarihini belirtmek güçtür. Horace'ın güzel bir manzumesinde Archytas'ın Apulie sahillerinde, bindiği geminin batması yüzünden öldüğü anlatılmaktadır (I, 1, 28). Bu felâket Eflatun'un ölümünden az öncedir (M.Ö. 348).

Yaklaşık olarak 430'dan 348'e dek süren seksen yıllık bir ömürden Archytas'a, yüksek bir matematikçi ve filozof olarak ün veren çalışmalarından bildiklerimiz şunlardır: 1. Geometride küpün iki kat edilmesine (duplication) dair olan metodu ve o çağlarda mekaniğin bir şaheseri sayılan uçan güvercin aletiyle bu çeşitten diğer bazı icatları; 2. Birçok eserlerinden elimize geçebilen altmış kadar parça, ki bunlar musikiye, hesaba, astronomiye ve varlığa dair birer; bilgeliğe dair altı; ruh ve duyguya dair birer; eşyanın ilkelerine dair iki; kanun ve adalete dair beş; ahlâk öğrenimine dair üç; mutluluk ve erdeme dair on iki; zıtlar hakkında dört; tümellere ve kategorilere dair de yirmi iki parçadan ibarettirler. Bir de, Simplicius' ün *Aristo'nun Kategorilerini Yorumlama* adlı eserinde sakladığı parçalar vardır, ki bunlar gerçekte, Aristo'nun eserinde yarım kalmış bir nüshadan başka bir şey değildir. Bunlardan

başka, Archytas'ın flütlere, oluklara, mekaniğe, astronomiye, tarıma, çocukların eğitimine dair eserler yazdığı da anlaşılmaktadır. Birtakım mektupları da vardır. Bu eserlerden ve parçalardan çoğunun kendisine ait olduğu şüpheli ise de, onun olduğu savlanılan bazı fikir ve teoriler gerçekte Eflatun ve Aristo'nundur. Yalnız bütün Fisagorculuk tarihinde olduğu gibi, ona yükletilen bu parçalardan hangilerinin eski, hangilerinin sonradan karıştırılmış fikirleri kapsadığını belirtmek güçtür. Bunun bir nedeni de, M.Ö. IV. yüzyılda ikinci bir Archytas'ın yaşamış olması ve bazı yorumcuların bu iki filozofu birbirine karıştırmalarıdır. Nitekim Diogéne Laêrce de burada incelediğimiz Archytas'tan farklı birkaç Archytas'tan söz eder. Şu söz, kendisinden söz ettiğimiz Archytas'a aittir: "Hiç kimse, bir şeyin ne olduğunu bilmeden, o şeyin niçinini bilemez".

Bkz. *Fragments Philosophorum Groecorum* (c. I, Yunanca, Paris, 1860); Ritter ve Brucker'in *Felsefe Tarihleri;* B. Egger, *De Archytoe Tarantini Phytagorici Vita Operibus et Philosophia Disquisitio* (Paris, 1833); Hartenstein, *De Fragmantis Archytoe Philosophicis* (Leipzig, 1833); Grupp'un *"Archytas'ın Fragmanlarına Dair"* başlıklı memuvarı (1839) da Berlin Akademisinin takdirini kazanmıştır.

ARDIGO, Robert. İtalyan filozofu. 29 ocak 1928' de Crémond'daki Casteldiden'de doğdu ve 15 eylül 1920'de Mailand'da öldü. Babası, oğlunun öğrenimini sağlayabilmek için, Mantoue'ya yerleşti. Annesi zahid bir Katoliktir ki, Ardigo, kendisinden türlü nedenlerle ve derin bir minnetle söz eder. Onun etkisiyle rahip olmuştur. Ebeveyninin ölümünden sonra rahip Martini'nin himayesiyle yetişmiş ve Mantoue katedraline şanuvan (chanoine) olmuştur. Yalnız kaldığı zamanlarda skolastik felsefeyle çağdaş bilimi inceledi. Kilisenin ikinci (dualiste) doktrinini benimseyemeyeceğini anladı; ve her şeyde büyük bir sürekliliğin bulunduğuna inandı. *La Morale dei Positivisti* (II, 3, 2) adlı eserinde, "Din olmadan da bir ahlâkın olabileceği"ni anlatırken, kiliseden ayrılışını şöyle açıklar: "'Sade ve fakir bir kasabalı olan annemin örnek oluşu ve aldığım öğrenimler, ruhumda din işlemleriyle imanı, hayatla birlikte doğurdu; ve geliştirdi. Bugün bile annemin dinsel duygularındaki yüce safdilliği, güçlü bir şevk ve tatlı bir heyecan hissetmeden hatırlayamam. Hâlâ bu duyguların sadık hayali, okullarda ve yüksek toplumlarda bir kültür alamamış olan hemşirelerimden birinde yaşamaktadır. Bu hayale, kutsal bir zahitlikle hemşiremde saygı duyuyorum. Bu çocukluk dindarlığı, kendisiyle birlikte yirmi yıl yaşadığım Martini'nin yanındayken pek fazla güçlendi. O, ebeveynimin ölümünden sonra, beni yanına almıştı. Bana mahrum olduğum ekmeği verdiği gibi, beni öğrenime de hazırlamıştı. Martini, bilimle zekâ doğruluğunu dinin temeli ve ruhu sayıyordu. O, beni öğrenime karşı olan tutkumdan ve bozulmak bilmeyen karakterimden ötürü, seviyordu; ve bir gün benim, kendisinin de nefret ettiği bilgisiz, saçma imanlı ve iki yüzlü dine karşı, yararlı olacağımı ümit ediyordu. Yorulmadan çalıştığım doğal bilimler ve felsefeye ayırdığım zamanlar dışındaki vakitlerimi bütün ruhumla Tanrıbilime vakfettim. Daha çok dogmacı ve savunucu (apologétique) Tanrıbilimle uğraştım. Kilise babalarıyle Tanrıbilimcilerin eserlerinden bir kitaplık yaptım. Gençliğimin en taze ve çalışkan döneminde bunlardan bazılarını ve en ziyade Saint-Thomas'nın Tanrıbilimi ile *Somme*'unu inceledim. Bir taraftan da yazıyordum. Nitekim, Protestanlara karşı *İtiraf*'a dair bir eser yayınladım. Fakat incelemelerimin sonucu, amacımın ve beklediğimin tamamen tersi oldu. Pek genç yaşlarımdan beri her taraftan azar azar sızıp gelen ve sürekli bir düşünce ve etütlerle bir yana attığım ve uzun bir zaman akılla yendiğimi sandığım 'Şüphe', belirli bir anda, kendisine karşı koyamayacağım bir durum aldı; ve bir güzel günde hayretten çarpılmış olan ruhumda, kesin bir kanaat (conviction) ve yenilmez bir kesin bilgi gibi belirdi. Tuhaf şey!.. Bugüne dek kendimi eski dinsel imanıma vermiştim. Oysa şimdi, onun yerine haberim olmaksızın o kadar büyük yorgunlukların ve birçok yılların ürünü olan dinli sistemin düşünceleri altından, pozitif sistem gelişmiş ve tamamlanmıştı. Oturmakta olduğum şanuvanlık binasının yakınlarında yaptığım küçük bahçede bir çalılığın arkasındaki taş üstüne otururak son bir akıl yürütmekle düşündüğüm zamanda, bu sistemin büyük hayretlerim içinde tam ve sarsılmaz bir şekilde yerleştiğini ve beni imana bağlayan son teli de kopardığını gördüm. O zaman ben, tüm hayatımda asla inanmamış, yalnız bilim öğreniminden başka bir yönsemesi olmayan bir adam olduğumu anladım. Bunun, baştan başa, dine karşı savaşan, bütün nedenleri olabildiği kadar doğru bir bilinçle öğrenmek ve imanımı, bu nedenlerin hücumundan korumak için giriştiğim gayretten ileri geldiğini sanıyorum".



Ardigo, bu keşiften sonra attığı adıma, annesinin anısı ve iyiliğini gördüğü rahiple olan ilişkisi yüzünden ıstırap ve melankoliye tutulduğunu anlatır. Fakat iradesi bu savaşta kendisine dini şairce bir anı gibi göstermek suretiyle acılarını hafifletmiştir. Ahlâksal ülküsünün zayıflamadığını da hissetmiştir; hatta tersine olarak daha güçle inanmıştır ki, en doğru iyilik, yararlı bir faaliyet içinde ve kendini düşünce gayretine terk ederek vicdan kanununu izlemek suretiyle kazanılandır.

Bundan sonra Ardigo için birkaç ıstıraplı yıl başlamıştır. Hayatını özel dersler vermek suretiyle kazanmaya mecbur olmuş ve ancak birçok yıllardan sonradır ki, liberal bir millî eğitim bakanı onu, Padoue Üniversitesine felsefe profesörü yapmıştır (1881). Onun doktrini yalnız Tanrıbilimle savaş halinde değildir. Aynı zamanda Mamiani'nin etkisi altında bulunan İtalya üniversitelerinde egemen olan fikir akışlarıyle de savaş halindeydi. Verdiği derslerin izleri sürekli ve derin oldu. Kendisinin yetmişinci yıldönümü vesilesiyle (1888) yayınlanan *Altın Kitap*'la, hemen herkesin kendi hakkındaki büyük takdirlerini hissetmiştir.

Ardigo'nun problemi, kendi kişisel evrimine bağlıdır. Pietro Pomponazzi hakkında verdiği bir nutukta (1869), düşünmeyi, algılanmaksızın doğan ve olgunlaştığı zaman, direnilmez bir şekilde beliren bir güç olarak anlatır. Bu, kendisinde hissettiği şeydir. Ve onda beliren her evrim biçiminin bir örneğidir. Bir açılış nutkunda (Padoue, 1881), kendi özel evriminin akışını ima ederek, bir molekülün devinimi, bellekte nasıl ki arzın dönmesini anımlatırsa, aynı şekilde de bu evrim, kendisine birtakım büyük durum ve şartlar içinde tekrar beliren bir problem vazetmiştir. Her evrim, belirsizden belirliye geçmekten ibarettir. Fakat bu geçişte hiç bir kesiklik yoktur. Evrim, sürekli olarak devam eder. İlk durakta pek belirgin olmayacak (imprecise) bir biçimde oluşan bütünlük (totalité), yavaş yavaş oluşan farklılaşmalara (differanciations) desteklik eden bir temel gibi daima var olmak zorundadır. Ardigo'nun benimsediği ilk bilimsel çalışma, insan düşüncelerinin doğal evrimini izlemek olmuştur. Fakat o, bu planı tamamlayamamıştır. Bununla birlikte, toplamış olduğu malzeme, türlü yazılarının her yanında az çok bir uygulanma alanı bulmuştur. Fakat onun görüş noktası için, devinim noktasının kesin bir önemi vardır. Ardigo, ulaştığı sonuçları pek geç öğrendiği Fransız ve İngiliz positivizminin yardımı olmaksızın elde ettiğini söyler. Evrim hakkındaki düşünceleri Spencer'inkini hatırlatıyorsa da, aralarında fark vardır. Spencer, daha çok hayatın evrimiyle olan analojiye dayandığı halde, Ardigo, doğal oluşumun (formation) en harikalısı olan düşüncenin evrimindeki analojiye dayanır. Ardigo, kendisine de pozitifçi (positiviste) adını verir. Fakat ona göre, pozitifçiliğin esası, deneyde ulaşılacak nokta değil, devinim noktası olmaktır. Pozitifçinin sonuca ulaşmak için acelesi yoktur. O, bayrak ödevini görecek olan bir fikir için zihin yormaz. Tersine olarak adım adım, azar azar gerçeğin kendisine görünmesini bekleyerek izler. Pozitifçi için açık ufuktan korunmak gerektir. Fikirlerin bu yürüyüşü, Ardigo'da, bir yandan maddeciliğe, bir yandan da tek tük görülen birtakım olguları elde etme yönsemesine aykırı olarak varlığın birliğini incelediği zaman kendini gösterir. *L'Unita della Conscienza* (1898) adlı eserinde bu fikirleri psikolojiyi ilgilendiren bir anlamda savunur. Öğrencilerinden biri olan Marchesini, *La Crisi del Positivismo* (Torino, 1898) adlı eserinde; bu görüş noktasından hareket ederek, hocasının pozitivizm karşısındaki durumunu aydınlatır. Öyle görünüyor ki, bu sorunda Ardigo'nun görüşü, Wundt'un görüşüne benzemektedir.

Ardigo, pozitifçiliği biraz da hukuk sorunlarına uygulayarak Lombrozo'yu da içine alan kriminoloji okulunun ilk yardımcıları arasına girer. Kant'ı, Auguste Comte'u ve Spencer'i pek iyi incelemiş olan eserleri on bir cilttir. Bunlar, 1869-1917 yılları arasında yazılmışlardır. Bunlardan on birincisini teşkil eden şu eserleri de önemlidir: *L'idealismo della Vecchia Speculazione e il Realismo della Filosofia Positiva; La Perennita del Positivismo.*

Bkz. H. Höffding, *Philosophes Contemporaire* (Paris, 1924); G. Gerchesini, R. Ardigo, *L'Uomo e l'Umanista* (1922).

ARENDT, Hannah. Alman filozof ve sosyologu. 14.10.1906'da Hannover'de doğdu. 1933'de politika yüzünden Amerika'ya göç etti. 1959'da Princeton Üniversitesine profesör oldu. 1959'da Almanya'ya döndü. K. Jaspers ve E. Husserl okuluna bağlıdır. Eserleri: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1948); *Sechs Essays* (1948); *The Origins of Totalitarianism* (1951). Bu eser Almancaya, *Elemente und Ursprünge Totaler Herschaft* (2. baskı, 1958) adıyle çevrilmiştir. *Fraggwürdige Traditions Begriffe im Polit-Denker der Gegenwart* (1957); *The Human Condition* (1958); *Die Ungar. Revolution und der Totalitare Imperialismus* (1958); *Vita Activa Oder vom Tâtigen Leben Rahel Varnhagen* (1961).

Eserlerinin adlarından da anlaşılacağı gibi Arendt, felsefesini daha çok politika konularına uygulamıştır.

ARESAS, Leucanos. Fisagorcu filozoflardan. M.Ö. 500 yılına doğru yaşamıştır. *İnsanın Ni-*

teliğine Dair adında bir yapıtı olduğunu Stobé' nin sakladığı bazı parçalarından anlıyoruz. Hayatı hakkında bir şey bilmiyoruz. Adı üzerinde tartışmalar vardır. Jambilique, onu Fisagor okulunun başına geçmiş gösterir *de Vita. Pyth.* (c. XXXVI). Fakat diğer yazma eserinde bu ad, Oresamder, Aesaras ve İsaras... şekillerin de gösterilmektedir. Mulach, *Fragm. Philoso. Groecor'a* adlı eserinde Aresas'ın bir parçasını nakletmektedir (Didot baskısı, t. II, s. 51-52).

ARETE. Eski Aristip'in kızı ve genç Aristip'in annesi. M.Ö. IV. yüzyılda yaşadı. Babası, bu kadına kendi felsefesini hem kendisiyle, hem de torunu aracılığıyle, yani Arete'nin oğlu aracılığıyle devam ettirmesi için, oldukça tam bir öğrenim verdi. Babasının ölümünden sonra Sirena okulunun başına geçti. Bu okulu kendisinden sonra oğlu devam ettirdi. Kişisel düşünceleri yoktur. Arete, Tanrısız Théodore'dan da ders almıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce (kitap II); Menag., *Hist. Mulierum Philosophantium* 61 ve Eck, *de Arété Philosophia* (Leipzig, 1775).

AREUS. Yanlış olarak Arius adı verilir. İskenderiye'de doğmuştur. Yeni Fisagorculardandır. İmparator Auguste'ün hocalarından biri olarak sarayda çok saygı gördüğü söylenir. Bir söylentiye göre de, Auguste, Antoin'i yendikten sonra, İskenderiye'ye girdiği zaman, bu şehir halkını, hocası Areus'ün şerefine affettiğini ilân etmiştir. (Suétone, *Auguste*, c. XXXIX). Sénèque onun belâgatini pek över; fakat doktrininden hiç söz etmez.

Areus'ü, hemen aynı dönemde yaşamış olan Eflatuncu filozof Areios Dydynus'le karıştırmamalıdır. Bu ikinci Areus, Eflatun hakkında olduğu kadar da diğer Yunan filozofları hakkında pek çok şey yazmıştır.

Saint-Augstin'in felsefe hocası olan bu Yunan filozofu, İskenderiyelidir ve Stoacılığa bağlıdır. Önemli bir felsefe tarihi yazmıştır; bu eserden kalmış olan parçalardan kendisinin Stoacı ve gezimci ahlâk üzerinde durduğu anlaşılıyor. Seneca, *Ad Marciam* adlı eserinde, onun yazmış olduğu uzun bir teselli parçasını nakletmiştir. Areus, Antiokus'un (Askalonlu) etkisi altında kalmışsa da, onun görüşlerine katılmamıştır.

Bkz. Eusèbe, *Proep-evang.*, (kitap XI, c. XXIII); Jonsius, *De Scripi. Hist. Phil.* (kitap III, c. I, III).

ARGENS, Jean-Baptiste Boyer, Marquis d'. 24 haziran 1704'de Aix en Provence'te doğdu. Babası, bu şehrin parlamentosunda başsavcıydı. Önce, askerliğe heves etti; sonra bir aktrisi sevdi. İspanya'ya kaçtı; evlendi ve babasının yanına döndü. Fransa'nın Türkiye elçiliği ataşeliğine getirildi. Türkiye'de serüvenlerle dolu bir hayat yaşadı. Tunus, Cezayir ve Trablus'a gitti. Vatanına dönünce, yeniden askerlik görevine devam etti. Hehl kuşatmasında (muhasara) yaralandı; sonra da attan düşerek sakatlanınca askerlikten ayrıldı. Baba mirasından yoksun bırakıldığı için, kalemiyle geçinmeye mecbur oldu. Bu maksatla Hollanda'ya gitti. Orada sırayla: *Lettres Juives; Lettres Chinoises; Lettres Cabalistique* adlı eserleri yayınladı ki, bunlar, Hıristiyanlığa aykırı zengin bir bilgiyle süslü yazılardır. Frèderic II., kendisini himaye etti. Altı bin franklık bir maaşla Akademiye müdür yaptı. Argens, bu dönemde önce *Philosophie de bon sens*'ı yazdı; sonra da Julien' in *Hıristiyanlık Aleyhine Nutuklar*'ını, *Défence du Paganisme* adıyle anadiline çevirdi. Daha sonra da Yunancadan *Evrenin Niteliği* ve *Alemin Ruhu* adında iki eseri çevirdi ki bunlardan birincisini yanlış olarak Ocellus Lucanus'e, ikincisini de Locres'li Timée'nin yazdığı sanılmaktadır. Argens'in eserlerinden bugün için en önemlisi Frèderic II.ye yazdığı mektuplardır. Bu imparatordan gördüğü iltifatlara karşın, hiç şımarmamış olan Argens, "Tanrı'ya inanılmadığı zaman, şeytana inanılması"nı salık verir. Hıristiyanlığın âdeta düşmanı olduğu halde, çarşambanın uğursuzluğuna inanır; bir sofrada on üçüncü olmak istemez; iki fırçayı bir rastlantı eseri olarak haç şekline gelmiş görünce titremeye başlar. Argens, altmış yaşına geldiği zaman yine bir aktrisi sevdi ve imparator buna engel olmak istediyse de, yine evlendi; bunun üzerine büyük hamisi, onu bir daha affetmedi. Fransa'ya yaptığı bir seyahatten dönüşünde Frédéric'in alaylarından ve ilgisizliğinden pek üzüldü. Vatanına dönmek için izin istedi. Doğduğu şehre gelerek 11 ocak 1771'de öldü. Frédéric II. kendisine Exe kilisesinde bir mezar yaptırdı. Eserlerinden sızan tek felsefe, kaba bir maddeciliktir. Damiron, *Academie des Sciences Morales et Politiques* oturumlarına dair özette (c XXXV) Argens için bir memvar yayınlamıştır.

Bkz. Grimme, *Correspondances Litteraire* (c. VII ve X); Frédéric II. ın külliyatı, (Preus baskısı, c. XIX).

ARGYROPULE, Jean. Latince adı Argyropoulos'tur. Istanbulludur. 1416'ya doğru doğmuştur. 15 yaşındayken ilk kez İtalya'ya gelmiş, sonra tekrar Istanbul'a dönmüştür. Fakat bu şehrin Fatih Sultan Mehmet tarafından zaptedilmesi üzerine tekrar İtalya'ya gitmiştir (1455). XV. yüzyılda bütün İtalya'ya yayılan eserleri, daha çok klasik edebiyatla Yunan felsefesine dairdir. Cosme de Médicis, kendisine pek değer vermiş ve onu, oğularıyle bazı seçkin İtal-

yan çocuklarına Yunanca okutmaya memur etmiştir. 1480'de Floransa'da büyük bir veba salgını çıkınca yerleşmek üzere Roma'ya gitmiştir. Bu şehirde felsefe profesörü olmuş ve 1486'da ölmüştür. Aristo'nun *Fizik ve Ahlâk*'ını İtalyancaya çevirmiş, fakat Latin düşünürleriyle Çiçeron aleyhinde bulunmak hatasına düşmüştür. Buna sebep de kendisinin Yunan felsefesine dair hiç bir şey bilmemesidir. Pallas, Politien, J. Reuchlin onun öğrencilerindendir. Argyropule'ün bir de *Aristo'nun Etika ve Politikasına Dair Yorumlama* adında bir eseri vardır (Floransa, 1487).

ARISTEE. Kroton'ludur. Fisagor'un öğrencisi olduktan sonra, damadı, daha sonra da onun ardılı olmuştur. Hakkında az çok doğru olarak bildiklerimiz bundan ibarettir. (Jambilique, *Vita Pythag. Cap.* ult). Bu filozof, gerçek veya hayalî bir kişi olup, Septante'lar adı verilen ve mektup şeklinde yazılmış olan uydurma bir tarih kitabını tercüme ettiği iddia edilen diğer bir Aristee ile karıştırmamalıdır. Felsefe tarihini pek de ilgilemeyen bu dinsel efsaneler tarihi, Flavius Josèphe'in eserleriyle birlikte basılmıştır. (Antique, *Jude*, liv. XII, ch. II). Bu eser Richard Simon tarafından 1561'de Bâle'de bastırılmıştır. O zamandan beri bu eser, birçok dissertasyonların konusu olmuştur.

ARISTIDE. Milâdın II. yüzyılında yetişen Atinalı filozof. Hıristiyanlığı kabul etmiş, fakat müşrik (peienne) felsefenin metot ve tavırlarını bırakmamıştır. Adrien'in, Atina'da kışladığı yıllarda (131) Aristide, bu krala Hıristiyanlığı öven bir eser sunmuşsa da, bu kitap kaybolmuştur. Savunduğu fikirler hakkında, kendisini taklit edenlerden olduğu iddia edilen din şehidi Justin'den bazı bilgiler edinebiliyoruz (Eusèbe, *Histoire Ecclée.*, liv. IV, ch. III).

ARISTIDEM. Egelidir. İmparator Domitien ve Trajan zamanında Eflatun felsefesini okutmuştur. Hayat ve eserlerine dair bir şey bilmiyoruz.

ARISTION. Kendisine babasının adı olan Athenion da denilir. Atina demagoglarındandır. M. Ö. 86 yılında öldüğü sanılmaktadır. Gezimciliğe bağlıdır. Büyük bir mirasa konmuş ve şehir şehir gezerek felsefe öğretimiyle uğraşmıştır. Atina'da büyük bir nüfuz kazanmış ve Mitridat, Romalılara saldırıp Anadolu'yu zaptettiği zaman (M.Ö. 88), Atinalılar tarafından bu hükümdara elçi olarak gönderilmiştir. Dönüşünde millet meclisini toplayarak Romalılarla olan ittifaka son vermeye teşebbüs etmiş ve kendisi çoğunluğun oyuyla general olmuştur (M. Ö. 87). Fakat Sylla, Atina'yı istilâ edince kahramanca savunduğu Akropol'de susuzluk yüzünden teslim olmuş; söylentilere göre, ölüme mahkûm edilmiş veya sonradan zehirlenmiştir.

ARISTIP. Yunanca adı Aristipos'tur. Afrika'nın kuzey sahillerindeki Yunan sömürgelerinden biri olan Cyréne şehrinde doğmuştur (M.Ö. 433-435). Bu şehir, ticaret işlerinde ileri gitmişti. Ahalisi hem zengindi, hem de sefahatten hoşlanırdı. Sıcak iklimlerin uyuşturucu hava ve hayatı, burada Yunan uygarlığını bütün incelikleriyle yerleştirmişti. Aristip, de bu şehrin zengin tüccarlarından birinin oğluydu. Lüks ve ihtişam içinde büyümüştü. Sokrat'ın ününü işittiği için, ondan yararlanmak üzere Atina'ya geldi. O zaman güzel bir delikanlı olan Aristip, zarif nükteleri ve cömertlikleriyle herkes üzerinde sevimli bir etki yapıyordu. Zevk ve sefahate doğal bir meyli olduğundan, önce Sofistlerle bağdaştı. Daha çok Protagoras'ın etkisine tutuldu; ve fikirlerini hiç de beğenmediği halde, Sokrat'ın da öğrencisi oldu. Fakat doktrininin ilhamlarında Sofizmin izleri çok güçlüdür. Bununla birlikte, düşüncelerinin arasında Sokrat'ın bilgeliğinden derin parıltılar da yansır.



Aristip hakkındaki bilgileri (Bkz.) da gösterdiğimiz eserlerden başka, Eflatun ve Aristo'dan öğreniyoruz. Eflatun'un *Philébe ve Cumhuriyet*'inde, Aristo'nun *Ethique*'inde, onun felsefesini açıklayan ve eleştiren parçalar vardır. Eflatun, *Théetete*'inde onun bilgi hakkındaki görüşlerini Protagoras ağzından söyletir. Fakat bunlarda Aristip'in adı geçmez; Aristo ise, M. Ö. 355'de ölen Cindeli Eudoxe gibi bir astronomi bilginiyle Aristip'in fikirleri arasında bir ilgi görür. Eudoxe'un düşüncesi şudur ki, âdeta Aristip ağzından söylenmiş gibidir: "Her varlık, hazzı arar, elemden kaçar. Haz, yalnız kendisi için istenir ve iyi bir şeye eklenirse onun değerini artırır. İyilik ve hatta yüce iyilik, haz'dır».

Aristip, kozmopolit bir filozoftur; o, müstebitlerin saraylarından hoşlanır. Onun doktrinine hiç de taraftar olmayan Eflatun, kendisine güney İtalya'da genç ve ihtiyar Denys'lerin saraylarında birkaç kez rastlamıştır. Denys, kendi zevk ve heveslerini onun elinde felsefî bir

doktrin haline girmiş gördüğünden, Aristip'i pek severdi. Diogéne Laêrce, "Doğal olan hiç bir şey utandırıcı değildir" düşüncesinde bulunduğu için ve bu çeşit fikirlerinden ötürü 'Köpek' adını koyan halka karşı Diogéne'de Aristip'e, zenginliğini de gözönünde tutarak 'Köpek Sultan' adını vermiştir. Bu takma ad, iki filozofun hayat ve fikirlerindeki benzerlikleri olduğu kadar da, yaşayış biçimlerindeki farkı da gösterir. Aristip, zenginliği dolayısıyle inandığı gibi yaşayabiliyordu. "Bir hükümete hizmet etmenin boşluğu"nu telkin ediyor, "ancak zevki tattığımız zaman mutluyuz" diyordu. O, bu fikirlerle yaşadığı dönemin ahlâk bakımından düşüklüğünü de temsil etmiş oluyordu. Düşünceleri, felsefe tarihinde Sirena Okulu adını alan bu filozof da, Sokrat gibi, "Felsefe, insanın mutluluğu ile uğraşmalıdır" ilkesinden hareket ediyor; fakat, onun gibi mutluluğu, akılda arayacak yerde, duyu organlarının hazlarında arıyordu. Bir bakıma Epikür Okulunun atası sayılan Aristip, "Kendini idare etmek ve akla uymak şartıyle" —bu ilke de Sokrat'ındır— sürekli zevklerin sağlanabileceğine inanır. O da Sokrat ve Epikür gibi, "Ancak bilge olanlar mutlu olabilirler. Mutluluğun erek ve aracı, zevkten ibarettir" diye düşünür.

Bu ilkeleri onun savunduğu 'Ahlâk' teorisi içinde incelemekle felsefesinin değerini aydınlatabiliriz. Aristip'e göre bireysel ve öznel olan izlenimler, amaçlarımızın değerlerini belli eden bir ölçü oldukları gibi, aksiyonlarımızın da kuralıdırlar. Bu nedenle tüm yaşam, bir devinimden ibarettir. Bu devinimin duyumu iki şekilde belirir: 1. Ruhun hafif ve tatlı devinimlerinin ürünü olan 'haz'; 2. Ruhun sert ve şiddetli devinimlerinin ürünü olan 'elem'. Bu devinimler pek hafifseler hiç bir izlenim alamayız. Şu halde devinim, duyum uyandırabilen olaylar yönünde saklıdır (Eflatun, *Théetete*).

Duyulur (sensible) hazlar, zihnin hazlarından daha şiddetli olan izlenimlerin ürünüdürler. Bundan, bütün organik hazların zihin hazlarından daha üstün olduğu sonucu çıkar; ve organik elemler de ruhsal elemlerden daha acıdır. Hayatın gerçek amacı, latif ve türlü duyumların sonucu olan mutluluk duyguları değil, belki her anın organik hazlarından ibarettir. Şüphesiz manevî hazlar da iyidir. Fakat bunun kendi kendine oluşması gerektir ki, haz olabilsin. "İnsanın çabayla araştırarak nefsine tattırdığı şeyler bir amaç olamazlar". Demek ki, 'Yüce Hayır', ancak 'Haz' içinde bulunabilir. Haz, bütün diğer değerlerin 'ölçüsü ve kriteri'dir. Şu halde hazzı sağlamayan şey, ne iyi, ne de kötüdür. Bunlar karşısında uyku ve ölümdeymişiz gibi 'Kayıtsız' bir durumda oluruz. Bunun içindir ki, hazzın konusu ve örneğin, hazzın dıştan bir vesilesi olan zenginlik gibi şeyler de, bir 'kayıtsızlık'tan başka bir şey değildirler. Saçma inançlar birtakım uylaşımlı (conventionnele) konular, bu gibi şeyler arasında birtakım farklar gösterir. Aristip der ki: "Zenginlik, pek büyük olduğu için kullanılmayan bir ayakkabıya benzer". Bütün latif olan şeyler aynı zamanda iyidirler. Bunlar kendilerinden haz alınsın diye meydana getirilmişlerdir. Bundan, "Olabildiği kadar geniş ve uzun süreli bir zevk almalıdır" sonucu çıkar. Haz, çocukluktan itibaren kendini gösterir; ve biz onu düşünmeden yakalarız. Demek ki, insanın hazzı araması, yaradılışının niteliğinden ötürüdür; yani bu arama bir içgüdünün eseridir. Elemden kaçmak da aynı surette doğal ve içgüdüsel bir meyildir. Hazza sahip olduğumuz zaman, başka bir şey istemeyiz. Demek ki, hazdan başka bir amacımız yoktur. Haz ve elemin tabiatı, şuur tarafından algılanabilen organik devinimlerden ibaret olunca, her ikisinin de pozitif olması gerekir. Yani, Epikür'ün sandığı gibi haz, elemin ve elem hazzın yokluğundan meydana gelmez, belki hayat hazla elemin sürekli bir şekilde birbirini kovalamasından ibarettir. Pozitif olmayan durum, ancak uykuda olduğu gibi, süregelen ve devinimsiz olan durumdan ibarettir. "Haz, bir edepsizlikten veya buna benzer bir durumdan oluşmuş olsa bile, yine hazdır. Hazzı yapan nedenin utandırıcı karakteri, onun bir iyilik gibi kabul edilmesine mani olamaz". Şüphesiz bu haz, genel bir şey değildir. Yalnız tadıldığı zamanlarda bir an için sınırlanmış olan kişisel bir şeydir. Geçmiş bir haz veya gelecek bir haz, gerçek (reel) bir şey değildir. Bu, şu dakikada var olmayan veya var olamayan bir devinimdir. Yani Aristip'e göre: Geçmiş, insanları yeter derecede düşündürmüş ve yormuştur. Şu an ise, ıstırap ile doludur. Bu nedenle Sokrat'ın başımıza çıkardığı gelecek derdi de büsbütün fazladır. Bu, bir çeşit tutsaklıktır ki, ne kadar erdemli olursak olalım, niteliği nedeniyle iyilik değildir. Zira bu tutsaklık, bir tutkudur. Şu halde zaman kaydından uzak ve ilgisiz bir yaşam, en iyi ve mutluluk verici bir yaşamdır. Yalnız bugünü düşünerek yaşamalı ve içinde yaşanılmakta olan dakikadan yararlanmayı gözetmelidir. "En büyük bilge, kendi iç özgürlüğünü korumak şartıyle zevk alabilendir". Zaten hayat, bitmez tükenmez ıstıraplarla doludur. Önce, bir madde olarak bin bir hastalığın acılarını çekiyoruz. Bu organik olan acılar, ruha da bulaşıyor ve hayatı ölümden farksız bir duruma getiriyor. Bununla birlikte, yaşamak bütün sıkıntılarına karşın tercih olunur ve yaşamak zorunda bulunan bir bireyin ise, hayatını haz ve zevk içinde geçirmesinden daha akla uygun bir şey

de yoktur. Bu nedenle, mutluluğunuz için hırsızlığın, zinanın ve insanlar tarafından ahlâksızlık sayılan şeylerin yapılmasından sakınacak bir şey yoktur. Elverir ki, bunları yapan adam, mutluluğu için baş vurduğu bu devinimlerden haz duymuş olsun. Bununla birlikte, her devinimde 'İtidal' iyidir. İtidalde ruhun ayrı bir dinlenmesi, ayrı bir zevkidir. Zevkte itidalsizlik, bir tutkudur. Tutku ise, bir köleliktir. Ve bundan ötürü de bir elemdir, bizi mutlu edemez. Demek ki, mutluluk, zevklerimizi mutedil bir şekilde kandırmaktan ibarettir. Zira zevk, Epikür'ün düşüncesine zıt olarak tam bir ilgisizlik ve süredurumda değil, devinimde saklıdır. Haz ve elemin devinim ettirmesi, devinimlerin derece ve zıtlığına bağlıdır. Öyle ise, bilge şu dakikadaki hazzı, istediği kadar tadabilendir. Hazların nesnel koşullarına gelince bunlar, hazların dışında bulunurlar ve hazların kendileriyle hiç bir ilgileri yoktur. Bilgenin özgürlüğünü yaratan, onlara karşı duyulan bağımsızlıktır. Bunun için Aristip, kendisini metresi olan güzel Lais'le ilişkileri dolayısıyle kınayanlara: "O, bana değil, ben ona hâkimim!" der. Bir fahişenin evinden çıkmakta olan bir genç, sokakta Aristip'e rastlayınca yüzünün kızardığını gören filozof, gence: "Asıl utanılacak şey, buraya girmek değil, buradan çıkamamaktır" demiştir. Filozofun bu iradeli doktrinine hayran olan Horace, onu şu beyitle övmüştür: "Aristip'in ilkelerine dönüyorum ve eşyaya baş eğecek yerde, eşyanın bana itaat etmelerini sınıyorum" (Diogéne Laêrce, liv. II). Zaten tutkulara kapılmak neye yarar?.. Bu tatlı bir devinimi şiddetlendirmek ve elem verici bir duruma getirmek demektir. Bilgeliğe yetkin bir şekilde sahip olan insan, durumların ve icapların üstünde, bütün zevkleri kendi emri altında kullanabilendir. Bilge, isteklerine hâkim olabilendir. O, paçavralar içindeyken de, atlaslar içindeymiş gibi, zevk ve keyfine, kendinden başka kimsenin sahip ve hâkim olmadığını kavrar. Bu okula bağlı olan Tanrısız Theodore, Aristip'in savunduğu "iç özgürlük" kavramını, düşüncenin gereksizliğinden ibaret saymıştır. O, bir aksiyonun sonuçlarını, değerinin ölçüsü olarak ele alır. Bu şekilde hazcılık her çeşit rezilliği hazzın bir aracısıymış gibi savunur. Aristip de bu filozof gibi, bazen kralara dalkavukluk yapmış ve onların saraylarına sık sık devam etmişse de, yerine göre sözlerini esirgemediği de görülür. Bir gün Denys, kendisine ne için filozoflar zenginlerin evlerine devam ettikleri halde, zenginler filozofların evine gelmezler? diye sorunca, "Çünkü filozoflar, neye sahip olmadıklarını bilirler, zenginler ise bilmezler" demiş. Savunduğu ahlâkın olduğu kadar da kendi karakterini gösterme bakımından Diogéne Laêrce'in anlattığı öyküler dikkate şayandırlar: Bir deniz seyahatinde birdenbire bir fırtına çıkmış. Yolculardan bir kısmı Aristip'e, "Bizim gibi bayağı adamlar hiç korku bilmezler. Oysa siz, korkudan deliriyorsunuz!" demişler. Aristip: "Bunun nedeni, bizim sahip olduğumuz hayatın sizlerinkinden daha değerli olmasıdır!.." cevabını vermiş. Biri, oğlunu Aristip'e terbiye etmesi için emanet etmek istediği zaman, filozof ayrıca beş drahmi vermesi gerektiğini söyleyince, çocuğun babası: "Ben bu parayla bir köle satın alırım!" demiş, bunun üzerine Aristip: "Daha iyi ya, alınız; iki köleniz olur!" cevabını vermiştir. Aristip, iyi yüzmekle övünen bir gence: "Yunusbalıklarının hünerleriyle övünmekten utanmıyor musunuz?" demiş. Kendisine Sokrat'ın nasıl öldüğünü soranlara: "Benim ölmek istediğim gibi" karşılığını vermiş. Aristip, bir gün bir arkadaşı için Denys'e ricada bulunmuş. İsteğini kabul ettiremeyince kralın ayaklarına kapanmış. Bu durumu görenler, kendisini ayıplayınca: "Kabahat bende değil, Denys'in kulakları başında değil ayaklarındadır!" demiş. Sokrat'ı bırakıp bu kralın yanına gitmesini kınayanlara da: "Ben, Sokrat'a öğrenmek için, Denys'e ise, gülmek için gidiyorum" cevabını vermiş. Aristip'in zamana, koşullara ve kişilere kolayca uyabilen bir zekâ oluşu, gününü hoşça geçirmeyi bilen ve böyle bir ahlâkı savunan bir filozof olması yüzünden aleyhinde bulunanlar çoktur: Xénophon, eserinde, Sokrat'a, Aristip'e karşı, şehvet aleyhinde bir nutuk söylettiği gibi, kendi okulundan Theodore da *des Sectes* (Tarikatler) adlı eserinde, onu çekiştirir (Dioégene Laêrce, liv. II). Eflatun bir diyalogunda onu küçümsediği gibi Timon da, Aristip'in aşırı nezaketiyle alay eder.

Hazcılık (Hedonisme) adını alan bu sisteme bağlı olanların dış hayatları, rezillikler ve zıtlıklarla dolu olduğu halde, iç hayatları düşüncelerine ve doğaya uygun bir durumdadır. Bu yaygaracı hazcılık, çok kez içten çileciliğe (ascetisme) pek yakınsa da, her ikisinin izlediği ahlâk ilkeleri başka başkadır. Bu okulun düşüncelerini yanlış anlamamak gerektir. Bunlar, içgüdülere tamamıyle itaat etme öğüdünü vermediler. Bunlara göre, hazları meşru bir duruma getiren fikir, dışımızdaki eşya ve koşullardan tamamıyle kurtulmuş olmaktan ibarettir. Hazların arasında bazı dereceler ayırt etmek gerekirse, Aristip ve okulu için en başta ruhsal zevkler, sonra dostluk, baba ve çocuk sevgisi, güzel sanatlar ve edebiyat sevgisi gelir. Zira bizi mutlu eden geçici haz ve şehvetler değil, sürekli olan sevinçlerdir. Nitekim bu okuldan Theodore, fazla olarak hazzı, "İnsanların bağlandıkları önemsiz şeylerin düşünül-

müş zihni" diye tanımlar. Ve yine bu okuldan Hégécias'ın kötümserliğinde de, her türlü elemden kurtulmuş olan bir hazzın gerçeklenmesi için yapılan çeşitli ve olabilir hesapların daha başlangıçta yenilgiye uğradığı görülür. Sirena Okulu, daha çok ahlâk bakımından kinikler gibi âlemin yurttaşı olduklarını ileri sürer, özgür düşünceye de fazlasıyle bağlıdır; bir yandan da sofistlere mensuptur.

Aristip'in 'Bilgi' teorisine gelince: Tüm okuluyla birlikte Aristip de kinikler gibi, tamamıyle teorik olan, bir iş ve aksiyonu karşılamayan, yani bir yarar sağlamayan bilgiden nefret eder. Bunun içindir ki Aristip: "Sağlıkları iyi olanlar, fazla yemek yiyenler değildir. Belki, kendilerine en uygun geleni yiyenlerdir. Aynı şekilde geniş bilgisi olan insanlar, bilgin değil, fakat yararlı şeyleri bilenler, bilgindirler" der. Çocuklara ne öğretelim?.. sorusuna verdiği karşılık: "Büyüdükleri zaman kendilerine hizmet edecek şeyleri" der. Aristip, bilgili ile bilgisiz arasında, "itaat ettirilmiş bir atla, kafa tutan bir at arasındaki fark"ı görür. O, felsefeyi "herkese karşı serbestçe konuşma gücü" sayar, filozofluğun yararını, "bütün kanunlar kaybolsa da, hayatlarının asla değişmemezliğinde" görür. Bu yararcı ve pragmacı görüşü bilginin her alanına uygun gören Aristip için mantık ve fizik, bir amaç değil, bir aracıdır. Bu bilgiler bizim için iyi ya da kötü olan şeyi, Tanrı'dan ya da ölümden korkmak veya korkmamak gerektiğini öğretir. Bunlar, duyarlık (sensibilite) ve aksiyonlarımızı, yani izlenimlerimizi (intibalar) ve tepkilerimizi incelemek suretiyle neyi aramak ve neden kaçınmak gerektiğini öğreten ahlâkın bir vasıtasıdırlar. Bu okul için bütün apaçıklıklara karşın insan, hiç bir şeyi bilemeyeceğinden metafizik de yararsızdır. Protagoras ve Demokrit'le öğrencilerinin inandığı gibi, Aristip ve çırakları relatifçilerin ilgilenerek 'haz ve elem'in yarattığı içten duygulardan başka bir gerçeğin mevcut olmadığını öğretirler. Bütün öğrenebildiğimiz şeyler, eşyanın görünüşlerinden ibarettir. Biz, onların gerçek niteliklerini bilemeyiz. Ancak algıladıklarımızı (idrak) keşfedebiliriz. Yani örneğin, balın lezzetini anlarım, fakat onu kendi dışımda, olduğu gibi yakalayamam. Eşyanın dış gerçekliği hakkındaki tüm yargılara zorunlu olarak itiraz edilebilir. Fakat olaylara, yani özel görünüşlere itiraz edilemez. Fazla olarak bunların bir dış nedenden doğduklarını bilemeyiz. Bireysel ve olağan duygularımızın tek öz'ü, insanlar arasında kullanılan cins isimlerinden ibarettir. Bu düşünüş, kiniklerle Megaryalılarınkinden az çok farklı olan bir duyumcu adcılık' (nominalisme sensualiste) tır. Sextus Empricus der ki: "Aristip'in ahlâk doktrini, kendi bilgi teorisiyle ilgilidir. Bilgi de gidiş gibi araçsız izlenimlerden başka bir destek ve kesin bilgiye sahip değildir". Aristip için: "Beyaz veya tatlı izlenimini aldığımız zaman, yalansız, gerçek ve kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, beyaz ve tatlı'dır. Fakat, beyaz ve tatlı özlemini (iştiyak) doğuran faktör hakkında hiç bir onayda bulunamayız". Bu nedenle, bilgi, bize aldığımız izlenimler dışında olan hiç bir gerçekliği veremez. Hatta bilgi, insanlar arasında bir uzlaşmayı da sağlamaz. Zira bütün izlenimler, kişiseldirler. İnsanlar arasında müşterek olan yalnız dil ise de, aynı sözcükler başka başka izlenimleri anlatırlar.

Özel olarak diyebiliriz ki, biz duyumlarımızdan başka bir şeyi bilemeyiz ve başka insanların duyumlarını da, eşyadan fazla bilemeyiz. İki insan aynı şeyi hissediyorum dedikleri zaman, gerçekte bunlar, başka başka şeyler hissetmişlerdir. Çünkü, herkes ancak kendi duyumlarını bilir. Bu aşırı adcılıkta, ne genel terimler ve ne de müşterek duyumlar vardır. Bunda genellik ancak fikirlerimizdedir. Eşya ve duyumlarda değildir. Bu nedenle Aristip'in okulunda yargılar, ancak genel sözcükleri birleştirir. Yoksa yargılar, gerçekte ve düşünce de hiç bir gerçeğin karşılığı değildirler. Aristip'in felsefesi, hayatı olduğu gibi kabul etmek ve vicdanı tasaya düşürmeyen her zevkten yararlanmakta toplanır. Bunu, bütün hayvansal hazlara kadar yayarak ahlâksızlığı savunuyor sanmak haksızlık olur. Epikürcülük, bu duyumcu şüphecilikten doğmuştur.

B k z. Diogéne Laêrce (kitap II); S. Empricus, *Adv. Math,* (c. VII, s. 191-192); H. V. Stein, *De Philosophica Cyrenaica* (Göttingen, 1855); A. Mauesberger, *Plato und Aristippus,* Hermes (c. LXI, 1926); Lorenzo Colorio, *Aristippo di Cirene,* (Turin, 1925); Wieland, *Aristippe* (Leipzig, 1800); *Academie des Inscriptions*'un XXVI. cildinde *Aristip Ahlâkının Gelişmesi* başlıklı memuvar; E. Antoniadis, *A. u die Kirenaikere* (1916).

ARISTIP (Genç). Yukardakinin küçük oğludur. Annesi Arété, ona babasının doktrinini öğretmiş olduğundan kendisine, anası tarafından yetiştirilmiş anlamına gelen 'Metrodidacte' adı takılmıştır. Bazı eserler yazmış olabilir. Diogéne Laêrce, onun, dedesiyle annesinin felsefesini geliştirerek sistemleştirdiğini söyler (liv. II). Aristip, sadece elem'in yokluğu anlamında kabul ettiği 'sükûn hazzı'yla, latif duyumların ürünü saydığı ve kendisine göre, gayesi yüce iyilik olan 'hareket hazzı' arasında bir fark gözetir.

ARISTOBUL. Epikür'ün kardeşlerinden biri olup diğer iki kardeşi olan Neokles ve Kredem' le birlikte Epikürcü bir filozoftur. Her üçünün de bu okul şefi tarafından fazlasıyle sevildiği

anlaşılmaktadır. Bunlar Epikür'le birlikte yaşamış ve onun en aziz öğrencileriyle birleşmişlerdir. Fakat bunların hiç biri, kişisel bir seçkinlik gösterememişlerdir (Diogéne Laêrce, liv. X).

ARISTOBUL. Yahudi filozofu. Adını, Eusèbe'le İskenderiyeli Saint-Clément'den öğreniyoruz. M.Ö. 150 yıllarında Ptolémée Philometore'un egemenliği zamanında İskenderiye'de yetişmiştir (Eusèbe, *Hist. Ecclesi*, liv. VII, ch. XXXII). Kendisi, İskenderiye'deki Yunanlılar arasında kutsal kitapları tanıtanların birincilerindendir. Her ne kadar bu kitapları diline çevirmemişse de, *Beş Sefer* (Pentateuque) hakkında kinayeli ve felsefî bir yorumlama yazmış ve bu eseri Ptolémée'ye ithaf etmiştir. Bu eser, kaybolmuştur. Yalnız adları yukarda geçen iki kilise yazarı, ondan bazı parçalar nakletmişlerdir ki, bunların Aristobul'e ait olduğundan şüphe edilemez. Kendisine felsefe tarihinde bir yer verilmesinin nedeni de budur. Bu eserde Homeros' un, Hesiode ve Orphée'nin, asılları değiştirilmiş bazı mısraları da vardır. Onun anlatışına göre, bu şairlerin, hatta Fisagor ve Eflatun'un Tevrat'ı okumuş ve bu kutsal kitaptan yararlanmış olduklarını kabul etmek gerektir. Aristobul, bir yandan da Tevrat'ı mecazî olarak yorumlayıp, anlamlarını değiştirir. Yazılarında Philon'a ilham kaynağı olan derin düşünceler olmamakla birlikte, kendisi Yahudi Tanrıbilimi ile Yunan felsefesini karıştırmak suretiyle bu büyük Yahudi filozofunun müjdecilerinden biri olmuştur. Bu nedenle onu, tam anlatımını Philon'da bulan yarı Yunan ve yarı Fars etkisini taşıyan okulun kurucusu sayabiliriz, ki bu okulun amacı, kutsal kitaptan uzun birtakım mecazlar çıkararak, başlıca felsefe sistemlerini bu kitapla uzlaştırmak veya daha ziyade bu sistemlerin baştan başa İbranî eserlerinden yararlanarak meydana getirildiğini göstermektir. Aristobul, gezimciliğe bağlıdır. Fakat buna Eflatun'un Fisagor'un bazı fikirlerini karıştırmıştır. Bu fikirler ve bu biçim, Philon'da önemli bir gelişme göstermiştir. Kendisinin olduğu kabul edilen bazı parçalarda, 'Bilgelik', mutlak bir şekilde kelâm'ın (logos) rolünü oynamıştır. Bilgelik, Tanrı gibi ebedîdir. Yaratıcı güçtür; ve Tanrı onunla âlemi yönetir. Yedi sayısı kutsaldır; ve tanrısal bilgeliğin simgesidir. Yedinin kutsallığına neden, yaratma işinin Tanrı elinden tam olarak çıkması için gereken zamanı anlatmasıdır. Aynı zamanda Aristobul, daha sonra Philon'un ele aldığı şu fikri okutmuştur: Tanrı, öz'ü itibarıyle değişmez ve anlaşılamaz; O, âlemle doğrudan doğruya münasebette bulunamaz. Fakat âlem üzerine etki yapar; ve ona bazı aracı (mutavassıt) güçlerle kendi varlığını ilham eder. Bu güçler: 'Bilgelik', 'İnayet' (Grace), 'Celâl' (Öfke), yani 'aşk' ve 'güç'ten ibaret olmak üzere, üçtür. Bu üçlük, sonradan İskenderiye okullarının paylaştığı ilkeler haline gelmiştir. Her bilgeliğin Yahudilerden geldiğini ispat için, Aristobul, birçok ardılları gibi İncil'i mecazlı olarak yorumlamaktan hoşlanmamış, birtakım uydurma sözlerin yardımına da baş vurmuştur. Örneğin, *Orphée*'nin kasidelerinden bir parça almıştır ki, bu eski Yunan şairi, 'On Buyruk'tan İbrahim peygamberin haberi varmış gibi gösterilir.

Schuerer ve Joel, Aristobul'e ait olduğu iddia edilen parçaların bir başkasının eseri olduğunu söylerler. (*Geschichte, des Juedischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi* (İsa Döneminde Yahudilerin Tarihi (1886). Aristobul'un yazarlığından bile kuşkulananlar vardır. Onun eserlerinden kalan parçalar şu eserlerde bulunur: Eusèbe, *Proep-Evang* (lib. VIII, c. IX; lib. XIII, c. V; ve *Hist. Ecclesi*, VII, c. XXXI); İskenderiyeli Clément, *Stromata* (lib. I, c. XII, XXV; lib. V, c. XX; lib. VI, c. XXXVII). Bu filozof hakkında yapılan eleştirilerle, bunların sonuçlarını anlamak için aşağıda kitaplara bakınız.

Bkz. *Walckennêer Diatribe de Aristobulo Judoe.. vs. Lugd. Bat.* (1806); Gifroerer, *İlkel Hıristiyanlık Tarihi* (c. II, Stuttgart, 1835. Almanca); Daehne, *İskenderiye'de Yahudilerin Dinsel Felsefe Tarihi* (c. II, Halle, 1834, Almanca); Zeller, *Philosophie der Griechen*, (III, 2); Freudenthal, *Alexandre Polyhistor* (s. 116); Joel, *Blicke in die Religions Gesch. Zum anfang der II.* (Jahrhund, 1880, s. 79).

ARISTOKLES. Mesinalıdır. M.S. II. ve III. yüzyıl gezimcilerindendir. Aynı zamanda Yeni Eflatunculardan da sayılır. Zira bu iki sistemin çözülme zamanında yetişmiştir. Adının benzerliği yüzünden kendisini çoğu kez Aristo ile karıştırmışlardır. *Filozoflarla Görüşlerinin Tarihi* adında 10 kitaplık bir eser yazmıştır ki, Eusèbe, *İncil'e Hazırlık* adlı eserinde bunun bazı parçalarını nakletmektedir (XI, 3, XIV, 17, 18). Bunlardan anlaşılıyor ki, Aristokles, Aenesideme'in şüpheciliği ile de savaşmıştır. Afrodisyalı Alexandre'ın hocasıdır. Kendisinin, *Homeros, Eflatun'dan Daha mı Çok Ciddîdir?* başlıklı önemsiz bir eseri vardır.

ARISTON. Sakızlıdır. M.Ö. III. yüzyıl Stoacılarındandır. Kendisini Sakızlı olan diğer bir Ariston'la karıştırmamalıdır. Ariston, Stoacılığı kurmuş olan Zenon'un doğrudan doğruya öğrencisi olduğu gibi, Polémon'a da öğrencilik yapmıştır. Zenon doktrininin birçok noktalarından ayrılmak suretiyle Aristonculuk adı verilen bir ayrı doktrin kurmuştur. Fakat bu fazla sürmemiş ve kendileri hakkında esaslı bir bilgimiz bulunmayan Miltiades ve Diphilus

adında iki çıraktan başka bir eser bırakmamıştır. Ariston, felsefede, mantık ve fiziğe dair ne varse hepsini çıkarıp atmıştır. Zira, ona göre, mantığın yararı yoktur. Fizik ise, bizim için çözülemez sorunlarla uğraşmaktadır. Felsefenin yasası, bizi doğrudan doğruya ilgilendiren 'Ahlâk' olmalıdır. Aynı zamanda hayatın başlıca ödevlerini, bize dadılarımızın veya ilk eğitmenlerimizin öğretmesini, filozofun ise, sadece yüce iyiliğin neden ibaret olduğunu öğretmeye zorunlu olmasını savunur. Ariston'a göre, erdemden başka iyilik ve rezillikten başka kötülük yoktur. Bütün diğer Stoacıların kabul ettikleri birtakım aracı değerlerin hepsini atar. Fiziği ilgilendiren sorunlar ise, bizim belleğimizin dışındadırlar. Tanrısal Öz'e bağlı olan şeyler, fiziğin konusuna girer. Fakat insanın bunları kavrayabilmesine olanak yoktur. Bilimin bazı noktalarına ait olan bu şüphecilik, Ariston'u, Stoacılıktan uzaklaştırmamızı gerektirmez. Esasen o, derslerini kemer altında (portique) değil, Atina'daki Cynosarye jimnazında vermiştir. Diogéne Laêrce'in söz edip Epiktet ve Antonin' in yorumladığı (*Enchir*, c. XVII, 50; c. I, 8) şu fikirler, onun ahlâk anlayışını pek iyi gösterir: "Bilge, iyi bir komedya artistine benzer. Zira, hayatın bütün dış ilişkilerine ilgisiz olarak Thersite kadar da Agamemnon rolünü oynayabilir". Ariston, diyalektiği de reddeder. "Çünkü, der, o, örümcek ağına benzer, yani ustaca yapıldığı halde yararsızdır". Arcésilas'ın fikirlerinden hoşlanmaz ve her şeyin değerini yararıyle ölçer. Diogéne Laêrce, onun yazdığı eserlerin bir listesini verirse de, bunlardan hiç biri zamanımıza dek gelememiştir.

Bkz. Çiçeron, *De Leg.*, (lib. I, c. XIII); *De Finib.*, (lib. II, c. XIII; lib. IV, c. XVII); Diogéne Laêrce (liv. VIII); S. Empricus, *Adven. Math.* (lib. VII, c. XII); Stobe, *Serm.* (bib. 89 ve 94); *Saal, de Aristone Chio et de Helillo Cartaginiensi Stoicis Commentation* (Cologne, 1852); Krische, *Forschungen*, I, 404-415. Bu eserde, Ariston'un tanrılığa dair olan düşünceleri vardır); Codofre, Buchmeri, *Disse-Hist. Philosophie de Aristone Chio, Vita et Doctrina Nova* (Leipzig, 1725).

ARISTON. Sakız'da doğmuştur. M.Ö. 260 yılında yetişen gezimcilerdendir. Lykon'un öğrencisi ve ardılıdır. Çiçeron'un pek de övmediği (*de Fini*, lib. V, c. V) birçok eserler yazmışsa da, hepsi kaybolmuştur. Hiç bir noktada gezimcilik esaslarından ayrılmadığı sanılmaktadır.

Bkz. Diogéne Laêrce (liv. V ve VIII); Strabon, *Geograph.* (liv. X). Aynı adı taşıyan bir gezimci daha vardır ki, imparator Auguste döneminde yaşamıştır. Iskenderiye'de doğmuş ve özel bir doktrine sahip olamamıştır.

ARISTOTELES (Arisio). Büyük Yunan filozofu. Aristo, M.Ö. 384'te, Yunanlıların Trakya'daki sömürgelerinden biri olan Stagire kasabasında doğmuştur. Bu şehir, eski Athénés'nin yaklaşık olarak 300 kilometre güneyindedir; ve Halkidikya yarımadasının yanında ve sahilindedir. Aristo'nun bütün ataları doktordur. Bu meslek, Epikülap'ın oğlu Machaon'dan başlayarak kendi babasına dek gelmiş sayılmaktadır. Nitekim babası da Makedonya kralı II. Amyntas'ın hekimi olan Nicomak'tır. Bazı tarihçiler Aristo'nun deneysel araştırmalarla pozitif bilgilere karşı olan özel ilgisini, babasına borçlu olduğunu yazarlarsa da, kendisi pek küçük yaşta yetim kaldığından, olsa olsa atalarının soyundan gelen bir yeteneğe sahiptir denebilir. Aristo'ya babasından büyük bir servet kalmıştı. Bu nedenden bilime karşı duyduğu büyük ve sarsılmaz yönsemesini geliştirmek için gerekli olan her çeşit vasıtayı kolayca elde etmeye muvaffak olabilmişti. Bir söylentiye göre, 18 yaşındayken başıboş bir gençliğin sıkıntılarından kurtulmak üzere Stagire'e gelmiştir. Daha doğru olan diğer bir söylentiye göre de, aynı yaşta Atina'ya gelerek Eflatun'un himayesine sığınmıştır. Onu pek fırtınalı bir gençlikten Akademi'nin sakin çevresi kurtarmış; o büyük kişiliğini de bu çevrede kazanmıştır.



Atina'ya geliş tarihi 367'dir. Bu tarih, Atina'nın en yüksek ve parlak dönemini teşkil eder. Aristo, Eflatun'un sağlığında, onun sadık bir öğrencisi olarak kalmış; fakat ölümünden sonra onun doktrinine karşı olan aykırı düşüncelerini tüm gücüyle göstermiştir. Eflatun'un Aristo'ya karşı büyük bir sempati duymadığını iddia edenler vardır. Belki de bunun nedeni, üstadın öğrencisinde, kendi fikirlerine aykırı olan düşünceleri sezmiş olmasıdır. Bununla birlikte Aristo, eserlerinde Eflatun'dan büyük bir saygıyla söz etmiştir. Nitekim Eflatun da bu yüksek öğrencisinin okumaya karşı olan düşkünlüğünü ve geniş zekâsını görerek ona, 'Okuyucu', bir söylentiye göre de, 'Okulun tümel aklı' adını vermiştir.

Aristo, bir yandan üstadının derslerine devam ederken, bir yandan da o dönemde Atina'da çalkanan başka felsefe sistemlerini inceliyordu; ve daha pek erkenden Akademi'nin düşüncelerine karşı az çok bir bağımsızlık kazanmaya başlamıştı. Onun ilk kez karşı geldiği

nokta, hocasının *İdealar* teorisidir. Bununla birlikte gerek üstadı öldükten sonra ve gerek kendisi ölünceye dek Eflatun'un büyüklüğünden asla şüphe etmemiş ve Eudéme için yazdığı bir mersiyede hocası hakkında: "O, adları herkesin rasgele ağızlarına almaya hakkı olmayan büyük adamlardandı; o, kendi hayatıyle, erdemin mutlulukla nasıl birleştiğini pek güzel ispat etmiştir" demişti. Aristo, Eflatun'un ölümünden sonra kutsal şeylere saygısızlıkla suçlandırıldığı için Xenokrat'la birlikte Anadolu'da bulunan Atarnés sitesine gelmiştir. O zaman bu siteyi Hérmias adında bir tiran idare ediyordu. Bu adam, Aristo'nun evvelce İsocrate'la yarışmak için Atina'da açtığı belâgat derslerine devam etmişti. Aristo'yu bu siteye çağıran da Hermias'tır ki, üstadını mükâfatlandırmak için, kendisine 344'de, bir söylentiye göre hemşiresini, bir söylentiye göre de yeğenlerinden birini eş olarak vermiştir. Aristo'nun vasiyetnamesinden anlaşıldığına göre, eşi ile pek mesut bir hayat geçirmiştir. Ondan sevgi ve saygıyla söz eden Aristo, bir yıl sonra Makedonya kralı Philippe tarafından oğlu Büyük İskender'in eğitimine memur edildiğinden, hamisinden ayrılmaya mecbur olmuştur. Bunun ikinci bir nedeni de, Hermias'ın İranlılara yenilmiş olmasıdır. Bununla birlikte Aristo, bu dostunun anısını yüceltmek için, *Scolica Hermias* adlı manzum bir piyes yazdı. Orada şöyle söyler: "Ey erdem!.. Ey, insan için biricik çalışma konusu olan hayatın en yüce serveti! Ey bakire!.. Yunanlılar yalnız senin için, senin güzelliğin için ölümü hor görürler; ve sonsuz, korkunç çalışmalara dayanabilirler. Yürekte doğurduğun meyve ne güzeldir!.. Bu meyve, altından, asaletten ve tatlı bakışlı uykudan daha güzeldir. Zeus'ün oğlu Herkül ve Leda'nın oğlu. Yalnız senin için birçok zahmetli deneylere katlanabilirler. Bunlar ki, senin gücün arkasından gelen avcılardır, onlar ancak senin aşkın için Aşil ve Ajax ile Hades'in bulunduğu yere girdiler. Atarnès'in oğlu da yalnız seni sever; ve güneş, ışıklarını yalnız senin güzelliğine arınağan etmiştir".

İskender, kendisine verildiği zaman, 13 yaşındaydı. Bu olay Aristo'nun kazandığı büyük bilim ününü büsbütün yüceltmişti. Philippe, bir ulus olmaktan ziyade, 'birtakım bireyler yığını' adını verdiği o zamanki Yunan toplumunu bir millî birliğe kavuşturduktan sonra öldürüldü. Oğlu İskender ise, saralı, alkolik, şeref, servet ve serüvene düşkün bir adamdı. Günlerini azgın diye ün almış atları idare etmekle geçiriyordu. Aristo'nun bu haris prensi yatıştırmak için uğraşması, önemli bir etki yapamadı. Bununla birlikte İskender, üstadını çok severdi: "Babam bana hayat verdiyse, Aristo da bana yaşamak sanatını öğretti; çünkü, hayat, doğanın bir lütfudur; güzel bir hayat ise, bilgeliğin armağanıdır" derdi; veya bir mektubunda yazdığı gibi: "Bana kalırsa, iyilik hakkındaki bilgimle başkalarından üstün gelmeyi, gücümün ve imparatorluğumun genişliğiyle üstün gelmeye tercih ederim" diye düşünürdü.

Kendisinden sekiz yıl ders aldıktan sonra İskender, Aristo'yu bıraktı; ve âlemi altüst eden büyük saldırışlarına başladı. Kralların himayesine mazhar olması, Aristo'nun doğa bilimlerine karşı olan aşkını kandırmaya ve zengin koleksiyonlar edinmesine neden oldu. Bu maksatla yaptığı seyahatlerden sonra Atina'ya geldiği zaman, Makedonya partisine bağlandı. 334 veya 335 yıllarında Likobet tepesinde Apollon Lykeion tapınağının yanında Lise adında bir jimnaz açtı. (Lise, sürüleri kurtlardan koruyan bir kutsal varlığın adıdır). Derslerini öğrencileri arasında gezinerek verdiği için onun mesleğine 'Gezimcilik' (Péripatetisme) denilir. (Peripatom, Yunanca gezinti yeri demektir). Sabahları seçkin bir dinleyici zümresine, şen ve içten bir sevgiyle 'İlk felsefe'nin en karanlık yanlarını açıklar; öğleden sonra da daha geniş bir dinleyici kitlesine politika ve retorik anlatırdı; belli günlerde ise, üstadını taklit ederek öğrencileriyle birlikte yemek yerdi.

Aristo, eserlerini daha çok hayatının son on iki yılı içinde hazırlamıştı. İlkçağlar tarihinde Euripide'den sonra bir kitaplık kuran ve bir kitaplığın hangi ilkelere göre kurulması gerektiğini ilk açıklayan Aristo olduğu gibi, zengin bir kitaplığa sahip olan da kendisidir. Lise'yi elli üç yaşındayken açmıştı. Öğrencileri o kadar çoktu ki, karışıklığın önüne geçmek için birtakım yönetmelikler yapmak zorunda kaldı. Bütün öğrenciler buna göre hareket ediyorlardı. Her on günde içlerinden biri, okul gözetmenliğini yaptığı halde, sıkı bir disipline de pek riayet edilmiyordu. Bu okulda daha çok hayat ve doğa bilimlerinin egemenliği görülür. Oysa, Akademi'de, matematik, politika ve teorik felsefeye önem verilirdi. Eski Plin'in sözüne inanılırsa, İskender, avcılarına, av koruyucularına, bahçıvanlarına, balıkçılarına, Aristo'nun istediği bütün bitki ve hayvan örneklerini toplamalarını emretmişti. Bazı tarihçilerin anlattıklarına göre de, binlerce adam, Aristo'nun emri altında Yunanistan ve Asya'nın türlü yerlerine dağılmış ve kendisine her bölgenin bitki ve hayvanlarından örnekler toplamışlardı. Bu suretle ilk 'hayvanlar bahçesi'ni kuran da Aristo olmuştu. Bu koleksiyonun kendi bilim ve felsefesindeki rolünü büyütmemelidir. Zira onun felsefesinde, bu kadar zengin maddelerin varlığına karşın, henüz büsbütün pozitif olan bir görüş yoktur. Aristo'nun emri altında bu-

lunan bu kadar çeşitli ve geniş malzemenin masrafına bir taraftan İskender'in yardımları, bir taraftan da zengin eşinin yardımı ve kendi geliri karşılık teşkil ediyordu. Daha çok İskender'in yardımı (800) talan, yani bugünkü para ile dört milyon dolar tutuyordu ki bu, tarihte bilim için yapılmış olan yardımların ilk ve hatta en büyüklerinden biridir. Aristo, İskender'i bir Tanrı yerine koyarak tapmayı reddeden Callisthène adındaki bir yurttaşını ölüm cezasından kurtarmak için uğraştı. Ve onun bu protestosuna karşı İskender, bu adamın filozofları bile öldürmek isteyen bir fesat ocağına girmiş bulunduğunu söyledi. Bununla birlikte Aristo, İskender'i Atinalılara karşı savunmaktan geri kalmamıştır. O, birtakım küçük sitelerin birbiriyle çekişip durmalarından ise, birleşmelerini, bilim ve felsefenin gelişmesi için de yararlı olacağına inanıyordu. Özgürlüklerini yitirmiş olan Atinalılar, Aristo'ya düşman oldular ve İskender, onun heykelini Atina'nın göbeğine diktirdiği için, protesto ettiler. Aristo, düşmanlarına karşı şiddetle savaştı. Fakat Akademi'de Eflatun'u izleyenlerle Sokrat'ın kurduğu retorik okulu ve Demosthène'nin belâgatine karşı birleşmiş olan halkı büsbütün öfkelendirdi. Böylece Aristo, Atina'dan sürüldü. İskender'in 323'te birdenbire ölmesi, Makedonya partisinin de dağılmasına neden oldu. Çünkü Atina, istiklâl savaşına koyulmuştu. Fakat İskender'in ardılı ve Aristo'nun dostu olan yeni Makedonya kralı, Atina üzerine yürüdü; istiklâl partisinin üyeleri kaçtılar. Yalnız Atina'nın başpapazı Ensymédon, dua ve kurbanın yararını inkâr ediyor diye Aristo hakkında adlî kovuşturma istedi. Sokrat'ı mahkûm eden bilgisiz halktan daha çok kudurmuş olan bir jüri önünde, "Atina'ya bir daha felsefeye saldırmak fırsatını vermemek için gidiyorum!" diyerek siteyi terk etti; ve sığındığı 'Halk'ı (Chalcis) de hastalandı. Diogéne Laêrce, etrafında bulunanlar hep kendisine düşman oldular, diye Aristo'nun baldıran otu içerek intihar ettiğini söylerse de, başka tarihçiler, öteden beri çekmekte olduğu bir mide rahatsızlığından 63 yaşındayken öldüğünü yazarlar (M.Ö. 322). Bu tarihte kendisiyle aynı yaşta bulunan Demosten de kendisini zehirlenişti. Aristo, kısa boylu ve zayıf bir adamdı. Küçük gözleri vardı. Dudaklarında daima alaycı bir gülümseme izi bulunurdu. İlk karısı Fitiras'tan Nikomak adında bir oğlu dünyaya gelmişti ki; yazdığı ahlâk kitabına onun adını vermiştir *(Nikomak'ın Ahlâkı)*. Diogéne Laêrce'in naklettiği vasiyetnamesinden bir kızı da olduğu anlaşılmaktadır. Özel hayatındaki konuşmalarından alınan şu fikirler, Aristo'nun bazı güzel ve doğru görüşlerinin kanıtlarıdırlar: Kendisine, yalan söylemekten ne kazanılır? demişler. Aristo: "Gerçek söylendiği zaman inanılamamak" demiş. Aristo, bir çapkına acıdığı için dostlar kendisini kınamışlar. O da: "Ben, der, insanı düşündüm, âdetlerini değil...", "Atinalılar buğdayla kanunu keşfettiler, fakat buğdayı kullandıkları halde kanunu ihmal ediyorlar. — Eğitimin kökleri acı fakat, meyveleri tatlıdır. — Ümit, uyanık bir adamın düşüdür. — En çabuk ihtiyarlayan, minnettarlıktır. — Güzellik, bütün iltimas mektupları içinde en çok seçilenidir. — Bilim, talihli zamanlarda servet, kötü zamanlarda bir sığınaktır. — Dost iki bedenli bir tek ruhtur. — Dostlarımıza, kendimize yapılmasını istediğimiz gibi davranmalıyız. — Adalet, herkese lâyık olduğunu verdiren bir ruh erdemidir..." gibi özdeyişler de onundur.

Eski yazarların bazıları Aristo'nun 400, bazıları da 1000 kadar eser yazdığını söylerler. Bunun gerçek miktarını belirtmek zordur. Yalnız, bıraktığı eserler, ilerde göreceğimiz kendi bilim sınıflamasına uygun görülmektedir. Ona göre insan faaliyetlerinin üç yönü vardır: 1. Yaratma veya Sanat; 2. İşlem (ameliye) veya Ahlâk; 3. Spekülasyon veya Bilim. Bunlardan üç bilim zümresi doğar:

a) Poetik (şiir), Retorik (hitabet), Organon (mantık), kategoriler, Hermeneira (dil hakkında), kitap ve ispattan söz eden 'birinci ve ikinci analitik, diyalektik' yoluyle ispat biçimlerini içine alan 'Topikler', bu sonuncunun kaplamı içindedir. Bu grupta bir de 'Önermeler' ve 'Sofistlere karşı reddiye' vardır.

b) Etik (ahlâk), Ekonomik (ekonomi), Politik.

c) Fizik, Meteoroloji, Hayvanların tarihi ve Ruh hakkında bir kitapla duyu organlarına çarpan şeylerden yüksek olan konuların bilimi olmak üzere 'Metafizik' vardır. Bu, en zengin bir gruptur. Bu zümrede bir de 'Doğuşlar' (Générations) ve 'Yıkılmalar' (Destructions) vardır. Bu kaydettiğimiz sıra, felsefe tarihçisi Zeller'e göredir. Aristo'nun yazıları da Eflatun'unkiler gibi edebî değeri olan diyaloglardır; fakat bunlardan pek azı zamanımıza dek gelebilmiştir.

Plütark, Strabon'dan naklederek Aristo'nun el yazıları hakkında şöyle söyler: "Theophraste'ın öğrencilerinden Nelée, hocasının kitaplarıyle birlikte Aristo'nun eserlerini de miras olarak aldı. Çünkü Aristo, eserlerini, kitaplığını ve okulunu Théophraste'a vasiyet etmişti. Babası, Eflatun'a mensup olan Nelée, bu eserleri Scépsise şehrine götürdü. Kendi bilgisiz mirasçıları, onları memleketleri istilâya uğradığı zaman, karmakarışık bir durumde rutubetli bir mahzende sakladılar. Daha sonra gelen mirasçılar, birçok bölümleri kurtardılar ve rutubetin etkisiyle harap olan bu eserleri, bir

filozof olmaktan ziyade, bir kitap âşığı olan Téos'lu Apellicon adlı bir adama pek pahalı olarak sattılar. Bu adam da eserlerin harap olan yerlerini yeniden düzeltmek için, baştan başa beyaza çekti ve boşlukları yanlış olarak doldurdu. Bunun da ölümünden sonra, diktatör Sylla, bu eserleri zaptederek, Roma'ya getirdi. 66 tarihlerinde Lucullus'ün getirttiği Tyrannion adında bir gramerci, bunları sınıflayarak incelemeye memur edildi ki; bunlar daha sonra Çiçeron' un kitaplığında saklanmıştır".

Bu söylenti yanlıştır. Çünkü Aristo, ve Théophraste'ın eserlerini öğrencileri beyaza çektikleri gibi, daha çok, o zamanlar Ptolémée' nin, İskenderiye'deki zengin kitapsarayında bunların birer nüshasının bulunduğundan şüphe edilemez. Aristo'nun ünü ilk zamanlarda o denli çok yayılmıştı ki, diğer birçok eserler de kendisinin sanılmıştır. Bu nedenden, onun kendi eserlerini, başkalarınınkinden ayırt etmek güçtür.

Aristo'nun el yazılarını M.Ö. 70 yılında yaşamış olan Rodos'lu Andronikus yayınladı. Bu filozof, Aristo'nun eserlerini özetleyen bir tabloyla kendi metodunu da içine alan bir cilt yayınladı.

Aristo'dan sonra Lesbos'lu Théophraste, Lise' nin idaresini ele aldı. Ve bu felsefe, M.Ö. 156 da Roma'ya sefir olarak giden Critolus tarafından İtalya'ya tanıtıldı. Fakat Roma, Aristo' nun metafizik teorilerinden ziyade, doğa bilimlerini incelemeye koyuldu. Lapseki'li Strabon, 287'de okulun düşüncelerine başka bir yön verdi; âlemde şuursuz bir surette hareket eden tanrılığı, doğayla özdeş sayacak kadar ileri gitti. Ve Aristo'nun pek sevdiği gayeci (finaliste) açıklamalar yerine, buna büsbütün zıt olan mekanikçilik (mecanisme) görüşlerini getirdi.

Aristo'nun eserleri, esas itibarıyle iki çeşittir: Biri halka verilen ve elden ele dolaşan yazılarıdır ki bunlar, filozofun 'dışlak' (exotérique) derslerine aittir ve bilimsel olmaktan çok bir çeşit diyalektik sayılabilirler. Diğeri, felsefî yazılardır ki bunlar, bilimseldirler; seçkin bir dinleyici kitlesine verilmişlerdir. Bu nedenden bunlara, 'içlek' (esoterique) veya (achromatique) yazılar denilmektedir. Bunların birer nüshası yalnız öğrencilerinde vardı.

Andronikus'un yayımlarından sonra Aristo'yu açıklayan ve yorumlayan birçok kimseler ortaya çıktı. Bunlardan Aphrodisias'lı Alexandre ve Batané'li Porphyre, M.S. III. yüzyılda gezimciliğin devamına hizmet ettiler. Thémistus' de M.S. IV. yüzyılda aynı vazifeyi gördü. "Bu dönemde, Aristo sistemi az metafizikçidir ve yalnız bilginlerde oluşmasına karşın, üstadın doktrinleri, özünü kendinden alan ve fakat kendisinden gelmeyen bir özel verimlilikle geliştı. Stoacılığın 'güç' ve 'edim' arasında bir aracı olan ve bütün eşyada 'içkin' (immanent) olup 'gerilme' (tension) adını alan ilkeleri, Aristo' nun 'Doğa'sından başka bir şey değildir. Mekanizmle gayecilik (finalité) arasında eşyanın fizik düzeni ile metafizik düzen ve daha çok tesadüfle zihinli edim arasında yaptığı açık bir ayrımla Aristo, Epikürcülüğün meydana gelmesine de hizmet etti". (E. Boutroux, *Nouvelles Etudes à l'Histoire de la Philosophie*, 1927).

Yeni Eflatunculuk da 'Nus' adını alan akıl ilkelerini, Aristo'ya borçludur. Plotin'in 'mutlak birim' telakkisi de Aristo'dan gelmektedir. Aristo'nun yazıları Batı'ya pek geç ve ikinci elden girdi. XII. yüzyılda Organon'un ancak az bir kısmı, yani *Kategoriler*'le *l'Herméneia* biliniyordu. Bu son ikisi Boéc'in yaptığı Latince tercümelerdir. Bu dönemlerde eski Yunandan Eflatun'un *Thimée*'si ile Porphyre'in *Giriş*'i (introduction) vardır. 1150'den 1210'a doğru Yunan eserlerinin Arapçaya çevrilenlerinden Latinceye geçmiş olan nüshaları Avrupa'ya yayıldı. Bunlar daha çok Suriye'nin Nasturî Hıristiyanları tarafından çevrilmişlerdir. XIII. yüzyıldan sonradır ki, Istanbul, Osmanlıların eline geçince, Bizans Rumları vasıtasıyle bu eserlerin en doğru nüshaları Avrupa'ya gelebildi. Daha sonra artık doğrudan doğruya Latince nüshalar, eskilerin yerini tuttu. Bu eserlerin Latinceye çevrilmesi 1225 tarihlerine rastlar. Bütün ortaçağın Skolastik fikir disiplinine hâkim olan Aristo'yu, evvelâ Abelard, sonra Akinolu Saint-Thomas, en yüksek mertebesine çıkardı. Onun eserlerinin Yunanca olan kopyalarını Avrupa'ya daha çok Haçlı Savaşlarından dönenler getirdiler. Bu zatın felsefesi, Avrupa felsefesi için, Tanrıbilimde İncil'in yaptığı rolü ifa etti. 1213'de Paris'te papa Legant I., onun eserlerini yorumlamayı yasak etti. 1231'de papa Gregoire IX., bu eserleri tasfiye etmek için bir komisyon seçti. R. Greathead; Büyük Albert, Saint-Thomas... bu tasfiye işine hizmet edenlerdendir. Bu felsefe artık 1266'dan itibaren bütün Hıristiyan okullarına hâkim oldu. Hatta ruhanî konsey, onun ilkelerinden ayrılanları cezalandırdı. Şair Dante, cehennemin ilk mahfillerinde: "Herkes tarafından ve her yerde saygı ile yüceltilen ve bütün bilginlerin üstadı olan..." Aristo'yu, "Sağ ve solunda herkesten fazla kendisine yaklaşmış olan Eflatun ve Sokrat'la birlikte gördüğünü..." söyler.

"IX. yüzyılda doğup, XI. yüzyıl sonlarına kadar süren Tümeller (Les universaux) sorununa dair savaşlar Aristo'nun *Organon*'undan çıkmış ve iki yüzyıl sürmüştür. Aristo'nun sistemi, Arap ve Yahudiler arasında yayıldı. Tektanrıcı ve doğacı (naturaliste) olan Araplar, Aristo'nun Tanrı hakkındaki düşünceleriyle do-

gal tarih hakkındaki araştırmalarından hoşlanmışlardır. Onun en yüksek etkisi, Hıristiyan skolastiğinde görülür. Âlemin ve zamanın ebedîliğini kabul ettiği sanılan Aristo fiziği, geçici bir zaman için güveni kaybetmişse de, 1230'a doğru felsefe dersleri için onun metinleri toptan kabul edilmiştir. Gerçekte 'İman', doğaüstü ışının bir anlatımı olduğu halde, Aristo'nun doktrini de doğal ışının bir anlatımı sayılmıştır. Nihayet Aristo, ortaçağlarda yalnız filozofların üstadı değil, aynı zamanda —felsefe ve kilisenin hiç de hoşuna gitmeyen— birtakım mistik doğa güçlerinin de sahibi sanılmıştır. Âdeta o, bir büyücü sayılmış, ve kendisinin Mısır'daki içrek (batınî) felsefeye dair *Alşimist* adlı bir eser de yazdığı iddia edilmiştir. Hatta 'Simya' bilimiyle uğraşanlar, Aristo ve Eflatun'u bir çeşit simyacı olarak yorumlamışlardır. Böylece bu zat, ortaçağın her yönünde zekâları harekete getiren ve uyaran bir otorite oldu. Fakat onun en önemli eseri, hiç kuşkusuz, ebediyete kadar kurulmuş olan güçlü mantığı ve Hıristiyan felsefesini açık ve tam olarak düzenlemiş olan düşünceleridir. Bu filozof, XVIII. yüzyıla kadar Fransız üniversite ve kolejlerine hâkim oldu. 1624'te Sorbon Üniversitesi, eskilere aykırı dersler verilmemesine karar verdi. 1678'de profesörlere, Aristo felsefesine saygı göstermeleri emredildi. Ancak XVIII. yüzyıl başlangıçlarındadır ki, Aristo doktrini, yerini yeni fikirlere terk etmeye mecbur oldu". (W. Durant, *Vies et Doctrines des Philosophes*, Paris, 1932). Yani, Aristo'nun egemenliği, yeni gözlem, araç ve yöntemler çıkıncaya dek devam etti. Daha önce Luther, bu filozofun bir yorumlama üstadı olduğunu söylemişti; Bacon ise, onun bilim kurallarının kısırlığını ispat etti. Descartes, 'tözel şekiller' bir şey anlatmıyor diye, onu eleştirmiş ve reddetmiş, bu şekilleri birtakım hayalî kendilikler (entités) saymıştı. Oysa, Leibniz bu şekilleri de savundu. Daha önce Nicola de Cuza, Leonard de Vinci, üstadın usulüne, kıyasıya saldırmışlardı. Boccac ise, onun usulü ile alay eden yazılar yazmıştı. Ne olursa olsun Aristo, yüzyıllarca, pozitif bilimler tamamiyle gelişinceye dek, tekmil zekâları kendisine esir etmiştir. Denilebilir ki, beşerî düşünceye onun kadar ve uzun süre egemenlik etmiş olan hiç bir filozof yetişmemiştir.

Aristo'nun izlemiş olduğu metot ve amaçlar hakkında E. Boutroux, çok anlayışlı ve doğru açıklamalar verir *(Etudes â l'Histoire de la Philosophie):* "Aristo'nun amacı olan konular hep teoriktirler; onun bütün çalışmalarının amacı: 'Bilmek için bilmek, eşyayı zihne uydurmak' tır. Ona göre, her insan, doğal bir şekilde öğrenme isteğine sahiptir; ve biz bilimi, her türlü yarar dışında severiz. Bilgeliğin çıkara bağlılığı yoktur; bilgelik ne kadar az çıkarcı olursa o kadar yükselmiş olur. En yüksek bilim, maksat ve ereğini varlıklar teşkil eden bilgidir. Ancak böyle bir bilim, gerçektir. Zira o, yalnız bilmek için vardır. Bilim, bize eşyanın kavranılabilir (intelligible) nedenlerini öğretir. Gözleyen bir bilgisiz adam, eşyanın göründükleri şekildeki hallerine şaşar.

Hatta bu şaşma bile bilimin başlangıcı sayılır. Bilge ise, eşyanın görünmeyen şekillerindeki oluşlara hayret eder. Aristo, böyle anlaşılmış olan bir bilimi nasıl elde eder? Esas itibarıyle o, ne dogmacı (dogmatique), ne de ülkücüdür (idealiste). Ne de bayağı bir görgücüdür (empriste), fakat o, imal ve inşa edenden çok bir gözleyendir. Aristo'ya göre olgular, birer hareket noktasıdırlar. Fakat o, bu noktada kalmaz, onlarda saklı bulunan kavranılabilir gerçekleri çıkarmak ister".

"Aristo, dedüktif bir yoldan eşyayı öğrenmek ister. Böylece eşyanın özelliklerini bütün özleri ile bilmenin mümkün olacağına inanır. Metafizik ve ahlâka dair sorunlar söz konusu olduğu zaman, eşyanın kendilerini incelemeden önce madde hakkında mevcut fikirlerin hepsini gözden geçirir. Bu, onun diyalektik usulüdür. Kanıtlarını eşyanın kendi özlerinden değil, belki karşısındakiler tarafından kabul edilmiş olan fikirlerden çıkarır. Ve bu kanıtlar gerçeğe yakın olan şeylerdir. Bu usulü kullanırken çok kez halkın anlayış biçimlerinden hareket eder; ve bundan kendi görüşlerini kurmaya yardım eden bir felsefî anlam çıkarır. Aristo'ya göre dil, eşya ile akıl arasında bir aracıdır. Bu noktadan hareket eden Aristo, kendinden öncekilerin doktrinlerinden ayrılır; ve özel bir özentiyle savunduğu fikirleri sıralar. Bunları birer birer reddederken relatif olan nedenlerle gerçekleri araştırır. Onun felsefî dissertasyonları genel olarak şu dört esasta toplanır:

1. Araştırmaların konusunu belirtmek ve saptamak. Bundan maksadı Eflatun'da olduğu gibi, yanlış anlaşılan açıklamalara düşmemektir; 2. Madde hakkında mevcut olan işaret ve düşünceleri sıralamak, açık bir duruma getirmek; 3. İleri sürülen sorunun gösterdiği zorlukları tam bir şekilde araştırmak, incelemek; 4. Eşyayı oldukları gibi göz önünde tutmak ve geçmiş tartışmaların sonuçlarından çıkan akıl yürütmelerden yararlanmak.

Bunları yapmak suretiyledir ki Aristo, sözü edilen kanunun ebedî ve tek özünü belirtme başarısını gösterir ve bunu halletmeye çalışır".

Aristo, bu suretle bilimin bütün alanlarında bir tarihçi gibi uğraşmıştır. Bunun en büyük kanıtını, felsefe tarihine hizmet eden yazılarında görürüz. Metafiziğinin birinci kitabı, tama-

mıyle bu hizmeti yapmıştır. Zira, Thalése'den başlayarak Eflatun'a dek tüm filozofları —ikinci derecedeki öğrencilerini değil— eleştirmiş, Fisagorculukla Eflatunculuk hakkında önemli şeyler yazmıştır. Eski sistemleri kendi özel felsefesinin kadrosuna almak suretiyle daha çok dogmacı (dogmatique) kalmıştır. O, bu sistemleri asıl sahiplerinin anladığından daha derin bir şekilde anlamaya çalışır. Onların, kendi icat ettikleri formüllerle özetlerini verir; bu özetler, sistemine doğru yavaş yavaş yaklaşan bir evrim çizgisini izlerler. Doktrinleri tarihsel bağımsızlıklarına göre değil, kendi görüşüne göre olan benzerlik ve ayrımlarına göre sınıflar. Metafiziğinin birinci bölümünün özeti, 'Dört Nedenler' teorisini hazırlamak amacını güder. Kendisinden önce gayeli nedenden başka olan diğer üç nedenden söz edildiğini, sadece Anaxagore'un bir rastlantıyla bu nedenden de söz ettiğini anlatır. Kendisine dek gelen filozofların felsefeye yaptıkları hizmeti, kendi anlayışına göre anlatır, fakat sistemlerinin tarihsel kaynaklarını araştırmaz.

Aristo'nun 'Mantığı': Ona göre mantık, metafiziğe, yani ilk felsefeye bir giriştir. Aristo, bütün eser ve faaliyetlerinde planlı ve metotlu hareket etmiştir. Bunu, bilimleri sınıflamasından da anlayabiliriz: Aristo, bilimleri ansiklopedi gözüyle ele alanların ve bu işte bir sınıflama ilkesi arayanların ilkidir. O, bilimlerde konularının zorunluluğu ve zorunsuzluğu oranında birtakım dereceler görmüş ve felsefeyi genel bir bilim olarak kabul etmiştir. Bu nedenle felsefeyi, 'ilk felsefe' veya koşulsuz ilkelerin bilimi ile 'felsefeler' veya tikel (particulière) bilimler olarak iki bölümü ayırır ki bunlar, Matematik, Fizik, Etik ve Poetik'ten ibarettirler. Felsefe tekdir ve ilk felsefe, bütün diğer bilimlerin ilkelerine kaynaklık yapan bir hazinedir. Aristo, daima bu sınıflamaya bağlanmamıştır. Başka yerlerde, Eflatuncular gibi önermeleri 'Etikler', 'Fizikler', 'Mantıklar' diye sınıflar ve Mantıklar'ı, Theoretik, Pratik ve Poetik olmak üzere üç bilime ayırır. Üçüncüye ise, bütün sanatlarla birlikte, şiir ve musikiyi verir. Teoretik bilimler, 'Bilmek için bilmek' amacıyle sırf gerçeğin spéculatif araştırmalarını inceler. Bu, bilimlerin en asilidir; ve bu bölümdeki bilimler, en soyuttan başlayarak ontoloji bakımından en gerçek (réel) olana doğru sınıflanmıştır. Gerçekten, evvelâ konularından bağımsız olarak sayı, şekil ve hareketleri inceleyen 'Matematik'; sonra, matematik konulara gerçek bir değer veren, yani kendisinde içsel bir ilke olarak mevcut bulunan harekete bağlanmış 'Doğa' (Fizik) bilimi gelir. Son olarak 'Tanrıbilim' gelir ki, konusu, 'var olması nedeniyle varlık (l'Etre en tant qu'être) dir; ve bunu tikel ve olumsuz koşullara bağlı olmayarak inceler. Aynı zamanda, ayrılmış, değişmez ve en gerçek bir varlık olan Tanrı'yı da inceler ki bu, 'ilk felsefe'nin önemli bir konusudur. Fizik ise, 'ikinci felsefe'dir. Matematik de bu bölümdendir. Görülüyor ki, bu sınıflamada mantık yoktur. Zira mantık, gezimcilerin dediği gibi, bir bilim değil, belki, bilimlerin bir 'alet'idir. *(Organon)* Bu, ancak öğrenimin ve öğretimin bir girişinden ibarettir. Diğer bilimler, gerçekliği ilgileyen konularla uğraştıkları halde, mantık, 'kavramlar'dan (concepts) söz eder. Pratik bilimler ise, kendi dış sonuçlarına bağlı olmaksızın ajanın kendi faaliyetini inceler. Fakat poetik, yani şiirî bilgileri öğrenecek olanlar, ister şiir, ister belâgat öğrenmeye çalışsınlar, bu sanatların sanatı olan 'Diyalektik'i öğrenmeye zorunludurlar. Zira bu, mantığa değil, şiirî bilgilere dahildir.

Aristo, genel olarak mantığın babası sayılır. Bu, mantığın kendisi tarafından icat edildiğini göstermez. Çünkü Aristo'dan çok önce, Fisagorcular ele alırlar, Sokrat ve Sokratçılar, çelişiklik, nedenlik... vb. ilkelerle kıyas'ın (syllogisme) bazı kurallarını biliyorlardı. Aristo, bunları bir sisteme bağlamış ve kıyas mantığını kurmuştur. *Organon* adını alan ve filozofun mantığa dair bütün düşündüklerini kaplayan bu eser, şu kısımlara bölünmüştür:

1. *Kategoriler:* Bu, terimler teorisinden söz eder. Bunun son bir bölümü genel olarak 'tasdiklerden sonra' (post-predicament) adını alır ki, kitabın aslına en eskiden yapılmış bir ektir.

2. *Yorumlamalar (l'Hermènia):* Düşüncenin önermedeki anlatımını inceler. Bu kısmın on dördüncü bölümü ile son bölümü şüphelidir.

3. *Analitik:* Önermelerin sonuçlarına veya kendilerinin gerçeklikleri için zorunlu olan öğelerine irca etmeye yarayan metodu inceler. Bu kısım, iki kitaptır:

a) *Birinci Analitik*'dir ki genel olarak kıyas teorisini inceler. Bunda kıyasın doğuşu (ch. I-26), kıyası icat etmenin araçları (ch. 27-30) ve bütün güvenilir akıl yürütmelerin kıyasa ircaından ibaret olmak üzere üç bölümdür.

b) *İkinci Analitik*'dir ki, (ispat) teorisini, yani öncülleri zorunlu olan kıyas'ı(apodiktik) inceler.

4. Saydığımız üç bölümden ayrı olarak *Topikler.* Aristo, bunun dokuzuncu ve sonuncu kitabında daha çok Sofistlerin kanıtlarını reddettiği için, buna *Sophistarum Elenchi* adını vermiştir. Bu eser, sadece herkes tarafından kabul edilmiş görüşlerden (opinions) ibaret olan diyalektik veya olasılı (probable) akıl yürütmelerinden söz eder. Bu eserler arasında *Zıtların Seçilmesi (Des Oppsés), İnkâr (De la Négation),*

Bölme ve Tarifler gibi bazı kitapçıkların kaybolduğu sanılmaktadır. Zira, elimizde bulunan diğer bazı mantık kitaplarında bunların adına rastlıyoruz.

5. *Retorik:* Öncülleri, dinleyenleri kandıracak bir şekilde seçilmiş olan hitabet akıl yürütmelerini veya Antimem'i inceler.

Aristo'ya göre mantık, akıl yürütmelerin en saf suretlerini incelediği için, ispat (démonstration) bilimidir. Eflatun'un bilimde kullandığı metot, diyalektikten ibarettir. Aristo, bu metodu aşırı bir tutku sayar; ve der ki: Diyalektik, bir teoriden başka bir şey değildir. Tartışılan bir konu üzerinde keşfe yarayan metot, öncülleri basit görüşlerden ibaret olan akıl yürütmelerdir ki bunlar, sadece kabul edilebilirler; ve yenilgiye uğramış olan, problem karşısında bir çelişikliğe düşmeksizin, 'Evet' veya 'Hayır' demesini yeter bulur. Diyalektik, kendi meşru gayesine döndüğü zaman bilgiçliğe (sophisme) ve didişmeciliğe (éristique) yer verir. Diyalektik, ancak zekâ için bir jimnastiktir, bir soruşturmadır; veya kendi kendisiyle uzlaşmayan bir sınama'dır (épreuve). Her ne kadar, diyalektik, bir deneme ile konunun bilimsel bilgisindeki yanılmayı keşfe hizmet ederse de, bu kez de konu, bilimin ilk ilkeleri çok bilgililer tarafından okutulmuş veya ortaklaşa görüşlerden ibaret kalmış olur. Ona yolu açmaya veya temizlemeye yarayan tek araç, hayalî olasılıkları reddetmektir. Fakat bilginin konusu, görüşlerin olasılığı (probabilité) değildir, belki, 'gerçek'tir. Şu halde bilgi, ispata dayanır, kesin bilgiyi birtakım basit gerçeğe benzerliklerin (varissemblances) kanıtlarına döndüremeyen bir kanaat (conviction) kaynağıdır. İspat teorisi ile 'Analitik' sona erer. Analitiğin, retorik ve diyalektiğe kendi sınır ve alanlarını çizmesinin nedeni, ispat edilmiş bir bilginin koşullarını çözümlemiş olmasıdır. Şu halde, mantığın asıl konusu, ispatın faktörlerini, yani 'Terimler'i, 'Önermeler'i, 'Kıyaslar'ı incelemekten ibarettir.

'Terimler, bir önermedeki bağların çözülmesiyle elde edilen öncül veya özne'ye (sujet) yüklem olan öğelerdir. Şu halde her terim, düşünülmüş olan, fakat bir 'bağlantı dışında' anlatılan sözcüklerdir. Yani, bunlar birer sözcükten başka bir şey değildirler. Çünkü, dilde düşünce dışında kalan uylaşımlı (conventionnele) bir şeyler vardır. Eşanlamlıların (synonyme) yanıbaşında eşsesli (homonyme) olanlar ve türlü kavramları anlatan aynı sözcükler de vardır. Bu, 'düşünceden soyulmuş olan konular', Aristo'nun kategori adını verdiği noktalardan da incelenebilir. Geniş anlamda bunlar, öznenin haber verdiği veya bir yüklemenin (imputation) edimi, yahut da bundan oluşan anlam veya delâlet ettiği şeydir. Fakat daha dar anlamda kategoriler, varlık için söylenilen her şey, varlığa yükletilen şekillerdir; ve bunların olabilen, ilk ve başka bir şeye döndürülemeyen türleridir; yani, Boèce'den sonra yüklemleme (prédicament) adı verilen şeydir. Aristo, bunların bir gramerci metoduyle ve görgül (emprique) olarak bir listesini verir ki, hepsini sırayla kullanmamış olmakla birlikte, on tanedir. Bunlar, olumsal varlıkların en yüce cinsleridir. Bunlardan birincisi maddesel tasarımlara, diğer dokuzu ise, soyut tasarımlara aittir. Bu nedenden bunların hepsi ilinekdirler (accident):

1. *Öz, Töz* (kuş, çocuk gibi); 2. *Nicelik* (üç ay gibi); 3. *Nitelik* (uzun, şekerci gibi); 4. *Görelik (relation)* (iki kat, yarım gibi); 5. *Yer (lieu)* (evde, okulda gibi); 6. *Zaman* (bugün, yarın gibi); 7. *Duruş (attitue)* (ayakta, uzanmış gibi); 8. *İyelik (possession)* (elbiseli, silâhlı gibi); 9. *Tutku* (utanmış, yorgun gibi); 10. *Aksiyon* yani eylem, (yaşıyor, okuyor gibi).

Bunlar bir bağa sahip olmadıkça kendi anlamları bakımından ne doğru, ve ne de yanlıştırlar. Bunlar yalnız düşüncenin değil, aynı zamanda gerçekliğin (réalité) çeşitli türden ilk ve basit fikirleri, kadrolarıdır. Bir şeyi tam ve doğru olarak bilmek için, bu on kadronun gerektirdiği soruları cevaplandırmak gerekir.

'Kavramlar teorisi'ne gelince: Aristo'ya göre bilimin konusu, genel olandır. Fakat genel'in öz'ü, bireyleri gözlemekle elde edilebilir. Öyle ise, ruhun ilk edimi, 'duyum'dur. Bunsuz hiç bir şey öğrenilemez. Kavranılabilir (intelligible) şekiller, duyulur (sensible), şekillerin içinde bulunurlar. Bazı genel nitelikleri duyumlarla algılarız. Fakat biz onları, ancak, "filan bireye, filan zaman veya yere ait oldukları takdirde" algılayabiliriz. Genel'i, bütün bir varlık sınıfını ilgileyeni hissedemeyiz. Mademki ispatlama, hissedilmeyen genel üzerine dayanıyor; öyleyse bilimi, duyumlar veremez. Bilim, duyumla başlar, fakat duyumlar bilim değildirler. "Duyumlar, bazı hayvanların ruhunda kalır, diğer bazılarında ise kalmaz. Kendilerinde duyumun konusuyle birlikte kaybolduğu kimseler, neyi hissettiklerini bilmezler. Fakat, kendilerinde bu duyumları saklayan kimseler, hissetmedikleri zaman da bile, duyumlarından bazı şeyleri ruhlarında bulabilirler. Bu sonuncular arasından bir kısmında duyumun bu dayanıklığından akıl yürütmeler doğar. Diğerlerinde ise, doğmaz. Böylece, duyumdan bellek, bellekten de aynı konunun çoğu zaman tekrarlanması dolayısıyle deney doğar. Deney, genel'in, bir'in, birçok'un, yani hissedilen eşyada benzeyen şeylerin artakalanıdır (survivence)". Şu halde deney, insan için bilim ve sanatın harekete başlama

noktasıdır. Bundan anlaşılır ki, bazı hayvanların sadece duyumları, bir kısmının ise yalnız bellekleri vardır. İnsan ise, ayrıca sanat ve akıl yürütmeye sahiptir. Demek ki insan, deneyi bellekten çıkarıyor; yani, karşılaştırma ve soyutlamayla tikel'in içinde bulunan genel'i çıkarıyor. Genel, bütün bireylere uygun gelen demektir. Daha doğrusu, varlığın özünü paylaştığı cihetle bireylerde daima onaylanandır. Genellikte birtakım dereceler vardır. Cins, tür... vb. gibi. 'Cins', birtakım bağımlı kavramların müşterek yüklemlerini kaplayandır. Bu ise, bir cinsin birliği içinde 'tür' bakımından birçok özneler onaylanıyor demektir. Bir soruya verilecek karşılığın ilk terimi, cins'tir. Örneğin, demir nedir? sorusunun karşılığı, madendir, gibi. Türleri bilebilmemizin nedeni, cinslerin varlığıdır. Bir bakıma da cins, kapladığı şeyler nedeniyle daha az belirli ve daha az zengindir. Âdeta o, şeklini türler teşkil eden madde gibidir; cinsin içinde bulunan müşterek karakterlere, kapladığı varlıklardan bir kısmının, diğer varlıklardan ayırt etmeye yarayan esaslı karakterleri eklenecek olursa 'tür' elde edilir. Şu halde cins, tür ile bu tür'ü nitelendiren 'ayrımlar'dan (difference) meydana gelmiştir. Aristo, bu seçkin (distinctif) karakterlere, Boèce'in tercümesine göre, 'türsel ayrım' (differentia specifica) adını vermektedir. Bu ayrımlar, 'ilinek' (accident) değildirler. Öz'ün belirlemeleridir (déterminations). Bunlar, bir öznenin içinde bulunmazlar. Fakat, bu özneyi, onaylamaya yararlar. Yani, özünü teşkil ettikleri özneden bağımsız olarak var olamazlar. Aristo, sırf ilinekle, türsel ayrımlar arasına bazı türlere ait olan nitelikleri koyar ki, bunlara 'öze' (le probre) adını verir. Örneğin, bir insanın gramerci olması, onun bir özesidir.

'Tarif'e gelince: Bu, bir terimin içinde bulunanları çözümlemekten ve onu bir birleşik sayarak belirtmekten ibarettir. Hayali bir kavramın tanımı, kavram veya sözcüğün yalnız anlamını söylemekten ibarettir. Fakat, öğretici bir tanım, bir yandan eşyanın tabiatine dair bilgi vermek, bir yandan da onun gerçekliğini öğretmek zorundadır. Şu halde, kavramın gerçekliğinde iki öğe vardır. Biri nispeten belirsiz olan cins'tir ki, genel olarak özünü ve içinde olanını teşkil eder. Diğeri ise, yukarda söylediğimiz 'türsel ayrım' 'öze' veya 'şekil'dir ki, bir şeyin bağımsız olarak varlığını teşkil eden karakterlerdir. Bu nedenle tanımın öğeleri, tanımlanan şeyin kaplamının (extention) yanı olmalıdır. Tanım, bir karakterler topluluğudur ki, her biri ayrı ayrı alındığı takdirde, diğer konulara da uygun gelir. Yalnız tanımlanan konuya uygun gelmez. Ancak hepsi birden tanımlanan konuya uygun gelebilir. Verilmiş bir konunun kavramını, elde etmek için cins'i türlerine bölmek, türleri de alt türlerine (sous espéces) ayırmak ve böylece bölünemeyecek olana dek ulaşmak gerektir. Bu suretle en sonunda bireysele dek inilmiş olur. Tanımlanan konuyu, içine başka konuları da alacak kadar geniş bir bölüme tabi tutmamalıdır. Yani tanımda haber verilen ilk cinsle ayrımlardan başka bir şey bulunmamalıdır. Görülüyor ki, Aristo'da kavram, dili teşkil eden sözcüklerdir. Bu konunun diğer ayrıntıları, klasik kitapların genel mantık bahislerinde incelenebilir.

Önermelere gelince: Aristo'ya göre, kavramlar, ruhun saf; soyutlamaları değildirler. Bunlar, aynı zamanda eşyanın özlerine karşılıktırlar. Kuşkusuz ki bunlar, bireyin dışında bulunmazlar. Fakat bireyde daha gerçek olarak var olanı, şekil ve edim gibi maddeyi belirteni anlatırlar. Bunlar olmadıkça hiç bir şey tanımlanamaz. İşte, önermeler, kavramların birbiriyle ve bireylerle olan bağlılıklarını tanımlar ve bunlar da kavramlardan fazla bir şey değildirler. Önermeler varlığın tabiatı yüzünden yapılabilmektedirler. Zira, önce genel, bireyselde gerçeklenir: Sokrat, insandır... gibi. Sonra genelliğin dereceleri vardır. Bunlar, 'nitelikleri'ne göre, 'olumlu', 'olumsuz'; 'nicelikleri'ne göre, 'tümel', 'tikel'; ve 'kiplikleri'ne (modalité) göre, 'yalın önerme' (assertorique) 'zorunlu önerme' (problematique) olarak sınıflanırlar. Nihayet birbiriyle 'zıt' ve 'karşıolum' durumunda olan önermelerle 'evirtim'in (inversion) şekil ve anlamları gelir ki, bunlar da bugün klasik bilgiler arasındadırlar.

Kıyas Teorisi: Aristo, kıyas'ın en gerçek yaratıcısıdır. Bunu kendisi de açıkça söylemektedir: «Retorik hakkında birçok ve eski çalışmalar vardır. Fakat, düşünmek sanatına dair, bizden önce hiç bir şey yoktu. Biz, uzun ve zahmetli araştırmalarımızın sonuçlarını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmadık" (*Soph. E.*, ch. XXXIV).

Birinci Analitik: Bu önemli konuyu inceler: İspat (demonstertion) en gerçek bir bilimsel metottur. Bunu diyalektikle karıştırmamalıdır; ispat, diyalektiğin teklif ettiğini, ister istemez kabul ettirir. Eflatun, neyi ispat etmelidir? diye sorar. Bu suretle karşısındakine bağlı kalmış olur... İspat, ilkelerinden veya onların araçsız sonuçlarından hareket etmek suretiyle, bize gerçeği verir, ispat, tümel olarak zorunlu olanı ve başka türlü olamayanı gösterir" (*Metaph.*, 1015, b. 7).

Aristo, gerçeğe benzeyeni (vraissamblance) yeter bulur ve görüşü (opinion) geçemez (*Top.*, I, 1). O, bize ancak olabileni verir. Zira, diyalektik, kendisine soru soranın herhangi bir

hipotezini dilediği gibi seçmesine dayanır. İspat'ın konusu ise, kavramlar arasındaki tümel ve zorunlu olan ilişkileri (rapports) kuracaktır. Aristo'nun kavramı, bilginin, varlığın, maddenin ilkeleri ve düşüncenin şeklî (formelle) ilkesidir. Onda kavram, en gerçek olanı, özü ve ereği anlatır. Aristo'nun dedüksiyonda kurduğu esas, tümel olan öncül'ün doğrudan doğruya akıl tarafından tanınması ve tikellerin bundan çıkarılmasıdır. Ona göre, kıyas'ın üç şekli vardır: 1. Orta terim, küçük terimde yüklem, büyük terimde konu olur. Şair duyguludur, duygulu olan acı çeker, öyle ise şair, acı çeker, gibi. 2. Orta terim, küçük ve büyük terimde yüklem olur: İnsan düşünür, bitki düşünmez. Öyleyse, bitki düşünmez, gibi. 3. Orta terim, büyük ve küçük terimde konu olur: İnsan duyguludur; insan ölür; öyleyse duygulular ölürler, gibi. (Aristo'dan sonra Galien tarafından bulunduğu iddia edilen bir dördüncü kıyas vardır. Bunda, orta terim, küçük terimde konu, büyük terimde yüklem olur. Yani, birinci şeklin aksi olur. Her insan canlıdır, her konuşan insandır, öyleyse bazı canlılar konuşur, gibi).

Aristo, 'İspat'ı: "Zorunlunun kıyası veya kıyasın bilimi, yani bilgi üreten bir kıyas" diye tanımlamıştır. Onun mantığı, hiç bir deneye bağlı olmayıp, salt akıl yürütme demek olan bir düşünce zinciri teorisidir. Diğer bir deyimle, soyut ve saf bir dedüksiyondan ibarettir. Bu mantık, esasen bilinen bir bilginin ispatında işe yarar. Bu nedenden Rönesans döneminde olduğu gibi, yeni gerçekler aramaya başlanınca, şiddetle hücuma uğradı.

Endüksiyon teorisine de en önce Aristo'da rastlarız. Bilim, genel'in bilgisi olunca genel, ancak tikel vasıtasıyle var olabilir; ve biz bunu duyulur gerçekliklerden ancak endüksiyonla çıkarabiliriz (*Top.*, I, XII, 105/a). Ona göre, bu dedüksiyonun aksi olan bir zihin faaliyetidir; açık olduğu kadar da kandırıcıdır. Fakat kıyas, daha çok, karşımızdakini cevap veremez duruma getirir ve ispat'a da yeteneklidir. Endüksiyon, hatipler için, kıyas ise, bilim için zorunludur. Bu mantığa yapılan hücumlarda, bugün klasik bilgiler arasındadır. Bununla birlikte, bu hücumları yapan filozoflardan söz ettikçe, bu mantığın ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır. (Bkz. N. de Cusa, Bacon, Descartes St. Mill... vs.).

İlk felsefe veya metafizik: Andronikus'ün *Tablolar*'ında, fizikten sonraya (Méta ta physica) konmuş olan bu kısım, Aristo'nun bilimleri sınıflamasında 'Teoretik' adını verdiği spekülatif bilim zümresinin en yüksek derecesini teşkil eder. Méta ta physica sözcüğüne ilk kez Andronikus'ten biraz daha genç olan Şam'lı Nikola'da rastlarız. Bu eser, Yunan harfleriyle birtakım bölümlere ayrılmıştır. Aristo, bu konuda, Demokrit'in mekanikçiliğine ve Eflatun'un gerçekçiliğine saldırır. Hocasının düşüncelerinden pek de kendisini kurtaramamak şartıyle şu sorunu inceler: 1. 'Tümel ile bireysel arasındaki oran ve özün niteliği'; buna karşılık verebilmek için, 'Şekil', 'Edim' (acte), 'Madde' ve 'Güç'e (puissence) baş vurur ki, felsefesinin bütün diğer kısımlarına da taşan bu konular, *Kategoriler*'le ilgilidir. Önce, ilk felsefenin konusu nedir?.. *Kategoriler*'in en yücesi, 'Öz'dür (ousia). Yani, her çeşit nicelik, nitelik, zaman ve uzay dışında eşyanın öncel (ezelî), ebedî ve mutlak niteliğini basit varlığın ilke ve nedenlerini, yani eşyanın zorunsuz'a ve relatif'e zıt olan ilkelerini inceler (*Meta.*, V, 7; VI, 4). Bütün diğer bilimler gerçekliğin ancak belirli bir parçasını incelerler. Oysa, ilk felsefe, varlığın kendisiyle, hiç bir koşula bağlı olmayanla uğraşır. Bu, çok ince, uzun, soyut bir çalışmaya ihtiyaç gösterdiğinden, Aristo, bu bilimi, sabahın en yüksek bir dersi sayar; ve sadece seçkin öğrencilerine öğretirdi. Varlığı incelemek demek, varlığın düşüncede beliren çeşitli görünüşlerini analizden geçirmek ve belirtmek demektir. Yani, varlığın kökenini araştırmak, devinim ve sükûn gibi karşılaştığı değişiklikleri göstermek ve varlığın tüm tikel ve özel şeylerde ortak bir ilke olarak nasıl bulunabildiğini göstermek demektir. Gerek bundan ve gerek metafizik için yaptığı tanımdan da anlaşılır ki, bu bilim, tüm diğer bilimlerden daha üstün ve öncedir. Zira metafizik, öteki bilimlerin kurulmasına hizmet eder. Aynı zamanda bu, tüm diğer bilimlerin en asilidir. Çünkü, düşüncenin ulaştığı en yüksek varlık, Tanrı'dır. Ve ancak bu bilim sayesinde Tanrı'ya dek yükselebiliriz.

Aristo'ya göre *Kategoriler*, varlığın belirlemeleridirler (déterminations) ki, bunlar vasıtasıyle eşyayı tanıyabiliriz. Zira bunlar, varlığın yüklemleridir; ve bunların hepsi, varlığın gerçek, sabit ve değişmez temeli olan Öz'e dayanır. Öz, her varlıkta mevcuttur ve diğerleri de kendisine bağlanabilen ilk kategoridir. Ancak bundan sonra, varlığın değişici görünüşlerini anlatan diğer dokuz kategori gelir ki, bunlar varlıkların birbiriyle karşılaştırılmalarından doğarlar. Eflatun'un *İdealar*'ıyle eşya arasındaki bağlılaşmaların ne olduğu belli olmadığı gibi, *İdealar*'ı, eşyadan ayrı varlıklar gibi kabul etmek de yanlıştır. Çünkü Aristo, genel'in bireysel dışında veya yanında bulunamayacağını iddia eder. Genel, kendiliğinden de var olamaz. Nitelikler de kendilerine sahip olan bireylere bağlanmaksızın var olamazlar. Öz olarak ve varlık olarak mevcut olabilen yalnız bireyler-

dir. Bilimin konusu olan tümel'i, ancak bireylerin ve olayların gözlemi ve tikel eşyanın incelenmesiyle elde edebiliriz. Kavranılabilir (intelligible), duyulur (sensible) da saklıdır. Bilimin amacı ise, kavranılabileni açıklamaktır. Değişikliğe uğrayan her tikel varlık, şu anda mevcut olmayan, fakat biraz sonra var olabilecek olana nispetle kendisinde olabilir (possibilité) bir öğeyi saklar. Örneğin, şu yuvarlak masa, kare veya oval olabilir. Şu halde şimdi yuvarlak olan masada başka bir şekilde olabilmek durumu, bir 'güç halinde' (en puisssence) mevcuttur. Aristo, şu veya bu olabilen, soyut olarak düşünülebilen her çeşit belirlemelerle ilgisiz ve her çeşit değişmelerin sürekli öznesi olan şeye 'madde' adını vermektedir. Fakat, böyle belirlenmemiş (indéterminé) olan şey, kendi kendine yetmeyen bir kavramdan başka bir şey değildir. Bir maddenin çeşitli değişiklikleri almaya yetenekli olması için, onun sabit bir şey olmaması lâzımdır. Bu sabit öğe, tüm gerçek varlıkların bünyesine giren ikinci bir ajandır ki, buna Aristo, 'Şekil' (forme) adını vermektedir. Ona göre 'Şekil', varlığın herhangi bir durumu, edimi, değişmez bir oluş biçimi değil, belki, bu varlığı kaplayan 'ilk edim'dir, varlığın en esaslı olan durumudur. Bu, zorunsuzluğun gerçeklenmesi ve tamamlanmasıdır; varlığın kazanabileceği her çeşit belirlemelerden bağımsız olan bir niteliktir. Bu nedenle Herkül, kendi heykelinin yapıldığı tahtaya göre, bir şekildir. Tunç, çıkarıldığı toprağa göre, bir şekildir. Ruh da bedene göre bir şekildir. Demek ki, varlıkların ayrımlarını yapan ve kendi özel varlıklarının işaret ve esası olan, şekildir. Ancak şekil sayesindedir ki, varlıklar tanımlanabilirler; ve birbirinden ayırt edilebilirler. Bununla birlikte, şekil ve madde, birbirine ayrılmaz bir surette bağlıdır ve bunlar birleşmek için hiç bir araca muhtaç değildirler. Zorunsuz olarak gerçek bir duruma girdikleri zaman, birbiriyle kaynaşmış iki öz karşısında bulunmayız. Madde, zorunsuz olan şeydir. Şekil ise, gerçek duruma gelmiş olan şeydir (*Meta.*, 1045, b, 17).

Madde, var olmayan (non-être) değildir, belki, mantıksal bir zorunsuzluktur (*Phy.*, I, 9). Şu halde şekilsiz madde ve maddesiz şekil olamaz. Var olan her şey bir bakıma madde, bir bakıma da şekildir. Şekil, belirlenmemiş maddenin edimi olduğu için, maddeyi belirli bir duruma getiren en esaslı karakterdir. Demek ki, yukarda da söylediğimiz gibi, şekil ile madde, —Eflatun'un *İdealar*'ı gibi— varlığın iki yönünden başka bir şey değildir. Eflatun gibi Aristo da, fikirle anlatılan varlığı, bilimin tek konusu sayar. Fakat, kavranılabilir öğe, varlıktan tamamen farklı bir şey değil, belki, onunla karışan bir şeydir. Bu konuda Aristo, hocasından esaslı bir surette ayrılır. Eflatun'un *İdealar*'ı ile eşya arasındaki bağlılaşmaların ne olduğu belli olmadığı gibi, *İdealar*'ı eşyadan ayrı varlıklar gibi telakki etmek de yanlıştır. Nasıl olur da, örneğin, yuvarlak, yuvarlaklıktan ayrı olabilir? Yuvarlaklık, yuvarlak olan şeyin yuvarlaklığından başka bir şey midir? İnsanlık, et ve kemiğiyle tanıdığımız insanların, örneğin, Callias'ın dışında ne olabilir? Atların yaşadığı âlemden başka bir de at fikrinin yaşadığı âlem varsa ve bu atlık düşüncesi, bu ikinci âleme taalluk ediyorsa, nasıl oluyor da bu düşünce, gerçek atlarla bir münasebete girişebiliyor? Eflatun'un teorisi, gerçekliğin en doğru koşullarını bilmeyen şair bir ruhun düşlerinden başka bir şey değildir. Aristo'ya göre madde, şekilden şekle bir ilerleme evrimi geçirerek yükselir. İlk belirlenmemiş madde, ancak bir analoji ile anlaşılır ki, bu madde son analizde, bütün gerçekliğin temelinde bulunur. Diğer cihetten de her şey, son ve kendi özesi olan maddeye sahiptir. Örneğin, mermer, heykelin son maddesidir. Bu iki son uç (münteha) arasında ilk maddenin belirli ve kendisiyle en yüksek şeklin birleşebildiği madde olmak için sırayla kazanacağı birtakım orta şekiller vardır. Yani, bütün doğa, kendi içinden, yine kendisini, daha iyiye, daha yetkin bir şekil almaya, Tanrı'ya doğru yükseltmek için baskı yapan mistik bir atılma ve bir istekle canlanmıştır. Şekil, bu atılımın egemenliği altında aksiyonun bir ilkesi olur; ve maddeye kendi damgasını vurur; maddeyi kendi içinden yuğurur. İçsel (dahilî) bir mimar gibi maddeyi imal eder. Bütün doğa, gelişmekte olan bir artist düşüncesi gibi belirir. Şekil, kendi kanununu, yine kendi taşır. Bu gayeliğin (finalité) üstün gelmesi demektir. Fakat bu, içsel bir gayeliğin üstün gelmesidir. Bu kurucu faaliyet, maddede, hiç bir engele rastlamazsa, maddenin bütün güçlerini tüketecek ve edimin en geniş derecesine yükselecek ve bir atılımda evrenin o madde dışında kalan tekmil kısımlarıyle ahenkli olarak kendisini bulmuş olacaktır.

Böylece maddede gerçeklenen şekil, bir vuruşta o kadar tam olarak gerçeklenmiş olacaktır ki, madde ve şeklin birleşmesi demek olan heykel, tam olarak ve bir ideal biçimine girmiş olacaktır. Artık bu varlıkta değişme olamaz ve buna ihtiyaç da yoktur. Zira, artık bu eserde her çeşit karışıklık, her çeşit yetkinsizlik (imperfiction) büsbütün kaybolmuş olacaktır. Âlem, ebedî bir esirme (éxtace) içinde devinimsiz kalacaktır. Çünkü daha iyiye doğru, yani Tanrı'ya doğru olan bu çekim, geniş bir surette ve sürekli olarak gerçeklenecektir. Fakat, yazık ki, bu fani dünyada daima idealle gerçek arasın-

da esaslı bir sapma olacaktır. Maddenin bu dünyada daima ve zorunlu olarak sınırlayıcı bir etkisi vardır. Madde, az çok bir yetkinsizliği içine aldığı için, bir zorunluluğu temsil eder. Ve en sonra Merkür bir kez gerçeklendikten sonra, saf olarak ideal olmaya son verir. Madde, yetkinsizliği ve bazı eksikleri kapsar ki, bunu gerçekten artist olanlar pek iyi hisseder ve bundan pek ıstırap duyarlar. Bir ev mi yapılmak isteniyor? Taş, tahta, kiremit... ve uzun, zahmetli bir çalışma lâzımdır. Bu nesnelerin her biri, mimarın daha önce tasarlayıp hazırladığı kadroya girmek hususunda yetkinsizliklere, direnmelere ve sertliklere sahiptirler. Bir tahtayı rendelemek için, rende lâzımdır ve bir rende yapmak için bir fabrika ister. Filan adada bir mülk elde etmek istendiği zaman, fikir çabukluğuyle buna muvaffak olunamaz. Uzun bir yolculuk lâzımdır. Yolda bir fırtına da çıkabilir. Şu halde, her şekil gerçeklenebilmek için, bir taraftan karışık, bir taraftan zor olan birtakım koşullara ihtiyaç gösterir ki, bu koşullar, pasiftirler; bu nedenden de maddenin direncini andırırlar. Nesne (objet) bir kez teşekkül edince, madde karışıklık ve daha az yetkinlik ilkesi olmaya devam eder. Bir evin yapılması biter bitmez, ağırlık, nemlilik, su ve rüzgâr etkisiyle yıkılmaya başlar. Eğer hissedilmeyen, fakat günden güne daha derin olup zıtları art ardına sökün ettiren aşınma olmasaydı, madde içinde bulunan değişme ilkesi olmasaydı ölüm nereden gelecekti?

Varlıkların normal bünyeleri tarafından kaplanan bu yetkinsizliklerin yanıbaşında, maddenin sınırlayıcı etkisi kendini gösterir. Delphe gezisine baş vurulur, fakat yolda hırsızlar tarafından soyulmuş olabiliriz. Evimizden fırtınalı bir havada çıkmış oluruz da, bir yıldırım isabetine uğrayabiliriz; ve bize sağlık versin diye kullandığımız bir ilâçtan ölebiliriz. Arz'a mesut bir feyiz ve bereket veren zaman, soğumuş ve yağmurlanmıştır ve aynı zamanda toplanmış olan taneler de ambarlarda çürümüştür. Pek ahenkli olan organik hayat, her dereceden birtakım canavarlar yaratır. Şu halde, âlemdeki ahlâksal 'şerrin' varlığı da böyle açıklanabilir. İnsan, kendi aklının muzaffer ışınlarına itaat edecek yerde, birtakım karışıklıklara kayar ve kendini terk ederse, bu, kendisinin eşyaya tam uygun (adéquat) olan bilimden yoksun olmasındandır. İnsandaki bu yetkinsizlik, şekilde değil, belki taşıdığı maddenin sınırlı oluşundandır.

Madde, varlıklarla olan münasebetlerine (relations) göre, önemli bir rol oynar. Zira, varlıkları şu veya bu yapan, yani bireyleri imal eden maddedir. Bütün nesneler için şekil aynıdır. Masa, maddeden ayrı bir şeyse, kendisi nereden gelmiştir? Sokrat, Alsibiad, Callias... vb. şeklinden birbirinden farklı olan insanları maddeden kim yapmıştır? Madde. Şu halde madde, ortaçağlarda çok tekrar edildiği gibi, bir bireylik ilkesidir. Nihayet, maddenin işlevinde, daha derin ve içten (intime) bir şey daha vardır. Eflatun'un zannettiği gibi, şekil, dıştan gelmiyor, belki, maddenin içinden geliyor. Olmak bakımından içinde bulunan her şeyi, kendi hazinesinden çıkaran, maddenin kendisidir. Tahta çemberin içinde tahta olmayan bir şey yoktur. Bedenden önce olmayan ruhta —bu, 'akıl' veya 'nus' değilse— kendi dışından gelmiş olan hiç bir şey yoktur. Madde, kendi geniş göğsünde var olan ve var olacak olan her şeyi kaplamıştır. Madde, âdeta nehirlere kaynaklık ve mansaplık yapan Okyanus gibidir. Bir varlığın özü, ancak fikir bakımından farklı olan iki esaslı ilkeyi kapsar. Varlıktan bütün şekilleri kaldırınız, madde yok olur. Varlıktan bütün maddeyi kaldırınız, hiç olmazsa bu dünyada hiç bir şekil kalmadığını görürüz. Gerçek olan eşyada iki ilkeden her biri, bir baltanın keskin olan iki yanı ve göz için görüm gibidir.

Aristo'ya göre, ilk felsefe, burada açıklandığı gibi, yalnız varlığın bir analizini değil, aynı zamanda, 'varlığın nedeni'ni de araştırır. Zira, doğayı incelediğimiz zaman, 'değişmeler'den ibaret olan birtakım olaylar görürüz: Hareket olabilmek için, şu veya bu olmaya elverişli olan bir 'madde' ile hareket veya değişmenin 'gerçekliğini anlatan bir 'şekil' lâzımdır. Harekette maddeli veya şekilli (formele) ilkenin ikisi de 'güç'ten (puissence) 'edim'e (acte) geçişle ilgilidir. Değişmek, hem hareket etmek, hem de olmadığı bir duruma veya olabileceği bir duruma girmek demektir. Her değişme zorunsuzun gerçekliğe geçmesidir. Şu halde, madde, güç halindeki varlıktır. Şekil ise, madde gücünün gerçeklenmesidir. O, tamamlanmış varlıktır. Özet olarak: Var olmak, hareket etmek demektir. Hareketin açıklanması için madde ve şekil yetmez. Maddeye bir şekil vermek ve güçlerini gerçekleştirmek için, maddeyi harekete getirecek bir neden lâzımdır ki; bu da 'yaptıran neden' (cause efficient) veya 'hareketlendiren neden'dir (cause motrice). Mermer maddesinin bir sanat eseri haline gelmesini sağlamak için, heykelcinin düşüncesi de yetişmez; belki onun mermeri işlemesi, maddenin şeklini değiştirmesi de lâzımdır. Fakat, bunun da rasgele olmaması, bir amaca doğru ilerlemesi gerektir. Şu halde sanatçıyı hareket ettiren bir 'amaçlı neden' (cause finale) vardır ki, bu, örneğin onur ve güzellik aşkıdır. İşte, Aristo, hareket veya değişme'yi böylece güç'ten edim'e geçişle açıklar ve bu geçişi de, dört nedenin

etkisine bağlar. Ona göre bu dört neden, birbirine dönüştürülemezler.

Tanrıbilim hakkında Aristo felsefesi çok önemlidir. Onun felsefesinde her şey ilk hareketlendirenin (moteure) düşüncesiyle idare olunmaktadır. Tanrılık hakkında ileri sürdüğü fikirler, kendisinden sonra gelen Tanrıbilimciler tarafından yüzyıllarca tekrarlanmıştır. Aristo, bugünkü anladığımız şekilde tektanrıcı mıdır? Önce, onun da Sokrat ve Eflatun gibi, halk inançlarına ve resmî dine karşı fazla duygulu ve dikkatli olduğunu söylemeliyiz. *Politika* adlı eserinde, din, inan ve törenlerinin çok parlak ve gösterişli olması için uzun uzadıya birtakım düşünceler ileri sürer. Onun bu ruh durumu, ölümüne dek devam etmiştir. Çünkü vasiyetnamesinde annesinin resmini, kendisinin istediği bir tapınakta Demeter'e tahsis ettiği gibi, bıraktığı servetle de dört kadem yüksekliğinde dört mermer heykelin, doğum yeri olan Stagire'e dikilmesini, bunlardan birinin Zeus Soter'e, diğerinin Athena Soteria'ya tahsisini istemiştir. O çevrenin en yüksek bölgelerinde —yani göklerde hiç ölmemek üzere oturan— tanrılara inanmayanları affetmez. Her ne kadar Aristo, Tanrı inancının kaynağını, büyük doğa olaylarında ararsa da, bu, tanrılığı veya bir inancı küçültmek için değil, belki, daha sağlam bir şekilde kurmak içindir. Çiçeron, Aristo'nun kaybolmuş olan bir eserinden şu parçaları nakleder; ki, amaçlı nedeni göstermek için bir çeşit latife gibi telakki edilse de önemlidir. Burada, Aristo: "Arz'ı, denizleri, gökleri seyrederek bulutların genişliğini, rüzgârların şiddetini görerek bu kadar güçlü bir etkiye sahip olan çok güzel, çok büyük olan güneşi gözleyerek" Tanrı'ya akıl erdirir. "O güneşi ki göğün bütün mesafeleri içinde ışığını dağıtmak suretiyle gece ve gündüzü kapsar" ve "gece, arz'ı kapladığı zaman, bütün göğü süsleyen ve güzelleştiren sayısız yıldızlar, bazen azalan, bazen çoğalan ışıklar vericisi ve çeşitli şekiller yaratan ay, nihayet bütün yıldızların doğuş ve batışları ve ebedî hareketlerinin değişmez düzeni, hem tanrıların varlığından şüphe etmemekliğimizi, hem de bunların onlar tarafından yaptırılmış olduğuna inanmamızı emrederler" (Çiçeron, *De Nature Deorum.*).

Bu parçalar, açıkça Sokrat'ı hatırlatırlar. Aristo, bütün eserlerinde ölmez tanrıların varlığından söz eder. Fakat bütün bunlar, kendisinin halk ve devlet dinine karşı olan tedbirli hareketlerinin bir ürünüdür. Bu tanrılardan ne anlamalıdır? Bunlar, tanrısal varlıklardır ve bizim gözlemlerimizden ve pek iyi bir hayat içinde bulunmalarından ibarettir. Aristo, halk geleneklerinin tanrılara yükledikleri aksiyonları beğenmez. Bunların tanrısal onuru bozdukları için atılmalarını ister. Ona göre, halkın tanrıları, hayal gücünün tanrılar şeklinde gerçekleştirmeye çalıştığı insanlardan başka bir şey değildirler. Bunların hepsi, insan biçimli (anthropomorphique) ve boş masallardan başka bir şey değildirler. Aristo, Hesiod'un iddia ettiği gibi, tanrıların kevser içtiklerini, kutsal ve amberli yemekler yediklerini kabul eder. Fakat, der, bunları varlıklarını korumak için kullanmazlar. Aksi olsaydı, kendilerinin ölmezliğini nasıl kabul edebilirdik? Bu yüce varlıklara lâyık olan biricik hayat, düşünce ve dalınç (istiğrak) hayatıdır. Mitolojide edebî ve hoş bir dil vardır. Bunların hepsinde gizli bir anlam saklıdır. Bu iddiada olan Aristo, ilk hareket ettirici düşüncelerin Homeros'ta bulunduğunu söyler. *İliada*'nın VIII. terennümünde Jüpiter, ölmezlere kendi tacını elinden almalarını denemelerini ve kendilerini bir altın zincire bağlayarak arz'a süratle sarkmalarını teklif eder. Yapılacak çabaların ise, boşa gideceğini anlatır: "Fakat, hareket sırası bana gelince, sizleri arz ve denizle birlikte çekmek ve sürüklemek isteyeceğim; sonra da zinciri Olympe'in etrafına saracağım. Böylece her şey asılı kalacaktır. Ben, tanrılardan ve insanlardan üstün olduğum sürece..." cümleleri, bir ilk ve hareket etmeyen hareket ettirici tarafından kımıldatılmış demek değil de nedir?.. Bilgenin bu konu etrafında düşüneceği şey, tanrıların pek yüksek ve pek yetkin bir faaliyetin yanılmayan ve sevinçle dolu hareketiyle canlanmış, çürümek ve bozulmak bilmeyen yıldızlardan ibaret olduğudur. İlk hareket ettirenle bunlar arasında nasıl bir ilgi vardır? Aristo'ya göre, ilk hareket ettiren birdir, tek olmaktan başka bir şey de olamaz. Aristo, hareketin koşullarını bilim yoluyle çözümledikten sonra, Tanrı'yı tanımlar: Hareket, değişme demektir, bu ise maddenin şekille münasebeti demektir. Bu anlamda âlemin hareketi ebedîdir. Zira zaman, zorunlu olarak ebedîdir. Hareket ve değişiklik olmadığı takdirde zaman yoktur. Şu halde hareketten söz edilen yerde, hareket ettirenden ve hareketliden (mobile) söz etmek zorundayız. Hareket, ebedî olduğu sürece ebedî bir hareketliye ihtiyaç vardır. Yani, "hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici"ye ihtiyaç vardır ki, bu, Tanrı'dır. Oysa, âlemde birçok hareket ettiriciler vardır. Bunun bir tanesi yetişmez mi? Doğa, hiç bir şeyi boş yere yapmaz. "Âlem sitesi anarşi istemez". Homeros'un dediği gibi, "Birden fazla başkanın bulunması iyi değildir". Aristo'ya göre, rastladığımız hareketlerin hepsi, ilk hareket ettiricinin etkilerinden doğarlar. Yani, bir tek âlemin varlığı, ikinci derecede hareket ettirenlerin varlığına ve Tanrı'nın birliğine engel olamaz. Bu suretle Aristo'nun zihninde Yu-

nanlıların pek fazla inandıkları bu yıldızlara dair olan çoktanrılıkla tektanrılık kaynaşmış bulunur. Nitekim Aristo'ya göre de, Eflatun ve daha eskilerde olduğu gibi, Tanrı, Âlemin ruhudur. Aristo için doğada her tarafa yayılmış olup hareket eden ve hareketi intikal ettiren pek çok ruhlar vardır. Bunlar, hareketi kimden alıyorlar? İlk semanın ruhundan. Fakat bu kendisi nedir? Aristo, sema hareketinin doğal bir hareket olduğu cevabını verir. Doğal denilen hareket de, hareket edenin içindeki ilkeden fışkıran hareket demektir. Bunun içindir ki Aristo, ruhu, "İçerden hareket ettiren gizli ilke" diye tanımlar. İlk hareket ettirici de semanın ruhu olduğuna göre, bu doğayı hareket ettiren bir ruhtan başka bir şey olamaz. Görünüşte bu, bir çeşit animizmdir. Bununla birlikte Aristo, hiç bir yerde ilk hareket ettiricinin, âlemin ruhu olduğunu söylememiştir. Fakat, felsefesinin toplamından çıkan ve her yerde tanrılığın varlığını savunan fikirlerinden bu sonuç çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığını ilk hareketin nedeni oluşuyle tanıtlayan fikirlerinin kanıtlarını daha açıkça şöyle özetleyebiliriz: Hareket halinde bulunan her şey, bir hareket ettiriciye muhtaçtır; bu hareket ettiricide, hem hareket ettiren hem de hareket eden böyle bir neden serisini sonuna dek takip edemeyiz. Aristo'nun meşhur deyimiyle, "Artık durmak gerektir". Her hareket ettirici, kendini açıklayan diğer bir hareket ettiriciye muhtaç olunca, bütün hareket ettiriciler zinciri açıklanamaz olur. Zira bu hareket ettiriciler zincirini birbiriyle açıklarsak bile, en sonuncusunu açıklayamayız. Bu nedenler zincirinin sonsuzluğa dek takip edilebileceğini zannedersek, olaylar ve nedenler zincirinin de sonsuz bir mesafeye dek ulaşmalarının gerektiğini de kabul etmek gerekir ki, bu, tanımı itibarıyle bile boş bir iddiadır. Çünkü, sonsuz bir mesafe, geçilemez. Bizden başlayarak ilk hareket ettiriciye doğru gerilemek suretiyle hareket eden ve ettiren seri sonsuz ise, yine boş bir fikre ulaşırız ki, şudur: Her tarafta zorunsuzluktan ve güçten başka bir şey bulunmaması ve edim halinde olan hiç bir varlığın mevcut olmaması. Fakat, verilmiş olan belli bir zamanda olasılıktan başka bir şey yoksa, ebedî olarak hiç bir şey mevcut olmayacak ve âlemin varlığı hem açıklanamamış, hem de anlaşılmaz bir şey olacaktır. Hangi yana dönersek dönelim, daima aynı sonuca ulaşıyoruz. Hareket halinde bulunan bütün cisimleri hareket ettiren bir hareket ettirici vardır; ve bunun kendisi hareket ettirilmiş değildir. Şu halde esaslı bir surette hareket etmeyen bir hareket ettirici vardır ki, o da Tanrı'dır. Görülüyor ki, Aristo'nun Tanrı varlığını tanıtlamak için getirdiği kanıt, şu iki ilkeye dayanmaktadır: 1. Edim (acte), eşyanın mutlak niteliği bakımından güç'ten (puissance) sonradır; 2. Şartlı olan şartsız olanı gerektirir.

Tanrı nedir?.. Olduğu gibi düşünülen bu ilk hareket ettiricinin birtakım yüce yüklemleri vardır. Aristo, evvelâ Tanrı diyor, saf bir edimdir. Onda hiç bir madde ve şekil karışıklığı yoktur; hatta hiç bir zorunsuzluk, değişiklik, oluş, üreme veya çürüme durumu yoktur. Kendi özünde var olan her şeyi ebedî olarak gerçekleştirir. Ve bütün bir ebedîlikte var olan ve var olacak olan her şeyi gerçeklendirir. O, kendi kendisiyle özdeştir. Varlığı da zorunludur; bölünmez. Çünkü, her bölünme bir güçten edime geçiştir. Saf edim, bütün varlıkları en geniş bir surette gerçeklendirir. Bu nedenle o, esaslı bir şekilde iyi ve güzeldir; sonsuz güzelliktir, yetkin varlıktır. Yetkinlik, en yüksek bir bilgi derecesini gerektirdiğinden, ebedîliğini uykuda geçirmez. O, düşünür, fakat hiç bir güç ve edim karışıklığını kabul etmeyen bir düşünmeyle düşünür. Ve ebedî olarak düşünülebilen her şeyi, her varlığı ve bu nedenle de kendisini düşünür. O, 'düşüncenin düşüncesidir'. Nihayet ve daima aynı ilke sayesinde, kendi kendine merkezleşmiş ve yoğunlaşmış olan bu düşünce, dışarıya yayılmış ve dağılmış olamaz. Tanrı, maddeyi ve özel şekilleri, eşyanın zorunsuzluklarını düşünmez. Yıldızların dönmelerini, doğanın büyük hareketlerini, fanilerin heyecanlanmalarını, onların boş ıstıraplarını, erdem ve kötülüklerini de bilmez. O, değişmez ve bütün bu şeylerin bilgisi, onun niteliğiyle uzlaştırılamaz. Tanrı, bağımsızdır. Hangi şekilde olursa olsun, dış olayların akışıyle ve bu akışların buyruğuyle meydana gelmiş olsaydı, Tanrı, bağımsız değil, bağımlı olurdu. Karışıklığın bilgisi, Tanrı'nın kutsallığına giremez. Zira o, kendinden başka bir şey olamaz. Tanrı, kendi kendine ve salt kendisine karşı olan ebedî dalınç içinde yaşar. Zira o, kendisinin yok edilemez varlığının genişliği içinde kaybolmuş, tek ve en yüksek bir faaliyet şeklidir. Tanrı, âlemi hiç görmez; çünkü, yetkin olmayan şeyleri görmemek, onları görmekten daha iyidir. "Bir zihnin onur ve itibarı, konusunun yetkinliğiyle ölçülür". O, ebedî ve pek iyi bir hayattır. Bu nedenden de en geniş anlamda mesuttur. Bu kendini düşünen düşünce, âleme, kendini düşünmeyen bir düşünce gibi asılmıştır. Tanrı'nın âlemi nasıl hareket ettirdiğine gelince: Arzu edilende düşünülen şey ve kendini düşünmeye meyleden bir düşünce, kendisi hareket etmeden hareket eder. Zihni belirten kavranılabilir olandır, yoksa kavranılabileni belirten, zihin değildir. Şu halde Tanrı, hareket etmeksizin âlemi bir amaçlı neden

olarak hareket ettirir. Tanrı, âlemin gelişmesinden vücuda gelen bir son ürün değildir. O, mantık bakımından âlemden öncedir. O, bir orduda düzenin bulunduğu gibi, âlemde bulunmaz. O, âlemin dışındadır, tıpkı generalin ordu dışında olduğu gibi.

Tanrısal aksiyonun araçsız ürünü, evrenin toptan ve çembersel hareketidir ki, bundan bütün yok olabilen eşyanın hareket ve değişmeleri zuhur eder. Evren birdir; çünkü Tanrı birdir; Tanrı, zihin olduğu için, âlem ahenkli bir bütün, iyi düzenlenmiş bir şiirdir. Onda her şey, bir tek gaye bakımından düzenlenmiştir. Varlıkların tümelle ilgisi o denli sıkıdır ki, özgür insanların aksiyonları tutsaklarınkinden daha iyi tertip edilmiş bir evde olduğu gibi, bu varlıklar doğa merdiveninin en yüksek basamağına yerleştirilmişlerdir. Tanrı, edimlerinin ayrıntılarına (teferruat) karışmaz. Âdeta âlem, kendisi için yok gibidir. Yani Aristo'ya göre, tanrısal kayra (providence) tamamıyle, doğal nedenlerin aksiyonlarıyle düşümdeştir (coencidence). (*Ethique a, Nicomaque,* I, 10).

O, âlemi bir aşk konusu gibi hareket ettirir (*Métaphysique,* IX, 7).

Buna karşılık doğa, Tanrı'yı inkâr etmez; doğa, kendisinin yetkin bir varlık olmak için nelerden yoksun olduğunu, nelerin kendisinden esirgendiğini bilir. Doğanın derinliğinde, doğayla karışmış bir şekil gibi zekâ ile nitelendirilmiş olan bir ruh oturur. Aristo onu, çoğu zaman güzel şekilleri gerçeklendirmeyi arayan bir içerik (derunî) artiste benzetir. Bunun içindir ki o, daima düzene, ahenge ve daha iyiye doğru yönelir. Varlığın en ilkel şekillerinden insana ve büyük tanrısal yıldızlara dek kendini gösteren oluşla, güçten edime geçmekte ve bu geçişler dolayısıyledir ki, bu süreç (processus) belirtmekte ve gerçeklenmektedir. Maddenin direnmeleriyle içerden savaşan bu ruhtur. Uzamdan (etendue), yani gerçeklendirmeye zorunlu olduğumuz şekillerden yoksun olan ruh, yorulmak bilmez bir istekle Tanrı'ya doğru ilerlemek ister. Hareketlerin ebedî zinciri, varlıkların uzun zinciri hep Tanrı'ya bağlıdır. Bütün evrenin, kendi mesut ve mutlu tözüne bağlı olduğunu bilmeyen yalnız Tanrı'dır. Böylece Tanrı, evreni, yıldızları ve insanları, bilginin, iradenin veya aksiyonun olumlu bir edimi ile değil, belki, demir parçalarını kendisine doğru çeken bir mıknatıs gibi hareket ettirir. Tanrı, hareket ve oluşu yaratan bir yaptıran neden değildir. O, bilmeksizin bir son, bir amaç, bir sınır; fakat, sonsuzluğa doğru olan bir çekimin tek ve yüce bir sınırıdır. Tanrı vardır ve onunladır ki, her şey arzu eder, titrer, çarpıntıya tutulur; her şey hareket eder ve atılır. Aristo'nun anladığı bu soyut, tek ve eseri dışında (ex machina) olan Tanrı fikrinin, İslâm ve Hıristiyan filozofları üzerindeki sürekli etkisi, çok büyük olmuştur.

Aristo'nun *Fizikçiliği*'ne gelince: Bu, 'İkinci felsefe'nin konusunu teşkil eder ki, doğa felsefesi kadrosunun en önemli bir bahsidir. Aristo, bu konuda da metafizikten ayrılmamış, maddenin, hareketin, uzayın, zamanın, sonsuzluğun, nedenin... ve diğer birtakım kavramların bulanık analizlerini vermiştir. İlk felsefenin konusu, hareket etmeyen ve maddî olmayan varlıktı. Fizik veya 'ikinci felsefe'nin konusu ise, hareketinin ilkesi kendisinde olan cisimli (corporel) ve hareketli varlıktır. O, bu konuyu incelemek için, birtakım ilkelerden hareket etmeyi, bir yöntem olarak benimsemiştir: 1. Tanrı ve doğa, hiç bir şeyi boşuna yaratmaz; 2. Doğa, daima iyiye ve doğruya yönelir ve olabildiği kadar da en güzel olması gerekeni meydana getirir; 3. Âlemde, gayesiz hiç bir şey yoktur; 4. Âlemdeki hareketlerin son nedeni, kendisi hareket etmeyen bir yüce varlıktır, yani Tanrı'dır. Aristo, fiziğin bu temel ilkelerini bazı gözlemlerle tanıtlamaya çalışır. *Fizik* adlı eserinin *Giriş*'inde, kendinden önce gelmiş olan filozofları eleştirerek yıktıktan sonra, kendi savunacağı görüşlere bizi hazırlamış olur. Bunun içindir ki Bacon, Aristo hakkında, "Kardeşlerini öldürmedikçe emin bir şekilde saltanat süremeyen Osmanlı padişahlarına benzer" der. (*Advancemen of Learning,* liv. III, ch. 4). Aristo, evrenin en küçük olduğu kadar da en büyük olan şeylerinde bir neden, bir evrim, bir tanrısal varlık görmek ve göstermek suretiyle ilkelerinin doğruluğunu anlatmak ister. O, evrende görülen düzen ve ahenkten tanrısal bir yaratıcılık gücünün varlığına inanır; ve kendisine şöyle bir itirazda bulunulabileceğini anlatır: "Jüpiter, taneleri beslemek için yağmur yağdırmaz; belki, yağmur yağdığı için taneler büyürler. Zorunluluk, yağmuru yağdırıyor, bu olaydan da buğday taneleri yararlanıyor. Aynı şekilde, zorunluluk, hayvanların organlarını yaratır; hayvanlar da bunları kullanır. Bir amaç kastıyle oluşmamış görünen durumlarda, gerçekte birtakım artakalan şeylerden başka bir şey yoktur. Zira, bu şeyler, kendi varlıklarının koşullarına uygun bir biçimde ve bir tesadüf eseri olarak oluşmuşlardır. Böyle oluşmamış olan şeyler, Empedocle'ün insan yüzlü öküzlerinin başına geldiği gibi, yok olmuşlardır ve yok olacaklardır". Aristo, bu iddiaya, "Boş açıklamalar" diyor. Zira, ona göre, hayvanların organları ve doğanın bize sunduğu başlıca varlıklar, durumların hepsinde veya çoğunda, ne ise öyledirler. Fakat, 'Tesadüf'ün yarattığı şeyler, asla böyle değildirler. Tesadüfte başarılmış rastlamalar, ancak bir is-

tisnadır. Şüphesiz bazı 'İfritler'in (monstres) varlığı ileri sürülecektir. Oysa bunlar, yarım kalmış varlıklardır. Ahenkli örnekleri gerçeklendirmek için yapılmış olan güçsüz bir çabanın ürünüdürler. Doğa da, üzerinde çalıştığı maddenin gösterdiği direnme yüzünden aldanan sanat gibi kusurlu eserler verebilir. Nihayet Aristo'ya karşı, seçen ve dileyerek işleyen bir hareket ettiricinin görülmemekte olduğu ileri sürülebilir. Fakat o, bu iddiayı da değersiz bulur. Zira, ona göre sanat, asla önceden karar vermez. Sanat, yaptığı şeye aldırmaksızın eski bir biçimde işler. Şu halde doğa, bir nedendir ve bir amaca göre hareket eden bir nedendir. Fakat gaye, evreni yaratan bir neden olduğunu bilmemelidir. Gayenin aksiyonu, ancak mekanik eylemle birleşmesi sayesinde olabilir. Şu halde gayeliğin yanında ve bütün evrende ham bir zorunluluk veya tesadüf vardır. Bunun içindir ki, bir taraftan doğaya ait olan şeylerin açıklanmasında 'En iyi' ilkesinin kullanılması doğru olur; ama bir taraftan da, bu şeyler, konuları bütün anlamıyle zihin için belirtilmiş bulunan aktif bir bilimin konusu olamaz. Doğa bilimi, daima bazı yönlerden kusurludur. Doğanın kusurları gibi farklı derecelere elverişlidir. Özet olarak denebilir ki, bu gayeli (téleologique) açıklamayı Aristo, olabildiği kadar mekanik açıklamayla tamamlamaya mecbur olmuştur.

Aristo'ya göre hareket, güçten edime geçmek demektir. Demirin ısınması, ısıyla güç halinin (bilkuvve) ilgisi dolayısıyle olmuştur. Yani, hareket ve değişme, bir zorunsuzun gerçeklenmesidir. Bu demirin sıcak olmaması halinden sıcak olması haline geçmesine Aristo, 'Hareket' adını vermektedir. 'Oluş', 'Hareket' ve 'Değişme' terimleri, onda anlamdaş sözcüklerdir. Doğum, ölüm ve bütün diğer doğa olayları, hep birer harekettirler. Âlemde dört çeşit değişme vardır: a) Öze etki yapan değişme ki, doğup yok olmaya mahkûmdur; b) Nitel değişme veya bir özden diğer bir öze geçme; c) Nicel değişme ki, bu, azalıp çoğalma demektir; ç) Uzayda gerçeklenen değişme veya değiştirme. (*Metafizik*, III, I, 7).

Her değişmenin koşulu, uzayda hareket etmektir. Aristo, bu hareketi pek derinden incelemiştir: Elealılar, sonsuzluğun edim halinde (bilfiil) mevcut olduğunu zannetmişlerdi. Aristo, onlara karşı bunun ancak sınırsız bir surette çoğalmasında ve miktarların sınırsız bir bölünmeye elverişli olmasında vardır. Gerçek üzerinde düşünüldüğü zaman, ancak sonlu nicelikler tasarlanabilir. Uzaya gelince, kuşatan cisimle kuşatılan cisim, içinde bulunanla içine alan arasındaki sınırdır (adı geçen eser, IV, 6). Yani, bir cismin yeri (lieu), bir kendinden şey (chose en soi) değildir. Bu yer, çevrelenmiş olan cisimlerin iç sınırlarıdır. Bu, içine cismi alan hareketsiz bir vazo gibidir. Bu nedenle her cisim, bir yer içinde değildir. Belki, yalnız bu yersiz cisimler, diğer cisimler içine kapanmıştır. Evrensel bir zarf olan semanın da, bir yeri yoktur. Uzay veya daha çok âlemin sınırı çevrelidir. Uzay, hareketsiz olamaz. Bunun içindir ki, hareketsiz olan Tanrı, uzayda değildir. Evren de hiç bir şeyin içinde değildir; ve hareket etmez. Fakat parçaları yer değiştirir. Nihayet evren, bulunduğu yerde dönebilir. Zaman ise, önce ve sonraya oranla hareketin sayısıdır. Zaman iki yönden de sınırsızdır, çevrelenen zaman ve uzayın niteliğidir. Çevrelenen sonsuz bir surette bölünebilir. Yoksa, Zenon' un tasarladığı gibi, bölünemez noktalar şeklinde değil. Her miktar, miktarlar halinde bölünebilir. Bununla birlikte çevrelenen, yetkin olmayan ve duyumsal olan eşyaya göre bağıntılı olan bir kavramdır. Zira o, sonsuz bir şekilde bölünebilir. Bu nedenden de öğelerinin sayısı bakımından sınırsızdır (indefinie). Zaman, hareketin ölçüsüdür; bu nedenden bir sayıdır. Sayı ise, ancak sayan için var olabildiğinden, ruhun olmadığı yerde zaman da var olamaz. (*Fizik*, IV, 20, 4). Aristo, bu ilkelerden âlemin dışında zaman ve uzayın var olmadığı, atomcuların boşluk iddialarının kabul edilemeyeceği, her hareketin, dolulukta birbirinin yerini almak suretiyle vücuda geldiği ve bir sayıdan başka bir şey olmayan zamanın, bütün sayılar gibi, içinde birlikler bulunan bir ruha delâlet ettiği neticesini çıkarır. Bütün diğerlerinin koşulu olan uzayda hareket, sürekli olan tek şeydir. Çembersel hareket, sonu ve başlangıcı olmaksızın bir anda hem bir, hem de sürekli olabilen tek şeydir. Hareketin birçok çeşitleri vardır. Bunların en önemlisi, intikal hareketidir. Doğru hareket, sürekli olamaz. Bu nedenden çembersel hareketten daha az yetkindir. Ve sonsuz bir surette devam edemez. Zira evren sonsuz değildir. Sürekli bir durum olabilmesi için, bu hareketin kendi üzerine kıvrılması, gidip gelme hareketi haline gelmesi gerektir.

Aristo, bütün hareketleri, yalnız uzay içinde olan hareketle açıklamayı düşünmez. O, gerçeklik için nitelikleri de ele alır; ve uzay içinde harekete dönüştürülemeyen bir nitel değişme kabul eder. Aristo, bu teoriyi, Demokrit'in mekanikçiliğine karşı koyar:

1. Bu iki filozof, miktarları bölünemez noktalara dönüştürürler. Oysa, her miktar, sonsuz bir surette bölünemez. 2. Onların zannettiği gibi, nitelikler saf niteliklerden çıkarılamazlar. Bunun içindir ki, Aristo, tözlerin nitel ayrımı ilkesini ileri sürer; ve nitel bir doğanın bulun-

duğu yerde yine bir şekil değişimi (transformasion) vardır. Bir öz, diğer bir özün etkisi altında, kendi içinden bir değişikliğe uğrar. Birbirine az çok benzeyen ve benzemeyen iki cisimde, yani bir cins içinde yekdiğeriyle zıt olan iki töz (cevher) de, bu olay olamaz. Bir tözün diğer bir tözle olan bu ilgisi, mekanik bir karışım (halita) değildir. Yani, bileşik töz değiştiği takdirde, içindeki basit öğelerle özdeş kalamazlar. Bu, esasında şimdikinden başka olan yeni bir tözün oluşumudur. Verilmiş (donnée) olan nitel değişme ile bunun ürünü saydığı töz arasında güçten edime geçiş münasebeti vardır.

Aristo, fizik teorisini, 'Astronomi' ve 'Kozmoloji' hakkındaki görüşleriyle tamamlar. Astronomiye dair düşüncelerini, *De Coelo* ile *Metafizik* (XII, 8) adlı eserlerinde buluruz. Aristo, bu konu ile çok uğraştı. Semplisius, Porphyros'un sözüne dayanarak der ki: Aristo, Keldanilerin Babil'de yaptıkları astronomiye dair gözlemleri ve daha çok, İskenderiye Okulundan yaklaşık olarak 1900 yıl öncesine kadar çıkan gözlemleri Kallisten'den aldığını söyler. Nitekim kendisi de, Mısırlılar ve Babillilerin çok eskiden yaptıkları gözlemlerden yararlandığını itiraf eder. Bu konuda bir eser yazmışsa da kaybolmuştur.

Aristo'ya göre, bütün göksel varlıklar, yuvarlaktırlar. Birinci sema veya 'sabit yıldızlar seması' bir küredir. Gezegenler, küreler vasıtasıyle hareket ederler. Arz da yuvarlaktır. Bütün basit hareketler, bir eksen etrafında dönmekten ibarettir. Sabitler semasının bir tek hareketi vardır. Gezegenler seması ise, (Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür, Güneş, Ay) her gezegen için birçok hareketlere sahiptir. Aristo, Fisagorcuların görüşüne karşıt olarak arz'ın hareket etmediğini, evrenin ortasında bulunduğunu kabul eder. Ayın evrimiyle arz'ın yuvarlaklığını en iyi açıklayanların ilki de kendisidir. Astronomi bilgini Kallip'le birlikte çalışmış, zamanının birinci astronomicilerinden olan Eudoxe'un küreler teorisini düzeltmiş ve tamamlamıştır. Bu bilim de, Eflatun gibi kürelerin sayısını ve bu küreler için gezegenlerin verimlerini açıklamakta gerekli olan hareketin aynı düzende olan çembersel hareketlerden başka bir öğeye sahip olmadığını iddia ve bu suretle yirmi altı kürenin bulunduğunu kabul etmiştir. Kallip ise, otuz üç küreyi var saymıştır. Aristo da, bu ikinciyi kabul etmiştir. Yalnız ona, iç ve dış küreler olmak üzere yirmi iki küre ekleyerek elli beş kürenin varlığını düşünmüştür. Güneşle ay diğer yıldızlardan çok uzak oldukları için hasım (antagoniste) kürelere muhtaç olmadıklarından bu kürelerin sayısı kırk yedi olur. Bunların hareketlerini sağlayan, ilk semayı da hareket ettiren ve maddî olmayan bir öz, bir ruh, bir Tanrı'dır. Yıldızları da hareket ettiren aynı Tanrı'dır. Yıldızlar, insanlardan üstün, akıllı ve canlı varlıklardır.

Aristo'nun astronomiye dair olan düşüncelerini, meteorolojiye dair olan görüşleri tamamlar. Bu konuyu, *Meteorolojika* adlı eserinde inceler. Thalès'den beri işlenmiş olan bu bilimde Aristo, kendisinden öncekilerin eserlerinden yararlanmış olmakla birlikte, kendi felsefesinin esaslarına uygun olan birçok orijinal araştırmalar da yapmıştır. Ona göre, meteorolojik olaylar, dört öğenin birbiri üzerine yaptığı aksiyonlardan oluşmuştur. Aristo, bunları daha çok mekanik ve görgücü (emprique) bir gözle açıklamıştır. Dört öğeye bağlı niteliklerden 'Isı'nın rolünde de bir üstünlük görür. Kuyrukluyıldızların, gökkuşaklarının, bulutlar, sisler, rüzgârlar ve denizlerle arz'ın türlü bölgelerinin münasebetleri gibi konularla denizlerin oluşumunu bu gözle açıklamıştır ki, çoğu ustaca yapılmış gözlemlere dayanır. Örneğin, rüzgârları, atmosferi aşan buharlarla güneşin sıcaklığıyle ilgili görür. Ona göre, yer depremi, toprakaltı gazların ürünüdür. Gökkuşağı da bir yansıma olayından başka bir şey değildir. Bu araştırmalar, hep teoriktir. Aristo, bu olayları vukularından önce keşfetmeye yarayan sonuçlar çıkarmaya çalışmamıştır.

Aristo, bu alana bağlı olarak 'Mineroloji' ile de uğraşmıştır. *Meteorolojika*'nın IV. kitabıyle Theophraste'ın eserlerinde, onun bu konuya dair düşüncelerini buluruz. O, madenlerin bir cinsten cisimler olduklarını ve bunların daima oldukları gibi kaldıklarını, çeşitli bölümlerden birleşmiş bireyler halinde meydana gelmediklerini ileri sürer ve bu cisimlerin, soğukla sıcağın etkisiyle bulundukları duruma gelmiş olduklarını sanır.

Aristo, fiziğe çok geniş bir anlam verdiği için, 'Evrenbilim' (cosmologie) sorunlarına önemli bir yer vermiştir. *De Coelo, De Generalt, Corrupt, Meteorolojika* adlı eserlerinde bu konuyla uğraşmıştır. Aristo, şekil ve maddenin daimîliğinden (pérpétuité), hareketin daimîliğini ve âlemin var olduğunu anlar. Ona göre, cisimler de ebedîdir. İnsanlar da her zaman var olmuşlardır. Sadece bireyler doğar ve ölürler. Âlem, ebedî olduğu için, âlemi inceleyen bilim bir 'kozmogoni' değil, belki bir 'kozmoloji' olabilir. Aristo, âlemin oluşumunu değil, sadece sistemini açıklamıştır. Âlem birdir, sonludur. iyi düzenlenmiştir; o, bir sanat eseridir. Maddî öğedeki direnmenin müsaadesi oranında iyi ve güzeldir. Âlemin yetkin bir şekli vardır. Şeklinin yuvarlak oluşu, kendi dışında bir boşluk olmadığı halde, hareket edebilmesine

neden olmaktadır. O, iki eşit olmayan yarımdan oluşmuştur: 1. Ayüstü veya Göksel âlem; 2. Ayaltı veya Toprak âlemi... Birincisi, üzerinde sabit yıldızların bağlı oldukları kubbedir ki, doğrudan doğruya Tanrı tarafından meydana getirilmiş olan çembersel bir hareketle canlanmıştır. Yıldızların ebedîliği ve hareketlerin değişmez düzeni, sürekli bir değişikliğe mahkûm olan toprakla ilgili şeylerin maddesinden farklı olduklarına delâlet eder. Yıldızların maddesi esirdir; veya beşinci öğedir ki, katıksız cisim ve bu nedenden de çürüyüp bozulmayan cisimdir. Bu cisim yalnız yer değiştirir. Başka bir değişiklik kabul etmez; ve çembersel bir hareketten başka bir hareketi de istemez. Diğer öğeler ise, yani yersel cisimlerin maddesi, çürüyüp bozulmaya elverişli olduğundan, aşağıdan yukarıya ve yukardan aşağıya doğru harekete yeteneklidir. Yani, merkezden çevreye ve çevreden merkeze doğru hareket edebilir. Sabit yıldızlar seması, yetkin varlık ve hayatın olduğu kadar da bozulmaz düzenin merkezidir. Yıldızlar, hiç bir zaman ihtiyarlamayan varlıklardır ki, ebedî bir faaliyet içinde ve pek mesut bir hayat geçirirler. Onlar, insandan daha tanrısaldırlar. "Atalarımız yıldızları tanrılar gibi telâkki etmekle bu gerçeğin bulanık bir sezgisine sahip olmuşlardır". Sabit yıldızlar semasının içinde gezegenler bölgesi vardır ki, burada Aristo, eskilerin tanıdığı beş gezegenden başka, güneş ve ay'ı da sayar. Âlemin ortasında yuvarlak bir şekilde olan 'Arz' vardır. Gezegenler seması, sabit yıldızlar semasından uzaklaştıkça daha az saf bir duruma gelen bir tözden yapılmıştır. Bir tek küre olup, bütün yıldızları taşıyan semadan farklı olarak gezegenler seması, birçok kürelerden oluşmuştur. Zira, gezegenlerin hareketi, nispeten düzensizdir; etkileri, kendi aralarında uzlaşmış bulunan birçok hareket ettiricilere sahiptir. Sabit yıldızlardan başka olan yıldızlar, 'Dört öğe' den yapılmışlardır. Her öğe, özel bir harekete sahiptir ki, doğal yerlerine doğru ilerlerler. Bundan 'Ağırlık' ve 'Hafiflik' doğar. Ağırlık, her cismin kendi özel yönüne doğru eğilmesi demektir. Demokrit gibi, her hareketin saf olarak ve sadece bir çarpımın (choc) ürünü olduğu ve bir kez hareket ettikten sonra da sonuna dek hareket edeceği söylenemez. Hiç olmazsa mantıkî bir düzen olmaksızın gerilemede durmak lâzımdır. Hareket, kendiliğinden harekete delâlet eden baskıdan (contrainte) doğmuştur.

Yersel öğelerin özelliği (hassa) merkeze doğru taşınmaktır. Bundan, evrenin merkezinde hareketsiz olan arz'ın durumu belirir. Arz, yuvarlaktır, öğeleri, kendi aralarında iki katlı bir zıtlığa sahiptir ki, bu zıtlıklar, ağırlık ve niteliklerdir. Bunlar, bir yandan 'Ağır' ve 'Hafif' tirler; diğer yandan 'Ağır' ve 'Soğuk', 'Yaş' ve 'Kuru'durlar. Bu zıtlardan arz öğelerinin, birbiri içinde biteviye değişip durdukları sonucu çıkar. Isı ve ışın, göksel kürelerin pek üstün bir hızla havayla sürtünmelerinden doğarlar. Evrim dairesinin dönencel (ecliptique) eğikliği yüzünden, ışın ve ısı, arz'ın başka başka bölgelerinde ve yılın çeşitli dönemlerinde farklı oranlarda görünürler. Bu türeme (generation) ve yok olma akımının (circulation) kaynağı, bu yok olabilen doğa içindeki bu ebedîlik hayalidir. Aksiyon, yüzeyden (satıh) merkeze doğru gider. Sabit yıldızlar seması, en yüksek şekil, arz ise en adi madde gibi görünür. Sıcak ve soğuktan ibaret olan iki aktif güçle, yaşlık ve kuruluktan ibaret olan iki pasif gücün karşılıklı etkisiyle madenî ve organik olan karışık cisimler meydana çıkarlar. Yersel olan varlıklar, hammaddeye en yakın olanlar, er geç insana dek bir hiyerarşi teşkil ederler. Her aşağı şekil, yüksek şekillerin temelidir. Her yüksek şekil, aşağı şekillerin nispeten tamamlanmış olanlarıdır. Hiyerarşinin başlıca dereceleri, cansız madde, bitkiler, hayvanlar ve insanlarla temsil olunmuşlardır.

Aristo, Yunanlılar arasında 'genel biyoloji'nin ilk kurucusu sayılmaktadır. Her ne kadar Demokrit vb. gibi kendisinden önce gelenlerden bazıları bu konuyla uğraşmışlarsa da, o, hem bunlardan yararlanmış, hem de kendi çalışmalarıyle onları pek çok geçmiştir. Aristo, ciddî gözlemler yaparak hayatî olayların nedenlerini araştırmıştır. Hatta disseksiyon da yaptığı anlaşılmaktadır. 'Anatomi'den 'Fizyoloji'ye geçmiş olan Aristo, bu bilimi genel olarak biyolojiye destek yapmıştır. Yani dört öğeyi burada ele almıştır. Yalnız kendi zamanının değil, âdeta çağımızın da uğraştığı problemlere değinmiş ve çözmek istediği konuları, özentiyle tanıtlamıştır. Akıl yürütmeleri doğru ve ustacadır. Yalnız açıklamaları öznel ve dardır. Bir tanıtlamanın değerine birtakım efsaneleri de eklediği görülür.

Aristo'ya göre hayat, bir 'Hareket'tir. Her hareket eden bir şekille, hareket ettirilmiş bir maddeyi gerektirir. Şekil de, ruh'tur. Madde, beden'dir. Ne ruh, maddedir, ne de maddesiz ruh vardır. Ruh, hareket etmeden hareket ettirir. Eflatun'un tasarladığı gibi, 'Otomatik' değildir. Ruh, bedenin şekli olduğu için, beden, ruhun amacıdır; ve ruhun bir aletinden başka bir şey değildir, bünyesi de bu esaslara göre düzenlenir. Aristo ruhu, "Organlı ve fizik bir cismin entellekyası (enteléchie)" diye tanımlar. Bu ise, ruh, bedeni hareket ettiren ve kuruluşunu belirten sürekli güçtür, demektir; doğal amaçlılık her yerden fazla canlı varlıklarda belirir. Zira bunların her şeyi başlangıçlarından

itibaren ruha göre hesaplanmıştır. Fakat ruh, maddenin direncini derece derece yendiğinden, ruhsal hayat, birtakım derecelere sahiptir. Bunlar üçtür: 1. Beslenicilik; 2. Duygunluk (hassasiyet); 3. Zihin... Birincisi, canlı varlıkların esaslı niteliğidir. O, hayatî gelişme ve ölümden öncedir. Hayvanlar ve bitkilerde de vardır. Hayvanlar fazla olarak duygunluğa da sahiptirler. Yüksek bir hayvan olan insan ise, bunların üçüne de sahiptir.

Aristo, daha çok hayvanları inceler. Hayvanların bedeni Homeomère (Bircinsten) tözlerden meydana gelmiştir. Bunlar, öğesel (elementaire) tözlerin bir alaşımıdır (halita). Ruhun araçsız maddesi, hayatsal ısının ilkesi olan ve esire benzeyen bir cisimdir. Bu cisim, babanın tohumuyle evlâda geçer. Isının ocağı da merkeze bağlı organıdır ki, bu, hayvanlarda 'Yürek'tir. Yürekte damarlar tarafından taşınan besleyici tözlerden yapılmış olan kan, pişer. Kan, bedeni besleyen esaslı bir besindir; et, kemik, tırnak, boynuz... vb. haline gelir. Aristo'nun özümleme (assimilation) hakkında açık fikri olduğu halde yadımlama (desassimilation) hakkında bir fikri yoktur.

Aristo'nun 'Bitkiler' bilimine de geniş ölçüde hizmet ettiği anlaşılıyorsa da, eseri kaybolmuştur.

Biyolojinin geniş bir kolu da, 'Anatomi' ve 'Hayvanî fizyoloji'dir. Bu bilimler, Aristo'nun 'İkinci Felsefe'sinde önemli bir yer tutar. Ona göre doğa, asıl amaçlılığı canlılarda gerçeklendirir. Bu bakımdan teknikteki amaçlı organların işlemlerinde ve şekillerindeki amaç arasında bir analoji görür. Âdeta doğa, bir ideali gerçeklendirmek için işler. Şu halde işleten, işleyenden önce vardır. Bu nedenle organlılar, kendilerinin alınyazısı olan amaca ulaşmak için bir içtepiye (impulsion) sahiptirler. Bu içtepiyi yapan 'sıcak soluk'dur (psuke) ki, canlıyı cansızdan ayıran da budur.

Aristo, anatomi ve genel fizyoloji'yi ve anatomi ile mukayeseli fozyoloji'yi birbirinden ayırır. Organlaşma (organisation) bölümleri iki çeşittir. Biri, dokular gibi bircinsten olan kısım; diğeri organlar gibi bircinsten olmayan kısım. Organların bir işlemi vardır. El ve dilde olduğu gibi. Dokuların ise, özellikleri vardır. Aristo, bu iki kısmı sırayla inceler.

Bircinsten kısmı: 1. Damarlar, kemikler, kıkırdaklar, tırnaklar, kıllar, boynuz... vb.; 2. Yağ, kan, ilik, et, süt... vb. Bunlar hakkındaki açıklamaları, işlemin tabiatından türemiş olmak üzere gayecidir (finalité). Ön dişleri, azı dişlerden önce çıkar. Çünkü, besinleri çiğnemeden koparmak lâzımdır. Bitkiler, hayvanlar için yaratılmıştır. Kulağın iki oluşu, estetik yönden simetri içindir. Hayvanlar, kendileri için hoş bir duyum verene doğru gider ve aksinden kaçarlar. İnsan, doğanın ulaşmak istediği son amaçtır. Fakat buna çabuk ulaşamaz; bitki, hayvan ve ifritlerden atlayarak ilerler. Bunun nedeni, maddenin direncini yenerek daha yetkini elde etmeyi denemesidir. Bu evrim, bitkide ağzın kökte, üreme organları yukardayken (çiçek) insanda aksine olarak ağız yukarda, üreme organları aşağıda olmak üzere kendini gösterir. Aristo, bircinsten olmayanlar hakkında yaptığı incelemelerde, anatomi görüşüyle fizyoloji görüşünü birbirinden ayırmamıştır. Organların birincisi, Yürek'tir. Fakat Aristo, ne iki çeşit kanı biliyor, ne de kan dolaşımını. Yürek, canlı varlığın merkezidir, kanı oluşturan ocaktır; ve ısının da kaynağıdır. Bütün hayvanlar, bu birinci hayat koşulu olan yüreğe, kana veya bunların yerini tutan bir maddeye sahiptirler. Bölündükleri halde parçaları birdenbire ölmeyen hayvanlar, basit hayvanlar değil, belki hayvan kırıntılarıdır. Varlıkta görülecek yetkinliğin derecesi, sahip olduğu birliğin derecesidir. Bitkilerde hayat ilkesi, varlığının her yanına yayılmıştır. Bu nedenden, bir yanı kesilirse, kendisini onarır. Oysa, hayvanlar, kesilen yerlerini onaramazlar. Diğer bircinsten olmayan parçalar şunlardır: Diyafram, duyu organları, hareket organları, ansefal, ciğerler, bağırsaklar, üreme organları. Aristo, duyular üzerinde fazla durur. İki türlü duyu görür: Biri hayatla işleyen araçlı duyular, ki bunlar, görüm, işitim ve koklam'dır. Diğeri, araçsız duyulardır ki, dokunmakla hareket ederler. Dokunum ve tadım bunlardandır. Bu ikisi bireyin korunması için önemlidirler. Araçlı olanlar, nesnelerin, farklı olmasına veya mesafeye göre ayırt edilirler. Göz, adi bir ayna değildir. Bir hayalin varlığı, görümü sağlamaya kâfi değildir. Bu iş için ruhsal bir özellik lâzımdır. İşitim, bütün diğer duyulardan daha zihnîdir. Çünkü, işitim, dil vasıtasıyle fikri nakleder. Söz, kulağa giren bir çeşit sestir. Kulaktan boğaza geçen de, aynı harekettir. Dokunumu, diğer duyumlardan ayırt eden; soğuk, sıcak, kuru, yaş, sert ve yumuşak gibi çeşitli nitelikleri iletmesidir. Diğer duyular ise, yalnız birer niteliği iletirler. Hareketler de sinirlerin ürünüdür. Bunların ilkesi, merkezde bulunan bir hareket ettiren organdır ki, bu da yürektir. Yüreksiz hayvanlarda da bunu andıran bir şey vardır. Aristo, irade ile ilgili olan ve olmayan iki çeşit hareket görür. Yürek, iradesiz hareket eder. Yürek, ısılı bir organ olduğu halde, ansefal ve ciğer, soğutucu organlardır. Aristo, gevişgetirenlerle kuşların mideleri ve üretme organları hakkında pek doğru incelemeler yapmış ve doğru sonuçlara ulaşmıştır. Aristo, soyaçekimden de söz

etmiş ve yeni doğanın iki cinsten hangisine çektiğine dikkat etmiştir. Ebeveynin kendilerine benzeyen tohumlara sahip olduklarını kabul etmez ve kanıt olarak da, ebeveynlerine benzemeyen ürünleri gösterir. Örneğin, kurtların kelebeklerden doğduğu gibi... Ona göre, yeni varlığın maddeleri başka çeşit tözlerden meydana gelir. Erkek üretim (séminal) sıvısı olan bir çeşit (sperma) ve bir de dişi üretim sıvısı olan hayiz kanı (menstrues) vardır. Bu iki öğenin karışması, tıpkı şekille maddenin karıştığı gibi, tohumu (germe) vücuda getirir. Bu suretle erkekten ruh ve kadından beden teşekkül eder ki, ikisinin birleşmesi yavruyu meydana getirir. Cinslerin farkı, iki farklı dereceye dönüşür. Kadında besin erkektekinden başka türlü ve daha az olarak bedene geçer ve yaratıcı güç, eserini tamamlayamaz. Erkeğin kafatasında kadınınkinden fazla kertikler (sutures) vardır. Kadının da erkektekinden daha az dişleri bulunduğunu sanmıştır (Th. Gomperz, t. III, s. 148). Zaten Aristo, erkeği daima kadından üstün görmüştür. Ona göre erkek, aktif ve kurucu ilkedir. Dişi ise, bir şekil almayı bekleyen balçıktır. Dişi yavrular, maddeye hâkim olan şeklin güçsüzlüğüne delâlet ederler (*De la Generation des Animeaux*, I, 2).

Aristo'ya göre, şaşılacak biçimdeki yaratıklar, aşırılık ve yanılmanın meydana getirdiği az veya çok benzemeyişlerdir. Bu yaratıklar, olayların alışılmış olan gidişinden sapmışlardır. Fakat bunların temeli, doğal güçlerdedir.

Aristo, 'Ambriyojeni'yi de, aynı ruhla incelemiştir. Felsefesinin ilkelerine göre, kendi ince gözlemlerini yorumlayarak, tohumun gelişmesini, hayatın doğa içindeki genel ilerleyişindeki bir özeti sayar. Tohumun hayatı, önce, bitkilerinki ile karşılaştırılabilir. Dölüt (embriyon) de düşsüz bir uykuyla kıyaslanabilir; nihayet, 'fötüs', duygu alma yeteneğini kazandığı zaman hayvan olur ki, asıl gerçek uykuya yetenekli olan da budur. Organlarda beliren düzen, yararları ve diğer organların meydana gelmesine yaptıkları yardımlarla sınırlanmıştır. Bunun içindir ki, yürek en önce gelişen bir organdır.

Aristo'da, bugün Anatomi ve Mukayeseli Fizyoloji denilen bilimlerden çıkan birçok hayatî görüş ve özdeyişlere rastlanır: a) O, organik benzerlik ve ayrılıkları özenerek inceler. Organlar, suretlere (figure) benzetilirler. Görünüşte farklı olan organlar, bir aynı örneğin az çok tam bir gelişmesinden oluşmuşlardır. O suretle ki, bunların kusurları, esastaki bütün farkları yaratır. Aristo, benzerlikleri hep analoji ile açıklar. Balığın pulları ne ise, kuşların tüyleri de odur. Kemiklerle kılçıklar, tırnaklarla boynuzlar arasında da aynı ilgiyi görür. Farklı türlerde aynı organlar başka başka suretlerde yerleşmiş olabilir; ve farklı organlar aynı görevi yapabilirler. b) Aristo, organik bağlılaşmaları (correlation) da görmüştür; örneğin, bütün hayvanlar, kana veya kana eşdeğer (muadil) bir şeye sahiptirler. Dört ayaktan fazlasına sahip olanlarda ise, lenf vardır. Bütün gevişgetirenlerde boynuzların varlığıyle köpekdişlerinin yokluğu arasında bir bağlılaşma vardır. Altçenenin yan hareketleri, besinini ezen hayvanlarda görülür. Doğuran hayvanlar mutlaka soluk alırlar. c) Aristo, işbölümü kanununu açıkça formülleştirmiştir. Doğa, diyor, herhangi bir engele rastlamazsa, iki ayrı işlem için mutlaka farklı iki organ yaratır. Bu olamazsa, bir aynı organ çeşitli görevleri yapmaya başlar. ç) Aristo, çevrenin etkisini, hayvanın şeklini belirten bir ajan gibi gösterir. Bu suretledir ki, ona göre, sıcak iklimlerde doğa nedeniyle soğukkanlı olanların bünyelerinde bir kocamanlık görülür. Yılanlar, kertenkeleler ve kabuklu hayvanlar gibi. d) Aristo, bedenle fizyonomi arasındaki ilgiyi de incelemiştir. *Physionomonica* adında bir eser yazdığı söylenirse de, bu şüphelidir. Yalnız Aristo, derslerinde bu konudan söz etmiştir. *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde insan yüzündeki fizik ayrımların birtakım ahlâksal ayrımlar vücuda getirdiğinden söz ettiği görülmektedir. e) Aristo, asıl türlerin değişmezliğini kabul ederse de, mutlak'ın yanında olumsal'ın varlığına da inanır. Şu halde doğada gerek şekil ve gerek fakülteler itibarıyle yapay (sunî) bir türlülük vardır. Küçük kısımlarda, görünüş bakımından anlamsız olan bir ayrım, hayvan bedeninin bütününde bir ayrım yaratabilir; örneğin, kısırlaştırmada (castration) bedenden küçük bir parça koparıldığı halde, canlı hayvanın huyunu ve tabiatını değiştirerek diğer cinse yaklaştırır. Varlık, dölüt halindeyken sahip olduğu pek küçük bir ayrım, onu dişi veya erkek yapabilir. Küçük kısımların farklı yaratılışlarıdır ki, kara ve su hayvanları arasındaki farkı yaratmaktadır. Özet olarak diyebiliriz ki, Aristo'ya göre, doğada kuruluş birliği ve sürekli bir ilerleyiş vardır. Evrimin en yüksek derecesinde olan insan bile, hayvandan ancak pek az bazı farkları sayesinde ayrılmıştır. Bir zümreden diğerine hissedilmez bir geçiş vardır. Bu nedenle denizde, hayvanlarla bitkiler arasında bir çeşit aracı gibi görünen varlıklara rastlanır: Süngerler gibi. Başlıca tipler, gelişmenin evreleri gibi, oldukça doğru olarak ve bir diğerine dönüştürülemeyecek şekilde belirtilmiştir. Aristo, kendiliğinden türemeye inanır.

Biyoloji konularını, Zooloji'ye dair olan görüşleri tamamlar. Aristo, sınıflama yapan ilk Zooloji bilginidir. O, bu konuda sınıflama amacıyle hareket etmemiştir. Onun sınıflaması bi-

rer örnek vermekten ibarettir. Hayvanları, cins ve tür hiyerarşisine açık bir surette bölmemiştir. Sadece zümreleri sınırlamayı yeter bulmuştur. Aristo, yalnız türlerin kriterinin, üreme (reproduction) ve çiftleşmelerinden (interfecondité) çıkarılabileceğini görmüştür. Aralarında esaslı bir benzerlik olan hayvanları bir türden saymak suretiyle bir çeşit doğal sınıflamaya yönelmiştir. Onun buradaki çabası, her tarafta olduğu gibi, tözle kipi ayırmaktır. Önce, kanlı hayvanları (omurgalılar) ve kansız hayvanları (omurgasızlar) ayırır. Sonra, kanlı hayvanları da, gerçekten doğuran, yumurtaları karnında açılan ve yumurtlayan olmak üzere üçe ayırır. Kansız hayvanları da, yumuşakgiller, kabuklular, sedefliler ve böceklere ayırır. Yaklaşık olarak 400 kadar tür sınıflamış ve bunları esaslı bir surette incelemiştir. Ayrıca, hayvanların huylarını da gözden kaçırmamış, arılara 'Bilge' adını vermiştir.

Aristo, bütün bu biyoloji ve doğal tarih araştırmalarında, evrimciliğe ulaşmamış olmakla birlikte, bu teoriyi ilham edecek bazı gerçekleri sezmiştir. Örneğin, ona göre hayat, bünye ve fakültelerin derece derece yükselen bir gelişmesini sağlar (*De l'Ame.*, liv. II, ch. 3). Yani hayat, gerek üreme, gerek beslenme, duyum veya duygu itibarıyle en aşağı bir organlaşmadan en yukarısına dek derece derece yükselir; ve ilerler (*Histoire des Animeaux*, liv. VII, ch. I). Zihin, şeklin gittikçe artan karmaşıklığı (complexité) nispetinde ilerler (*Des Parties des Animeaux*, liv. II, ch. 10). İşlemler (les fonctions) gittikçe artan bir uzmanlık kazanır ve fizyolojik kontrol sürekli derecelerle merkezleşir (aynı eser, liv. IV, ch. 5 ve 6). İnsanın zihinli bir yaratık haline gelmesinde, ellerini hareket etmek için değil, işlemek için kullanmış olmasının rolü olduğunu iddia eder. Anaxagore'un aksine olarak Aristo, insanın zihin sahibi olduktan sonradır ki, ellerini kullanabildiğini kabul etmiştir (aynı eser, liv. VI, ch. 10).

Aristo'nun Psikoloji'sinde, hem ruhun niteliği ve ruhsal olaylar hakkındaki düşüncelerini, hem de bilgi problemiyle ilgili teorilerini buluruz. Bu konulara dair olan düşüncelerinin hepsi, Eflatun'a aykırı ve kendi özel sistemine uygundur: Ona göre, ruh, bedenin maddesini içerden işleyen ve onu duyumla düşünceye kadar yükselten şekil veya ilkedir; ya da ruh, bütün organizmanın ilk edimi (acte), fakültelerinin toplamı, işlemlerinin ilkesidir ki, bu, bitkide beslenme gücü halinde bulunur. İnsanda ise, bu güçlere, akıl yürütme ve düşünme fakültesini de içine alan ikle olur (*De Anima*, II): "O, bir kaptanın gemisinde oturduğu gibi" bedenin belli bir köşesinde yerleşmemiştir. Böyle olabilmesi için, ruhun maddesel olması gerektir. Oysa, ruhun böyle bir yapısı yoktur. Ruhla beden arasındaki bağlar, çok dar ve sıktır. Ruh, bedenin şeklidir. "Ruh, kendisiyle yaşayıp hissettiğimiz ve düşündüğümüz şeydir". Bununla birlikte, beslenmesi, duyum alması ve hayat gücü bulunmayan hiç bir beden ve bedenden yoksun hiç bir ruh yoktur. Yalnız düşünce böyle değildir. Öyleyse, ruhun kaderini, bedeninkinden ayıramayız. Ruh, bedenden önce var olmadığı gibi, bedenin yok olmasından sonra da devam edemez. Yani ruh, fanidir (*De Anima*, III, 5). Aristo, açıkça ruhun ölmezliği probleminden söz etmemiştir. Fakat kendisine bağlı olan İslâm ve Rönesans filozoflarından bazıları, onun felsefesinden ruhun bedenle birlikte yok olacağı sonucunu çıkarmışlardır. Oysa, Aristo, insan ruhunda 'Akıl' (nus) adını verdiği ve bizi hayvandan ayıran iki dereceli bir fakülte kabul eder ki, insan bununla düşünür, bununla anlar, öğrenir, bilir ve ister: a) Pasif akıl (nus patetikos); b) Aktif akıl (nus poietikos). Asıl fani olan, bunlardan birincisi olup, tamamıyle bedene bağlıdır; ve şekillenmek zorundadır. İkincisi ise, tanrısaldır; şekilsizdir; fakat şekil verir. Bu, her şeyi yapabilen bir güçtür. Tümeli ve tanrısalı kavrayabilen bu akıl, bedenin bir işlemi değildir. Bedenle ruh birlikte yok olduktan sonra, bu belirsiz bir artakalışla varlığını devam ettirir. Fakat bunun kişisel veya bireysel ölmezlikle hiç bir ilgisi yoktur. Aktif akıl, ilk ilkeleri kavrar ve bu, bizimle birlikte doğmamıştır; fakat ebedîdir ve güç halinde mevcuttur. Organı da yoktur. Bu akıl, dışardan geldiği için, ayrılabilir. Bu ruhun gelişmesi dolayısıyle kazanılan duygunluk (sensibilité), bellek, hayalgücü gibi doğal bir ürün değil, ruhtan daha önce de var olan bir ilkedir. Pasif akıl, ancak bunun sayesinde düşünebilir (adı geçen eser, III, 5). Aristo'nun sözünü ettiği bu akılla, onun Tanrı'sı arasında niteliklerinin eşdeğerliliği dolayısıyle derin bir benzerlik vardır (*Metafizik*, XII, 3, 10). Pasif aklın konusu, mahvolabilen (perissable) şeylerdir. Bu aklın en küçük ve öğesel parçaları, hayvanlarda ve örneğin arılarda vardır. Fakat insanda fazlasıyle vardır. Bu akıl, teorik bir bakımla incelenirse, başlangıçta güç durumda bulunur. Yani, henüz üzerine bir şey yazılmamış olan düz bir levha gibidir. Akıl, duyumlar ve hayallerin yardımıyle ve aktif aklın etkisi altında düşünür. Duyumlardaki genel'i, bu etki sayesinde meydana çıkarır. Duyumlar, ancak kipleri yakalar; ve azar azar genel konuları belirtir. Aristo'ya göre duyum, duyulan eşya vasıtasıyle ruhta baş gösteren değişmedir. Duyulanla duyanın ortaklaşa edimidir. Her duyu

(sens) kendisinin ilgilendiği şeylerin özelliklerini bize öğretir. Biz, genel özellikleri, sağduyu (sensorium commun) vasıtasıyle biliriz ki, bunun organı Yürek'tir. Bunun verileri, yanlış veya doğru olabilir. Duyumlar, hayvanlardaki ruhsal hayatın temelidir. Yani örneğin, hayal ve belleği de duyumlar yaratır. Aristo, bunları incelerken uyku, ölüm ve düşü de incelemiştir. Hayvanlar da haz ve elem duyarlar; duyum faaliyette bulunurken bir engele çarparsa elem, aksi halde de hazzı meydana getirir. Haz ve elem, eşyanın değeri hakkındaki yargılardan ibarettir. Bu nedenle haz ve eleme istidadı olanlar, kendilerine hoş geleni aramak olan Arzu'ya ve Tutku'ya sahiptirler. Bütün bunlar, hayvanlarda varsa da insandaki kadar tam değildir. Aristo, aksiyon konusuna da değinerek, İrade'yi de açıklar. Akıl oldukça da bu amaçlarla ilgili amaçları belirtir. İrade'nin konuları 'iyi' ve 'olasılık' gibi iki amaca göre sınırlanmıştır. İrade'nin varlığı 'elindelik'e (libre arbitre) bağlıdır. Akılsız varlıklarda 'arzu', ancak duyumlardan doğabilir. İnsanda ise, hem duyum, hem de akıl vasıtasıyle doğabilir. Duyum vasıtasıyle doğmuşsa 'iştah' (appetie) olur. Akıl vasıtasıyle doğduğu zaman 'irade'dir. İştah ile irade arasında, elindelik veya kendi kendine karar verme fakülteleri bulunur. Erdem ve kötülüğü biz yaratırız. Zira, aksiyonlarımızın ilkesi, kendimiziz. Elindeliğin gerçekliği, ahlâksal yüklemlerle tanımlanılır. Övme, yaşama, kınama, öğüt verme gibi. Elindeliğin özü de, Aristo'ya göre kendiliğindenliktir (spontaneité); bu daha çok, seçmekten ibaret olan kendiliğindenliktir. Hayvanlar ve çocuklarda da bu varsa da, seçme işinde gerçekten özgür olan yalnız insandır. Aristo, bazen bir gerekirci (déterministe) olarak, "Kendimizi birdenbire keyfimize göre değiştiremeyeceğimizi" söylediği halde, çevremizi, dostlarımızı, iş ve kitaplarımızı dilediğimiz gibi seçebileceğimizden de söz ederek, çelişikliğe düşer (*Ethique â Nicomaque,* III, 7). Aristo, ruhsal olayları açıklamak, sınıflamak ve tasvir etmek suretiyle görgül psikolojiyi kurmuştur. 'İkinci huy' adını verdiği 'alışkanlıkla çağrışım'ın (association) konularını da kısaca o vermiştir.

Aristo, anış (réminissence) teorisini reddederek duyumsal deneylerden önce ve tamamlanmış fikirlere sahip olunamayacağına inanır. Yani ona göre, duyumların verileri (donnés) olmaksızın bilgi elde edilemez. Biz evvelâ somut ve bireysel hayaller şeklinde birtakım phantasmata'ları, yani eşyanın özel niteliklerini alırız. İşte düz bir levha durumunda olan pasif zihin bu hayallerle olgunlaşır. Güçten edime geçer ve tanır. Fakat bu phantasmata'ların kavramlar ve basit şekiller haline girebilmeleri için duyumsal olan her şeyden soyulmuş olmaları lâzımdır. İşte bu işi yapan aktif akıldır. Bu akıl, duyumları işler. Bunları pasif akla zihinleşmiş bir şekilde verir. Bu akılda, önünde maddesel olmayan kendi tabiatine uygun bir nesne bulunca edime geçer, tümellik şekli altında düşünür. Aktif akıl, nedenlerden hareket eder; 'a priori' olarak çalışır ve tam bilimi kurar.

Aristo'nun poetik bilimlere dair görüşüne Estetik, Poetik ve Hitabet sanatı anlamında kullandığı Retorik teorileri girer. Onun *Poetik* adlı eserinin ikinci kitabı kaybolmuştur. Bu zümrenin üçüncü ve son kısmını teşkil eden *Rhétorique* adlı eseri ise, Aristo'nun derslerinden derlenmiş notlardan başka bir şey değildir. Bir de bu zümreden Topikler vardır ki, bu daha çok mantıkla ilgilidir. Bu eserlere bağlı bazı eserleri daha varsa da bunların bir kısmı tarihi, bir kısmı da teorileri süslemeye yaradıkları anlaşılmaktadır ve kaybolmuşlardır. Poetik bilgileri daha çok Aristo'nun yönetmenliği altında Thésedekt okutmuştur. Bu öğretmen, filozofun kişisel dostuydu. İskenderiye Okulundan kalan bir Retorik kitabı daha varsa da, güvenilir bir eser değildir. Bu eserin, o çağlarda ün kazanmış olan Lapsiki'li Anaximène tarafından yazıldığı sanılmaktadır.

Estetik: Aristo, felsefeyi üç kısma bölmüştür. Bunların üçüncüsü Poetik veya Sanat'ı teşkil ediyordu. Kendisi estetiğin kurucusu olduğu halde, ne bunu, ne de sanatı fazla analiz etmemiştir. Eserinde 'Güzel' kavramının bir bir taslağı vardır. Ona göre, güzel'in esaslı karakterleri: Düzenlilik (coordination), simetri, belginlik'tir (précisione). Duyumsal gösteriler (manifestasions) güzel'in esas öğeleri değildirler. Zira bunlar, matematik bilimlerde de gerçeklenebilir. Güzel, genelde bulunur. Genelle ilgili olan 'şiir', özelle ilgili bulunan 'tarih'ten daha felsefî, daha ciddî, daha güzeldir. O, güzel'i, hem lâtif, hem de iyi olarak tanımlar (*Rhetorique,* I, c. 9). Bazen de iyiyi, aksiyonlarda; güzeli de hareketsiz şeylerde görür; ve bunu, karakterleri, düzeni, simetriyi, sınırlamayı incelemeye vesile olan matematiği tavsiye etmek için bir kanıt olarak kullanır (*Metafizik,* XII, 3). Başka bir yerde de, güzeli miktar (grandeure) ve düzen içine koyar (*Poetique,* VII). Hatta bir yerde de güzelin tanımlanamayacağından söz eder (Diogéne Laêrce, liv. V). Aristo, *Poetik*'in başında, sanatın niteliği problemini çözmeye çalışır; bu konuda sanatı, tarih ve bilimle karşılaştırır ve bazı çelişik görüşlere bağlanır. Aristo da, sanatın esasını 'Taklit'te görür. O, artistik yaratma, der, insanın esnek (plastique) ve heyecanlı anlatımlar arama içgüdüsünden ve yalnız insanda bulunan gerçeği taklit etmekten ve bunun sağladığı hazdan

doğar. Sanatçı, eseriyle doğaya bir ayna sunar (*Poetique*, I, ch. 1447 a, 13 vd.). İnsan, doğayı taklit etmekten hoşlanır. Fakat sanat, eşyanın dış görünüşlerini değil, iç tözü ve eşyadaki ideali taklit eder. Çünkü sanat, gerçeklik ve ayrıntılar (teferruat) üzerinde durmaz, "Olumsali, çoğu kez olabileni, olması gereken biçimde" anlatır. *Trovalılar* adlı eserindeki gerçek feryatlardan daha çok *Kral Oedipüs* trajedyasındaki zalim olgularda, beşerî gerçekler vardır. En asil sanat, duygulara olduğu kadar da zihne seslenebilendir. Zihin, insanın hissedebileceği sevinçlerin, hazların en yükseğidir. Bir sanat eseri, doğanın eksik bıraktığı şeyleri sanatçının tamamlaması nispetinde güzeldir. Bu, en gerçek amacı, karakterleri göstermekten ibaret olan komik şiirler için de bir gerçektir. Sanatın asıl amacı, ruhu üzüntülerden, tutkulardan kurtarmak ve bir ahlâk kültürü vererek zihin sevinçlerini tattırmaktır. Aristo buna, 'Catharsis', yani 'Arıtma' adını vermektedir. *Poetik*'te bahsettiği bu arıtma, çağdaş fikirlerden olan kurtarıcılığın (liberateure) özelliğini gösteren ilk ışıklar sayılabilir (B. Croce, *Esthetique*, Paris, 1904, s. 157; Fransızca çevirisi H. Bigot).

Aristo, bu arıtmadan sanatın yararlı bir faaliyet olduğuna inanmaktadır (*Poetik*, ch. XI ve *Politique*, I, VI). Aristo'ya göre, insanda kötü tutkuların birdenbire baş kaldırması, toplum için zararlıdır. Bu nedenle 'Catharsis'i ahlâksal bir yola getirme demek sanmamalıdır. Belki, ruhu bozan ve ruha hükmeden bir tutkuyu kaldırmaktır. O, bu yararcı görüşünü, üzerinde pek çok tartışmalar yapılmış olan şu trajedya tanımında da tekrar etmiştir: "Trajedya, az çok sürekli olan bir aksiyonun çekici ve süslü bir dille hikâye biçimi değil, dram şeklinde bir taklididir ki, korku ve acıma duygularını harekete getirir; bu nedenden ruhu bu duygulardan temizler" (*Poetique*, ch. VI). Aristo, sanatların sistemli bir sınıflamasını yapmamışsa da şiirle musikiyi sanatların en yükseği saymıştır. *Poetika*'sında musikiyi eğitime de uygulamıştır.

Estetiğin ayrılmaz bir parçası olan *Poetik*'ten elimizde bulunan parça, trajedyayı ilgileyen kısımdır. Aristo, trajedyayı biraz önce naklettiğimiz gibi tanımladıktan sonra, trajedya şairlerinin görevlerini çizer: Ona göre, bu şairler, bize, yarattıkları kahramanlar ve onların alın yazılarıyle, doğanın ve beşerî hayatın genel tiplerini verir. O, bize görünüşü itibarıyle sonradan baş gösteren olguları düzenleyen ve bunlara hükmeden değişmez kanunları gösterir. Bundan trajedyanın ruhları arıtma bakımından yaptığı etki çıkar. Trajedyanın en önemli kısmı, aksiyondur. Aksiyon, doğal olmalıdır. Yazar, bize olanı anlatmamalı, olabilecek olanı, olumsalı, ister gerçeğe benzeyen kanunlara, isterse zorunluluklara göre göstermelidir. Aksiyon, bir ve tam olmalıdır. Herhangi bir parçasını bozmaksızın ve dağıtmaksızın eserinin düzenini bozmamalı ve eksiltmemelidir. Özet olarak aksiyonun birliği, Aristo'nun esaslı bir kuralıdır. O, uzay birliğinden söz etmemiş, zaman birliğinden de sadece trajedyanın bir gün içinde cereyan etmesini ve bu süreyi fazla geçmemesini tavsiye etmekle yetinmiştir. Bu itibarla genel olarak Aristo'nun olduğu sanılan sanatta, 'Üç birlik' kanunu kendisinin değildir bu, sonradan uydurulmuştur (Norwoord, *Grek Tragedya*, s. 42). Aksiyonun kısımlarını ve karakterleri ilgileyen kurallarına gelince, Aristo, bunların gerek belâgat, gerek kompozisyon bakımından sahip olmadıkları güzellik ve tamamlığın verilmesini salık verir. O, trajedyayı destanla karşılaştırarak birinciyi daha uygun bulur. Zira onun ciddî ve kapalı bir birliği vardır. Destansa, her biri bir ayrı trajedya olabilen kısımlardan örülmüştür.

Retorik hakkındaki görüşlerine gelince, Aristo, bunu kendisi yaratmadığını, bu bilimin kendisinden önce Tisias, Thrasimak ve Théodore'la diğer birçokları tarafından geliştirildiğini söyler. Fakat bunlar, görgül (emprique) ve özel görüşleri aşamamışlardır. Aristo ise bilimsel bir retorik fikrini getirmiş ve daha çok retorikle mantık arasındaki ilgiyi belirtmiştir. Eflatun da retoriği, bilim üzerine kurmaya çalışmışsa da, başaramamıştır. Aristo, mantığa dair olan kuralları sayesinde, zorunludan (apodictique) farklı olan diyalektiği, retoriğin temeli yapmıştır. Ona göre, retorik, diyalektiğin politika amaçlarına, yani, bazı pratik amaçlara uygulanmasıdır. Diyalektik, mantık bakımından retorikten öncedir. Diyalektik bir bütün olup, retorik onun bir bölümüdür. Zamanın düzenine göre ise retorik, diyalektikten öncedir. Fakat bilim düzenine göre, bunun aksi doğrudur. Retorik, gerçeğe benzer nedenlerle kandırmayı öğretir. Retoriğin esaslı kısımları, hatiplik araçları doktrininde saklıdır ki, bunlar üçtür: 1. Konu ile ilgisi olanlar; 2. Hatip ile ilgili olanlar; 3. Dinleyicilerle igili olanlar. Birincisi, tasdik etmeksizin doğruymuş gibi göstermekten ibarettir ki bu, belgeye (preuve) dayanır. Yani belge, retoriğin esaslı bir öğesidir. Aristo, bu konu üzerinde fazlaca durur. Nasıl ki, diyalektik, kıyas ve dedüksiyonla ispat edersе, retorik de Antimem veya eksik örnek ve eksik dedüksiyonla ispat eder. Bu iki kanıt (argument) dışında başka bir kanıt yoktur. Antimem, doğrumsuya veya işaretlere göre düşünen bir kıyastır. Örnek ise, bir şeyi, söz konusu olan soruna benzeyen tikel şeylerle yargı-

layan bir dedüksiyondan ibarettir. Fakat örnek, bölümlerden bütüne gitmez. Belki, bölümden bölüme gider. Retorik, Antimemlerle örneklerden çıkarılan görüşleri belirtir. Bu belirlemeler (déterminations) hitabet topiğinin (topique) konusudur. Aristo'ya göre, üç türlü nutuk vardır: 1. Düşünüp taşınmak (déliberatif) nutuğu, 2. Adalet (judiciaire) nutukları, 3. İspatçı (épidictique) nutuklar. Konuyu ilgileyen hatiplik araçları bunlardır. Hatibi ilgileyen araçlar ise, karşısındakileri, zekâsına inandıracak şekilde rolünü yapmak, doğruluk (probité) ve alicenaplıktır (bienveillence). Dinleyiciyi ilgileyen araçlara gelince: Tutkuları körüklemek ve yatıştırmaktan ibarettir. Aristo, bu kısım üzerinde fazla durur ve inceden inceye bir psikolog gibi çalışır. Yaşın ve makamın (cituation) karakter ve kabiliyetler üzerine yaptığı etki hakkında ilgi uyandıran incelemelerde bulunur. Retoriğin esasını teşkil eden bu teoriden sonra, belâgat ve kabiliyete dair düşüncelerini verir, ki bütün bunlar, konunun derinliğine dair doğru ve ustalıklı bir bilgiye de sahip olduğuna delâlet eder. Anlaşılıyor ki, Aristo'da retorik, ahlâkla poetik arasında bir yer tutmaktadır.

Aristo'nun ahlâk görüşü: 'Pratik' veya 'beşerî şeyler felsefesi' adını verdiği 'Ahlâk' hakkında üç eseri vardır ki, son ikisi Aristo'nun öğrencileri tarafından yazılmıştır: 1. Oğluna ithaf ettiği *Nikomak'ın Ahlâkı* adlı eseri 10 kitaba bölünmüştür. Bunun I. ve IV. parçalarında 'Mutlak hayrı', yani Eflatun'un 'İyilik ideası'nı eleştirir. III. ve V. kitaplarında 'Karakter erdemleri'ni sayar; ve daha çok V. kitapta 'Adalet'i; VIII. ve IX. kitaplarda 'Dostluk'tan, 'İnsanseverlik' (philantropie) erdemine dek yükselen fikirleri açıklar. VI. kitabın üç faslı 'Haz' dan söz eder. 2. *Eudème'in Ahlâkı* 7 kitaba bölönmüştür ki, Nikomak Ahlâkı'nın orijinal ve açık bir yorumlamasından ibarettir. Ve hatta bunun IV, V, VI. kitapları Nikomak Ahlâkı'nın V, VI, VII. kitaplarının aynıdır. 3. *Büyük Ahlâk* iki kitaba ayrılmıştır. Bunlardan başka, Faziletler ve Rezillikler'e dair parçaları toplamış olan diğer bir eser vardır. Aristo'nun ahlâk görüşü, politikaya dair olan düşüncelerine bir giriş sayıldığı için VIII. kitabı ihtiva eden eseriyle genel felsefesinden de yararlanılabilir.

Ona göre, insan hayatının hareketlerindeki amaç, Mutluluğu aramaktan ibarettir. Mutluluk, Eflatun'un 'hayır ideası' gibi, doğaüstü, mutlak ve ideal bir şey değildir; yani Aristo, daha gerçekçidir (réaliste) ve pratikle ilgisi olmayan bir kendinden (en soi) kabul etmez. Belki, insanın aksiyon içinde gerçeklendirebileceği bir iyiliği araştırır. Ve bu hayrın adı, 'İyi yaşamak, iyi hareket etmek' anlamına sahip olan Mutluluk'tur. Bu, öyle bir hayırdır ki, bütün iyilikleri içine almasa bile, algılanabilen iyiliklerin en büyüğüdür; ve o, tanrıların bir lütfu ve erdemin bir mükâfatı gibidir. İyiliklerin ilkesinde tanrısal bir şey vardır; ve mutluluk hazdan başka bir şey değildir. Haz ise, varlığın niteliğinde görevine, fakültelerine ve organlarına uygun olarak yapılan bir faaliyetin tamamlanmasının ve yapılmasının ürünüdür. Fakat hazlar, türlü türlüdür. Bunlar, ortaya konan faaliyetin tabiatine göre birbirinden ayırt edilirler. Hazzı mutluluktan ayırmak imkânsızdır. Haz, edime eklenen ve edimi süsleyen bir durumdur. Tıpkı bir gencin çiçek takmadığı halde yine genç olduğu gibi.

Mutluluğun koşuluna gelince: Aristo, bütün sisteminde olduğu gibi, ahlâkta da, önce ereği belirtir ki bu, sosyal menfaatlerden ibarettir. Sonra bu ereğe ulaşmak için gereken araçları belirtir. Bu araçlar ona göre, beşerî ve pratiktir. Yani, sağlık ve servet gibi, tabiatimize bağlı olmayan bir alet olmasından ibarettir. Bu nedenle, mutluluğun yokluğu kadar da çokluğu zararlı olabilir. Onun en gerçek koşulu da, ruhun iyilikleridir; ve ruh faaliyetlerinin en yetkin veya kendi özelliği olan erdem çerçevesindeki alıştırmalarındadır (exercis). Aristo'ya göre, insanın esas özünü yapan şey, düşünmedir; akıldır; zihinsel faaliyet ve derin düşünmedir (méditation). Şu halde, bizim gerçek ve saf sevincimiz (jouissence) ve mutluluğumuzun kaynağı akıldadır. Bununla birlikte, bu çok yüksek olan özlü mutluluk, organik iyiliklere bağlıdır. Zira, 'erdem'i, güzellik, zenginlik, dostluk sevinci gibi, mesut hayatın birer tacı olan bütün bu dış mutluluklara bağlamak lâzımdır. Şüphesiz ki, bütün bu iyiliklerden yoksun oluş, insandan erdemin parıltısını kaldıramaz. Çünkü erdem, bazen kendi kendine hâkim olan bir ruhun insanüstü sükûniyle etkili bir şekilde ortaya çıkabilir. Bununla birlikte erdemi mutluluk (felicité) hayatının içinde bulmak güçtür. 'Phalaris boğası'nın içinde yanan bilgenin, tüm insanlardan daha mesut olduğunu söylemek mübalâğalı olur. Fakat, en yetkin mutluluk, akıl denilen en yüksek fakültenin faaliyetinden doğuyorsa, bu fakültenin egemenliğini korumak ve sağlamak için, olabildiği kadar kendimizdeki özcülüğü, maddesel ve duyumsal olanı azaltmak, hafifletmek, hatta silip süpürmek lâzımdır. Mutluluk, insanı akıl vasıtasıyle doğanın üstüne çıkarır. Akılda tanrılarda olan şeylerden bir şey vardır. Eğer maddeden büsbütün kurtulabilir, duygunluğun yarattığı oluş kanunundan yakamızı sıyırabilir ve aklımızı sürekli olarak kullanabilirsek, tanrılarla eşit oluruz. "İnsan, hacim itibarıyle küçükse de, onur ve liyakati sayesinde her şeyi aşar". Bu suretle insan, bir kez bilgeliğe ulaşınca, kendi kendine

yeter. Bilge, mutluluğu kendi derin düşünceleri içinde bulur; ve eğer onda politika hayatı, henüz şekilciliğini saklıyorsa, bunun nedeni, başkalarını kendi fikirlerine iştirak ettirme gücüne sahip oluşundandır. Artık o, ahlâksal erdemleri yapmaya da muhtaç değildir. Zira bilge, kendi ruhunda tanrısal ve ebedî aklı ekmekle uğraşmaktadır. "Bazılarının tavsiye ettikleri gibi, insan olduğumuz için, beşerî duygu ve düşüncelerden ve fani olduğumuz için, fani duygu ve düşüncelerden başka bir şeye sahip olmamalıdır, zannında bulunmamalı; belki, olabildiği kadar kendimizi ölmezliğe yükseltmeye çalışmalıdır". Tanrısal hayata nasıl girebiliriz? Tanrı, niteliği itibarıyle erdem'dir; kendi kendine mesuttur. O, bir edim olduğu kadar da tamamıyle düşüncedir. Kendiliğinden ve kendinden var olan ebedî düşünce, Tanrı'nın ebedî konusudur. İnsan ise, bu ebediliğe ancak dalınçla (contemplation) ulaşacak bir yaratılıştadır. "Mutluluğun derecesi dalınç oranıyle ölçülür. En çok mesut olan, en çok dalınca ermiş olabilendir. Bu kimse, geçici olarak değil, dalınç yolu daima kendisine açık değildir. Zira, maddesel hayatın gerektirdiği bin bir şey vardır. Şu halde dalınçlı (contemplative) olan erdemin yanı başında 'ahlâksal' (étique) veya 'manevî' ve normal ahlâk gözükür.

Bunlara nazaran daha az yüksek olan erdemler, daha bol tatbikatı olanlardır. Bu erdemler, akıllı insanın pratik düşüncelerini belirten 'doğru orta'yı (juste milieu) elde etmek işinde alıştığı şeylerden ibarettir. Bununla birlikte, erdemde de ayırt edilmesi gereken noktalar vardır. Arzularımızın kuralları kendilerinde değildirler. Arzularımız nitelikleri itibarıyle kördür; sınırlı bir konuya sahip değildirler ve sonsuzdurlar. Bunları aklî (rationnel) olarak düşünmek ve kendilerinde gizli bulunan özcü görüşleri atarak bir çeşit tümelliğe kavuşturmak için, yüksek bir ilke gerektir. Bu ilke, 'Tedbir'dir (prudence) ki, Aristo, buna bütün ruhsal erdemlerden üstün bir değer verir. Çünkü, tedbir, aklî çevreler ve ahlâksal hayat, zihinsel veya tanrısal hayatın müjdecisidir. Her birimizin içinde bir hayvan ve bir de Tanrı vardır. Tedbir, akıldan başka bir şey değildir. İnsan, doğal olarak tedbire sahiptir; ve biz, isteyerek akla doğru yürürüz. Yani, hayvan tarafımızdan başlayarak Tanrı'ya doğru yükseliriz. Ölmezliğe giriş, ahlâksal hayatın onurlu bir teriminden başka bir şey değildir. Aksiyondan dalınca, birdenbire değil, derece derece yükselen sürekli bir atılma vardır.

Esasen Aristo'ya göre, iki çeşit erdem vardır: Biri, gidişlerimizle yeteneklerimizi akıl yoluyle teşkil eden düşünceli bir deneyimin ve öğrenimin ürünü olan erdemdir ki, buna 'zihinsel' veya 'düşünsel (dianoétique) erdem denilir. Zira sanat ve bilim, önce tedbirin temelidir, sonra da bilgeliğin ve zihinlenmenin (intellection) temelidir. Diğeri de, 'karakter erdemi'dir ki, her bireyin aktif yönsemeleriyle (tendance) duygusal yaratılışını teşkil eder. Şecaat, mertlik, âlicenaplık, itidal, doğruluk, adalet, yumuşak huyluluk, vakar... vb. bu zümredendir. Yani, karakterlerimize de bağlı olan bu ardem, kendi amaçlarına götürmek için, filan veya falan tutkuya karşı olan doğal istidatlarımızla ilgilidir. Bunların her biri, çekinilmesi gereken iki aşırılık arasındaki doğru ortayı teşkil ederler. Bunlara 'ahlâksal fizikler' veya 'töre (örf) erdemleri' denilir. Bütün bunlar, iyi ve vaktinde verilmiş bir eğitimin yarattığı alışkanlıklarla kazanılabilir. Diğer taraftan ruhun akıllı kısmında iki görev vardır. Biri, 'bilimsel' veya 'teoretik' görevdir ki, bunun konusu zorunludur; diğerinin konusu ise, olumsaldır. Yani bu kendinden başka türlü de olabilendir. Bu, 'düşünceli hesap'tır. Ahlâk, insanları iyi bir duruma getirmeyi erek edinen bir öğrenimdir ve insana yaklaşması veya uzaklaşması gereken şeyler hakkında doğru fikir vermeyi değil, belki onları edimsel olarak (effectivement) arattırır veya onlardan kaçırır. "Erdem, söz konusu olduğu zaman, onu bilmek yetmez, ona sahip olmak, onu yapmak da lâzımdır". Bu eğitim ve öğretimin yararlı olabilmesi için aristokrat bir özelliğe sahip olmalıdır. İyilik, birtakım nutuklarla telkin olunamaz. Ancak, yaratılışı yüksek olanları, düşünmeye, diğerlerini ise, cezalarla korkutmaya çalışmakla, erdem alışkanlığı verilebilir. "Bir saygısıza güzel aksiyonlar yaptırılamaz. Zira dostlar, zenginlik, siyasî iktidar... gibi birtakım güzel şeyler vardır ki, bunları bir araç olarak kullanmayı bilmedikçe güzel aksiyonlar yapılamaz...". "Çok çirkin, aşağı doğuşlu, yalnız kalmış ve evlâtsız adam, tam mutluluğa ulaşamaz. Cesaret kadar değerli bir erdem olan özgür ruhluluk, nezaket, adalet... ancak belirli bir sosyal seviyede bulunabilir». «Bir fakir, âlicenap olamaz. Çünkü onu en uygun bir surette nasıl ve nerede şarfedeceğini bilemez. Eğer, bunu denemeye kalkacak olursa, ahmaklıktan başka bir şey yapamaz".

Aristo'ya göre biz, 'Mutluluğu, kendisi için severiz". "Kötülüğü, onuru, zevki, aklı... ancak bunlar vasıtasıyle mutluluğu elde edeceğimizi zannettiğimiz için isteriz". Erdem, güvenilir bir akıl yürütmeye, kendi kendine hâkim olmaya, arzuların dengesine, araçların zekice hazırlanmasına bağlıdır. Her şeyin ortası, insanı mutluluğa götüren araçların en iyisidir. İki terimin son uçları daima kötülükle biter; ortası ise, erdemdir, iyidir. Aristo, bu konuda somut örnekler verir: Korkaklıkla atılganlık arasında

cesaret vardır. Cimrilikle müsriflik arasında cömertlik vardır. Onurlara karşı ilgisizlikle dizginsiz tutkular arasında ölçülü duygular vardır. Eksinlik (mahviyet) duygusuyle gurur arasında alçak gönüllülük vardır. Fakat, orta terimi, iki uç arasındaki matematik bir orta gibi anlamamalıdır. Bu içinde bulunulan durumlara, koşullara ve kişilere göre değişir. Mutluluk, yani en yüce iyilik, bir sanattır. Bu nedenden onu, kendimizi alıştırmakla kazanabiliriz. Biz erdeme sahip olduğumuz için mesut veya düzgün hareket etmiyoruz. Belki, düzgün hareket ettiğimiz içindir ki, mesut ve erdemli oluruz. "İnsanın iyiliği, ruhun yetkinliğe (perfection) göre yapmış olduğu faaliyetten ibarettir". Yani, faaliyetlerimizin yetkinliği nispetinde iyiliğe sahibiz. "Nasıl ki, ilkbaharı yapan şey, bir tek güzel hava veya bir tek güvercin değilse, insanın saadet ve mutluluğunu yapan şey de, bir tek gün veya zamanın kısa bir süresi değildir". Yani, sürekli bir şekilde iyi olmak gerektir. Gençlik son uçlar (müntehalar) yaşıdır. "Genç adam bir hataya düşerse, bu, ya ölçüsüzlük veya aşırılık yüzündendir". Bu yaşın büyük zorluğu, zıt bir aşırılığa düşmeden içinde bulunduğu aşırılığı terk edememektir. Yani, aşırı bir tutkudan kurtulayım derken diğer bir tutkuya kapılmamak bu yaşlarda olanaksızdır. Zira, bir uçtan diğer bir uca kolay geçilir. Biz, bir aşırılığa kapıldığımız zaman, bunlardan birine sahip olanlar için, daima bağıntılıdır. Örneğin, alçak bir adam için cesaret, küstahça bir atılganlıktır. Küstahlar için ise cesaret, bir alçaklıktır. "Kadınlar için itidal, erkeklerinkinin aynı değildir". Fakat orta terim mutluluğun tüm sırlarını taşımaz. Bize aynı zamanda dünyalıklar da, yani, hayat için gereken servetler de lâzımdır. Fakirlik, insanı miskin ve cimri yapar. Zenginlik ise erdemi yapmak için gereken araçları daha kolay verir. Zenginlik, bizi bir çeşit açgözlülük ve para kaygısından kurtarır. Bu dış menfaatlerin en asili, dostluktur; ve dostluk, bahtsızlardan ziyade, mesut olanlar için sorumludur. Zira mutluluk, bölündükçe artar. Bu bakımdan 'Adalet' de önemlidir. "İnsanlar dost oldukları zaman, adalet zorunluluğunu yitirir. Fakat, insanlar âdil oldukları zaman, yine dostlara muhtaçtırlar". Yani, birbirine dost olanlar için, adalet lâzım değildir ama, âdil olanlar dostsuz olamazlar. Dostluk iki varlığı bir tek ruh haline getirir. Dostluk dairesi dar ve sıkı olmalıdır. "Çok dostu olanın hiç dostu yoktur". "Birçok insanlar, tam bir dostlukla sevilemezler". Dostluk, ancak eşitlikle devam eder. Aristo, 'dosltuk'la 'aşk'ı birbirinden ayırır. İnsan için ilk duygulanma (affection) dostluktur. Aşk ise, aşağı bir dostluktur. Birincisi, erdeme, ikincisi güzelliğe bağlıdır. Yani dostluk, insanın en esaslı bir karakterine; aşk ise, geçici bir niteliğe bağlıdır. Dostluk, derin ve sürekli bir duyguyla, aşk, hafif bir keyif ve hevesle ilgilidir. Zira aşk, hazza dayanır. Bu ise çabuk geçer ve değişir. Gençlerin aşka olan meyilleri de bundandır (*Nikomak'ın Ahlâkı*, VIII, III). Aristo, bu konuyu, ahlâk kitabının iki bölümünü verecek kadar önemli görmüştür. Dostluğu, bütün ayrıntılarıyle, çeşitleriyle, ruhsal karakterleriyle incelemiştir. Ona göre, dostluğun esası, sevmektir. Fakat, Eflatun'un zannettiği gibi, bir 'istek' (désire) değil, bir 'edim'dir (acte). Bu ise, bir harekettir. Hareket etmek, var olmak, yaşamak, kendi hayatının ve varlığının şuuruna sahip olmaktır. Edim, hazzı doğurur. Dostluk hazzı ise, sevmek ediminde tam olarak vardır. İnsanın faaliyeti dışarıya yayılır. Biz kendimizde olduğu kadar da başkalarının içinde yaşarız. Kendimizden çıkmak, başkalarıyle gerek fikir, gerek duygu itibarıyle ortak yaşamayı sevmek demektir. Aristo, bu bakımdan, "Dostlara iyilik yapmanın, yabancılara iyilik yapmaktan daha iyi olduğunu" savunmak suretiyle dost sevgisini insan sevgisinden üstün tutmuş olur (L. Dugas, *l'Amitié Antique*, Paris, 1894). Dış servetler ve dostluk, mutluluğun zorunlu koşullarındandır. Yoksa, mutluluğun aslı kendimizdedir. Duyuların hazları bizi mutluluğu götüremez. Politika yolu da, bizi mesut edemez. Zira bu işte, halkın heveslerine uyulmadıkça ilerlenemez. Anlaşılıyor ki mutluluk, ancak hayatta ve ruhun sevinçlerindedir. Dostluk, yurttaşlar arasındaki gerçek birliği sağlar; ve bu, bütün insanları da içine alabilir. Böyle anlaşılan bir dostluk, adaleti de kapsar. Hatta onun koşuludur. "Birbirini seven insanlar, kanunsuz da yaşayabilirler. Birbirine âdil olan insanlar ise, karşılıklı sevgiye muhtaçtırlar. Bundan da anlaşılır ki, dostluk, adaletin en yüksek şeklidir. Adalet, devletlerin iyilik ve servetidir; sosyal hayatın ideallerini gerçeklendirir". Aristo'ya göre ahlâkın üstünlüğü, kendi haklarını kaybetmiş olmamalıdır. Gerçek dostluk, kaynağı itibarıyle, haz veya menfaate bağlı olmamalı; erdeme bağlı olmalıdır. Bütün insanlar arasında iyi olanlar, sevilir. Bunların sevilmeleri, iyilikleri dolayısıyledir. Aristo'nun anladığı dostluk, iyilikseverlikle anne şefkatinin aynı olandır. Bu bakımdan onun dostluğu bir taraftan da insanseverlikle ilgili sayılır.

Aristo, adaletin güzelliğini şöyle tasvir eder: "Ne akşamın yıldızı, ne sabahın yıldızı, adalet kadar hayranlık ve takdire lâyıktır". Adalet, iki çeşittir: 1. Onur ve servet... gibi şeylerin paylaşılmasında eşitliği korumaktan ibaret olan adalet; 2. Alışveriş, borç verme ve alma, ücret... vb. gibi sosyal uyuşmalar (tran-

sactions), cinayetler ve suçlara engel oluşlarda eşitlik gösteren adalet. Bu ikincisi, cezaların suçlarla tam olarak orantılı olmasını ister. Birinci adalet ise, kişilerin lâyık olduklarına veya eşyanın tabiatına göre eşitlik ister. Aristo, bu iki adaleti, nicel bir anlatımla adlandırır: 'Üleştirimli adalet' (Justice distributive), geometrik bir oranın simgesi olacak, fakat alışveriş ve ceza kuralları matematik bir oranla anlatılmış bulunacaktır. Adalet, hükümet de iyi bir düzenin kurulmasına hizmet eder.

Özet olarak denebilir ki, Aristo'ya göre, iyi veya kötü olan beşerî karakterler, hep akla uygundurlar. Beşerî erdem, bu faaliyetin yetkinlik ve üstünlüğünden ibarettir. Ve ahlâk, insanın nasıl hareket etmesi gerektiğini öğretmeye mecburdur. Bu nedenden, bütün özel durumlara kadar inmesi lâzımdır. "Aksiyon işinde, genel kavramlar boştur. Özel kavramlar ise, daha çok gerçekliğe sahiptirler. Zira aksiyonlar, daha ziyade özel durumları kaplarlar". Bunun içindir ki Aristo, genel kurallar vermemiş, sadece, "Ne zaman hareket etmek, hangi durumlar içinde, kime karşı, ne maksatla ve ne biçimde hareket etmek gerektiğini" araştırmıştır.

Aristo'ya göre erdem, sabit bir istidat olduğundan, erdemli aksiyonların anasıdır. Fakat bu istidat, doğal ve doğuştan değildir. İnsan, bazı tutku istidatlarıyle, örneğin, korku veya öfke istidadıyle doğabilir; bu istidatlar, ne erdem ve ne de rezilliktir. Bunlar, ne övülmüş, ne de alçaltılmışlardır. Erdem, sonradan kazanılmış bir istidattır. Erdem, övülmüş olduğu içindir ki, iradeyle kazanılır. Bir alışkanlık haline geldiği zaman var olabilir. Çünkü o, ne kadar kazanılmış olsa da, doğuştan bir istidat kadar kolaylıkla birtakım aksiyonlar vücuda getirebilir. Bu alışkanlık, iradeden doğar; ve onu gittikçe daha metin yapar. Bir insanda erdem namına bir şey varsa, o mutlaka iradesiyle seçilmiştir. Denebilir ki Aristo'da ahlâk, insanların sosyal ve organik karakterleriyle seviyelerinin yarattığı derecelere göre değişir. O, âdeta bir çeşit ahlâksal kast'a (caste) inanmıştır. Fakir adam, zengin kadar ahlâklı olamaz; çünkü, ahlâk bir erdem ve hazdan ibarettir ki, bunu tatmak için gereken araçlar, bireylere ve seviyelere göre değişir. Bir hareket, filan için iyilik olduğu halde, bir diğeri için aynı hareket kötülük olabilir. Ahlâkta bağıntılı gibi görünen ve biraz da gerçekçi olan bu düşünceler, felsefe tarihinde aklî 'mutçuluk' (eudémonisme rationnele) adını alır ki, aklın alıştırıp üstün bir duruma getirdiği bir mutluluk doktrini demektir. Onda, Eflatun'un ele alıp genişlettiği Sokrat görüşüne bağlılık, saklanamayacak kadar açıktır.

Politika'ya dair düşünceleri: Aristo'ya göre insan, ne kendi kendisine yeten bir Tanrı, ne de sosyallik yeteneğine isyan eden vahşî bir hayvandır. Belki, tabiati bakımından Politika için meydana çıkan bir yaratıktır. Bu nedenden insan, aileyle, bireylerle ve siteyle ilgilenmek zorundadır. Onun pratik bilim zümresine ayırdığı Ekonomik, Etik, Politik hakkındaki düşünceleri bu esasa dayanır. *Politika* adlı eserinin Théophraste tarafından toplandığı sanılmaktadır. VII. ve VIII. kitaplar III. kitabın bir devamıdır. IV, V, VI. kitaplar ise, bir bütündür. Aralarında bir bağ bulunan bölümlerin yanıbaşında, boşluklar gösteren, yani birbirinin devamı olmayan parçalar da vardır. *Ekonomik* adında bir kitabından da söz edilirse de, kaybolmuştur. *Etika ile Poletika*'nın birinci kitapları bu konuya dair düşüncelerini açıklar. Bunda yalnız ekonomiyi değil, aynı zamanda Aile'yi de inceler.

Ona göre bireyin en büyük iyiliği, esirme (extace) hayatıdır. Devletin iyiliği ise, bundan daha büyüktür. Bu nedenle ahlâk, poletikanın içindedir. Esirme hayatı, yalnız bireyde, politika hayatından üstündür. Yoksa devletin iyiliği, yani halkın iyiliği, bireyinkinden üstündür. Şu halde, devletni iyiliği, bireyin iyiliğinden üstündür. O, Eflatun gibi olması gereken devleti değil, devletin ne olduğunu araştırmıştır. Bu maksatla, bir devletteki olayları gözleyerek, âdeta nesnel bir metotla, devleti çözümlemiştir. Aristo'ya göre devlet, Aile'den doğmuştur. Yani ailelerin kurduğu köyler birliğinden devlet meydana gelmiştir. Zira, 'devlet, sosyal zümrelerin en sonu'dur. Bir topluluğa mensup olan zümreler, bütün ihtiyaçlarını ancak, devlette kandırabilirler. Bu nedenden devlet, kendi kendine yeten bir topluluktur. Devlet, doğal bir olaydır. Çünkü, insanların alın yazısında, tabiatında devlet teşkilâtı vardır. İnsan, doğuştan toplumsallık yeteneğinde olan bir hayvandır. Bunun en açık kanıtı, insanın diğer hayvanlar gibi yalnız ses çıkarmayıp, konuşması, iyiyi, kötüyü, haklıyı ve haksızı ayırt etmesidir. "Kanunlar, aile, adalet ve sevgi olmasaydı, insan, hayvanların en bayağısı olurdu". Toplumun varlığında, en yüce iyilik ve iktidar, siyasî hak ve adalettir.

Aristo'ya göre Aile, doğal bir toplumdur. İnsan ancak aile hayatında, en yüksek bir yetkinlik derecesine ulaşabilir. Burada erkekle kadın, ana babayla çocuk ve efendiyle köle arasındaki ilgileri incelemek gerektir. Erkekle kadın arasında sevginin önemi büyüktür. Fakat adalet, erkekten yanadır. Zira köle, efendi için el sanatlarıyle uğraşanlar, zihinleriyle çalışanlar için ve nihayet Barbarlar, Yunanlılar için ne ise, kadın da erkek için odur. Kadın, gelişmenin aşağı bir derecesinde kalmış olan ek-

sik bir yaratıktır (*de Gen, Animalium,* II, 3; *Hist., Animal,* VIII, 1; *Poletika,* I, 5). Kadın tam bir akla sahip olmamakla birlikte, akıllı bir varlıktır. Fakat, tabiatı bakımından erkek, dişiden üstündür. Birincisi başkan, ikincisi uyrukdur (tebaa). Bu ilke bütün insanlar için gerçektir. Kadının iradesi zayıf olduğundan, bir karakter kazanamayacağı gibi, bağımsız bir durum da kazanamaz. Kadının ülküsü, yuvanın sakin hayatıdır. Yani, bütün dış hayatta erkek savaşırken kadının seçmeye tabiatı bakımından zorunlu olduğu hayat, evindeki savaşsız yaşamadır. Kadını, Eflatun'un Cumhuriyet'inde savunduğu gibi, erkek seviyesine çıkarmayı denemek boşunadır; ve gerekli de değildir. Onları birbirine benzetmeye çalışmamalıdır; hatta daha çok, ayrımlarını meydana çıkarmalıdır. "Sokrat'ın da gördüğü gibi, erkekle kadın arasında, yaratılış (mizaç), cesaret ve adalet bakımından eşitlik yoktur; erkeğin cesareti, komutada, kadınınki ise buyrukaltı (subalterne) işlerde gözükür. Şairin dediği gibi: *Kadının süsleri ses çıkarmamasıdır".* (*Poletika,* I, 13). Zira kadın, Eflatun'un zannettiği gibi, savaş ve politika için yaratılmamıştır. Erkek (37) ve kadın (20) yaşında evlenmelidir. 20 yaşlı bir kadın, 37 yaşında bir asker tarafından da idare edilebilir. Aristo, bu suretle çoğalma işiyle cinsî tutkunun birlikte azalmaya başlayacağına inanır. O, erkeğin (70) ve kadının (50) yaşında cinsî güçlerini kaybedeceklerini kabul eder. Ailede sağlık, aşktan daha önemlidir (adı geçen eser, VII, 16). Erkekle kadın münasebeti, bir dostluk ve karşılıklı hizmet münasebetidir. Kadına bir köle gibi değil, özgür insan gibi davranmalıdır. Ailenin aristokrat bir bünyesi olduğundan buraya mensup olanların çeşitli görevleri vardır. Kadın, ailenin servet ve çıkarlarını ilgileyen her şey için kocasıyle danışma hakkına sahiptir. Hatta, devleti ilgileyen her şey için, seçme hakkına da sahiptir. Fakat, eşya ve olayların düzeni, yetki ve yönetimi kocanın olmalıdır. Aristo, devletin aile işlerine karışmasını, evlenmenin en yukarı ve en aşağı yaşlarını belli etmesini, üremenin en uygun mevsimini ve nüfus artışı için gereken işleri, devletin ayarlamasını ister. Nüfus fazla artacak olursa, çocuk düşürtmenin uygunluğunu, fakat bu işin dölüt'te (foetus) hayatın başlamasından önce yapılmasını tavsiye eder (adı geçer eser, VII, 16). Her devletin kendi kaynaklarının durumuna göre değişen bir nüfus politikası olmalıdır. "Nüfusu çok az olan bir site, —ihtiyaçlarını giderme bakımından— kendi kendine yetmez. Nüfusu fazla olan bir site ise, varlığı için gerekli olan şeyler bakımından kendi kendisine yeter; yoksa, bir site olarak değil... Zira bu tedbirle, siyasî ve etnik (ırkî) birlikten mahrum olacağı için, kendisinin özel bir bünyesi olamaz" (adı geçen eser, VII, 4). Ana ve babanın çocuklarıyle münasebetlerine gelince; bu, kralın uyruğuyle olan münasebetine benzer. Ana, babayla çocuklar, bir monarşi oluştururlar. Çocuğun baba karşısında hiç bir hakkı yoktur. Zira çocuk, babanın bir parçasıdır. Baba da çocuğunu gözetmelidir. Çocukta irade ve erdem tam oluşmadığından, gözetilmeye muhtaçtır. Baba, kendi yetkinliğini oğluna aşılamak zorundadır. Oğlun da, baba erdemini benimsemesi gerektir. Kız ve erkek kardeşler, aynı ocakta birleştiklerinden, onur ve özgürlük bakımından eşittirler. Bu nedenden de aralarında sevgi ve adalet bulunmalıdır. Ailede dört öğe vardır: Kadın, Çocuk, Köle ve Mülk. Aristo bunlardan daha çok, efendi ile kölenin münasebetlerine önem verir. O dönemde ve hatta daha da önce, kölelik kurumunu hoş görmeyen, din gibi köleliğin bir şiddet ve gücün, yani kanunun yarattığı bir kurum, bir haksızlık olduğunu söylememekle birlikte bazı sofistlerle kiniklerin ileri sürdüğü sanılan bu iddiaya karşı, köleliğin gerektiğini savundu. Ona göre, köle ile efendinin münasebeti, madde ile şeklin münasebeti gibidir; kölelik, akla ve doğaya uygundur. Çünkü, diyor, mülk, ailenin özüne ve bu bakımdan da devletin özüne bağlıdır. İnsan, ihtiyaçlarını gidermek için bir araca muhtaçtır. Aksi halde mülkün yararı olamaz. Bu araçlar, üretime hizmet ederler. İki türlü araç vardır. Biri geminin dümeni gibi cansız, diğeri de, geminin tayfası gibi canlı olan araçlardır. Bunlar, yalnız mülk için lâzım değildir. Kendileri de mülktür. "Köle, bir başka adamın adamıdır". Bu da doğal bir olaydır; çünkü, doğa, yetkini az yetkine üstün yapmış; insanı hayvana, ruhu bedene hükmettirmiştir. Bu nedenle, emir ve komuta doğanın esiridir ve bu itaat edene olduğu kadar da emredene yararlıdır. İnsanlar arasında ancak başkalarının aklına göre hareket edebilecek kadar geri olanlar vardır. Bunlar, beden yapıları itibarıyle özgür insanlara benzemezler. Ağır ve sert işleri başarabilecek şekilde yaratılmışlardır. Bunlardan bir kısmının bedenleri özgür insanlarınkine benzerse de, zekâları geridir. Bu nedenle Aristo, köleliğin şiddet, güç ve âdetin değil, doğanın ürünü olduğunu ispata çalışarak bu konuyu felsefî bir ilkeye dayamıştır. Özet olarak, efendilikle kölelik bir haktır. Jüpiter, kitara çalmaz, kitaracıları dinlemeyi yeter bulur. Şu halde ailede canlı aletlere ihtiyaç vardır. Bütün adi ihtiyaçlar için bu aletlere sahip olmak gerektir. Genel olarak Barbarlar bu işler için yaratılmışlardır. Doğanın komuta için yarattığı bir Yunanlıya iş gördürmek cinayettir. Ailede giyinmek ve yemek için de bir miktar servet lâzım-

dır. Bu servetin kazanılması birtakım kanunları meydana getirir ki, bunlar Ekonomi'yi teşkil ederler. Bunu, politikaya dair olan düşünceleriyle birlikte çözümlemek zorundayız. Zira bunlar, Aristo'da birbirine pek sıkı bir şekilde bağlıdırlar. O, daha çok, Eflatun'un metafizik gerçekçiliği ve siyasî ülkücülüğüyle savaşır. Hocasının tasarladığı Cumhuriyet, komünist bir cumhuriyettir. Denebilir ki, Aristo'nun politika felsefesi, Eflatun'un düşüncelerine karşı gelmekten doğmuştur.

Aristo, bir taraftan genel olarak devleti, diğer taraftan da kurumları inceler. Aile nasıl ki, ahlâkın yakın amacı ise, politika da ailenin ekonomik amacı ve sonudur. Birye, kendi kendine mutluluğa ve erdeme ulaşamaz. İnsanın tabiatında sosyal hayata karşı bir meyil vardır. İnsan için varlığın koşulu olan bu hayat türü aynı zamanda, ahlâksal bir evrimin vasıtasıdır. İnsan topluluğunu ilgileyen ideal kuralları çizen politika, sımsıkı ahlâka bağlıdır. Politika bir bütündür ki, bu bütün pratik bilimlerin gerçek adıdır. Felsefe, politikanın idealini çizmeye mecburdur. Nasıl ki, uygulamada, ahlâk, bireyleri göz önünde tutarsa uygulanmış politika da öylece hal ve koşulları göz önünde tutmalıdır.

Siyasî topluluk nasıl teşekkül eder? Zaman sırasıyle meydana gelen ilk topluluk, ailedir. Sonra birçok aileler birleşir, en sonra da devlet veya site meydana gelir ki, en yüksek toplum budur. Fakat, doğa bakımından devlet, bireylerden öncedir. Tıpkı tümelin tikellerden önce var olduğu gibi. Bireyler, kendi amaçlı nedenlerini ve en yüksek münasebetlerini devlette bulurlar. Devlet, kendi sosyal meziyetlerinin en yükseği olduğu için, onun amacı da, ulaşılabilecek amaçların en yükseğidir. Bu amaç, ne fizik ihtiyaçların kandırılmasında, ne genişlik kazanmakta, ne ticarette, hatta ne de yurttaşların kanun tarafından himayesinde bulunabilir. Devlet, beşerî doğanın ilerlemesini, güçten edime geçmek suretiyle tamamlar. Aristo, bu bakımdan Eflatun'la aynı düşüncededir. Fakat devletin hak ve ödevlerine dair düşüncelerinde, hocasından ayrılır ve onu eleştirir. O, Eflatun'un devlet'i en büyük birlik sayarak aile ve mülkiyeti bu birlik için feda edişini beğenmez. Aristo, daha çok muhafazakârdır. Eşya ve olayların düzenini değiştirebilmek için, onların elimizde olması lâzımdır, der. Kanunların tümellikleri dolayısıyle bazen değiştirilmeleri, hal ve koşullara uygulanmaları gerekirse, bu ölçü, birçok sınırlamaları da gerektirir. "Yarar, onlarsız bir şekil alınca ve bu değişme kanunları kolayca kaldırma alışkanlığını verirse, yasamacıların (legislateurse) olduğu kadar da büyük yönetmenlerin (magistrats) bazı yanılmalarını görmezden gelmek gerekeceği apaçıktır. Çünkü, değişikliğin getireceği iyilik, bu değiştirmenin yaratacağı itaatsizlik alışkanlığını telâfi edemez" (adı geçen eser, II, 8). Kanunun kendine itaat ettirmek için ve dolayısıyle siyasî rejimi korumak için sahip olduğu güç, bu rejime alıştırma olmasıdır; ve "Yaşayan kanunları yavaş yavaş yeni kanunlar için terk etmesidir. Bu ise, kanunun kendi kudretini zayıflatması demektir" (adı geçen eser, II, 8). Özet olarak denebilir ki Aristo, kanunların ve geleneklerin herhangi bir ülkü uğruna birdenbire değiştirilmesini zararlı görür. Bunun içindir ki, o, Eflatun'un komünist cumhuriyetinde, "Kardeş olmaktan çok, gerçekten yeğen olmayı tercih eder" (adı geçen eser, II, 3). Kadın ve çocukların paylaşıldığı bir toplumda, "dostluk pek cıvımış olacaktır... İnsana aşk ve gayreti ilham eden iki şey vardır: Mülkiyet ve sevimlilik. Bunun hiç biri Eflatuncu devletin organları arasında görülemez" (adı geçen eser, II, 4). Belki de çok uzak bir geçmişte, bu komünist toplum vardı ve orada aile, bir tek toplumdu. Tek faaliyet şekli de orada yoğurmak ve çift sürmekten ibaretti. Fakat, "fazla farklılaşmaya (différentiatione) uğramış bir toplumda görevleri önemle eşit olmayan bir işbölümüne sahip olan bir toplumda insanların eşitsizliği ortaya çıkar. Bu suretle de komünizm yenilgiye uğrar. Zira bu rejim, yüksek kabiliyetlerin yayılmasına yeter derecede engel olamaz. Ateşli bir çalışma için kazanç uyaranına mutlaka ihtiyaç vardır. Her şeyde ortaklık olunca insanın hiç bir şeyden tasası olamaz. İnsanın herhangi bir sanatı benimseyebilmesi için, ekonomiye riayet etmesi ve çalışkan olmak için de mülkiyet uyaranı lâzımdır". "Bir evdeki çok sayıda hizmtçiler, az hizmetçili evlerdekinden daha kötü iş görürler". Genel olarak müşterek hayat ve bütün insan servetlerinin paylaşılması ve kollektif mülkiyet, çok zordur. Yabancı illerdeki gezgin kumpanyalarda şu görülür: Çoğunluk arasında her vesileyle ayrılıklar ve değersiz şeyler için çarpışmalar (adı geçen eser, II, 5). Aristo, "Bir şeyde ortak olanlar arasında anlaşamazlıkların görüldüğünü" de komünizm aleyhine bir kanıt olarak ileri sürer. Ona göre politika bilimi, insanı imal etmez. İnsanları doğanın verdiği şekilde kullanır (adı geçen eser, I, 10). İnsanın tabiatı, Tanrı'dan çok hayvana yakındır. İnsanın çoğu aptallar ve işsiz güçsüzlerden ibarettir. Herhangi bir rejimde insanlığın bu tortusu aşağıya düşer. Resmî geçim yardımlarıyle bu sefil kütleye yardım etmek, "delinmiş bir fıçıya su dökmekle" eşdeğerdir. Bunların alın yazısı, boyunduruktur ve el sanatlarıyle uğraşmaktır. Doğada, "bazı insanlar özgür ve bazı-

ları köle olarak doğarlar" (adı geçen eser, I, 5). "Zekâsı bakımından her şeyi önceden gören, doğa tarafından başkan ve efendi yaratılmıştır. Yapmak için gereken beden gücünden başka bir şeye sahip olmayan da; doğa tarafından bir uyruk ve 'köle' (doulos) olarak yaratılmışlardır" (adı geçen eser, I, 2). Beden, ruh için ne ise, köle de efendi için odur. Nasıl ki beden ruha itaat etmeye mecbursa, köle olarak doğmuş olanların da, efendilere itaat etmesi hem doğru, hem de yararlıdır (adı geçen eser, I, 5). "Köle, canlı bir araçtır; araç, cansız bir köledir". Aristo, bir gün araçlar kendi işlerini, tezgâhlar dokuyacakları şeyleri, kendi kendilerine yapabilirlerse, mimar ve işçiye ihtiyaç kalmayacak olursa, köleler efendilere ve efendiler de kölelere muhtaç olmazlar, diye düşünür (adı geçen eser, I, 4). Aristo, elişleriyle uğraşmanın zekâyı körlettiğini, bunun siyasî bilgelik için zorunlu düşünce ve zamanı bırakmadığını kabul eder ve ancak boş vakitleri olanların hükümet işlerine oy vermelerini savunur (adı geçen eser, III, 3; VII, 8). Yetkin bir site, demirci, marangoz... vb. gibi bir sanat adamından yurttaş yapmaz. Thébes'de on yıl önce çarşıdan ayrılmamış olan adamı hükümet işlerine karışmayı yasak eden bir kanun verdi (adı geçen eser, III, 5). Aristo, satıcılarla sarrafları da köleler arasında sınıflamıştır. "Madrabazlık doğaya aykırıdır; fakat, daha çok iğrenilmeye lâyık olan ticaret şekli, murabahacılıktır" (adı geçen eser, I, 10). "Site, aile üzerine kurulduğundan, doğal olduğu kadar da kutsaldır; insan, mutluluğunu sağlamak ödevini üzerine almıştır. Zira, özgür insanlar arasında birtakım haklar vardır ki, akıl, bunlara saygı gösterilmesini emreder. İnsan, av için yaratılmış bir hayvan değildir. Savaşın gerçek amacı, barışı kurmaktır. Devletin mutluluğu, bireylerinkinden farklı değildir; ve aynı şekilde elde edilir. Yani, adalet ve dostluğun uygulanmasıyledir ki, insan, sosyal bir yaratıktır. Kendi benciliğinin yalnızlığı içinde kapalı olarak her çeşit adalet ve dostluktan uzak yaşayan adam, yalnız mundar bir adam değil, aynı zamanda hayvanların da en vahşîsidir. Fakat, site, kendi doğal amacına doğru bilgece götürülse, mutlu ürünler elde edilir.

Kurumları düzenleyen genel kural ve devletin amaçlarını gerçeklendiren kurallar ikidir: Kanunlar ve büyük yönetmenler. Bu âlemde en gerçek ve tek egemen (souveraine) 'Akıl'dır, Düzen'dir. Fakat, bu egemen, görünmez. Onu, tatbikatta, aklî kanunlar temsil eder. Kanunlar da zorunlu olarak genel formüllerle anlatılmışlardır. Bu nedenden, bir formül ne kadar anlaşılır bir durumda olursa olsun, örgüleri arasından birçok özel durumlar kaçar.

Hükümetin şekillerine gelince: Aristo, Eflatun gibi yalnız bir hükümet şeklini savunmaz, hükümeti, milletin ihtiyaç ve karakterine göre düzenlemeyi ister. Zira, aslında çok kötü olan bir hükümet şekli, bazı durumlarda çok iyi de olabilir. En kötü bir hükümet şeklinden başkası kurulamazsa, Aristo, onun da iyi bir durum alabilmesinin vasıtalarını araştırır. Aristo, işte bu ihtiyat kayıtlarıyle hükümeti sınıflar. İdare edenlerin sayısına göre üç çeşit hükümet ayırır. Otorite, bir tek kişinin, birkaç kişinin veya çok sayıda insanların elinde bulunabilir. Bu üç şekilden her birinin de iki şekli vardır ki, bunlar, yönetmenlerin kişisel çıkarları veya yönetilenlerin çıkarlarını göstermesi bakımından biri doğru ve adaletli, diğeri ise bozulmuştur. Birinci şekle: Krallık, aristokrasi, politis adlarını verir. Bozuk şekillerin adı da: Tiranlık, oligorşi; demokrasidir. Teorik olarak hükümetin en ideal şekli, Mutlak krallık'tır. Yalnız bunda başkan, bütün uyruklardan parlak bir üstünlük ve erdeme sahip olmalıdır. Homeros'un dediği gibi, "Sayının egemenliği, bir tekin komutasından kötüdür". Böyle bir monark'ın elinde kanun, bir sınırlama aracı değil, bir alettir. Fakat bu, kendilerinde kölelik töre (örf) ve görenekleri bulunan kavimler için iyidir. Düşünmek ve buyurmak yeteneğinde olmayan milletlere itaatten başka bir ödev düşmez. Yahut da bir millet arasından, kendisinde olağanüstü bir zekâ, bir yarım tanrı, bir kanun ruhu bulunan herhangi bir adam belirirse, bu adamın o millete kral olması ve kendisinin mutlak bir güce sahip olması gerekir. Zira, "Aslanlar, kanun yapan tavşanlar değildir". Eşit ve özgür insanlar için mutlak krallık, yani monarşi, iyi bir hükümet şekli olmaktan çıkar. İnsanın akıl vasıtasıyle yönetildiği pek az görülmüştür. Kontrolsüz bir otorite başladığı zaman ne yapmalıdır? Böyle bir gücün evlâtları, bir cani, bir aptal olabilirler. Bu takdirde, bir doktorun, kendisini diğer doktorlara, diğer meslekların kendilerini aynı meslekte olanlara karşı haklı olduklarını ispata mecbur oldukları gibi, "seçkin bir heyetin de kendi üstünlüklerini halka tanıtmış olmaları gerektir". Şu halde, devlet başkanını seçmek gerekirse, "bir geometri bilginini geometriciler seçebileceği gibi", onu ancak şeflik meziyetinin neler olduğunu anlayan üstün bir kütlenin seçmesi lâzımdır. (Adı geçen eser, III, 11). Aristokrasinin irsî şeklinde ise, sabit bir ekonomik temelden yoksun olmak gibi bir sakınca vardır. Yeni zenginlerin zaman zaman belirmesi, er geç halk hizmetlerini en çok artıranın lütfuna terk eder. "En yüksek yönetmenliğin (magistrature) artırmaya terk edilmesi kötüdür. Böyle bir kötülüğe izin veren kanun, erdemden çok zenginliğe değer

verir; ve bütün siteye hırsı yaymış olur. Otorite, bir şeye değer vermek istediği zaman, yurttaşların oyu hiç şaşmadan ona uyar". "Değeri her şeyin üstünde görmeyen yerde ise, aristokrasi, sağlam bir şekilde yerleşmiş demektir" (adı geçen eser, II, 11). Demokrasi ise, genel olarak zenginerki (plutocratie) aleyhine baş gösteren bir ihtilâlin ürünüdür. Gerçekte bu hükümet, "fakirler" tarafından kurulur. Bunun da yararları vardır. "'Bir cemaatin her bireyi, nüfuzlu insanlardan daha kötü egemen olabilirler. Fakat, bütün bireyler birleşince, ya çok iyi veya az iyi egemen olurlar. Bazı durumlarda, eserini en iyi yargılayan ve yalnız yargılayabilecek olan, o eserin mütehassısı değildir. Örneğin, mimar hakkında hüküm verecek olan yalnız mimar değildir. Ekonom'un da bunu düşünmesi gerekir ve yararlıdır. Bir ziyafetin değerini belirtmekte, davetliler, aşçıdan daha çok istidatlıdırlar" (adı geçen eser, III, 15, 8, II). Aynı zamanda bütün bir cemaat, "daha az bozulabilir. Çok miktarda bir su, kolay kirlenemez. Herhangi bir öfke veya tutkuya kapılmış olan bireyin akıl yürütmesi ister istemez bozulur; ama bütün bir cemaatin öfkelenmesini, yanılmasını tasarlamak zordur" (adı geçen eser, III, 15). Burada kanunlar, bir topluluk tarafından tartışılarak elde edilir. Böyle bir toplulukta aptalların ve utanmaz şarlatanların etkisi, çoğunluğun etkisi önünde kaybolur. Bununla birlikte demokrasi, aristokrasiden aşağıdır (adı geçen eser, III, 9). Çünkü bu rejim yanlış bir eşitlik düşüncesine dayanır. Bunun dayandığı ilke, "bazı oranlarla eşit olanların", "bütün oranlarda eşit olmasıdır". Bundan ihtisasın (uzmanlık) kalabalığa feda edilmesi sonucu çıkar. Kalabalık, bazı tutkulu insanların hileli oyunlarına alet olur. Bu durum, fakirleri, siteye efendi yapmak ve zenginleri, açgözlü oldukları kadar da zekâ yoksulu olan bir çoğunluğun emri altına koymak demektir. Sağduyudan ve alçak gönüllülükten yoksun olan bu cemaat, demagogların egemenliği altına girer. Bu suretle de kanunlar, kanunları izler. Yahut da bunlar, daha çok, tutkulu bir hevesten çıkmış olan kararnamelere yerlerini bırakırlar. Böyle bir demokrasi, az zamanda hükümeti akılla yönetmeyen mutlak monarşiden daha korkunç bir kollektif istibdat halini alır. Bu suretle halk, kolayca aldanmış oldukları hükümetlerinde kararsız bir duruma gelince, seçme hakkının zeki insanlara verilmesi gerektir. Devlet karşısında bütün yurttaşların mutlak bir eşitliğe sahip olmaları tehlikeli olunca, hükümetin önemli işlevleri hakkında karar verecek olan şey, tesadüf değil, yine akıl olmalıdır. Aristo'nun 'Police' adını verdiği, 'Meşrutî hükümet', bu işi başaracaktır. Fakat Aristo, aristokrasiyi tercih ettiğinden, bunu da en iyi bir hükümet şekli saymaz. Belki olabilen en iyi şekil sayar. Zira bunda güç, kalabalıkta, mülkiyette, askerî ve siyasî güçte değil, bütün bu öğelerin uzlaşmasındadır. Bu hükümet, demokrasi ile aristokrasinin tam ortasıdır. Eğer bütün halk işlevleri, yurttaşların hepsine açık olursa, hükümet demokrattır. Fakat bu işlevler, bunları yapabilecek şekilde hazırlanmış, aristokrasi teşekkül etmiş olur ki, Aristo'nun 'Police' adını verdiği hükümet budur. Yani o, seçimlerin demokratça olmasını, fakat işlevlerin dikkatle denenmiş ve bilgiyle bezenmiş olan insanlara verilmesini ister. Herkesin mutluluğunu üzerine alabilecek olanlar, ancak bu seçkin insanlardır. Bu hükümet, düzen ve özgürlüğü birleştirebilen bir cumhuriyettir. Bunda bütün yurttaşlar, yetenek ve bilgileri oranında halk hizmetlerini paylaşmaya çağırılır. Bu ideal hükümet şeklinden aşağı, fakat yine kanun ve akla uygun durum ve koşullara göre daha yetkin hükümet şekilleri de olabilir. Aristo'ya göre, genel koşulları içinde en pratik olabileni, mutedil bir cumhuriyettir ki, bu, demokrasi ile oligarşi arasında bir yer tutar. Bu cumhuriyet, otoriteyi orta sınıfa verir. Bu bakımdan iki son uç ortasında bulunan ahlâksal erdemle eşdeğerdedir. Bütün bu şekiller ne olursa olsunlar, Aristo'ya göre, en iyi hükümet şekli, bir ilke olarak, kendisini kuran halkın karakter ve ihtiyacına en uygun gelenidir.

Bir devletin sürekli ve değişmez bir güç olarak yaşayabilmesi için, yurttaşa verilmesi gereken 'Eğitim'i de düzenlemek lâzımdır. Bu iş, Aristo'ya göre, devletin elinde olmalıdır. "Kurumların sürekliliğini sağlayan, bir hükümet şeklinin benimsediği eğitimdir. Yurttaşların oluşumu (formation) bu kurumla orantılı olmalıdır" (adı geçen eser, V, 9; VIII, I). Devletin okullarda yapacağı kontrol sayesinde, sanat ve ticaretle uğraşanlar, tarıma alıştırılabilir. Fakat, her şeyden önce yurttaşlara kanuna itaati öğretmelidir. Zira, bunsuz devlet yok demektir. "İyi bir millet, komuta kadar da itaat etmeyi bilmelidir" (adı geçen eser, VI, 4, II, 5). Irk bakımından, bircinsten olmayan insanların sosyal birliğini sağlayan yalnız eğitimdir. Bu bakımdan eğitim, 'Bir' olmalıdır. Aksi halde site, duygudaş olmayan insanların elinde kargaşalıktan kurtulamaz. "Hayvanların en yetkini olan insan, kanun ve adalet kurumu dışında en berbat bir yaratıktır, ve en tehlikeli olan adaletsizlik, silâhlara sahip olandadır". Bu nedenle her şeyden önce, yurttaşlara, ilerde yaşamaya mecbur oldukları hükümet şekline uygun bir eğitim vermelidir. Bundan da anlaşılır ki, eğitim işini bazı kimselerin kendi anlayış ve teşebbüslerine terk etmemelidir. Yani

eğitim, İsparta'da olduğu gibi, genel ve resmî olmalıdır. Çünkü, var olma hakkına sahip oluşu, söz götürmez bir gerçek olan site, ancak kendi hayal ve idealine uygun yurttaşlar yetiştirmedikçe devam edemez. İnsan, dil vasıtasıyle toplumda yaşayabilecek bir duruma ulaşmış, toplum vasıtasıyle de zihne ve zihin vasıtasıyle düzene, nihayet bunun vasıtasıyle de medeniyete kavuşmuştur. Böyle düzenlenmiş olan bir devlette, bireyde, yalnız geçen bir hayatın hiç bir suretle sağlayamayacağı bir gelişmenin bin bir araç ve fırsatı verilebilir. Topluma giremeyen veya kendi kendine yettiği için hiç bir şeye muhtaç olmayan bir kimse, siteye asla katılamaz (adı geçen eser, I, 2). Bireyi topluma yarar ve girebilir bir insan haline getirebilmek için eğitimin, ruh, beden ve duygunluğu (hassasiyet) yetkin bir duruma getirecek şekilde olmalıdır. Bu bakımdan, gramer, jimnastik, müzik ve resim öğretilmelidir. Her şeyde çocukların ahlâksal alışkanlıklarını şekillendirmeye çalışmalı, eğitim esaslı bir surette liberal olmalıdır. Mekanik ve faydacı olan bilim ve sanatları yasak etmelidir. Devletin erdemi, adalettir. Yani devlet içinde herkesin kendisine lâyık olarak tutacağı yer bakımından olan düzendir. Yurttaşı bu amaca göre yetiştirmelidir.

Aristo, bütün düşüncelerinde, bir 'evrim' veya 'ihtilâl'in delilik olduğu sonucuna ulaşır. İhtilâl, bazı yararlar sağlayabilir, fakat bütün siyasî çıkarların kaynağı olan düzeni bozarak kargaşalık yaratma pahasına yararlı olabilir. İhtilâlciler yeniliklerin doğrudan doğruya sonuçlarını, evvelden görürlerse, belki o zaman bunlar, kurtarıcı olabilirler. Bununla birlikte, bunların yıkıcı sonuçları geneldir; ve sayısızdır. "Gençler, çabuk aldanabilirler, zira bunlar, birbirinden ayrılmakta ustadırlar". Çoktan beri kurulmuş olan alışkanlıkları kaldırmak, yenilik getirmek isteyen hükümetlerin yıkılmasına neden olur. Eski alışkanlıklar, millette sürekli olarak devam ederler. Karakterler, kanunlar kadar kolay değiştirilemezler. Bir kanunun süresi, ancak bir toplumun bütün sınıflarının o kurumu devam ettirme isteğiyle sağlanabilir. Bir ihtilâlden çekinen herhangi bir devlet başkanı, zenginlik ve fakirliğin iki aşırı derecesinin önüne geçmelidir ki, çoğu zaman savaşı doğuran bunlardır. Yani ihtilâller, eşitliğin yanlış anlaşılması ve yanlış uygulanmasının bir sonucudur. Zengin ve fakirlerin arasında kalan orta sınıfı düşünmek, devletin en önemli ödevlerinden biridir. Bir devlette zenginlerden başka kimseler bulunmazsa, bunlar kendilerini kanun dışı ve bağımsız sanarak, devlete son verirler. Bu durum ve koşullar içinde kalan fakirler de, önlerine ilk çıkan gözaçık yaygaracıların elinde baş eğen sürüler durumuna gelirler. Bu suretle, ancak kibirli müstebitlerle kinlenmiş kölelerin elinde kalmış olur. Aslında orta tabaka zenginlerle fakirler arasında bir bağ rolünü yaparlar ve gerçekten bir muvazene faktörü olurlar. Çünkü, bunlar zaten tutkulu insanlar olmadıkları gibi, tutkulu bir duruma da gelmezler. Bunlar, ne başkalarına karşı bir isyan ve ihtilâl çıkarırlar, ne de kendilerine karşı böyle bir his duyulur. Orta sınıf, kendi kendisini korur. Bunların korunması, toplumsal muvazenenin ilkesi olur.

Aristo, nüfuslarının yoğunluğu bir tehlike teşkil etmeye başlayan herhangi bir bölgede oturanların sömürgelere gitmelerini teşvik etmekte yarar görür. Dini de ciddiyetle korumak ve uygulamak lâzımdır. Başkan, "Tanrılarla ilgili işleri ciddiyetle göz önünde tutmalıdır. Zira uyruk (tebaa), başkasının dinden ve tanrılardan korkusu olduğuna inanırsa, onun kutsal varlıklarla birlik olduğunu sanarak, yapacağı bazı haksızlıklardan fazla korkmazlar ve ona karşı isyan etmeye de az yetenekli olurlar" (adı geçen eser, IV, 5; II, 9; V, 7, II).

Aristo, mülkiyet hakkı üzerinde fazla durmamıştır. Ona göre bunun kaynağı, 'tarım, yağma ve kuvvetin gasbetmesi'dir. O, eserinde mülkün paylaşılmasında ve kullanılmasında devletin nasıl karıştığına dair eski Yunan sitelerinden örnekler verir, bunlardan mülkiyette, kuvvetin nasıl bir rol oynadığını göstermek ister. Ekonomik konular arasında 'Değer' sorunuyle de ilgilenen Aristo, biri 'Kullanma', diğeri 'Değişim' (mübadele) değeri olmak üzere iki çeşit değer ayırır. Bir ayakkabı, alan için kullanma, yapan için değişim değerine sahiptir. Değişim ise, besin maddelerinin bir bölgede bol, diğer bir bölgede az olmasından doğmuştur. Para, bir değişim vasıtasıdır ki, insanlar bunu biriktirmek ve bununla her şeyi satın almak yüzünden, servetin yalnız para olduğunu sanmak hatasına düşmüşlerdir. Para, sonradan çıkarılmış olup, çıkarıldığı gibi de kaldırılabilir. Para ne kadar bol olursa olsun, der, bir insanın açlıktan ölmesine engel olamaz. Bu suretle Aristo, paranın uylaşımlı (itibarî) bir değere sahip olduğunu açıkça göstermiş olur. Bir devleti teşkil eden öğeler, zorunlu olan günlük ihtiyaçlarla, endüstri, silâhlar, maliye, din ve adalet olarak altıdır. Bundan altı sosyal sınıf çıkar: Çiftçi, esnaf, savaşanlar, zenginler, rahipler, hâkimler. Bunlardan yalnız en sonuncusu adaleti idare eder, diğerleri ise yaşatırlar. Medenî ve siyasî özgürlük yalnız savaşanlarla hâkimlerin hakkıdır. Bu özgürlük ise, mülk ile güçlendirilip korunmadıkça hiçtir. Bu nedenden mülk, yalnız savaşanlarla hâkimlerin hakkıdır.

Bütün ömrünü, düşünmek, öğrenmek ve öğ-

retmekle, gözlemek ve araştırmakla geçirmiş olan Aristo'nun diğer bilgi konuları üzerinde de söz edilmeye değer eser ve düşünceleri vardır ki, bunlar da ayrıca bu büyük adamın kişiliğini aydınlatmaya ve tamamlamaya hizmet ederler:

a) *Matematik:* Aristo'nun bu konuya dair kitapları kaybolmuştu. Onun bir 'Matematik', bir 'Birim', bir 'Optik' ve bir 'Astronomi' yazdığını biliyorsak da, bunlar zamanımıza dek gelememişlerdir. Elimize geçen eserlerinde matematik bilimlerden çeşitle örnekler vermektedir. Ona göre, bu bilimleri miktar, nicelik ve süreklinin münasebetlerini, diğer fizik niteliklerden soyarak inceler... Matematikçi, duyulur eşyada şekil ve maddeyi, soyutlamak suretiyle ayırır. Matematik ya saf (pure) veya uygusal (tatbikî) olur. Geometri ile aritmetik saf matematiktir. Matematik, astroloji, optik, mekanik ve armonik gibi doğal bilimlere veya araziyi ölçmeye uygulandığı takdirde uygusal olur. Bu son takdirde olgu (fait) sorunu, fizikçinin; ne için (le pourquoi) sorunu matematikçinin işidir. Bu bilim, iyi ve güzel kavramlarını kullanır. Zira düzen, simetri, sınırlama (determination) matematiğin konusuna girer ki, bunlar, güzel ve iyinin öğeleri arasındadır.

b) Aristo, *siyasî tarih* üzerinde de çalışmıştır. 158 Yunan ve Barbar sitesinin kurumlarını toplamış olan bir eser yazmışsa da, kaybolmuştur. Bu eser, bugün arkeoloji ve medeniyet tarihi adını verdiğimiz türe girebilir. Bunda çeşitli kavimlerin atasözleri ile halk şarkılarına kadar vardır. Bazı Yunan yorumcularına göre, konuları alfabe sırasıyle yazılmıştır. Diogéne Laêrce'e göre de kurumlar, örgüt ve yönetim ayrımları bakımından demokrasi, oligarşi, aristokrasi ve istibdat şeklinde sınıflanmış.

c) Aristo, *retorik* ve *şiir tarihi*yle de uğraşmıştır; fakat buna dair olan eseri de kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bu eserini Çiçeron pek över ve, "Aristo, der, bu eserinde bütün retorikçilerin verdiği kuralları kaydetmiş ve bunları asıl müelliflerinden daha yetkin bir surette açıklamıştır...", Aristo, eğlenmek için değil, anlamak ve öğrenmek için, tarihi, bilimin bir aleti saymış ve olgulara ancak taşıdığı düşünceler dolayısıyle değer vermiştir. Bu nedenle dram temsillerinin kronoloji bakımından listelerini ve Olimpiyat Oyunlarıyle Apollon törenlerinde birinci gelen oyuncuların adlarını vermiştir.

ç) *Yorumlama*'sının (de interpretatione) birinci bölümüyle *Rhétorique* adlı eserinde ve *Poétique*'in XX-XXI. bölümlerinde 'gramer'e dair düşünceleri vardır. Aristo, ilkçağlarda gramer ve eleştiri'nin kurucularından sayılmıştır. Şairleri eleştiren ve açıklayan eserleri kaybolmuştur.

d) Aristo'nun birçok nutukları, savunma nutukları, Eflatun'u öven yazıları... olduğu da söylenir. Fakat bunlar, şüphelidir. Kendisinin bazı şiirleri de vardır ki, bugüne dek gelmiş olanlar içinde bir kısmı kendisinin ise de, diğer bir kısmı onun değildir.

e) Aristo'nun mektupları da, üslup bakımından örnek yazılar olduğunu Démétrius ve diğer bazı yazarlar överek anlatmaktadırlar. Diogéne Laêrce, o zamanın tanınmış olan büyük adamlarına yazdığı mektuplardan da söz eder. Vasiyetnamesi ve bir manzumesi, bu tarihçi tarafından nakledilmiştir (Diogéne Laêrce, liv, V).

Aristo'nun eserlerini, bütün büyük milletler kendi dillerine çevirmişlerdir. Bunlardan *Atinanlıların Kurumları, Politika, Organon* Millî Eğitim Bakanlığı tarafından, *Metafizik*'in birinci bölümü Dün ve Yarın yayımları arasında Hilmi Ziya Ülken tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır. Aristo'nun basılan eserleri şunlardır:

Emm., Bekker, iki cildi Yunanca metinleri kapsamak üzere bütün eserlerini bir arada bastırmıştır. Bunun sayfaları (a; b) sütunlarına ayrılmış olup, satır numaraları da ayrı ayrı sonradan yapılan baskıları gösterir (1831). Bu eserin III. cildi, Latinceye çevrilmiş olan metinleri kapsar. IV. cildi de, Yunan yorumcularından toplanmış parçalardır. Bu cildi, Ch. Ang. Brandis meydana getirmiştir. Berlin Akademisinin himmetiyle (51) yorumlamanın yayımlanmasından önce (ki, bu seri 23 cilt olup, 1882-1902'de basılmıştır) büyük yararı dokunmuştur. Bekker kolleksiyonunun V. cildinde (1870), Herm Bonitz'in tertip ettiği *Index Aristotelicus* ile kataloglar ve fragmanlar vardır. (Bu arada, *Suplementum Aristotelicum*, 3 cilt, 1885-1903 de ayrı bir önem taşır. Birinci baskısını Val. Rose yapmış, fakat daha tam olan ikinci baskısını 1886'da Teubner Kitabevi çıkartmıştır. Bu kitabevi, *Atinalıların Kurumları* ile Afrodizyalı Aléxandre'ın *De Anima Cummontissa, De Fato, De Mixtione, Questiones et Solutiones* adındaki dört önemli eserini de kapsayan bir *Supplementum Aristotelicum* yayımlamıştır (3 cilt, 1885-1893). Yalnız, *Atinalıların Kurumları* adlı eserin kaybolduğu sanılmaktadır. Aristo'nun bütün eserleri Fransızcaya Barthélemy Saint-Hilaire tarafından çevrilmiştir (Paris, 1837). Fakat bu tercümeye güvenilmemektedir. 1848-1857'deki Didot baskısı da Fransızcadır. Yorumlamalarıyle birlikte tek tek yapılan baskılar da şunlardır: *Metafizik* (H. Bonitz, Berlin, 1848-1849), (Rosse, Oxford, *1924)* I ve III. kitaplarını Fransızcaya çeviren G. Colle'dir (Louvaine, Paris, 1912-1922). *Organon* (Th. Vaitz, 2 cilt, 1844-1846); *de Anima*

(Trendelenburg, 1833, 2. baskısını Belger yaptı, 1877); 1802'de Wallace, *Giriş*, tercüme ve bazı notlarla bunu tekrar bastırdı. G. Rodier, tercüme ve yorumlarla 1900'da; R. D. Hicks 1907' de *Organon*'u yayımladılar. *Meteorologique*'i J, L. Ideler (2 cilt, ikinci baskı, 1834-1836); *Ethique à Micomaque*'ı, A. Grant (2 cilt, ikinci baskı, 1885) ve Stewart (2 cilt, ikinci baskı, 1892); J, Burnet (1900) bastırmışlardır. *Politique*'ı *Newman* (4 cilt, 1887-1892. Bunun IV. cildinin 15. bölümlerini de Fransızca olarak Carteron bastırmıştır, 1923); G. Rodier, *Nikomak'ın Ahlâkı*'nın X. bölümünü bazı notlar ekleyerek yayımladı (1897). Bütün bunlara Trendelenburg'un Latince tercümeleri ve yorumlamalarıyle birlikte *Mantık'a Dair* sabah derslerini kapsayan *Elemente Logices Aristotea* adlı eserini eklemek gerektir (1836, dokuzuncu baskı, 1892).

Aristo'nun eserleri, Oxford Üniversitesi tarafından büyük özentilerle yayımlanmaktadır ki, 1924'e kadar basılmış olanlar şunlardır: *Metafizik, Meteorolojik, Üremeler ve Bozulmalar (Générations et Corruptions), Sema, Parva Naturalis* ve bütün biyolojiye dair eserleri. Yalnız hayvanların üremesi ve diğer bir iki eseri o tarihe kadar basılmıştı. W. Jager'in *Studien zur Enstehungschchite der Metaphysik des Aristotelis* (Berlin, 1892) adlı eseri de önemlidir.

Bkz. P. Ravaisson, *Essal sur la Métaphysique d'Aristote* (2 cilt, Paris. Son baskı 1913); O. Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Bu eserde politika ve ahlâka az yer verilmiştir; L. Robin yayınlamıştır. Paris, 1920); Cl. Pfat, *Aristote* (Paris, 1963); A. Mansion, *Introduction a la Physique d'Aristote* (Louvain-Paris, 1913); L. Ollé-Laprune, *La Moral d'Aristote* (Paris, 1881); M. Defourny, *Aristote, Théorie Economique et Politique Sociale; Annales de l'Inst. Supêr, de Philosophie III* (Louvain-Paris, 1913); G. Pouchet, *La Biologie Aristotelique* (Paris, 1885); Lalo, *Aristote* (Louvain-Paris, 1923); Rose, *Aristote* (Louvain-Paris, 1923); *Jaeger-Studien zur Enstehunsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin, 1892); Jaeger, *Aristoteles Grundlegung Einer Geschichte Seiner Ent.* (Wiklung, 1923); Heinrich Maire, *Die Syllogistik, de Aristoteles* (2 bölüm. Tübingen, 1896, 1900); C. Thurot, *Etudes sur Aristote* (1861); Carteron, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote* (1923); C. L. Michelet, *Examen Critique de l'Ouvrage d'Aristote Intitulé Metaphysique* (Paris, 1836); Vacherot, *Théorie des Premières Principes Suivant Aristote* (Paris, 1837); H. Bonitz, *Aristotelische Studien* (Paris, 1862-1866. *Index Aristotelicus,* Berlin, 1871); (Bu endeks, Bekker ve Brandis tarafından 5 ciltte toplanıp *Aristo külliyatına eklenmiştir);* George-Henry Lewes, *Aristoteles* (Londra, 1864); Pauly'nin Ansiklopedisinde C. Zell'in yazdığı *Aristoteles maddesi* (2. baskı, t. II, 1866); Chaignet, *Essai sur la Psychologie d'Aristote* (1883); Ritter ve Zeller'in *Felsefe Tarihleri* (Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriff (Berlin, 1874; ve *Aristotelische Forschungen,* 1867, 1873, 3 cilt); Edward Wallece, *Autlines of teh Philosophy of Aristotele* (1880, 2. baskı); Eucken, *Die Methode des Aristotelischen Forschung* (1872); P. Janet, *Histoire de la Philosophie Morale et Politique dans l'Antiquité et dan les Temps Modernes* (Paris, 1858); *La Grande Encyclophedie* de Emile Boutroux tarafından yazılmış olan *Aristote maddesi* ve bunun geniş bibliyografyası O. Hamelin, *La Moral d'Aristote (Revue Méthode et de Morale,* 1923, No. 4); Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote* Paris, M. Adler Franck tarafından yayımlanmış olan *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'in Bartélémy-Saint-Hilaire tarafından yazılan *Aristote maddesi*'nin bibliyografyası da Aristote'un türlü konulara dair eser ve fikirleri için geniş kaynakları göstermektedir. Fındıkoğlu Z. Fahri *Metoloji Nazariyeleri,* 1950, s. 30-65); Mustafa Namık, *Aristo* (1931); Aristo hakkındaki kaynaklar sayılamayacak kadar çoktur. Bütün tanınmış felsefe tarihlerinden de ayrıca yararlanılabilir.

ARİSTOTELES. Daha az önemli bazı filozofların adıdır: a) Sirana'lı Aristoteles, *Poetik* adında bir eser yazmıştır; b) Krysipin'de bu adı taşıyan bir oğlu vardır; c) M.Ö. III. yüzyılda Spartiat'ların hasmı olan Argos'lu Aristoteles ki, 'Diyalektikçi' takma adıyle tanınır; ç) Büyük Aristo'nun yorumcularından olan bir Aristoteles daha vardır. Bütün bunların hayat ve düşünceleri açıkça bilinmedikleri gibi, bilinen kısımları da pek değerli değildir.

ARİSTOXENOS Tarantlı'dır. Yunan felsefe tarihçisi ve kendi adını taşıyan müzik okulunun başkanı. M.Ö. 354-352 yılları arasında doğmuştur. Babası Spintharus, hem Sokrat'ın hem de Epiminondas'ın dostudur. Oğluna müzik ve bilime dair dersler vermiştir. Aristoxenos. daha sonra Eritre'li Lamprus ve Fisagorcu Xenophilax'tan ders aldı ki, bu zat, Archytas'ın hocası olan fizikçi Philoalus'ün öğrencisidir. Aristoxenos, önceleri Fisagorculuğu benimsememişken sonradan gezimci oldu. Uzun yıllar Aristo Okulunda kaldı. Burada filozof Diseark' ın dostu oldu. Genç Denys'in Korent'teki okulunda birkaç zaman ders vermiştir.

Aristo'nun ölümünden sonra Liseys' Théophrast'ın başkan seçilmis olmasından çok üzülerek hocasının aleyhinde sövüp sayanların başına geldiğini Suidas anlatmakta ve buna bazıları da inanmış görünmektedirler. Fakat Aristo'nun sözünü ettiği tek eserinde Eflatun'u çekiştirdiği halde, hocasını övdüğü görülmektedir. Aristoxenos'un hayatı ve ölüm tarihine dair bir şey bilinmemektedir. Suidas, onun 453 eser yazdığını anlatır. Bunlardan zamanımıza kadar gelebilenler, *Ahenk Öğeleri, Ritmik Öğeler;* ve Charles Müller tarafından yayınlanan *Pragmenta Historicorum Groecorum* (Firmin-Didot'nun Yunan-Latin külliyatındandır);

Aristotelis de Objectu Auditus (Bu eserde *Porphyr*'in bir parçası vardır. Venedik'te basılmıştır. V. Valgaris, 1562) adındaki dört eseridir. Çoğu musikiye ve felsefe tarihine dair olan diğer eserlerinden de bazı parçalar kalmış ve bunların çoğu Alman filozofları tarafından yayımlanmıştır.

Aristoxenos, musikiye dair olan bilgilerini felsefeye ve daha çok psikolojiye uygulamıştır. Örneğin, diyor, ruh, bedenin herhangi bir gerginliğinden başka bir şey değildir. Nasıl ki, musikide ahenk, türlü tonların münasebetinden doğuyorsa, ruh da ona göre, bedenin türlü kısımları arasındaki münasebetlerinden çıkmaktadır. Yani ruh, bedenin birliği (unité) ve işlevlerinin (fonctions) doğal oranından başka bir şey değildir. Böylece Aristoxenos, ruhla beden münasebetini maddeci (materialiste) bir gözle açıklamıştır.

Bkz. Çiçeron, *Tusc.* (lib. I, c. X, XVII, XVIII); Sextus Empricus, *Adv. Matem.* (lib. VI, c. I); Thesaurius Criticus Novus'da C.-L. Mahne'ın *Diatribe de Aristoxenos*'u (Leipzig, 1802, t. I); C. E. Ruelle, *Etude sur Aristoxène et son École* (Revue Archeologi, 1857).

ARISTUS. Askalonludur. Yeni Akademi filozoflarından olup, M. Brutus'e göre, Ciceron zamanında hocalık yapmış ve bu son filozof, onun öğrencisi olmuştur. Hayatına ve fikirlerine dair bilgimiz yoktur.

ARIUS. IV. yüzyıl müşriklerindendir. 260 tarihlerine doğru İskenderiye'de doğmuş, 336'da Istanbul'da ölmüştür. İsa'nın kişiliği hakkında Alexandre'la arasında 318'e doğru baş gösteren anlaşmazlık, Hıristiyan kilisesini ikiye bölmüş ve Roma İmparatorluğunda kargaşalıklara neden olmuştur. Bu kiliselerden biri, Katolik partisinin 325'de kurulan Nicée ruhanî konseyidir ki, İsa'nın kişiliğinde Baba ve Oğul'un birlikte cisimlendiğine inanır. Diğeri Istanbul'da 381'de kurulan ve Ortodoks mezhebini teşkil eden ruhanî konseyidir ki, İsa'nın kişiliğinde Tanrılık ve Kutsal ruhun birleştiğini savunur.

Daha çok Tanrıbilimci sayıldığı halde, Hıristiyan felsefesine az çok bir etki yapmış olan Arius'un hayatına dair kesin bilgimiz yoktur. Bazıları Libya'da, bazıları da Sirena'da doğduğunu sanırlar. Doğum tarihi üzerinde de birleşilmiş değildir. Nikomedya'lı Eusèbe'e yazdığı bir mektuptan kendisinin Lucien'e çıraklık yaptığı anlaşılmaktadır. Ruhanî makamların yüksek derecelerine getirilmiş bir papazdır. Zamanında İsa'nın tanrılık ve kişiliği hakkındaki tartışmalarda aldığı durum, "dış görünüşü bütün saf ve basit insanları kandıracak kadar düzgün ve çekici olan tehlikeli bir yılan olduğu" belirtilerek, İskenderiye'den sürüldü. Onun mesleğine Ariancılık - Arianisme denilir ki, esası üçüzlemenin üç kişiliğindeki tözdeşliği (consubstantalité) inkâr etmekten ibarettir. Bu mezhebi şiddetle eleştiren Saint-Augustin'dir.

Bkz. *Encyclopedie des Sciences Religieuses*'de A. Jundt'ün yazdığı *Arianisme maddesi;* Gieseler, *Histoire des Dogmes* (F. Bruch ve A. Flobert, Fransızca çevirisi). Doroty (Sayers), *The Emperor Constantine* (1951); Johannes (Quasten), *Patrology* (cilt III, 1960).

ARIUS. Didimeli. İskenderiye gramercilerinden ve seçmeci gezimcilerdendir. İmparator Auguste'ün dostudur. Kısa bir felsefe tarihi yazmıştır. Elimize geçen parçalarından, Eflatun, Aristo ve Stoacılara dair bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Onun böyle bir kitap yazmış olduğundan Eusèbe ve Stobée söz etmektedir. Hayatına dair bilgimiz yoktur.

ARNAUD, Georges de. Hollanda hukukçu ve filozoflarından. 1711'de Franeker'de, bu şehre sığınmış olan bir Fransız ailesinden dünyaya geldi; 1 haziran 1740'da öldü. Daha çok eski dilleri incelemiş ve 12 yaşındayken Latince ve Yunanca şiirler yazmıştır ki, bunlar oldukça dikkate lâyıktırlar. Büyük Fransız Ansiklopedisi, kendisini filozof olarak tanıtmakla birlikte, daha çok filoloji ile uğraştığı anlaşılmaktadır, eserleri de daha çok bu konuya dairdir.

ARNAULD, Antoin. 6 şubat 1612'de Paris'te doğdu. "Avukat Antoin Arnauld'un yirmi çocuğunun en ünlüsü; bu ailenin ve yüzyılının onuru" olan bu Fransız filozofu, 8 ağustos 1694'de sürülmüş bulunduğu Liege şehrinde öldü. Bazı kaynaklarda Bruxelles'de öldüğünü yazarlar. Aynı adı taşıyan babası 1594'de Paris parlamentosunda üniversiteyi cizvitlere karşı savunmuş olan bir avukattır. Arnauld da babasının mesleğini tutmak istemişse de, bir aile dostu olan Port-Royal müdürü rahip Saint-Cyran'ın teşvikiyle kilise mesleklerine hazırlayan bir öğrenim ve eğitim aldı. Güçlü bir Tanrıbilim öğreniminden sonra 1641'de papaz oldu ve Saint-Augustin'in 'inayet' (grâce) hakkındaki düşüncelerini esaslı bir surette öğrendikten sonra, 1643'de bazı zorluklarla Sorbon doktorları arasına kabul edildi. Aynı yılda, *Fréquente Comminion* adlı eseri çıktı. Fakat bu eserin pek sert olan ahlâksal düşünceleri, cizvitlerin hoşgören yumuşak ahlâklarıyle dikkate değen bir zıtlık gösterdiğinden, o kadar büyük bir tepki yarattı ki, kendisini parlamento, üniversite, biraz da piskoposluk desteklediği halde, Arnauld, bir kaçak gibi saklanmaya mecbur oldu. Bu eser, tanrısal misterlerle tanrısal inayetin münasebetine dair ileri sürülmüş olan cizvit iddialarına karşı yazılmıştı. Fransa'da kendi tarafından olanlarla olmayan-

lar arasında Arnauld'un ömrü hep sürgünde geçti. Sorbon, 1656'da onu cizvitlerin Saint-Pierre hakkındaki bir düşüncelerine iştirak ettiği için kendi doktorları arasından çıkarttı. 1669'da ortaya çıkan bir fırsattan yararlanarak, Katolik Ortodoksluğunu Protestanlığa karşı savundu; fakat 1679'da Paris başpapazının yeniden suçlandırması ve daha çok Louis XIV., kendisini korkutması yüzünden Fransa'yı büsbütün terk ederek Belçika'ya çekilmeye mecbur oldu. Belçika'da bir sığınak bulabilmek için şehir şehir dolaştı. Yaşının ileri oluşuna, başıboş bir hayat geçirişine ve hastalığına rağmen yazmaktan ve tartışmaktan vazgeçmedi. Kısa bir hastalıktan öldüğü zaman 83 yaşındaydı. Mezarındaki yazıt, Boileau'nundur.

Arnauld, bir filozof olarak ele alınırsa, gerek ruh, gerek metot bakımından Descartes Okuluna bağlı olduğu görülür. O da Descartes gibi Tanrıbilimle felsefeyi birbirinden ayırır. Akıl'a ve felsefe'ye daha fazla hak verir. İman'ın, yargılarımızın tümel ilkeleri yerine geçemeyeceğine inanır. Din konularında, kutsal eser ve kişilere tamamıyle baş eğer, fakat felsefe de, düşünceye, zamanın ve deneyin ilerlemelerine geniş bir yer ayırır. Onun eser ve düşüncelerinde hâkim olan ilkeye göre, bazı şeyler vardır ki, onlara inanmak lâzımdır; bazı şeyler de vardır ki, onları öğrenmek gerekir. Birincilerde bilim aramamalı, ikincilerde de imana bağlanıp kalmamalıdır. Arnauld'un felsefî çalışmalarının en önemlisi, adını taşımayan ve Nicole'un da yardım ettiği sanılan *La Logique ou l'art de Penser* adlı eseridir; daha çok Nicole ve Pascal'ın etkisiyle klasik bir şaheser halini almış olan bu kitap, bir öğrenim eseri olarak yıllarca okullarda okutulmuş, genç kuşakların zihinlerine skolastik düşüncelerin girmesine engel olmuştur. Kitap, ruhun başlıca işlemlerine göre dörde bölünmüştür: 1. Fikirler; 2. Yargı; 3. Akıl yürütme; 4. Yöntem.

Fikirler, nitelik ve kaynaklarına, konularının ayrımlarına ve başlıca karakterlerine göre incelenmiştir. Akıl yürütme, önermeye ve bu nedenden de düşüncenin anlatım ve yardımcısı olan dile dönüştürülmüştür ki, bunların rolü ve etkisine dair ileri sürdüğü düşünceler, Locke Okulununkinden üstün değilse bile, doğruluk bakımından ona eşittir. Bu konuda Aristo ve skolastiklerin görüşlerinden, yaptığı çözümlemenin üstün bir belginlik (précision) derecesiyle ayrılır. Yöntem sorununda Arnauld, Descartes'ın çözümleme ve bireşimini aynıyle tekrarlamıştır. Endüksiyon teorisiyle deney kuralları, bu planın dışında kalır. Bununla birlikte, bu eser, kendi türünde başarılı bir kitaptır.

Metafizikte, felsefenin diğer kısımlarında olduğu gibi, Arnauld, hemen her noktada Descartes'ı taklit eder. Her ne kadar P. Mersenne, Descartes'ın *Méditations*'larına karşı birtakım saygılı itirazlarda bulunmuşsa da, kendisine verilen 'karşılığı' gördükten sonra, itirazlarına devam etmemiştir. Fakat Arnauld, bir metafizikçi olarak Descartes Okulu içinde Malebranche'ın *Vision en Dieu* (Tanrı'da Görme) teorisi ve *Les Idées Répresentatives (Tasarımlı Düşünceler)* hipotezine zıt olan dış âlemi algılama teorisiyle özel bir yer tutar. Bu konuya dair düşüncelerini, *Des Vrais et des Fausses Idées Contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherce de la Verité* adlı eserinin 'Savunma' (Defense) kısmında ve Malebranche'a yazdığı mektuplarda buluruz: O, düşüncelerin ancak ruhumuzla eşya arasındaki bir münasebetten doğduğunu, fakat bunlar, ruhla eşya arasına konmuş olan algılardan seçik (distinct) hayaller gibi kabul edilecek olurlarsa, deneyin bize böyle ne cisim, ne de düşünce olmayan bir şeyin doğada var olduğuna dair hiç bir şeyi keşfettirmediğini ileri sürer. Sonra, eğer Tanrı, daima en basit yollardan hareket ediyorsa, bilgimize hiç bir şey eklemeyen birtakım aracıların yardımı olmaksızın, ruhumuza, cisimleri dolaysız olarak algılama fakültesini vermiş olması lâzımdı. Nihayet, eğer biz cisimleri ancak hayalleri içinde algılıyorsak, onları gördüğümüzü iddia edemeyiz; onların varlığını da bilemeyiz. Arnauld'un en çok itiraz ettiği ve garip bulduğu şey, Malebranche'ın Tanrı'da görme teorisidir: Ya doğanın her nesnesi, tanrısal düşüncenin özel bir fikriyle, örneğin, filan taş, filan bitki, filan hayvan... filan fikirlerle bize algılatılmışlardır ki, bunu Malebranche kabul etmez. Yahut da, biz bütün nesneleri kavranılabilir bir uzamın (étendue) göğsünde algılıyoruz ki, bunun en ufak bir güçlüğü yoktur. Zira, önce yalnız Tanrı'nın kapladığı ve ruhta bulunmayan bu kavranılır uzamın varlığı çözülmez bir problemdir. Fazla olarak, böyle bir uzamın niteliğini belirtmek güçtür; ve bunu tanımlarken yapılacak en ufak bir tasarlamamıza neden olur... Özet olarak Arnauld, deneylere dayanarak, ruhumuzun Tanrı tarafından bağışlanan düşünme fakültesi sayesinde, tasarımlı fikirler, yaratılmış veya yaratılmamış durumlar olmadan da doğrudan doğruya ve araçsız olarak dış âlemdeki cisimleri kavrayabileceğine inanır. Arnauld, bu konuya dair olan düşünceleriyle, Thomas Reid ve İskoçya Okulunun müjdecisi olmuştur. Arnauld, daha ileri giderek, Saint-Augustin'in otoritesine rağmen, Tanrı'da hiç bir gerçeği görmediğimizi, hatta zorunlu ve değişmez (immuable) gerçekleri de görmediğimizi, her şeyi ruhumuzun iç çalışmalarıyle, akıl yürütme ve karşılaştırmayla keşfettiğimizi ileri sürer

(*Oeuv. Compl.*, t. XL, s. 117 vd.). Bu, bu suretle akılcıların doğuştan varlığına inandıkları ilk ilkeleri ve aksiyonları bile çözümler ve soyutlama gibi zihin faaliyetlerinin bir ürünü sayar. Ve Locke'un düşüncelerine ulaşır.

Arnauld'un Teodise'yi (Théodicée) ilgileyen düşüncelerine gelince, onun Leibniz'le yaptığı önemli tartışmalarından başka, Tanrı kayrasının etkisi hakkında da kişisel araştırmaları vardır. *Réflexions Phiolsophique et Théologique Sur le Nouveau Système dela Nature et la Grace* adlı eserinde Malebranche'a karşı şu dört iddiayı ileri sürmüştür: 1. Yetkin varlık fikri, Tanrı'nın ancak tümel iradelerle ve en basit yollardan hareket etmeye mecbur olmasını zorunlu olarak gerektirmez; 2. Tanrı, âlemin yaratılmasında en basit yolları takip etmek şöyle dursun, tümel iradelerini vesile nedenler (causes occationnelles) sınırlamaksızın tikel iradeleriyle sonsuz şeyler vücude getirmiştir; 3. Tanrı, tikel iradeleriyle yaratmayacağı hiç bir şeyi genel iradesiyle yaratmaz; 4. Özel iradelerin izi, insanın gidişinde (conduite) bile ve genel olarak özgürlükten doğan tüm olaylarda da bulunabilir. Özet olarak denebilir ki, meslek bakımından Tanrıbilimci, fakat olayların etkisiyle filozof olan Arnauld, akılla imanın haklarını belirtme işinde eşit bir enerji sarfetmiştir. *l'Art de Penser* adlı şaheseriyle skolastiğe, bir daha doğrulamayacağı kadar ağır bir darbe indirmiştir.

Arnauld'un eserleri toplanmış ve Lausanne'da 42 cilt olarak bastırılmıştır (1870). Buna, kendisinin hayatına dair olan bir cilt ile, *Perpétuité de la foi de l'Eglise Catholoique Touchant l'Euharistie* adındaki bir cildini daha eklemek lâzımdır. (Bu eser, üç büyük cilttir. Bazı kısımlarının Nicole tarafından yazıldığı söylenilirse de, Roma bu eseri dolayısıyle Arnauld'u kutlamıştır. Felsefeyi ilgilendiren eserleri, bu külliyatın XXXVIII, XXXIX ve XL. ciltlerini teşkil eder. Onun kitaplarını daha sonra M. J. Simon da, *Oeuvres Philosophiques* adıyle bastırmıştır (Paris, 1843). Bir de aynı tarih ve şehirde M. C. Jourdaine tarafından yayınlanmıştır ki, bu son iki baskıya da birer *Giriş* eklenmektedir. Yalnız bu son külliyata giren eserlerden bazılarının kendisine ait olduğu şüphelidir.

Bkz. Brucker, *Histoira Philosophica Doctrinoe de Ideis* (Augusburg, 1723); (Bu eserde Arnauld'un Malebranche'la yaptığı tartışmaların bir özeti vardır); Reid de her ne kadar bu ünlü Port-Royal filozofunu iyi anlamamışsa da, *Zihin Fakültesine Dair Bir Deneme* adlı eserinde (II. ch. XIII) bu tartışmanın bir özetini vermiştir; J. Laporet, *La Doctrine de la Grâce Chez Arnauld);* V. Delbos, *La Controverse -d'Arnauld et de Malebranche sur l'Origine des Idées; Annales de Philosophie Chretienne* (1913); Don Clemencet, *Histoire Générale de Port-Royal* (Amsterdam, 1755-1757, 10 cilt); C. A. Saint-Beuve, *Port-Royal* (Paris, 1878, 7 cilt, 4. baskı); J. Laporte, *La Doctrine de Port-Royal* (Paris, 1923); K. Ropp, *Drei* Untersuchungen (Berlin-Leipzig, 1929); M. Bense, *Pascals Wissenschaftstheorie* (1947).

ARNISAEUS, Henning. 1580 yılına doğru Halberstadt'da doğup 1636'da Kopenhag'da ölen Alman filozof ve hekimi. Bir süre Fransa'da dolaştıktan sonra Hemlstadt'da hekimlik doktorasını verdi. 1611'de Oder nehri üzerindeki Frankfurt'da 'Ahlâk', 1613'de Helmstadt'da 'Hekimlik' okuttu. Bu şehirde bir kimya laboratuvarı ile bir bitkiler bahçesi kurmuştur. 1630'da Kopenhag'a çağrılarak Kral Christian IV.'a başhekim oldu. Bu şehrin üniversitesini de düzenlemeye çalışmıştır. Arnisaeus, seçkin bir anatomi bilgini olmakla birlikte, adlî hekimlik, hukuk, politika ve metafizikle uğraşmıştır. Birçok eserleri vardır ki, bunlardan bizi ilgileyenleri şunlardır: *Liber de Generatione Hominis* (Frankfurt, 1614); *de Autoritaté Principume in Populum Semper Inviolabili* (Frankfurt, 1613); *de Jüre Majestatis* (1635); *Lectiones Politicae.*

ARNOB. Latince adı Arnobius. Latin yazarlarından. Yaklaşık olarak M.S. 327'de ölmüştür. Afrikalıdır. Sicca ve Nümidya'da retorik okutmuştur. Lactance'a hocalık yaptığı söylenir. Kaynağı bakımından çoktanrıcı ise de, bu inancın çelişik yanlarını anladıktan sonra Hıristiyan olmuştur. *Disputationum Adversus Libri Septem (Gentes)* adlı eseri, paganizmanın Hıristiyanlığı her çeşit kötülüklerin kaynağı olmakla suçlandırmasına karşı reddiyedir. Eserin I. kitabında sosyal çöküntünün nedeni Hıristiyanlık olmadığını ispata çalışır. II. kitabında felsefî doktrinlerle Hıristiyanlığı karşılaştırır. III. ve IV. kitaplarında da paganizmanın mitolojisinden söz eder. V. ve VI. kitaplarında da, yeni hasımlarının din törenlerine saldırır. Yedi kitaptan oluşan bu eser, M.S. 300 yılına doğru yazılmıştır. Onun tek amacı, çoktanrıcılığın akıl ve ahlâka uygun olmadığını göstermek ve tektanrıcılıkla böyle anlaşılmış bir Tanrı'nın ebedîliğini savunmaktır. İsa'nın tanrılığını, Tanrı'nın iyilikleri mükâfatlandırmak ve kötülükleri cezalandırmak gibi inayetleri sayesinde ruhun ölmezliğini ispata çalışır. Bilgi probleminde de duyumcu (sensualiste) görünür.

Gerek üslup, gerek savunduğu fikirler bakımından orijinal yanı yoktur. Yalnız, yaşadığı dönemde kendisi gibi olanların eski felsefeyle Hıristiyanlığı anlatış biçimlerini bildirme bakımından tarihsel bir değerdir. Eseri, IX. yüzyıldan itibaren çeşitli Avrupa şehirlerinde bir-

çok kez basılmıştır. En son 1846'da Leipzig, 1875'de Viyana'da basılmıştır. Saint-Jerom, Arnob'u aşırı ve ölçüsüz, fakat ateşli bir düşünür olarak nitelendirir.

ARNOLD. Villanova'lıdır. Çağdaşı olan Raymond Lulle'ün doktrinine bağlı bir filozoftur. Eserleri 1585'de toplanmış ve Nio Torellius tarafından bazı notlar eklenerek Bas'da yayımlanmıştır.

ARNOLD, Matthew. Büyük İngiliz yazarlarındandır. 1822'de Stames yakınlarında Laleham' da doğmuştur. Ünlü edip ve Tanrıbilimcilerden Thomas Arnold'un oğludur. Rugby ve Oxford'daki kolejlerde okumuştur. Türlü müsabaka sınavlarını kazanmış, mükâfat almış, eğitim müfettişi ve 1857'de Oxford'a felsefe profesörü olmuş ve bu son görevde 1867'ye kadar kalmıştır. 1869'da Edinbourg ve 1870'te Oxford Üniversitelerinde doktorasını vermiştir. Eserleri pek çoktur ve önemli bir kısmı, şiir ve sanatla ilgilidir. Din sorunlarıyle fazla uğraşmıştır. Fakat hiç bir kiliseye bağlanmamış olan bir Hıristiyandır. Bazıları onun, panteizme bağlı, bazıları da özgür düşünceli bir kişiliği olduğunu kabul ederler. Shelley'in çırağı, Yunanlıların hayranıdır. Yöntemden çok, ilkeleri olan bu alaycı zekâ, *Eleştiri Denemesi* (1865); *Edebiyat ve Dogma* (1878) ve daha çok orijinal düşünceler ve ahlâksal duyguları oluşturan *Şiirler* (1853) adlı eserleriyle tanınır.

ARNU, Nicola. Dominiken rahiplerinden. Padoue Üniversitesi metafizik profesörü. Verdun yakınlarında Merancourt'da doğmuştur (1628). Padoue'da ölmüştür (1692). Zamanında Tanrıbilimci sıfatıyle ün kazanmıştır. Basılmış olan önemli eseri şudur: *Clypeus Philosophioe Thomisticoe* (Beziers, 1672, 6 cilt). Bu eserin ikinci baskısının adı, *Philosophioe Syntagma,* (Padoue, 1686, 8 cilt) dır.

ARON, Raymond Claude Ferdinand. Fransız sosyoloğu. 14.2.1905'de Paris'de doğdu. Çağımızın politik sorunlarıyle tarih felsefesi ve sosyal konular üzerinde yaptığı orijinal çözümlemelerle kendini tanıtmıştır. Sorbonne profesörlerinden olan Aron'un başlıca eserleri şunlardır: *La Sosiologie Allemand Contemporaine* (1932). Bu eser, 1953'de Almancaya çevrildi. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (1938); *Essai sur la Théorie de l'Histoire dans l'Allemagne Contemporane* (1938); *l'Homme Contre les Tyrans* (1944); *l'Age des Empires de la France* (1945); *Le Grand Schisme* (1948); *Les Guerre en Chin* (1951). Bu eser de 1953' de Almancaya çevrilmiştir. *L'Opium des Intellectuelles* (1955). Bu eser de 1957'de Almancaya çevrildi. *Espoire et Peur du Sciècle* (1957); *Cezayir Trajedisi; Cezayir ve Cumhuriyet* adını taşıyan iki eserinden başka, *Immuable et Changement; La Société Industrielle et la Guerre; Dimensions de la Conscience Historique* adlı eserleriyle üniversitedeki derslerini kapsayan, *Le Développement de la Société Industrielle et la Stratification Social* (2 cilt); *Sociologie de la Société Industrielle, Esquisse d'Une Théorie des Régimes Politique; Les Grandes Doctrines de Sociologie Historique* adlı üç önemli eseri daha vardır. En son eseri, *Paix et Guerre Entre les Nations*'dur (1962). 794 sayfa tutan bu eser, dört bölüme ayrılmıştır: 1. *Teori* başlığı altında politik sistem ve kavramları türlü yönleriyle inceler. Barış ve savaşın diyalektiğini verir; 2. *Sosyoloji* başlığı altında, uzay, sayı, kaynaklar, nicel araştırmalar ve beşerî tarihin anlamını inceler; 3. *Tarih* başlığı altında atom çağını; 4. *Praxéologie* başlığı altında da ahlâk, kanım (conviction), sorumluluk, silâhlanma ,silâhsızlanma, kanun veya imparatorluk vasıtasıyle barış... gibi günümüzün türlü siyasal problemlerini inceler.

Aron, bu büyük eserinde şu sonuca ulaşır: "Ben insanların bu toprakta barış istediklerinden emin değilim. Şüphesiz ki onlar, savaşın dehşetlerinden kaçmak isteyeceklerdir. Fakat kollektif gururun sevinçlerinden ve kendi adlarına konuşanların zaferlerinden vazgeçmek isteyecekler midir? Kuvvet vasıtalarından kendilerini mahrum edecek kadar bir kollektiflikten başka bir kollektifliğe güvenecekler ve çatışmalarını (conflit) kesme gayretini bir insaf (équité) mahkemesine emanet edebilecekler midir?" Ve sonra nüfus artışının zorunlu kıldığı ekonomik hareketlerin politik sonuçlarına işaret ederek, "Nihayet ve her şeyin üstünde insanlar bir politik ünite üyelerinin, vilâyetlerdeki ayrımları hoş gördükleri gibi, türlü kültür ayrımlarını da hoş görecek kadar kendi inanç ve değer sistemlerinde birbirine yeter derecede yaklaşacaklar mıdır?" diye sorar. "Bütün bu sorulara olumlu olarak karşılık vermekte zorluk çekiyorum. Şu iki yeniliği inkâr etmiyorum: Üretim ve yıkım (tahrip) için doğal güçlerin işletme yeteneğini, hem ahlâksal, hem de pragmatik olan bir beşerî şuurun tohumunu inkâr etmiyorum". (Bunun ahlâksal yönünü, bütün insanlar, insandır inancına, pragmatik yönünü ise insanlığın kısımları (fractions) arasında çatışmaları sınırlamanın, bütün insanların çıkarına uygun oluşu anlamında kabul eder) ve son olarak, "Acaba, der, bu iki yeni olgu beşerî serüvenin yeni bir evresinin kanıtı mıdır? Bunu bilemeyiz. Bunu dilemek vazifemizdir ve bunu ümit etmekte haklıyız".

Aron, savaşın türlü sosyal, siyasal, ekonomik

ve kültürel nedenlerini ve sonuçlarını çeşitli tarihsel görünüşleri, ahlâksal değerleri, türlü ideal ve ilkeleri bakımından inceledikten sonra, insanlık için savaştan kurtuluşun yollarını aydınlatma gayretine düşmekle birlikte, şüpheci ve kötümser bir gerçekçilikten de kurtulamaz: "Endüstri çağından önceki bir çağa dönmekle savaş sonrası çağının olup bitenlerine dönmekten birini seçmeli midir? İnsanlık, bu bilinmedik çağda bircinsten mi (homogène), başka başka cinsten mi (hétérogène) olacaktır. Toplumlar, bir karınca yuvasıyle, ya da özgür bir site ile kıyaslanabilecekler midir? Savaşlar çağı bir şiddet cümbüşü ile mi, yoksa ilerlek bir yumuşamayla mı sona erecektir?" diye soran Aron, "Bu sorulara karşılık vermeyi bilmediğimizi biliyoruz; fakat insanın, şiddetle mi, yoksa ümitle mi son bulacağı gün hakkındaki aksiyon çatışkılarını aşamayacağını bilmekteyiz" der (s. 768-770). Bu tereddüt ve şüpheler de gösterir ki, Aron, bilimde kâhinlik yapmanın imkânı olmadığını, gerçeklerle ütopyaları karıştırmamak gerektiğini, teorik düşüncelerin daima bir gerçekliğin habercisi olamayacağını bildirmiş olur.

ARREN, Victor. Poitiers Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörü ve duvayyen. Solgne'de (Moselle) 26 mart 1835'de doğmuştur. Maçon, Grenoble Metz ve Nimes liselerinde de felsefe okutmuştur. Doktora tezleri şunlardır: 1. *Essai d'Une Rhétorique Sacrée d'Aprés Bossuet;* 2. *Quide ad Informandos Mores Valere Potuerite Priorum Stoïcorum Doctirana.*

Bunlardan başka, *Philosophie Romaine* (1883); *Mémoire* (1885); *Liberté; Les Problémes de la Morale Contemporaine* (1886) başlıklı etütlerini kendi kurduğu Poitiéres Edebiyat Fakültesinin aylık Belleten'inde yayımlamıştır.

Arren, Clermont Edebiyat Fakültesinde de felsefe profesörlüğü yapmıştı.

ARRİA. Eflatun felsefesini kavramış olan kadın filozoflardandır. Kendisini çağdaşı bulunan Galien'in övmelerinden tanıyoruz. Diogéne Laêrce, eserinde bu filozoftan söz etmemiştir. Bu kadını, Caecina Paetus'un karısı olup, genç Pline'le Tacite'in överek yüksek karakterinden söz ettikleri Arria ile karıştırmamalıdır.

ARRİEN, (Flavius Arrianus Nicomediensis). Bitinya'daki Nikomedya'da doğmuştur. Tarihçi, coğrafyacı, asker ve filozof olarak ün kazanmıştır. Milâdın II. yüzyılında yaşamış ve I. yüzyıl sonlarında doğmuştur. İmparator Domitien, kendisini bir fermanla Roma ve İtalya'dan kovduğu zaman (M.S. 94), Epir'deki Nikopolis'e yerleşmiş bulunan Epiktet'le buluştu. Yanında sevdiği öğrencilerinden Favorinus de vardı. Yunanistan'da tanıdığı imparator Hadrien, ona yurttaşlık hakkını vermiş ve bazı önemli işlerle görevlendirmişti ki, bu andan itibaren imparator ailesinin unvanı olan Flavius adını almıştır. Kendisine 131'de Romalıların Karadeniz'deki askerî durumlarını incelemek ödevi verilmiştir. Kapadokya'ya vali olmuş ve Barbarlara karşı kazandığı bazı zaferler dolayısıyle Zâhid Antoin (Antoin de Pieux) tarafından konsül yapılmıştır. Atinalılar da onu yurttaş saymışlardır. Ölüm tarihi bilinmiyor. Fakat, Marc-Auréle'in zamanında öldüğü anlaşılıyor. Onun asıl ününü tarihe dair eserleriyle seyahat öyküleri sağlamıştır. Büyük İskender zamanını *Anabas* adlı eserinde anlatmıştır. (Bu eseri, Millî Eğitim Bakanlığı yayınlarından Xenophon'un *Anabasis* adlı eseriyle karıştırmamalıdır. Türkçeye çeviren Hayrullah Örs). Hint tarihine dair olan eserine de önem verilir. Genel olarak tarihe dair olan eserlerinde gerçeğe karşı olan saygısı ve belgeleri eleştirmekte gösterdiği ustalık ve doğruluk, kendisine yüksek değerler kazandırmıştır. Bizi daha çok onun felsefedeki çalışmaları ilgilendirir: Arrien, Epiktet'in gayretli bir çırağıdır. Denebilir ki, Arrien olmasaydı bu büyük Stoacının felsefesini bilemezdik; onun bütün eserlerini *Enchiridon* başlıklı bir eserde toplamıştır. Bu eser, *Manüel* şeklinde yazılmıştır ve Epiktet'in Nikopolis'de okuttuğu dersleri sekiz kitapta yayımlamıştır. Yalnız bu eserin son dört kitabı kaybolmuştur. Xenophon'un *Memorables*'ı nasıl ki Sokrat'ı aydınlatan bir eserse, Arrien'in *Manüel*'i de, Epiktet'i, herkesin anlayacağı şekilde açıklayan bir eserdir. Bunun içindir ki, kendisine 'Genç Xenophon' takma adı verilmiştir.

Felsefî eserleri I. Schweighauser tarafından *Epicteteae Philosophie Monumanta*'ların I ve II. ciltlerinde yayımlanmıştır (Leipzig, 1799). Bir de F. Dubner tarafından Paris'te bastırılmıştır (1840). Diğer kaynaklar için *Epiktet maddesi*'ne bakınız.

ASANGA. Hind filozofu. 315'de doğup, 390'da öldüğü bilinmektedir. Budacılık ülkücülüğünü kurmuştur. Düşünceleri Japon Budacılığını etkilemiştir.

ASKLEPİAD. Philonte'lıdır. Eretria Okulu filozoflarındandır. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamış ve Stilpon'un öğrencisi olmuştur. Mensup olduğu okulu kurmuş olan Ménédème, pek yakın dostlarındandır. Zengin olmasına karşın kanaatla yaşamıştır (Diogéne Laêrce, liv: II).

Bu adı taşıyan diğer bir filozof da V. yüzyılın Yeni Eflatuncularındandır ve Proklus'un öğrencisidir. Mısır'da yaşamıştır. Bu bölgedeki

tanrılıklar hakkında bazı kasidelerle, bugün kaybolmuş bulunan iki önemli eser yazmıştır ki, bunlardan biri, bütün Tanrıbilimler arasındaki uygunluğu anlatma amacını güder; diğeri de 3000 yıllık bir dönemi içine alan bir tarih kitabıdır.

Çiçeron zamanında yaşamış olan bir diğer Asklepiad da, mekanikçiliği Epikürcülükle karıştırmıştır.

ASKLEPIGENI. Atinalı ve Yeni Eflatuncu Plutark'ın kızı, Hiérius'un hemşiresi ve Archiad'ın karısıdır. Yeni Eflatunculuğun bütün sırlarını benimsemiş ve Proklus, Atina'ya, Plutark'ın derslerini almaya geldiği zaman ona bütün bu sırları ve bir çeşit büyücülüğü (théurgie) öğretmiştir. Yaşadığı dönem, V. yüzyıldır. Marianus'un *Vie de Proklus*'üne ve *Proklus*'le *Atinalı Plutark maddeleri*'ne bakınız.

ASKLEPIODOT. Bu adda iki filozof vardır. 1. Proklus'ün öğrencisi olan bir Yeni Eflatuncudur ki; hakkında çok şey bilmiyoruz. Yalnız kendisinin M.Ö. 450 yıllarında yaşadığı ve İskenderiye'nin tanınmış hekim ve keramet taslayanlarından biri olduğunu biliyoruz. Renkleri, tonlarına ve derece farklarına göre ilk kez sınıflayan odur. Bitkiler ve hayvanları şaşılacak bir dikkatle incelemiş ve 500 kadar ağaç türünü tespit etmiştir. Musikiyle de uğraşmış ve Eflatun'un *Timée*'sine dair bir yorumlama yazmışsa da. kaybolmuştur. Sözde bir gemi kazasında boğulmak üzereyken sarfettiği bağısal (sihirsel) sözlerle ölümden kurtulmuştur. *Damascius, Isidor'un Hayatı* adlı eserinde kendisinden uzun uzadıya söz eder ki, Suidas'la Photius bu eserden bazı parçaları nakletmişlerdir. 2. Nicée'li Asklepiodot, Stoacı Posidonius'un öğrencisidir. Kendisinden Senek, *Doğal Sorunlar* adlı eserinde söz eder ve Asklepiodot'un meteorolojiye dair olan bir eserinden yararlanmış olduğunu anlatır. Senek, Asklepiodot'u, Stoa Okulunun doktrinlerini açıklamakta en yetkili bir üstat sayar. Askerliğe dair bazı eserlerin de bu Asklepiodot tarafından yazıldığı sanılmaktadır.

ASKLEPIUS. Tralles'lidir. VI. yüzyıl başlangıçlarında yetişmiş olan bu Yunan filozofu, Hermias'ın oğlu olan Ammonius'ün öğrencisidir. İskenderiye'de yaşamıştır. Aristo metafiziğinin ilk VI kitabına dair yorumlama yazmıştır ki, Berlin Akademisi kolleksiyonunun IX. cildinde yayımlanmıştır. Aynı zamanda Nikomak'ın matematiğini de yorumlamıştır. Fakat bu iki eser de başkalarının eserlerine benzemektedir. Metafizik hakkındaki yorumlamasının ise, hocası Ammonius'ün derslerinden alınmış notlardan başka bir şey olmadığı anlaşılmıştır.

ASPASIUS. II. yüzyılın ikinci yarımında yaşamış olan gezimci bir kadın filozoftur. Eflatun ve Aristo'nun birçok eserlerini yorumlamıştır. Nikomak'ın ahlâkı'na dair olan yorumlamasından önemli bir parçayı Fabrikus saklayabilmiştir (*Biblith. Graec.*, s. 264 vd.). Eflatun'un *Meneksenos* adlı diyalogunda Ölüm ve Yurtseverliğe dair verdiği nutku Sokrat'ın naklettiği Aspasia adındaki ve belki de hayalî olan kadınla bunun arasında bir ilgi yoktur.



AST (Georges-Antoine-Frédéric). Alman filozof ve dil bilgini. 29 aralık 1778'de Gotha'da doğdu. 31 ekim 1841'de Münich'de öldü. Evvelâ doğduğu şehrin jimnazında okudu. Sonra 1798'de İeana Üniversitesinin Tanrıbilim Fakültesinde okudu. Daha çok, eski edebiyatlarla uğraştı. Sonunda Fichte ve Schelling'in yarattığı felsefe hareketlerine karışarak 1802'de felsefe lisansını aldı. 1805'de Bavyera'daki Landshut şehrinden klasik edebiyat profesörlüğüne çağırıldı ve burada yirmi yıl kaldı. Birbiri ardından birçok okul kitapları yayınladı. Bunlar, orijinal eserler değildi. Fakat, çok bilgi veren ve sağlam bir yöntemle yazılmış kitaplar olduğu için tavsiyeye lâyık eserlerdir. Onun bu çalışmaları kendisini 1826'da Münich Üniversitesine felsefe ve edebiyat profesörü olarak atanmasını sağladı. Ast, daha çok, Schelling'in doğacı (naturaliste) panteizmine bağlandı; ve büyük bir ustalıkla bu filozofun düşüncelerini sanata uyguladı ve genişletti. Hayatının son zamanlarında daha çok Eflatun'la uğraştı. Eflatun'un hayat ve eserlerine dair yazdığı kitaplar, onun çok geniş bir bilgiye ve ilkçağların bilim, sanat ve felsefesi hakkında derin bir anlayışa sahip olduğuna delâlet ederler. Hayali çok geniş bir zekâ olan Ast, daha çok ateşli hipotezlerle tahminlere kapılmaktan hoşlanır. *Kanunlar, Birinci Alkibyades* ve *Menon*... gibi tamamıyle Eflatun'un elinden çıktığına şüphe edilmeyen eserleri bile şüpheli sayar. Estetiğe dair olan eserleri birtakım genel düşüncelerle doludur. Bunlar, ancak birtakım taslak ve kadrolardır. Yaptığı sınıflamalar ve bölmeler çok kez indîdirler. Bununla birlikte estetik kitaplarının şurasında burasında başarılı eleştiri ve çözümlemeleri vardır. Kullandığı üs-

lup da zengin ve parlaktır. O, sanatın en yüksek mertebesine 'dram'ı değil, "öğretsel şiir'i (poésie didactique) koyar. *System der Knustleher* (Leipzig, 1805). *Felsefenin Genel İlkelerine Dair Taslak* adlı eserinde hayat felsefesinin üç ilkesini sayar ve bunlardan son iki ilkenin Schelling felsefesinde yeter derecede geliştirilmemiş olduklarını, bu üç öğenin içten, ahenkli ve canlı bağlılığı sayesinde felsefenin tam olarak kurulabileceğini iddia eder. Hayat felsefesinin bu üç öğe veya ilkeleri şunlardır: 1. Temel veya ilke olarak 'Birlik'; 2. Gerçek veya edimsel olan hayatın kurucusu saydığı 'Karşıolum' (opposition); 3. Bütün hayat ve kutsallığın amacı olarak 'Aydınlanmış birlik'.

Eserleri: *Sanat Biliminin Sistemi* (Leipzig, 1806); *Estetik Manüeli* (Leipzig, 1805); *Felsefenin Temel İlkeleri* (Leipzig, 1809); *Felsefe Tarihinin Genel Taslağı* (Leipzig, 1807); *Felsefe Tarihinin Başlıca Çağları* (Leipzig, 1816); *Eflatun'un Hayat ve Eserlerine Dair* (1816). Ast, Eflatun külliyatının bir yorumlamayla birlikte Latincesini yayımlamıştır (Leipzig, 18191-1822, 11 cilt); *Lexicon Platonicum* (Leipzig, 1835-1839). Üç cilt olan bu eser çok değerlidir. Eserlerini hep Almanca yazmıştır.

Bkz. J. Wach, *Das Verstehen* (Bd. 1, 1926).

ASPASIA. Yunan filozofu olan bu kadın, Mile'lidir. M.Ö. 450'de, Perikles döneminde Atina'ya gelmiştir. Kendisi gezimci ve filologdur. Eflatun'la Aristo'yu açımlamıştır. Nikomakus'un ahlâkı hakkında ve diyalog biçimindeki yazıları zamanımıza dek gelmiştir. Bunlardan, zeki ve kavrayışlı bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır.

Bkz Kornemann, *Gröse Frauen des Altertums* (3. baskı 1947).

ASTER, Ernest von. Alman felsefe tarihçisi. 18 şubat 1880'de Berlin'de doğdu ve 21 ekim 1948'de Stockholm'da öldü. 1935'den itibaren Istanbul Üniversitesinde profesörlük yapmış ve bu eserin naçiz yazarına bazı önemli direktifler vermek suretiyle teşviklerini ve yardımlarını esirgememiştir. Aster, Husserl'in fenomenolojisine bağlı bir pozitivisttir; bir yandan da Cornelius gibi, idealizme özel bir anlam vermiş olan Yeni Kantçılardandır. Aster, felsefeyi bilginin bir çözümünden ibaret sayar; ve felsefenin bilimler üstünde bir bilim olmak iddiasına son verdiğini ve ancak aksiyonların çözümü gibi daha mütevazı bir hedefe bağlı olduğunu söyler. Ona göre bilim, formülleştirilmiş bilgilerin toplamıdır. Bunun içindir ki, felsefe dili de, ifade olunmuş bir bilgi hazinesinden hareket etmek zorundadır. Felsefenin vazifesi, bilginin aleti olan dili bir eleştiriye tabi tutmaktır. Bilimin karakterini taşıyan bir felsefe, bilgiyi anlamak ister, bilmek ister. İnsan ne yaptığını bilmek ve neden ötürü bilebildiğini anlamak ihtiyacındadır. İşte felsefe, bu ihtiyaçları kandırma çabasıdır denebilir. Aster'ın birçok önemli eser ve makaleleri vardır ki bunlardan Istanbul Üniversitesinde vermiş olduğu derslerden 'Felsefe tarihi dersleri', profesör Dr. Macit Gökberk tarafından dilimize çevrilmiştir (1943).

Diğer eserleri: *Prinzipiender Erkenntnislehre* (1913); *Gesch. der Antikenphilosophie* (1921); *der Neueren Erkenntnistheorie* (1921); *der Anglischen Philosophie* (1927) vb.

Bkz. *İş Mecmuası* (sayı: 91-93; Felsefe Arşivi c. I, 1949).

ASTORİNI, P. Ella. İtalyan bilgin ve filozofu. Albidona veya Kalaberya'daki Ciro kasabasında doğdu (1651) ve 4 nisan 1702'de öldü. Napoli'de bir tarikata girerek büyük bir gayretle felsefe öğrenmeye koyuldu. Telesio ve Campanella'nın öğrencisidir. Bunun içindir ki Astorini, Telesio gibi özgür düşünmeye cesaret etmiş ve Campanella gibi de spekülasyonlarının sonuçlarını açığa vurmuştur. Fakat sürekli kovuşturmalara uğramıştır. Arapçayı, Süryanice ve İbranice ile Yunancayı bilmesi ve geniş bilgisi, kutsal mahkeme tarafından kendisinin büyücülükle suçlandırılmasına neden olmuştur. Astorini, başına gelecek felâketlerin ne olacağını sezerek, İtalya'yı terk etti. Zürih, Bâle, İsviçre ve Palatin'e gitti. Marbourg Üniversitesinde felsefe okuttu. 1698'de Groning'de matematik profesörlüğü yaptı. Aynı yılda Cumhuriyet hesabına resmen doktor unvanını aldı. Artık kutsal mahkemenin kendisini rahatsız etmeyeceğine emin olunca İtalya'ya döndü (1698). Roma, Pisa ve Floransa'da dolaştıktan sonra Sienne Üniversitesinde doğa bilimleri ve matematik profesörü oldu. Fisio-Critici'ler Akademisine, kuruluşundan itibaren başkanlık yaptı. Kendisini himaye eden prens Francesco Spinelli'nin kütüphanecisiyken ölmüştür. Eserleri daha çok matematik ve Tanrıbilime dairdir.

Bkz. Grégoire Orlov, *Memoires Historiques, Politiques et Littéraires sur le Royaume de Naples* (Paris, 1821, 5 cilt; t. IV).

ATHENAGORAS. Eflatuncu filozof. Hıristiyanlığı savunanlardandır. Atina'da doğmuştur. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor. Yalnız, Milâdın II. yüzyılında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunu eserlerinden birinin tarihinden anlıyoruz. 176 yılının sonlarına doğru, imparator Marc-Auréle'le bunun oğlu Commode'a sunduğu mufassal bir dilekçe de, imparatorlukta bütün diğer dinlere bağışlanmış olan özgürlükten Hıristiyanlığın da yararlanmasını rica etmiştir. Bu dilekçe de, imparatorluğa mensup olan millet-

lerin, genel olarak Hıristiyanları, tanrısızlık, fücur (inceste), insan eti ve daha çok çocuk eti yemekle suçlandıran iftiralarını kesin olarak reddetmiştir. Athenagoras, başlangıçta çoktanrıcıydı. Kendi ulusal dinini savunmak için Hıristiyanlığa dair kitapları okurken bu dini kabul etmiştir. Atina'da uzun zaman okuttuğu Eflatun felsefesiyle bu dini uzlaştırmaya çalıştı. O, şairlerde, Eflatun ve Fisagorcularda görülen tektanrıcılığın, Musa ile diğer filozoflardaki gibi, tanrısal bir ilhamın ürünü olduğuna, hatta Eflatun'un üçüzlemeyi bile kavradığına ve nihayet onun bir Hıristiyandan farkı olmadığına inanır. *Ölümden Sonra Dirilmek* adlı eserinde de Hıristiyanlığı öven eseri gibi, Eflatuncu bir ruh taşır. Bu eserler henüz tamamıyle Hıristiyanlığa uygun değildirler. Belki de bunun içindir ki, Jerom, Photus, Eusèbe, Suidas, söz ettikleri Hıristiyan yazarları arasına onun adını ve düşüncelerini koymamışlardır. Buna karşın o, düşüncelerindeki açıklık ve kudret itibarıyle birçok Hıristiyanlık övücülerinden (apologètes) yüksektir. 1684'de Leipzig'de basılan bu iki eserinin adı şudur: *Athenagoroe, Legatio Prochristianis; Ressurrectone Mortuorum Liber* (Yunanca ve Latincesi Adam Rechenberg baskısı, 2 cilt). Bu eserlerin Fransızcalarından birincisini Armand Duferrer (1777), ikincisini P. L. Renier (Breslau, 1753) yayımlamışlardır.

Bkz. Brucker'in *Felsefe Tarihi* (c. III; bütün kilise tarihleri).

ATHENEE. Gezimci filozof. Sicilya'daki Séleacie şehrindendir. Strabon'un çağdaşıdır. Bir süre halk işlerine karışmış ve imparator Auguste'e karşı halkı ayaklandırmışsa da affedilmiştir. Hakkında başka bir bilgimiz yoktur.

Diğer bir Athenee daha vardır ki, Mısır'da Nocratise kasabasındandır. Sofist, gramerci, filozof ve hatiptir. İskenderiye'de uzun süre ders vermiş, hayatının son günlerini Roma'da geçirmiştir. Bu şehirde 228 yılından sonra *Sofistlerin Ziyafeti* adındaki ünlü eserini yazmıştır. Bu eser bir diyalogdur; ve XV kitaba ayrılmıştır. Bunda bir tek konuyu değil, birçok hayat sorunlarını inceler. Zengin bir Romalının evinde toplanmış olan çeşitli bilginlere, misafirlerden, oburlardan, eski kahramanların perhizlerinden, şaraptan, sudan ve diğer içilecek şeylerden, bitkisel besinlerle düğün ve bayram yemeklerinden, musikiden, asalaklar, kaleler ve tüm hayat zevklerinden, elbise, mobilya ve lüksten, aşktan, dans ve oyundan söz edilir. Bütün bunlar görünüşte boş şeylerdir. Fakat, eserde geniş bir bilgi taşmakta, İskenderiye kitapsarayındaki bütün kitaplara baş vurulduğu anlaşılmaktadır. Bugün kaybolmuş olan beş yüz kadar eserin adını vermiş ve bunlardan önemli parçalar nakletmiştir. Eser, âdetler, medeniyetler ,eski sanat ve edebiyat için çok değerli belgeleri de içine almaktadır. Eski Yunan komedyalarıyle komedi yazarlarının adlarını da ondan öğreniyoruz. Bu zatın diğer konulara dair eserleri de ilkçağlar medeniyet ve kültürü bakımından önemli bilgiler verir. Külliyatının Fransızcası L. Villebrune tarafından bazı notlar ve yorumlamalarla H. Schaefer basını içinde yayımlanmıştır (Leipzig, 1796-1838).

ATHENODOR.' Soli'lidir. Latince adı Athenodorus Solensis'dir. Doğrudan doğruya Zenon' un öğrencisi olan bir Stoacı filozoftur (Diogéne Laêrce, liv. VII). Hakkında başka bir bilgimzi yoktur.

Bu adda iki filozof vardır: 1. Tarsus'ludur. Fakat bu şehirden ve aynı adı taşıyan iki filozof daha vardır; ikisi de aynı dönemde yaşamışlardır. İkisi de Stoacıdır: Kordylion takma adını almış ve Bergama'da çok ileri bir yaşa kadar oturmuş bulunan Athenodor, genç Katon'un dostu olup, bu prens tarafından Roma'ya götürülmüş ve onun sarayında ölmüştür. Kendisi Bergama kitapsarayının başında bulunduğu zaman sözde, Stoacıların eserlerinde okulu şerefine ve bulunduğu zamana uymayan düşünceleri silmiş, fakat bu hareketi sonradan anlaşılarak silinmiş olan parçalar tekrar yerine konmuştur (Diogéne Laêrce, liv. VII). Bu Athenodor, Roma'da Çiçeron'la tanışmıştır. Çiçeron da, *de Officiis* adlı eseri için, kendisinden Posidonius'ün doktrinini özetlemesini dilemiştir. 2. Tarsus yakınlarında Kana kasabasından olan Athenodor, M.Ö. 50 yıllarında Roma'da bulunmuş ve Posidonius'e öğrenci olmuştur. Genç Oktavi'nin hocasıdır. Bu prens, sonuna dek ona dost kalmış ve onun etkisinden kurtulamamıştır. Antoin taraftarlarının çıkardıkları ayaklanmayı bastırmak için M.Ö. 33 yılında Tarsus'a gelmişse de Antoin'ın yenilmesine dek bu ayaklanmayı bastıramamıştır. Seksen iki yaşındayken bu şehirde, yurttaşlarının saygı ve sevgileri arasında ölmüştür. Felsefeyi ve tarihi ilgileyen eserlerinin adlarını biliyoruz. Strabon'un da dostuydu. Eserlerinden birini Auguste'ün hemşiresi Oktavi'ye ithaf etmiştir. Bazı yazarlar, bu Athenodor'u bir öncekinden ayırt etmek için kendisine 'İskenderiyeli' takına adını vermişlerdir. 3. Athenodor da Claude adıyle imparator olan Tiberius Klodius'ün hocasıdır. Kendisi hakkında başka bir bilgimiz yoktur.

Bkz. Abbée Sevin, *Rèchercbes sur la vie et les Ouvrages d'Athénodore* (Inscription akademisi memvarlarında, t, XIII); Hoffmann, *Dissertation de Athénodore Tersensis Philosophio Stoico* (Leipzig, 1732).

ATTALUS. M.S. I. yüzyılda, imparator Tiberius

zamanında yaşamış ve Senek'e de ders vermiştir. Stoacı bir filozoftur. Attalus'ün bu ünlü öğrencisi, kendisinden saygıyla söz eder; ve onun belâgatini över. "Neslimizin filozofları arasında, en ince ve en konuşkanı odur" der. Hayatına dair başka bir şey bilmiyoruz.

ATTIKUS. Bu adda üç filozof vardır: 1. Milâdın 176 yılına doğru yaşamış olan bu filozof, daha çok Stoacı bir ahlâk anlayışıyle, Aristo ve İskenderiye Okulunun seçmeciliğiyle (eclectisme) savaşmıştır. Daha çok Eflatun'a bağlıdır. Seçmeciliğin, sırf bir yenilik gayretiyle Eflatun'u değiştirdiğini iddia eder. Aristo'yu da, mutluluğu sağlamaya yetersiz olduğu iddiasıyle erdem fikrini bozduğu için, kahramanlarla cinlerin ölümden sonra dirilmelerini kabul ve bu yaşadığımız âlemde Tanrı kayrasını (providence) inkâr ettiği ve son olarak Tanrı'nın âlemi, yok olmaktan kurtaramayacağına inandığı için şiddetle eleştirir. Bütün bu suçlandırmalarında haklı değilse de, bunlar kendisinin yüksek duygu ve inançlara sahip olduğuna delâlet eder. Zamanının hâkim düşüncelerine karşı olan bu direnmesine karşın Plotin, ondan saygıyla söz etmiş, fakat öğrencilerine tavsiye etmemiştir; kendi eserlerinde Attikus'un bazı parçalarını nakletmiştir. Bu filozofu Eusèbe vasıtasıyle tanıyoruz. (*Prepar. Evang.* lib. IX, c. I; lib. XV, c. IV, VI). Hayatına dair bilgimiz yoktur. (Bkz. *Porphyre Vit. Plot.* c. XIV).

2. Tiberius Klodius Herodes Attikus, aynı yüzyılda yaşamış olan bir filozoftur. (Bkz. Ed. Raph. Fiorillo, *Her. Attci Quoe Supersunt,* Leipzig, 1801); *Philostrat Vit. Sophist. Cum. Notis Oteasli,* (lib. II, c. I).

3. Çiçeron'un dostu ve Epikürcü olan Titus Pomponius Atticus'ün yalnız adını bildirmeyi yeter buluyoruz.

AUBERY, Claude. Fransız hekim ve filozofu. 1596'da Dijon'da ölmüştür. Reformayı kavramış ve Lausanne'a sığınmaya mecbur olmuştur. Bu şehirde felsefe profesörü oldu. İncil'deki Romalılara Mektuplar biçiminde yayımladığı *Apodicto Orationes* adlı eseri, Katolik dogmalarına fazla uygun görülerek Berne sinodu tarafından mahkûm edilmiştir. Din tartışmalarından yorularak Dijon'a döndü ve Calvencilik (Calvenisme) mezhebini terk etti. Théophraste'ın *Caractères* adlı eserini yayımladı (Bâle, 1582). Şu eserleri felsefeyi ilgiler: *Posteriorum Notionum Explicatio* (Lausanne, 1584); *Oratio Apodictica de Immortalitate Animoe* (Berne, 1586).

AUERBACH, Berthold. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 28 şubat 1812'de doğdu, 8 şubat 1882'de Cannes'da öldü. Radikal ve liberalist bir panteizmacıdır. Şu eserleri önemlidir: *Spinoza Sânitliche Werke* (5 büyük cilt, 1841); *Schwarz Vâlder Dorfgeschichten* (2 cilt, 1843, 8. baskı 1871).

AUGUSTIN, Saint. Latince adı Aurelius Augustinus. 13 kasım 354'de Afrika'daki Tagaste (Nümidya) şehrinde doğdu ve 28 ağustos 430' da Hippon'da (Kartaca) öldü. Babası Patricius adında fakir bir müşrikti. Monik adındaki annesi doğuştan Hıristiyan ve pek erdemli bir kadındı. Hıristiyanlığın ilk koşullarını bu kadından öğrenmişti. 400 tarihinde yazdığı *İtiraflar* adlı eserinde 33 yaşına kadar geçen hayatının ilk dönemine dair bilgiler verir. Bu eserin birinci kitabında, yaramaz ve haylaz bir çocukluk geçirdiğini, çocukların hiç de masum olmadıklarını anlatır. Hatta onları canilerle mukayese eder. On altı yaşına kadar, "en kaba şehvetlere karşı meyli" olan Augustin, Mandaure'da Latin ve Yunan kültürü ile belâgat ilkelerini öğrenmiş ve babasının büyük fedakârlığıyle gönderildiği Kartaca şehrinde de hitabet öğrenmiştir. Orada okulunun birincisi olmuştu. Sevmek ve sevilmek arzusuyle tutuştuğunu, fakat sahte tatlılıklardan bin bir acı duyduğunu itiraf eder. 18 yaşındayken Çiçeron'un *Hortensius*'unu okudu. Bu eser ona çok yüksek tutkular verdi. Gerçek bilgeliğin bozulmaz güzelliği için inanılmaz bir aşka kapıldı. Çiçeron, bu eserinde türlü Yunan sistemlerini gözden geçirir. Sofistlerin boş inceliklerini reddeder ve Eflatunculuk geleneğine döner. İşte Augustin'in düşüncelerini alt üst eden budur. *İtiraflar*'ında der ki: "Bu kitap, bütün ruhumu yenileştirdi. Dualarım, arzularım ve en derin özlemlerim başka bir yön aldılar. Bu âleme ait şeyler, bayağı ve adi görünmeye başladı. Bu ölmez bilgelik için inanılmaz bir aşk ve ateşli bir tutkuyla yanıyordum. Bu eserde beni hayran bırakan şey, *Hortensius*'un şunu veya bunu seçmemi değil, belki erdemin kendisini teklif etmesidir". Bundan sonra Eflatun ve Porphyre'in eserlerini de okumak suretiyle tamamen Eflatunculuğa daldı. *İtiraflar*'ında, Çiçeron'un eserinden aldığı ilhamlarla kendisinde uyanan yüce duyguları çözümler. Orada pişmanlıklarının, ümitlerinin, gerçeği bulmak için çektiği şüphe ıstıraplarının derin bir psikanalizi vardır.

Augustin, Kartaca'da bir sokak kadınına tutuldu. Bundan bir oğlu oldu. Kendisi ona, "Günahımın çocuğu" diyordu ki, çocuğa verdiği Deosdatus adı, Tanrı'ya şükür demektir. 13 yıl süren bu hayattan sonra, o kadından ayrıldı. Hitabet hocası olduysa da gerek kendisi, gerek öğrencileri, övünme ve yalandan başka bir şey aramıyor ve bu dersi sevmiyorlardı. Augustin, bu arada Aristo'nun *Kategoriler*'ini okudu. Be-

lâgat, geometri, musiki ve matematiği yardımsız öğrendi. (*Les Confessions,* liv. V). Kutsal kitapları da okudu. Bunlarda Çiçeron'un üslubunu bulamadı. Manicheismeciliği duydu, dokuz yıl, kendi deyimiyle kurtulmak için uğraştıkça içine daha çok gömüldüğü bu 'çamur uçurumunda' ve bu 'yanılma karanlıklarında' bocaladı durdu (adı geçen eser, liv. III). Astroloji ile de uğraştı; sonra bir şiir mükâfatını kazandı. Bu, kendisinin "sahte onur hastalığı"nı azıttı. Bu yıllar içinde doğduğu şehre geldi. Bir süre Baro'ya devam etti; ve tekrar Kartaca'ya döndü (379). Yirmi altı veya yirmi yedi yaşlarındayken *De Pulchro et Apto (Beauté et Convenance)* adlı eserini yazdı ki bu, manicheisme'in etkisi altında yazılmıştır. İki yıl sonra hem bu sistemin değerinden, hem de kendi doktorlarının ciddiyet ve erdeminden şüphe etti. Arkadaşları kendisi için daha yararlı olur ve Kartaca'dakinden daha uygun öğrenciler ve daha yüksek onurlar elde eder umuduyle kendisine Roma'ya gitmesini salık verdiler. Gitti; fakat orada ağır bir hastalığa tutuldu. İyileşince, hitabet dersleri vermeye başladı. Milano şehrinin, Roma valisinden bir hitabet profesörü istediğini öğrenince, valinin önünde verdiği bir nutuktaki başarısı dolayısıyle ve dostlarının tavsiyesiyle Milano'ya gitti. Orada Saint-Ambroise'ın vaizlerini dinledi. Ondan gördüğü iyilik ve belâgata hayran oldu. Tevrat'ın kinayeli anlamlarına dair olan açıklamaları Augustin'i ilgilendirdi. Nihayet Katolik kilisesine bağlanmaya karar verdi. Fakat onu, şu üç nokta fazla düşündürüyordu: a) Mutlak surette maddesi olmayan bir özün olamazlığı; 2. Şiirin kaynağını açıklamanın olamazlığı; 3. Kadına karşı perhizin olamazlığı... Augustin'in annesi, onu vaftiz ettirebilmek için evlenmenin uygun olacağını düşünerek uzun yıllar birlikte yaşamakta olduğu kadını atmasını istedi. Bu kadın, zorluk çıkarmadan ayrıldı; ve bir başka erkeğe de bağlanmayacağına söz vererek Mısır'a döndü. Oğlunu da babasına bıraktı. Augustin, evlenmeden önce yine bir adi kadına tutuldu (adı geçen eser, liv. VI). Roma'da hitabet profesörü olan Victorin'in Yunancadan Latinceye çevirmiş olduğu Yeni Eflatunculların bazı eserleri eline geçti. Bunları okudu; kilisenin 'Kelâm' hakkındaki düşüncelerinden birçok kısımlarını bu eserlerde buldu; ve kendisine yeni görüşler ilham eden düşüncelere rastladı; yeniden İncil'i okudu. Daha çok Saint-Paul'ün mektupları hoşuna gitti. Birçok ruhsal bunalmalardan sonra Saint-Paul'ün Romalılara yazdığı mektuplarda (XIII, 13) sarhoşluktan, sefahatten, bedenin kandırılamayan dengesiz tutkularından kendini koruyarak İsa'yı örnek tutmayı emreden satırları okudu. Sonra hitabet hocalığından ayrılarak bir arkadaşının evine çekildi. Orada ziyaretine gelen arkadaşlarıyle ve kendi nefsiyle yaptığı konuşmalardan sonra Hıristiyanlığı ilgileyen eserlerinin maddelerini elde etti ki, *Solilogues (Özdeyişler), Ruhun Ölmezliği* ve *Akademicilere Karşı* adındaki üç kitabı bu cümledendir. Korkunç bir diş ağrısından birdenbire kurtulmuş olmasını, bir mucize ve tanrısal bir lütuf saymış; on beş yaşına girmiş olan oğluyla birlikte Saint-Ambroise tarafından vaftiz edilmeye razı olmuştur. Kendisini dine vakfetmek üzere Afrika'ya gitti ise de annesi ölünce tekrar Roma'ya döndü. Burada on ay kaldı. Bu sırada *Katoliklerin Töreleri* ve *Manicheisme'in Töreleri* adlı eserlerini yazdı. Sonra, doğduğu şehre dönerek servetinin bir kısmını kiliseye ve bir kısım arazisini de satarak fakirlere dağıttı. Sadece köydeki evini bıraktı. Orada tarım, dua ve dalınç (istiğrak) hayatıyle düşünsel incelemelere dalmak üzere bir cemaat topladı. *Oluş (Genèse) Hakkında, Gerçek Dine Dair, Musiki Hakkında* başlıklı üç eserini bu dönemde yazdı. Bu dönemde Hıristiyanca düşüncelerine Eflatunculuğun geniş ölçüde karıştığı görülür. Augustin, inzivaya çekilmesine rağmen, kutsallığının ünü bütün vilâyet kiliselerine yayıldı. Bundan sonra yaptığı bir seyahat dolayısıyle Hippone kilisesine rahip seçildi. O, bunu hiç beklememişti. Bu sıfatla Kartaca konseyinde toplanan keşişlere imanın sembollerini açıklamak suretiyle gösterdiği başarı kendisinin piskopos yardımcılığına seçilmesine neden oldu. Bu suretle piskoposluk dairesine yerleşti. Bir taraftan da dine dair eserlerini yazdı, vaizlarını vermeye devam etti. Vandallar Hippon'u kuşattıkları zaman, yetmiş beş yaşındayken öldü. Augustin, 411'den itibaren Pélajcılıkla (Pélagianisme), 392'den itibaren de Donatçılıkla (Donatisme) savaşmıştır. Kendisine 'Tanrısal inayetin doktoru' unvanı verilmişti. Hayatını 432'de Calama keşişi olan dostu ve öğrencisi Posidius yazmıştır.

Augustin'in metodu ve bilim anlayışı: Dış âlemi bırakıp iç âlemi, yani Tanrı'yı ve kendi nefsini bilmek, onun düşüncelerinde hareket noktası olmuştur. Zira ona göre gerçek, insanın içindedir. Bunun içindir ki, "Ruh, hiç bir şeyi kendisine sunulmuş olan şeyden daha iyi bilemez ve kendisine hiç bir şey kendisinden fazla sunulmuş değildir". Öyleyse, "Kendinden çıkma, kendine gir! Gerçek, iç insanda yerleşmiştir. Eğer hareketli ruhu bulursan, kendi kendini aş..." (*De Vera., Religi.,* 39-72).

Onu bulmak için girişilen araştırmalarda her şeyden şüphe edebiliriz; fakat şüphemizden asla şüphe edemeyiz. Çünkü, "Şüphe eden, yaşar; şüphe eden şüphelerinin nedenlerini hatırlar. Şüphe eden, şüphe ettiğini bilir. Şüphe

eden, kesin bilgiyi araştırıyor demektir. Şüphe eden, kabullerini (assentiments) tesadüfe terk etmeye mecbur olmadığını biliyor demektir" (*De Trinitaté*, X, 14). O, bu şüphe yoluyle Tanrı'ya kadar yükselinebileceğini kabul eder. Augustin'e göre, felsefenin konusu, Tanrı'yı ve kendini bilmektir (*Soliloques*, I, 7). Bu nedenle psikolojiyi fizikten ve bütün diğer bilimlerden üstün bulur (*De Trinitaté*, XIV, 7). Onun şüpheyi ve şüpheciliği incelemesi, bilimi kurtarmak içindir. Zira insan, ilk gerçeği, şüphe içindeki düşünmeyle keşfeder (*De Vrais Religion*, 72). Augustin'in araştırma yöntemi sathî değildir. "Bulmaya mecbur olanlar gibi arayınız. Daha aramaya mecbur olanlar gibi arayınız. Daha aramaya mecbur olanlar gibi bulunuz". Çünkü, "gerçek yüzünü, iyi görene gösterir" ve insan, "felsefeye büsbütün girmedikçe gerçeği hiç bir zaman göremeyecektir". Özet olarak, "Eğer aldanıyorsam varım!". Bu ifadelerinden de anlaşılır ki, Augustin, Descartes'a, "Mademki düşünüyorum, öyleyse varım" formülünü ilham etmek suretiyle insanlığa büyük bir yöntemin anahtarını vermiştir.

Augustin'in şüphesi, bir sofist kararsızlığını taşımaz; sadece yolunu aydınlatmak ve bulmak için şüphe eder. Yoksa, din imanıyle akıl imanını uzlaştırmaya çalışan bu büyük adam: "İnanmakla başlamazsanız, öğrenemeyeceksiniz!" inancını vaız eder. Akademinin şüpheciliğiyle yaptığı savaş da, onun imana verdiği öneme delâlet eder. "Kendi kendimizin varlığını içten bir bilimle biliriz. Kendi varlığından ve yaşadığından şüphe etmek gibi söz götürmez bir gerçeğin yanı başında diğer birtakım gerçekler daha vardır ki, bunlara bütün zihinler ortaktır. Örneğin, matematik oranlar bu türdendirler. Bütün zihinler için bunlar, mutlak surette zorunlu ve gerçektirler. Biz bu çeşit gerçekleri, başkalarından öğrenemeyiz. Zira bunlar, mutlak, zorunlu ve tümeldirler ve akıl yürütmeyle elde edilirler". Bilim, düşünürün tanıyabildiği saf ve mutlu bir hayattır (*De Libre Arbitre*, I, 7). Tanrı, bize aklı, kendisini öğrenmek için verdiğinden, her şeyi bilebiliriz (adı geçen eser, II, 3). Felsefe, beden gözüyle değil, ruhun gözüyle, yani akılla gerçeği görmektir. İnsan için ulaşılması gereken en yüce amaç, bilgeliktir. Öyleyse, bilge demek, Tanrı'ya sahip olan demektir (*De Vrais Religion*, 5). Bu nedenle gerçek dinle, gerçek felsefe aynı şeydir. Akıl, Tanrı'nın kendisidir; ve Tanrı'nın çocuğudur. Akılsız bir varlıkta imanın değeri yoktur. Yalnız bir şeyi anlamak için daha önce inanmak gerektiğinden, iman, akıldan öncedir. Bunun içindir ki Augustin, "anlamak için inanıyor". Bununla birlikte iman, bilimden aşağıdır. Yalnız akıl, Tanrı'yı bütün yetkinlikleriyle değil, ancak onun ne olmadığını tasarlamak suretiyle anlayabilir.

Augustin, bir taraftan da bilginin türlü derecelerini ayırır: 1. Duyular vasıtasıyle elde edilen bilgi. O, buna dair fazla bir şey söylemez. 2. Bilimsel bilgi ki, bu, "Fani şeylerin düşünülmüş bilgisidir". 3. Entellektin bilgisi ve bilgelik. Yani, "ebedî şeylerin bilgisi", ki bu, aklın sürekli çalışmalarının ürünüdür. *İdealar* teorisini Hıristiyanlık esaslarına göre açıkladığı bölüm, bu zümredendir ki, felsefe tarihinde 'Augustencilik' adını taşıyan ve bütün din felsefesine hâkim olan geniş düşünceleri de bu bölümdedir. *Traité de l'Ordre* adlı eserinde de bilimleri, gramer, diyalektik, retorik, geometri, aritmetik, astronomi diye sınıflar, bunlar arasındaki münasebetleri de gösterir.

Teodise: "Tanrı, üstünde, dışında, altında gerçekten hiç bir şeyin mevcut olmadığı varlıktır. Öyleyse Tanrı, yüce ve gerçek bir hayattır ki, her şey gerçek ve yüce bir surette onunla yaşar. O, gerçekte en yüksek mutluluk, gerçek, iyilik, yüksek yüceliktir. Bütün bu niteliklerin, Tanrı'da insandakine benzediğini zannetmemelidir. Yani, bir öz'ü kaplayan nitelikler gibi telâkki etmemelidir. Mutlak iyilik ve ebedîlik Tanrı'nın kendisidir. Tanrısal öz'de var olmayan hiç bir şey yoktur; ve onun değişmezliği (immutabilité) bundan ötürüdür (*Soliloque*, 1, 3 ve 4; *De Trinitaté*, lib. VIII, c. V; *De Vrais Religion*, c. IX-X). Tanrılık hakkındaki bu düşüncelerinde Eflatunculuk ve Aristoculukta bulunmayan hiç bir şey yoktur. Zaten Augustin, Eflatun'un gerçek Tanrı'yı kavramış olduğuna emindir (*Cité de Dieu*, liv. X, ch. II). Tanrı'nın diğer niteliklerine gelince: İyilik, adalet, bilgelik, her şeye gücü yeterlik, ezelîlik ve ebedîlik... Tanrı, her şey değil, fakat her yerde öz olarak bulunur. "Tanrı, öz olarak her tarafa yayılmıştır. O suretle ki, o, âleme oranla hiç bir zaman bir nitelik değildir, belki âlemin yaratıcı öz'üdür. Zahmetsiz bir egemen, çabasız bir zarftır. Kütleye dağılmış değildir. Kendiliğiyle ve tüm varlığıyle her yerdedir" (*Epitre*, LVII). Sonra şunları ekler: "Öyleyse Tanrı, bir yeri (lieu) dolduran şeyler gibi her yerde var değildir. Zira, bir yere sığan şey, maddedir. Tanrı ise, bir yerde değildir. O, hiç bir şeyin yeri olmaksızın, her şey ondadır. Yer, uzay içinde bir uzunluk, enlilik ve derinliği olandır. Tanrı, asla böyle şey değildir. Şu halde her şey ondandır; ama, kendisi her şeyin yeri değildir" (*Quest, Divers.*, ne 20; *Soliloque* 1, ne 3 ve 4). Tanrı, niteliksiz bir iyilik ve niceliksiz bir büyüklüktür. Zekâyı yaratan odur; fakat zekâdan üstündür. O, vardır ve hiç bir yerde değildir. Ezelî ve ebedî olarak yaşadığı halde zaman içinde de değildir. He

şeyi o değiştirir, ama kendisi değişmez. O, âlemi yoktan var etmiştir (*De Libre Arbitre*, 1, 2). Âlem, Tanrı'dan çıkmamış, belki tanrısal özgürlüğün bir hareketiyle yaratılmıştır. "Eşya olsun! dediniz ve eşya oldu. Ve onları siz sözünüzle yarattınız!" (*İtiraflar*, X, V). Yani Augustin'in kozmogonisinde âlem, yoktan var olmuştur; fakat, Stoacıların zannettiği gibi, Tanrı ne âlemin ruhudur, ne de âlem Tanrı'nın bedenidir; belki Tanrı, ruhtur. Bu nedenden ne tasarlanabilir, ne de hayallerle algılanabilir. Augustin, öz'ün birliğinde, kişinin üçüzlemesini anlatmak için, doğa ve insanın ruhsal bünyesindeki benzeşimden (similitude) yararlanır. Akıl, irade ve duygu nasıl ki, bir ve aynı insan varlığını meydana getirirse, üçüzlemedeki üç kişilik de birbirinden ayrı olmakla birlikte, tek Tanrı'yı oluşturur (*De Trinitaté*, IX, 3; XII). *Tanrı Sitesi* adlı eserinde Eflatun ve öğrencilerinin gerçek Tanrı'yı kavradıklarını söyler ki, bu, onun 'Kelâm' (Verbe) kavramını Eflatun biçiminde anladığını gösterir (*De Trinitaté*, liv. X). Bu kitabında, eserlerimizi gerçeklendirmeden önce, tasarlamaya zorunlu oluşumuzdan başlayarak Tanrı'ya da bu niteliği vermek suretiyle *İdealar* teorisini almıştır. Yani, ona göre, Oğul, 'kelâm'dır; kelâm da emretmektir. Şu halde âlemi yaratan ve Arius'un bir iş zannettiği Oğul değil, tanrısal Kelâm, yani Emir'dir. Zira kelâm, yaratıcıdır. Tanrı'nın zamanla ilgisi yoktur. Zaman, sonsuz olan Tanrı'yla değil, sonlu olan şeylerle birlikte başlar. Zaman ve oluş, hareketin ölçüsüdür. Bu nedenle Tanrı, âlemi, uzun bir hareketsizlikten sonra yaratmıştır iddiası yanlıştır. Ona göre, âlem ya tanrısal özgürlüğün bir hareketiyle veya öncel (ezelî) ve değişmez bir kararla yaratılmıştır. Bu çelişiklikten kurtulmak için Tanrı, kendinden başka olan şeyleri yaratmak istemiş ve yaratmıştır.

Augustin, Tanrı'yı nitelendirirken, yaratanla yaratılışın özdeşliğini akla getirebilen her çeşit düşünceyi küfür sayarak çok dikkatli davranır. Augustin'in Tanrı'nın her yerde hazır oluşu (ubiquité) sırrını açıklayan bu düşünceleri, görünüşte panteizmi hatırlatır. O, dini, Tanrı'dan uzaklaşmış olan insanı, Tanrı'ya yaklaştırmak için bir araç sayar ve dinin bizi gerçek kaynağımıza yaklaştıran bir edim olduğuna inanır.

Ruh'a gelince: "Ruhun tabiatı basittir. Kendisinde hayat ve bilimden başka bir şey yoktur. Zira kendisi, bilim ve hayattan oluşmuştur. Aynı zamanda o, hayat ve bilimi kaybedemez. Kendisi var oldukça kendini de kaybedemez ve kendi kendinden mahrum olamaz. Bir tarafında az, bir tarafında çok olmamak şartıyle bedenin her tarafında hazırdır. Fakat, ne bedenin her tarafında hazırdır, ne de her tarafından aynı işi görür. Bunun içindir ki beden, bir şeydir, hayat ve ruh başka bir şeydir. Asla rengi yoktur. Hiç bir yerde değildir. Hiç bir organ sistemi içinde kapalı değildir, hiç bir uzayla sınırlanmamıştır. Fakat o, algılanabilir. Bilgelikle adalet gibi her şeye gücü yetenin yarattığı erdemler gibi tasarlanabilir" (*Civitate Dei.*, lib. XI, c. X). Bu ruh tanımı, onun ruhu bir töz (substence) olarak görmediğine delâlet ederse de, bazen çelişik düşüncelere saptığı görülür. Bazen onu bir töz, bazen de bir nitelik gibi görür. "Ruh, akılla nitelenmiş ve bedene hükmetmek için hazırlanmış bir tözdür" (*De Quantitaté Animoe*, cilt XIII).

Augustin, Yeni Eflatuncular gibi, ruhun bedene bağlı olmayan ve bedenin ruh üzerinde bir etkisi bulunmadığını, ruhun bedende kendi kendine bir etki yaptığını kabul eder. Ona göre, beden öğelerinde bir değişiklik olduğu zaman, ruh bu münasebeti görür ve kendi yönetici (directrice) aksiyonunun kanunlarıyle bunları uzlaştırmak için harekete geçer; eğer bu uygunluğu sağlamakta sarfettiği çaba (effort) pek hafif olursa haz alır. Eğer direnme büyük olursa çabanın şiddeti artacağından elem duyar. Şu halde elem, ruhun bir pasiflik belgesinden başka bir şey değildir. Zira ruhun ilkesi, aşırı bir aksiyondadır. Ruhun bazen tutkuya mağlup olması, kendi gerçek niteliğini günahın fesadında kaybetmiş olmasındandır.

Özet olarak, ruh, tensel (corporele) değildir. Çünkü o, düşüncenin öznesidir (sujet) (*De Trinitaté*, X, 10). Tensel olsaydı, kendisini doğrudan doğruya bir madde gibi algılardı (*De Quantitaté, Animoe*, 17, 30).

Ruhun menşei problemine gelince: Augustin'in yaşadığı zamana dek bu konu hakkında şu görüşler vardır: 1. Ruh, ana ve baba tarafından oluşturulmuştur. Buna geçmecilik (traducianisme) denilir. 2. Tanrı, her insanın doğuşunda yeni bir ruh yaratmıştır. 3. Bunlar, evvelce yaratılmış olup, Tanrı bunları özel bir edimle (acte) bedene eklemiştir. Bu görüşe, yaratmacılık (créationisme) denilir. 4. Ruhlar kendiliklerinden bedene inmektedirler (*Libre Arbitre*, III, c. X). Augustin, bunların hiç birini kabul etmez. Tanrı'yı, ruhların toplanma yeri sayan Eflatunculuğu kabul eder gibidir. Ruhla bedenin münasebeti probleminde de Yeni Eflatunculuktan ayrılmaz. Böyle anlaşılmış olan ruh, Augustin'e göre, yedi mertebeden geçer: 1. Kendi varlığıyle topraktan yaratılmış ve fani olan bir bedeni canlandırır. Onunla birlik teşkil eder ve onu korur. 2. Hayat, duyu organlarıyle belirir. 3. İnsanın tek konusu dikkat olur; bundan da birçok çeşitli sanatlar, ödevler, kanunlar, şiir ve akıl yürütmeler icat edil-

miş olur. 4. İyiyi özleme arzusu baş gösterir. Ruh, ilk kez kendi özel onurunu ve kendisinin vücuda getirilmesine neden olan gayenin şuuruna sahip olur. 5. Güvenerek Tanrı'ya doğru ilerler. 6. Ruh, zihnini Tanrı'ya doğru götürür ve Tanrı'yı olduğu gibi görmeye başlar. 7. Ruh, Tanrı'yla dolmuştur; onun ışığıyle aydınlanmış ve mutlu olmuştur. İnsanın dili, bunu lâyık olduğu biçimde anlatamaz. Bu, artık sabit ve değişmeyen bir mertebedir (*De Quantitate, Animoe,* c. XXXIII).

Augustin, mistisizme giden bu düşüncelerden sonra, 'Ruhun ölmezliği promlemi'yle de ayrıca uğraşır. Bu konuya dair yazdığı eserde, ölmezlik, yukardan beri açıklamakta olduğumuz ruhun özel niteliği dolayısıyle zorunludur. Kanıtları da şunlardır: a) Ebedî olan bilim, ruhta yerleşmiştir; öyleyse ruh, ebedîdir; b) Ruh, bedenden ayrıdır; beden ise fanidir. Bu nedenle, ondan tamamıyle farklı bir nitelikte olan ruhun ebedî olması gerektir; c) Ruh, bedenden daha âlâ olduğundan ve beden yok olmadan şekil değişikliğine uğrayabildiğinden, ruhun yok olmaktan kurtulmuş olacağını kabule mecburuz; ç) Akılla ruh bir olduğu için ve akıl ebedî olduğundan ruh da ebedîdir (*De l'Immortalité de l'Ame,* ch. VI). Bununla birlikte Augustin, ruhun ölmezliği hakkında bazı koşullar da ileri sürer: Eğer ruh, der, akıl ve gerçekten uzaklaşırsa, ölmezlik olanaksızdır. Eğer ruh, akıl ve gerçeğe gittikçe fazla uyacak olursa ölmezlik zorunlu ve olumsaldır (adı geçen eser, c. VI). Augustin, ruhta 'hafıza', 'zihin' (intellectus) ve 'irade' olmak üzere üç güç kabul eder. Bilgi de hafızaya fazla yer verir. Duyular ile zihin arasında hafıza bir aracıdır; fakat hayal gücünün ona göre böyle bir rolü yoktur. O, kendimizde olan bütün düşüncelerin şuuruna sahip olmadığımızı, bunların ruhta saklı (latent) olduklarını, ebedî gerçekliklerin şuuru ise, hafıza olduğunu kabul eder ve bunu, Eflatun'un metafizik hafızasıyle, yani anış (reminissence) teorisiyle ispata çalışır. Bu bakımdan Augustin'e göre, Eflatun'da olduğu gibi, hafızanın iki rolü vardır: 1. Deneyin verdiklerini saklar ve yeniler; 2. Dikkat, aşk ve sağ istem (bon volonté) gibi yüce sıfatlarıyle ruhta değişmez bir gerçek olan Tanrı'yı belirterek ebedî fikirleri keşfeder. Bu nedenle o, doğuştan fikirlcri (idées innées) kabul etmez. Ancak Tanrı, akıl ve iradenin ilkesi ve kanunları olan ebedî fikirleri ruha koymuştur, der. Fakat bunların bu âleme gelmeden önceki bir yaşamanın anıları olduğu iddiasını reddeder. Ona göre insan, sosyal şeyleri duyularla, ahlâk ve dine ait kavramları da ruh vasıtasıyle kazanır. Ruh, iç âlemimizin bir ışığıdır ki bu, Tanrı'nın kendisidir. O, bizim dışımızda değil, o bizim kendimiz değil, fakat bizdedir. Biz, onda ve onunladır ki, *İdealar*'ı görürüz. Tanrı, *İdealar'ın ideası* olduğundan, en yüksek bir gerçekliktir. Çünkü gerçeklik görülen değil, görülmeyen, yani madde değil, ideada olandır. Fakat sonraları Augustin, düşüncelerini değiştirmiş, ilk günah (pechée originel) ve düşmeye (chute) inanmış, âdeta eğer akıl, tanrısal bir ışın olsaydı, kendi kendini yetkinleştirir ve Tanrı, İsa şeklinde tecelli ederek insana yol göstermezdi, der. Bütün bu düşüncelerde manicheisme'le Eflatunculuğun Hıristiyanlık inançları arasında kaynaşıp eriyen izlerini görmemek olanaksızdır. Malebranche'ın Tanrı'da görme inancıyla Schelling'in zihnî sezgisinin tohumlarını bu psikolojide bulabiliriz. *İtiraflar*'ının hafızayı ilgileyen bölümünde (I, X, ch. VIII-XVI), Locke ve Th. Reid'i hatırlatan çözümlemeler vardır. Bu eserin son fasıllarında, psikolojinin Tanrıbilime bağlandığı görülür.

Hıristiyanlığı savunanlardan bazıları, hayvanla insanı karşılaştırdıkları zaman, yalnız Hıristiyanların hayvanlardan farklı olduğunu kabul ederler. Augustin ise, Aristo tezine bağlanarak, insanların da bitkisel ve hayvansal ruhun niteliklerine sahip olduğunu ve fazla olarak akla ve bu nedenden de bilim ve mutluluğa sahip olduklarına inanır. Bu nedenle ona göre, hayvanlar da duygulu bir ruha sahiptirler. Onlar da hatırlar; onların da hayal gücü vardır ve düş de görürler.

Yalnız bu durumların onlarda zihinden ve düşünmeden yoksun olarak cereyan ettiğini savunur.

Augustin de, 'merkezî sansorium' doktrinini ileri sürer. Bu, duyumların fikir şekline girmiş olan izlenimlerini, hayaller halinde algılar (*Libre Arbitre,* liv. II, ch. VII). Augustin'in psikolojisi, Locke'un felsefesiyle Berkeley ve Hume'ün ülkücülüğüne (idealisme) önemli bir etki yapmıştır. Reid ve Dugald-Stewart'ın da hücumlarına uğramıştır.

Özgürlük problemine gelince: Libre Arbitre, yani, *Elindelik* adlı eserinde bu yüksek konuyu inceler. Eser üç kitaba ayrılmıştır. Başladığı tarihten bitirildiği 395 tarihine dek 22 yılda yazdığı anlaşılmakta olan bu eser, manichesme'e karşı özgürlük ve iradeyi savunan, ahlâka dair görüşleri de içine alan güçlü bir emeğin ürünüdür. Manicheisme, 'İyi' ilkesine karşı bir 'Kötü' ilkesi kabul etmek suretiyle özgürlüğü tehlikeye düşürüyordu. Augustin ise, elindeliğe fazla yer vermek suretiyle bu tehlikeyi kaldırmaya çalıştı. Özgürlüğün temeli ona göre, irade sınırlarındadır. Ahlâksal edimlerinin devinim noktası araya hiç bir yabancı öğe girmeden beliren fakülteleriyle dikkate aldığımız insandır (adı geçen eser, III, c. II). Hıris-

tiyan Tanrıbilimcileri, elindeliği, gerek Tanrı'nın ve gerek insanın ahlâksal hayatıyle ilgilendirirler ve bunu, Tanrı'nın öncelbilim (présci ence) ve inayet (grace) niteliğiyle nasıl uzlaştırılabileccğini araştırma şeklinde ileri sürerler. Adı geçen esere göre ise, özgürlük kavramı, iradenin içindedir. Zira, istemek bir sonuç değil, tüm insan aksiyonlarının nedenidir. Tüm ruhsal hayat edimlerinin temeli ve özü iradedir (*De Cive. Dei.,* XIV, 6). "Tanrı, bir kez söylemiştir ve her şeyi söylemiştir. Özgür iradelerimiz ise, nedenler düzeni içindedir. Yani, Tanrı'da pekin (certain) olan düzen içindedir. Özgür iradelerimiz, yapmaya zorunlu oldukları şeyleri edimsel olarak (bilfiil) yaparlar (adı geçen eser, III, 9). Tanrı, olabiliri, olacak veya olmayacak şeyi nasıl olup da önceden görür? Bu, çok basittir. Ebediliğin gözünden hiç bir şey kaçmaz, onda her şey hazırdır (*İtiraflar,* XI, II). Tanrısal hayatta asla önce, sonra o zaman... gibi sözcüklerin anlamı yoktur. Yani, adı geçen esere göre, tanrısal zihinde her şey, âlemde olmuş ve olacak olan her şey, hazır bir durumdadır. Zaman fikri ancak bizim için mevcuttur. Bunun içindir ki, olabilir şeyler sonradan husule gelmezler. Zira Tanrı, onları önceden görmektedir. Eğer Tanrı, geleceği önceden biliyorsa, her şey zorunludur. Bu takdirde 'kötülüğü' yaratan da Tanrı'dır ve o, irademizi iyi'ye götürmekten kaçınıyor demektir. Bu bakımdan Augustin, gerekircidir (deterministe). Bununla birlikte, insan kötülüğe düşkündür. Ancak tanrısal kayra onu özgürlüğe götürebilir. Tanrı, insanlar yaratılmadan önce, bunlardan bir kısmını kurtuluşa lâyık görmüş ve seçmiştir. Augustin, bu bakımdan da kaderci (fataliste) olur. Tanrısal inayeti ilgileyen bu noktalarda o, Âdem'in özgürlüğünü 'günah işlemek' gücünden ibaret sayar. Mübareklerin (bienheureux) özgürlüğü ise, 'günah işleyememek'tir. İlk günahtan sonra, insanın bugünkü durumu, 'günah işlemek gücüne sahip olmamak'tır. Öyleyse, Tanrı'nın inayeti olmaksızın insan özgürlüğü olamaz. İnsanın iyi olarak yaptığı her şeyi insanda oluşturan Tanrı'dır. Yani, Tanrı'nın kendisi bizim gücümüzdür. Bu da elindelik, ilk insana özgüdür ve o zamandan beri insan soyuna çekmiş bir günahkârdır, demektedir.

Bunun içindir ki, insanı kurtarmak için Tanrı'nın inayetinden başka bir araç yoktur. Bu da ancak kiliseye bağlanmakla olur. Tanrı, dilediğini seçmek hakkına sahip olduğundan, insan hiç bir iddiada bulunamaz. Görülüyor ki ona, yeni benimsediği dinin verdiği iman gayreti, uzlaşması, güç konuları çelişik de olsa kendi anlayışına göre çözmekte garip bir ustalık veriyor.

Ahlâk problemine gelince: Bu konuda gerek Lactance ve gerek Tertulliyen, daha önce erdemi, mutluluk için savunmuşlardı. Augustin ise, bütün faaliyetlerin gayesini mutluluk değil, erdem saymıştır; ona göre ahlâk kanunu âdeta mutlaktır; kimseye bağlı değildir. Tanrı, güzeli, doğruyu ve iyiyi yaratmamıştır. Bunlar, Tanrı'nın doğrudan doğruya iradesidirler. Ahlâk kanunu, Tanrı tarafından konduğu için değil, bu kanun iyi olduğu içindir ki, biz onu Tanrı koymuştur, diyoruz. Bir şey Tanrı tarafından yasak edildiği için kötü değil, kötü olduğu için Tanrı yasak etmiştir. Tanrı'nın yarattığı özler hep iyidir. Şu halde kötüyü öz dışında aramalıdır. Kötü, olsa olsa varlıkların birbiriyle olan münasebetlerinde veya varlıklar arasında kurulmuş olan sahte münasebetlerde bulunur.

Augustin, bir filozof olarak ilkçağ erdemlerine değer verdiği halde, bir Tanrıbilimci olarak onları küçümser ve reddeder. Ona göre, bir aksiyon olarak ahlâk, erdemdir. "Erdem ise, akla uygun hareket veya ebedî mutluluğa götüren yaşama sanatıdır". Eflatun'un dört erdemine, İman, Sevgi ve Ümit'i eklemek suretiyle pratik ahlâkın ilkelerini tamamlar. Augustin, insanın son gayesinin, ahrette Tanrı'ya dalmak ve mutluluklu bir dinlenmeye erişmek olduğunu kabul eder. Bu dünyada Hıristiyanlık emirlerine uygun yaşayan ve bunlara inanan kimse, bu mutluluğa kavuşacaktır. Hıristiyanlık dışındaki faaliyet ve erdemler değersizdir. O, bir aralık vicdan özgürlüğünü savunmuşken, zorlama ve baskının dini yaymakta yararlı olacağına inanmıştır.

Augustin, gerek musikiye dair olan eserinde ve gerek diğer eserlerinde 'Estetik' konusuna girebilecek bazı düşünceleri de ileri sürmüştür ki, bunlar da Eflatun'un görüşlerine bağlıdır. Ona göre, bizde güzel ve iyiyi kavramaya hizmet eden ilkel bir duygu vardır. Yani biz, âdeta doğuştan bir mutluluk fikrine ve bilgisine sahibiz. "Evvelâ sanat, doğuştan sahip olduğumuz güzel ve ahenk fikrine dayanır. Sanatçının ruhunda başlayıp elinde meydana gelen güzel kavramı, kaynağını bütün ruhların üstünde bulunan bir güzellikten alır". "İnsan bedeninin ahengi, bütün bir heykelde mevcut değildir. Fakat bazı derecelerde gerçeklenebilen bu ahenk, sanatçının elleriyle güzel ve ahenkli eserler vücuda gelebilsin diye, tanrısal bilgelikten gelmiştir". Bütün insanları etkisi altına alan bu zorunlu mutluluk arzusu hakkında ne demelidir? Bizi çeken, bilinmeyen değil, belirsiz bir hayaline —âdeta önceden sezme gibi— sahip olduğumuz bir şeydir. Bilge veya sanatçı olmadan önce, kendimizde güzellik ve bilgelik kavramının izlerini taşırız. Mesut olmadan önce, mutluluk kavramına sahip olduğu-

muz gibi. Yani biz, tanımadığımız şeylerin fikirlerine sahip olmadığımız için, bu çeşit fikirler deneyden gelirler; fakat, güzellik ve erdem ve mutluluk fikirleri bu türden değildirler. Özet olarak diyebiliriz ki, Augustin güzelliği birlik ve uyumda, bir hayalin yetkinliğinde görür. Kaybolmuş olan *de Pulchro et Apto* adlı eserinde, biri kendinden (en sol), diğeri bağıntılı olmak üzere iki güzellik ayırır. Bu ikincisi daha çok doğal güzelliktir ki, bunun başlıca ölçüsü, renkleri doğuran ışındır (*İtiraflar*, liv. IV, c. 13; *De Trinitaté*, VI, c. 10; *Epistaté*, III, XVIII; *De Dicivitaté Dei*, XXII, c. 19).

Tarih felsefesi bakımından Augustin, düşüncelerini *Tanrı Sitesi* adlı eserinde açıklamıştır. Bunda, Roma'nın Alaric tarafından zaptolunuşu, Hıristiyanlığın zaferi dolayısıyle öfkelenen tanrıların bir zaferi olmadığını ispata çalışır. Tanrı kayrasının fani egemenliği hakkında ve Romalıların din ve politikalarında yanıldıkları noktalar hakkında bazı bulanık görüşleri açıklamaya çabalar. Başlıca savunduğu düşünceler, şu noktalarda toplanır: Âlemin evrim kanunu, Tanrı'nın iradesiyle önceden tespit edilmiştir. Âlemin başlangıcından beri, Tanrı ve Şeytan tensel ve tinsel (cismanî ve ruhanî) egemenlik birbiriyle savaş halindedir. Şeytan ve tensel egemenlik, ilk suçun ürünüdür ve bu âlem ilk suçun cezasını veren yerdir. İnsanın geçirdiği evrim, Âdem'den Nuh'a, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den Davud'a, Davud'dan Babil esirliğine, bundan da İsa'ya ve İsa'dan sonraki dönem olmak üzere altı basamağa ayrılır. En sonunda iman edenler 'Sema'ya, etmeyenler de 'Cehennem'e gideceklerdir. Yani, Tanrı saltanatıyle Şeytan saltanatı, birbirinden ayrılacaktır. Toprak saltanatı ilk suçun ürünü olduğu için, hiç bir zaman gaye olamaz. Tanrı saltanatı ise, semada vardır; ve yeryüzündeki üyelerini yavaş yavaş kendine çekecektir. Bununla birlikte Augustin, hükümdarlığın meşru bir hak olduğunu, mülkiyet hakkının ise, uylaşık (conventionnele) haklardan başka bir şey olmadığını kabul eder.

Augustin'in kendisinden sonrakiler üzerine yaptığı etki önemlidir: Ortaçağ felsefesinin ilham kaynaklarından biri ve hatta en güçlüsü odur. O, daha çok Tanrıbilime dair olan düşüncelerin yönünü belirtmiş, Saint-Anselme'in *Proslogium*'u, bazı ayrıntı (teferruat) değişikliğine rağmen, onun düşünceleriyle ilgili olduğu gibi, Saint-Bonaventure'ün görüşüne ve Malabranche'ın *Entretiens Metaphysique* adlı eseriyle Rosminie, Cioberti ve Ubaghe gibi ontoloji bilginlerine derin etkileri olmuştur.

Eserleri: Migne'nin *Patrologia Cursus Completus* adını taşıyan kilise babaları kolleksiyonunda 10 ciltlik bir yer tutmaktadır: 1. *Confessions;* 2. *Contra Acedemicos* (Bu, şüpheciliğe karşı yazılmıştır); 3. *De Beata Vita;* 4. *De Ordine* (Bu eser iyi ve kötünün tanrısal düzendeki yerini inceler); 5. *Soliloquia;* 6. *De Quantite Animoe* (Bedenle ruhun münasebeti); 7. *De Libero Arbitro;* 8. *De Trinitate;* 9. *De Civitate Dei* (Bu, 22 kitaba ayrılmıştır ve filozofun en önemli eserdir); 10. *Retractationes* (Bu, bütün diğer eserlerinin toptan bir özetidir ve Hıristiyanlık dogmalarına uydurulmuştur). Birçok kez türlü yerlerde basılan bu eserlerden başka, *Des Sermons Inédits* başlığıyle Abbé Calliau tarafından 1842'de Paris'te basılan ve sonradan bulunan bir eseri daha vardır. Bunların hemen hepsi başka dillere ve Fransızcaya çevrilmiştir. Bu son dile çevrilenlerin başlıcaları şunlardır: *Les Confessions* (Arnould d'Andilly, 1649; başkaları tarafından 1686, 1840, 1857); *Cité de Dieu* (de Cérisièr, Paris, 1655, en önemlisi Saisset, Paris, 1955); *Solioques* (Polissier, 1853); 1679-1690'da yine Paris'te diğer bir baskısı çıkmıştır.

(Maurin baskısı Opera). Sermonları ve Manüeli ile diğer kitapları da Fransızca olarak zaman zaman basılmaktadır. *Les Confessions*'u en son Fransızcaya çeviren Labriolle'dir (Paris, 1900).

Bkz. M. Villemain, *Tableau de l'Éloquence Crétienne au Quatrième Sciecle;* M. Saisset, *Introdustion à la Cité de Dieu* (Bu eserde Augustin'in Eflatun'a benzeyen yanları açıklanmıştır); M. Ferraz, *La Psychologie de Saint-Augustin* (Paris, 1862); M. E. Bersot, *Doctrine de Saint-Augustin sur la Liberté et la Providence* (Patis, 1843); Nourrisson, *La Philosophie de Saint-Augustin* (Paris, 1865, 2 cilt); Lenain de Tillemont, *Memoires Pour Servire à l'Histoire Ecclesiastique des six Premiers Siècles* (Paris, 1693, 1712, t. XIII, 16 cilt); Poujoulet, *Histoire de Saint-Augustinus* (Paris, 1843); Bindemann, *Der Heilig Augustinus* (Berlin-Leipzig, 1844-1869, 4 cilt); Neander, *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kriche* (Hambourg, 1852, 2 cilt); Arthure Desjardins, *Essai sur les Confessions de Saint-Augustin* (Paris, 1856); *Ancyclopédie des Sciences Religieux, Augustin maddesi* (A. Jundt tarafından yazılmıştır, Paris, 1877, V. J. Bourke, *Augustines Quest of* Wisdom, 1945, t. I); Paul Foulquie, *l'Existentialisme* (Paris, 1948); Dinkler, *Die Anthropologie* (Paris, 1934); M. F. Sciacca, (San Agostino, 1949); J.-D. Burger, *Saint-Augustin, un pere de l'Eglise* (1949. Et. Gilson, s. 125-138; 167-170); V. J. Bourke, *Augustinés Quest of Wisdom* (1945).

AUROBINDO, Sri. Hint filozofu. Hindistan'ın bağımsızlığını sağlamak için de uğraşmış olan bu büyük ve mistik düşünür, 1872'de doğdu, 1950'de üremiden öldü. Öğrenimlerini İngiltere'de yaptıktan sonra, yurduna döndü; Gandi'nin 'Ulusal Aksiyon' veya 'Pasif Direnme' teşkilâtına girerek Bengal'deki siyasal faaliyetler-

AUROBINDO

de aktif bir rol oynadı (1906). Baro'da da 'State Servis'i yönetti. Onun düşüncelerini hayatının seyri içinde özetlemekte fayda vardır:

Aurobindo. İngiltere'de on üç yıl sürmüş olan yüksek öğrenim döneminde Fransızca ve Yunancayı, sonra Dante ve Goethe'yi metinlerinden anlayacak kadar Latince, İtalyanca ve Almancayı öğrendi. Cambridge'deyken bir Hint gizli cemiyetine üye oldu. 1892'de Bombay'a döndüğü zaman bir mihraceye Fransızca hocası, sonra da sekreter oldu. Bu dönemde o, bir Tanrıtanımaz değilse de, bir nebileyimci (agnostique) idi. İhtilâlci hareketlere karıştıktan sonra Sanskritçe öğrendi; *Veda*'ları, *Upanishad*'ları ve diğer kutsal eserleri okudu. Bu zihinsel jimnastik, onu fazlasıyle yordu. Entellektin akla karayı zor ispatlayabildiğini ve zihinsel denilen her gerçeğin, yine akılla ispatlanabilen karşıt bir gerçekle çelişik olabileceğini anladı. Bu, onun zihinsel hayatında ilk darbe oldu. Fakat asıl onu mistikliğe sürükleyen şu ikinci darbedir: Kendi kardeşi hastalanmış, ağır bir hummaya tutulmuştu. Bu esnada yarı çıplak ve serseri bir Hint keşişi gelir, bir bardak su ister. Bu bardağın üzerine birtakım kutsal işaretler yaptıktan sonra, hastaya içirir; hasta derhal iyileşir; zâhit de kaybolur. Bunu gören Aurobindo, ondan daha fazla bir şeyler öğrenmek için araştırmalara devam eder. Bu olayı ve ilerde rastlayacağı başka bir ermişi az çok farklarla Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Tebrizli Şems'e rastgelişine benzetmek mümkündür.



Aurobindo, bu suretle geleneksel Yoga ile temas etmiş oldu ve bu temas, onu başkasının yardımıyle elde edilebilecek bir gücün varlığına inandırdı. Bu gücün Tanrı olup olmadığı bilinmemekle birlikte, onun şöyle dua ettiği görülür: "Eğer varsan, kalbimi bilirsin ve bilirsin ki ben, kurtuluş istemiyorum; fakat sadece bu ulusa kalkınma gücü istiyorum". Bu ruh hali, onun bütün eserlerinde görülebilir.

İngilizler, onun *Karmayogin* adıyle çıkarmakta olduğu İngilizce dergideki fikirlerinden kuşkulanarak kendisini tutuklayıp Andaman adalarına sürmek istediler; fakat o, bu esnada, kendi içinden Chandernagor'a gitmesini emreden bir ses duydu ve bu sese itaat ederek, kaçtı. Bundan dört yıl sonra da, Kalküta'da, daha önce Bengal'de başlamış olan 'ulusal bağımsızlık hareketleri'ne katıldı. Onun amacı, İngiliz mallarına, mahkeme, okul ve üniversitelerine boykot ettirmekti; bu maksadı güden aşırı bir parti de kurdu ve İngilizce *Bendé Matram* adında bir günlük gazete çıkardı. O, irat ettiği bir nutukta şöyle haykırmıştı: "Hareket eden siz değilsiniz, sizde olan bir 'şey'dir. Bütün bu mahkemeler, dünyanın bütün güçleri, sizde olan bu 'şey'e, bu ölümsüz, bu doğmamış, yok edilmesi imkânsız, kılıçların delemeyeceği ve ateşin asla yakamayacağı bu 'şey'e karşı ne yapabilirler? Ne cezaevi onu hapsedebilir, ne darağacı onu yok edebilir. Sizde olan o 'şey'in şuuruna sahip olduktan sonra neden korkacaksınız?" İngiliz valisi bir suikast sonucu olarak ölünce, bu işte onu ilgili sayan İngiliz polisi, kendisini yakaladı ve ölüme mahkûm edildi. Fakat taraflılarının bir tertibi sayesinde hücresinden kaçmayı başardı. Deneysel olarak araştırma ve bireyin kurtuluşu için değil de, insanlığın kurtuluşu için yoga'dan yararlanma zevki, ona göre, kendisi için yapılmamış olan bu dünyayı terk etmeyi gerektirir. Yaratılışı itibarıyle olduğu kadar da bazı garip tesadüfler, onu büsbütün ruhanî (spirituel) bir kişilik haline getirdi. İlk tutuklandığı günlerden önce rastlamış olduğu Lilé adında bir Yogi ile üç gün birlikte yaşadı. Bu adam kendisine, "Olağanüstü bir şiddetle, mutlak'ın zamansız tümelliği içinde dünyayı boş şekillerin sinematografik bir oyunu gibi gösterdi". Dünya yanılsamasının (illusion) görünüşü itibarıyle kendi kanılarına pek aykırı olan bu ilk algı (idrak) biçimi, onu bir süre eylemsiz bıraktı. Aylarca bu durumda kalan Aurobindo, ne gazete bastırdı, ne gizli toplantılara koştu, ne de nutuklar irat etti. Bu haldeyken Bombay'da ilk kez konuşmaya mecbur olunca, içinde bulunduğu durumu Lilé'ye itiraf etti; bu zâhid de ona, "İlhamın zihinsel olandan değil, başka bir âlemden gelmesi için", hiç bir şeye hazırlanmamasını, yalnız bir Brahman gücüne açılmasını salık verdi; filozof da öyle yaptı ve bu ilham da kendisine geldi. Bu güç sayesinde, her gün sabah akşam altışar saatten on iki saat yazdı; artık o, zihinsel olmayan bu kaynaktan eserlerinin güç ve ilhamını almaya başlamıştı. Bu on iki saat süren gündelik çalışmalarından sonra da odasında Yoga için sekiz saat geziniyordu. Cezaevindeyken de bu dünya sinemasından kendi bireyliğinin yanılsamasına, bundan da evrensel özdeşliğin şuuruna geçti. Bu mistik algılar içinde olmasına rağmen o, politik aksiyondan büsbütün vazgeçmedi. Evvelâ Bengal diliyle, sonra da Bagavatjita'nın, "Yoga, işlerde maharettir" dövizi altında İngilizce *Karmayogin* adında bir gazete yayınladı. Bu esnada o,

yine bağımsızlık fikirlerini izlemiş, fakat artık gözlerini yalnız Hindistan'a değil, bütün insanlığa açmıştır. "Asıl söz konusu olan, Britanya hükümeti aleyhine başkaldırmak değil, —zira bunu kim olsa yapabilir—, fakat bütün tümel doğaya karşı başkaldırmaktır" diyen Aurobindo, dinlerin insan ruhundaki cehennemi yıkma işini ciddî olarak vazife edinmediklerini ve hatta bu yetenekte de olmadıklarını iddia ediyordu. Ona göre, dinler: "Bir eski fiyaskodurlar" ve insanı bu cehennemden kurtarma işine kefil olamazlar. Aurobindo, Hint geleneğine uyarak Şeytan'ı Tanrı'nın kalbine yerleştirir. Zira, der, tanrısal, her şeyse ve her şeyin kaynağı ise, Şeytan, ondan başka bir yere nasıl yerleştirilebilir? Bizim erdemimiz, "bu iddiacı kirliliğin" onu, yani Şeytan'ı, "karanlıkların güçleri" gibi telâkki ettiği şeyler, her şeyden önce, ruhun kendine temel taşı olarak seçtiği muhalif güçlerdir. Bu nedenle ona göre, "Gerçekliğe cesaretle cepheden bakmalıdır ve bunun Tanrı olduğunu görmelidir ve bu âlemi kendi varlığında ve olduğu durumda imal edenin de kendisinden başkasının olmadığını görmelidir. Cömert ve iyiliksever Tanrı'nın, koruyan ve kurtaran, kudretli, yarlıgayıcı Tanrı'nın aynı zamanda parçalayan bir Tanrı, yıkan bir Tanrı olduğunu görmelidir". Onun bundan maksadı, Nietzsche'nin *Hayır ve Şerrin Ötesinde* adlı eserinde savunmuş olduğu fikirlerin sudan bir yorumu değildir. O, daha çok yanılmada (hata), gerçeğin, "Bir'in kollarını terk eden şiddetli ve karanlık tanrılıkların, güneş hırsızlarının ve öfkeleri, ak Tanrıların görmemiş olduklarını keşfeden güçlerin girebildiği bir kapı görür". Özet olarak o, herkesin şahsında bir "çift kötü" görür ki, sevilmiş bir varlığın görünüşleri altında, bizi çoğu kez neden böyle nitelenmiş olduğunu düşünme karşıtlığına düşürür; ve bize şu öğüdü verir: "'Artık yoganızı yalnız kendiniz için değil, otomatikçe olmasını istemeksizin herkes için yapınız".

Aurobindo'nun hayat ve fikirlerine, sürekli olarak işittiği esrarlı bir sesin, bir sanrının etki yaptığı anlaşılmaktadır. O, bu ses olayını, dolaysız bir vahiyle ilgili saymıştır ki, bu büyük küçük hemen bütün mistik kişilerde görülen ve iddia edilen durumlardandır.

Aurobindo, Pondichirie'de, Paul Richard adında bir Fransız yazarıyle birlikte *Arya* adında bir dergi çıkardı ve felsefesini de bu dergide yayınladı. 1914'den 1920'ye dek geçen altı yıl içinde şu eserleri yazdı: Esas felsefesini kaplayan *Tanrısal Hayat, Yogaların Sentezi, Gita' ya Dair Denemeler, Veda'nın Sırrı, Beşerî Birlik Ülküsü;* nihayet evrimi, sosyolojik ve psikolojik görünüşleriyle karşılaştırmış olduğu *Beşerî Devir (Cycle).* O, bütün bu büyük eseri hiç bir güç sarfetmeden, zorlanmadan, zihinsel bir sessizlik içinde, tamamıyle oluşmuş bir durumda, yüksekten ilham alıyormuş gibi yazdığını anlatır. Bu suretle Hindistan, altı yıl içinde ancak Eflatun'la veya Advaita'nın kurucusu Sankara ile kıyaslanabilecek olan bir filozof, bir tarihçi, bir sosyolog, bir psikolog, bir Yogi kazanmış oldu. O, 1920'den sonra müritleriyle mektuplaşmaktan ve ölünceye dek üzerinde çalıştığı *Savitri* adındaki manzumelerinden başka bir şeyle uğraşmadı. 1926'da büsbütün inzivaya çekildi, yirmi dört yıl kapanmış olduğu odasından, ancak törenleri gerektiren durumlarda çıktı.

Aurobindo, 1901'de yirmi dokuz yaşındayken evlenmiş; fakat, uğraşmakta olduğu Yoga için kendini izlemesini istemiş olduğu eşi, bu teklifi reddetti ve filozof bu suretle yalnız kaldı. Fakat, Paul Richard'ın karısı Mira Alfassa 1920' den itibaren ölünceye dek kendisiyle çalıştı ve filozof, 1926'dan itibaren de *Ashram*'ın yönetimini bu kadına verdi. (Bu, Yoga deneyleriyle insanı ve insanlığı dönüştürme gayesini taşıyan bir kurumdur). O, bu kurumda yaymaya çalıştığı Yoga işlemlerini (ameliye) kendi özel anlayışına göre uygular. Bu deneyler bir çeşit çiledir. Örneğin, yirmi üç günlük bir oruç, ki Aurobindo, bu durumdayken bile günde sekiz saat yürüyebildiğini, çalışmalarını ve disiplinini izleyebildiğini ve bütün bunların sonunda, başlangıçtakinden daha yorgun olmadığını bildirir. Bu deneylerden biri de el ile dokunmaksızın, sadece irade gücüyle eşyayı havaya kaldırmak ve birçok insanı öldürmeye yetecek kadar bir afyon parçasını, hiç bir zararını görmeden yutmaktır. Onun gayesi, tanrısal gücün iradesini kendi emri altına alabilmektir. Yoga egzersizleri, şuurun bu mertebeye ulaşabilmesini sağlayan bazı organik merkezleri etkilemekle yapılır. Özet olarak ona göre, beşerî ruh, ebedî bir oluş içinde, "insandan önce bir geçmişe ve insanüstü bir geleceğe" sahiptir. Hiç bir insan, ne Eflatun, ne Shankara, ne de başka büyük adamlar, bu oluşun en yetkin ve üstün noktasına ulaşmış değildirler. Bunlar, ancak yücelme basamaklarının yüksek bir noktasına erişmiş bulunmaktadırlar. Zira insan, olabilirliğin (imkân) veya insanlık duygusunun tümünü gösterememiş, varlığın, bilginin, mutlak ve üstün mutluluğun *(Sat. Hit-Amanda)* tam duygusunu geliştirememiştir. Aurobindo, bireysel ruhu, evrensel ruhun bir parçası ve birey olarak insanları, evrensel insanın bir atomu gibi dikkate aldığı için, ona göre, bütün sosyal ve tarihsel olaylar, bu evrensel ruhun veya evrensel insanın geçirdiği ruhsal ve zihinsel dönüşümün ürünüdürler. Bunun içindir ki, "Alman bozgunu, Almanya'da cesetlenmiş olan

ruhun sökülüp atılmasına yetişmez. Belki de bu aynı ruh, başka bir ırkta, başka bir imparatorlukta yeni bir cesetlenmeye (incarnation) uğrayacaktır". Bu taktirde tüm savaşlardan vazgeçmelidir. Eski tanrılar canlı kaldıkça, bunların canlandırdıkları bedenleri parçalamak veya devirmek için büyük şeyler gerekmez. Zira onlar, ruhları göç ettirmeyi (metampsychos) pek iyi bilmektedirler. Almanya 1814'de Napoléon ruhunu yenilgiye uğratmış ve 1870'de Fransızların Avrupa'daki hegemonyalarından kalan şeyleri söküp atmıştır. Bu, aynı Almanya'da yenilgiye uğrattıklarının bir cesetlenmesinden başka şey değildir. Olaylar, korkunç bir eşikte (echel) kolayca yenileşirler. Ona göre, "Ruhsal hayatla âlemin hayatı arasında bir karşıtlık (zıtlık) olabilir; fakat bu, tamlayıcı arayanın, orada bulduğu bir uçuruma bir köprü atmak içindir". "Bu arayıcı orada, bir karşıtlıktan bir ahenk yapmak için bulunmaktadır. Belki de âlem, et ve şeytanla yönetilmektedir. Fakat bunun nedeni, ölmezlik evlâtlarının, âlemi, Tanrı ve ruh için fethetme niyetiyle gelmesidir". Aurobindo için, "Bilgi, âlemi değiştirme gücünü getirmediği takdirde, gerçek ve bilgi, boş bir ışından başka şey olamaz" Ve, "En yüce bilgi, Tanrı'yı evrenin ötesinde olduğu kadar da, evren içinde kabul eder ve tamlayıcı Yogi odur ki, deneyüstünü (transcendantale) bulduktan sonra evrene dönebilen ve evrene sahip olan ve varlığın büyük eşiğinde, inmek için olduğu kadar da çıkmak gücüne sahip olan iradeyi muhafaza eder". Zira, "tamlayan (integral) Yogi, yalnız içsel deneyle hayat eserlerini atamaz, kendini kandıramaz. Dışarıyı değiştirmek için içeriye girmesi gerektir". Onun fikirlerini şu mistik gibi görünen soyut cümlelerde de görebiliriz:

"Siz, Avrupa'da olup biten şeylerin aydın güçleriyle karanlık güçleri arasında bir savaş olduğuna inanıyorsunuz; fakat bu büyük savaştaki bile doğru değildir; bu, iki bilgisizlik arasındaki savaştır. Yogi'nin gözü, yalnız dış olayları, kişileri ve dışsal nedenleri değil, aynı zamanda bunları aksiyona sürükleyen büyük güçleri de görür. Savaşan kimseler, nasıl ki devlet adamlarıyle maliyecilerin elindeki aletler ise, devlet adamlarıyle maliyeciler de, gizli güçlerin pençesinde birer kukladan başka bir şey değildirler. Eşyayı arkadan görmeye alışıldığı zaman, görünüşlerden harekete gelme eğilimini kaybeder, siyasal ve sosyal değişmelerden deva ummaktan kurtulunmuş olur".

"Asıl deva solüsyonu, bu güçlerin oyuncağı olmayacak, fakat bu güçlerden daha büyük ve onları değişmeye veya kaybolmaya zorlayacak olan bir başka şuurun olamları (avenements) içinde bulunur".

"Bizim vaktinden önce görmekte olduğumuz, ruhsal bir ihtilâldir ki, maddî ihtilâl, bunun bir gölgesi ve yankısından başka bir şey değildir".

"Ancak insanda Tanrı söndüğü zaman, birey de sönmüş olur".

Bütün bu düşünceler, insanlığı barış, kardeşlik ve eşitlik içinde mutlu bir hayata kavuşturma amacını güden bir ahlâk ülküsünün parıltılarıdır. İnsanı, hayvansal içgüdülerin yırtıcı yarışmasından kurtararak ona gerçek büyüklük ve kutsallığını kavratmak isteyen bu yüce teşebbüs, kendinde en önceki teşebbüsler gibi, bugün için bir ütopya olsa bile, umduklarına bir gün kavuşabilecek olan bir özlemin sihirli tohumlarını taşımaktadır.

Bkz. *Textes Extraits de Satprem: Shrî Aurobindo ou l'Aventure de la Concience* (Paris, 1964); *Planète* (Paris, 1965'de çıkmış olan mart-nisan nüshası. No. 21) ve 1966'da çıkmış olan (ocak-şubat, No. 27) nüshasında Raymonde de Becker'in makalesi; *La Revue Synthèses* (ekim, 1965, No. 235).

AUVERGNE, Pierre d'. Ortaçağ Tanrıbilimci ve filozoflarından. Hakkında birbirini tutmayan düşünceler ileri sürülmüştür. Asıl adının Pierre de Croc olduğu sanılmaktadır. Croc kasabasında doğmuştur. Bu kasaba, Auvergne'dedir. Latince adı Crocq'dır (Creuse). Paris ve Clermon katedrallerinde yetişmiştir. 1275'de Paris Üniversitelerinde rektörlük yapmıştır. 1304'de keşişliğini yapmakta olduğu Clermon'da ölmüştür. Sorbon rahipler heyetine mensuptu. Birçok skolastik eser bırakmıştır ki, çoğu Aristo'nun açıklamalarından ibarettir. Bunlarda, üstadı Akinolu Saint-Thomas'yı tamamlamaya çalışır.

Bkz. *Histoire Littéraire de la France* (t. XXV, s. 93-118); *Melanges d'Archéologie et d'Histoire* (Roma, Fransız okulu tarafından yayınlanmıştır; t. II, s. 117-128).

AVENARIUS, Richard. Alman filozofu. 19 kasım 1843'de Paris'te doğdu ve 18 ağustos 1896'da Münih'te öldü. Leipzig'de fizyoloji bilgini Ludwig'in fizyolojiye dayanan mekanikçi doğa anlayışını ve Drobisch'ten de, Herbert felsefesiyle birlikte bu profesörün kendi doktrini olup, ruhun korunma ihtiyacının zorunlu bir ifadesi şeklinde savunduğu 'tasarımlar' (representations) teorisini öğrendi. Spinoza'yı da inceledi. Bu filozof onu, bütün fikirleri kesin olarak bir tek fikre döndürmek gibi büyük bir dava ile karşılaştırdı. İlk eseri, *Ueber die Beiden Ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus (Spinoza Panteizminin İki İlk Evreleri)* dir (1868).

Bu eserde, Spinoza sisteminin nasıl olup da şu üç düşünce serisinin kaynaşmasından çıktığını inceler: 1. Tanrı kavramıyle ifade edilmiş

dinli düşünceler; 2. Doğa kavramıyle ifade edilmiş bilimsel düşünceler; 3. Öz kavramıyle ifade edilmiş olan soyut bir şekilde metafizik düşünceler... Bu üç düşüncenin Spinoza'da bir ve aynı şey olduğunu, yani (Tanrı - Doğa - Öz) olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Avenarius'ün asıl felsefesi şu eserindedir: *Philocophie Ais Denken der Welt Gemass dem Princip des Kleinsten Kraft Masses, Prolegomena zu Einer Kritik der Reinen Erfahrung (En Az Güç Kütlesi İlkesine Uygun Bir Surette Âlemi Düşünme Biçimi Olarak Felsefe, Bir Saf Deney Eleştirisine Başlangıç)* dır (1876).

Kendi bilgi teorisini taşıyan bir eserinde Avenarius, şuurun sonsuz bir tasarım gücüne sahip, bu nedenden de şuurun düşüncelerinde tasarruf yapmaya mecbur olduğu fikrinden hareket eder. Yani, şuurun bilinmeyeni bilinene çevirmeye çalıştığını ve bunun bütün tanıma olgularıyle anlama ediminde de kendini gösterdiğini ispata çalışır. Şuur olabildiği kadar, fark etmenin bilimsel yönsemesidir; felsefe, deneyin bütün verdiklerini olabildiği kadar az güç sarf etmek suretiyle düşünmenin bilimsel yönsemesidir. Felsefe, verilenlerde bulunmayan bütün tasarımları bir yana atarak saf (pur) deneye ulaşmaya çalışır ve bir kez amacına ulaşınca verileni (donnée) düşünmek için esasen onun muhtaç olmadığı fazla gücü sarf etmez.

1877'de Zürich'de felsefe profesörü olan Avenarius, orada *Kritik der Reinen Erfahrung (Saf Deneyin Eleştirisi)* (1888-1890) başlıklı büyük eserini yazdı. Bu kitapta orijinal bir 'problemler teorisi'ni savunmuştur. O, biyoloji ve psikoloji esaslarına dayanarak problemlerin doğup kaybolma koşullarını araştırır. Burada bir psikoloji deneycisi veya bir akıl hastalıkları doktoru (alieniste) gibi hareket eder. Sonra da problemleri sırf doğal tarih biçiminde inceler. Zaten kendisi, veri (donnée) içinde bulunmayan düşünce öğelerini gittikçe daha fazla atmak suretiyle "saf deney"in sürekli bir tahminine ulaşılabileceğine inanır. Bu ise, tamamıyle görgül olan bir dünya görüşünün tahmini demektir. Böyle bir kavramın niteliği ne olabilir? Avenarius bunun karşılığını, *Der Menschliche Weltbegriff (Âlemin Beşerî Kavramı)* (1891) adlı eserinde vermiştir. Bu eser, adı geçen ana eserini ve daha çok canlıcılıkta (animisme), genel olarak eşyayı kendimize benzetmek suretiyle, deneyin saf olmayışının (impurté) esasını araştıran eserini tamamlar. Bu kitap, birçok gözlemlerle zenginleştirilmiştir.

Avenarius'ün fizyoloji, psikoloji ve tarih bakımından aradığı şey, problemlerin doğal tarihidir; ve bunların hangi koşullar altında belirdiğini, sivrildiğini, yerleştiğini, yıkıldığını araştırmaktır. Bir problem, daima bireyle bireyin içinde bulunduğu çevreler arasındaki bir gerilme (tension) münasebetinin (bir hayatî farkın) işaretidir; veya böyle görünmesidir. Bu gerilme münasebetinin nedeni, çevreden gelen uyarımların (éxitations) istediği enerjiyle zayıf ve güçlü olan bireyin sahip olduğu enerji arasındaki nispetsizliktir: Uyarım (R), enerji (E) mutlak surette birbiriyle orantılı ise (ki biz bunu, R=E suretinde ifade edebiliriz), hayatı korunmanın en yüksek derecesi karşısında bulunulur (yani, korunmanın en yüksek hayatı). Bundan çevreyi anlaınak sonucu çıkar. Bu dönemde birey, kendi evinde rahattır. Algıları ve tasarımları hakkında tam bir güvene sahiptir. Birey, enerjisini artırmadan veya kullanma biçimini değiştirmeksizin yeni bir çalışmaya ihtiyaç duyacak olursa, yeni bir problemle karşılaşmış demektir; bu durum şöyle ifade edilebilir: $R > E$. Bu takdirde birey, veride birtakım istisnalar, ihtilâflar, çelişmeler bulacaktır. Bu veri, kendisine "eskisinden başka şey" ve hatta "yabancı bir şey" gibi görünür. Kesin bilgi kaybolur ve birey kendini âleme karşı yabancı hisseder. Bir süre bu âlemi tanıyamaz. Her doğru problem bir nostaljidir (sıla özlemi) ki, bütün çabalarımızı, yabancılığı gidermeye sarf ettirir. Bu biçimde bir yabancılığın olabilirliği, medeniyetin kültür ve bilginin ilerleyişleriyle başabaş gider. Aksine olarak enerji, uyarımlardan pek fazla artacak olur veya uyarımlar azalacak olursa (ki bu, $E < R$ şeklinde ifade edilebilir) zıt bir problem belirir. Bu takdirde sarf edilmemiş bir enerji vardır. Bu enerji serbest kalmış ve veriyle hiç bir zaman sınırlandırılmamış olan alışılmamış yönlere boşalmıştır. Bu durumda uzak şehirlerin düşleri görülür, tehlike ve ıstırap aranır. Kurtuluş ve yorgunluk dönemleri ve genel olarak pratik ülkücülük dönemleri, bu dönemde saklıdır. Avenarius, bu son şekil üzerinde fazla durmaz. Yalnız bunun temsilcisi olarak Rousseau'yu ve diğer bazı "özel" düşünürleri verir. Hume, ruhsal bilgi teorisinde bu noktaya fazla önem vermiştir. Nitekim, Nietzsche ve Guyeau da, bütün felsefelerini bu oranlara dayamışlardır.

Avenarius'ün üzerinde durduğu oran, daha çok birincidir. Yani, $R > E$'dir. Ve o, bunu incelemek için en bilimsel aracın, yani kendiliğinden en çok saf deneye yaklaşan aracın bir fizyoloji yöntemini uygulamak olduğunu, sonra da problemleri ileri sürmeyi gerektiren süreçleri (prossessus) merkezî sinir sisteminde cereyan eden süreçler gibi kabul etmek olduğunu düşünür. Bu nedenle bir bireyin, problemlerin ileri sürülmesi esnasında kendi durumlarına dair öğrettiği şeyleri, tartışma ve kararları, kendi merkezî sinir sisteminde meydana gelen alâmetler (symptoms) gibi kabul etmelidir. Bu

takdirde iki "hayatî seri" elde ederiz: 1. 'Öznel seri'dir ki, bireyin duyduğu şeylerde ifade ettiği durumlardan teşekkül eder; 2. 'Nesnel seri' dir ki, merkezî sinir sisteminin değişmelerinden oluşur. Birinci, ikincinin matematik bir işlevidir (fonction). Bunun içindir ki, nesnel seriye, 'bağımsız hayatî seri' adı verilebildiği halde, öznel seriye 'bağımlı' adı verilebilir. Nesnel seriye 'bağımlı' denmesi, yarar nedeniyledir. Bunu olduğu gibi ve kendisi için ele alacak olursak, iki hayatî serinin sırası bozulabilir. Nesnel seri, Avenarius'ün ana eserinin birinci cildini teşkil eder. İkinci cilt, öznel seriyi inceler ve eserinin en zengin gözlemleri bu bölümdedir. Nesnel kısım ise kurudur.

Bir hayatî seri demek, bir problemin ileri sürülmesi dolayısıyle ortadan kalkmış olan eski bir denge (équilibre) halinden sonra, yeni bir dengenin yerleşmesini sağlayan bir süreç demektir. (Öznel seride kalabilmemiz için) bu sürecin üç durağı (state) vardır: 1. Baskı; 2. Emek; 3. Kurtuluş.

Baskı durağı, birkaç şekilde belirebilir: İhtiyaç, esef, istek, şüphe, sıkıntı, elem, pişmanlık veya aldanma. Burada sırf teorik olmaktan çok, pratik hayatın durumları ve gerilmeleri (tensions) söz konusudur. Emek durağı ise, aksiyon, yönseme (tendance), savaş, düzenli faaliyet, kişiliğin karşılaştığı bir tehlike veya bir problemi iğneden ipliğine dek çözmeye sevk eden sabırlı araştırma şeklinde belirir. Kurtuluş durağı ise, yatışma zevki, yenmiş olma duygusunu aldığımız duraktır ki, bu durağa gelişin birkaç biçimi vardır: Çözme, problemi yok etme (déproblematisation): Gerilme az önemli ise, —gerek eski durumu yeniden meydana getiren ortamların bir değişmesinden olsun, gerek birey birdenbire bu ortama uymak zorunda bulunsun— geri dönmek suretiyle kaybolur. Fakat, gerilme, çok büyükse, alışkanlığın veya alıştıranların yardımıyle ya yeni durumların gelişmesi yerine geçmeye, veya yeni fakültelerin yerini almaya zorunlu olur. Problemin tam çözülmesi (solution), çevrenin sunabildiği oranlarda sabit ve tümel olarak bulunanlara tekabül eden görevlerin (fonctions) bireyi artık en esaslı değişmelerden bağımsız bir duruma getirecek surette geliştirir. Gerilmenin eski durumunu alması sıla özlemini giderir; ve eski ocağa dönülmüş olur. Yerine koyma (substitution), bizi kendimize yeni bir iç (interieure) yaratmaya meyil ettirir. Problemin çözülmesi tamamıyle bireysel olabilir. (Örneğin, bir tek kişilik tarafından bir hayat anlayışının zahitçe saklanması halinde olduğu gibi). Fakat bu çözme şekli, sosyal da olabilir (Halk dininde olduğu gibi). Tümel de olabilir (Bilimde olduğu gibi). Genel mantıkta hayatî seriler için yeni bir çözmeyi olabilir bir duruma getiren şekiller de vardır.

Deneyde bireysel ve geçici olmaktan başka bir anlamı bulunmayan ve bize soyaçekim veya gelenekten geçmiş olup, bir uygulanma alanında bulunmayan öğeleri uzaklaştırmak lâzımdır. Demek ki, karşımızda iki türlü öğe vardır. Biri, uygulanma alanı olmayan öğelerdir ki, bunları (b) ile gösterelim; diğeri, daima uygulanabilen öğelerdir ki, bunları da (a) ile gösterelim. Bu takdirde, deneyde söz konusu olan Y=f (ab) formülünde (b) nin (a) ya eşit olmasıdır. Bu suretle bireysel veya sosyal çözme, kendisini tümelden ayıran sapmayı (écarte) aşar; ve sahip olduğumuz gözlemlerin çokluğuyle incelenmekte gördüğümüz özenmenin derecesi oranında saf deneye yaklaşmış oluruz; ve yalnız mantık bakımından kesin olarak sağlam kalanlar tümel anlamı olan öğelerdir (Yani a'dır, b değildir).

Fakat mantıksal sağlamlıkla (solidité) hayatî kıvamı (consistance) ayırmak lâzımdır. Bireyler, kavimler ve dönemler, hatta tümel bir değeri de bulunmayan bazı tasarımlardan kurtulma kararını da vermeyebilirler (Şu halde bunlar, b sınıfındandırlar, a değil). Bu takdirde deneyin kontrolünden kaçan "koruyucu şekiller" var demektir. Bu kategoriye giren birçok öğeler vardır ki, bunlar hayat anlayışının bireysel biçimlerinde, halk dinlerinde, felsefe sistemleriyle bilimsel hipotez ve ilkelerde bulunabilirler. Bu koruyucu şekiller şüphesiz değişmez değildirler. Bunların gerçekliğini ispat için mutlaka var oluşlarını bildirmekten başka bir biçim bulunmayabilir. Bu takdirde de bunların değeri "postülatlaşmıştır". Biri için problem olan şey, bir diğeri için olmayabilir. İsterse bu ikinci adam, problemin çözümüne sahip bulunsun, isterse bir problemin meydana çıkması için gereken koşullar kendisi için hazır bulunmasın... Birisi için problem olan, bir diğeri için çözülmüş demektir (Âlemin yoktan yaratılması gibi). Tamamıyle öznel olan alamet (symptome) (kesin bilgi, apaçıklık), gerçek bir çözmeyi sağlayamaz (Yani, mutlak bir surette problemi yok edemez). Ve hiç bir yeni problemi de sunmak gerekmez; problemleştirme (problematisation) sonsuz bir surette tekrarlanmış olan uyarımların döküntü (accesoire), yararsız ve desteklenemez (insoutenable)-(b), büsbütün uzaklaştırabilecek kadar yeni seriler sökün edebilirler; hem de gerçekten zorunlu olan enerjiyi (a) doğru olarak boşaltabilecek biçimde sökün edebilirler. Böyle bir ayrılma süreci, her zaman vukua gelebilir ve en az bircinsten olmayışa (hétoretique) yakınlaşmamız da, bir süreç vasıtasıyledir. Bilgiyi esaslı olarak daima eşdeğerleri (équivalents) göstermek-

ten, daha önce cereyan edeni, süregelenin kaynağı yapmaktan ve olabildiği kadar nitel değil, nicel belirlemelere (déterminations) yarayan, tasvir edenden (description) ibaret saymak, saf deney bakımından karakterini teşkil eder. Pratik görüşle ise, bunda pek seyrek olarak bir evrim vücuda gelir. Zira, en sağlam bir sosyal hayat, sosyal farkları, olabildiği kadar azalmış olan topluluklarda görülmektedir. Bu suretledir ki, toplumun her partisi, diğerlerinin zararlarına değil, tersine olarak onların korunmasına çalışmak suretiyle var olabilir.

Avenarius'ün kendisi de saf deneye ulaşılamayacağını itiraf eder. Bu nedenle, deneyin bu tahminsel (approximatif) karakteri, daha güçle ortaya çıkmış olur. Bu suretledir ki Avenarius'ün problem anlayışı daha verimli olur. Zira, eseri okunurken, saf deney bakımına yerleşmemiş olmaklığımızın kendi kusurumuz olduğunu anlarız. Eflatun'da idea ne ise, Avenarius'de de saf deney odur. Gerçek bilgimiz saf düşünce veya saf deneye ulaşmak için çalışır. Onun amacı, olabildiği kadar az enerji sarf ederek âlemi düşünmeye elverişli bir felsefe vermektir. O, bunun ancak saf deneyle olabileceğine inanır.

Avenarius, gayesi, eleştiri probleminden çekinmek olan ve buna çalışan görgül - eleştiriciliğin (empricocriticisme) doğuşunda daha çok Ernest Mach'a ve dolayısıyle çağdaş etkincilik (activisme) görüşlerine tesir etmiştir.

Diğer eserleri: *Zeitschrift für Wissenschaftliche Philosophie; Rivisita di Philosophia Scientifica; Mind a Quaterley Review of Psiychology.*

Bkz. H. Höffding, *Philosophie Contemporains* (Paris, 1924); Hilmi Ziya Ülken ve E. Bréhier'nin *Felsefe Tarihleri;* H. Delacroix, *Avenarius Esquisse de l'Empricocriticisme* (Revue de Metaphisique, 1897); Fr. Garstanjen, *Richard Avenarius Biomechanische Grundelbegung der Meuen Allgemeinen Erkennenist Theorie* (Munchen, 1894). Bu kitapta Avenarius'un *Saf Deneyin Eleştirisi* adlı eserinin birinci bölümü daha anlaşılır bir şekilde özetlenmiştir.

AYER, Alfred Jules. İngiliz filozofu. 29.10.1910' da doğdu. 1932-1933'de Oxford'da doçent, 1946' da Londra Üniversitesi kolejinde ve 1948-1949' da Newyork Üniversitesinde profesör olarak çalıştı. B. Russell ve Wiener Kreises'in yollarında ilerleyenlerdendir.

Eserleri: *Language, Turth and Logic* (14. baskı, 1955); *The Fondation of Emprical Knowledge* (1940); *British Emprical Philosophy* (1952); *The Problem of Knowledge* (1956).

AXIOTHEE, Philius. Eflatun ve Spösip'in 'derslerini dinledikten sonra, bunlardan öğrendiklerini nakleden kadın filozof. Erkek mantosu giydiği söylenir. Bunun filozof mantosu olduğu sanılmaktadır. Nitekim Mantine'li Lastheni adındaki felsefeci kadın da aynı kıyafetle gezerdi (Diogéne Laêrce, liv. III).

AZAIS, Pierre-Hyacinthe. Fransız yazarlarındandır. Babası, besteleriyle de tanınmış bir musiki profesörüdür. 1 mart 1766'da Sorèze'de doğdu; 22 ocak 1845'de Paris'te öldü. Ünü, 1827'de en yüksek derecesine çıkmıştı. Başlangıçta babası gibi musikiyle uğraşmış, Benedikten papazları tarafından Sorèze'de açılan okula kabul edilmiş, bir iki küçük kilise görevlerinden sonra Oléron rahibinin kâtibi olmuştur. Fransız İhtilâlinden çıkan yeni düşünceleri, tüm gücüyle benimsemiş; fakat sonra bu fikirlerden soğumuştur. Hatta açıkça kralcılığını gösteren bir kitapçık yayınladığı için sürgün edilmiştir. Tarbes'de rahip kadınların yardım evlerinde bir sığınak bulmuş ve burada sistemini kapsayan ilk eserini yazmıştır, ki bunda ileri sürdüğü fikirleri, bütün diğer eserlerinde tekrar edip durmuştur. Tehlikeli dönemler geçtikten sonra tanınmış romancılardan Madam Cottin'in dostluğunu kazanmış ve onun sayesinde Paris'in tanınmış simalarından olan Lacépède, Hauy, Cuvier, Laplac... gibi büyük kişilerle tanışarak sık sık Paris'e gidip gelme fırsatını bulmuştur. Kitapçılar müfettişliğine getirildiği zaman, âdeta büyük bir sefalet içindeydi. Yüz günler döneminde. hizmet ettiği hükümeti öven bir nutku sayesinde Nancy' ye rektör oldu. Restorasyon döneminde tekrar sıkıntılara düşmüş ve Athénée'de, Passy'deki bahçesinde verdiği dersler ve parlak konferanslar dolayısıyle bir çeşit ün kazanmıştı ki, art ardına yazdığı eserler de bu sırada dikkati çekmiştir. Konferansları *Explication Universelle (Evrensel Açıklamalar)* adıyle ün kazandı. Fakat bu mutluluk ve başarı dönemi uzun sürmedi. Kitap yayınlamaya son vermemiş olmakla birlikte 1830'da ancak, *Les Compensations Dans le Déstinées (Alın Yazılarında Tazminler)* (1808) adlı eserinin alaylı anısından başka bir şey kalmadı. 1800'den 1840'a dek yayınladığı birçok eserlerinde, eleştiricilerinin orijinal ve doğru saymadıkları bir tek fikir vardır ki, o, bunu, insan ve doğaya, duruma ve geçmişe, bireye ve topluma uygular, bundan kaba bir iyim-



serlik sonucuna ulaşır. Azais'e göre, "İnsan talihinin akışında adalete uygun bir sıralanma olduğu gibi, insan kaderini teşkil eden koşullar ve çeşitli olaylarda da sürekli bir denklik vardır". İşte Tanrı'nın adaletinden çocuklarına eşit muameleye mecbur olan ve gözlemle de doğruluğu ispat edilebilen büyük tazminler kanunu budur. Tüm evrende, bir yandan bir yıkma (destruction) eserini, diğer yandan da yıktıklarını biteviye onarmaktan da geri durmayan ve inşa eden bir tek ve aynı güç çalışmaktadır.

Bu iki işlem (operation) dayanışmış (solidaire) bir durumdadır. Zira, inşa edilmemiş olan bir bina yıkılamaz. Onarmak ve yeniden inşa etmek için de yıkıntı parçaları lâzımdır. Bunlar, zorunlu olarak, birbirine eşittirler. Oluşmakta (teşekkül) olan varlıklar kadar da, harap olmakta bulunan varlıklar mevcuttur. Veya bunun aksi oluşmaktadır. Şu halde, duygulu varlıklar için ilk edim (acte), iyi denilnedir. İkinci edim ise, kötü denilendir. Bunlardan her biri oluşturucu (teşkil) veya geliştirici işlemler süresince bir haz verir, yıkıcı işlemler süresince de elem doğar. Bundan, insanın mutluluk ve felâketinde tam bir denklik bulunduğu sonucuna ulaşılır. Doğanın sağladığı yararlar ne kadar çok olursa, insanın kaybı da o kadar çok olacaktır; ve insanın esefleri, ıstırapları, ümitsizlikleri yanılmaz bir surette ödenecek ve aldığı iyiliklerle orantısını kaybetmeyecek olan bir kurtuluş ödeneğidir (fidye). Bu durumda her insanın sahip olacağı iyilik ve kötülüğün tutarı, aynı mı olacaktır? Azais, bu noktada tereddüt eder ve kendi kendisiyle çelişik bir duruma düşer. Bireylere göre, pek farklı olabilen iyilik ve kötülüğün toplamı, bu bireylerden biri için daima eşit kaldığına inanır. Azais, bu kanunu toplumlara da uygular. Özet olarak o, doğanın bir taraftan geri aldığını veya verdiği bir üstünlük ve mutluluğu, bir aşağılık ve felâkete veya bunun aksi ile ödediğini kabul eder. Şu halde hiç kimse kendi mutluluk ve felâketinden şikâyet etmemeli ve başkalarını kendisinden daha fazla mutlu zannetmemelidir. Zira, herkes tattığı haz kadar elem tadacak ve hissettiği elem kadar da mutluluğa kavuşacaktır. Öyleyse, toplam bakımından her bireyin tattığı haz ve elemin tutarı birbirine eşittir ve insanlar gerçekte eşit miktarda mutludurlar. Azais, filozof ve Tanrıbilimcilerin savundukları başka çeşit fikirlerin, insanlar arasına kin ve ayrılık hislerini soktuğuna inanır. "İnsanların alın yazılarındaki doğal ve esaslı eşitsizlik ilkesi, ister istemez ihtilâlci hoşgörmezliğe (fanatisme) ve dinsel hoşgörmezliğe götürür". Nihayet tüm evren de, bu denklik kanununa bağlıdır. Her var olan, "sürekli olarak yayılmaya meyleder". Fakat bununla bile, kendini çevreleyen güçlerde, sınır ve engellere rastlar. Yani ne kadar yayılırsa o kadar da içe çekilir. Şu halde arzın göğsünde fışkırmış olan dağlar, ne için sonsuz bir surette yükselmemişlerdir? Azais'e göre bunun nedeni, arzın genişleme gücünün, diğer kürelerin genişleyici tabiatlarıyle denkleşmiş olmasıdır. Kürelerin ahengi ve tüm fiziksel, siyasî ve fizyolojik edimlerin karşılıklı oluşları hep, sürekli bir surette değişmeyen denkliğiyle açıklanırlar ki, "evrenin tanımı da bundan ibarettir".

Azais'in bu düşünceleri, bir zamanlar kendisiyle alaya vesile olmuş ve onun alın yazısına razı olmakta toplanan ahlâksal karakterinin temizliğine karşın, birçoklarını, bir ahlâkçı veya filozof olamayacağına inandırmıştır. Onun musikiye dair de özel görüşleri vardır. Eserlerinin en önemlileri şunlardır.

Du Halheur et du Bonheur (1800); *Introduction a l'Aissai sur le Monde* (1806); *Les Compensations dans les Destinées* (1808); *Système Universel* (8 cilt, 1809); *Coures de Philosophie Générale* (1821). Bu eser 1826'da *Explications Universelle* adıyle yeniden basılmıştır. *Dictionnaire de la Conversation*'da tazmin teorisine dair olan düşüncelerini kendisi yazmıştır.

B

BAADER, Franz Xaver von. Alman filozofu. 27 mart 1765'te Münih'te doğdu ve 23 mayıs 1841'de bu kentte öldü. Bir doktorun üçüncü oğludur. Ingolstadt ve Viyana'da önce doktorluk ve doğal bilimleri öğrendi. Bir süre de Münih'te babasıyle birlikte çalıştı; sonra Mineroloji ve Kimya öğrenimine koyuldu. Freiberg Madenler Okulunda üç yıl kaldı. Maden uzmanı Vermer'in idaresinde çalıştı ve Alexandre de Humbodt'a bağlandı. Bu dönemde teknik konulara dair yazdığı dissertasyonlara uzun süre fazla önem verildi. 1792'de İngiltere ve İskoçya'ya gitti. Oradaki madenleri ve bütün maden kurumlarını ziyaret etti. Stewart, E. Darwin ve Thomasson'la tanıştı. 1796'da Hambourg'a gelerek burada Jacobi, Perthes, Claudius'le münasebet kurdu. 1798'de, Münih'e döndü. Paralar ve Madenler Konseyine çağırıldı. İşte bu dönemdir ki, cam yapmak için potas yerine Galuber tuzunun kullanılabileceğini keşfetti.



Fakat Baader, bu bilimsel çalışmaları esnasında biraz geç olmakla birlikte, felsefeyle de uğraştı; ve çağdaş felsefede ayrı bir yer kazandı. Fikirleri, birçok eserleri içinde dağınık bir durumda olduğundan, bir sistem kuramamıştır. Tartışmalarında fazla ateşli bir karaktere sahiptir. Her vesileyle muhaliflerine saldırmayı bilir. Eserlerindeki düşünce hızı ve birbirini kovalayan telmihler kendisini kolay anlaşılır ve okunur bir kişilik olmaktan çıkarır. Üslubunda orijinal bir gariplik, ifadelerinde ateşli ve karanlık bir biçim vardır. Kendisi, erkek bir ruha sahip olduğu halde, bazı mistik çocukluklar yapmış olmakla suçlandırılır. Büyük bir eleştiri değerine sahip olan yazıları, Alman felsefe okullarıyle savaşa girmek isteyenler için zengin bir kaynaktır. O, bu okulların zayıf yanlarını şaşılacak bir kavrayışla görmüş, Kant'ı, Fichte'yi, Schelling ve Hegel'i sırayla devirmiştir. Baader, pozitif dinle felsefeyi, Jacob Boehm'ü gizli bir mistisizmle birleştirmiştir. Jacob Boehm'le Spinoza'nın alın yazılarını paylaşmıştır. Yani, bu iki deha, kendi yaşadıkları zamana hiç bir etki yapmamışlardı. İnsan zekâsının onları anlayabilmek için iki yüz yıldan fazla beklemesi icabetti. Nasıl ki, J.-J. Rousseau ve Montesquieu Fransa'nın siyasî evrimini yaratmışlarsa, onlar da, Almanya'nın felsefî evrimini yaratmışlardır. Spinoza, Schelling'in birinci sistemine ve Hegel'e ilham kaynağı olmuştur. Bunların Jacob Boehm'ün etkisi altında kaldıkları söylenirse de, bu iddialar yanlıştır. Çünkü, bu filozoflar, Jacob Boehm'i yanlış anlamışlardır. Bu son filozofun en gerçek ardılı, Baader'dir. Ortaçağ mistiklerinden Paracelse, Van Helmont, Saint-Thérèse, Madam Guyon, Swedenbourg, Pascalis ve daha çok Saint-Martin, Baader'in ülfet ettiği filozoflardandır. Bavyera kralı, Münih Üniversitesini yeni fikirlere karşı bir dinsel tepki merkezi yapmak istediği zaman, Baader'i orada felsefe okutmaya çağırdı. Fakat kral, ortaçağ anlayışını ve Hıristiyanlığı kurmak istediği için, bu özgür ruhlu ve özgür düşünceli adam, onunla uzlaşamadı. O, dehanın sağduyusuna sahip olduğu için, mistik garipliklerinde ihtiyatlı davranmayı çok iyi biliyordu. Alman filozofları arasında Baader, pratik bir zekâya sahip olmakla da tanınır. Politikayla da fazla uğraştı; fakat daima bağımlılığını korudu; 1815'de Polonya milletinin yeniden dirilmesi için çalıştı. Aynı dönemde âdeta peygamberce bir bakış darbesiyle Fransız İhtilâlinin vermiş olduğu İncilce adalet, yarlık (charité) ilkelerinin sosyal olarak gerçeklenmeleri ihtiyacını haber verdi. 1830'dan sonra, yurdunda alicenap bir ruhla işçi sorunlarını ilk düşünen o oldu. Bütün bunlardan ne kral, ne de kilise memnun olmuştu. Baader, nihayet papa ile olan ilgisini de keserek, onun üstünlüğü aleyhine yürüdü; ve demokratik bir meclisle idare olunan bir Katoliklik istiyordu. Yunan kilisesi bu ülküye uygun cevap verdi; ve ölümünden biraz önce de Yunan kilisesinin Roma kilisesinden üstünlüğünü tanıtmaya çalışan yazılar yazdı.

Baader'in esaslı düşüncelerinden biri, 'Özgürlük' teorisidir. O zaman Alman felsefesi Panteizme saplanmıştı. Nitekim Hegel de Kant'ın çekinilmez bir sonucundan başka bir şey değildir. Yalnız mantıkla evrensel bir Tanrı'ya ve zorunlu bir âleme ulaşılabileceği, Panteizmden kurtulabilmek için de, bu sistemi aşmak ve özgürlüğü yeniden kurmak gerektiği anlaşılmıştır. Hegel'in bütün hasımları bu düşüncedeydiler. Baader, bütün diğerlerinden önce, bu yoldan harekete geçmişti. İlk hücum, plan ve işaretini veren kendisi olduğu gibi, Schelling'in değişmesine ve Alman Panteizminin de gözden düşmesine en çok neden olan, kendisidir.

Ona göre, insanın tarihinde ayırt edilmesi gereken üç an (moment) vardır. Tanrı, insanı

masum olarak yaratmıştır. Bu aslî (originel) temizlik (pureté) bir yetkinlik sayılmaz. İnsan, Tanrı'yı sevmek için yaratılmıştır. Şu halde aşk, doğanın yüklediği ilkel hayır içgüdüsü değildir; aşk, kabulü (consentiment) gerektiren bir hayır bağışıdır (don). Fakat özgürlük, elindelik değildir; hayır veya şerri seçmek de değildir. Sadece hayır, özgürlüktür; şer köleliktir: Zira, suçlu olan irade, kendine hükmeden cazibelerin emri altındadır; ve bu iradedeki düzensizliklerin önüne geçen tanrısal yasalar, onun gücünü alır ve kötürümleştirir. Şu halde elindelik, özgürlük değildir. Ya kendisini veya köleliği seçmektir. Özgürlük, bir yetkinlik de değildir; ancak, yetkinliğin bir olabilirliğinden ibarettir. Özgürlük, aşk da değildir; yalnız aşkın kapısıdır. Öyleyse, onu geçmek ve aşmak lâzımdır. Fakat eğer özgürlük değişmez; ebedî bir yarlık, çökmez ve çökertilemez bir tanrısal hayat ise, onda elindeliği, önceden var sayamayız; kendini özgür olarak verebilmek için, kendini reddetmek gücüne sahip olmak icabeder. Şu halde insanın ya kendini Tanrı'ya vermesine, ya Tanrı'yı reddetmesine çağırıldığı bir an vardır. Almaş (alternative) sunulmuştur. Yani insan, seçmiştir. Masumluktan sonra, aşktan önce ya elindeliği veya sınavı (epureve) seçmiştir. Bunun içindir ki, nefsin heveslerine kapılmak, insan için ve genel olarak tüm özgür yaratıklar için, bir zorunluluktur; ama bu, asla düşme (chute) değildir. Yaratıklar önce, özel bir şuura sahip olmaksızın ve ister istemez Tanrı'yla birleştikleri halde, ondan kendilerini ayırmaya zorunlu olurlar; ve bu ayrılma, hiç bir zaman bir çelişme (contradiction) veya isyan değildir. Panteizmin tanımak istemediği nokta budur. Bu doktrin de, insanın tarihinde üç an kabul eder. Fakat bunun kabul ettiği anların ikincisi, 'var olmak' yerine, 'düşme'dir. Seçilen şey, önceden görülemez; 'a priori' olarak bilenemez. Zira, seçilenin zıddı da eşit bir surette seçilmiş olabilir. Şu halde bu, ancak olaylarla tanınabilir. Sorguya çekilecek olan akıl değil, deneydir. Özgürlüğü tanıyan her felsefede özgürlüğün yeri vardır. Öyleyse, âleme şer girmiştir. Bunun tanığı, deneydir. Bu düşünmenin arkasından ne gelecektir? Seçme işi bittikten sonra, elindelik birdenbire sona erecektir. Artık o, ne hayır, ne de şerdir. Elindelik, seçmekten önce gelir; hayır ve şerden birini aynı eşitlikle seçebilir. İnsan, almış olduğu karara ebedî olarak bağlanmaya mecburdur. Şu halde şer, yoklukla ıstıraptan başka bir şey değildir. Zira Tanrı, hayattır. Düşmenin sonurgusu (conséquence), âlem için ebedî bir yokluk (adem) ve evrensel bir acıdır. Vukua gelen şey, bu değildir. Öyleyse, düşme, onarılmıştır. Fakat düşen insan, ancak hayat ilkesi olan Tanrı'nın yeniden yardımı olmadıkça tekrar hayata kavuşamaz.

Bunun içindir ki Tanrı, şerrin bizi yuvarladığı uçuruma inmeye mecbur olur. Acılarımızı paylaşmaya, sıkıntılarımızın yükünü taşımaya, bütün aşağılıklarımıza inmeye, kendisini büsbütün bize benzetmeye, hatta ölümü de tanımaya mecbur olur. Ancak, kendisini feda etmiş olan İsa, düşmüş olan bir ırkı kurtarabilir. Benî İsrail'in yakma suretiyle verdikleri kurbanın (holocauste) amacı, insanı kendi kaynağı olan ebedî aşka yükseltmektir. Fakat, bu sonuca doğrudan doğruya ulaşılamaz. Bu aşk, elindeliğin işbirliğine ihtiyaç gösterir, ki bu suretle elindeliğin geri verilmiş olması gerektir. Böylece insan, tanrısal arıtma (expiation - kefaret) sayesinde, sınav saatinde bulunduğu duruma, yani seçme özgürlüğüne sahip olduğu zamanki duruma, büsbütün farklı olarak tekrar yerleştirilmiş olur. Bu, insanın şer içgüdüsünü kendinde saklamakla birlikte, hayır içgüdüsüne de sahip olduğu bir zamandır. İnsan, Tanrı'da yeniden dirilmek isterse, kendi kendine ölmeye mecburdur.

Haç, düşme olayından beri, Tanrı ve insan için biricik birleşme aracıdır. Yaradancılık (déisme) ve Panteizm, kötülüğü hafifletirler. Bu iki sistem, kötülükte, sonluluğun çekinilmez yetkinsizliğinden (imperfection) başka bir şey görmez. Baader'e göre şer, sonluluğun sonsuzlukla zıt olduğu gibi, yalnız hayır'la zıt değildir; belki, onunla çelişiktir. Zira şer, sonsuzluğa meyleden ve kendisini her şeyin merkezi haline getirmeye çalışarak Tanrı hakkını gaspetmek isteyen bir çabadır. Maniheizme (Manicheisme), şerrin pozitif olduğuna inanır. Fakat, ondan bir öz ve ebedî bir ilke oluşturmak hatasına düşer. Oysaki, Tanrı fikriyle ikicilik uzlaşamaz, şerri aşırı bir duruma getirmiş gibi olan bu sistem, vahameti öncekinden, yani, Panteizmden daha çok azaltmış değildir. Şerden ebedî bir ilke oluşturmakla, onu zorunlu bir ilke durumuna getirmiş olur. Bu ise, şerri, mazur göstermek demektir. Gerek Yaradancılık, gerek Panteizme ve Maniheizme, özgürlüğü ve şerrin sorumluluğunu inkâr etmekte birleşmiş gibidirler; aynı zamanda kötülüğün niteliğini de tanımak istemezler.

Burada büyük bir zorluk baş gösterir; örneğin, şöyle söylenebilir: Şer olamaz ve yoktur; ona verilmiş olan ad, ya hiç bir şeydir; yahut bir hayır şeklinden başka bir şey değildir. Yani, kıyafetini değiştirmiş bir hayırdır. Yalnız hayır var olabilir; zira Tanrı, varlıktır (être). Bu nedenden, onun dışında var olan ve ona karşı gelen bir şey var sayılamaz. Bu, bir anlamsızlık (non sens) olur.

Bir taraftan da Tanrı'da elindelik inkâr edil-

mek istenmezse şerrin olabilirliğini kabul etmek icabeder. Oysaki, elindeliği inkâr etmek demek, deneyi, şuuru inkâr ederek kaderciliğe (fatalisme) ve bununla birlikte Panteizme düşmek demektir. İşte eşit surette dayanılmaz iki tehlike. Fakat, zıtlık çözülemeyecek kadar düğümlü değildir: Tanrı, varlıktır; öyleyse, onun dışında ancak yokluk (néant) vardır. İnsan özgürdür; öyleyse Tanrı'ya rağmen isteyebilir. Bu takdirde de, insanın iradesi yokluk olur. Yani, istediğini gerçeklendiremez. Aradığı şeyin, iradesine karşı geldiğini görür; ve eseri kendisini aldatır. Şehvet, duyuları harap eder; kibir, alçaltır; benecilik, menfaatlerimizin düşmanı olur; kötülük, daima kendi aleyhine çevrilir. Yapmak istediğinin biteviye zıddını yaptıran tanrısal bir istihzayla cezalanır. Bu nedenle, kendine rağmen itaat eder; ve kendi asi acizliği, en sadık bir itaatle baş eğer. Şer, Tanrı'yı, başka bir biçimde olmakla birlikte, sadece hayır gibi gösterir. Kendi yokluğuyla tek egemen ve varlığın Tanrı olduğunu ilân eder. Suçlu iradenin istedikleriyle daima zıt olan netice (effet) tanrısaldır. Şer, ancak özel bir surette mevcuttur. O, boşuna gerçeklenmeye çalışır; fakat kendisine nesnel bir varlık veremez. İradelerde —edimlerinde değil— ikilik vardır. Her ikisi de ebedî alın yazılarını çekerler. Bu alın yazısını isteyen veya istemeyen yaratıklar, yine tanrısal buyruklardan başka bir şeyi yapamazlar.

Tarih, bu bakımdan seyredildiği takdirde, yepyeni bir manzara gösterir. İnsan, özgürlüğünün inatçı sapıtmalarına karşın, Tanrı kayrasının (providence) çizmiş olduğu yolu izlemekten başka bir şey yapamaz. O, evrensel düzeni bozma yeteneğinde değildir; daima tanrısal düşünceye göre hareket eder. Bu düşünce nedir? Cennetten kovulmuş olan düşük ırkımız için, bir tek düşünce vardır ki, İsa'nın kendisini feda edişidir (rédemption). Bu, yüzyılların yapmaya çalışıp durduğu bir şahane olayın, yani Yarılgama'nın eseridir. İsa, tarihin akışı içinde insanı kurtarmak için kendisini sunmuştur. Ve Hıristiyanlık böyle kurulmuştur. O zamana dek her şey bu dini hazırlamıştır; İsa'nın görünüşünden itibaren her şey, onun evrensel kurumu için yarışmıştır. Hıristiyanlık, âlemi devamlı bir ilerlemeye sürükleyen ve yorulmaksızın âleme adaleti, birliği ve aşkı telkin ve ilham eden güçtür.

Baader, eserlerinin birçok yerlerinde ve daha çok *Spekülatif Dogmacı* adlı eserinin birinci bölümünde açıkladığı bu teoriye önemli bir fikir daha ekler: Hayır ve şer, tüm fakültelerimize, hayal gücü, duygu, düşünce ve irademize başka bir istikamet verir. Tutkular (ihtiras), tüm varlığımızı esir ederler. İnsan tutkuların hükmü altında, eşyanın gerçek manzaralarını göremez ve görme yeteneğini kaybeder. Şer, algıcı (entellecte) karartır, şaşırtır, sapıtmasına neden olur, delirtir ve safsatacı yapar. Hayır ise, algıcı, aydınlatır, arıtır. Şu halde, iradenin zihin üzerinde kesin bir nüfuzu vardır. Ahlâksal düzende, kanaatler (convictions) pratik hareketlere bağlıdırlar. Organik duygulara ve benciliğe bağlı bir hayat, lekesiz ve sadık bir hayatınkinden tamamen farklı inançlara sahiptir. Adi ruhlar, sonsuzluğun asil hırsıyle şaşırmış yüreklerinkinden başka bir felsefeye sahiptirler. Şüphesiz ki, tüm insanların kökleri itibarıyle sahip oldukları müşterek ilke aynıdır. Hepsi, evvelâ bir aynı vicdan emrini işitirler; fakat itaat edip etmemelerine göre, vicdanları bozulur veya temizliğini korur. Algıçları (müdrike) kararır veya aydınlanır. İrade üzerine düşüncenin etkisi ve iradenin de düşünce üzerine tepkisi vardır. Bunlar, asla birbirinden ayrı değildirler. İnsan, birdir. Şu halde Tanrı'yı araştırmada, Doğu ermişlerinin deyiminde olduğu gibi, 'melâmet kemeri'ni kuşanmak lâzımdır. Deneyler gösteriyor ki, gidişlerimiz (conduites), düşüncelerimiz üzerine büyük bir baskı yaparlar. Akıl da, doğru ile hayrın şer içinde yaşadığı sürece, gerçek içinde değildir. O zaman, akıl, soyut ve ölü bir hayale sahip olabilir; canlı ve asıl gerçeğe sahip olamaz; iyi düşünmek için iyi yaşamak gerektir.

Baader, 'doğa felsefesi'nde de, özgürlük teorisinde olduğu gibi, Panteizmden açıkça ayrılmıştır. Kehanetçi perilerinden ilham alan şairler, doğanın yeis ve sevinçlerinde, şehvet ve öfkelerinde, ümit ve eseflerimizin, mutluluk ve talihsizliklerimizin, aşk ve kinlermizin hayalini, düşmüş insanın hayalini görmüşlerdir. Dinler, doğa belâlarını bir düşmeyle ve ölümü günahla açıklamakta birleşmişlerdir. Felsefe nasıl düşünmelidir? Burada da özgürlük hakkındaki çözme biçimini buluruz. Yaradancılık ve Panteizm, ölümde, kötülükte olduğu gibi, sonluluğun tutumunda (economie) zorunlu bir kurum bulur. Fakat ölüm, şer kadar zorunlu değildir. Biz içimizde, şekilleri söz götürmez bir surette düzeltilmiş olan ideal bir doğanın örneğini buluruz. Bu örnek, ıstırabı, çirkinliği ve düşüklüğü bilmez. Yetkin (parfait) bir surette güzel olanın ebedî gençliğine sahiptir. Akıl, idealde, gerçeğin (réel) ahengine sahip olmak gerektiğini öğretir. Bu ahenk, doğanın şimdiki düzeninde mevcut değildir. Öyleyse o, tanrısal, meşru ve ilkel düzen değildir. Mustarip, sakat ve yok olabilen doğa, düşük bir doğadır. Şu halde ölüm, şerrin arkasından gelmiştir; ve günahtan önce âlemi kederlendirmez. Baader, bu-

rada serüvenli bir sonuca ulaşır. Ona göre ölüm, insandan önceydi; kürenin evrimlerini gösteren tarih bunu ispat eder. Bunun içindir ki, insanın düşmesinden önce bir düşüş vardı; ve arzın yaradılışı, bu eski felâketle ilgilidir. İncil'in sözünü ettiği oluş (genèce), kaos'u (chaos), şeytanın hüküm sürüp isyanı dolayısıyle altüst olan göksel bölge kargaşalığının hareketlerinden başka bir şey değildir. İncil'de sözü geçen altı günlük çalışma, bu büyük yıkıntıyı düzenlemek ve onarmak için kullanılmıştır; ve büyük esere, ancak kötülüğün gücüne son vermekle başlanmıştır. Ölüm hapsedilmiş ve insanın itaatsizliği, yeniden kapıları açmıştır. Doğa, peçeli İsis, sırlarını denemeye cesaret eden gözüpekleri cezalandırmak ister gibi görünmektedir.

Baader, doğa felsefesinde garip sapıklıklara düşmüş, Jacob Boehm ve Paracelse'ın derin ve büyük eserlerine dalmıştır. Ne yazık ki Baader, kendi sisteminde, doğada olmayan uyurgezerliğin (somnambulisme) harikalarına yer vermiştir. Bütün Alman bilim adamlarıyle hülya adamlarını, hatta Strauss'u bile pek fazla uğraştıran kadın falcılardan Prevoste'i büyük bir dikkatle takip etmiştir. Dikkate değer felsefesine, bu incelemelerden, uygun olmayan birtakım fikirler karıştırmıştır.

Baader, Almanya'da büyük bir ün kazanamadı. Fikirlerini geniş bir eserde değil, birçok kitapçıklarda yayınlamıştır. Sistemini, bir bütün olarak toplamak güçtür. Panteizme karşı yaptığı tartışmalarla büyük bir etki yapmıştır. Mistiklerden ve Tanrıbilimci filozoflardan pek çok taraftarları vardır. Hoffmann, Baader'in felsefesine bir giriş hizmetini gören kolay anlaşılır ve hoş bir eser yazmıştır: *Die Vorahlle zu Baader*. Yazılarında cerbezeli, orijinal ve hareketli bir düşünüş ve üsluba sahiptir. Düşünceleri derin ve zor, fakat mistisizmin kötü kullanılışı bir yana bırakılacak olursa, ölçülü ve açıktır; ustaca görüşlerle doludur.

Eserleri külliyat halinde Hoffmann tarafından 16 cilt olarak Leipzig'de basılmıştır. Baader'in hayatıyle mektupları, *Franz von Baader Sammthlich Werks* (1851-1860) adlı eserinin, 15. cildindedir. İlk on cildinde Epistemoloji, Metafizik, Antropoloji, Toplum ve Din Felsefesi vardır. Diğer ciltlerde ise, Saint-Martin ve Boehm'ün eserlerine, zaman, toplum ve Akinalı Thomas'ın Gloses'larına dair açıklamalar vardır. Başka eserleri şunlardır: Fr. H. Jacobi'ye yazılmış olan bir mektup; Kant'ın *Pratik Aklındaki Mutlak Tuhaflıklar* (1797); Kant'ın *Doğa Biliminin Ana İlkeleri* adlı eserine karşı *Ana (Öğesel) Felsefe Hakkında Düşünceler* (Hamburg, 1797); *İlkel Fizyolojiye Dair Memuvar* (Hamburg, 1799); *Doğada Fisagorcuların Karesine Dair* (Tubingen, 1799); *Dinamik Fizik Memuvarı* (Berlin, 1809); *Ahlâkın Fizikle İspatı* (Münih, 1813). Hoffman, bu eserde Baader'in bütün felsefesinin toplanmış olduğunu söylemektedir. *Felsefî Yazılar ve Kompozisyonlar* (2 cilt, Munster, 1831-1832); *İnsan Hayatına Bir Şekil ve Temel Vermekle Yükümlü Bir Teorinin İlkeleri* (Berlin, 1820); *Eski ve Yeni Zamanlarda Dindışı Felsefeyle Zıt Olarak Dinsel Felsefe Hakkında Dersler* (Münih, 1827); *Teorik Dogmacılığa Dair Dersler* (Stuttgart ve Tubingen, 1828; Munster, 1830); *Dindar Bir Şehvet Kadınının Kırk Önermesi* (Dunich, 1831); *Pozitif Hukukun Evrimine Dair* (Dunich, 1832); *Hıristiyan Olmayan Doktrinlere Zıt Olarak Ölmezliğin Hıristiyanca Düşünülmesi* (Wurtzb, 1836). Bu eserlerin hepsi Almancadır. Latince eserleri de vardır. Tanrıbilim ve politikaya dair olanlarını kaydetmiyoruz. En önemli eserlerinin Almanca adları: *Fermenta Cognitionis* (5 cilt, 1822-1825); *Vorlesungen Über Spekula Tiwe Dogmatic* (1827); *Über Katolizismus Und Protestanismus* (1824).

Bu filozofun son yıllarda şu iki eseri daha basılmıştır: *Über den Begriff der Zeit* (Basel, 1954); *Geseleschaftslehre* (1957).

Bkz. F. Hoffman, *Die Specul. Entwicklg. der ewig. Selbester* (Amberg, 1832). (Bu yazarın Baader hakkında yazılmış birkaç önemli eseri daha vardır); J. Wilm, (6 cilt, s. 408-418); Sauter, *B. U. Kant* (1928); D. Baumgardt, *F. V. B. Und. D. Philos, Romantik* (1927); E. Suisini, *F. B. et le Romantisme Mystique* (2 cilt, Paris, 1943).

BAAL SHEM-TOV. Yahudi mistiklerinden olan bu düşünürün asıl adı Haham İsrail ben Eliser'dir. 1699'da doğmuş, 1760'da ölmüştür. Rus ve Polonya Yahudileri arasında ün kazanmıştır. Baal, daha çok Kabalcılıkla uğraşmış, ve onun etkisi altında kalmıştır. O, Ukrayna'daki Miedizboz'da bir sinagoga çekilmiş, «740' da inzivaya dalmak esasına dayanan bir tarikat kurmuştur, ki buna Şassidism (Chassidisme) denilir. Bilgisiz halk üzerinde derin etkiler yapmış olan bu hahamın sistemi, türlü mistik Yahudi tarikatlarına karşıttır; fakat Avrupa'da birçok kimseler ona mürit olmuşlardır. En ünlü eseri, *Schibche ha-Bescht'* dir (1815). Baal'e eserimizde yer verişimizin nedeni, mistisizm tarihini ilgilemesi ve dolayısıyle hayat anlayışı ve ahlâksal gidiş bakımından geniş bir etki yapmış olmasındandır.

Bkz. *Die Legend des Baal Schem* (1932). Bu, onun hakkında yazılmış olan en önemli bir eserdir. T. Ysander, *Studien zum Bestschen Hassidismus* (Upsala, 1833. Dissertasyondur); G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticisme* (Newyork, 2. baskı, 1946).

BACON, François. 22 ocak 1561'de Londra'da

(York House) doğmuş ve 9 nisan 1626'da 65 yaşındayken ölmüştür. En büyük İngiliz filozof ve devlet adamlarındandır. Babası, kraliçe Elisabeth'in ilk yirmi yıllık saltanatı döneminde Adalet Bakanı olan Nicola Bacon'dur. Annesi, İngiltere'nin çok güçlü kişilerinden biri olup, Hazine Bakanlığına kadar yükselmiş bulunan Lord William Cecil'in baldızı Anne Cooke' dir ki, bunun da babası Edouard VI. ın imtiyazlı eğitmenlerinden biridir. Annesi, seçkin bir Tanrıbilimci ve dilciydi. Fakat o, bunları sadece Yunanca mektuplaşmak zevki için öğrenmişti. Oğlunun eğitimini kendisi üzerine almış ve bu iş için her sıkıntıya katlanmıştı. Bacon, ailesinin en küçük oğluydu; ve kendisini pek erken üstün bir zekâya sahip olduğunu hissetmiş ve ettirmişti. Asıl onun dehasını himaye eden İngiltere'nin o zamanki zengin, parlak ve güçlü durumuydu. Bacon, daha on üç yaşındayken Cambridge'deki Trinité kolejine gönderilmişti. Orada üç yıl kaldıysa da, okulun öğretim, program ve yöntemlerinden hiç hoşlanmadı. Aristo'ya bağlı kalmanın doğru olmadığını ve felsefeyi daha verimli bir düzeyde ilerletmek gerektiğini düşündüğü zaman, 16 yaşındaydı; daha bu yaşta skolastik felsefenin boşluğunu ve kısırlığını ilân etti. Bacon'un hayatını, kâtibi olan rahip W. Rawley'den öğreniyoruz; daha 16 yaşındayken kendisine Fransa'daki İngiliz elçiliğinde bir görev verilmiş; bu işi pek çok düşündükten sonra kabul etmiştir. *Doğanın Yorumlanması* adlı eserinin *Giriş*'inde bu işi ne için kabul ettiğini, kendi yeteneklerini de açıklamak suretiyle anlatır: "İnsanlığa hizmet etmek için doğduğumu düşünerek, kendimi büyük insanlık ailesinin mutluluğuna bağlamakta kamu hakkı bulunduğuna inanmış ve bu özgürlüğün, hava ve suyu kullanma gibi, herkese açık olduğundan insanlara en yararlı olabilmenin ne olabileceğini incelemiştim. Doğanın bana özel olarak vermiş olduğu şeyin neye yarayabileceğini düşündüm ve insan türüne yapılabilecek hizmetin, keşifler yapmak, yaşamı güzelleştiren sanatların büyük alanında çalışmak olduğunu anladım. Nihayet kendimde, her şeyden çok, gerçeği inceleme kararında olan bir meyil tanıdım. Zira, eşyanın münasebetlerini yakalamakta oldukça usta bir zekâya sahiptim.



En ince farkları gözleme işinde oldukça çalışkan ve dikkatliydim. Ayrıca da, derin araştırmalar (investigations) zevkine ve şüphelere itaat edebilecek bir güce sahiptim. İnceden inceye düşünmekten hoşlanıyor, görüşlerimi oluşturmakta ihtiyatlı olmayı hissediyordum. Her şeyde gördüğüm düzenden başka hiç bir şeyden hoşlanmıyordum. Bir yanılmadan vazgeçmek bana pek pahalıya mal olmuyordu. Ne yenilere karşı fazla bir bağlılık, ne de eskilere karşı körü körüne hayranlık hissediyordum. Özet olarak, her yalandan nefret ediyordum. Benim tabiatımla gerçek arasında herhangi bir birliğin ve bağın bulunduğuna hükmediyordum. Bununla birlikte, gerek doğuşum, gerek aldığım eğitim dolayısıyle resmî işlere alıştırılmıştım. Yurdumun benden, başka memleketlere eşit olarak yapmak zorunda olmadığım birtakım çalışmalar beklediğine inanıyordum. Bu suretle halk işlerini incelemeye koyuldum". (*De Interpretatione Naturae, Prooemium*). Bacon, 1579'da babasını birdenbire kaybetti. Onun yardımına en muhtaç olduğu bir zamanda yetim kalması, bütün baba servetinin büyük kardeşine kalmasına da neden oldu. Oysaki, babası, tüm servetini Bacon'a bırakmak niyetindeydi. Bunun üzerine kendisi derhal Londra' ya çağırıldı. Zamanın debdebeli hayatına alıştırılmış olduğu için, ister istemez basit bir yaşama alışmak ona zor geldi. Ekmeğini kazanmak için hukuk öğrenimine koyuldu. Avukatlıkta pek çabuk parladı. Kraliçe konseyine olağanüstü avukat oldu. Bu, maddî kârdan çok, şeref ve ün getiren bir görevdi. Az sonra Grey's Inn Cemiyeti tarafından hukuk profesörlüğüne getirildi. Bununla birlikte bu işler onun felsefî çalışmalarına engel olmadı. Daha yirmi beş yaşındayken *Instauratio Magna (Büyük Kurum)* adlı eserinin taslağını şu kocaman başlığı taşıyan kitapçıkta yayınladı: *Temporis Partus Maximus (Zamanın En Önemli Ürünü).*

Nihayet Bacon, bilim aşkıyle servet kazanma hırsını uzlaştırarak rahat çalışabilmesine yardım eden bir iş buldu. Bu işi başarmak için o zamanlar pek nüfuzlu bir adam olan William Cecil ve Robert Cecil'e intisap etti. Bunlar, kendi akrabası olmakla birlikte, Bacon'a hiç bir yardımda bulunmadılar. Bunun üzerine kraliçenin gözdesi olan Kont Essex'e yanaştı. Fakat ondan da bir yarar göremedi. 1583'de Taunton'un temsilcisi olarak parlamentoya seçildi. Seçmenlerini o kadar çok memnun etmişti ki, her defasında yine onu seçiyorlardı. 1592' de kendi hemşerilerinin yardımıyle Middlesex kontluğu tarafından Avam Kamarasına üye seçildi. Bu mecliste de alaylı, açık ve güçlü bir belâgatle konuşuyordu. Nutuklarının başarılı çekimi o denlí parlaktı ki, kendisinden söz

edenlere göre, onu dinleyenler, nutkunun sona ereceğinden hayıflanırlardı (*Nichols Francis Bacon,* Edinbourg, 1907, 1, 37). 1595'te Kraliçe Elisabeth'in sevdiği ve yüksek bir nüfuza sahip olan Kont Essex, kendisine muhteşem bir malikâne armağan etti. İşte bu dönemde, evvelâ İngilizce olarak *Ahlâk ve Politikaya Dair Denemeler*'ini (1597) yayınladı. Fakat sonra bunu, *Sérmones Fideles, Sive Interiora Rerum* adıyle Latinceye çevirerek tekrar bastırdı (1625). Bu eserde, birtakım doğru düşünceler, pratik yararları olan nasihatler vardır ki, kendisini büyük düşünürler arasına ve yurdunun birinci sınıf yazarları derecesine çıkartmıştır. Bu yıllarda hukuka ve memleket idaresine dair bazı eserler daha yazmıştır. Bunlar ölümünden sonra yayımlanmışlardır. O, İngiliz adalet işlerini kökünden düzeltmek için geniş projeler tasarlamışsa da, bunları uygulamaya imkân bulamamıştır.

Bir gün, kraliçenin gözdesi olan talihsiz Essex kontu, ümitsizliğe düşerek Elisabeth'i zehirleyip yerine bir başkasını kraliçe yapmak istediği için Bacon, buna engel olmaya çalıştı; ve nihayet sadakati yüzünden, sorunu kraliçeye bildireceğini yazdı. Kont Essex, buna rağmen darbesini denedi; fakat, başaramadı, yakalandı. Bacon, onu kraliçeye karşı o kadar başarıyla savundu ki, Bacon'a Elisabeth,, "başka şeylerden söz etmesini..." rica etti. Essex, geçici olarak serbest bırakılınca, topladığı askerlerle Londra üzerine yürüdü ve halkı isyana teşvik etti. Bunun üzerine Bacon, bu eski dostuna öfkelendi. Kont Essex yakalanarak idam edildi, ki bu işte Bacon'un önemli rolü olmuştu. Bu yüzden kendisi de birçok düşmanlar kazandı. Bacon, kandırılmaz tutkulara sahipti. Parayı ve iktidarı da felsefe kadar seviyordu. Müsrifti; kırk beş yaşındayken evlendi. Yaptığı muhteşem düğünün masrafı, onu fazla borçlandırdı. 1598'de bu yüzden tevkif edildi. Fakat bu durumdan kurnazca kendisini kurtardı. 1606'da savcı, 1613'de başsavcı, 1618'de elli yedi yaşındayken şansölye oldu. Bacon, düşmanlarını fazla hırpalamak yüzünden pek çok kin topladı; çeşitli iftiralara uğradı. Kraliçenin sağ olduğu sürece ona kimse kötülük yapamadı. Jacques I. zamanında talihi daha da iyiye gitti. Çünkü, bu kralın bilime karşı ilgisi pek büyüktü. Bacon, gerek millet meclisinde, kralın İskoçya ile İngiltere'yi birleştirmek hususundaki projesini savunmak, gerek yazılarıyle din uzlaşmazlıklarına son vermek için, kralın idaresini öven bir eser yayınlamak suretiyle, kendi hakkında sarayın sevgi ve güvenini artırma başarısını gösterdi. Bu son eseri şudur: *Of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Human* (1605). Bunu daha sonra şu adla Latince olarak yayınladı: *Dignitate at Augmantis Scientiarum* (1623). Bir filozof olarak ilk ününü oluşturan bu eserle düşmanlarının tüm ithamlarını parçalamış, insan bilgisinin yetkinliği ve artması için gereken vasıtaları göstermiştir. Böylece, kralın sevgisini fazlasıyle kazanmış olan Bacon, Buckingham dukası Villiers'e bir gün iktidar mevkiine yükselirse, kendisini himaye etmesi için pek fazla dalkavukça sokuldu ve ona önemli hizmetler yaptı. Kral, 1603'den itibaren kendisini şövalye yapmış, resmî görevini büyütmüş; 100 Sterlin aylık bağlamış, 1607'de Sollicitor Général ve 1613'de Attornay Général, 1616'da Has Meclisi Üyesi, 1617'de Adalet Bakanı, 1618'de Büyük Şansölye yapmış ve sırf Bacon için Vérulam Baronu unvanını icat etmiştir. Kral, 1621'de kendisine yüksek bir maaşla Saint-Alban Vikontu unvanını da vermiştir.

Birbiri ardınca aldığı bu büyük görevlere rağmen okuyup yazmaya vakit bulabilen Bacon, 1609'da *Sapiantia Veterum (Eskilerin Bilgeliğinden)* adlı eserini yayımlamıştı. O, bu eserinde felsefenin olduğu kadar da ahlâkın gerçekleri, ilkçağlardan bize geçmiş bulunan efsanelerde saklı bulunduğunu ispata çalışmış, bu suretle de birtakım kinayeler (allegories) yardımıyle yeni bir felsefenin başlıca dogmalarını yaymaya çalışmıştır. 1620'de yıllardan beri düşünüp daha önce birçok taslaklarını çizdiği ve daha çok 1606'da yeniden yazıp da yayımlayamadığı *Cogitate et Viera de Interpretatione Naturoe, Sive de Inventione Rerum et Artium adlı* eserinde esaslarını göreceğimiz şu büyük kitabını bastırdı: *Novum Organum, Sive Indicia Vera de Interpretatione Naturoe et Regno Hominis.*

Bilimlerin çağdaş evriminde büyük roller oynamış olan bu eserde Bacon, kitabının adından da anlaşılacağı gibi, Aristo'nun *Organon*'undan ibaret olan skolastik mantığı yerine, büsbütün yeni bir mantık, yeni bir *Organon* ileri sürüyordu. Eserini bütün Avrupa bilginlerinin okuyup uygulamalarını sağlamak için Latince yazdı. Fikirlerinin daha çok göze çarpmasını ve bellekte daha kolay kalmasını sağlamak için de özdeyişler şeklinde yazmayı tercih etti.

Bacon'un bilgin olarak şerefi kadar da bir devlet adamı sıfatıyle güç ve itibarı en yüksek dereceye çıkmıştı. İşte hayatının bu en yüksek döneminde, beklenmedik bir suçlama yüzünden ağır bir felâkete uğradı. Yaşadığı tarihlerde İngiliz hâkimleri rüşvet almaktan çekinmiyor, bazı memuriyetler satılıyor ve ticaret işlerine de otoritelerini, kendi çıkarları hesabına kullanan kişiler görülüyordu. Bacon da toplumunun bu çeşit aşağılıklarından ken-

disini kurtaramadı. Kralın lütuflarından olduğu kadar da Buckingham'ın lütuflarından sürekli bir şekilde yararlanabilmek için, kralın mührünü, meşru olmayan işlerde kullandı. Bu suretle büyük koruyucularının hazinelerini doldurduysa da, halkın nefret ve öfkesini harekete getirdi. 1621'de yeni hoşnutsuzluklar yüzünden tekrar seçilmiş olan parlamento, Bacon'ın bütün kötülüklerine bir son vermek istedi. Lordlar Kamarasında, kendi aleyhinde bir tartışma açılacak olursa kralın suçlandırılacağından korkarak kendini savunmaktan vazgeçen Bacon, kral meclisinde suçu kabul etti. Bunun üzerine 1621 mayısının 3'ünde çıkan bir kararnameyle kralın mührünü terk etti. 40 bin Sterlin para cezasına mahkûm edilerek Londra kalesine hapsedildi.

Kral Jacques onu, parlamentonun ısrarına rağmen korumaya çalıştı. Cezaevinde iki gün kaldıktan sonra çıkarıldı. Vermeye mahkûm olduğu para cezasını kral ödedi. Bacon, bu davada masum bir adam değildi. Nitekim, *Silo Harabelerine Düşen En Büyük Suçlular* adındaki mektuplarında, kendisinin "bir arıtma (expiatoire) kurbanı olmadığını" itiraf eder. Diğer bir yerde de, "İngiltere'ye elli yıldan beri gelmiş olan hâkimlerin en doğrusu benim. Fakat, iki yüzyıldan beri parlamentonun verdiği hükümlerin en haklısı da budur" demiştir ki, bu ifadeyle onun gururu kadar da yaşadığı toplumun çoktan beri bozulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Bacon'ın mahkûmluğunda işlediği suçtan çok, Essex olaylarından beri çevresinde gittikçe artan kinler ve yarışmaların da büyük etkisi olmuştur. Bununla birlikte Bacon'ın hayatı genel olarak karışık sayılır. Hayatının serüvenleri hakkında pek çok eser yazılmıştır. Bunların en önemlisi, Abbott'un *Francis Bacon* adlı eseridir. Aleyhinde yazı yazanlar, Bacon'a kendisinin şu sözlerini uygularlar: "Beşerî ben'in bilgeliği, bir evi yıkılmadan az önce terk etmekte gecikmeyen farelerin bilgeliğidir". (Bacon, *Beşerî Ben'in Bilgeliğine Dair Deneme*).

Bacon, bu son olaya dek bu ilkesinden yararlanmıştı. Fakat hayatının bu son döneminde yıkılacak evden zamanında kaçabilecek zekâyı gösterememiştir. O, özgürlüğünü kral sayesinde kazandıysa da, bir daha iktidar mevkiine gelemedi. Ölümüne dek devam eden beş yılını, tatmaya hiç de alışmadığı bir sefalet içinde fakat, dehâsının en yüksek eserlerini vermek suretiyle geçirdi. Kralını memnun etmek için yazdığı *Henri VII.* adındaki tarihî eserini bitirdikten sonra, bilimleri yeniden kurmak için giriştiği teşebbüse devam etti. Felsefenin ilerlemesi için örnekler vermek maksadıyle önemli bulduğu konular üzerinde çalışmaya koyuldu. 1622'den itibaren *Vents'ların Tarihi; Hayat ve Ölümün Tarihi* ve diğer yıllarda da, *Yoğunluk ve Seyreklik Tarihi; Ağırlık ve Hafiflik Tarihi* ile Isı, Işın ve Manyetizmaya dair araştırmalarını yazdı. Bütün bu kitaplar, içine merak verici deneyleri de alan gözlem tablolarıdır; ve değerli bazı keşiflerin tohumlarını taşırlar. Aynı zamanda o, bilim için yararı olabileceğini zannettiği her çeşit olguları topladı. Kâtibi William Rawley, Bacon'ın ölümünden sonra bunları, *Sylva Silvarum, Sive Historia Naturalist*, yani: *Ormanların Ormanı veya Doğal Tarih* adıyle yayımladı. Bu eserde bin gözlem vardır ki, her biri yüzerlik gruplar halinde on bölüme ayrılmıştır. Aynı yıllarda değerli yardımcılarıyle birlikte —ki, aralarında Hobbes, Herbert ve Ben Johnson da vardır— bu konuları tekrar gözden geçirdi. *Bilimlerin İlerlemesi, Ahlâksal Denemeler, Henri VII. nin Tarihi* ile diğer bazı kitapçıklarını bastırdı. Bacon, bütün yaşamını edebiyat ve bilimle geçirmek için politikayı bırakmamış olduğuna esef duyar. O, hemen son dakikasına kadar çalışmıştı. *Ölüme Dair Deney*'inde, artık ölmek istediği anlaşılmaktadır. 1625'de Londra'da bulaşıcı bir hastalık vardı. Bacon, kara gömülen bir et parçasının kokuşmaksızın ne kadar kalabileceğini anlamak için atla çiftliğe gitmiş, bir tavuğu kesmiş, içini karla doldurarak gömmüş, fakat bu esnada kendisine gelen üşümeyle karışık bir fenalık yüzünden atla dönemeyeceğini anlayarak arabayla dostlarından bir lordun şatosuna gelmiştir. Burada yatağa düşen Bacon, bir daha kalkmamıştır (9 nisan 1629). Vasiyetnamesinde: "Ruhumu Tanrı'ya, cesedimi karanlık mezara ve adımı, gelecek yıllarda yabancı uluslara miras bırakıyorum" cümlesi vardır ki, onun kendi büyüklüğüne inandığını da gösterir. Bacon'ın çocukları yoktu. Doğa bilimlerinin okutulması için kürsülerin açılmasını vasiyet etmişse de, bıraktığı servetin azlığı yüzünden bu isteği yerine getirilememiştir. Onun gerçek değerini anlayabilmek için, hukukçuluğunu, politikacılığını, tarihçiliğini, yazar, hatip ve filozof olan kişiliğini incelemek gerektir. Bizi burada ilgileyen, felsefeye dair olan düşünceleridir.

Bacon, tüm yaşamı boyunca uğraştığı çetin konular ve aldığı sorumlu işler arasında hiç bir zaman felsefe aşkını kaybetmedi. Felsefe, gençliğinde kendisine sütninelik yapmış, politika hayatında yol arkadaşı ve yenilgiye uğradığı zamanlarda teselli vasıtası olmuştur. Ona göre, bilimler hep yerinde saymaktadırlar. İnsanlar, ırklarına lâyık bir ilerlemeye kavuşamamışlar ve okullar, geleneklerine bağlı bir öğretim ve öğrenim yolundan kurtulamamışlardır. Bugün, bilim maddesinde yapılan şey, sü-

rekli çarpınmalar, girdaplar ve başlanılmış olan noktaya tekrar tekrar dönüp gelmelerden ibarettir (*Magna Instauratio*'nun başlangıcı). İktidarı ele aldığı sürelerde felsefeyi yeniden kurmak ve onarmak istemişti. *Instauratio*'nun planında, eseri altı bölüme ayırarak her birinde şu konuları inceleyeceğini anlatır:

1. Kamuoyunda (efkârıumumiye) aşağılaştırılmış olan bilime, lâyık olduğu değeri verdirmek ve zamanının felsefesindeki kusurları düzeltmek ve boşluklarını doldurmak için işaret etmek ihtiyacını duymaktadır ki, bu *Instauratio*'nun ilk konusudur; ve tüm eserlerinin bir *Giriş*'i olan *De Dignite et Augmantis Scientiarum*'da, bu düşüncesini yerine getirmiştir.

2. İyi anlaşılmayan konuların doğrularını işaret etmek ve doğrultmak. Bu iş, en iyi bir yöntemin uygulanmasıyle, gözlemin hipotez yerine, endüksiyonun kıyas yerine kullanılmasıyle başarılabilir. *Instauratio*'nun ikinci bölümü, yeni usulün kullanılmasına tahsis deilmiştir ki, bu da *Novum Organum*'dan ibarettir.

3 ve 4. Yalnız yöntemi bulmuş olmak yetişmez. Onun nasıl kullanılacağını da öğrenmek gerektir. Bunun için de önce gözlem ve deneyleme yardımıyle, olabildiği kadar çok olgu (fait) toplamalıdır ki, bu, üçüncü bölümün, yani 'doğal ve deneysel tarih'in konusudur. Sonra, bu olgular üzerinde, derece derece bir merdiven çıkar gibi, adi olgular bilgisinden bunların neden ve kanunlarına doğru yükselmeli, veya ters bir yürüyüşle, bu genel kanunlardan bunların özel uygulamalarına (applications) inmelidir. Bu, Bacon'ın *Scala Intellectus* adını verdiği *Entellekya Merdiveni* bahsini, yani dördüncü bölümü teşkil eder.

5 ve 6. Bu yöntemler uygulandıktan sonra, akla gelen şey, bilimin kurulmasından ibaret ise de, Bacon, haklı olarak daha konunun kesin bir surette çözülmesi zamanının gelmediğini, adi yöntemlerle elde edilmiş sonuçları da kapsayan geçici bir bilimin felsefesini kurmak gerektiğini iddia eder. Bu maksatla, *Instauratio*'yu tamamlamak üzere iki bölüm ayırır ki, biri, yani beşinci bölüm, 'felsefenin öncülleri veya öncüleri'dir. Buna Bacon, şu adı verir: *Prodromi Sive Anticipationes Philosophioe;* diğeri, yani altıncı bölüm, ilkel veya geçici felsefeye zıt olarak 'ikinci felsefe, aktif bilim', yani işlemeye ve pratiğe elverişli bilim bölümünü teşkil eder ki Bacon buna da, *Philosophia Secounda Sive Activa* adını vermiştir. Eserinin planında bu ölümlerle ilgili olarak: a) Bazı *Giriş eserleri* yazacağını ve bunda felsefenin yerinde saymasını, eski yöntemlerin hâlâ süregelmesiyle açıklayacağını ve ileri süreceği çarelere toptan işaret edeceğini; b) Yeni bir 'bilim sınıflaması'na baş vuracağını ve her bilimin kendi özel konusunu belirteceğini ve her alanda zamanına kadar çözülmemiş olan problemlerin bir listesini vereceğini; c) Doğanın yorumlanması için gereken yeni yöntemi yazacağını; ç) Bütün gücünü fizik bilimine sarf edeceğini ve 'doğa olaylarını sınayacağını; d) Entellekya merdivenini göstereceğini; e) Kendi yönteminin sağlayacağı bilimsel sonuçlar üzerinde bazı öncüllerin değerini belirteceğini; f) 'İkinci felsefe' bölümünde ise, bilimin gelişmesinden doğacak olan güzel çiçekleri tasvir edeceğini... anlatan Bacon, kendisini, bu başarısının peygamberi sayar.

Bacon'ı bütün diğer filozoflardan ayıran özellik, teorik sonuçlardan çok, pratik sonuçları amaç edinmesi, somut olduğu kadar da özgül (spécifique) sonuçlara değer vermesidir. Zira, ona göre bilim, güçtür (puissance). Sadece belge (preuve) getiren ve süsten ibaret olan bir şey değildir: "Bilim, desteklenmesi gereken bir görüş değildir... Yapılması gereken bir iştir. Bana gelince, herhangi bir tarikat veya doktrini kurmaya değil, fakat, fayda ve güç yaratmaya çalışacağım" (*Magna Instauratio*'nun başlangıcı). Bu nedenle Bacon'ın baş vurduğu önemli noktaları, yani onun amacını, yöntemini, uğraşmalarının sonuçlarını belirtmemiz lâzımdır: Ona göre, bir eser vücuda getirebilmek için, önce bilmek gerektir. Bilimin amacı ise, pratik bir fayda sağlamak olmalıdır. Yani, insanlığın iyiliğine hizmet etmelidir. Bilim, birtakım boş savaş ve tartışmalarda birbirini yenmeye çalışan insanların bir tutkusu değil, belki, doğayı kavrama; ve insanın evren üzerindeki egemenliğini sağlama çabasıdır: "Zira, doğaya, ancak itaat etmek suretiyle hükmedilebilir" (*Nov. Org.*, liv. I, c. III). Öyleyse doğa kanunlarını öğrenelim. Ancak bu suretle doğanın efendisi olabiliriz. Nitekim, bilgisizliğimiz yüzünden, onun kölesi olmaktayız. Zamanımızda bilim, ütopyaya giden bir yoldur. Fakat bu yol, kuşkulandıran, karanlık, daima kendine dönen, işlenemez sınırlarda kaybolan, ışın'a değil, kaos'a götüren bir yoldur. Şu halde bilimlerin ne halde bulunduklarını incelemekle işe başlamayı ve onların kendi özel ve seçik (distinct) alanlarını göstermenin gerekliliğini anlatan Bacon, "Her bilimi kendi yerine koyalım" der. Bilimlerin yanıldıkları noktaları, bilimlerin ihtiyaçlarını ve olabilirliklerini (possibilité) gösterelim. Onların ışınlarını bekleyen yeni problemlere işaret edelim. Genel olarak, "onların kökleri etrafındaki toprakları biraz açalım ve eşelim" (*The Advancement of Learning*, IV, 2).

İşte bilginin ilerlemesi için yapılacak çalışmanın ana çizgileri bunlardır. O, "Niyetim, diyor, bir bilim gezintisi yapmak; kıraç, işlen-

memiş ve insan endüstrisinin terk etmiş olduğu kısımların neler olduğunu göstermek, gerek halkın, gerek belli bir zümrenin, sınırlarını doğru olarak çizeceğim bu terk edilmiş bölgeleri ıslah etmeleri için gözlemler yapmaktır" (Adı geçen eser, II, I). O, sanatların ilerlemesini bazı mutlu rastlantılara terk etmektense, bunu, bilimin ilerlemeleriyle sağlamanın daha verimli olacağına inanır. İşte Bacon bu anlamda olmak üzere, sık sık şu sözleri tekrarlar: "Bilmek, muktedir olmak demektir"; "Pratik düşüncelerde neden olan, endüstride araç olur". Bunun içindir ki o, *Novum Organum*'a *Sive de Interpretatione Naturoe* cümlesini ikinci bir ad olarak vermiştir ve buna, *Et Regno Hominis* sözcüklerini de eklemiştir.

Bacon'ın yöntemi, gerek saf ve gerek deneylemeden yardım görmüş olan gözlemdir ki, bu endüksiyon vasıtasıyle verimli bir şekil alır. Bacon, eskiden beri olduğu gibi, felsefe, birtakım boş hipotezlere değil, doğanın kendiliğinden ilham ettiği gerçekleri toplayan gözlemlere veya doğanın sırlarını söküp keşfetmeye yarayan ustaca deneylere dayanmasını ister; ve skolastikler gibi soyutlamalardan değil, tikel ve somut olanlardan işe başlamasını, aynı zamanda, söz götürmez birer gerçek zannedilmiş olan aksiyonların ciddî bir kontrola tabi tutulmasını salık verir. Gerçeği, yalnız kıyas gücüyle elde etmek iddiası yerine ve endüksiyon vasıtasıyle birkaç ilke çıkaracak yerde, meşru bir endüksiyonla olayların neden ve kanunlarını araştırmalıdır. Bacon'ın bu tavsiyeleri, daha önce de birçok defalar yapılmıştı. Yalnız Bacon'ın endüksiyonunda birbirini tamamlayan bir işlem vardır: Biri, sonuçlardan nedenlere, tikel sonuçlardan doğanın genel kanunlarına yükselmek; diğeri, nedenlerden sonuçlara, genel kanunlardan özel uygulamalara geçmek. İşte bu endüksiyonla, bir olayın gerçek nedeni, gerçek kanunu, bir özelliğin gerçek tözü (cevheri) keşfedilebilir. Bacon, bu töze, bir skolastik terim olmakla birlikte, anlamını değiştirerek, 'Şekil' (forme) adını verir. Bundan sonra, evvelce geçen tüm olguları veya söz konusu olan olaylara eşlik eden olguları, gözlemle toplamalı; bunları özenerek karşılaştırmalı, yok oldukları veya çıkarıldıkları takdirde, olayın belirmesine engel olmayan olguları atmalı ve söz konusu olan olayla daima birlikte bulunanı kaydetmelidir. Bu son olayların arasında, nedenini aradığımız olayla derece itibarıyle azalan veya çoğalanı araştırmalıdır. Gerçek nedeni asıl bu son işlemde aramalıdır. Sürekli bir surette etki yapan nedenin de 'Kanun' olduğuna inanmalıdır. Son olarak, bu aynı yöntem, ilk nedenin ilkelerine, yani, bu ilk kanunun yasalarına uygulanmalı ve derece derece evrensel kanunlara yükselmelidir.

Bacon, bu genel görüşlerle kendini kandıramaz. O, skolastik mantıkla savaşan yeni bir mantık vücuda getirmiştir ki, bunda deneysel yöntemin ve endüksiyon yönteminin kurallarını verir. *Novum Organum*, bu maksatla yazılmıştır. Bu eserinde, Yunanlıların gözlemlere yer vermediklerini, teorilerle vakit geçirdiklerini, bu yüzden de felsefenin uzun süre kısır kaldığını, bunun içindir ki, yeni bir yönteme gereksinme duyulduğunu açıklar. "Felsefenin bir kolunu oluşturan Mantık, birçoklarının hoşuna gitmeyecektir. Çünkü, bu mantığı bir çeşit incelik tuzağı ve yasağı gibi göreceklerdir. Oysaki, biz her şeyi görecek, değerini verecek olursak, aklî bilimlerin, bütün diğer bilimlerin de anahtarı olduğunu görürüz" (*The Advancement of Learning*, liv V, I). Bu nedenle bilim, gözleme yardım etmeli, fakat onun yerine geçmemelidir. "İnsan, doğanın egemen ve bakanı olduğu sürece, doğa düzeni hakkındaki gözlemlerinin müsaade ettiği şeyleri, tamamıyle ve doğru olarak anlar ve yapar. Bundan fazla olarak da, hiç bir şey bilemez ve yapamaz" (Adı geçen eser, I'inci Özdeyiş). Felsefe, Aristo mantığını kullandığı için, pek az ilerlemiştir. "Aristo'yu onun ışığı altında yürüyerek geçmek demek, ödünç alınmış bir ışığın, kendi kaynağındaki parıltıyı artırabilmesi demektir" (*Valerius Terminus*).

Oysaki, iki bin yıllık bir tartışmadan sonra, Aristo'nun icat ettiği makineden bir fayda görülmemiş ve felsefe, herkesin saygısını yitirecek kadar düşmüştür. Öyleyse, ortaçağ tartışmalarını ve teoremlerini unutmalıdır. Felsefeyi yenileştirmek için, temizlenmiş bir ruhla ve beyaz bir sayfa üzerinde yeniden işe başlamalıdır. Birinci iş, entellekyayı temizlemektir. 'İzm' (isme) ile sona eren sözcükleri bilmeyen bir çocuk durumuna gelmeliyiz. Önceden kararlaştırılmış olan her çeşit projeleri, zihnimizden kovmalıyız. Yani, zekânın 'putları'nı (idoles) devirmemiz gerektir. Mantığın birinci problemi, yanılmaların nedenlerini göstermek ve yok etmektir. Bu noktada Bacon, Condillac'ın söylediği gibi: "Hiç kimse Bacon kadar yanılmanın nedenlerini bilmiş değildir". Mantık bir alettir ki, gerçeği keşfetmekten çok, yanılmayı tespite hizmet eder:

1. *Kabile yanılmaları (Idola tribu):* Bu, tüm insanlıkta müşterek olan doğal sofizmdir. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras'ı tasdik etmek doğru değildir. Zira, beşerî duyular, eşyanın düzeni değildirler. Gerek duyuları ve gerek ruhun algıları (idrak) evrene değil, insana taalluk ederler. İnsan ruhu, çeşitli nesnelerin özelliklerini bozup, şekillerini değiş-

tiren aynalara benzer (*Nov. Org.*, 41, 1). Fikirlerimiz, konularından çok, kendi hayallerimizdir. Örneğin, "İnsan entellekyası kendi özel tabiatı dolayısıyle, eşyada edimsel olarak (effectivement) hiç de bulunmayan bir düzenle sıralılığın varlığını zanneder... Tüm göksel cisimlerin tam bir daire halinde hareket ettiklerine dair olan bu yapıntı (fiction), bu zanlardan doğar" (adı geçen eser, 1, 45). İnsan, tüm bid'at ve sapıtmaların yalan yanlarını değil, gerçekmiş gibi görünen yanlarını düşünür. Bir önerme konmuş olmasın; insan belleği artık her şeye o önermeyi destek yapar. "İnsan, kendi isteği istikametinde sorunu çözdükten sonra, deneye baş vurur; ve deneyin arkasından, bir esirin bir alay arkasından gittiği gibi gider"; "İnsan entellekyası saf bir ışın değildir. O, irade ve duygularla nüfuz eder. Bundan ötürüdür ki, bilimlere, 'indîliğin (arbitraire) bilimleri' adı verilir. Zira, insan bir şeyin doğru olmasını ne denli isterse, ona o kadar kolay inanır" (adı geçen eser, I, 49).

Bu nedenle, "doğayı inceleyen adam, ruhunun özel bir kanısıyle tespit edip yakaladığı her şeyi şüpheli telâkki etmeli ve böyle sorunları incelerken entellekyayı açık (vazıh) ve tarafsız tutmakta bir o kadar tasalı olmalıdır" (adı geçen eser, I, 58). "Entellekyanın özel olguları, en uzak ve en genel aksiyomlara yükseltip uçurtmasına müsaade etmemelidir. Entellekyaya kanat takmamalı, fakat uçmasına ve sıçramasına engel olmak için ağırlıklar takmalıdır" (adı geçen eser, I, 104). Hayal, belleğin sınama (essai) ve deneyleri için bir alet olması lâzımgelirken, pek büyük bir düşmanı olabilir. Bacon, insan ruhunun aldanışlarını, bir psikanalizci bilgi ve ustalığıyle göstermiştir.

2. *Mağara yanılmaları (Idola sepecus):* Bu, bireylerin düştüğü yanılmaları gösterir. Zira, herkes, "Doğanın ışığını öğelerine ayıran ve yansıtan kendi mağara veya inindedir". Bacon, bundan insanın eğitim ve karakterindeki yaratılışı, organik ve ruhsal bünye nedeniyle olan başkalığını ve bu yüzden düşülen yanılmaları anlatmak ister. Ona göre, bazı zekâlar, çözümlemek için olgunlaşmışlardır. Bunlar, her yerde yalnız ayrımları görürler. Bazıları da bireşim için yaratılmışlardır. Bunlar, yalnız benzeyenleri ve andırışları görebilirler. Bu suretle biz, bir yandan bilgin ve ressamı, diğer yandan da şair ve filozofu görürüz. Bazıları da vardır ki, "eski çağlara karşı ihtiyatsızca hayranlık duyar; bazıları ise, yeniliklere karşı sabırsızdır. Ancak az sayıda bazı insanlar, orta sınırda durabilirler; yani, eskilerin yanılmadıkları noktaları bulur ve çağdaşların başarılı keşiflerini küçümsemezler" (adı geçen eser, I, 56).

3. *Çarşı yanılmaları (Idola fore):* Bu yanılmalar, "İnsanlar arasındaki ilgi ve münasebetlerden doğanlardır. Zira insanlar, dil vasıtasıyle görüşürler ve sözcükler cemaatin (foule) belleğine uygun bir surette konmuşlardır. Sözcüklerin kötü ve yersiz teşekkülleri, bellek için büyük bir engel yaratırlar" (adı geçen eser, I, 44). Örneğin, filozoflar, "nedensiz ilk neden" den ve "hareket etmeyen bir hareket ettirici" den (moteur) söz ederler. Fakat bunlar, bilgisizliği saklamakla görevli birtakım gevezelikler değil midir? Bütün aydın zekâlar bilir ki, nedensiz hiç bir neden ve devinimsiz hiç bir devitken bulunamaz. Belki de, felsefenin büyük kuruluşu, sadece yalanları silip süpürmekle görevlidir.

4. *Tiyatro yanılmaları (Idola théatri):* "Öyle putlar vardır ki, insan ruhuna çeşitli felsefe dogmalarını ve sahte ispat kanunlarını yerleştirmiştir. İşte bunlara 'tiyatro putları' adını veriyorum. Zira, bana göre, kabul edilmiş olan tüm felsefe sistemleri, kendi yarattıkları âlemi gerçek olmayan bir biçimde ve sahne kanunlarına göre temsil eden tiyatro yapıtlarından başka bir şey değildirler. Felsefî tiyatro piyeslerinde de, şairlerin tiyatrolarındaki şeylerin aynı görülebilir. Yani, sahne için icat edilmiş masallar pek zariftirler; ve aksiyonları tarihin gerçeğe uygun öykülerinden çok, arzularımıza uygun bir surette temsil ederler" (adı geçen eser, I, 43).

Eflatun'un tasvir ettiği âlem, kendisi tarafından inşa edilmiş olan gerçek bir âlemden çok, Eflatun'un hayalinde oluşan âlemdir. Bacon'a göre, son çözümlemede, asıl zorluklarımız, eğitimden ve dogmalardan gelir. O, bu yanılma nedenlerini açıkladıktan sonra, araştırmaların bilimsel yöntemlerini açıklar. Kıyas'a şöyle hücum eder: 1. Kıyas, ilkelere ulaşmaya elverişli değildir. Bunda büyük önerme (majeure), çoğu kez endüksiyona dayanır; 2. Kıyas, doğanın incelikleriyle ilgili değildir. Ancak dağınık bilgilere uygulanabilir; 3. O, ne bilimlerin ilkelerini gerçekleyebilir (tahkik), ne de icat edebilir. Ancak birtakım aksiyomları verebilir. Zira kıyas, doğa inceliklerinin tamamıyle altındadır. Olayları birbirine bağlamaz; kabul etmeye zorlar... Bunun içindir ki Bacon, Aristo'ya dayanan tüm eski bilgi ve yöntemlerden uzaklaşmayı salık verir. Bacon, önce deneyle endüksiyonu ayırır. Birincisi deneyden deneye geçer; diğeri ise deneyden aksiyomlara geçer. Deneyi, *De Augmaniste*'de; endüksiyonu, *Novum Organum*'da inceler. O, *Engellerin Kovulması* (Venatio Panis) adını verdiği deney yöntemlerinin kurallarını şöyle açıklar:

1. *Deneyi çeşitlendirmek (variatio):* a) Mad-

de üzerinde yapıldığı takdirde, örneğin, kâğıt ve kumaş üzerinde bir deneme yapılmışsa, aynı deney ipekte de yapılabilir mi? Yani, başka türden olan maddelere aynı etkiyi yapmak suretiyle, aynı sonuca ulaşabilir miyiz? sorusuna karşılık arayan deneyler yapılabildiği gibi; b) Güneş ışınlarının şiddeti, aynalarla artırılabiliyor, acaba ay ışınlarının şiddeti de aynı suretle artırılabilir mi? gibi, 'yaptıran neden' (cause efficiente) için de deney yapmak; c) Maddenin niceliği için de uygulanabilir; örneğin, yarım kilo ağırlığında bir kurşun parçası, bir kuleden aşağıya herhangi bir zamanda düşerse, bir kilo ağırlığındaki bir kurşun parçası ne kadar zamanda düşer?

2. *Deneyi uzatmak veya üretim (traductio):* Bu, ya deneyi 'tekrarlamak'la yapılır; (örneğin, alkol, bazı bitkileri damıtmakla elde edilir, acaba alkolü damıtacak olursak ne olur?). Yahut da deneyi 'genişletmek' suretiyle yapılır. (Örneğin, mıknatıs, demiri çeker, acaba mıknatıs, ermiş bir demir içine batırılırsa ne olur?).

3. *Deneyi nakletmek (translatio):* Bu, ya doğadan sanata veya bir sanattan diğer bir sanata, yahut da sanatın bir kısmından diğer bir kısmına uygulamak suretiyle yapılır.

4. *Deneyin evirtimi (inversio):* Bu, deneyi tersine çevirmek demektir. (Aynalar, ısının şiddetini artırdığına göre, soğuğun şiddetini de artırır mı? gibi).

5. *Deneyi derinleştirmek (compulsio):* Bu, incelemek istediğimiz niteliği uzaklaştırmak demektir. (Mıknatısın herhangi bir ortam arasında çekim özelliği devam eder. Bu ortamı, çekim özelliği kayboluncaya dek çeşitlendirmek, gibi).

6. *Deneyi uygulamak (appilicatio):* Bu, bir doğa kanununu, herhangi faydalı bir şeye nakletmek gibi bir işlemdir.

7. *Deneyi çiftleştirmek (coyulatio):* Bu, bir tözün etkisini, diğer bir tözün etkisiyle birleştirerek artırmak demektir.

8. *Rasgele deneyler yapmak (sortes expérimenté):* Bu, tesadüflerden yararlanmak için yapılan deneylerdir ki, evvelce hazırlanmış bir fikir veya plana göre değil, sadece bu çeşitleri yapılmamıştır, diye yapılan deneylerdir. Örneğin, kapalı kaplarda damıtmak gibi.

Bacon, *Novum Organum*'un ikinci kitabında, doğayı yorumlama sanatını, yani en doğru yöntemi açıklamaktadır. Ona göre, skolastiklerin başlıca kusurlarından biri de, özel olgulardan bir sıçrayışla soyut ve belirsiz birtakım genelliklere geçmeleridir. "Gerçek yöntem, duyumlardan ve özel olgulardan başlar; fakat, yavaş yavaş ve hiç bir dereceyi atlamaksızın en genel önermelere yükselmek" lâzımdır. Gözlemler, deneylerden geçtikten sonra, ilkeleri elde etmeye yarayan endüksiyona baş vurmalıdır. Bunun da başlıca işlemleri şunlardır ki, bunun ilkelerine adı geçen eserin II. bölümündeki XI. Özdeyiş'te rastlarız:

1. Evvelâ bütün bilinen olayları, yani maddenin çeşitli olmasına rağmen, şekil ve kanunları araştırılan doğada rastladığımız durumların hepsini ortaya çıkarmalıdır. Örneğin, ısı tabiatine sahip olan bütün maddeler gibi ki, Bacon, buna 'varlık levhası' (tabula praesentiae) adını verir.

2. Doğa yok olduğu yerde şekil de yok olacağından, doğanın yok olduğunu gösteren levhalar yapmalıdır. Bacon buna, 'çıkarıp atma yöntemi' (rejectiones debitae) veya 'yokluk levhası' (tabula absentiae) adını verir ki, negatif olguların önemini ilk kez görmüş olduğu için bu yöntemi kendisi keşfetmiştir. Bu iki yöntem birbirini tamamlar. Bu, bir olgunun (fait) ilk nedenini kaldırmak suretiyle neticenin kaybolup olmayacağını araştırmak ve bu esasa uygun deneyler yapmak demektir.

3. 'Derece levhası' (tabula graduun). Bu, olguyla artıp eksilen koşulların nedenliğini kabul etmek esasına dayanan deneylerdir.

Bacon, bu üç levhaya, 'ilk bağbozumu' (verdemna prima) adını verir ki, endüksiyonun ilk deneyini teşkil eder. En gerçek endüksiyona kadar yükselebilmek için daha anlamlı olup, endüksiyonu özetlemeye yarayan olguları seçmeyi bilmek gerektir. Bacon buna, 'dayananlar' veya 'imtiyazlı olaylar' (proerogativae) instantiarum) adını verir. Bunların sayısını yirmi bire çıkarır. Her birini örnekleriyle açıklar ve klasik bilgiler arasına girmiş olan 'çaprazlama deneyler'e (instanciae crusis) ayrı bir önem verir.

Bacon, mantığı yenileştirmekle bilimleri de yeni baştan kurmuş olmaktadır ve bu suretle de bilimlerin haysiyet ve onurunu artırmaktadır. Asıl onun niyeti, bilimleri yeniden kurmaktı ve bunu *Instrotio Magna*'sının son bölümlerinde yazacaktı; fakat, bu eseri tamamlayamadı. O, teklif ettiği yöntemlere göre, bilimleri ilerletebilmek için evvelâ bu 'bilimleri sınıflama'ya çalışır. Diderot'nun *Ansiklopedi*'sine, maddelerin dağıtılması bakımından hizmet etmiş olan bu sınıflama, insan zihninin başlıca şu üç fakültesine dayanır: Hafıza, Hayal gücü, Akıl... Hafızadan 'Tarih'; Hayal gücünden 'Şiir'; Akıldan da 'Felsefe' çıkar. Tarih, doğal ve uygar olarak ikiye ayrılır. 'Doğal tarih', göksel cisimlerin tarihi, hava bölgeleri, kuyrukluyıldızlar... karalar, denizler, dağlar, nehirler... vs. ile 'büyük birikintiler' (congregations) adını verdiği öğelerle 'küçük birikintiler' adını verdiği türleri teşkil eder. Şiir de üçe ayrılır: Öykücü şiir, Dramatik şiir, Remzî

(parabolique) şiir... Felsefe ise, Bacon'a göre, aklın konusu olan her şeydir. Felsefe, bilimlerin toplamıdır. Bu da üçe bölünür: Doğa bilimi, İnsanın bilimi, Tanrı'nın bilimi... Tanrı'nın biliminde Kutsal Tanrıbilim, Doğal Tanrıbilim, Pnömatoloji veya Nefisler (esprits) bilimi olmak üzere üçe ayrılır. Doğa bilimi ise, 'spekülatif' veya 'pratik' olur. Bunlardan birincisi; Fizik ve Metafiziği teşkil eder. Fizikte üç bilim vardır: Eşyanın ilkelerinin bilimi, Eşyanın şekillerinin bilimi, Eşyadaki çeşitlenmelerin bilimi... Bu son bilim de, 'Doğal tarih' çeşitlerini içine alan 'Somutlar bilimi' ile türlü cisimlerin özelliklerini inceleyen 'Soyutlar bilimi' ve bu, 'Cisimlerin hareketlerinin bilimi'ni teşkil eder. Fiziğin eklerine gelince: Hareketlerin ölçüsü, Doğal problemler, Eski filozofların duygularına dari bilimlerdir. Metafizik de, Şekiller ve Nedenler bilimi olarak ikiye ayrılır. Pratik doğa bilimleri de, Mekanik ve Doğal bağı bilimlerine ayrılır ki, İnsan servetinin sayılması ve Polychrestes'lerin katalogu da bu bilimin eklerindendir. Matematiklere gelince; bunlar, doğal bilimlerin ekidirler ki, Saf matematik, Tarafsız matematik olmak üzere ikidir. Birincisinde Geometri, Aritmetik ve Cebir vardır; ikincisinde ise, Perspektif (görüntü), Mekanik, Astronomi, Kozmografya, Mimarlık ve Makine sanatı vardır. İnsan bilimi de üçe bölünür: İnsanın kendisinin bilimi, İnsan bedeninin bilimi ve İnsan ruhunun bilimi. Genel olarak insan bilimi, İnsan bireyinin bilimini ihtiva eder ki, bu Sefaletlerin bilimi, İnsan çıkarlarının bilimi ve Ruhla bedenin birleşmesinin bilimi gibi bölümlere ayrılır. Bu son bilimden, Alâmetler (Indications) veya Fizyognomi bilimi ile düşlerin yorumlanmasından söz eden İzlenimler (Impressions) bilimi elde edilir. İnsan bedeninin bilimi, Hekimlik, İnsan bedeninin güzelliğini sağlayan bilim (cosmétique) bedene güç veren (athlétique) bilimle Şehvete dair olan bilimlere ayrılır. Bacon, güzel sanatları, resim, heykel ve musikiyi bu son bilime bağlar. İnsan ruhunun bilimi ise, duyulur (sensible) veya üretilir psikoloji (iradeli hareketler bilimi, duyum bilimi), Kavranılabilir veya Tanrısal psikoloji (ki bunda, evvelâ 'töz' sonra 'fakülteler' bilimi vardır) olarak ikiye ayrılır; bu fakültelerin kullanış ve konusu 'mantık' ve 'ahlâk' gibi iki büyük bilimi oluşturur. Mantık, dört sanata ayrılır: Eşya ve kanıtlar (argumens), icat etmek sanatı; endüksiyon veya kıyasla düşünmeden yahut da analojiden yararlanarak hüküm verme sanatı; hafızada saklama sanatı (mnémotechnie) ve son olarak, münasebette bulunma (communiquer) bilimi ki, nutukların aletleri bilimi (işaretler bilimi, edebî veya felsefî gramer, varlık ve dil bilimi bunun içindedirler). Nutuk verme yönteminin bilimini ihtiva eder. Bacon, 'eleştiri' ve 'pedagoji'yi, bu son bilim zümresinin eki sayar. Ahlâk da genel olarak Hayır bilimi ve Törelerin (moeurs) kültürü veya Ruhun mantığı bilimlerine ayrılır. O, kâhinliği, gözboyacılığı da bilim sayar; bunların ruhsal fakültelere bağlı bilimler olduğunu kabul eder. Toplum halindeki insanın bilimi de, Karşılıklı konuşma bilimi, İş-güç bilimi ve Hükümet bilimine ayrılır.

The Advancement of Learning'in sekizinci kitabında Bacon, hayatta başarı göstermek biliminden de söz eder; ve yükselmek için bir iki kural önerir ki, bunlar kendi hayatının deneylerinden çıkarılmışa benzerler. Bu kuralların başında, kendini ve başkalarını bilmek, dost kazanmak, fakat dostlara fazla güvenmemek... gibi tavsiyeler vardır. Bacon, tüm bilimleri ayrı ayrı ziyaret ettikten sonra, yalnız başına bilimin hiç bir şeye yetmediği sonucuna ulaşır. Şu halde, bilimin yanında evvelce belirtilmiş bir amaç lâzımdır. Yani, bilimle birlikte felsefe gerektir. Felsefe, bilimsel yöntemleri çözen ve bilimsel araştırmaları düzenleştiren (coordonner) ve bunların sonuçları olan bir bilimdir. Felsefesiz bilim, daima sathîdir. İşte bunun içindir ki, bilimin doğaya hükmedebilmemize yardım etmesi için *Novum Organum*'a ihtiyaç vardır.

Bacon'a göre, bilimlerin amacı, "Kanıtlar icat etmek değil, sanatlar icat etmektir" *(De Dignitate..., Praembul)*. Ve biz, olayların nedenlerini, meydana getirdikleri sonuçları öğrenmek için elde etmek isteriz. Bu nedenle, "İnsan aklını, dinin göksel misterlerine uygulamaya çalışmak, yararsız bir çabadır. İmanı ilgileyen şeyi imana" vermelidir (adı geçen eser, I, III, 2). Konularını lâik bir ruh, pozitif ve pratik bir yöntemle incelemeyen bir bilim, henüz skolastiğin baskısından kurtulmamış sayılır. Ona göre, doğada tesadüf yoktur. "Tesadüf, yok olan bir şeyin adıdır" *(Novum Organum,* I, 16). Bacon, bilimin olayları amaçlı nedenlerle açıklamasını da skolastik bir anlayışın ürünü saydığından, reddeder. Bu bakımdan Demokrit'i bütün diğer filozoflardan üstün görür. Hiç bir okulun bu filozof kadar doğanın sırlarını kavramadığına inanır. "Atomlar hipotezi olmadıkça" doğa olaylarının ve maddenin "asla açıklanamayacağı"nı iddia eder. Ona göre, Demokrit, "Tanrı'yı doğadan uzaklaştırarak, amaçlı nedenin karışmadığı bir zorunluluk fikrini getirmiştir" (*De Dignitate...*, III, 4). "Amaçlı nedenler, kısır bakireler olup, hiç bir zaman doğuramazlar". Eskilerin, gözleri önünde bulunan gerçekleri görememeleri, hep gizli ve mistik birtakım nedenleri araştırıp durmalarındandır. Maddecilik (materialisme) sözcüğü XVIII.

yüzyıldan önce pek de kullanılmış değildir. Buna karşın, bu sistemin esaslarını veren de Bacon'dır. Zira, felsefenin gelişmesinde iki yön vardır: Biri, Bacon'dan başlayarak Hobbes, Locke ve XVII. yüzyıl maddeciliğini yaratıp bugüne dek devam eden; diğeri de, Descartes'tan başlayarak Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'e doğru devam eden ruhçu (spiritualiste) okuldur. Bacon'ı maddeciliğin gerçekten kurucusu saymakta tereddüt etmenin veya kabul etmenin nedeni, onun tüm dikkatini yöntem üzerinde yoğunlaştırmış olması ve kendisinin Galile, Kepler, Harvey, Kopernic... gibi kişiliklerin getirdiği bilimsel gerçekleri bilmemesidir (A. Lange, cilt I, s. 216 vd.).

Bacon'ın yasak ettiği biçimlerden biri de, fizikçinin elde ettiği keşifleri, matematik formülleriyle vermeye çalışmasıdır. Matematiğin ayrı bir alanı vardır. Fizikçide gözlemlere, olayların fizik şekillerine bağlanması ve asla bunların soyut ve matematik formülleriyle uğraşmaması lâzımdır. Çünkü, bunlarda yanılmamak olamaz. Şu halde, Bacon'ın sözünü edip durduğu ve keşfedilmesi, bilimin amacını teşkil eden bu olayların şekli nedir? Bu, olayın türlü anlarını (moments) veya bir varlığın türlü karakterini birbirine bağlayan ve Aristo'dan sonra skolastiklerin 'formel neden' (cause formelle) adını verdikleri 'kanun'dur. Onun anlamış olduğu bu 'kanun', kendinden öncekilerin anladığı kanundan farksızdır. Bacon da XVI. yüzyılda baş gösteren büyük keşifler karşısında bilimin son amacı olarak 'felsefe taşı'nı (Pierre Philosophale) görmüştür. Bu bakımdan Alşimi'ye önem verir; onun 'Basit şekiller' adını verdiği şey, bütün cisimlerde ortak olarak var olduğunu zannettiği 'öz'dür (essence), ki bunu elde etmekle, istenildiği kadar ve sunî olarak altın yapılabilir.

Bacon'ın amaçlı nedeni reddetmesinden ötürü, Tanrı varlığının isbatına dair olan kanıtları zayıflatmış olduğunu iddia edenler olmuştur. Josephe de Maistre ölümünden sonra yayınlanan bir eserinde, daha ileri giderek, onu, Ansiklopedicilerin de iddia ettikleri gibi, her çeşit Tanrıtanımazlıkla (Athéisme), ahlâksızlık ve dinsizlikle suçlandırır; hatta Bacon'ı Hıristiyanlık düşmanı sayar (*L'Examen de la Philosophie de Bacon*, 2. cilt, Paris, 1836). Bu eser, hemen tüm filozoflara kör bir kin ve taassupla hücum eder. Oysaki Bacon, endüksiyon yöntemini Tanrıbilimden başka olan bilimlere uygulamış olmakla birlikte, Hıristiyanlığın vahiylerine tamamiyle inanmıştır.

"İçinde sürekli bir düzen gördüğüm evrenin bu büyük makinesi, bir zihin tarafından idare olunmadan kendi kendine hareket ediyor diye inanmaktansa, mitolojinin, Talmud'un, Kur'an'ın, bütün masallarına inanmayı tercih ederim... Sathî bir filozof, tanrısızlığa meyleder. Çok derin bir filozof ise, dine doğru gider. Zira, insan ruhu, ikinci nedenlerin dağınıklığıyle karşılaştığı zaman, bunlar üzerinde durur ve daha ileri gidemez. Fakat, bunların sıralılığını ve aralarındaki konfederasyonu seyrettiği takdirde, ister istemez Tanrı kayrasına (providence) ve Tanrılığa kadar yükselir" (*De l'Athéisme*). Dinsel ilgisizlik, mezheplerin çokluğundandır. Bacon'a göre, "Tanrıtanımazlığın nedenleri şunlardır: Din maddelerinin pek fazla bölünmesi; zira, her bölüm, birbirine hasım olan iki partinin gayretini alevlendirecek olursa, birçokları Tanrısızlığı himaye ederler... Ve nihayet aydınlık dönemleri, daha çok barış, sükûn ve mutluluk dönemleri başlar. Zira, kargaşalık ve düşmanlıklar, insan ruhunu dine meylettirir" (*De l'Athéisme*). Kendisinde felsefe ve Tanrıbilimin kesin olarak ayrıldığını gördüğümüz Bacon'a göre, 'akıl' ve 'algı' vasıtasıyle kazanılan şeylerin dışında kalan her şey, Tanrıbilimin konusuna girmelidir. Bacon için iman bilimden daha asildir, fakat boş ve uydurma inanlar (hurafeler), imansızlıktan daha çok ahlâk ve dine aykırıdır. Dinin misterlerine inanma nisbetinde dinli olabiliriz. Bacon, amaçlı nedeni, yalnız fizikten kovmuştur; yoksa doğal Tanrıbilim için, hatta onu, tanrısal bilgeliğin en değerli kanıtlarını veren bir yöntem saymıştır. Fakat, onun fiziğe uygulanmasını ve yaptıran neden yerine konulmasını istememiştir. *Essais (Denemeler)* adlı eserinde Tanrıtanımazlara karşı, pek imanlı bazı fikirler ileri sürdüğü görülür (*Sermon Fid*, 16). Kâğıtları arasında bulunmuş olan *Kutsal Düşünceler* ve *İmanın İtirafı* başlıklarını taşıyan parçalardan onun dinsiz olmadığı anlaşılır.

Ahlâka dair düşüncelerini, daha çok *Denemeler*'inde buluruz. Diğer eserlerinin şurasında burasında da, dağınık olarak hem kendi karakterini, hem de bu konuya dair olan inançlarını açığa vuran fikir ve özdeyişlerin serpildiği görülür. Siyasî düşünceleriyle psikolojiyi ilgileyen düşünceleri de ahlâkla karışık bir durumdadır; ona göre ahlâk, "seçilmiş olan örneklere ulaşmayı gösteren, bir bilimdir". Faaliyet hayatı dalınç (contemplation) hayatından üstünse de, Bacon, bu iki hayat biçiminden birini diğerine tercih etmiş görünmez. O, Seneka gibi, hem filozof, hem de devlet adamı olmaktan hoşlandığı için, bilimsel çalışmaların kendi kendilerine bir gaye veya bilgelik sayılamayacağını ve aksiyona uygulanmayan bilimin, sadece soluk ve akademik bir öğünmeden başka bir şey olamayacağını hissetmiştir. "Usta insanlar, etütleri mahkûm ederler; basit insanlar ise, bunlara hayrandırlar; bilgeler ise, onları

kullanırlar. Zira, etütler, kendilerinin nasıl kullanılacaklarını öğretmezler" (*Des Studes*). Sokrat gibi "felsefesiz yaşayamadığını" anlatan Bacon, *Eskilerin Bilgeliği* adlı eserinde ve 1592' de yayımlanan *Bilgiyi Övme*'sinde, felsefeye karşı duyduğu ilgi ve heyecanın derinliğine rağmen, *Denemeler*'inde, felsefeyle politika arasında karar verememiş görünür. Onun tutkularla dolu olan hayatı, genel menfaati, bireysel menfaatten üstün görmesine engel olmamıştır. Ruhu başarıyla îdare edebilmek için, insan karakter ve tutkularının iyi incelenmesi gerektiği gibi, alışkanlıkla eğitimin, kitapların muaşeret kurallarının ve kanunların etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu spekülatif tavsiyeler, ancak ahlâkı bir bilim olarak kurmak içindir. Fakat, bir aksiyon olarak ahlâk, insanın ve eşyanın tabiatına uygun olan hareketlerden ibarettir: "Kendini sevinmekten, korkudan ve arzudan koru" gibi tavsiyeler, "zayıf, güvensiz, günahtan çekinen bir ruha delâlet ederler. Gerçekten, filozof doktrinlerinden birçoğu, fazla utangaç ve insan için eşyanın tabiatına uymayan birçok tedbirlere baş vurmaktadırlar. Örneğin, ölüm korkusunu gidermek için, bu korkuyu artırmaktan başka bir şey yapamazlar. Zira insan hayatı bu doktrinler için bir alıştırmadan çok bir savaştır ve ölüm bunun çıraklığıdır. Kendisine karşı sürekli bir surette savunulan bir düşmanın korkunç olmaması imkânsızdır" (*The Adven, of Lear,* VII, 2). Epikürcülüğün tamamıyle aleyhinde olan Bacon, ilgisizlikle (apathie) geçecek bir ömrü uzatmanın ne işe yarayacağını sorar; bunun zaten zamanından önce ölmek demek olduğuna inanır. Büsbütün ilgisiz kalmaya insanın içgüdüleri de engeldir. Aldığımız eğitim ve bilgiye rağmen içgüdüler, harekete geçerler. Bunlar, Esobe'un bir genç kız şekline girmiş olup, sofra başında yemek yerken işittiği fare tıkırtısına dayanamayarak atılan kedi masalındaki kahramanına benzerler. O, hazları aşırı bir duruma getirmektense, çeşitlendirmenin daha yararlı olduğunu, zira gençliğin gücü sayesinde fark edilmeyen zararların ihtiyarlıkta ödendiğini anlatır. Bacon, Machiavel ve ona benzeyen yazarların tavsiye ettikleri ahlâk kurallarını beğenir. Zira bunlar, olması gereken insanı değil, gerçekte olan insanı ve bu insanın yaptıklarını açıkça ilân etmişlerdir.

Aile hakkındaki düşüncelerinde de gerçekçi (realiste) bir ahlâkın izleri vardır: "Evlenmiş bir adam, evliliğin ilk gününden itibaren yedi yılda ihtiyarlamış olur" (*Lord Burghley'e Mektup,* 1606). Ona göre aile, büyük teşebbüslere engeldir. Aşkın aşırılığı ise, şaşılacak şeydir. Büyük insanlarda liyakat sahibi olanların kendilerini budalaca aşka kaptırdıkları görülemez. Bu, Bacon'a göre: "Büyük ruhlar ve büyük işlerin aşkla uzlaşamadığı"na delâlet eder (*De l'Amour*). Bacon, dostluğa aşktan fazla değer verirse de, bu konuda şüpheci görünür: "Bu âlemde dostluk, eşitler arasında pek az bulunur. Ancak alın yazıları birbirini anlamaya müsaade ederse, üstünlerle aşağılar arasında bulunabilir"; "Sırlarını açmak için dosttan yoksun olanlar, kendi kendilerini yermeye mecbur olurlar".

Denemeler'inde savunduğu 'politika', daha çok muhafazakârlıktır. Bacon, güçlü bir merkezî kudret ister. Hükümetin en iyi şekli, monarşi'dir. Bir devletin niteliği, otoritenin merkezîleşmesine göre değişir. Devleti idare etmekte üç önemli nokta vardır: "Hazırlık, tartışma-sınama, icra"; "Çabuk hareket etmek isterseniz büyük sayıda sınamalara güveniniz; fakat, az bir miktarını, hazırlık ve icraya tahsis ediniz". Bacon, askerliğe taraftardır. Yurttaşlardan savaş kabiliyetini kaldırdığı için endüstrinin gelişmesinden şikâyet eder. Uzun bir barış döneminin insanlardaki savaş ruhunu uyutacağına inanır. Aristo'ya rağmen ihtilâllerden çekinmek için bazı öğütler verir; ve ihtilâlin nedenlerini anlatır. Örneğin, "dinde yapılan yenilikler, vergiler, kanun ve âdetlerin bozulması, imtiyazların kaldırılması, genel baskı, liyakatsız insanların ileri mevkilere gelmesi..." Bunlar, memnun olmayan halkın bütün güçlerini müşterek dava için birleştirmesini sağlarlar. Her devlet adamının takip ettiği plan, düşmanlarını dağıtıp dostlarını birleştirmektir. "İhtilâllerin doğmasına engel olmak için en iyi çare, servetlerin adaletle dağıtılmasıdır. Dağıtılmayan para, iyiliği olmayan gübre gibidir". Bundan maksadı, ne sosyalizm, ne de demokrasidir. Zira Bacon, zamanında öğrenimden yoksun olan halka güvenmez. "En aşağı dalkavukluk, halka yönetilendir". O, kendisini alkışlayan halkı görünce: "Ben onlara ne kötülük yaptım?" diye soran Phosion'un bu gerçeği pek iyi anladığını ileri sürer (*The Adven, of Lear,* VI, 8). Bacon, kralın filozof olmasını, idarenin aristokrasiye dayanmasını ve çiftçilerin arazi sahibi olmalarını ister.

Bacon, Eflatun gibi hayalî bir toplum, bir devlet ütopyasına da kapılmıştır. *Nova Atlantis (Yeni Atlantis)* adlı eseri, onun hayalinde yaşayan ideal bir âlemdir. Bu eser, ölümünden iki yıl önce yayımlanmıştır. Eflatun, *Timée*'sinde, Batı Okyanusunda kaybolmuş olan bir eski Atlantis efsanesinden söz etmişti. Bacon da, kral Charles I. a ithaf ettiği bu yarım kalmış eserinde, her çeşit bilim ve sanat adamlarının idare ettiği, politikacıların, nutukların, yalanların, meclislerin bulunmadığı bir devlet tasarlar. "Bu devletin amacı, nedenlerin ve eşyada-

ki devinimlerin sırlarını bilmek, bütün olabilen şeyleri gerçeklendirinceye dek ve insan egemenliğinin sınırlarına uzanmayı bilmektir" (*The New Altantis*, s. 34). Bu devlette, ticaret maksadıyle başkalarının topraklarına saldırmak hırsı olmadığı gibi, burada altının, pahalı taşların ve ipekli maddelerin de bir değeri yoktur. Yani, "Tanrı'nın ilk yaratığı olan 'ışın'ı elde etmek ve âlemin her bölümünde ilerlemenin ışıklarını kazanmak" savaşından başka bir amaç yoktur. Süleymanın evi denilen bir saraydan idare edilen bu hükümetin, on iki yıl yabancı ve uygar illerde dolaşan elçileri, oralardaki bütün yenilik ve keşifleri öğrenerek *Yeni Atlantis*'e getirirler. Birbiri arkasından gidip gelen bu elçilerin sürekli ve dikkatli araştırmaları dolayısıyle bu yeni ada, dünyanın bütün bilgi ve keşiflerinden haber alır. Bacon'ın tasarladığı bu yeni hükümet, âdeta geniş bir enstitü, bir bilim ve sanat akademisidir ki, üyeleri ebedî bir barış içinde, her çeşit hastalıkları iyileştirmeye, hayatı "olabildiği kadar kolay, rahat, mutlu ve zevkli yapmaya" çalışan insanlardır.

Bacon'ın değeri ve hizmeti nedir? Bu konuyu filozofun lehinde inceleyenler kadar da, aleyhinde inceleyenler vardır. Tarafsız ve nesnel bir gözle onun hakkını verenlerin ulaştıkları sonuç şudur: Bacon, Eflatun gibi, "Her şeyi yüksek bir kayanın tepesinden seyreden yüce bir deha" olmak istemiştir. Onun gücü kadar zaafını, birlik tutkusu, düzenleştirici dehasının kanaatlarını hemen tüm bilimler üzerine germek arzusu teşkil eder. O, her şeyden önce, Rönesans'ın belli ve iyimser zekâlarının beliğ bir yorumcusu olmuştur. Hiç kimse onun kadar başka düşünürler üzerinde, bir uyarıcı rolünü oynamamıştır. İngiliz Krallık Cemiyeti, —ki, büyük bir bilim kurumudur— onun ilhamıyle meydana gelmiştir. Bu cemiyetin örneği Bacon olmuştur. Diderot, *Ansiklopedi*'sinin başlangıcında: "Bu büyük eserin gerçeklenmesinde, bilim ve sanatların evrensel diksiyonerinin bir planını, bilim ve sanatların bulunmadığı bir dönemde çizmiş olan şansölye Bacon'a borçlu olduğunu yazmaktadır. D'Alembert, Bacon için: "Filozofların en büyüğü, en evrenseli ve en beliği" der. Onu Fransa'ya Voltaire, *İngiliz Mektupları* adlı eseriyle tanıttı. Bundan sonradır ki o, filozoflar ve Ansiklopedi yazarları tarafından insanlığın kurtarıcısı ve en yüksek felsefe dehasına sahip bir kişilik olarak tanındı. Convention idaresi, Bacon'ın bütün eserlerini devlet hesabına bastırmıştır. İngiltere'deki, düşünce evrimi, Bacon'ın düşüncelerine bağlıdır. Kâtibi olan Hobbes'a mutlak maddecilik ilhamı ondan gelmiş ve Locke'un görgücü psikolojisi, onun endüksiyon yönteminden doğmuştur. Bentham da, faydacılık (utilitarisme) doktrinine onun etkisiyle ulaşmıştır. Terbiyeci Comenius'un düşüncelerine kaynak olan Bacon'ın düşünceleridir. Bazen onu, çağdaş duyumculuğun (sensualisme) babası da sayarlar. Bundan, bilimin insana fayda sağlayan teknik çalışmaları amaç edinmesini istediği anlatılıyorsa doğrudur. Fakat fikirlerimizin duyumlardan geldiğini savunmuştur, zannediliyorsa, yanlıştır. Endüksiyon yöntemi, öteden beri Sokrat, Galile... vb. taraflarından da kullanılmıştı. Bacon, âdeta Copernic, Képlere... vb.'nın çalışmalarından da habersizdir. Buna rağmen o, Aristo'dan ve skolastikten kurtulmaya çalışan bir dönemde, bu ihtiyaç ve ruh halini tüm cesaret ve gücüyle açıklayıp savunmuş ve gereken araçlarla yolları göstermiştir. Bu nedenle, deneysel yöntemi yaratmış; fakat skolastiklerin 'a priori' yargılarına dayanan bir bilim yöntemini yıkmak suretiyle, adını ebedîleştirmiştir. Orijinal bir sistemi olmayan Bacon, pozitif bilimin önem ve değerini artırmak işinde ön sırada bulunan filozoflardan biridir. Bunun içindir ki o, görgücülüğün babası sayıldığı gibi, yeni çağ pozitivizminin de müjdecisi sayılır. Bacon, eskiler gibi spekülatif ve soyut kurallar sunmamış, endüksiyon ve deneylemenin nasıl kullanılabileceklerine dair binlerce kişisel, somut gözlem ve örnekler vererek hem yöntem bilimini (*Methodologie*) kurmuş, hem de bilim anlayışını değiştirmiş ve bilimlerin gelişmesine yarayan yeni ufuklar açmıştır. O, bilimle felsefenin bağlılığını ve bunun dışında kalan bir metafiziğin boşluğunu ilk kez ileri sürenlerdendir. Bu suretle bütün deneysel bilimleri de içine alan 'İlk felsefe'yi, metafizikten kesin olarak ayırmış ve 'Kısır bakireler' adını verdiği araçlı nedenleri metafiziğe konu olarak vermiş ve bilimden atmıştır. Artık Bacon'dan itibaren bilimle Tanrıbilim, felsefeyle iman, akılla zihin, açık bir şekilde birbirlerinden ayrılmışlardır. O, "İnsanlar ayakta duran hayvanlar değil, ölümsüz tanrılardır"; "Yaratan, bize evrenle eşit ruhlar ve doyurulamaz bir âlem vermiştir". Ve "insan için olamaz denebilecek hiç bir şey yoktur" diye düşünmekle, bilime, insan deha ve iradesine olan inanç ve güvenini ilân etmiştir. Bunlar, onun yalnız kişisel tutkularının bir ifadesi değil, aynı zamanda bilim yoluyle insanın mutlu olacağına emin olan iyimser ruhunun da bir ifadesidirler. Bununla birlikte o, cinleri, maddî güçler ve öğeler gibi kabul ve her çeşit hurafe ve saçma inançların doğruluğunu savunur: Cisimlere, hayale benzeyen bir yetenek de verir; hatta mıknatısın demiri tanıma özelliğine sahip olduğunu, sempati ve antipati duygularına malik olan ruhların doğal olayları meydana getirdiğine inandığı da bir gerçektir. Kötü

gözün (nazar) etkisini de kabul eden Bacon, ruhların âdeta canlılarınkine benzeyen niteliklerini sayar ve bunların elleriyle ayakları olmadığını da söyler. Bilimleri yeniden kurma iddiasında olan bu büyük adamın, bu çeşit inançları gariptir. Fakat, tüm bunlar, yaşadığı dönemde pek ileri gitmiş olan ve herkesin inandığı simya (alşimi) bilimiyle théosophei'nin ürünüdürler. Onun politika hayatında görülen kusurlar, Voltaire'in naklettiği gibi büyüklüğü yanında bir hiç sayılabilir.

Bacon'ın değerini anlatan eserler şunlardır: Ad. Lasson, *Uber Bacons Wiscenschafte,* (Prinzipien, Berlin, 1860); J. de Liebig, *Ueber F. Bacon von Verulam und die Methode der Natur Forschuns* (Münich, 1863); Muk. Alb., Desjardins, *De Jure Apud Fr. Baconem* (Paris, 1862).

Bacon'ın eserlerinden bir kısmı sağlığında yayımlanmıştır. Bütün eserleri ancak ölümünden yüz yıl sonra bir araya getirilmiştir. Bunlardan en güvenileni, Blackbourn tarafından 1730'da Londra'da 4 cilt olarak basılandır. 1765' de Londra'da 5 cilt olarak basılan ise, daha tam ve mükemmeldir. 1825 ve 1836'da yine Londra'da Bazil Montagu'nün bastırdığı 12 ciltte, Bacon'ın Latince eserleri İngilizceye çevrilerek eklenmiştir. Bu baskı öncekinden üstündür. Bunda her çeşit açımlamalar (şerh) da vardır. Fransızcaya şu adla çevrilmiştir: M. Bouillet, *Oeuvres Philosophiques de Bacon* (3 cilt, Paris, 1834-1835). Fransa'da ilk çıkan eser bu olmuştur. Bunda Bacon hakkında notlar vardır. Bir de Ant. Lasalle'ın yayımladığı 15 ciltlik: *Oeuvres de F. Bacon Chancelier d'Angleterre* (1800-1803) vardır ki bu, Fransız hükümetinin yardımıyle basılmıştır. İçinde, eleştiri, tarih ve edebiyatı ilgileyen notlar da vardır. Bu esere güvenilmez. Çünkü, içinden, dine uygun olmadığı zannedilen fikirler kaldırıldığı gibi, çevirme yanılmaları da vardır. *Bacon'ın Felsefi Eserleri* adında Charpentier kolleksiyonunda 2 ciltlik bir eser basılmıştır. Külliyatının son bir baskısı da 1857-1859'da çıkmıştır (7 cilt).

Bacon'ın hayatını, kendi kâtip ve rahibi olan William Rawley yazmış, 1658'de filozofun basılmamış bir eserinin başına koymuştur. W. Dudgal, Th. Tennison, *Baconiana*'sında (1679) bu biyografiyi naklettiği gibi, Robert Stephens (Londra, 1734); David Mallet (1740) de yayımlamışlardır. Bu son yazarınki, 1755'de Pouillot, 1788'de Bertin tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Bacon'ın hayatı daha birçok kişiler tarafından yazılmıştır; *Essays*'ı Von E. Schükking Almancaya çevirmiştir (1940). Bu eseri Saffet Korkut *Denemeler* başlığıyle dilimize çevirdi (M.E.B.).

Bacon'ın eserlerinden başlıcalarının adları şunlardır: *De Interpretatione Naturoe Proemium (Doğayı Yorumlamaya Giriş,* 1603); *Redargutio Philosophiarum (Filozofların Eleştirisi,* 1609); *The Advencement of Learning (Bilgilerin İlerlemesi,* 1630-1605); Bu eser evvelâ şu adla Latinceye çevrilmişti: *De Dignitaté et Augmenıts Scientiarum (Bilimlerin Onuru ve Çoğalması,* 1622); *Cogitate et Visa (Düşünülmüş ve Görülmüş Şeyler,* 1706); *Filum Labyrinthi (Labirent Geçitleri,* 1606); *Novum Organum (Yeni Organon,* 1608-1620); *Descripti Globi Intellectualis (Zihin Küresinin Betimlemesi,* 1612); *Sylva Sylvarum (Ormanların Ormanı,* 1624); *De Principiis (İlkeler,* 1621); *The New Atlantis (Yeni Atlantis,* 1624). Bu son eserle *Bilgilerin İlerlemesi*'nden başkası hep Latince yazılmışlardır. Yalnız sonuncusunu Bacon, kâtibiyle birlikte Avrupa'ya tanıtmak için sonradan Latinceye çevirmiştir.

Bkz. Daleyre, *Analyse de la Philosophie de Bacon* (2 cilt, Genève, 1801); Eymery, *le Cristianisme de Bacon* (2 cilt, Paris, 1799); Joseph de Maistre, *l'Axamen de la Philosophie de Bacon* (2 cilt, Paris, 1836); Huet, *de Baconis Verulamii Philosophia* (Paris, 1838); Ch. de Remusat, *Bacon, sa vit, son Temps, sa Philosophie* (Paris, 1857); Nicol, *Bacon* (İngilizcedir, Londra, 1886); E. Rabier, *Logiqtıe* (Paris, 1886); *Chaignet et Sèdail, de l'Influence des Travaux de Bacon et de Descartes sur le Marche de l'Esprit Humain* (Bordeaux, 1865); Kuno Fischer, *F. Bacon von Verulam, Die Realphilos, und ihr Zeitalter* (Leipzig, 1865, 2 nci baskı); Fındıkoglu Z. Fahri, *Metodoloji Nazariyeleri* (Istanbul, 1950; s. 141-195. Yazarın, İş Mecmuası, sayı: 26-42'deki *İçtimaî Mesele* başlıklı makalesi); P. Lemaire, *Bacon* (Paris, 1913); bunlardan başka, Bacon'ı incelemek için bütün tanınmış felsefe tarihlerine baş vurulabilir. Fazla olarak, M. Macaulay'ın *Edimbourg dergisi*'ndeki yazısına bakmalıdır (temmuz, 1837). Bu yazının bir kısmı *Revue Britanique*'in ağustos ve bunu takip eden aylardaki nüshalarında Fransızcaya çevrilmiştir. Buna *Revue Française et Etrangère*'de Benjamin Lafaye, önemli bir karşılık vermiştir. Ayrıca, Gassendi'nin *Logique* ve Voltaire'in *Les Lettres sur les Anglais*'ine, Hume'ün *İngiltere Tarihi*'ne, *Büyük Fransız Ansiklopedi*'nin *Başlangıç Nutku*'na, Condillac'ın *Essai sur les Connaissances Humaine*'ine, Destutt de Tracy'nin *Logique*'indeki *Başlangıç*'a da baş vurulmalıdır. Kuno Fischer, *Fr. B. und Seine Schule* (1923; 4. baskı); W. Frost, *B. und die Naturphilosophie* (1927); Le Walter, *Fr. B.* (1939) önemlidirler. F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon* (1948); J. G. Growther, *Francis Bacon* (1960)

BACON, Roger. Bazılarına göre 1210'da, birçoklarına göre de 1214'de Sommerset kontluğunda Ilchester'de doğdu. 11 haziran 1294'de Oxford'da öldü. Kimyacı, fizikçi, matematikçi, doktor ve astronomi bilgini de olan bir İngiliz filozofudur. Asil ve çok zengin bir ailenin oğludur. Kilise görevlerine hazırlanmak üzere Oxford Üniversitesine gitmiş, orada şüp-

heli görülen ve alçaltılan bilimleri yüceltmek için aralarında dostluk ve birlik bulunan, bağımsız kişiliğe sahip ve o zamanın ünlü birkaç profesörüne rastlamıştır. Bunlar arasından daha çok Kocabaş Robert, kendisinin ölünceye dek dostu ve koruyucusu kalmıştır. Bu dönemde Oxford, skolastik disiplinine karşı gelen cesur bir durumdaydı. Zaman zaman kilise tarafından takiplere uğradığı halde, az çok özgür düşünceye sadık bir okuldu. Bacon, üstatlarının derslerinden kendi dinamik kişiliğine uygun ilhamlar aldı. Kral Henri II.e karşı yiğitçe sarf ettiği sözler dolayısıyle baronlar ve papazlar heyeti tarafından açıktan açığa azarlandı (1233). Bunun üzerine Fransa'ya geçti ve Paris Üniversitesinde doktorasını vermek istedi. Bu tarihlerde Paris, skolastiklerin en parlak bir devrini yaşıyordu. Mistikler, gezimciler (péripatéticiens), panteizme bağlı olanlar. İbn-i Sinacılar, şüpheciler üniversite kürsülerinde ve Dilenciler tarikatındakiler (Ordres mandiants) hep faaliyet halindeydiler. Bacon, bu profesörlerden hiç birine karşı yakınlık duymamış, hiç kimsenin tanımadığı ve yalnız kendisinin tanıdığı bir kişiye bağlanmıştır. Bacon'ın anlattığına göre, bu adam, kalabalıktan, tartışmadan ve ünden korkan bir münzeviydi. Aynı zamanda, sözcük savaşlarından ve metafizikten nefret ediyordu. Tümeller hakkındaki tartışmaların azıttığı dönemlerde o, hayatını laboratuvarında madenleri eritmekle, savaşa, tarıma, sanatlara yarayacak aletleri icat etmekle geçirirdi. Arapça, İbranice, Yunanca, Keldanice biliyor, alşimi, matematik, optik ve doktorlukla uğraşıyor, öğrencisi olan Bacon'a da bunları öğretmiş bulunuyordu. Fazla olarak Bacon'a, gözlem zevkini vermiş, hiç bir şeyi küçümsememesini ve en geri zekâlara bile sormaktan çekinmemesini, ellerini de zekâsı kadar kullanmaya alıştırmasını öğretmişti. Bu kişinin adı, Bacon'ın anlattığına göre, Pierre de Maricourt denilen Picard' dır ve *De Magnete* adında bir eseri vardır, ki bu kitabın üstündeki adı, Pierre Péregrin'dir.



Bacon, bu dönemde sade bir papazdı ve nedenini bilmediğimiz bir olay yüzünden Fransisken tarikatına girmişti. 1250'ye doğru, Oxford'a döndü. Orada verdiği derslerde öyle bir ün kazandı ki, bir süre halk efsaneleri arasında adı ve fikirleri dolaştı durdu. Burada geçen beş altı yılı, hayatının en güzel ve rahat bir dönemidir. Fakat, yavaş yavaş atılganlığı, meslektaşlarını küçümsemesi ve o dönemdeki yetkili kişilerden nefreti, öğretimi yenileştirmek için sarf ettiği gayret, kendisine karşı büyüklerin güvensizlik ve düşmanlığını davet etti. O zaman tarikatın başkanı oldu; Jean de Fidanza, Bacon'ı anlayacak ve hoş görecek seviyede bir papaz değildi.

Bu adam, 1257'de Oxford'u terk etmesi için Bacon'ı zorladı ve Paris'te bulunan bir manastıra hapsettirdi. On yıl kendisine çeşitli işkenceler yapıldı. Bir asi saydıkları Bacon'ı, yazmaktan, okumaktan ve okutmaktan mahrum ettikleri gibi, her itaatsizliğine karşı da, ayrıca yalnız ekmek ve su vermek, malını zaptetmek gibi cezalar verildi. Bununla birlikte, kendi anlattığına göre, bilgisiz ve zavallı bir papaz, ona acımış, yardım etmiş, Bacon da ona verdiği derslerde, bu adını gizlediği adamı, zamanının en büyük bilginlerinden biri yapmıştır. 1265'de IV. Clement adıyle papa olan bir din bilgini, onu serbest bırakmaya cesaret etmemekle birlikte, Bacon'a, fikirlerini yazıp kendisine yollamasını emreden bir mektup gönderdi. O, bu eseri yazabilmek için bir kitaplığa muhtaçtı. Buna izin verilmediği gibi, kendisine kâğıt da verilmedi. Bacon'ın serveti kalmamıştı. Kardeşlerinin serveti de, iç savaşlarda yok olmuştu. Kendisi gibi yoksul olan bazı arkadaşlarının paralarını sarfetti. İşte bu zorluklar içinde *Opus Majus* adlı eserini yazarak 1267'de, kendi eliyle papaya vermesi için, öğrencisi olan papaza teslim etti. Bunun arkasından da *Opus Minus* ve *Opus Tertium* adında iki önemli eser daha yazdı. Bu son eserin, ithaf için ayırdığı bölümünde, başına gelen tüm felâketleri, acıklı bir dille anlatmıştı. Bunun üzerine papa, Bacon'ın dehasını anlamış olacak ki, yetkisini kullanarak onun serbest bırakılmasını emretti. Bunun üzerine Bacon, Paris'i terk ederek Oxford'a geldi. Kendisini koruyan papa sayesinde, eğitim sistemini değiştirerek insanlığa yeni bir ufuk açmak umudundayken, 1268' de bu nüfuzlu adam öldü ve düşmanları, kendisini yeniden büyücülükle ve imansızlıkla suçlandırmak suretiyle ayaklandılar. 1278'de yeniden hapse mahkûm edilen Bacon, on dört yıl daha özgürlüğünden yoksun edildi. Çünkü o, ne zamanı, ne de mensup olduğu tarikatı seviyordu. O, bir asiydi. Hem Fransiskenlerin, hem de Dominikenlerin pek saygı duydukları Halès'li Alexandre, Albert ve Thomas'ya karşı en ufak bir saygısı yoktu. Bacon, kiliseye hücum etmiş, Roma kilisesinin âdet, tutku ve münasebetsizliklerini hor görmüştü. Ne devlet, ne de o zamanlar pek nüfuzlu olan hukukçu-

lar onun eleştirilerinden uzak kalmış ve hatta öğrendikleri şeylerin boşluk ve yanlışlığını ileri sürerek, o dönemin öğrenci ve öğretmenleriyle de şiddetle alay etmişti. Bütün bu cüretleri, her sınıftan kendisine bir hayli düşman kazandırdı. Asıl onun suçu, İbn-i Sina'nın ve ona bağlı olanlardan bazılarının inandığı gibi, dinlerin meydana çıkmasıyle yıldızlar arasında ilişki görmesi ve böylece dinin kaynağını doğanın düzenli olaylarına bağlamış olmasıdır. İşte bu suçlar yüzünden Bacon, 1292 tarihine dek İngiltere veya Fransa'da, bir manastır zindanında gömülmüş ve bir satır bile yazmamıştır. Papalıktaki bir değişme ve kendini anlayabilmiş olan nüfuzlu bir adamın teşebbüsüyle Bacon, 78 yaşında olduğu halde serbest bırakıldı. Kendisinin 80 yıllık elemli bir yaşamdan sonde 1294'de öldüğü anlaşılmaktadır. Ölüm döşeğindeyken söylediği şu acı sözler, onun büyük ülküsüyle, çektiklerini çok iyi anlatır: "Bilgisizliği yıkmak için kendime çektirdiğim sonsuz acılara pişmanım". Halk onu, yıllarca, harikalarla uğraşmış bir büyücü olarak hatırlamıştır.

Zamanında 'Doktor Mirabilis', yani, Hayret ve takdire lâyık doktor unvanını almış olan Bacon'ın pek çok eser yazmış olduğunu iddia edenler vardır. Ölümünden sonra da eserlerinden öç almak için papazlar, onun kitaplarını parçalatmış ve yaktırmışlardır. Bu iddia, eserlerinin, gerek Fransa'da, gerek İngiltere'deki kitapsaraylarında bulunan bazı bölümlerinin her birini veya ele geçen parçalarını birer ayrı kitap zannetmekten doğmuştur. Oysaki Bacon'ın birbirini tamamlayan ve kendi anlayışına göre bütün bilimleri içine alan beş büyük eseri vardır:

1. *Opus Majus,* yedi bölümdür ve şu bahisleri taşır: İnsan bilgisizliğinin nedenleri; felsefe ile Tanrıbilimin ilgisi; diller bilimi; fizik ve astronomide matematiğin yararı; takvim ve coğrafyanın yenileştirilmesi; deneysel bilimler ve ahlâk. (Bu eser, E. Brehier'e göre, sekiz bölümdür).

2. *Opus Minus,* bundan öncekini açıklamak için yazılmıştır. Altı bölümdür ki, bunlar: Giriş; pratik alşimiye dair; birinci eserin özeti; Tanrıbilimin yedi eksiği; teorik alşimi; astronomi gibi bahislerdir.

3. *Opus Tertium,* beş bölümdür. Clement IV. a mektup; mantık; matematik; fizik; metafizik ve ahlâk bu bölümleri teşkil eder. Bu bölümlerin çoğu ve daha çok Bacon'ın bütün felsefesini içine alan dördüncü bölüm tam olarak korunabilmiştir. Bu üç eser, 1267 ve 1268 yıllarında yazılmıştır.

4. *Compendium Philosophioe* (1272). Altı bölümdür ve önceki üç eserin tekrarı gibidir. Fakat, *Giriş* kısmı önemlidir. Bunda Bacon, üniversitelere, kiliseye, hukukçulara, hükümdarlara şiddetle hücum eder.

5. *Compendium Studii Theologioe* (1292). Bacon'ın bu son eserinden bir iki parça kalmıştır. Bunlardan başka, Aristo'nun Fizik ve Metafiziğine dair yorumlamalarıyle takvime dair eserleri vardır. *Opus Majus*'den seçilmiş olan bazı parçalar toplanarak türlü adlarla yayımlanmıştır.

Bütün bu eserler, Bacon'ın, XIII. yüzyılın büyük filozofları arasında seçkin bir yer tuttuğuna delâlet ederler. Bacon'ı, o çağ filozoflarından ayıran nitelik, tuhaf bir orijinalliğe sahip olmasıdır. Onun büyüklüğü, yeni bir doktrin yaratmasından çok, yöntemler hakkında ve zamanının doktrinlerine dair yaptığı eleştirilerden gelmektedir. Bacon, skolastikler arasında kaybolmuş olan bir Rönesans adamıdır. Onda XIV. yüzyılın tutkuları, peşin yargıları (prejugés) ve yanılsamaları (illusions) vardır. Çağdaşlarıyle anlaşabildiği tek nokta, felsefeyle Tanrıbilimin bir ve aynı bilim olduğunu okutması ve bunların, ancak biri açık, diğeri kapalı olan iki el kadar birbirinden farklı olduğuna inanmış bulunmasıdır. Bununla birlikte, onun bu anlayışında başka bir özellik vardır: O, felsefeyle Tanrıbilim arasında bir ittifak görür; ve asla birinciyi ikincinin kölesi saymaz; felsefenin özgürlüğünü korumak şartıyle, onu daha saygıya değer bir duruma getirir. Bu amaçladır ki, İbn-i Sina'nın 'aktif entellekt' teorisini biraz değiştirerek savunur: Bir tek akıl vardır ki, tüm zekâları harekete getirir; ve onları güçten (puissance) edime (acte) geçirir. Nasıl ki tüm gözleri aydınlatan da Tanrı'nın kendisidir. Şu halde bir gerçek vahiy (révélation) vardır ki, her yerde ve her zaman bilgeleri ve bilginleri irşad eder. Düşünülebilen her şey tanrısaldır. Bilimle din bir aynı parlaklığın iki ışınından başka bir şey değildir. Eflatun, Aristo ve İslâm filozofları da bunu fark etmişlerdir. Filozofların bazen aldandıkları doğrudur; fakat velîlerin (les saintes) de yanıldıkları görülmektedir. O, bilimin tanrısal bir kaynağı olmadığına inanmakla kalmaz, aynı zamanda bilimi erdemle karıştırır. Günahkârların bilgisiz olduklarına ve gerçeğin iyiliğine inanır. Bundan da anlaşılır ki Bacon, felsefeyi, skolastikler gibi anlamıyor ve onların felsefeye uyguladıkları yönteme de riayet etmiyor.

Skolastik yöntemin esası, bazı kitapların otoritelerine bağlanmak ve dedüksiyonu kullanmaktır. Bacon, geleneği kabul etmez; kıyasa ihtiyatla yer verir. Bunların yerine deneyin kullanılmasını ister. Zira, ona göre, hiç bir yerde söz götürmez otorite olmadığı gibi, kutsal kitaplar da iyi anlaşılmamış ve başka dillere

iyi çevrilmemiştir. Nitekim, kilise babaları da kendi aralarında tam bir uzlaşma başarısını gösterememişlerdir. Filozoflarda da bu yanılmalar ve anlaşmazlıklar vardır. Aristo bile bazen yanlış bilgiler veriyor ve esasen bütün olarak ele geçmemiş olan eserleri, liyakatsiz kimseler tarafından başka dillere çevrilmiş olduklarından, yanlışlarla doludur. Bacon, "Bunlar elimde olsaydı hepsini yakardım; çünkü bunlar, zaman kaybettirmekten, zihni şaşırtmaktan ve bilgisizliği yaymaktan başka bir işe yaramazlar" der. İbn-i Sina'da kişisel bir fikir bulunamayacağı gibi, İbn-i Rüşd'de rastlanan bazı büyük fikirlerin de nereden alındıklarını bilemeyiz. Fransisken başkanları (Halese'li Alexandre ve Büyük Albert), ne bilim dilini biliyorlar, ne de fizik bilimini... Geriye Akinalı Thomas kalır ki, bu da Bacon'a göre, öğrenci olmadan öğretmen olmuş bir zavallıdır.

Bu adamlar, hatta İsa'nın düşüncelerine bile uymuş değildirler. Şüphesiz ki, halk bunlara hayrandır. Fakat halk, peşin yargılarla sapıtmış, ahmak, her çeşit yeniliğe karşı gelen ve yeniliğe hizmet edenleri lânetlemeye hazır bir sürüdür. İki yıl İsa'nın vaızlarıyle aydınlandıktan sonra, "Çarmıha geriniz!.." diye bağıran o sürüdür. Halkın kabulü, yanılmanın en pekin (certaine) bir işaretidir. Bacon, bu protestoları, sürekli bir surette yirmi beş yıl tekrarlayıp durmuştur ki, bunlardan yanılmanın nedeni olan şu dört noktayı toplayabiliriz: Sahte otoriteler; Görenek; Halkın ahmaklığı; Bilginlerin budalaca gururları.

Özet olarak denebilir ki Bacon, yaşadığı çağın kusurlarını çok iyi anlamış, onları hırpalamak cesaretini göstermiştir. Akıl yürütmeye gelince, bunda aynı kusurlar yoksa da, gerçeği elde etmek için, bu da yetişmez. Bu, öğrenmeden inanır ve çok kez gerçeği olduğu kadar da yanılmayı sağlar. Bunun, verdiği en pekin sonuçlar, gerçeklikleri ispat edilmedikçe birer hipotezden başka bir şey olamazlar. Bu boşluğu yalnız deney doldurabilir. Deney, kendi kendine yeter. Hiç bir şey ondan daha ileriye gidemez. Zira bilginlere özgü olan deney, "gözlemle keşfettiği nedenlere dek yükselebilir". Deney, diğer bilimlerle ilgisi bakımından da, şu işleri görür:

1. Bilimler, elde ettikleri sonuçları gerçeklendirmek suretiyle kontrol eder; 2. Bilimleri, ulaşamadıkları ilkeleri elde ederek tamamlar; 3. Deney, bugünle geleceği de içine aldığı için bilimleri aşar. İşte böylece insan zekâsının tarihinde, nedenlere dek uzanan bilgince deneyin, ilk kez Bacon tarafından ileri sürülmüş olduğunu görüyoruz.

Bacon, yalnız skolastiğin kısırlığına saldırmakla kalmamış, gerçeklenmesini istediği yenilik ve ilerlemenin koşul ve çarelerini de aramıştır. Evvelâ, bilim ve felsefeyi tamamladıklarını, doğru ve iyinin en son sınırlarına dek ulaştıklarını zannedenlerin aşırı yanılsamalarına hücum ederek, onları alçak gönüllülüğe davet eder; ve kendilerinin hiç bir şey bilmediklerini, âlem ve İbranîlerin, Musevîlerin ve Arapların uygarlığından daha verimli hiç bir uygarlığın olmadığını anlatmış ve "bizim gerçek atalarımız bunlardır, biz bunların oğulları ve mirasçılarıyız" demiştir. Bacon'ın bu konudaki düşünceleri, XVI. yüzyılda gerçeklenen büyük uyanışın yalnız müjdecisi olduğuna değil, aynı zamanda, hızlandıran ve kolaylaştıran bir ajanı olduğuna da delâlet edecek kadar güçlüdür.

Felsefesi'ne gelince; eleştirici bir kişilik taşır. Büsbütün incelik ve derinlikten yoksun olmamakla birlikte, Saint-Thomas ve Duns-Scot'ların dehasına sahip değildir. Daha çok adcılığa (nominalisme) meyletmiş ve Thomacılığın (Thomisme) aksi olan düşüncelere bağlanmıştır. Tümel düşüncelere, madde ve şekille bilgiye dair olan düşünceleri, kısaca şunlardır:

Tümel fikirler, bilimin konusudurlar; eğer bunlar, sadece birer sözcükten ibaret olsaydılar, bilim de sözcüklerin uzlaşmasından (combiniasion) başka bir şey olamazdı. Bunlar, saf anlayışlardan (conseptions) ibaret olsaydılar, bilimin ruhumuz dışında hiç bir değeri olmazdı. Bacon, bu suretle hem adcılığı, hem de kavramcılığı reddettikten sonra, yalnız bireyin (individu) gerçek olduğuna inanır. Hatta onun kişilik (personnalité) hakkında güçlü bir duyguya sahip olduğu görülür. Ona göre âlem, tümel insan için değil, bireyler için yapılmıştır; bir Tanrı tarafından geri alınan tümeller değil, kisilerdir. Bir tek kişi, âlemin tekmil tümellerine bedeldir. Öyle ise, cins ve tür birtakım soyutlamalardan başka bir şey değil midirler? Hayır, bireyde iki karakter zümresi vardır: Biri, kendi özelliğini teşkil eder ki, bu karakterler bireyin birlik ve özdeşliğini (identité) yapar; ve birey, yalnız olduğu sürece de devam ederler. Diğeri ise, kendinden dışarda olandır. Denilebilir ki, bunlar, diğer varlıklara olan benzerliklerinden oluşmuşlardır. Birinciler, kendiliklerinden mutlak ve sabit bir varlığa sahip oldukları halde, ikinciler, büsbütün ilinek (accident) olmadıkları halde bağlı oldukları şeylerin tözü de değildirler. Başka bir deyimle, bir tarafta bir varlık, diğer tarafta bir oran (rapport) vardır. Tümeller, orandırlar; fakat, gerçek şeyler arasında bulunan oranlar, pek gerçektirler. Bunları tanımak suretiyle yaratan ruh değildir; onlar, kendilerini bağlayan terimler kadar devam ederler. Özet olarak diyebiliriz ki Bacon, cinslerin, bireyleri dışında var

olamayacağına inanmış ve âdeta Abailard'ın kavramcılığına yaklaşmıştır.

Tümel fikirler arasında iki tanesi vardır ki, Aristo'nun Fizik ve Metafiziğini bilen bütün okulları uğraştırmıştır. Tanrıbilim doktorları, her tözün madde ve şekilden mürekkep olduğunu ve örneğin, bir tunç küre elde edebilmek için, evvelâ madde, yani tunca sahip olmak, sonra bu maddeyi güçten edime geçiren şeklin gerektiğini biliyorlardı. Aristo'nun bu şekil ve maddesi, filozoflara, bir mi, birçok mu madde ve şekil bulunduğunu, bu iki öğenin birbirine bağımsız olarak bulunup bulunmadığını, bunları birleştiren ruh olup olmadığını ve bir birey meydana getirebilmek için nasıl kaynaştıklarını ve bunlara benzeyen birtakım soruları ileri sürmelerine ve soyutlamaya karşı olan meyillerini kandırmaya sürüklemiştir. Bacon, Tomacılara karşı, gerçeklikte maddenin de, şeklin de mevcut olmadığını, sadece her ikisinde oluşmuş bulunan tözlerin (substances) var olduğunu ileri sürmüş, gökte, yerde, insan ruhunda mevcut olan bir şey varsa, onun da bu tözlerden başka bir şey olmayacağını ileri sürmüştür.

Ona göre, bu iki öğenin birbirinden veya her ikisini tözden ayırmak demek, ressamın tuvalinden renkleri ve tabloyu ayırmak demektir. Bu suretle Bacon da, İbn-i Cebrul gibi, biri tinsel (spirituele), diğeri tensel (corporole) olan iki maddenin varlığını, madde sözcüğü kendi anlayışına göre ele alınacak olursa, bu iki terimde hiç bir çelişmenin (contradiction) bulunmadığını kabul etmiştir. Bacon için her tözde, bir bireylik (individualité) ve ayrım ilkesi vardır. Bütün bunlar arasında da, varlığın değil, cinsin birliğinden başka müşterek olan hiç bir şey yoktur. Eğer her şeyde çeşitli görünüşlerine rağmen devam eden özdeş (identique) bir öğenin varlığı iddia edilirse, İbn-i Cebrul ve İbn-i Rüşd'ün veya Tomacıların düşüncelerinden birini seçmek zorunda kalınır. Bunlardan ilk ikisi maddeyi, her varlıkta daima aynı olarak bulunan sonsuz, ebedî ve bu nedenle de Tanrı'ya eşit ve Tanrı'nın kendisi olan evrensel ilke olarak kabul ederler. Tomacılar ise, tüm varlıkları bir aynı şekil ilkesinin birliğine karıştırırlar. Bu ilke, Tanrı'nın kendisidir ve biteviye maddeyi güçten edime geçirir; veya daha doğrusu, evren, Tanrı'nın ediminden başka bir şey olmayacak surette, her cisimle birlikte doğup yok olan maddenin edimidir. Gerçekte ise, tüm yaratılmış olan şeyler, tamamıyle bireysel olan var oluşlarının ilkelerine, kendiliklerinden sahiptirler. Tüm doğa olayları, kendi mutlak özellikleriyle açıklanırlar. Bu özellikler dışında ilk nedenden, yaptıran nedenden başka bir şey yoktur; ve bu neden ise, ne şekildir ne de âlemin maddesidir; belki doğanın işlemlerinin (operations), yalnız Tanrı'nın bilip, onun vasıtasıyle gerçekkenen ve bir amaca (fin) doğru götüren işçi ve örneğidir. Tanrı kanunlarını, âlemin kendisinde aramak lâzımdır. Bu düşünceleri Bacon, açıktan açığa alay ettiği tözel şekiller (formes substentielles) ve gizli nedenler (causes occultes) teorisini yıkmak için ileri sürmüştür. Zira Bacon, bilim sorunlarını, metafizik hipotezlerden ayırmak ve skolastik okulun ayrılmaz tözler ve bireyleşme (individuation) ilkesi hakkındaki basitleştirmenin olabilirliğine emindir. Bireyleşme problemi Bacon'ın sağlığında ve ölümünden sonra büyük tartışmalara neden olmuştur. Kendisi, bireyleşmenin mevcut olmadığına inanır. Ona göre, bireyseli oluşturan, ne Saint-Thomas'nın zannettiği gibi madde, ne de Boèce'in iddia ettiği gibi, şekildir. Belki birey, Tanrı'dan sonra, özel nedenine kendiliğinden sahiptir. Kendisi var olduğu için olduğu gibidir. Zira varoluş (existence) bireyseldir. Bunun niçin böyle olduğunu sormak demek, düşünceyi varlığın ötesine yükselmeye zorlamak, "saçma bir sorunu harekete getirmek demektir". Bu görüşleri daha sonra Ockam ve Fénelon da benimsemişlerdir.

Tasarımlı fikirler (les idées representatives) veya türler doktrinine gelince; Bacon, bu konuda da ortaçağ düşüncelerini beğenmez: Skolastikler, ruhla bilinen eşya arasında, eşyayı temsil eden aracıların bulunduğuna ve bunların, bilimlerin araçsız terimleri olduğuna, maddenin değil, sadece şeklin algılanabileceğine (idrak) inanarak Aristo'ya bağlı kalmışlardı. Oysaki Bacon, hepsi aktif olan özlerle bunlar arasında âdeta kanunlar gibi, sabit, değişmez ve genel oranlardan başka bir şeyin bulunmadığını iddia eder.

Bilimin matematik bir kesinlikle belirttiği bu ilişkiler, bir cisimden diğer bir cisme veya başka bir ruha, yahut da ruhlar arasında yerleşebilir. Tözel veya tinsel düzeyden 'olaylar' adını verdiğimiz her şey, bu 'karşılıklı etkiler tümel kanunu'nun özel bir durumundan başka bir şey değildirler. Bu etkiler, sinirlerle beynin aracılığıyle, bir cisimle algıcın (entendement) arasında vukua gelecek olursa, bir fikir meydana çıkar. Bu fikrin ilkel etkisi, ilkel bilgiye eklenir. Şu halde, fikir, nesneden (objet) değil, ruhtan gelir, nesneye fikir adı verilecek olursa, fikir, nesnenin etkisiyle harekete gelmiş olan ruhun bir etkisi olmuş olur. Bundan fikrin, ruhla eşya arasında, bir aracı olmadığı anlaşılır. Hatta Saint-Thomas'nın zannettiği gibi, bir tanıma vasıtası da değildir, ama bilginin kendisidir.

Bacon da, Eflatun gibi, hayalî bir sitenin pla-

nını verir: Başta rahipler, sonra bilginler, askerler ve daha sonra işçiler... bulunacaktır. Uygar haklarda kilise hukuku egemen olacak ve papanın otoritesi altında çalışan ve üyelerini bilgeler teşkil eden bir meclis bulunacaktır. O, bütün dünyada bir tek dine inanan insanların bulunmasını da ister. Zira insanlar, ancak böyle bir devlet ve iman içinde mutlu olabilirler, der.

Bacon, cisimlerin bilgisine dair doğru açıklamalar yapmışsa da, çok güçlü eleştirileriyle Ockam ve Arnauld'a etki yapmıştır. O, kendinden sonra gelenlerin de kurtulamadıkları bazı yanılmaları keşfetmiş; hatta ortaçağın uzun ve sert sınamalarını, insanlık için kısaltabilmiş olan bazı gerçekleri de bulmuştur.

Belki de Bacon, yaşadığı çağda, adları bilinmeyen küçük ve seçkin bir zümrenin yankısıydı; belki de, aldanışlar içinde bulunan bir topluma, yanıldıkları noktaları aydınlatmak isteyen tek adam değildi. Fakat, ne olursa olsun o, yaşamakta olan peşin yargıların etkisinden kurtularak ancak yaratıcı bir zekânın kendi ruhundan meydana getirdiği genel görüşlerle zamanını aşmış olan bir büyük insandı. Bacon'ı olduğundan daha üstün bir kişilik gibi gösterenler vardır ki bu, ilerleme kanununu kavramamaktan ileri gelmektedir. O, gözlüğü, teleskopu, dalgıç camını, aerostadı, lokomotifi ve hatta pusula ve barutu icat etmiş değildir. Cordeliers manastırında bulunduğu süre, fizik ve kimya ile uğraşmış, güneş yılına nispetle Julien takviminin yanılmalarını ilk kez o görmüştü. Kükürt, cıva, arsenik gibi üç öğenin madenler ve bazı birleşik cisimlerle ilgisini araştırmıştı. Görme, yansıma, güneş ve ayın büyüklüğü... gibi konulara dair doğru gözlemler yapmıştır. Yalnız üslubu anlaşılmaz ve karışıktır. Üç günde İbranîce öğrendiğini söyleyecek kadar da çocukluk yapar ve fakat bir gün taşıt araçlarının bir şimşek hızıyle hareket edeceklerini de haber vererek kendinden sonra doğmuş olan uygarlıkları sezmiş görünür. Bununla birlikte Astroloji ve Alşimiden kurtulamamış, hatta kocakarı ilâçlarına bile inanmıştır. Doğaüstü ve mistik güçlerin varlığını kabul etmiş; bunları ancak üstün bir bilgelikle aydınlanmış olanların kavrayıp kullanabileceklerini iddia etmiştir. Yani Bacon, yaratıcı tanrılığın doğaüstü gücüne inanmış ve deneyin yanında bir Tanrı bağışı olan iç deneyin bulunduğunu ileri sürmüştür ki, bunun en yüksek noktasında esirme (vecit) ve kendinden geçme vardır. Aklın başarılarını sağlayan Tanrı'dır. Evvelâ insan, sonra deney, daha sonra da anlama gelir. Ona göre, bilimlerin en asili, Tanrıbilimdir ve felsefenin ödevi, Tanrıbilime hizmet etmekten ibarettir. Kutsal kitapta, insanlara yarar sağlayan her şey vardır. Papa, Tanrı vekilidir. İmansızlara, yalnız akla uygun olan şeyler söylenmelidir. Hıristiyanlık İsa avsıtasıyle vahyedilmiş olan doğal dindir. Görülüyor ki Bacon, kiliseye sadık bir Hıristiyandır. Onda, Nurculuk (illuminisme) ile pozitivizm anlayışı birbirine karışmış bir durumdadır.

Eserlerinin son baskısı, *The Opus Majus of R. Bacon,* (by John H. Bridges, 2 cilt, Oxford, 1897). Bu esere, bazı düzeltmeler ve notlarla doldurulmuş olan bir cilt eklenmiştir ve 1900'da tekrar basılmıştır. F. Bogezi, *Baconi,* Opera Lactenus Inedita, (by Brewer, (Londra, 1859). Bu esere *Opus Tertium* ve *Opus Minus* de eklenmiştir. P. Duhem, *Un Fragment Inédit de l'Opus Tertium de Bacon,* (ad Claras Aques, 1909), *Opera Hactenus Inedita R. Baconis* (R. Steele baskısı, Oxonii, 1911).

Bkz. V. Cousin, *Fragments Philosophiques, Philosophie de Moyen âge* (Paris); E. Saisset, *Précurseures et Disiple de Descartes (Paris,* 1862); E. Charles, *Roger Bacon, sa vit, ses Oeuvres et ses Doctrines* (Paris, 1861); A. G. Little, *Roger Bacon, Essays, Contributed by Various Writers* (Oxford, 1914); R. Carton, *l'Experience Mystique de l'Illimunation Interieure Chez R. Baconi; La Synthèse Doctrinele de R. Bacon; et l'Expérience Physique Chez R. Bacon* (3 cilt, 1924); G. Lewes, *Felsefe Tarihi* (İngilizce, Londra, 1901, t. XI, s. 77); R. Waly, *Das Verhültnis, V. ch. Beaumker, R. E. Valy, Das Verhültnis V. Glaube U. Wissen bei R. Bacon* (1927); Ch. Beaumker, *R. B. Natur-Philosophie Münster* (1916); Westacott, Evalyn, *Roger Bacon in Life and Legend* (1954); Gilson Etienne, *The History of Christian Philosophy in The Middle Ager* (1955). (Bu eser Fransızcasından çevrilmiştir).

BAER, Kaıl Ernst von. Alman doğa bilgin ve filozofu. 28 şubat 1792'de Estland'da doğdu. 28 aralık 1876'da Dorpat'da öldü. En önemli eseri şudur: *Über die Entwicklungeschichte der Tiere* (2 cilt, 1828-1837).

Bkz. Heake, *K. E. von Baer* (1905).

BAEUMKER, Clemans. Alman felsefe tarihçisi. 16 eylül 1853'te Paderborn'da doğdu, 7 ekim 1924'te Münih'te öldü. 1912'de bu kentin üniversitesinde profesör oldu. Eflatunculukla skolastik devrine dair önemli görüş ve bilgileri vardır. Skolastiğin ilk devrinde yazılmış olan bazı eserleri de yayımlanmıştır. Bunlardan biri, *Liber XXIV. Philosophorum, Das Pseudohermetiche "Buch der Vierundzwanzig"* başlıklı eseridir ki, bunu *Abhandlungen Aus Demgebiete der Plılosophie und Ihrer Geschichte Eine Festgabe zum 70. Gubertsstag Georg Fretherrn von Hertling* (Freiburg, 1913) başlıklı kitabına eklemiştir. Baeumker'in eseri, ortaçağdaki Yeni Eflatunculuk hakkında yazılmış olan en güvenilir *Giriş*'lerden biridir. Adı geçen eseri

Baeumker, *Studien und Charakteristiken zir Geschcihte der Philosophie Insbesondere des Mittelatter* (Münster, 1928) adlı eserinde tekrar bastırmıştır. Türk filozofu Farabî'yi de şu eserinde incelemiştir: *Alfarabî Überden Ursprung der Wissenschaften... vb.* (Münster, 1916). Baeumker, yine ortaçağın tanınmış yazarlarından Adam Pulchrae Mülleris'in *Memorial Rerum Difficilium* adlı eserini *Witel ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderi* (Münster, 1908) başlıklı kitabında *De Intelligentii* adıyle yayımlamıştır. Diğer eserleri: *Roger Bacons Naturphilosophie* (Münster, 1916); *Die Impossibilita des Siger von Brabant* (Münster, 1908).

BAEUMLER, Alfred. Alman filozofu. 19 aralık 1887'de Neustatt'da doğdu. 1935'ten 1945'e dek Berlin Üniversitesinde profesörlük yaptı. Kant felsefesiyle Doğu ve Batı âlemlerinin mitolojilerine dair değerli incelemeleriyle ün kazandı. Bazı eserleri şunlardır: *Kants Kritik der Urteilskraft* (1, 1923); *Der Mytus von Orient u. Okzidant* (1926); *Studien zur dt. Geisteschichte* (1937).

BAGALINO, Girolano. İtalyan doktor ve filozofu. 1501'de Verona'da doğdu, 1565'de öldü. Achillini'nin seçkin çıraklarından biridir. Onun kadar büyük bir ün ve başarı kazanamamış olmakla birlikte, doktorluğu dolayısıyle de kendini tanıtmıştır. O da hocası gibi bir maddecidir. Felsefede *'Commentarii'* sözcüğüyle başlayan uzun adlı eserinde gezimciliği yorumlamış ve İbn-i Rüşd'e fazla önem vermiştir. Bu kitabının 1536'dan 1558'e dek üç kez basılmış olması, yaşadığı dönemdeki ününün bir kanıtıdır.

BAGEHOT, Walter. İngiliz iktisatçı ve filozofu. 1826'da doğdu; 1877'de öldü. Bankacı bir ailedendir. Londra Üniversitesinde okudu. Ekonomide liberalizmi savundu. Yayınlamış olduğu *Ekonomist* dergisi, hükümetin ekonomik politikasını etkiledi. *The English Constitution* (1867) adlı eseri, izlediği ekonomi politikası için önemli gözlemleri kapsar. Ticaret ve banka ilişkilerini *In Lombard Street* (1873) inde ve pratik ekonomi hayatını *In Physics and Politics* (1875) adlı kitabında inceler. O, insel cemaatlerin türlü problemleri ile sosyal bilimlere, doğal bilimlerin yöntem ve problemleri ile Darwin'in evrimci varsayımını uygulamıştır. Edebî eleştiri bakımından önemli ve kendisine ün sağlayan eserlerinden biri de, *Literary Studies (1879)* dir. Üslubu özdeyişler biçimindedir.

Bkz. Alastair Buchon, *The Spare Chancellor* (1960).

BAHNSEN, Julius. Alman filozofu. Tondern'de (Slesvig) 20 mart 1830'da doğdu ve Laubourg'da (Pomeranya) öldü (7 aralık 1880). Asıl felsefe konuları üzerinde olmaktan çok, yaşama düzeninin niteliği ve akışı önünde duyduğu derin üzüntüleri, bir ahlâkçı ve estetikçi gözüyle açıklamıştır. Onda, metafiziğin büyük ve klasik problemlerine rastlanmaz. Hayat trajedyası önünde, açık ve yeni bir yol da göstermiş değildir. Ümitsiz bir ruhun bunalmış ilhamlarından doğan acı düşünceleri, edebî bir kişilik de taşıyan yazılarına bilgece bir renk ve anlam vermektedir. Evrenin bilgi ve tözünde bulunan çelişiklik (*Der Widerspruch im Wissen und Wesen des Welt*) adlı eseriyle, *Prinzip und Einzelbewahrung der Realdidialektik (Gerçek Diyalektiğin İlkesi ve İncelenmesi)* ni yazmıştır. Tüm düşüncelerini içine almış olan bu eser, Bahnsen'in ölümü dolayısıyle yarım kalmıştır. Şu eserler de kendisinindir: *Beitrage zur Characterologie mit Besonderer Berück Sichtigung Padagogischer Fragen (Başlıca Pedagoji Sorunlarına Dair Görüşlerle Birlikte Kişilik Biliminin Önemi,* Leipzig, 1867, 2 cilt); *Das Tragische als Veltgezetz und der Humor als Oesthetische Gestalt des Metaphysischen (Evrenin Yasası, Trajik ve Metafizik Gerçeğin Estetik Biçimi Olarak İnsan,* Lauenburg, 1877). 120 sayfadan ibaret olan bu eser, onun felsefesini en iyi olarak anlatan bir kitaptır. Bahnsen, bu eseri, geniş bir okuyucu kitlesi için yazdığı, bu yüzden de bağlı olduğu okulun üslubundaki belginlik (précision) ve sertliğe uymadığı için özür diler. Fakat, bu sözler, daha çok onun alçak gönüllülüğünün bir işaretidir. Yoksa, eser çok geniş bir bilgiye sahip olduğunu gösteren anışlarla (réminiscences) yüklü, bazen ustaca ve hemen daima karanlık karşılaştırmalar ve hayallerle karışmış olan çok bilgili ve mecazlı (métaphorique) bir üslupla yazılmıştır. O, skolastik yollarla (procédés) elde edilmiş olan gidimli (discursif) bir bilginin gerçekliğine hiç bir zaman nüfuz edemeyeceğini, bu yöntemin yerine, evrenin sezgili görünümünü (vision) koymak gerektiğini savunur. Bu nedenden Bahnsen'in doktrinini tüm gelişmeleriyle izlemek zordur. Fakat, bazen verdiği aydınlatıcı bir formül sayesinde, bu doktrinin yarı görünür gibi olan ve orijinal yanının ne olduğu keşfedilebilir. Adı geçen son eser, onun en değerli ve ilgi çekici kitabıdır.

Sistemini şöyle özetleyebiliriz: 'Kökten kötümserlik'. Schopenhauer'ın öğrencisi olarak, hocasının doktrininde gerçek kötümserliğin bir önsezisinden (pressentiment) başka bir şey göremez. Hocasına göre, tüm var olmanın olduğu kadar da kötülüğün ilkesi olan yaşama iradesi yok edilebilir, bizi kendimizden ayıran

feragat, acımak, ahlâklılık... bizdeki yaşama iradesini yok edebilir; ve bizi Nirvana'ya, yani en gerçek mutluluğa (felicité) hazırlar. Ona göre, tüm yanılsamaların en kötüsü, sonumuzun cehennem olduğuna inanmaktır. Aksi olarak varlık, ahlâksızlığa ne denli fazla yükselirse, iradesi o denli muhtar (otonome) ve güçlü olur; ve o denli de ıstırap çeker. Ödev fikrine ulaştığı zaman da, bu fkir kendisine o denli az açık (claire) görünür ki, ister istemez ve çoğu kez bilgisizlikle günah işlemeye mecbur olur. Aynı zamanda varlığın kaynağı olan doğa hali, bir hayvanlık, dizginsizlik, bencillik ve haksızlık halidir. Kendisine bu halden,, sık sık kötülüğe sürükleyen fena bir içgüdü kalır. Nihayet, her şeyden üstün olarak, ödevin tabiatında zıtlık vardır. İnsan, daima birbirine karşıt olan yükümler (obligations opposés) arasına yerleşir ve birini bozmadan diğerine itaat edemez. Bu, eşyanın tabiatında da vardır: İnsan, bir aileyle bir vatana mensup olduğu zaman, örneğin, amelî bir tehlike mevcut olunca, aile insanı vatanla savaştırır. Bu, aynı zamanda iradenin tabiatında da vardır: Her irade edimi (acte) birbirine karşı gelen iki istek arasındaki bir tartışma; bir savaştan öncedir. Bu savaşı kapatmış görünen karar, hiç bir şeyi ispat etmeyen bir güç yumruğuyle bu edime son verir.

Demek ki Bahnsen'e göre, hayat, çekinilmez bir yanılmalar zincirinden, bir vicdan azabı yığınından başka bir şey değildir; ve biz de ödev şuuru ne kadar açık ve nazik olursa, o kadar çok elem çekmeye mecbur oluruz. Trajedi sanatı da bunu aydınlatır: Her trajedi, ödevin çözülmez bir çatışmasından (conflit) ibarettir. Birbirine zıt iki emir arasında kalan kahraman ne yapacaktır? Yaparsa bir ödevi bozmuş olacak, tereddüt ederse, ikisini de yapmamış olacaktır. Bunun içindir ki, son olarak düşünülmüş bir seçmeyle değil, belki, sıkıntısından kurtulmak için karar verir ve kendini rasgele ve boynu bükük olarak aksiyona atar. Bu, iradesiz yapılmış olan bir cinayetin uğursuz ve bereketli durumudur. Hamlet, babasına borçlu olduğu öçle annesine mecbur olduğu saygı arasında da tereddüt eder, babasının hayali görünür: Hamlet ilerler ve piyeste suçsuz olan Polonius'ü öldürür. Böylece, tek hareket olgusu (fait) olan "iradenin edimleştirilmesi (actualisation", bir ödev olduğu kadar da bir yanılmadır. İnsan ödeve itaatı nispetinde ahlâk küresine yükselir; ve o kadar da ıstırap çekmeye mecbur olur. "Ödev, insanı, daha fazla kırmak için yükseltir. Asalet, mecbur eder, en iyinin herkes için elem çekmesi lâzımdır; inşanlar, ölmeye mecbur olan bir Tanrı'dan bahseden bir dogmadır (dogme)". "İrade, zehirli bir kaynaktır" sözü doğrudur. Eski kötümserlerin, insanı, elemden ahlâklılıkla kurtarmak için ileri sürdükleri ümitlerden vazgeçmelidir. Zira, onların düşündüklerinin aksine olarak, "her kahraman, bir şehittir". Bir taraftan varlığı azar azar ödev düşüncesine ve düşünceye itaate doğru ilerleten yükseliş devinimi, çekinilmez bir devinimdir. Bir kez bu düşünce ve itaate ulaşınca artık hiç bir şey varlığı kurtaramaz. "Artık bizi ödevden kurtaracak bir teori yoktur". Öyleyse, insanın çıkmaya mecbur olduğu en yüksek nokta, saçmalığın (absurdité) yüce kanunu olduğunu, ödevin saçmalığını ve bununla birlikte, ödeve karşı direnmenin olamazlığını, evrenin en tam yaratığı, saçmalığını bilerek ve ümitsizlikle ödeve itaat eden insan olduğunu anlamaktır. Bahnsen, son olarak şuna ulaşır: "Eğer sen, bir alın yazısının ister istemez gerçekleşmesiyle görevlendirilmişsen ve bu alın yazısından ancak bir dış iradenin, kör bir imanın, adi bir gereksemenin ve bazı ahlâka aykırı (antimorale) hizmetlerin kamçısı altında, cinayetsiz; fakat büyüklüğü de olmayan, yanılmaz; fakat aynı zamanda bilgisiz, sıkıntısız; fakat büyük misterin önduygusundan (pressentiment) mahrum olarak değirmenlerini çeviren ve bir daire çevresinde dönen konak beygirleri, araba köpekleri ve çift süren öküzlere benzeyenler kurtulabildikten sonra, mutluluk, onur ve şehitlik tacı neye yarar?..".

Bkz. E. Caro, *le Pessimisme* (Paris, 1878); A. Burdeau, *le Tragique, Comme loi du Monde (Revue Philosophique,* 1878, haziran) Bahnsen'in eseri sanılan, fakat yazarının adı bulunmayan şu eser de önemlidir: *Pessimisten Brevier, von Eimen Gawerthten (Bir Müridin Kötümserlik Kitabı;* Berlin, 1879); F. Fechter, *Grundlagen der Realdialektik* (1906); Staglich, *B. Bibliogre.* (1933, 2 baskı).

BAHYA, Bin Yusuf İbn-i Pakuda. XI. yüzyıl ortalarına doğru, İspanya'da yaşamış olan Yahudi filozofu. 1040 tarihine doğru, *Kitâb al -Hidâya İlâferâid- al Kulub (Kalplerin Ödevlerine Dair Kılavuz)* adındaki Tanrıbilim ve ahlâkı ilgileyen Arapça bir eseriyle tanınmaktadır. Daha sonra bu eser, Juda İbn-i Tibbon tarafından, *Hobot Hallababot (Kalbin Ödevleri)* adıyle İbranîceye çevrilmiştir. Eser, on bölüme ayrılmıştır: 1. Tanrı'nın birliği; 2. Evreni incelemek suretiyle Tanrı'yı bilmek; 3. Tanrı'ya ibadet; 4. Tanrı'ya güven; 5. İnsanın bütün aksiyonlarını kutsallaştırması için yüküm (obligation); 6. Tanrı önünde eksinlik (humilité); 7. Tövbe; 8. Vicdanın sınanması; 9. Âleme ve eğlenceye karşı ilgisizlik; 10. Tanrı aşkı.

Bahya'nın ahlâkı, Yahudi geleneğinde bulunmayan sofuluk (soufisme) ve keşişlikteki (monachisme) aşırılıkları hatırlatan sert bir perhiz ve zahitlik ahlâkıdır. Düşüncelerinde görülen kötümserliği, 'Ihvân-ı sâfa' mensuplarından al-

dığı sanılmaktadır. Tanrıbilime dair düşünceleri, Tanrı'nın maddesel olmaması ve birliği fikrini bir sistem olarak savunma onurunu kazanmıştır. Bu fikirler, zamanındaki insanların kavrayamayacağı kadar yüksektir. Onun yaptığı Tanrı tanımı, kendinden sonra gelenler ve daha çok, Juda Hallevî tarafından tamamlanmıştır. Bu kişi, Bahya'nın tanımına Tanrı'nın tümel gücünü (teout puissance) eklemiş ve daha sonra da Maimonid, tanrısal nitelikler hakkındaki teorisinde Tanrı'nın ancak negatif formüllerle tanımlanabileceği fikrini, onun düşüncelerinden almıştır. Bununla birlikte, Bahya'nın fikirlerinde, İslâm inançlarının etkisi vardır.

Bkz. Graetz, *Gesch der Juden* (c. IV); David Kaufmann, *Die Theologie des Bachja İbni Pakuda* (Viyana, 1874); Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 1859, s. 482); G. Stern'in yayımladığı, A. Galger'in *du Hobot Hallebabot*'u (1854).

BAILEY, Samuel. İngiliz filozofu. 1791'de Sheffield'de doğmuş ve 1870'de ölmüştür. Ekonomi ile de uğraşmış ve bu konuda da ün kazanmıştır. İskoçya Okulunu, A. Bain ve Herbert Spencer'in Deneysel Psikoloji Okuluna çevirmiştir. Açık mantıklı ve pozitif zekâlı bir kişiliği olup, her çeşit retoriğe düşman olmuş ve şuur olgularının incelenmesini güçleştiren fakülteler teorisiyle savaşmıştır. Bailey, bu olguları fizikte uygulanan yöntemleri andıran bir yöntemle araştırmayı savunmuş; fazla derin değilse de, anlayışlı olarak Reid'in algı teorisini izlemiştir. Akıl yürütme (raisonnement) hakkındaki teorisi J. Stuart Mill'in mantığını müjdeler. İrade hakkındaki teorisi ise, A. Bain' in fikirlerini ileri götürür. Zira Bailey, tüm iradeli edimlerimizin belirleyici (detérminante) nedenleri mevcut olduğunu ve bunların tekmil önertileri (antécédents) bilindiği takdirde, bu edimlerin ne olacaklarını kesin olarak önceden söyleyebileceğimizi iddia eder. Bu nedenle İskoçya Okulunun elindelik (libre arbitre) görüşüne aykırı olarak gerekirciliği (détérminisme) savunmuş olur.

Ekonomide, Ricardo mesleğine aykırı düşünceleri vardır. Bu konuda *Değerin Niteliği, Ölçüileri ve Nedenlerine Dair Dissertasyon* (1825) adındaki küçük eseri önemlidir. 1835'deki İngiliz teşkilâtına dair *Aklî Politika Tasarımı* adlı eserinden başka, *Görüşlerin Kaynak ve Yayımlanmasına Dair Deneme* (1821) ile, *Letters on the Philosophy of the Human Mind (İnsan Ruhunun Felsefesine Dair Mektuplar,* 1855-1863, 3 cilt) 'ı yazmıştır. Felsefeyi ilgileyen eserleri arasında *The Theory of Reasoning* ve *A. Revew of Berkeley's Theory of Vision* da önemlidir.

Bkz. Th. Ribot, *La Psychologie Angl. Contemporaine* (Paris, 1875).

BAILLIE, John. Amerika Tanrıbilim reformacılarından. 26.3.1886'da Gairloch'da (Schottland) doğdu. 1919-1934'de Verrin'de profesör, 1950'de Kanada'daki Edimbourgh'da New College'e rektör olmuştu. Hıristiyanlık ve Tanrı hakkındaki düşünce ve inançlarda yapmak istediği reform, Ortodoks Tanrıblimcilerin kabul edemeyeceği türden bazı yenilikler taşır ki, bunlarda felsefî ve sosyal kültürün derin etkileri vardır. Klasik din anlayışlarına karşı onun düşünceleri, taşıdığı yeni görüş ve iddialarla, din felsefesi bakımından da cesaretli hamlelerdendir. Eserleri: *The Interpretation of Religion* (1929); *The Place of Jesus Christ in Modern Christianity* (1929); *A. Diray* (1945); *The Belief in Progress* (1950); *The Human Situation* (1950); *The Idea of Revelation in Recent Thought* (1956).

BAIN, Alexandre. İngiliz filozofu. 11 haziran 1818'de Aberdeen'de doğdu; 18 eylül 1903'te aynı kentte öldü. Marishal kolejinde okudu (1836-1840). Buradan edebiyat lisansını almış ve bu kolejde bir süre ahlâk felsefesi (1841-1844), daha sonra da doğa felsefesi okutmuştur (1844-1845). Glasgow'daki Anderson's Üniversitesine doğa felsefesi profesörlüğüne seçilmişse de, burada çalışmamış gibidir. 1847'den 1855'e dek bilimle pek de ilgisi olmayan bazı kurumlarda kâtiplik yaptı; sağlık bilimiyle (hygiène) uğraştı. Daha 1840'da ilgilenmiş olduğu Westminster Review'de makaleler yazdı; ve bazı halkı aydınlatıcı eserler verdi. Okullar için Astronomi, Elektrik, Meteoroloji manüelleriyle diğer bazı dergilerde çeşitli makaleler ve kitapçıklar yayımladı. Aynı zamanda Paley'in *Moral Philosophy*'sini bazı notlar ekleyerek bastırdı. 1855'de ilk büyük eseri olan *The Senses and the Intellecte*'i çıktı ki, bu eseri 1859'da *The Emotions and the Will* adlı eseri tamamladı. Bu iki eserden birincisi, Gazelle tarafından, *Les Sense et l'Intelligence (Duyular ve Zihin,* 1874) adıyle, ikincisi; Le Monnier tarafından, *Les Emotions et la Volonté* (*Tutkular ve İrade,* 1885) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir.

Bu eserler, yalnız çağdaş İngiliz psikoloji tarihinde değil, genel olarak deneysel psikoloji tarihinde de önemli bir yer tutarlar. Bu eserler dolayısıyledir ki, 1860'da kendisi, Aberdeen Üniversitesine mantık profesörü yapılmış ve bu kürsüde 1880'e dek kalmıştır. 1881'de bu üniversitenin Lord Rektörlüğüne seçildi. Uzun yıllar Londra Üniversitesinde mantık ve ahlâk felsefesi ayırtmanlığını (examinateure) yapmış ve Hindistan'ın sivil hizmetinde ahlâk işleriyle uğraşmıştır. 1860'dan itibaren yazdığı eserlerin önemlileri şunlardır: *Mantal and Moral Science* (büyük bir felsefe manüelidir); *The Study of Character* (1861); *Logic, Deductive and Induc-*

tive (1870). Bu eser, G. Compayré tarafından Fransızcaya çevrildi (1874-1875); *Mind and Body; Educationas a Science;* James Mill, *A Biography,* et John Stuart Mill, *A Criticism, With Personal Recollections* (1882); *Pratical Essays* (1884); *Mandal and Moral Science; Psycholo. d'Arist. Sens et Intellig. Appendice.* Ve daha diğer birçok makale ve eserleriyle pek ünlü olan *İngilizcenin Grameri.*

Bain, gerek yurdunun bilim ve öğretim hayatına ve gerek yurdu dışındaki bilim alanına bir psikoloji bilgini ve eğitimcisi olarak hizmet etmiştir. Psikolojide İskoçya Okulu geleneklerini izlemiş, belgnlik, doğruluk ve çözümlemede büyük bir tutkuyla başarı göstermiştir. Hartley'den sonra ruhsal çözümleme, onun elinde en yüksek şeklini almıştır. Ruh olgularını daha çok fizyoloji olgularına ve deneylere bağlamış, dış âlemi algılama sorunlarında hareket ettirici (motrice) faaliyetin önemini anlamıştır. Birbirinin aynı olmayan hallerin birbirini izleyen etkileri sayesinde, yani iki hal arasındaki ayrım (fark) sayesinde, şuurun algılanabilen en basit bir şekli vücuda gelebileceğini anlamış, çağrışım (tedai) konusunda Aristo'ya uymuştur. Beynin faaliyetine fazla önem vererek çağrışımcılığı (assosiationisme) yenileştirmiştir. Herbert Spencer'in gerçekçiliğine (réalisme) karşı ülkücülüğü (idealisme) savunmuştur.

Eğitim sorunlarında da aynı pozitif ruha sahiptir. Bu bakımdan okul disiplini ve bilimsel kültürü, en pratik yararlar sağlamak şartıyle kurmaya çalıştığı görülür. 1882'de Aberdeen Üniversitesi salonuna resminin asıldığı törendeki söylevinde; 1842'de Londra'da bulunduğu bir günün, tüm yaşamında değişmez bir etki yaptığını, zira o gün, Stuart Mill'i tanıdığını ve zamanının bilginleriyle politika adamlarının, yenilik hareketlerini hazırlamak için toplandıkları, çalıştıkları bir cemiyete sokulduğunu anlatarak der ki: "Bilim adamlarından, her şeyde belginlik ve açıklık zevkini; aksiyon adamlarından ise, pratik olmak ve daima yararlı uygulamalar (tatbikat) çıkarmak arzusunu aldım". Kendisini çok iyi anlatan bu sözlerini, onun ahlâk teorisinde daha çok gerçekleşmiş buluruz:

Mantal and Moral Science adlı eserinin ikinci bölümünde Sokrat'tan Jouffroy'e dek gelen başlıca ahlâkçıları gözden geçirdikten sonra, ahlâk konularını başlıca üç problemde toplar:

1. İnsan faaliyeti için ahlâkın teklif etmek zorunda olduğu yüce erek nedir? Edimlerin ahlâk bakımından değeri, hangi ölçü veya ilkeyle belirtilebilir?

2. İyi ve kötüyü yargılayan ve bu yargılara uygun olarak hareket etmemizi belli eden ahlâk fakültesi veya vicdan, basit, ilkel ve başka bir şeye çevrilemez bir olgu mudur? Yoksa, tersine olarak, ruhun karışık bir olgusu mudur?

3. Yüce iyilik veya mutluluk neden ibarettir? (adı geçen eser, part. I, ch. 1, s. 431 vd.).

Birinci soruya verdiği karşılık daha çok Stuart Mill'in adalet hakkında ve adaletin menfaatle ilgisine dair olan görüşünün mutluluğa uygulanmış biçimidir. İkinci soruya verdiği karşılık da, vicdanın basit bir fakülte olmadığını ispata çalışır. Türlü dönemlerde ve hemen tüm memleketlerde bazı ahlâk yargılarının aynı oluşunu, beşerî gidişi sınırlayan bir içten ilkenin özdeşliğine bağlar. Ona göre, bu ilkeler, 'sempati ve özsaygısı'dır. Bunlarla, tedbir, alicenaplık gibi diğer ilkeler, âdeta evrensel olarak tüm insanların bazı edimleri yapıp yapmamalarını belli ederler. Bununla birlikte, "Ahlâklılık, kendiliğinden ve ilkel belirtileriyle ne tedbir, ne de alicenaplıktır. Belki, ceza hukuku veya ceza denilen şeylerle yükümlü (obligatoire) bir duruma gelmiş olan tedbir ve alicenaplık aksiyonlarının sistemli bir kanunlaşmasıdır. Ahlâklılık, insan toplumu tarafından yapay (sunî) olarak vücuda getirilmiş olup, bunlarla bu toplumun her bir bireyi, ikinci bir doğa ve seçik bir motif halini alacak kadar alışmışlardır. Kanun kurumu olmaksızın, türlü iradelerin uzlaşması anlaşılmaz; bu iradeler dalgalı ve pekinsiz (incertaine) olurlar. Bir ahlâk olgusu, sadece ajanın iyiliğini tüm bir toplumun iyiliğiyle uzlaştırmaya meyleden basit bir olgu değildir, ama sosyal otoriteyle emredilmiş ve tüm yurttaşlar için yükümlü bir duruma getirilmiş olan bir olgudur" (adı geçen eser, ch. 11I, s. 451-156). Kanunun emrettiği şeyleri birbiri ardından gelip duran nesiller, nasıl kazanacaklardır? Eğitim vasıtasıyle. Ahlâk duygusunun oluşumundaki başlıca neden, kanun ve cezaya uygun olan eğitimdir. Bazı hareketlerin yasak edilmesi ve tersini yapanlara ceza verilmesi bunu ispat eder. Yasak edilen bir edim için ceza korkusu, bizde o edime karşı bir nefret duygusunu uyandırır. Karşılık beklemeksizin ondan tiksiniriz. Bu suretle vicdan, kanuna bağımlı olmayan bir durum almış olur.

Üçüncü soruya gelince: Bunu eserinin *Ek (Appendice)* bölümünde anlatır. (C. S., 76). Mutluluğu, 'elemi aşan bir haz' diye tanımlar. Türlü haz şekillerini sayar ve çeşitli sınıflamalar verir. Evvelâ, mutluluğun genel koşulunu belirtir, sonra da özel koşullarını anlatır: Mutluluğun genel koşulları şunlardır: 1. Duyumların yeniliği. Mutlak surette yeni olan bir duyum, hoş ise, en yüksek dereceden bir haz yaratır. Bunun içindir ki, ilk aşkın çekimi, başka hiç bir şeyde yoktur. 2. Hazlar canlılıkla-

rını koruyabilmek için, zaman zaman kesintiye uğramalıdırlar. 3. Hoş duyumların hareketli bir akışıyle münasebette bulunabilmek için, hazzın türlü kaynakları olmalıdır. 4. Elemi takip eden hazların şiddeti fazla duyulur... Özet olarak bu konuda haz ve elem psikolojisini çözümler ve bunların çeşitli koşul ve niteliklerini anlatır... 5. Mutluluğun gelişmesi, bazı zevklerin ve doğal yaradılışa eklenen bazı duygulanma yeteneklerinin kazanılmasına bağlıdır. Bundan mutluluğa, eğitimin bir etki yaptığı sonucuna ulaşır.

Mutluluğun koşullarına gelince: Sağlık, bilim, eğitim, zenginlik, erdem ve din'dir. Bunların mutluluktaki rolünü gerçekçi bir gözle inceleyen Bain, erdemin daima bir fedakârlığı gerektirdiğine inanır. "Olgulara dikkat edecek olursak, en mutlu insanın, en yüksek erdeme sahip insan olmadığını görürüz. Erdemin verebileceği en yüksek mutluluğa ulaşmak isteyen kimse, kendini yaşadığı dönemin ahlâk seviyesinde tutmak, yani bu seviyenin ne üstünde ne de altında kalmamak zorundadır. Erdemlerini yaymak, göstermek isteyenler, onları kendisine en az fedakârlığa mal olacak şekilde yapmalıdırlar. Şu halde, erdemi, tedbirle, yani mutlulukla özdeş saymak çocukluk olur. Ödev, ancak hazla birlikte meydana çıkar. En mütevazi bir erdemli, insanları oluşturmak için, mutluluk arzusundan başka motifleri çağırmalıdır" (*Appendice*, s. 86). Bain, ahlâkın ideal değeriyle uğraşmamış, Bentham' da esaslı bir şekil alan Faydacılık (Utilitarisme) Okuluna bağlı kalmıştır. O, pozitivizmi İngiltere'de temsil edenlerden biri olup, telgraf hakkındaki elektro-şimik keşifleriyle de tanınmış olan seçkin bir bilgin sayılır.

Bkz. J. Stuart Mill, *Essays;* The. Ribot, *La Psycholo. Angl. Contemporaine* (Paris, 1875); H. Taine, *La Positivisme Anglais, Études sur J. Stuart Mill* (Paris 1864); M. E. Caro, *l'Examen Critique de la Morale Utilitaire* (Paris, 1874).

BAKONINE, Michel Alexandrowitsch. Rus filozof ve ihtilâlcisi. 1814'de Trojok'ta doğdu. 1876' da Berne'de öldü. 1835'de topçu subayıydı. 1840'da Rusya'yı terk etti; 1849'da Saksonya' daki savaşlara katıldı; bu yüzden de iki kez ölüme mahkûm edildi. Fakat bu cezaya çarptırılmadan kendisi Rusya'ya teslim edildi. Orada yıllarca hapsedildi ve 1857'de Sibirya'ya sürüldü. Bakonine, 1865'de Japonya ve Amerika yoluyle İngiltere'ye kaçtı. Orada yine Enternasyonal'e hizmet etmek için tekrar ihtilâl hareketlerine katıldı ve tüm yaşamı boyunca anarşist düşüncelerle uğraştı. Daha çok Hegel'in etkisinde kalan Bakonine, bu tehlikeli ve macerayla dolu yaşamı içinde ana düşüncelerini ihtiva eden şu eserleri yazdı: *Proposition Metivée au Comite Contral de la Ligue de la Paix et de la Liberté* (1868); *Dieux et l'Etat* (1871); *Alliance Internationale de la Democratie Socialiste* (1868); *L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale* (1871). (Külliyatı, 4 cilt olarak Stock Yayınları arasında çıktı, Paris, 1907-1909). Bakonine'in eserleri, ihtilâlci ruhu gibi düzensiz ve karışık olmakla birlikte az çok felsefî değerde bazı düşünceleri ihtiva eder. Ona göre, tarihte kamusal veya bireysel insan toplumlarının gelişiminde üç esaslı ilke vardır: 1. Beşerî hayvanlık; 2. Düşünce; 3. İhtilâl... Bunlardan birincisine, 'sosyal ve özel ekonomi', ikincisine, 'bilim', üçüncüsüne 'özgürlük' tekabül eder. O da Proudhon gibi, idealin köklerini var oluşun (mevcudiyet) maddesel koşulları teşkil eden bir çiçek sayar ve insanlığın tüm zihinsel, ahlâksal, siyasal ve sosyal tarihinin gerçekte kendi ekonomik tarihinin bir parıltısı olduğunu kabul eder. Bakonine için, sosyal âlem, hayvanlığın en yüksek gelişme ve belirtisinden başka bir şey değildir. Fakat her gelişme, ister istemez bir inkârı tazammum ettiğinden, insanlık da hayvanlığını insanda düşünmeli (réflechie) ve ilerlek (müterakki) bir inkârıdır; doğal olduğu için aklî ve aynı zamanda tarihsel ve mantıksal olan bu inkâr, ideali oluşturan âlemde, zihinsel ve ahlâksal kanılar ve fikirler âlemindeki tüm doğal yasaların gelişme ve gerçeklenmeleri gibi mukadderdir. Düşünme fakültesi ve özgürlük ihtiyacı, terakki eden aksiyonlarını, tarih içinde uzlaştırmak suretiyle, beşerî hayvanlığın pozitif gelişimindeki gücünü temsil eder. Bu nedenle de, insanlar içinde 'insanlığın' olan her şeyi kurmuş olur. Tanrısal fikir, Tanrı, insanlığın gelişiminde, tarih bakımından zorunlu olan bir yanılmadır. Biz onun tarihte nasıl meydana geldiğini, insan türünün uçsuz bucaksız çoğunluğu, onu bugün de ne için kabul ettiğini araştırıp bulabiliriz. Fakat insan bilincinin gelişmesi, bize tanrısal düşüncenin kaynaksız ve ereksiz bir kısırlığa mahkûm olduğunu ispat ettiği gibi, âlemi şaşkına çeviren tüm saçmalıkların da kökü olduğunu gösterir. O yıkılmadıkça, toplumun kötülükleri asla ortadan kalkmayacaktır. Özgürlüğe âşık olan, özgürlüğü kıskanan ve özgürlüğü,



insanlıkta taptığımız ve saygı duyduğumuz ne varsa hepsinin mutlak koşulu sayan Bakonine, Voltaire'in meşhur bir cümlesini tersine çevirerek, "Eğer, der, Tanrı varsa, onu yok etmek gerektir".

Bakonine, Tanrı'yı ortadan kaldırmak suretiyle her çeşit otoriteyi de kaldırmaya çalışır. Otorite nedir? Fizik ve sosyal âlemlerdeki olayların mukadder sıralanma ve ardalanmalarında (teakup) beliren doğal yasaların çekinilmez gücü müdür? Gerçekte bu yasalara karşı asla isyan edilemez. Biz onları tanımamazlıktan gelebilir ve henüz de tanımamış olabiliriz; fakat onlara itaat etmemek elimizde değildir. Zira, o yasalar, kendi var oluşumuzun da koşul ve temellerini teşkil eder; onlar bizi kuşatır ve geliştirir; bize nüfuz eder; hareketlerimizi, düşünce ve edimlerimizi (fiil) düzenler. Biz bu yasaların kölesiyiz; fakat bu kölelikte haysiyet kırıcı bir şey yoktur. Çünkü bundan hiç bir dışsal (haricî) efendi söz konusu olamaz. Onlara bizi itaate mecbur eden doğa, mutlak surette karşılık beklemez. Oysaki, 'dışsal otorite', yani sosyal yasayı yapan yasamacı (kanun vazıı - législateur) bencillikten kurtulamaz. Eğer bize hükmeden ve bizi idare eden bilim adamları ise, bilim de doğa gibi karşılık beklemez. Fakat bizim bugünkü siyasî yasalarımız, yaşamın doğal yasalarına tamamıyle uygun değildir; hatta daima doğanın özgürlüğüne aykırı ve bu özgürlüğü yıkıcıdır. İnsan özgürlüğü yalnız şundan ibarettir: İnsan, doğa yasalarına itaat eder; zira onları Tanrı'nın veya insanın, yahut da herhangi bir kamusal veya bireysel iradenin dışardan yüklettiği güçler gibi değil, 'oldukları gibi' tanımıştır. Hem doğal, hem de aklî olan büyük ve her şeye gücü yeten ve kendisine saygı duyabildiğimiz biricik otorite, üyelerinin karşılıklı saygısı üzerine kurulmuş olan br toplumun kamusal ruhu olacaktır. Bu, kilise ve devlet tarafından kurulmuş olan her tanrısal, Tanrıbilimsel (theologique), siyasî metafizik ve hukukî otoritelerden bin kez daha güçlüdür.

Bakonine, bu teorik idealizmden, pek kaba bir pratik maddecilik (idealisme) sonucuna ulaşır. Sosyal eşitsizliği yıkmak için, ekonomik eşitliği kurmak ister ve ancak bu suretle özgürlüğün, ahlâklılığın, birbirine dayanışan bir insanlığın doğabileceğine inanır. Ona göre, ahlâkın temeli, insanlığa saygıdır. İnsanlar arasında renk, ırk, zekâ ve hatta ahlâk farkı gözetmeksizin insanlık hak ve onurunu tanımaktır. Bu nedenle Baconine'e göre özgürlük, kardeşlerimiz ve eşitlerimiz olan tüm insanların özgürlüğüne bağlıdır. Bireysel özgürlük, tüm özgür insanların vicdanında, insanlığın veya insanlık hukukunun düşünülmesinden başka bir şey değildir. Yani, özgürlüğümüzün koşulu ve teminatı, diğer insanların özgürlüğüdür.

Bakonine, istediği yeni toplumu kurmak için, Proudhon, Kropotkin, vb... gibi ihtilâle baş vurur ve kendisinin bir anarşist olduğunu ilân eder. Yasaları, egemenlikleri, her çeşit imtiyazları, resmî veya özel imtiyaz ve otoriteleri, soyucu bir sınıfın çıkarına ve geride kalan köle gruplarının zararına olduğu için, reddediyoruz ve bu anlamda anarşistiz, der. Hükümeti, baskının ve zorlamanın zorunlu bir ajanı sayar. En temiz ve zeki bir insanın bile, hükümette kirleneceğini, zira hükümetin kendi üyelerine verdiği imtiyazlar yüzünden, bunlara sahip olanların mutlaka bozulacaklarını iddia eder. Bu nedenle, bugünkü nesillerin devlet ve yasa gibi, eskiden kurulmuş olan ve varsa, hepsini derhal yıkmalarını ve mecbur olmadıkça fazla kan dökmemelerini, bununla birlikte, ihtilâl için gereken her korkunç vasıtaya baş vurmalarını salık verir. Zira ona göre, devlet, tarihsel ve zorunlu bir fenalıktır; toplumun geçici bir şeklidir. Devlet yıkılmış olmakla, hak fikrinin kaybolacağını da zannetmemelidir. Baconine'e göre, genel kabule uygun olan yeni bir 'Hak' doğacaktır. Hak ve Ödev özgürlüğe dayandığından, tüm birleşme ve ayrılımların serbest sözleşimlere bağlanmasını, siyasî hakların ilki sayar. Baconine, bilime, fen ve sanata olduğu kadar da bunlara mensup olanların otoritelerine değer verir. Descartes gibi sağduyunun (bon sens) herkese eşit olarak verilmiş olduğuna inanır ve sağduyuyu, genel olarak kabul edilen yasaların toplamıdır, diye tanımlar.

Baconine, hayatının son yıllarında, anarşizm idealinin, insanı bir birey gibi telâkki etmek, topluma mensup bir üye gibi kabul etmemek suretiyle yanlış bir esastan hareket ettiğini itiraf etmiştir.

Bkz. Ossip-Lourié, *La Philosophie Russ Contemporaine* (Paris, 1902, s. 203-206); *İktisat Tarihi* (G. Conrad'tan Mehmet Vehbi tercümesi, 1923, s. 138-141); *İktisadî Mezhepler Tarihi* (Ch. Richet ve Ch. Jitt'ten Şükrü Kaya ve Ahmet Muammer tercümesi, 1926, cilt 2, s. 785-812); N. O. Lasski, *Histoire de la Philosophie Russe* (Paris, 1954); E. H. Carr, *Michael Bakunin* (İngilizce, 1937).

BALDINI, Bernardino. Aristo'nun birçok eserlerini kendi ana diline çevirmiş olan İtalyan filozofu, matematikçi ve doktor, 1515'de Borgid'Intra'da doğmuştur. 12 ocak 1600'de Milano'da ölmüştür. Pavie'de doktorluk, Milano'da matematik okutmuştur. Manzum eseri de vardır. Kişisel görüşleri yoktur. Eserleri daha çok felsefe dışındaki konuları ilgiler.

BALDINOTTI, César. XIX. yüzyılın İtalyan filozoflarından. Pek az tanınmış olmasına rağ-

men, Locke'un ve XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarının İtalya'da yaptığı etkileri öğrenmek isteyenler tarafından okunmaya değer. Locke, 1759'dan 1768'e dek Parme'da oturmuştu. Bu filozofun felsefesi o zamanlar okullarda okutulmuş ve ayrıca, *Algıca Dair Deneme* adlı eserinin bir özeti, İtalyancaya çevrilmişti. Baldinotti, bu vesileyledir ki, hem Locke'ı, hem de Gassendi, Condillac ve Bonnet'yi üstat tanıdı. Görgücülüğü (emprisme), din ve ahlâk gerçekleriyle uzlaştırmak için övmeye değen emekler sarfetti. Zira görgücülük, bu gerçeklere lâyık olduğu önemi vermemiştir. Baldinotti, şuur edimini (acte) algıyla (idrâk) karıştırmaz, fikri de, soyut ve tümel şekliyle duyumlardan ayırır. Çünkü, ona göre fikir, aklî bir edimle, bu duyumlardan çıkar. O, felsefenin ilke adını verdiği şeyleri eleştirdikten sonra, bunların birtakım kısır cümleler ve önermelerden ibaret olduklarını, bununla birlikte, bazı zorunlu gerçeklerin mevcut olduğunu, örneğin, ruhumuzun eseri olan tümel fikirlerin bu gerçekler cinsinden olduklarını, fakat bütün bunların esasları, eşyanın gerçekliğinde saklı bulunduğunu ileri sürmüştür.

Baldinotti'nin iki önemli eseri vardır: 1. Yazarının adını taşımayan, fakat Nicolas Pecci'ye ithaf edilmiş olması dolayısıyle Baldinotti'nin kaleminden çıktığına şüphe edilmeyen, *De Recta Humanoe Mentis Institutione* (Padoue, 1878) pek ilgilenmeye değer bir eserdir. Bir başlangıç'la bir giriş'i de içine alan bu kitap, dört bölüme ayrılmıştır. Felsefe tarihini toptan inceledikten sonra, birinci bölümde, mantıkla düşüncelerimizin ilk öğelerini, ikinci bölümde, insan bilgisini; üçüncüde, düşüncelerimizin araçlarını (instruments); dördüncüde ise, bilgimizin kaynaklarını inceler; birinci, aklı, ilhamı, duyularla gözlem ve Tanrı emirlerini, bu kaynaklar arasında sayar. Felsefe tarihine dair olan parçalarından, kendisinin derin ve geniş bilgilere sahip olduğu, XVII. ve XVIII. yüzyılın İngiliz görgücüleriyle Herder, Hume ve Reid'i pek iyi anladığı, Descartes ve buna bağlı olanlarla Ansiklopediciler hakkında tam bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, bu eserinde skolastiklere saldırır; ve kendisinden sonra Condorcet'nin yaptığı gibi, çağdaş felsefenin başına Bacon, Galilée ve Descartes'ı getirir. Bacon'ın felsefeye emin bir yol getirdiğine, Galilée'nin aynı yolu, fizik, astronomi ve matematiğe uygulamış olduğuna, yüce bir dehaya sahip olan Descartes'ın takdire değen yöntem hakkındaki söylevlerinin bilimde oynadığı önemli role, Locke'ın ise, Bacon'ın anladığı biçimi mantık ve matematikte kullandığına, Bonnet ve Condillac'ın da, Locke'ın bitirmiş olduğu yerden başladıklarına inanır. Baldinotti, ruhun işlemlerini (operations) çözümlemekte, Locke'dan çok Condillac'a yaklaşır. Yani ona göre duyumlar, dışardan gelen ve ruha kadar ulaşan izlenimlerin yollarıdır. 2. *Tantaminum Metaphysicorum*, libri III (Padoue, 1807). Baldinotti, 1820'de Padoue Üniversitesinde profesördü ve o zaman Rosmini'nin hocasıydı.

BALDWIN, James-Mark. Amerikan bilgin ve sosyologlarından. 12 ocak 1861'de Kolombiya'da doğdu, 8 kasım 1934'de Paris'te öldü. Milletlerarası psikoloji kongrelerinde önemli hizmetler yaptı ve 1903'den 1913'e dek bunlardan birinin başkanı oldu. 1918'den 1919'a dek de Fransa'da Yüksek Sosyal Etütler Okulunda profesör olarak çalıştı. Zihnin ve toplumun evrimleri üzerinde uğraşmış ve ruhsal fizyolojiye değerli yenilikler getirmiştir. Baldwin, psikolojiyi jenetik (génetique) bir bilim saymış ve Bergson gibi, tinsel oluşun (devenir) mekanik bilimlerle yorumlanamayacağına inanmıştır. Ona göre ruhsal olaylar, tüm diğer olaylarla birlikte anlaşılabilmek için, ruhun kendisi hakkında ve yine kendi vasıtasıyle toptan ve doğrudan doğruya bir deney yapabilmesi lâzımdır. O, Brochard ve Goblot gibi, diğer bazı psikologlarla birlikte çağrışımı bitişikliğe (contiguité) dönüştürerek bunun zihinle ilgili bir olay olduğunu reddeder; onun kör ve mekanik bir alışkanlıktan ibaret olduğunu iddia eder. Ben (le moi) konusu üzerindeki derin araştırma ve açıklamalarıyle Schelling'in ülkücülüğünü Amerika'da yaymış olan Baldwin, eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, antropoloji, sosyoloji, mantık ve psikolojinin her türü üzerinde çalışmıştır. İnsan zihin ve anlayışını, bir ülkücü gözüyle, psikoloji ve sosyoloji bakımından inceledi. Sistemine, her yerde güzelliği görmek anlamına gelen pankalizm (pancalisme) adı verilir. Görevsel (fonctionnel) ve jenetik mantığı incelemek ve hatta kurmak suretiyle *Philosophie of Maening (Anlam Felsefesi)*ni vermiştir.

Baldwin'e göre, çocuk ve ırkın zihinlerindeki gelişmede üç mantıksal evre (safha) vardır: 1. *Mantıktan önceki* (prelogique) *evre*'dir ki, bunda çocuk kendisini çevresinden ayıramaz. Buna 'izdüşel' (projectif) evre denilir. Gerek çocuk ve gerek ilkel insanda görülen bu gelişme başlangıcı, heyecanlı (emotif) bir karakter taşır. 2. *Mantıksal* (logique) *evre*'dir ki, bunda çocuk veya ilkel insan kendini eşyadan ayırır, yani bu evrede insan, öznel (subjectif) bir benlik kazanır. 3. *Aşgın mantık* (hyperlojique) *evresi*'dir ki, bunda insan, başkalarının da kendisi gibi, bir Ben'e sahip olduklarını anlar. Artık Ben'i her yerde gören bu evreye dışarlama

(ejectif) evresi denilir. Bu evrede insan, birinci evrenin gerçekliğine dönerek, bu gerçekliği doğrudan doğruya ve mutlak surette kavramaya çalışır. Bu, ruhla doğanın birleştiği en ülküsel dönemdir. Çocuk veya ilkel insan bu dönemleri taklit ve soyaçekim yoluyle aşar; ve gerçekle olan ilgisinin (interet) gelişmesiyle orantılı olarak geçer. Zihnin bu gelişmesinde duygusal (affectif) ve edimsel (effectif) hayatın rolü büyüktür. Gerek kişiliğin oluşumunda, gerek bilginin gelişmesinde ruhsal işlemlerin ayrı ayrı görevleri vardır. Bunun içindir ki Baldwin, bu açıklamalara 'görevsel teori' (théorie fonctionnelle) adını verir.

Baldwin'in 'deneysel mantığı', saf olarak zihnin yaptığı işlemlerin jenetik çözümlemelerini yaparken, bu işlemlerin, kavram, yargı ve düşünceli (reflechie) zihin işlemlerini inceden inceye çözümler ve bunlardan düşüncenin mantıktan evvelki işlemlerine kadar uzandığını anlatır. Baldwin, yargıların inanca (belief) dayandığını, inancın ise şu dakikada var olma duygusuna veya ilkel olan gerçekliğe (reality feeling) dayanır ve önvarsaymalar (presuppositions) sisteminden hareket eder. Yargılar, genel olarak syndoxique'dir ki, bu, birçok ruhlarda müşterek olan düşünce demektir. Fakat, yalnız müşterek değil, düşünenin müşterek tanıdığı düşünce demektir. Bu çeşit yargılar, aralarında şimdi müşterek olan bir fikre tekabül edenle, tümelleşmeye en elverişli gibi kabul edilen ve henüz bireysel olan bir düşünceye tekabül edenleri ayırmak lâzımdır. Bu ikinciye 'synnomique vargılar' adını verir.

Yargılar üzerindeki titiz araştırmalardan sonra, bunları sınıflar ve bir bilgi teorisine de bu mantıkla geçer. Ona göre, bilgi sorunu, bir anlam (signification) sorunudur. Bilginin muhtevasını pasif olarak inceleyemeyeceğimiz için, eşyayı da olduğu gibi bilemeyiz. Bilgide yapılan çözümlemeler, gerçekte kendi deneylerimizin eşyaya verdiği anlamı incelemek demektir. Anlamları incelemekle bilim teorisine ve deneylerin süreçleriyle (procesus) faktörlerinin neticelerini incelemekle de, bilimlerin morfolojisine girilir. İşte gerçek mantık, bu iki bilgiyle uğraşır. Felsefe de, bilgimizin aldığı türlü 'anlamları', zihnin gelişme evrelerine göre incelemekten ibarettir. Bunun içindir ki, felsefenin konusu, jenetik mantıktır. Bu mantık, gerçeğin kriterini aksiyonda gören pragmacılık formülünün bir eleştirisi sayılır.

Baldwin'in orijinal görüşleri arasında, pek çok tartışmalara da neden olmuş bulunan estetik şuurun çözümlemesidir. Bu konuyu açıklamak için, 'duygusal bellek ve sanatı' inceler; ve bunun anlaşılması için, kendini savunma maksadıyle yazdığı bir makalede şu satırları kaybeder ki, onun estetik görüşünün de esaslarını teşkil eder: "Duygu ve heyecanın tekrar canlandırılmaya ve genelleştirilmeye elverişli olduklarını kabul edecek olursak, tüm sanatların tasarımlı veya taklidi işlemlerin biricik kategorisi içine sıralanabilecekleri sonucuna ulaşıyorum. Aynı zamanda ulaştığım diğer bir fikirde, tüm tasarımlı yapılar (constructions) artistik hayal gücünün emri altına girerlerse, heyecanlı ve kişisel bir muhtevaya dönmüş olurlar. Bu takdirde sanat eseri tüm bir kişisel yaşamla (reading-inh-einfulüng) kaynaşmıştır. Bunun da derin kaynağı, bireyin kendini işletme ve kendi kendini teşhir etme içgüdüsünün meyillerinde saklıdır. Şu halde biz, sanatta iki esaslı kaynak tanımaya mecburuz: Biri, sonu idealli tasarım olan taklit; diğeri, ideal duyguya ulaşan Ben'i ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle sanat, hayal gücüne bağlı olan öyle bir işlemdir ki, gerçeği, içinde kişisel ve duygusal değerlerin cisimleştiği şekiller altında idealleştirir" (*Revue Philosophique*, mayıs 1909).

Baldwin'in eserleri çoktur. *Düşünce ve Eşya*, yahut *Görevsel Mantık* dört cilt olup, birinci cildi, 'jenetik mantık'; ikinci cildi, 'deneysel mantık' (1908); üçüncü cildi, 'ilgi ve sanatla jenetik bilgi teorisi'ni ihtiva eder (1911). Dördüncü cilt ise, 'jenetik gerçeklik teorisi ve pankalizm' adını taşır (1914). *(Thought and Yhings, or Genetic Logic; Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought).* Görevsel mantık (functionnal) *Logic*'in bir özeti (Revue Philosophique'in 1 ekim 1906 nüshasında yayımlanmıştır). Mantığa dair düşüncelerinin tümü ile bilgi teorisini ilgileyen araştırmalarının sonuçlarını *Vasıtalı ve Vasıtasız* adlı eserinde toplamıştır. Bu eser, *Le Médiat et Immediat* adıyle Philippe tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1921). *Genetic Logic* (Newyork, 1906-1908) adlı eseri, *La Pensée et Les Chose* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1908). Bir *Büyük Felsefe ve Psikoloji Sözlüğü*'nü de yazmış olan Baldwin'in diğer önemli eserleri şunlardır: *Mantal Developpement in Child and Race* (Bu eser, 1897'de Fransızcaya çevrildi); *Social and Ethical Interpretation in Mental Developpement* (1898'de Fransızcaya çevrildi); *Developpement and Evolution* (1908); *Darwin and Humanity* (1909); *The Indivial and Society* (1919); *History of Psychology* (1913); *France and Thewar* (1913); *Superstate* (1916). Yukarda adı geçen *Genetic Theory of Reality* 1915'de basıldı, G. Tarde'ı taklit eden ilk eserleri arasında *Sosyal Soyaçekim; Sosyoloji ve Psikoloji* vardır.

Bkz. A. Lalande, *La Logique Experimentale de J. M. Baldwin* (*Revue Philosophique*, No. 6, 1906); Th. Ribot'nun bu dergide (aralık, 1907) Baldwin'in 'es-

tetik şuuru ve duygusal belleğe dair olan düşüncelerini çözümleyen ve eleştiren makalesi'. A. Lalande, *Le Pancalisme* (aynı dergide 1915); Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Yüzyıl Filozofları;* ve Revue Philosophique' de G. Rodrigues'in *l'Art et l'Absolu* başlıklı makalesi (1909, No. 7 ve 8).

BALLANCHE, Pierre Simon. Fransız filozofu. 4 ağustos 1776'da Lyon'da doğdu, 9 haziran 1847'de Paris'te zatürrieden öldü. Sathî bir öğrenimden sonra babasının mesleği olan matbaacılığa başlamıştır. Hastalıklı ve içli bir çocukluk hayatı geçirmiştir. Terör (terreure) döneminde, Lyon'un kuşatılması ve zaptedilmesi üzerine annesiyle birlikte yabancı memleketlere kaçmış ve ortalık yatıştıktan sonra yurduna dönmüşse de, geçmiş olan olaylar ve gördüğü felâketler kendisinde melankolik bir ruh yaratmıştır. Fakat, bu durum, kişiliğinin üstün bir erdemini teşkil eden iyilik ve yumuşak huyluluğunu bozmamıştır. Tanrısal konulara karşı duygulu ve tutkulu olan Ballanche, olayların görünmez nedenlerini ve gizli ajanlarını aramaktan hoşlanıyordu. Sağlam bir bilim temeline sahip olamadığı için ve hayal gücü aklından daha güçlü olduğundan, felsefe gerçeklerini keşfetmekten çok, şairce fikirler icat etmekte başarı göstermiştir. O, sağlam bir Hıristiyan olduğu gibi, dalınçtan (istiğrak) ve inzivadan hoşlanan bir kişilikti. Evvelâ Lyon'un kuşatılmasına dair bir destan yazmışsa da, bunun yazma nüshası kaybolmuştur. Daha sonra, *Du Sentiment Concidéré dans ses Rapports Avec la Litterature et les Beaux-Arts (Edebiyat ve Güzel Sanatlara İlgisi Bakımından Duygu,* 1801) adlı eserini yazmışsa da, pek kusurlu olan bu kitabı daha sonraları eserlerinin koleksiyonundan çıkarıp atmıştır. O, bu eserinde her gerçeğin duygudan çıktığını, güzellikle iyinin özdeş (aynı) olduğunu anlatmış, bu vesileyle ve derin bir belâgatle 'Hıristiyanlık dehası'nı tasvir etmiştir. Dostu ve koruyucusu olan Chateaubriand, bu adı taşıyan eserinin ilhamlarını Ballanche'dan almıştır. Bu dönemde, bir evlenme isteğinin bozulması yüzünden duyduğu üzüntüyle *Fragments* adındaki, altı parçalı eserini yazdı (1808). *Virgil*'in bir yankısı sayılan bu parçalar, Ballanche'ın şahsî eseri sayılır. Paris'e geldiği zaman yirmi beş yaşındaydı. Chateaubriand'ın dostluğunu bu dönemde kazanmıştı; ve Madam Récamier'nin zekâ ve güzelliği etrafında toplanan seçkin insanlar arasına da bu sayede kabul edildi. Esasen bu kadını 1812'de Lyon'da tanımıştı. Birçokları gibi, kendisi de bu lâtif kadına âşık olmuş ve bu saf aşkını itiraf eden *Fragments d'Elégie* adlı eserini yazmıştır ki, bunda aşkının, kendi ıstıraplarını hafiflettiğini anlatır ve bu sevgiliye Béatrice adını verir. 1813'de *Antigone* adlı eserini ilk kez Madam Récamier'nin salonunda okudu. Bu, mensur bir şiir olarak yazılmış olan eser, 1814'de yayımlandı ki, *Télémaque*'a benzetilir. Pek de doğal olmayan üslup arasında, karanlık semboller içine saklanmış olan felsefî düşünceleri keşfetmek için, pek iyi niyetli olmak icabeder. Bununla birlikte Ballanche'ın sosyoloji sisteminin ana çizgilerini bu eserde buluruz. Evvelâ o, beşerî evrimin iki evresini (safha), şu sözcüklerle özetler: Sınamalar, arıtma (expiation). Ballanche, kâfirlerin alın yazısı yerine, ahrette yeniden itibar kazanmaya hizmet eden Hıristiyanlığın arıtma fikrini koymuştur. *Essai sur les Institutions Sociales (Toplumsal Kurumlara Dair Deneme,* 1818) adlı eseri de, pek başarılı olmamakla birlikte, *Palingénésie (Sosyal Yenileşme)* adlı eserinin başlangıcı gibidir. Eser iki bölümdür: Biri, Restorasyon döneminin ilk yıllarındaki sosyal durumu tasvir eder ki, tarihçilerin dikkatini çekmeye değer. Burada Fransız Tanrıbiliminin tüm öğelerini ve sanatla edebiyatın rönesansına dair orijinal fikirler vardır. Onun burdaki fikirlerini daha sonra, Victor Hugo gerçekleştirmiştir. Ballanche, aynı zamanda çağdaş eğitim için yeni bir sistem ileri sürmüştür. Daha 1818'den itibaren bu konuda şu fikri savunuyordu: "Artık Yunan şiir dehası bitmiştir; edebî etütler yeni bir yöne çevrilmelidir!.. Latin dilinin bize öğreteceği bir şey kalmamıştır. Bu dilin bize nakledeceği bütün tinsel duygular dilimizde vardır. Onun bize ilham edeceği yeni bir düşünce de kalmamıştır... Şu halde, ilk eğitimden Latinceyi defedelim... İnsan yaşamı kısadır, öğretim ve aydınlatma işlerinde acele etmek lâzımdır". Bu eserin ikinci kısmında Ballanche, çağdaş düzeni, eskilerin geleneklerine bağlayan fikirler zincirini kırmaya çalışmıştır. Dil ve tarih felsefesine dair olan görüşleri de bu kısımdadır ki, daha önce J. de Maistre tarafından savunulmuş olan fikirlerden farklıdır; ve gelenekçi (traditionaliste) okulla da hiç bir ilgisi yoktur. Ballanche, dil sorununda Bonald'ın doktrini ile, zamanında şiddetle saldırılmış olan ideologların fikirlerini uzlaştırmak ister. Ona göre başlangıçta dil, fikrin işareti değildir. Dil, kendi ifadesinden ayrılamaz bir bütündür. Sonra azar azar bu sentez bir çözümlemeye uğradı; böylece düşünce, kendisinin ayrılmaz bir eşi olan işaretlerden ayrıldı; ve artık işaretler boş şekillermiş gibi güçlerini yitirdiler; yazmak veya basılmak için maddeleştiler. İşaretlerin yanıbaşında düşünce, ayrılmaya ve kendi kendine yetmeye başladı, bu suretle de insan, sözsüz düşünebilecek duruma geldi. Eserinin sonuna doğru Ballanche, içinde barıştan başka bir şey görülmeyen yeni bir toplumu görür gibidir. O, bu toplumda, her şeyin gizli

oylarla kararlaşacağını umut eder. Fakat, "sanki insanın geleceği yokmuş ve sanki insanlar, mutluluğun değerini belirtmekle uzlaşabilirlermiş gibi, insanı mutlu etme amacını güttüğü halde, ahlâk bakımından yetkin bir duruma getirmeyi düşünmeyen sosyalizmden ayrılır. *Entretien* (*Görüşme,* 1819) adlı eserinde destekleyip *L'Homme Sans Nom* (*Adsız Adam,* 1820) da tekrar ele aldığı tez, budur. Denebilir ki, bu eser, *Fénélon* diliyle yazılmış olan Edgar A. Poe'nın bir öyküsüdür. Orijinal bir savunma olan bu eseri de dahil olduğu halde, *Le Vieillard et le Jeune Homme (İhtiyar ve Genç Adam); Mersiye - L'Elegie (Ağıt)* gibi küçük eserleri bilim bakımından değerli değildirler.

Ballanche, felsefesini, daha doğrusu mistik icatlarını, *La Palingénésie Sosiale* adlı eserinde toplamıştır. Bu eser, kendi deyimiyle, bir tarihin teodisesidir ki, *Orphée, La Formule; La Ville des Expiations (Arıtmalar Kenti)* bölümlerine ayrılmıştır. Bunlardan *Orphée,* tarhin ilk bin beş yüz yılını özetleyen şaşılacak bir destandır. *Genel formül* ise, son beş yüz yıldan bahseder ki, bunun gelecekten farkını, *Arıtmalar kenti*'ndeki sonsuz manzaralarla ayırt edebiliriz. Bunu Plotin biçiminde tasarlanmış olan *Vision d'Hébal* başlıklı parça tamamlar. Hepsi birden insanlığın çeşitli şekil değişimlerini sembolik bir biçimde tasvir eder. Bu eserde, ölüm düşüncesi ve ölümden sonra dirilme sorunları da vardır. Ballanche, savunduğu düşüncelerde, Ch. Bonnet'den yararlanmış görünür. İçine, metafizik ve psikolojiden çok tarih ve politikaya dair düşüncelerini alan bu eserin özet şudur:

Eşyayı tâ kaynaklarından yakalayabilmek için, Tanrı'ya kadar yükselmek gerektir. Evvelâ yaratma, kendiliğinden olmuştur. Fakat bu, edim durumunda değil, olabilir (possible) bir durumda olmuştur. Ne için?.. Acaba, "Tanrı, kendi dışında parlamaya, eşya ve varlıklar içinde belirmeye muhtaç mıydı? Seyredilmeye, tapılmaya, sevilmeye mi muhtaçtı?.. Gerçekleme gücünü sağlamaya mı muhtaçtı? Var olmak kendisine yetmez miydi?..". Ballanche, bu sorulara şu karşılığı verir: "O'na kendi işlerinin hesabını sormak gerekmez!"; "Yaratan, kendi kelâmıdır. O'nun sözü, gezegenimize küre şeklini veren yürektir". Tanrı, insandan evrensel zihnin özünü 'ayırmış' ve buna karşılık, özel bir iktidar (pouvoire) vermiştir. Kendi özel iradesinden de, bireysel iradeleri 'ayırınış'tır. Bu suretle, Tanrı kayrasının (providence) direnilmez bir etkiye sahip olduğu anlaşılır. Birlikte yarışan ve birbirinden ayrılmış bulunan iradeler, Tanrı kayrasına, bir çeşit eşyanın gücü ve gerçek bir alın yazısı halinde karşı gelir ve âleme düzensizliğin şerrini sokar ki, bu şer ancak beşerî özgürlükle Tanrı kayrasının yüce ve kesin bir uzlaşmasıyle, "evrensel ve kutsal bir evlenmesiyle" sona erebilir. Fakat, irade birliğine dönmeden önce, uzun felâket yüzyılları vardır. Tanrı, hiç bir zaman isyanı, kendi iradesine karşı beşerî alın yazısı (fatum) saymayı mazur görmez. Bir taraftan da Tanrı, kendini hiç yalanlamaz ve özgür güçleri yarattığından ötürü pişman olmaz ve bu güçleri kaldırmak istemez. İşte bunun içindir ki, Tanrı'nın insanlığı hem tokatlaması, hem de kurtarması, yani bir çırpıda düşürüp, yeniden itibar ve onurunu geri vermesi gerekmiştir. Başlangıçta insanlar, bir tek iradeye sahiptiler; Tanrı, bu tek gücü sonsuz parçalara ayırdı ve ilkel direnmeyi azaltmak için, her parçayı bir başka bireye dağıttı. Bundan, milletlere, aile ve bireylere göre çeşitlenen bölünmeler, uzlaşmazlıklar, birbirinden kopmuş bir insanlık, farklı kastlar (casdes) ve cinsler çıktı. Zira Tanrı, bu iki suçlu fakülteyi, yani zekâ ve iradeyi ayırmak istemiş ve bunlardan birini erkeğe, diğerini de "erkeğin iradî ifadesi olan" kadına vermiştir. Fakat, yine her şeyi birliğe çeviren palinjenezi (palingénésie) vardır. Bu maksatladır ki, Tanrı bu "yeni nesil" için, insanı, kendi sözüyle olgunlaştırmış ve ona, kanuna dönmesini emretmiştir. Bu ilham, bazı insanlar tarafından iyi anlaşılmıştır ki, milletlere şef olanlar, bunlardır. Hıristiyanlık ise, herkese eşit ilhamlarda bulunmuştur. Bu ilham, her çeşit tarihsel evrimin amacıdır. Bunun saltanatı, insanda, hiç de kendisinin gerçek alın yazısı olmayan mutluluğu değil, büyüklüğü sağlamıştır. Her ruhun ihtiyacına göre, kesin olarak arınmaya kadar arkasından gitmeye mecbur olduğu ve hayatla sona ermeyen bir sınamalar silsilesinden sonra, tüm yaratıklar kendi niteliklerinin yetkinliğine (mükemmellk) ulaşacaklardır. Bu yükselişin son noktası ve tüm ilerlemelerin yöneldiği amaç, işte bu evrensel hayırdır.

Ballanche'a hayran olanlar, onun, "kendi hayat ve üslubu gibi" bir cinsten olan bir sisteme sahip, derin ve geniş bilgili ve deha sahibi bir kişilik olduğunu söylerlerse de, iddialarını ispat edecek bir kanıt gösteremezler. Bununla birlikte, eserlerinin anlaşılmaz ve yarım kalmış yanlarından da söz ederler. En insaflıları ise, Ballanche'a "Théosophe - Ünlü sofu" adını verirler. Görüldüğü gibi, bu muhteşem üsluplu eserinde pek az felsefe vardır. Olanlar da, Montaigne'in deyimiyle, "sofulandırılmış (sophistiquée) şiirler" dir. Felsefe tarihine dair bilgisi yok gibidir. Kullandığı yöntem, ilham ve kâhinlik yöntemidir. Bir sistemi yoksa da, icat ve genelleştirme işinde başarılıdır. Onun

eseri, 'düşme', 'sınama' ve son kez 'yeniden doğma'dan ibaret olan üç kanunla açıklanmış bir uygarlık tarihidir. Tüm değerine ve değersizliklerine rağmen, ölümünden altı yıl önce Fransız Akademisine üye seçilmiştir.

Özet olarak tekrar edersek, bu Fransız edip ve filozofu, lirik bir düşünür ve mistik bir Katoliktir. Kralcı da olan Ballanche, Madam Recamier'nin salonuna devam edenlerdendir ve Fransız Akademisinde üyedir. Nurculardan (iluministe) da olan bu orijinal kişi, insan cinsinin esrarlı bir *Odysea*'sı sayılan *Vision d'Hebal* ve *Orphée* adlı eserleriyle de dikkati çekmiştir. O, Niebuhr, Vico ve Herder'in de rakibi ve hayranıdır. Yalnız edebî konulardan değil, yüksek sorunlar üzerinde de düşünmekten ve bunların niteliklerini araştırmaktan hoşlanır. Tutkunun, zevkin, servetin çekimlerine (cazibe) karşı duygusuz olarak yalnız aklını işletmiş, saf fikirleri araştırmış, kendini, bilimin, huzur ve sükûn veren dalıncına kaptırmıştır. Ölümden sonra dirilme (palingénésie) doktrinine inanan Ballanche'ın, "Ölmez ve bozulmaz varlık, ölümlü ve bozulur varlıkta içkindir" formülü meşhurdur. E. Bréhier'ye göre, o, tüm ruh ve sosyal hayatı organlaştıracak bir güç olan bir inancı ifadeye gayret etmektedir. Bunu, onun şu ifadesi de ayrıca belirtir: "Yüzyılımın büyük düşüncesini açıklamak istiyorum. Derinden sempatik ve dinsel olan bu egemen fikir, Tanrı'nın kendisinden, yeni sosyal âlemi düzenleme gibi muhteşem bir ödevi almıştır. Ben bunu, beşerî fakülteler küresinin her yerinde, tüm duygu ve fikir düzenlernide aramak istiyorum. Bu içten düşünce, özümleyici (assimilatrice) olur. Kendi cevherini, olmuş olan ve olması gereken her şeyin içinden çeker. Tabiatı itibarıyle tüm uygarlıkların ilk öğesi, yani bir inanç olmaya meyleder" der. Onun yaşadığı dönemin karakteristik niteliği, imanın kendinden çok, inanma isteğidir. Ballanche, bu kadar derin olan isteği kandırmak için, toplumun bunu bize zorlaması istenmektedir, diyor. O, Fransa ve Almanya'nın tüm ezoterik çevrelerine bağlı olmasına rağmen, bir Ortodoks Katoliktir ve otorite ile toplumsal kabulden doğmayan hiç bir inancı inanç saymaz. Ballanche, "toplum, der, kendisinden istediğimiz şeyleri vermez". Bununla birlikte, ona göre toplum, De Bonald için de olduğu gibi, aşgın gerçeklikle birey arasında zorunlu bir aracıdır. Erek ise, hiç kuşkusuz ve her şeyden önce, bireyin kurtuluşunu isteyen din'dir; fakat toplum, zorunlu bir aracıdır. "Toplum dışında kalan insan, ancak gizli olarak (virtuellement) vardır; o, toplumsuz ilerlek ve yetkinleşebilen bir şey olamaz". Şu halde ona göre, toplumun kendinde Mesihçe (Messianique) bir değer vardır ve o, asla br gerileme değildir; bireyden daha dinlidir ve dinli kalır. Yani toplum, dinden yoksun olma gücüne sahip değildir. Toplumu yaşatan temel inanç, ölümden sonra dirilme imanıdır. Bu iman, mahvolmaz ve bozulmaz varlığın mahvolan ve bozulan varlıkta devam ettiğini tasdik eder. Her yaratığın kendine özgü (mahsus) olan amaca, kendi özü (essence) itibarıyle hakkı olan sonuca ulaşması gerektir. E. Bréhier'ye göre, Ballanche'ın dini, iyimser bir güven üzerine, devamlı bir ilerlemeye değil, belirlenmemiş bir tekrar tekrar gelişmeye veya tekrarlanma yeteneğine dayanır. "İnsan, bireyin faaliyetinde olduğu gibi, sosyal faaliyetinde kendi kendini yapar; oluşan toplum, dinin esasıdır". Fakat bu, her şeyi, doğayı da tarih gibi devinimsiz bırakan yaradancıların (deistes) dini değil, geleneksel dindir ki, Hıristiyanlık onun bir ifadesidir. Onun esaslı dogması (dogme), her dönemde itibar kazanma veya kaybetmede cereyan eden dogmadır. Bu sert dogma, beşerî alın yazısının akıbetini ve bunun art ardına inisiyasyonlar (iniciations) şeklindeki gelişmesini açıklar ve her inisiyasyon, bir arınma (kefaret) gibi ve onların olan bir denemeden önce vücuda gelir. Bu nedenle Ballanche'a göre, tarihin dinsel bir anlamı vardır. Tarih, bu 'düşüncenin destanı'dır ki, her kavmin sahip olduğu dehanın, insan ilerleyişindeki ardalanma payını kaybeder. Bir kavmin dehası, "esrarlı bir olgudur; diliyle, şekliyle, hükümetinde beliren kozmogonik bir olguyu andırır ki, onun özü için bir esas dogmanın şekilleri vardır; ve her kavim, insan cinsinin geleneklerinden bir kopyaya sahiptir". Ballanche, Eckstein ve Creuzer gibi, mukayeseli mitolojiye ve sembolizme dalar; yani, bu dogmanın izlerini bulmak için Yunan, Hint ve Cermen mitlerine kendini verir. O, 1819'de Vico'yu keşfetti; onun *Corsi e Ricorsi* teorisinden ilham alarak ölümden sonra dirilme doktrinini kurdu. Ballanche, bu filozofla tekrarlanma (reprise) ve ebedî olarak yeniden başlama fikrinde uzlaşırsa da, onunla yaşadığı dönemde Vico'dan ilham almış olan tüm diğer düşünürler gibi büsbütün ona aykırı bir yanı da vardır. Örneğin, Ballanche, tarihe dinsel bir anlam verdiği halde, Vico, bunu reddeder. Bu filozof, toplumların doğal kanunlarını, tamamıyle doğaüstü olan Hırsitiyanlığın gelişmesini bir yana bırakarak belirler; Ballanche ise, doğayla doğaüstüyü, tarihle dini birbirine karıştırır. Ballanche'a göre, toplumun mesihçe bir değeri vardır; bizim hareket eder gördüğümüz, olduğu gibi toplum değil, fakat, fonksiyonları, bireyin dehasını ifade etmekten ibaret olan bireyler, heyetler (corps), hükümetler ve rahiplerdir. Ona göre meşru iktidar, sosyal sözleşi-

me değil, halkın kabulüne dayanır. Halkın kabulü ise, ahlâksal br birliktir (unanimité). Bu da Tanrısal hukukla özdeştir. Bu nedenle o, müstebitleri, tiranlar ve diktatörleri Tanrısal düşünceye aykırı olan insan düşüncesinin bir tipi sayarak mahkûm eder (E. Bréhier, cilt II, s. 825-828).

L.Abbé E. Barbe gibi Katolik felsefe tarihçileri, onun dinli ve Hıristiyanlığa hayran görünmesne rağmen, ölümden sonraki hayatın ispatı için getirmiş olduğu kanıtlar bakımından, bu duygu ve inançlarında samimî olmadığını iddia ederler. Fransa'ya Vico'yu tanıtmış olan Ballanche'ın diğer eserleri şunlardır: *Essai sur les Institutions Sociales Dans Leurs Rapports Avec les Idées Nouvelles* (1818); *Palngénésie Social* (1827); *Dialogues du Vieillard et du Jeune Hommes* (Paris, 1928; R. Moduit baskısı).

Ballanche'ın eserleri 4 cilt olarak *Oeuvres de Ballanch* adıyle Paris'te basılmıştır. Daha sonra 1832'de 6 cilt olarak ikinci baskısı yapılmıştır: *Dialogues du Viellard et du Jeune Homme* (R. Mauduit baskısı *Giriş*'le birlikte, 1928).

Bkz. Chateaubriand, *Préface des Etudes;* De Laprade, *Ballanche ,sa vie et ses Ecrits;* Ampère, *Ballanche* (Paris, 1848); Damiron, (c. I); Ferraz, *le Traditionalisme* (t. II); Merlet, *Histoire de la Littérature sous le Premiere Empire et la Restoration;* Saint-Beuve, *Portraits Contemporains* (t. II; *Portrait Littéraires* (t. I ve II, 1855); Eugène Blum, *Essai sur Ballanche* (Critique Philosophique, 30 haziran 1887); A. Viatte, *les Sources Occultes du Romantisme* (Paris, 1928, t. II); Ch. Huit, *La vie et les Oeuvres de Ballanche* (1904).

BALLY, Charles. İsviçre filolog ve filozofu. 1865'de Cenevre'de doğdu, 1947'de bu kentte öldü. 1913-1940 arasında uzun bir süre öldüğü kentte profesör olarak çalıştı. Dilin yapısında ve kuruluşunda, duygu ve iradeye dayanan neden ve belirtileri inceleyen stilistik (stylistique) disiplinin kurucusudur. Eserleri: *Les Langues Classiques Sont-Elles des Langues Mortes?* (Cenevre, 1899); *Précis de Stylistique* (Cenevre, 1905); *Traité de Stylistique Française* (2 cilt, Paris, 2. baskı 1921); *L'étude Systématique des Moyens d'Expression* (Cenevre, 1910); *Ferdinand de Saussure et l'Etat Actuel des Etudes Linguistique* (Neuchâtel, 1931); *Le Langage et la Vie* (3. baskı, Zürich, 1935).

Bunlardan başka, Fransızcanın bugünkü durumunu aydınlatan bazı eserler daha yazdığı gibi, arkadaşlarından A. Sechehaye (1857-1946) ile birlikte ikisinin de hocaları Ferdinand de Saussure'ün genel dil bilgisine dair derslerini bastırdıkları gibi, ikisinin ortak eseri olan *Linguistique Fonctionnelle*'i yayımladılar. Bu eser, dil ile bireysel konuşmanın birbirinden farklı şeyler olduğunu, dilin toplum ve bireysel ruhla ilgisini savunmuş olan öğretmeninin teorilerine dayanan bir incelemedir. Yine bu iki arkadaş, Cenevre'de Société Genevoise de Linguistique adlı cemiyeti kurmuşlar ve hocalarının adını taşıyan bir dil dergisi çıkarmaya başlamışlardır (1941). Bally, hocasının kurmuş olduğu Cenevre Okulu denilen dilcilik biçiminin önemli temsilcilerindendir.

BALMES, l'Abbée Jacques-Lucien. İspanya filozof ve yayımcılarından. 26 ağustos 1810'da Vich'de (Katalonya) doğdu; 9 temmuz 1880'de öldü. Katolik rahipliğine girmiş, fakat hayatını daha çok öğrenim ve öğretime bağlamış olduğundan, doğduğu kentin kolejinde matematik öğretmenliği yapmıştır. Yurdunda baş gösteren din ve politika savaşlarına karışmış ve rahiplerin servetini satma kararına karşı protestoda bulunduğu için sürgün edilmiştir. Rejim değiştikten sonra Madrit'e gelerek *Pensamiantos de la Nacione* adında haftalık bir gazete çıkarmıştır, ki bunun amacı, liberal fikirleri yıkmaktı. Birçok eser yazmışsa da, felsefeyi ilgileyenleri şunlardır: *Doğruya Ulaşma Sanatı; Temel Felsefe* (3 cilt); *Avrupa Uygarlığı ile İlgisi Bakımından Protestanlığın Katoliklikle Karşılaştırılması* (3 cilt). Bu eser, Abbé Edouard Moné tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve bunlar Paris'te şu adlarla birçok defalar basılmıştır: *Art d'Arriver au Vrai; Philosophie Fondmentale; Le Protestantisme Comparée au Catholocisme dans ses Rapports Avec la Civilisation Européenne. İlkel Felsefe Dersleri* (Madrit, 1837) ve *Kriter* (Barcelone, 1854) adlı eserleri de önemlidir.

Balmes, İspanya'nın yeni Katolik okuluna bağlı filozoflarındandır. Daha çok din ve politikayla uğraşmış olan bu filozof, demokrasinin getirdiği yeni fikirlerden hoşlanmamış ve her fırsatta adalet fikrinin aleyhinde bulunmuştur. O, kanun karşısındaki adaletin, fizik adalet ve servette adalet fikri kadar boş bir hayal olduğuna inanmıştır. Zira, der, bir aynı kanun, güçlüyle zayıfa, zenginle fakire, bilginle bilgisize uygulanacak olursa, eşit sonuçlar elde edilmez. Her insanın bütün haklara aynı saygıyı gösterebilmesi de olanaksızdır. Balmes, aklı, imanın savunmasında bir vasıtadan ibaret saymak suretiyle XVII. yüzyıl Hıristiyan filozoflarından —ki bunlar, akılla imanın uygunluğunu zorunlu görürler— ve aklı imanın emrine veren skolastiklerden ayrılır.

Balmes, mantığı, Katolik dininin gerçekliğini ispat işinde kullanmıştır. Bu nedenle ona göre, doğaüstü bir ilham olabilir ve bu zorunludur. Çünkü o, yanılmaz (infaillible) bir kilise-

yi korumak ve böyle br kiliseye, yani Katolik kilisesine geçmek ihtiyacındadır. Üçüzleme misterini de, "en derin bir zihinde özne ile nesnenin zorunlu seçikliğini (distinction) belirten yüce örnek sayar ki, eğer üç Tanrısal kişi, bilgide nesne ve özne gibi bir anda hem seçik ve hem de birleşmiş ise, ya bu kişiler başka başka varlıklar olur; yani her biri birer ayrı Tanrı olur; yahut da onların birliği, özne ile nesnenin özdeşliğinde, yani panteizmin evrensel özdeşliğinde belirir. Öharisti (eucharisties) misterinde de Balmes, pek başarılı bir sonuç veremez ve okulunun bütün filozofları gibi skolastiklere karşı büyük bir hayranlık duyar. Bazen de bunları, kendi doktrinleriyle uzlaştırmak için, onların düşüncelerini değiştirir ve bozar. Örneğin, pek iyi kanıtlarla çağdaş duyumculuğu (sensualisme) yıktıktan sonra, aktif entellekt'in araya girmesi sayesinde ruhun faaliyetine taraftar olmak suretiyle skolastik duyumculuğu kabul eder; ilkçağın büyük filozoflarına da lâyık oldukları değeri verdiği halde, XVIII. yüzyıldan itibaren gelen filozoflar okulunun bir yanlı düşüncelerini uygulamıştır. Örneğin, Alman metafiziği yapılarında, aptalca kurulmuş anıtlardan başka bir şey görmez. Hatta İskoçyalıların sağduyusunu (bon sens) da beğenmez. Fransız tinselciliğinin ve seçmeciliğinin, Alman panteizminden başka bir özelliği olmadığına inanır ve bu sistemi reddederek, der ki: "Fransa'da üniversite filozofları, V. Cousin'in zavallı öğrencileri iseler, Cousin'in kendisi de, Hegel ve Schelling'in ardılı değil de nedir?". Bu iddiasında haksızdır. Onun yöntemi, kamul duyu (sens commun) ve karşılaştırıcı etütlerle aydınlanmış bir psikoloji yöntemidir ki, bunlar seçmeciliğe bağlıdır. Felsefî eserlerinde, Condillac Okuluna karşı açtığı savaş, büyük bir yer tutar. Skolastik filozoflardan sonra hayranlık ve sempatiyle bahsettiği filozoflar, Descartes, Malebranche ve Leibniz gibi XVII. yüzyılın bütün metafizikçileridir. Onun parti adamlığından çok, felsefî kişiliği övülmeye değer. Balmes, akıl ve insanlığı ulamayı bilen doğru düşünceli ve yüksek bir zekâdır. Genel olarak tarafsız görünmesine rağmen, çoğu zaman özel yargılarında bu tarafsızlıktan ayrılır: "Ben, son yüzyılın felsefî ruhunu, içinde bulunduğum yüzyılın ruhuyle karıştırmaktan uzağım; bana göre, çağdaş panteizm, saf bir maddecilikten başka bir şey değildir. Bazı okulların onurunu kirleten Tanrıtanımazlık (atheisme) da dahil olduğu halde, tinselci (spiritualiste) yönsemeleri işaret etmek, bana daha hoş gelir" der.

Gerçeğe Ulaşma Sanatı veya *Kriter* adlı eseri, Port-Royal mantığı gibi, ahlâksal düşüncelerle karışık, pratik bir mantık manüelinden ibarettir. Bu eserde bazen derin ve hemen daima yüksek bir sağduyunun kaydettirdiği ustalıklı düşünceler, zarif ve fakat biraz dağınık bir üslup içinde geliştirilmişlerdir; ve öğretsel (didactique) bir düzene bağlanmaksızın düşüncelerini, hareketleri takip eder. Örneğin, bir dikkat teorisiyle, olumsallık (possibilité) ve varlık hakkındaki metafizik görüşleri arasına bir meslek seçme bahsini sıkıştırır ve hiç bir konuyu ilkeleri içinde derinleştirmez. *Temel Felsefe* adlı eser Balmes'in tüm doktrinini ihtiva eder: Bu eserde takip ettiği amaç, Kant'la ardıllarının (Fichte gibi) deneyüstü ülkücülükleriyle (idealisme transcendantal) yıkılmış olan pekinlik (certitude) ilkelerini, sağlam temeller üzerine yeniden kurmaktır. Bu nedenle o, bilginin temelini, dolaysız kavranılabilir (l'intelligible immédiate) adını verdiği ve ruha zorunlu olarak kendini yükleten bazı gerçeklerin apaçıklığında görür. Eser, Mantık, Metafizik ve Ahlâk'tan ibaret olan felsefe bölümlerine ayrılır. Birinci kitapta kesin bilgiyi, diğerlerinde ise, duyumlar, uzam (étendue) ve uzay'ı (espace) fikirler, varlık fikri, ve sayı, sonsuzluk, töz, zorunluluk ve nedenliliği inceler. Son kitapta, özgür nedenlilik fikrine bağlı ahlâk ilkeleriyle sona erer. Eserde, psikoloji için özel bir bölüm yoktur. Fakat, eserin her bölümünde bu bilimin dolup boşaldığı görülür. Balmes, kurmaya değil açıklamaya çalıştığı kesin bilgiyi, bir olgu olarak ele alır. Bir tek kriteri reddederek üç kesin bilgi kaynağını ayırt eder: 1. İç olgular için, 'Şuur'; 2. İdeal gerçekler için 'Apaçıklık'; 3. Şuur olguları ve ideal düzenden dış gerçekliklere geçmek için 'Zihinsel içgüdü' (l'instinct intellectuel)... O, şuurla apaçıklığı Descartes'ın 'düşünüyorum'unda (cogito) birleştirir. "Düşünüyorum, öyleyse varım!" formülünü oldukça derin bir surette çözümler ve bunun doğruluğunu ispat eder. Fakat, Maine de Biran gibi, o da Descartes'ı iki farklı ilkeyi birbirine karıştırmış olmakla, yani basit bir şuur olgusuyle ideal bir önermeyi, daha açık bir deyimle, varlığı, düşüncenin tümel ve zorunlu oranıyle (rapport) karıştırmış olmakla suçlandırır. Zihinsel içgüdüye gelince Balmes, buna dair bir şey söylememiş olmakla birlikte, bunun İskoçya filozoflarından kamul duyudan (sens commun) ve algıcın (entendement) kurucu ilkelerinden başka bir şey olmadığını anlamak kolaydır. Algı teorisinde İskoçya Okulu gibi düşünürse de, öharistiyi (eucharistie) açıklamak için, madenin tözünden sokulunamazlığı (impenetrabilité) kaldırmak suretiyle, görümün uzamı tam olarak algıladığını iddia etmek hatasına düşer. Zaman ve uzayla cisimlerin tabiatı ve doğuştan fikirler (idées innées) hakkında da Leibniz'in izinden gider. Uzay ve zaman-

da, ister gerçek, ister ideal düzende biteviyelik (succession) ve birliktelik (coéxistence) münasebetinden başka bir şey görmez. Bu münasebetlerin altına, bazı tereddütlerle de olsa, basit güçleri veya monatları koymaktan çekinmez.

Balmes, 'doğuştan fikirler' ifadesini atar; fakat zihinde, tüm ruhlardan ayrılamayan ve evrensel aklı teşkil eden, tüm ideal kavrayışların (conceptione) kaynağı olan bir doğuştan faaliyet kabul eder ki, bunun özel konusu Tanrı düşüncesidir. Balmes'in ontolojisi, Hegelciliği andırır. Bunda varlık (être) ve yokluk (non être) fikrini uzlaştırmıştır. O, bunlarla, sayı, zaman, sonsuz, sonlu, öz, yüklem, neden ve sonuç (effet) fikirlerini açıklar. Balmes'in sağduyusu, soyut içinde kaybolmaz, ustaca, ruhsal gözleme döner ve bundan Ben'in (Moi) tözlülük (substentialité) ve nedenliliğine dair parlak kanıtlarla panteizm için pek de sağlam olmayan bir reddiye elde eder.

Protestanlığın Katoliklikle Mukayesesi'ni inceleyen Balmes, yalnız Katoliklik ilkelerinin gerçek uygarlık ve özgürlüğü yetkiyle sağlayabileceğini, Protestanlık ilkelerini ise, ister istemez istibdat ve anarşinin takip edeceğini ispata çalışır. Bu konuya dair ileri sürdüğü ispattan daha çok Boussuet'nin *Histoir des Variations (Değişimler Tarihi)* nden faydalanır. Fakat olgulara dokunmaksızın, sadece mantıksal endüksiyonlarla tezini ispata çalışır: Âlemi iki ruh paylaştırmıştır: Biri, itaat eden ve teslim olan ruh, diğeri isyan eder ve karşı gelen ruh. Birincisi, Katoliklik ruhu, ikincisi, Protestanlık ruhudur ki, bu XVI. yüzyılda din alanında kendini göstermiştir. Bu alandan XVII. yüzyılda Descartes'la felsefe alanına geçmiş, XVIII. yüzyılda da politika alanını kaplamıştır; ve her yerde, düzen yerine düzensizliği ve anarşiyi getirmiştir. Ona göre, din savaşlarını ve Fransız İhtilâlini (révolution) meydana getiren bütün kötülükler, Protestanlığın telkin ettiği özgür araştırma zekâsından doğmuştur. Balmes, Katolikliğin üstünlüğünü bu suretle ispat ettiğini sanır.

Ahlâka dair düşünceleri Malebranche'a bağlıdır.

Bkz. M. de Blanche, Raffin, Jacques Balmès, *Sa vie et ses Ouvrages* (Paris, 1860); M. Emile Beaussir' in *Revue Moderne* (10 aralık 1869) deki makalesi.

BALTHAZAR CASTIGLIONE. XVI. yüzyılda yaşamış olan bu Fransız düşünür ve yazarı, *Parfait Courtisan* (1540) adlı eserinde, en aşağı güzellikten en yüksek güzelliğe dek 'Aşk'ın geçirdiği ilerlemeyi açıklamış ve Eflatun'un *Ziyafet*'inde savunduğu platonik aşkın yaşadığı dönemdeki felsefî anlayış biçimine katılmıştır.

Bu filozofu, çağımız Fransız felsefecilerinden H. V. Balthazar'la karıştırmamalıdır. Bu kişi, *Présence et Pensée; Essai sur la Philosophie Religieuse de Gregoire de Nisse* (Paris, 1942) ile felsefe tarihi için değerli bazı eserlerin yazarıdır.

BALTZER, Guillaume-Edouard. Alman Tanrıbilimci ve filozoflarındandır. 1813'de Hohenheim'da doğdu. 1897'de öldü. Bir süre politika ile de uğraşmış olan Baltzer, 1848'de Prusya Millet Meclisine üye seçildi. 'Özgür cemaatler' ilkesinin ateşli savunucularındandır. Et yenmemesini, hem sağlık, hem de canlılara karşı duyduğu sevgi ve hayata verdiği değer dolayısıyle ahlâksal bir ödev olarak savunmuş, 'Vegetarianisme' denilen bitki dostluğunun havarilerinden biri olmuştur. Şu eseri önemlidir: *Die Naturliche Lebensweis* (4 cilt; Nordhausen, 1867. 2. baskı 1871).

BARBEYRAK, Jean. Fransız filozof ve hukukçusu. 15 mart 1674'de Beziers'de doğdu ve 3 mart 1744'de öldü. Babası Calvencilerden olup, oğlunu Tanrıbilimci yapmak istiyordu. Nant fermanı yüzünden ailece İsviçre'ye sığınmaya mecbur olmuşlardı. Barbeyrak, daha çok hukuka ve insan hakları sorunlarına merak etti. Evvelâ, Gèneve'de, daha sonra Oder üzerindeki Francfort'da bir süre oturduktan sonra, Berlin'de yerleşti. Bu şehirdeki Fransız kolejinde ve sırayla Lozan'da tarih ve uygar hukuk, Groning'de kamu hakları hocası oldu. 1714'de bu kentin akademisini idare için davet edildi ve Prusya Bilimler Cemiyetine üye oldu.

Barbeyrak, felsefenin bir kolu olan doğal hukuka Grotius, Pufendorf, Gumberland ve Noot' un eserlerini tercüme etmek, bazı notlarla önemli başlangıçlar yazmak suretiyle hizmet etmiştir. Pufendorf'un *Doğanın ve Kişilerin Hakkı* adlı eserine eklediği *Başlangıç* ayrıca bir eserdir. Bunda, bütün eski ve yeni ahlâk sistemlerini gözden geçirir ve eleştiriden çok başkalarının güzel fikirlerini aynıyle nakleder. Kilise babalarının fikirlerini ciddiyetle yargılar ki, bunlara dair görüşleri, *De la Morale des Pères (Babaların Ahlâkı)* adındaki önemli eserinde geçer. Bu tarihsel düşüncelere bazı teorik görüşler karıştırır. Genel olarak Descartes'tan çok Locke'un ilkelerini takip eder. Bununla birlikte, iradede yargının rol oynadığını anlatmak isteyen ve pek de başarılı olmayan teorilerinde Descartes'dan faydalanmıştır. O, doğuştan fikirleri reddeder ve Locke gibi, ahlâk fikirlerini, beşerî aksiyonların niteliği üzerine kurulmuş olan fayda münasebetlerine dönüştürür. Bu münasebetler, ahlâk kanununu değil, hayır ve şerri teşkil ederler. Zira, onlara, ancak vicdana doğal bir surette ilham edilmiş olan Tan-

rısal iradenin araçsız bir emri sayesinde yükümlü (obligatoire) bir karakter isnat olunabilir. Barbeyrak, hemen bütün yazılarında, bu yüküm teorisine saplanmıştır; bunun tohumu, karışık bir surette ve apaçık zıtlıklar içinde olmakla birlikte, Pufendorf ve Locke'da bulunur. Bu teoriyi Leibniz'e karşı özel bir yazıyla savunmuştur ki bu, bir filozof olarak kendisine büyük bir değer kazandırır. Leibniz, Pufendorf' un sistemine, Gerard Molanus'a yazmış olup, imzasız olarak yayımladığı bir mektupta şiddetle saldırmıştır. Barbeyrak, bu mektubu Pufendorf'un *İnsanın ve Yurttaşın Ödevleri* kitabıyle birlikte tercüme ederek kendi özel görüşlerini de ekleyerek bastırmıştır. Burada Leibniz gibi yükümün daima akıl ilkelerine uygun olduğunu, iyiyle doğrunun (juste) kişisel ve sosyal olan hiç bir menfaat düşüncesine bağlı olmadığını, yani bunlarda keyfî (arbitraire) hiç bir şeyin bulunmadığını kabul eder. Yükümün olgusuyle fikrinin ayrı şeyler olduğunu anlamıştır. Yüküm fikri, aklın veya daha çok vicdanın bir görüşü (conception) ise, yüküm olgusu, bir irade ediminden başka bir şey olmayan bir emirle gerçeklenebilir. Bütün özel iradelerin baş eğdiği ve tüm emirleri zorunlu olarak aklın bir ifadesi olan, yalnız Tanrı'nın iradesidir. Tanrıtanımazlar (athees) tarafından tanınmış ve gözlenmiş olan ahlâk kurallarının varlığını ileri sürerek itiraf etmek boşunadır. Bu kurallar, az çok işe yaramakla birlikte, yükümlü bir karakteri olmayan kusurlu bir ahlâktır.

Barbeyrak'ın teorisindeki esasa gelince, ahlâksal yükümün temeli olan Tanrısal iradeyi bütün gücüyle reddeder; felsefî doktrinlerden ancak, görünüşte ayrılmış olur. Zira bu doktrinler, hayır ve şerrin mutlak seçikliğini (distinction) yıkacak olan bir keyfî iradeden başka bir görüşe sahip değildirler. Leibniz'in kendisi de Barbeyrak'ın reddettiğini iddia ettiği mektubunda, insanların Tanrı hükümetinde bir toplum teşkil ettiklerini anlatır. Barbeyrak ise, doğal dine nazaran ahlâkın bağımsızlığını koruduğu halde, yüküm fikrinden ruhun ölmezliği fikriyle ahretteki ceza fikrini uzlaştırır. Ödevin kendisiyle, ödevi yerine getirebilecek dürtüler (mobiles) arasındaki farkı o kadar açık bir surette ayırmıştır ki, Kant'tan önce gelenlerden hiç kimse, bu başarıyı gösterememiştir. Ruhun ölmezliği, bu dürtülerden biridir. Fakat, bu dürtü kaldırılacak olursa, yüküm, gücünden hiç bir şey kaybetmez. Dış edimlerle sınırlanmış olan hukuk ödevleriyle, yalnız vicdanın tanıklığını ilgileyen ve her çeşit yaptırımlardan kaçan erdem ödevleri arasındaki farkı da Kant'tan önce Barbeyrak ayırt etmiştir. Leibniz'e verdiği karşılıkta işaret ettiği bu farkı da, Pufendorf'tan tercüme ettiği eserin sonuna eklemiştir ki, *Kanunların Müsaade ve Faydalarına Dair* başlıklı iki nutuk buna tahsis edilmiştir. Burada kanunların yalnız âdil olmayabildiği için değil, sosyal düzeni ilgileyen ödevleri benimsediği için, doğrunun ölçüsü olmadığını anlatmıştır. Şu halde, vicdanın açık ve pozitif tanıklığına karşı, kanunların uygun gördüğü müsaadelere ve bağışladıkları haklara fazla değer vermemek lâzımdır.

Grotius ve Pufendorf'un eserlerine eklediği notlarla Barbeyrak, yalnız işgalin (occupation) ve istilânın fizik olgusuna değil, insanın zekice ve özgür olarak kullanmak için kimseye ait olmayanı ele geçirmesine hizmet eden iradenin ahlâksal edimine dayadığı 'mülkiyet' gibi birçok doğal hukuk sorunlarını aydınlatmıştır. O, mülkiyetle siyasal egemenlik arasında derebeylik özümlemesini (assimilation) reddeder. Siyasal egemenlik, halkın gizli veya aşikâr bir kabulü (consentement) üzerine kurulmuştur; ve bu kabul, siyasal egemenliğin koşullarını değiştirir; kötüye kullanılmasını önler; kanunî teminatın yokluğunda ihtilâle hazırlar. Barbeyrak'a göre, hatta zafer halinde bile halkın kabulü lâzımdır. Zira, fethedilmiş memleketlerin sahip oldukları şeyleri zaptetmek, savaş halinin devamından başka bir şey olmadığı gibi, yenilgiye uğrayanın, henüz kendi ellerinde bulunan tüm direnme araçlarını da, daima bu kabul yetkilendirir. Son olarak Barbeyrak, Grotius ve Leibniz taraflarından kabul edilen, keyfî şahıslar hukukunu, Pufendorf'la birlikte reddeder, ve derki: Şahıslar hukukunun ilkeleri, doğal hakların ilkeleridir. Uylaşım (convention) ve sözleşimlerin (traités) gücü ise, özgür olarak sözleşilmiş bir anlaşmayı (engagement) bozmaya engel olan doğal hukuk kanunlarından gelir.

Barbeyrak'ın 'aile' teorisi pek de kabul edilecek gibi değildir. Çünkü, evlenme ödevlerini, eşlerin keyfî anlaşmalarından çıkarır. Bu suretle karşılıklı kabulün ve hatta çok karılı evlenmenin de meşru olabileceğine inanır. Babaların çocuklarını satma hakkına itiraz etmez. Fakat unutmamalıdır ki, Leibniz ve hatta XVIII. yüzyıl ortalarına kadar gelen, hemen tüm doğal hukukla uğraşanlar, köleliği kabul etmişlerdir. Özet olarak denebilir ki Barbeyrak, felsefe konularıyle yeter derecede uğraşmış olan özgür düşünceli ve açık ruhlu bir kişidir. Onun üslubunda bıktırıcı bir soğukluk vardır. Bahsettiğimiz gibi, kitapları daha çok tercüme ve toplama türünden olup, eklediği notlar dolayısıyle daima baş vurulacak değerdedirler.

Eserleri: *Doğanın ve Kişilerin Hukuku* (Amsterdam, 1706, 2 cilt); *İnsanın ve Yurttaşın Hakları* (1707). Bu iki eser Pufendorf'tan çev-

rilmiştir); *Hükümdarların İktidarı ve Vicdan Özgürlüğü* (Noodt'tan çevrilmiştir, 1707); *Savaş ve Barış Hakkı* (2 cilt. Grotius'den çevrilmiştir, 1707); *Kilise Babalarının Ahlâkı* (1728). Kaynanasının evinde hemen her gün toplanan ve oyun yüzünden aralarında anlaşmazlıklar olan kadınların kendisini hakem yapmaları dolayısıyle yazdığı 3 ciltlik *Oyun Kitabı*'ndan başka, tarih ve ticaret hukukuna dair de eserleri vardır.

Bkz. M. Beaussire, *Du Fondement de l'Obligation Morale* (Gronoble, 1855). Bu tezde Barbeyrak'ın felsefesine dair geniş bilgiler vardır.

BARCLAY, Johne. 1582'de Pont-a-Mousson'da doğdu. 1621'de Roma'da öldü. Babası İskoçyalı Guillaum Barclay, hukuk profesörüydü. Doğduğu kentteki bir cizvit kolejinde ilk öğrenimini yapmıştır. Cizvitler onda, herkeste olmayan seçkin bir yetenek görünce, tarikatlarına mal etmeyi sınamışlarsa da, Barclay'ın reddetmesi dolayısıyle kendisine eziyet etmeye başlamışlardır. 1603'de babasıyle birlikte İngiltere'ye gitti ve kral Jacque I. in dikkatini çekti. Daha on dokuz yaşındayken Statius hakkında Latince bir yorumlama yazmıştı. Bir aralık Fransa'ya gelerek Latince yazılar yazan şair Louise de Debonnaire adında bir kızla evlendi. İngiltere'ye döndüğü zaman kral kendisine, *Funiculus Triplex* ve *Cuvuculus Triplex*'in yazılmasına yardım etti. Barclay, 1603'de *Satyricon* adlı eserini yayımladı. Bu eser Avrupa milletlerinin karakter ve törelerini (moeurs) anlatan nüktelerle dolu bir kitaptır ki, düşman hükümdarlarının kendisine kin bağlamalarına neden olmuştur. 1616'da Roma'ya gitmişti. Eseri orada yasak edildiği halde, Papa Paul V. tarafından saygıyla kabul edildi. Yaşamının son günlerini, Papa'nın kendisine bağladığı bir maaştan yararlanarak ve lâle yetiştirmek suretiyle inziva içinde geçirdi; bir yandan da eserlerini yazdı. Ölümünden birkaç gün önce *Argenis* adındaki büyük eserini tamamladı (Paris, 1621). Richelieu ve Leibniz, bu eserin hayranlarındandır. Mecazlarla karışık bir siyasî roman olan bu kitabın, Fénélon'a *Télêmaque*'ı ilham ettiği iddia edilir. Barclay'ın üslubu; Petron, Tacite ve Tite-Live'ninkilerle mukayese edilir.

Barclay, ününü daha çok tarih ve politikaya dair olan eserlerinden aldı. Fakat 1614'de Londra'da basılmış olan *Icon Animarum* adlı eseri, felsefe bakımından anılmaya değer. Bu küçük eserde bazı ince gözlemler vardır ve temiz bir Latinceyle psikolojiye benzeyen bazı şeylerden boşuna sözeder. Eserin amacı, zekâları sınıflamak ve insan karakterlerinin türlerini göstermektir. Fakat o, bu konuda yalnız dış işaretlere önem vermiş ve bizim zihnimizi ve tinsel yaşamınızı ilgileyen fakültelerin yaşa, kentlere, büyük tarih çağlarına, bireysel ve sosyal bünyeye göre değiştiğini anlatmak istemiştir. Bu amaçla çeşitli toplum sınıflarında en dikkate değen mesleklere mensup bireylerin fizyonomileriyle, aralarında eski ve yeni kavimleri ayırt ettiği türlü fizyonomileri gözden geçirir. Yalnız o, tüm bu araştırmalarında psikolojiden çok, edebî fantazyalara kapılmıştır. *Euphormionis Satyricon* (Londra, 1603); *Barut İsyanının Tarihi* (Londra, 1905). Bu iki eserden birincisi, cizvitlere karşı yazılmış siyasal bir hicviyedir ki, roman biçimindedir.

BARDESANE. Suriye'de yetişen irfancılardan (gnostiques) biridir. Daisan nehri kıyılarındaki Edesse kasabasında doğmuştur. Adının anlamı, 'Daisan'ın oğlu'dur. Eski İslâm yazarları 11 temmuz 155'de doğduğunu saptamışlardır; 233'de 68 yaşındayken ölmüştür. (Fakat, Th. Gomperz, M.S. 200 yılına doğru dünyaya geldiğini kaydeder). Babası ve annesi, bu kasabanın ileri gelen bir ailesine mensup olduğundan, sonradan kral olan bir prensle birlikte sarayda yetiştirilmiştir. Bu nedenden, gerek zamanı, gerek memleketi hakkında geniş bilgiler elde etmiştir. Anne ve babasının müşrik (paiene) olmasına karşın, kendisi, olgun bir yaşa gelince, insanın geleceğini ilgileyen ve dünyaya gelişinin sırrına dair olan büyük sorunları dikkatle ve felsefî bir gözle incelemiştir. Bu suretle Hıristiyanlığı kabul eden Bardesane, bu dinin kendi yurdunda da öğretilmesine yardım etmiştir. Fakat, Romalıların Suriye'ye yayılmaları gibi çeşitli siyasal olgular yüzünden Ermenistan'ın uzak köşelerine çekilmiş, orada bir yandan kendi memleketinin tarihini incelemiş, diğer yandan da bunları Süryaniceye çevirmiştir. Filozof Porphyre'ın anlattığına göre, Bardesane, son yıllarını Hint diniyle ilgili düşünceleri incelemekle geçirmiştir. Zira, o tarihte yaşadığı bölgede bir Hint sömürgesi de vardı. Yunan ve Roma âleminde de büyük bir ün kazanmış olan Bardesane, birçok eser yazmıştır, ki bunlar Hıristiyanlık inançlarına pek de uymazlar; daha çok kendi millî diniyle İskenderiye Okulunun etkisine bağlı gibi görünürler.

Başlıca eserleri arasında: *150 Kaside Kitabı* Arap tarihçisi Al Nedim'in bahsettiği *Işın ve Karanlık Kitabı; Gerçeğin Tinsel Özü Kitabı; Yerinde Duranla Durmayanın Kitabı (Le Livre du Stable et de L'Instable)* sayılmakta ise de, bunların kendisine ait olduğu şüphelidir. Bununla birlikte onun, eserlerini kasideler şeklinde yazarak düşündüklerini halka yayma başarısını gösterdiği de anlaşılmaktadır. O, ebedî bir madde kabul eder. Varlıkların en yüksek

noktasına 'Hayatın Babası'nı yerleştirir. Bunu, 'Hayatın Anası'yle evlendirir. Bunlardan, 'Yaşayanların Oğlu'nu dünyaya getirir. Bu ilkel üçlükten, tüm varlıklar, verimlerinin sıra ve derecesine göre meydana çıkarlar. Yani Bardesane, mitoloji ile Hıristiyanlığı birleştirerek felsefeyle karışık bir kozmogoni teorisi yaratır. Bu konuda *Zend-Avesta*'dan da yararlandığı görülür. Yüce Varlığın, yani Tanrı'nın bir adı da 'Bilinmez Baba'dır. Bunun yanında 'Şeytan'ı yaratmış olan 'Ebedî Madde' vardır. Kristos, yani İsa, 'Bilinmez Baba'nın oğludur. 'Kutsal Ruh' da İsa'nın arkadaşları, su, hava, ateş ve toprağı yaratmıştır. Âlemde ay, güneş ve beş gezegenden oluşan yedi ruh vardır. Aynı zamanda, 'On ikili', 'Otuz altılı' cinler âlemiyle birleşmiş olan bir göksel hükümet vardır. Bu âlem, yalnız fizik ve matematik bir düzene sahip değildir: Yani, burada sadece maddî neden ve sonuçlar değil, Tanrıkayrasına uygun (providentiel) uzlaşmalar, şiddetli tutkular ve büyük sapmalar söz konusudur. Kristos'un kutsal arkadaşı Pnöma da, madde âlemine karşı dayanılmaz bir tutku hisseder. O denli sapıtır ki, tüm âlemi karıştırır. Sonra suçunu anlar; delice uzaklaştığı yetkin düzene dönmek için sızlanır, yanar, tutuşur; ve Kristos'un yardımıyle yetkinlikler arşı'na (plérome) dek götürülür, bu birleşmenin onuruna, tinsel ve mistik bir şölen verir, bunlar, tüm bu çeşit mecazların örneğini teşkil eder. Yani burada, Kristos'un arkadaşı, madde âlemini bilmek arzusunu ve sevmek tehlikesini denemek isteyen tüm ruhların bir simgesidir. Bu ruhların hepsi, işledikleri günahtan üzüntülü olarak düzen ve yetkinliğe dönmek özlemine (iştiyak) tutulurlar. Nihayet saf ruhlarla birlikte, kutsalların sofrasına, Tanrısal vecitlere (extace) kavuşurlar.

Bardesane'nin kaderciliği (fatalisme) savunduğu ve 'şerrin kaynağı' problemini çözmeye çalıştığı da Saint-Ephren'in yazdığı reddiye ve karşılıklardan anlaşılmaktadır. Kendinden sonra yazıldığı halde onun bazı düşüncelerini taşıyan *İllerin Kanunları* adlı eseri, onun hem din, hem de felsefeyi ilgileyen düşüncelerini öğrenmemize yarar. Diyalog biçiminde yazılmış olan bu kitabın uzunca bir parçası, Eusèbe'in *Préparation Évangéelique (İncil'e Hazırlık)* adlı eserinin altıncı kitabına eklenmiş olarak elde edilmiştir. Bu diyalogda, kötülüğün kaynağı hakkında tasalanan iki genç vardır. Bardesane, bunların şüphelerini dağıtır. Onlar ilk günaha itiraz ederler. Bardesane, elindeliği (libre arbitre) överek söze başlar. Fakat, gençler bunun kabul edilmez bir düşünce olduğunu ileri sürerler. Bardesane ise, anlaşılabilen bir düşünce olduğunu savunur. İnsanın sorumluluğunu, alın yazısının gücüyle yıkmaksızın ve şerri yaratanın niteliğini araştırmaksızın, Tanrısal bilgeliğin yaratıklara gerekli olan her şeyi verdiğini ve deneylerin insan elindeliğini ispat ettiğini anlatır. Alın yazısı (kader) problemine de, Hıristiyanlıktan aldığı seçim (élection), tercih (prédilection) ve yazgı (prédestination) düşüncelerini eklemiştir. Düşüncelerinin daha çok Yunan tinselci filozoflarınınkine yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Bkz. Neander, *Genetische Entwicklung der Gnostichen Systême* (Berlin, 1818); Merx, *Bardesanes von Edessa* (Halle, 1865); *Enyclopedie de Ersch und Cruber*'de R. A. Lipsius'ün makalesi; The Gomperz (c. I, s. 442).

BARDILI, Christoph-Cottfried. Alman filozofu. 1761'de Blaubeuren'de doğmuş ve 1808'de ölmüştür. Birçok kurumlarda evvelâ Tanrıbilim, sonra felsefe profesörlüğü yapmıştır. Bardili, felsefeyi, bir çeşit matematik mantığı halinde yenileştirmek iddiasındaydı ki, daha önce Hobbes'un da buna benzer bir düşüncesini hatırlatır ve Hegel mantığını önceden düşünmüş olduğunu da gösterir. Kant, Fichte, Schelling doktrinlerine aşırı bir şiddetle hücum eden Bardili, Alman felsefesinin çok hasta olduğunu ve onu kurtarmanın tek çaresinin, düşüncenin adamakıllı bir çözümlemesinden ibaret olduğunu anlatır. Ona göre, tüm bilimlerin ve felsefenin en yüce ilkesi, mantığın özdeşlik (identité) ve çelişiklik (contradiction) ilkeleridir. Bunlar, herhangi bir önermenin doğru olup olmadığını anlamaya yarayan bir kriterdir. Bundan iki sonuç çıkar:

1. Mantıksal gerçeklerden başka bir gerçek yoktur; yani, düşüncelerin düşüncelerle münasebetinden doğan gerçeklerden başka bir gerçek yoktur; veya hiç olmazsa, mantıksal özdeşlik, gerçek (réel) veya metafizik bir özdeşliğe çevrilemez.

2. Çelişik olmayan her şey bir gerçektir. Fakat mantıksal özdeşlik, gerçeği veya ontolojiyi ilgileyen özdeşlikten başka bir şey değilse, her çeşit çelişikliğin yokluğu, mantıksal gerçekliği değil, gerçek bir gerçeklikten başka bir sonucu çıkarmamıza müsaade etmez. Şu halde gerçek bir gerçekliğe zıt olarak mantıksal bir gerçek, saf bir olabilirlikten (possibilité), hatta öznel (subjectif) ve formel bir olabilirlikten başka bir şey değildir. Fakat, bu hiç bir zaman eşyanın niteliğini en içten (intime) özüyle ilgileyen veya özünlü (intrinseque) bir olabilirlik değildir. Zorluğu çok iyi fark etmiş olan Bardili, mantıksal sıradan olan gerçeklerden başkasını tanımadığından, ilkesini, metafizik gerçeklere de uygular; ve bundan daha az yüksek olan şu ilkeyi elde eder: Çelişikliği içi-

ne alan hiç bir şey yoktur; çelişikliği içine almayan da (bütün olabilen) gerçekten vardır. Bardili'nin yanıldığı nokta, devinim noktasının saf olarak mantıksal olmasından ve çelişiklik ilkesini, tüm gerçeklerin kriteri yapmasındandır.

Bardili, düşüncenin tüm işlemlerini, yargının iki terimini birleştiren ve bizim imek (étre) fiili ile ifade ettiğimiz münasebet kavrayışından (conception) ibaret sayarak mantıksal özdeşlikten metafizik özdeşliğe yükselinebileceğini sanmıştır. Bardili, olduğu gibi ele alınırsa, bu münasebetin sabit ve tümel olduğunu ispat etmiştir. Aynı zamanda genel olarak yalnız bu münasebetle bilginin kurulamayacağını anladığı halde, zihnin verdikleri (données) arasında yargının terimlerini kabul eder, ki bu değişkeni (variable) ve zorunsuzu (contingent) düşünmek demek olduğu gibi, tüm felsefeyi özdeşlik ilkesinden meydana getirmek için çizilmiş olan yoldan da çıkmak demektir. Özet olarak denebilir ki, özdeşlik ilkesine sadık kalacak olursa, gerçekliği olmayan boş bir şekilden başkasına sahip olmayacak ve bilgi teorisi imkânsız olacaktır. Eğer aksine olarak, yargılarımızın sınırlanmış olan çeşitli maddelerine veya değişebilen terimlerine önem verecek olursa, ilkelerinden ve bunlardan çıkan sonuçlardan (consequences) uzaklaşmış olacaktır. Bardili, bu ikinci kısmı ele alır; fakat sonurgu vermeyen yürüyüşünü gizlemek için bin bir çeşit çareye baş vurur. Şu halde bu doktrin, Reinhold'un zannettiği gibi, bir akılcı gerçekçilik (réalisme rationelle) değil, fakat, sonurgusuzluğu yüzünden soysuzlaşmış bir ülkücülüktür. Bunun böyle oluşunun bir nedeni de, mantıksal varlığın gerçek bir varlık ve düşünce maddesinin de gerçeksel bir varlık durumuna getirilmiş olmasıdır ki, bu ikincisi, daha sonra maden, bitki, hayvan, insan, Tanrı halinde belirmiş olur. Bardili, bizim algı fakültelerimizin bazı kanunlarına sahip olmayan hayvanlarda da zaman ve uzak düşüncesini varsayarak, bu düşüncelerin gerçekliği ispat edilebilir savındadır. Onun görüşü, tüm kusurlarına karşın, Alman felsefesi için verimli olmuş, aynı zamanda bir kozmoloji olan Hegel mantığını yaratmıştır ki, bu da, Schelling'de öznelle nesnelin mutlak akılda özdeşliği biçimini almıştır. İnsan, kendi kendisinin şuuruna sahip olunca tüm evrene nüfuz eder düşüncesi de Bardili'nin doktrininden doğmuştur. Hayat duygusunun insanda, kişiliğe (personnalité) kadar yükseldiğine ve çağrışım kanunlarının insan ruhunda, doğadaki olayların birbirine bağlanarak sıralanmış olmasını ifade eden kanunlara karşılık teşkil ettiğine dair olan düşünceler de onundur.

Bardili, çok eser yazmıştır: *Başlıca Felsefesel Düşüncelerin Çağları* (I. bölüm, Halle, 1788); *Sophylus veya Felsefenin Temelleri Olarak Ele Alınmış Ahlâklılık ve Doğa* (Stuttgart, 1794); *Genel Pratik Felsefe* (Stuttgart, 1795); *Çağrışım Kanunları* (Tubing); *Ölmezlik ve Ruhların Göç Etmesi (Transmigration) Düşüncelerinin Kaynağı* (Berlin aylık dergisi, 2. kitap, 1792); *Elindelik Düşüncesinin Kaynağı* (Stuttgart, 1796); *Metafiziğin Kaynağına Dair Mektup* (Altona, 1798) (Bu eser, önce, yazarın adı olmaksızın şu başlıkla basılmıştı: *Bugüne Kadar Genel Olarak ve Daha Çok Kant Mantığıyle Şekli Değiştirilmiş Olan Yanılmalardan Temizlenmiş Bir Mantık Taslağı); Grundriss der Ersten Logik, Gereinigt von den Irrtzümern Derlischerigen Logik, Besonders der Kantischen* (Stuttgart, 1800) (Bu, Bardili'nin felsefesini açıklayan ana eseridir); *Akıl Teorisinin Bugünkü Durumuna Dair Eleştirili Düşünceler* (Landshut, 1803); *Bardili ile Reinhold Arasında, Felsefenin Konusu ve Spekülasyonlar Dışındaki Şeylere Dair Yazılan Mektuplar* (Münih, 1804).

BARNI, Jules-Romain. Fransız filozofu. 1818' de Lille'de doğdu, 1878'de öldü. Amiens'de birçok defalar milletvekilliğine seçildi. Kişisel düşüncelerini ahlâk konularında belirtmiş ve XVIII. yüzyılın ahlâk teorilerini derinden incelemiş, bu konuda önemli eserler vermiştir. Kant felsefesini Fransa'ya tanıtmış olan Barni, bu Alman filozofunun eserlerini çözümlemek ve eleştirimden geçirmek suretiyle kendi ana diline şu adlarla çevirmiştir: *Critique de la Raison Pure* (2 cilt, 1869); *Critique de la Raison Pratique* (1848). Bunlardan birincisini Archambault, yeniden inceledikten sonra iki cilt olarak bastırmıştır (Paris, 1912).

BARTH, Paul. Alman filozof ve pedagogu. 1.8.1858'de Barutha'da (Silezia) doğdu, 30.9.1922'de Leipzig'de öldü. 1890'da bu şehirde doçent, 1897'de de fahrî profesör olmuştu. Felsefe tarihini aydınlatan görüşleri önemlidir. O, bir yandan da deneysel ve felsefî sosyolojiyi kurmaya ve okullara ahlâk derslerinin konulmasına çalıştı ve ahlâk eğitimi için de bir kongre toplamayı başardı. Eğitimle ilgili olan eserleri şunlardır: *Eğitim ve Öğretim Bilgisinin Öğeleri* (10. baskı, 1923); *Sosyoloji ve Düşünce Tarihinin Işığı Altında Eğitim Tarihi* (1911). Diğer önemli eserleri: *Philosophie der Gesch Als Soziologie* (4. baskı, 1922); *Die Geschichtsphilosophie Hegels* (1890, 2. baskı 1925); *Die Stoa* (1903, 4. baskı 1922); *Gesch. d'Erziehung* (1911, 6. baskı 1925); *Ethische Jugendführung* (1919).

BARTH, Karl. Alman Tanrıbilimcisi (Theolog). 10 mayıs 1886'da Basel'de doğdu. 1935'ten beri bu şehirde profesörlük yapmaktadır. Tanrıbilim sorunlarında yüksek bir diyalektikçidir. Önemli olan şu eserleri felsefe bakımından da değerlidir: *Der Römerbrief* (1918); *Kiricliche Dogmatik* (I, 1932); *Fides Quaerens Intellectum; Anselms Beweis der Existenz Gottes* (Münih, 1931).

Bkz. M. Verner. *Das Weltanschaungsproblem, bei. K. Barth. V. All. Schweitzer* (1934).

BARTH, Heinrih. Alman filozofu. 3 şubat 1890'da Bern'de doğdu. 1928'de Basel Üniversitesine profesör oldu. Daha çok varoluşçulukla (existentialisme) uğraştı. Güçlü bir felsefe eleştiricisidir. Eserleri: *Kierkeagaard der Denker* (1926); *Der Sinn Des Democratie* (1940); *Von dem Anfângen der Griech Philosophie* (1944); *Philosophie der Erscheinung* (1947).

BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Jules. Fransız filozof ve politika adamı. 19 ağustos 1805'te Paris'te doğdu, 1895'te öldü. Politika hayatı olduğu kadar profesörlük hayatı da zengin çalışmalarla süslü olan Barthelemy, *Glob* (1826'da); *Courrier Français* ve *National, Journal des Débats* gazetelerinde yazar olmuş, milletvekilliğine seçilmiş ve Dışişleri Bakanlığına getirilmiştir (1881). Fransa'nın iç politikasını ilgileyen bütün sorunlarda, cumhuriyetçi, mutedil ve barışsever bir ruhla önemli roller oynamış ve kişisel ilkelerine uymayan karar ve kurumlara karşı koymakta büyük bir medenî cesaret göstermiştir.

Barthelemy, bilgin bir profesör olarak çok çabuk onurlu kürsülere getirilmiştir. Eug. Burnouf tarafından Sanskritçeye, V. Cousin tarafından felsefeye sevgi ve ilgisi artırılmış, nihayet Yunancayı öğrenerek Aristo'nun bütün eserlerini Fransızcaya çevirmiştir. Bu çalışmalar, kendisinin Collége de France'da Yunan ve Latin felsefesi profesörlüğüne getirilmesine neden olmuştur (1838). Polytechnique Okulunda Fransız edebiyatı derslerine yardımcı profesörlükten Academie des Scienas Morales et Politique'ın Felsefe Okulunda Broussais'nin yerine getirilmiştir. Fransa'da ekim ayında yapılan hükümet darbesini protesto ederek sadakat yeminini reddetmiş ve Collége de France'daki yönetmenlik ve profesörlükten kendi isteğiyle ayrılmıştır. 1869'a dek süren bir inziva döneminde, bilimsel ve akademik çalışmalarla vakit geçirmiştir. V. Cousin, ölürken vasiyetinin yerine getirilmesi için, Mignet ile birlikte Barthelemy'i seçmiş ve Sorbon Üniversitesine vakfettiği güzel kitaplığını ölünceye dek koruma işini ona vermiştir. Eski Doğu sorununda, Tunus'un himayesi işinde barışsever bir politika gütmüştür.

Barthelemy'nin kişisel bir doktrini yoktur. Kendisine bu eserde yer vermemizin nedeni, listesini vereceğimiz eserlerinin felsefeye yaptığı hizmet dolayısıyledir. Yabancı dillerden yaptığı çevirmelere pek fazla güvenilmediğini de işaret etmemiz gerekir.

Barthelemy'in eserlerinin en önemlileri, birtakım notlar ekleyerek Fransızcaya çevirdiği Aristo'nun kitaplarıdır ki, tarih sırasıyle şunlardır: *Politique* (Yunanca metinleriyle, 1837; 2 cilt); *Logique* (1938-44; 4 cilt); *Psychologie* (1846-47; 2 cilt); *La Morale* (1856; 3 cilt); *La Poétique* (1862); *La Physique* (1862; 2 cilt); *La Météorologie* ve *Traité du Monde* (1863); *Le Traité du Ciel* (1866); *La Rhétorique* (2 cilt); *La Métaphysique* (1879; 3 cilt); *L'Histoire des Animaux* (1883; 3 cilt); *Les Parties des Animaux* (1885; 2 cilt). Bu son iki cilt içinde, *Traité de la Génération des Animaux* (1887) vardır. Aristo'nun *Problem*'leri ile *Fragments*'ları da beş veya altı cilt teşkil etmektedir. Barthelemy ayrıca *Journal des Savants*'da makaleler yazmış ve Marc-Aurèle'in *Düşünceler*'ini *(Pensées)* de çevirmiştir (1876). Kişisel eserlerine gelince: *De la Logique d'Aristote* (1838, 2 cilt). Bu kitap, Akademi Mükâfatı'nı kazanmıştır. *L'Ecole d'Alexandrie* (1844). Bu eser, üyesi olduğu akademinin önemli müsabakalarından birine karşılıktır. *Des Védas* (1854); *Du Bouddhisme* (1855); *Le Bouddha et sa Religion* (1862); *Mahomet et le Coran* (1865); *De la Metaphysique* (Aristo metafiziğine giriş'tir, 1879). Akademinin memuvarlarında Sânkhya felsefesinin tamamını açıklamıştır (t. VIII). *Journal des Savants*'da Hint edebiyatının tüm kollarına dair değerli makaleleri vardır.

BARTHEZ, Paul-Josephe. Fransız doktor ve filozoflarından. 11 ekim 1734'te Montpellier'de doğdu, 15 ekim 1806'da öldü. Babası, bilgin ve yazar olarak tanınmıştır. J. J. Rousseau, Barthez'in roman ve trajedi eserleriyle tanınmış olan büyük kardeşinden bahseder. Barthez, doğduğu şehirde doktorluk öğrenimini yapmış (1750'den 1753'e dek), 1754'te Paris'e gelmiş, Hénault, Marian ve d'Alambert... gibi tanınmış kişilerle münasebet kurmuş, askerî doktorlukla işe başlamıştır. 1757'de kral sansörlüğüne getirilmiş, *Journal des Savants*'la *Encyclopédie Methodique*'de makaleler yazmıştır. Doğduğu şehir üniversitesinde bir profesörlük müsabakasını kazanmış ve büyük bir başarıyla derslerini vermiştir. O, sert ve mağrur bir karaktere, fazlasıyle irkilen bir özsaygısına sahipti. 1772'de *İnsanın Yaşam İlkesi* adıyle Latince bir nutuk ve 1774'de, *İnsan Bedeninin*

İşlevlerine Dair Yeni Doktrin (La Nouvelle Doctrine des Fonctions du Corps Humain) adlı eserlerini yayımladı. Bunlar, 1778'de bastırdığı *İnsan Biliminin Yeni Öğeleri (Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme)* nde geliştirdiği özel teorilerinin çözümlemelerini ihtiva eder. Bu son eser, hemen tüm dünya dillerine çevrildi. Barthez, 1780'de hukuk doktoru da oldu. Kralın müşavir doktorluğunu da yaptı. Bilimler Akademisine, (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres) üye oldu ve hemen tüm Avrupa'daki bilgin cemiyetlerine kabul edildi. Hipokrat'ın büstü dolayısıyle yapılan törende önemli bir nutuk verdi ve bu, en eski doktorun, gözetmenlerin örneği, doktorluğun kurucusu, doğru ilkeler yaratıcısı olduğunu anlattı. 1718'de, *La Nouvelle Mécanique des Mouvements de l'Homme et des Animeaux (İnsan ve Hayvanların Hareketlerinde Yeni Mekanik)* adlı eserini yayımladı ki, bu kitap Sprengel tarafından Almancaya çevrilmiştir. 1807'de *Traité sur le Beau (Güzele Dair)* adındaki eseri çıktı. Bütün bu dönemlerde sadece doktorluğu ilgileyen bazı eserler de yayımladı.

Barthez, gerek doktorluk tarihinde ve gerek doğa felsefesi tarihinde bir yandan hayatçılık (vitalisme) hakkındaki çalışmalarıyle, bir yandan da, bilimler felsefesinin çözmeye çalıştığı önemli bir sorunu orijinal bir biçimde ileri sürmesi dolayısıyle adı saygıyla anılır. Bilindiği gibi, Sthal, ruhu (l'âme) bir hayat ilkesi ve bütün canlı kısımlarda yerleşmiş bulunan aktif bir güç saymıştı. Fakat, bu konudaki gözlemlerinden çıkardığı sonuçlar, kendisini bir çeşit metafizikçi duruma getirmiş ve fizyolojik olayların kanunlarını arayacak yerde, ruhun nasıl olup da bütün bu olayların nedeni olabildiğini araştırma arzusuna kapılmıştı. XVIII. yüzyıldan itibaren deney yöntemlerinin gelişmesi ve bu sayede elde edilen büyük keşifler, Astronomi ve Fizikten sonra Fizyolojide de etkisini gösterdi. Bordeu ve Lacaze, Sthal'ın hayat olaylarının kavranmasında birlik olduğu iddiasını görmeye meylettiler. Fakat Barthez, bu sorunda Monpellier Okulunun doktrinini değiştirdi. *İnsan Biliminin Yeni Öğeleri*'ndeki *Başlangıç Söylevi*'nde, Voltair ve Hume'ün yaptığı gibi, nedenleri bilmenin insan için zorluk ve hatta olamazlığı üzerinde ısrarla durdu. Barthez'in hayat ilkesi, bütün hayat olaylarını oluşturan nedendir. O, bu ilkenin bir töz mü, yoksa sadece insan bedeninin kipi (mode) mi olduğunu söylemez. Hayat ilkesini, yalnız fizyolojik olayların nedenlerini ifade için kullanır. Bundan maksadı da, niteliği ve fakülteleri ancak metafizik ve Tanrıbilim düşünceleriyle tanımlayan 'ruh' sözcüğünü kullanmamaktır. Barthez, olgularla bunların kanunlarını sınıflamak için uygun bir formül bulmuştur: "Bu eserin akışı içinde insanın hayat ilkesini, daha uygun bir dille anlatabilmek için, kişileştirdim. Ona doğrudan doğruya deneyin ürünlerinden başka bir şey yükletmek istemem. Bununla birlikte, bu ilkeyi, bütün varlıklardan farklı, kendi kendine var olan bir soyut kavram yerine konulmayan bir varlık gibi sunan ifadelerimden, onun tözünü bilmediğimiz halde, hareketlendiren ve duysal (sensitif) güçlerle nitelenmiş, bedenin basit ve hayatî bir fakültesiymiş gibi anlaşılmasına hiç bir şey engel olamaz". Eserinin ikinci baskısında, doktrininin anlamını 1800'de basılmış olan bir eserden aldığı şu cümleyle daha belirgin bir duruma getirir: "Canlı varlıklarda bulunup ölülerde bulunmayan şeye ruh (l'âme, archée) hayat ilkesi, geometriyle uğraşanların bilmediği X, Y, Z... gibi nicelikler adını veriyorum".

Barthez'in doktrini çok kez yanlış anlaşılmıştır. Hatta onu Montpellier'nin tinselci doktrinlerinin başkanı sananlar olmuştur. Onun teorisi, kendinin sık sık açıkladığı anlamda yorumlanacak olursa, tinselci veya maddeci olmadığı, sadece metafizik bölgeyi aşmadan, yalnız olaylarla bunların kanunlarını inceleyen bir bilgin olduğu görülür. Fakat eserinde kullandığı ve hayat ilkesini maddeleştiren sözcüklere bakarak — örneğin, "bu ilke, ağır bir hastalığa tutulmuş, zayıflamıştır; ölümünden sonra evrenin ilkesiyle birleşmesi gerektir" gibi cümleler, bu türdendir—; kendinin tinselci olmaktan başka bir şey olduğunu kabule zorlanılmış olur. Barthez, bu ilkelerin niteliğini açıklamakla da suçlandırılır. Onun düşünceleri XIX. yüzyıl başlangıcına dek türlü bilgin ve filozoflara tesir etmiştir. Laplace, Cabanis, Maine de Birand bunlardandır.

Bkz. Fr. Bouillier, *le Principe vital et l'Ame Pensant* (Paris, 1862); Guardia, *Histoire de la Médecine* (Paris, 1884).

BARZELOTTI, Glacomo. İtalyan şair, filozof ve eleştirmecisi. 1844'de Floransa'da doğdu; 1917'de Roma'da öldü. Daha çok gençken Çiçeron ve Machiavelli hakkında yazdığı iki doktora teziyle üniversite âleminde adını duyurmuştur. Bir filozof olarak herhangi bir okula bağlı değildir. Biraz Kant'a bağlı olmakla birlikte, daha çok bir psikologtur.

Eserleri çoktur: *Niccolo Machiavelli Studiato Criticamente Nella Vita et Nelle Opere; Sulle Doctrine Filosofiche di Çiçerone* (1867); *Ritrotto Morale e Intellectuale di Donna Morta* (Elena Mantellini, Floransa, 1876); *Sopra Alcuini Termi de Litteratura e di Filosofia* (Floransa, 1860); *La Moral Nella Filosofia Positiva* (Floransa, 1871. Bu eser İngilizceye çevrilmiş-

tir. New York, 1878); *Della Principali Forme, in cui il Problema Della Liberta Umana si Presenta Nello Svogimento Storico Della Filosofia* (Roma, 1875); *Critica Della Canoscenza e la Metafisica Dopo il Kant* (Bu eser, *Filosofia Delle Scuole Italiane*'de yayımlanmıştır). Barzelotti, 'İtalya'da felsefe' konusunu İngilizce Mind dergisinde yazmıştır (1878). Bunlardan başka şiirleri, edebiyat ve sanat terimlerini ilgileyen eserleri de vardır. Yeni bir din tarikatı kurmaktayken öldürülen David Lazzaretti hakkında da: *David Lazzaretti di Arcidesso, Detto il Sento* (Bologne, 1885) başlıklı bir eser yazmıştır. *Santi, Solidariti Filosofi* (1886); *Studie e Ritratti* (1893); *Ippolito Taine* (1895); *La Filosofia di F. G. Nietzsche* (1900).

Bkz. A. de Gubernatis, *Dizionario Biografico Degli Scrittori Contemporanei* (Floransa, 1880); A. Roux, *la Litterature Conterporaine en Italie, Troisieme Période* (1873-1883, Paris, 1883).

BASEDOW, J. Bernard. Basedau veya Naurdalbingel'li Bernard adıyle de anılır. 1723'de Hambourg'da doğmuş; 1790'da Magdebourg'da ölmüştür. Bazıları onu, eğitim işlerinde bir üstat olmaktan çok bir serüven (macera) adamı sayarlar. Ciddî bir karakter yoksulluğunu gösteren hayatında bazı onursuzlukların varlığından da söz edilir. Almanya'da J. J. Rousseau' nun eğitim teorilerini uygulamaya çalışan Filantroplar (İnsanseverler) Okulunun tanınmış kişilerindendir. Evvelâ babası onu, berber yapmak istemişse de, öğrenme aşkıyle bu işi bırakmış ve Hambourg jimnazına girmiştir. Leipzig'de Tanrıbilim öğrenimine koyulmuş, öğretmenlik yapmış, nihayet pedagojiyle uğraşmıştır. 1771'de Anhalt prensinin çağırması üzerine Dessau'ya gitmiş, orada Filantrophinon kurumunu açmıştır. Yazıları şarlatanlıktan ibaretmiş gibi görünen parlak reklâmlardır. Orijinalliği ve etkileri şüpheli görünen yöntemlerini gürültülerle ilân etmiştir. Fakat, gerçek bir pedagoji hareketi yaratmış ve Kant'ın kendisini övmeleri de, bu hareketlerle birleşince, pedagoji tarihinde onurlu bir yer kazanmıştır. Onun insan eğitimine dair düşünceleri, biraz da kendi yaşamının deneylerinden çıkmıştır. Çocukluğu, bağımsız ve düzensiz karakterinin çizdiği yollar ve durumlar içinde geçmiş, hizmetçilik yapmış, öğrenciliğinde çeşitli haylazlıklar ve yaramazlıklara teşebbüs etmiş, manzumeler yazıp satmış olduğundan, bir insanın yetişmesi için gereken koşulların ne olabileceğini kavramıştı. 1744'de, Leipzig Üniversitesinde Protestan Tanrıbilimini incelerken Wolf'un eserlerini okudu. Bunlar, kendisinin de söylediği gibi, onu, "Hıristiyanlıkla doğacılık (naturisme) arasında ortalama bir ruh haline" sevk etmişti. 1749'da bir aile yanında eğitmen, 1753'de Danimarka kentlerinden birinde ahlâk profesörü, 1761'de Altona jimnazında hoca olmuş ve 1761'den 1768'e dek Tanrıbilim konularına dair yazılar yayımlamıştır. 1770'den itibaren de hayatını, pedagojide yapmak istediği yenilik projeleriyle geçirmiştir. Dessau prensinin kendisini çağırıp koruması üzerine bu şehre gelmiş ve yukarda söylediğimiz gibi, burada Filantropium (Philanthropium) adında bir çeşit enstitü kurmuştur (1774). Bu kurumun amacı, bir yandan öğretmenler yetiştirmeye çalışmak, diğer yandan da, altı yaşından on sekiz yaşına kadar olan öğrencileri okutup terbiye etmekti; bu nedenle burası, hem bir seminer, hem de bir yatılı kolejdi. Aynı yıl içinde Basedow, eserlerinin en önemlisi olan *Eğitimin İlkel Manueli* adındaki 4 ciltlik kitabını yayımladı. Bu eser, 1774'de *Manuel Élémentaire d'Éducation* adıyle Fransızcaya çevrilerek Berlin'de basılmıştır. Eserde, kitabına ve teşebbüslerine yardım edenlere derinden teşekkür eder ki, bu yardımcılar arasında imparator Josephe II., çariçe Catherine II. ve Danimarka kralı Christian VII. de vardır.

Açtığı enstitüye, Riga'dan Lisbon'a kadar bütün Avrupa'dan öğrenciler geldi. Başarısı çok genişti. Fakat doymak bilmeyen karakterinin bozukluğu yüzünden bir iki kez yönetmenlikten çekilmek zorunda kaldı. Nihayet 1778'de bu ödevi büsbütün Wolke'ye terk etti. Kant bu vesileyledir ki, "Enstitü, Basedow'la başladı, Wolke'nin yönetmenliğine emanet edilince bu yorulmak bilmeyen ve eğitim işlerini gerçekten yenileştirmek için yaratılmış olan adamın elinde yepyeni bir biçim aldı" der. Basedow ile birkaç kez görüşmüş olan Goethe, onun karakterini anlatırken, ne için enstitünün başında kalmadığını anlıyoruz: Alaycı, sabırsız, sürekli bir surette adi sigaralar içen, saldırgan, daima tartışmaya, sataşmaya hazır bir adamın daha fazla tutunmaması kadar doğal bir şey olamaz. Oysaki daha önce Kant, onun enstitüsü için, "Tek deneyci okul" niteliğini vermişti ve "Dessau Enstitüsü bazı yönlerden öğretmenlerin kendi özel yöntem ve planlarıyle serbestçe çalışabildikleri tek okuldur" demişti. Basedow'un getirdiği yöntem, XVIII. yüzyıldan itibaren başlayan eğitim yeniliklerinin doğup yayılmasına hizmet etmiştir. Onun sistemi, daha çok pedagoji tarihini ilgiler. Kısaca takip ettiği ilkenin esası, mutluluğu, içten kabulü (assentiment) ve analojiyi, gerçeğin veya gerçeğimsinin (vraissemblable) en pratik bir kriteri saymaktan ibarettir. Sezgi ve somut denemelerin ve eşyanın sözcüklerden daha çok öğretici nitelikleri olduğunu ileri sürerek Locke'

dan itibaren başlayan görgücü eğitim sistemini yaymıştır.

Agathocrato veya Prenslerin Eğitimi adında bir eseri daha vardır. 1776'dan itibaren de, bir çeşit eğitim gazetesi olan *Archives Philanthropiques*'i çıkarmıştır. Bütün eğitim tarihlerinde Basedow'a dair bilgiler vardır.

BASILID. Bu adı taşıyan üç filozof vardır: 1. M.Ö. III. yüzyılda yaşamış olan Epikürcü Basilid'dir ki, Denys'den sonra okulun başına gelmiştir. 2. Senek ve Dion Chrisostome'un çağdaşı olan stoacı Basilid'dir. 3. İskenderiye Okulu irfancılarından olup, M.S. II. yüzyılda yaşamış olan Basilid, veya Basilides, yaklaşık olarak 150 yılında ölmüştür. Hıristiyanlığı Aristoculukla uzlaştırmak isteyen bir metafizik görüşüne sahiptir. Hayat ve düşüncelerine dair bazı bilgiler vardır. Kendisi Suriyelidir. Valentin'den sonra yetişen irfancıların (gnostique) en ünlüsüdür. Satornilus'un öğrencisidir. Suriye'de kalmamış, Mısır'da yerleşerek burada dersler vermiştir. Mısır'da yayılan üç irfancılıktan birinin kurucusudur. M.S. 131'de İskenderiye'de ders vermiştir. 24 kitaba bölünmüş olan *Exégetiques (Yorumlamalar)* adında bir eser yazdığını Eusèbe anlatmaktadır. Bu eser, İnciller hakkındaki düşüncelerini ihtiva eder. Origène'in anlattığına göre Basilid, bir de *İncil* yazmıştır. 24 kitap için gösterdiği kaynak, o dönemlerde İskenderiye'de sayısı pek çok olan bir sahtekâr tarafından veya kendisi tarafından yazılmış olan *Şam ve Barchor Peygamberleri* adındaki şüpheli eserdir. Onun sistemi pek geniş bir uzlaştırıcılıktır (syncrétisme) ve Mısır Tanrıbilimine uygundur. Kabalcılığın 'Sefirutlar' teorisiyle İskenderiye Eflatunculuğunun bazı düşüncelerini birleştirmiştir. Kendisinden daha önce gelen irfancılarınkinden daha zengin bir türüm (emanation) teorisini okutmuştur. Basilid'in sisteminde sayılar da önemli bir rol oynarlar. Ona göre, başlangıçta 'yokluk' (néant) denilen şey vardı. Tanrı, ne madde, ne töz, ne ilinek (araz), ne de öz'dü. Hatta onun ruhu, duyusu, aklı, sevgi ve arzusu da yoktu. Bununla birlikte, iradesiz olarak âlemi yaratmak istedi. Bu, Tanrı'nın oluş gücü (la puissence de devenir) vardı; genişlemek veya kalamak suretiyle kendisinde bir iradelenmenin (volution) güç durumundaki iradesi türedi demektir. Bu Tanrı, kendisinde, bütün âlemin tohumuna yokluk halinde sahipti. İşte bu 'Yok-Tanrı' (Dieu-Néant) her şekli almaya yetenekli olan bir 'Yok-Âlem' (Monde-Néant) yarattı. Her şey de bu suretle türemiş oldu. Basilid, bu Tanrı'nın güçten edime nasıl geçtiğini anlatmak için, Tanrı'nın konuştuğunu ve bu konuşmadan ışının yaratılmış olduğunu söyler. Tanrı sözü üzerine tohumlar gelişmiş, bölünmüş, cinsler ve bunlardan da türler evvelâ güç halinde, daha sonra da, edim halinde meydana gelmişlerdir. Bu ebedî, adsız ve Yok-Tanrı, yüklemlerin elli iki gelişmesiyle belirmiş, her gelişme veya belirme serisi yedi 'Eons' veya 'Zihin'den yoğrulmuştur. Bu belirmeler, 364 Tanrısal varlığı meydana getirmişlerdir. 'Eons' veya 'Zihin', kendini meydana getirenle birlikte, yılın günlerine eşit bir sayı teşkil ederler. Basilid'e göre, iki eşya düzeni vardır. Fakat bunlar oldukları gibi kalmazlar. Kötüler, iyileri kaplamaya çalışırlar ve bu hareketten karmakarışık bir durum belirir. Bu karışıklıktan da, temizlenme olgusunun büyük tiyatrosuna hizmet eden bir maddesel âlem belirmiştir. Bu âlem aynı zamanda her şeyin karışıklıktan kurtularak ilk durumuna dönmesine hizmet eder. Kötülüğün varlığı sorununa gelince: Basilid, tinsel ve tensel ıstırapları, Tanrıkayrasında temizlenmenin bir aracı sayar. Bu nedenle Basilid, din şehitlerinin bile, önceden yaptıkları bir suçun cezasını çektiklerine inanır. Günahın tutkudan geldiğini, tutkunun da, dışardan ruha fena bir cin gibi sokulup insanı kirlettiğini kabul eder. Ruh göçü (métempsychose) de, bunun diğer bir aracısıdır.

İsa'nın insanları kurtarmak için kendini feda etmesi (redemption), bunun en özel bir durumudur. Basilid, insanda ruhsal, mantıksal ve soluk türünden (pneumatique) olmak üzere üç çeşit ruh tasarlamış ve bunların niteliğini, birtakım simgelerle ve ruh göçünün özel bir anlayışıyle açıklamıştır.

Basilid'in sisteminde, kendine ait düşünceler azdır ve felsefî düşüncelerinin kaynağı, akıldan çok hayal gücüdür. Ruhun niteliğine dair bir eser yazmış olan oğlu Isidor, öğrencilerindendir.

Bkz. Gerhard Uhlhorn, *Die Basilidianische Systeme* (Gottingen, 1855); E. Emelineau, *Essai sur le Gnosticisme Égyptien* (Paris, 1887); F. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme;* Basilide'le uğraştıkları için bütün Yunan ve Latin babalarının eserleri ve *Dic. de Théol. Cath.* de *Basilide maddesi.*

BASSO, Antonio. Telesio ve Patrizzi'den sonra doğal felsefenin kurtulma ve yeniden doğmasındaki büyük hareketlerde kendini göstermiş olan İtalyan filozofu. XVI. yüzyılın gayretli düşünürlerindendir. *Philosophioe Naturalis Adversus Aristotelem Libri Duadecim* (Paris, 1621 ve 1649) adlı eseri önemlidir.

BATTEUX, L'Abbé Charles. Fransız filozof ve eğitimcilerinden. 6 mayıs 1713'de Reims'de doğdu. 14 temmuz 1780'de Paris'te öldü. Öğrenimini Reims'de bitirdikten sonra papaz oldu. Fakat, bütün yaşamını öğrenimle geçir-

di. *Barışın Dönüşü* (1737) ve yazdığı manzumeler dolayısıyle Paris'te bir kolejin Ümanite (Humanité) kürsüsüne getirilmiş, sonra da Navar Kolejine retorik öğretmeni olmuştur. Nihayet Collége de France'da Yunan ve Latin felsefesi profesörlüğüne getirilmiştir. *Bir Aynı İlkeye Döndürülmüş Güzel Sanatlar* adlı eseri, uzun süre Avrupa'da ün kazanmasına neden olmuştur. Diderot, bu eseri, *Beyinsiz* (Acéphale) niteliğini vererek eleştirmişse de bu, Batteux'nun Academie des Inscription'a (1754) ve Fransız Akademisine girmesine engel olamamıştır (1761). *Cours de Belles-Lettres* (5 cilt, 1765) ve *Traité de la Construction Oratoire* (1763) adlı eserleri, çağdaşlarının gözünde kendisini pek yüceltmiştir. Bu iki eser sonradan birleştirilerek ve Allais tarafından da gözden geçirildikten sonra, *Principes Abrégés de Litterature d'l'usage des Élèves de l'Ecole Royale Militaire* başlığıyle bastırılmıştır (1824, 4 cilt). Bu eseri diğer bazı arkadaşlarıyle birlikte, aynı okulun öğrencileri için yazdığı, *Cours d'Etudes* (1776-1777, 48 cilt) adlı eseriyle karıştırılmamalıdır.

Asıl felsefeyi ilgileyen eser ve düşüncelerine gelince: *La Morale d'Epicure Tirée de ses Propre Ecrits* (Paris, 1758); *Histoire des Coures Premièdes, Exposé Sommaire des Pensées des Philosophes sur le Principe de l'Être* (Paris, 1762, 2 cilt). Bu esere, Aristo'nun Büyük İskender'e yazdığı *Mektuplar*'la Ocellus Lucanus'un *Doğa ve Evreni*'ni, bir de Locres'in *Timée*'deki *Âlemin Ruhu*'nu tercüme ederek eklemiştir; *Les Beaux; Arts Réduits à un Même Principe* (Paris, 1746). Bu eserlerden birincisinde, Gassendi'nin XVII. yüzyıla vermiş olduğu içtepiyi (impulsion) takip eder; ve Epikür'ün ahlâk doktrinlerinin itibardan düşmüş olmasına üzülür. İkincisi ise, yayımlanmış olan ilk felsefe tarihidir. Kendisi bu eserin, "bir çeşit özetlerden ibaret olduğunu" söyler. Eser, yalnız Eflatun ve Aristo gibi büyük filozofları iyi anlamış ve anlatmış olmakla kalmaz, aynı zamanda, bazı derin düşünceleri içine alır ve doktrinlerin birbirine bağlı olan akışını da kavrar. Örneğin, şu düşünceyi adi bir zekâ kolayca ileri süremez: "Zenon'un Tanrısından zihin ve duyguyu kaldırırsanız, —zaten bunlar oluşumunda (formation) ve korunmasında (conservation) kendisi için yararsızdır— doğacılığı bulursunuz". Bu sayfalarda kınadığı (muaheze) doktrin, özgürlükten değil, hipotezlerden korkan ve "metafizik nedenler uçurumunda kaybolmak istemeyen" mutedil tinselciliktir. Üçüncü eser, Batteux'ya 1830'a dek büyük bir ün sağlamış olan bir estetik kitabıdır. Bu küçük eserde, uzmanların ileri sürdüğü türlü kuralları birleştirmeyi denedi. O, bu kuralların hepsini bir gövdeden fışkıran dallara benzetir. Sanatın ilkesi olarak 'Taklit'i ileri sürer. Ona göre sanat, ancak taşıdığı gerçek oranında güzeldir ve gerçek, ancak doğayı taklit etmek suretiyle elde edilir. Fakat, gerçek, rasgele bir doğada değil, 'Güzel doğa'da bulunur. Bu güzel doğayı, "asil bir ateşle dolu olan ve nesneleri görür görmez tutuşan bir kalbin" yakalayabileceğine inanır. Şu halde Batteux'nun gerçekçiliği pek de klasik bir özellik taşımaz. Şiirin yalnız 'Güzel doğa'da bulunduğunu ispat için, büyük şairlerin eserlerinden parçalar alır ve bunları birer birer çözümlemeden geçirir. Horace ve Boileau'dan başka, Rollin'in, Dacier'nin Le Bossu ve Aubigniac'ın eserlerini inceler. Bütün bunlar, onu kandıramaz; yalnız Aristo'nun 'Taklit' teorisine değer verir. Taklidin, şiire, resim, müzik ve jest sanatına kolayca ve göze çarpacak bir şekilde uygulanabileceğini ileri sürer. Anlaşılıyor ki, gezimciliğin 'mimésis'i onda, 'güzel doğa'nın taklidi oluvermiştir. Batteux, sanatların "doğadan, doğal olmaya son vermeksizin ve doğadan daha yetkin bir nefîslik (exquis) meydana getirmek maksadıyle doğanın en güzel kısımlarını seçmelerini" ister. Bu en büyük yetkinliği, bu 'güzel doğa'nın ne olduğunu anlatmak için yenilerden Molier'in *Misenthrope*'uyla eskilerden Zeuxis'in *Héléne*'ini örnek olarak verir ve bu suretle de güzelle doğruyu (vrai) birbirine karıştırmış gibi görünürse de, onun aradığı doğru, 'güzel'dir. Eserinin diğer bir yerinde, 'güzel doğa'yı, "bizim kendi özel yetkinliğimizle, menfaatlerimizle, faydalarımızla en iyi münasebette bulunan ve kendisi de yetkin olan" diye tanımlar. Taklidin amacı ise, "hoşlandırmak, coşturmak, yumuşatmak, bir kelimeyle, süs'tür". Bundan, "Güzel doğanın ilgilendirici (intéressant) olması, birlik, çeşitlilik, simetri ve orantıyı meydana getirmesi gerektiği" neticesini çıkarır. Ona göre: Estetik hazzın faydadan başka amaçları da vardır. Şiirin amacı, haz ise, "yetkin ve sağlam bir haz vermek için tutkuları coşturarak zevk vermek ise, şiir, bilgeliğe düşman olanı değil, canlı kalması gerekeni coşturmaya mecburdur". Hoşa gitmeyen şeylerin sanat bakımından taklidinden duyduğumuz hazzı açıklamakta güçlük çeken Batteux, Caltelvetro gibi, çirkinin, yani hoşa gitmeyenin bir kez taklit edilmiş olması hoşa gider ve onun verdiği dehşet hissi kaybolur, demeyi yeter bulur.

Batteux'nun eleştirim biçimi, bir zamanlar, edebiyat öğretiminde tutunabilmiştir.

Bkz. *Necrologie de l'Homme Célébre* (1781); Dacier ve Dupy'nın *Académie des Insciptions*'un memvarlarındaki *methiye;* B. Croce, *Esthetique* (1904, s. 255-256).

BAUCH, Bruno. Alman filozofu, 19 ocak 1877' de Grotz-Nossen'de (Silezya) doğdu. 27 şubat 1942'de Iena'da öldü. 1916'dan itibaren bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı. Yeni Kantçılardandır. Mantığın daha çok metodoloji kısmıyla uğraştı. Bir taraftan da ülkücülüğe bağlı olan Bauch, millî kültüre dair de önemli eserler yazdı. Şu kitaplarıyle felsefe tarihine ınal olmuştur: *Deutschen Philosophischen Gesselschaft* (1910); *Wahrheit, Wert U. Wirklichkeit* (1923); *Die Idee* (1926); *Grüdzüge der Ethik* (1935); *Anfangsgründe der Philosophie* (2. baskı, 1932); *Das Tranzendantale Subjekt* (1923-1924); *Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar* (1926); *Philosophie des Lebens und Philosophie, der Werte* (1927); *Goethe und die Philosophie* (1928); *Kultur und Nation* (1929); *Die Erzieherische Bedeutung der Kültürgüter* (1930); *Wert und Zweck* (Alman felsefe bülteninde, 1934).

Bauch'un düşüncelerinde Hegelciliğin de izleri ve etkileri vardır.

BAUER, Bruno. Almon filozof ve din eleştiricilerinden. Saksonya'da Eisenberg (Thübingen) şehrinde doğmuştur (6 eylül 1809) ve Berlin yakınlarında Rixdorf'ta ölmüştür (15 nisan 1882). Öğrenimini Berlin'de yapmıştır. Başlangıçta Hegel Okulunun hukukuna bağlanmıştı. Bu döneminde yazmış olduğu *Darstellung Kritische der Religion des Alten Testament* (Berlin, 1878, 2 cilt) adlı eserinde genel vicdanın tasdikleri karşısında vahyin yetkisini savunmuştur. Yine bu dönemde, Straus'un yazdığı İsa'nın hayatını eleştiren bir eser vermiş ve Teorik Tanrıbilim Gazetesi'nde bazı makaleler yayımlamıştır (1836-1839). Bonn Üniversitesine profesör olmuşsa da partisini birdenbire terk ederek aşırı solcu olan Hegelciliğe bağlanmıştır. Bu amaca göre yazdığı *Din ve Sanat Hakkında Hegel Doktrini* (Leipzig, 1842) adlı eserine yazar, adını koymamıştır. *Kritik der Evengilischen Symoptiker* (1841-1842, 2 cilt) inde bir eski Tanrıbilimci hoşgörmezliğiyle Strauss'ı eleştirir ve Tanrıbilimi her çeşit cinayetle suçlandırır. 1842'de Prusya hükümeti tarafından görevine son verilince Bauer büsbütün aşırı gitmeye ve tutkularının sınırlarını tanımamaya başladı. Berlin'e yerleşti. Tarih ve eleştiri çalışmalarına koyuldu. 1843'de liberal arkadaşlarından ayrıldı ve *Yahudi Sorunu* adlı eseriyle Yahudilerin kurtuluşu aleyhine şiddetle savaştı. O, Yahudiliğin geri ve hoşgörmez bir din olduğunu, onların, insel ruhun kurtuluşu için hiç bir şey yapmadıklarını, kendilerinin de, hiç bir zaman özgürlük hakkına sahip olamayacaklarını iddia etti. Bauer, XVIII. yüzyıl tarihine ve Fransız devrimine dair de birçok eser yazmıştır. Bu eserlerinde tarafsız bir görüşe sahip değildir. İddiasına göre, Tanrıbilimde olduğu gibi, tarihte de ilk kez özgür düşüncelerden söz eden kendisidir. Rusya ve Prusya'nın ilgi ve durumlarına dair de birtakım eserler yazmış ve Rus devletini insanlığın medeniyetine önayak olmaya davet etmiştir. Onun felsefeyle ilgisi dine karşı aldığı durumda saklıdır.

Özet olarak bu filozof, profesör olmadan önce, 1839'da Bonne'da doçentlik yapmış ve İncil'i kökten eleştirmiştir. Onun felsefesi, vahyi, İncil'i ve kilise tarihini eleştirirken özgür düşüncenin ve gerçekçi cesaretin başarılı ve ileri görüşleriyle bezenmiştir. Bunu eserlerinin adlarından da anlamak mümkündür:

Kritik der Evang. Gesch. der Johannes (1840); *Kritik der Evang. Gesch. der Synoptiker* (3 cilt, 1841-1842); *Kritik der Evang. Gesch. Ihres Ursprungs* (4 cilt, 1850-1852); *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklârung des 18 Jahrh* (4 cilt, 1843-1845); *Vollstandige Gesichcihte* (3 cilt, 1847); *Die Apostelgeschichte* (1850); *Christus und der Câsarzen* (1877); *Zur Orientierung Über de Bismarksche Ara* (1880); *Disraeli Romantischer und Bismarks Socialisticher Imperialismus* (1882).

Görülüyor ki, o, Almanya'daki parti çekişmelerinin tam bir tarihini ve Bismarck döneminin politik hayat ve ülkülerini, XVIII. yüzyılın kültür ve politika tarihini geniş ölçüde incelemiştir. Jean ve Synoptik'lerin *İncil Tarihinin Eleştirimi* adlı eserinde, bilhassa Hıristiyan dinini beşerî şuurun bir ürünü sayar ve D. Straus gibi, geçmiş yüzyıllardan beri İncil' in kapsadığı metinlerin eleştirimiyle uğraşmış, İncil'de ilk Hıristiyan cemaatlerinin uydurduğu birtakım mitik (mytique) icatlar görmüştür. O, Hegel relativizminde de olumsuz ve katıksız bir eleştirim görür ve sol Hegelcilerle birlikte komünizme yönelir. Ona göre, dinin durumu, yalnız Tanrı karşısında değil, hukuk, devlet ve kanun karşısındadır da. Fakat Bauer, bu düşünceler, der, onları düşünce yoluyle kaldırmak ister: "Bir tek şey beni düşünceden kurtarabilir, bu da düşüncenin yok olmasıdır" diyerek bu düşüncesinin dayandığı ilkeyi de göstermiş olur. Bununla birlikte Bauer, sosyalistlerden ayrılarak liberallere, 'Ben'in içsel liberasyonu doktrinini karşı koyar. Ona göre, insana yer vermek için bireyin benciliğini yok etmelidir; bu suretle o, kilise ve devletin de ayrılmasını ister. Zira ona göre, dinsel çıkarlar, bencildirler; yalnız belirli bireyleri tutar. Gerçekte insan, ulaşılması imkânsız bir ülküdür. Birey için de, yücenin bu ötesi, bir üstün varlık, bir Tanrı kalmış olur. "Bütün liberalizmler, eski Hıristiyanlığın 'ben'den iğrenmesi-

nin bir devamıdır. İnsan dini, Hıristiyan dininin son bir şekil değiştirmesinden (metamorphose) başka bir şey değildir". Zira, liberalizm de bir dindir; bu da ben'i, kendi özümden ayırır ve 'ben'in üstüne çıkarır ve insanı, başka bir dinin kendi Tanrısıyle ülkülerini yükselttiği gibi yükseltir. Yani o, dinlerin bireyci ve Tanrılığı yüceltici karakterine karşı, liberalizm de, insanı Tanrılaştırmak suretiyle aynı rolü oynar demek ister.

Bu filozofu, Alman Tanrıbilimcisi Bruno ile (Ferdinand Christian) karıştırmamalıdır (21 haziran 1792 - 2 aralık 1860).

Bkz. F. Lichtenberger, *Histoire des Idées Religieuses en Allemagne, Depuis le Milieu du XVII sciecle jusqu'a nos jours* (Paris, 3 cilt); Barnikol, *Das Entdeckte Christentum im Vormarz* (1927); Runz, *Bauer Bruno* (1931); E. Bréhier (cilt 2, s. 287-198); M. Kegel, *B. B. und Seine Theorien über die Entestehung des Christentums* (1908); A. Schweitzer, *Gesch. der Leben-Jesu-Forschung* (6. baskı, 1951); E. Barnikol, *Das Entdeckte Christiantum im Vormarz* (1927); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (2. baskı, 1950).

BAUMEISTER, Fréderic-Chretien. 1708'de doğup 1780'de ölen Alman filozofudur. Goerlitz' de rektördü. Ezelî ahengin (harmonie préetablie) bir hipotez olduğunu kabul etmek şartıyle Leibniz ve Wolf felsefesini izledi. Bu hipotezi savunmayı gerektiren nedenlerle, uyandırdığı itirazlar hakkında, oldukça tarafsız ve tam olarak düşüncelerini yaydı. Yazmış olduğu elkitapları, güzel tanımlar, açıklamalar ve iyi seçilmiş örneklerle dolu ve faydalıdır. Baumeister de, Wolf gibi her şeyi ispat etmek hatasına düşmüştür. Bu, daha çok, zamanının ve okulunun yöntemidir. Bugün önemini yitirmiş olan eserleri şunlardır: *Philosophia Definitiva, h. e Definitiones Philosophioe ex Systemate Libri Baronis a Wolf in Unum Collectoe* (Wittemberg, 1735 ve 1764); *Institutiones Metaphisicoe Methode Wolfi Adornatoe* (Wittemberg, 1738, 1749, 1754); *Historia Doctrinoe de Mundo Optimo* (Görlitz, 1741).

BAUMGARTEN, Alexandre-Gotthelf. Alman filozofu. 17 temmuz 1714'te Berlin'de doğdu; 26 mart 1762'de Oder üzerindeki Frankfurt'ta öldü. Halle'de Tanrıbilim ve felsefe okudu, okuttu. 1738'de Frankfurt Üniversitesine profesör oldu. Bir taraftan Latin şiir ve belâgatini okuturken diğer taraftan da Wolf felsefesini inceleyen genç Baumgarten, daha yirmi bir yaşındayken 1735 eylülünde doktora tezi olarak *Meditationes Philosophicoe de Nonnullis ad Poeme Pertinentibus* (Halle, Magdeburgicae, 1735) adlı eserini yazdı. Bu eseri, B. Croce, 1900'de Napoli'de yeniden bastırdı. Baumgarten, bağımsız ve ayrı bir bilim adı olarak 'Estetik' sözcüğünü kullandı. Kendisine profesörlük kürsüsünü sağlayan *Esthetica* adındaki bu eseridir ki, birinci cildi 1750'de, ikincisi 1758'de basılmış, fakat hastalığı ve ölümü yüzünden eser yarım kalmıştır. Baumgarten, doğrudan doğruya Leipniz ve Wolf'un çırağıdır. 'Monadoloji' ve 'Ezelî Ahenk'e, Wolf'tan fazla bağlıdır. Yalnız Baumgarten, bu hipotezi fiziksel akımla (influx) uzlaştırmaya çalışmak suretiyle çelişikliğe düşmüştür. Onun felsefeye yaptığı hizmet, 'güzel' teorisini felsefi bilimlerden ilk kez ayırmış olmasıdır. Bir ayrı bilim olarak ileri sürdüğü 'Estetik'in planını çizmiş ve başlıca kısımlarını açıklamaya çalışmıştır. Wolf, felsefeyi iki bölüme ayırmıştır:

1. *Teorik felsefe,* ki bunda mantık ve metafizikle bunun kısımlarını teşkil eden ontoloji, kozmoloji, psikoloji ve doğal Tanrıbilim vardır.

2. *Pratik felsefe,* ki bu, ahlâk, doğal hukuk, politika ve ekonomiden ibarettir. Baumgarten, bu sistemde bir açıklık olduğuna inanır. Ona göre, insan bilgisi, bilgiden az çok kaçan algılarla bilginin açık ve seçik bir surette yakalayabildiği tam algıdan (aperception) oluşmuştur. Mantık, sadece bu tam algıyla uğraşır. Şu halde birincisiyle özel olarak uğraşan ayrı bir bilime ihtiyaç vardır. Yani, bir 'Estetik', bir 'Aşağı Mantık', bir 'Duyum Teorisi' veya 'Duyumsal Bilgi Teorisi' lâzımdır. Bundan sonra da Baumgarten, insan ruhunda konusunu, belirsiz algıları kaplayan sezgi, duyulur sezgi (intuition sensible), bir duysal hafıza (mémoire sensitive), bir hayal gücü, bir yargılama fakültesi teşkil eden bir 'Aşağı Akıl' kabul eder. Bize tam algı üzerine kurulmuş mantıksal bilgiyi veren fakültelerin hepsine, duyumların bilimsel bilgilerini veren birtakım benzer fakülteleri, daha aşağı bir sırada olmak üzere karşı koyar. Baumgarten, estetiği 'duyumsal bilgiler bilimi' olarak tanımlar. Bu duyumlar, bilginin konusu ise, eskilerin zihinsel (mental) olanlardan özenerek ayırt ettikleri duyumsal olgulardır (*Meditationes Philosophicoe de Nonnullis ad Poeme Pertinentibus* 28, 116).

'Mantık' gerçeğe; 'Estetik' ise, güzelliğe bağlıdır; ve bunun konuları bütün sanatları kapsar. Bunu psikoloji ile karıştırmamalıdır. Estetik, bağımsız bir bilimdir ki, duyulur bilginin kurallarını verir (adı geçen eser, 115). 'Güzel' ise, duyulur bilginin yetkinliğidir (perfection). Bunun karşıtı, yetkin olmamak ve çirkinliktir (*Esthetica,* 14). 'Güzel', tözel (substentiel) bir algıya bağlı olarak duyularla algılanır: Ve bu algının arkasında ancak belirsiz bir tasarım bırakır. Bu suretle âdeta 'güzel'i cisimlendiren

Baumgarten, onu 'doğru' ve 'iyi' gibi yetkinliklerden ayırır. Ona göre 'doğru', algıcın (entendement) bizi peşinden koşturduğu saf bilginin konusudur. 'İyi' ise, kendisine irademizin yöneldiği şeydir. 'Güzel', bir yetkinlik şekli olduğu için, ilke bakımından doğru ve iyi ile özdeştir. Onlardan farkı, sadece kendilerini tanımamız bakımındandır. Denebilir ki, güzel ve iyi, algıcın doğru şeklinde gözükür. Güzel ve doğru, irade için iyi; doğruyla iyi ise, duyulan algı için güzeldir; öten kuşun kulak için sesten, göz için renkler ve şekillerden başka bir şey olmadığı gibi.

Baumgarten, 'yetkin'i, genel olarak, "bir şeyin kendi kavramıyle uygunluğu" diye tanımlar; ve bir nesnenin güzelliğini, kendini meydana getiren bütün kısımlarla birlikte gösterdiği ahenkten ibaret görür ve evreni madde ile ruh arasındaki öncel düzenin bir ürünü sayar: Leibniz'in görüşünden hareket ederek doğayı, yetkinliğin en yüksek bir cisimlenmesini (incarnation) gibi kabul eder ve doğayı taklit etmeyi en yüksek bir amaç, hatta sanatçılara teklif edilebilecek olan tek amaç sayar. Baumgarten, duyulur bilgiyi, maddelerin ve nesnelerin bilgisinden çıkarır. Bu suretle çirkin şeylerin güzel ve güzel şeylerin çirkin düşünülebileceğine inanır (adı geçen eser, 18). Ona göre, şairce tasarımlar, karışık veya hayal gücüyle ilgili tasarımlardır. Seçiklik, yani zihne uygunluk, şiiri ilgilemez. Bireyler ise, yüksek bir surette şiiri ilgiler. Hayaller ve duygularla ilgili olan şeyler de şiirle ilgilidir. Duyulan ve hayal edilen tasarımların yargısı 'zevk'tir (gout) (*Meditations*, 92).

Özet olarak Alman bilginlerine göre Baumgarten, 'Estetik'in babasıdır. Güzel'in doğru ve iyiden farkını kavramış ve kendinden sonra gelen estetikçilere yol göstermiştir. Her ne kadar Kant da, *Salt Aklın Eleştirimi* adlı eserinde 'Estetik' teriminden söz etmişse de o, bu sözcüğü, duyarlıkla duyuları incelemek için kullanmıştır; diğer bazı bilginler, kendisine değer vermekle birlikte 'Estetik'i, onun kurmadığını iddia ederler. Gerçekte de bu bilimi kuran Eflatun'dur. Yalnız bu filozof, 'Estetik' adını koymuş değildir. Eflatun, *Phédre* ve *Hippeas*'ında 'güzel'le 'iyi'yi karıştırmışsa da, Baumgarten, 'güzel'in ayrı bir inceleme konusu olduğunu, bu konuyla uğraşmış olan bütün filozofları ve daha çok Wolf'un öğrencilerini çok geride bırakacak kadar derin çözümlemelerle ispat etmiştir. Hatta Baumgarten'in bu bilime vermiş olduğu ad'a da itiraz ederler. Çünkü o, 'güzel'i duyulara hitap eden nesnelerin bir niteliği saydığından ve 'güzel'i bir bulanık (confus) algıya, yani duyguya (sentiment) dönüştürdüğü içindir ki, bu bilime 'Estetik' adını vermiştir. Wolf'un sisteminde açıklık (clarté) ancak mantığı ilgileyen düşüncelerde var olabilir. Şu halde güzel duygusu, sabit kurallarla sınırlanmaya elverişli değildir. Wolf'un şekilciliğinden (formalisme) kurtulmadığı içindir ki Baumgarten, 'güzel'in gerçek niteliğini ve bunu temsil eden bilimin sınırlarını çizememiştir. Hayal gücüyle zihni, bulanık bilgiyle seçik bilgiyi açık olarak ayırt edememiş, estetik gerçekleri, ne tamamıyle doğru, ne de tamamıyle yanlış saymış, belki onun gerçeğimsi (vraissemblable) olduğunu ileri sürmüştür. Şiir fakültesini açıklamakta da bazı yanılmalara düşmüştür. Baumgarten, estetiği, ilkçağ retoriğine bağlamış; yeni bir bilim olarak koyduğu yeni ad'a rağmen, Aristo, Çiçeron, Zenon... vb. nın eski düşüncelerinden kurtulamamıştır (B. Croce, *Esthetique*, Paris, 1904, Fransızca çevirisi H. Bigot, s. 208-216).

Baumgarten, Wolf'un ahlâk felsefesine uyguladığı yetkinlik düşüncesini değiştirmek suretiyle 'Estetik'e uygulamıştır. Yani, güzel'i iyi'den tam olarak ayıramadığı için, bu iki bilimi birbiriyle karıştıran eski yanılmalardan da kurtulamamıştır; ve düştüğü çelişmelerden kurtulmak için ileri sürdüğü düşünceler yüzünden çeşitli çıkmazlara girmiştir.

Baumgarten'in ardılları, kendisinin karışık düşüncelerini anlaşılır bir duruma getirebilmek için öyle düşüncelere baş vurdular ki, 'Estetik'ten tinsel (spirituel) güzellik uzaklaştırılmış ve bu bilim, yalnız duyulur (sensible) güzellikle uğraşan bir bilgi halini almıştır. Bütün şu eleştirilere rağmen Baumgarten'ın teorisi büsbütün değersiz değildir. Onun 'Estetik' tarihinde özel bir yeri vardır. İleri sürdüğü düşüncelerle, sanatçının aklî kurallardan ayrılarak yaratıcı faaliyetine bir bağımsızlık kazandırmaya hizmet ettiği gibi, bir hayli yeni terim icat ederek Alman felsefe dilinin genişlemesine de hizmet etmiştir. Onun koyduğu terimleri daha sonra Kant da kullanmıştır. İlk kez Leibniz'de görülen öznel (subjectif) ve nesnel (objectif) sözcüklerini felsefeye mal eden Baumgarten'dir.

Adı geçen eserlerinden başka: *De Nonnillis ad Poema Pertinentibus* (Halle, 1735); *Methaphysica* (Halle, 1739) (Bin paragrafı kapsayan bu eseri, birçok filozoflardan başka Kant da derslerinde bir elkitabı olarak kullandı); *Ethica Philosophica* (Halle, 1740); *Initia Philosophioe Praticoe Primoe* (1760); *Acroasis Logica in Chr. Wolf* (Halle, 1765) adlı eserleri vardır. Ölümünden sonra öğrencileri, *Philosophia Generalis cum Dissertatione Prooemiali de Dubitatione et Certitudine* (Halle, 1770) ve *Jus Naturae* (Halle, 1765) adında iki eserini bastırmışlardır: *Sciographia Encylop., Phil.*, (1769).

Bkz. Meier, *Baumgarten's Leben (1763);* Th. Abbt, *Baumgarten's Leben und Charakter* (1765); H. G. Meyer, *Leibnitz und Baumgarten's als Begründer Deutchen Aesthtik* (1874); J. Schimidt, *Leibnitz und Baumgarten ein Beitrag zur Gesch. der Deutschen Aesthetik* (1875); Max Scheiler, *Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kuns* (1872); Fr. Th. Vischer, *Aesthetik, Oder Wissechaft des Schönen* (1846'dan 1858'e kadar); Robert Zimmermann, *Gesch. der Aesthetik als Philosophischer Wissenschaft* (1858); Ed. Zeller, *Geschichte der Deuschen Philosophie seit Leibnitz* (1873); Kuno Fischer, *Gesch. der Neuren Philosophie* (c. II, 1867); E. Bergmann'ın *Alman Estetiğinin Baumgarten ve Meier Tarafından Kurulması* (1911) ve Platner'in *XVIII. Yüzyılın Sanat Felsefesi* (Leipzig, 1913) adlı eseri; H. G. Petess, *Die Asthetik* (Leipzig, 1934).

BAUR, F. Chr. XIX. yüzyıl Fransız filozoflarından, *Manuel de l'Histoire des Dogmes* (1847) adlı eserinde, öteki Hegelciler gibi ruhun evrim safhalarına uyan bir Hıristiyanlıkla ilgilenir. Yani o, bu eserinde, Hıristiyanlıkta dinsel şuurun yeni ve özel bir şeklini (forme) gösterir. Ona göre bu şuur, şekil Hıristiyanlığını, jüdaizm ve paganizme karşı bir birliği dönüştürmek suretiyle dogmaları kaldırmaya çalışır. Baur, bilgicilikle (irfancılık - gnosticisme) bilgicilerden Carinthe'ın düşünceleri üzerinde geniş araştırmalar yapmış olan Ortodoks bir Hegelcidir. Onun bilgicilik hakkındaki eserini kendinden sonra J. Matter daha yetkin ve olgun bir eserle tamamlamıştır.

Robert Grosseteste'in 29 eserini bastırmış olan bir Alman felsefecisinin adı da Baur'dur. Bu yüzyılımız filozofunun bastırmış olduğu eserler, ortaçağda pozitif bilimlerin ne dereceye kadar ilerlemiş olduklarını göstermesi bakımından önemlidir ki, bunların başlıcaları şunlardır: *Işın veya Şekillerin Taslağı; Ebemkuşağı veya Ebemkuşağı ve Ayna; Renge Dair; Cisimsel Hareket ve Işına Dair.* Ayrıca akustik (acoustique), astronomi, meteoroloji, mikrokozm insan hakkında, zihne dair... vb. gibi konuları inceleyen eserler de bu zümredendir. Bu külliyat arasında metafiziği daha yakından ilgileyenler de vardır. Bu Alman filozofu, ortaçağ felsefesi hakkında pek faydalı bilgiler veren şu eserin de yazarıdır: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter* (4 cilt, 1903). O, Dominicus Gundissalinus'un *De Divisione Philosophiae* adlı eserini de yayımlamıştır. Onun yukarda bahsettiğimiz külliyatı, *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste* başlığıyle 1912'de basılmıştı. Bu külliyatın sonuna gerçekte Robert'in olmadığı halde onundur diye *Summa Philosophica* adlı bir eser daha eklenmiştir.

BAUSSUSAU FIDIUS. Senek'ın çağdaşı olan bir Epikürcüdür. Kendisinden Senek, yalnız bir mektubunda bahseder ve onun ölüm karşısındaki cesaretini, metanet ve sabrını beliğ bir dille över (*Epist.*, XXX). Felsefî düşünceleri bilinemiyor. Bu filozofu, Roma tarihçilerinden ve Valentin'in öğrencisi olup, aynı adı taşıyan diğer biriyle karıştırmamalıdır.

Bir diğer Baussus (C.) daha vardır ki, bunun II. yüzyılda yaşadığı sanılmaktadır. İrfancılardandır. İsa'nın beşerî tabiatını ve ölümden sonra cesedin dirileceğine dair olan inançları reddetmiştir. Bunun, Yunan alfabesinin misterine inanmış olan bir 'hurufî' olduğu da anlaşılmaktadır. İnsanların alın yazısında, yıldızların bir etkisi olduğuna da inanmıştır.

BAUTAIN, Louis-Eugene Marie, Abbé. Fransız filozofu. 17 şubat 1796'da Paris'te doğdu; 1867'de bu şehirde öldü. 1813'te Ecole Normale'e girdi. Orada kendisinden dört yaş büyük olan V. Cousin'in öğrencisi ve Damiron' la Jouffroy'nın sınıf arkadaşı oldu; evvelâ, Strasbourg lisesinde, sonra da üniversitesinde felsefe profesörlüğü yaptı; 1830'a kadar V. Cousin'e bağlı kalmış olan Bautain, daha sonra, de Maistre, de Bonald, Lamennais gibi dinci yazarlara bağlanarak iman dogmalarından ayrılmış olan felsefe sistemlerini terk etti. 1828'de Strasbourg'ta rahip sınıfına geçmiş, derslerinden ayrılmamak şartıyle şehrin önemli Yahudi aileleriyle açıktan açığa tartışmalara girişmiş olduğundan, katedral şanvanlığına (chanoine) getirilmiştir. 1838'de edebiyat fakültesinde dekan ve 1849'da Paris diocèse'inin genel yönetmeni olmuştur. Notre-Dame kilisesinde din ve özgürlüğe dair verdiği vaızlar, ününü büsbütün artırmış olduğundan, Paris Üniversitesi Tanrıbilim Fakültesinde ahlâk profesörü olmuştur. Tanrıbilim, hukuk ve doktorluk doktoralarını kazanmış olan Bautain, aynı zamanda fen ve edebiyat doktoru da olmuştur. Karakterinin asilliği kadar, belâgatinin çekiciliğiyle de değer kazanmış olan Bautain, felsefeyle Tanrıbilimi bir tek doktrin haline getirmeye çalışmış, fakat vahyin (révelation) akıldan daha üstün olduğuna inanmıştır. Zira Bautain'e göre akıl, felsefe gerçeklerini keşfetmekten acizdir. Ancak geleneğe ve kutsal kitaplara dayanan Katoliklik gerçeği öğretebilir. Pek çok eserleri arasında asıl doktrinini şu üç eserinde açıklanmış buluruz:

1. *La Philosophie du Christianisme* (2 cilt, Strasbourg, 1833); 2. *La Pyscologie Experimentale* (2 cilt, Strasbourg, 1839). Bu eseri daha sonra şu adı vererek bastırmıştır: *L'Esprit Humain et ses Facultés* (2 cilt, Paris, 1859); 3. *La Philosophie Morale* (2 cilt, Paris 1852). Bu eserlerden ikincisinin başlangıcında Bautain, "Benim felsefem, bilimsel olarak açıklanmış

Hıristiyanca (Chretienne) sözlerdir denebilir" cümlesiyle doktrinini sunmaktadır. Biraz aşağısında da, amacını şu cümlelerle anlatır: "Kutsal söz gerçekten filozof olana, bilgeliğin ve bilimin esaslı gerçeklik ve ilkelerini vermelidir. Fakat, bu ilkeleri geliştirmek ve bu gerçekleri aydınlatmak da filozofun ödevidir. Başka bir deyimle, onun ödevi, bu ilkeye ve gerçekleri beşerî olgulara ve doğaya uygulayarak deneyle ispat etmek, bu suretle de evvelâ güvenle kabul edilmiş veya belirsiz olarak inanılmış olan şeyleri zihin için apaçık bir duruma getirmektir" (*Başlangıç Nutku*, s. 88).

Bu, Saint-Anselme'in sözlerini sistemli bir surette genelleştirmek demektir. Felsefenin temel ilke ve gerçeklerini kendimizde arayacak ve bunları akıldan isteyecek yerde, niçin kutsal kitaplarda aramaya mecbur oluyoruz? Çünkü akıl, Kant'ın öğrettiği gibi, eşyanın kendilerini bize öğretmez. Yalnız doğa ve şuur olaylarını zihnimizde kendilerine göre gözleyebilmemize, yargılayıp sınıflayabilmemize yarayan kanunları verir. Bu düşüncedeki çelişiklikten kurtulmak için Bautain, akıldan üstün ve bizi Tanrı'yla, saf ruhlarla (les purs esprist) münasebette bulundurma imtiyazına sahip olan bir fakülteyi var sayar. O, bu deneyüstü (transcendantal) fakülteye 'Zihin' (intelligence) adını verir. İtalyan filozofu Gioberti de, böyle bir fakülteyi kabul etmiş; fakat doğru olarak ona 'Zihin üstü' (sur intelligence) adını vermişti. Bautain'in ileri sürdüğü zihin bize, kendi kendine manevî âlemi, ahlâk ve metafizik düzeninden olan en yüksek gerçekleri öğretmek yeteneğine sahip ise, kutsal kitaplara ihtiyacımız olmayacağı gibi, felsefe de dine karşı bağımsızlığını kazanabilir. Bautain, bu sonuca ulaşmamak için zihinde tam düşüncelerin değil, düşünce tohumlarının varlığını kabul eder; ve bunların ürün verebilmeleri, bilgi ve bilginin ilkeleri haline gelebilmeleri için, hatta akıldan daha yüce bir ışına ihtiyacımız vardır; yani, bize kutsal kitaplarda saklı bulunan 'Vahy'in doğaüstü ışını lâzımdır, der (*Philos. du Christianisme*, t. I, s. 193, 221, vd.). Bu suretle Bautain'e göre akıl, kendi acizliğini ispattan başka bir işe yaramamış olur. Bautain, doğayla âlemin de başka başka şeyler olduğunu iddia eder. Doğa, bize varlıkların şeklini, organlaşmalarının ilkelerini ve hayatın basit yetikliğini (capacité) sunan ilkedir. Zira doğa, kendiliğinden pasiftir. Doğurmak değil, saklamak özelliğine sahiptir. Âlem ise, nesnel (objectif) durumun veya gösterinin (manifestation) geçmiş tabiatıdır. Bu intikalin olabilmesi için, doğadan ve âlemden de üstün olan bir aktif ilkenin araya girmesi lâzımdır. Bu ilke, doğanın ruhudur. Doğanın ruhu da, psişik ve fizik ruh olarak ikiye bölünür. Bu sonuncu da, bitkisel, hayvansal ve madensel olmak üzere üç ruha ayrılır. Nihayet psişik ve fizik ruhların birleşmesinden de 'âlemin ruhu' (esprit du monde) meydana gelir. Bu beş kendiliğin (entité) seçkin yüklemlerini bir yana bırakarak diyebiliriz ki, bütün bunları insanın bünyesinde bulabiliriz. Çünkü, 'küçük âlem' (microcosme) ve 'büyük âlem' (macrocosme) doktrinine göre, insan, evrenin tıpatıp bir özeti, bir hayalidir. İnsanda doğa ve âlemin karşılığı olan bir ruhla beden vardır. Sonra da insan, yukarda saydığımız ruhların hepsine sahiptir. Psişik ruh (esprit) zihindir ki, bununla biz, görülemez âlemle münasebete girişiriz. Fizik ruh ise, Bautain'de, hayvansal ruhların ve Montpellier Okulunun hayat ilkesiyle eski fizyolojideki hayvansal ruhların yerini tutar. Zihnin ve fizik ruhun birleşmesinden doğan tarafsız (mixte) ruh ise, 'Akıl'dır. Bu, olayların üzerinde hâkim olup ilkelere kadar sokulamayan âlemin ruhuna benzer. Bautain'e göre, akıl ve zihin, ruhun basit birer fakültesi veya bir tek ve aynı varlığın türlü özellikleri değil, belki irfancılık (gnosticisme) anlamında gerçekten ruhlardır. Yani, türümler (émanations) ruh ve bedenden büsbütün farklı olan bir çeşit metafizik üremeleridir. Bautain, insanı yalnız doğanın bir özeti veya hayali saymakla kalmaz, bedenimizin her işlemini, her kısmını ve bütün bedenimizi, ruhun en saklı misterlerinin bir simgesi saymamızı da ister. Bunu açıklayabilmek için beden ve ruh hayatının olayları arasında pek keyfince yakınlaştırmalara baş vurur. Bautain, ilk günahtan başlayarak bütün dünya dogmalarındaki misterlerin kanıtlarını organlarımızda araştırır: "İnsan bedeni, düzeni bozulmuş bir haçtır. Bu bize, her şeyin haç misteriyle onarılması gerektiğini önceden sezebilmemizin nedenini gösterir" (*Pyschologie Expérimentale*, s. 232). Bautain, Tanrı'yı evrenin nedeni saymaz. Şu halde evren nasıl olup da meydana çıkmıştır?.. O, Saint-Martin gibi, "âlem de, Tanrı'nın görünür duruma gelmiş düşüncesidir", evreni Tanrı yaratmıştır demek, onun kendi fikrini Tanrıca ifade etmiş ve evreni konuşmuştur, demektir, kanısındadır. Ona göre Tanrı, öz ve neden de değildir; çünkü, bunlar ancak madde için düşünülebilir.

Bütün bu düşüncelerin kökü Hindistan'dadır. İslâm arifleri de bu türlü düşünceleri Müslümanca savunmuşlardır. Bu düşünceler, Bautain zamanındaki din hareketleri üzerine etkiler yapmış ve kendisi aleyhine de birtakım eserlerin yazılmasına neden olmuştur. Onda, Paraseles ve Van Helmont'un etkisi de vardır. Bunlara rağmen Bautain, derin düşünceli, seçkin ve bilgin bir yazardır.

Adı geçen eserlerinden başka: *La Morale de*

l'Evengile Comparée â la Morale des Philosophes (Strasbourg, 1858); *Lettre â Mgr. de Trèvern, la Conscience ou la Règle des Actions Humaines* (Paris, 1860); *Manuel de Philosophie Morale* (Paris, 1866); *La Liberté et la Réligion Considéres dans leur Rapports* (Paris, 1858) (Notre-Dame kilisesinde verdiği konferanslardır). Ölümünden sonra da şu eseri çıktı: *De l'Education Publique en France au XIX e siecle* (Paris, 1876).

Bkz. Trévern, *Avertissement sur l'Enseignement de M. Bautain* (Strasbourg, 1834); Strasbourg papazlarının Bautain'in yazılarına dair raporları da önemlidir (Strasbourg, 1838).

BAVINK, Bernhard. Alman filozofu. 30 haziran 1879'da Leer'de doğdu, 27 haziran 1947'de Bielefeld'de öldü. Daha çok doğa felsefesiyle uğraştı. Eserleri: *Ergebnisse und Probleme der Natur Wissenschaften* (1914, 8. baskı 1944); *Haupt Fragen d. Heutigen Naturphilosophie* (2. baskı 1928); *Das Weltbild der Henligen. zu Philosophie u. Religion* (1947). Ölümünden sonra da şu eseri basılmıştır: *Wetschöpfung in Mythos u. Rel. Philos. v. Naturwissenschaft* (1950).

BAXTER, Richard. İngiliz Tanrıbilimci ve ahlâkçısı. 12.11.1615'te Rovton'da (Shropshire) doğmuş, 6.12.1691'de Londra'da ölmüştür. Orduda ve Anglikan kilisesiyle sarayda rahiplik yapmış, idarî değişmeler dolayısıyle Tolerans Kanunu çıkınca, bir ara kaybetmiş olduğu rahiplik mesleğine yeniden dönmüştür; fakat, *Paraphrase of the Newtestement* (1685) adıyle Yeni Ahit'i, yani İncil'i yorumlayan eseri dolayısıyle tutuklandı. *Reformer Pastor* (1657) adlı eserinde de o, rahipliğin ıslah edilmiş şeklini, yani rahiplik ülküsünü tasvir etmiştir. Onun en önemli eseri, *The Saint's Everlasting Rest* (1649) dir ki, azizlerin ebedî dinlenmesinden bahseder. Bunun Almancası, O. V. Gerlach tarafından şu adla yayımlandı: *Die Ewige Ruhe der Heiligen* (1924'te Almanya'da 10. baskısı yayımlanmıştır). Baxter'in kendi biyografisini, Lloyd Thomas yayımlamıştır (1925). Onun, Baxtercilik (Baxterianisme) adı verilen kişisel mezhebi, Calvinciliğin hafif bir biçimidir ki, ancak pek az kimsenin azizliğe erişebileceğini kabul eder; fakat öteki insanların cehennemlik olduklarını kabul etmez. Baxter, püritenliğe karşıdır. Bu yüzden de Savoy konferansında mahkûm edilmiş, hapsedilmiş ve kendine işkenceler yapılmıştır. Ona bu eserde yer verişinizin nedeni, düşüncelerinin din felsefesine yapmış olduğu etki dolayısıyledir.

Bkz. F. J. Powicke, *Life of Rich, B.* (Londra, 1925).

BAYER, Jean. Macar filozoflarından. Epéries şehrinde XVI. yüzyılın ilk yarısında doğdu. Toul'de felsefe, Tanrıbilim ve diğer bilimleri öğrendi ve öğretti. Sonra bir okulun yönetmenliği için yurduna çağırıldı; pastörlük yaptı. O, Aristo felsefesine düşmandı. Onun hiç bir sonuç vermeyen tartışmalardan başka, bir şey kazandırmadığına inanıyordu. Özel bir biçimde teorik fiziğe bağlanmış ve biraz da Coménius' un doktrinini takip etmiştir. Doğanın fizik bir teorisine ulaşmak istediğinden, Musa'yı kendisine kılavuz yapmış ve Coménius gibi üç ilke kabul etmiştir: Madde, Ruh ve Işın (nur). Aristo'nun terimlerinden hoşlanmadığı için, maddeye, 'Mozaik kütle' (massa mosaica) adını vermiş ve bunda birbiri ardından giden iki hal görmüştür: 1. 'İlk yaratılış hali' ki, bu evrensel maddedir; 2. 'Yaratılış hali'dir ki, birincinin yalnız bir gün devam eden varlığı ardından gelen günler de devam edip durmakta, şu veya bu madde durumuna gelmektedir; birinci halden bugün hiç bir eser kalmamıştır. Madde, bu iki halden hangisiyle kaplanmış olursa olsun, ya ilkin (primordiale) ya dölleyen (seminale); ya doğuştan (native) veya dıştan (adventice), yahut da sürekli veya geçici olur. Eşya, ancak Madde, Ruh ve Işın'ın birleşmesiyle meydana gelir. Her şeyin oluşumunda araya giren ruh, yalnız Tanrı değil, aynı zamanda canlı, esnek ve oluşturan (formateur) ruhtur. Dış ajanlar arasında bir kısmı, tek başına yaptıran nedenlerdir (causes efficients). Yani, kendi kendilerine etki yapabilecek kadar güçlüdürler. Bir kısmı da diğer nedenler tarafından yardım görmezlerse, birbiriyle yarışan ve etkili bir surette hareket yeteneksizliği içinde bulunan nedenler halinde kalırlar. Canlı ruhun kaynağı, kutsal ruhtur ki, bu, tensel şeylerde düşünceleri gerçeklendirmek için, canlı ruha birinci ajanın hayalini vermiştir. Bu canlı ruh, bölünür; bu bölünen parçalar da tekrar tekrar sonsuzluğa dek bölünürler ve daha çok vücuda getirdikleri etkilere ve aksiyonlarının belirdiği kürelere göre türlü adlar alırlar; bu ruh, canlandırdığı cisimlere şekil ve ilke verir; fizik evrenin hareket ve ahengini yaratır. Başlıca işlemlerinden biri de, oluşumun ajanı olmasıdır. O, aktif ilkedir. Madde ise, pasif ilkedir. Işın (lumière) yardımcı ilkedir, maddeyle ruhun ortasında bir yer tutar. Yaratılma işini bitirmek için, ışının araya girmesi lâzımdır. Bayer, bir ilkel veya evrensel ışınla bir dıştan veya karakterlenmiş (caracterisé) ışın ayırır. Bunun aksiyon biçimini de, hareket, kımıldama ve titreşimden ibaret görür. Bu hareket, ya cisimlerin yüzeyinde (satıh) veya merkezinde olur ki, bunun biri soğuğu, diğeri sıcağı açıklar... Nihayet Bayer, eşyanın özellik ve niteliklerinden

bir o kadar ilke daha vücuda getirir. Örneğin, her biri doğa veya ilke olan uzay, sınır, suret (figure), süreklilik, eklenme... gibi. Ruhtan da birtakım özellikler veya doğalar meydana gelir: Hayat, bilgi, istek, güç, edim... gibi. Ruh, tensel özü, bütün bu özelliklerde kaplayabilir. Maddenin düşünüp isteyebilmesi bundandır. Bunlardan başka, bu türlü ilkelerin uzlaşmasından diğer birtakım özellikler, nitelikler ve tabiatlar meydana gelir. Örneğin, en iyi bir kendilik (entité) olan varlık, öz, sayı ,yer... vb. gibi. Aşk, kin, istek, düşmanlık da onlara benzeyen bir tabiat ve kaynağa sahiptirler. Bütün bu düşünceleri, bir yandan İncil, diğer yandan da antoloji ve panteizm ilham etmiştir. Eserleri, zor anlaşılır bir üsluba sahiptir. Birtakım terimler, bölümler ve mistik anlatımlarla yüklüdür.

Eserleri: *Ostium vel Atrium Naturoe Iconographica Delincatum, Id est Foundamenta Interpretationis et Administrationis Generalia, Ex Mundo Mente et Scripturis éacta* (Cassav, 1662); *Filo Labyrinti, Vel Cynosura Seu Luce Mentium Universali, Cognoscendis, Expendentis et Communicandis Universis Accensa* (Leipzig, 1685).

BAYLE, Pierre. Fransız filozofu, 18 kasım 1647' de Foix kontluğunda bulunan Carlat'ta doğdu; 28 aralık 1706'da Rotterdam'da öldü. Babası Calvincidir (Calviniste). Annesi, Carlat'ın asil bir ailesindendi. Çocukluğundan beri öğrenime karşı derin bir ilgi duymuş, babasının yönetmenliği altında Latince ve Yunanca öğrenmiştir. 1666'da Puylaurens Akademisine gönderilmiş, orada tatillerinde bile dinlenmemek şartıyle bütün vakitlerini öğrenmek ve incelemekle geçirmiştir. Fakat, hastalanmış ve bu yüzden bir buçuk yıl Carlat'ta kalmaya mecbur olmuştur. Tedavi için Saverdun'e gönderilmiş; orada da bulduğu kitaplardan baş kaldıramamış, tekrar yakalandığı bir hummadan, canını zor kurtarmıştır. 1668'de öğrenimini tamamlamak için tekrar Puylaurens'e gelmiş; orada mantık okumuş ve eline geçen her kitabı ve daha çok Plütark ve Montaigne' yi incelemiştir. 1669'da Toulouse'a giderek cizvitlerin okuttuğu felsefe derslerini takip ettiği gibi, orada oturan bir papazla giriştiği tartışmalardan sonra Katolik olmuştur. Tekrar mantık üzerinde çalışmaya başlayan Bayle, ailesini Katolik yapmaya çalışmış; fakat, sonra cizvitlerin kendisiyle yaptıkları tartışmalardaki sofizmi anlamış, Katoliklikle Protestanlığı yeniden incelemeyi uygun bulmuştur. Bu suretle bir buçuk yıl Katolik kalmış, 1670'de tekrar Calvinciliğe dönmüştür. Bayle, aynı yılda Geneve'e gitti. Orada Toulouse'dayken cizvitlerden öğrendiği skolastik gezimcilikten vazgeçerek Descartçılığa bağlandı. 1672'de Coppet'ye gelerek iki yıl burada kalan Bayle, 1674'de Rouen'e giderek bir yıl oturmuştur; bu iki şehirde iki büyük ailenin çocuklarına öğretmenlik yaptıktan sonra, Paris'e gelmiştir. O tarihlerde bu şehir, yeni düşünce ve eserlerin bir kaynaşma alanıydı. 1675'de bazı arkadaşlarının çağırması üzerine Sedan'a gitti. Orada açık bulunan felsefe kürsüsü için açılan müsabakaya, zaman hakkındaki teziyle iştirak etti; kazandı. Bayle bu tezi bir günde yazmıştı. Derslerine başladığı zaman, yirmi sekiz yaşındaydı. Başlangıçta dört öğrencisi vardı; bunlara her gün beş saatini veriyordu. 1679'da Pairet'nin bir eserini eleştirdi. Nant Fermanı yüzünden Calvincilerin akademisi kapanmış olduğundan, Bayle gelirden mahrum kalmıştı. Buna rağmen, Katolikliğe dönmek şartıyle teklif edilen kârlı işleri reddetti. Rotterdam'a gitti. Orada kendisine bir maaş bağlandı ve felsefe okutmak hakkı verildi. Gerek kendisi, gerek arkadaşı için kurulan Ecole Illustre'de felsefe ve tarih okuttu. 1681' de *Les Pensées Diverses Sur la Comète qui Parut en* (1680) adlı eserini yayımladı. Fakat esere kendi adını koymadı. Bu kitapta, kuyrukluyıldızlar felâketlerin habercisi iseler, "Tanrı, bu âlemde putataparlığı teyit için mucizeler yapmış olacaktı" tezini ileri sürer. Bu kitapta, incelediği konuyla ilgisi bir bakışta fark edilmeyen birçok güzel düşünceler vardır: Tanrı'yı tanımakta kavimlerin müşterek kabulü (consentiment), Tanrı varlığının pekin (certain) bir belgesi (preuve) değildir. Zira, doğadan gelenle eğitimden geleni ayırt etmek güçtür. Doğa izlenimleri, gerçeğin kesin bir işareti olmadığı gibi, bu belgenin kabul edilmesi, Tanrıların çokluğunu da kabul etmek zorunda bırakır. Her kavmi, kendi atalarının inançlarını, başkalarınınkine tercih etmeye de sevk eder. Bu suretle birçok yanılmalar baş gösterir ve birtakım saçma inançlara (superstitions) değer verilmiş olur. Şayet bu suretle eski görüşlerin (opinions) lâyık oldukları ve genel olarak kabul edilmiş bulunan azıcık güven üzerinde ısrar edilirse, bu güvenin nedeni, çağdaşlarının hoşuna gitmeyen ve fakat bir sonraki yüzyılda büyük bir başarı elde etmesinden şüphe edilemez bir tezi desteklemeyi benimsemiş olması



gösterilir. Bu tezde, bir yandan deney adına, Tanrı inancının bozuk (viciue) yönsemeleri (temayül) düzeltmediğini, töreleri en çok kaybolan insanların Tanrı varlığına inanmakta devam ettiklerini ileri sürer; bir yandan da, Tanrıtanımazlığın (athéisme) insanı, zorunlu olarak baştan çıkarmayacağını (corruption), Tanrısal düzenin törelerinde bozukluk bulunmadığını ve bir Tanrıtanımazlar cemiyetinin, kendilerine mutluluk ve onur getiren kanunlar yapabileceklerini, aynı zamanda Tanrıtanımazların da, ahlâksal hayır ve şerri bildiklerini ve son olarak Tanrıtanımazların da Vanini gibi şehitleri bulunduğunu, bunun ise, bunlardan şan ve şeref düşüncesinin esirgenilemeyeceğine en kesin bir kanıt olduğunu tasdik eder. Bayle, dört ay sonra Amsterdam'da *Critique Génerale de l'Histoire du Calvenisme du I. Maimbourg* adlı eserini yayınladı. Fransa'da da fazla başarı kazanan bu eser, Grève Meydanında yaktırıldı. Bu, eserde, *Kuyrukluyıldızlara Dair Mektuplar*'ında olduğu gibi Bayle, insanın düzenli törelere sahip olmaksızın da dinli olabileceğini ve fena bir gidişten, fena bir sonucun çıkarılamayacağını savunur. Kendisini hoşgörürler (tolérance) şampiyonu yapan Bayle, devletin din üzerinde baskı yapmasının, şiddet göstermesinin gerçek dine yakışmadığını, zira, bunun başkalarını aydınlatmak ve bir yetkinlik örneği olmak zorunluluğu bulunduğunu ileri sürmüştür. Papazın kulağına yapılan itiraflarla, huyların değişmeyeceğinden ve değiştirilemeyeceğinden bahsederek alay eder. Jansenistler ve cizvitleri de gülünç bir duruma getirir. 1682'de arkadaşı ve rakibi Jurieu'nün kız kardeşi, Bayle'yi zengin, güzel ve erdemli bir kızla evlendirmek istemişse de muvaffak olamamıştır. 1684'te şu eserini yayımladı: *Recueil de Quelques Piéces Curieuses Concernant la Philosophie de Descartes.* Bu eserin başlangıcında, Fransa'daki yazarların, içinde bulundukları tutsaklığa esef eder. O, bu yılın 27 mayısında *Nouvelles de le République des Lettres* adındaki aylık gazetesinin ilk nüshasını çıkardı. Burada yazı cumhuriyetinin bütün meşhur adamlarının kardeş olduklarından, bunların din ve düşünce ayrılıklarına değil, bilgilerinin derecesine önem vereceğini vaat eder; çeşitli eser ve olayların özetlerini vermek suretiyle bu sözünü yerine getirir. Bu gazetede Malebranche'la Arnauld'un tartışmalarını açıklar; her ikisinin de olağan dışı (extraordinaire) birer zekâ olduğunu, ikisinin de büyük filozof ve ahlâkçı olduklarını anlatır; fakat birincinin ahlâkını ikincininkinden üstün bulur. Bu dönemde felsefeyi ilgilemediği halde her biri çok bilen ve düşünen bir adamın eserleri olduğu inkâr edilemeyen yazılar verdi. 1685'te Bayle'in Cizvitler tarafından sırf öç almak için tutuklanmış bulunan babası ve kardeşi, cezaevinde öldüler. 1686'da, *Ce que c'est que la Frence Toute Catholique Sous le Régne de Louis XIV.* adlı eseri çıktı. Bunda, tüm Fransa'ya ve Katolik kilisesine hücum ederek, bunların yaptıkları zulümleri en keskin çizgileriyle tasvir etti. Bu eserde: "Keşişler ve papazlar," diyordu, "ruhun derinliklerinden her çeşit doğal insaf (equité) ve onurluluğu kemirip kovan, sadece kötü niyet ve zulmü yerleştirmek isteyen birer kangrendirler". O, hoşgörüyü yalnız Hıristiyan toplumları için değil, tüm dinler için istiyordu. Bu hususdaki düşünceleri Jurieu ile arasında uzun tartışmalara neden oldu ve bunun sonucu olarak maaşını ve kürsüsünü kaybetti. Yazıları tüm Avrupa bilginlerinin dikkatini çekmiş, kraliçe Christine kendi el yazısıyle ona mektuplar yazmıştı. Son zamanlarda, kitabımızda, bizim de geniş ölçüde yararlandığımız, *Dictionnaire Historique et Critique* adındaki büyük eserine de başlamış bulunuyordu. Bayle, bu eserinde, başka diksiyonerlerde kendilerinden söz edilmiş olan din, devlet ve saltanat adamlarından kimseyi almamış, daha çok, köşede bucakta kalmış olan ve herkesin bilmediği kişilerle düşüncelere yer verdiği gibi, her fırsat buldukça da dine ve din adamlarına karşı şüpheci görüş ve eleştirilerini yazmaktan çekinmemiştir. Bu eserin birinci cildi 1696'da, ikincisi 1698'de basıldı. Üçüncü baskısı da 1702'de çıktı, ki bu üçüncü baskı, birinci baskıya yapılmış olan eleştirilerin karşılığını da vermek şartıyle kitabın bir misli kadar daha büyümesine neden oldu. Bu eser, XVII. yüzyıldan kalan zengin bir düşünce hazinesidir. Bu eserinde, Bayle'in, pek büyük bir hümanizmacı, tüm tarihçilerin ve yorumcuların yazdıkları eserleri okumuş bir bilgin ve tüm sistemleri gözden geçirmiş bir filozof, her çağda gelmiş olan din adamlarının eser ve düşüncelerini kavramış bir tartışmacı ve eleştirici olduğunu görürüz. O, diksiyonerinde hoşgörünün havarisi olarak kalmamış, XV., XVI. ve XVII. yüzyılın büyük hümanizmacıları hakkında pek ilginç makaleler yazmış ve tarihçilere tarafsız bir tarih yazmanın yöntemlerini öğretmiştir. Kendisi de koyduğu ilkelere bağlanarak, her maddeyi, başkalarının yanıldığı noktaları da düzelterek yazmıştır.

Bayle, hoşgörüyü, din değiştirenler ve kâfirler için olduğu kadar müşrikler ve Tanrıtanımazlar için de ister. Din savaşlarının korkunç olduğunu ve din namına zulüm edenlerin en güzel ahlâk kurallarını bozup saçma sözler haline getirdiklerini, bunların haksız ve kötü niyetli olduklarını, bağnazlıklarını (taassup) haklı göstermek için tüm bağnazlıkların,

yalnız kendilerinin gerçeğe ve ahlâka sahip olduklarına inandıklarını anlatır. Bayle'e göre, Katoliklerin kendileri bile dinlerine fazla sadık değildirler. Büyük Grégoire, ölümden sonra dirilmeden şüphe ettiği gibi, Arnob da birçok noktalarda dine aykırıdır. Koyu Hıristiyan sayılan birçok kilise babalarının birbirini veya gerçekten Katolik olan birtakım büyükleri nasıl lekeledikleri saklanamaz. Katolik töre ve ahlâkı da kolayca beğenilemez. Örneğin, Saint-Paule, bir kimsenin kendi karısını bir başka erkeğe verebileceğini, kilise babalarının bir başkasının hayatını kurtarmak için kendi nefsini feda etmeyi bilmediklerini, papalar ve kardinallerin ahlâk bakımından garip bozukluklara tutulmuş olduklarını, din kanunlarının ise evlenmenin kötüye kullanılması lehine uygar kanunları gevşettiğini açıkça anlatmıştır. XVI. yüzyılda keşişler bilgisizdirler ve şehvetlerine düşkündüler. İnsan öldürmek âdeti cizvit okullarından çıkmıştır. Çeşitli Hıristiyan mezhepleri incelenirse, yine aynı sonuca ulaşılır: Bayle, bunlara dair de tarihsel örnekler verir. Bunların açıklamakta âciz kaldıkları misterleri, birbirininkine karşıt olan düşüncelerini, Tanrıbilimcilerin de din konularında önemli temeller olan şerrin kaynağı, sorumluluk, alın yazısı (prédestination), gibi konuları ispat edemediklerini, bütün bu ve bunlara benzer sorunlarla İncil misterlerini akıldan üstün ve akılla uzlaşmaz saydıklarını anlatır. Yahudileri, Müslümanları, müşrikleri, filozofları da hoş görmek gerektiğini nedenleriyle anlattıktan sonra Bayle, hoşgörmezliğin (intolérance) aleyhinde bir sürü yeni kanıtlar ileri sürer. İlkçağ ve yeniçağdan birçok filozofların ahlâk ve din konularında birbirine ilham ettikleri düşünceleri, anlayıştaki benzerliklerini, bunlardaki Hıristiyan dogmalarını andıran veya bu dogmalara temel olan düşünceleri karşılaştırarak ispata çalışır; ve müşrik sayılan eski filozofların ahlâk bakımından üstün olan karakterlerini gösterir... Onun bütün bu örneklerden ve açıklamalardan çıkarmak istediği sonuç, hiç bir din ve felsefenin hiç bir Tanrıbilimci veya filozofun bize mutlak bir bilgi veremedikleri için de yine onları hoşgörme zorunda olduğumuzu belirtmektir. Örneğin, Bayle'e göre, Tanrı vardır düşüncesi apaçık bir gerçek değildir. Her ne kadar Tanrı'nın varlığından kimse şüphe etmezse de Tanrısının niteliğine dair düşüncelerde hiç kimse anlaşamaz. Zira, Tanrı'nın değişmezliğini (immutabilité) özgürlüğüyle, maddî olmayışını, uçsuz bucaksızlığıyle (immensité) uzlaştıramazlar. Tanrı'nın birliği de ispat olunmaktan uzaktır; öncel bilimi (prescience) insanın özgür edim (acte) ile; hayrı da arz üzerindeki maddesel ve tinsel şerle, günahlıyı cehennemde tehdit eden ebedî azaplarla kolayca uzlaştıramayız. Tanrısal fermanlara nüfuz edilemez ve onun yargıları anlaşılamaz. Hatta Tanrı'nın çeşitli yetkinlikleri bakımından, bildiğimiz düşünceler sadece zorunsuzdurlar *(Oeuvres Diverses, Passim).*

Doğaya gelince: Son yüzyılların en iyi fizikçileri, onun derinliğine girilemez bir uçurum olduğuna, nitelik ve güçlerinin bunları yaratandan başka kimse tarafından bilinemeyeceğine emindirler (*Diksiyoner*'inin 'Pyrrhon maddesi'). Bayle, maddenin düşünebileceği düşüncesinde de hiç bir çelişiklik görmez *(Object. In. Secound* c. III). "İnsan, tüm sistemlerin tasarladığı, sindirilmesi en güç bir parçadır; o, doğru ve yanlışın kabıdır; doğacıları olduğu kadar da Ortodoksları içine alır. Düşünebilen hayvan adını verdiğimiz şeyden, doğanın yalnız bir akıl tarafından kavranabilmesinin bu denli zor ve garip olan başka bir konuyu sunabileceğini zannetmiyorum. Ruhların özü ve kaderi (destinée) hakkındaki bilgimize gelince; onun maddesel veya tinsel olarak ölümlülüğünün de ölmezliği kadar gerçek olabileceği, aynı derecede değerli birtakım kanıtlarla savunulabilir. Özgürlüğümüzü sağlayan nedenler de çok zayıf şeylerdir. Ahlâkın dayandığı ilkeler de, fizik bilimlerin sarsak ve devinimli olan temellerinden daha az güven sağlayabilirler... Ne olursa olsun, insan, Tanrı hakkında en ufak bir düşünceye sahip olmaksızın erdem ve rezilliği (vice) ayırt edebilir. Çoğu kez, bir Tanrıtanımaz, dinli bir adamdan daha fazla iyilik yapabilir. Bu bakımdan Tanrıtanımazlık, putataparlığa (idolâtrie) ve birtakım saçma inançlara inanmaya tercih olunabilir" (*Oeuvres Diverses, Passim*). Bayle, bilimi, inanca; aklı, vahye feda etmez. Hatta o, imanın akla aykırı olduğuna inanır. Ona göre Tanrıbilim, bir kraliçe ve felsefe onun hizmetçisi değildir. Zaten Tanrıbilimciler de, kendi gidişleriyle (conduites) felsefenin kraliçe ve Tanrıbilimin hizmetçi olduğunu anlamış görünürler. Onlar, imanın üzerinde ittifak edilmemiş ve bu nedenle de aklın ve doğal ışının yüksek parlamentosu tarafından kaydedilip gerçekleştirilmiş (verifié) olan bir cam gibi, sarsak ve kırılabilir bir otoriteden başka bir şey olmadığını bilirler. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, Bayle, dogmacı bir düşünceye bağlı değildir: "Benim ustalığım" der, "şüphelerden başka bir şey değildirler".

Bayle, zamanının tüm metafizikçilerini eleştirdiği gibi, Spinoza ve Leibniz'in olduğu kadar Tanrıbilimcilerin de dogmacılığına hücum etmiştir. Leibniz, kendisine yapılan hücuma *Théodicée* adlı eseriyle karşılık vermiştir. Bayle, bu filozofun daha çok iyimserliğine

(optimisme) saldırmıştır. Tanrı'nın birimizi mutlu etmek için, bir diğerimizi felâkete süsüklemesinin gerekmediğini ve vereceği nimetleri, bize pek pahalıya mal olan sınamalarla değil, doğrudan doğruya vermesinin daha uygun olacağını iddia eder. Şer'le Tanrıkayrası'nın uzlaşamayacağına ve maniheizmin (manicheisme) çelişik olmadığına inanır. Ölmezlik probleminde Pomponace'a hak verir. Bu konuyu Descartes sistemi ortaya attığı halde, ruhun manevîliğini ispat edemediğini, birçok velîlerle doğruların ölmezliğe inanmadıklarını, asıl buna inananların günah işleyenlerle asiler olduğunu anlatır; bu vesileyle, Sadukîlerin Farsîlerden daha namuslu olduklarını (bunlar iki Yahudi partisidir), insanların daha çok kendi kişisel ilkeleriyle hareket ettiklerini, aksiyonlarımızla teorilerimiz arasında uygunluk bulunmadığını anlatarak ve ruhun ölmezliği inancının, herkesin kendi aklına göre başka başka olduğunu söyler. Böylece Bayle, dini, akıl ve ahlâktan ayırıyor; fakat ne bunlara bir destek veriyor, ne de bunların yerine başka bir inanç teklif ediyor.

Bayle, hoşgörünün mutlak surette yerleşebilmesi için, dinle devletin ayrılmasında ısrar eder. Diksiyonerinin hemen her maddesinde, Hıristiyanlığa saldıran Bayle, okuyanı sürekli olarak şüpheciliğe sürükler. Onun bu konudaki saldırışları genelleştirilerek bütün dinlere uygulanabilir; fakat kendisi böyle bir teşebbüste bulunmamıştır; o, şüpheciliği din alanından, matematikteki eylemlerin apaçıklığına ve hatta öznel şuura dek uzatır. Lessing, onun eserlerini okumuş ve üslubunun etkisi altında kalmıştır. Hume'ün felsefesinde de onun etkisi görülür. Bayle'in üslubu, dramatik bir canlılığa sahip olup, incelediği düşünce ve eserlerin çelişik noktalarını görmekte ustadır. Almanya ve Fransa'nın aydınlanma döneminde onun rolü büyük olmuştur.

Bayle, soyundan geçen bir göğüs hastalığından mustaripti. Hollanda, sağlığını daha fazla bozmuştu. Son dakikasına kadar elinde kalemi olduğu halde, âdeta Spinoza gibi öldü. Elli dokuz yaşındaydı. Bir köşeye çekilmeyi severdi ve her çeşit hazlara karşı ilgisizdi. Ruhunun sükunundan ve manevî esenlikten başka hiç bir şey aramamıştı. Diksiyonerinin ikinci cildine yazdığı başlangıçta, bin bir iş arasında nasıl çalıştığını anlatır, makalelerini müsvedde yapmadan çarçabuk yazardı. Mantığı, biliminden güçlü ve hafızası yargılarına zarar vermeyen kişilerdendi. Ne yazık ki, yaşadığı dönemin yenilikleri, özel yaşamının serüvenleri, reform savaşları, vb. onu büsbütün şüpheci yapmıştı.

Döneminde en çok aranan ve okunan ve hatta bizim toplumumuz için yeniliğini asla kaybetmemiş olan Diksiyonerini Gottsched Almancaya çevirdi (1741-1744). Voltaire, ondan ilham alarak *Candide*'i yazdı. Bayle'in adını mektup ve eserlerinde sık sık kullanan bu filozof, ona "Ölümsüz Bayle" adını verir ve, "Diyalektikçilerin ve şüpheci filozofların birincisi, insan tabiatının onuru" sözcükleriyle nitelendirir; ve düşüncenin ancak onun Diksiyoner'inden öğrenilebileceğini anlatır. Rousseau da Bayle'in hayranlarındandır. Hollanda'da tanışmış olduğu Locke, hoşgörü hakkındaki düşüncelerinde Bayle'den ilham almıştır, denilebilir.

Gerek zamanının düşünürlerine ve gerek kendinden sonra gelenlere bu kadar geniş bir etki yapan Bayle'in ahlâka dair düşünceleri, kişiliğini daha derinden kavramamıza hizmet eder: O, ahlâk ilkelerine iki ters yoldan girer. Bunlardan biri din, diğeri felsefe yoludur ki, bu ikincisi beşerî gidişin mekanizmasına dair görüşlerine de kaynaklık yapar. Zira ona göre, asıl ahlâk bilgisinin en güçlü duygusu bunda saklıdır. Eserlerinde bu iki yol birbirine karışmış bulunur. *Kuyrukluyıldızlara Dair Mektuplar*'ında, "bir Tanrıtanımazın iyi töreleri olabilir mi? sorusuna, olumlu bir karşılık verir ve esaslı kanıtını, teorik ilkelerle töreler arasına koyduğu köklü ayrılıktan alır. "Evet, der, bir Tanrıtanımaz da, bir müşrik gibi, bir Hıristiyan gibi erdem yeteneğine sahiptir. Zira dinsel inançla gidiş arasında hiç bir bağ yoktur". "Genel düşünce, bir Tanrı'ya, bir cennete, bir cehenneme inananların, Tanrıca hoş görülen şeyleri yapmasını ve Tanrı'nın hoşuna gitmeyeceğini bildiği şeyleri de yapmamasını ister. Fakat, bu adamın hayatı, bize bunların tamamıyle aksini yapmakta olduğunu gösterir". Bu uygunsuz hareketin nedeni şudur: "İnsan, bir hareketi, yapılması gerekenin genel bilgisiyle, diğer bir harekete tercih etmez, belki, hareket etmek üzereyken her şey hakkında taşıdığı özel yargıyla hareket eder". Yani insan, gidişinin dürtülerini (mobiles), zihnin uzak görüşlerinde aramamalıyız. Hareketin yapılacağı anda, daima hazır olan aktif doğada (nature active) aramalıyız. Yani, kalbin tutkularında, yaratılışta, alışkanlıkların gücünde aramalıdır. İnsanı hareket ettiren saf düşünce değil, eylemin orijinal ilkeleridir. Bayle'e göre, ahlâk teorilerinin 'dinsel inançlar' kadar teorik bir etkinliği (efficacité) yoktur. Akıllı bir yaratık olan insan, hemen hiç bir zaman kendi ilkelerine uygun olarak hareket etmez. Bütün beşerî eylemleri yaratan bu aktif doğa, genel olarak fenadır. İnsanın temelinde var olan şeyler, tutkulardır; yani, bencil ve hayvansal iştahlardır. Bu nedenle Bayle, ahlâkta

tamamıyle kötümserdir: "İnsan, karşılaştırılamayacak kadar iyiden çok kötüye gider. Ve o, bu âlemde karşılaştırılamayacak kadar iyi eylemlerden çok, kötü eylemleri yapar, önermesi hiç bir metafizik ilkenin sahip olmadığı kadar pekindir (certain)" (*Nouvelle Lettres Criti. Sur l'Hist., du Calvinisme. Lettre. XII.; Oeuvre, Div.* II., s. 248). Bayle'in bu kötümserliği, âlemi günahkârlarla dolu ve pek az seçkin insan bulunduğunu iddia eden Calvinciliğin bir ürünüdür. Bayle'e göre doğa, bizim rezilliklerimize (vices), hatta kendi amaçlarına ulaşıncaya dek hizmet eder. Bu bakımdan o, Tanrısal değil, doğal olan bir kayracılığa (providentialisme naturel) inanır ve âdeta Fontenelle gibi düşünür. Bayle, aklın daima iyiyi görmediğine emindir. Zira öyle erdemler vardır ki, bunlar aklın düşüncelerinden değil, tutkuların faaliyetinden doğmuşlardır. Örneğin, tek karılılığı ve kadının lekesiz olmasını isteyen akıl mıdır? Asla. Akıl, insanı birçok şüphelerden kurtaracağı için, kadına herkesin ortak olmasını ister. Şu halde, karı-kocanın sadık olmaları isteğinin kaynağı, erkeklerin budalaca kıskançlığı, çiftleşmeye karşı duyduğu gülünç korkudur (adı geçen eser, *Lettre XVII.;* Oeuvres Div. II, s. 281). Örneğin, Hıristiyanlığın yüksek erdemlerinden biri olan yarlık (charité) da, akıldan çıkmamıştır. Zira yarlık, akla uygun değil, hatta akla karşıttır (adı geçen eser, *Lettre XVII.; Oeuvres Div.* II, s. 248). Yarlık, bizi aklın istediği şeylerin büsbütün aksini yapmaya sevk edendir. Bayle'in ahlâksal şüpheciliğinin dayandığı esaslar, din ve ahlâk doktrinlerinin etkisizliği, tutkunun âlemdeki egemenliği, maddesel iyiliği, ahlâksal kötülüğe çevirten doğal kayracılık, erdemlerden doğan kötülüklerin yarışımıdır (rekabet). Bayle'in görünüşte bazı çelişmelere düştüğü de görülür. Yani, akla değer vermediği halde, bilgilere erdemi emredenin akıl olduğunu da söyler (*Oeuvres Div.* III, s. 114). Diksiyoneri de, zamanlarının töre ve inançlarına bağlanmaksızın akıllarının erdemiyle yaşayan türlü bilgeler, şüpheciler ve Tanrıtanımazların hayatlarıyle doludur. Sık sık bahsettiği Epikürcüler bunlardandır ki, hepsi de Tanrı korkusunu kaldırmışlardır; "ve kilise büyüklerinin o kadar çok övdükleri takvayı (piété), akılla bulmuşlardır". Yani, Tanrı'yı sevmek ve onun kanunlarına itaat etmek lâzımdır; çünkü akıl, Tanrı'nın "sonsuz bir yetkinlik" olduğu düşüncesini, Tanrı'yı tanımadan da bulabilir. Bu başarıya, insan, bu çeşit inançların yararlı olduklarından değil, akla uygun oldukları için ulaşır (*Pensées Div.* ch. CLXXVIII; *Oeuvres Div.* s. 114). Gerçekte Bayle, çelişikliğe düşmüş değildir. Zira ona göre, iki çeşit akıl vardır: Biri tamamıyle zihinsel (intellectuel) akıldır ki, bu, dogmaları görür; ahlâksal gerçekleri seyreder. Diğeri ise, aktif, kutsal ve en ilkin (primordial) akıldır ve bunların insan gidişindeki rolleri başka başkadır. Esasen ona göre, ahlâksal gerçekleri ve hatta metafizik ve dinsel gerçekleri bilmek, insan gidişine hiç bir etki yapamaz. Zira bilmekle işlemek arasında hiç bir ilgi yoktur. Asıl her çeşit tutkusal olan şeylerden temizlenmiş olan 'ahlâksal akıl', yani en ilkel ve etkin akıldır ki, insanı gerçek bilgenin saflığına (pureté) ulaştırır. Bayle'in bu etkili aklı (raison efficace) 'vicdan'dan başka bir şey değildir. Ona göre vicdan, bilgelerin kalbinde konuşan ahlâksal akıldır. Bayle, vicdanı, "bir kanuncu, bir yargıç, bir tanık ve bir cellât" sayar. Bu kanuncudan üstün olabilen yalnız Tanrı'dır. Yani, Tanrı ile insan arasındaki tek aracı, vicdandır, der *(Traité des Droits des Deux Souverains).* Fakat onun bu düşüncesi, dine bağlı bir ahlâkı savunduğunu zannettirmemelidir. Zira, Bayle'e göre, ahlâksal ödev, herhangi bir eylemi, iyiliğin mutlak bir düzgüsüne (norme) veya Tanrısal bir düzene uygun bir duruma getirmek demek değildir; ahlâksal ödev, iç sesin, yani vicdanın düzenine itaat etmekte ve iyi iradede saklıdır. Özet olarak diyebiliriz ki Bayle, insan zihninin iyiliği gerçeklendiremeyeceğine inanır. İyi törelere sahip olmak için bunları bilmek, hatta bunlara inanmak da yetmez. İyi töreler, ya alışkanlıklardan, ya iyi kalpten ve bir iyi irradeden doğarlar. Eylem fakülteleri zihinsel fakültelerden farklıdırlar. Erdemli olmak, vicdana göre hareket etmek demektir. Vicdanın sesi ise, kalbimizde konuşan Tanrı'nın sesidir. Bir dinin emrettiği dogmaya (akide) bağlanmak, aklı, bir dogmaya feda etmek demektir; bu nedenden her çeşit spekülasyon öğelerini imandan ayırmalıdır. İşte bu düşüncelerledir ki Bayle, Tanrıbilimci inancı, ahlâksal inanca çevirmiş olur.

Eserleri: *Reponses aux Questions d'un Provincial; Commentaire Philosophique sur les Paroles de l'Evengiles; Objections in Libros Quatuor de deo, Anima et Malo.* Bu kitaplar, *Oeuvres Diverses* adıyle 4 cilt olarak basılmıştır (La Haye, 1725-1731). *Dictionnaire Historique el Critique* (5. baskı, 6 cilt). Bu nüshada M. des Maizeaux, Bayle'in hayatıyle birlikte, eleştirici düşüncelerini ekleyerek eserin hacmini de büyütmüştür (Amsterdam, 1734. Son baskı 6 cilt, Paris, 1820). *Systeme de la Philosophie* (1737) ölümünden sonra basılmıştır.

Bkz. de Hattner, *Litteraturgesch, des 18,* (Jh. II, s. 45-51); L. Leuerbach, *P. Bayle* (Schfuttgart, 1905); de Gérando, *Histoire Comparée de Système de Philosophie;* Damiron, *Memoire sur Bayle et ses Doc-*

rines (1850); *Bouillier* (c. II, s. 476); A. Deschamps, *La Genèse du Scepticisme erudi chez Bayle* (Bruxelles, 1879); Paul Janet (1887, 3. baskı); Denis, *Bayle et Jurieu* (Caen, 1886); Jeanmaire, *Essai sur la Critique Religieuse de Bayle* (Strasbourg, 1862); Sugg., *Pierre Bayle* (1930); Des Maizeaux, *La vie de P. Bayle* (Amsterdam, 1730); (Bu eseri von Kohl Almancaya çevirmiştir, Hambourg, 1732); Lenionı, *Etude sur Bayle* (Paris, 1855).

BAYRHOFFER, Karl-Theodor. Alman filozofu. 1812'de Marbourg'da doğdu, 1845'te bu şehirde felsefe profesörü oldu. Başlangıçta Hegelci iken daha sonra bu felsefeden ayrılmıştır. *Die Idee des Christenthums* (Marbourg, 1836) adlı eseri önemlidir.

Bkz. *Philosophie Monashefte* (1869, II, s. 369, vd.).

BEATTIE, James. İskoçya filozof, şair ve eleştiricisi. 1735'te Kincardine kontluğundaki Lawrencekirk'te doğdu, 18 ağustos 1803'te Aberdeen'de öldü. Bir çiftçinin oğludur. İlk öğrenim döneminde gösterdiği başarılar dolayısıyle Aberdeen Üniversitesinin açtığı parasız öğrenim müsabakasını kazanmış ve dört yıl Mreschall Kolejinde okumuştur. Sonra da öğretim mesleğine girmiştir. Aberdeen'de Latin grameri profesörü oldu. Bir taraftan da şiirler yazdı. Virgile'in *Eglogues*'unu çevirdi (Londra, 1761). Ahenk, duyarlık ve zarafetle süslü olan bu gençlik yazılarından utanan Beattie, bu eserlerin anısını unutturmak için çok çalıştı. Mevki ve servetini korumak için arkadaşları ona, kendinden fazla ilgi gösterdiler; ve 1760'ta Mareschall Kolejinde mantık ve ahlâk felsefesi profesörlüğüne tayin ettirdiler. Hocalığının ilk dönemlerinde pek de başarı gösteremedi. 1766'da evlendi. İki oğlundan biri 1789'da, diğeri de 1796'da ölünce, Beattie, teselli edilemez bir melankoliye düştü; ve hayatının son yıllarını yalnızlık ve inziva içinde geçirdi.

Menestrel veya Dehanın İlerlemesi 1768) başlıklı manzum eserinde, Chateaubriand'a göre, Lord Byron'u taklit etmiştir *(Essai sur la Litterature Anglaise)*. Biz burada, psikoloji, mantık, teodise, ahlâk, politika ve estetik gibi felsefeyi ilgilendiren konulara dair olan eserlerine değineceğiz: Eserlerinin listesinden de görüleceği gibi Beattie, felsefesinin hemen önemli olan her konusu üzerinde çalışmıştır. İskoçya felsefesinde kendisine onurlu bir yer veren düşünceleri şunlardır:

1. Kamul duyunun (sens commun) verdiği gerçeklerle aklın gerçekleri arasındaki derin farkı göstermiştir. Bu farklardan birincileri, apaçıktırlar, ispata muhtaç değildirler. İkincileri ise, ancak akıl yürütmeyle bu nitelikleri kazanabilirler. İskoçya felsefe sisteminde büyük bir rol oynayan bu farkı derinden göstermek isteyen Beattie, kamul duyuyu şöyle tanımlar: "Eğitim ve alışkanlıktan doğmayan ve fakat doğadan meydana gelip birdenbire içgüdüyle ve direnilemez bir içtepi (impulsion) ile gerçeği algılayan veya inanca kumanda eden bir ruh fakültesidir". Aklı da şöyle tanımlar: "Bize, bildiğimiz düşünce veya oranlara (rapports) göre, bilmediğimiz düşünce veya oranları arama yeteneğini veren fakülte. Onsuz, ilk ilkelerin veya sezgisel aksiyomların ötesinde, gerçeği keşfetmek için bir adım bile atamayacağımız fakülte".

2. Berkeley'in tinselci şüpheciliğiyle Hume'ün evrensel şüpheciliğine ve her şeyi ispata çalışmak suretiyle çağdaş şüpheciliği yaratmış olan Descartes'a karşı giriştiği tartışmalardır. Bu son filozof hakkındaki düşüncelerinde Reid gibi hareket eder. Şüphecilikle savaşı amansızdır. Bu konudaki ünlü eserinin adı: *Essay on the Nature and Immutability of Truth (Safsatacılara ve Şüphecilere Zıt Olarak Gerçeğin Niteliğine ve Değişmezliğine Dair Deneme)* (Edimbourg, 1733). Beattie, şüpheciliğin daha çok yeni zamanda bulunduğunu, bu sistemin Descartes'tan başlayarak Hume'de en yüksek gelişmesine ulaştığını, aynı zamanda matematikçilerle fizikçilerin araştırmalarını yöneten ilkelere büsbütün zıt ilkeler kabul ettiğini, kamul duyunun apaçıklığı yerine akıl yürütmenin apaçıklığını koyduğunu ve nihayet şüpheciliğin, beşerî inançların en meşru ve evrensel ilkeleriyle çelişik olan sonuçlara ulaştığını iddia eder. Görülüyor ki, Beattie, düşüncelerinde daha çok arkadaşı Reid'in doktrinine bağlıdır.

Ahlâka dair görüşleri, stoacıların iyiye ve ödeve dair olan düşüncelerine benzer. Stoacılar 'ahlâk'ı, "doğaya ve akla uygun olarak yaşamak ilkesi"ne bağlamışlardır. Onlara göre, insanın doğaya itaat etmekle akla itaat etmesi aynı şeydi. Beattie de onların düşüncesine uyarak doğamızın amacına göre hareket etmekle vicdan kanunlarının ifa edilmesi düşüncesinin özdeş olduğu sonucuna ulaşır (*Ahlâk Biliminin Öğeleri*, par. I, ch. I).

Sanat sorunlarında da takliđe önem verir. Onun felsefesi, derinlik ve orijinallikten yoksundur. Fakat o, yaşadığı dönemin bu nitelikte düşüncelere sahip olan filozoflarından ustaca yararlanmıştır. Beattie, düşüncelerinin yenilik ve verimliliğiyle değil, üslubunun zariflik ve açıklığıyle ,daha çok da edebî ününün yarattığı yetkiyle İskoçya Okuluna hizmet etmiştir.

Diğer eserleri: *Essai, On Poetry and Music (Şiir ve Musikiye, Gülmeye, Klasik İncelemelerin Faydasına Dair Deney)* (Edinbourg, 1777).

Bu eser, Fransızcaya çevrilmiştir. *Dissertation Moral and Critical on Memory and Imagination; On Dramning; The Theory of Language (Hafıza, Hayal gücü, Düş, Dil Teorisi, Aile Sevgisi, Yücelik Örnekleri Hakkında Ahlâksal ve Eleştirisel Dissertasyonlar)* (Londra, 1783); *Element of Moral Science* (Edimbourg, 1790, 1793, 2 cilt). Bu eser, *Elementes de Science Moral* adıyle Mallet tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1840). *Evidence of Christian Religion* (1786, 2. baskı Londra, 1814). Bunlardan başka felsefeyi ilgilendiren birçok mektupları vardır ki, bunlar, *Beattie'nin Hayat ve Eserlerine Dair* adıyle W. Forbes'in yazdığı eserde bulunurlar.

Bkz. M. Mallet'nin *Academie des Sciences Morales et Politiques*'in özetlerindeki memvarı (t. LXVI, 1863).

BEAUSOBRE, Isaac de. Protestan filozof ve Tanrıbilimcilerinden. 1659 martında Niort'ta doğdu ve seksen yaşına doğru 16 haziran 1738' de Berlin'de öldü. Asil ve eski bir ailenin oğluydu. Ebeveyni Protestandı. Beausobre'u, ilerde yüksek bir işe yerleşir umuduyle hısımlarından Madam Mentenon'un himayesine terk etmişlerdi. Fakat Beausobre, kilise ödevlerini seçti. Saumur Akademisinde bu işe hazırlandı ve 1683'te pastör oldu. Nant Fermanı üzerine Protestanlık yasak edilince, aynı mezhepten olanlarla evinde toplanarak din törenleri yaptığı için kendisine ağır bir ceza verildi; bu yüzden Rotterdam'a sığınmıştır. 1686'da bir prenses tarafından himaye edilmiş, 1693'te Berlin'e gelmiştir. 1695'te Berlin Fransız kilisesine pastör olmuştur. Kazanmış olduğu saygı ve itibar dolayısıyle bulunduğu çevrelere sığınan Protestanlara büyük hizmet ve yardımları oldu. Çok yüksek makamlara getirildi. İleri bir yaşta genç bir kadınla evlendi ve birçok çocukları oldu. Büyük Frédéric, Voltaire'e yazdığı bir mektupta Beausobre'u, "Büyük bir dâhi, büyük bir hatip, kilise ve edebiyat tarihinde büyük bir bilgin ve Berlin'in en yüksek bir yazarı" olarak nitelendirir.

Beausobre'un felsefeyle ilgisi daha çok Hıristiyanlığın ilk zamanlarına ait bir din tarihi olan, *Mani'nin ve Manicheisme'in Eleştirili Tarihi* (2 cilt, Amsterdam, 1734) adındaki eserinden ötürüdür. Bu eserin birinci cildini kendisi yazmış, ikinci cildini de bıraktığı notlara göre Formey tamamlamıştır. Bunun bir de üçüncü cildinin yazılması gerekiyorduysa da, yayımlanmamıştır. Bu kitap, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Doğu'daki ruh durumlarını öğrenmek isteyenler için pek yararlı bir eserdir. Fazla bir meslek taassubuyle yazılmış olmasına rağmen, Beausobre'un bu konular hakkında, yani kilisenin en eski dönemlerine dair geniş bir bilgiye sahip olduğu görülür. Védas' lar, Zend-Avesta ve Nasranî'lerin (Nazaraéns) düsturları (codes) hakkında da o zamana dek bilinmeyen bilgiler ondan öğrenilmektedir. Yine büyük bir taassupla yazmış olduğu Protestanlık tarihi, bizi ilgilemez. *Cermen Kitapsarayı veya Almanya ve Kuzey Memleketlerin Edebiyat Tarihi* (Amsterdam, 1720-1740, 50 cilt) adında bir gazetenin de uzun süre müdürlüğünü yapmış ve burada bilgince yazıları çıkmıştır.

Bkz. Haag, *la France Protestante (Paris,* 1846-1859; 10 cilt); Beauchat-Fillean, *Dictiohistorique et Généalogique de l'Encien Poitou.*

BEAUSOBRE, Charles-Louis de. Bundan öncekinin birinci oğlu olup, babası yetmiş bir yaşındayken 1730'da Berlin'de doğmuştur. Evvelâ Prusya kralı, kendisini evlâtlığa kabul etmiş; daha sonra da Büyük Frédéric'in evlâtlığı olmuştur. Berlin'deki Fransız kolejinde okutuldu. Yüksek öğrenimini de Frankfurt'ta bitirmiştir. Bir süre Fransa'ya gitmiş, döndükten sonra Berlin Bilimler Akademisine üye olmuştur. 1783'te öldü. Derinlik ve orijinalliği olmamakla birlikte, geniş ve çok bilgili bir adamdı. Pek de bilim diliyle yazılmamış olan bazı eserlerinde XVIII. yüzyıl şüphecileriyle duyumcularının düşüncelerini çözümlemiştir. Kişisel görüşleri orijinal değildir.

Eserleri: *Ateşin Niteliğine ve Felsefenin Türlü Bölümlerine Dair Dissertasyonlar* (Berlin, 1753); *Bilgenin Pyrrhonculuğu* (Berlin, 1754); *Epikür'ün Düşü* (Berlin, 1756); *Mutluluğa Dair Deneme, İstatistiğe Giriş, İstatistiğe Genel Giriş,* vb. (2 cilt. Amsterdam, 1765). Bunlardan başka, dini ilgilendiren bazı eserleri daha vardır. Ününü ve mevkiini daha çok babasının adına borçludur.

Bkz. Formey, *Eloges des Académiciens de Berlin et de Divers autres Savants* (Paris, et Berlin, 1757); Haag, *La France Protestante* (Paris, 1846-1859, 10 cilt).

BEAUSSIRE, Emile-Jacques-Armand. Fransız filozof ve politika adamı. 25 mayıs 1824'te Luçon'da (Vendée) doğdu ve 1889'da öldü. Öğrenimlerini; Luçon, Bourbon-Vendée ve Louis-le-Grand Kolejlerinde yaptı. 1844'te Ecole Normale'i ikincilikle bitirdi. 1847'de felsefeden agreje oldu; 1855'te *Du Fondement de l'Obligation Morale* başlıklı teziyle felsefe doktoru oldu. Latince tezi de Shakespeare hakkındadır. 1847'den 1856'ya dek geçen dokuz yıl içinde Fransa'nın bazı şehirlerinde felsefe okuttu. 1856'da Poitiers Edebiyat Fakültesinde, yabancılar edebiyatı profesörlüğüne getirildi. 1867' de Rollin Kolejinde ve 1868'de Charlinagne Li-

sesinde felsefe profesörü oldu. Hayatının önemli bir kısmını Millet Meclisinde, milletvekili olarak geçirdi. Fransız millî eğitim ve öğretimini ilgileyen sorunlar hakkında teklif, nutuk ve savaşlarıyle de kendisini tanıttı; 1880'den itibaren de Akademiye üye seçildi.

Eserleri: *Leçons de Logique Extraites des Auteures (1857); Antécedents de l'Hegelianisme dans la Philosophie Française* (1857); *La Liberté dans l'Ordre Intellectuel et Moral, Études de Droit Naturel* (1866); *Les Principes de la Morale* (1885). Bunlardan başka, Fransız eğitim ve öğretimini ilgileyen bazı tarihsel kitaplarıyle, türlü dergilerde önemli makaleleri çıkmıştır.

BEAUVOIRE, Simon de. Fransız edip ve filozofu. 9 ocak 1908'de Paris'te doğdu. Sartre'a dair incelemeleriyle varoluşçuluğa (existentialisme) bağlı olduğunu gösterir. Marseilles, Rouen ve Paris'te felsefe okudu (1943). O, Sartre'ın varoluşçuluğuna yalnız kuramsal (théorique) olarak değil, bu felsefenin tüm pratik eylemlerine de katılmıştır. Bu kadın, kendi cinsiyetini bir yana atarak, bir erkek cesaret ve mantığıyle düşünmüş, yaşamış ve yazmıştır. Eserleri: *L'Initiaiton Sexuelle de la Famme* (1949); *Le Deuxème Sexe* (1949). Bu eseri, *The Second Sex* adıyle İngilizceye çevrilmiştir (1953). Goncourt Ödülünü kazanan *Les Mandarins* (1954) adlı eseri de İngilizceye çevrilmiştir. Bir karakter öyküsü olan bu eser, çağımızın gerçek çehresini aydınlatır. Kendi yaşamını anlatan şu eserleri de önemlidir: *Mémoire d'Une Jeune Fille Rengér* (1958); *La Force de l'Âge* (1960); *La Force des Choses* (1963); *Une Mort Trés d'Ouce* (1964). Bütün bunlar İngilizceye çevrilmişlerdir. Şu romanları da aynı amacı güder: *L'Invité* (1943); *Le Sang des Autres* (1944); *Tous les Hommes Sont Mortels* (1947).



BECCARIA, Le Marquis César Bonesana de. İtalyan filozof ve iktisatçısı. Ceza hukukunda tanınmış bir kişidir. 15 mart 1737'de Milano'da doğdu. 28 kasım 1794'te öldü. Paris'te bir cizvit kolejinde yetişti. Condillac'ın felsefesivle ilgilendi; Ansiklopedicilere bağlandı. Montesquieau'nun Acem mektuplarını okuduktan sonra, "bu kadar çok yanılmaların kurbanı olan insanların felâketi'ni hafifletmeye karar verdi. 1762'de çıkan ilk eseri, *Milano Devletinde Para Kargaşalığı ve Bunun Onarılma Çaresi*'dir. Bu ra *Kahve* adında bir dergi çıkarmaya başladı (1764-1765). En önemli eseri, *Dei Delitti e Delle Pene (Suçlar ve Cezalar)* dır (Milano, 1764). Bu eser, çeşitli şehirlerde birçok defalar basıldı. Yabancı dillere çevrildi. Rahip Morellit tarafından kitap, büyük idareciler tarafından beğenildi. Bundan sonra Fransızcaya da çevrilen bu eseri, Diderot, 'notlar' eklemek suretiyle zenginleştirdi. Voltaire bu kitabı, insanlığın en doğru bir düsturu (code) saydı. Çariçe Catherine II., kendi kanunlarına bu eserdeki düşüncelerden ekledi. Filozoflar, ansikdopediciler, devlet adamları ve evrimciler, Beccaria'yı insanlığın iyiliğine çalışan en yüksek bir kişilik saydılar. Özet olarak denebilir ki, kendisine büyük bir ün sağlayan bu eser, son yüzyılların insanseverlik duygularını ve bu duyguların felsefesini belâgatle anlatmıştır. Beccaria, suçlulara uygulanan işkencelerin ve ceza kanunlarının şiddetle aleyhinde bulunuyordu. O, ceza hukukunun en doğru ilkelerini koydu ve bu kanunun kaynak, sınır ve amaçlarıyle araçlarını gösterdi. Beccaria, milletlerin genel olarak hukuk kurallarına uymamakla birlikte çok yararlı olduğunu anlattığı şu teoremle eserine son verir: "Ceza, bir kişinin veya birçok kişilerin herhangi bir yurttaşa veya bazı kimselere uyguladığı bir şiddet edimi (facte) olmamalıdır. Ceza, esaslı bir surette kamusal (publique), çabuk ve zorunlu olmalı, durum ve koşullara göre ve suçla orantılı olarak olabildiği kadar hafif olmalı ve kanunlarla tespit edilmiş bulunmalıdır". O, suçluda 'apriori' olarak bir suçluluk görülmesini istemez. Suçlunun daima bir insan olduğu kabul edilmeli ve o toplumun saygıya lâyık ve zarar vermeyecek bir duruma getirilmek şartıyle ıslah edilebilir bir insanı sayılmalıdır. Bununla birlikte Beccaria, yarılgama hukukunu (droit de grace) savunmaz: "Cezalar hafifledikçe" der, "acımak ve affetmek daha zorunlu olur". Ceza ilk kez Beccaria'nın eserinde tutku ve öç alma karakterini yitirerek, akıl ve ahlâklılığa bürünür. Ona göre ceza, suçlu için, bir ahlâk rejimi, suç işleyecekler



için de kurtarıcı bir korkudur. Beccaria, ölüm cezasını da şiddetle reddeder. Rousseau, *Contrat Social (Sosyal Sözleşim)*inde, bu İtalyan yazarının, bu önemli ve ağır konudaki düşünce ve kanıtlarını tekrarlamaktan başka bir şey yapmamıştır, denilebilir. Kant, her ikisine de karşılık vermiştir. Flangieri, Romagnesi ve birçokları da ondan ilham almışlardır. Ceza kanunlarında yapılan değişikliklerde Beccaria'nın etkisi inkâr edilemez. Asıl garip olanı, kendisinin, yurttaşları tarafından hücumlara uğramış olmasıdır. Hakkında yapılan alaylı eleştiriler Beccaria'nın adı geçen eserini tamamlayacak olan başka eserler yazmasına engel oldu. 1768'de kendisine bir ekonomi politik kürsüsü verildi. Sükundan hoşlanıyordu; mutlu bir aile yaşamına sahipti. Dostlarına, "İnsanlığın havarisi olduımsa da tanığı olmak istemem" diye yazmıştı. Eserleri arasında, vergilerin düzeltilmesine, ticaret ve halk idaresinin düzenlenmesine dair olanlar da vardır.

Bkz. M. Boudrillard, *Les Publisites Modernes* (Paris, 1862); Gamba, *İtalyan İktisatçıları* (Milano, 1821-1822). (Bu eserin başında Beccaria'nın hayatına dair notlar vardır); Tipoldo, *Biografia Degli Italiani Illustri.*

BECCHETTI. İtalyan rahiplerindendir. 1812'de yayımladığı şu eseriyle felsefeciler arasına karışabilmiştir: *Eski Ulusların Felsefesi. M. Dupuis'nin Eserine Karşılık Olarak* (Pérouse, 1812). Bu, karışık, yöntemsiz, geniş bilgilerden yoksun, başta felsefe olmak üzere Tanrıbilime oransız bir surette yer veren, daha çok Hintliler, Persler ve irfancıların (gnostiques) imanlarından söz eden bir kitaptır. Bu eserde güttüğü amaç, *Origine des Cultes (İbadetlerin Kaynağı)* adlı eseri reddetmekten ibarettir. Özeti şudur: Dinde kinaye ve mecaz yoktur, İsa da bir mister değildir.

BECHER, Erich. Alman filozofu. 1 eylül 1882'de doğdu, 5 ocak 1929'da Münih'te öldü. Kendisi burada profesör bulunuyordu. Psiko-vitalizme (psycho-vitalisme) bağlı olan teorileriyle tanınmıştır. O, bu doktrine, ilkel insanların yaptıkları resimlerle çocukların yaptıkları resimler arasındaki ilişkiye dair yaptığı incelemelerle ulaşmıştır. Becher, bir taraftan da gerçekçilik (realisme) ve hayatçılığın (vitalisme) güçlü eleştiricilerindendir. Eserleri: *Gehirn und Seele* (1911); *Geisteswissenschaften u. Nautr Wissenschaften* (1921); *Einfuhrung in die Philosophie* (2. baskı, 1949).

Bkz. Hubert, *E. Bechers Philosophie* (1931).

BECK, Andreas-Frederik. Danimarkalı filozof ve Tanrıbilimci. 11 mart 1816'da Morsoe adasındaki Skarum şehrinde doğdu. 28 ağustos 1861'de Kopenhang'da öldü. Babası pastördü. Evvelâ Tanrıbilim öğrendi. Fakat kilise mesleğini takip edemedi. Çünkü, Straus ve Feuerbach'ın düşüncelerine ortak oldu; ve kalemiyle geçinmeyi denedi. Bilgilerinin genişlik ve çeşitliliğine, düşüncelerinin açıklığına ve yorulmak bilmez enerjisine rağmen bir köşede sefalet içinde, âdeta bitkisel bir yaşayıştan sonra öldü. Hükümetin kendisine vermek istediği ödevleri de reddetmiştir. Danimarka gazetelerinde çeşitli konulara dair makale ve tartışmalar yayımlamıştır.

Eserleri: *İbranî Şiirinde Paralellik* (Kopenhang, 1840); *İsa'nın 53 Bölümü* (Kopenhang, 1840). Bunlar Latince yazılmışlardır. Almanca olarak, *Cyrus'e Oranla İsa'nın Peygamberliği* (Leipzig, 1844), Danimarka diliyle de, *Mit Düşüncesi* (Kopenhang, 1842) adlı eserleri yazdı. Bu son eserinde mitleri (mythes) din anlayışlarının bir ifadesi sayar. *1842'den 1846'ya dek Danimarka'da Tanrıbilimin Durumu* adlı Almanca eseri de önemlidir (Kopenhang, 1842).

BECK, Jacob-Sigismund. Alman filozofu. Kant'ın öğrencisi ve yorumcusu. 1761'de Dantzig yakınlarında Lissau kasabasında doğdu. 1840'ta öldü. Halle ve Rostock'ta felsefe profesörlüğü yaptı. Kant'a dair yorumlamaları, Fichte'nin ülkücülüğüne doğru bir ilerleme olmuştur. Ona göre, "Kendinden şey (chose en soi) veya Kant'ın 'numen'i, hayal gücünün ürününden başka bir şey değildir". Schulz'un bir çeşit görgücü dogmacılıktan (dogmatisme empirique) başka bir şey olmayan şüpheciliğinden hoşlanmayan ve Reinhold'un eleştirici felsefeyi anlama ve sınama biçimini beğenmeyen Beck, bu felsefenin en kesin değerini meydana çıkarmaya çalışır. Fakat kendisi de Berlinli Michelet'nin gösterdiği gibi, ülkücü şüpheciliğe düşer. Gerçekten, kendisinde şüpheden sıyrılmak için çabalar görünmesine rağmen, bilgimize nesnel bir değer vermez. Zira, onun için, bilimin en yüksek derecesi olan deneyüstü felsefe (philosophie transcendantale), kendi kendine öğrenmek sanatından başka bir şey değildir. Beck, tasarımın ilkel ediminden (acte), yani zihnin kurucu olgusundan (fait), bir yüce ilkeymiş gibi hareket ederek felsefeye, deneysel ve tamamıyle psikolojiye bağlı bir karakter verir. Yani, birbirinden düşünmenin (réflexion) türlü dereceleriyle ayırt edilmiş olan tasarımlarımızdan başka bir şey bırakmaz. Bu suretle, ona göre, uzay, zaman, algıcımızın (müdrike) kategorileri, gerçek (réel) bir şey değil, belki zihnimizin ilkel tasarımlarından ibarettirler. Örneğin, nicelik (quentité) kategorisi, kendisi vasıtasıyle bircinsten olan türlü öğeleri birleştirdiğimiz bir bireşimdir; ve

bu bireşim de, uzayın kendinden başka bir şey değildir. Yalnız Beck, uzayla uzay tasarımı arasında ince bir ayrım görür: "Uzay, içinde hiç bir düşünme öğesi bulunmayan kendiliğinden (spontané) bir bireşimin ürünüdür. Bunun içindir ki, ona, bir sezgi denilir. Uzay tasarımı ise, uzay kavramıdır (notion). Çünkü bu, kendiliğinden veya sezgiyle elde edilmiş değildir. Bir çizgi kavramına sahip olduğum zaman, bu kavramı yaratamam, belki algılarım. Fakat onu çizdiğim zaman, kendiliğinden bir bireşimle meydana çıkarırım. Görülüyor ki burada, düşüncenin kendiliğinde (spontanéité) farklı bir ayrım vardır. Beck, tasarımın ilkel ediminden başka, bir de 'ilkel tanıma' (reconnaissance) adını verdiği ve ilkel tasarımla ilgili olan bir ikinci edim kabul eder. Bu, hemen hemen Kant'ın 'deneyüstü şemacılık' (schematisme transcendantal) adını verdiği şeydir. İlkel tanımaya bağlı olan ilkel bireşim, nesnelerin (objets) sentetik (synthétique), nesnel ve kökensel (originel) birliğini vücuda getirir" (*Tek Olabilir Görüş* vb., s. 140-145).

Beck'i Kant'tan ayıran en esaslı nokta, kendisinin 'kavranılamaz' (inintelligible) adını verdiği 'numen'in, kendiliğinden şeyin, sadece öznel bir varlığı bulunduğunu kabul etmesi, Kant'ın ise, 'numen'e gerçekten bir nesnellik vermesidir. Beck, kendinden şeylerin varlığı kadar da, yokluğu, mutlak surette hiç bir şey değildir, der (adı geçen eser, s. 248, 250, 252, 265 ve 266).

Şu halde, bu kavram, yani 'numen', maddeden büsbütün arınmıştır. Bununla birlikte Beck, gerçek âlemi de, büsbütün atacak denli cesur değildir. Anlaşılıyor ki o, bir taraftan Kant'ın kendiliğinden şeylere zaman, uzay ve nedenlilik (causalité) koşullarına bağlı olmayan bir varlık bağışlamasındaki çelişikliği kaldırmak isterken, diğer taraftan da, yine bu kendiliğinden şeylerin bize bir etki yaparak tasarımlarımızın maddesini oluşturduğuna inanır.

Beck, ahlâksal özgürlüğü, orijinal bir edim ve olgu gibi görür. Tanrı'ya ve ölmezliğe (immortalité) dair olan ahlâksal inanç ise, Beck'e göre, iyi insanlarda görülen bir düşünme durumundan başka bir şey değildir (adı geçen eser, s. 287, 298). Din, bir iç kılavuz olarak alınmış bulunan ve simgesel olarak Tanrı adıyle nesneleştirilmiş bulunan vicdanın sesine itaatten ibarettir.

Beck'in eserleri: *Erlaüternder Auszug Aus Kants Kritischen Schriften (Kant'ın Eleştirimci Yazılarını Aydınlatan Özetler)* (Riga, 1793-1796, 3 cilt). Bu eserin üçüncü cildi, *Eingizmöglicher Standpunkt Aus Welchen die Kritische Philosophie (Eleştiri Felsefesinin Karşılaştırılabileceği Tek Görüş)* (Halle, 1796) adıyle basılmıştır. *Kant'ın Töreler Metafiziğini Yorumlama* (1. kısım, *'Hukuk'*. Halle, 1798). Mantık ve doğal hukuka dair elkitapları olduğu gibi, üzerinde yazar adı bulunmayan şu eser de onundur: *Düşünme Kavramları ve Enésidème' in İtirazlarının Reddine Dair; Reinhold'un Esas Felsefesine Karşı Yönetilmiş Olan Bir Denemenin İkiz Anlamı* (Amphibolie); *Schulze.*

Bkz. Ueberweg, *Grudriss der Gesch. der Philoso. der Nouzeit;* W. Dilthey, *Acht Briefe Kants an J. S. Beck (Archiv für Geschicte der Philosophie* II. de); M. E. Mayer, *Das Verhaltnis des S. B. Zu Kant* (Heidelberg, 1896); Nitsch, *The Principles of Critical Philosophy Selected form the Works of Emm. Kant and Expaundet by James S. B. Transalted from the German* (Londra ve Edimbourg, 1797).

BECKER (ya da BEKKER), **Balthazar.** Descartes'ın Hollandalı çıraklarından. 30 mart 1634'te Metslawier'de (Westfrise) doğdu. 11 temmuz 1698'de öldü. Uzun süre Protestan kilisesi kendisine eziyet etmiş ve nihayet bakanlığını yaptığı bu kiliseden kovulmuştur. Düşmanları tarafından, ruhların insanlar üzerindeki etkisini inkâr etmek ve Descartçılığa bağlanmış olmakla suçlandırıldı. Zira, Descartçılara göre ruh, bitince madde üzerinde hiç bir işlemde bulunamaz ve cinler de insan bedenine hiç bir etki yapamaz Bu takdirde, ruhla beden arasındaki etkiyle tepkiyi yapmak için, Tanrı'nın araya girmesi daha zorunlu olur. Becker, aynı zamanda, ne insanın ruhlar üzerinde, ne de ruhların insanlar üzerinde bir etkisi olamayacağından büyü (magie) ve büyücülüğü de reddeder.

Eserleri: *Candida et Sincera Admonitio de Philosophia Cartesiana* (Wesel, 1668). Bu eseri dine aykırı görüldüğü için, Becker, ayrıca bir *Apologie* yazmışsa da, *Heidelberg Din Kurallarının Açıklanması* adıyle birlikte hoşa gitmemiştir. *Die Verzauberte Welt (Sevinçli Âlem)* (4 cilt olarak Hollanda'da, Leuwairden'de, 1690; Amsterdam'da, 1691-1693 yayımlanmıştır). Bu eser, *Le Monde Enchanté* adıyle Fransızcaya, daha sonra İtalyanca, İspanyolca ve Almancaya çevrilmiştir. Becker, bu eseri, 1680'de görülen büyük kuyrukluyıldız dolayısıyle yazmıştır ki, Bayle'in de dikkatini çekmiştir. Bu iki filozof da, yurttaşlarının bu yıldız dolayısıyle kapıldıkları korkunun yersizliğini anlatmak ve birtakım yanlış inançları yıkmak istedikleri için, kendilerine türlü eziyetler çektirilmiştir. Schwager, Becker'in hayatına dair bir eser yazmıştır (Leipzig, 1780).

BECKER, Rudolfe-Zacharias. Alman yazar ve ahlâkçısı. 9 nisan 1752'de Erfurt'ta doğmuş, 28 mart 1822'de Gotha'da ölmüştür. Iena'da Tanrıbilim okumuş, Dessau'da Basedow'un Phi-

lanthropinum adıyle tanınmış olan eğitim enstitüsünde profesörlük yapmış, orada, *Gençler ve Dostlar İçin Dessau Gazetesi*'ni çıkarmıştır. Bu gazeteyi, şeklini değiştire değiştire ölünceye dek yaymaya devam etti. Eğitimde İngilizlerin 'kendine yardım' (self-help) düşüncesini kabul etmiş; mutluluğu da insanda var olan yetkinleşme (perfectionnement) ihtiyacını kaldırmaktan ibaret görmüştür. *Noth und Hilfsbuchlein* (Gotha, 1787) adlı eseri, elli yıl kadar halk sınıflarının severek okuduğu bir kitaptır ki, pratik bir ahlâk ve sağlık bilgisidir. Bu eseri, diğer iki dinsel kitabıyle birlikte o kadar başarı gösterdi ki, Becker, kendi yayımları için özel bir kitabevi açabildi. 1791'de *Der Anzelger (Haberci)* ve *Reinchzangeizer (İmparatorluk Habercisi)* başlıklı iki gazete çıkardı. Bir aralık, bazı gizli cemiyetlerle ilgisi olduğundan şüphe edilerek, Magdebourg kalesine götürüldü. On yedi ay süren bu tutsaklık hayatını, ilginç bir eserde saptadı. Yazıları, yaşadığı yüzyılın eğitim faaliyetlerine büyük etkiler yapmıştır. *İnsanların Hak ve Ödevlerine Dair Dersler* (2. kısım, Gotha, 1791-1792) adlı eserinde ahlâk felsefesini, halkın anlayabileceği bir şekilde yazmıştır. 'Halk için, kendilerine yararlı olabilecek aldatma biçimleri var mıdır?' sorununa dair yazdığı memuvar, Berlin Bilimler Akademisi tarafından takdir edilmiştir. Bu eser, Fransızca olarak da yayımlanmıştır (Berlin, 1780); *Zekâ Eserlerinin Mülkiyet Hakkına Dair* (Leipzig, 1789) adını taşıyan başka bir eseri daha vardır.

BECKER, Oscar. Alman filozofu. 5 eylül 1889' da Leipzig'de doğdu, 1931'de Bonn Üniversitesine profesör seçildi. Fenomenolojiye bağlıdır. Varolumculuk yöntemlerinden yararlanarak bu sistemi matematik ve mantığa uygulamıştır. Becker, bu suretle bir çeşit matematik ontoloji teorisini kurmuştur. Yani o, Heidegger'in metafiziğe uyguladığı yöntemi, matematik felsefesine uygulayarak matematik nesneyi (objet), zamanlı ve sonlu bir varlık telakki etti ve bu yoldan ayrı bir bilim felsefesini kurmaya çalıştı. İddialarını ispatlamak için de lojistikten yararlandı. Scheler'in aksine olarak, 'duygusal girginliği' (einfuhlung), âlemin temeli saydı. Bu suretle meydana getirmeye çalıştığı ontolojiyi, tinselcilik ve öznelcilik çıkmazına sokmuş oldu.

Eserleri: *Phänomen* (1792); *Von der Hinfälligkeit des Chönen o. d. Abenteuerlichkeit des Kunstlers* (1929); *Zur Logik der Modalitaten* (1930); *Transzendnez und Paratranszendenz* (1937); *Griech Philosophie* (1941); *Para-Existenz* (1943); *Mathetisch-Existenz* (1928); *Das Formal Sistem der Ontologischen Modalitaten, Blatter für Deutsch Philosophie* (1943); *Mathematisch Logik* (1949).

Bu filozofu, *Dilin Organizmaları* adlı eseriyle Sanskrit dillerinin tüm öğelerini, başlıca on iki kavrama dönüştürmeye çalışmış olan Hegelci (Becker, C. F.) ile karıştırmamalıdır. Bu da mantıkçıdır ve XIX. yüzyılın birinci yarısında doğmuş ve gramerle de uğraşmıştır.

Bir de müsteşrik, terbiyeci ve alşimi uzmanı olan (Becker, Carl Heindrich) vardır ki, 12 nisan 1876'da Amsterdam'da doğmuş, 10 şubat 1933'te Berlin'de ölmüştür.

BECKER, Howard. Amerikan sosyologu. 1899' da Newyork'ta doğdu. Wisconsin Üniversitesinde profesördür. Sosyal olay ve kurumları felsefî bir görüşle ve teorik olarak açıklamaya çalışanlardandır. Eserleri: *Systematic Sociology on the Basic of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold v. Wiese* (1932, 2. baskı 1950); *Social Thought from Lare to Science* (2 cilt, 2. baskı 1952); *Contemporary Social Theory* (1940); *German Youth Bond or Free* (1946).

BEDE. (Beda Venerabilis). İngiliz Latin Katolik edebiyatının en ünlü mümessillerinden biridir. Northumberland'da Wearmouth manastırına ait kasabalardan birinde doğmuştur (674). Bazıları hiç bir belge göstermeden, kendisinin 762, hatta 766'ya kadar yaşadığını iddia ederlerse de, 26 mayıs 734'de ölmüştür. Yedi yaşında yetim kalmış ve sözü geçen manastırı kurmuş olan rahip Bénédict tarafından yetiştirilmiştir. On dokuz yaşındayken diyakır (diacre) ve otuz yaşında rahip olmuştur. Tüm yaşamını, içinde yetiştiği manastırda öğrenmek ve öğretmekle geçirmiştir. Manastırın zengin kitaplığında bulunan eserleri inceleyerek adını ebedîleştiren türlü kitaplar yazmıştır. 701'de papa Sergius, kendisini ısrarla Roma'ya çağırmışsa da Bede, memleketini ve yalnızlığını terk etmemiştir. Manastırın çok olduğu kadar da yorucu işleri arasında, o dönemin her çeşit beşerî bilgilerini öğrenmeye çalışmış ve çağdaşlarından üstün bir düşünce seviyesi kazanmıştır. Ölürken bile, Saint-Jean'ın *İncil*'ini Anglosakson diline çevirmekteydi.

Eserlerinden pek çoğu zamanımıza kadar gelmiştir. Bunlar arasında, türlü bilimlere dair kısa 'Giriş'ler, Matematik, Fizik, Astronomi, Coğrafya, vaız kitaplarıyle, yaşadığı manastırda yetişen rahiplerin hayatlarına ve diğer önemli kişilerin hayatlarına dair notlar, kutsal kitaplar hakkında yorumlamalar vardır. Asıl kendisine değer verdiren eserlerinden biri, İngiltere ve hatta Roma idarelerinden kendisine yollanmış olan belgelere göre yazdığı *Historia Ecclesiasticoe Gentis Anglorum (Anglosaksonların*

Kilise Tarihi) dir. Bu tarih, beş kitaba bölünmüştür. 732 tarihine kadar İngiltere'yi ilgilendiren sosyal, dinsel ve siyasal olaylarla önemli kişiler hakkında geniş bilgiler verir. Bunun özenle basılmış olan ilk nüshası, 1474'de Strasbourg'da çıkmıştır. İkinci güzel bir baskısı da Londra'da 1847'de yayımlanmıştır. Söylentilere göre, Aristo'nun eserlerinden çıkarılmış olan bir aksiyomlar dergisi de yazmıştır. Barthelemy Saint-Hilaire, Aristo'nun *Politika*'sını, Bede'in okumuş olduğunu iddia ederse de, *(Politique d'Aristote, Başlangıç)* dikkatle yapılmış araştırma ve eleştirilerden anlaşılmıştır ki, Bede' in yazdığı söylenen eser, daha çok eski bir dönemde yazılmıştır ve Bede de, XIII. yüzyıl skolastikleri gibi Aristo'nun *Organon*'undan başka bir kitabını okumamıştır (C. Jourdain, *Récherches sur l'Age et l'Origine des Traductions d'Aristote,* 2. baskı, s. 21).

Bede, Boece, Çiçeron ve kilise babalarından birer otorite olarak sık sık ve fakat sistemsiz bir surette bahseder. Eserlerinde kendisinin özel bir görüş ve teorisi de yoktur. Bunların hepsi büyük çalışmalarla derlenmiş bilgilerle doludur. VIII. yüzyıl bunların önemini fark etmediği gibi, bugün de bizim için ilgiye değer bir yanı kalmamıştır.

Eserleri, manzum ve mensur yazıları baştan başa dinsel amaçlarla yazılmış olup, kendisine 'Saygıdeğer' takma adının verilmesine neden olacak denli çok ve her çeşit insan bilgileriyle ilgilidir. Bunlar, en önce üç cilt olarak Paris'te basılmıştır (1544). En güzel baskısını da J. A. Giles yayımlamıştır: *Opera Omnia* (Londra, 1843-1844, 14 cilt). Bir de 1688'de 8 cilt olarak basılanı vardır ki, bunlardan ilk ikisi, beşeri bilimlere dairdir. Bunun ikinci cildi, *Felsefenin Öğeleri* adını taşır ki, bu Guillaume de Conches'undur.

Bkz. Dupin, *Bibliotheque des Auteurs Ecclesiastiques* (t. III, s. I); Lingard, *Preuves de l'Histoire d'Angleterre de Antiquités de l'Eglise Saxonne; Wermer, Beda und sein Zeit* (Viyana, 1875).

BELINSKI, Vissarion Grigoreeviç. Rus edebiyat eleştiricisi ve filozofu. 1811'de doğmuş, 1848'de tutulmuş olduğu verem hastalığından kurtulamayarak pek genç yaşında ölmüştür. Belinskiy, Rusya'daki geleneksel ve aristokrat edebiyat aleyhine çalışmış, evvelâ Schelling'in, sonra genel olarak, Alman ülkücülüğünün ve özellikle Fichte, Hegel ve Feuerbach'ın etkisi altında kalmış, Gogol'a yazdığı ünlü bir mektup dolayısıyle de Rus hikâyeciliğinde büyük tepkilere neden olmuştur. Denebilir ki, o, halkı tanımanın ve halka yaklaşmanın zorunlu gerçeğini Rus aydınlarına öğretmiş olan önemli bir kişidir. Onun felsefî düşüncelerinde Fichte'nin ahlâksal ülkücülüğü ve Hegel'in akılcılığı egemendir. Halkçı bir ülküyle yaptığı edebî eleştirimler, yalnız yurdunun edebiyatında değil, toplum hayatında da geniş etkiler yapmıştır. O, bir yandan da politika teoricilerinden sayılır. Doğrudan doğruya felsefeyi ilgilemeyen, fakat kapsadığı düşüncelerde Cermen ülkücülüğüyle romantizminin ve Marx'ın ışığı bulunan eserleri 1900'da 2 cilt olarak basılmaya başlanmış, 1927' de bunlar, 12 cilt olarak bir daha basılmıştır.



Adları arasında küçük bir benzerlik bulunan çağımız Rus düşünürlerinden Beliskij, Herzenin'in dostu ve Hegel'i, Max Stirner'in anlayış biçimine yöneltenlerdendir.

BENDA, Julien. Fransız filozofu. 7.6.1956'da Paris'te öldü. Yeni akılcılardandır. *Du Style d'Idées* (1947); *Tradition de l'Existentialisme* (1946); *La Crise du Rationalisme* (1949) başlıklı eserleriyle dikkati çekmektedir.

BENDAVID, Lazarus. Aslı Yahudi olan Alman filozofu. 1762'de Berlin'de doğdu; 28 mart 1832'de öldü. Çok fakir bir ailenin oğludur. Bir süre işçilikle hayatını kazanarak ilk öğrenimini, daha sonra da Goettingen Üniversitesinde yüksek öğrenimini yapmıştır. Camları silmek ve parlatmak gibi işlerde çalışarak büyük zorluk ve sıkıntılar içinde kendisini yetiştirmiştir. Evvelâ büyük bir başarıyla matematik öğrenmiş, fakat daha sonra Kant'ın ününe kapılarak hemen tüm ömrünü eleştiriciliği (criticisme) yaymak ve öğretmekle geçirmiştir. 1790'da Berlin'e geldi. Bu felsefeyi okuttu. Sonra Viyana'ya giderek orada bütün aydın insanları kandıracak biçimde eleştiriciliği okuttu. Fakat Avusturya hükümeti, dar kafalılığı yüzünden Bendavid'in derslerini yasak etti. Bunun üzerine kont Harrah'ın evinde toplanan seçkin bir dinleyici kütlesine dört yıl Kant'ı okutmaya devam ettiyse de, daha fazla kalamayarak Berlin'e döndü. Orada dersleri ve yayımlarıyle eleştiriciliğe büyük hizmetler yaptı. Fransa'nın Almanya'yı istilâsı zamanında bir siyasî gazete çıkardı; ve Fichte'nin temsil ettiği millî hareketlere iştirak etti. Ölünceye dek de dindaşlarının eğitim ve öğretimine hizmet etti. Kant'ın düşüncelerine hiç bir şey eklememiş, bir yenilik ve başkalık getirememiştir.

Eserleri: *Hazza Dair Deneme* (Viyana, 2 cilt, 1794); *Saf Aklın Eleştirisi Hakkında Dersler* (Viyana, 1795 ve Berlin, 1802); *Pratik Aklın Eleştirisi Hakkında Dersler* (Viyana, 1795); *Zevkin Eleştirisine Hizmet Edecek Maddeler* (Viyana, 1797); *Bir Zevk Teorisi Denemesi* (Berlin, 1798); *Doğal Bilimlerin Metafizik İlkelerine Dair Dersler* (Viyana, 1798); *Bir Hukuk Teorisi Denemesi* (Berlin, 1802); *Bilgilerimizin Kaynakları Hakkında* (Berlin, 1802). Bu son eser, yarışmaya konmuş bir soru karşılığı olarak Berlin Bilimler Akademisine sunulmuş olan bir memuvardır. Bunda bazı kişisel görüşlerine rastlanır. Bütün bu eserler Almanca yazılmışlardır.

BENEKE, Frederich-Eduard. Alınan filozofu. 17 şubat 1798'de Berlin'de doğdu. 1 mart 1854' te öldü. Suda boğulmuş olduğu için, kendisinin intihar ettiği sanılmaktadır. Jimnazdan çıktıktan sonra, 1815 savaşına katılmış; evvelâ Halle'de, sonra da Berlin'de Tanrıbilim ve felsefe okutmuştur. Fries ve Schleiermacher'i tanımış; Garve'ı, Platner, Kant ve Jacobi' yi incelemiştir. İngiliz ve İskoçya felsefesiyle de uğraşmıştır. Bu kadar çeşitli etkilere rağmen özel doktrininin izlerini kaybetmemiştir. Herbart'ı da tutkuyla okumuştur. Bu sırada *Erfahrungsseelen Lehre als Grundlage Alleswissens (Berlin,* 1820) adlı eserini yazmıştır. Öyle sanılıyor ki Beneke'ye özel düşüncelerinin şuurunu veren, Herbart olmuştur. Zira, matematik ve fiziğin deneye bağlanarak psikolojiyi temel yapan doktrini reddetmiş ve iç deneyi, duyulur deneyin (experience sensible) doğal bilimlerdeki değeri gibi, psikoloji için de aynı değeri kazanacak olan bir yöntem haline getirmek istemiştir. Herbart'la birlikte Beneke de 'ruh fakülteleri'nin, ruhsal olaylar adıyle sınıflanan gerçeklenmiş soyutlamalardan başka bir şey olmadıklarını ileri sürmüştür. Fakat o, genel olarak fakültelerine pek gerçek bir değer vermemiş ve ruhsal gücün doğal bir çeşitliliğini kabul etmiştir. Bu suretle de Beneke, karışık şuur olgularını esaslı birkaç olaya, yani temel süreçlere (processus), (Grundvorgange, Grundprocesse) dönüştürmüş olur. 1822'de *Töreler Fiziği (Grundlegung zur Physik "Naturlehre" der Sitten)* adlı eserini yayımladıktan



sonra, Berlin Üniversitesindeki doçentliği elinden alınmıştır. Çünkü o, bu eseri, Kant'ın *Törelerin Metafiziği* adlı eserine karşı yazmıştı. Bir suç sayılan bu hareketinden ötürü Berlin' de ders vermesine de izin verilmemiştir. Hegelcilerin yarışımı yüzünden Goettingen'e sığınmaya mecbur olan Beneke, 1824'ten 1827' ye dek bu şehirde ders verdi; ve *Psikoloji Taslağı* (1825-1827) adında önemli bir kitap yazdı. Hegel'in ölümünden sonra (1832), Berlin'e gelmiş ve onun kürsüsünde gerek dersleri ve gerek eserleriyle, yorulmak bilmez bir çalışkanlıkla Hegel'in otoritesine eşit bir güçle doktrinini okutmuştur.

Eserlerinin adı ve bunlara dair vereceğimiz kısa açıklamalar, onun doktrinini anlamaya hizmet edebilir: Kant'a karşı, bilginin 'a priori' biçimlerinin de, maddelerle birlikte deneyden geldiğini ispata çalışan *Erkenntnisslehre* (Iena, 1820). Diyalektik ve dedüktif yönsemelere (tendances deductive) karşı deneyi öven *De Veris Philosophioe Initiis* (Berlin, 1820) başlıklı muhteşem bir dissertasyon. Bu eserde Kant'a karşı 'içten duyu'nun (sens intime) ruhsal işlemlerimizi (fonctions), duyuların dış âlemi yakaladığı biçimde değil, belki, tamamıyle bir gerçek olarak yakaladığını savunur ve içten duyuyu da birtakım basit çağrışımlara dönüştürür. *Neuv Grundlegung zur Metaphysik* (Berlin, 1822). Bu küçük, fakat önemli eserde, bütün ruhsal faaliyetlerimizin algısı, bir kendinden varlığın (être en soi) doğrudan doğruya bilgisi olduğunu ve yalnız bu yüzdendir ki, kendiliğinden varlık düşüncesinin bizde doğduğunu ve bunu daha sonra, benzerlerimizle hayvanlar ve eşyaya kadar uzattığımızı kabul eder. Bu görüş öznel ülkücülükle, duyuların doğrudan doğruya dışımızda kendiliğinden şeyleri tasarladığını iddia eden 'kamul duyu'nun (sens commun) felsefî gerçekçiliği arasında orijinal ve açık bir durumdur. *Schutzschrift für Meine Grundlegung zur Physik der Sitten* (Leipzig, 1823). Bu eserde Jacobi ile birlikte Kant'ın kesin emirlerinin (imperatif categorique) istibdadı aleyhine ahlâka duyguyu destek yapar; ve deneyüstü özgürlük yerine de, Herbart'ın zevkine uygun bir ahlâksal gerekircilik (déterminisme) koyar. *Beitrâge zur Bearbeitung der Seelen Krankheitskunde* (Leipzig, 1824). Bu esere psikolojinin metafizik olarak mı, yoksa fizik olarak mı kurulması gerektiğine dair Herbart'a yazılmış bir mektubu da eklenmiştir. *Das Verhâltniss von Seele und Leib* (Goettingen, 1826). Psikolojiye dair olan bütün düşünceleri bu eserde toplanmıştır. *Psychologische Skizzen* (Goettingen, 1825-1827, 2 cilt). Beneke, bu son iki eserinde ve diğer bazılarında psikolojiyi yalnız deneye değil, metafizi-

ğe de dayamak istemiştir. Ona göre bu bilim, esaslı bir felsefe bilimidir. Bütün diğer felsefî bilimler de psikolojinin ürünüdürler. Gerçekte felsefenin amacı, bir âlem anlayışını getirmektir. Fakat onun konusu, daha çok şuur hayatıdır. Zira, bizi en çok ilgileyen şuur olduğu gibi; varlığın bu yönünü de araçsız olarak biliriz. Madde âlemini de ancak şuur yardımıyle tanırız. Bu nedenle pek yüce problemlere geçmeden önce, insan ruhunun güçlerini anlamak zorundayız. O, bu suretle psikolojiyi tekmil felsefeye temel yaptıktan sonra, kendisinin Locke Okuluna bağlı olduğunu itiraf eder. Herbart, şuur hayatını türlü biçimlerle ve çeşitli dereceleriyle birtakım özel öğelerin mekanik ürünü gibi telakki ederken Beneke, bu hayatı daha çok biyoloji yoluyle öğrenmeye çalışır. O, şuur hayatının gelişmesini 'ilkel fakülteler' adını verdiği (yani, duyumlar, devinimler) tohumların üremeyle (nemâ) veya verilmiş olan yetenekleriyle açıklar. Herbart ruhu, bir 'yazısız levha' (tabula rasa) saydığı halde Beneke'nin ilkel fakülteleri, yönsemeler ve eğsinimlere (penchant) bağlıdır. Bunlar, kendilerini geliştiren birtakım dış uyaranları ararlar; ve yeni deneylerin etkisiyle sürekli bir surette yeni fakülteleri oluştururlar. Fakat, evvelki uyarımlarda büsbütün kaybolmazlar; sonradan belirecek olan uyarımları meydana çıkaracak iz ve yetenekleri hazırlarlar. Şuurlu ve şuursuz arasındaki kesiksiz ve karşılıklı etkinin nedeni budur. Beneke'ye göre, ruhsal hayatın yüksek şekilleri doğuştan değildir; bunlar, ruha dışardan da gelmemişlerdir, belki ruhun kendi konularına uygun olarak gelişmesi esnasında belirmişlerdir. *Kant und der Philosophische Aufgabe Unserer Zeit* (Berlin, 1832). Bu eser, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ellinci yılı dolayısıyle yazılmıştır. *Lehrbuck der Logik Als Kunstlehre des Denkens* (Berlin, 1832. Tamamlanmış nüshası 2 cilt olarak 1842'de). *Lehrbuck der Psychologie Als Naturwissenschaft* (3. baskı, 1861). Psikolojiyi ilgileyen düşüncelerinin en sistemli bir biçimde toplandığı eseridir. *Erziehungs und Unterruhtslehre* (Berlin, 3. baskı, 1864). Bu eser yazarın ününü, yeni çevrelerde ve geniş ölçüde yaymıştır. Bunda, psikoloji görüşlerini inceden inceye eğitime uygulamış ve pedagojiyi bir bilim olarak kurmak istemiştir ki, bu konuda yapılan teşebbüslerin en başarılısıdır. *System der Metaphysik und Religiones Philosophie* (Berlin, 1840). Bu eserde din, kendi özel konusuna göre değil, bir ruhsal olguymuş gibi incelenir ve ona pozitif bir yöntemi uygular. *Archiv für die Pragmatische Psychologie* (Berlin, 1851,1853, 3 cilt). Bentham'ın büyük eserini açıklayarak ve eleştirerek Almancaya çevirmiştir ki, adı şudur: *Grudsâtz der Civil und Criminal Gezesgebung* (Berlin, 1830, 2 cilt). Bunlardan başka, ikinci derecede önemli olan daha birçok eserleri vardır.

Beneke'nin ahlâka dair görüşlerinde Schleiermacher'in etkisi çoktur.

Bkz. Schmidt'in *Padag. Jahrbuch de Diesterwig*'de, Bennet'in hayatına dair yazısı (1856); Th. Ribot, *la Psychologie Allemend Contemporaine;* H. Höffding (c. II, s. 267-274); Gremezow, *Bennet's Leben und Philosophie* (1899).

BENNET, John Colmann. Kuzey Amerika filozof ve Tanrıbilimcisi. 22 temmuz 1902'de Ontario yakınlarındaki Kingston'da (Kanada) doğdu. Hıristiyan gerçekçiliğiyle iyimserliğini savunmaktadır. Şu iki eserinde ana düşünceleri vardır: *Social Salvation* (1935); *Christian Realisme* (1941).

BENSE, Max. Alman filozofu. 7 şubat 1910'da Strasbourg'ta doğdu. 1948'e Stuttgart Üniversitesinde profesörlük yaptı. Teknik felsefe, doğa felsefesi, varoluşçu akılcılık (rationnalisme existentialiste) ve görgücü (empriste) mantık konuları üzerinde bir metafizik edebiyatçısı gibi çalışmıştır. Pek çok olan eserlerinden önemlileri şunlardır: *Anti-Klages* (1937); *Hegel und Kierkegaard* (1946); *Philosophie als Forschung* (1948); *Tekniche Existenz* (1949); *Kunturen Einer Geistesgeschichte der Mathematik* (2 cilt, 1945-1949); *Uber Leibniz* (1946); *Geist der Mathematik* (1939); *Philosophie der Gegenwart* (1947); *Einleitung in die Philosophie* (1942); *Geisteschichte der Mathematik* (cilt: I, 1947; cilt: II, 1949); *Philosophie als Forschung* (1948); *Naturphilosophie* (1949); *Die Wissenschaftstheorie Blaise Pascals* (*Zeitchrift für Philosophiche Forschung,* II/1, 1947'de); *Klassification der Logik,* (*Forschung und Fortschritt,* 1948); *Logischen Bemerkungen zu Gewissen Prinzipien der Quantenbiologie* (*Zeitschrift für Philosophische Forschungen,* 1948); *Moderne Naturphilosophie* (1949); *Technische Existenz* (1949).

Bense'nin monografik eserleri, felsefe tarihi bakımından ayrı bir değer taşırlar.

BENTHAM, Jeremy. İngiliz ahlâkçı, iktisatçı, hukukçu ve filozofu. 15 şubat 1748'de Londra'da doğdu, 6 haziran 1832'de bu kentte öldü. Üç yaşındayken Rapin'in *İngiltere Tarihi*'ni okumuş, yedi yaşında *Telemak*'ı Fransızcasından anlamış, Vestminister kolejinde parlak bir öğrenimden sonra 1763'de Oxford'a girmiş, on beş yaşında sanatlar bakaloryasını kazanmış, on sekiz yaşında sanatlar öğretmeni olmuştur ki, İngiliz üniversiteleri bu kadar genç yaşta büyük başarılar gösteren bir öğrenciye rastlamamıştır. Ebeveyninin servet ve itibarını sağlamış olan avukatlığı meslek edinmiş, 1772'de gös-

terdiği parlak başarıyle ününü genişletmişti. Fakat bu iş, ona kanunların nasıl kötüye kullanıldığını öğretti. Bunun üzerine, kendi menfaatine kullanmak istemediği bu kanunların bozuk yanlarını düzeltmek için Baro'dan çekildi. Bütün ömrünü, bu ereği gerçeklendirmek için araştırmalar ve savaşlarla geçirdi. Hélvétius'ün *Esprit*'sini okudu. Bu eser, ona kendi ahlâk sisteminin temelini teşkil edecek olan Faydacılık (Utilitarisme) İlkeleri'ni ilham etti. O, bunu tamamıyle kanunların yenileştirilmesinde kullanmak istedi. Hukuk'un ahlâk'tan çıkması gerektiğini, ahlâksal eylemlerimizi genel çıkarlarla ilgili sonuçlarına göre mütalaa etmeyi daha doğru ve zorunlu buluyordu. Hukuk, ancak bu koşulla bilimsel bir değer kazanabilirdi. Bu maksatla ve ebeveyninin isteklerine aykırı olarak, başlıca kanunları ve adalet kurumlarını incelemeye koyuldu. Bunların sosyal durumla ve diğer birtakım haklı (justiciable) ihtiyaçlarla olan münasebetlerini kurmaya çalıştı ve yeni bir düstur (code) hazırlamaya yarayacak malzemeyi toplamaya başladı. Bu arada araştırmalarını kolaylaştırmak için Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Çince öğrendi. 1776'da kendi adını koymadan *A. Fragment on Guvernement*'ı yayınladı. Bu eser, büyük gürültülere neden oldu. Bu istibdat ve Tanrıerkil (théoccratie) idareye karşı olan meyilleri eleştiren Blackston'a yöneltilmiş ağır bir hicviyedir. Bentham, bu vesileyle, başlangıçtaki ilk sözleşim (contrat originel) yapıntısını (fiction) atarak hükümeti faydasıyle açıklıyordu. Bazı dolap çevirenler, bu kitabın o dönemde yaşayan birtakım büyük adamlar tarafından yazıldığını ileri sürdüler. Fakat Bentham'ın yazdığı anlaşılınca, onunla kimse uğraşmadı. Yalnız bir süre, sert ve adsız çıkan her hicviyeyi onun yazdığı sanıldı. Bununla birlikte bu eser, ilk ürününü vermekte gecikmedi. Zira, Lord Chelburne, Bentham'la tanışmak için ziyaretine geldi. Onunla dost oldu ve ondan himayesini esirgemedi. Aynı dönemde Bentham, Paris'e birkaç kez gidip geldi. 1785'te İtalya'yı, Istanbul'u ve Rusya'yı ziyaret etti. O zaman kendi küçük kardeşi, prens Potemkin'in emrinde bir albaydı. Almanya, Polonya ve Hollanda'yı da gezdikten sonra, 1788'de İngiltere'ye döndü. Krikov'da geçirdiği bir yıl içinde *Defense of Usury* adında ve pek çok başarı kazanan eserini yayımladı. Bunda, kanunun borç verme özgürlüğüne koyduğu sınırların faydasızlığını ispat ediyordu. 1789'daki seyahatleri sırasında Fransa ve Brissot, Morellet ve D'Alembert'le dost olmuş ve Fransız İhtilâlinin evrelerini (safha) derin bir ilgiyle izlemişti. Çalışkan kalemini bu devrime hizmet etmekte kullandı. Bu maksatla yazdığı eser ve makalelerde, adalet işlerinin ve devlet kurullarının sosyal, siyasal ve hukuki davalarına hizmet etti. Suçlular için ileri sürdüğü ıslah sistemleri, Avrupa ve Amerika'nın birçok cezaevlerinde uygulandı. Bu hizmetleri dolayısıyledir ki, Brissot'nun teklifiyle Fransız parlamentosu kendisini 'Fransa'nın hemşeriliği'ne kabul etti. Bentham, bu arada kendi öz yurdunu da unutmamıştı. Ceza hukukunda yapmak istediği yeniliği, 1789'da *View of the Hard Labour Bill* adlı eserinde savundu. Bu tarihlerde babası öldü. Kendisine oldukça büyük bir servet bıraktı. Bununla, arazi ve işletme araçları satın aldı. Bentham, İngiltere'nin Rusya'da bazı ekonomik işleri düzeltme görevini üzerine almasını sağlayan bir proje de sunmuş ve bu 1794'te bazı devlet adamlarının yardımıyle parlamentoca kabul edilmişti. Fakat, kral Georges III., bu işin kabulünü reddettiği için, Bentham, Publique Advertiser gazetesinde Anti-Machavel sahte adıyle yazdığı makalelerde, Rusya ile münasebeti kesmenin aleyhinde bulundu. On yedi yıl münakaşadan sonra parlamento, 1814'te Rusya ile evvelce yapmış olduğu anlaşmayı bozdu. Yaptığı proje dolayısıyle de Bentham, 23.000 Sterlinlik bir para cezasına mahkûm edildi.



Bentham'ın, yeniçağ hukukuna hizmeti geçen en önemli eseri, Fransızcadır. Bunların yayımlanmasında evvelâ zorluk çektiyse de, sonra 1791'de tanıştığı Cenevreli Etienne Dumont, kendisinden eserlerinin müsveddelerini istedi. Courrier de Provence adlı bir gazetenin sahiplerinden olan Lord Shiburne'ün kütüphanecisi olan bu adam, bu müsveddelerden altı büyük cildin özünü çıkardı ve bunları sıraya koyarak bastırdı. Bu nedenle Dumont, Bentham'ın eserlerini Fransızcaya çevirmiş, bazılarını özetleyerek ve bazı notlar da eklemek suretiyle bastırmıştır. Bunlardan en önemlileri, *Traité de Législation Civile et Pénale* ile *Theorie des Peines et des Récompenses*'dır. Birincisi üç cilt olup bunlardan ilki, yasamanın (legislation) genel ilkelerini açıklar ve fayda (utilité) ilkelerini savunur. "Yasamacının (legislateure) uğraşması gereken şey, halkın mutluluğudur. Yasamanın ilkesi de, genel menfaat olmalıdır. 'Her kanun, bir kötülüktür'. Zira, her kanun, özgürlüğe karşı bir saldırıştır. Şu halde hükü-

met, iki şeyi göz önünde bulundurmalıdır: Suçun kötülüğü; kanunun kötülüğü". Bu cilt, uygar hukukla sona erer. İkinci cilt, ceza kanunlarının ilkelerini verir ki, aynı doktrinlere dayanır. Üçüncü cilt ise, bir merkezden kontrol dairesi veya her şeyi toptan görebilen bir kurum (panoptique) ile kanunların resmî olarak yayımlanmasının nedenleri, yasama işlerinde zaman ve yerlerin etkisi ve tam bir yasama dersi hakkında genel görüşlerden bahseder.

İkinci eser Fransızcaya *Déontologie (Ödevbilim)* adıyle çevrildi, ki bunda Bentham'ın ahlâk sistemini buluruz. 1817'de yayımladığı *Chrestomathia*'sı da önemli bir eserdir. Bunun birinci bölümü, daha çok eğitim ve öğretim hakkındaki görüşlerini ihtiva eder. İkinci bölümünde de, bilimleri sınıflamış ve Bacon'ın bilim sınıflamasını eleştirmiştir.

Savunduğu 'ahlâk' sisteminden ve diğer eserlerinden önce, kişiliği hakkında aydınlanmayı yararlı buluyoruz: Eserlerini eleştirenler, onun yararcılığını (utilitarisme), öteden beri bilinen şeyleri daha aşırı bir dereceye ulaştırarak tehlikeli bir sofizme düştüğünü ileri sürerler; ve mantığının aynı zamanda yanılmalarının da kaynağı olduğunu iddia ederler. İnsan tabiatının keyif ve heveslerini, sonuçlarını hesaplamadan kandırmaya çalışan bir ahlâkı savunmakla, kendisinin benciliğe (egoisme) dayanan bir ahlâktan kurtulamadığını söylerler. Ne olursa olsun o, XIX. yüzyılın yasama anlayış ve faaliyeti üzerine başarılı etkiler yapmış ve birçok ekonomi problemlerini aydınlatmıştır. Baviera kralı ve Kont Torreno, kendisinden kanun projeleri istemişler, düşmanları bile, onun büyüklüğünü, bilimini ve ustalığını tanımışlardır. Herkesin saygı ve hayranlığını kazanmış, Adam Smith, J. B. Say ve Auguste Comte ile dost olmuştur. 1802'de Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçilmiş, 1825'te Fransa'ya yaptığı son seyahatte, yargıtay avukatları, kendisini ayakta kabul etmişler ve mahkemede ona bir onur yeri sunmak suretiyle saygılarını göstermişlerdir.

Bentham'ın yazıları kuru, bütün ayrıntılara (teferruat) kadar açıklama merakında olan okunması güç bir üslup ve yönteme sahiptir. Stuart Mill ve O'Commel, Bentham'ın öğrencilerindendir. Ahlâk bakımından insanlığın hemşehrisi olan bu filozofu övmeyen yoktur. Rus kanunlarının düzeltilmesi için verdiği proje dolayısıyle, çar Alexandre'ın kendisine gönderdiği hediyeleri reddetmiş, ölümünden sonra bile yararlı olmak için cesedinin tıp fakültesine verilmesini vasiyet etmiştir; zamanının âdetlerine uygun olmamakla birlikte, tanınmış bir operatör, kendisi hakkında verdiği bir övme nutkundan sonra bu ceset üzerinde gereken dersleri vermiştir. Heykeltraş David d'Angers, onun asil ve sade simasını mermerde canlandırmıştır. O, Benjamin Franklin'e benzemekteydi.

Ahlâk sistemi: Faydacılığı daha önce, Epikür, Hobbes, Hume, Hélvétius, Paley, Prestley... oldukça açık bir surette formülleştirmişlerdir. Fakat onu Bentham kadar belginlikle (précision) geliştirmiş olan yoktur. Bu sistemi onun kadar hukuk ve politikaya da uygulamış olan başka bir filozofa rastlanmaz. Bu nedenden, faydacılıkla onun adı, birbirine o denli bağlıdır ki, biri akla gelince diğeri ister istemez hatırlanmış olur. Bentham, ilkçağ bilgeliği (sagesse) ile Hıristiyan geleneklerinden nefret eder. İnsana karşı içten bir aşkı vardır. Onda düşsel ruhla pozitif ruh karışmış ve yalnız insanlığın yetkinlik ve ilerleyişine değil, aynı zamanda kesin reçetesini de kendisinin verdiği tümel mutluluğa inanmıştır. Onun yöntemi, gözlemdir (observation). Kendi söylediği gibi, "Fizik için deney ne ise, ahlâkçı için de gözlem odur" (*Déontologie,* Fransızca çevirisi, Laroche, *Giriş,* cilt I, s. 7).

Bentham, bütün sistemini Priestley'in bir kitabındaki şu özdeyişten (maxime) almıştır: "En büyük sayının en büyük mutluluğu". Kendisi, "Bunu görünce, diyor, Archimed'in sıvılardaki dengeye dair ilkesini bulduğu zaman duyduğu sevinçle haykırdım: 'Buldum!..' En büyük sayıya en büyük mutluluğu sağlamak için, ya da kendi deyimiyle mutluluğu çoğaltmak (maximiser) için evvelâ her mutluluğun iki koşulla kurulduğunu kabul etmek gerektir: 1. Elemin yokluğu; 2. Hazzın verilmesi. Zira o da, Epikür gibi, tüm insanların hazzı arayıp elemden kaçtığını söyler. Haz ve elem nedir?.. Bentham, herkesin kendisinde bu iki duyguya dair yeter derecede bilgisi olduğuna inanır. Ona göre 'Faydalı' ve 'Erdem' terimleri bulanıktır. Bu, Bentham'ın Descartes ve Eflatun'u iyi incelemediğine delâlet eder. Ahlâkı, matematiğe dayanan ve bir çeşit ekonomik sistem durumuna getiren Bentham'a göre, basit olan haz ve elemler on üçtür: 1. Duyuların haz ve elemi ki, tadım, koklam, dokunum, işitim ve görümden gelen haz ve elemlerle cinsel organizmadan, sağlık ve hastalıktan, yenilik ve iç sıkıntısından gelen haz ve elemler bu türdendirler. 2. Zenginlik hazzı ki, kazanmak, sahip olmak, hazlarıyle yoksul kalmak elemleri bunun içindedir. 3. Yetenek hazzı veya yetenek-elemi. 4. Dostluk hazzı ve düşmanlık elemi. (Aşk hazzı, dostlukla duyu hazlarından yuğrulmuştur). 5. İyi ün kazanmak hazzı veya kötü ad almak elemi. 6. İktidara (pouvoire) sahip olmak hazzı. 7. Dinsel görevlere bağlanma hazzı veya Tanrı korkusu elemi. 8. Sempati

veya iyilikçi (bienveillance) haz ve elemleri. 9. Kötülükçülükten (malveillance). 10. Hafızadan. 11. Hayal gücünden. 12. Beklemeden. 13 Çağrışımdan gelen haz ve elemler (adı geçen eser, cilt I, s. 79). *Traité de Legislation'* da verdiği liste biraz farklıdır (cilt I, s. VI, s. 39). Bir de elemin genel türleri vardır ki, bunlar basit yoksullukların (privations) elemleri ve sevinç yokluğundan doğan elemlerdir. İşte ahlâk biliminin dayandığı esaslı öğeler bunlardan ibarettirler.

Bentham'a göre, "Hayır demek, tüm hazlar veya hazların nedeni" demektir. Elem de, "Şer, ıstırap veya ıstırabın nedeni" demektir. "Haz yaratan her edim (acte) iyidir. Fakat sonuçları değil". Fayda da, "Bazı şerri saklayan veya bazı hayrı meydana getiren bir şeye sahip olmak veya meyletmektir. Herkes, neyin kendisine haz veya elemi getirdiğinin, yalnız pek iyi değil, hatta tek yetkili yargıcıdır" (adı geçen eser, cilt I, s. 74).

Haz ve elemlerin bu anlaşılma biçimi ve çeşitli dereceleri, ahlâksal duyguların da derece ve çeşitlerini gösterirler. Her haz ve elem, kendi tabiatı içinde incelenirse, iyilik veya kötülüktür. Fakat haz veya elemlerle karşılaştırılacak olurlarsa, az veya çok iyilik ya da kötülük halini alırlar. Araçsız haz veya elemin dört niteliği vardır: 1. Şiddeti (intensité); 2. Süresi (durée); 3. Pekinliği (certitude); 4. Yakınlığı (proximité), yani haz ve elemler bu niteliklerinin derecelerine göre bir değer kazanırlar. "Bu niteliklerin dereceleri bireylere göre değişir. Haz ve elemin bir de 'alanı' (uzam - etendue) vardır ki, bunların etkisi altına giren bireylerin sayısını teşkil eder. Bu niteliklerin bazıları terazinin bir gözünde ağır gelince, diğerleri hafiflemeye başlar" (adı geçen eser, cilt I, s. 77). Bir haz veya elem, 'verimli' (fecond) veya 'bol' olabilir. "Bir haz, hem haz, hem de elem doğurabildiği gibi, bazen bunlardan yalnız birini de doğurabilir. Elem de, hem haz ve elem veya yalnız bunlardan birini vücuda getirebilir". Bundan, ödevbilimin hesabının (calcule déontologie), verimlilik (fecondité) ve saflık gibi iki niteliği çıkar. Verimli ve bol bir haz, aynı cinsten bir hazzı doğurmak talihinde (chance) olandır. Bol bir elem, aynı cinsten bir elemi doğurmak talihinde olandır. Saf bir elem ise, haz doğurmamak talihinde olandır" (*Traité de Legislation*, cilt I, s. 58, 3. baskı, Dumond).

Elem doğuran hazlar 'kirli'dirler (impure). Bu nedenle Guyeau'nun dediği gibi, "Her hazzın yedi özelliği vardır. Bir aksiyonu diğer bir aksiyonla karşılaştırarak değerini mi belirtmek istiyorsunuz? Bundan kolay bir şey yoktur. Örneğin, siz sarhoşluğa karşı meyil duyuyorsunuz. Bentham, bundan ötürü, sizi utandırıcı, onur kırıcı, aslında fena olan bir aksiyonla suçlandırmaz. Belki, matematik bir görüşle zihin, zararlı olacağınızı gösterir. Fakat yeğinlik, yakınlık, pekinlik ve süreyi gözden kaçırmamak ve sarhoşlukla rekabet etmeyen bir sürü hazları da sayıp dökmek şartıyle. Eğer sarhoşluk hazzının süresi kısa ise, bu birinci, uygunsuzluktur. Bununla birlikte bu dört nitelik bakımından sarhoşluk faydalıdır. Bunu ahlâk bütçesinde kâr sütununa kaydeder. Fakat zarar sütununa bakarsak bolluk göremeyiz. Kirliliğe gelince, bu, en yüksek bir derecedir. Hesap (compte) sütununa girecek olursak: "1. Sağlığa zararlı olan sonuçlarıyle birlikte, rahatsızlıklar; 2. Hastalık getirmek ve bünyeyi zayıflatmak gibi olası (probable) sonuçlar; 3. Bu iki şeyin değeri ile orantılı zaman ve para kaybı; 4. Anne, çocuk, eş... vb. gibi bizim için aziz olanların ruhunda meydana getirdiği elem; 5. Sarhoşluğun rezilliğine yüklenen aşağılık ve başkalarında uyandırdığı kayda değer itibarsızlık; 6. Hukukla ilgili bir ceza tehlikesi ve buna arkadaşlık eden utanma ve örneğin, sarhoşluğun doğurduğu geçici delilik ve kanunun bunu cezalandırması gibi; 7. Sarhoş bir adamın işlemesi ihtimali bulunan bir cinayetin cezalanması; 8. İlerdeki bir hayatın cezaları korkusuyle oluşan işkence" (*Déontologie*, cilt I, s. 190). Şu halde sarhoşluk, Bentham'a göre, matematik bakımından fenadır ve olasılı zarar sütunu, sağladığı kâra oranla pek çoktur. Sarhoşluk, ticaret bakımından da fena bir vurgun olacaktır. "Çok pahalı, satın alınamayacak, yani sağladığı haz, 'çok pahalıya mal olacak'tır". Böylece her haz bir gelir, her elem bir gider ve zarar olmuş olur. Demek ki Bentham'ın ahlâkındaki amaç, insanlığa olabildiğince büyük haz ve olabildiğince az elem vermektir. O, bu ereğe ulaşabilmek için, kendi tezine uymayan tezleri eleştirir: Tüm zıt ahlâklar, otorite ahlâkıdırlar. Hiç biri sağlam ilke üzerine kurulmamıştır. Bentham, bunları ipsedixisme'e dönüştürür. (Yunanca 'ipse' üstat; 'dixit' söyledi demektir). Bu otorite sisteminin iki doktrini vardır: 1. Çilecilik (ascétisme); 2. Sempati. Birincisi, elem yaratan her şeyi mutluluk sayar ve haz getiren her eylemi de fena görür. Bentham'ın kurmak istediği ahlâka taban tabana zıt olan bu ahlâkın yıkılması lâzımdır.

Sempatiye gelince: Bentham buna vicdanı, ahlâk duyusunu (sens moral), doğal hukuku veya ahlâksal yükümü (obligation morale) benimseyen bütün ahlâkları sokar; ve son çözümlemede kendi formülüne ulaşmayan her ahlâkın, doğaya zıt, bilim dışı ve bu yüzden de hukuk dışı olduğunu iddia eder. Bentham, kendisine erdemden söz edilmesini istemez: "Er-

dem, der, kalabalık bir ailenin şefidir ki, üyelerini erdemler teşkil eder. Erdem, hayal gücüne, bir sürü ardılları izleyen bir anneyi sunar. O, aklın yarattığı bir varlıktır, dilin yetkin olmayışından doğmuş olan yapıntılı (fictive) bir kendiliktir (entité). "En doğru erdem ise, Bentham'a göre, hazları en fazla çoğaltan ve elemi en çok azaltandır. Bu ise, mutluluğu en çok paylaştırandır. Erdem, tedbirli bir vekilharç gibidir ki; peşin alışveriş yapar ve çıkarlarını (interêts) biriktirir. "Görünüşte fayda sağlamayan her hizmeti kaldırdığı için bencil (egoiste) gibi görünen bu ahlâk, gerçekte, bireysel mutluluğu istediği için hiç de bencil değildir. Bir insan, olabilen en büyük mutluluğa ulaşmak için nasıl hareket etmelidir? Bu hareketin evvelâ erdemli olması lâzımdır. Erdemi doğrudan doğruya tanımlamaktaki zorluk, onu ancak kendisinden çıkan durumlar aracılığıyle açıklamaya sevk eder. Uygun görülen, beğenilen bir durum, bir alışkanlık, bir edim için, erdemli bir aksiyon, erdemli bir durum denilir. Fakat bu hareketin beğenilmesi ne demektir? "Beğenmek (approbation), mutluluğu artıran bir aksiyon yönsemesiyle belirir. Beğenmemek (desapprobbation) ise, mutluluğu azaltan bir aksiyonla belli olur" (adı geçen eser, cilt I, s. 169). Bununla birlikte, erdemin ölçüsü, beğenmek değildir, "Ne kadar küçük olursa olsun, içinde hiç kötülük bulunmayan ve en küçük bir mutluluğa sahip olan gönüllerde, zorunlu olarak apaçık bir erdem bulunmasa bile, beğenme mevcut olabilir. Erdem, toplu bir mutluluğu kazandıran bir çaba (effort) ve bir engeli yenmekte saklıdır. Gerçekten, âlemde birçok iyilikler vardır ki, hiç bir erdemin ürünü değildirler. Fakat, mutluluğun kesin bir artışı olmayan yerde hiç bir erdem yoktur" (adı geçen eser, cilt I, s. 170). Şu halde erdemi ille (mutlaka) tanımlamak gerekiyorsa, bir miktar mutluluğu oluşturan ve bu mutluluğu tadanın bir çabasına mal olan bir edim erdemlidir diyebiliriz. Hazır bir mutluluğu hemen kazanmış olmak, erdem değildir. Çünkü, bu bir düşüncenin veya bir çabanın ürünü değildir. Şu halde, erdemin bulunabilmesi için, biri çok büyük, diğeri çok küçük bir hazzın bulunması gerektir. En küçük haz, yakınlıkla büyür, en büyük haz ise, kendinden uzaklaşmakla azalır. Böyle durumlarda erdem, hazır bir meyli, uzaklaşmış, kişisel bir sevince feda etmek demek olur. Fakat insan, sosyal bir varlıktır. Onun özel mutluluğu, genel mutluluğun tamamlayıcı bir parçası, neden ve sonucudur. Kendisine büyük bir mutluluğu sağlamak için, başkalarının faydalarına hizmet ederek kendi hazzının bir parçasını feda etmesi lâzımdır. Bu halde bile artan bir mutluluğu elde etmek için bir çaba vardır. Öyleyse, erdem de vardır. Bundan pek basit ve akılsal olan iki erdem çeşidi çıkar: 1. Tedbir (prudence); 2. İyilikçilik (bienveillance).

Bunlardan birincisinin konusu, yalnız kendi mutluluğumuzdur ki, başkalarının mutluluğu ile ilgisi yoktur. Diğeri ise, kendi mutluluğumuzu başkalarının mutluluğuna aracı yapmak suretiyle elde etmek gibi bir amaca sahiptir. Bu ikincinin zaferi, kişisel menfaat, tembellik, tasasızlık, kendini büyük görmek, övünmek gibi iyilikçiliği yutan durumlardan kurtulmakla olabilir. Yani, yarışım, soğumak (antipathie) gibi durumlardan kurtulmak şarttır. Bununla birlikte insan mutluluğunun ilerlemesine neden olan da tedbirdir. "Servetlerin, yaşama araçlarının elden ele geçmesi, fazla üretim, yalnız başkalarının mutluluğu için yapılan şeyler olsaydı, kendimiz için yapacağımızın tümüne oranla pek az olurdu. Şu halde insan, başkalarının mutluluğunu kendininkinden fazla sevebilseydi çok uğursuz sonuçlar doğardı". Öyleyse herkesin, her şeyden önce, kendini mutlu etmeye çalışması gerektir. Bu, iyilikçiliğin emirlerine hiç de aykırı değildir. "Bir adamın herhangi birine bir miktar mutluluk kazandırmak için, kendi mutluluğunun büyük bir parçasından vazgeçmesi, erdem değil, delilik olur. Bu, edimsel (effective) bir iyilikçilik değil, yanlış bir hesaptır" (adı geçen eser, cilt I, s. 230-231).

İrademizle hayatımızı verecek kadar yaptığımız fedakârlıklar, büyük ve yüce kuralların faydacı ahlâktaki değeri nedir? Faydacılık, bu çeşit hareketleri beğenir ve açıklar: Genel mutluluğun miktarı, fedakârlıktan ayrılmayan ıstırap oranında artacak olursa, ahlâk bakımından değerli olur. Zira Bentham'a göre de, kahramanlar ve şehitlerin yaşamaktan daha güçlü bir haz duymalarının esenlik ve mutluluğunu sağlamak, insanın kendisi için ölmez bir onur kazanması demektir. Bentham, ahlâksal yaptırımları (senction), "nitelikleri ve kaynakları" bakımından sınıflar. Bunlar, "Kaynakları bakımından, öğretsel, sosyal, ahlâksal, siyasal, dinsel olurlar. Nitelikleri bakımından da, elem vermek veya hazdan mahrum etmek gibi cezalandırıcı olurlar. Yahut da, haz vermek ve elemden korumak gibi mükâfatlandırıcı olurlar". "Bir ulus ne kadar aydınlanmış olursa, orada ahlâksal yaptırım gücü o oranda büyük olur".

Bu geniş çözümlemeyi özetleyecek olursak, şu sonuca ulaşırız: Haz iyidir, elem kötüdür; ve insan olabildiği kadar büyük bir hazzı, olabildiği kadar küçük miktarda bir elemle birlikte aramaya mecburdur. Yalnız bu işte, haz ve elemin şiddet, süre, kesinlik, yakınlık saha-

larıyle saflık ve bolluğunu hesap etmek lâzımdır. "Bize şu dakikada haz vadeden bir aksiyon, mensup olduğumuz topluluktan gelen hazları bozabilir. Bazen bunun aksi de olabilir. Bu takdirde durumumuzu belirtmek için menfaatimizden başka bir kriter yoktur". Bireysel menfaat, genel menfaate zıt olmakla birlikte, tümel ile tikel ve nedenle sonuç arasındaki ilgi gibi, bunlar arasında da bir bağlılaşma vardır. Yani, insan kendi mutluluk ve menfaatini başkalarının mutluluk ve menfaatiyle uzlaştırmaya zorunludur. Burada Bentham, insanlığı seven (philantrope) bir kişi olur.

Bentham'ın en yüksek mutluluk derecesini belirtmek için teklif ettiği kanun şudur:

"O suretle hareket et ki, gidişin olabildiği kadar büyük bir mutluluğu ve olabildiği kadar küçük bir felâketi, yalnız kendin için değil, fakat diğer insanlar için veya olabildiği kadar çok sayıda insanlar için husule getirsin; ve bu hesaptan, en âciz hayvanlar kadar bütün duygulu yaratıklar da dışarda kalmasın".

Bentham, bir ahlâkçı sıfatıyle gözlerini bireysel mutluluğa değil, genel mutluluğa çevirmiş olmasına rağmen, bireysel menfaatlerin bu genel mutluluk planı üzerinde ne kadar üstün bir kriter olduğunu yeis içinde anlamış görünür. Bu, entrikalı bir ahlâk görüşüdür ki, burada yüksek nicelikte yüksek mutluluk formülü, mutlulukların paylaşılmasında, kendi menfaatlerimizden hiç bir fedakârlık yapmamayı emreden bir doğa kanununu ifşa ve itiraf etmektedir. Bentham, kurduğu mutluluk formülüne, intiharı da eklemiştir. Ona göre intihar, bir iyiliktir. Bize İsa'yı örnek göstererek: "Onun hareketi de gösteriyor ki, der, birçok durumlarda intihar, meşrudur" (adı geçen eser, cilt I. s. 98).

Bentham, hukuk sorunlarında yapmak istediği evrim dolayısıyledir ki, ahlâk felsefesiyle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle onda, ahlâkla hukuk birbirine bağlı bir tek problem gibi görünür. Şüphesiz ki, Bentham'a göre, ahlâkla hukuk aynı alana sahip değildir. Ahlâk, gerek özel ve gerekse genel olan bütün beşerî aksiyonlara uygulanabilir. Hukuk ise, halkın iyiliğine faydalı olan bütün edimleri emri altına alamaz. Birçok zararlı aksiyonlar vardır ki, savunulması gerekmez. "Hukuk da ahlâkın bulunduğu merkezdedir. Fakat o, aynı çevreye sahip değildir" (*Traités de Législ.*, cilt I, s. 108). Bentham, bunlar arasındaki farkı da faydacı bir görüşle açıklar: Hukuk, emir ve yasakları için ceza yaptırımlarını öne sürmek zorundadır; çok kez bu cezalar, yapılmış olan suçtan daha büyük bir fenalığı doğurmak tehlikesine sahiptir. Örneğin, sefahati yasak edip suçlularını takip etme işinde olduğu gibi, ki yurttaşın özel hayatını çekilmez bir duruma getirir ve esasen de kanun, bunun önüne geçemez. Zaten bazı suçların da tanımlanması imkânsızdır. Hainlik, nankörlük, sertlik... vb. gibi. Kanun, bunları cezalandırmak isterken birtakım masumlara saldırmış olur ki, bu da yapılan suçtan daha büyük bir fenalık yapmak demektir. Oysaki, kanun yapıcılarının (législateur) amacı da, olabildiği kadar büyük sayıda, olabildiği kadar büyük bir mutluluğu sağlamaktır. Bu gerçeği bilmeyen birçok kanun yapıcılar, prensler ve meclisler yanlış yola saparlar. Bunların bir kısmı, millî servetin gelişmesi, bir kısmı onuru, bir kısmı da siyasal özgürlüğü sağlama amacını güderler. Bunlar ise, kendilerinden bir erek değildirler; belki, halka sağladıkları mutluluk oranında değerlenen vasıtalardır. Öyleyse kanun yapıcılarının bu yüce amaca ulaşabilmeleri için, faydacı hesabı kullanmaları gerektir. Kanunsuz toplum olamaz. Kanun, toplum varlığının şartıdır. Bunun içindir ki o, halk mutluluğunun birinci nedenidir. Daha açık bir deyimle, kanun, olabildiği kadar; geçimi, bolluğu, eşitliği, asayişi korumak suretiyle genel mutluluğu korumuş olur. Bu dört iyilik, kanunun meyletmesi gereken ikinci amaçlarıdır. Bunların toplamı, genel mutluluğu teşkil eder. Bunlar, her zaman uzlaştırılamazlar. Bunun biri, diğerini kaldırdığı takdirde, faydacı hesabın araya girmesi, büyük iyilik için feda edilebilecek olan en küçük iyiliğin hangisi olacağını belirtmesi lâzımdır. Örneğin, kişisel özgürlüğün bazen genel asayiş ve emniyet için feda edildiği gibi. Bentham, sistemini sırayla bu dört iyiliğe uygular. Sosyalizm ve komünizmin bir iyilik olmadığını ispat edecek biçimde düşünür; ve kanunla mülkiyet arasında öyle sıkı bir ilgi görür ki, "bunların birlikte doğduğunu ve birlikte ölecekleri"ni iddia eder. "Kaunlardan önce hiç bir mülkiyet yoktu, kanunları kaldırırsanız, bütün mülkiyetler de sona erer" (adı geçen eser, cilt I, s. 198). Faydacılık hesabını evlenme, kölelik... gibi sosyal konulara da uygular; ve bütün düşüncelerinde genel fayda ve mutluluğu sağlamak için özel ve bireysel hak ve mutluluklardan fedakârlık yapar. Fakat bu faydacı hesabın en faydalı uygulama alanını ceza hukuku teşkil eder. Ona göre ceza, meşrudur. Zira, faydalıdır. Yalnız bu işte, içgüdü, görenek ve peşin yargılara bağlanmanın zararlı olduğuna inanır. Bu zararları sınıflar. Ve kanun yapıcının adalet ve iyilik adına düştüğü yanılmaları gösterir; cezanın amaç ve gideri (dépense) hakkındaki düşüncelerini şu üç özdeyişe dönüştürebiliriz:

1. Tasarlanması kolay bir cezaya eşit olan her şeyi, bundan daha az olan bir şeye tercih etmelidir.

2. Hafızada sürekli bir surette kalabilecek olanı, unutulmaya mahkûm olana tercih etmelidir.

3. Gerçekte olmaktan çok, görünüşte büyük veya daha büyük olan, görünüşten çok, gerçekte pek büyük olandan daha değerlidir (*Théorie des Peines et des Recompenses,* cilt I, s. 21-22).

Bu, dövmekten çok, korkutan bir hukuk sistemidir. Bentham, stoacılara rağmen ceza ile suçun orantılı olmasını ister ve bu orantıyı, faydacılık ilkesine göre altı noktaya dönüştürür; sayısı daha pek çok olan bu durumları ustaca çözümler (*Traités de Législation,* ch. X). Mükâfat hakkındaki görüşleri o kadar önemli değildir. Onun adalet kurumlarında istediği değişikliğin pratik ilkelerini de şöyle özetleyebiliriz:

1. Adaletin hiç kimse adına ve hesabına yapılmaması; 2. Her mahkeme, tümel olarak yetkili olmalıdır; 3. Mahkemede bir tek yargıcın bulunmasını adaleti sağlama bakımından çok yargıç bulundurmaya tercih etmelidir; 4. Mahkemeler de tatil olmamalıdır; 5. Yargıçlar azledilmemelidir; 6. Suçlandırma ve savunmanın âleniliği; 7. Avukatlık tekelinin kaldırılması; 8. millet meclislerinin yasama görevindeki garip alışkanlıkları uzun uzadıya anlatır; ve bunlara 'siyasî sofizm' ve 'anarşi sofizmi' (sophisme anarchique) adını verir. *Examen Critique des Diverses Declarations des Droits de l'Homme et du Citoyen* adlı eserinde parlamento mantığının garip safhaları incelenmiştir. Daha çok hukuku ilgilendiren diğer görüşlerini fazla inceleyecek değiliz. Gerçek olan şudur ki, faydacılık Bentham'ın elinde yetkinliğinin en yüksek derecesine çıkmıştır. Onun açık bıraktığı ve yanıldığı noktalar, Mackinstosh, James, St. Mill... gibi faydacılar tarafından biraz daha düzeltilmiştir.

Eserleri: *Defens of Usury* (Londra, 1787). Bu eser, *Défence de l'Usure* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1827); *Ahlâk ve Hukuk İlkelerine Giriş (Introdustion to the Principles of Morals and Legislation* (Londra, 1789, 1823, 2 cilt); *Traités de Législation Civile et Pénal* (Paris, 1802, 1820, 3 cilt); *Théorie des Peines et des Récompences* (Paris, 1812, 1826); *Tactique des Assemblées Délibérantes et des Sophismes* (Gêneve, 1816; Paris, 1822); *Déontologie ou Science de la Morale* (Aslı ölümünden sonra basılmıştır. B. Laroche, Fransızca çevirisi, Paris, 1834, 2 cilt); *Essay on Political Tactis* (Londra, 1791); *Pabopticon, or the Inspection-House* (Londra, 1791, 2 cilt); *Plan of Parlamenitary Reform* (Londra, 1817); *Elements of the art of Packing as Applied to Special Juries* (Londra, 1810); *Chrestomathia* (Londra, 1810, 2 cilt, *Tablolar*'la birlikte); *Traité des Preuves Judiciaires* (Paris, 3. baskı, 1826, 2 cilt); *Rationale of Judiciale Evidence* (Londra, 1827, 5 cilt); *De l'Organisation Judiciaire et de la Codification* (Paris, 1828).

Bentham, bütün yazılarını Bowring'e vasiyet etmişti. Bu zat da, onun eserlerini özenerek bastırmıştır ki, bütün diğer baskılarından güzeldir. Bunlar arasında Bentham'ın memuvarları ve mektupları da vardır (Edimbourg, 1838-1843; 2 cilt). Basılmamış olan eserlerinin müsveddeleri University College kitaplığında yirmi dört kasayı doldurmaktaydı. Onun eğitime, ekonomi, politika, yaşadığı çağ ve çevrenin büyük sosyal sorun ve kurumlarına dair de basılmış olan birçok eserleri vardır. Kitaplarının en önemlileri, Almanca, İspanyolca ve Rusçaya da çevrilmiştir.

Bkz. J. M. Guyeau, *La Morale Anglais Contemporaine* (Paris, 1879, s. I, 64, 202-226); Jouffroy, *Cours de Droit Naturel* (Paris, 1865, c. II, *Başlangıç.* XIV); M. E. Caro, *l'Examen Critiqué de la Morale Utilitaire* (Paris, 1875, s. 167-217); O. Kraus, *Zur Theorie des Wertes* (1902); Leslie Stephan, *The English Utilitariens* (Londra, 1900); Halvey Elie, *The Gronwith of Philosophie Radicalisme* (1949); Stephen Leslie, *The English Utilitarians* (cilt I, 1950).

BERACHYAH. XII. veya XIII. yüzyılın tanınmış Yahudi edip ve filozofu. Hayatı hakkında açık bir bilgimiz yoktur. Yahudi edebiyatına, *Mishle Shualim (Tilki Hikâyeleri)* adlı eseriyle büyük hizmetler yapmış olan Berachyah, bu eserini, Ezop, Talmud ve Hint masallarıyle süslemiş, İbranî üslubuna uygun orijinal manzumeler ve başarılı hikâyeler şeklinde yazmıştır. Felsefede ansiklopedik bir niteliğe sahip olan *Sefer Hahibbur (Derlenmiş Kitap)* adlı bir eser vermiştir. Onun bunda Saadia, Bahya İbn Pakuda, Salomon ibn Gabirul gibi düşünürlerin fikir ve felsefelerini geliştirdiği görülür. Bu eser, Yahudi felsefesine olduğu kadar da Fransız ve İngiliz edebiyatına etkiler yapmıştır. Berachyah'ın, Babil'deki Yahudi okulundan ve Hint bilginlerinden haberli olduğu tahmin edilmektedir.

BERARD, Fréderic. Fransız doktor ve filozofu. 8 aralık 1789'da Montpellier'de doğdu, 16 nisan 1828'de öldü. Hayatçılık (Vitalisme) Okulunun en seçkin taraftarlarındandır. 1811'de 'Doğal doktorluk' hakkındaki bir teziyle dikkati çeken Berard, mesleğine dair başarılı dersler verdikten sonra Paris'e gelerek *Dictionnaire des Sciences Médicales*'ı hazırlayanlara yardım etti. 1816'da Montpellier'ye tekrar gelerek teorik düşüncelerini herkese anlatmak amacıyle bir gazete çıkarmak istediyse de, bu işi başaramadı. Bunun üzerine, mensup olduğu okulun doktorluk doktrinlerini diğer okullarınkiyle

karşılaştıran eserin birinci cildini yayımladı (1819). Bunda kendi teorileriyle temel ödevini görmüş olan 'kafa ölçüsü' (craniometrie) bahsini kendisi yazmış ve bu sistemi eleştirmiştir. Bu eserde, diğer birçok önemli bahisleri de kendisi yazmıştır. Cabanis'in *Lettre sur les Causes Premiéres* adlı eserinin kopyası eline geçmiş ve bunu 1824'de birtakım notlar ekleyerek bastırmıştır. O, bu eserdeki notlarında, Cabanis'ı panteizme bağlı bir canlıcılıkla (animisme) suçlandırır. Maddî ve manevî münasebetleri bakımından güttüğü doktrini Maine de Birand beğenmemiş, onun, az çok Sthal gibi psikolojiyi fizyolojiyle karıştırdığını ileri sürmüştür. Berard'a göre ruh, organizmadan mutlak surette ayrı (distincte) ve saf (pure) bir manevî öz'dür. "Fakat o, organların içine sokulabilir" ve ruh, organlarda "hazırdır, organlarda duyar, organları faaliyete getirir". O, ruhu, diğer güçlerle görevdeş (synergie) olan bir güç diye tanımlar. Ruhun manevîliği hakkında verdiği kanıtlar yeni olmadıkları gibi, orijinal de değildirler. Onun doktrini, ne tamamıyle hayatçılığa, ne de canlıcılığa bağlıdır. İkisinin ortasında bilimsel bir tinselciliktir ki, Montpellier Okulunun tarihinde seçmeci (éclectique) bir yer tutar.

Doktorluğu ilgileyen diğer bazı eserlerinden başka: *Mémoire sur les Aventages Politiques et Scientifiques du Concoure en Génerale* (Paris, 1826); *Discoure les Améliorations Progressives de la Senté Publique par l'Influence de la Civilisation* (Montpellier ve Paris, 1826); *Lettres Posthume et Inedite de Cabanis à F., sur les Causes Première* (Paris, 1824). Ölümünden sonra H. Petiot, Berard hakkında *Historique de la vie et des Ouvrages de Berard* (Paris, 1830) adında bir eser yazmış ve başına Berard'ın *Esprit des Doctrines Medicales de Montpellier*'sini eklemiştir.

BERDJAJEW, Nicholai Alexandrowitsch. Rus filozofu. 1874'te Kiev'de doğdu, 1948'de Paris'te öldü. Askerî okulda öğreniminden sonra, çarın hassa alayında subay olarak çalışmış, fakat Marksçı düşünceleri yüzünden, 1893'te aktif bir sosyalist sayılarak tutuklanmış ve Rusya'nın kuzeyine sürülmüştür. 1905'te tekrar Batı Rusya'ya dönmüş, bu kez de, Saint-Sinod'u tahkir etme suçuyle itham edilmiş (1914), İkinci Dünya Savaşı sonlarında (1917), Rus İhtilâli başlayınca, Bolşevik hükümeti, 1920'de kendini tutuklamıştır. Politika sistemlerinde ve politik haklar konusunda sık sık değişen düşünceleriyle tanınmış olan Berdjajew, eserlerini türlü Avrupa dilleriyle yazmıştır. Bir sisteme bağlı olmadığı gibi, kendisinin de bir sistemi yoktur. Fakat felsefenin türlü konuları üzerinde ve daha çok tarih felsefesi ve insanlığın ilerlemesi sorunlarıyle, dolayısıyle ahlâkla da uğraşmıştır.



Eserleri: *Cinque Méditations sur l'Existence* (1936); *Le sens de l'Histoire* (1948); *Slavry and Freedoom* (1944); *Vom Sinn des Schaffens* (1916 ve 1927); *Der Sinn d. Geschichte* (1923 ve 1925); *Das Mit Telatter* (1924); *Wahrheit u Lige Comminismus* (1936); *Die Bestimmung des Menschen* (1931); *Ich u. d. Welt d. Objecte* (1933); *Des Menschen Schicksal I. d. Gegenwartigen Welt* (1934).

Bkz. Kremser, *N. Berdjajews Metaphys. Grundlagug der Geschischtsphilosophie* (1943); E. Poret, *N. Berdjajews U. d. Christil. Philosophie ih Rusoland* (1950).

BERENGER, Pierre. 999'da Toure'da doğmuş ve 1088'de ölmüş olan Fransız filozofu. Zengin ve seçkin bir ailedendir. Chartres'lı Fulbert'den serbest sanatlar (les artes liberaux) ve Tanrıbilim okumuş, 1039'dan itibaren birtakım rahiplik ödevleriyle uğraşmış ve Angers arşıdiyakr'ı (archidiacre) olmuştur. O dönemlerde Hıristiyanlığın önemli sorunlarından biri, şaraplı ekmek misterinin (sacrement eucharistie) niteliği sorunuydu. 860 yılına doğru ölen Paschase Radbert, "Kutsal ruh sayesinde ekmek ve şarap tözü, İsa'nın kan ve bedeninden yapılmıştır" düşüncesini okutuyordu. Buna tözdönüşümünü (transsubstantiation) teorisi denilir ki, bu Tanrıbilimciye göre bu mister, her şeye gücü yeten bir Tanrı inancını verir; ve bu Tanrı'nın iradesini, hiç bir doğal kural durduramaz, aynı zamanda duyularla (les sens) imana dayanan zihin birbirinden esaslı bir surette bağımsızdır. "Zira, görülen şeylerde zihin başka şeyleri; görüm ve işitim ise daha başka şeyleri yakalar". Berenger ise, ondan farklı olarak, ekmek ve şarap misterinin, Tanrısal misterin görünen bir işareti olduğunu kabul ediyor; fakat, ekmek ve şarabı, İsa'nın kan ve bedeniyle ilgili saymıyordu. O, din inançlarına karşı öyle bir durum aldı ki, yerine göre, kilise babalarına değer vermesine rağmen, imanından şüphe edildi. Çünkü Berenger, aynı zamanda kilise babalarının da sabit ve esaslı ilkelere dayanmadıklarını ve kutsal kitabın manevî yorumlamalara muhtaç olduğunu; sözün anlamı öldürdüğünü iddia edebilmişti. Saint-Si-

nod'un ve konseylerin de yanılabileceklerine inanan Berenger, yalnız gerçeğin yenilgiye uğratılamayacağını ve gerçeğin kutsal âlemde yeri 'Tanrı' ise, bu dünyada da 'Akıl' olduğunu hiç bir mucize veya iktidarın doğruyu yanlış ve yanlışı doğru yapamayacağını savundu. Bu suretle XI. yüzyıl aydınlanma dönemini açan bu filozoftur. Onu Bec manastırının üstpapazlarından Pavie'li Lanfrance çekemiyordu. Berenger, bu papaza karşı daha önce Scot Erigène'in de savunmuş olduğu düşünceyi, yani ekmek ve şarap misterinin sadece bir simgeden ibaret olduğunu ileri sürmüştü. 1050'de türlü Fransız şehirlerinin ruhanî konseyleri, kendisini bu düşüncelerinden ötürü mahkûm ettiler. Hatta Paris konseyi, Berenger'nin mallarına el koydu. Kendisini şiddetle savunmuş olan Berenger, fırtınanın hafiflemesi için düşüncesinden caydı ve beraat etti. Fakat, 1055'de Tours konseyi, onun yine eski düşüncesine dönmüş olmasından ötürü, kendisini mahkûm etti. Bu kez Roma konseyi önünde yine düşüncelerinden cayarak mahkûm olmaktan kurtulduysa da 1059'da tekrar takip olundu. 1078'de papa Gregoire VII. ın ayaklarına kapanarak eski düşüncelerinden vazgeçtiğini itiraf etti. Bu suretle yeniden affolundu. İki yıl sonra yine aynı suçla Bordeaux konseyi önünde son kez ve kesin olarak düşüncelerinden dönmüşse de, bazıları bu dönüşün içten olmadığını iddia ederler. Tarihçi Launoy, Berenger'nin gramer, felsefe ve leş falcılığında (nécromancie) bilgin ve usta olduğunu söyler. Berenger'nin öğrencilerinden Lavardine'li Hildebert, hocasının mezar taşı için yazdığı bir kitabede, onun tüm bilimleri içine alan bir dehaya sahip olduğunu ve şiir de yazdığını anlatır. Bazıları da, serbest sanatlar ve diyalektikte yüksek bir seviyeye ulaştığını, tarihçiler ise, onun tüm beşerî bilimlerin derinliklerine dalmış bir bilgin olduğunu yazarlar.

Zamanımıza dek gelen eserlerinden, kendisinin oldukça çeşitli ve XI. yüzyılda pek de bilinmeyen birtakım bilgilerle derinden uğraşmış bir kişi olduğunu anlıyoruz. Bir eserinde, beş kez Horace'dan söz etmesi, dine aykırı çalışmalarının bir işareti sayılmıştı. Eski Yunan eserlerini okuyanlardan çoğunda olduğu gibi, bu çeşit eserleri okuması Berenger'nin düşüncelerine de bağımsızlık verdi. Hayatı da bunu göstermektedir. O, din yetkisini tanıyordu, fakat, "şüphesiz gerçeği keşfetmek için aklın sonsuz bir surette üstün olduğu apaçık bir gerçek olduğu, saçmalamaksızın inkâr edilemezse de gerektikçe kutsal yetkileri de kullanmalıdır" (*De Sacra Coena*, s. 100) cümlelerini yazabilen Berenger'nin bu düşüncelerindeki doğruluğu, daha çok aydınlanmış yüzyılların filozofları da inkâr edemezler. O, diyalektikte atılgan bir zekâya sahipti. Tanrı'nın kendisi de diyalektikçiydi, diyerek İncil'den çıkarılmış bazı akıl yürütmeleri anlatmıştı. J. J. Ampère'in dediği gibi, tartışma hukukuna bundan daha üstün bir teminat verilemez. Berenger'nin genel durumu şudur: O, Scott Erigéne'i devam ettirmiş ve Abeilard'ı hazırlamıştır. Gerek deha, gerek etki itibarıyle bu ikisinden de geridir; ve diyalektiği onlar gibi iman konularına uygulamak suretiyle aldanmıştır. Teşebbüsünde yenilmiş olan beşerî zekâya faydalı sarsıntılar bırakmıştır.

Bazı küçük eserleri, Lanfrance'ın eserleri arasına serpilmiştir (Paris, 1648). Benediktinlerin koleksiyonlarında da bazı parçaları vardır. 1770'de Lessing, Brunswick kitaplığında Berenger'nin *De Sacra Coena* adlı eserinin yazma nüshasını bulmuş ve bunun bazı parçalarını *Berengaraus Turonensis* adıyle bastırmıştır. Fred Wischer, eserinin tamamını yayımlamıştır (Berlin, 1834).

Bkz. *Histoire Littéraire de France* (t. VIII); J.-J. Ampère, *Histoire Littéraire de France Avnt le XIIe siecle* (Et. Gilson, s. 234).

BERENGER, Pierre. XI. yüzyılda Poitier'de doğdu. Abeilard'ın öğrencisidir. Sens konseyinden sonra hocasının haklı olduğunu savunan *Apologétique* adında yarı ciddî, yarı eğlenceli bir eser yazmıştır ki, içinde ilkçağlardan, Hıristiyanlığa aykırı birçok şeyler naklettmiştir. Genel olarak kaba bir üslupla yazılmıştır. Eserde, konsey papazları, bir sefahat âleminin düzensizlikleri arasında, korku ve öç alma zoruyle bir mahkûmiyet kararı verdiklerini göstermektedir. Berenger'nin saldırışları daha çok hocasının hasmı olan Saint-Bernard'a karşıdır. Onun belâgatine itiraz eder; hatta dinliliğini bile inkâr eder. Bu hicviye, Berenger'nin gençlik eseridir ki, yalnız birinci bölümü yayımlanmıştır. Daha sonra rahip Menda'ya yazdığı bir mektupta, Abeilard'a yükletilen düşünceleri kabul ettiğini ve Saint-Bernard'ın kişiliğine saldırmak istediğini sanmamaları için kendini savunur ve der ki: "Isırdığımı itiraf ederim; fakat, dalıncın (contemplation) en yüksek mutluluğunu (béatitude) değil, filozofu, itirafçıyı değil, (yani, rahibi), yazarı ısırdım; niyete değil dile, kalbe değil kaleme hücum ettim". *Apologétique* de mektubu, Abeilard'ın eserlerinden ve Héloise'ın arkasından basıldığı gibi, gerek Ambroise'ın, gerek V. Cousin'ın bastırdığı Abeilard'ın eserlerine ekli olarak da çıkmıştır (Paris, 1614). Berenger'ye de, kilise hoşgörmezliğini yıkmaya çalışan özgür düşüncelilerden biri sayılabilir.

BERG, François. Alman filozofu. 1753'de Wurtembourg krallığında doğdu ve 1821'de öldü. Wurtembourg'da kilise tarihi profesörlüğü ve kilise müşavirliği yapmıştır. Schelling'in ateşli bir hasmıdır. Ona karşı, *Sextus veya Mutlak Bilgiye Dair* (1804) adı altında bir beşerî bilgi kitabı yazdı ki, Schelilng'in ikinci kez felsefe sahnesine çıkmasından önce savunduğu mutlak dogmacılığa bir şüpheci olarak hücum eder. Bu esere, yazarı bilinmeyen *Anti-Sextus* adlı bir eserle karşılık verildi. Daha sonra Berg, kendi gerçek sisteminin esaslarını, *Epicritique de la Philosophie (Felsefenin Gölge Eleştirisi)* (1805) adlı bir eserle yayımladı; bunda gerçeklik bilgisini elde etmek için tek aracın, düşünceye uygulanmış irade olduğunu, kendi deyimiyle 'mantıksal irade' olduğunu ileri sürer. Ona göre, felsefedeki yanılmaların biricik nedeni, aydınlatılması gereken sorun üzerinde anlaşmayı düşünmemiş olmaktır. Bu münasebetsizliğin çaresi, Kant'ın yapmak istediği gibi, felsefeye bir *Organon* vermektir. İşte bu son eseri, sözünü ettiği bu boşluğu doldurmak ve bu yeni yönteme uyarak, temel problemin olabildiği kadar her çözme biçimini, tüm zorluklara karşılık vermeye yetenekli (capable) olan bir tek çözme biçimini buluncaya dek sınamayı destekler. Zihinsel (intellectuel) olgular, bu problemin konusu olduğu sürece, deney, bilgi ve daha çok gerçeklik gibi üçlü bir bakımdan açıklanmış olmalıdır. Felsefede yeni bir yöntem arama teşebbüsü olmasına karşın, derinlik ve orijinallikten yoksun olduğu için, bu iddialar dikkati çekmeden kayboldular. Başka eseri yoktur.

BERGER, Johann-Erich von. Alman astronomi bilgin ve filozofu. Faaborg'da (Foinia adası) 1 eylül 1772'de doğdu ve 22 şubat 1833'de Kiel'de öldü. Az çok Schelling'ten ilham alan filozoflardandır. Kiel'de felsefe ve astronomi okuttu. Evvelâ türlü ahlâk ve politika konuları üzerinde çalıştı. Sonra tamamıyle felsefeyle uğraştı. Bazı orijinallikleri bulunan eserleri şunlardır: *Philosophiche Darstellung der Harmonie des Weltalls (Evren Sisteminin Felsefe Bakımından Açıklanması)* (Altona, 1808); *Ailgemeneine Grundzüge der Wissenschaft (Bilimin Genel Taslağı)* (Altona, 1817-1827). Dört cilt olan bu büyük eserin her cildi ayrı bir adla çıkmıştır: 1. *Analyse des Erkenntnissvermögens (Bilme Fakültesinin Çözümlemesi);* 2. *Zur Philos. Naturerkenntniss (Doğanın Felsefe Bakımından Bilinmesi);* 3. *Antropoloji ve Psikoloji;* 4. *Praktisch Philosophie (Ahlâk, Doğal Hukuk ve Din Felsefesine Dair).* Bunların hepsi konuları kadar da yazarının kişiliğini yansıtması bakımından ağır basan eserlerdir.

Bkz. H. Rathjen, *Joh. Erich von Bergers Leben.*, (Altonay, 1835, 1875).

BERGER, Johann (Gottried-Emmanuel). Pek seçkin Alman filozof ve Tanrıbilimcilerindendir. Yukarı Lusace'taki Ruhland'da 27 temmuz 1773'de doğdu; 29 mayıs 1803'de öldü. Hepsi Almanca olan eserleri, düşüncelerindeki özgürlük ve savunduğu ahlâk'ın yüksekliğiyle dikkati çekerler. Felsefeyi ilgilendiren kitaplarından başlıcaları şunlardır: *Dinin Felsefe Bakımından Bir Doktrinine Hizmet Edecek Özdeyişler* (Leibzig, 1796); *Dinler Felsefesinin Tarihi, yahut Tanrı ve Din Hakkında en Ünlü Filozoflar* (Berlin, 1800); *Dinler Tarihinin Felsefesine Dair Düşünceler* (5 cilt, Lubeck, 1797-1799).

BERGIER, Nicolas-Sylvestre. Fransız Tanrıbilimci, dilci ve Hıristiyanlığı övenlerdendir. 31 ocak 1718'de Darney'de (Lorraine) doğdu; 9 nisan 1790'da Paris'te öldü. Paris kilisesinde şanuvanlık (chanoine) yapmış, kral Louis XVI. nın hısımı, Besançon Akademisinde üye olmuştur. J. J. Rousseau ile XVII. yüzyılın diğer filozoflarına karşı Hıristiyanlık inançlarını ve Katolik geleneklerini şiddet ve başarıyla savunmuştur. Besançon kolejinde Tanrıbilim okutmuştur. *Hésiode*'u Fransızcaya çevirmiş; bazı derin ve geniş bilgilerle süslü eserler yazmıştır. Din ilhamlarından kurtulmuş olup, daha çok akla dayanan iki eserinde tam bir felsefe karakteri vardır:

1. *Le Deisme Réfuté par lui-même* (2 cilt, Paris, 1765, 1766, 1768; Besançon, 1825); 2. *Examen du Materialisme ou Réfutation du Systeme de la Nature* (2 cilt, Paris, 1771). Bunlardan birincisi, tamamıyle kişisel olup, J. J. Rousseau'ya karşı yapılmış bir reddiyedir. Askerî okullar için bir de *Principes Métaphysique* adlı eseri vardır. *Certitude des Preuves du Christianisme* (Paris, 1868; Avignon, 1821., 2 cilt). Bu eserine Voltaire bir broşürle alaylı şekilde karşılık vermiştir ki, adı şudur: *Conseils Raissonnables a un Théologien (Bir Tanrıbilimciye Akıllıca Öğütler); Dictionnaire Théologique* adındaki üç ciltlik eseri Liège ve Paris'te 1789'da. Toulouse'da 8 cilt ve 1818'de yine 8 cilt olarak ve bazı notlar eklenerek 1826-1828'de basılmıştır. O, Hıristiyan dinini, yorulmak bilmez bir gayret, cesaret ve güçle Voltaire'e, Helvétius, Burigny ve Fréret'ye karşı savunmuş ve övmüştür. Bu konudaki eserleri: *Apologie de la Religion Chret.* (2 cilt, 1769); *Traité Historique de Vraie Religion* (12 cilt, 1780).

Bergier, düşüncelerinin doğruluğundan çok, mantıksal silsilesi bakımından güçlü bir düşünür olmakla birlikte, anlatım tarzı belgin ve

çekici değildir. O, maddeciliğe karşı da şu eseri yazmıştır: *Examen du Materialisme* (2 cilt, 1771). Bizde İslâm din ve gerçeklerini, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyon* adlı eserin yazarı İsmail Fenni'nin savunmuş olduğu düşünce ve kullandığı bilimsel öğeler, Bergier'nin düşünce ve bilgilerinden üstündür; fakat ikisi de aynı mistik gayretle şahlanmışlardır. Bergier, filozofların insanları oldukları gibi değil, kendi hayal güçlerine göre, yani insanları olmadıkları biçimde ve öznel bir ruhla tasvir ettiklerinden, politika ve hükümet planlarında asla başarı gösteremediklerini de savunmuştur.

Çağımız Fransız felsefecilerinden aynı adı taşıyan bir Bergier daha vardır ki, bu zat, uygar toplum tarihine dair bir denemenin yazarı olan İskoçya filozofu, A. Furguson'un *Essay on the History of Civil Society* adlı eserini Fransızcaya çevirmiştir. Öteki eserleri de dahil olduğu halde, tüm kitaplarında düzen, açıklık, süreklilik varsa da, bilim için yararlanılacak seçkin bir şey yoktur. Bergier, farkında olmaksızın, dine dair düşüncelerinde, yaşadığı çağın düşüncelerinden kurtulamamış ve mezhep bakımında Angilicane kilisesine eğilmiş görünür.

BERGK, Jean-Adam. Alman filozofu. Prusya'da Mersebourg hükümetine bağlı Zeitz yakınlarında doğdu (1769); ve 1834'de Leipzig'de öldü. Daha çok felsefe ile hukukun münasebeti üzerinde çalışmış, fakat Kant'ın anlayışına uyan bir iki saf felsefe eseri yazmıştır. Hiç bir orijinalliği olmayan eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, XVIII. yüzyıl düşüncelerinin etkisinden kurtulamamıştır.

Eserleri: *Devletler ve Milletler Doğal Hukukuna Dair Araştırmalar* (Leipzig, 1796); *Kant'ın Hukuk Metafiziği İlkelerine Dair Mektuplar* (Leipzig, 1797); *Kant'ın Ahlâk Metafiziği İlkelerine Dair Düşünceler* (Leipzig, 1798); *Okuma Sanatı* (Iena, 1799); *Düşünme Sanatı* (Leipzig, 1802); *Filozoflaşma Sanatı* (Leipzig, 1805); *Ceza Hukuku Felsefesi* (Meisson, 1802); *Yaşama Teorisi* (Meisson, 1802); *Hayatı Uzatmanın Ruhsal Araçları* (Leipzig, 1804); *Hayvanların Ruhuna Dair Araştırmalar* (Leipzig, 1805); *Kadın Haklarının Savunulması* (Leipzig, 1829). Eğreti bir adla, din sorunlarını ilgileyen iki eseri daha vardır. Kendisi, Beccaria'nın *Suçlar ve Cezalar* (Leipzig, 1708) *adlı eserini de* Almancaya çevirmiştir.

BERGMANN, Julius. Alman filozofu. 1 nisan 1840'da Operdicke'de (Vestfalya) doğdu, 22 ağustos 1904'te Marburg'ta öldü. Bergmann, bu şehrin üniversitesinde profesördü. Felsefe tarihi, Alman ülkücülüğüne dair dikkate değer eserleri şunlardır: *Sein und Erkennen* (1880); *Die Grundprobleme d. Logik* (2. baskı, 1895); *Wolfs Lehren von Complementum Possibilitatis* (*Archiv für Sistematische Philosophie*, II, 1896); *Gesch. d. Philosophie* (2 cilt, 1892); *System des Objectiven Idealismus* (1903); *Fichte der Erzieher* (Leipzig, 2. baskı, 1924).

BERGSON, Henri. Fransız filozofu. 8 ekim 1859'da Paris'de doğdu ve 4 ocak 1941'de öldü. Musevî ve yabancı bir ailenin çocuğu olan Bergson, son çağın en büyük filozoflarındandır. Condorcet lisesinde güçlü bir klasik öğrenimden sonra 1877'de açılan bir genel retorik müsabakasında onur mükâfatını kazandı, daha o zamanlarda bile geniş bir hayal gücüne, orijinal ve kişisel düşüncelere sahip bulunuyordu. Aynı müsabakada matematik mükâfatını da kazanmıştı. Hocası Desboves, böyle bir öğrenciye sahip olduğu için övünüyordu. Pascal'la boy ölçüşecek kadar bu bilimde yetenek göstermişti. Fakat Bergson, matematik bilimleri "çok yorucu" buldu ve hayatını başka bir şeyle geçirmeye karar verdi. Matematik hocası, onun felsefeyle uğraşma kararını verdiğini öğrenince, bu hareketini bir delilik sayarak: "Sen bir matematikçi olabilirsin, asla filozof olamazsın!" demişti. Ecole Normale Superieure'e girdiği zaman, Léon Ollé-Laprune ve Emil Boutroux'yla karşılaştı. Bu hocalarından birincisi, taşkın bir Katolikti; imanını yitirmiş, pozitivizme, Renan ve H. Taine'e bağlı bir gençlik önünde ruhtan ve Tanrı'dan söz ediyordu. İkincisi ise, ince zekâsı ve asil düşünceleriyle felsefe doktrinlerine ciddiyetle sarılmıştı. Bu iki profesör de Bergson üzerinde önemli bir etki yaptılar. O zaman Bergson, Kant ve genel olarak Alman düşüncelerinden uzak olarak daha çok Stuart Mill ve Herbert Spencer'e daldı. Sonra maddecilikten ve mekanikçilikten hoşlandı. 1881'de felsefe agrejesi oldu. 1881'de Angers'de, 1889'a kadar da Paris'teki Rollen kolejinde, Henry IV. lisesinde felsefe hocalığı yaptı. 1900'e kadar Ecole Normale Superieure'de konferansçı ve nihayet bu tarihte College de France'a profesör oldu. 1901'den itibaren Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine, 1914'te Fransız Akademisine üye seçildi. Kendisinin okul arkadaşı olan René Doumic, onun Akademiye kabulü dolayısıyle verdiği söylevde, Bergson'un çocukluk ha-



yatından da bahsetmiş ve, "Siz daha o zamandan meşhurdunuz ve daima da meşhursunuz..." demişti. Aynı söylevinde, onu ilk kez görenlerin, belleğinde hayalinin yerleştiğini, uzun, kumral, biraz da sallanan varlığında ince bir çekim gücü bulunduğunu, yüksek alnı üstünde sık ve kumral saçlarının ortadan özenilerek ayrıldığını, düşünürlerle, aldanmayan insanlarda görülen bakışlarının perdeli, derine çekilmiş, içine doğru bükülmüş olduğunu, tevazu ve nezaketini gösteren az ve fakat açık ve etkili bir sesle konuştuğunu anlatmıştı.

Bergson, Birinci Dünya Savaşından sonra, Milletler Topluluğunun bilimsel işbirliği komisyonundaki dokuz üyeye başkan olmuşsa da, sağlık durumunun bozukluğu yüzünden istifa ederek inzivaya çekilmiştir. Bergson, 1938'de Nobel Armağanını da kazanmıştı.

Bergson'un şair ruhu, sembolik hayaller, mecazlar ve benzetmelerle süslü olan ince üslubu, insan şuurunu çözümlemekte gösterdiği üstün ve derin başarılı titizlik, felsefesine öyle estetik ve mistik bir renk vermiştir ki, böyle soyut ve bir sanatçı duyarlığıyle düşünmeye alışmamış olanları, onun anlaşılmaz bir düşünür olduğunu kabule mecbur etmiştir. Bununla birlikte Bergson, College de France'daki konferanslarında bir nota bile bakmaz, sık kaşlarının altında bir lamba gibi parlayan derin gözleriyle seyrettiği kadınlı erkekli, bilgin, filozof, genç yaşlı, yerli ve yabancı binlerce dinleyiciye nedenlilik, zaman fikri, insel kişilik, Plotin ve Descartes hakkındaki görüşlerini ahenkli bir sesle anlatır; onu anlamayanlar bile, bir âşık gibi, sesini işitmek ve kendisini görmek için uzak ülkelerden bu konferanslarına akın ederlerdi. Bergson, zihinciliğe (intellectualisme) hasım ve irrasyonalizme (irrationalisme) bağlı bir filozoftur ki, onun sistemine yarattığı yöntem dolayısıyle sezgicilik (intuitionisme) adı verilir. Boutroux, Maine de Biran ve Ravaisson gibi tinselcilerle W. James ve Héraclite'in onda önemli etkileri vardır.

A) *Bilgi ve yöntem:* Bergson'a göre incelenmesi gereken herhangi bir konunun bir 'kabuğu' ve bir de 'özü' vardır. Sağduyu ve dolayısıyle bilim, konunun yalnız dışıyle, kabuğuyle uğraşır. Zira, bunun bütün parçaları bircinstendir, bölünebilir, ölçülebilir; bu nedenden de süreksizdir ve görülebilir. Nitekim bilim, ancak görülebilen münasebetlerin kanunlarını bulmuştur. Bu kanunlar ise, birtakım mantıksal formüllerden başka bir şey değildirler. Bütün cisimlerin düşmesini bilmek, aynı cinsten olan bazı olay ve gerçeklerin ilerde de meydana geleceklerini önceden bilmek demek değildir. Şu halde gerçek, W. James'in de düşündüğü gibi, "Olmuş ve olmakta bulunan bir şeyin kopyası değil, belki olacak şeyi de bildiren, daha doğrusu olacak şeye karşı eylemlerimizi hazırlayan bir şeydir. Şu halde gerçek, geçmişte değil, gelecektedir". Bir konuyu böyle incelemek, benimsediğimiz görüş biçimine göre ifade ettiğimiz simgelere tâbidir. Bu nedenledir ki bu çeşit bilgiler, bağıntılıdırlar. Bu bilgi, zihinle elde edilebilir. Zira zihin, sathî şuurun eseridir. Bunu deneylerle toplum yaratır; lisanla düşünceye, yani toplum ve eyleme bağlı olduğu için, kişisel değildir. Bu, yapay (sunî) aletler yaratma fakültesidir. Bunun içindir ki, zihin bizi, sert cisimler ve madde âlemiyle münasebette bulundurur. Yani zihin, bitişikleri parçalara bölerek bitişik olmayan bir duruma getirir. Zira zihin, bir hayal gücü fakültesidir; maddeleri yaşanmış, somut, değişmez öğeler ve birtakım hayallerden oluşmuş kavramalar halinde parçalar ve devinimi tespit eder. Elea'lı Zenon'un devinimi inkâr edişi, Aşil'in kaplumbağaya ve okun hedefine ulaşamayacağı hakkındaki iddiasının gücü, devinimi bircinsten ve uzay gibi bölünebilen bir gerçeklik zannetmesinde ve bölmeye çalışmasında saklıdır. Oysaki, devinim, yeğin (intensif) bir edimdir (acte); veya bir niteliktir. Bir güç ve terakkidir. Demek ki o, içinde yol alınan uzayla devinimi karıştırmış ve bir noktadan diğer noktaya yapılan devinimin her parçasını ayıran fasıla gibi sonsuz bir surette bölünebildiğini zannetmiştir. Böyle bir düşünce, insanı, aralıkların hiç bir zaman aşılamayacağı sonucuna ulaştırır. Bilim, devinimden başladığı halde, devinimde, devinim olmayan bir şey görüyor ve 'şuurun dolaysız verilerinin' (les données immediates) niteliğini değiştiriyor; 'ruhsal süre' (durée psychologique) yerine, uzaylı ve uzamlı bir sembolü görmüş oluyor. Zira, pozitif bilim, eylem'in emri altında basit bir alettir. Bu bize, hayat, devinim ve ebedî oluştan ibaret olan gerçekliğin doğru bir bilgisini veremez. Bunun bir nedeni de, zihnin mekanik olarak çalışması, yüzeysel'i(sathî) ve görünen'i yakalayabilmesidir. Çünkü, bilimin amacı, imal etmektir; ve ancak bu niteliğiyledir ki insan, hayvanlardan farklı bir yaratıktır. Zihin, bütün açıklamalarında ve düşüncelerinde daha önce açıklanmış ve ileri sürülmüş düşüncelere dayandığı için mutlak gerçeği kavrayamaz. Şu halde, bilgimizin kaynağı, uzaydır. Eşya, uzay içinde gereksemelerimize göre her noktasından ayrı ayrı bölünebilir gibi görünür. Eşya ve varlıkların kendileri bölünebildiği halde gerçeklik bölünemez. Zihnimiz zaman hakkında da aynı yöntemi uygular. Zihnimiz, birbiri ardından gelen üç dört olayı, bir doğru üzerinde sıralanmış olan üç dört nokta gibi görür; yani zamanı, uzaylaştırır; ve olayları zaman içinde tanır; ve her

birini sürelere ayırır. Bunun içindir ki, olaysız bir zaman akışı olamaz. Zaman, şu an için uzaya çevrilmiş olur. Bu suretle geçmişte, halde ve gelecekte akıp giden mevcudiyetimizi anlarız. Zira, benliğimizi oluşturan (teşkil), "şuur, sürekli bir akış, sürekli bir değişme ve atılım (élan) kendinden gelen bir oluştur". Bu nedenle, zihnin üç görevi vardır: Araçlar imal etmek, âlemi uzay içinde birleştirmek, zamanda sürekliliği tasarlamak... Şu halde metafizik kurulamayacak mıdır? Yani insan, mutlak gerçeği elde edemez mi? Bergson, kesin ve mutlak bilginin elde edilebileceğine inanır. Kant'tan beri söylenegelen mutlak gerçekliği yakalamakta âciz olduğumuzu, bilgilerimizin duyarlık ve entellektin 'apriori' biçimleriyle şartlanmış bulunduğu düşüncesini yıkmak için, bu filozofu şiddetle eleştirir.

Bergson'a göre mutlak bilgi, yani konunun özü, hiç bir görüş biçimine ve noktasına göre olmayan ve hiç bir simgeye dayanmayan bilgidir. Bu bilgi, 'olabilir' (mümkün) ve 'mutlak' tır. Yani, bir konuyu olduğu gibi içinden yakalayan bilgi, 'mutlak'tır. Bu, bütün gerçekliğin bilgisi değildir; belki sınırlanmış bilgidir. Fakat relatif ile sınırlanmış bilgi aynı değildir. Relatif bilgi, konusunun tabiatını bozar, sınırlanmış bilgi ise, konusunun tabiatına dokunmaz. Sadece bir kısmını yakalayarak diğer kısmını terk eder. Bizim gerçek (réel) hakkındaki bilgimiz, olanaklıdır (possible); relatif değildir. Bununla birlikte, "sınırlardan, sınırsız bir surette geriye gidilebilir".

Öyleyse, bu sınırlanmış, fakat mutlak ve olabilir bilgiyi nasıl elde edeceğiz? Bunun fakültesi nedir? 'İçgüdü'dür. İçgüdünün kendisi, hayattır. Hayatın biçimi üzerinde yoğrulmuş ve bir biçim kazanmıştır. Zihin, her şeyi az çok mekanik bir surette açıkladığı ve onlar üzerinde yine mekanik olarak işlediği halde, içgüdü, organik olarak işler. İçgüdü, sempatidir; 'sezgi'dir. O, derinliğin hayatsal süreçlerini (processus) yakalar. Hayvanlarda yanılmayan ve ereğini algılamış (müdrik) gibi görünen bu sezgi, özümlenmiş olmaktan çok, yaşanmıştır. Eğer bu sempati genişleyebilirse, eğer içgüdü karşılıksız (hasbî) bir durum alabilirse ve kendi şuuruna sahip olabilirse, o zaman, kendi konusu hakkında konuşmaya ve bu konuyu sonsuz bir surette genişletmeye ve bizi hayatın derinliğine kavuşturmaya muvaffak olabilir. Bunun için filozofun da, bir sanatkâr gibi çalışması; yani, sadece sözcükler ve satırlar içinde değil, bunların yardımıyle ve estetik bir sempatiyle düşüncenin çalışma alışkanlığındaki yönleri değiştirmesi lâzımdır. Ancak bu suretledir ki, konunun derinliğindeki biricik ve ifade olunamazla bir anda tanışmamızı sağlayan bir çeşit zihinsel sempatiye kadar yükselmek için, gidimli (discursif) bilgi kurallarını aşabiliriz. Ancak böyle genişleyen ve karşılıksız çalışan bir içgüdü, eşyanın tâ içine, derinliğine girer ve bu suretle elde edilen karşılıksız bilgi, aynıyla eşyanın hayatını benimsediği için kesin olarak relatif değil, mutlak olur. Demek ki metafizik, sezgiyle kurulabilir. Anlaşılıyor ki zihin, ancak görünen bir âlemi algılayabilir. Asıl gerçek ise, doğanın zihnimize kapalı olan içyüzünde, özündedir. Bununla birlikte; zihin, mutlak'ı anlamaya çalışır, çözümlemeler yapar. Fakat bu iş gerçekte, zihnin değil, sezginindir. Sezgi, zihne değil, içgüdüye ait olan bir anlayış ve kavrayış gücüdür. Zira, içgüdü, gerçeğin kendisini yaşar. Yaşayan bir hayat olmak nedeniyle içgüdünün kendisi bir gerçekliktir. İçgüdü, canlı ve içtepili (impulsif) olan tabiatı sayesinde âlemin özüne sokulur. Bunun içindir ki, âlem, "İçgüdünün canlı bir gerçeği ile, sönük bir görünüşü" olmak üzere iki kısımdır. Esasen Bergson, felsefeyi, "Sezginin verdiklerine şuurlu ve düşünceli (müteemmil) bir dönüş" diye tanımlar *(Madde ve Hafıza)*.

Sezgi nedir? Sezgi, "Bir şeyin yalnız kendisine özgü ve tek, bu nedenden de anlatılamayan niteliğiyle kaynaşmak üzere o şeyin içerisine girmeyi sağlayan bir çeşit zihinsel sempati" demektir. Bunu, çözümlemeyle karıştırmamalıdır. Zira, "çözümleme, nesneyi, evvelce bilinen, yani hem bu nesnede, hem de başka nesnelerde müşterek olan öğelere dönüştürme işlemidir". Bergson, bunu anlatabilmek için zaman fikrine dair verdiği bir konferansta şu örneği anlatmıştır: "İngilizce telaffuz etmeyi öğrenmek istediğimi farz edelim. Bunu iki suretle başarabilirim; ya evvelce bildiğim Fransızca telaffuz işlemine (fonction) göre öğrenebilirim, bu takdirde, Fransız dilinin sesleri içinden İngilizce seslere eşdeğer olanları ararım. Fakat, bu dilde İngilizce ses hayalini sahiden (exacte) içine alan bir telaffuzu keşfedemem. Zira, sorun, 'father' sözcüğünün sonu ne 'eu' ve ne de 'a'dır. Bu, hiç bir Fransızca telaffuza da benzemez. Şu halde İngilizce telaffuzu hakkında relatif bir bilgim olacaktır; ve İngilizceyi Fransızca gibi ve Fransızcaya oranla, yani İngilizce olmayan bir şey gibi konuşacağım. Fakat ben, İngiliz çocuğunun yaptığı gibi, lisanın kendisini konuşmakla başlayabilirim. Yani, ayrıntılara sonradan yanaşmak üzere dilin içine girebilirim. Bu takdirde mutlak ve basit bilgiye sahip olurum; yani, İngilizceyi bir İngiliz gibi konuşurum". Demek ki, ona göre sezgi, bir şeyi, o şeyden olmayan bir şeye oranla kavramak değil, olduğu gibi toptan kendisini kavramak fakültesidir. Sezgi, tasarlama ve hayalden başka bir şey, içine doğmak veya ön-

ceden duyma dediğimiz duyguların üstünde bir zekâ fakültesidir; çözümleme ve bireşimi kendisinde olan bir ilham, bir kavrama, vahiy türünden bir anlayıştır. Bu olmadan deneyin verileri, yalnız madde üzerinde ve madde ile aramızdaki münasebet itibarıyle bir değer kazanabilirler. Beden gözü, deney yapıyor, kalp gözü ise, keşfediyor ve yaratıyor. Sezgi, bir özünlü (derunî) çabanın, bakmadan gören, tutmadan anlayan içrek (batınî) duyunun, özünlü şuurun, gerçek ve derin benliğin bir icra vasıtasıdır.

B) *Süre ve şuur:* Sezginin elde ettiği en doğru gerçeklik, 'saf süre'dir (durée pur). Evrenin genel hayatını algılayabilmek için ise, kendi hayatımızın duygusunu (şuurunu), dış âleme yüklemeliyiz. Bu ise, uzam haline getirilmiş zaman demektir. Zaman da, uzamlama, geçmiş ve geleceğin tasarlanması, yani uzaysız zaman demektir. Saf bir süreden ibaret olan içrek hayat ile dış uzam (etendue) alanı, birbirine zıt iki âlemdir. Bergson'da 'süre', tüm felsefenin dayandığı en orijinal temeldir. O, bunu şuuru çözümlemek suretiyle elde eder; şuur hal ile kaplanmış olmayıp, "geçmişin şimdiki hal içinde saklanma ve birikmesinden ve geleceğin önceliğinden (anticipation) ibaret olan bir hafızadır. Şuurun birinci işlemi, artık mevcut olmayanı saklamak ve henüz olmayanı da önceleştirmektir (anticipé). Edimsel olarak algıladığımız şey, iki kısımdan oluşmuş bulunan sürenin herhangi bir kalınlığından ibarettir: 1. Doğrudan doğruya geçmişimiz; 2. Doğrudan doğruya geleceğimiz... Biz bu geçmişe dayanır ve geleceğe eğiliriz. Böylece, şuur, mevcut olmuş olanla mevcut olacak olan arasında "bir bağlama çizgisi (trait-d'union), yani, geçmişle gelecek arasına atılmış bir köprüdür".

Bu suretle şuur, hem hafıza, hem de önceleştirme olarak kabul edildiği için, 'seçmek', hem şuurla anlamdaş olur, hem de şuur bu işi yapmış olur. Şuur, hayatla birlikte belirir; ve hayatsal bir işlemle görevlidir. Yani, eylemi aydınlatır ve yönetir. Onun rolü, "karar vermek"tir. Bunun içindir ki, şuur, ancak 'almak' (prendre) kararlarına sahip olan organizmalarda uyanır; ve onun şiddeti, gidişin az çok seçme ve sezgili kazancına göre değişir. Bundan, şuurun 'Özgürlük' olduğu sonucuna ulaşılır. Şuurun aydınlattığı hayat, "zorunluluğa şokulmuş ve zorunluluğu kendisine çevirmiş olan özgürlüktür".

Şuurun işlemlerini ifadeye yarayan yüklemlere gelince: Hafıza, önceden görüm (prévision) bir sözcükle, seçme ve özgürlük'tür. Fakat, şuurun işleminde bulunan doğayı göstermek lâzımdır. Yani, süre adı verilebilen şuur, ruhsal (psychique) atomlar tarzında farklı, birbirinden ayrılmış (isolé) ve bağımsız durumlara bölünemez. O, notaların birbirini çağırıp yekdiğeriyle kaynaştığı bir melodinin sürekliliği gibi bir birliktir. Bu, "hiç durmadan bir zenginleşme ve devamlı bir yenilik belirtisidir. Bu, bölünmez bir oluştur", bir 'ilerleme' dir. "Kendi kendisinin şuuruna sahip olan ve kendi kendini yaratan bir senfoni düşleyiniz; işte süreyi böyle kavramalıdır". Bu nedenle şuur, çözümlemeden kaçar; ve kendisinin parçalanıp bölünmesine izin vermez. Ne dil, ne de bilim, ona saldırmadan, onu bozmadan açıklayabilir. Bunlar, biçimi itibarıyle sentetik olan ve esas bakımından 'saf nitelik' (qualité pur) olan şuuru ifade edemez. Biz, ancak ruhsal olguların nedenlerini etkileriyle bilebiliriz. Bu takdirde de onlar, bize miktar ve yeğinlikle (şiddet) nitelenmiş gibi görünürler; ve onlara ölçülebilir miktarlarmış gibi muamele etmiş oluruz. Bergson'a göre, psikofiziğin yanılması da bundandır. Bu psikolojinin iddialarını şiddetle reddeden Bergson için, bir istek, tutku durumuna gelebilir; duygu niteliğini değiştirerek daha karmaşık (complex) bir hal alabilir. Çünkü bunlar, 'nitel bir ilerleme'dir. Oysaki, bilimin de katıldığı ve kamul duyunun (sens commun) yanılsaması (illusion), bu ilerlemeyi, bir miktar değişikliği gibi yorumlaması, bir şiddet artışı gibi tanımlamasındandır. Böylece, çağırışımcılığa (associationisme) da taraflı olmayan Bergson, içebakışı (introspection) bir başka yönden incelemiş olur.

C) *Özgürlük sorunu:* Özgürlük, şuurun doğrudan doğruya verdiklerindendir. Bütün dış gerçeklikleri ifade eden simgelerden kendimizi kurtararak kendi derinliğimize daldığımız zaman, bu derinlikte sezgi, şuurun canlı ve derin bir gerçekliğini yakalar ki, bu, 'özgürlük' tür. Zira biz, orada kendimizi doğrudan doğruya hissederiz. "Özgürlük demek, somut ben' in, şuur tarafından belirtilmiş olan, yani yapılmış olan edimle (acte) oranı demektir. Bu oran, tanımlanamaz. Çünkü biz, özgürüz. Gerçekte bir şey çözümlenebilir; fakat bir ilerleme, tanımlanamaz; uzam, parçalara ayrılabilir, fakat süre ayrılamaz. Bununla birlikte bunu, yapılmış olan bir edim yerine çözümlemeye devam edecek olursak, edimi yapmaya koyulmuş oluruz; ve ben'in faaliyeti herhangi bir tarzda dondurulmaya başlandığı zaman, kendiliğindenliğin (spontaneité) süredurum (inertie) halinde eridiği ve özgürlüğün zorunlulaştığı görülür". Şu halde, dürtüleri (mobiles) ve motifleri ben'in dışında olup, kendisi üzerine etki yapan ve sürükleyen güçler gibi göz önünde tutmalıdır. Haz, mutluluk, onur ve ödev dürtüleri, ben'den bağımsız değildirler. Yani, bir taraftan ben, diğer taraftan da dürtüler yoktur. Şuur, tamamlanmış bir şeydir ve top-

tan birdir. Bu dürtüleri, ben'de oluşturmuş olan yine ben'dir. Bu dürtülerin kendiliklerinden hiç bir anlam ve gücü yoktur. Bunlar, ancak ben ile olan ilişkilerine göre bir anlam ve güce sahiptirler. Bilmek fikri, bazılarında pek güçlü olduğu halde bir diğeri üzerinde hiç bir eylem yapamaz. Sarhoşluğa tutulan insan için içmek hazzı, daha çok yarlıktan (charité) hoşlanan bir veli için hiç bir zevk vermez. Bununla birilkte, dürtülerin oluşumuna (formation) girecek olursam, bunların ben dışında olmadıklarını görürüm. Onların ben'i, filan veya falan eyleme sürüklemeleri, gerçekte onlara değil, kendime itaat etmiş olmaklığımdandır. Dürtüler, iradeli edimin yönüne bir etki yaparlar. Fakat irade, daha önce bu dürtüler üzerine bir etki yapmıştır; ve onların etkileyebilmelerini sağlamıştır. Bir edim, ben'den türediği zaman, özgürdür; ve ben'i aksettirmesi veya daha tam olarak ifade etmesi oranında özgürdür. Zira, özgürlük, "büsbütün kendinin olmaktan ibarettir; ve kendi kendisiyle uygun olarak hareket etmektir". Bergson, bu özgürlüğü, filozofların ahlâksal özgürlüğüyle karıştırmaz. Zira, ona göre, filozofların anlattığı ahlâksal özgürlük, kişinin kendinden olmayan şey karşısındaki bağımsızlığıdır. Bergson'un anladığı özgürlük, daima ahlâksal bir karakter taşımayan, düşünceli olmaktan çok içgüdülü (insiyakî) olup, bütün bir ben'in sınırlı bir edimle olan münasebetidir. Aynı zamanda özgürlük, bir neticenin kendisini zorunlu olarak beliren bir nedene bağlılığı gibi, kendine bağlı olmaktan ibaret değildir; bu itibarla o, 'elindeliğe' (libre arbitre) benzer. Fakat, özgürlüğün elindelikten farkı vardır. Zira elindelik, "zamanın tabiatı üzerinde, ağır bir surette aldanmaksızın kavranamayan ve formül haline getirilemeyen iki eşit olabilirliği içine alır". Bunun içindir ki Bergson, "Ben, ahlâksal özgürlükle elindelik arasında bir aracı olan durum (position) buldum ki, der, bu aracı, bu iki sınırın ortasına yerleşmiştir. Fakat bu aracının, bu ikisiyle olan uzaklığı eşit değildir. Bununla birlikte benim anladığım özgürlük, birini benimsememi gerektirirse, elindeliği seçerim". Özgürlük, 'ruhsal nedenlilik'tir ki, fizik nedenlilikten farklıdır. Sonucun nedenden çıkarılamadığı ve nedenin sonucu taşımadığı gibi. Özgürlük de böyledir. Özet olarak özgürlük, ne mekanik bir kompozisyonun öğeleridir; ne de anlaşılması olanaksız olan yoktan bir yaratılıştır. Fakat, edimlerimizin özgür olabilmesi için bunların önceden görülmesi lâzımdır. Astronomik bir olayı önceden haber vermekle bir şuur halini haber vermek arasında hiç bir benzerlik yoktur. Birincisi, zamanı yoğunlaştırıp fasılaları atmak ve vukua gelmiş gibi farz etmekten ibarettir; ikincisi ise, yani ruhsal özgürlük, sürede gelişir; bu bakımdan da yoğunlaştırılamaz. O, uzaya yabancıdır, sayıdan kaçan ve ölçülemeyendir. Görülüyor ki Bergson'da, birkaç türlü özgürlük vardır: Ruhsal özgürlük, ahlâksal özgürlük, elindelik ve fiziksel özgürlük... Ki bunların birincisinden başkası determinizme bağlıdır.

Bergson'a göre, şuur halleri, miktarlar ve nitelikler değil, yeğinlikler ve niceliklerdir. Bilincin ölçülememesi bundandır. O, yalnız hissolunabilir; algılanabilir; ve zaman yeni bir akış halinde bulunan şuurumuzun değişmelerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle klasik olarak hareket, zaman ve uzayı bircinsten saymaktan doğar. Oysaki bunlar, somuttur ve bircinsten değildirler. Biz şuur hallerimizin değişme süreçlerini ve değişme fasılalarını sınırlayamayız. Şu halde şuurun akışı, hem süreksiz, hem de aralıksızdır. Şuurun iki tabakası vardır; biri, kabuğudur ki, akıl, zekâ ve bilim tabakasıdır. Bunda nedenlilik kanunları rol oynar. Burada özgürlükten çok determinizm vardır ve pasif renklerden yuğrulmuştur. Diğeri, derin ve öz şuur, yani 'temel ben' (le moi fondementale) tabakasıdır ki; bu kaynaşmadan ibarettir. Şuurun esası böyle bir kaynaşma olunca, onun ilerde alacağı renk ve biçimi önceden belirtemeyiz. Bunun içindir ki, şuurda geriye dönülemez ve ilerisi de belirtilemez. Bu ise, iradede determinizm olamaz ve özgürlüğü tasdik etmek gerektir, demektir. İşte bunun içindir ki Bergson'a göre özgürlük, iki hareket güdüsünden birini seçmek demektir ve özgürlük, "hareketli ve 'derin hayat'tır (la vie profond)".

Ç) *Ruh ve beden münasebeti:* Bergson, psikofizyolojik paralelizmin aleyhindedir. Ülkücülük (idéalisme) ve gerçekçiliği (réalisme) de eleştirir. Ona göre, ruhla beyin arasında bir paralellik kabul etmek yanlıştır. Olsa olsa beyin, yalnız sözcüklerin hafızasıyle ilgilidir. Tasarımlar, akıl yürütmeler, ruhun kendi güç ve kişiliğini oluşturan saf olaylardır. Bu nedenle, evreni yalnız kafatası içinde aramaktansa, ruhumuzun irade, duygunluk (sensibilité) ve zekâdan ibaret olan tümelliği içinde görmek daha doğrudur. Mademki ruhumuz, beden hayatının bir sonucu değildir; beyin faaliyeti, ruh faaliyetinin pek küçük bir kısmını ifade edebilir; bu nedenden kendi kendine olan, kesiksiz, bağımsız ve araçsız olarak sürekli akışına devam eden ruh, kendi evreninde bir âlemdir; ve bu âlemin gerçekleri yalnız deneylerle değil, sezgiyle keşfolunabilir. Bergson da, W. James gibi, ruhsal fakültelerin ancak kendi kişiliklerini korumak için var olduklarına ve en yüksek bir evrim derecesine kavuşan bir bey-

nin de, hiç olmazsa hayatı koruma gibi bir yaratılma amacına sahip olduğuna inandı. Ona göre insan, "sürekli bir şekilde devam eden canlı bir faaliyet sıralanmasıdır (silsile). Varlığımız, cismimizden ibaret değil, belki, cismimizin faaliyeti ve bu faaliyeti hazırlayan şuurlu olaylar ve kendi vasıtamızla meydana gelen olgulardan ibarettir. Bütün bunlar, bir insanın varlığını teşkil eder. İnsan ömrünün uzayıp giden akışı boyunca aralıksız devam eden bir temaşa ve icra silsilesidir. İnsan aynı çaba ve aynı amaçla nitelenmiş olan diğer insan ve varlıklarla, yalnız kendi mevcudiyetinin korunması için savaşır. Böyle savaşan insan, diğer bireylerin bir kısmını kendisine eşit, bir kısmını da kendilerinden yararlanmak için cansız bir madde gibi telakki eder. Bu nedenden tüm varlıklar, maksadımıza hizmet eden birer cansız vasıtadır. Bunları algılamak onuruyle bunlardan yararlanmak gücü, yalnız insanlarındır. Şu halde âlem, insan için bir amaç değil, bir araçtır. Demek oluyor ki, zihin, eşyada görülmüş olan yetenekleri, yararlanmaya lâyık bir duruma getirebilmek istidadır. Şey, bir vasıta olarak ele alınınca, örneğin bir soba, zihnimiz tarafından meydana getirilmiş bir vasıta kavramından ibarettir. Zira onun gerçeği saç iken, sobalıkla hiç bir ilgisi yoktu. Ona biçim ve varlık bağışlayan biziz. Şu halde, gerçeklik (réalité), cansız vasıtalarımızı teşkil eden bir eşya âlemidir. Bu âlemi tasarlamak için aradığımız dayanak, uzaydır. Bir şeyi uzaylı görmek, faaliyetimize bir yer hazırlamak demektir. Bunun içindir ki, bilgimizin kaynağı uzaydır.

Bergson, *Madde ve Hafıza* adlı eserinde araştırdığı bu ruh ve beden münasebeti sorununda, maddeyi hareket eden bir süreklilik saydığı için, bu hareketli sürekliliğin özünlü bir dinamikliğe muhtaç olduğunu belirtir. Fakat Newton ve Leibniz'in anladığı gibi değil. Bunlardan birincisi, bu dinamikliği ruha benzetir; ikincisi ise, bir çeşit cisimli özün atomculuğunu, ruhların bireyciliği (indvidualisme) ile karıştırır ve bizi metafizik atomculuğa ulaştırır. Bergson ise, tersine olarak, şuuru esaslı bir surette süreklilik sayar. Şuur, kendi üzerine birikmiş bir sürekliliktir; kendi kişisel merkezinde, kendi benliğinde, saf sürede, saf hafızada yoğunlaşmıştır. Böyle anlaşılmış bir ruha karşı, madde de bir sürekliliktir; devinimli, değişici ve aynı zamanda ruh gibi ebedî bir sürekliliktir. Descartes'ın metafiziğinde olduğu gibi, bunlar birbirine tamamıyle aykırı değildirler. Bunlar, ancak bilgi bakımından derin bir surette birbirinden farklıdırlar. Yalnız ruh, bedenden aşkın bir faaliyete sahiptir; ve iki çeşit hafıza vardır: 1. Otomat hafıza; 2. Asıl hafıza. Birincisi, şuurun kabuğuna aittir, mekaniktir ve alışkanlıkla vücuda gelir. İkincisi, hayal-hatıralarla dolu olan asıl şuura aittir ve şuurun esası hafızadır. Beyin, asıl hafıza için bir dayanak, bir sahne ödevini görür. Beyin, maddeyle hafıza arasındaki izlenimleri temin eden bir seçme aletidir. Uykuda bu faaliyet, ödevine son verir. Asıl hafıza, dinamik olduğundan, faaliyete başlar ve düş görürüz. Bunda eylem ve yarar tasası yoktur. Düşüncenin temeli, yalnız bu dinamik hafızadır. Özet olarak denebilir ki, beyin, bir şuur, düşünme ve duyma organı değildir, halin zorunluklarına uygulanmaya yarayan bir alettir. Öyleyse beyin, 'hayata dikkat organı'dır. Fakat, bu ruhsal hayat, beden hayatının bir sonucu olamaz demek değildir. Beden, ruh tarafından işe yaratılan bir hal gibi hareket eder. Bu ikisinin birbirine ayrılmaz bir surette bağlı olduğu tasarlanamaz. "Ölmezlik, deneysel olarak ispat edilemez. Fakat (x) bir zaman içinde ruhun artakalışının olabilirliğini ve zorunluluğunu deney alanına taşımak fazla bir şeydir. Beynin çalışması, şuurun toplamına karşı oluyorsa (tekabül), beyni ilgileyenle zihni ilgileyen arasında bir eşdeğerlik varsa, şuur, beynin kaderini takip edebilir; ve ölüm her şeyin sonu olmuş olur. Zaten deney de bunun aksini söylemiyor. Fakat, eğer zihinli hayat, beyinli hayatı aşıyorsa ve beyinde, şuurda olup biten şeylerin küçük bir parçasını harekete çeviriyorsa, ruhun ölümden sonra devamı, inkârdan çok tasdik lehine olur. Zira, ölümden sonra şuurun sona erdiğine dair tek kanıt, beden organlarının dağılmasından ibarettir. Bu ise hemen şuur toplamının bedene nazaran bağımsızlığı bir edim olunca, bu kanıtın da bir değeri kalmaz, demektir. "Nesneleri hareket ettirmekle görevli olan beden, bir eylem merkezidir; bir tasarımı yaratamaz" (*Madde ve Hafıza,* 4).

D) *Ruh ve Tanrı:* Bergson'un *Yaratıcı Evrim* adlı eseri dikkatle okunacak olursa, Lotte'un teminine göre, her sayfasında Tanrı düşüncesinin aktığı görülür; Bergson'a göre âlem, enerjilerin olağanüstü ve coşkun bir yayılmasıdır. Bu enerjinin kaynağını, "uzay dışı (extraspatial) bir süreçte aramak lâzımdır". Yani, düşüncenin kendi devinimi bile bize kendi cinsinden (sui generis) bir enerjiyi onaylamaya zorunlu kılar. Bu enerji, XVIII. yüzyıl filozoflarının haber verdiği sürekli yaratma (création continu) gibi ara vermeksizin ve kurumadan kendisini veren ve bütün diğerlerinden seçik (distinct) olan bir enerjidir". Bir küçük toz parçası nasıl ki bütün bir güneş sistemimizle dayanışmış bir durumda ise, ve onunla birlikte maddeliğin (matérialité) kendisi olan inişin (descent) bu bölünemez devinimi içinde sü-

rüklenirse, en adisinin en yükseğine ve hayatın başlangıçlarından bulunduğumuz zamana dek tüm organlaşmış varlıklarda, her yerde ve her zamanda, duygulu gözler için, madde ve devinimlerinin aksine olarak bölünemeyen tek bir içtepidir (impulsion). Bütün canlılar tutunurlar ve kendilerini korkunç bir itişe (poussé) terk ederler. Hayvan, dayanma noktasını bitkiden alır; insan, hayvanlık üzerinde ilerler; ve bütün insanlık, zaman ve uzay içinde, her birimizin çevresinde, önümüzde, arkamızda sürükleyici bir yük içinde bütün direnmeleri kırmaya istidatlı, bütün engelleri ve hatta belki de ölümü bile aşmaya yetenekli uçsuz bucaksız bir ordu halinde dörtnala ilerlemektedir. Bergson, Spinoza'nın panteizmi için, esere sıkıştırdığı bir eleştiride, bu filozofu, doğayı yokluk üzerine dayadığı için suçlandırır. Varlıktan daha önce bir yokluğun bulunması tamamıyle yanlıştır. "Özgür olarak hareket edecek ve emniyetle devam edecek olan bir mutlak hipotezinden daha dokunaklı (choquant) bir şey olamaz. Bu takdirde, 'mutlak', pek yakınımızda ve az çok da kendimizde meydana gelmiş olur".

Bergson, hayatın kaynağına kör bir mekaniklik değil, belki bir şuur ve hatta bir üst şuur (supra conscience) koymak lâzımdır, der. Bu eserde büyük bir hayatî atılımın (élan vital) pek açık, pek belgin bir tasdiki vardır. Fakat, esas itibarıyle 'yaratıcı evrim' bir biyoloji kitabı olduğundan, Tanrı'nın varoluşu hakkında ayrıntılı ve tam bir ispat yoktur. Kendisini bu hususta suçlu gören P. de Tonquédec'e yazdığı bir mektupta Bergson der ki: "Ben şimdilik eklenecek bir şey görmüyorum. Zira, anladığım biçimdeki felsefî yöntem kesinlikle (iç ve dış) deney üzerine işlenmiştir. Bu yöntemin dayandığı görgül (empirique) düşünceleri aşan herhangi bir neticeyi söylemeye müsaade etmez. Çalışmalarım felsefenin buraya kadar ilgisiz kalan zekâlara biraz güveniyorsa, bunun nedeni şudur: Bu, sadece kişisel bir düşüncedir ve özel yöntemle nesnelleşmeye elverişli olan bir kanıdır (conviction) ki, 'şuurun doğrudan doğruya verileri'nde teşhir edilen mülâhazalar, özgürlük olgusunu aydınlatmak sonucuna ulaşırlar. *Madde ve Hafıza* ise, ruhun gerçekliğini, elle tutulur bir duruma getirdiğini sanıyorum. *Yaratıcı Evrim* ise, yaratmayı bir olgu olarak sunar. Bütün bunlardan açıkça yaratıcı ve özgür, madde ve hayatın yaratıcısı olan bir Tanrı düşüncesi aşikâr bir surette kendisini gösterir. Ve yaratma çabası, hayat yönünde, türlerin evrimi ve beşerî kişiliklerin kurulmasıyle devam eder. Bu nedenle bütün bunlardan birciliğin (monisme) ve genel olarak panteizmin reddiyesi de kendisini gösterir. Fakat bu neticeleri daha belginletmek için ve bu konuda daha fazla bir şey söyleyebilmek için; büsbütün başka cinsten olan problemlere, ahlâksal problemlere yanaşmak lâzımdır". Höffding'e yazdığı bir mektupta da Bergson, Tanrı probleminden şöyle söz eder: "Bu probleme, çalışmalarımda gerçek olarak değinmiş değilim. Bunların birçok yıllardan beri daldığım ahlâksal problemlerden ayrılamayacağını sanırım. Yaratıcı evrimin ima ettiğiniz birkaç satırı da, pekiştirme taşı (pierres d'attente) olarak konmuştur". "Âlemde çalışıp duran bir sürekli yaratma gücü vardır ki, âlemin süregelen dokusunu yenileştirir. Evvelce görülmekten uzak kalmış olan bu sürekli yaratmaya insanın şuur hâsıl etmesi iyidir. Ve ahlâksal öğretim, bundan en verimli ve önemli ilkelerinden birini çıkarabilir. Gerçekte biz, herhangi bir doğal determinizme hizmet eden tutsaklar değiliz. Biz, büyük üstadın (Maître) eserine yardım etmek için çağırılmış olan üstatlara borçluyuz".

E) *Hayat:* Bu da olabilen gizlilikleriyle (virtualité) şuurun kendisidir. Biz bu hayatı, canlı varlıklar durumuna getirmek için uğraştığı madde içinde tanırız. Hayat, bu işi bir nokta üzerinde birdenbire boşalmaya istidatlı olan enerji sarnıçlarını (réservoires) biriktirmekle yapar. Biz bunu hayvansal türler arasında bir hayatsal atılım, daha tam bir hayata doğru atılım biçiminde tanırız. Bitkiler, hayvanlar ve insan arasında hayat, canlandırdığı maddeden kurtulmaya çabalar. Hayat, tüm dolgunluğuyle kendine sahip olmak için kendisini maddede yitirir. Bunun için iki vasıtayı kullanır: Biri, yetkin, fakat sıkı sıkıya sınırlanmış bir bilgi ile kendisini tespit için başaramayan 'içgüdü'. Diğeri de tersine olarak başarı gösteren 'zihin'dir. Çünkü zihin, ruhu maddeye uşaklık etmekten kurtarır ve daha yetkin bir sezgi için ruhu yedek (disponible) bir duruma getirir. Plotin'in deyimiyle zihin, din değiştirmeyi (conversion) hazırlayan bir tören alayıdır (procession). Bu hak dinine dönüş (ihtida), velilerde ve dervişlerde (mystiques) beliren dindir. Gerçekte içgüdü soyu (ligne), zarkanatlıların yetkin ve sabit toplumlarına ulaşır, ahlâkla din bu toplumlarda belirir.

Bergson'a göre, yükümlülük (mükellefiyet) duygusu, ahlâkın temelidir. Bu duygu başka türlü de yapabileceğimize dair olan bir inançla birleşir. Ahlâksal hareketlerin çoğuna daha önce alıştırıldığımız için, yaptığımız her ahlâksal harekette yükümlülüğü hissedemeyiz. Uğradığımız bazı engeller, bize bunu daha iyi hissettirirler. Yükümlülüğün kaynağı, sosyal yaşama ihtiyacıdır. Bu, bir zorunluktur. Yükümlülük, bir topluluğa bağlı olduğumuzun işaretidir. 'Kapalı' ve 'açık' olan iki toplum vardır.

Birincisi, hayvan topluluklarında olduğu gibi, bireyleri yalnız kendi zümresine bağlı olan topluluklardır. Burada ahlâk da kapalıdır; yani, yalnız bir zümrenin dayanışmasına bağlı olan ahlâktır ki, bunu insan birtakım alışkanlıklarla elde eder. Bu, âdeta işbölümünden doğan mekanik bağlılığın gerektirdiği bir ahlâktır. Fakat insan dehası, bu dar sınırları aşarak insanlık (humanité) hayaline doğru ilerler. Bu nedenle büyük ahlâkçılar, büyük sanatçılar gibi, yarattıkları yeni ve geniş iyilik ülküsünden duydukları heyecanı başkalarına geçirirler ve biz de, onun ülküsünü kendi içimizde duyarız; âdeta o heyecanı birlikte yaşarız. İşte açık toplum ve buna bağlı olan açık ahlâk, bu heyecana kaynaklık eden büyük ahlâkçıların eseridir. Demek ki, ahlâklılığın birinci kaynağı, sosyal yaşama ihtiyacının yarattığı bağdır; ikincisi ise, bu seçkin ve üstün kişilerin kendi içimizde ve çevremizde yarattıkları iyilik ülküsüdür. Bu iki kaynağın gerçek kökü de hayattır. Hayat, statik halindeyken kapalı ahlâkı yaratır; dinamik halindeyken de açık ahlâkı yaratır. Yani, hayat evriminin türlü atılımlarını fark edebilen seçkin insanlar, hayat akışını doğrudan doğruya sever ve mistik bir deneyle duydukları özel heyecanı başkalarına aktarmak isterler. Bu ruhların taşıdıkları 'geniş sevgi'yi başka türlü açıklayamayız.

Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı (1932) adlı eserinin konusu budur. Onun esaslı teması, bağlı bulunduğumuz toplum zümresinden ve bir tüzük gibi belgin olan ahlâksal yükümlülükle kahraman ve veli ahlâkı, Sokrat ve Isais ahlâkı, insanın kardeşlik ve haklarının ahlâkıyle olan karşıolumudur (opposition). Bu ikinci ahlâkta, birincinin basit bir gelişmesini görmek doğru değildir. Yani, âdeta doğal, kapalı ve aralarında düşmanlık bulunan, arı toplumlarındaki gibi tutucu (muhafazakâr) toplumların insanlık durumuna gelecek biçimde geliştiğini sanmak yanlıştır. Hayat, insana "efsaneci bir işlem (fonction fabulatrice)" vermek suretiyle yaratmış olduğu toplumları himaye ve muhafaza eder. Bu işler, sosyal bağlılığı kurtarmaktan başka rolü olmayan mitler ve ayinler (rites) dinini yaratır: Statik dinler, kapalı toplumlar ve "kapalı ruhlar" bu suretle doğarlar. Fakat, hayat, atılımını, büyük dervişlerin (mystiques) ruhundan almayacak olursa, değişmez biçimlere bürünürler. Bu dervişler, sezgiyle, peygamberler ve İsa'nın dini olan 'dinamik din'in temelindeki her şeyin kaynağına yükselirler. İnsanı, sosyal hayatın dar çemberinden kurtaran tüm içtepileri bu dinamik din doğurur.

Bergson'un 'ahlâk'ı, bir din felsefesidir ki, kaderci ve iyimser olmayan bir felsefe tarihiyle sona erer. Bu ahlâk, tehlike duygusuyle yoğrulmuş ve uygarlığımızın endüstri düşkünlüğünden doğacak felâketleri büyük bir açıklıkla hissetmiştir. O, 1920'de Oxford'da verdiği bir konferansta, ahlâksal ve bireysel sorumluluk üzerinde konuşmuştur. Ona göre insan, kendi kendisini aşmaya çalışmalıdır. Bütün maddîliklerin üstüne yükselmeye, ruhun en gerçek hayatını yaşamayı öğrenmeye çalışmak zorundadır. Bu nedenle insan, buna savaşla ve her an gergin bulunmayı gerektiren bütün bir iç gayretle ulaşabilir. İnsan, tinsel olarak ve sürekli bir şekilde kendini yapmak ve kendini bulmak için bazı biçimlerde kendisini yitirmek zorundadır. "O kimse yetkin bir yaratıcıdır ki, kendi içsel eylemleriyle, diğer insanların eylemlerini güçlendirmek ve âlicenap olarak âlicenaplık ocaklarını alevlendirmek yeteneğindedir. İyiliğin büyük insanları, daha çok kahramanlıklara, yeni yollarda erdeme kaymış olan basit ve icatçı insanlara, metafizik gerçeği ilham edenlerdir. Bunların, evrimin en yüksek tepesine ulaşmış olmaları boştur. Onlar, kaynaklara daha yakındırlar; ve gözlerimize, dipten gelen içtepileri duyulur duruma getirirler. Eğer biz, bir sezgi edimiyle (acte), hayatın kendi ilkesine kadar sokulmak istiyorsak, onları dikkatle göz önünde tutalım, onların hissettiklerini sempatik olarak hissetmeye çalışalım. Derinliklerin sırrını delmek için, çoğu kez tepeleri hedef tutmak lâzımdır. Arzın merkezinde olan ateş, volkanların tepesinde gözükür".

Bergson'un yazılarını anlamak güçtür. Bunlar, pek şairce ve yepyeni düşlerle doludur. O, eserlerinde kendi kendini düzelte düzelte gelişmiştir. Kendisini yorumlamakta üstat olanlardan J. Chevalier, *Madde ve Hafıza*'yı adamakıllı anlamış olmakla övünemeyeceğini söyler. *Şuurun Dolaysız Verileri* adındaki doktora tezini okurken ayırtmanlarından biri Bergson'a: "Sizi daima yakalayamadım. Fakat efendi, sizin kendi kendinizi anlamış olduğunuza inanmak hoşuma gidiyor" demişti.

Bergson'un kendisi de, sezgiyi yaşamanın tam kişisel bir şey olup, dilde alışılmış olan sözcüklerle ifade edilemeyeceğini söyler; ve der ki: "Her şey biricik ve tek bir nokta halinde saf sürede toplanır. Bu nokta, katıksız bir şeydir. O kadar şaşılacak denli katıksız ki, filozof, onu anlatmayı başaramaz. Bunun içindir ki, tüm hayatı boyunca anlaşılamadığını söyler". A. Binet'nin, Fransız liselerindeki felsefe öğretmenlerine Bergson'un düşüncelerine dair yaptığı bir anket dolayısıyle topladığı cevapları inceleyen Bergson, "Bana yükletilen bu teorilerde kendimden olan bir şey bulamadım. Bunları ben ne düşündüm, ne de okuttum. Ne-

rede, ne zaman, hangi koşullar altında bu şeyleri söylemişim, bilmem?" demişti.

Bazılarına göre Bergson, insan düşüncesini değiştirecek denli güçlü bir filozoftur. Onu Fransa'nın Descartes'dan ve Avrupa'nın Kant' tan sonraki filozoflarının en değerlisi sayanlar vardır. Leroy ve J. Chevalier, kendisini çok överler; bu ikinci bilgin, onun yüksek, şuurlu ve tedbirli yöntemine hayrandır. W. James, *Madde ve Hafıza* için, Berkeley'in *İlkeler*'ine ve Kant'ın *Eleştiriler*'ine eşittir, der; ve felsefe tartışmalarında bir dönem açtığını, Copernic' le eşdeğer olduğunu ileri sürer. *Yaratıcı Evrim*'i okuduktan sonra ise, "Bu Tanrısal görünüş karşısında, bana her şey solmuş göründü" der; ve bu çağdaş düşüncenin büyük değiştiricisini görecek kadar uzun bir ömür verdiği için Tanrı'ya şükreder. Bergson'un maddeciliğe kapılmış olan bazı düşünürleri, imana ve Tanrı'ya bağladığı da söylenir. Bununla birlikte, onun aleyhinde bulunanlar da vardır. Martain: "Bergsonculuğun bilgi ve gerçeği yıktığını, panteizmi yaydığını, yeniden kurmak iddiasında olduğunu, tinselci tezleriyle bütün gerçekliği boşalttığını; yeni felsefenin sadece Heraklite'in 'oluş' (devenir) felsefesini yenileştirmekten başka bir şey yapmadığını, felsefede bir çeşit zihinsel yıkımcılık (nihilisme intellectüel) ve dinde modernizm ve pragmacılığı yarattığı'nı ileri sürer. Frages, Bergson'un zihin hakkındaki düşüncelerini eleştirir; Couturat, sezgiyi zemmeder, Moisant, Bergson üslubunun parıltıları aleyhinde bulunur. Bütün pozitif bilimciler, onun yöntemini şuursuzluğa verdiği önem dolayısıyle görüşlerinin yeni biyoloji bakımından eskimiş ve yanlış olduğunu da ileri sürerler (F. Palhoriés, c. III, s. 339-372). J. Segond, Lotte, Péguy ile Madeleine Semer takma adıyle eser veren çağdaş mistiklerden Félix Klein ve Leroy, Bergson'dan fazlasıyle müteessir olmuşlardır.

Bergson'un eserlerine gelince: *Les Données Immédiates de la Conscience* (1889). Bu eser, *Şuurun Bilâvasıta Mutaları* adıyle H. Nimetullah tarafından Arap harfleriyle dilimize çevrilmiştir. *Matiére et Memoire* (1896); *L.Evolution Créatrice* (1907). Bu eser, *Yaratıcı Tekâmül* adıyle 2 cilt olarak Mustafa Şekip Tunç tarafından dilimize çevrilmiştir. *Le Rire* (1910). Bu eser de *Gülme* adıyle M. Ş. Tunç tarafından dilimize çevrildi. *Les Deux Sources de la Morale et de la Réligion* (1923). Bu eser, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adıyle Mehmet Emin Erişirgil, daha sonra da Mehmet Kara Hasan taraflarından dilimize çevrilmişlerdir. *Durée et Simultanéité* (1922); *L'Énergie Spirituelle* (1919). Bu eser de M. Ş. Tunç tarafından Arap harfleriyle dilimize çevrilmiştir.

Önemli bazı memuvarları da şunlardır: *Idée de Cause* (Paris, felsefe kongresinde, 1900); *Parallélisme Psychologique* (Genève, kongresi, 1906); *Sur L'intuition Philosophique* (Bologne kongresi, 1911). Ayrıca, *La Spacialité* (1882); *Extraits de Lucrèce* (1884); *Quid Aristoteles de Loco Sensérit* (doktora tezi, 1889); *Introduction à la Metaphysiqu* (1903); *Le Materialisme Actuel* (1913).

La Signification de la Guerre (1914); *La Philosophie Française* (1915); *Reflexion sur le Temps, L'espace et la vie* (1920); *La Pensée et le Mouvant* (1944); *Vie Intellectuelle* (1937) gibi bazı geniş makale ve konferansları da vardır. Bütün eserleri, 1911'den itibaren Almancaya ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiştir.

Bkz. H. Höffding, *La Philosophie de Bergson* (1916); J. Chevalier, *Bergson* (1925); Jankelévitch, *Bergson* (1931); J. Segond, *L'intuition Bergsonienne* (1913). Bergson'un etkisini gösteren şu eserler de bu yazarındır: *La Prière* (1911); *L'imagination* (1922). L. Leroy, *Une Philosophie Nouvelle: Henri Bergson;* E. Bréhier, P. Janet ile A. Seailles ve Palhoriès'in, H. Ziya Ülken'in *Felsefe Tarihleri;* T. L. Penido, *La Methode Intuitive de M. Bergson* (Paris, 1918); B. Mourgue, *Le Point de Vue Neuro - Biologique dans l'Oevre de Bergson et les Données Actuelles de la Science* (*Revue de Metaphysique et de Morale,* 1920, No. I); Thibouder, *Trente ans de vie Française. Le Bergsonisme* (2 cilt, Paris, 1923); A. Gresson, *Bergson sa viet son Oeuvre* (1941); P. Jurevis, *Henri Bergson, Eine in sein Philoso.* (1949); P. Valéry, *Les Études Bergsoniennes* (2 cilt, 1948-1949); J. Maritain, *La Phiolosophie Bergsonienne* (2. baskı, 1930); H. Ricket, *Die Philosophie des Lebens* (2. baskı, 1922); A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson* (1911); I. W. Alexander, *Bergson* (1957, İngilizce).

BERGSTRÂSSER, Arnold. Alman kültür tarihçisi ve sosyolog. 14.8.1896'da Darmstatt'da doğdu. 1935'de Heidelberg, 1954'de Freiburg Üniversitelerinde profesörlükle görevlendirildi.

Eserleri: *Staat und Wirtschaft Frankreich* (1935); *Sinn und Grenzen der Verstandigung Zwischen Nationen* (1930); *Goethe's Image of Man and Society* (1949); *Hofmannsthal und der Europäische Gedanke* (1951).

BERIGARD (ya da **Beauregard**), **Claude Guillermet, Seigneur de.** Daha çok İtalya'da ders vermiş olan Fransız filozofu. Moulins'de ya 1579 veya 1591'de oğmuştur. Ölüm tarihi üzerinde de birleşilmiş değildir. Bazılarına göre, 1664'de ölmüştür. Bazıları ise 1667'de, henüz Padoue'da ders vermekte olduğundan emindirler. Bréhier ise, 1578'de doğup 1663'te öldüğünü kaydeder. Aixe Akademisinde felsefe ve doktorluk öğrenmiş, sonra Fransa'nın kuzeyine gitmiş; Paris, Lyon ve Avignon'da öyle bir ün kazanmıştır ki, Floransa arşidükü, Pise Üniversitesinde bu iki bilimi okutması için kendi-

sine Padoue Üniversitesinde bir kürsü vermiştir. Berigard, Aristo boyunduruğundan kurtulmaya çalışan düşünürlerden biridir. İki önemli eseri vardır ki, adlarından da anlaşılacağı gibi, bunlardan biri, âlemin yeni sistemini eleştirir: *Dubitationes in Dialoges Galilori Proterroe Immobilitate* (1632). Bu eseri, Galilous Lincoeus takma adıyle yayımlanmıştır. Bu eser, Galilée'nin düşüncelerine karşı bir rediyedir.

İkinci eseri: *Cireulus Pisanus, Seu de Veterum et Peripatetica Philosophia Dialogique* (Udin, 1643-1647; Padoue, 1661). Bu kitabı, Tanrıbilimcileri öfkelendirmiş olmakla birlikte ünlü bir eserdir. Burada, Aristo'nun öğrencilerinden biriyle İyonya fizikçilerinden daha çok Anaximandre gibi düşünen birini tartıştırır. Bu nedenden, eser diyalog biçimindedir. Berigard, iki tarafın tezini karşılaştırır ve bunlar arasında şüpheci bir ruhla bocalar; bunlardan biri, kayrasız (sans providence) bir Tanrı'nın etkisiyle yaratır; diğeri, Anaxagore gibi, âlemi, sadece maddeşel öğelerin, atomların veya bircinsten öğelerin (homéoméries) etkisiyle yaratmış olur ki, bu takdirde Tanrı'nın varlığına da ihtiyaç kalmaz. Tennemann, *Felsefe Tarihi*'nde, Berigard'ın, daha eski doktrinlere karşı koymak ve bunların lehinde konuşmak suretiyle ustaca Aristo'nun kuyusunu kazmış olduğunu söyler. Zira o, Aristo'ya açıktan açığa saldıramazdı; çünkü, gezimcilik (peripatetisme) felsefesini okutmak resmî göreviydi. Aristo vesilesiyle ve onun adı altında, örneğin, gizli nedenler (causes auccultes) teorisi gibi, zamanının yanlış düşüncelerini eleştirir; bu çeşit teorileri, filozofların çıplaklıklarını, yani bilgisizliklerini örtmek için cüppelerinin deliklerine diktikleri yamalara benzetir. Fakat Berigard, aklın âcizliğine inandığı için, kişisel düşüncelerinde şüpheciliğin dışına çıkmaz; araya vahiy (révélation) girmeden ahlâkı ve dini ilgileyen hiç bir problemi çözemeyeceğimize, Tanrı'nın varlığını ve doğanın sırlarını kendi kendimize kavrayabilmemize yarayan bir fakülteden yoksun olduğumuza inanır (ikinci eseri, s. 24). Görünüşte kilise için uygun gibi olan bu protestolar, çağdaşları tarafından fena karşılanmadı. Berigard, İyonya Okuluna bağlı, seçmeci bir sistemin şüpheci çömezlerindendir. Fakat Aristo'yu okutan skolastiklerin düştükleri yanılmalara karşı kurnaz, fakat büyük bir özgürlükle baş kaldıranlardandır (Tennemann, cilt 2, s. 30 ve 70).

BERKELEY, Georges. Berkley ya da Berklay da denilir. Maddesizliği (immaterialisme) kuran İngiliz filozofu. İrlanda'nın doğal güzellikler bakımından en zengin bir bölgesi olan Kilkenney kontluğunda Thomestown yakınlarındaki Dysert şehrinde doğdu (12 mart 1685) ve 23 ocak 1753'te Oxfort'da öldü. Çok mutlu ve onurlu bir hayat geçirmekte olan ebeveyni, hısımlarından olan Lord Berkeley de Stratton'un arkasından 1670'de İrlanda'ya göç etmeye mecbur olmuşlardı. İlk öğrenimine Kilkenney'de başladı. Daha on yaşındayken bu şehir kolejinin ikinci sınıfındaydı. On beş yaşında Trinity Kolejinde ve Dublin Üniversitesinde öğrenimini tamamladı. O zaman, buradaki öğretim temelini Boyle, Locke ve Newton'un yazıları teşkil ediyordu. Descartes'ın *Meditations* adlı eserini İngilizceye çevirmiş. Malebranche'ın ve Leibniz'in eserlerini de bu üniversitede tanımıştır. Bu arada asıl çarpışan Newton'un doğa felsefesiyle Descartes'ın felsefesiydi. Berkeley, bu yepyeni düşünce hareketleri arasında yetişti; ve hatta skolastik ilkelerine karşı biçimsel bir muhalif sıfatıyle bu hareketlere karışmış oldu. 1707'de parlak bir imtihandan sonra 'sanatlar üstadı' diplomasını aldı ve aynı yılda matematik bilimlere dair iki Latince deneme yayımladı. Bunların üstünde yazar adı yoktur. Daha çocukluğunda büyük bir yetenek göstermiş olan Berkeley'i arkadaşı Swift, Lord Berkeley'e: "Mylord, işte ailenizden bir genç, senyörlüğünüze, onun akrabası olmanızdan çok, kendisinin akrabanız olması büyük bir onurdur diyebilirim" sözleriyle tanıştırdığı söylenir ki Berkeley, böyle bir değerde olduğunu yaşam ve eserleriyle ispat etti. O, daha çok gençken felsefenin esaslarını çizmiş bulunuyor; eğer felsefe ve bilim, diyordu, anlamsız soyutlamalarından ve karanlık terimlerinden kurtulacak olursa, inanma çatışkısı (antinomi) kaybolacaktır, diyor ve insanları deneye ve araçsız sezgiye yükseltmeye çalışıyordu. Henüz 24 yaşındayken, *New Theorie of Vision (Bir Yeni Görüm Teorisine Dair Deneme)* si çıktı. Çok genç olmasına rağmen ve hatta yanıldığı bazı noktalar da bulunduğu halde, yüksek bir metafizik değeri olan ve o zamandan beri bilimin geniş ölçüde onayladığı bazı gerçekleri, bu eserinde yeni bir sisteme temel olacak biçimde tespit edebilmişti. 1710'da *Principles of Knowledge (Bilginin İlkeleri)* adındaki eserini yayımladı. Bu esnada Protestan kilisesinde önemli bir yer almış bulunuyordu. Londra'ya yaptığı ilk seyahatinde, Swift, Pope ve Addison gibi



büyük zekâlarla tanıştı. *The Gaurdion* dergisinde özgür düşüncelilerle savaştı. Burada biraz çocukça hücumlarda bulundu; örneğin, "Ölmezliğe inanmaktansa, bir istiridye olmayı yeğ tutarım" diyordu. 1713'de *Dialogues Between Hylas and Philonous (Hylas ve Philonos'un Diyalogları)* ni bastırdı ki, bu, bir maddeci ile ruhçu arasında geçen tartışmalardan ibarettir. Aynı yılda Paris'te Malebranche'la görüştü; sonra da İtalya'ya gitti. Roma'da Vatikan'ı, müzeleri, anıtları ziyaret etti ve Sicilya'ya geçti. Bu adanın doğal tarihini yazdıysa da, müsveddelerini yolda kaybetti. Napoli'den İngiltere'deki arkadaşlarına, bu şehirdekilerin dine bağlılığını, kadınların centilmenliklerini, bu dine bağlılık adına kendileriyle birlikte çalgı çalmak ve birlikte yemek yemek için evlerine davet ettiklerini yazar. Bu seyahat notlarından kendisinin doğa, tarih ve sosyoloji sorunlarına karşı fazlasıyle ilgilendiğini anlıyoruz. Aynı zamanda Newton'un fiziğine karşı *De Motu* (1720) adlı eserini de bu dönemde yazmıştır. 1721'de Londra'ya döndü. Fakat yurdunu, malî bir buhran içinde altüst olmuş buldu. Kuzey denizi şirketi, parlak başarılardan sonra birdenbire sönmüştü. *Büyük Britanya'nın Yıkılmasının Önüne Geçecek Araçlara Dair Deneme* adlı bir eser daha verdi. Derry duvayyeni oldu. Yaşlanmış olan Avrupa'nın bilim ve inançlarını değiştirmek için duyduğu tutkulara rağmen, bu işi başaramayacağını anlayınca, İngiltere'nin o dönemlerde, Amerika'nın zenginliklerinden faydalanmak için giriştiği teşebbüsleri fırsat bilerek, Atlantiğin öte tarafında hayat, bilim ve iman için bir aydınlık çağı yaratabileceğini umut etti. O, bu umudunu, *Bilim ve Sanatları Amerika'ya Taşıma Projesi* adlı bir şiirinde terennüm etti. Ve 1725'te, *Amerika Vahşîlerini Bermuda Adalarında Bir Kolej Kurmak Suretiyle Hıristiyanlaştırmak İçin Teklifler* adında bir kitap yazdı. O zamanlar Swift'e delice âşık olup ,onunla evlenemediği için yeis getirerek 1723'te ölen ve bu zat tarafından Berkeley'e tanıştırılmış olan bir bayan, servetinin önemli bir kısmını bu filozofa miras bırakmıştı. Berkeley, bu beklenmedik olayı, Tanrı'nın bir emir ve işareti sayarak, beş yıl hazırlıktan sonra Bermuda adalarında Saint-Paul Koleji adında bir misyoner okulu açmak üzere Amerika'ya hareket etti (1728). Hareketinden bir ay önce de evlenmişti. Kral Georges I., bu kolejin açılması için emir vermiş ve kendisine 20.000 sterlinlik bir devlet yardımına da karar çıkmıştı. Arkasından da birtakım genç profesörler gelecektiler. Büyük ümitlerle, imanın verdiği gayret ve heyecanlarla beş ay tehlikeli ve sıkıntılı bir yolculuk yaptı; 1729'da genç eşiyle birlikte Newport'a ulaştı. Kendi servetinin bir kısmıyle Rhode-Island'da arazi satın aldı. Burada, Bermuda adalarına geçmek üzere üç yıl bekledi. Fakat profesörler gelmedikleri gibi, yardım ödeneği de gönderilmedi. Berkeley, bu üç yılı boş geçirmedi. Yeni Eflatuncu Plotin ve Proklus'u inceledi. Berkeley, bir hayli eziyet çektikten sonra 1732'de İngiltere'ye döndü. Rhode-Island'da gördüğü doğa manzaralarının güzellik ve zenginliğini bir sanat zevkiyle *Alcyphron veya Küçük Filozoflar* (1732) adlı eserinde yayımladı. Aynı zamanda, bu eserinde özgür düşüncelilerle savaşı ve felsefeyi herkesin anlayacağı bir dille ifade etti. Onun hücumuna uğrayanlar, daha çok Mandeville veya Schaftesbury cinsinden olan özgür düşüncelilerdi. Kraliçe, bu eserini okumaktan hoşlanıyor ve kendisini arada sırada saraya kabul ediyordu. Kendisine daha çok yarar sağlayan bazı görevleri reddettikten sonra İrlanda'daki Cloyn rahipliğini kabul etti. Burada hayatının yirmi yılını yurttaşlarına iyilik yapmakla geçirdi. O, Protestanları olduğu kadar da, Katolikleri seviyordu. Katoliklerin üniversiteye girebilmelerini sağlayan emri de kendisi verdirmişti. İşte bu dönemde *Siris* (1774) adlı bir eser yazmıştır ki, bunda felsefesinin gittikçe daha mistik ve hatta garip bir biçim aldığı görülür. Bazı bakımlardan da bu kitap, dikkate değer eserlerindendir. Düşüncelerindeki yeni gelişmelere hizmet eden şey, katran suyudur!.. Bu eseri, bu keşfinin ilhamlarıyle yazmıştır. 1739-1740 yıllarında İrlanda'da korkunç bir kıtlık vardı. Berkeley, hem yoksullara, hem de hastalara yardım için faaliyete geçmişti. Amerika'da yerlilerin hastalarını katran suyu ile tedavi ettiklerini öğrenmiş olduğundan, bu sudaki hassanın nereden geldiğini araştırmış, nihayet bunun, evrende bulunan yüksek dereceli hayat öğelerini taşıdığını ve bu öğeleri, bitkisel ve hayvansal organlara taşımakta en elverişli bir madde olduğunu sanmıştı. Berkeley, bu keşfiyle insanlığın yalnız organik kötülüklerini değil, ruhsal kötülüklerini de yok edeceğine inanmıştı. Evinde katran suyunu çıkarmak için aygıtlar (cihazlar) kurdu. Fakat gerek doktorlar, gerek yayın, kendisine karşı hücuma geçtiler; Avrupa'nın her tarafında ve Amerika'da da coşan bu öfke, katran suyunun modası geçinceye kadar sürdü. Bu eserinin ilk adı: *Katran Suyunun hassaları, Birbirine Bağlı ve Birbirinden Doğmuş Olan Türlü Konular Hakkında Felsefî Düşünceler ve Araştırmalar Zinciri*'dir. Aşağıda özetini vereceğimiz bu kitapta, o, yer depremi, taşlaşma (petrification) gibi birtakım doğa olaylarını da açıklamaya çalışmıştır. Berkeley, bu kitabındaki düşüncelerinin taslağını, daha önce yayımladığı *Querist* (1735-1737) adlı eserinde vermişti. Bu kitabı,

İrlanda yurtseverliğini ilgilendiren çeşitli toplum sorunlarından daha çok, ekonomiden söz eder. *İrlanda Millî Bankasına Dair Mektup* (1737) da bu türdendir. Stuart'lar lehine İskoçyalıların 1745'de çıkardıkları ihtilâl dolayısıyle Katoliklerle uzlaşmayı salık veren birtakım eserler de yazdı. Daha önce, *Zamanın Bozukluk ve Dinsizliğine Karşı Nutuklar*'ı (1737) yazarak ahlâkla da uğraştı.

Karakterinin sağlamlığı, nezaketi, sohbetlerindeki çekim, geniş bilgisi ve yüksek ruhu ile kendisini yaşadığı dönemin üstün ve seçkin insanlarına daima aratmış olan Berkeley, hayatı boyunca, kont Petersborough'un kâtip ve rahibi, Sicilya'da konsolos, İrlanda veliahtının rahibi olmuş, Dublin Üniversitesi, ona Tanrıbilim doktorasını vermiş; eserleri, ülküsü ve faaliyetlerinin yüceliği dolayısıyle kendisine saygı duyan yetkili kişiler, Berkeley'i daha çok menfaat sağlayan çeşitli yüksek makamlara getirmek istemişlerse de o, hiç birini kabul etmemiştir. Hayatının son günleri oldukça sıkıntılı geçti. 1745'de meşhur dostu Swift; 1751'de kendisinin on beş yaşındaki çok zeki oğlu öldüler. Kral Georges II.'un teklif ettiği Dublin başrahipliğini de reddederek büyük oğlunun yüksek öğrenimini yakından takip etmek için Oxford'a geldi. 14 ocak 1753'de dinlenmek için bir yatağa uzanmış olduğu halde, eşinin kendisine okumakta olduğu Saint-Paul'ün *Mektuplar*'ını dinliyor ve bazı görüşlerini anlatıyordu. Bir aralık, kızı, kendisine bir bardak çay vermek için yaklaştığı zaman, babasının derin bir ölüm uykusuna yattığını gördü. Altı gün sonra Oxford katedralindeki mezarı üzerinde onun kim olduğunu anlatan bir yazıt okunuyordu: *"Âlem yoktur diyen bu eşsiz adamın cesedi. Fakat Cloyne piskoposluk sarayı, bahtsızların buluştuğu ve teselli aradığı bir yerdi".*

Berkeley'in felsefesine girmeden önce, ana eserlerinin konularına kısaca değinmemiz yararlı olur kanısındayım:

1. *Görüm Teorisi:* Dış âlem problemindeki şüpheciliğin tohumlarını taşır.

2. *Beşerî Bilginin İlkeleri*'nde, felsefenin sistemli bir ifadesi bulunur. Bu iki kitap birbirini tamamlar. Birincide duyuların (sens) işlemleri (operations) hakkında isabetli gözlemler vardır; ve İskoçya Okulunun doğal algılarla kazanılmış algılar arasında gördükleri ayrım, Berkeley'de daha çok önce tespit edilmiş bulunur. İkinci eser, maddeci, kaderci (fataliste) ve şüpheci görüşleri reddetmek amacını da güder.

3. *Hylas ve Philonos'un Diyalogları*'nda dış âlem sorununda maddesizlik (immatarialisme) teorisi tespit edilmiştir.

4. *Alciphron veya Küçük Filozoflar:* Mantık, psikoloji ve teodise ile ahlâktan söz eder. Bu, daha çok Mandeville'in *Arıların Masalı* adlı eserinde savunduğu, "Erdem denilen şey, politikanın ve övünmenin yapay (sunî) ürünlerinden başka bir şey değildir" iddiasına karşı bir reddiyedir. Birçok eserlerinde benimsediği diyalog biçimi, bu eserinde çok iyi başarılmıştır. Burada ödev, elindelik, kesin bilgi ile Tanrı'nın ve ruhun ne olduğuna dair kimi kısa, kimi geniş birtakım bilgi ve düşünceleri toplamış, hepsini evrensel inançlara göre açıklamıştır.

Bütün diğer eserleri de biçim itibarıyle farklı olsalar da, hepsi genel olarak aynı tezi savunurlar. Berkeley'in felsefesi daha çok psikoloji ile Tanrıbilime dayanan bir ülkücülükten (idealisme) ibarettir. Bu nedenle onun metafiziğinde pozitif görüşlerle mistik görüşler, Locke ve Descartes okullarına karşı bir tepki manzarasına bürünürler. Locke, ses, koku, tat gibi maddenin ikinci niteliklerinin, duyumlarımız dışında ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia etmişti. Berkeley ise, yalnız bunların değil, uzam (etendue), biçim ve hareket gibi birinci niteliklerin de duyumlarımızdan ibaret olduğunu ileri sürdü; ve görüm olayını inceden inceye çözümledikten sonra, görümün bize keşfettirdiği nesnelerin ruh dışında hiç bir gerçekliği olmayacağını, yani bunların da, dış varlıkların birtakım basit tasarımlarından (représentations) başka bir şey olmadıklarını iddia etti. Öyleyse, dış âlemin temel niteliğini teşkil eden uzam algısı (idrak) nereden geliyor? Ona göre, uzam ne ilkel ne de araçsız bir gerçekliktir. Uzam da çeşitli çağrışımların (associations) ve içsel öğelerin kaynaşmasından başka bir şey değildir. Uzayın algısı, şu esaslara bağlıdır: 1. Gözün şu veya bu nesneye ayarlanmasına refakat eden özel ve organik duyumlar; 2. Görünen nesnedeki az çok büyük bulanıklık (confusions); bu nesnenin az veya çok uzaklığı ve göze fazla yaklaştığı zaman artan bulanıklık; 3. Göz yuvarlağı nesneyi seçik bir surette gördüğümüz ve daha açık bir biçimde görmeye çabaladığımız noktanın ötesinde bulunduğu zaman kendini gösteren basıncın (pression) organik duyumları. Şu halde aralık, yani iki nesne arasındaki mesafe, kendiliğinden görülen bir şey değildir. Bu, bazı görümsel duyumların telkin ettiği bir hayal gücüdür. Büyük ve uzam, dışımızda bulunan cisimlerin büyüklük ve uzamında görünmezler. Bizim doğrudan doğruya algıladığımız şey, az çok küçük veya büyük bir renktir. Sözde uzay algısı denilen şey, sadece görümün meydana getirdiği renkli duyumların dokunum dilini aşmasından (transposition) başka bir şey değildir. Nesnelerin durumu veya uzay içinde başka bir nes-

ne ile olan münasebeti de görünmez. Biz, görümle ancak, renklerin birbirinden olan şiddet farklarını algılayabiliriz; ve biz, nesnelerin şu veya bu biçimde yerleşmiş olduklarını gördüğümüzü zannettiğimiz zaman, görümsel işaretleri yorumlamaktan başka bir şey yapmıyoruz. Sonuç olarak denebilir ki, görülebilen niteliklerle dokunum nitelikleri arasında hiç bir ilişki yoktur. Bizim bunlar arasında daima bir ilişki kurmamızın tek nedeni, bizde bu çağrışımı yapan uzun alışkanlıkların etkisidir. Şu halde, "Görüm vasıtasıyle bir nesneyi algıladığımız zaman, bir renk duyumuna iştirak etmiş olan bazı organik duyumlardan başka bir şeye sahip değiliz ki, bu da, ruhun dışında var olmayan birtakım içsel olaylardan başka bir şey değildir. Görülebilen her şey, daha çok ya renk duyumlarından ibarettir veya bu duyumlardan doğar. Gözün, kendiliğinden uzay hakkında hiç bir şüphesi yoktur". Yalnız psikoloji bakımından elde edilmiş olan bu sonuçlara Berkeley, metafizik bir tezi hazırlamak için isteyerek ulaşmış ve değinmiştir. Eğer siz herhangi birine ne için dış nesnelere inandığını soracak olursanız, "Çünkü, onları görüyorum" cevabını alacaksınız. Fakat Berkeley ona, görme olgusunun görüm olgusundan, yani öznel (subjectif) bir olgudan başka bir şeyi ispat etmediğini söyleyecek ve dış nesnelerin gerçeklikten mahrum olduğunu anlatacaktır. Görmek, hissetmek demektir; bu da sadece bir içsel değişmeyi fark etmek demektir. Berkeley, dokunum duyumunun da öznel olduğunu, *Bilginin İlkeleri* adlı eserinde açıklar. Bu eseri, Aristo ve Saint-Thomas'nın benimsediği anlamda, düşüncelerin oluşu aleyhine bir hücumla başlar: Ya düşünce denilen şeyler anlamsız sözcüklerdir; ya da, içinde tikel ve bireysel olarak ne varsa ruhun silip attığı bir hayaldir (image). İnsan fikrine sahip değil misiniz? diyeceksiniz. Fakat, şöyle bir biçimi, şöyle bir boyu, ve şöyle bir rengi olmaksızın, bir biçim, bir boy ve renge sahip olmayan insan nedir?.. Bu, ruhun algılayamayacağı bir şeydir. Berkeley, bu suretle, bütün düşünceleri kesin olarak bir hayal'e, bir tasarım'a, bir duyulur'a (sensible) dönüştürür. Şu halde ruhumuzda gerçekten bulunan ve böyle anlaşılmış olan düşünceler nelerdir? Bunlar, ya duyumlarımız vasıtasıyle her an bize nakşolunan renkler, kokular gibi şeylerdir; ya da ruhun, çeşitli tutkularına (passions) dikkat ettiğimiz zaman algıladığımız öfke, istek veya akıl yürütme (raissonnement) gibi işlemlerdir; ya da hafıza ve hayal gücünün yardımıyle karşılaştırarak, bölerek, bundan önceki iki zümreyle ortaklayarak (associant) biçimlendirdiğimiz şeylerdir. İşte ruhun içinde bulunan şeyler bunlardan ibarettir. —Burada Berkeley, Locke'un görgücülüğüne bağlanmış görünür—. Öyleyse, bu düşüncelerin gerçek nitelikleri nelerdir? Bunlar, şuur (conscience) durumlarından başka bir şey değildirler. Ruhun dışında olanlar, eşya değil, niteliklerdir. Fakat ruhun kendisinin nitelikleridir. Bir nesne, ancak şuurdaki tasarıma uygun olan bir düşünceyi doğurabilir. Eğer nesne, tasarlanmamış ise, bir düşünce olmadığı gibi, hiç bir şey de değildir. Örneğin, bir portakal nedir? Biçim, renk, koku, tat... gibi birtakım tasarımların toplamıdır. Bu çeşitli tasarımları kaldırırsanız, her şey kaybolur. Artık nesne kalmaz. Çünkü, artık düşünceler yoktur. Burada Berkeley'in içinde bütün felsefesini yoğunlaştırmış olduğu meşhur formülüne geliriz: 'Var olmak, algılanmış olmaktan ibarettir' (Esse est percipi). Sahip olduğumuz tasarımların dışında bazı şeylerin varlığını kabul etmek, hem çelişik, hem de saçmadır. Mademki, sahip olduğum düşünceden başka bir şey yoktur, öyleyse bu bazı şeyler nasıl var olabiliyorlar? Düşünceler algılanmışlardır. Şüphesiz ki bunlar, şuurdadırlar; bunlar kendilerini algılayan bir özneye delâlet ederler. Bu algılayan özne, ruhtur; ve ruh, hissettiği değişmelerin (modifications) altında, kendi devamlılık (permanence) ve özdeşliğini (identité) hafıza vasıtasıyle kavrar. Tek gerçeklik, onaylayabildiğimiz tek töz (substence) ruhtur; ve eşya, ancak ruhun tasarımları olarak vardır. Âlem adını verdiğimiz şey de keşfedilen hareket de, aynı suretle ruha bağlıdır. Ruhtan başka bir faaliyet ve nedenlilik (causalité) yoktur.

Bu görüş, yani maddenin bu yok edilişi, doğa bilimlerinin değer ve gerçekliğini kökünden sarsar gibi görünür. Oysaki, doğa bilimi, olayları mistik tözlere inanma vasıtasıyle değil, belki diğer olaylarla ve bunları da diğer duyularla algılanmak zorunda bulunan nedenlerle açıklamaya çalışır. Olayları açıklamak demek, şu ya da bu durum ve koşullar içinde, şöyle veya böyle duyumlara sahip olduğumuzu ispat etmek demektir. Doğa biliminin açıkladığı şey, biri diğerinin işaretiymiş gibi kabul edilecek şekilde duyumlarımızın meydana çıkışlarını düzenleyen belirli ve şaşmaz ilişkilerdir. Bu, bizim tümdengelim veya tümevarım biçimlerinde düşünmemize ve bir sonuca ulaşmamıza izin verir. Yakalayabileceğimiz olayları özenerek sınamak suretiyle doğanın genel kanunlarını keşfederiz veya hareket olayları için bazı formüller koyabiliriz. Doğa biliminin işi, güç ve madde ile değil, sadece olaylarladır. Olayların zincirlenmesine taalluk eden kanunun ispatları, bu çeşit bir kanundan çıkan bütün sonuçlar, son bir hesapta, olayları yaratanın, daima aynı biçimde ve genel kuralları (regles) göz-

leyerek hareket ettiği hipotezine dayanır. Berkeley'e göre, bu hipotez, ispat edilemez. Eğer kendilerini kendimiz vücuda getirmiyorsak, olayların veya duyumların kaynağı (origine) nedir? Berkeley, olayların karşılıklı ilişkilerinde, nedenlilik ilkesinin ispat olunamayacağına inandığı halde, pasif bir surette alınmış olan duyumlarımızın kaynağı söz konusu olduğu takdirde, bu ilkenin değerinden hiç bir zaman şüphe etmez. Kendi kendimizin pasif kaldığımız durumlarda etkisini gösteren bir faaliyetin bulunması lâzımdır. Şu halde, düşünceleri çağırma ve değiştirme fakültemiz, sahip olduğumuz faaliyetin tek örneğidir. Berkeley, bu fakültede kendi özel varlığımızın ifadesini, 'Ruh iradedir' yargısında bulur. O, tüm iç faaliyetleri, hatta düşünceyi bile irade terimiyle gösterir. "Düşündüğümüz şeye —ne olursa olsun— fikir (idéa) adını veriyorum. Düşünce veya düşünce ediminin kendisi bir fikir değildir; belki, bir edimdir (acte); yani bir irade edimidir veya —neticelerle zıt (opposition) olarak— bir iradelenmedir (volition). Düşüncenin tözü algılanmış olmak değil, algılamaktır. Bildiğimiz tek faaliyet biçimi, iradedir". Berkeley, irademiz, yani ruhumuz, gerçek tözünün bilgisi hakkında çelişikliğe düşer. Kendi aktif tabiatımızın bir düşünce olamayacağını, çünkü her düşüncenin pasif olduğunu kabul eder. Ve sahip olduğumuz şeyin bir düşünce değil, belki kendimizde bildiğimiz şeyin bir kavramdan (notion) ibaret olduğunu söyler. Fakat diğer bir yerde de, ruhun veya aktif öğenin etkileri vasıtasıyle (yani, düşüncelerin değişmeleriyle) tanıdığımızı söylediği halde (*Bilginin İlkeleri*, 27); diğer bir yerde de ruhumuzu ve düşüncelerini doğrudan doğruya tanıdığımızı, bunları düşünme (réflexion) vasıtasıyle yakaladığımızı anlatır (*Hylas ve Philonos'un Diyalogları*, I, s. 326 vd.). Fakat ruhlar tek değildir, çoktur; ve bunlar, birbirleriyle, dille anlatılan duyu deneyleriyle münasebette bulunurlar. Kendimizde veya diğerlerinde bulunan olayların, yani düşüncelerin bağı, düşünceyi, doğal olarak yüce zihin görüşüne (conception), yani Tanrı'ya yükseltir. Burada Berkeley, "ne güzel doktrin!" diyor. "Uzun zamandan beri filozof ve Tanrıbilimcileri şaşkına çevirmiş olan problemleri kısaltan ne güzel doktrin!..".

Bunlardan başka bir şey yoksa, maddesel töz düşünebilir mi? Madde, sonsuz bir surette bölünebilir mi? Maddenin ruh üzerinde bir etkisi var mıdır? Zaman, uzay, hareket gerçek midirler? gibi sorulara gerek kalmaz. Düşünceler, duyumlarımızdan başka bir şey değilseler, düşüncelerimizin, doğru olabilmeleri için ebedî düşüncelerden gelip gelmediklerini bilmek isteyen eski ve sıkıcı sorundan kurtulmuş oluruz. Zira bu problem, zorunlu olarak insanı şüpheciliğe sürükler. Eğer ruhlardan başka bir şey yoksa, maddecilik, dinsizlik, müşriklik en sağlam desteklerinden ve yanlışlıklarına inanılmış olan kanıt vermelerden (argumentations) mahrum kalmış olacaklar; ve eğer ruhlardan başka bir nedenlilik yoksa, bütün kanunlar Tanrı iyiliğinin keyfî bir neticesi olacak ve hiç bir zaman zorunlu olmayacaklardır; ve artık bunlar, neden değil, sadece yorumlanması gereken işaretler olacaklardır; ve filozof, bütün olayları bir genel kanuna dönüştüreceği yerde, her bir olayda Tanrısal yetkinliklerin (mükemmellik) yeni belirtilerini görmek mutluluğuna mazhar olacaklardır. Eğer böyle bir doktrin doğru ise, o, ruhların ölmezliği ile Tanrı'nın varlığını ispata en çok elverişli bir doktrin olur. Yalnız düşüncelerle duyumlar var olmaya son verebilirler. Bunlar, esaslı bir surette değişici ve kararsızdırlar. Tek doğru gerçeklik olan ruh ise, ancak Tanrı'nın pozitif bir kararıyle yok olabilirler.

Tanrı'nın varlığına gelince: Berkeley'in bundan hiç bir kuşkusu yoktur. Biz Tanrı'yı, güçlerini (puissance) sonsuz olarak yükseltmek ve ruhumuza benzetmek suretiyle düşünürüz. Gerçek düşünceler Tanrı'nın bize ilham ettikleridir; bundan da, bu düşüncelerin, Tanrı'da olabilirlikler (possibilités) halinde güç olarak var olduklarını anlarız. Tanrı, bu düşüncelerin sabit nedenidir. Bu nedenle biz, kendilerini algılamazsak da düşünceler mevcutturlar. Tanrısal irade, duyumlarımızın düzen ve sıralanmaları içinde belirir. Ve Tanrısal kayra (providence) da doğa olaylarının gösterdiği amaçlılıkta (finalité) kendini gösterir. Eğer doğa, Tanrı'dan ayrı bir varlık olsaydı, o müşriklerin inancına uygun bir hayal olurdu. Halkın genel anlayışına göre, önce Tanrı maddeyi yaratmış, sonra da madde bizim üzerimize etki yapmıştır. Bu dönüşe ne gerek vardır? Duyumlarımızı ne için doğrudan doğruya Tanrı yaratmasın? Ne kadar açık olarak düşünürsek kendimizi, o kadar araçsız olarak Tanrı'yla münasebette bulunuruz. İkinci nedenler yoktur. Berkeley, biz Tanrı'da yaşıyoruz; onda varız, diyor; ve bunu Spinoza'dan daha doğru kavrayabileceğine inanır. Berkeley, hayatının son zamanlarında bu hem mistik ve hem de panteizme dayanan görüşe fazlasıyle kapıldı. *Siris* adlı eseri bunu açıkça gösterir: Bu eserin birinci bölümü, katran suyundan söz eder. İkinci bölümünde ise, kimya, fizik ve psikoloji ile ilgili olan teorilerini açıklar ve bu vesileyle katran suyunun hassalarından yavaş yavaş bütün duyulur şeylerin kendisine baş eğdiği bir yüce ruh düşüncesine ulaşır. Katranda, ince ve aktif bir ilkenin, bir bitkisel ru-

hun var olduğunu, bunun ışın ve ısıyla arıtılarak (tasfiye) türlü doğal özellikler kazandığını ileri süren Berkeley, bitkilerde güneşteki bazı ışınları emmek gibi bir özellik bulunduğunu, kokulu ve sağıtıcı bir tözün teşekkül ettiğini ve bu töz, bitkilerle hayvanlarda tespit edilince, bunlar için, bir hayat ilkesi adını aldığını iddia eder. Bu hayat ilkesi, doğanın sürekli etkisi altında çeşitli asitler halini alır ki, havanın en ince ve hareket ettiren kısmıdır. Bu, Eflatun'un pek iyi anlamış olduğu 'âlemin ruhu' gibi, doğanın tüm öğelerine karışmış ve doğanın her yanında cereyan eden katıksız ateş ve esirden (éthere) başka bir şey değildir. Fakat, bu âlemin ruhu, kendi kendine açıklanamaz. O, varlıklarda gördüğümüz türlülükleri meydana çıkaran birtakım olağanüstü ve çeşitli özelliklere sahiptir. Gerçekte o, Tanrı'nın eşyaya hükmetmek için kullandığı bir aletten başka bir şey değildir. Tanrı'yla duyulur evren arasındaki boşluğu bu canlı esir doldurur. (Berkeley, bu görüşleriyle, ilkçağ filozoflarının, evrenin ilk basit tözü olarak ileri sürdükleri öğelerle bunlarda saklı olan güçleri bir başka dille tekrar etmiştir, denilebilir). Bütün doğa, bu aktif akışkanın (fluide), bu canlı, hareket, düzen ve ahenk ilkesinin dalgalarıyle yıkanıp gelişmektedir. Berkeley'in katranda gördüğü bu şaşılacak özellikler, yani bu akışkan, bu canlı ruh, bu esir, biraz daha derinden incelenirse Tanrı'dır. Katran, bize, Tanrı'nın bilgelik, kayra ve gücünü ilham eden bir işaretten başka bir şey değildir. Böylece her şey, ilk zihinde bağlanmış olur. Bu zihin, âdeta bütün doğayı dolaşır; düşüncelerin ebedî olarak varlığı onun sayesindedir; düşüncelerin yeri, temeli ve yüksek inceliklerinin ilkesi odur. Zira, beşerî ruhlar geçip giderler; ve duyulur âlemin sürekliliği, başka türlü açıklanamaz. O, aynı zamanda bilgin yaratılmış ruhlarımız için, bilginin ve iç hayatın kaynağıdır. Berkeley, *Siris*'inde hayırla şerri de bu mantıkla anlattıktan sonra, eseri üç 'hipostas' teorisiyle bitirir; ve burada bir yandan Descartes'ın mekanikçiliğini ararken, diğer taraftan da Yeni Eflatunculuğu hatırlatan düşüncelere ulaşır. Eserin her tarafında geniş bir insanseverlik, derin bir din ve ahlâk duygusu vardır.

Berkeley'e maddeyi büsbütün inkâr ettiği ileri sürülerek çeşitli hücumlar yapıldı. Genel olarak dendi ki: Tasarımlarla nitelenmiş ruhlardan başka bir şey yoksa, dış âlemin gerçekliği, ay, yıldızlar, dağlar, ırmaklar ne olacaktır? Bunlar, birer hayalden mi ibarettir? Biz, düşüncelerimizi mi denemekteyiz? Gemi azıya almış bir beygir üzerimize saldırdığı zaman niçin kenara çekilmekte acele ediyoruz? Voltaire'in alaylı itirazında olduğu gibi, bin düşünce on bin düşünceyi öldürdü mü, diyeceğiz?.. Berkeley, kendini savunmaktan çekinmez. Fakat, der, siz beni anlamıyorsunuz; ben hiç bir şeyi silip atmıyorum; her şey geçmişte olduğu gibi var olmaya devam etmektedir. Berkeley, dış âlemi inkâr etmek şöyle dursun, bir şair gibi, doğanın güzelliklerini derin bir zevkle anlattıktan sonra, "Bütün bu sistem, der, her ifadeden, her düşünceden üstün, onurlu ve güzel değil midir?.. Duyularımızla algıladığımız şeylerin tümü gerçektir; ama ben diyorum ki, kendi düşüncelerimizin gerçekliğinden başka bir şey görmüyorum. Benim yok ettiğim, hiç bir gün var olmamış olan metafizikçilerin maddesidir. Yoksa ben, doğadan hiç bir şeyi yok etmiyorum... Asıl sizi aldatan, dışardan aldığım tasarımları ifade için kullanmaya alıştığınız bu düşünce sözcüğüdür ki, doktrinimi dinlediğiniz zaman, ruhunuzda yanlış anlamını saklamanızdandır. Oysaki, sizin 'düşünce' sözcüğüne verdiğiniz anlam, benim ona verdiğim anlama tamamıyle zıttır. Ben, gözlerimi kapadığım zaman, üstünde yazı yazdığım büro büsbütün yok olacaktır; diyorum. Şaşırıyor musunuz? Büro, ruhumun tasarımlarının bir toplamından başka bir şey değildir. Tasarımlar silinince hiç bir şeyin kalmayacağı aşikâr değil midir? Genel olarak Berkeley, bir öznelci (subjectiviste) değil, bir ülkücüdür; ve mutlak tinselcidir. Sisteminin ana çizgilerini tamamlayıcı noktalarıyle özetleyecek olursak şu sonuçları elde ederiz: 1. Soyut düşünceleri algılayamayız; örneklerle düşünürüz, soyut düşüncelerle değil. 2. Bu düşüncelerin kaynağı dildir. 3. Soyut düşüncelere inanmak, felsefedeki yanılmalara neden olduğu gibi, bütün bilimsel ve ahlâksal soyutlamalara kapılmamıza da neden olur. 4. Felsefenin ruhtan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe inanmak suretiyle düştüğü yanılma da bu soyut düşüncelere inanmak yüzündendir. 6. Varolmak demek, algılanmış olmak demektir veya algılamak demektir. Descartes'ın iddiası gibi, "düşünüyorum, öyleyse varım" değil, "algıladığım için varım". 7. Bütün algıladığımız nitelikler, şuurumuzun tasarımlarından başka bir şey değildirler. 8. Biz, varlığın özünü (essence) bilemeyiz; zaten öz diye bir şey yoktur. 9. Tasarımları algılayan 'ruh'tur. Buna akıl veya şuur da diyebiliriz ki, düşünceleri yaratan budur; fakat ruhun kendisi, düşünce değildir. Zira ruh, algılanmaz, algılar. 10. Düşünceleri algılayarak eşyayı meydana getiren ruhtur. Bir düşünce, bir şeyi meydana getiremez, düşünceleri de meydana getiren ruhtur. Ruh, yarattığı düşünceleri oluşturmak suretiyledir ki, eşyayı meydana getirir. 11. Duyulur uzay sonsuz olarak bölünemez. Dokunulup görünülebilecek olan en az bir derece vardır ki, bundan aşağı-

sı algılanamaz. Eğer sonsuz bölünme kabul edilirse, uzamın (étendue), algılanmadan da varolacağını kabul etmek gerekir ki, bu olamaz. 12. Bu bakımdan matematiklerin konusu, duyulur (sensible) nesnelerdir. Bunların dışında varmış gibi kabul edilen sayı, miktar gibi nitelikler, yanlış ve soyut düşüncelerden başka bir şey değildirler. 13. Pratik ve yararlı olmayan bir hesap ve geometri sağduyuya uygun değildir. Bu nedenle, örneğin, Leibniz'in küçük örneğini yok etmekle insan bilgisi hiç bir şey kaybetmez. Matematik ve mekanik de bu bakımdan en aşağı bilgilerdendir. Ancak ahlâka ve pratik hayata yarayan bilgilerin bir değeri vardır. 14. Hareket, sayı, uzam, zaman, Newton' un zannettiği gibi, mutlak değil, relatiftir. Zira bunlar, birtakım matematik varlıklardır. Doğa kanunları, nedenler değil, belki işaretlerdir. Mutlak bir zaman da yoktur. 15. Bunun içindir ki, fizik, nedenlerin değil, kanunların bilimidir. Nedenlerle metafizik uğraşmalıdır. İnsan, doğal nedenlerden önce, amaçlı nedenleri aramalıdır. 16. Maddenin, fiziğin bağımsız olarak varlığını kabul etmek, Tanrıtanımazlığa (athéisme) götürür ki, bu, miskin filozofu, küçüklükler filozofunu oluşturur; bunlar, Tanrı'nın yüce eserlerini tanıyamazlar (*Alcyphron veya Küçük Filozoflar*). 17. Spinoza'ya zıt olarak düşünceyle ruhu ayırır ve Tanrıbilimde Leibniz gibi düşünür; duyumculuktan (sensualisme) başlayarak mistik bir ülkücülüğe kadar ilerler. 18. Ruha verilmiş olan mutlak özgürlük sayesinde insan kendi yanılmalarını ve kötü eylemlerini kendi yaratır. O, bu suretle ahlâksal düzenin kurulacağına inanır.

Düşüncelerle (fikir) eşyanın özdeşliği hakkındaki düşüncelerinde gizli olan bilimsel gerçeklik (réalisme), bazı Alman filozoflarının içkin (immanent) felsefesinde yeniden canlanmıştır (Schuppe, Kauffmann, Mach). Kant metafiziğinin ulaştığı sonuçlarla çağdaş bilimde ve felsefede görülen bağıntılıcılığın tohumları, Berkeley'in felsefesinde gizlidir. Bugünkü psikoloji anlayışımıza da bir etki yapmış olan Berkeley, düşündüklerine inanmış, bazen bir çocuk saflığıyle ve fakat çok derin ve yeni konuları sade bir dille ve sanatçı gibi görünen heyecanlı bir üslupla açıklamıştır. Ülkücülük, en yüksek derecesine onun felsefesinde ulaşmıştır. Ona yapılan hücumlar, ülkücülüğün eleştirisi dolayısıyle bugün klasik konular sırasına girmiştir. Newton, fiziğine yaptığı hücumlara daha çok Clarke karşılık vermiştir.

Eserlerinin en son ve tam baskılarından biri, A. Campell Praser tarafından 4 cilt olarak yayımlanmıştır ki, adı şudur: *Berkeley, Works, Including Many of his Writtings Hitherts Unpublished, With Prefaces and Annotations, Life and Letters and Accunt of His. Philosophy* (Londra, 1871, Oxford, 1901). En yeni baskısını da A. A. Luce ile T. E. Jessop vermiştir (1948-1955).

Metinde bildirdiğimiz eserlerinden Fransızcaya çevrilenler şunlardır: 1. *Journal Philosophique* (Çeviren: Raymond Gourg, Paris, 1908); 2. *Les Principes de la Connaissena Humaine* (Çeviren: Renouvier, 2. baskı, Paris, 1920); 3. *Dialogues Entre Hylas et Philonous* (Çeviren: G. Beaulavon ve D. Parodi, Paris, 1925); 4. *La Siris* (Çeviren: A. Y., Paris, 1920). Berkeley'in en önemli eserleriyle diyalogu Millî Eğitim Bakanlığı klasikler serisinde şu başlıkla basılmıştır: *Beşerî Bilginin İlkeleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filanos Arasında Üç Konuşma* (Istanbul, 1935. Çeviren: M. S. Engin).

Bkz. Penjon, *Etudes sur la vie et les Oeuvres Philosophique de Berkeley* (1878); Lyon, *Les Philosophes Idealistes Anglais du XVIII e. Sciècle* (1889); Th. C. Simon, *Universal Immaterialism* (Londra, 1862); A. C. Fraser, *Berkeley* (Edinbourg, London, 1881); E. Cassirer, *Berkeley's System* (1914); A. Joussain, *Exposé Critique de la Philosophie de Berkeley* (Paris, 1920); I. St. Mill, *Berkeley's Life and Vritings,* (The Fornighdly Review, X., 1871); R. Maheu, *Le Catalogue de la Bibliotheque des Berkeley,* (Revue d'Histoire de la Philosophie, III., 1929); B. Erdmann, *Berkeley's Philosophie im Lichte Seines Tagebuches,* (Abhandlungen der Berlin. Akademie, 1919); *Philol-Histor. Klasse;* G. A. Johnston, *The Relation Between Collier and Berkeley,* (Archiev für Geschichte der Philosophie. XXXII., 1920); R. Metz, *Berkeley* (1925) ve felsefe tarihleri G. J. Warnock, *Berkeley* (1953).

BERNARD, Claude. Büyük Fransız doktor ve fizyoloji bilgini. 13 temmuz 1813'de Saint-Julien'de (Rhone) doğdu. 1878'de Paris'te öldü. Bir bağcının oğludur. Pek küçükken babasını kaybetti. Annesinin sevgi ve şefkati içinde geçen çocukluğunda ilk öğrenimini yaparken hocası olan bir rahip, onu çalışkanlığı dolayısıyle kilisedeki ilâhî söyleyenler arasına aldı; bu vesileyle Latince öğrendi. Çok fakir olduğu için, daha sonra hayatını kazanmak için Lyon'a gitti. Orada karın tokluğuna bir eczacı yanında çalıştı; derin dikkati sayesinde, orada pek çok şeyler öğrendi. Bir küçük komedi yazdı. Bunun oynatılmasından cesaret alarak, beş perdelik bir trajedi da-



ha yazarak edindiği bir tavsiye mektubu ile Paris'e geldi. Mektubu ve eseri okuyan, o zamanın büyük bir edibi, kendisine hayatını kazanması için başka bir meslek tutmasını salık verdi. Bunun üzerine doktorluğa merak etti; ve fakir odasının bodrumunda bir laboratuvar yaptı. 1845'de bir doktor arkadaşıyle birlikte, Panthéon yakınlarında bir fizyoloji laboratuvarı kurdu. Beş altı öğrencisi vardı. Fakat bunların verdiği para, deney masraflarına bile yetişmiyordu. Nihayet, Hotel-Dieu Hastanesinde kendisini takdir eden Dr. Magendie'nin servisine girdi. İkisi birlikte çalıştılar. Bu zat, Berjard'ı Collége de France'a laborant olarak aldı. O, burada tükenmez deneyler yaptı. Canlılar âleminin de, cansızlar âlemindeki gibi kanunlara tâbi olduğuna burada inandı. Bilimler Akademisine (Muséum) üye olmuş, Sorbon ve Collége de France'da onurlu mevkiler kazanmış, Napoléon III., kendisine senato üyeliğini vermiştir. Karaciğer, pankreas, sinir sistemi ve büyük sempati üzerindeki keşifleri ve biyolojiyi, pozitif bir bilim haline getiren önemli başarıları Bernard'ın adını ebedîleştirmiştir. Ona, bu eserde yer verişimizin nedeni, fizyoloji felsefesini ilgileyen ve yönteme dair olan düşüncelerinden ötürüdür. *Introduction a la Médecin Experimentale ve Physiologie Générale* ile ölümünden sonra basılmış olan *La Science Experimentale* ve *La Vie, Leçons sur les Phenoménes Communs aux Animeaux et aux Vegetaux* adlı eserleri ve bugünkü klasik bilgi ve eserler arasına girmiş olan *Tıpta Deney Usulünün Tetkikine Giriş* (Türkçesi Dr. Galip Ataç, Millî Eğitim Bakanlığı yayımı, Istanbul, 1934) inde felsefeyi ilgileyen önemli düşünceler vardır.

Bernard, daha çok hayatçılığa (vitalisme) karşı cephe almıştır. Bilindiği gibi, hayatçılığın birkaç biçimi vardır: 1. Hayatı maddeden ayrı bir özel güç sayan Montpellier Okulunun ve daha çok Barthez'in çiftdinamikçiliği (duadynamisme). 2. Hayatı, özel bir nedenle açıklanabilen (sui generis), yani, kendinden başka bir şeye benzemeyen birtakım olaylar düzeni gibi kabul eden görüş vardır ki, bu özel nedene Sthale, 'can' dediği için, bu sisteme canlıcılık (animisme) denilir. 3. Hayatı, öğe olan dokulardan ayrılamayan canlı özelliklerden ibaret sayan Bichat'nın hafif hayatçılığı, ki buna organcılık (organicisme) denilir. Bernard, bunların hepsiyle savaşır ve Leibniz tarafından, "Bedende her şey sanki ruh yokmuş gibi cereyan eder; ve ruhta, her şey sanki hiç bir beden yokmuş gibi cereyan eder" biçiminde ifade edilmiş olan Descartesçı ilkeyi benimsemiş görünür. Bichat, hayatı, "Ölüme karşı direnen güçlerin toplamı" saymıştı. Bernard, ona karşı bütün işlevlerin (fonction) kimyasal ve fiziksel olaylar olduğunu ve ölümün, bu olayların sona ermesinden ibaret bir olgudan başka bir şey olmadığını ileri sürdü. Demek ki hayat, bir gücün ürünü değildir; öyleyse nedir? Bernard'a göre, "Hayat, ölümdür". Vaktiyle Heraklit de, ahlâksal bir anlamda, "Canlı, ölünün aynıdır" demişti. Bernard'ın açıklamasına göre, bütün hayatsal işlemler (operations) ve bütün işlevle ilgili edimler (les actes fonctionnelles) bir taraftan bedeni harap ederler; bir tarafdan da organik yanmayı sağlarlar. Kas (adale) özleri, yanmadan ve harap etmeden hiç bir hareket meydana gelemez; sarfiyat, hayatsal faaliyetle orantılıdır. Bu nedenle, âdeta bir eylem gibi şu kanun ileri sürülebilir: Canlı varlıkta bir olayın belirmesi ister istemez (nécessairement) organik bir yıkılmaya (destruction) bağlıdır. Yani, yaşayan varlık bir mum gibidir; bir farkla ki, canlı, kendisini yakar ve kendi kendini yeniler. Yani hayat, hem yok etme ve hem yaratma faaliyetidir. Bu, organlar harap olup beden maddesi yandıkça, hayat, uğradığı zararları, yeni bir maddeyi organlaştırmak suretiyle tazmin eder, demektir. Öyleyse, iki çeşit olay vardır: 1. İşlevsel (fonctionnel) olaylar; 2. Organik olaylar. Birincisi, canlı maddeyi eskitir. İkincisi onarır. Bu ikinci edim, yani hayatın bu ikinci evresi, canlı cisimleri hammaddeden ayırmaya yarayan bir nitelik midir? Bernard, hayır, der. Bu evre iki edime ayrılır: Biri, 'Kimyasal bireşim'; diğeri, 'Organik evrim' (évolution organique). Bunlar, birbirinden oldukça derin bir şekilde ayrıdır; bu olaylar sentetik bir etki olduğu sürece yıkma (destruction) ve ayrışım (décomposition) olaylarıyle birlikte kimyasal ve fizik güçleri meydana getirir. Bedende, fizik ve kimyasal olmayan hiç bir olay yoktur. Fakat, kimyasal eylem, biçimsel (morphologique) eylem, yani maddeye şu veya bu biçimi aldıran; ve maddeleri bir evrim kanuna veya belirli bir yöne bağlayan bilinmez nedenden başka şeydir; bunlar, birbirinin aynı değildirler.

Burada Bernard, fizikten metafiziğe geçmiş olur; ve âdeta doğada zihinsel bir şey arar; ve der ki: "Her varlığın, her organın planını çizen, âdeta bir hayatsal plan (dessin vital) vardır. Olaylar, izledikleri yollarda ve kendilerini birbirine bağlayıp sıralayan düzende yenilmez bazı koşullarla yönetiliyor gibidirler. Hayatın özel kılavuzunu (quid proprium) açığa vuran bu evrimsel güç (évolutive puissance) veya özelliktir. Fakat, burada hayatçılık, metafizik bir anlayışa (conception) çevrilmiş olur ve kendini fizik âleme bağlayan son ipi de koparır.

Bernard, fizyolojiye dayanan hayatçılığı yıkayım derken, metafizik hayatçılığı şahlandırmış

olur. Zira, burada söz konusu olan, tikel bir olay değil, belki hayat âleminde akan, olaylardaki genel düzen açıklanmaktadır. Bernard, burada 'yönetici düşünce' (idée directrice) ve 'evrimsel güç' (force évolitive) hipotezini getirir ki, bu, eşyada akıl ve zihinden gelen bir şeyin varlığını kabul etmek demektir. Bu konu ise, deneysel bilim alanına giremez. Bernard'a; niçin hayat meşalesi sönerken, yeniden yanıyor ve fakat bu olay hayatın son dakikasında neden tekrarlanıyor? diye sorulacak olursa, kendisinden alacağımız karşılık şudur: "Beslenme, sürekli bir döl yetiştirmekten (génération) başka bir şey değildir". Bu ise, âdeta Descartes'ın şu ünlü ilkesini yinelemek demektir: "Âlemin sakımı (conservation) sürekli bir yaratılıştan başka bir şey değildir". Demek ki Bernard'a göre, tohumdaki ilkel ve evrimsel güç, hareketine devam etmek suretiyle organizmanın yitirdiklerini telâfi eder ve hayat, onu yıktıkça yeniden yaratır durur. Görülüyor ki, burada da, her şey bir düzen, bir plan, bir hayatsal alın yazısı... gibi fizik olmaktan çok, akıl ve zihin konuları egemen olmakta, yani, fizyoloji metafiziğe dönmektedir. Bernard, fizikoşimik olaylarla hayatsal olaylar arasında tam bir paralellik (paralellisme) ve içten bağdaşma (d'accord intime) olduğunu kabul eder. Duyarlığın (sensibilité) bir irkilmeden (irritation) ibaret olduğunu ileri sürerek, "Hücrenin yeniden hareket etme yeteneği, irkilmedir; bu ise, hücrenin duyarlığı demektir. Bütün sinir sisteminin toptan hareket etme yeteneği veya şuurlu duyarlıkta, bu sistemin toptan irkilmesi gibi kabul edilebilir" der. Bernard'ın hayatçılığa karşı aldığı cephe, her çeşit metafizik kavramlardan uzaklaşma eğilimini göstermekle birlikte, kendisini dinamikçilikten kurtaramamıştır; hem yukardaki düşüncelerini, hem de metafiziğe kaçan düşüncelerini toptan göstermesi nedeniyle, eserlerinden aldığımız şu cümleler dikkate değer:

"Aşikârdır ki, yumurtanın bir memeliyi, bir kuşu veya bir balığı oluşturacak olan evrimsel özelliği ne fizik, ne de kimyadır" (*Science Experimental*, s. 153). Her varlığın ve her organın bir öncel kaderi (dessein préetablie) varmış gibidir. O nedenledir ki bunlar, tek tek göz önüne alınırlarsa, her tasarruf olayının, doğanın genel güçlerine haraç verdiği görülür. Eğer diğerleriyle olan ilgileri bakımından ele alınacak olurlarsa, özel bir bağ baş gösterir. Hepsi, takip ettiği yolda ve yerleştikleri mevkide herhangi bir görünmez kılavuz tarafından yönetilmekte gibidir. Basit bir düşünce bize, bu önsel hayatlı fermanda, canlı varlığın ilk safta bir karakterini, bir özel kılavuzunu (quid proprium) algılar (idrak). Bütün gözlemler, bize bunu öğretmektedirler. Kabul edebileceğimiz tek hayatsal güç, bir çeşit yasamalı (legislative) güçten başka bir şey olamaz. Düşüncemizi özetlemek için, mecazî olarak diyebiliriz ki, hayatsal güç, kendi oluşturamadığı olayları yönetir; fizik ajanlar ise, yönetmedikleri olayları oluştururlar" (*Leçons sur les Phénoménes de la Vie, 1878*, s. 50). Bir başka yerde de, "Hayatsal makineyi nitelendiren, onun fizikoşimik özelliklerinin niteliği değil, belki, sınırlanmış bir düşünceye göre, bu makinenin yaratılmış olmasıdır. Bu ise, ne fiziği ve ne de kimyayı ilgiler, bunu yapan, hayatsal evrimin yönetici evrimidir" der.

Bernard'ın biyolojide yönteme dair düşünceleri, ('Gözlem', 'hipotez', 'deneyleme' ve bunların teknik ve kurallarıyle 'analoji') lise öğrenimine girecek kadar klasik bilgiler arasındadır.

Bkz. Paul Janet, *La Philosophie Français Contemporaine* (Paris, 1879); Dr. L. Murat, *Les Merveilles du Corp Humain* (Paris, 1912).

BERNARD, Chartres'li. Takma adı Sylvestris' tir. XII. yüzyıl yazarlarındandır (1070-1124 ya da 1130). Chartres okullarında ders vermiştir (1114-1124). Bernard'ı zamanın en iyi Eflatuncularından sayan Jean de Salisbury, onun iki önemli eserinden söz eder. Birinde, Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırmaya, diğerinde ise, düşünlerin (fikir) ebedîliğini ispata ve Tanrı kayrasının (providence) doğruluğunu anlatmaya çalışır; tüm maddesel varlıkların, karşılaştıkları değişmeler dolayısıyle, ister istemez yok olacaklarını anlatır (*Metalogie*, lib. IV., c. XXXV.). Bu iki eseri kaybolmuştur. Fakat birçok kitapsaraylarda onun adını taşıyan bir eser vardır ki, 'Küçük âlem' (Microcomos) ve 'Büyük âlem' (Megacosmos) başlıklı iki bölüme ayrılmıştır; bunlarda Eflatun'un güçlü izleri görülür. Bernard, bu eserde eşyanın madde ve düşünlerden ibaret olmak üzere iki öğesi olduğunu kabul eder. Madde, her çeşit biçimden yoksun olup, her biçimi kabul etmek yeteneğinde olandır; düşünler Tanrısal algıçta (entendement) bulunurlar. Bunlar hayatın kopyalarıdır; bütün olması gereken şeylerin değişmez ilkeleridirler; ve her şey, bu ilkelerin maddeyle birleşmesinden meydana gelir. Duyumsal âlem, kavranılabilir (intelligible) âlem suretinde yaşatılmış olup, örneğinin tüm yetkinliklerine (perfections) sahiptir. O, Tanrı'dır; güzeldir; çünkü Tanrı da tamdır. Aynı zamanda kendi sonsuzluğu içinde ölümsüzdür. Zaman, kökünü sonsuzluktan alır ve sonsuzluğa döner. Sonsuzluk onunla hareket eder, onunla dinlenir gibidir. Duyulur (sensible) âlem düzenle idare edildiği halde, tüm âleme hükmeder. Özet ola-

rak denebilir ki, Bernard, Eflatun'daki 'âlemin ruhu' düşüncesini, panteizme dek götürmüştür. Tanrı'nın düşüncesi, yani 'akıl'dan (nous) bir çeşit türüm (emanation) biçiminde âlemin ruhu çıkar ki, evrene şekil ve birliği veren de budur. Ona göre akıl, 'kelâm'dır (verbe); âlemin ruhu ise, kutsal ruhtur (V. Cousin, *Oeuvres Inedie, d'Abélard,* cilt I, s. 28 vd.). Bütün bunlar, Eflatun'un *Timée*'sinden alınmış düşüncelerdir. Bernard, bu açıklamaların arkasından Küçük âlem'e geçer ve insan hakkındaki teorisini ileri sürer: Bu da, ruhla bedenin ayrılığını, ruhun bedenden önce var olduğunu anlatır ve anış (réminiscence) hipotezini benimsemiş görünür. Eserin bu kısmında fizyolojiye dair bilgiler geniş bir yer tutar. Gilbert de la Porrée'nin hocası olan Bernard, Quintilien biçiminde klasik hümaniteleri okutmakta büyük bir başarı göstermiştir ki; bu bakımdan kendini gramerci sayanlar vardır.

V. Cousin, Abélard'ın basılmamış eserlerinin arkasından *Megacosmos* ve *Microcosmos*' un parçalarıyle *Enéid*'ın VI. kitabına dair Bernard'ın yorumlamasını yayımlamıştır.

Bkz. V. Cousin, *Fragments de Philosophie du Moyen Age; Historie Littéraire de France* (t. XII. deki geniş makale); A. Clerval, *Les Écoles de Chartres au Moyen Age* (Paris, Et. Gilson, s. 259).

BERNARD, Saint. Clairvaux'nun ilk papazı. 'Bal gibi tatlı doktor' (Doctor Mellifluus). Burgonya'daki Fontain şehrinde 1091'de doğdu; 1153' de öldü. Tanınmış bir şövalyenin üçüncü oğluydu. Annesi henüz ona hamileyken düşünde bütün vücudu beyaz, yalnız sırtı kırmızımsı bir köpek doğurmuş olduğunu, bu köpeği emzirdiğini ve onun pek belirgin bir sesle havladığını görmüş. Bunun neye delâlet ettiğini sormuş. Kendisine, kilise düşmanlarına karşı şiddetle havlayan bir koruyucu doğuracağını söylemişler; bazıları da, vücudundaki beyazlığın, kiliseye karşı olan gayretinin temizlik ve sadakatini, sırtındaki renkli kısmın ve havlamanın da kilise düşmanlarına karşı alacağı durumu temsil ettiğini anlatmışlar. Bu düş masalının değeri ne olursa olsun Bernard, ülküsünü kilise aşkı ve manastır hayatı teşkil eden bir imanın ilhamlarıyle eğitildi. Bernard, zamanın bilimlerini öğrenmek üzere Châtilon'a gönderildi. Orada, zekâsı, dinliliği ve çalışkanlığı ile dikkati çekti. Annesinin isteğini ve adağını yerine getirmek için dünyayı terk eden bir keşiş olmaya hazırlanmış ve hatta bir gün gördüğü bir kadının kendisinde alevlendirdiği ateşi söndürmek için boğazına dek suya dalmıştır. 1113'de bütün kardeşlerini ve birçok dostlarını kandırarak hepsiyle birlikte Citeaux manastırına kapandı. O zaman, ancak yirmi bir yaşındaydı. Buraya gelişinden iki yıl sonra (1115). Bernard, rahibeler için kurduğu Clairvaux manastırının ilk rahibi oldu. 12 yıl kadar sadece kendi anlayışına göre bir manastır hayatını geliştirmeye çalıştı; boş vakit geçirmeyi günah sayan Bernard, tükenmez din ödevleri arasında kutsal kitapları ve kilise babalarını incelemekten de geri kalmadı. Belâgati ve karakterinin kişisel çıkarlara boyun eğmeyen sağlamlığı, imanı, din ülkülerine bağlılığı, onu, yalnız kendi manastırında yaşayanlara değil, bütün Avrupa'nın lâik insanlarına, prenslerine ve diğer kilise ve manastır mensuplarına bile saygıya değer bir veli durumuna getirmişti. Mutaassıp olduğu kadar da disiplinli bir Hıristiyan olan Bernard, döneminin bütün kiliseyle ilgili faaliyetlerinde düşüncelerine baş vurulan önemli bir kişiliğe sahipti. İkinci Haçlı Savaşlarını (1145-1147) hazırlatan da odur. Fakat bu savaşta haçlıların uğradığı yenilgi Bernard'ın gücünü sarsmış, kendisinin bir sahte peygamber olduğu iddia edilmişti. Evvelce dine aykırı yazılar yazmıştır diye bir düşünce adamını suçlandırdığı zaman, hiç bir konsey onun düşüncesinden ve teklifinden başka bir oy ileri süremezken, bu olaydan sonra, yaptığı hücumlarda, kimseye ceza verdirememiştir. Bernard, çağının her çeşit tartışmalarına katılmıştır. Kendisi bir kilise doktoru olmakla birlikte, bir Tanrıbilinici de olamamıştır. Onun doktrini, hayatının edimleri (actes) gibi mistik, dalınçlı (contemplative) bir doğanın ilhamlarını aksettirir; ve zahidlik (pietée) aleyhinde gibi görünen her düşünce ve harekete karşı saldıracak kadar öfkelidir. Yazıları bilimden çok dini ilgiler; bunlardaki oynak ve hatta bazı çocukça görüş ve iddialarına bakılırsa, halk üzerinde nasıl olup da o kadar fazla bir nüfuz kazandığına hayret edilir. O, felsefeye ancak küçümsemek için değinir. Abailard, Gilbert de la Porrée gibi filozoflarla savaşmış; fakat onlara felsefe alanında değil, belki onların, din için zararlı saydığı Tanrıbilimle dolu olan yazılarına saldırmıştır. Papa Innocent'a yazdığı beş mektupta, Abailard için: "O, başka bir Goliath, bir aslan, bir ejderhadır ki, kendisini ayaklar altında ezmek gerektir!" der; ve bazı kişilere yazdığı on iki mektupta da, onun, "İsa'ya karşı gelenlerin bir önderi ve yalanlar imal eden bir günahkâr olduğunu" bildirir.



Abailard'a yüklettiği suç, haklı haksız dine aykırılıktan ibarettir; ve o, üçüzlemeden bahsettiği zaman, Arius'un konuştuğu; Tanrı inayetini (grace) düşündüğü zaman Pélag'ın düşündüğü sanılır; İsa'nın kişiliği hakkında da Nestor gibi düşünür. Ve Eflatun'u Hıristiyan yapmaya çalışarak kendisinin de bir müşrik olduğunu ispat eder" der. O, bu hücumlarıyle Abailard'ı, bilim bakımından değil, kilisedeki nüfuzundan yararlanarak yenmiş ve onun pek çok acı çekmesine neden olmuştur. Gilbert de la Porrée ise, Bernard'a göre: Tanrılığı, bunu kaplamış bulunan üç kişilikten ayırmak suretiyle üçüzleme doğmasını bozmuştur. Bernard, Eflatun ve Aristo'dan alaylı bir dille bahseder ve bunları birer adi geveze sayar; (*Sermon,* Mastene baskısı, s. 21). Bununla birlikte Eflatunculuğa yönelir: "Düşünler, der, sadece düşün değildirler; fakat onlar, ebedî ve değişmez (immuable) oldukları için gerçek birer varlıktırlar; ve var olan bir şey, hangi biçimde olursa olsun, ancak kendi paydaşlarıyle (participation) birlikte var olabilirler. Bu düşünlerin özü, azizlerin hayattan sonra seyrine daldıkları 'kelâm' (verbe) da bulunur. Fakat şimdiden, insan kendisini aşk vasıtasıyle ona hazırlar; bu Tanrısal tutkunun ilk parıltısı, Tanrı duygusudur: "Bu şeyleri öğreten dil değil, inayetin manevî etkisidir. Onlar, yüzyılın büyüklerine saklanmıştır; fakat Tanrı, onları küçüklere ilham eder" (*Sermon,* LXXXV.). Bernard'a göre, aşkın da birtakım dereceleri vardır. Son derecesinde seven irade ve temaşa eden zihin karışırlar; birbiriyle ve Tanrı'yla birleşirler. Bununla birlikte, bu birleşme, sevgi ve duygu birleşmesi olup, onların özlerindeki farkı hiç bir zaman gidermez: "Tanrı, her şeyin varlığıdır; yoksa her şey Tanrı'yla bir aynı bütün değildir; eşya, ondandır, onundur ve onunladır: Tanrı, eşyanın ilkesidir, maddesi değildir" (*Sermon,* IV.). Bu aşkı bilim aşkıyle karıştırmamalıdır. Bernard'a göre, bilim aşkı, kâfirlerin işidir. O, Tanrı büyüklüğü karşısında insanın kendi âcizliğini hissederek bütün dünya isteklerinden vazgeçmesini, Tanrı aşkı uğruna bir an için Tanrı'da kendimizi sevecek kadar yükselmeye çalışmayı telkin eder. Bernard için bu âlemdeki, "En yüksek mübareklik (felicité) ruhun mistik bir surette semaya kaçışıdır; cisimler diyarından ruhlar bölgesine tatlı bir dönüştür. Tanrı'yla kaynaşmaktır (fusion en dieu).

Bu konuyu biraz dah açıklayalım: Ona göre, insanı gerçeğe götüren yol, 'Mesih'tir. Mesih'in büyük öğretimi de eksinliktir (mahviyet). Diğer bir yol da, çalışmadır; üçüncü bir yol, çalışmanın ürünüdür. Bilmek istiyorsak, çalışmak zorunda kalırız ve kendimizi eksinletiriz. Eksinlik, erdem diye tanımlanır. Bu sayede insan, kendisinin ne olduğunu öğrenir ve kendi nazarlarında kendisini alçaltmış olur. Bu erdem, yürekten Tanrı'ya kadar ilerlek (müterakki) bir şekilde yükselmek için çıkma ve inme derecelerine hazırlanmış olanla bağdaşabilir. Ona göre, bu alçalma veya eksinlik dereceleri on ikidir. O, bunların hepsini saymaz, üç derece sayar: Birincisi, kendi sefaletini tanımak derecesidir. Bundan yarlıktan (charité) ibaret olan ikinci dereceye yükseliriz. Zira, kendi öz sefaletimizi tanımakla başkalarının sefaletine karşı sempati duyarız. Bu ikinci dereceden kolaylıkla üçüncü dereceye çıkarız; zira, kendimizin ve başkalarının sefaletine karşı eşit bir merhamet içinde hatalarımıza ve kirlerimize ağlar, bunlardan nefret ederiz; adaleti özler ve kalbimizi, göksel şeyleri temaşa etme yeteneğini kazanması için temizleriz. İşte bu üç derece, eksinliğin on iki derecesini aşar. Bu üç dereceden birinciye eksinlik çabası sayesinde; ikinciye şefkat duygusuyle, üçüncüye de temaşa isteğiyle yükseliriz. Birincide gerçek, ciddî ve serttir; ikincide sofudur (pieuse), üçüncüde ise saftır. Bu eksinlik derecelerinin yanında kibir dereceleri de vardır. Birinden diğerine yükselmek, başkalarından inmek demektir. Hayır yolunda yükselmek demek de, şer yolundan inmek demektir. Beşerî bilginin en son ve yüce noktasına ruh vasıtasıyle, esirme içinde ulaşılır. Esirmede ruh, bedenden ayrılmış olur ve Tanrı'yla münasebete girişebilmek zevkini tatmak için, kendini boşaltır ve kendi kendisini yitirir. Bu münasebet, bir kaynaşmadır ve ruhun aşk vasıtasıyle Tanrılaşmasıdır. "Çok miktarıda bir şarap içine düşen bir küçük su damlasının şarap lezzet ve rengini almak için eriyip kaybolduğu gibi, kızarmış ve akkor haline gelmiş bir demirin ateşe benzer bir durum alması ve kendi ilk biçimini yitirmesi gibi, güneş ışınından taşan hava nasıl ki, aydınlanmış gibi değil, ışın durumuna girecek kadar bu aydın parlaklığın kendine dönüşmüş (istihale) olursa, veliler de, her beşerî duygulanmada (affection) Tanrı iradesi içine tamamıyle akmak için sulanıp erimeye mecburdur. Zaten insan da, insandan bir şeyler kaldığı takdirde, nasıl olur da Tanrı her şeyde tüm (tout) olarak bulunabilir? Şüphesiz Tanrı'nın tözü, başka bir onur olarak bâki kalır". Bu son cümle Bernard'ın düşüncesiyle çelişik değildir. Zira insan, bu suretle Tanrı'ya geçebilince ve 'inayte' (grace), bu yetkin benzerliği, beşerî iradenin Tanrısal iradeye uygunluğunu gerçeklendirdiği zaman, insan tözü, Tanrısal tözden sonsuz bir surette seçik olarak ayrı kalmaz. Varlıkların kökten bir seçikliği için de, bu yetkin birleşmenin harikasını yalnız yarlık temin

edebilir. Yani iradeler bağdaşır; fakat tözler karışmış olmaz. İşte Bernard, bu dereceden sonra birtakım mutlu görümlere nail olur. O, kendi nefsinde denemek suretiyle ulaştığını iddia ettiği bu gerçeğin, yani ruhun, Tanrı ile bir esirme içinde birleşmesinde mazhar olduğu mükellilerin ne olduğunu bilemediğini, bunu tasvire yeteneği olmadığını söyler. Bu durum, bize göre, tüm mistiklerin çektikleri çileler yüzünden karşılaştıkları hastalıklı sanrılardan (hallusination) başka bir şey değildir. Bernard, spekülatif mistiklerdendir ve zamanı üzerinde geniş etkiler yapmıştır; ve görülüyor ki Bernard, Saint-Victor Okulunun mistisizmine doğru kaymakta, fakat Saint-Augustin'in durduğu sınırdan öteye geçmemektedir. Bilimden üstün sandığı 'aşk' ise, karşılık bekleyen bir duygu değildir. Bernard, inayeti, özgürlüğe karşıkoyarsa da, birincinin ikinciyi bozmadığına inanır: "Elindelik (libre arbitre) olmaksızın, der, hiç bir şey kurtulamaz; inayetsizde kurtarılabilecek hiç bir şey olamaz. Tanrı, kurtarıcıdır; kurtulma yeteneğinde olan da yalnız elindeliktir. İnayet, her şeyi elindelik içinde yapar; ve elindelik de her şeyi inayet vasıtasıyle yapar".

Bernard'ın eserleri Martène tarafından Venedik'te basılmıştır (1567). Sonra da birçok defalar basılmışlardır. Paris'te Migne baskısı 4 cilt olarak çıkmıştır ve bu en tam olanıdır (1835-1840). Bunların hepsini rahip Dion ve Charpantier, *Oeuvres Completes* başlığıyle 8 cilt olarak Fransızcaya çevirmişlerdir (Paris, 1866-1868). A. Ravlet'nin çevirdiği ise 5 cilttir (Paris, 1865-1870). Eserleri arasında başka kitaplar, mektuplar ve vaızları vardır; 480 mektubundan 26'sı az çok felsefeyi ilgiler. Bunların numaraları *Histoire Littéraire* (t. XIII., s. 148) de yazılıdır. 340 vaızından bazıları önemlidir. Kitapları arasında *Tanrı Aşkı, İnayet ve Elindelik* ile, *De Contentu Mundi de Gradilues Humilitatis* adlı eserleri dikkate değer. Hakkında Néander, Ratisbonne, Montalembert bazı incelemelerde bulunmuşlarsa da, Bernard'ın felsefesinde, esasen bir genişlik ve yenilikten eser yoktur; onda dini ve ahlâkı da alçaltan merhamet ve insaftan yoksun bir taassubun şiddeti, felsefeyi ilgileyen görüşlerini gölgeler.

Bkz. R. Linhardt, *Die Mystik des Hl. Bertrand* (Berlin, 1924; Et. Gilson, s. 297-298).

BERNAYS, Jacob. Alman filolog ve felsefe yazarı. 1.8.1824'de Hamburg'da doğmuş, 26.5.1881' de Bonn'da ölmüştür. 1844'den ölüm yılına kadar Bonn'da Ritochl'un yanında çalıştı. 1853'de Breslau'da Musevî Tanrıbilim Kolejinde klasik filoloji dersleri verdi. Büyük tarihçi Momsen' in dostuydu. 1860'da Bonn'a profesör kitapsaraycı olarak dönmüştür. Yunan filozofları hakkındaki eserleri şunlardır: *Die Lebenssbreibung des J. J. Scaliger* (1855); *Über das Phokylidische Gedicht* (1856); *Die Chronik des Sulpicius Severus* (1861); *Die Dialoge des Aristoteles im Verbältniss zu Seinen Übrigen Werken* (1863); *Theophrastos Schrift Über die Frommigkeit* (1866); *Gesammelte Abhandlungen* (2 cilt, 1867). Bu son iki eser, Eflatuncu düşüncelerin Heraklitçi kaynaklarını açıklar. *Die Heraklitischen Briefe* (1869); *Lukian und die Kniker* (1879); *Zwei Abandlugen Über die Aristotelische Theorie des Dramas* (1880); *Phokion* (1881). Bunlar dışındaki yazılarını Usener 2 cilt olarak 1885'de yayımlamıştır.

Bir de Tur'lu Bernayes vardır ki, Chartres'lı Fülbert'in öğrencisidir. Ortaçağ filozoflarındandır.

BERNAYS, Paul. XX. yüzyılın Alman filozoflarından ve 'Yeni Akılcılar'ındandır, aynı zamanda seçkin bir matematikçidir. Aşağıda listesini verdiğimiz eserlerinin adından da anlaşılacağı veçhile, Hilbert'in 'Matematik' adı da verilen 'Axiomatik' telakkisine bağlıdır: *Übert Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Aritmetik; (Deutscher Mathematiker Vereinigung,* cilt 31, 1932)de); *Axiomatische Untersuchung des Aussagenkalküls der "Principia Mathematika" (Mathematische zeit Schrift,* cilt 25, 1926' da); *Die Philosophie der Mathematik und die Hilbertsch Beweistheorie; (Bl. f. Deusche Philosophie,* cilt 4, 1930'da); *Methoden des Nachweises von Widerspruchs Freiheit und ihre Grenzen* (Zürih'te toplanan Matematik Kongresine sunulmuştur); *Grnudlagen der Mathematik* (2 cilt, 1934); *Erneuerung der Rationalen Aufgabe* (Amsterdam, 1938); *Philosophie Ouverte* (Zürih, 1948).

Bu filozofu, *Gesmmelte Abhundlungen* ve *Theophrastos Schrift Uber die Frommigkeit* (1866) başlıklı eserlerin yazarı olan, XIX. yüzyıl Alman felsefe tarihçilerinden Bernays'le karıştırmamalıdır.

BERNIER, François. Fransız filozof, gezgin ve doktoru, 25 veya 26 eylül 1620'de Angers yakınındaki Joué kasabasında doğmuş; 22 eylül 1688'de Paris'te ölmüştür. Çocukken yetim kalmış ve bir rahip olan amcasının idaresinde yetişmiştir. Gassendie, 1642'de Bernier'nin kendi derslerine devam etmesine müsaade etmiştir; ondan öğrendiği felsefe ve astronomiyi Mervelles'e okutmuştur. Bu genç, daha sonra diplomatlıkla Almanya ve İtalya'ya gidince, hocasını da yanına aldı. Polonya'ya gitti; ve 1652'de Montpellier'de hekimlik doktorasını verdi. Müneccim (astrologue) Moren Gassendie' yi Epikürcülükle suçlandırdığı için, ona karşı hocasını savundu. 1656'da Gassendie ölünce,

Bernier, Suriye'ye gitti; orada doktorluk yaptı; Aga Danişmend'in himayesinde Hint felsefesini inceledi; kendisi de bu prense, Gassendie ve Descartes'ın felsefesiyle Harvey ve Pecquet'nin fizyolojideki keşiflerini öğretti. Keşmir'e gitti. Hindistan'dan dönerek Filistin, Mısır, İran ve Türkiye'yi ziyaretten sonra, 1669' da vatanına döndü; bu seyahatlerde gördüklerini Fransa'da yayımladı, ki bunlar kendisine büyük bir ün kazandırmıştır. Bu eserin adı, *Memoires du Sieur Bernier sur l'Empire du Grand Mogol* (4 cilt, Paris, 1670-1671). İngilizceye çevrilmiş olan bu eser, Hindistan tarihi ile uğraşanlar için bugün de değerlidir. Bernier, Louis XIV. döneminin meşhur yazarlarıyle dost olmuş; Racine ve Boileau ile birlikte, parlamentonun Descartes ve Gassendie felsefesini yasak etmesine engel olan üniversitenin hazırladığı dilekçeyi gülünç bir duruma getiren meşhur *Arrêt Burulesque*'ı yazdı; ve La Fontaine'e Descartçı otomatikçiliğe (automatisme) karşı koyması için konu olarak birtakım masallar ve felsefî doktrinler verdi. Moliere'e de, eski doktorlukla, kan dolaşımına inanmayanlara karşı *Maladie-Imaginaire*'i *(Merakî)* yazmasına, bazı fikirler vermek suretiyle yardım etti. O dönemin bilim ve edebiyatla ilgili dergi ve gazetelerinde yararlı yazılar yazdı. Bernier, Hindin, din, felsefe ve uygarlığı hakkında oldukça doğru bilgiler getirmiştir. Aynı zamanda Gassendie felsefesini Descartes'ınki kadar halka yaymaya muvaffak olmuştur. Ona göre, bu filozof, basit bir felsefe tarihçisi olmadığı gibi, fazla şüpheci de değildir; ne Demokrit ve ne de Epikür'ün çömezidir; belki filozofların en büyüklerindendir; ve imana aykırı bir yanı yoktur. Bernier, hayatının son zamanlarında, evvelce pek sevdiği felsefeden şüphelenmeye başlamış; 1668'de maddeciliği şiddetle eleştiren bir mektup yazmıştır ki bu, kendisini Gassendie'den çok Descartes'a bağlanmış gösterir.

Eserleri: *Abrégé de la Philosophie de Gassendie* (1684, 8 cilt); *Doutes sur Quelques - Uns des Principaux Chapitres de l'Abrégé de la Philosophie de Gassendie* (Paris, 1682); *Memoire sur le Quietisme des Indes (Histoire des Ouvrages des Savants,* 1688); *Extrait de Diverses Pièce: Introduction à la Lecture de Confucius; Description du Canal des deux Mers; Eloge du Chapelle (Journal des Savants,* 1688); *Eclaircissement sur le Livre de M. de la Ville (Le. P. le Valois); Intitulé: Sentiments de M. Descartes Touchant l'Essence et les Proprietés des Corps; Traité du libre et du Volantaire* (Amsterdam, 1685). Bernier'nin Gassendie'yi savunan iki eseri Latince yazılmıştır.

Bkz. Bayle, *De Morin maddesi; Walekenaer, Vie de Plusieurs Personnages Celebres* (cilt II, s. 74-77); K. Boutilier, *Histoire de la Philosophie Cartesionne* (cilt I, ch. XXIV); Ch. de Rémusat, *Histoire de la Philosophie Anglaise* (cilt II, s. 267); Henri Marion, John Locke-Mabille, F. Bernier, *Philosophe, Medicin et Vayogeur* (Angers, 1864).

BERNSTEIN, B. A. XX. yüzyılın İngiliz filozoflarından. Russell ve Bool'un matematik mantığına bağlıdır. O, sosyal sorunlarla da uğraşmış ve yeniden gözden geçirmecilik (révisionisme) adını verdiği özel bir teoriyle, bu sorunları doğuran ajanlardan ikinci derecede olanlara aşırı bir önem vermiştir. Onda, Hegel ve Marx'tan artakalan bazı görüş tortuları vardır.

Bkz. Kendisinin, *Bull. of the Amer. Math. Soci.* de *(Relation of Whitehead and Russel's Theory of Deduction to the Boolean Logic of Proposition* (1932) başlıklı yazısı.

BERRA, F.-A. Arjantin filozof ve yayımcılarından. 3 ocak 1844'de Buenos-Aires'te doğdu. 1844'de Montevideo'da yerleşti. 1852'den itibaren Plate Cumhuriyetinin bilim ve ahlâk yolundaki ilerlemesine fazlasıyle çalışmıştır. Bir marangozun oğludur. Evvelâ yalnız ilk öğrenimle kalmış ve 12 yaşından 18 yaşına kadar babasının sanatıyle uğraşmış; fakat sonra, çok sevdiği resim sanatını öğrenmek için marangozluğu bırakmışsa da, hocasız ve modelsiz bu sanatta ilerleyemeyeceğini anladığından, 19 yaşında orta öğrenimine başlamıştı. Sonra da hukuk öğrenmiştir.

Berra, gerek orta ve gerek yüksek öğrenimini bürolarda çalışarak ve yazarak elde ettiği kişisel kazancıyla yapmıştır. 28 yaşında hukuk doktoru olmuş ve avukatlığa başlamıştır. Fakat yurttaşlarını eğitim ve öğrenim yoluyle uyandırmak için gereken teşebbüslere girmiştir. Sosyal ilerlemelerde ciddiyetle çalışmak isteniyorsa, okullar vasıtasıyle çocuklar üzerinde ahlâksal etkiler yapmanın daha verimli olacağına inanmış ve *La Democratia* başlıklı bir gazete çıkarmıştır. Halk Eğitimini Sevenler Cemiyetini bu amaçla kurmuş; bir taraftan da gerçek bir demokrasinin muhtaç olduğu bilgi ve ahlâkı pozitif ve deneysel bir eğitim yöntemiyle vermeyi teklif eden eserler yazmıştır. Bu bakımdan en önemli eserlerinden biri: *Los Premios y el Verdicto Escolar* başlıklı kitabıdır. Bunda diğer bütün mükâfat sistemleri yerine, 'okul heyet kararları'nı (verdict scolaire) koyar; ve gelecek seçmenlerde halk, ruh ve karakterinin daha okuldayken teşekkül etmesi için bu kararları bir vasıta olarak fazlasıyle över. *Ailede ve Okulda Siyasal Eğitim* başlıklı kitabında da aynı yönseme görülür; *Yöntem Doktrini* adlı kitabında, zamanına kadar hâkim olan düşünceleri düzeltmeye çalışır; *Apun-*

Para un Curso de Pedagogia'sında da, antropoloji ile ilgili bilimlere dayanan bir eğitim doktrinini sistemli bir şekilde kurmaya çalışır. *La Ciencia de la Ensênanza* başlıklı eserinde de, aynı sistemi her zaman ve her millette yetişmiş bulunan filozof ve terbiyecilerin düşüncelerini nakletmek suretiyle daha uygulanabilir bir biçimde açıklamıştır. Kızların eğitimine, okul program ve sağlık bilimine dair de birçok eserleri vardır. Özgür bir üniversite kurulmasını savunan bir eserinden başka, *Uruguay Cumhuriyetinin Tarihi*'ni ilk kez ve en esaslı belgelerden yararlanarak yazmış; ekonomik, politik, milletlerarası hukuk ve meşrutî hukuk konularına dair de birçok eserler vermiştir.

BERSOT, Pierre-Ernest. Fransız filozofu. 22 ağustos 1816'da Surgère'da (Aşağı Charente) doğmuş, 1 şubat 1880'de Paris'te ölmüştür. Babası İsviçreli ve Protestan olmakla birlikte, kendisine annesinin dini olan Katoliklik aşılanmıştır. 1824'den beri ailesinin yerleşmiş bulunduğu Bordeaux şehrinde öğrenimini tamamlamış; ve üç yıl bu şehrin lisesinde yardımcı öğretmen olmuştur (1833-1836). Ecole de Normale müsabakasını kazandıktan sonra 25 yıl bu bilim kurumunda büyük bir gayretle ve sevilen bir otorite olarak çalışmıştır. Buradaki öğrencilik hayatı kadar da öğretmenlik hayatı, kendinden sonra gelenlerin de unutamayacağı kadar sevgi ve saygı yaratmıştır. V. Cousin hocası olmuş; bu büyük adam da, değerli öğrencisine karşı hayranlık ve yardımını esirgememiştir. V. Cousin, Millî Eğitim Bakanı olunca, Bersot'yu kendisine kâtip; sonra Bordeaux lisesine felsefe profesörü yapmış; fakat çok sevdiği bu görevden, çevrenin hoşgörmezliği (intolérance) yüzünden ayrılmıştır. 1843'de doktorasını vermiştir. Latince olan tezi, Anaxagore hakkında bir tartışmadır. İkinci tezi ise daha geniş bir çalışma eseridir ki, *Özgürlük ve Tanrıkayrasına Dair Saint-Augustin' in Doktrini* başlığını taşır. Bu eserde, bu büyük rahibin yalnız bir yorumcusu gibi değil, eleştiren bir filozof olarak görünür. Beşerî özgürlükle Tanrıkayrası ve öncebilimi (prescience) uzlaştırmaya çalışmıştır. Kaderci Tanrıbilimciler ona karşı, "Olaylar, Tanrı tarafından evvelce görüldükleri için, vukua gelirler" düşüncesini ileri sürdüler ve zorunluluğu savundular. Bersot, daha sonra Versailles lisesine felsefe profseörü oldu. 1846'da *Du Spiritualisme et de la Nature* adlı kitabı da oldukça büyük gürültülere yol açtı. V. Cousin'e ithaf edilmiş olan bu eserde Bersot, bir havari gibi konuşur; ve olasıcılık (probabilisme) doktrinini yenileştirir; layik bir ruhla doğal dini savunur. Tanrı'yı, sonsuz olarak ve hâlâ yaratıcı olan bir Tanrıkayrasını inkâr etmek, ona göre bir ahlâksal körlüktür. Fakat bulanık bir mistisizme karşı doğanın gerçekliğini ileri sürer: "Doğa, Tanrı'yı insan zihninden saklamaz, belki doğa, Tanrı'yı bu zihne ilham eder" der. Bersot, hocasının seçmeciliğine (éclectisme) bağlıdır. 1848'de *Philosophie de Voltaire*'ini yayımladı. *Essais de Philosophie et de Morale (Felsefe ve Ahlâka Dair Deneme)* (2 cilt, 1864) adlı eseri, Académie des Sciences Morales'a üye olmasını sağladı. Birtakım siyasal olgular yüzünden resmî görevlerini terk eden Bersol, Journal de Debats'nın değerli bir yazarı oldu. Fransa'nın çok karışık bir döneminde Ecole Normal Superieur'e müdür oldu. Karakterinin sağlamlığı, iyilikseverliği, bilgi ve iradesinin gücü sayesinde bütün gençliği kendisine bağladı; ve okulu dağılmaktan kurtardı.



Diğer eserleri: *Essai sur la Providance* (1855); *Etudes sur le XVIII'e Siècle* (1851-1855, 4 cilt); *Mesmer et le Magnetisme Animal* (1864).

Bkz. E. Scherer, *Un Moraliste, Études et Pensées d'Ernest Bersot, Précédées d'Une Notice Biographique* (Paris, 1852).

BERTRAND, Alexandre - Jacques - François. Fransız doktor ve filozofu. 5 nisan 1795'de Rennes'de doğdu, 21 ocak 1831'de öldü. Politeknik Okulunda okumuş ve sonra, doktor olmuştur. *Globe* dergisinin bilim kolunda uzun süre başyazarlık yapmıştır. Fakat ününü daha çok psikolog bir doktor olmasına borçludur; evvelâ hayvansal manyetizma üzerinde çalışmış, dersler vermiş ve Berlin Akademisinin açtığı bir yarışmaya karşılık olarak bu konuda bir memuvar sunmuştur (1821). Sonra yavaş yavaş bu konuyu ilk kez pozitif bir bilim konusu haline getirmiştir. Uyurgezerlik (somnambulisme) animale) üzerinde çalışmış, dersler vermiş ve ilk kez olarak pozitif bir bilim konusu haline getirmiştir. Uyurgezerlik (somnambulisme) hakkında felsefî ve fizyolojik incelemeler yapmıştır. *Traité du Somnambulisme* (Paris, 1823) adlı eserinde dört çeşit uykuda gezerlik ayırır: 1. Sağlam bir sağlık içinde olanların uykuları esnasında görülen esaslı (essantiel) uykuda gezerlik; 2. Bazı hastalıklarda bir bunalım (crise) veya bir hastalığın alâmetleri gibi

görülen belirtili uykuda gezerlik; 3. Manyetizmacıların bazı kimselerde iradeyle meydana getirdikleri yapay uykuda gezerlik (someil artificiel); 4. Aşırı bir durum almış olan ruhsal bir coşkunluğun (exaltation) ürünü olup, taklitle bulaşan, esirmel uykuda gezerliktir (S. extatique) ki, ortaçağ uğramışlarında (possédés) görülür.

Bertrand, bunların hepsini az çok aynı tabiatta görür; yalnız son ikisinin incelenmesi, bilim için uykuda gezerlik olayları hakkında gözetmene daha pozitif bilgiler kazandırabileceğini kabul eder. Teorisini şöyle özetleyebiliriz: İnsanda biri içsel organik hayat; diğeri dışsal veya münasebet hayatı vardır. Uykudayken münasebet hayatı az veya çok askıda kalır; buna karşılık da içsel hayat, Hippokrat'ın da söylediği gibi, yüksek şiddet kazanır. Uyurken, beyinle ilgili sinir liflerinin kendiliğinden (spontané) hareketleri, insana gerçekten bir algı (perception) alıyormuş hissini veren bir yığın izlenimler (impressions) ve hayaller (images) husule getirir ki, bunlar, düşlerdir. Münasebet hayatı, kasal (musculaire) hareketleri kaldıracak kadar askıda kalmadığı takdirde ve bazı duyular (sens) da faaliyette bulundukça, uyuyan kimse uykuda gezer olur. Uykuda gezerlik bazı durumlarda şu iki şeye delâlet eder:

1. Hayatın iç organlara doğru çekilmesi,
2. Beynin fazla irkilmesi (surexitation).

Hayatın iç organlara doğru olan bu merkezleşmesi, uykuda gezerin, bu organlarla ilgili olan ve normal zamanlarda göremediği izlenimleri, algılayabileceği bir duruma getirir. Bundan, görünüşte pek garip olan olaylar meydana çıkar: Kendisinde zuhur etmesi gereken marazî arızaları önceden görmek (prévision), başkalarındaki hastalık alâmetlerinin belirmesi... vb. gibi. Beynin fazla irkilmesi başka düzenden olayları açıklar. Hafızanın yetkin bir duruma gelmesi, hayal gücünün olağanüstü faaliyeti, uyanıklıkta unutma, yabancı düşünce ve iradelerin intikali, son olarak uykuda gezerin iç hayat olayları üzerindeki gücü... gibi. Görülüyor ki Bertrand, esirmel (vecdî - extatique) uyurgezerlerde veya manyetizmacıların süjelerinde husule geldiği söylenen hemen bütün olguları kabul ediyor; fakat bir insan, manyetizma edilebilmesinin nedenlerini araştırmamıştır; bunun içindir ki, bunların uyurgezerliğine 'yapay' (sunî) veya 'manyetik' adını vermemektedir. O, bunlarda görülen olayları fizyoloji bakımından açıklamaya çalışır. İleri sürdüğü teori, bilimsel bir değerde olduğu içindir ki, doktorlar ve filozoflar tarafından incelenmiştir. Bu olayların nedenlerini araştırmaktan çekinmesine rağmen 1821'de Berlin Akademisinin açtığı bir müsabakaya uykuda gezerlik hakkında bir eser göndermişse de, bu yukarda sözünü ettiğimiz eserin ve halka verdiği derslerin kısa bir özetidir. Daha sonra, *Du Magnétisme Animal en France et des Jugement qu'en ont Portés le Societés Savantes (Fransa'da Hayvansal Manyetizma ve Bilginler Cemiyetinin Buna Dair Yargıları); Suivit des Considerations sur l'Apparition de l'Extace dans les Traitements Magnétique (Manyetik Sağıtmalarda Esirmenin (Vecit) Belirmesine Dair Düşünceler)* (Paris, 1826) başlıklı eseri çıktı ki, Bertrand'ın bazı yeni görüşlerini kapsar. Bu eserde hayvansal manyetizmanın ve manyetik akışkanın (fluide) bulunmadığını, sözde manyetizmacı denilen kimselerin iradesi, uykuda gezerlik üzerinde hiç bir etkiye sahip olmadığını iddia eder. Bu suretle de manyetizmanın mutlak taraftarlarından ayrılır; ve uykuda gezerliği, esirmenin bir çeşidi sayar. Esirmeyi şöyle tanımlar: "Ne uyanıklık, ne de uyku olmayan özel bir durumdur; yani, bazı verilmiş durumlarda daima aynı esasa sahip olup, insanda her zaman beliren doğal bir durumdur". Esirmeyi oluşturan bu durum ve koşulların en güçlüsü, yüksek bir dereceye çıkarılmış olan ruhsal coşkunluktur. Bu ikinci eserini birinciden ayıran nokta; bunda hayvansal manyetizmayı olabilir farz ederek kabul etmesidir; ve yapay uykuda gezerliği, esirme telakki etmesinden ibarettir. Bertrand, bu suretle esirmeyi yakından incelemiş ve bunun gerçek, tarihsel ve daima vukua gelebilen, fakat bilimin bilmediği bir durum olduğunu ilân etmiştir. Esirme konusu üzerinde büyük bir eser yazmayı vaat etmişse de, *Ancyclopedie Progressive* için *Extase* adlı ve 56 sayfalık bir makaleden başka şey yazmamıştır (1826, 8'e traité). Bu eser de, manevî coşkunluğun (exaltation morale) yarattığı esirmeyi inceler ve manyetik denilen uykuda gezerliği onun özel bir durumu sayar; ruhsal hayatın fizik hayata ve bundan doğan fizyolojik olaylar üzerinde yaptığı ve çoğu zaman mucize zannını veren etkinin gücünü anlattıktan sonra, esirme durumunun yalnız münzevîlerde görülmediğini, bu durumun bir salgın gibi yayıldığını, tarihten aldığı bazı örneklerle ispata çalışır. Manyetik denilen uykuda gezerlik ise, Bertrand'a göre, daha salgındır. O, esirmeye tutulan tiplerde görülen olaylardan genel olarak 'ilham' (inspiration) adını verdiği ayrı bir durumu inceler. İlham'ı şöyle tanımlar: Zihnin sonradan kazandığının ve teşkil ettiğinin şuuruna sahip olmadan birtakım düşünce ve bilgiler kazanması. Esirme tipleri, bunların kendilerine vahiy olunduğunu iddia ederler; oysaki ilhamlar, esirmeye bağlı durumlardandır. İlhamın niteliği hakkında verdiği

açıklamalardan, onun ilhamı, apaçıklığın sezgisi gibi bir olay telakki ettiği anlaşılmaktadır. Bugün için eskimiş olan düşüncelerine rağmen Bertrand, manyetizmayı bütün mucizeleriyle birlikte kontrol etmeksizin kabul edenlerle, manyetizmayı, görünüşte şaşırtıcı ve itiraz edilemeyecek olan doğal olgularıyle uykuda gezerliği ve esirmeyi körü körüne inkâr edenler arasında felsefî ve pozitif görüşleri, mistiklerde görülen ve doğaüstü sanılan olayların, bilimsel bir yöntemle aydınlanabileceğine delâlet eder. O, bilimsel keşifleri herkesin öğrenmesine yarayan yazılar yazmayı denediği gibi, ayrıca şu eserleri de yazmıştır: *De l'Etat d'Extase Considéré Commes une des Causes des Effet Attribués au Magnetisme Animale* (1826) ki yukarda *Ancyclopedie Progressive* için yazdığı küçük eserin asıl adı budur. *Lettres sur les Révolutions du Globe* (Paris, 1836, 5. baskı); *Lettres sur la Physique* (Paris, 1825, 2 cilt).

Bkz. Dr. Pierre Janet, *Les Medication Psychologiques* (3 cilt, 1919, cilt I, s. 145-148). Bu cilt tarafımdan *Ruhî Mucizeler ve Hipnotizma* adlarıyle dilimize çevrilerek yayımlanmıştır (1935-1936).

BERTRAND, Alexis. Fransız filozofu. 13 şubat 1850'de Chassep'de (Cote d'Or) doğdu. 1912'de öldü. Öğrenimini Semur kolejinde yapmış; sonra bunu, Dijon lise ve fakültesinde tamamlamıştır. Ronne kolejinde edebiyat ve felsefe okutmuş (1870-1873). 1877'de felsefe agrejesi olmuş ve Carcassonne lisesine (1878), sonra Dijon lisesine (1878-1881) felsefe profesörü tayin edilmiştir. Üç yıl kadar bu son şehrin fakültesinde vekil olarak ders verdikten sonra 1884' de Lyon Edebiyat Fakültesinin felsefe profesörlüğüne getirilmiştir. Doktora tezleri şunlardır: *Aperception du Corps Humaine par la Conscience; De Immortalitate Pantheistica (Panteizmde Ölmezlik)* (1880). Bertrand, İngilizceden James Sully'nin *Pessimisme (Kötümserlik)* ini ve Herbert Spencer'in *Education (Eğitim)* unu Fransızcaya çevirmiştir. Revue Philosophique ve Revue Scientifique gibi dergilerde ruhla beden, psikoloji ile fizyoloji arasındaki münasebetlere dair makaleler yazmıştır. Bertrand, daha çok doktor filozofların çalışmalarına dikkat etmiştir. "Ampére ve Maine de Biran'ın mektuplaşmalarına nazaran birbirleriyle olan münasebetleri hakkında" bir *Giriş*'i de ihtiva eden *Correspondance et Mémoires Inedits de Maine de Biran* (Paris, 1887) başlıklı eseri önemlidir. Liseler için yazdığı bir eseri, Salih Zeki tarafından *Felsefe-î İlmiye* adıyle dilimize çevrilmiştir (Istanbul, 1333).

BERUTO, Amedeo. İtalyan ahlâkçı ve başrahibi. Moncaliérie'de (Piemonte), bilinmeyen bir tarihte doğmuş ve 1525'de ölmüştür. Roma valisi, sonra da Aoste papazı olmuştur. Eserlerini diyalog biçiminde yazmıştır ki, adları şunlardır: *An Amico Soepe ad Scribendum Provocato non Respondenti sit Amplius Reseri Bandum?; De Amicis Veris; De Amore Honesto; De Curialibus et Quales esse Debeant qui Magistratibus Publisis Proeponuntur* (Roma, 1517). Bu başlıklardan da anlaşılacağı gibi Beruto, dostluk, aşk, sorumluluk ve halk idaresini ilgileyen ahlâksal eylemler üzerinde çalışmıştır.

BESSARION, Jean Basilius Johannes. Bizans filozof ve Tanrıbilimcisi. Bazılarına göre 1389 veya 1395, ya da 1403'de Trabzon'da Raven kasabasında doğmuş ve 18 aralık 1472' de Raven'de ölmüştür. Eski Yunan edebiyat ve felsefesini Batı âlemine yayanların önemlilerindendir. Öğrenimlerini Istanbul'da yaptıktan sonra Saint-Bazil tarikatına girerek keşiş oldu; ve yirmi bir yaşında Mezopotamya'nın bir manastırına kapanarak Tanrıbilim, felsefe ve edebiyat öğrendi. Misithra'ya (eski İsparta) giderek meşhur Gemistus Pléthon'dan ders aldı ve Eflatunculuğa bağlandı. Bu çalışmaların sonucu olarak, bilim ve belâgatte kazandığı büyük ün dolayısıyle Istanbul ve Trabzon'a gelerek imparator II. Jean Paléologue'la IV. Alexie Comene'in kızı Marie'nin evlenmesini sağlamıştır. Daha 1436'da Nicée'de metropolitlik yaparken Doğu ile Batı kiliselerini birleştirmek istemişti. Bu amaçla bazı seçkin Yunanlılarla İtalya'ya gitti. Farrare ve Floransa konseylerinde bulundu (1438-1439). Burada, keskin zekâsı ve uzlaştırıcı mantığı, geniş bilgisi ve tartışmalardaki ustalığıyle büyük rol oynadı. İmparatora, papanın düşüncelerini kabul ettirdiği için, papa Eugéne IV., kendisini havari sıfatını haiz kardinallik payesiyle mükâfatlandırdı. O zamanlar Türk ordularının Istanbul'a ve Rumeli'ye yaptıkları baskı dolayısıyle Haçlı kuvvetlerini hazırlamak için İtalya' da kalmayı daha yararlı buldu. Oradaki evini bir çeşit eski bilimler merkezi haline getirdi. Papa Nikolas I., ona Siponto arşevikliğini verdi; ve Sabin unvanıyle kardinal yaptı. Papa Pie II. de Istanbul patriği payesini verdi. Çok önemli birtakım siyasî görevlere de memur edildi. Fakat Haçlı ordularının yenilgiye uğraması, Batı ve Doğu kiliselerinin birleşmesini istemeyen bir konseyin 1450'de Istanbul'da toplanmış olması, "Yunanlıların başına gelen bütün felâketlerin nedeni" olmuş gibi, aleyhine bir cereyan yarattı. Fakat Bessarion, Istanbul' un başına gelecek tehlikeyi kimseye dinletememesine rağmen, bu şehrin Türk egemenliğine girişinden sonra da Haçlı ordularını hazırlamak için türlü teşebbüslere girişmekten çekinmedi. Roma'daki sarayında, Istanbul'dan kaçıp

oraya sığınan bazı Yunan bilginleri toplanıyordu: Biondo Favio, Pogge, Laurent Valla, Theodor Gaza, Trabzonlu Georges... vb. gibi, bilgin ve hümanizmacılar hep kendisiyle arkadaşlık etmişlerdir. Yüksek nüfuzu dolayısıyle Bessarion, Helenciliğin (Hellénisme) İtalya'da doğal savunucularından olmuştu. Papa Nicolas V. ölünce, kendisi papa olmak üzereydi (1455). Kendisine sunulan bu vazifeyi Pie II. adıyle papalığa gelen Aeneas Sylvius lehine terk etti; ve bütün gayretlerini yine Haçlı ordularını hazırlamaya sarf etti. 1459'da Mantoue'da toplanan mecliste bütün belâgatiyle bu maksadı gerçekleştirmeye çalıştı ve kendisi yardımlarını temin etmek üzere Alman prenslerine elçi olarak gönderildi. 1460'da Nuremberg'de bir Diyet Meclisi kurdu; sonra Worms ve Viyana'ya gitti. İmparator Frédéric III.'i bu savaşa sürüklemek istedi. Fakat, bütün çalışmaları boşa gitti. Ümit ve cesareti kırılmış olarak Roma'ya döndü (1461). Pie II., kendisine Istanbul patrikliği unvanını verdi (1463); ve aynı yıl içinde Türklerle savaşmaya teşvik etmesi için Venedik'e elçi yaptı. Savaş hazırlıkları epeyce ilerlemişken papanın ölümü, bu teşebbüsü de neticesiz bıraktı. Papalık yetkilerinde bir reform yapmak isteyenlerle birleştiyse de, bunda da bir iş başaramadı. Bunun üzerine bazen Roma'daki kardinallik sarayında, bazen de Tusculum'daki sarayında felsefe ve edebiyatla uğraşma fırsatını buldu. İstediği yazma eserleri toplayacak kadar geniş serveti vardı. Yunan eserlerine önem veren bir akademi kurdu. Kendisi de birtakım felsefe ve Tanrıbilim eserleri yazdı, Batıya Yunan felsefesini öğretmeye çalıştı. Nicola V. zamanında oralarda henüz tamamen bilinmeyen Aristo'nun *Metafizik*'ini Latinceye çevirmişti. Kendi eserleri, genel olarak Aristo ve Eflatun taraftarlarının giriştiği savaşta uzlaştırıcı bir rol alan yazılardır. Gemistius Pléthon, *Eflatun'la Aristo Felsefesinin Ayrımı* başlıklı bir küçük eserle Aristo'ya şiddetle hücum etmişti. Oysaki, Gennadius ve Gaza'lı Théodore da Aristo tarafını tutmuşlardı. Bessarion ise bunları birbirinden ayırmanın doğru olmadığını, her ikisinin de ilkçağın iki büyük dehası oldukları için saygıya lâyık olduklarını ileri sürerek bunları uzlaştırmaya çalıştı. Bunun üzerinedir ki Trabzonlu George, *Eflatun'la Aristo'nun Karşılaştırılması* adlı bir eser yazarak Eflatun'a şiddetle saldırdı. Bessarion, bu vesileyle iki eser yazdı ki, bunlarla felsefeyi ve ilkçağ eserlerini inceleyebilmek için derin bir bilgi ve yöntemin gerektiğini ileri sürdü. Bu yazılarından biri, *Epistola ade Mich. Apostolium de Proeslantia Platonis proe Aristoteles*'dir ki, Latince ve Yunanca olarak *Mémoire de l'Académie des Inscriptions*'da yayımlanmıştır (cilt III, s. 303). Bu, tartışma konusunun ne olduğunu anlamadan Aristo'yu çekiştiren genç Apostolius'e yazılmış bir mektuptur. Diğeri ise, Trabzonlu Georges aleyhine yazılmış olup daha çok önemli olan *In Calumniatorem Platonis* (Venedik, 1501, ve 1516; Roma, 1769) adındaki eseridir. Dört kitaba ayrılmış olan bu eserde, iki filozofu karşılaştırır. Ve Marcel Ficin'in çalışmalarından daha önce, Eflatun felsefesinin onurunu yüceltir. O, bunda, George'u bu kadar şiddetle saldırdığı filozofu hiç de anlamamış olmakla suçlandırır. Bununla birlikte kendisinin de bu konuda tarafsız olmadığı görülmektedir. Bessarion'a göre, Eflatun, semanın öğelerini ve cisimlerin çeşitli biçimlerinin niteliğini anlattığı zaman daha doğru düşünür; ve onun düşüncelerinde Hıristiyan din ve ahlâkına tam bir uygunluk görür. Hatta onun, dinin bir gerçek olduğunu ispat için en büyük bir belge (preuve) olduğunu, şüpheci ve imansızları dine bağlamak için Eflatun'un en iyi bir vasıta olarak kullanılabileceğini söyleyecek kadar ileri gider; ve Eflatun'a saldırmakla, kilise babalarının yetkilerine ve daha ileri giderek, dinin kendisine karşı gelmek cesaretinde bulunulduğunu iddiaya kalkışır. Bessarion, bu iddialarını büyük bir zekâ ve geniş bir bilgiyle ispata çalışırken, Eflatun'un Tanrısal nitelik, yaratan âlemin idaresi, özgürlük, kader ve beşerî ruh hakkındaki düşüncelerinin Hıristiyanlık dogmalarında da yürürlükte olan düşünceler olduğunu anlatır. Bu düşünceler, skolastiğin çoktan başlamış olan çökmesini tamamladığı gibi, insan aklını vahiy seviyesinden yükseltmek suretiyle, uzaktan da olsa, çağdaş felsefenin bağımsızlığına hizmet etmiştir. Bessarion, otuz yıllık bir emek ve araştırmayla bir milyona yakın altın servet sarfederek ilkçağın en önemli eserlerini toplamış ve kurduğu kitaplığı sağlığında Venedik'e hediye etmiştir. Oradaki Saint-Marc kitapsarayını bu kitaplar teşkil eder (1468). Hayatının son zamanlarında yeniden bir Haçlı ordusu hazırlatmak istemiş ve Fatih Sultan Mehmet'in İtalya ve hatta Roma'yı zaptedeceğini birtakım vaızlar ve nutuklarla propaganda etmiş; 1471'de yeniden papa olmak üzereyken düşmanları, kendisinin Yunanlı olduğunu ileri sürerek buna engel olmuşlardır. Bunun üzerine, yerine seçilmiş olan papa Sixte IV., onu görünüşte Louis XI.'yi bir Haçlı ordusu hazırlamaya teşvik ve gerçekte ise Roma'dan uzaklaştırmak maksadıyle Fransa'ya gönderdi (1472). Orada, kiliseyle hükümet arasındaki bazı siyasal işleri yoluna koydu. Fakat artık hasta ve yorgundu. İtalya'ya döndü. Ve ölünce, cesedi Roma'da Saint-Apotres kilisesine gömüldü.

Eserleri: Xénophon'un *Memorabilia*'larını

(Louvain, 1533) ve Aristo'nun *Metafizik*'inin, Théophraste'a yükletilen bazı parçalarıyle birlikte (Paris, 1516) Latinceye çevirdi. *Correctorium Interpretationis Librorum Platonis de Legibus* adlı bir eseriyle de hasmı Trabzonlu George'un yaptığı Eflatun'un *Kanunlar* adlı eserinin tercümesindeki yanlışları açıkladı. *Epistola et Orationes de Vello Turcis Inferando* (Paris, 1471, 1500, 1542). Bu eser Osmanlı Türklerine karşı söylediği nutuk vesaireyi taşıyan bir din taassubuyle doludur. *Bessarionis Opera* (Venedik, 1516); *Bessariones Opera Omnia* (Migne, Patrologie, Gr., cilt CLXI).

Bkz. Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie* (3 cilt, Paris, 1846-1851); Randinius, *De Vita et Rebus Gertis Bessarionis* (1777); Hacke, *De Bassarionis Vita et Scriptis;* Von Güthe, *Studien und Forschungen Über das Leben und die Zeit des Cardinal Bessarion;* Vast, *Le Cardinal Bessarion* (1878); E. Legrand, *Bibliographie Hellenique* (2 cilt, 1885).

BETH, E. W. XX. yüzyıl Fransız filozoflarından, amprik (görgül) mantıkçılardan ve eleştiricilerdendir. Beth, bütün hayat olaylarını 'tropizm'e dönüştüren Loeb'e karşı, hayattan bütün ruhsal öğeleri kaldıran aşırı mekanikçiliği savunanlardan biri olmuştur.

Eserleri: *L'Évidence Intuitive dans les Mathématiques Moderne* (Paris, 1937); *Summulae Logicales* (1942); *Les Relations de la Dialectique à la Logique, Pouvoire de l'Esprit sur le Réel* (1948).

BEURHUSIUS, Frédéric. Ramus'un çağdaşı ve onun doktrinine bağlı Alman filozofu. Ramus'un diyalektiğinde bazı yanılmaların bulunabileceğini kabul etmez; ve onun yetkin (parfait) olduğunu iddia eder. Schegh, Ramus'un yapmak istediği reforma direnme işaretini verdiği ve Cornelius Martini, Ramus aleyhine sert bir hicviye yazdığı zaman, arkadaşlarından Göttingen ve Hanovre akademileri rektörleri Hoddée ve Buscher'le birleşerek, Ramusçuluğu savunmak için Lemgow'da üç dissertasyon yazdı (1596).

Bkz. Elswich, *De Varia Aristotelis in Scholis Protestantismis Fortuna* (Vittemberg., 1720, s. 55 ve 62).

BIAS. Yunan'ın yedi bilgelerinden biridir. İyonya şehirlerinden biri olan Priene'de M.Ö. 570'de doğdu. O devirlerde bilge diye yüceltilenler gibi, ahlâk ve politikayla uğraştı. Fakat, Heredot'un da anlattığına göre, devlet idaresini eline almamış, fakat milleti darda kaldıkça, onlara, doğru yollar göstermiştir. Bu şekilde yaptığı yardımlar, yurdunu birkaç istilâdan kurtarmıştır. O da evvelâ felsefe spekülasyonlarını, bazı bakımlardan reddetmiş ve buna neden olarak da, Tanrılık hakkında bilgimizin sadece onun varlığını tasdikten ibaret olduğunu göstermiş, onun özüne ait olan her çeşit araştırmalardan vazgeçilmesini, onun varlığına inanmakla yetinmeyi salık vermiştir. Yurdunun kanunları için özel bir inceleme yapmış; bu hususta elde ettiği bilgiyi, gerek onları savunmaya, gerek onların arzularına uygun bir duruma getirmeye çalışmıştır. Haksızlıktan daima iğrenmiştir. Bunun için, haklı bir iş ve hareket söz konusu olduğu zaman, "Priene hatibinin davası" sözünü kullanmak âdet olmuştur. Büyük bir serveti vardı; bunu, kendi özel işlerinde sarfetmeye tenezzül etmemiş; asil maksatlar için kullanmıştır. Çok zengin olduğu halde, "Bütün servetimi kendimde taşıyorum" sözü ünlüdür ki, bunu ne maksatla söylediği de bellidir. Yurdundan hiç ayrılmamış ve pek ileri bir yaşta arkadaşlarının birini savunurken ölmüştür. Hemşerileri, hatırasını anmak için bir tapınak yaptırmışlardır; ve buna babasının adı olan 'Tantamium' adını vermişlerdir. Kendisine muhteşem bir cenaze töreni de yapmışlardır. Eserleri yoktur. Yalnız bazı önemli özdeyişleri zamanımıza dek gelmiştir ki, başlıcaları şunlardır: *"İnsan, dostlarıyle, bir gün düşman olmak zorunda kalınacakmış gibi yaşamalıdır"; "İnsanların çoğu kötüdür"; "İşinde hafıza, karakterinde asillik, çabalamanda itidal, korkularında dinlilik bulunsun. Zenginliği dostlukla düzeltecek, sözlerinde doğruluk, sükûtunda ağırlık, yargılarında adalet, teşebbüslerinde erkekçe bir yiğitlik, edimlerinde iktidar, şan ve onurda yetki, huyunda asillik göstereceksin"; "Tedbiri sev"; "Nazik bir dinleyici ol"; "Fakirsen, zenginleri eleştirme; meğer ki eleştirinde bir yarar bulunsun"; "Gençlikte işe, ihtiyarlıkta bilgeliğe özen"; "Bir aynada kendini güzel bulursan, namuslu ol; çirkin bulursan, doğanın bu eksikliğini hareketlerinin doğruluğuyle düzelt".* Diogéne Laêrce, onun İyonyalılara mutluluk yollarını öğretmek için iki bin beyite yakın bir manzum eser yazdığını söyler. Şu özdeyişler de onundur: *"Hemşerilerinizi memnun etmeye çalışınız. Zira bu, büyük bir sevinç konusudur"; "Kibir, yalnız sıkıntı getirir"; "Zenginlik çoğu kez tesadüf zamanlarında gelir"; "Felâkete dayanamamak, felâkettir"; "Olamaz şeyleri arzulamak ve başkalarının acılarını unutmak kötüdür".* Kendisine: "Zor olan şey nedir?" diye sormuşlar. "Sizi bedbaht eden bir servet değişikliğine dayanmaktır" demiş. Bir gün birkaç dinsizle bir gemide giderken fırtınaya tutulmuşlar; bunun üzerine yolcuların Tanrılardan yardım dilemeye başladıklarını görünce Bias: "Susunuz, demiş, onlar sizin bu gemide olduğunuzu görmezler!".. Ona, "İnsan için en tatlı nedir?" diye sormuşlar. "Ümit" cevabını vermiş. *"Dost-*

lardan çok düşmanları yargılamak iyidir. Zira dostlar, söz konunuzsa, ister istemez bunlardan biri düşmanınız olacak; fakat düşmanlar söz konusu olursa, bunlardan biri dostunuz olacaktır"; "Çabuk konuşmayınız, bu delilik işaretidir"; "Tâ çocukluktan itibaren servet olarak bilgeliği tutunuz. Zira bütün servetlerden daha emini budur".

Bkz. J Voilquin, *Penseurs Grecs Avant Socrate;* M. Clavier, *Biographie Universelle* (cilt IV.); Garnier, *La Moral dan l'Antiquité* (Paris, 1865); L. Menard, *La Morale Avant les Philosophes* (Paris, 1860); Aristo, *Nikomak'ın Ahlâkı,* vb.); Diogéne Laêrce (Liv 1); *Herodot Tarihi* (cilt I, 27; 170; Ömer Rıza Doğrul tercümesi, 1941).

BIBERG, Nils Fredrik. İsveç filozofu. 1776'da doğdu, 1827'de öldü. Upsala Üniversitesinin profesörlerindendir. Felsefî kavramlar kurma yönteminin başlıca düşmanlarındandır. Ona göre, beşerî algıcın (entendement) gayreti, düşüncelerinin konusunu kendi kendisiyle elde etmek değildir. Tersine, algıç (müdrike) kendisinde önceden hazır bulunan bir muhtevaya açık ve itiraz kabul etmez bir biçimde anlamak ve düşünmekten başka bir şey yapmaz. İnsanda algıçtan tamamıyle ayrı ve özel bir güç olarak 'akıl' vardır; bunun sayesinde insan, her türlü dış deneyden önce, duyularüstü (suprasensible) doğada somut bir muhtevaya sahip olur; fakat bu, kaynakta karanlık ve potansiyel bir durumdadır. Felsefe spekülasyonlarının amacı, bu muhtevayı, olabildiği kadar kavranılabilir ve açık bir duruma getirmektedir. Akıl, zaman ve uzay içine konmuş olan nesnelerin duyulur algısına (perception sensible) zıttır; ve duyarlıküstü gerçekliğin, içten (intim) ebedî, yokedilmez, Tanrısal ve en yüce varlığın araçsız sezgisi olmasından ötürü, bir noktaya kadar düzenleşiktir (coordonnée). Böyle olan akla 'iman' denilir. Algıç, aklın organıdır; iman, bilgisiz de mevcut olabilir; fakat 'iman - akıl' olmaksızın gerçekten felsefî bilgi olamaz. Zira felsefeye ancak böyle anlaşılmış bir akılla yükselinebilir. "En yüksek bir zekâ bile, kutsal bir sezgi temeline ve kalbin derin imanına sahip değilse, güçsüzdür. Fakat ne yazık ki, gidimli (discurtif) algıç, kendini başka bir biçimde gösterir; yalnız soyut kavramlarıyle birlikte, aklın düşünce hazinesi ve bilhassa Tanrı düşüncesi karşısında pek fakir değil, aynı zamanda her çeşit relatiflikler ve çatışkılar (antinomies) ortasında hareket eder; bunun sonucu olarak da, tam uygun (adéquat) bir kavrama asla ulaşamaz; bu hususta ancak yaklaşık olarak bir bilgi elde edebilir. Biberg'in yalnız duyulardan değil, aynı zamanda algıçtan da ayırmış olduğu akıl doktrininde Jacobi'nin etkisi görülmektedir. Biberg'in ondan farkı, deneyüstü ülkücülüğe (idéalisme transcendantal) inanmış olması ve bu sistemi en son mantıksal sonuçlarına dek ilerletmek için, Tanrı'nın araçsız, aslî (originelle) huzurunu ve dolayısıyle bütün duyularüstü âlemin sonlu akılda bulunduğunu kabul etmesidir: "Biz kendimizi, Tanrı'da, Tanrı'yı kendimizde buluruz; ve bu çifte buluş biçimi, beşerî akla bağlıdır".

Fichte ve Schelling'in panteizmi karşısında Biberg, âlemin Tanrıcı (Théiste) bir telakkisini savunmaya çabalar; ancak böyle bir telakkinin, dinsel menfaatlerimize uygun olacağını söyler. Tanrı kişiliğini, daha iyi bir deyimle, Tanrısal aklın muhtevasını bir "ebedî düşünceler sistemi" olarak tasarladığı için, Eflatun'a bağlanmış görünür.

Biberg, daha çok ahlâk felsefesiyle uğraşmıştır: O bunu, ahlâk (éthique) ve hukuk felsefesi olarak ikiye ayırır. Ahlâka dair araştırmalarında, eski ve yeni ahlâk sistemlerini eleştirmek suretiyle gözden geçirir, "pozitif ahlâk akılcılığı", diğer bir deyimle, gerçekten sezgili ve 'somut' (concréte) bir ahlâka ulaştırmaya çalışır: Kant'ın biçimciliğine (formalisme) karşı, güçlü bir bireyciliği (individualisme) ileri sürer; ona göre, bilinçli ve özgür olan faaliyetimizin bütün görevi, daha önceden ahlâk kanunu vasıtasıyle belirtilmiş olmalıdır. "Ahlâklılık, insan bireyinin Tanrısal iradeden kendi özel iradesini oluşturan bir işlemle belirmesidir. "Biçimin de formülleştirdiği ahlâk, tamamıyle dinli bir esasa ve yine az çok Eflatun'a dayanır. Biberg, kendi ahlâk anlayışının sistemli bir gelişmesini başarabilmek için Schleiermacher'in koyduğu ahlâkın biçimsel düşünce ve kavramlarından yararlanır; fakat onun bazı parçalarını eleştirir ve biraz da düzeltmeye, değiştirmeye çalışır ki, şu eserini bu amaçla yazmıştır: *Notionum Ethicarum, Quas Formales Dicunt Dialexis Critica* (Upsala, 1823-1824). Biberg, bir taraftan da hukuk ve politika felsefesinde ileri sürdüğü sistemli, tarihsel eleştirisel düşüncelere birçok yenilikler eklemiştir ki, bunlar daha geniş ölçüde Grubbe ve Bostroem tarafından geliştirilmiştir.

Biberg, birkaç estetik ve politika denemesinden başka bir seri Latince tez yayımlamıştır; bunlardan *Commentationes Stoicae* önemlidir. Ölümünden sonra, hukuk felsefesi ve politika hukukuna dair olan konferanslarını 3 cilt olarak Delldén yayımlamıştır. Felsefe tarihi ve ahlâka dair olan düşüncelerini, Nyblaeus, *İsveç' te Felsefî Düşünce Tarihi* adlı eserinin 3. bölümünde eleştirerek yayımladı.

Bkz. *Histoire de la Philosophie* (t. IV.; Milletlerarası felsefe kongresi yayımlarından, Paris, 1902).

BICHAT, Marie-François-Xavier. Thoirette'de (Jura), 14 aralık 1771'de doğup, 22 temmuz 1802'de Paris'te ölen Fransız doktoru. Pek genç yaşında ölmesine rağmen, çağdaş maddeciliği himaye eden düşünceleriyle, yalnız doktorluk tarihine değil, felsefe tarihine de mal olmuştur. Nantua kolejinde ve Lyon'daki Saint-Irénée seminerinde okumuş ve doktor olan babası, kendisine anatomi dersleri vermiş, kadavralar üzerinde kesip biçmeye alıştırmıştır. 1791'de Lyon'daki Hotel-Dieu'de doktorluk öğrenmiş, daha sonra Marc-Antoine Petit Anatomi ve Cerrahlık Kliniğinde bilgisini derinleştirmiştir. 1793'de, hocası Petit'nin meşhur Desault'a sunulmak için verdiği bir tavsiyeyle Paris'e geldi. Bu doktor, beş yıl önce Paris'teki Hotel-Dieu Hastanesinde Fransa'nın ilk büyük cerrahlık okulunu açmış bulunuyordu. Dinleyicileri arasına giren Bichat'nın değerini keşfeden bu zat, Bichat'yı, iki yıl önce çıkarmaya başladığı *Journal de Chirurgie*'ye müdür yaptı. Bu gazetede kendisinin önemli makaleleri de çıktı. 1795'te Desault ölünce onun, kendisine bir ikinci anne şefkati göstermiş olan dul eşini bırakıp gitmek istememiş; ve onlara karşı minnettarlık borcunu ödemiş olmak için, bu gazetenin başında dört cilt oluncaya kadar kalmıştı; o, hocasının cerrahlık bakımından olan araştırmalarını bir araya getirerek *Oeuvres Chirurgicales* adıyle 1798-1799'da yayımladı. Bu tarihten sonra Bichat, cerrahlığı bırakarak fizyolojiye çalışmaya başladı. Evvelâ *Traité des Membranes*'ı (Paris, 1800) ve *Recherche Philosophique sur la vie et la Mort*'u (Paris, 1800), bir yıl sonra da, en önemli eseri olan *L'Anatomie Generale*'i (Paris, 1801, 2 cilt) yayımladı. Bunları bastırdığı zaman ancak yirmi sekiz yaşındaydı. Ve bu yaşta kendisini Hotel-Dieu'ye doktor yaptılar. Bichat, marazî anatomi üzerinde o kadar çok çalıştı ki, bir yıl içinde 600 otopsi yaptı; ve yeni ders programı olarak derhal bir marazî anatomi planı hazırladı. Sağıtma yöntemlerini yenileştirerek bir deneyler enstitüsü kurdu. Bu büyük çalışmalarla güçten düşen Bichat, bir fiyevr tifoid'e tutuldu, bütün dikkat ve özentilere rağmen otuz bir yaşında öldü. Kendisi güler yüzlü, yumuşak huylu, alçak gönüllü, tatlı sözlü bir insandı; dehasının büyüklüğünden hiç bir bilim adamının şüphesi yoktur.

Bichat'nın doktrini, Haller ve Bordeu mesleğinin bir devamıdır. Bichat'da onlar gibi Leibniz'in açtığı yolu takip ederek Boerhave ve Hofmann'ın temsil ettikleri Descartçılıkla (Cartesianisme) savaşmak suretiyle onların temel düşüncelerini geliştirmiş ve yetkin bir duruma getirmiştir. Bichat'nın kendisine özgü bir hayatçılık (vitalisme) görüşü vardır. Leibniz'in 'monatlar' teorisinden türemiş olan Sthal'ın cancılığıyle (animisme) ve tıp mekaniği ilkesi (iatromecanisme) ile de oldukça ağır savaşlara girişmiştir. "Adı ister can, ister hayat ilkesi veya archée... vb. olsun". Soyut ve imgesel (imaginaire) bir ilke düşüncesini reddeder. Bichat'ya göre, fizyoloji de fizik bilimlerinde olduğu gibi hayatsal olan veya olmayan hassalar yoktur. Bu hayatsal hassalar, yalnız dokulara (tissus) ait olup, hayatın belirtileri (manifestations) organların yapısını ifade eden şeylerden başka bir şey değildir. Daha önce Bordeu, hücre veya sümüksel (musqueux) dokuyu anlatmıştı: Genel anatominin kurucusu olan Bichat, onun düşüncelerini genelleştirmiş; ve canlı organı, dörder dörder, beşer beşer, altışar altışar... birleştirmiş olan organlaşmış öğelere, zarlara (membranes) ve yalın dokulara ayırmıştır. İşte asıl hayatı yapan bu dokuların hayatsal hassaları ve bunların özel faaliyetlerinin toplamıdır. Oysaki Bordeu, hayatı organların hayatsal belirtilerinden ibaret saymıştı. Haller, kasların irkilme ve kasılma yeteneklerinin yalnız kaslarda değil, bütün dokularda mevcut olduğunu iddia etti; ve onunla birlikte duyarlık (sensibilité), kasılma (contractibilité) veya irkilme (irritabilité) yeteneğini kabul etmişti. Bichat, yalnız organlara özgü olup, algılanmayan bir 'organik duyarlık' (sensibilité organique) ve bir de beyinle algılanan ve iradelenme (volution) vb.'yı belirten bir 'hayvansal duyarlık' ve aynı suretle biri organik ve diğeri hayvansal olan iki kasılma... vb. gibi anatomi bakımından birtakım sınıflamalar yapmıştır. Görülüyor ki Bichat, 'ölü' veya fizik doğada olan hayatı ayırmıştır. Ona göre hayat, hayatsal hassaların, doku faaliyetlerinin toplamıdır; ve hayat, "ölüme direnen güçlerin toplamıdır"; başka bir deyimle, hayat, 'öz'ü (essence) bilinmeyen ve kendisini yıkmaya çalışan dış etkilere karşı sürekli bir şekilde savaşan bir enerjidir. Ve beden, birbirine yaşamak için dayanışmış olan bir canlı hücreler sömürgesidir. Bichat, bu görüşünü patoloji alanına da uygular: Yani, hastalığı hayatsal hassanın bozulması sayar. Bichat, fizyolojide deney yöntemini çok büyük bir başarıyle kullanmıştır.

Bichat'nın eserlerini okumuş olduklarından dolayıdır ki, Laromiquiére, Maine de Biran, Daunou ve diğer bazıları, zamanlarının felsefî düşünceleri arasında seçkin bir değer kazanmışlardır. Buffon, Bartez, Cabanis... gibi bilginlerin düşüncelerinde de Bichat'nın etkisi vardır. Bichat'nın hayatsal olaylar hakkında yaptığı sınıflamalar, Aristo ve Buffon'unkiyle ölçülemeyecek kadar açık ve kesindir. Schopenhaure, kendi felsefesinin Bichat fizyoloji-

sinin metafizik bir tercümesi olduğunu söyler; ve öğrencilerine Cabanis ve Bichat'yı iyice sindirmeden fizyoloji ve psikolojiden söz etmelerine müsaade etmezdi. Bichat'nın görüşündeki amaçlılığı (finalisme) Claude-Bernard yıkmaya çalışmıştır. Fransa'da Bichat'nın adına bir hastane kurulmuştur.

Yukarda adı geçen eserlerinden başka, *Anatomie Descriptive*'i (Paris, 1801-1803, 5 cilt) vardır ki, gerek bu ve gerek metinde sözünü ettiğimiz eserleri türlü şehirlerde birçok defalar basılmıştır.

Bkz. Beaugrand, *Dicti. Encyclo. des Scien Médic.* daki *Bicha maddesi*, (1883); Papillon, *Histoire de la Philosophie Moderne;* Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer;* F. Colonna d'Istria'nın Revue de Met., et de Morale, 1926-1928'de Bichat'nın biyoloji ve psikolojisine dair önemli makaleleri vardır.

BIEL, Gabriel. Alman Tanrıbilimci ve filozoflarından. Takma adı 'Son skolastikçi'dir. XV. yüzyıl ortalarına doğru Spire'de doğdu. 1495' de öldü. Üniversitelerde yenilik ve eskilik savaşlarında da adı geçer. Kendisi, Occam'ın adcılığını (nominalisme) savunanlardandır. Bunu, şu eserinde de pek açık ve anlaşılır bir biçimde yazmıştır: *Collectorium Super Libros Santentiarum G. Ocaami* (Tubingen, 1512). Bu eserin Luther ve Melanchton üzerinde bir etki yaptığından söz edilir. Biel'in *In Quatuor Libros Sententiarum* (Tubingen, 1501) adlı diğer bir eseriyle birçok defalar basılmış olan Tanrıbilime dair başka eserleri de vardır.

BIELINSKY, Wissalron Gorjewitsch. Rus filozofu. 10 mayıs 1811'de Sweaborg'da doğdu. 28 mayıs 1848'de Petersburg'da öldü. Hegel'e bağlı bir filozof olmakla birlikte, daha çok sosyoloji ile uğraşmıştır. Gerek felsefî ve gerek sosyal sorunları kavramakta derin bir zekâya ve bir artist duygusuna sahip olan Bielinsky, yaptığı sanat eleştirileriyle de gerçek bir hümanizmacı (humaniste) olduğunu göstermiştir. O, yalnız bir estetikçi değil, aynı zamanda Dobrolbov ve Pisserev'le birlikte edebiyat, sanat, felsefe... vb. dair incelemeleriyle Rusya' ya sosyalizmi ve sosyolojiyi sokanlardan biridir. *Vatan Yıllıkları* dergisindeki edebî yazıları önemlidir.

Bkz. B. Tochischewkij, *Hegel bei den Slaven* (1934).

BILFINGER (ya da Bulffinger), Georges-Bernard. Alman filozofu. 23 ocak 1693'de Cannstadt'da (Wurtemburg) doğdu. 1750'de Stuttgart' da öldü. Hem fizikçi, hem Tanrıbilimci ve aynı zamanda seçkin bir devlet adamı olarak tanınmıştır. Leibniz Okulunun yüksek ve seçkin zekâlarından biridir. Evvelâ kiliseye intisap etmek maksadıyle Tübingen Tanrıbilim Seminerine girdi; fakat Wolf'un eserleri eline geçince, bunlardan o kadar hoşlandı ki, büsbütün Leibniz Okuluna bağlanmaya mecbur oldu. Sonra tekrar Tanrıbilime dönmüştür ve bunu Wolf'un sistemiyle uzlaştırmak istemiştir. Bu maksatla, *Dilucidationes Philosophicoe de Deo, Anima Humana, Mundo et Generalibus Serum Affectionibus* (Tübingen, 1725, 1740 ve 1768) adlı eserini yazdı. Bu eser o kadar başarı kazandı ki, Bilfinger, 'Tübingen şatosunun vaız müellifi' unvanını aldı; ve Tanrıbilim seminerine müzakereci (répétiteur) oldu. Bilfinger, hayran olduğu sistemi esasından öğrenmek için Halle Üniversitesine gitti; çünkü burada Wolf, büyük bir yetkiyle üstadı Leibniz'in felsefesini okutmaktaydı. Wolf'un teveccühünü fazlasıyle kazanmış olduğundan, onun tavsiyesiyle Saint-Petersbourg Üniversitesine mantık ve metafizik profesörü oldu. Bu sırada Paris Bilimler Akademisi, "Cisimlerin ağırlık nedenleri hakkında"ki meşhur yarışmayı ilân etti. Bilfinger, bu yarışmaya katıldı ve mükâfat kazandı. İşte bu tarihlerde, yani 1731'dedir ki, Wurtemburg dukası, onu memleketin bir onuru sayarak yurduna çağırmayı düşünmüştü. Bu suretle Almanya'ya dönen Bilfinger, birçok büyük işlerin başına getirildi. Son görevi, üniversite vasîliğiydi (curateure). Kendisi de kazandığı bu itibara dayanarak, halk idaresinde ve öğretim teşkilâtında çok yararlı yenilikler yapılmasına hizmet etti. Bilfinger, gerek Leibniz ve gerek Wolf'un düşüncelerine esaslı bir şey eklemiş değildir. Fakat onları nadir bir zekâ ve başrıyle şu eserlerinde yaymış ve açıklamıştır: *Disputatio de Triplici Rerum Cognitione Historica Philosophica et Mathematice* (Tubingen, 1722); *Disputatio de Harmonie Animi et Corporis Humani, Maxime Proestabilita* (Tübingen, 1721); *Comentatio de Harmonia Animi et Corporis Humani, Maxoestabilita, Ex Mente Leibniz'i* (Mein üzerindeki Frankfurt, 1723 ve Leipzig, 1735); *Epistomonis Proestabilita* (1728); *Commentatio Philosophica de Origene et Permissione Mali, Proecipue Moralis* (Frankfurt, 1824). Bu eser, Leibniz'in şerrin menşei hakkındaki doktrini lehine bir savunmadır); *Proecepta Logica, Curante Vellnagel* (Iena, 1729). Bu eserlerin en önemlisi, birinci eseridir. Şu iki eseri de, dolayısıyle felsefeyi ilgiler ki, biri Çinliler hakkındadır: *Specimen Doctrinoe Veterum Sinarum Moralis et Politicoe* (Frankfurt, 1724); diğeri de Spinoza'nın *Tractatus Theo Logico Politucus*'üne dairdir: *Notoe Breuves in Beu. Spinozeo Methodum Explicandi Sprictıras* (Tübingen, 1733).

BILHARZ, Alfons. Alman metafizikçisi. 2 ma-

yıs 1836'da Sigmaringen'de doğdu. 23 mayıs 1925'de öldü. Eserleri: *Derheliozentrische Stantpunkt der Vorbewuzten* (1897); *Neue Denklehre* (1908); *Philosophie als Universal Wissensche* (1912).

BİNDER, Julius. Alman filozofu. 12 mayıs 1870'de Wurtzburg'da doğdu. 28 ağustos 1939' da Münih'te öldü. Göttingen Üniversitesi profesörlerindendir. Hegel'in idealizmine bağlıdır ve hukuk felsefesiyle de uğraşmıştır. Eserleri: *Philosophie des Rechts* (1925); *Einf. in Hegels Rechtsphilosophie* (1931); *Grundlegung zur Rechtsphilosophie* (1931); *Grundlegung zur Rechtsphilosophie* (1935).

BION, Bristeln'li. Dinyeper nehri kenarında Boristen kasabasında doğmuş olan bir Yunan filozofu. Bion, kendisini saygıyla himaye eden Antigone Gonatas'a, satılmış bir köleyle, bir orospunun oğlu olduğunu itiraf etmiştir. Bütün ailesiyle köle olarak satılmış ve bir iyi talih eseri olarak bir hatibin eline düşmüştür. Efendisi, kendisinden o kadar hoşlanmıştır ki, ölürken bütün servetini ona bağışlamıştır. M. Ö. III. yüzyılda yaşamış olan Bion, Atina'da felsefe öğretmek için bütün bu malları sattı. Evvelâ kiniklere (cyniques) ve Krates'e bağlandı. Sonra ikinci Aristippe'in ve belki de Zenon'un ve Pyrrhon'un öğrencisi olan Sirena'lı Tanrıtanımaz (Athée) Théodore'dan ders aldı. En sonunda da aldığı felsefe derslerinin etkisinden kurtulmamak şartıyle son hocasının yerine geçti.

Bion, konuşmalarında ve tartışmalarında pratik bir erdem telkin etmemek, sofist veya hatiplerin yaptığı gibi, birbirine bağlı ve düzenli düşünceleri ileri sürmek şartıyle, ya kiniklerin amaçlarına uygun sonuçlar veren sorularla konuşur, yahut da, stoacıların diyalektikleriyle, şaşırtıcı terimler ve düşünüş biçimleriyle konuşur. Télés adında bir dinleyicinin özetleyip Stobé tarfından nakledilen şu konuşmalardan onun yöntem ve mantığına dair bir fikir edinilebilir. Fakirlik şöyle sorar: "Ne için bana hücum ediyorsun? Seni gerçek bir iyilikten mi mahrum ettim? İtidalden mi? Adaletten mi? Cesaretten mi? Zorunlu şeylerden mi? Yollar baklayla ve kaynaklar suyla mı doludur?" Böyle acele ve kısa sorularla dinleyenin ya kanaat getirmesini veya reddetmesini sağlar; bazen de uydurma bir muhataba şöyle itiraz ettirir: "Sen emrediyorsun, ben itaat ediyorum; sen çok şey kullanıyorsun, ben az". Bion, bazen de bir hatip gibi sözlerini hayallerle süsler, "Ozanın yazdığına itaat eden artist gibi, servet sahibi de, servetin kendisine işaret ettiğine göre oynamalıdır. Servet (fortune) bir ozan gibidir ki, bazen birinci rolü, bazen ikinci rolü, bazen de dilenclik rolünü verir".

"Ev sahbinin kapı ve tavanını kaldırdığı, kuyusunu tıkadığı bir evi bırakıp çıktığımız gibi, bu zavallı bedeni de terk ediyorum. Doğanın bana verdiği gözleri, kulakları, el ve ayakları kaybettiğim zaman, kalan bedene dayanamıyorum. Bu nedenden bir ziyafeti vakti gelince öfkelenmeden terk ettiğim gibi, hayatı da terk ediyorum".

İşte Bion, nutuklarını bu biçimde ve her çeşit mecaz, kinaye, benzetme ve temsillerle süslediği içindir ki, Eratosthéne, onun düşünme biçimini, "nakışlanmış mantolu felsefe" sözüyle nitelendiriyor. Bion, kinizm inançlarından kendini kurtaramadığı için, eline aldığı bir konuyu daima olumsuz tarafıyle inceler. Örneğin, fakirliğin zenginlikten üstün olan ve zenginliğin fenalık getiren taraflarını ileri sürer. Bir ölüm dolayısıyle şöyle konuşur: "'Dostun ölmüştür; çünkü doğmuştu; — Fakat o, bir daha mevcut olmayacaktır. — On bir yıl evde yoktu; ne Trova savaşlarında, ne de senin büyükbabalarının zamanlarında vardı...". Geleneğin söylentilerine inanılacak olursa, Bion, Tanrıtanımazlıkla suçlandırılmış ve kendisi Tanrıları ve Tanrısal kayrayı (providence) ilgileyen sorunlarla uğraşmamıştır. Ona yükletilen bazı sözlerden, paganizmaya karşı imansız olduğu anlaşılmaktadır: Kendisine, bu âlemde en çok fenalık gören kimdir? diye sormuşlar: "En mutlu olmak isteyendir" demiş. Evlenme hakkında da, "Çirkin bir kadınla evlenirseniz acı duyarsınız; güzelle evlenirseniz herkes sizinle alay eder" dermiş. Ona göre; "Güzellik, bir dış iyiliğidir. Zenginlik ise, işlerin siniridir, ve en büyük fenalık, fenalığa dayanamamaktır"; "Cehennemlerin yolunu tutmak kolaydır; oraya kapalı gözle gidilebilir; cehennemdeki insanlar delik fıçıyla su taşıyacak yerde, deliksiz fıçıyla taşısalardı, daha çok cezalanmış olurlardı"; "İnsana gençlikte cesaret, ihtiyarlıkta bilgelik değer verir"; "Bilgelik, diğer erdemlerden, görümün öteki duyulardan başkalığı gibi farklıdır"; "İnsanları ihtiyarlıklarından ötürü suçlandırmayınız; zira, hepimiz ihtiyar olmayı isteriz" gibi özdeyişler onundur. "Dostlar arasında her şey ortaklaşadır" ilkesini dilinden düşürmediği için, dinleyenleri çok, fakat öğrencileri yokmuş. Onun açık sözlü, neşeli, dinleyenleri sık sık güldüren bir filozof olduğu anlaşılmaktadır. Diogéne Laêrce, Bion'u bir sofist saymaktadır. Birçok eserler yazmışsa da, Stobé'nin naklettiği birkaç sözünden başka bir şeye sahip değiliz.

Yine filozof olarak Bion adında biri daha vardır ki, ne zaman yaşadığı kesin olarak bilinmemektedir. Yalnız bunun Abder'li ve De-

mokrit ailesinden bir matematikçi olduğu anlaşılmaktadır. Diogéne Laêrce'e göre, "Arzın öyle bir bölgesi vardır ki, orada altı ay gece, altı ay gündüzdür" iddiasında bulunurmuş. Bundan, onun arzın yuvarlak olduğunu bildiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki, bu keşfin hangi tarihlere kadar yükseldiğini bilemiyoruz. Diogéne Laêrce bu isimde daha dokuz kişiyi saymaktadır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV); Rossignol, *Fragmanta Bionis Borysthenithoe Philosophie, e Voriis Scriptoribus Collecta* (Paris, 1830); Stobée *Florilege,* (5, 67, 72, 98); Bayle, *Bion maddesi.*

BLANCHARD, L'Abbé J.-Baptiote. Fransız profesör ve eğitimcilerinden. Ahlâk ve eğitim konularında felsefeden faydalanmıştır. 1731'de Ardennes'lerde doğmuş, 15 haziran 1797'de ölmüştür. Meta ve Verdun'de cizvitlerin okulunda retorik okutmuş; 1762'de İsa cemiyeti üyeleri sınır dışı edilince, Blanchard de felsefeye sığınmıştır; birçok eserleri arasında, kendisine vaktiyle büyük bir ün sağlamış olan ve daha çok pratik ahlâk konularından bahseden şu eseri önemlidir: *L'Ecole des Moerses ou Réfléxions Morales et Historiques sur les Maximes de la Sagesse* (Paris, 1818). Bu eserin ilk baskısındaki adı, *Le Poête des Moerses* (Namur, 1772, 2 cilt) dir.

Diğer bir eseri de, *Temple des Muses Fabulistes* (Liege, 1766, 2 cilt) dir. Ölümünden sonra da, *Préceptes pour l'Éducation des deux sexes à l'Usage de Familles Chrétiennes* (Lyon, 1803, 2 cilt) basılmıştır. Blanchard, Rousseau'yu özetlemiş ve Emile pedagojisini Hıristiyanlık eğitimine uygun bir biçim vermeye çalışmıştır. Blanchard'ın kişisel görüşleri yoktur. Türlü görüşleri nakletmek ve toplamakta başarı göstermiştir.

BLASCHE, Hernhard-Heinrich. Alman filozofu. 9 nisan 1766'da Iena'da doğmuş, 26 aralık 1832'de ölmüştür. Schelling Okuluna bağlıdır. Din felsefesi ve pedagojiye dair eserler vermiştir: *Das Böse im Einkland mit der Welt-Ordnung* (Leipzig, 1827); *Handbuch der Erziehung-Swissenschaft* (Giessen, 1822-1824, 2 cilt); *Philosophie der Offenbarung* (Gotha, 1829); *Philosophische Unster-Blinchkeitslehre, Oder: Wie Offenbart sich das Ewige Leben?* (Erfuth ve Gotha, 1831).

BLOCH, Ernst. Alman filozofu. 8.7.1885'de doğdu, 1957'ye kadar Leipzig'de profesörlük etti. Sol Hegelcilerden ve dolayısıyle Marx'a bağlı gerçekçilerdendir. Şu eserleri önemlidir: *Geist der Utopie* (1918); *Thomas Munzer als Theologe der Revolution* (1929); *Erlaschaft diser Zeit* (1935); *Subjekt-Objekt, Erläuterunge zu Hegel* (1951); *Christian Thomasius, ein dt. Gelehrter* (3 cilt, 1954-1956); *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (1956).

Bir Fransız felsefecisinin adı da Bloch (L.) dur. Bu zat, *La Philosophie de Newton* (Paris, 1908) adlı eserin yazarıdır.

BLONDEL, Maurice. 2 aralık 1861'de Dijon'da doğmuş, 1924'te ölmüş olan Fransız filozofu. Ecole Normale profesörlerinden olup, Modernisme (Yeniçağcılık) da denen Katolikçilik (Catolicisme) taraflılarından L. Ollé-Laprune'ün öğrencisidir. Aix-Marseille Üniversitesinde profesörlük yapmıştır. kendisine ilk ününü sağlayan, doktora tezi olarak yazdığı, *L'Action, Essai d'une Critique de la vie et d'une Science de la Pratique* (1893) adlı eseridir. Ona göre ahlâkın kesin bilgisine ulaşmak için yalnız zihinle iman yetişmez. Ahlâk, birtakım eylemler toplamıdır; ve eylemin her şeklinden başka bir insan meydana gelir. Ahlâksal eylemler, insanda Tanrılığı yaratmak amacını taşırlar. İnsanı fakültelerinin özelliğine, düşüncelerinin tabiatına göre değil, eylemlerine göre bir bütün olarak ele almak lâzımdır. İnsan, doğuşu itibarıyle eksik bir yaratıktır. Başarabildiğimiz bir işi, Tanrı inayetiyle yaparız. Akıl, irade ve gücümüzün âçizliğini bildiği halde, çalışmaktan vazgeçmeyiz. Şu halde eylem, güçle istek arasındaki dengesizlikten doğar. Çünkü gücümüz, isteğimizden aşağıdır. Eylemin görevi, bu denkliği kurmaya çalışmaktır. Bir kez bu amaca ulaşılınca, eylem biter. Kendisi eylemden ibaret olan insan veya kendisi insandan ibaret olan eylem, Tanrı'nın irade ve isteğiyle orantılı olarak kendi kendini aşar. Bu bakımdan, 'sonsuzluk', eylemin dışında değil içindedir, 'içkindir', (mündemiç). Burada, kendi yetersizliğimizi anlayarak kandırıcı bir amaç arayan bir çeşit özünlü (derunî) diyalektik ilkesi var demektir. Bundan, bir türlü kandırılamayan bir iradenin besleyip durduğu beşerî tasa doğar. Bunun içindir ki insan, bilimde, bireysel, sosyal ve ahlâksal eylemlerde bitirilmemiş, yarım kalmış ve kaderle karşı karşıya kalır; bütün şüpheci meraklılık (dilettenisme) içinde, estetikçilik (esthetisme) ve ahlâkdışıcılık (immoralisme) içinde, problemi çözmek veya ortadan kaldırabilmek için bu



sınamaları yapar; istediğimizle yapabildiğimiz, elde edebildiğimiz arasında daima geniş bir boşluk vardır. Yine bunun içindir ki, insan, ya irade ve deneyin verdiklerine bağlanıp güçsüz bir durumda kalmaya veya kendisini kandırmayan nesnelerden ilgisini kesmeye mecburdur. Bu anlamda olarak insan, kendinden vazgeçmeye, "gözleri kapalı olarak geleneklerin gücü ve deneylerin birikmesiyle", yani Katolikliğin otoritesi vasıtasıyle, "beşerî eylemlerden azar azar boşanan düşüncelerin, duyumların, ahlâk kurallarının büyük akıntısına kendisini terk etmeyi kabul edecektir. İnsanların birbirinden ayrılığı ve başkalığı bir görünüşten ibarettir. Her insanın bir iç âlemi vardır ki, ruhsal olan bu âlemde hepimizin yaptığı deneyler ve tattığı şeyler aynıdır. Birbirimizi bununla anlar ve özdeşliğimizi bununla fark ederiz". Akılla imanın münasebet ve değerinde Blondel, kendinden öncekilerin düşüncelerinden ayrılarak, aklın kendi eksikliğini ayırt ederek, kendi özünlü boşluğunu imanla doldurmaya razı olduğunu iddia eder. Yani akılla iman birbiriyle zıt oldukları halde, arkasından koştukları bir aynı gerçeğin başka başka taraflarını aydınlatırlar. Fakat insan, iradeli eylemleriyle olayları aşar. Zira, kendimizde kullanabileceğimizden fazla şeyler vardır. Eylem, olaysalüstünün (süper phenomenale) keşfine yarayan bir ilkedir. İnsan, kendi kendisiyle bağdaşmış (consequent) olursa, dinsel imana ulaşması için hiç bir engel kalmaz. Bu suretle de iman, gerçekte aklın asla göremeyeceği şeyleri aydınlatır. 'Sonsuzluk', imanın eseri olduğu için, akıl sınırlarının ötesine geçebiliriz. İç âlemimizi teşkil eden imanda bir doğaüstünün (sur naturele) hayatı vardır. Bu hayatta Tanrı, hem deneyüstü (transcendant) ve hem de içkindir. Bu görüş, eylemi gerçeğin pratik bir özelliğinden ibaret sayan pragmacılıkla karıştırılmamalıdır. Blondel'in felsefesi, çağdaş felsefede Saint-Augustin sistemini canlandırmak isteyen, Katolik inançlarıyle desteklenmiş bir din ve mistiklik felsefesidir. Bu bakımdan da Blondel, 'irrationalisme'in temsilcilerinden sayılabilir.

Bununla birlikte, Blondel, daha çok Tanrı'nın varoluşu sorununda akılcılıktan büsbütün uzaklaşmaz; onların ileri sürdükleri kanıtların değerini ve zorunluluğunu tanır; fakat bunların 'yetersizliğini' ileri sürer. Zira, gidimli (discursif) aklın saf olarak verdikleri eksiktir. İradenin gerçek denemelerinden çıkmayan her düşünce, ölü veya laftan ibarettir. Hareket etme yeteneğinde olmayan her bilgi, ölü ve daha çok yapmacıktır. İnsan, ancak eylemle, kavramsal (notionnel), soyut ve soğuk düşüncenin ötesine, Tanrı düşüncesine, aydınlatıcı ve ısıtıcı olan 'gerçek' düşünceye, yetkin ve egemen varlığa ulaşabilir. Ona göre eylem, yarı görülmüş olan gerçeğin 'işlenmesi' demektir. İşleme (pratique) ise, algılanamaz bir ilerlemeyle organların ağırlığını kaldıran bir mayadır. Asıl önemli olan, iç eylemdir; bu, yalnız duygusal (affectif) değil, belki, zihinli, iradeli ve ahlâksal çarelerimizin merkezleşmesidir. Tanrı'yı, bir düşünce kıvılcımıyle yakalamış gibi olduğumuz anda, eğer eylem aranmamışsa, kaybederiz. Eylem, daha çok derin hayat icaplarının şuuruna sahip olmaktır. Yalnız gidimli düşünce biçimiyle sezgili düşünce biçiminin sebatlı ve sürekli işbirliği sayesindedir k, Tanrı hakkında doğru bir düşünce edinilebilir.

Eserleri: *L'Action* adındaki tezinden yaklaşık olarak kırk yıl sonra, *La Pensée* (2 cilt, 1934); *L'Etre et les Êtres* (1935) ile *L'Action*'un yeniden incelenmiş bir baskısını verdi (1937). *Tarih ve Dogma (Dogme)* (1904); *Qu'est-ce que la Mystique* (1929); *Léon Ollé-Laprune* (1923); *Le Procès de l'Inteligence* (1925).

Anales de Philosophie Chretienne'deki yazıları: *Katolik Felsefesi Problemi; Le Problème Mystique, Cahiers de la Nouvelle Journée,* 49; *Revue de Métaphysique*'te, *L'Anticartesianisme de Malebranche* (1916); ile *Le Christianisme de Descartes* (1896) başlıklı makaleleri ve Latince tezi olan *De Vinculo Sebsentiale Substentia Composita Apud Leipnitium* (Paris, 1893).

Bizde, Nurettin Topçu, Blondel'in etkisi altında kalan bir düşünürdür. (Bkz. Nurettin Ahmet, *Conformisme et Revolte,* Paris, 1934. Doktora tezi).

Bkz. G. Tyrrel, *Annales de Philosophie Chretienne*'deki makalesi (1905). Bu makalede, pragmacılıkla Blondel'in sistemi karşılaştırılır. H. Vritin, *Vers une Science du Réel* (1931); R. P. Le Canuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII.* (1931); Emile Boutroux, *Science et Religion* (1911, s. 279-283). Bu eser, *İlim ve Din* adıyle H. Cahid Yalçın tarafından dilimize çevrilmiştir. H. Ziya Ülken, *Yirminci Yüzyıl Filozofları;* Archam-Bault, P., *Initiation à la Philosophie Blondelienne en Forme de Court Traité de Métophysique* (Paris, 1941).

BLONDEL, Charles (Dr.). 1876'da Lyon'da doğmuş olan Fransız filozofu. 1897'de Ecole de Normale Superieure'e girdi, 1900'de felsefe agrejesi, 1906'da da tıp doktoru, 1914'de kendisine ün sağlamış olan *La Conscience Morbide* adındaki teziyle edebiyat doktoru olmuş, 1900'den emekli yaşına dek Strasbourg Edebiyat Fakültesinde psikoloji okutmuş; 1927'de Institut'nün muhabir üyesi olmuştur. Bir filozoftan çok bir psikolog olan Blondel, Bergson'la Durkheim'ı uzlaştırmaya çalışmıştır. O, adı geçen teziyle şuuru ve dolayısıyle mantığı sosyoloji bakımından açıklamıştır. Akıl hastalıklarıyle

uzun uzadıya uğraştıktan sonra, psikolojinin, bütün iddialara rağmen daha çocukluk çağında olduğunu, bu hususdaki bilgimizin eksikliğini bilmekle yepyeni ve bilemediğimiz alanları öğrenmek başarısını gösterebileceğimizi, "yanılmadaki belginlik ve açıklığın kararsız, karışık tahminlerden daha aydınlatıcı" bir hizmet göreceğini ileri sürmek surteiyle, hem kendi yönteminin izlerini, hem de çalıştığı ve çalışılması gerekli olan konuların önem ve sınırlarını göstermişti; *Hasta Bilinç*, bu düşünceyle yazılmıştır. Bu eser, hastalarında gördüğü bozuklukların fizyolojik kaynaklarını açıklamaya çalışırken psikoloji olmadan bu hastalıkların anlatılamayacağı sonucuna ulaşır. O, normal ile patolojinin (yani, sağlamla hastalıklının) zorunlu olarak aynı olduğu düşüncesini savunan Broussais, C. Bernard, Comte ve Ribot'nun düşüncelerinden vazgeçerek bu özdeşlik düşüncesinde durum ve koşullarla açıklanabilen ve sadece hastalıklının da sağlıklı kadar doğal olduğunu, bu iki durumun arasında "karşılaştırılabilecek ve karşılıklı olarak birbirini aydınlatmaya elverişli bulunan" bir özellik bulunduğunu, yani bunların böyle bir kanuna bağlı olduklarını kabul etmek gibi bir hipoteze bağlanır. Blondel, hasta bilinci, bütün sağlam bilinçlere, dil, mantık ve sosyal hayat sayesinde kabul ettirilen kadrolara göre organlaşmaya yeteneksiz bir duruma getirilmiş olan, eski durumuna girmiş ve bazı hususlarda saf olarak bireyliği ve sosyalliği yitirmiş olan bir bilinç sayar. O, Bergson'a dayanarak, sosyal hayatın kişiliksiz (impersonnels) kavramlar aracılığıyle biçimini bozup adileştirdiği ve emri altına aldığı aracısız, derin ve orijinal bir bilinci de kabul eder. Fakat, bundan garip bir sonuç çıkarır: Hasta bilinci, bir taraftan ilkel anlayışa (mantalité) yaklaştırır; bu nedenle hasta bilinç, kökten bireyselken, ilkel bilinç, "derinden sosyalleştirilmiş" olur. Bir taraftan da çöküntü (debilité) ve biraz da bunama (démence) sayesinde beliren bu aynı hasta bilinci, her türlü üstünlüğün rehin ve yedeği (réserve) olarak beliren bu aynı hasta bilinci; aracısız bilinçle, derin benlikle karşılaştırır. O, bireysel anlayışların kolektif etkileri nelere borçlu olduğunu belirtmeye çalışarak, insan mantık ve aklının sosyal tasarımlara bağlı olduğuna inanan okula bağlanmış, bu suretle de gerçeğin sosyolojik teorisine ortak olmuştur.

Eserleri: *La Psycho-Physiologie de Gall* (1914); *La Psychanalyse* (1924); *Le Mentalité Primitive* (1926); *Introduction à la Psychologie Collective* (1928); Georges Dumas'nın *Traité de Psychologie*'sindeki yazısıyle (cilt II); *Journale de Physiologie* ve *Journale de Psychologie*' de ve diğer bilim, felsefe ve metafizik dergilerindeki yazıları. *Le Sucide* (Strasbourg, 1933).

BLOUNT, Charles. İngiliz filozofu. İngiliz seyyah ve yazarlarından Henri Blount'un (1636'da doğdu) oğludur. 1651'de doğmuş ve 1693'te intihar etmiştir. *Anima Mundi* (Londra, 1678) başlıklı eserinde ruhun ölümden sonraki durumuna dair düşüncelerinin dine aykırılığı ve inançlarının olduğu kadar da putataparlık hakkındaki düşüncelerinin yaşadığı devirde küfür telakki edilmesi yüzünden hayatı pek fırtınalı geçmiş ve bu yüzden uğradığı ümitsizlik, onu intihara zorlamıştır.

BLUCHER, Hans. Alman filozofu. 17 şubat 1888'de Freiburg'da doğdu. Şu eserlerinin adından onun tercih ettiği konuları anlamak mümkündür: *Wandervogel, Geschichte Einer Jugendbewegung* (2 cilt, 1912); *Die dt. Wandervogelbewegung als Eroticheo Phânomen* (6. baskı, 1922); *Die Relle der Erotik in der Mannlichan Gesellschaft* (2 cilt, 1917-1919); *Die Aristie des Juses von Nazarith, Philos.* (1921); *Systeme der Philosophie als Lehre von den Reinen Ereignissen der Natur.* (1949).

BOCHENSKI, Joseph Marla O. P. Polonyalı olan bu filozof, 30.8.1902'de Czuszor'da doğdu. Freiburg Üniversitesi profesörlerindendir. Mantık ve bilgi metodolojisi üzerinde olduğu kadar da Sovyet felsefesinin analizi ile uğraşmıştır. Başlıca eserleri: *La Logique de Théophraste* (1939); *Eurp. Philosophie der Gegenwart* (2. baskı, 1951); *Die Zeitgenöss. Denkmethoden* (1954); *Diamat* (2. baskı, 1956); *Formel Logik* (1956); *Mit-Hg: Hb. des Weltkomunismus* (1958).

BODIN, Jean. Fransız filozofu. 1530'da Angers'de doğdu. 1596'da Laon'da vebadan öldü. Annesinin Musevî ve babasının hukukçu olduğu sanılmaktadır. Kendisi, annesinden daima sevgi ve saygıyla söz etmiştir. Toulouse'da hukuk öğrenimi yapmış ve az sonra da orada bu bilimi okutmuş, kırk yaşına doğru Paris'e gelmiştir. 1559'da, henüz Toulouse'dayken şehir halkının ve senatonun huzurunda, *Oratio de Instituende in Republica Juventute* (Toulouse, 1559) başlıklı eğitime dair bir kitap yazmıştır ki, bu, onu ilk eseridir; fakat sonradan toplatıp yok ettirmiştir. Aynı döneme ait olan bir hukuk kitabı yazmışsa da, bunu da kendisine lâyık görmeyerek ortadan kaldırtmıştır. Asıl meslek ve kişiliği (personnalité) Paris'e gelişinden itibaren başlar (1566). Burada çıkan ilk eseri, *Methodus ad Facilen Historiorum Cognitionem* adında tarihi öğrenmeyi kolaylaştıran bir yöntem kitabıdır ve bunun arkasından da

pek önemi olmayan *Paralar ve Her Şeyin Pahalanması* başlıklı ekonomiye dair iki eser yazmıştır ki bunlar, Malestroid'in bu konulara dair olan düşüncelerine verilmiş birer karşılıktır. Bu eserlerde savunduğu düşünceler, yaşadığı zamana göre, yeni oldukları için, kendisine büyük bir ün sağladılar. Bu yüzden Alençon dukasına müşavir oldu; ve kral Henri III.'nin geçici olarak gözüne girdi. 1576'da Laon'da kralın avukatlığını yaptı. Orada meclisin haklarını destekledi ve yenileşmiş olan dini, bu yeniliği tehdit edenlere karşı savundu. Hatta bu savunması kendisinin de imanından şüphe edilmesine neden olduğundan, Saint-Barthélémy gecesinde bir ölüm tehlikesi geçirdi. Alençon dukasıyle birlikte İngiltere'ye yaptığı bir seyahatten sonra Laon'a gelmiş ve burada ölünceye kadar Başsavcılık yapmıştır. İngiltere üniversitelerinde kendisinin cumhuriyete dair olan eserlerinin okutulup yorumlanmakta olduğunu görmüştür. Bodin, vicdan özgürlüğüne karşı olan saygısına ve monarşiyi sevmesine rağmen, Ligue partisini benimsemiş, halkı sakinleştirmek ve reforma karşı gösterilen şiddete engel olmak istediğinden, şehrin güvenini kaybetmiş, kendisinden şüphelenilmiş, evine saldıran düşmanları kitaplarını yakmışlardır. Nihayet bu partiyi terk ederek, tehlike henüz sona ermemiş olduğu halde, kral Henri IV.'ye taraftar olmuştur. Bütün bu siyasal ve tehlikeli işler arasında birçok eserler yazmaya da muvaffak olan Bodin, karışık ve zıt bir zekâ olarak göze çarpar. En önemli kitabı, *Cumhuriyet*'tir, ki altı kitaptan ibarettir. Bu eserin aslı, *Les six Livres de la Republique*'dır (Lyon, 1579). *Démonomanie* adında cincilik, falcılık ve büyücülüğe dair olan eseriyle Latince yazdığı *Universoe Naturoe Theatrume*'ü ve uzun bir din diyalogu olan *Heptaplomeres*'i ve *Colloquium de Sublimium Rerum Abdites*'i dikkate değer eserlerindendir. *Cumhuriyet*'i, kendi sağlığında birçok kez basılmış ve bütün Avrupa dillerine çevrilmiştir Fransızcaya *Théâtre de la Nature* adıyle çevrilmiş olan üçüncü kitabı, Ad. Franck'ın dediği gibi: "Fizikle metafiziği birbirine zarar verecek biçimde birleştiren saf (pure) spekülasyon ve daha çok hayal eseridir". Bu eserler Bodin'e Rönesans döneminin büyük adamları arasında onurlu bir yer kazandırır. Bilgisi şaşılacak kadar derin, geniş ve çeşitlidir. Fakat, bunlar, karışıktır ve ince elenmemiş bilgilerdir. O, yalnız işine yarayan düşünceleri kendi tezi için bir tanık olarak alır; bunları uzlaştırmaya gerek görmediği gibi, bunların doğru olup olmadıklarını da incelemez. İlkçağlardan, kilise babalarından binlerce parça nakleder. Âdeta kendi düşünceleri bunlar arasında boğulur. İsa'ya zorla inanır; fakat astrolojinin saçmasapan düşüncelerine değer verir. Kâhinliğin formel bir teorisini yapar, falcılık ve büyüye inanır; bu peşin yargılar (préjuges) eserlerinin en ciddî yrlerinde göze çarpar; ve onları bozar. Politika bilimini ve tarihin felsefesini kuran bu adam, devletlerin evrimlerini gezegenlerin hareketleriyle, güneş ve ay tutulması ve burçlara ait özelliklerle açıklar; olaylarla sayılar arasında çocukça ve karışık bir benzerlik görür. Bodin, büyücülük hakkında yurttaşlarını, bu akıl hastalığından kurtarmak için değil, belki döneminin yargıçlarına, büyücüleri kovalamaları ve şeytanın etki alanlarını hangi işaretlerden tanıyabileceklerini ve bunların şerrinden korunmak için hangi işkenceleri yapmak gerektiğini öğretmek için bir kitap yazmıştır. Cincilik hakkındaki eseri, salık verdiği korkunç cezaların çeşitlerini gösteren iğrenç bir kitaptır. Bununla birlikte, bu düşünceler ortaçağın, İbn-i Rüşt'e bağlı olan bütün düşüncelerinde yaygın olarak görülen inançlarındandır; ve Bodin'in zamanında da insanlar hâlâ bu inançlardan kurtulmuş değildirler. Onun da sefil peşin yargılara karşı olan bağlılığına rağmen, yurttaşları kendisini bir yeniletici (novateure) saymakta haksız değildirler. Bodin'i bütün şüpheli ünlere, bütün dinlere ve Tanrıtanımazlara (Athés) düşman olanlarla ortak saymışlardır. XVII. yüzyılın tanınmış filozoflarından Huet, onu tehlikeli bir yazar sayar. Morhof ise, Bodin'i Vanini'ye benzetir; düşüncelerinin uğursuz ve korkunç olduğunu anlatır. *Cumhuriyet*'inde savunduğu siyasal teoriler, ünüyle orantılı değillerse de, bu eserindeki kusurları *Heptaplomeres* adlı diyalogunda düzeltir. Zamanında şüpheli sayılmış olan bu eserin yazma nüshaları elden ele dağılmış ve en tam nüshası Noack tarafından 1857'de yayımlanmıştır. Bu eserde konuşanlar, çeşitli dinleri temsil edenlerdir. Bu konuşmalar kesin bir sonuca ulaşmazlar; her din, bir diğerini o şekilde yıkar ki, sonuç olarak evrensel bir hoşgörü (tolerance) savunulmuş olur. Sırasında konuşan felsefeye gelince, bir taraftan beşerî özgürlüğü tüm şiddetiyle savunur; diğer taraftan da, Tanrı ile insan arasına olayların belirmesinin nedeni olan ve her biri ayrı ayrı kendi karakterlerine göre insanla doğa üzerine bir etki yapan iyi ve kötü birtakım melekler, cinler, periler ve her çeşit ruhlar gibi birtakım hayalî varlıklar yerleştirir. Burada, âdeta Tanrısal birliğin etkisini bütün evrene geçiren birtakım mertebeler (hiérarchies) vardır. Bu ilhamını mistisizmden almış olan görüşleri, metinleri incelemek suretiyle yapılmış dinsel bir eleştiri deneyi olarak kabul etmelidir. Bodin, bir imansız değil, fakat pozitif bilimlere karşı ilgisiz bir kişiliktir ki, yalnız Yahudiliğe (Judaisme) karşı bir sevgisi ol-

duğu görülmektedir; bunun içindir ki, Guy Patn, onun hakkında: "Ruhu Yahudi olup, Yahudi olarak da ölmüştür" der. Bodin'de XVI. yüzyıldan kalan iki ruh vardır: İman ve şüphe. İman, dinsel olmaktan çok felsefîdir. Şüphesi ise, onu peşin yargılarından korumaz. Özet olarak denebilir ki, bu garip mistik, Alman akılcılarının ve XVIII. yüzyıl Fransız eleştiricilerinin müjdecilerindendir. Franck, onun hakkında der ki: "Bodin, kendisinde kutsal metinlerin çok derin bir bilgisiyle Mischa'nın geleneksel tinselciliğini, Talmud'un ince diyalektiğini, Philon'un mecazlı (allégorique) Eflatunculuğunu, Kabale'ın mistisizmini ve Möise Maimonide' in yarı akılcılığını toplamış ve saf (pure) felsefeye kadar yükselebilmiştir.

Cumhuriyet'inde genel olarak aile, hükümet biçimleri, evrimleri, iklim, yer ve gökyüzünün etkileri hakkında önemli teoriler vardır. Eserin başlangıcında, teorik ve pratik olmak üzere iki amaç güttüğünü anlatır. Zamanında sivil savaşlar yüzünden pek sarsılmış olan otorite ilkesinin devlet için zorunlu olduğunu savunur ve devletin idealini belirtir; devletin esaslı işlemlerini doğru olarak çözümler. Bu eserin altı kitabı felsefî ve siyasî bir ansiklopedi gibidir. Zira Bodin'e göre, siyasal toplumun amacı, her yurttaşın en büyük iyiliğini sağlamaktır. En büyük iyilik ise, insana özgü olan iyilikleri yapmaktan, doğal, beşerî ve Tanrısal şeylerin bilgisinden ibarettir. Machiavel'e şiddetle hücum eder, onun, "Politika biliminde hiç bir derinlik yoklaması yapmadığını, sadece istibdat hilelerine yer verdiğini" anlatır ve "Göklere kadar yükseltilen eseri, papazların oğlu olup", insanlık için vahşî "bir parstan başka bir şey olmayan ne kadar şeriat dışı kanunlar varsa, hepsini kanunsuz bir örnek olarak" salık verdiğini anlatır. Orijinal olan kendi görüşlerini, felsefî ilkelerinden, tarih incelemelerinden ve zamanında olup biten şeylerin deneylerinden elde eder. Ve ileri sürdüğü teorileri kendi tarihsel yöntem kurallarına göre ispata çalışır; zira Bodin'e göre, "Felsefe, kurallarını, tarihten alarak canlandırmazsa, beyinsizlikten ölür".

Ailelerin ifade edilmiş, sabit duruma gelmiş sürekli iradesi, akıldan başka hiç bir otoriteye bağlı olmayan 'Kanun'dur. Bodin'e göre, Tanrı'nın bile ilkesi 'Akıl'dır. Her insan, kendi iyiliğini, erdemi yapmak ve akla itaat etmekle elde eder. Akıl, iştahları düzenler; fakat ortadan kaldıramaz; herkesin emniyeti sağlanmış olmak için, bu iştahların kandırılması lâzımdır. Şu halde cemaatin (communoté) ilkesi mutluluk değildir. Fakat mutluluk dışarda bırakılmamak şartıyle refaha da zıt (contraire) değildir. Eskilerin cumhuriyeti, iyi ve mutlu yaşamak için toplanmış olan bir insan toplumu, diye tanımlamaları yanlıştır. En iyi düzenlenmiş devlet, ihtiyaçları kandırmakta ve ödevleri yerine getirmekte en çok kolaylık sağlayandır. Devlet, ortaklaşa menfaatleri bulunan uyruklarla (sujest) bir egemenliğin (souveraineté) ifadesidir: "Bütün cumhuriyetlerin gerçek kaynak ve kökeni aile işleri (menages) veya ailedir". Egemenlik, millet denilen kolektif kişiliğin ölmez varlığını teşkil eden ailelerin iradesi demektir. Kanunun kökeni bu iradedir ki, akıldan ve aklın mutlak kaderlerinden başka hiç bir iktidara (pouvoire) bağlı değildir. Zira bu kaderler, "Doğanın büyük Tanrısının emirleri" dir.

Millet, kendi otoritesini, bir vekil olarak görevlediği kimselere verir; bu suretle kurulan hükümetin, vekil olarak idare etmekten (mandat) başka hakkı yoktur. Ona göre, bu otoriteye millet bazen kendi koşullarına uyduğu takdirde, bir kişiye ve onun ardıllarına (descendants), "Kendi özgürlüğünden başka her şeyi" vermek suretiyle devredebilir. Böylece Bodin, hem ebedî ve bağımsız olduğunu ileri sürdüğü halkın egemenliğini, hem de bu iktidarın bir tek kişiye verilebileceğini kabul etmiş olur ki, korumaya çalıştığı halk egemenliğinin bir kişiye ve onun çocuklarına devredilmesinden doğan sonuçları fark etmediği aşikârdır. O, yetiştiği devirde Fransa'nın birliğini tehdit eden karışıklıklar arasında kurtuluşu, kör bir cemaata, aç gözlü asillere ve hoşgörmez kiliseye bağlı olmayan bir mutlak monarşide görüyordu. Egemenliğin sınırını bireysel hakta değil, ailede ve bunun koşulu olan mülkiyette görür. 'Aile' ve 'mülkiyet' hiç bir kanunla kurulmamış ve hiç bir kanunun yıkamayacağı ve niteliği itibarıyle kutsal, bozulmaz haklardandır. Bunlara saldırabilen hiç bir egemen bulunamaz. Eflatun'un, Morus'un, Anababtisler'in cumhuriyeti budalaca ve canice düşüncelerin eseridir. Bodin, bir "hükümet hakkının esaslı kanunlarında iki dokunulmaz nokta görür: Biri, ailede babanın çocuk ve karısı üzerindeki mutlak otoritesi; diğeri de, hiç bir egemenin, milletin veya milletvekillerinin kabul etmediği herhangi bir vergiyi koymak veya kaldırmak hakkına sahip olmaması". O, Aristo'nun meşru ve doğal bir hakmış gibi savunduğu kölelik hakkındaki düşüncelerine şiddetle hücum eder; onu adalete karşı bir saldırış, ve ondan yararlanıyor gibi görünenlerin de aleyhine çevrilmiş bir baskı sayar. Bu nedenle, köleliği kaldırmalı; ve bu onurları düşürülmüş olan zavallıları, eğitim yoluyle özgür hayata alıştırmalıdır. Eskilerden hiç kimse, hatta hiç bir din adamı bu utanılacak kuruma karşı Bodin'in şiddet ve gücüyle haykırmamıştır. Acaba bu

ilkelere uygun olan en iyi hükümet biçimi nedir? Ve acaba biri diğerinden daha iyi olan bir hükümet biçimi var mıdır? Bu soruya verdiği karşılık, olumsuzdur. O, halkın mutluluğunu sağlayabilecek hiç bir hükümetin varlığına inanmaz. Ona göre politika, bir deney sorunudur. Zamanlara ve insanlara göre değişir. Milletler her yerde aynı olmadıkları gibi, çeşitli vilâyetlerde oturanlar arasında bile farklar vardır. Bunun nedeni; iklimi, coğrafyayı ilgileyen ortam, hatta belki de ırktır. Eflatun'da ve Aristo'nun *Politika* adlı eserinin IV. kitabında evvelce bildirilen, Montesquieu ve Herder taraflarından işaret edilen bu etkileri, karakterleri, serveti, töreleri ve uğraşılan işleri çeşitlendirir; ve bunlar insanları o kadar birbirine benzemez bir duruma getirir ki, hiç biri aynı kurumlara dayanamazlar. Bu insanlar üç zümreye ayrılabilir: Güney, kuzey kavimleri ve ikisi ortasında bulunan kavimler. Bodin, bunların karakterlerini, ustaca çözümlemiş, yalnız üçüncü zümreye karşı tarafsızlığını pek de koruyamamıştır. O, bunları hak ve kanunlara saygı gösterecek ve zihinsel eserlerle güç eserlerini uzlaştıracak biçimde yargılar; ırkların, kavimlerin bir çeşit ruhsal çözümlemelerini yaptıktan sonra, "Fransızların Almanlardan daha üstün olduklarını, zira Almanya'da Tanrısal, beşerî ve dinsel olmayan Reistr'ler hukukunun büyük devletini kurduklarını, bu suretle de en güçlünün dilediği gibi kumanda ettiğini" anlatır. Bu nedenle kuzeyde ve doğuda Tanrıerkil (Théocratique), güneyde askerî ve orta bölgede ise, özgür bir hükümet kurmalıdır. Bir vilâyeti diğer bir vilâyetten ayıran farka gelince, bunlara aldırmamalı; hepsini bir tek kanuna bağlamalıdır. Şu açıklamalardan sonra hükümetin üç biçimini tespit etti ki bunlar: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi'yi teşkil ederler. Bir de bu üçüncünün birbirine karışmasından doğan dördüncü ve tarafsız (mixte) bir hükümet kabul eder ki, Eflatun, Aristo, Polybe, Çiçeron da bundan bahsetmişlerdir. Fakat Bodin, bu dördüncü biçimin lehinde konuşmaz; ve birbirine düşman olan bu üç hükümetin uzlaşmasını imkânsız sayar. Tarihte bunun bir örneği olmadığını söyler. Bazen Çiçeron'a ve XV. yüzyılda boşuna aradığı Republica'yı reddeder gibidir. Bazen de âdeta son çağın tartışmalarından alınmış ve meşrutî monarşiyi savunur zannını verecek şekilde düşünür. Oysaki, bu sistemle, mutlak monarşi adını verdiği Fransız monarşisi arasında en ufak bir benzerlik olduğunu da itiraf etmeyi reddeder. Bodin, üç hükümet biçiminde birbirine benzeyen yanlar bulunduğuna, aynı rejimin içinde bir diğerinin zihniyeti yaşayabileceğine inanır. Bununla birlikte onlar arasında çok farklar görür: Demokrasi, eşitliğe dayanır. Ve, "Bütün kanunlarda eşitlik ve adaleti arar. Hiç kimsenin lehine ve kabulüne bakmadan". Fakat bu, onun yıkılmasının ve zayıflığının nedenidir. Zira, bazı erdem, zekâ ve çalışma dereceleri gibi, bazı liyakat dereceleri de mevcut olduğundan, adalet bunlara göre, bozulmaksızın demokrasi ilkesi korunamaz. Aristokrasi ise, itidal üzerine kurulmuştur. Zira bu iki uç arasında ortalama bir yer tutar. Fakat, bu itidal de hem zorunlu, hem de imkânsızdır. Monarşiye gelince, senyörlük, yani derebeylik şeklinde olabildiği gibi, istibdat veya sadece krallık şeklinde de olabilir. "Krallık şekli, cumhuriyetin kız kardeşi ve bütün diğerlerinin iyisidir". Derebeylik bir geçit rejimidir. Fakat istibdat, iğrenç bir sistem olup, müstebiti öldürmek tamamıyle meşrudur. Kral istibdadına engel olmak için Bodin, vergileri gözetme ve askere alma işlerini milletin denetlemesine (murakabe) verir: Azledilemez bir senato ister ki, bu bir çeşit devlet meclisi ve bazen de bir adalet mahkemesi sayılır. Aynı zamanda her bölgenin menfaatlerini temsil işini üzerine almış olan birer vilâyet meclisi, kanundan başka bir şeye boyun eğmeyen yargıç ve subayların bağımsızlığı... gibi tedbirler, monarşiyi istibdada kaymaktan kurtarır. Özet olarak kanun önünde eşitlik, her çeşit görevi alabilmek hakkı, bütün yurttaşların aile, ırk ve kast (caste) farkı gözetilmeksizin her çeşit onura erişebilmesi, vergilerde adalet, toplum teşkil etmek, toplanmak hakkı ve vicdan özgürlüğü. Bodin'in başlıca savunduğu haklardandır. O, sık sık Théodorie'nın şu sözünü tekrarlar: "Din, kimseye zorla kabul ettirilemez; zira hiç kimse kendisine rağmen inanmaya mecbur edilemez". Bu söz, *Heptaplomeres*'inin de bir sonucudur. Bu eserinde düşünceler, az çok farkla Postel'in (1510-1581) düşüncelerine benzer. Zira Bodin de tüm dinlerin en sonunda, bir tek ve gerçek Tanrı inancında birleştiklerini iddia eder. Bodin'in inancı, Postel'inkinden daha sadedir. Çünkü dinlere değil, bir tek Tanrı'ya inanır ve salık verdiği ibadet, ahlâkın erdemlerini işlemekten ibarettir. Hoşgörüyü de hem kimseyi Tanrıtanımazlıkla suçlandırmamak, hem de cumhuriyetin emniyet ve esenliğini bozmamak için savunur. Çağdaşlarının ve hatta XVII. ve XVIII. yüzyılların bile sindiremediği bu eserde konuşturduğu, Kalvenci, Katolik, Protestan, Yahudi, Müslüman ve iki doğal din taraftarı —ki, bunlardan biri de kendisidir— olan yedi kişinin tartışmasından çıkardığı sonuç, hiç bir dinin insana yüce mutluluğu sağlayamadığı ve insanın yaratılışında özgürlük ve ölmezlik inancının bulunduğudur. *Cumhuriyet*'inin dördüncü kitabında, devrimleri (révolutions) inceler. Buradaki düşünce-

ri Eflatun ve Aristo'nunkinden çok derin olduğu gibi, Machiavel ve Fr. Bacon'ın devlet anlayışına da aykırıdır. Zira, Bodin'in politikası ahlâka dayanır; ve adaleti insan ruhunun doğal bir ışını sayar; hükümdara verdiği yetki, doğanın ve Tanrı'nın kanunlarına itaatle sınırlanmıştır. İklimin etkisine dair ileri sürdüğü düşünceler, Montesquieu ve H. Taine'inkilerden öncedir. Eserinin bu kısmında, daha önceki bölümlerde yaptığı bazı aşırılıkları düzeltir. Bodin, Fransa'da tarih felsefesini yaratmış ve Montesquieu'nun yolunu açmıştır.

Tarihsel eleştiri bakımından önemli olan *Tarih Yöntemine Dair* kitabında Roma hukukunu incelemeyi çok gülünç bulduğu için Cüjas'ın hücumuna uğramıştır. Ekonomi politik hakkındaki eserlerinde, ticaretteki karışıklıkların en büyük ajanı olarak para değerinin değişikliğini anlatmış; ve ticaretin, bir imparatorluğun zenginlik ve büyüklüğü için açık ve serbest olmasını savunarak liberalizme yol göstermiştir. Diyalogları ile Leibniz ve Grotius uğraşmış, XVII. yüzyıl bu eserden sık sık bahsetmiştir. Din savaşlarının aleyhinde ve hoşgörünün lehindeki düşünceleri o denli güçlüdür ki, kendisinin bu düşüncelerden ötürü hiç bir dine bağlı olmadığı sanılmıştır. Bodin, hiç bir resmî görevi kendi servetini artırmaya vasıta yapmamıştır.

Bkz. Bayle, *Bodin maddesi.* (Bunda Bodin'in hayatına dair geniş bilgiler vardır). Baudrillardt, *Jean Bodin et son Temps, Tableau des Theories Politiques et des Idées Économiques du XVII e Sciecle* (Paris, 1835); Ad. Franck, *Réformateures et Publisites de l'Europe* (Paris, 1864); P. Janet, *Histoire de la Science Politique* (Paris, 1887).

BOECE, Enitius-Manbus-Torquatus-Sverinus Boetius (ya da **Boethius**). 470 ya da 480'de Roma'da doğdu; 525'te büyücülükle suçlandırılarak dayanılmaz işkencelerle öldürüldü. Zengin ve asil bir adam olan babası, üç kez konsül olmuştu. Küçük yaşta yetim kalan Boece, ikinci bir baba olarak ünlü Simmak'ın küçük oğlu tarafından yetiştirildi. Roma'dan başka Atina'da da öğrenim gördü. Roma'ya dönünce, Simmak'ın kızı Rusticiana ile evlendi. Geniş ve derin bilgisi dolayısıyle Kassiodor ve Ennodius'un hayranlık ve takdirini kazandığından, siyasî işlere de karıştı. 500 yılının sonunda Ravenne'i terk ederek Roma'ya geldi. Vizgotlar imparatorluğunu kuran Théodoric, kendisini senatoda bir söylev vermeye memur etti. Boece, o kadar zarif konuştu ki, herkesin ve daha çok barbar kralın sevgisini kazandı. Bu suretle göze giren Boece, 510'da konsül oldu ve İtalyanlara Fisagor'un musiki teorilerini, Ptolémée'nin astronomisini, Nikomak'ın matematiğini, Euclide'in geometrisini, Eflatun'un Tanrıbilimiyle, Aristo'nun mantığını, Archiméde'in mekanik sanatlarını öğretmeye devam ettiği halde, imparator ona yardım ve sevgisini artırmakta devam etti. Para sistemini düzeltme işini ona verdiği gibi, Fransa kralına göndermek istediği kitarcıları da ona seçtirdi. Fakat, doğu Roma imparatoru Justin, İtalyanları Arya'lı Goths'lara karşı isyana teşvik ederek Theodoric'ı devirmek istediğinden, Rom yurtseverleri Bizans'ta hazırlanmakta olan isyan teşkilâtına girdiler. Boece'in de bu işlerle ilgisinden şüphe edildi; kendisinin, Justin'le mektuplaştığı iddia edilen Senato üyesi Albinus'u şiddetle savunması, bu şüpheyi büsbütün artırdı. Zira, "eğer, Albinus suçluysa ben de, bütün senato üyeleri de suçluyuz!" diye haykıracak kadar cesaret göstermiştir. Kişisel düşmanları da onu büyücülükle suçlandırdılar. VI. yüzyılda bu kadar geniş bilgili insanın büyücülüğünden daima şüphe edilmiş ve ortaçağlarda bu gibilerin çoğu öldürülmüştü; yurtseverliği ve bilginliği yüzünden senato, onu dinlemeden mahkûm etti. Evvelâ Pavie cezaevine kapattılar; sonra dehşetli işkencelerle öldürdüler. Kayınpederi, Şimmak'da bir yıl sonra öldürüldü. Bu ölüm, Boece'in adı çevresinde birtakım efsaneler yarattı. Halk, Théodoric tarafından Boece'den az önce öldürülmüş olan papa Jean'la bu filozofu karıştırmış ve kendisini bir Hıristiyanlık şehidi sanmıştır. Bunun için olacaktır ki, Katolikler, onun cesedini aynı şehre, din törenleryle gömdüler; Bollandiste'ler ona, Saint (Veli) unvanını vermişler ve İtalya'nın çeşitli illerindeki kiliselerde ona bu unvanla saygı göstererek kutlamışlardır. Oysaki o, hatta tam anlamıyle bir Hıristiyan bile değildi; J. G. Suttener'in dediği gibi, "son Romalıydı" (*Boetius, der Letzte Römer, Sein Leben und Seine Werke* (Eichstadt, 1852)

Boece, yaşadığı sürece öğrenmeye çalışmış ve bu öğrenmeyi iyi bir yurttaşın ödevi saymıştır. Aristo'ya dair yazdığı eserlerden birinin başlangıcında, konsüllük ödevlerinin bütün zamanlarını aldığından, yurttaşlarını istediği gibi aydınlatmasına engel olduğundan şikâyet eder. Musiki ve matematiğe dair eserlerde yazmış, fakat Tanrıbilime dair olup, kendisinin yazdığı iddia edilmiş olan eserlerin Boece'e ait olmadığını, Gr. Nietzsch şu eseriyle ispat etmiştir: *Das Systeme des Boece und die ihm Zugeschriebenen Théologischen Schriften* (Berlin, 1860).

Boece'in felsefî çalışmalarında orijinal bir şey yoktur. Daha çok gezimcilik (peripatétisme) mantığından ibaret olan eserlere dikkat etmiş ve sadece Aristo'nun bazı kitaplarını Latinceye çevirmiştir: 1. Aristo'nun *Kategoriler*'ine dair Porphyre'ın yazdığı *giriş* (introduction) hakkında dostu Valentin'le yaptığı görüşmeyi ihtiva

eden iki *Diyalog;* 2. Porphyre'ın bu aynı eserinin geniş bir 'yorumlaması' (commentaire) ki, ünlü 'tümeller' (universaux) problemi bu eserdedir. Şu eserlerde *Organon*'un türlü bölümlerinden yaptığı çevirmeler ve yorumlamalardır: 3. *De Interpratatione* hakkında iki eser (Editio prima, editio secunda); bunlardan birincisi tercümedir; ikincisi ise, oldukça geniş bir yorumlamadır. 4. *Analitikler*'in (priora ve posteriora) bir yorumlaması. 5. *Exprofesso, De Syllogismo Categorico.* 6. *Syllogismo Hypothético.* 7. Aristo'nun *Topikler*'ine dair bir yorumlama. 9. Çiçeron'un *Topikler*'ine dair bir yorumlama. Kişiliğini taşıyan en önemli eseri, içinde manzum parçalar da bulunan ve cezaevinde yazmış olduğu *De Consolatione Philosophoe (Felsefî Teselli)* adlı eseridir. *De Sancta Trinitate*'si, Hıristiyanlıktaki üçüzleme konusu dolayısıyle Tanrıbilime ait düşüncelerinden bahseder. Matematik ve musikiye dair eserleri varsa da, bunların bir kısmının kendisine ait olduğu şüphelidir. Boece'in Aristo mantığına dair olan eserleri, daha çok öğretsel (didactique) bir amaçla yazılmışlardır. Anlaşılması kolay olsun diye Aristo'nun terimlerini anlaşılır bir duruma getirdiğini söyleyen Boece, bu eserlere bir okul kitabı biçimini vermiştir. Yani, basitten bileşiğe, kavramdan yargıya, yargıdan tanıma geçen bir sistemde yazmıştır. Bu nedenden eserleri ortaçağda çok okunmuş, algılamak, yargılamak ve akıl yürütmekten ibaret üç işleme ayırdığı mantık konuları, Port-Royal mantıkçıları tarafından da benimsenmiştir.

Boece'in eserleri, eski felsefeyle ortaçağ incelemelernin yenilenmesi arasındaki geçiş (transition) döneminin tarihi bakımından önemlidir. Bu bakımdan Boece, kendi yaşadığı yüzyılı takip eden yüzyıllar üzerine söz götürmez etkiler yapmıştır. Kendisinin bir kutsal şehit sayılması ve Hıristiyanlık dogmalarının şeriata uygunluğunu savunmakta, bazı mantıklı bilgilerle gereken diyalektikleri arayan Katolik papazlarının tutkuları yüzünden, onun bu etkisi çok kolay ve doğal olmuştur. O dönemlerde Aristo'yu asıl metinlerinde incelemekte iki zorluk vardır: Bu kitapları elde etme zorluğu; Yunancayı hemen kimsenin bilmemesi. Boece'in kitapları ise, bu iki sakıncayı (mahzur) da kaldırıyor, hatta XVII. yüzyıla kadar ,bu hususta ihtiyacı gidermeye hizmet edebiliyordu. Bu eserlerde görülen bir iki cümle de birkaç yüzyıl sonra gerçekçilik (réalisme) ve adcılık (nominalisme) tartışmalarına yol açtığı için, Boece bu çağların düşünce ve felsefe tarihinde unutulmaz bir kişilik oldu. O cümleler, Porphyre'ın *Isagoge*'unun başlangıcında ortaya atılıp karşılıkları verilmemiş olan şu sorulardır: "Cins ve türlerin ayrı bir varlığı mevcut mudur? Yoksa bunlar, düşüncelerimizden mi ibarettirler? Eğer mevcutsalar, bunlar cisimsiz cisimler veya şeyler midir? Cisimsiz şeylerse, duyumsal eşyadan ayrı olarak mı, yoksa onların içinde mi mevcutturlar?" Porphyre, bu sorulara karşılık vermenin zorluğunu görerek, şimdilik bunları çözmekten vazgeçtiğini söyler. Boece, 'Tümeller sorunu' adıyle bütün ortaçağı uğraştırmış olan bu sorulara Aristo'nun anlayışına göre karşılık verir; fakat bu karşılıkları kendisi de uygun bulmaz; zira der, bunlar, Eflatun'un *idealar*'ının eleştirisinden çıkmışlardır. Bu nedenle, kendiliklerinden var olamazlar. Kendiliğinden bir şeyin (chose en soi) sayı bakımından birliği, türler içerisinde cinsin dağılmasıyle veya türlerin bireyler içinde dağılmasıyle uzlaşamaz (Migne, *Patrologie Latine, LXIV.,* s. 82 b, 86 a). Bununla birlikte Boece, daha çok Aristo'yu savunduğundan adcı (nominalist) sayılmaktadır.

Tümeller problemini, önemi dolayısıyle Boece'in anladığı biçimde açıklamayı yararlı buluyoruz: Boece, "Biz, der, gerçekten var olan şeylerle, hayal gücümüzün yarattığı ve bu nedenle de dışarda hiç bir gerçekliği olmayan şeyleri tasarlıyoruz. Bunlar, cins ve türlerle mi ilgilidirler? Eğer bunları cinsler sırasına koyacak olursak, bunların cinslerinin cisimsiz mi olduklarını, eğer cisimsiz iseler, bunların Tanrı ve ruh gib cisimlerin dışında mı, yoksa çizgi, yüzey, sayı... gibi cisimlerden ayrılamaz şeyler mi olduğunu sorup incelemek gerekecektir. Öyleyse, cins tamamıyle bu nesnelerin içinde olduğundan, 'bir' olamaz, ve 'bir' olamayınca, gerçek de değildir. Zira, gerçekten var olan her şey 'birey' olduğu sürece vardır. Bundan da, şu almaş (alternative - tenavüp) çıkar: Eğer cins, bir değil de, çoksa, yüksek bir cins içinde erimek zorundadır; ve sırayla her yüksek cinste kaybolacak surette sonsuzluğa kadar gidilir. Eğer ters olarak cins birse, çokla paydaşlığı olamaz; bu takdirde de, gerçekten mevcut değil demektir. Diğer bir bakımdan, cins ve tür, zihnin bir kavramı (concept) ise bu, algıladığımız bir varlığın, bir öznenin (subject) halini tasdik veya inkâr demek olduğundan, öznesiz bir kavram mevcut olamaz; cinsle türde kendilerini sadakatle meydana çıkarabilecek bir özneye dayanırlar; bu takdirde de bunlar yalnız zihinde değil, eşyanın gerçekliği içinde bulunurlar. Şimdi cinsle türün niteliğini aramak lâzımdır. Zira, cins, nesneden alınmışsa, eşyayı sadakatle meydana çıkaramaz; bu takdirde de bu sorunu terk etmek lâzımdır. Çünkü, burada ne geçek bir nesneye, ne de nesneye benzeyen bir kavrama sahip olabiliriz. Öyleyse, her kavramın bir nesneden alındığını ve nesneyi sadakatle meydana getirdiğini söy-

lemek doğru değildir iddiası da yanlıştır. Zira, fantazmalı (fantasmagorique) görüşler üzerinde durmaksızın, bir kavram olmak itibarıyle, kenarın cisimden ayrılamaz ve cisimden ayrı olarak tasarlanamaz bir gerçeklik olduğu da kuşkusuzdur.

Demek ki, ruh kendi özel gücüyle, birlikte karışmış olan bu öğeleri ayırt eder ve bunları cisimsiz bir şekilmiş ve sanki onların kendilerini görüyormuşuz gibi sunar. İşaret ettiğimiz cisimsiz şeyler, bağlı bulundukları cisimlerden ayrıldıkları zaman bile sahip oldukları türlü özellikler kaybolmaz, devam ederler. Cins ve türler bunlardandır. Şu halde bunlar, cisimli nesnelerin içindedir; ruh bunları, bu nesnelerde yakalar yakalamaz kavram olurlar. Ruh, cisimden zihinsel (intellectuele) doğada olan şeyi, o şeyin biçimini olduğu gibi temaşa etmek için, soyup çıkarır; ve cisim de cisimsiz olan şeyi soyutlar. Şu halde tasarladığımız kenar (ligne) gerçektir; ve her ne kadar biz onu cisim dışında tasarlıyorsak da, cisimden ayrılamaz. Bu işlem, bölme ve soyutlama yoluyle yapıldığından, yanlış sonuçlar vermez. Zira, özelliklere gerçek bir surette yaklaşabilen, yalnız zihindir; şu halde bu özellikler, cisimli şeylerin ve duyuların etkisi altına giren nesnelerin içindedir. Fakat onlar, bu nesnelerin dışında tasarlanırlar; onların niteliğiyle özelliklerinin anlaşılabilmesinin tek biçimi de budur, cins ve türler, zihnin kavramı oldukları sürece, nesnelerin birbirine benzeşimini (similitude) teşkil ederler. Örneğin, bütün insanlardaki özellikleriyle göz önünde tutulan insan, insan türünü, insanlığı verir. Ve genelliğin yüksek bir derecesinde türlerin benzerliği cinsi teşkil eder. Fakat cins ve türlerde bulduğumuz bu benzerlikler, her şeyden önce, bireylerde vardır. O suretle ki, gerçekte tümeller, nesnelerin içindedirler. Oysaki, tasarlanıldıkları sürece de, nesnelerden seçik (distinct) ve ayrılmış bulunurlar. Böylece, tikel ve tümel, tür ve cins, bir ve aynı özneye sahiptirler; bunların farkını yapan, tümelin özne dışında düşünülmüş olması, tikelin var olan bir öznenin içinde düşünülmüş olmasıdır" (*In Porphyriuma Victorino Translatum*, lib. I, son bahis).

İşte, Boece'in tümellere dair açıklaması bundan ibarettir; o, bu satırların daha aşağısında der ki: "Eflatun, tümellerin yalnız tasarlanmakla kalmayıp, nesnelerin dışında gerçekten mevcut olduğunu kabul eder. Aristo ise, tersine olarak cisimsizlerin ve tümellerin zihinle tasarlandığını ve nesnelerin kendisinde mevcutmuş gibi olduğunu düşünür". Boece de Porphyre gibi, bu iki filozof arasında karar vermekten çekinir; ve bu konu kendisine zor görünür. Boece'in bize anlattığı kanıtlar, gezimcilerinkinin aynıdır; ve bütün ortaçağda en çok itibar gören de Aristo'nun düşüncesi, yani adcılıktır.

Boece'e en çok onur veren ve kendisini Romalı Hıristiyan yazarları arasında seçkin ve üstün bir kişilik saymaya neden olan eseri, *Felsefî Teselli*'dir. Bu eserin üslubu zarif ve çeşitlidir. Beş kitaba ayrılmıştır. Eser, sırayla, manzum ve mensur parçaları ihtiva eder ki, başına gelen felâketlere sabırla dayanmayı sağlayan saf bir felsefeyle aydınlanmış bir ruhun eseridir. Çünkü o, bu eserde tüm umudunu hiç aldanmayan Tanrıkayrasına bağlar. Bu kitapta Hıristiyanlıktan hiç bir iz yoktur. Onda, stoacılığa ve Eflatunculuğa uygun bir teodise görülmektedir. Boece, genel ve özel olarak insanların çektiği kötülükleri sıralar; ve dolayısıyle kendi başına gelen haksızlıkları anlatır. Felsefe, kendisine karşılık olarak, görmüş olduğu iyiliklerin, şikâyet ettiği kötülüklerden sayıca daha çok olduğunu söyler (1, I., II.). Esasen servet ve onur gibi iyilikleri kaybetmekten de ne için şikâyet etmelidir ki, bütün bunlar sahte ve esef etmeye değmeyen şeylerdir (I., III.). Doğanın yetkin düzeniyle karşılaştırılacak olursa, beşerî şeylerin düzensiz akışı, âdeta kör bir tesadüfün işi gibi görünmektedir. İnsanlardan bir kısmının bahtiyar, diğerlerinin bahtsız oluşu da buna delâlet etmiyor mu? Boece, Eflatun'un *Gorgias*'ıyla *Kanunlar*'ında, Plotin'in *Enneadlar*'ında da ileri sürdükleri bu sorunu iki biçimde açıklar: Biri: "Çok tatlı ilâçlar"dır ki, talihten şikâyete engel olur. Zira gerçek mutluluk, her çeşit tesadüflere uygundur. Hatta kötü talihlerin bile yararları vardır. Diğeri: "Çok şiddetli ilâçlar"dır. Bunu felsefe şöyle anlatır: İyilik ve kötülüklerin eşit olmayan bir oranda dağılması, bir görünüşten ibarettir. Tanrı kayrası (Providence) herkesin lâyık oldukları iyilik ve kötülüğü daima bir oran dairesinde verir (I., IV.). Gerçek mutluluk, bağımsızlıktır. Bu da ancak Tanrı'da bulunur. Tanrı ise iyiliktir; yetkinliktir. Doğanın yaratanı olan Tanrı, yarattıklarına, iyiliğe karşı bir içtepiden (impulsion) başka bir şey vermez. Ve kötülük, Tanrı tarafından yaratılmadığı için, hiç bir şey değildir. Boece, öyleyse diyor, her şey önceden Tanrıkayrasına göre düzenlenmiştir; demek ki, elindelik (libre-arbitre) yoktur. Mademki her şey Tanrıkayrasından zorunlu olarak çıkıyor, öyleyse erdem ve rezillik (vice) de yoktur. Sonra, kötü insanların başarılarıyle Tanrıkayrasını nasıl uzlaştırabiliriz? Felsefe, buna Eflatun'un *Gorgias* ve *Cumhuriyet*'inde söylemek istediği gibi: "Görünüşte başarı!" der. Bütün kötüler, gerçekte talihsizdirler. Her varlığın alın yazısı, doğa güçlerini, kendi iradesinin emirlerini yapmaya memur eden Tanrı kayrasına bağlıdır. Gerçekte,

'gerçek adalet, görünüşten ibaret olan adalet' ten büsbütün farklıdır.

Özgürlükle Tanrı'nın öncebiliminin (prés-cience) uzlaşması problemine gelince: Boece, buna Çiçeron gibi, öncebilim, olayların zorunluluğunu gerektirmez, cevabını verir ve öncebilimin ebedî bir şimdi (present) içindeki akıl yürütmelerimizin örneğini görüp bildiğini tasarlamakla yanıldığımızı iddia eder. Daha açıkça, bir olayı önceden görmek, ne onu meydana çıkarmaya zorlamak, ne de meydana çıkarmak demektir. Bununla birlikte, gelecek olayları yanılmaz bir surette önceden bilmek, her ne kadar bu olayların zorunluluğunu oluşturamazsa da, bu zorunluluğun bir işaretidir. Fakat bu bilgi, olaylardan önce olduğu zaman vukua gelmez. Bilgi, olayla çağdaş olduğu zaman bildiği şeyi hiç bir zaman şartlandırmaz. Öyleyse, Tanrı'nın bilimi, zamanla kayıtlı değildir. Yani Tanrı, ebedî bir şimdilik (hal) içinde görür; zira, çeşitli bilme biçimleri vardır. Kendimizde bile hayal gücü, aklımızdan başka türlü bilir. Tanrı da aynı suretle, bizimkinden başka türlü bilir. Zihnimiz zayıf olduğu için, Tanrı da daha üstün bir zihnin varlığını inkâr etmemeliyiz. Zira duyuların zayıflığı, hayal gücünü inkâr etmeye, hayal gücünün zayıflığı ise akıl yürütmeye ve bunun zayıflığı da, zihni inkâr etmemize hak kazandırmaz. Boece, kitabının sonunu şu güzel cümlelerle bitirir:

"Bizim Tanrı'dan umutlu oluşumuz veya dualarımızı kendisine sunuşumuz boşuna değildir. Bunlar doğru bir kalpten çıktıkları takdirde, neticesiz kalamazlar; öyleyse rezillikten kaçınız ve nâçiz dualarınız ebedîliğe kadar yükselsin! Doğru yolda yürümek lâzımdır; zira siz, gözlerinden hiç bir şeyin kaçmayacağı birinin gözleri altındasınız".

İçinde Epiktet ve Marc-Aurel'in ruhu dolaşan bu eser, 1483'de *La Rose* romanını yazmış olan Jean Meun tarafından ilk kez Fransızcaya çevrilerek Lyon'da basılmıştır. Boece'in eserleri en tam ve doğru olarak H. Loritius Clareanus tarafından Bâle'de basılmıştır (1570). Eserleri toplu olarak rahip Migne'in *Patrologie Latine*'inde yayımlanmıştır (cilt LXIII. ve LXIV.).

Bkz. L.Abbe Gervaise, *Histoire de Boêce* (Paris, 1715); Barry, *Thesis Philosophica de Boethi Consolationis Philosophicae* (Paris, 1832); G. Heyne, *Censura Boetii Cpusc,* (Acad., 1812, cilt VI, s. 144); F. Bergstedt, *De Vita et Scriptis Boetii,* (Upsal., 1842); Bourquard, *De Boetis Christiano Viro, Philosopho ac Theologo (Bu* eser, Besançon Edebiyat Fakültesine sunulmuş bir tezdir ki, yazar, bunda Nietzsche'in sistemini reddetmek iddiasındadır, 1877); Teuffel, *Histoire Litt. Rom.* (Fransızcası, Bonard ve Pierson tarafından, s. 478); Ebert, *Histoire Litt. Moyen Age* (Fransızca çevirisi Aymeriç ve Mondamin, cilt I, liv. III, ch. XXII). Bu son iki eserde Boece'in sanatı incelenmiştir. Prantl, *Geschichte der Logik* (1861-1870).

BOECK, J. de. Belçika filozofu. 1819'da doğdu, 1901'de öldü. Tiberghien'in öğrencisidir. Boeck, Alman filozofu Kraus'un felsefesini Belçika'ya yaymıştır. Şu iki eseri önemlidir: *Théorie de l'Infini* (Bruxelles, 1846); *Les Commandements de l'Humanité* (Bruxelles, 1872). Hocasının düşüncelerini de şu eserinde açıklamıştır: *Théorie de la Determination sur la bas du Panthéisme de Kraus* (1910).

Bir de XIX. yüzyıl Alman filozoflarından Boeck vardır ki, Yunan filozofu Philolaus'un fragmanlarını bastırmış (Berlin, 1819) ve bu parçaların Pythagoras'a değil, bu filozofa ait olduğunu ispat etmiştir.

BOEHM, Karl. Alman filozofu. 1846'da doğdu, 1911'de öldü. Kolozcvar'da profesörlük yaptı. Olay bilimcilik (fenomenologie) sistemine bağlı olanlardandır. Şu eseri önemlidir: *Der Mensch u. Seine Welt* (4 cilt, 1883-1912).

BOEHM, Andreas. Alman filozof ve matematikçisi. 17 aralık 1720'de Darmstadt'ta doğmuş ve 6 eylül 1790'da Glessen'de (Hesse) ölmüştür. Marbourg Üniversitesinde Wolf'un derslerini takip etmiş ve ölünceye dek bu ünlü filozofun doktrinine bağlı kalmıştır. 1740'da felsefe doktoru olmuş, 1744'de Glessen'e evvelâ felsefe, sonra da matematik profesörü tayin edilmiştir. Birkaç yıl sonra da üniversite müfettişi, 1778'de Hesse prensinin özel müşaviri olmuştur. Birçok bilginler cemiyetinde üyeydi.

Eserleri: *Logica, Ordine Scientifico in Usum Auditorum Conscripta* (Frankfurt, Oder üzerindeki, 1749-1762-1769); *Gründlich Anleitung zur Messkunst aus der Felde* (Giessen., 1763, 1767); *De Stellis Apparitionum et Disparitionum Vicissitudines Subeuntibus* (Acta Hassiaca, 1771); *Gründlich Anleitung zur Kriegsbaukunst* (Frankfurt, Oder üzerindeki, 1776); *Magazin für Ingeni Eure und Artilleristen* (Giessen., 1777-1785, 12 cilt). En önemli eseri: *Neue Kriegs-Bücherssamınlung.* Bunu Schleicher'le birlikte yazmışlardır (Marbourg, 1789-1790, 4 cilt). *Frankfurt Ansiklopedisi*'nde de yazıları vardır.

BOEHME, Jacob. Takma adı "Phiolosophus *Teutonicus*"dür, ki Alman filozofu demektir. 1575'de Altseidenberg'te (Lusace'da Seideuberg şehrinin köylerinden biridir) doğmuştur. 17 aralık 1624'te Görlitz'de ölmüştür. Çok fakir bir köylünün oğludur; çocukluğu çobanlıkla geçmiştir. Köy okuluna devam etmişti. Öldüğü şehre kunduracı çırağı olarak yerleştiği zaman, yirmi dört yaşında bulunuyordu. Bu şehirde

evlendi ve altı çocuk babası oldu. Daha çocukken hayal gücü işlemeye başlamış, zahitliğe koyulmuş; ölünceye kadar kunduracılık yapmıştır. Bu, onun hayatının maddî yanıdır. Fakat manevî bakımdan mistik bir inayet (grace) sayesindeki büyüklüklerin hepsini tatmıştır. Devrindeki din tartışmaları ve Tanrıbilimin incelikleri, daha sonra Paracelse felsefesinin etkisi, kendi doğal coşkunluklarıyle (exaltation) birleşerek Boehme'nin zengin ve derin zekâsını mistisizme sürüklemiştir. Bu suretle, yüksek ilhama erişmek için derin düşüncelere dalma aşkı, doğaüstü bir vahy (révélation) arayan dehasının bulutlu ışınları Boehme'yi İncil'in her sayfasında sembolik bir şekilde ifade edilmiş olmasına rağmen, kimsenin bilmediği misterler perdesini açmaya memur edildiğine inandırmıştı. Kendisi, eline kalem almaya karar vermeden önce, Tanrısal inayet sayesinde pek fasılalı zamanlarda üç tecelliye (vision) mazhar olduğunu anlatır. Biri, henüz on dokuz yaşındayken, bir seyahat esnasında vukua gelmiş ve kendisini şaşırtmış; her ne kadar bu, yedi gün sürmüşse de, ruhunda pek az bir iz bırakmış; diğeri ise, yirmi beş yaşına ulaştığı bir zamanda 1600 yıllarında zuhur etmiştir: Madenden bir vazo üzerine yansıyan güneş ışınlarının toplandığı bir noktaya gözlerini diktiği bir anda, birdenbire güçlü bir izlenim hissetmiş; ve aynı anda görünmeyen doğanın merkezi içinde sarhoş olmuş, basiret gözü açılmış ve âdeta her yaratığın kalbini okuyor gibi olmuş; her şeyin özünü (essenence) görmeye başlamış. Nihayet on yıl sonra, üçüncü bir tecelliye erişmiş; bunun kendisinde bıraktığı olağanüstü izlenimin hatırasını tespit etmek için kaleme sarılarak, *Aurora l'Oeir* veya *Doğan Fecir* adlı eserini yazmıştır. 1612'de yayımlanan bu eser, dostları olan bazı gönül adamlarının hayranlığını kazanmıştır. Fakat Gorlitz'te Protestan papazlarından J. Richter, bu garip eserle dine tehlikeli bir surette saldırdığını sanarak Boehme'ye küçük bir ceza verilmesine neden oldu. Bu olay, Boehme'nin önemini artırdı. Bununla birlikte, ya kilisenin emrine itaatten veya canı öyle istediği için Boehme, 1619'a kadar sükût etti. Bu tarihte ikinci eseri olan *Tanrısal Özün Gerçek İlkelerini Tasvir* başlıklı eserini yayımladı; ve bunun arkasından hiç aralık vermeksizin, diğer otuz kitabını bastırmış oldu. Boehme'ın İncil'den başka bir eser okumadığını söylemek, çok bilgisizce bir iddia olur. Hatta ilk eserinde bile, Parasels'in düşüncelerine sık sık rastlanır. Zamanının sofularından (théosophe) ve simyacılarından (alchimiste) Wagenseil'in yazılarını da okuduğundan şüphe edilemez. Aynı ruha nüfuz etmiş bulunan Balthazar Walther, Cornelius Weissner ve Tobias Rober adında üç doktorla da arkadaştı. Bunlardan birincisi, bilgeliği öğrenmek ve 'yattaşı'nı (pierre philosopale) elde etmek amacıyle Doğu'ya seyahat etmiş ve diğer arkadaşlarıyle ve bu kunduracı peygamberle birlikte, aralarında gerek bilgi, gerek asalet itibarıyle birtakım farklar bulunan seçkin insanlarla bir tarikat kurmuşlardı. Boehme, kendisini, Dresden'de Tanrıbilimcilerden oluşmuş bir heyetin önünde, düşüncelerinin din ilkelerine aykırı olmadığını başarıyle savunmuştur. Boehme, tarikatının ilhamlarıyle daha derinden yararlanabilmek için kunduracılığı da bırakmış, ancak arkadaşlarının sadakatleri ve hayranlarının yardımlarıyle, fakat sefalet içinde yaşayabilmiştir. Görlitz'e sürülmüş, bu dönemde serseri bir hayat geçirmiş; Dresden'e gitmişse de, düşmanlarının hoşgörmezliği oraya da yetişmiş; bazen de, kendişine saygı gösteren birkaç Silizya asillerinin yanında vakit geçirmiştir.



Boehme'in bütün eserlerinde, daha doğrusu Tanrı'nın lütfuyla mazhar olduğu mevhibede güttüğü amaç, evrensel veya mutlak bilimdir; en içten özleriyle ve münasebetlerinin toplamı içinde bütün varlıkların bilgisidir. Bu doğaüstü mevhibeyi, eserlerini okuyanlara da, tıpkı kendisinin mazhar olduğunu iddia ettiği şekilde nakleder. Eserinde, kurulmuş kiliselere karşı taassupla irat ettiği nutuklarla karışık olan düzensiz, belgesiz (preuve), mantıksız ve işlenmemiş bir dil içinde ruha, uzakta sonsuz ufuklar açan dehasının şimşekleri parıldar. Boehme, bütün gerçek ve bilimlerin tek kaynağı olarak Tanrı inayetini ve 'Kutsal Ruh'un (Saint-Esprit) ilhamlarını görür. En büyük tasası, İncil'e aykırı düşünmemektir. Fakat onun sembolik yorumlamalarda kullandığı her şeyin kutsal kitaplarda bulunduğunu kabul eden keyfî yöntemine göre İncil'e aykırı kalmamak pek kolaydır. Onun düşüncelerindeki kaba mistisizm de esasını panteizm teşkil eden geniş bir metafizik sistem vardır. Bu sistemi kendi esaslı neticeleriyle ve kendi niteliğine uygun bir sıraya göre şöyle özetleyebiliriz:

Tanrı, her şeyn hem ilkesi, hem özü, hem de sonudur. Âlemi yaratmakla, kendi kendini yaratmaktan, kendini ışın haline getirmek için ve bütün hayat kaynaklarını kendisinde coştur-

mak için hareketsiz bir ebedîliğin ilgisizliğini sarsmaktan başka bir şey yapmamıştır. Şu halde Tanrı'yı iyi anlayabilmek için, onu bir taraftan kendi özel sözünün derinliğinde saklı olan varlığını olduğu gibi bilmek, bir taraftan da doğada veya yaratılışta göründüğü gibi bilmek lâzımdır. Doğanın dışında ve üstünde, olduğu gibi telakki edilen Tanrı, hiç bir nitelik ve yüklemlerle (attributs) tanımlanamadığından, fakültelerimizin nüfuz edemeyeceği bir misterdir. Tanrı, ne iyi, ne kötüdür; onun ne irade, ne isteği, ne hazzı, ne elemi, ne aşkı, ne de kini vardır. Onun varlığında iyi ve kötü, karanlıklar ve ışın karışık bir durumdadır. O, her şeydir ve aynı zamanda hiç bir şey değildir. Zira o, özü, kendi özüyle karışmış bulunan şeylerin kaynak ve ilkesidir. Hiç bir şey de değildir; çünkü, henüz madde yoktur. Yani, hayat, şekil, nitelik gibi gözlerimize maddenin gerçekliğini veren her şeyden mahrumdur (*De Signature Rerum,* lib. III, cilt II). Bugün bizim, dediğimiz gibi bu şuursuz (inconscience) ve kişiliksiz varlık, veya Boehme'ın dediği gibi, içinde sükûn, sessizlik ve gecenin hüküm sürdüğü bu başlangıç ve sonu olmayan uçurum, 'Baba-Tanrı' (Dieu le Pere) safını işgal eder. Karanlıklarda parlayan ise, 'Oğul-Tanrı' (Dieu le Fils) dır. Bu kendinden farklı olmayan Tanrısal irade, bir nesnedir; fakat ebedî ve sonsuz bir nesnedir. Şu halde Tanrısal iradenin nesnesi, bu iradenin göğsünde parlayan veya kendi benzerini oluşturan, yani 'kelâm' (verbe) ve ebedî bilgelik vasıtasıyle kendini tanıyandır. Nihayet, ışının sürekli bir surette yayılması ve belirmesi, bilgeliğin iradeyle veya Tanrısal yetkilerin faaliyeti, hem 'oğul', ve hem 'baba'dan türeyen kutsal ruhtur. Bu 'üçüzleme' (trinité) dogmasını, daha iyi anlatmak için Boehme, kendi doğamızı dikkatle gözetmeye davet eder: "Kendi kendinle bir mukayese yap. Ruhun sana kendinden şunları verir: 1. Kendisiyle düşündüğün ruh; Baba-Tanrı demektir. 2. Kendi gücünü tanımak ve kendi gidişini sağlayabilmek için ruhunda parlayan ışın, Oğul-Tanrı demektir. 3. Işının gücü olan duygusal temel, bedenini idare etmekte kullandığın ışının yayılması, kutsal ruh olan Tanrı'yı ifade eder" (*Descriptions des Trois Principes,* liv. III, ch. XX). İşte kutsal üçüzlemesi içinde, yani yetkinliğinin sonsuz bütünlüğü, varlığının ve aşkının bütün dolgunluğu içinde anlaşılan Tanrı budur. Şimdi bir de doğada ne olup bittiğini görelim:

Boehme'e göre, aynı kaynaktan çıkmışlarsa da, karıştırılmamaları için çok dikkat etmek gereken iki 'doğa' vardır: Biri, ebedî, görülmez, doğrudan doğruya Tanrı'dan türemiş, eşyanın terkibine giren ve münasebetlerin türlülüğü yüzünden çeşitli varlıkların doğmasına neden olan ve bütün tözlerin birleşmesinden meydana gelen doğa'dır. Bu, Tanrı'yla yaratma (création) arasında, 'demiurgos' türünden, ebedî bilgeliğinin emri altına konmuş olan görünmez bir işçi, gerçek bir aracıdır. Bu, âdeta Spinoza'nın 'yapıcı doğa'sı (nature naturante) demektir. Diğeri ise, görülebilen yaratılmış olan evrendir. İşte, Boehme'e göre, bütün özler, bütün temel nitelikler, bugünkü deyimimizle, ebedî doğanın hepsini teşkil eden güçler, Tanrısal birliğin göğsünden böyle fışkırırlar. En yetkin olan ışına zıt olarak karanlıklar vardır. Bu iki ilke veya daha çok Tanrısal doğanın bu iki görünüşü de bölünürler ve birbirinden seçkin bir duruma gelirler ki, bunlar Saint-Martin'in deyimiyle, ruh kaynakları (sources esprits) olan yedi tözdür ki, bütün sonlu varlıklarla bütün evrenin müşterek temelini teşkil ederler. Bu yedi tözden veya nitelikten ilk üçü organik olmayan âleme aittir ve her biri, eski simyacılardan kalan birtakım madenlerle temsil edilmişlerdir: Bu tözlerden birincisi, 'istek'tir ki, serti, kekreyi, buruşturucuyu, soğuğu... bir kelimeyle, tüm direnenleri doğurur. Eşyanın oluşumundan önce istek vardı; ve eşyayı yokluktan varlığa geçiren de odur. Bunun simgesi, 'tuz'dur. İkincisi, 'hareket' veya 'genişleme'dir ki, isteğin yoğunlaştırmak, birleştirmek gibi yüklemlerine karşılık olarak, bunun ayırmak, bölmek, çoğaltmak gibi yüklemleri vardır ve yumuşaklıkla gücü meydana getirir. İşte bütün bu öğeleri 'büyük mister'den (mysterium magnum), yani 'kaos'tan (chaos) çıkaran bu ikinci güçtür. Bunun simgesi, 'cıva'dır. Bu tözlerin üçüncüsü, genişlemeye (expensiyon), bir amaç ve bir yön (direction) verendir. Bu maddesel âlemde 'acılık' biçiminde meydana gelir; ruhsal âlemde ise, duyarlığı (sensibilité) ve doğal iradeyi, yani içgüdüleri, tutkuları ve duyuların hayatını oluşturur. Bu kendinden önceki iki tözün veya niteliğin savaşı demek olup, 'kükürt'le temsil olunur. Bu üç birinci nitelikler veya tözler, Boehme'nin 'öfke' (colere) adını verdiği şeyin esasıdır. Zira bunlar, aşağıdaki niteliklerle mutedil bir duruma getirilmezlerse, kötülüğü yaratırlar; yani ölümü, cehennemi ve ebedî lânetlemeyi (damnation) doğururlar (*Aurora, C.* XXIII, s. 23). Dördüncüsü, 'manevî ateş'tir ki, ışın bunun göğsünde kendini gösterir. Bu, evvelce geçen üç nitelikten, iradenin içgüdümlü enerjisinden ve hayatın kendisinden meydana gelir. Buna, ışını, yani bilgeliği ekleyiniz, o zaman bu, 'aşk' olur; fakat kendi haline terk edilirse bir harap etme vasıtası, kemiren bir ateş, bir öfke ateşi olur. Görülüyor ki bu, organlı olmayan âlemin, organlanmış âleme geçişini ifade etmektedir; yani, organik olmayan maddelerin katı biçimle-

rini eriten ve sıcaklığı vasıtasıyle organik hayatın hareketlerini yaratan ateş, bir taraftan 'öfke', diğer traftan 'aşk' biçiminde tecelli etmektedir. Diğer üç töz veya nitelik, organik hayat biçimlerine aittir: Beşinci nitelik veya töz, öfkenin ateşini aşka çeviren, başlangıcı olmadığı gibi sonu da bulunmayan ışın, yani Tanrı'nın oğludur (*Ac. s.* 34-40). Işın, bitkilerdeki sakin ve bitkisel hayatı ifade ve temsil eder. Altıncısı ise, ses ve seslilliktir (sonorité). Yani ebedî bilgeliğin ve onun doğada tecelli eden sözünün bir yankısı, bir çınlayışı gibi olan algıç (entendement), sonlu zihindir ki, gerçekte hayvanlar âleminin duygulu ve hareketli hayatının simgesidir. Nihayet yedinci tözde, bundan iki evvelkinin oğuldan türediği gibi, kutsal ruhtan türer. O, bazen varlığa son karakterini veren 'biçim' ve 'suret' (figure) gibi (*Ac.* cilt XLII.); bazen de, göğsünde bütün diğer tözlerin kaynaştığı öz gibi, varlığın kendisi gibi, yine oraya girer ve hepsi birlikte 'boya' (teinture) denilen bir tek ilkeyi teşkil ederler (bu sözcük de simya terimlerden olup, *Paraselse*'den alınmıştır). Yani, bu bir küçük âlem olarak kabul ettiği insanın manevî hayatını ifade eder ki, insan kendi cisimliliği (corporéité - leiblichkeit) ile doğanın canlı ve somut (concrete) gerçekliğini teşkil eder. Boehme, insanlara ebedî doğa hakkında bir fikir vermek için gerekli olan bu yedi nitelik veya ilk ürünlerin yok edilmesi, kendiliğinden gerçeklenemez demeyi unutmaz. "Bu yedi üründen hiç biri, birinci, ikinci, üçüncü veya sonuncu değildir. Fakat ben bunları modaya ve yaratıklar diline (langage creatures) göre birbiri ardından sıralamaya mecbur oldum. Başka türlü beni anlayamazsın. Zira Tanrılık, birbiri içinde olan yedi tekerlekten teşekkül etmiş bir tekerleğe benzer ki, onun başlangıç ve sonu görünemez" (*Aurora,* cilt XXIII, s. 18). Ebedî doğanın altında görülür (visible) doğaya veya yine Spinoza'nın dediği gibi, 'yapılmış doğa'ya (nature naturée) rastlarız ki bu, birincinin bir türümü (émanation) ve hayalidir. Bu doğanın ihtiva ettiği her şey ebediliğin koşulları içinde olduğu halde, birinci doğa, yani yapıcı doğa, bu ikinci doğayı, bize yaratılmış bir biçim altında gösterir; yani, onun göğsünde tözler, varlıklar haline ve düşünceler, olaylar haline çevrilirler. Bizi çevreleyen cisimler, öğeler ve yıldızlar, manevî bir âlemin 'akış'ı (écoulement), bir buharlanması (effluve) ve bir meydana çıkarmasından başka bir şey değildirler; bunların görünüşte türlü türlü olmalarına rağmen, hepsi aynı ilkeden çıkmış, hepsi aynı tözü paylaşmışlardır. "Eğer, bir yıldız, bir hayvan, bir bitki veya diğer birtakım yaratıklar görüyorsan, bütün bu şeyleri yaratanın uzakta, yıldızlardan daha yukarda oturduğunu düşünmekten sakın. O, yaratığın içindedir. Derinliğe, yıldızlara, arza bakacak olursan Tanrı'nı görürsün ve hatta sen bile onda varlık ve hayatsın" (adı geçen eser, cilt XXIII, s. 3, 4, 6). Şu halde, 'yoktan yaratma' (exnihilo) dogmasını harfi harfine kabul etmemelidir. Bize Tanrı'nın bütün varlıkları çekip çıkardığını öğrettikleri bu hiçlik, bu yokluk, Tanrı'nın bir biçime bürünmeden önceki özel özünden başka bir şey değildir. Boehme'e göre, doğa, Tanrı'nın cismidir; Tanrı'nın kendinden çekip çıkardığı cisimdir: Öğeler ve türlü kısımlar, müşterek merkezlerine, yani birliğe yakınlıkları oranında fazla bir süreye (durée) sahiptirler; tersine olarak bu merkezden ne kadar uzaklaşırlarsa o kadar kaba ve kaçkın (fugitive) olurlar (*Signatura Rerum,* cilt IV, s. 8).

Eğer Tanrı, bütün var olan şeylerin tözü (substance) ise, kendisi de tözdür veya hiç olmazsa kötülük ilkesidir. Kötülük ise, cindir, cehennemdir; bunlar da Tanrı'nın kendindendir. Boehme, bu umacıya benzeyen (monstrueuse) sonuç önünde gerilemez: İlk varlıktan söz ederken, "O, diyor, Tanrı'dır, semadır, cehennemdir, âlemdir" (2 *e Apologie Contr Tilken,* No 140). Tanrı'nın oturduğu gerçek sema, her yerdedir, her şeydedir; hatta arzın ortasındadır. İçinde cinlerin oturduğu cehennem de ondandır; ve Tanrı dışında bir şey yoktur" (*Descript, des Trois Principes,* ch. VII, s. 21). Daha önce, yüce varlığın kendi özel yetkinliği ve âşık olarak, nasıl olup da kendi kendisiyle zıt bir durum aldığını görmüştük: Tanrı'nın biri ışın, diğeri karanlıklar olmak üzere iki görünüşü vardı. İşte, karanlıklar, şerden başka bir şey değildir. Ve şer olmazsa, Tanrısal zekâ için bile hayrı tasarlamak ve sevmek imkânsız olur. Bununla birlikte, şerri bir inkâr (negation) yani hayrın ve mutlak yetkinliğin yokluğu gibi görmelidir. Şerde de pozitif bir güç vardır; o, bilgelikten ayrılma arzusu, güç, irade ve enerjisidir; o, biraz önce söylediğimiz öfke ateşidir; aynı zamanda cehennemdir; zira karanlıklarda yanarak, nesnesinden ayrılma isteğiyle karşılaştırılabilecek olan hiç bir sıkıntı yoktur (*Sigantura Rerum,* cilt XVI, s. 26).

Şerrin zorunluluğu doğada daha aşikârdır. Zira istek, engeller ve ıstırap, gerek maddî ve gerek manevî düzen içinde ulaştığımız iyiliklerin şartıdırlar. Boehme, eğer, diyor, hayatta hiç bir arıza olmasaydı, ne duyarlık, ne irade hatta ne faaliyet, ne zihin ve ne de bilim olabilirdi. Zira bir şey, hareketi davet etmeye elverişli bir direnmeye rastlamazsa hareketsiz kalır (*Contemplation Divine,* liv. I, ch. IX). Doğal hayat bir engele rastlamazsa, asla çıktığı ilkeden haberi olmazdı; aynı zamanda da giz-

li olan Tanrı, doğal hayat için bilinmez (inconnue) kalacaktı (adı geçen eser). Boehme, buna benzer akıl yürütmelerle elem olmasaydı, sevinci bilemeyeceğimizi; sevinmenin daima isteğin sıkıntı ve karanlıklarından çıktığını ispat eder. İşlenmemiş, fakat hayal gücüyle dolu olan Boehme'in dilinde cin, yani kişilendirilme; şer, doğanın aşçısıdır, gibi mecazlarına devam ederek zira, diyor, bahar olmazsa her şey kaynamış bir yavanlıktan başka bir şey olamazdı (*Mysterium Magnum,* cilt XVIII). Önceden sahip olduğumuz öğelerden, bu sistemin insan tabiatına verdiği sırayı keşfetmek güç değildir: İnsan her şeyin bir özeti, bir hayalidir; zira dolaştığımız üç küreyle birden ilgilidir. İlkesi, Tanrısal tözle karışmış olan ruhla Tanrı'ya bağlıdır. Zihnimizin temeli Tanrısal ışındandır. Hayat ve bilgimiz ise Tanrı'nın kendisidir. Bizde olan ruh, yaratılma esnasında hazır bulunmuş olan ruhun aynıdır. O, her şeyi görmüştür ve her şeyi yüce ışında görür (*Descript des trois Principes,* ch. VII, s. 6). Bedenin tözü itibariyle insan, bütün tözlerin kaynak ve merkezidir. Nihayet insan, özel bedeni dolayısıyle de görülebilir âleme mensuptur. Boehme, Tanrı'yı ve tüm evreni tanımak için sahip olduğumuz fakülteyi bu suretle açıklar. "Çünkü, der, gökyüzünden ve öğelerin doğuşlarından bahsedildiği zaman, asla çok uzak şeylerden ve hatta bizimle arasında en ufak bir mesafe bulunandan değil, belki, beden ve ruhumuzda esasen var olup göğsünde sanki annemizin kucağındaymışız gibi hayat ve harekete sahip olduğumuz kuşaktan (génération) söz etmiş oluruz". Özet olarak denebilir ki, onun Tanrısı, yeni Eflatuncuların bilinçsiz Tanrısıdır. Yani 'yokluk'tur. Kendini tanımayan bu Tanrılıkta, ebedî olarak kendini tanıma yönsemesi (temayül) uyanmıştır. Bu nedenle Tanrı, hem bilgi öznesi (sujet), hem bilinen bir nesnedir (objet). Yani, kendilerinin birbirine özdeş olduğunu anlayan bir özne ve nesne birleşiğidir. Boehme'in görüşünde maddî ile manevî, mutlak suretle birbirine nüfuz etmiş bulunur. O kadar ki, onda doğal güçler, sadece manevî niteliklerin simgesi değil, belki hemen hemen bu niteliklerin billurlaşmış ve duyulur bir biçim almış olan kendileridir. Eski simyacılardan kalmış olan bu düşünce, yukarda birer birer saydığımız yedi töz veya nitelikte açıkça görülmüştü. Boehme, kutsal kitaplarda az çok birbirine benzeyen kozmagoni sorununu ve Âdem'le Havva efsanesini Hıristiyanlık esaslarına, mistisizmin mantık ve hayaline uygun bir biçimde açıklamıştır.

Boehme'in hayatta aradığı yüce amaç, bütün mistiklerde görülen amacın aynıdır: Bu âlemde hiç bir şeye bağlanmamak, bugün ve yarını düşünmemek, kendi irade ve kişisel varlığından soyunmak, Tanrı inayetinde (grace) mahvolmak, ruhun Tanrı'ya kavuşacağı ana dek dua etmek ve dahnç (contemplation) içinde kalmak, nihayet kendini yok olmaya zorlamaktır.

Bu düşünceler, inayet hakkında Protestanlığın getirdiği düşüncelerle XVI. yüzyılda Almanya'da pek yaygın bulunan kabalcılık (cabalisme) ve simya (alchime) ilkelerinin ürünüdür.

Boehme'in doktrinini, bazıları panteizm, bazıları ikicilik (dualisme) kadrosuna almışlar, bazıları da ülkücülükle gerçekçiliğin uzlaştırılmış bir biçimi saymışlardır: Schelling ve F. Baader gibi filozofların ondan pek çok ilham aldıkları anlaşılmaktadır. Boehme, eserlerini, kendi kendine yetişmiş olan halktan bir adam olduğu için, bilim kültürüne sahip olmadan değindiği yüksek felsefe konularını, kolayca anlaşılır ve zevkle okunur bir dille yazmıştır. O, bunları fazlasıyle coştuğu zamanlarda kaleme almış ve Tanrı'nın, son misterleri bu esirmeler (extase - vecit) esnasında kendisine vahyettiğini sanmıştır.

Yazdığı eserler hep Almanca olup, birçok kez basılmıştır. Kendi tarikatına bağlı olanlardan Scheibler, şeyhinin eserlerini *Jacob Boehm'in Tüm Eserleri* adıyle Leipzig'de bastırmıştır (1831). 1730'da basılanı iki cilt olup, *Theologia Sevelata* adını taşımaktadır. Yine müritlerinden biri olan Gichtel, 1682'de 10 cilt olarak Amsterdam'da bastırmıştır ki, en tam olanı budur. Boehme'in eserlerini İngilizceye Guillaum Law çevirmiştir '4 cilt, Londra, 1765 ve 5 cilt, 1772); Saint-Martin de şu üç eserini Fransızcaya çevirmiştir: *İsa'nın Cesetlenmesi, Yersel ve Göksel Mister* (1620); *Dört Yaratılış* (1621); *Tüm Varlıkların Kaynağı ve Adlanması (De Signatura Rerum); Gerçekten Kendini Terketme, Gerçek Tövbe, Yeniden Doğum, Tanrısal Dalınç, Duyarlıküstü Hayat* (1622); *Alın Yazısı, Vaftiz, Saint-Cène Hakkında Büyük Bir Mister (Mysterium Magnum* (1623); *Aydınlanmış Bir Ruhla, Aydınlanmamış Bir Ruhun Konuşmaları, Tanrısal Vahyin Üç İlkesi, Clavis veya Başlıca Makalelerin Açıklanması* (1624). Ayrıca, tasavvufa dair 84 mektubu vardır.

Bkz. H. Ritter, *Geschichte der Philosophie* (Hamburg, 1851 ;X., s. 100 vd.); J.-E. Erdmann, *Grundris Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1817, s. 488 vd.); J. Hamberger, *Die Lehre des Deutschen Philosophen Jacob;* (Munich, 1844); H. A. Fechner, *Jakob Boehme, Sein Leben und Seine Schriften* (Görlitz, 1857); A. Peip, *Jacob Boehme, Der Volaeufer Christlicher Wissenschaft* (Leipzig, 1860); A. von Harless, *Jacob Boehm und die Alchymisten* (Berlin, 1882); H. Martensen, *Jacob Boehme* (Leipzig, 1882); E. Boutroux, *Le Philosophe Allemand Jacob Boehme* (Paris, 1888); A. Kayre, *La Philosophie de Boehme*

(Paris, 1929). Latince yazılmış olan diğer birçok eserler de bunlara eklenebilir: Peukert, *Das Leben J. B.,* 1924); Hankamer, *J. B.,* 1924); Popp, *J. B. und Isaac Newton* (1935); P. Deussen, J. Böhme, *Über Sein Leben und Seine Philosophie* (Rede, Kiel, 1897).

BOEHME, Christian-Frédéric. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 1766'da Risenberg'te doğmuştur; Altenberg jimnazında profesör olmuş; Luckau'da pastörlük, müfettişlik yapmış ve Protestan ruhanî meclisine üye seçilmiştir. Kant Okuluna mensuptur; ve bu okulu, Fischte'nin ülkücülüğüne karşı savunmuştur.

Eserleri: *Sentetik Apriori Yargıların Olabilirliği* (Altenberg, 1801); *Fichte'ye Göre Bilimin İlk İlkelerine Karşı ve Bunun Hakkında Yorumlama* ve *Fichte'nin Ülkücülük Sistemine Dair Son Söz* (Altenberg, 1802); *Gerçek Nedir? Sorusunu Aydınlatma ve Çözme* (Altenberg, 1804). Almanca yazılmış olan bu üç eserden başka Latince yazdığı: *De Miraculis Enchiridion* (1805) ile, felsefe ve Tanrıbilimi birlikte ilgileyen, *Akılsal Doğaüstücülüğün (Supranaturalisme) Nedeni* (1823); *Zorda Kalındığı Zaman Yalanın Alılâklılığı* başlıklı eseri de önemlidir.

BOETHIUS, Daniel. *İsveç* filozoflarından. 1751'de doğdu, 1810'da öldü. Upsala Üniversitesi profesörlerindendir. İsveç'te, Kant felsefesini, bazen pek şiddetlenmiş olan hücumlara karşı başarıyla savunmuştur; ve orijinal bir surette de bu felsefeyi kendi düşünceleriyle uzlaştırmıştır. Kökünü Kant teşkil ettiği halde, ondan ayrılan ahlâk anlayışındaki esas şudur: Ahlâklılık, insanda beliren Tanrı gücüdür. Kant, dini, ahlâklılığın bir tümleci (complément) saydığı halde, Boehme, onu ahlâka temel yapmıştır. Zira, ona göre insanın ahlâksal hayatı, bir yandan kendisinin en doğru olan beşerî (humaine) hayatıdır; diğer yandan da bu hayat, Tnrı'da yaşamak gibi telakki olunmalıdır. Ahlâk kanununun bizden istediği şey, kendisinin emri altına girmek, doğal içgüdülerimizi, bencil ve duygulu içgüdülerimizi yok etmek değil, bunları aklın emrine vererek duygulu tabiatımızın asilleşmesidir... Hukuk felsefesinde Boehme, hem Kant'a, hem de Fichte'ye bağlanır; fakat fırsat buldukça ikisine de saldırır; ve cezayı, karşılığıyle mukabele değil, belki devletin, cani iradesine karşı bir savunma vasıtası olduğunu kabul eder.

En önemli eserleri şunlardır: *Ahlâklılığın Esasları; Doğal Alılâk Hakkında Konferans Planı; Doğal Hukuk Denemesi; Bilim Olarak Ahlâk Yöntemi.*

Bkz. *Histoire de la Philosophie* (t. IV. Milletlerarası felsefe kongresi yayınlarından, Paris, 1902).

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. Hıristiyan filozof ve devlet adamı. Milâdın 475 ya da 480 yıllarında Roma'da doğmuş, 524 veya 525'te Pavia'da öldürülmüştür. Babası, Roma konsüllerinden Manlius Boethius'dür. Babasının ölümünden sonra kendisini himayesi altına alan aristokrat bir ailenin kızıyle evlenmiş ve gençliğinde bilime karşı sempati duymuş, 510'da konsül olmuş, fakat veliyyü nimeti olan Bizans imparatoru Theodorik aleyhine kurulan bir Romalılar cemiyetine girdiği için yakalanarak hapsedilmiş, sonra da idam olunmuştur.



Ortaçağda onun mantık, aritmetik ve Tanrıbilime dair olan eserleri, önem kazanmıştı. Eflatun'la Aristo'nun bireşimini yapmış, bu iki filozofun eserlerini tercüme etmiş, yorumlamış, bunların düşüncelerinin birbirine aykırı olmadıklarını ispat etmeye çalışarak Romalılara Yunan felsefesini tanıtmıştır. Boethius, daha önce Victorinus'un çevirmiş olduğu *Porphirios'a Dair Diyaloglar* adlı eserle bu yeni Eflatuncu filozofun *Eisagoge* adındaki 'mantığa giriş'ini yorumlamış ve bu eseri ayrıca kendisi de tercüme etmiştir. Bu tercümeyi, S. Birand, Latin kilisesi yazıları serisinin XLVII. cildinde, eleştirimsel ve analitik notlar ekleyerek Viyana'da bastırdı (1906). Boethius, Aristo'nun *Kategoriler* ve *Perihermeneia* adlı eserlerini de çevirmiş ve yorumlamıştır. Şunlar da kendi kişisel eserleridir: *Kategorik Kıyaslara Giriş; Kategorik Kıyaslara Dair İki Kitap; Ölmeye Dair; Türlü Topikler Hakkında Dört Kitap.* Boethius, Öclides'in *Öğeler* adlı eserini de çevirmiştir. Onun Tanrıbilime dair olan eserleri Hıristiyanlığı ilgiler, ki başlıcaları şunlardır: *Kutsal Üçüzlemeye Dair; Eutykhes ve Nestorius'e Karşı İsa'nın Kişiliği; İyinin Niteliğine Dair; Öz Bakımından Tanrılığa Baba-Oğul-Kutsal Ruh Denebilir mi?; İki Özler Mevcut Olmadıkları Halde, Özler Kendi Varlıklarıyle Nasıl Olup da İyidirler?* gibi eserleri bu türdendirler. Bu eserlerin hepsi *Opera Theologica* adıyle R. Peier tarafından bastırılmıştır (Leipzig, 1871). Onun önemli eserlerinden biri de zindandayken yazmış olduğu, *De Consolatione Philosophiae*'dir (Nurenberg, 1473). Bu, mensur ve manzum parçalardan ibaret bir yergi çeşididir. Aristo, Eflatun, Posidonius ve yeni Eflatunculardan da

yararlanmış olduğu bu eserde Boethius, mutlak varlıkla âlemin yaratıcısının özdeş (aynı) olduğunu, Tanrı bizzat ve mutlak surette iyi (hayır) olduğu için, âlemi, bu sıfatı dolayısıyle yarattığını ve iyilikle yönettiğini savunur. Bu nedenle o, Tanrı'yı Eflatun gibi bir güç saymış, fakat bu gücü, Aristo gibi hareketin hareketsiz bir hareket ettiricisi telakki etmiştir. Stoacılıktan da ilham almış olan Boethius'e göre, evrene sert ve kaba bir kanun hükmetmektedir; fakat onu Tanrısal kayra yönetmektedir; Tanrı'nın planlarıyle insanın anlayışları arasında farklar vardır, yani bunlar, birbirine uygun değildir. Bu âlemde her iyiliğin Tnrısal plana dahil olduğunu, bu nedenle şer ve adaletsizlik olarak gördüğümüz şeylerin gerçekte Tanrısal hayır planına uygun bulunduğunu da anlatan Boethius, başına gelmiş olan felâketlerin bir tesellisini vermiş olan bu eseri de, öteki eserleri gibi bütün Avrupa dillerine çevrilmiştir. Onun eserleri, eskiçağlar kültürünü, yeniçağlara tanıtması bakımından önemli olduğu gibi, bizim şer saydığımız durumların, Tanrısal niyet ve planda birer hayır olduğunu anlatmak suretiyle iyimser felsefelere kaynaklık etmiş ve ahlâk bakımından da erdem yollarını, sabır, tevekkül gibi kaderci düşüncelere bağlamıştır.

Eserleri, Migne'nin *Patrologia Latina* (cilt LXIII-LXIV, Paris, 1847) de toplanmıştır. Ayrıca da, şu adlarla yayınlanmıştır: *Kommantare zur Isagoge. Corp. Script. Eccl. Latin, 48* (Wien, 1906); *Consolation, Philosophiae* (aynı eserde, 67; 1934, Heidelberg, 2 cilt 1947) ve K. Büchner tarafından (1939), E. Göthein tarafından (2 cilt, Zürich, 1949) da basılmıştır.

Boethius, Pythagoras ve Çiçeron'u da incelemiş, musiki ve matematikle de uğraşmıştır. Bir de İsveç filozoflarından Kant'ı savunna Boethius vardır. Bu, XIX. yüzyıl felsefecilerindendir.

Bkz. H. F. Stewart, *Boethius* (Edinbourg, 1891. İngilizcedir).

BOETHUS. İlkçağlarda bu adı taşıyan beş filozof yaşamıştır: 1. Stoacı bir filozoftur ki, kendisinden Çiçeron ve Diogéne Laêrce bahsetmiştir (Diogéne Laêrce, liv. VII). Bu Boethus, Sidonlu'dur. Ueberweg, Diogéne Laêrce'in bir cümlesinden, bunun Krisip'le çağdaş olduğunu sanmıştır. Fakat Zeller, haklı olarak, Hergülanum indekslerine dayanarak, Boethus' ün, Seleucle'li Diogéne, Antipater, Apollodor... vb. arasında yaşadığını ispat etmiştir (*Die Philosophie der Griechen,* t. IV). Diogéne Laêrce'e göre, Boethus, *Doğa* ve *Alın Yazısı* adlı iki eser yazmış, bir de Aratus'un şiirlerini yorumlamıştır. Sahte Philon, kendisini, stoacılığı şiddetle savunanlar arasında sayar. Oysaki, bize kadar gelebilen düşünceleri, hep stoacılığa karşıttır. Stoacılar gibi kriter olarak anlayışlı tasarımları (répresentation compréhensive) kabul edecek yerde, Zekâ, Duyum, İstek ve Bilim gibi dört kriter kabul eder (Diogéne Laêrce, liv. VII). Stoacılara göre, bir yenisini hazırlamak üzere âleme son verecek olan bir evrensel yangın (conflagration) yerine o, âlemin değişmezliğine ve belki de sonsuzluğuna inanmıştır. Ruhun hava ve ateşten bileşik olduğuna, Tanrılığın eterli bir öze sahip olduğuna inanmış; fakat onun, âlemin ruhu olamayacağını, zira, âlemin canlı bir varlık olmadığını savunmuştur. Ona göre Tanrı, en yüksek bir küredir; ve oradan evreni hareket ettirmektedir. Boethus, düşüncelerinin çoğunu Aristo doktrininden almak suretiyle stoacılardan ayrılmaktadır. Boethus, kendilerinden önceki doktrinlerden bir tek sistem kurmayı denemiş olan ve o çağlarda sayıları pek de az bulunmayan seçmecilerden (éclectique) biridir.

2. Yine Sidon'lu olup Rodos'lu Andronicus' un öğrencisi olan ikinci bir Boethus vardır ki, gezimcilerdendir (péripatéticiene). Strabon'un sınıf arkadaşı veya hocasıdır. Bu zat, Boethus' ten 'zamanının en seçkin filozofu' diye bahseder (liv. XVI). Bu ifadeyi zamanın değil, mensup olduğu okulun biçiminde anlamak daha doğru olur. Simplisius de Boethus'e hayranlığını gizlememiştir. Andronicus tarafından baş vurulan eserlerinden *Kategoriler, Fizik, Birinci Analitik* ve ihtimal, *Ruh, Ahlâk* gibi kitaplar hakkındaki yorumlamalarından Simplicius, Thémistius, Dexippus, Ammonius... vb. yararlanmışlardır. Eserlerinin VI. yüzyıla dek gelmiş olduğunu Ammonius ve Ermenistan' lı David'ten öğreniyoruz. Stoacılara karşı Aristo felsefesine dayanarak hücum eden bir eleştiri kitabı yazdığı da anlaşılmaktadır. Boethus, Aristo'yu yorumlamalarında daha çok, doğacılığa (naturalisme) yaklaşır ki, bunun ülküsel ve Eflatuncu öğeleri, ilk gezimcilerde yoğunlaşmış ve daha sonra Aphrodisya'lı Alexandre tarafından geliştirilmiştir (Zeller, adı geçen eser, cilt IV).

3. Gallen'in çağdaşı olan Şam'lı Aléxandre' ın öğrencisi ve gezimcilerden bir Boethus daha varsa da, hakkında fazla bilgimiz yoktur. Yalnız, bunun asıl adı Flavius Boéthus'tur; Ptoléme'lidir. Marc-Auréle'in çağdaşıdır ve Atina' da gezimciliği okutmuştur.

4. Kendisinden Plutark'ın bahsettiği ve belki de onunla çağdaş olan Atina'lı Boethus, geometri bilgini ve Epikürcüdür. Plutark'ın *Pythie Kâhinine Dair Diyalog* adlı eserinde konuşturduğu kişilerden biridir.

5. Eflatuncu bir Boethus daha vardır ki,

Efes'li Eubule'ün öğrencisidir. Karnead'la tartışmıştır.

BOETIE, Estienne de la. Fransız filozofu. 1 eylül 1530'da Sariat'ta doğdu. 18 ağustos 1563' te Bordeaux yakınlarındaki Germignan'da öldü. Bordeaux parlamentosunda müşavirdi; asıl ününü Montaigne'nin dostluğuna borçludur. Bu filozofun kendisinden bahsetmesi (*Essais*, 1, I., ch. XXVII) ve henüz on sekiz yaşındayken istibdata karşı yazmış olduğu *Discoures de la Cervitude Volontaire ou le Contre un (İradî Kölelik Nutukları veya Bire Karşı)* başlıklı eseri olmasaydı kolayca unutulurdu. Bu eserin evvelâ yazma nüshası uzun zaman elden ele dolaşmış ve ilk kez 1576'da *Memoire de l'Estat de France* adında bir dergi içinde yayımlanmıştır. Daha sonra da *Essais*'nin baskılarında birçok parçaları çıkmıştır. Montaigne, onun kibarlık ve icatlarla dolu, Fransızca ve Latince şiirler de yazdığını söyler. Aristo'nun sanılan *Ekonomik*'in bir kısmıyla, Xenophone' un *Mesnageries*'ini ve Plutark'ın bir kitapçığını Fransızcaya çevirmiş olmasaydı, felsefeyle uğraştığına inanılmazdı. Latince yazdığı ve dostluktan söz eden manzum bir parçasında: "Bana niçin onu sevdiğim sorulursa: Çünkü odur; çünkü oydu; çünkü bendim!" mısraı, Montaigne'nin bir faslını düşündürür. İstibdata karşı olan eserinde çok belâgatle yazılmış hitabeleri ihtiva eden öyle sayfalar vardır ki, kendisini XVI. yüzyılın büyük nesircilerinden yapmıştır. Yaşadığı dönemde bu eseri yazmak büyük bir cesaretti. Bunun içindir ki Montaigne, genç dostunu polisin takibinden kurtarmak için bu eserin tamamını yayımladı. Bu eserin niçin yazıldığına dair çeşitli söylentiler varsa da, bu çok duygulu gencin, o dönem Fransasında yapılan haksızlıklar ve istibdattan üzülerek yazdığı anlaşılmaktadır. *Machiavel' Prensi*' nde halkın istibdatla nasıl idare edilebileceği tezini savunduğu halde, Boetie, tamamıyle bunun karşıtı olan bir tezi, yani halk nasıl köle haline gelmiştir ve bir kişinin istibdatından nasıl kurtulabilir? tezini açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle eserin ana düşünceleri şunlardır:

1. Tüm insanlar özgür ve eşit doğmuşlardır; hiç kimse, kendi çıkarı için doğal ve Tanrısal bir kurum olan bu özgürlüğü zorla alamaz.

2. İnsanlar köleyseler bu, onların kendi hak ve güçlerini bilmemelerindendir. Onlar, köle olmayı istememişlerdir, özgürlüklerini gizlemek için, istemekten başka yapacakları bir şey yoktur; zira, onların bunu başaracak kadar sayıları ve güçleri vardır. Bu doğal hakkın reddedilmez önermelerinde (propositions), yeni bir şey yoktur; fakat bunlar, büyük bir öfkeyle, tutkulu bir belâgatle ve ilkçağ cumhuriyetlerinin canlı hatıralarıyle... haykırılmışlardır. Boetie, hizmet etmeye alışmış olan çağdaşlarının uyuşukluğunu ve gevşekliğini şiddetle sarsmak istemiştir. Ona göre: "Doğarken boyunlarında tasma bulmuş olanlar, kötülüğü asla göremezler!" Ve Özgürlük isteğini, özgürlüğün hatırasıyle birlikte kaybederler. Bununla birlikte, insanlar, doğadan ve Tanrı'nın iradesiyle özgürdürler. "İnsan, yalnız akla bağlıdır ve hiç kimsenin uşağı değildir!" Herkes eşittir. Boetie, âdeta o dönemlerde cumhuriyetin 'özgürlük', 'eşitlik' ve 'kardeşlik' ilkelerini savunmuştur. Toplumun, bu özgür eşitliği korumaktan, kardeşlik bağlarını sıkıştırmak ve "iradelerimizden bir topluluk" yapmaktan başka bir amacı yoktur. Doğa, lütuflarını bazen eşit olmayan bir oranda yapmışsa da, bu fani âleme en güçlüleri, bir ormanda en zayıflara saldıranlar gibi yollamamıştır; belki, karşılıklı bir sevgi için ve "güçlülerin zayıflara muhtaç oldukları yardımı yapmaları için" göndermiştir. Doğada hiç kimse bir diğerinin uşağı değil, arkadaşıdır. İşte doğal hak budur; fakat toplum hali ne kadar çelişik bir hak!.. Öyle birtakım "fena prensler" vardır ki, bunlar halkı alçaltmaya ve kendilerinde varolan doğuştan özgürlük aşkını yitirtmeye ve kendi emniyetleri için, halka bir çeşit köle alışkanlığını vermeye çalışırlar. Boetie, müstebitleri adalet ve tarih namına lânetler ve onlara karşı Eflatun'dan Çiçeron'a dek gelmiş olan tüm eskiçağ yazarlarının çok acı ve yerinde olan düşüncelerini tekrarlar. Ve istibdatın, insan ruh ve tabiatını ne kadar adileştirdiğini ve müstebit, kendi sefil maksadına alet olarak kullandığı için, dini bile bozduğunu anlatır; ve bu rejimi besleyen, güçlendiren, koruyanın da halkın kendisi olduğunu ileri sürerek, bu ilkelerin gerçeklenmesi için, "isteme"nin yeter olduğunu sanmıştır. "Hizmet etmemeye karar veriniz. Derhal özgür olursunuz. Müstebite karşı gelmenizi, onu sarsmanızı istemiyorum; fakat onu desteklemeyiniz; o zaman göreceksiniz ki müstebit, temelsiz kalmış bir büyük heykel gibi devrilecektir!" Bu eserin her yerinde zalime karşı kin, zulüm görene karşı merhamet, bunların pasif itaatlerine karşı öfke ve ihtimal Montaigne'nin dediği gibi: "Sarlat'tan çok Venedik'te", monarşiden çok cumhuriyette yaşamanın gizli isteği hissedilmektedir.

Genç yaşında ölen Boetie'nin eserlerini 1571' de Montaigne bastırmıştır. Fakat bu baskıda, özetini verdiğimiz eser yoktur. Bunu 1835'de Lamennais, ayrıca bastırmıştır. *İradeli Kölelik Hakkında Nutuklar*'ı en son bastıran Paul Bonnefon'dur (1922).

Bkz. Montaigne, *Historique Description du Sauvage et Solitaire Pais de Médoc* (Bordeaux, 1593); *Oeuvres Completes de la Boétie* (Paris, 1846. L. Pengere bastırmıştır); Laforet, *Etudes sur la Boétie* (Louvain, 1853); Prévost-Paradol'in *Moralistes Français*' deki yazısı (Paris, 1864).

BOGDANOV, Alexandre Alexandroviç. Rus sosyolog ve iktisatçısı. 1875'de doğdu, 1928'de öldü. 1905'de ilk Rus ihtilâline katıldığı için Sibirya'ya sürülmüşse de, oradan Avrupa'ya kaçmış, Birinci Dünya Savaşı sonlarında yurdun'a dönerek 1917'deki ihtilâlde önemli roller oynamıştır. Eserleri, Marxçı ideolojiye göre yazılmıştır ve hepsi Rusçadır: *Ekonomik Bilimler Hakkında Kısaltılmış Dersler* (1896); *Doğayı Tarihsel Görüşle Kavramanın Temel Öğeleri* (1899); *Tarih Bakımından Bilgi* (1901); *Empriomonism* (3 cilt, 1905-1906); *Siyasal Ekonomi Dersleri* (1910); *İman ve Bilim* (1910).

BOLIN, Andreas Wilhelm. Finlandiya filozoflarından. 2 ağustos 1835'te Saint-Petersbourg'ta doğmuştur. Ebeveyni İsveçlidir. Helsingfors'ta okudu ve bu şehrin üniversitesinde felsefe okuttu (1865-1873); ve kitapsaray müdürü oldu. Bolin, daha çok Herbert Spencer'in doktrinlerine bağlıdır. Şu eserleri yazmıştır: *Reformation'a Kadar Aile Düşüncesinin Evrimi* (1860)'; *Aile* (1864); *Kant'ın Müjdecisi Leibniz* (1864); *Elindelik Teorileri ve Bu Problemin Kant Tarafından İncelenme Biçimi* (1868). Bunlardan başka, olgular ve kaynakların esaslı bir bilgisine dayanan şu önemli eserleri yazmıştır: *Avrupa'nın Politika Hayatı ve Felsefenin Politika Dersleri* (1868-1871, 2 cilt); Bolin' in Feuerbach'la yaptığı mektuplaşmalar, K. Grün tarafından *Briefweschsel und Nachlass*'ta (1874) yayımlanmıştır. Bolin, Hagberg tarafından İsveç diline çevrilmiş olan Shakespeare'in eserlerini İsveç sahnesine uygulamayı da başarmıştır.

BOLINGBROCKE, Henri Saint-John Vicomte. İngiliz filozof ve devlet adamı. 1 aralık 1678' de Battersea'da (Surrey) doğmuş ve 15 ocak 1751'de ölmüştür. İngiltere'nin seçkin bir ailesindendir. Evvelâ ünlü bir Püriten vaızına, yetiştirilmesi için verilmiş olan Bolingbrocke, Eton ve Oxford'da öğrenimini tamamlamıştır. Güçlü bir hayal gücüne, daima hazır ve hareketli bir zekâya, sağlam ve güzel bir vücut yapısına sahipti. Gençliğindeki bazı başarılarının şımarıklığından kendisini kurtaramayarak muvazenesiz bir hayat geçirmeye başladığından, yirmi üç yaşına geldiği zaman, babası, onu daha bilgece bir hayata alıştırmak ve ulaştırmak umuduyle zengin ve onurlu bir ailenin kızıyle evlendirdiyse de, az bir zaman sonra boşandılar. Politika hayatı onun için daha hayırlı oldu; boşandığı bayanın ölümünden az sonra, Madame de Mentenon'un yeğenlerinden olan bir tanınmış kadınla evlendi. 1700'de Avam Kamarasına üye oldu. Orada, doğanın kendisine bağışladığı tüm yetenekleri geliştirdi. Belâgati, düşüncelerindeki sağlamlık, görüşlerindeki derinlik, onu çağının yüksek bir politika adamı durumuna getirdi. Torys partisine girdikten sonra, Dışişleri Bakanlığına kadar yükseldi. 1704'de Millî Savunma Bakanı oldu; 1707'de bu makamı kaybetti; 1715'de Devlet Bakanı ve 1712'de Bolingbrocke Vikontu unvanını aldı. Bolingbrocke, Utrecht Muahedesini de başardı; fakat Vhigs partisi iktidarı ele alınca, kendisi yurda ihanetle suçlandırıldı; bunun üzerine Fransa'ya sığındı. Nihayet 1723'te güçlükle ve kral Georges I. in izniyle yurduna dönebildi. Döner dönmez, daha Eton'daki öğrencilik hayatından beri rakibi olan Horace Walpole'le, The Graftsman gazetesinde şiddetli bir savaşa girişti; 1736'da yine Fransa'ya sığınmaya mecbur oldu. Burada, babası ölünceye dek kaldı (1742). Baba ocağına döndükten sonra yüzünde çıkan bir kanserden kurtulamadı (1751). Vasiyetini yerine getirmeye memur olan şair David Mallet, 1753-1754'de eserlerini 5 cilt olarak bastırdı. G. Parke de bunlara 2 cilt daha ekledi (1798). Eserlerinin tümünü birden bir külliyat halinde 8 cilt olarak "Goldsmith" yayımladı (1809).

Bolingbrocke, politika hayatından her uzaklaştıkça felsefeyle uğraşacak zaman buldu; ve yaşadığı çağda yaygın ve egemen olan felsefî düşünceleri kavradı. Bıraktığı eserlerden, kendisinin doğayı, zihnin sınır ve yollarını incelemiş ve Locke'un anlattığı biçimde bir duyumculuğu (sensualisme) ve yalnız deney yöntemlerinin kullanılmasını savunduğu anlaşılmaktadır. Eflatun'dan Berkeley'e kadar gelmiş olan, hatta Descartes, Leibniz ve Clarke... gibi filozofların şairce hayallerden kurtulamadıklarına, tüm bunların, bilime hiç bir zarar vermeden düşünce alanından uzaklaştırılabileceklerine inanır. Bolingbrocke'a göre, yaratıcı bir zihnin varlığını kesin bir biçimde kurabilmek için, deney yetişir. Ruh da beden gibi fizik ve doğal tarihi ilgilediğinden, ayrı bir bilim konusu olmamalıdır. Gerek ruhu ve gerek bedeni öğrenmek için doğumdan ölüme dek kendimizde cereyan eden tüm olguları inceden inceye gözlemelidir. Daha yüksek hedef aramak deliliktir. Metafizikçiler, akıllarını kendi hezeyanlarına alet eden zavallılardır. Bununla birlikte Bolingbrocke, insanın Tanrı'yı bilemeyeceğini zannetmez. Tanrı'nın varlığı da, deney ve analoji yoluyle ispat edilebileceğini iddia eder. Mademki şimdi bazı şeyler vardır, öyleyse bun-

lar, daima var olmuşlardır. Zira yokluk, varlığın nedeni durumuna gelmez; sonsuzluğa giden bir nedenler serisi de anlaşılmaz bir şeydir. Esasen doğa olayları arasında da zihne rastlamaktayız; öyleyse zihin, bu fakülteden yoksun olan bir varlıktan meydana gelemez. Şu halde, varlıkların ilk nedeni, zihinli bir nedendir. Bundan Tanrı'yı inkâr etmekle, kendi varlığımızı inkâr etmiş olmak sonucu çıkmış olur. Zaten insan cinsinin sabitliği ve bütün kavimlerin gelenekleri de evrenin bir başlangıcı olduğunu göstermektedir. Bolingbrocke, hatta ilk insanların bile çeşitli bölgelerde canlı varlıkların yeni ırklarını yaratmakta olan Tanrı'yı görebildiklerini iddia edecek kadar ileri gider; evrensel düzene de dikkatle bakacak olursak, Tanrısal güç ve bilgeliğin duyulabilir (sensible) bir kanıtı daha elde edilebilir. Fakat bu, Tanrı'nın hem bilge (sage) ve hem de iyi olmasını gerektirmez. Duyular vasıtasıyle doğrudan doğruya yakaladığımız sonuçlardan düzenleyici bir nedene doğru gittiğimiz takdirde, endüksiyonun bir değeri olabilir. Tanrı'ya yüklettiğimiz nitelikler kendimiz ve benzerlerimizi gözlemek suretiyle elde ettiğimiz kavramlardan ibaret iseler, bunların hiç bir değeri olmaz. Adalet ve iyilik nitelikleri bu türdendir. Tanrı'da ahlâksal yüklemler tasarlamak, onu, "sonsuz bir insan" yapmak demektir. Bolingbrocke, bu sonuçtan kötümserliğe gitmez; o da XVIII. yüzyılın hemen bütün yaratancıları (déistes) gibi iyimserdir: "Tanrı'nın yaptığı her şey kendiliğinden (en soi) büyük ve iyidir. Fakat onu kendi adalet ve iyilik düşüncelerimize göre düşünürsek, daima böyle olmadığını" görürüz. Bu, evren yaratıkları hakkında, egemence âlicenap olan bir varlık tarafından değil, kendisine hayran olunacak bir mimar tarafından inşa olunmuş demektir. Bu nedenle Tanrı, insanların ıstırap ve dualarına karşı ilgisizdir; o, bir ve son kez vücuda gelmiş olan genel kanunlara her şeyin baş eğdiğini görmekten memnundur. Yani Bolingbrocke'un Tanrısı, âdeta eşyanın tabiatına uygun bir biçimde hareket eden bir İngiliz hükümdarına benzer. O, sonsuz bilgeliğinin sonsuz gücü için çizdiği ebedî yollar ve kurallarla sınırlanmıştır (*Lettres sur l'Esprit de Patriotisme,* Fransızca çevirisi, Londra, 1750, s. 90). Bolingbrocke'a göre, evrensel bir ahlâk kanunu vardır ki, bu, sanki Tanrısal iradeyle vücuda gelmemiş gibidir. Bu kanun gereğince erdem kendiliğinden mükâfatlanır, rezillik (vice) kendi sapkınlıkları (perversité) içinde yine kendiliğinden cezalanır. Ahreti isteyerek inkâr etmez; fakat, onun sisteminde ahrete gerek yoktur. Onun şu son sözlerinden kendi hesabına böyle bir şeye inandığı sezilir: "Beni buraya yerleştirmiş olan Tanrı, bana daha sonra ne isterse yapacaktır. Yapılması gerekeni en iyi bilen kendisidir". Pozitif dinler hakkında şüpheci olan Bolingbrocke, bir devlet adamı olarak siyasî bir zaruret olarak bir kilisenin ve resmî bir rahibin bulunmasını ister. Herkesin içtihadında serbest olmasını ve fakat düşüncelerini kimseye zorla kabul ettirmeye hakkı olmadığını ileri sürer. Hiç bir din otoritesini meşru saymaz. Din konularında yaratancılığı (déisme) savunur, her çeşit vahyi reddeder ve yalnız akla dayanan dini kabul eder. Kilise düşüncelerinin çelişik olduklarını, bunlarla salonlarda alay etmek uygunsa da, toplum hayatında böyle bir hareketin zararlı olacağını düşünür; zira der, toplum hayatında bu çelişik inançlar ayak takımını, yani halkı itaate mecbur eder. Bunlar, halkın ağzına takılmış gemlerdir. Bolingbrocke, dini, politika amacına yarayan bir araç sayarak Hıristiyanlığın tarihsel bir olgudan başka bir şey olmadığını kabul edenlerden biri olur. Bolingbrocke'un siyasî eserleri parti gayretiyle yazılmış ve bazı genel ilkelerden kurtulamamıştır. *Yurtsever Kral* adındaki tanınmış eseri, kralların Tanrısal haklarına karşı güçlü bir itirazdır. Felsefî eserlerinin hemen hepsi Fransızcaya çevrilmiştir. *Lettres sur l'Esprit Patriotisme; Pensées sur la Religion Naturelle; Limites de la Connassance Humaine; Réflexions sur les Principes Innés de la Morale* felsefî eserlerini teşkil eder. Politikaya dair olanlar da şunlardır: *Dissertation sur les Partis* (1734); *Lettres sur l'Histoire* (1735); *Idée d'un Roi Patriote* (1738); ve bazı mektupları.

Felsefî eserleri, ölümünden sonra yayımlanan külliyatının üçüncü ve dördüncü ciltlerini teşkil eder ki bunlar, Westminster büyük jürisi tarafından dini, iyi âdetleri, devlet ve halkın emniyet ve sükûnunu bozmakla suçlandırılmıştır. Bolingbrocke'un felsefesine dair, rahip Glocester, 1775'te bir 'Aperçu' yayımlamıştır.

Bkz. Rémusat, *L'Angleterre au Dixhuitième Sciécle* (2 cilt, Paris, 1865); Cooke, *Memoirs of Bolingbroke* (Londra, 1836; 2 cilt); L. Carrau, *La Philosophie Religieuse en Angleterre, Depuis Locke Jusqu'a nos Jours* (ch. IV).

BOLLAND, Gerardus. Alman filozofu. 9 haziran 1845'te Groning'de doğdu, 11 şubat 1823' te Leiden'de öldü. 1896'da bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Bolland, şu eseriyle tanınır: *Zuvere Rede* (Reine Vernuft, 1912, 3. baskı).

BOLLNOW, Otto Friedrich. Alman filozofu. 19 mart 1903'te Stettin'de doğdu. Diltey ve Husserl'e bağlı bir varoluşçudur (existentialiste). 1939'da Giessen'de, 1946'da Mainz ve 1953'de Tübingen'de profesör olmuştu. Eserleri: *Dilthey,*

ein Einführüng in sein Philosophie (1936); *Existenzerhellung u. Philosophie Anthropologie in Blatter für dt. Philosophie* (1938); *Das Wersen der Stimmungen* (1941); *Existensphilosophie in Systemat Philosophie Hersg. von Nic. Hartmann* (1942); *Sonderdr* (1947); *Die Ehrfuscht* (1947); *Dt. Existenzphilosophie u. Franz. Exis. in Ztschs. Forschg.* (11, 2-3, 1948); *Das Vers.* (1949); *Functionenlehre, Herausgegeben von. Ehrfurcht* (1947); *Rilke* (1951, 2. baskı, 1956); *Vom Arndt bis Fröbel, dis Pâdagogik der dt. Romantik* (1952); *Neue Geborgenheit* (1955); *Begengung und Bildung, mit R. Guardini* (1956); *La Philosophie de la vie à l'Époque Moderne* (1957).

BOLZANO, Berhard. Alman filozof, eğitimci ve matematikçisi. 5 ekim 1781'de Prag'da doğdu. 18 ocak 1848'de öldü. 1805'ten 1819'a kadar doğduğu şehirde profesörlük yaptı. Olaybilimcilikteki (fenomenologie) kasıtlılık (intentio) teorisini görgül bir biçimde psikolojiye uygulad. Eserleri: *Bissenschaftslehre* (4 cilt, 1837, 1922-1931); *Paradoxien des Unendlichen* (2. baskı, 1920); *Lebensbeschreibung* (2. baskı, 1875); *Beitrâge zu einer Begrundeten Darstellung der Mathematik* (1810).



K. Rychlik (Prag, 1930); *Zahlentheorie* (Prag, 1931); *Die Lebensphilosophie F. G. Jacobis* (1933); *Dilthey* (1936, 2. baskı, 1955); *Das Wesen der Stimmungen* (1941, 3. baskı, 1956); *Existenzphilosophie* (1943, 4. baskı, 1955); *Die*

Bkz. H. Fesl, *B. Bolzano, Sein Leben und Sein Werk* (1929); E. Winter, *B. Bolzano und Sein Kreis* (1933).

BONALD, Louis Viconte. Fransız filozof ve yayıncısı (naşir). 2 ekim 1754'te Milhaut (Rouergue) yakınlarında doğdu; 23 aralık 1840'da öldü. Üniversitede müşavir, milletvekili ve belediye başkanı, nihayet akademiye üye oldu (1816). Chateaubriand ve Fiévée ile *Mercure* dergisinin yazarlığını yapmış, gerek söz ve gerekse kalemini Tanrısal hak ve teokrasi lehine kullanmaktan çekinmemiştir. Madam de Steël, kilisenin ve mutlakiyet idaresinin bu yorulmaz şampiyonuna "Antifilozofinin filozofu" adını vermişti. Ahlâksal gerçekleri açıklamada olduğu kadar da siyasî ve felsefî yazılarında cesareti kadar da bilgi ve üslubunun derinlikle genişliği, hasımları tarafından bile inkâr edilememiştir.

Düşüncelerini şu eserinde yayımlamıştır: *Théorie du Pouvoire Politique et Religieux dans la Societé Civilisée* (3 cilt, 1796, 2. baskı, 1860). Diğer eserleri: *Législation Primitive* (1802); *Mélanges Létraires, Politiques et Philosophiques* vb.

Bkz. Reinerz, *Bonald als Politiker Philosoph u. Mensch.* (1940).

BONALD, Victore-Gabriel-Ambroise, Vicomte de. Fransız politika adamı. 2 kasım 1754'de Aveyron vilâyetindeki Milhau yakınında, Mouna şatosunda doğmuştur. 23 aralık 1840'da aynı yerde ölmüştür. 1790'da vilâyetinin merkez idaresinde başkanlık yapmış; 1791'de göç etmiş ve bir süre Condé'nın ordusunda kaldıktan sonra Heidelberg'e, az sonra da Constance'a çekilmiştir. Burada, *Théorie du Pouvoire Politique et Religieux*'ünü (3 cilt, 1796) yayımladı. Bu eseri, Directoire idaresi toplattırdı. Fransa'da kargaşalıklar sona erince, Napoléon'un egemenliği zamanında yurduna döndü. Chateaubriand'la birlikte *Mercure*'ün yazarları arasına girdi (1808). Edebî ünü ve dostlarının nüfuzu sayesinde üniversiteye müşavir oldu. Yazılarının niteliği dolayısıyle politika işlerinde çalışmak üzere Restoration idaresi 1815'ten 1822'ye kadar onu milletvekili olarak parlamentoya aldı; bu arada, yani 1816'da Fransız Akademisine üye seçildi. 1823'ten 1830'a kadar da âyan meclisinde üyelik yaptı. Temmuz ihtilâlinde kurulan hükümete sadık kalacağına dair teklif edilen yemini reddederek politika hayatından ayrıldı; ve doğduğu memlekete çekildi.

Bonald, bir filozof olmaktan çok bir yayımcıdır (publisite); ve felsefede daha çok mantıklı düşüncelerinden başka bir özelliği yoktur. Onun amacı, sosyal sorunları çözmekten ibarettir. Fransız evrimine karşı gerek mizaç ve gerek içgüdüsüyle düşman olmuş ve bu düşmanlığına akılsal bir biçim vermeye çalışmıştır: *L'Essai Analytique sur les lois Naturelles de l'Ordre Social, Legislation Primetive* (3 cilt, 1821) ve *Du Divorce* gibi eserleri daha çok yayımcılığın ürünleridir. Bununla birlikte Bonald, geliştirdiği politika sistemini soyut (abstrait) ilkelere bağlamayı denemiştir; buna dair görüşlerini kendi özel felsefesine göre ispata çalışmıştır. Felsefesi, genel olarak şu ilkesine dayanır: İnsan düşüncesini söylemeden önce, sözünü düşünür. Ona göre düşünce, ancak kendisini ifade edecek sözün telaffuz edildiği anda belirir. Daha önceki iç edimler (actes) yakalanamazlar; yani insan, düşüncesinde, sözünün kapsadığından başka bir şey yoktur; ve sözle

düşünce birbirine bağlıdır. Bütün sosyal teoriler ve dolayısıyle söz (parol) kendinden önceki kurumlara bağlı olarak bugünkü duruma kadar gelirler. Çocuklar, atalarından intikal etmiş olan kanunları babalarından öğrenirler; buna bazı şeyler eklemiş olsalar bile, kökü pek geçmişte olan esasları büsbütün yıkıp atamazlar. Bonald'ın bu düşünceye bağladığı gerçek amaç, siyasî geleneği korumaktır. Bilindiği gibi, Fransız evriminin dayandığı düşünce, toplumun bir aynı topluluğun tüm öğeleri tarafından karşılıklı olarak ve isteyerek meydana getirilmiş bir sözleşime (contrat) dayanmış olmasıdır; bu nedenle sosyal otorite, milletten türer ve en gerçek egemen (souverain) millettir; kurumlar, hükümet ve kanunlar, yalnız milletin iradesinden doğar. Bundan da, milletin anladığı ve istediği biçimde kurum ve kanunları değiştirebileceği sonucu çıkar. Geleneğin, kendiliğinden saygıya değecek bir değeri yoktur; ve milletin hoşlandığı sürece her yenilik meşrudur. İşte Bonald'ın bütün gayreti, bu demokrasi anlayışının olgulara uymadığını ve toplumun, Rousseau'nun sandığı gibi, uylaşımlı (conventionnel) ve keyfî (arbitraire) bir olgu olmadığını, bugünkü toplum biçimlerinin hepsi, daha önce var olan bir toplum biçimi ve onun bir devamı olduğunu ispat etmekten ve gelenekçiliği (traditionalisme) savunmaktan ibarettir. Bunun içindir ki, toplumun temelini geleneğin teşkil ettiğine inanan Bonald, dilin kaynağı problemine, bu bakımdan büyük bir önem verir. Sosyal bilim, ona göre daha çok psikolojiyi ilgileyen bu konuyu askıda bırakmıştır. Eğer insan, sözü kendiliğinden icat etmiş olsaydı, kanunları da icat edebilirdi; oysaki insan, kanunları icat edemez; öyleyse, dili de bir insan icat edemez. "Sözün icat edilebilmesi için, yine sözün bulunması gerektir".

Condillac, dilin düşünceden önce oluştuğunu iddia etmişti; Bonald, onun düşüncesini alarak, dil konusunu tüm bir felsefe problemi saymıştır. Kendisine göre, Tanrı nasıl ki, özünün anlatım aracı olan 'kelâm' (verbe) aracılığıyle tanınabilirse, insan da ruhunun anlatım aracısı olan sözüyle tanınabilir. Yani, bir düşünen varlık, ancak konuşan bir varlıkla açıklanabilir; bu nedenle düşünce de, ancak kendini anlatan söz aracısıyle tanınabilir. İnsan, konuşmanın tekrarlanmasından ibarettir. Zihnim, bir düşünce aradığı zaman, gerçekte onu demektir. Zihinli varlık, sözünü düşünceden önce algılar; sesli konuşma, sessiz, yani içerden konuşmanın bir tekrarlanmasından ibarettir. Zihnin bir düşünce aradığı zaman, gerçekte onu anlatacak bir sözcük arıyor demektir.

Rousseau: "Genel düşüncelere sahip olmak için önermeler yapmak ve konuşmak gerektir; zira, hayal gücü durur durmaz ruh, ancak söz aracılığıyle yürüyebilir" demişti. Bonald, bu düşünceyi ele alarak genişletiyor; mantık bakımından düşünce, sözcükten önce görünse bile bilincimizde gerçekten bir düşüncenin kendini gösterebilmesi sözcükle ve sözcük aracılığıyle olur, diyor. Ona göre sözcükler, ezelî bir çağrışımla (association) düşünceleri bilincin aydınlığına getirmek özelliğine sahiptir. Düşünme fakültesi, insanda doğuştandır; fakat bu, konuşma fakültesi olmadan bir hiçtir. İnsan ruhu, her gün dil aracılığıyle yokluktan oluşmaktadır. Özet olarak, psikoloji sözünün veya ses geleneğinin bireysel düşünceden önce olduğunu gösteriyorsa da, gelenekli söz, düşünceden sonradır. Nitekim işarette anlatıldığı şeyden daha önce mevcut değildir. Bundan da anlaşılır ki, insanda, dili ve bunun yardımıyle dini, ahlâk ve toplum düzeninin temelini oluşturan tüm ilk gerçekleri ilham eden Tanrı'dır.

Geleneksel (traditionel) ve mutlakiyet hükümetini savunmakta olan Bonald'ın bu düşüncesini, Katoliklik bile reddetmiştir ve gelenekçilik (traditionalisme), papa Gregoire XVI. tarafından olduğu kadar da Vatikan meclisi tarafından mahkûm edilmiştir. Zira, gerçek, kendi ebedî karakteriyle dilin sonlu, değişici ve relatif koşullarına değil, zihin ve düşünceye bağlıdır; dil, gerçeklerin anlatımında bir aracıdan başka bir şey değildir. Yani, gerçeği kendisiyle birlikte getiren dil değildir. Zira, düşüncenin kanunları, dil kanunlarından önce mevcuttur; bunun aksini iddia etmek, ruhun kendiliğinden (spontané) olan gücünü inkâr etmek demek olur. Bonald, dili, Tanrı'nın mucizeli bir lütfu, özel bir bağışı (don) saymakla da pozitif bilgi ve yöntem sınırlarını aşmıştır: sözünü düşünmek ve düşüncesini söylemek gibi deyimleri birer sözcük oyunundan ibarettir. Yazılarının temelini oluşturan dil teorisine bağlı olmayan *Réchreches Philosophiques (Felsefî Araştırmalar)*ında ilk neden, amaçlı nedenler (cause finales), ikinci neden olarak telakki edilen insan ve hayvanlar... hakkındaki görüşleri, pek de yararsız değildirler. Tanrı'nın varlığını, "tanınmış bir gerçek, adlandırılmış bir gerçektir" ilkesine dayanarak ispat eder ki, bu ilke, düşünceyle dilin münasebetine dair olan teorisinde temel vazifesini gören milletlerin kabulü (consentement) esasına bağlıdır. Bonald, maddenin dönüşümcülüğünü (transformisme) ileri sürenlere karşı, bütün canlı tohumlarının önceden varlığını savunmuş; ve ruhun manevîliğiyle maddeden bağımsızlığını, intihar olayı ile ispata çalışmıştır. Ona göre intihar, yalnız insana özgü olup, bedeni, kendisine büsbütün yabancı bir madde gibi yok etmeye mahkûm eden yüksek bir ilkenin varlığına de-

lâlet eder. O, kutsal kitapların, insana doğaüstü bir güç aracılığıyle vahyedildiğine de inanır; ve doğuştan düşünceleri reddederek, bütün bilgilerin bir vahiyden geldiğini kabul eder; onun bütün felsefesi, Neden, Araç ve Sonuç üçüzlemesine dayanmıştır. Kozmolojide bunlar: Tanrı, Hareket ve Cisim; politikada: İktidar, Bakan ve Uyruk (tebea); ailede: Baba, Anne, Çocuk olurlar. Onun politikası liberalizm iddialarına karşı, ultramontanisme denilen Tanrıerkil (Théocratique) bir sistemdir. Bonald, politika sorunlarında XVIII. yüzyıl filozoflarının yapmacılığıyle (artificialisme) savaşmış, Rousseau'ya hücum etmiş ve Montesquieu'nün *Esprit des Lois*'sindeki tarih anlayışını reddetmiştir. Rousseau'yu, "toplumu insana, tarihi kendi görüşlerine ve tüm evreni Genève'e feda etmekle" suçlandırır. Montesquieu'nün ise, yalnız olanı incelediğini, "olması gereken ilkelere yaklaşmadığını" söyler. Bonald'a göre toplum, "birbirine benzeyen varlıkların üretim için ve karşılıklı korunmaları için bir araya gelmeleridir" (*Recherches Philosophiques, Başlangıç*). Bu nedenle, "insan, toplum için vardır ve toplum, insanı ancak kendisi için oluşturur" (*Oeuvres*, cilt I). Fakat insan da keşifleriyle toplumu yapar. O, başlangıçta bir 'doğa durumu'nun (etat de nature), toplumdan önce varlığını da kabul etmez. İlk doğal kanunun 'Barış' olduğu düşüncesini de beğenmez; şeflerin, durum ve tehlikenin bir araya getirdiği aileler arasında gerek söz ve gerek eylem itibarıyle güçlü olan adamlar olduğunu iddia eder. Ona göre siyasî iktidar, en ilkel bir gerçekliktir. O, iktidarın, istibdat anlamına gelmemek şartıyle 'mutlak' olmasını savunur. (Hüseyin Nail, *L'Idée de l'Etat chez les Précurseurs de l'Ecole Sociologique Française*, Paris, 1936).

Eserleri, 1816'dan 1829'a kadar yayımlanmıştır. *Théorie du Pouvoire Politique et Réligieux*'ü 3 cilt olarak 1843'te tekrar basılmıştır. Bir de rahip Minge tarafından yayımlanmıştır (*Oeuvres Completes*, 3 cilt, 1859).

Bkz. Maine de Biran, *Oeuvres Inedites* (Paris, 1859). Bu eserin üçüncü cildinde, *Examen Critique des Opinions de M. de Bonald* başlıklı bahis. Bu bahis 1818'de yazılmıştır. Victor Egger, *Etude sur la Parol Interieur* (Paris).

BONATELLI, Francesco. İtalyan filozofu. 1830' da doğmuştur. Padoue Üniversitesinde felsefe profesörlüğü yapmış, Hartmann felsefesinin tam bir etüdünü şu eserde yayımlamıştır: *La Philosophia dell in Consciodi Edouard von Hartmann Esposate ed Esaminata* (Roma, 1876). Lotz'un açtığı yola katılan *Pensiero e Conosoenza* başlıklı eseriyle 1862'de Bolonya' da yayımladığı: *Le Idee Nella Natura Ossia del Simbolo Poetico, Studio di Psicologia* başlıklı diyalogu değerlidir. Bonatelli, *Coltura, La Filosofia delle Scuole Italiane* ve *Zeitschrift für Philosophi* dergileriyle Ribot'nun *Revue Philosophique*'inde düşüncelerini yayımlamıştır. Bonatelli, yeni psikolojinin seçkin temsilcilerindendir.

BONAVENTURA, Saint. Asıl adı Iohannes de Fidanza'dır. Kendisine 'Doctor Seraphicus' adı da takılmıştır. İtalyan Tanrıbilimci ve mistiklerindendir. 1221'de Toskana'daki Bagnarea kasabasında doğmuş; 1274'de papa tarafından çağrıldığı II. Lyon Ruhanî Konseyi esnasında ölmüştür (15 temmuz). Iohannes adıyle vaftiz edilmiş; fakat dört yaşındayken doktorların tedaviden âciz kaldıkları tehlikeli bir hastalığa tutulmuş, annesi, kendisini, evliyadan François d'Assise'e okutmuş ve iyileşirse çocuğu, onun tarikatına terk etmeyi adamıştı. François, hastanın iyileştiğini görünce: "O buona ventura!" diye haykırmış; ve mucize nevinden kurtulan çocuğun adı, "Bonaventura" kalmıştır. Bonaventura, 22 yaşına geldiği zaman, annesinin adağını yerine getirmek amacıyle, Fréres Mineures (Küçük Kardeşler) tarikatına girmiştir. Bu tarikata mensup olanlara "Fransiskenler" (Fransicsains) adı da verilir ki, bunu kuran Bonaventura'yı iyileştiren velidir. Bu zat, tarikatın doktrininden çok, manevî hayata yeni bir hız vermiş ve "öğretmekten çok, hareket etmek" şartıyle kardeşlerin (fréres) öğrenimine izin vermişti (*Bonaventure, In Hixameron*, 22, 21. Gilson'un, *Saint-Bonaventura*, s. 3). Bu tarikat, 'Vaız edenler' (Pêcheurs) adını almış olan ve daha çok kendilerini felsefî spekülasyonlara bağlamış bulunan Dominiken (Dominicains) tarikatının hemen hemen tersine bir görüşe sahipti. Bonaventura'yı, bu tarikat mensupları 1243'de Paris'te Hales'li Alexandre'ın yanına öğrenim için yolladılar. O zaman Fransiskenlerin Tanrıbilim fakültesinde on iki kürsüleri vardı. Bonaventura'nın temiz ve saf karakterini fark ederek, "Bonaventura'nın içinden Âdem'in günahı geçmemişe benziyor" demişti. 1253'de hocasının yerine ders vermeye başlayan Bonaventura, 1250'de Pierre Lombard'ın "Sentences"ları hakkında ders verme yetkisini almıştı. 1254'de de doktorluk payesini aldı. Bir yıl sonra da 35 yaşındayken tarikatın generali oldu; ve yeni bir disiplin kurdu. Keşişlerin bekâr kalmasını ve manastır hayatının sıkı perhiz ve ibadetlerini savundu: Meryem'e, fazlasıyle saygı duymuş ve tarikatın mensuplarına, bu kutsal bakire için akşam çanları arasında tekrarlanacak bir dua okunmasını emretmiştir. Papa Gregoire X., kendisini Albano piskoposluğuna ve daha sonra kardinalliğe yükseltti. 1428'

de papa Sixt IV., kendisini evliyalar listesine almış ve Sixt V. de ona 'Doctor Seraphicus' unvanını vermiştir. Bu takma ad da kendisinin mistik Tanrıbilimcilerden olduğuna delâlet eder. Bu ad, aynı zamanda kendisine 'Doctor Angelicus' adı verilmiş olan Akina'lı Thomas'dan üstün olduğunu da anlatır.

Öldüğü zaman ona, muhteşem bir cenaze töreni yapılmış; papa, krallar, kardinaller ve bütün papazlar, seçkin ve üstün insanlar bu törende hazır bulunmuşlardır. Dante, meşhur eserinde, kendisini cennette görür ve gösterir. Bonaventura, hem felsefe ve hem de Tanrıbilimi büyük bir başarıyle ve hatta, rakip bir tarikat olan Dominikenlerin şefi Akina'lı Thomas kadar başarıyle okuttu. İkisinin de yöntem ve amaçları başka başka olduğu halde, bu iki doktor, ölünceye kadar birbirine dost kaldılar. Bonaventura, kendi mensuplarına serseriliği, açgözlülük ve tembelliği yasak etti. Roger Bacon'un Oxford'da ders vermesini ve Paris'te göz hapsine alınmasını emrettiren de bu velidir. Fransisken tarikatının ana ilkeleri, kendisininkinden çok farklı yöntem ve yönsemelere (tendances) sahip olan Duns Scot'undur. Bonaventura, bazı bakımlardan Saint-Augustin'e ve daha çok, Denys l'Aréopagite denilen, varlığı şüpheli kişiye bağlıdır. Hatta adı bile bu ikinci kişiliğe yükletilen, şu eseri de bunu gösterir: *Ecclesiastica Hierarchia. Mistik Tanrıbilim* başlıklı eserinin girişinde de, l'Aréopagite'i hatırlatan düşünceler vardır: Bunun içindir ki, bazı eleştiriciler, bu eserin kendine ait olduğundan bile şüphe etmişlerdir. Esasen, Aréopagite'in *Tanrısal Adlar* başlıklı eseriyle, Bonaventura'nın, Pierre Lombard Sentences'larına dair yazdığı yorumlamanın birinci kitabının XXII. bölümünde, *De Nominum Differentia Quibus Utimurloquentes de Deo* sorununu incelerken geliştirdiği düşünceler de, bu velinin kişilere ve kaynaklara bağlı bir mistik olduğunu gösterir. Bonaventura, Tanrıbilimi, hem spekülatif, hem de pratik bir mistisizmi teşkil eden sevgi bilimi (scientia effectiva) haline getirmiştir. Onun yüce amacı, dalınç (contemplation) içinde şiddetli (intense) ve emici (absorbant) bir aşk içinde Tanrı'yla birleşmektir. Bu amaca tam olarak bu hayatta ulaşılamaz; Tanrısal şeyleri tam olarak kavrayabilmek için de akıl yürütme ve tanım yetişmez. Tanrı'yla birleşmek, ancak yüksek bir gelecek umuduna bağlı olduğu gibi, Tanrısal şeylerin bilgisi de, saf bir yüreğin derin bir imanla, sofuca bir dalınçla ve Hıristiyan erdemlerini işlemekle elde edilebilen doğaüstü bir ışınla (lumiere) kavranılabilir. Özet olarak denilebilir ki, eserlerinden birinin adı olan, *Itinerarium Mentis in Deum (Ruhun Tanrı'ya Kavuşması İçin Kılavuz)* unda ifade ettiği gibi, Bonaventura'nın amacı, ruhu Tanrı'ya ulaştırmak ve bunun yollarını göstermekten ibarettir.

Bonaventura'nın mistisizme geçiş noktası: İlk günah'tır (péché orijinel). İnsan, bozulmadan ve çalışmadan gerçeği doğrudan doğruya temaşa etmek için yaratılmıştı. Fakat Âdem'in hatası, bu temaşayı imkânsız bir duruma getirdi; ve ardıllarını (postérité) da, aynı karanlığa sürükledi (*Itinerarium Mentis in Deum*, cilt I). İnsanın bugünkü bilgisizliği, gerçek doğanın ürünü değildir; belki, varlığında oluşan bir evrimin sonucudur. Bilgisizlik, insanın zihinsel fakültelerinin zorunlu bir koşulu değildir; ilk ebeveynin yaptığı hata yüzündendir. Fakültelerimizi suçlu duruma getiren budur. Şu halde, her şeyin gerçeğini öğrenmek için, daima çalışmak, kalbi en yetkin (parfait) bir biçimde saf tutmak ve insanın bugün ayrılmış bulunduğu Tanrı ile birleşmesine yarayacak olan gerçek koşullara dönmek gerektir. Bu da ancak temiz bir hayat, dua, aşk ateşi ve kutsal isteklerle sağlanabilir (adı geçen eser). Tanrı'ya dönmenin birbiri ardından gelen üç evresini (phase), Bonaventura, bir merdivenin üç basamağı gibi gösterir. "Şimdi içinde bulunduğumuz koşulla, eşyanın tümelliği Tanrı'ya kadar yükselmenize aracı olan merdivendir. Eşya içinde bazıları, Tanrı'nın izleridir; bazıları ise, hayalleridir, bir kısmı fani, diğer bir kısmı da ebedîdir. Bunların birincileri, 'tensel' (corporel), ikincileri 'tinsel'dir. Bu nedenle bir kısmı dışımızda, diğerleri içimizdedir; ilk ilkeye, yukarımızda bulunan ebedî ve en yüce ruha (esprit suprême) ulaşmak için kılavuz olarak Tanrı'nın izlerini, dışımızda bulunan tensel ve fani izleri tutmak lâzımdır; bu edime (acte), 'Tanrı yoluna girmek' denilir. Bundan sonra da kendi ruhumuza ebedî, manevî ve bizden olan Tanrı hayaline girmek lâzımdır: Buna da, 'Tanrı gerçeğine girmek' denilir. Fakat, bu derecenin ötesinde ve üstümüzde bulunan 'Ebediye', yüce tinselliğe, ilk ilkeyi temaşa ederek ulaşmamız gerekir ki, bu evrede Tanrı bilgisiyle mest olmak ve haşmetli zatına tapmak vardır".

Bonaventura'ya göre, bu üç dereceye tabiatımızın üç evresi karşılık verir:

1. *Duyarlık* (sensibilité) ki, insan bununla Tanrı'nın izlerini (vestiges), yani dışardaki maddesel nesneleri algılar.

2. *Zihin* (intelilgence) ki, insan bu nesneleri görünce, bununla onların kaynağına ulaşır; birbirini takip eden gelişmelerini anlar, ve son noktayı önceden görür, işaret eder.

3. *Akıl* (raison), daha yukarlara yükselmek suretiyle Tanrı'yı bütün gücü içinde bilgeliği, iyiliği içinde göz önünde bulundurur; ve onun var olan, yaşayan, zeki, saf olarak tinsel, bo-

zulmaz ve tözü değişmez bir gerçeklik olarak anlar. Görülüyor ki, Bonaventura'nın mistisizmi, felsefî mistisizmde olduğu gibi, zihnin kendi özel faaliyetine, diğer fakültelerinden daha geniş bir pay vermiyor, sadece insanı, kendi ilk durumuna (yani, günah işlemediği ve Tanrı katında bulunduğu duruma) iman, erdem ve bilimle ulaşabileceğini telkin ediyor. Daha açık bir deyimle; Bonaventura, insanın Tanrı'ya dönebilmesi için geçeceği evrelerden birincisi, dış ışınla aydınlanan ve mekanik sanatları yaratan evredir; ikincisi, 'deneysel bilgiler'i veren 'aşağı ışın' evresidir; üçüncüsü ise, 'iç ışın' evresidir ki, ruhu ışın ve hidayete kadar yükseltir. İşte bundan sonradır ki, Tanrısal inayetten gelen ve kutsallaştırılmış gerçekleri ilham eden 'yüksek ışın' evresine, yani Tanrı'ya ulaşılmış olur.

Bize göre, bütün bu evreler, mistik kişiliğin hayal gücüyle, inanılan dinin mitolojisinden yararlanmak şartıyle, her tarikatta vardır. Ermiş sayılanların hemen hepsinde, —ilkelerindeki farklara rağmen— aynı ruh haline ve aynı eylem biçimlerine rastlanır.

Bonaventura'nın eserlerinde mistisizmin rolü önemli olmakla birlikte, o yalnız, bu konuya bağlanıp kalmamıştır: İnsanın Tanrı'ya yükselmesinin çeşitli evrelerinde görülen seçiklik (distinction) öyle noktaları ortaya koyar ki, bunların gelişmeleri bir duyumsal algı (perception sensible) teorisini, bir aklın dedüktif ve endüktif işlemlerinin teorisini ve hatta bir çeşit deneyüstü (transcendantale) felsefesinin türlü noktalarını teşkil eder (*Oportet Etiam nos Transcendere* ad S*pritualissimum*, vb. *Itinerarium Mentis in Deum*, cilt I). Bu nedenle onda akılsal felsefeyle vahyedilmiş (revélé) mistisizm birbirine bağlı bulunur; ve birçok eserleri de gösterir ki, o, dalınçlı (contempletive) bir hayata olan özel bağlılığına rağmen, ortaçağın diyalektiğine ve tekmil felsefî kültürüne fazlasıyle alışkındır. Bonaventura'nın bu bilgisi, Pierre Lombard'ın daha önceden XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar olan dönemin felsefe programını çizmiş gibi görünen *Quatres Livres des Sentences*'ına dair yazdığı geniş yorumlamada açık bir biçimde görülür. Bununla birlikte Bonaventura, hareket noktasının büyüklük ve birliğini hiç kaybetmeden, mensup olduğu okulun kendisine bir onur saydığı bin bir incelikleri içinde amacını kaybetmez; onun ispat biçimleri ve kanıtları birçok skolastiklerin, çağdaşlarının ve ardıllarınınkilerden daha geniş ve sağlamdır.

Bonaventura, bir taraftan Hıristiyan imanının mistik ilkelerine dayanarak, diğer taraftan da, kendinden daha önce Saint-Augustin'in, daha sonra da Scot-Erigene'in yaptıkları gibi, Aristo felsefesine dalarak akılcılıkla üstün doğacılığı (supernaturelisme) birleştirmeyi denedi. Bu yönsemesini diğer eserlerinde görmek zor olsa bile, *De Reductione Artium ad Theologiam* başlıklı küçük eserinde açıkça görülür. Bunda doğal bilginin dört kaynağını sayar ki, bunlar arasında en önemli bulduğu 'felsefî bilgi ışını' dır. Bonaventura'nın felsefî çalışmaları içinde en yararlı olan düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

1. Olumlu (négatif), ancak olumsuzla (positif) tanınabilir. Zihnimiz, mutlak özün arılık (peruté), gerçeklik, yetkinlik düşüncesiyle henüz aydınlanmamışsa, yaratılmış olan herhangi bir nesneyi tam olarak hiç bir zaman tanıma yeteneğini gösteremez. Yüce yetkinlik bilinmeden, yetkin olmayan şey bilinemez. Şu halde zihin, Tanrısal öz düşüncesini kapsar; eğer kendisi, değişici olan zihin, değişmez bir ışınla aydınlanmamış olursa, kesin olarak bir gerçeğe inanmaz; ve hiç bir zorunlu bilgiyi kavrayamaz (*Itinerarium*, cilt III).

2. Düşünmek ve yargılamak da ancak bu koşulla mümkündür; düşünen kimsenin, araçlı ya da araçsız olarak düşüncesinin konusu, yüce iyiliktir. Kendisinde bu iyilik düşüncesi olmayan böyle bir düşünceyi başaramaz; şu halde o kimsede kendiliğinden yüce iyilik düşüncesi vardır. Yargılayan kimse, gerçek saydığı bir kural sayesinde yargılamak zorundadır ve o, bu kuralın doğruluğuna, ancak sonsuzlukta varolan bir diğer kurala uygun olduğunu bildiği için inanır (adı geçen eser).

3. Yokluk, evvelâ düşündüğümüz bir şeye karşıt olan bir kavrayıştan (conseptione) başka bir şey değildir. Aynı suretle, şimdiki (actuel) olanaklı (le possible) daha önceden tasarlandığı takdirde ruhumuz tarafından tasarlanamaz; bu nedenle, mutlak varlık, olanaklıyı düşünemeyen tek aracıdır; ve bu varlık, Tanrı'dır (adı geçen eser, cilt V).

4. Bireyliğin temeli ve varlıkların ayrımları, değişebilen bir öğeyle değiştiren bir gücün, yani maddeyle biçimin birleşmesidir. Madde, biçime varlığın temelini verir; biçim de maddeye özünü verir (*Itinerarium*, II., *Lib. Sentent., Dist.*, III, *Memb.*, 2, *Quaest.* 3, 4).

5. Âlemin genel bir ruhu olduğunu kabul etmek zorunlu değildir; her varlık, kendi özel biçim ve iç faaliyetiyle canlanmıştır.

6. Tanrı, her şeye, diğerlerinden başka bir biçim ve bu şeylerin bireyliğini yapan özellikler vermişse, kendisinde ideal bir biçim veya daha çok ideal biçimlerin bulunması gerekir (*In Hexaem., Serm.*, VI). Burada, Bonaventura, Aristo'ya rağmen biçimlerin çokluğunu kabul etmiştir; ve yine ona karşı Eflatun'un 'idea'larını savunmuştur. Zira Bonaventura'ya göre,

'idea'lar, yaratık (mahlûk) değil, 'kelâm' ve 'oğul' gibi Tanrı'dır; bu nedenden de birdir, basittir. İdea'lar duyulur (sensible) eşyada sonlu birçokluğu oluşturduğu zaman çoğalmış görülür; bu nedenle onun kavranılabilir (intelligible) âlemi, Plotin'inkine de benzemez. Zira Bonaventura'nın âlemi, onunki gibi, hem kendi ilkesinden aşağı değildir; hem de Tanrı'yla duyumsal âlem arasında bir aracı değildir; ve büsbütün de manevî değildir. Bundan da anlaşılır ki Bonaventura, yaratıkla yaratan arasındaki sonsuz uçurumu hiç bir şey dolduramaz; fakat ruhun Tanrı'ya dönmesine de hiç bir şey engel olamaz kanısındadır.

7. Her akıllı ruhun alın yazısı, yüce mutluluktur; bundan kimse şüphe etmez ve bunu herkes hisseder. Bundan, ruhun ölmezliği sonucu çıkar; zira ruh, yüce mutluluğu kaybetmekten korkarsa, o mutluluğu tadamaz (*Initerarium*, II, lib, sentet, dist XIX., art. II, quaest, I).

8. Hiç bir iyi eylem mükâfatsız; hiç bir kötü eylem de cezasız kalmaz. Hayatta hiç bir şeyin böyle cereyan etmediği de gerçektir; fakat, Tanrı'nın adaleti hakkındaki bilgimiz, bizi zorunlu olarak ahret hayatını kabul etmeye sevk eder (adı geçen eser).

9. İnsan ölecektir ve ruh ölümsüzdür; eğer bunun aksi olsaydı, bir adam fena bir eylemde bulunduğu zaman Tanrı'nın adaleti ne olacaktı?

10. Bütün gerçek filozoflar, bir tek Tanrı'ya taparlar. Sokrat'ın alın yazısında olduğu gibi, o, Apollon'a kurban kesmeyi istememiş ve bir tek Tanrı'ya tapmış olduğu için öldürüldü (*In., Hexaem., Serm.*, V).

11. Metafizik, ilk ilkeye, kaynağı olduğu eşyanın bütünüyle (totalité) olan münasebetlerini göz önünde tutarak yükselir; bu bakımdan metafizik eşyanın kökenini arayan fizikle karışır. Aynı zamanda metafizik, ebedî varlığın dalıncına (contemplation) yükselir, bu bakımdan da her şeyi tek amaca, bir yüce hayra döndüren ahlâk felsefesiyle karışır. Bu ahlâk felsefesi, gerçek mutluluğun (félicité) ne olduğunu bilmediği halde, mutluluğa son erek gözüyle bakar. Fakat metafizik, ilk varlığı her şeyin mutlak timsali (exemplaire) ve örneği saydığı için, bütün diğer bilimlerle hiç bir ortaklığı yoktur. Ancak böyle bir metafizik, saf olarak metafiziğin kendisidir *(In., Hexaem., Serm.).*

Ruhun Tanrı'ya Kavuşmak İçin Kılavuzu adlı eserinde Bonaventura, 'mecazlı', 'özel' ve 'mistik' olan üç Tanrıbilim derecesi gösterir ve 'duyular', 'hayal gücü', 'zihin', 'akıl', 'ruh' ve 'göksel nişanlıya kavuşma' ve 'birleşme' gibi altı irfan basamağını çözümler. Doğu mistikleri nasıl ki, bağlı oldukları dinin esaslı kurallarına uymayan düşünce ve inançlardan kaçınmışlarsa Bonaventura da Hıristiyanlığın temel inançlarına aykırı olan hiç bir düşünceyi savunmamıştır. Onun mistisizminde de, en çok faaliyette bulunan, hayal gücüdür. Kitaplarında rastlanan şu terimler onun bu fakültesiyle inançları arasındaki münasebeti ifade eder: Ok çantası, hayat ağacı, Meryem'in tacı, kutsal bakirenin aynası, kurtuluş perhizi, Tanrı gözdesi olan meleklerin kanatları. Meleklerin altı kanadı; keşişlerin yirmi adımı; Tanrı aşkının iğnesi... Bonaventura'nın felsefesinde yeni Eflatunculuğun izleri pek açıktır.

Bonaventura'nın eserleri ilk kez Sixte Quint'ın emriyle ve Fransiskenlerden P. Bounafoco Farnera'nın himmetiyle 7 cilt olarak Roma'da toplanmıştır (1588-1596). Lyon'da basılanı 7 cilttir (1688). Venedik'te 15 cilt olarak bir kez daha basılmıştır (1752-1756). *Meditations Expositions et Sermons* (3 cilt); *Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard* (2 cilt); *Traités Divers., Opuscules et Hymne* (2 cilt); bu baskıya dahildir. Eserlerinin bir kısmı *Oeuvres Spirituelles* adıyle P. Berthomier tarafından Fransızcaya çevrilerek basıldı (Paris, 1855, 6 cilt). Şu eser de kısmen çevrilmiş veya toplanmış yazılarıdır: *Alix Théologie Séraphique, Extraits et Traduite des Oeuvres de Saint-Bonaventure* (Paris, 1853-1856, 2 cilt). Bonaventura'nın 88 eseri vardır. Başkalarına ait olan bazı eserleri de onun yazdığı sanılmıştır. *Opera Omnia* (10 cilt); *Ad Claras Aquas.* (1882-1902).

Bkz. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca Universa Franciscana* (Madrit, 1732, 3 cilt, 7. baskı, Roma, 1806); J.-C. Boule, *Histoire Abrége de la vie, Des Vertus et du Culte de Saint-Bonaventure* (Lyon, 1747); *Histoire Litteraire de la France* (t. XIX.); J. A. Fessler, *Bonaventura's Mystisch Nächte Oder Leben und Meinungen Desselben (Berlin,* 1807); Oznnam, *Dante ou la Philosophi. Catholique au XIII'e Sciecle* (Paris, 1845); A. de Margerie, *Essai sur la Philosophie de Saint-Bonaventure* (Paris, 1855); Hollenberg, *Bonaventura als Dogmatiker* (Berlin, 1862) ve *Studien und Kritiken* (1868); Ch. Schmidt, *Encyclopédie das Sciences Religieuses*'de *Bonaventure maddesi* (Paris, 1877-1882, 13 cilt; II. F. Palhories, *Saint-Bonaventure* (Paris, 1913); *Revue Neoscolastique* (1912) ve *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* (1912); *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1912) dergilerinde de Bonaventure'a dair yazılar vardır. E. Gilson, *La Philosophie de Saint-Bonaventure* (1924) ve Hauréu'nun *Felsefe Tarihi.*

BONGHI, Ruggiero. İtalyan filozof, yayımcı ve politika adamı. 20 mart 1828'de Napoli'de doğdu ve 1895'te Torre del Greco'da öldü. Vakitsiz bir kültürle genişlemiş keskin bir zekâya sahip olan Bonghi, pek erkenden felsefî çalışmalarla kendini tanıtmıştır. Politika hareketlerine atılmakta usta, teorik çalışmalar kadar

da pratik faaliyetlerde seçkin bir kişiliktir. 1848'de Napoli kralından meşrutî özgürlüğü isteyenlerdendir. Bir süre *Tempo* gazetesini çıkarmış ve Napoli'nin Roma elçisi olmuştur. 15 mayısta beliren bir ihtilâlde Toskana'ya çekilmiş, orada *Nazionale* gazetesinde yazmıştır. Toskana prensesiyle Napoli kralının oğlunu evlendirmeyi salık verdiği için sınır dışına atıldı; bunun üzerine Piémonte'ye gitti; Majeur gölü sahillerinde yerleşti; Manzoni ve daha çok Rosmini ile münasebet kurmuştur. 1858'de Avusturya hükümeti, Pavie Üniversitesinde felsefe profesörlüğü teklif etmişse de, evvelâ reddetti, sonra 1859'da kabul etti. 1860'da milletvekili oldu ve Cavour tarafından, liberal hareketlere yardım etmesi için Napoli'ye gönderildi. Turin'de *Stampa* gazetesini kurdu. Yurdunun politikası kadar da millî eğitim hayatına birçok hizmetler yapmış, dostlar ve düşmanlar kazanmıştır. Felsefe bakımından Rosimni'ye bağlıdır. *Aristo Metafiziği*'nin ilk altı kitabını (Turin, 1854) ve Eflatun'un eserlerinden bir kısmını, *Opere di Platone* (Milano, 1857) adıyle İtalyancaya çevirmiştir; *Le Stresiane* (ki, Rosmini'nin yerleştiği Stresa manastırındadır); *Lezioni di Logica* (Turin, 1860) ile İtalyan *Felsefe Akademisi Yıllıkları*'nda türlü felsefî makaleler yazmıştır (Gênes, 1852-1855). İtalya kraliçesine ithaf edilmek suretiyle Eflatun'un diyaloglarını yeniden bastırmış ve bu külliyata, Sokrat'ın alay yöntemine dair dokunaklı bir mektupla Eutyphron'un ahlâk doktrinini Saint-Thomas'nın sistemiyle paralel gören bir yazıyı eklemiştir. Edebiyat ve tarihi ilgileyen bazı eserleri daha vardır.

BONITZ, Hermann. Alman dilcisi. 29.7.1814'te Langensalza'da doğdu, 27.7.1888'de Berlin'de öldü. 1849'da Viyana Üniversitesine profesör olmuş, devlet işlerinde de görevler almış olan Bonitz, felsefe tarihçileri için faydalı olan önemli eserler vermiştir. Felsefede Herbert Okuluna bağlıdır. Eserleri: *Platonische Studien* (1858-1860); *Aristotelische Studien* (1862-1867); *Über den Ursprung der Homerischen Gedichte* (1860, 2. baskı, 1885).

BONNARD, Charles-Louis. Fransız mühendis ve filozoflarından. 19 mayıs 1769'da Arnay-le-Duc (Cote-d'Or) da doğdu; yine burada, 23 ocak 1828'de öldü. Evvelâ Auxerre askerî okulunda okudu, sonra Dijon kolejinde matematik ve felsefe öğrenimini parlak bir şekilde tamamladı. Mühendisliği ilgilendiren birtakım iş ve faaliyetlerden sonra tutulduğu ağır bir hastalık yüzünden yirmi beş yıl münzevî bir hayat geçirmiş ve üç bölümlü bir büyük eser yazmıştır ki, bunun yalnız birinci bölümü basılmıştır; adı şudur: *Metaphysique Nouvelle ou, Essai sur le Systéme Moral et Intellectuel de l'Homme* (Paris, 1826, 3 cilt); Brogniart, Silvestre ve diğer bazı bilginlerle Öğrenim Sevenler (Philomotiques) Cemiyetini kurdu.

BONNET, Charles. İsviçreli filozof, psikolog ve doğa bilgini. 13 mart 1720'de Cenevre'de doğdu; 20 mayıs 1793'te aynı şehirde öldü. Ebeveyni vaktiyle bu şehre sığınmış olan bir Fransız ailesindendir. Evvelâ hukuk öğrenimi yapmış ve 1743'de doktorasını vermiş; sonra bu kuru bilimden vazgeçerek doğayı incelemeye koyulmuştur. 1752'den 1768'e kadar büyük meclise üye olmuş, sonra da Cenevre gölü üzerinde bulunan Genthod'daki malikânesine çekilmiş ve İsviçre'den hiç ayrılmamıştır. Bonnet'ye doğal tarih üzerinde çalışma zevk ve merakını veren, Pluche'ün *Spectacle de la Nature* adlı eseriyle, Swammerdan'ın *Bible de la Nature*'ü ve Réaumur'ün böceklere dair yaptığı muhteşem incelemeleridir. Henüz on sekiz yaşındayken Püseronların çiftleşmesinden birçok nesiller üremeye devam ettiklerini keşfetti. Bu olgu, Parthénogénèse adını aldı, 1741' de Trembley'e dayanarak tatlı su poliplerinin, koparılmış olan kısımlarından yeniden üreme özelliğini bulduklarını okuyunca, kendisi de bu deneyi tekrarlamış, birçok böcek ve kurtlara da bu deneyi uygulamıştır. Bir yıl sonra böceklerdeki stigmatların solunum organı olduğunu anladı; tenyalar üzerinde ciddî incelemeler yaptı. *Traité d'Insectologie, Ou Observations sur les Pucerons* (Paris, 1745, 2 cilt) başlıklı eseri, onun en dikkate değer gözlemleriyle doludur. Bitkisel fizyolojiye dair de, *Recherches sur l'Usage des Feuélles dans les Plantes* (Göttingen, 1759); varlıkların kaynak ve üremeleri hakkında en kesin bilgileri toplayıp karşılaştırdığı *Considérations sur les Corps Organisés* (Amsterdam, 1762 veya 1768, 2 cilt) başlıklı eserleri önemlidir. Bonnet, mütevazı bir adam olmasına rağmen, Voltaire'in alaylı hücumlarıyle karşılaştı; birçok bilim cemiyetlerinde üye olduğu halde, kendisinin Buffon'a karşı yaptığı ve muzaffer olduğu hücumları güç affeden Paris Akademisine pek güç kabul edildi. Yirmi yaşında ün kazanmış olan Bonnet, mikroskop kullanmaktan gözleri zayıfladığı için psikolojiye, bilimlerin felsefesiyle metafiziğe çalışmaya



başladı; ve bu yeni çalışmalarından, Leibniz, Malebranche, Locke ve Hartley'i rehber edindi. Malebranche'la birlikte tohumların dişide önceden mevcut olduğunu kabul etti; bu düşüncesine, Spallanzani ve Haller de iştirak etmiştir. 1748'den itibaren Leibniz'in *Théodicée*'sini okudu; bu kitap kendisine yeni bir evren keşfetmesine yarayan bir teleskop hizmetini gördü. *Contemplation de la Nature*'ü (1764-1765, 2 cilt) yazmasına hizmet etti ki, bu eserinde hâkim olan düşünce, Leibniz'in "Doğada her şeyin birbirine bağlı olduğu ve doğanın hiç bir atlama yapamadığı"na dair olan iddiasıdır. Bonnet, bu ilkeyi, yalnız birbirini takip eden olaylara değil, varlıkların biçimlerine ve onların beden ve ruhlarının tabiatındaki derecelenmelere (gradations) de uygulamıştır. Topraktaki varlıkları da dört sınıfa ayırmıştır: 1. Organlanmamış ve ham varlıklar; 2. Organlaşmış, fakat cansız varlıklar; 3. Organlaşmış ve canlı varlıklar; 4. Organlaşmış, canlı ve akıllı varlıklar. Bonnet, gerek bitki ve gerek hayvanlar arasında mutlak değerde, birbirinden ayırt edici karakterlerin olmadığına inanır; canlıların organik yapılarındaki evrimi göz önünde tutarak dönüşümcülüğü (transformisme) savunur: Onun dönüşümcülüğünde, daha çok dizi (serie) ve sıra (chaine) düşüncesinin hâkim olduğu, Bruno ve Campanella'nın etkisi altında da kaldığı görülür.

Bonnet'nin psikolojisi, *Essai Analytique des Facultés de l'Ame* adlı eserinde toplanmıştır. Bu eserin planı, hemen aynı dönemde çıkmış olan Condillac'ın *Traité des Sensations*'undakine benzer. Bonnet de Condillac gibi, derece derece canlılığı artan bir heykel tasarlar. Bunun duyumlarını işleterek en basit düşüncelerden en soyut düşüncelere doğru nasıl düşünme yeteneğini kazandığını, hatta olguları temaşa ederek Tanrı'ya kadar yükseldiğini ve yine iktidar, iyilik ve bilgelik... gibi yüklemlerinin (attributs) de duyular aracılığıyle nasıl elde edildiğini anlatır. Fakat Bonnet'nin eseri, Condillac'ınkinden, fizyolojiye fazla yer vermesiyle ayrılır. Ona göre, insan, tensel olan ve olmayan iki öz'den oluşmuştur. Yani insan, herhangi bir ruh, veya beden değil, belki bunların birleşmesinden meydana gelen bir varlıktır. İnsanı anlamak için, onun hem ruh ve hem de bedenini incelemek lâzımdır. Ruhu nasıl incelemeli? Bonnet'ye göre, ruh, görülür ve tutulur bir şey olmadığı için, ancak organların hareket ve faaliyetlerini incelemek suretiyle bazı bilgiler elde edebiliriz: "Eserime pek az metafizik, çok fizik koydum. Fakat, zaten ruhun kendisi hakkında ne söyleyebilirdim?". Ruh, insanın bedeninde ve bedeniyle hareket eder. "Bu nedenle ruhun hissettiği her şeyin ilk kaynağı olarak fizik bünyeyi kabul etmek lâzımdır. Ruhta bir düşüncenin ne olduğunu bilmediğimiz gibi, ruhun kendisinin de ne olduğunu bilmiyoruz; fakat, düşüncelerimizin bazı sinir tellerine (fibres) bağlı olduğunu biliyoruz. Öyleyse, bunların hareketlerini, hareketlerinin neticelerini ve aralarındaki bağları biraz olsun inceleyebiliriz" (*L'Assai Analytique sur les Facultés de l'Ame, Preface*). Demek ki Bonnet'nin psikolojisinde iki ilke vardır: 1. Bütün düşünceler duyulardan gelir; 2. Düşünceler, ancak kendi organlarını teşkil eden tellerde incelenebilir. Bununla birlikte, Bonnet, sinir tellerinin düşünceyle aynı şey olduğunu iddia etmemiştir. Tellerin eylemleri düşünceyi uyandırır; fakat düşünceye karışmazlar. Fakat tellerin sarsılmasıyle nasıl olup da düşüncenin bunlar tarafından meydana getirildiğini açıklayamaz; yalnız bu sarsıntılar, düşüncelerin varlığında en zorunlu koşullardır, der. Ona göre, örneğin, her çeşit renk, koku vesaireyi beyne taşıyan ayrı ayrı sinir telleri vardır. Beynin hareketleri, uyandırdıkları düşüncelerin bir çeşit doğal işaretleridir. Bunların yeniden oluşabilmeleri, yani hatırlamak da aynı nedene bağlıdır (*L'Essai de Psychologie, Introduction*, part. 2). Elastikliği (elasticité) ve inceliği, ışın ve esirinkine benzeyen bir akışkanın etkisi sayesinde sinirler, herhangi bir nesne önünde nasıl hareket etmişlerse, hatırlama işinde de öyle hareket ederler; ve birleşmenin gizli kanunları yardımıyle bu sarsıntılara bağlı olan duyumlar birdenbire yeniden oluşurlar. Bu yeniden oluşmanın güç ve canlılık derecesi, daima nesnenin davet ettiği hareketlerin şiddeti (intensité) sinirlerin ve yaratılışın yeniden oluşma frekansıyle (frécance) orantılıdır (adı geçen eser, ch. XXII).

Bonnet'ye göre, bir dış nesnenin işlenimiyle evvelce harekete gelmiş olan bir sinir teli, hiç bir etkiyle harekete gelmemiş olan telin aynı değildir. Bonnet, dış nesnelerin etkisi altında ruhun pasifliğini kabul ettiği halde, bir taraftan da aktif olduğunu ileri sürer; yani, ruhunda bazı neticeler yaratabilmek güç, kuvvet ve yeteneğine sahip olduğuna inanır; ve ruhu böyle tanımlar; ruh, bir güç olduğu için, hem kendisi, hem de beden üzerinde bir faaliyette bulunmak özelliğine sahiptir. Ruh faaliyetini harekete getiren, haz ve elemdir; bunlarsız ruh, hareketsiz ve pasif bir durumda kalır. Tanrı, ruhun faaliyetini duyarlığına, duyarlığını da sinir tellerinin kımıldanışlarına, bunları da nesnelerin etkisine bağlamıştır. Bonnet için, hazza koşup, elemden kaçmak da, gösterir ki, haz ve elem duyumları birbirinden tamamıyle farklı eylemlerdir. Nitekim, dikkat de, duyumdan farklı bir fakültedir. O, özgürlükle iradeyi de birbirinden ayırır:

Özgürlük, ruhun her çeşit dış etkilerden bağımsız olarak kendi kendine yaptığı hareketler demektir. *İrade* ise, faaliyetin belirttiği veya gerektirdiği hareket demektir. İrade, duygulanmak ve bilmek fakültesine bağlıdır: İnsanın isteme yeteneği, bilgisiyle orantılıdır. Yani, ne kadar çok düşüncelere sahip olunursa, o kadar çok isteme güdüsüne (motif) ve dolayısıyle de o kadar çok özgürlüğe sahip olunur. Bonnet'ye göre, düşünme, ruhun dış nesnelere karşı tepkisi, duyumsal düşünceleri kazanmak ve uzlaştırmak işinde iradenin araya girmesi demektir. En aşağısından en yükseğine kadar, soyut ve genel düşünceleri oluşturan, duyumsal düşüncelere uygulanmış olan düşünmedir (reflexion). Düşünme çalışmalarıyle soyutlama genişleyip yükseldikçe, kendi hareket noktasını teşkil etmiş bulunan duyumsal düşüncelerden o kadar uzaklaşır; en soyut ve kendi deyimiyle, en çok tinselleştirilmiş (spiritualisé) düşünceleri bile kendi doğal kaynakları olan duyumsal düşüncelerden çıkarlar. Bunu ispat için, en çok manevîleştirilmiş bir düşünce olan Tanrı düşüncesinin de duyumlarımızdan geldiğini anlatır. Olguların temaşasından varlıkların birbiri ardı sıra üreyip durmasından, ruh bir ilk neden olarak Tanrı düşüncesine ulaşır. İşte Bonnet'nin 'ruh fakülteleri ve bunların mekanizması hakkında çözümleme deneyi'nin içinde bulunan düşünceler bunlardan ibarettir.

Bonnet'nin psikolojisi, Locke'un *L'Essai sur l'Entendement Humaine*'i ile de ilgilidir. Bonnet de Locke gibi düşüncelerin duyu ve düşüncelerden geldiğini kabul eder; fakat ondan. düşüncelerin oluşumunda ruhun faaliyetini araya koymak suretiyle ayrılır; hissetmekle dikkatli olmanın da onun sandığı gibi aynı değil, başka başka ruh halleri olduğunu anlatır. Görülüyor ki Bonnet, Hartley ve Pristley gibi, ruhun yavaş yavaş manevî bir kişilik haline geldiğini ve fizyolojinin psikolojide büyük payı olduğunu kabul etmiş ve şuurun birliğiyle ruhun bağımsızlığı sorununda Condillac'tan daha ileri gitmiştir. Sinir tellerinin sarsıntılarıyle, ruh ve beden münasebeti arasındaki ilgiyi, insan zihninin asla çözemeyeceği derin bir sırdır, diyerek açıklamadan kaçınır; ve bilincin özel gücünü, faaliyetini fark etmemiş görünür.

Bonnet, maddecilik (materialisme) ve kadercilikle (fatalisme) suçlandırıldıysa da, *Palingénésie Philosophique* (1770, 2 cilt) adlı eseriyle bu ithamdan kurtulabildi: Bu eserinde, önceki kitaplarında açıkladığı düşünceleri daha geliştirerek yeniden doğuşa, ölümden sonra dirilmeye, insan ve hayvanların gelecekteki durumlarına dair inandığı düşünceleri ileri sürdü. *Palingénésie,* yeniden doğma, ölümden sonra dirilme (résurrection) demektir. Bu konularda ona temel vazifesini gören Leibniz'dir. Bonnet de onun gibi, bütün ruhların ölümden sonra yaşayacaklarına ve ruhların organlarla olan ebedî birliklerine inanır. Bonnet'ye göre, ruh ölümsüzdür; fakat bir cisimle ilgisini hiç kesmez. Ölümden sonra ruhun saf olarak yaşamaya devam etmek üzere bedenden ayrıldığına inanmak, varlıkların birbiriyle olan bağlılaşmalarında birtakım boşluklar ve uçurumların varlığını kabul etmek demektir ki, bu yeni hayatın geçmiş hayatla başlanamamasına inanmak demektir. Bu ise, süreklilik kanununa (loie de continuité) zıttır. Şu halde, insanın, ruhumuz ve bedenimizin bu hayattan sonra yaşamaya devam etmesi lâzımdır; ölüm demek, insanın yeni ve daha iyi bir hayatın sevincini tatmak için bir çeşit biçim aşımına (métamorphose) hazırlanması demektir. Ruhun bir başka hayatta bağlanacağı beden, ölmeden önce sahip olduğumuz beden değil, bu bedende daha önceden tohum halinde varolup, ölümün meydana çıkardığı ve geliştirdiği yeni bir bedendir. Bu tohum, nasırlı cisimdedir (le corps calleux); bu cisim, ruhun doğrudan doğruya organı değil, ruhun yeni bir hayatta birleşmeye mecbur olduğu bu tohumun, bu yeni organik makinenin zarfıdır. Ruhun bu organı, çok yüksek bir hareketliliğe (mobilité), ateş, ya da elektrik cereyanındakini andıran bir doğaya sahiptir. Ölüm olayında bu esirli (étheré) makine, beden harap olduğu halde, hiç bir bozukluğa uğramaz. Benlik (le moi) eski varlığının hatıralarını, yeni varlığında saklayarak o nasırlı cisme bağlı kalır; zira, esirli makine, bu hayatta büyümüş olan cisimle münasebette bulunmak suretiyle izlenimlerinin ve belirmelerinin (déterminations) izlerini saklar; bu yoldan, dönüşüme uğrayan insanın yeni meskeniyle münasebet halinde bulunan birtakım yeni organlar gelişir; bu yeni hayatın koşulları, eskininkine eşit değildir. Bu âlemde bir insanın bilgi ve erdem yolunda kazanıp ölüm dolayısıyle yarım kalan noktadan başlamak suretiyle aynı yolda onları geliştirerek ilerlemeye devam edeceğinde kuşku yoktur. Süreklilik kanununa göre, biz bir durumdan diğer bir duruma nedensiz olarak geçemeyiz. Yeni durumun 'yeter nedeni' (cause suffisante) daha eski bir durumda saklıdır. Şu halde, başka bir hayattaki mükâfat ve cezalar Tanrı'nın mucizeli bir surette araya girmesinin değil, belki bir doğal kanunun ürünüdür. Bonnet, hayvanların da yetkinliğin çeşitli derecelerine yükselebileceklerine inanır; hatta küremizin evrimleri de, üzerinde oturan canlı türlerin evrimiyle düşemdeştir (coïncidense); yani, birlikte vukua gelmektedir. İlk hayvanlar bugünküler kadar gelişmiş ve yetkin değildiler; fakat onlarda bugünkü hayvanların tohumları vardı. Tanrı, eserini vücuda

getirmek için, birçok defalar çalışmış değildir. Bu evrende varolmuş olan, varolan ve varolacak olan her şey, Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir tek edimiyle (acté) zuhur etmişlerdir. Yani bugün varolan ve ilerde varolacak olan her şeyin tohumu, ilk yaratılmış olan şeylerin bünyesinde âdeta bir güç durumunda mevcuttular. Bütün varlıklar bu dönüşümde daima daha iyiye, yetkine ve gelişmeye doğru ilerlemektedir. Bu bakımdan insanlık daima daha yüksek bir mutluluğa kavuşmaya doğru gitmektedir; fakat sonlu ile sonsuz arasındaki mesafe de sonsuz olduğu için, hiç bir zaman bu âlemde mutlak mutluluğa kavuşulamayacaktır.

Bonnet'nin sabrı, dikkati, ozanca hayalleri, varlıkların evrensel görüşlerine dair olan felsefî anlayışı dikkate değer. Ona göre evren, kutsal bir tapınaktır ki, her tarafından Tanrı yükselir. Doğanın her parçasında tapılmaya değer bir bilgelik ve doğanın planını düzenlemiş bulunan sonsuz bir güç vardır. O, en adi böceklerden, en ilkel içgüdülere kadar her şeyde zekâyı şaşırtan bir uyum görür. Tanrısal eserlerin güzellik ve büyüklüğü karşısında daima bir aşk atılganlığıyle coşmuş olan Bonnet, bütün eserlerine şairce bir biçim vermiş ve bir sanatçı dilini kullanmıştır. Eserlerine uyguladığı yöntem ve anlamlarındaki derinlik, Cuvier ile birlikte birçok doğa bilginlerinin, kendisini övmesine neden olmuştur. Onu bir taraftan duyumcu (sensualiste), diğer taraftan evrimci (évolutioniste) bir filozof saymalıdır. Onun tuttuğu yolu, ya tamamıyle veya kısmen Lesage, Prévot, Dumont, Bodmer... takip etmişlerdir. Cabanis, kendisini büyük bir doğa bilgini ve metafizikçi saymış; M. de Biran hayranlığını saklamamıştır. Fizyolojiye dayanan psikolojinin ilk kurucusu olarak bilim tarihinde yer almış olan Bonnet, Leibniz'le ve Hıristiyanlık düşünceleriyle karışmış bir dönüşümcü olarak da felsefe tarihinin malı olmuştur. Ruhun ölmezliği problemini açıklamak için bir ruhsal cisim savunmakla Lavater'i uyandırmış, diğer taraftan da Tetens'e yaptığı etkiyle düşüncelerini Alman felsefesinde de üretmiştir.

Eserleri: *Traité de l'Insectologie* (2 kısım, Paris, 1745); *Recherches sur l'Usage des Feuilles* (Göttingen ve Leyd, 1754); *Considerations sur les Corps Organisés* (2 cilt, Amsterdam, 1762; Paris, 1776); *Contemplation de la Nature* (2 cilt, Amsterdam, 1764, 1765); *Essai de Psychologie* (Londra, 1754); *Essai Analytique sur les Facultés de l'Ame* (Copenhague, 1760); *Palingénésie Philosophique* (2 cilt, Genève, 1770); *Recherches Philosophiques sur les Preuves du Christianisme* (Genève, 1770). Külliyatı, Naufchatêl' de 1779'dan 1783'e kadar 8 cilt olarak yayımlandı.

Bkz. Jean Trembley, *Mémoire pour Servire a l'Histoire de la vie et des Ouvrages de Bonnet* (Bern, 1794); Villemain, *Tableau de la Littérature Français au XVIII'e Sciecle, XIX'e Leçon;* A. Lemoine, *Ch. Bonnet de Geneve, Philosophe et Naturaliste* (Paris, 1850); Cuvier, *Recueil des Éloges Historiques* (cilt I); Papillon, cilt II); E. Perrier, *La Philosophie Zoologique Avan. Darwin;* E. Claparede, *La Psychologie Animal de Ch. Bonnet* (Geneve, 1909); Schweig, *Die Psychologie des Erkennes bei B.* (Usw. 1921).

BONSTETTEN, Charles-Victore de. İsviçreli edip ve filozof. 3 eylül 1745'te Berne'de doğdu, 3 şubat 1832'de Cenevre'de öldü. Berne'in eski ve asil ailelerinden birine mensuptur. Öğrenimine evvelâ burada başlamış, sonra Yverden, Cenevre ve Lozan'a giderek, Voltaire ve Ch. Bonnet'den başka birtakım diğer büyük kişilerle tanışmıştır. Öğrenimini, Layde ve Cambridge üniversitelerinde tamamladı; İngiltere, İtalya, Hollanda ve Fransa'ya yaptığı seyahatlerden sonra edebî bir ün de kazandı; şair Thomas Gray, Madam Necker ve düşeş La Rochefoucauld'la da tanışarak devrin edebiyat cereyanlarına ve XVIII. yüzyılın felsefe sistemlerine karışmıştır. Bütün seyahatlerinde, bilgisinden çok görgüsünü artırmak amacını gütmüştür. İsviçre'ye döndüğü zaman, Berne kral meclisine üye olmuş; sonra da Sarnen valiliğine tayin edilmiştir. Nyon valiliğini yaparken, şair Matthison ve tarihçi Jean de Muller'le tanıştı; yurdunda başlayan kargaşalıklar yüzünden tekrar İtalya ve Kopenhag'a kaçtı; bu şehirde bir dostunun evinde üç yıl oturdu; ortalık düzelince Cenevre'ye dönerek ölünceye kadar burada kaldı. Onun Alman filozoflarına ait olan sistemleri bütün derinliğiyle bildiği şüphelidir. Bununla birlikte Voltaire'in ve daha çok Leibniz'in etkisinden kurtulamaıştır. Her çeşit din kayıtlarından uzak ve olayları gözlemekte usta bir zekâ sahibi olduğu için, kendi deneylerinden öyle sonuçlar çıkarmıştır ki, bunlar, bir sistem olmamakla birlikte, asil, âlicenap ve hatta bazı bakımlardan orijinal bir ahlâk görüşünü ihtiva ederler. Bazı eserlerinde, insanlara dair derin bir bilgi, az rastlanan bir gözlem inceliği, yeni görüşler, saf ve cömert duygular vardır. Eserlerinde, onun iki kişiliği dikkati çeker: 1. Ahlâkçılığı; 2. Filozofluğu... Yukarda saydığımız nitelikler, onu ahlâkçılığına aittir; fakat filozof yanı zayıftır; buna rağmen, lâyık olduğundan fazla bir ünü vardır. Ruhsal çözümlemeleri, derinlik ve doğruluktan yoksundur; düşüncelerinde ne yöntem, ne düzen ve ne de ciddî bir doğruluk vardır. Kullandığı dilde bile, düşüncelerinin kusurları görünür; üslubu şairce hayallerle ve bazen de zariflikle süslüdür; fakat belginliği (précision) ve açıklığı (clarté) yoktur. *L'Homme du Midi et l'Hom-*

me du Nord (Genève, 1814) başlıklı eseri yararlı ve ilginçtir. Bunu 1789'da yazmıştır. O tarihten sonra İtalya ve Almanya'yı tekrar görünce, bu eserde savunduğu düşüncelerin artık yeni gördüğü olaylar yüzünden değiştiğini itiraf eder. Bununla birlikte, daima kuzey insanının güney insanından daha üstün olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.

İlk eserlerini Almanca, sonrakileri de Fransızca yazmıştır: *Recherches sur la Nature et les lois de l'Imagination* (2 cilt, Gèneve ve Paris, 1821); *Sur l'Education Nationale* (2 cilt, Zürich, 1802); *Pensées sur Diverses Objets de bien Public* (Genève, 1815). Bunlardan başka, edebî nitelikte bazı eserleri vardır ki, değerlileri şunlardır: *Voyage sur la Scène des dix Derniers Livre dse l'Eneide* (Gèneve, 1806); *Pensées* (1815); *La Scandinavie et les Alpes* (1826).

Bkz. A. Steinlen, *Charles-Victor de B., Étude Biographique et Litteraire* (Lausane, 1860).

BOOLE, George. İngiliz matematikçi ve mantıkçılarından. 2 kasım 1815'de Lincoln'da doğdu, 8 aralık 1859'da Gork'da öldü. Kaynağını Leibniz'den alan 'Logistik' üzerine çalışanlardandır. *The Matematical Analysis of Logic* (1847) ve *An Analysis of the Laws of Thougt* (1854) adlı eserlerinde geleneksel mantığı aşmaya ve mantıkla matematik arasında idiyografik (idiographique) bir ilgi ve oran kurmaya çalışmıştır. Yani, mantıksal hesapla matematik hesabını birbirinin özel durumları saymıştır. Bu mantığı bir süre yurdumuzda H. Reinchenbach okutup, yaymaya çalışmıştır.



Tanımlar ve simgeler sistemiyle matematiğe fazlaca bağlanmış olan Boole'ün yarattığı bu yeni mantık sistemi, bir yandan 'metageometri' nin gelişmesine, bir yandan da bu sayede, Kant' ın deneyüstü estetiğinde savunduğu tezin sarsılmasına ve uzak biçimiyle (forme) ilgisini yitirmek şartıyle 'a priori' ve sezgisel önermeler probleminin ileri sürülmesine neden oldu. Onun mantığı, mistik pragmacılardan ve köktenci (radical) görgücülüğe bağlı olup, kendi adına bir mantık okulu kurmuş olan L. E. J. Brouwer (ki, matematiği sonradan kurulmuş olan bir sistem saymış, 'atılan üçüncü' (tertium non datur) ilkesinin genişlik ve kapsamını sınırlamıştır). G. Cantor (ki, 'cümleler teorisini', oluşum (formation) ilkesiyle deneyüstü ilkesini (transcendence) dayadığı sonluyu aşma (transfini) teorisini getirmiştir). L. Couturat, B. Russel, I. Nicod, Hilbert, Weyl... vb. bilginlerde türlü biçimlerde gelişmiştir. Boole'ün şu eserleri önemlidir: *Collected Logical Works* (2 cilt, 1854. Son baskı, 1916); *The Mathematical Analysis of Logic* (1847); *Analysis of the Lawr of Thought* (1854); *The Investigation* (1857).

Bkz. A. Franenkel, *Einleitung in die Mengenlehre* (Berlin, 1928); *Die Heutigen Gegensaetze in der Grundlegung der Naturmatematik Erkenntnis* (1930); Weyl, *Philosophie der Matematik und Natur Wissenschaft* (Berlin, 1927); F. Gonseth, *Les Fondements des Mathématiques* (1926); H. Poincaré, *Ilim ve Faraziye.* (Salih Zeki dilimize çevirmitir); A. Raymond, *Logik Ilkeleri ve Muasır Eleştiri* (H. Ziya Ülken dilimize çevirmiştir, 1942).

BORDAS, Démolin, Jean-Baptiste. Fransız filozofu. 1798'de Bertinie (Bergerac) köyünde doğmuş, 24 temmuz 1859'da La Riboisiere Hastanesinde ölmüştür. Soyadı Bordas'tır. Démoulin'i kendi takmıştır. Çok küçükken yetim kalmış ve halası tarafından dinli bir eğitimle büyütülmüştür. 15 yaşındayken Bergerac kolejine gönderilmiş, orada matematiğe büyük bir yetenek göstermiştir. 1819'da Paris'e gittiği zaman bilgisi çok azdı; bu gelişten maksadı da, daha çok öğrenerek kendisini yetiştirmekti. O zaman, bir yandan Hıristiyanlık aşkı, diğer yandan da Fransız evrimine karşı hayranlık ve bağlılık gibi birbirine karşıt iki tutkuya kapılmıştı; en çok sevdiği yazarlar: De Bonald, de Maistre ve Condorcet'ydi. Derinden derine incelediği Tanrıbilimle kilise hukukunu, felsefe ve matematiği birbirine karıştırdı. Onun bütün amacı, o iki karşıt tutkuyu, yani Hıristiyanlıkla Fransız evriminin düşüncelerini uzlaştırmaktan ibaretti; menfaatlerine karşı ilgisiz, bulanık ve vahşî ruhlu olan Bordas, altı yıl sefaletin her çeşidini tattı ki, bu onun hayatında acı izler bırakmıştır. Önce, bir kitapçı yanında bir ekmek parasına işçilik yapmış; sonra omnibüslerde kontrol memuru olmuş ve nihayet işsiz ve yersiz kalmıştır. Bazen akşama dek yatağından çıkmaz ve bazen sabaha dek bir çift eski ayakkabı bulabilmek için sokak sokak gezerdi. Ölmeye karar verdiği de olurdu; arada sırada verdiği dersler ve gazetelerde yazdığı bazı makaleler onu aç kalmaktan kurtarıyordu. Münzevî ve az anlaşılmış bir düşünür olan Bordas'yı Jansenci (Janséniste) ve kâfir saymışlar, filozoflar da onu, din dogmalarıyle bilimi karıştırdığı için kınamışlardır. Üstelik, kendisini olduğundan çok üstün ve büyüklüğe sahip sanan, onurlu, kaba ve sert huylu bir adamdı. 1834'te *L'Eclectisme et Doctrinarisme* adlı bir eserle, o zaman-

lar ününün en yüksek aşamasında bulunan V. Cousin'e hücum etti. Onu, "Hoşgörmezlikle, dinsizlik ve ikiyüzlülükle" suçlandırdı. Fakat birkaç yıl sonra V. Cousin, Bordas'nın Eflatun hakkındaki bir yazısını Ahlâksal Bilimler Akademisi memuvarında yayımladı; ve kendisine karşı daima iyilik duygularıyle ilgilendi. Fakat Bordas, yaptığı itirazlara, karşılık vermediği için, V. Cousin'i affetmiyordu. 1840'ta Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin 'Descarteşçılık felsefesi'ne dair olan mükâfatını Francisque Boullier ile paylaştı; aynı zamanda Fransız Akademisinin Pascal'a dair açtığı belâgat yarışmasının mükâfatına inandığı bu iki yazarla eşit sayılması, onun özsaygısını (izzetinefis) fazlasıyle kırmıştı. Aynı tarihlerde, uzun yıllar kendisini beslemiş olan Rollin koleji zekâtçısının (aumönier) *Hıristiyanlığın Çağdaş Uygarlıkla İlişkisi* (Paris, 1837) başlıklı eserinin yazılmasına yardım etmiş, fakat onu da gücendirmişti. Bu karakterde olan bir adamın pek içten dostları olmadığı gibi, Fr. Huet'den başka bir çömezi de yoktu.

Eserleri piyasada tutunamıyorsa da, karşılık beklemeyen bir kitapçı, bunları yayımlamaktan çekinmiyordu ki, başlıcaları şunlardır: 1. *Le Cartésianisme* (Paris, 1843, 2 cilt). Bu eserde Fr. Huet'nin bir başlangıcıyle 'töz' (substance) ve 'sonsuzluk' hakkında iki dikkate değer memuvarı eklenmiştir. 2. *Mélenges Philosophiques et Religieux* (Paris, 1846, 2 cilt); 3. *Les Pouvoires Constitutif de l'Eglise* (Paris, 1855); 4. *Essais sur la Reforme Catholoque* (Fr. Heut'nin yardımıyle, Paris, 1856); 5. *Oeuvres Posthumes* (Paris, 1861). Gazete ve dergilere yazdığı birçok parçalar da bu eserlerin içinde bulunmaktadır.

Bordas, din, politika ve felsefesi hakkındaki düşüncelerinin doğruluğuna ve kendisinin çok değerli olduğuna, âlemin gitmekte olduğu yönü değiştireceğine inanıyordu. Kazandığı onur, gerçek değerinden aşağıdır; ve bu ilginç adam hakkında, birkaç kişi bir yana bırakılırsa, hemen bütün çağdaşları haksızlık etmiştir. İnandıklarına şiddet ve inatla bağlı, özgürlüğe, din ve bilim aşkından başka bir tutkusu olmayan Bordas, dikkatle incelenmeye değer bir filozoftur. Bordas, Eflatun ve Descartes'la işe başlar; bunların düşüncelerini uzlaştırmaktan çok, tamamlamaya ve düzeltmeye çalışır. Birinciden kendinin fikirler teorisini alır. Fakat, kendi sistemi, bu iki filozoftan hiç birinin adını alamaz. Ona göre fikirler, düşüncenin düzenleyici ilkeleridir; ve filozoflar, zihinsel işlemlerimizde fikirlerin oynadığı rolü pek doğru olarak gösterememişlerdir. Acaba, fikirlerin kendileri nedir? Buna verilen karşılık üç zümreye ayrılır: Bazılarına göre, fikirler, Tanrı'nın kendi özünü ve yetkinliklerini teşkil eder; bazıları ise, algıç'ın (entendement) basit biçimlerinden ibaret sayar; diğer bazıları da, onları, ruhun tanıdığı zamanki edim'idir (acte) diye tanımlar. Birincisi Eflatun'un, ikincisi Kant'ın, üçüncüsü İskoçya Okulu ile Fransız çömezlerinindir; bunun üçü de yanlış ve eksiktirler. Eflatun'un düşüncesine göre, fikirler, gerçek bir şeylerdir; fakat bu gerçekliğin tek merkezi ve tek özü Tanrı'dan ibaret değildir. Bu gerçeklik, her yanı aydınlatır, her şeyi canlandırır, ruhta ve doğanın kendisinde bulunur. Bu gerçeklik, Kant'ın dediği gibi, birtakım basit kavrayışlar (conceptions) değil, belki hareket ettiren güçler ve gerçek varlıklardır. Nihayet, İskoçyalılar gibi, fikirlerin, ancak kendilerini gösterdikleri anda varolduklarını sanmak, zihni, başlayan, fakat ikmal edilmeyen birtakım kaçıcı düşüncelere dönüştürmek, durmayan ayrı anlara (moments) dağıtmak, nihayet, zihni, kesintili ve değişik bir olay yapmak, ruhtaki ilerlemeyi ve akıl yürütmedeki sıralanmayı (suite) tanımamak ve belleği olanaksız saymak demektir. Şu halde fikirler, kendilerini gösterdikleri ya da kayboldukları zaman düşüncede ne olabilir? Değişen ve zaman zaman belirmeye elverişli olan fikir değil, belki, fikrin özel uygulanması (application), yani bilgimizdir. Düşünceler, her algıdan önce vardırlar ve algıdan sonra da yaşarlar; onlar ne kaybolur, ne de kazanılırlar; ruhta baş vurabileceğimiz ve başka değişebilen hiç bir şey yoktur; tıpkı daima aynı kaldıkları halde hiç biri, sözcükleri oluşturmaya kâfi gelmeyen harfler gibi. Şu halde ruhun kendisi, her biri yekdiğerine bağlı, karışmış ve eklenmiş bulunan, aynı zamanda, hem birlik, hem de çokluk olan bir bütünlüğü teşkil eden fikirlerin toplamıdır; demek ki fikirler, ruhun temel özellikleri, daha doğrusu özüdür (essence). Descartes'tan beri, "felsefe yapmak, düşüncenin kendini hatırlamak demektir" fikri kabul edilmektedir. Öyleyse, düşüncenin kendisinde yakaladığı bu değişmez eser nedir? Fikirlerdir ve kendinden başka bir şeyi yakalamayan ruh, her kendine dönüşünde, kendi içinde ve kendi gerçek özünde algıladığı şey de kendinden başka bir şey değildir. İnsan için doğru olan bir şey, aynı nedenle Tanrı'nın kendisi için de doğrudur. Yalnız insanın, tözü teşkil eden düşünceleri, tikelin tümelden aşağı oluşu gibi, Tanrısal öze sahip olan düşüncelerden geridir. Birinciler de, ikincilere bağlıysalar da birbirinden farklıdırlar. "İnsan ruhu, doğrudan doğruya Tanrı'nın veya yaratılmamış ruhun kurucu, yüksek ve genel fikirlerine bağlı olan genel fikirlerden teşekkül etmiştir" (*Cartésianisme*, cilt II, s. 358). Daha açık

bir deyimle, Bordas, fikrin eşyadan ayrı bir gerçekliği olmadığını, hatta kavramcıların (conseptualistes), Kant'la birlikte kabul ettikleri gibi, gerçeklikleri olmayan saf (pure) kavram da olmadıklarını iddia eder; ve düşüncelerin gerçek olup, gerçekliklerinin de fikir olmasından ibaret bulunduğunu savunur; fikir, der, yalnız ruhta varolan bir şey değil, belki ruhun kendisidir; fikir, özdür ve öz düşüncesidir. Düşünceyi böyle bilmek, ruhu bilmek demektir. Öyleyse öz, insan ve Tanrı'dır. Fikirleri çözümlemek, insan tabiatının derinlerini kavramak demek olduğu gibi, Tanrısal kimliği ve doğrudan doğruya madde evrenini kavrarız. Bizde bu evreni andıran bir şey olmasaydı, onu tasarlayamazdık. Bu çözümleme daha önce Malebranche tarafından sona erdirilmiş ve bu filozof, yetkinlik ilişkileriyle, miktar (grandeur) ilişkilerini pek iyi ayırt edebilmişti. Malebranche'a göre, yetkinlik ilişkileri, varlıkların düşünceleri arasında veya bedenle ruh, hazla elem gibi farklı tabiattekiler arasında bulunur; bunlar ölçülemezler. Miktar ilişkileri ise, birbirine benzeyen ve ölçülebilen şeyler arasında bulunur. Malebranche'ın bu görüşü, Bordas'a göre, doğru değildir. Zira, doğada bulunan şeyler arasında, örneğin, ruhlar arasında, yetkinlik ilişkisi bulunabilir. Yetkinlik düşüncesiyle, miktar düşüncesi arasındaki farka gelince: Malebranche bu hususta bazı görüşler getirmişse de, Tanrı'dan başka bir şeyi düşünmemiştir. Diğer bazıları ise, her şeyi karıştırmış ve niteliğini değiştirmiştir; "yapılması gereken teoriyi ben yapıyorum" (*Cartésianisme*, cilt II, s. 38) diyen Bordas, bütün fikirlerin kapsadığı iki kategori görmektedir: Miktar ve yetkinlik düşünceleri. Miktar, aynı zamanda nicelik, sayı, uzam (étendu) ve çokluk'tur; yetkinliğin en doğru adı da; hayat, güç, birlik'tir. Fikirler, ruhun gerçekten özü olduğu için, bu iki fikir de birbirinden ayrı olarak bulunamaz ve ruhumuzda da birlikte bulunur. Ruhta, kuvvet ve uzam, hayat ve nitelik birlikte bulunur. Yani ruh, bir yandan miktar fikirlerine, diğer yandan yetkinlik fikirlerine sahiptir. Birinci fikirlerde, büyük, küçük, eşit olan ve olmayan; ikincide ise, sona erdirilmiş veya erdirilmemiş, ikmal edilmiş veya edilmemiş... söz konusudur. Bu kesin nokta üzerinde durmak lâzımdır. Uzam, kuvvetsiz devam edemez; aksi halde o, birliksiz (unité) bir koleksiyon, sınırsız bir çokluk, bölüne bölüne sonsuzlukta kaybolan bir şey olurdu. Birlikle ilişkisi olmayan sınırsız sayı olamaz. Birlikten ibaret olan yetkinlik ise, uzam için zorunludur. Zira, yetkinlik olmazsa kendisinin başlıca biçimi olan varlık düşüncesi kaybolur ve her şeyi kendisiyle birlikte götürür. Bordas, bu fikrin ve içlerinde bulunan niteliklerin, bu niteliklere dayanan varlıkların, daima birbiriyle bazen sübaltern ve bazen karışmış olarak bulunabileceğini açıkladıktan sonra, anlatmak ister ki, yetkinlik fikirleri, cisimler evreniyle, matematik bilimleri ilgiler; miktar düşünceleri, ruhlu evrenini, metafizik ve ahlâk bilimlerini ilgiler. Fakat, cisimlerde de miktardan başka bir şeyler vardır; yani, cisimler de yetkinliğe ortaktırlar; şu halde, maddeciler ve mekanikçiler gibi, evrenin sadece matematik oranlara döndürülebileceğini iddia etmek, yalnız soyutların bir varlığı olduğunu ve gerçekliğin, gerçek olmayan bazı şeyler içinde eriyip gittiğini desteklemek demektir. Tersine olarak miktarı açıklayan da, yetkinliğin türlü dereceleridir. Öyleyse, en yüce ve egemen bilim, matematik değil, 'metafizik'tir. Bordas, matematiğe olduğu kadar da mantığa düşmandır. Çünkü, mantıkçılar, her yana taşmakta bulunan yetkinliği birtakım dar sözcük simgeleri içinde kapatmak isterler.

Bordas, sonsuzluk sorununu da kendisinden başka kimsenin anlamadığını ileri sürer ve dinamikçilikle mekanikçiliğin ruh hakkındaki tartışmalarını bu konuya başka bir biçimde uygular ve aynı biçimde uzlaştırmaya çalışır. Filozoflar, sonsuzluğu birlik (unité) gibi tasarlar; matematikçiler ise, sonsuzluğu sayıda görürler. Eflatun'un daha önce anladığı gibi, her iki yan da aldanmaktadır. Sonsuzluk, ne sayı ve ne de birliktir, belki her ikisidir. Bu konudaki düşünceleri nihayet skolastiğin tümeller sorununa da son vermek amacını güder; tikelin tümelde bir tohum olarak varolduğunu ve tümel tikeli, bireysel bir öğeyi asla ayırmaksızın destekleyip taşıdığını kabul eder. Eğer Bordas'a, panteizme düştüğünden söz edilecek olursa, vereceği karşılık şudur: Spinoza ve çömezleri, Tanrı'ya sayı olarak evreni verirler ki, bu sonradan Tanrı'ya eşit olur; oysaki ben, Tanrı'dan ayrı olarak Tanrı'nın sayı ve birliğini teşkil eden bir töz yapıyorum, der; bu töz, mutlak surette yalnız kendisinin sonsuz olduğu Tanrı'yla karışmayan bağıntılı bir sonsuzluğu oluşturur. Bordas, evrene Tanrılığın yüklemlerini vermekten uzaktır. Ona göre bu yüklemler, tiksinilecek sözlerdir. Yaratılan varlık, yaratanla bir sıraya giremez; yaratılan varlığın sonsuzluğu Tanrı'nın sonsuzluğu önünde bir hiçtir. Bununla birlikte, yaratılmış olan varlık ne kadar küçük olursa olsun, zihninde bulunan düşüncelerle doğrudan doğruya sonsuzluğu algılar. Ona göre madde, evrenin tözü insan ve Tanrı tözünün öğelerinden yapılmıştır. Madde evreninde de, kendimizde hissettiğimizi andıran bir kavranılabilir (intelligible) esas, fikirlere benzeyen bir şeyler vardır. Âlemle

biz, aynı kumaştan yapılmışızdır. Güçle uzam, âlemde çözülmez bir surette birleşmiştir. Yalnız âlemde önce dikkati çeken yetkinlik ve kuvvet fikirlerinden çok, miktar, sayı ve sayı oranlarıdır. İlk metafizikçiler, maddeci bir mekanikçilik görüşüyle evreni cansız, kendiliğinden hareket edemeyen, hem uzam ve hem de bölünmez birtakım cisimciklere dönüştürmüşlerdir ki, bu anlayış çelişiktir; dinamikçiler ise, derin yanılmalarla suçludur: Bordas, Leibniz'i eleştirir, bilimleri sınıflar ve her birini kendi anlayışına göre açıklar.

Yukarda adını verdiğimiz eserlerin sonuncularında Katolik kilisesinin kendi dogmalarından hiç bir fedakârlık yapmaksızın; kendi iç bünyesinde çağdaş uygarlık toplumunun evrimini takip etmesi gerektiğini; papanın, kilisenin mutlak yetki ve iktidarını, demokrasi anlayışına uydurması gerektiğini ileri sürmüştür. Paströlerin imanlı halk tarafından, eveklerin (évéques) küreler (curés) tarafından seçilmesini ve papanın tam imanlılar kabul etmeden dogmaya ait hiç bir sorun hakkında karar vermemesinin doğruluğunu savunur. Bu nedenle papanın yanılmazlık (infaillibilité) niteliğini de reddetmiş olur.

Bordas'nın düşünceleri son çağda akılsal bir metafizik kurmak için yapılmış en ateşli bir teşebbüs sayılmaktadır.

Bkz. Fr. Huet, *Histoire de la vie et des Ouvrages de Bordas-Démoulin* (Paris, 1861). Bordas'ın bu tek çömezi, felsefeyle dinin uzlaşamazlığını yeisle itiraf ettikten sonra ölmüştür.

BORELIUS, Johan-Jacob. İsveç filozofu. 27 temmuz 1823'te Skinskatteberg'de (Westmanland) doğmuştur. Upsala üniversitesinde doçent (1849), Kalmar yüksek okulunda okutman (1852) ve Lund üniversitesinde profesör (1866) olarak felsefe dersleri vermiştir. Hegelci olmakla birlikte, *Scandinavien und Dautschland* (1877, İsveç diliyle de 1877) başlıklı eseriyle yurdunun bağımsızlığını savunmuştur. Borelius, yurttaşı olan Bostroem ve okulunun felsefesini beğenmemiş, bu felsefenin yöntem ve metafiziğini eleştirmiştir. Başka eserleri şunlardır: *Hegel Hangi Bakımdan Pantéisttir?* (1851); *Hegel' in Sistemi ve Teorik Ahlâk* (1853); *Felsefenin Önemi Hakkında Hegel'in Görüşü* (1852); *Dogmacı Akılcılığın Teorik Felsefeyle Savaşı* (1857); *Bostroem Felsefesinin Eleştirisi* (1859-1860); *Genel Mantık* (1860, 3. baskı, 1871); *Herbert' in Felsefe Sistemine Dair Görüşler* (1866).

BORING, E. Garrigues. Kuzey Amerika psikologlarından. 28.10.1886'da Filadelphia'da doğdu; Harvard Üniversitesi profesörlerindendir. 1924' ten 1949'a kadar psikoloji enstitüsünde çalıştı. Deneysel psikolojinin tarihi, duyularla algı ve bilincin fiziksel ölçüleri üzerinde teorik ve deneysel çalışmalarıyle tanınan Boring'in başlıca eserleri: *A History of Experimental Psychology* (1929, 2. baskı, 1952); *The Physical Dimensions of Consciousness* (1933); *Sensation and Perceptions in the History of Experimental Psychology* (1942).

BORN, Ferdinand-Gotlob. 1765'te Leipzig'de doğdu, 8 ocak 1807'de öldü. Kant'ın eserlerini Latinceye çevirmekle ün kazanmıştır (Leipzig, 1796-1798, 3 cilt). Abich, *Yeni Felsefe Magazini*'ni yayımladığı zamanlarda (1789-1791, 2 cilt), Kant'ın doktrinini geliştirme işinde büyük yardımı dokundu. Duyarlığın esaslı ilkeleri hakkında Almanca bir eser yazmıştır (Leipzig, 1788). *İnsan Düşüncesinin İlk Temellerine Dair Araştırmalar* (Leipzig, 1789) başlıklı yine Almanca yazılmış iki eseri daha vardır. Bunlardan ikincisi, *İnsan Düşüncesinin İlk Koşulları ve Bilgimizin Sınırları Hakkında Deney* adıyle yeniden basılmıştır (Leipzig, 1791).

Hayatını Leipzig'te felsefe profesörlüğüyle geçirmiş olan Born,'un eserleri, hep Kant sistemine göre görüşler ve çözümlemelerden ibarettir.

BOSANQUET, Bernhard. İngiliz filozofu. 14 haziran 1848'de Rock Hall'da (Northumberland) doğdu, 8 şubat 1923'te Londra'da öldü. Saint-Andrews'te profesördü. Bosanquet, İngiliz ülkücülerindendir. Bu bakımdan Bradley gibi, o da, toplumda ve politikada kamu hayatının, fizik çevrenin birlik ve devamlılığına ait değerlerinden, bizim olanı tamamlayan sanat âlemi gibi bir başka âlemin deneylerinden, ülkücülüğün doğruluğunu ispata yarayan kanıtlar çıkarmaya çalışır. Ona göre, bütün bu büyük deneylerin ve daha çok estetik ve dinsel deneylerin ortak öğesi, ruhu kandırmak ve ideal bir inşa ile değil, belki içinde her şeyin düzenlenmiş olduğu bir deney gerçekliği ile aykırılıktan kurtarmaktır. Ona göre, genel bir yüklem (prédicat) olmayan saf (pure) ve tümel bir mantık yoktur. Mantık, eşyanın yapısının bilgisidir. Mantık, eşyayı düşünülebilir bir duruma getirir ve tümel ise, "ayrıntıyı (teferruat) ekleyen bir sistemin esnek (plastique) birliği"nden başka bir şey değildir. Bir estetik tarihçisi de olan Bosanquet, sanatta



'biçimle muhteva'yı, belli bir ölçüyle 'ifade' içinde uzlaştırmaya çalışır. O, tarihine temel olarak şu düşünceyi ileri sürer: "Güzel, hissedilen algılar veya hayal gücü için karakteristik ya da bireysel bir ifadelilik (expressivité) niteliğine sahip olan ve aynı nitelikler için genel ya da soyut (mücerret) ifadelilik koşullarına bağlı olandır".

Eserleri: *Knowledge and Reality* (1885); *Logic* (1888); *The Philo. Theory of the Stat* (1899, 1910); *A History of Aesthetics* (1892); *Value and Destiny of the Individual* (1923); *What Religion is* (1920); *Implication and Linear Inferance* (1920).

Bkz. E. Bréhier (cilt II, s. 1051); H. Bosanquet, B., (1924, İngilizce); B. Pfannenstill, *B. Bosanquets Philosophie of the Stat* (Londra, 1920).

BOSCOVICH, Roger-Joseph. İtalyan matematik, astronomi bilgin ve filozofu. 18 mayıs 1711'de Dagusa'da doğdu, 12 şubat 1787'de Milano'da öldü. 1725'te cizvit tarikatına girmiş ve daha pek gençken o kadar büyük bir yetenek göstermiştir ki, öğrenimini bitirmeden Romen kolejinde felsefe ve matematik profesörü olmuştur (1740). 1736'da güneşin lekelerine dair yazdığı eser, kendisini İtalya'nın en seçkin astronomi bilginleri arasına koymuştur. Sonra fizik ve matematik üzerinde yazdığı eserler, kendisini bütün Avrupa'ya tanıttı. 1750'den 1753'e dek, Christophe Maire'le birlikte papalık hükümetleri içinde iki dönence (meridien) derecesini ölçtü; Avrupa ortalarında, İstanbul'da, Polonya'da bir seyahat yaptı (1761) ve cizvitliğin kaldırılmasından sonra İtalya'ya dönerek Pavie ve Milano'da dersler verdi, her yerde hükümdarlar tarafından iyi bir kabul gördü; Brezilya haritasını da ona yaptırdılar; 1773'te Fransa'ya gitti ve orada denizcilik optik müdürlüğüne tayin edildi (1774-1783). Gerek papalık ve gerek prensler, kendisine birçok siyasal görevler vermiş, Londra Kral Cemiyetine üye olmuştur. Son zamanlarında belleğini yitirip delirdiği için, Fransa'yı terk ederek yurduna dönmüştür.

Fizikçi olarak Newton'un düşüncelerine bağlıdır. Kendi gözlem ve hesaplarıyle genel çekim sistemini güçlendirmeye yardım etmiştir. Filozof olarak da, daha çok ülkücülüğe (idéalisme) bağlıdır. Bir çeşit 'monat' olarak kabul edilebilen bir maddesel öz teorisini savunmuştur. Ona göre, maddenin en son öğesi, birbirinden ayrı mesafelerde olup aralarında bir çeşit çekim ve itim (répulsion) gücü bulunan bölünmez ve uzamsız (inétendu) noktalardır. Bunlar arasındaki mesafeler, sonsuz bir surette azalır ve çoğalırlar, fakat asla kaybolmazlar. Mesafe azaldıkça itim artar; çoğaldıkça itim azalır, çekim molekülleri birbirine yaklaştırmaya meyleder. Bu çift kanun, tüm doğa olaylarını ve cisimlerin gerek birinci, gerek ikinci özelliklerini açıklamaya yeter; cisimlerin özellikleri arasına uzam ve sokulamazlığı (impenetrabilité) koymak yanlıştır. Bunlar sadece bizim fizik gücümüze direnen bir güçten başka bir şey değildirler. Aynı zamanda dinamikçi olan bu görüş, maddeyi inkâra kadar gidebilen aşırı bir hipoteze yol açabilir sayılmaktadır. Bilgi sorununda Locke'un duyumculuğuna bağlı görünür; tözü ve eşyanın aktif güçlerini bilemeyeceğimizi iddia ederek, güçle (puissance) kuvveti birbirinden ayırır ve kuvveti de Newton gibi hareketle tanımlar. Yani, iki maddesel noktanın yakınlaşma ve uzaklaşması gibi, aralarındaki mesafede görülecek uzaklık ve yakınlık olayı varolmadan, güç tasarlanamaz; Boscovich'in bu görüşü, Kant'ın *Monadologia Physica*'sını andırır (1746). Yalnız Boscovisch'in düşündüğü güç merkezleri veya monatları, kendi dışında bir şeye sahip olmadıkları gibi, kendi içlerinde de bir şeye, kendi kendine devinim yeteneğine (spontaneité) de sahip değildirler. Kendisini Kant'tan ayıran da budur. Bu konuya dair olan eserleri şunlardır: *Dissertationes Duoe de Veribus Vivis* (1745); *De Lumine* (1748); *De Continuitatis Lege* (1754); *Théoria Philosophioe Naturalis Reducta ad Unicam Legem Virium in Natura Existentium* (Vienne, 1758, Venedik, 1763). Bu eserin sonunda Boscovisch'in 1763'e dek yayımladığı eserlerin bir listesi vardır. O, Stay'ın Newton felsefesine dair yazdığı şiiri de şu başlıkla yayımlamıştır: *Philosophioe Recentioris Benedicto Stay Versibus Traditoe Libri X, Cum Adnotationabus et Suplementis* (3 cilt, Roma, 1755-1760). 14'ü matematiğe, 15'i astronomiye, 28'i fiziğe ait olmak üzere 57 eseriyle ayrıca Latince şiirleri ve birtakım memuvarları da vardır.

Bkz. *Boscovich'in Hayatı ve Eserleri* Hırvat diliyle Agram Akademisi tarafından yayımlanmıştır (Agram, 1888); Lalande'ın *Journal des Savants* 1792 şubat nüshasındaki yazısı; Dugald-Stewart, *Essais Philosophiques* (Ch. Huet tarafından Fransızcaya çevrilmiştir; Paris, 1828, s. 157 vd.).

BOSSUET, Jacques-Benigne. Fransa'nın onuru olan büyük hatip ve Tanrıbilimci. 27 eylül 1627'de Dijon'da doğdu, 12 nisan 1704'te Paris'te öldü. 1638'de babası, Metz parlamentosu müşavirliğine tayin edilince, oğlunu amcalarından birine bıraktı. Bossuet'nin sekiz yaşındayken tepesi tıraş edilerek kilise için yetiştirilmek istendi; ve cizvitler tarafından yönetilen Godraj kolejine verildi; sonra da Paris'e gelerek Navar kolejinde okudu; ilk 'Tantative'ini, yani Tanrıbilim tezini bu kolejde verdi. 1648'den 1653'e kadar çeşitli kilise gö-

revleriyle kilise derecelerine yükseldi. 25 yaşına geldiği zaman Metz'e çekilerek, düşünmeye, hocalarının derslerinden kendisini kurtararak kendi orijinal kişiliğini yaratmaya çalıştı. Bossuet'



nı halk hizmetindeki faaliyeti, Sarrabourg arşdiakrlığından (archdiacra) itibaren başlar. Burada onun uzun hayatının, tükenmez çalışmalarının, hatip, yazar ve düşünür bir insan olarak sahip olduğu büyüklüklerinin değer ve niteliğini çözümleyecek değiliz; yalnız felsefeyi ilgileyen yanı üzerinde duracağız: Prens Dauphin'in öğrenimi için yazdığı, *Traité de la Connaissance de Dien et de soi-même (Tanrı'yı ve Kendini Bilmek)* ile, *Logique* adlı iki eseri, burada kendisine yer vermemizi gerektirecek kadar değerlidir. Bossuet, Tanrıbilim tartışmalarında kutsal metinlerdeki ayetleri kanıt olarak ileri sürenlerden değildir. İnsan tabiatına pek derinden nüfuz etmiş olduğu için, hemen her sorunu aydınlatmakta sonsuz ışınlar saçar; bütün ömrü boyunca Protestanlıkla Katolikliği uzlaştırmaya çalışmış olan Bossuet, aklın otoritesi ile dinin otoritesini ayıran hak ve sınırları gösterir. Saint-Augustin, dine aykırı düşüncelerin felsefeden kiliseye geçtiğini iddia eder; bu düşünceler doğru ise de, Bossuet'ye göre, kilisede açtığı yaraları sağıtmaya hizmet eden de yine felsefedir; o, 'moleciler'le (moliniste), 'inayet' (grace) misterlerinin içyüzünü aydınlatır ve kiyetizm (quiétisme) iddialarını redderek, psikoloji ve ahlâkta aşkın zihin ve iradeyle olan ilişkilerini gösterir. Bossuet'nin özel bir sistem kuramaması, bütün hayatını kiliseye bağlamasındandır. Bununla birlikte, filozofların bile yararlanabilecekleri kadar önemli düşünceleri vardır. Onu diğerlerinden seçik bir duruma getiren, saf, teorik düşünceleri küçümsememesi ve hemen her konuda pratik amaçlar gütmesidir. Dinle ilgili tartışmalarında büyük bir ruh özgürlüğüyle hareket etmiş; dinle felsefenin ilişkilerini de aynı ruhla belirtmiş; vicdan özgürlüğünün din için hiç bir zararı olamayacağına inanmış; ve Katolik imanının düzenleyemediği konuları, akıl açıkça incelediği zaman asla yanılmaz, diye düşünmüştür. Bossuet, zorunlu olarak dinsel şüpheciliği kabul etmez; bu noktada Descartes ve Arnaud'nun düşüncelerini beğenir. Bossuet, insan özgüldüğünün varlığını ispat etmiş ve elindelik sorununda hiç kimse onun kadar sağlam ve sarsılmaz bir inanca bağlanmamıştır. Bununla birlikte, inayeti ve Saint-Augustin'in doktrinlerini kabul eder; Malebranche'ın inayet anlayışını kusurlu bulur. *Mémoire sur la Bibliothéque Ecclésiastique de M. Dupin* adlı eserinde, duadan, Tanrı aşkından, ibadetten, disiplinden söz eder; fakat asla bağımsızlığımızı ve özgürlüğümüzü feda etmez. Elindeliği ispat için, *Traité de Libre Arbitre*'inde, vicdanın, akıl yürütmenin, vahyin verdiklerini (données) ileri sürer. Elindelikle Tanrıkayrası ve Tanrı'nın öncebilimini (préscience) uzlaştırmak için eski Tanrıbilimcilerin düşüncelerini dört zümreye ayırır; bunlardan Protestan ve Jansencilerin (Janséniste), Fransiskenlerle yeni cizvitlerin, çağdaş Tanrıbilimcilerin görüşlerini reddeder; ve Saint-Thomas'nın düşüncelerini kabul eder.

Hareket ettirici kuvvet (force motrice) sorununda, Malebranche'tan ileri gider; bütün doğa güçlerini, onun gibi, Tanrı'ya verir; fakat fizyoloji ve fizik düzende ikinci nedenleri asla kabul etmez; Bossuet'yi Malebranche'tan ayıran diğer bir nokta da, insanın, Tanrısal inayetin etkisi altında bulunmasına rağmen, kendiliğinden karar verebilmesine inanmış olmasıdır. Bossuet, bütün düşüncelerinde, insan tabiatının akıllı tarafından yükselerek mistisizme doğru eğildiği hissedilir. O, insanı kendi özel zihnine terk etmeyi istemediği gibi; zihnini yararsız duruma getiren bir boyunduruğa baş eğdirmek de istemez; insanı evrenin alın yazılarından ayıran ve Tanrısına karşı ilgisiz bırakan eylem özgürlüğünden yoksun etmek istemediği gibi, insanı yalnız Tanrıkayrasının (Providence) kanununa itaat eden ve kaderlerinin ne olacağını bilmeden hareket edip duran kör ve sağır varlıkların koşullarına da dönüştürmek istemez. Nihayet, insan kalbinin dizginsiz, pusulasız, düzensiz olarak birtakım belirsiz tutkular içinde yolunu şaşırmasını da istemez. Özet olarak diyebiliriz ki, Bossuet, bireysel özgürlük ve aklı yıkan doktrinlerle, Tanrı'yı unutacak kadar akıl ve özgürlüğü yücelten doktrinlerin ortasında kalmayı yeğ tutar.

Sadece felsefeyi ilgilendiren düşüncelerini *Introduction a la Philosophie (Felsefeye Giriş)* adıyle yayımlamış olduğu, *Tanrı'yı ve Kendini Bilmek*'te buluruz. Bu eser, beş bölüme ayrılmıştır ki, her birinde ayrı ayrı ruh, beden, ruhla bedenin birleşmesi, Tanrı ve insanla hayvan arasındaki derin farklar incelenmektedir. Bossuet, zihnimizde, matematik gerçekler, hareket ve kanunları, ahlâk ilkeleri... gibi birtakım ebedî gerçeklerin bulunduğuna, aklı bunların düzenlediğine, bu gerçeklerin Tanrı tarafından verilmiş olduğuna, bunların, "Tanrı'dan bir şey" ve hatta, "Tanrı'nın kendisi"

olduğuna inanır. Bu bakımdan doğuştancıdır (inneiste); Fenelon ve Malebranche gibi düşünen Bossuet'nin bu güzel eserinde, Descartes'ın büyük etkileri fark edilir; yalnız hayvanların tabiatları sorununda daha çok bunlarda da duygusal bir ruhun bulunduğunu kabul eden Saint-Thomas'nın düşüncelerine yaslanır; ve bu iki filozofu uzlaştırmaya çalışır. Mantığı ise, 'tasarlamak, yargılamak, akıl yürütmek', bahislerini incelemek üzere üç bölüme ayrılmıştır. Bunlara dair eski mantıkçıların verdiği kuralları (régles), belgin (précis) ve açık bir dille anlatmıştır. Port-Royal mantığının da başarısını sağlamış olan, bol ve yerinde örnekler vermiştir. O, fikirlerin doğal ve bütün insanlarda aynı olduklarını, fakat terimlerin yapay (artificiel) olup, her dilde başka başka olduğunu, alışkanlık ve kullanma yüzünden düşüncelerle terimlerin birleşmiş olduklarını düşünür; ve mantığı: "Konusu zihni gerçeğe götürmek olan, gerçeği anlamak için bilmemiz gereken şeyleri öğreten pratik bir bilim" diye tanımlar.

Bossuet'nin eserleri çeşitli şehirlerde birçok defalar basılmıştır (Versailles'da 1815-1819'da 4 cilt; Paris'te, 1835-1837'de büyük boyda 12 cilt olarak yayımlanmıştır). *Oeuvres Philosophique* adlı eseri ayrıca basıldı.

Bkz. Bonnel, *De la Controvers de Bossuet et de Fénelon sur le Quietisme* (Paris, 1850); Nourrisson, *Essai sur la Philosophie de Bossuet* (Paris, 1852); Délondre, *Doctrine Philosophique de Bossuet sur la Connaissance de Dieu* (Paris, 1855); Fr. Bouillier (cilt II, ch. IX); Damiron, (cilt II, liv. VII.); Bousset, *Histoire de Bossuet* (1814, 4 cilt); Truc, G., *Bossuet et le Classicisme Religieux* (Paris, 1934).

BOSTRÖM'S, Christopher Jacob. İsveç filozoflarından ve Upsala üniversitesi profesörlerinden. 1 ocak 1797'de Pitea'da doğdu, 22 mart 1866'da Upsala'da öldü. Yurdunun her çeşit kültür alanına büyük hizmet ve etkisi olan önemli bir filozoftur. Fichte, Schelling ve Hegel okullarının ülkücülüğünden —onlara tamamen bağlanmaksızın— kendi özel felsefesinin özsuyunu almıştır. Biberg'ın öğrencisidir. Hocasının görüşlerini genişletmiş; Schelling'in zihinsel sezgisiyle (intuition intellectuelle) ve Hegel'in diyalektik, teorik mantığıyle savaşmış; sonra da Alman kökenli olan bu ülkücülüğü görgücülük (emprisme) ve gerçekçilik tortularından temizlemeye çalışmıştır. Bu ülkücülükteki panteizm yerine, öznel ve bireyci bir ülkücülük, daha doğrusu, tam anlamıyle bir Tanrıcılık (Théisme) getirmiştir. Bu nedenle Leibniz'in 'monadolojisi'ne bağlanır; ve biraz da Fransız tinselcilerinden ilham alır. Onun felsefesi, kişilik düşüncesiyle nüfuz edilmiş bir âlem teorisi diye tanımlanabilir. Zira ona göre, bütün gerçeğiyle kavranmış olan gerçeklik, hem ideal, hem de kişisel bir tabiattadır. Bu hareket noktasından felsefenin şöyle bir tanımını çıkarır: "Felsefe, kişisel varlıkların ya da kişilerin bilimidir". O, her hayatın, esas itibarıyle, sonsuz bir surette çeşitli yetkinlik derecelerine sahip olmak şartıyle bilinçli olduğuna inanır. Çünkü o, bilinç sözcüğünü en geniş bir anlamda kullanır. Yani o, bu terimden yalnız 'kendimiz'de bulunan edimsel (actuelle) bilinci değil, tüm bilinçaltı da (subconsciente) dahil olduğu halde algı (cerception), tasarım ve kavrayışta (conception) esaslı olarak varolan her şeyi anlar. Bu terim az çok İngilizlerin "mind" dedikleri şeye veya daha çok Leibniz'in 'algılı kuvvet' dediği şeye benzer; yalnız şu önemli farkla ki, kuvvet, daima sürekli bir değişme ilkesi olduğu halde, Boström's'un hayat veya bilincin en yüce ve tam uygun (adéquat) biçimi. her çeşit birdenbire değişmeden (mutation) uzaktır. Bu olaylarla dolu olan âlemde, hayatın daima bir faaliyet veya kendiliğinden bir değişme gibi belirdiği doğruysa, bu olgunun esası. birden değişmelik (mutabilité) olamaz, belki değişimde kendiliğindenlik (spontancité) ve özerklik (autonomie) bulunması gerektir. Boström's'a göre, varolan her şey, bir başkası için varolmak zorundadır; yani, kendisi için değilse, hiç olmazsa bir başkası için mevcuttur. Ya da, "biri için varolmak, bir başkası tarafından algılanmış olmaktan" gelir. Şu halde. âlemde hiç bir şey yoktur ki, daha doğrusu olamaz ki. kendi kendine algılayan bir varlık (ruh) ya da böyle bir varlığın belirlemesi (détermination) kendi varlık veya algı biçimi, ya da görevi (fonction) düşüncesi olmuş olmasın.

Boström's, metafiziğini bu temel üzerine kurar. Ona göre, sonsuz kişilikten, yani Tanrı'dan başka mutlak yoktur. Zira, onun mutlak surette yetkin (parfait) algısı, en somut sezgiyi, en yüksek kavramsal açıklıkla (clarté conceptulle) birleştirir. Fakat bütün sonlu hayat. Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyle yaşar, hareket eder ve işler; zira sonlu varlıklar, gerçek özleri (essences) bakımından, onun ebedî düşünceleridir. Boström's, Tanrı ve onun düşünceler âleminden, yalnız uzayı değil, aynı zamanda bütün zaman belirmelerini de uzaklaştırdığını iddia ederek, felsefesine 'görgül ülkücülük'e (idéalisme emprique) aykırı olarak, 'akılcı ülkücülük' adını verir. Ona göre Tanrısal bilinç, yetkin bir surette sistemlidir; o, birlikle çokluğa bir anda nüfuz eder. Tanrı, bütün bir ebedîliğe sahip olup, bütün fikirleri kendisinde hazırdır, kendisindedir; ve tüm ayrıntılarıyle birlikte her yerde hazır ve mevcuttur (omniprésent).

Şu halde Tanrı, insan ruhunda mevcuttur; ve

her şeyin, her şey içinde olduğunu söylemek doğrudur. Bundan tamamıyle anlaşılmış ya da kendini tamamıyle anlamış hiç bir düşünce yoktur, sonucu çıkar. Böyle bir anlama ve anlaşılmaya ulaşabilmesi için fikirlerin, tüm öteki fikirlerin kendi belirlemeleriymiş gibi, herhangi bir oranla anlaşılmış olması lâzımdır. Şu halde yetkin bir sistem kavramı içinde tüm öğeler, her şeyin izini bağıntılı olarak taşırlar. Bundan Tanrı'nın fikirleri, kaynağında ve tüm bir sonsuzluk için canlı, algılayan, bireysel bilinçler ve aynı zamanda, "evrenin canlı aynaları" olduğu sonucu çıkar. Zaman içinde bir yaratma hipotezi de, diğer nedenler dolayısıyle yıkık, bu nedenden de sudandır.

Boström's, ahlâkta, daha çok dinli bir bireyciliği savunur. O da Kant gibi, ahlâk kanunundaki zorunluluğun kuvvetini, insanın özel ve duyulurüstü (suprasensible) tözünden çıkarır. Yalnız ona göre, tüm beşerî ruh, Tanrı'nın bireysel olarak sınırladığı canlı bir düşüncedir; kendisinde ve diğer canlı düşüncelerinde, kendi gerçek hayatı vardır. Bundan insanın, bütün bir sonsuzda Tanrı için ve Tanrı'da olanı kendi için oldurmaya zorlanması gerektir ve ancak bu suretle kendi yüce iyiliğini ve ebedî mutluluğunu (félicité) kazanabilecektir, sonucu çıkar. Bir bütün teşkil eder gibi alınmış olan insanlık, dinsel ahlâkın son konusu olarak Tanrı saltanatını kurmaya çalışmayı kendisine ödev bilmelidir. Bunun geniş bir surette gerçeklenmesi, bütün sonlu varlıkların, evrimlerinde, ebedî tözlerinin kendilerine çizdiği yetkinlik derecesine yükselmeleriyle mümkündür. Bu, bir ülküdür ki, bu topraktaki hayatta ona ulaşılmaz. Boström's, kendi ahlâk görüşünü, Kant'ın ahlâkına karşıt olarak 'pozitif akılcılık'la nitelendirir.

Boström's'un 'toplum' anlayışı da, Krause ve Ahrens'inkine benzemekle birlikte, bazı özel ilkeleri vardır. Ona göre, toplum, keyfî bir toplantıdan bambaşkadır. Toplum, yalnız organlarını insanlar oluşturan bir organizma değil, aynı zamanda bireysel insanın kendi gerçek varlığı, kendi özel kişiliğine sahip olan Tanrısal bir kişiliktir. Böylece toplumun, aynı zamanda olaysal (phénoménal) âlemi içinde, kendisi hakkında özel bir bilgi edinemediğimiz âlem olması gerekir. Fakat, bizim için bu düşünce tanınabilir; ve bizim için kendi pratik faaliyetimizin düzgü (norme) ve konusu olarak tanınabilir. Bunun içindir ki toplum, bilincinize kendini saydırır ve tasarımlar yardımıyle olaysal âlemimizin dışında işler. "Pratik düşünce" olması dolayısıyle, her toplum, bir ödevler ve özel haklar ilkesidir ki, bunlara başka yerde rastlayamayız. Çünkü, özgür bir iradeye, herhangi bir yüküm (obligation) ya da hakların yöneltilebilmesi için, kendisinden üstün bir akıllı iradeye ihtiyaç vardır. Boström's, böyle anladığı topluma, "ahlâksal kişilikler" adını verir; ve iki çeşit toplum kabul eder: 1. Özel toplumlar; 2. Genel toplumlar... Birincisi, bireysel insanınkine benzeyen amaçları takip eder; bu toplumun ilki 'aile', sonuncusu ya da yükseği 'halk'tır. Bu, gittikçe daha geniş eylem dairelerinde ve çeşitli yönlerde ahlâksal kültür amacıyle hareket eder. Bu faaliyette, devletten ibaret olan ikinci toplum, akla uygun bir biçim verir. Bu akla uygun (raisonnable) biçim, 'nesnel hukuk'tur ve şu faktörleri gerektirir: 1. Özerklik (otonomie); 2. Sistemleşme. Bundan, devletin adalet işlerinde (bu sözcüğü dar anlamıyle alınca), yalnız karşılıklı hakların sınırlarını saptaması ve koruması değil, aynı zamanda eğitim ve öğretimi yaymak, çeşitli ekonomi kaynaklarını yönetmek suretiyle uygarlık eserini teşkilâtlandırma zorunda olduğu sonucu çıkar. Boström's, irsî ve meşrutî monarşiye taraflıdır; bir ülkü olmakla birlikte gelecekte, ayrı ayrı olan devletlerin üstünde bir devletler sisteminin kurulacağını ümit eder; yani, bütün insanlığı, devletler sisteminin bir sistemi olarak düşünür. Höffding; Boström's'u akılcı ülkücülüğün tinselcilerinden sayar; ve felsefesini, fikirlerin soyutlamalardan ibaret olduklarını kabul edecek yerde, somut kişilikler gibi kabul ettiği için Eflatun'dan farklı görünen bir Eflatuncudur, der.

Bkz. *Histoire de la Philosophie* (t. IV, Milletlerarası felsefe kongresi kitaplığı; Paris, 1902); Liljequist, *Der Schwed Persönlich-Keitsidealismus und Kant* (1934); Axel Nyblaus, *XVIII. yüzyıl Sonundan İtibaren Felsefenin Genel Gelişmesiyle Münasebetleri Bakımından Açıklanmış Olan İsveç Felsefesinin Derin Araştırılması* (Lund, 1873-1874. İsveç diliyle: Höffding, *İsveç'te Felsefe*. Bu eserin Almancası, *Philosophie Monatehefien* (1879); aynı yazarın, cilt II, s. 295).

BOUCHITTE, Louis-Firmin-Hervé. Fransız filozof ve yazarlarından. 1795'te Paris'te doğdu, 1866'da Versailles'da öldü. Önce, kiliseye intisap etmek üzere seminere girmiş, fakat sonra burasını terk ederek 1814'te Ecole Normale'e yazılmış ve 1817'de profesör olmuştur. Türlü kolejlerde, uzun süre tarih ve edebiyat okuttu. 1845'te akademi müfettişi, 1849'da vilâyet akademilerinden birine rektör oldu. Her ne kadar okuttuğu derslerin felsefeyle bir ilgisi yoksa da, kendisi felsefeye karşı doğal bir zevkle daima ilgilenmiştir. Felsefe tarihinin türlü noktalarına dair birkaç ciddî eseri vardır. Bunların en önemlisi: *Rationalisme Chretien à la fin du Onzieme Sciècle* (Paris, 1842). Bu eserde, Bouchitte, Saint-Anselme'ın *Monologium* ve *Proslogium*'u ile Gaunilon'un *Liber pro In-*

spiente'sini Fransızcaya çevirerek eklemiş ve Rocellin ile Saint-Anselme arasındaki çeşitli evrelerini (fases) açıkladığı gibi, Tanrı varlığının ispatına dair ileri sürülmüş olan kanıtları da yorumlamıştır; bu konu kendisini daima ilgilendirmiştir. O, bu konuyu, Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisinin çıkardığı *Des Savants Étrangers* dergisinde, *Mémoire sur la Notion de Dieu dans ses Rapports avec l'Imaganition et la Sensibilité* (3 cilt, 1847) başlıklı yazısıyle, *De la Persistance de la Personnalité Aprés la Mort* başlıklı eserinde incelemiştir. Bu eserlerde dinsel gerçekleri, bağlı olduğu tinselci (spiritualiste) okula uygun olarak savunur; bir felsefeciye yakışan ruh bağımsızlığını yitirmiş olduğu gibi, yazılarında sıkı bir yöntem disiplini de yoktur. Ad. Franck'ın *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'inin birinci baskısındaki birçok maddeleri Bouchitte yazmıştır.

BOUGLE, Celestin. Fransız sosyoloji bilgini. 1870'de doğdu, 1947'de öldü. Durkheim Okuluna bağlıdır ve pek sayılı bazı noktalarda onu tamamlar ya da ondan ayrılır. Ölümünden birkaç yıl önce, Istanbul'u da ziyaret ederek, konferanslar vermiş olan Bougle, Paris Üniversitesinde uzun süre sosyoloji profesörlüğü yapmıştı. *Revue de Sociologie*'nin de önemli yazarlarından biriydi. *Les Idées Égalitaires* (1899, doktora tezidir); *Leçons de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs* (1922); *Essai sur le Regime des Castes* (1908); *La Sociologie de Proudhom* (1911); *Du Sage Antique au Citoyen Moderne* (Bréhier, Delacroix ve Parodi ile birlikte yazdığı ahlâk kültürüne dair bir etüttür); *Doctrine de Saint-Simon* (1924); *Democratie Devan la Science...* vb. başlıklı eserleriyle felsefe tarihlerinde yer alan Bougle, eşitlik düşüncesinin sosyal morfolojiyle, daha açıkça, nüfusun yoğunluğuyle birlikte geliştiğini, yani, her ikisinin artışında bir paralellik olduğunu, sosyal merkezleşme sayesinde meydana gelen psikolojik değişkenlerin (modifications), eşitlikle nüfus yoğunluğu arasındaki bağlantıya neden olduğunu ispat eder. *Değerlerin Evrimine Dair Sosyolojik Dersler*'inde kolektif tasavvurlardan itibaren, zihinsel, ahlâksal, veya estetik değerlerin kaynağını açıklar; fakat, bu değerlerin ideal ve spiritüel (tinsel) karakterinin kollektif tasarımlarla uzlaşamayacağını ispata çalışır. Ona göre bu değerler, emperatif (buyruksal) ve nesnel bir niteliğe sahiptirler ve çağdaş değerlerin ise erekleri, kendi tabiatlarından ibaret olduğuna, yani örneğin, sanatın sosyal erek ve maksatlarla ilgisini kesmekte olduğuna inanır. O, "Güzellik, der, kendi kendine yeten bir değer tipidir; ona Baldwin, 'Autotélique' (ereği kendinde olan) adının verilmesini önerir. Sanatın ereğe büsbütün yabancı olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmeyelim. Tersine olarak, sanatla erek, birbirine sıkıca bağlıdır. Sanatta yönetici bir düşüncenin varlığı inkâr edilemez. Yalnız, sanatın takip ettiği erek, konunun dışında değildir. Bunun içindir ki Kant, sanatı, "ereksiz bir erekliliktir" diye tanımlamıştır. "Estetik durumun özelliği, karşılık beklemeyen maksimum (azamî) yarardan ibarettir" der. Bunun içindir ki Bougle, estetik değerler kavramını yitirmiş olan bir milletin, türlü bozulma tohumlarına karşı, tuzsuz kalmış bir besin gibi, kendisini müdafaa edecek olan en iyi araçlardan yoksun kalacağına inanır. Bougle, bu suretle, sanatın ereğini kendinden ibaret görmekle birlikte, sosyal hizmetini de inkâr etmemiş olur. Bougle, bilim ve endüstrinin çağdaş gelişmesini incelerken, "Şüphesiz, bir gün gelecektir ki, der, endüstrici demokrasinin türlü organları, saf bilim emrine, zorunlu yardımları sunmak için rekabete girişecekler ve bu nedenle de insanlığın en büyük zenginliği, ruhun özgürlüğü olduğunu ispat etmiş olacaklardır. Ona göre, "Bilimin toplu bir hareketle ilerleyebilmesi ve doğanın yöntemli olarak zaptına muvaffak olmakta muzaffer aklın değeri tanınmış olması için, yeni sosyal dönüşümlerin (istihale) vaktiyle Yunanistan'da yüceltilmiş olduğu gibi, özgür düşünce geleneğine dönmesine, yani aklın gerçeksel olarak yeniden doğmasına izin vermesi lâzımdır. Bougle, görüşlerinde sosyal spiritüalizmden (tinselcilik) pek de ayrılmış değildir. Onda, Durkheim'a da esaslı bir etki yapmış olan Simmel'in ilhamları görülmektedir.

BOUILLE, Charles. Fransız filozof ve matematikçisi. 1470, ya da 1475'te Amiens'de doğdu. 1553'te öldü. Nyon'da Tanrıbilim profesörüydü. Bouille, Nicolas de Cusa'ya bağlıdır. Şu eserleri önemlidir: *Liber de Intellectu, De Sensu, De Nihilo, Ars Offositorum* (Paris, 1510); *Physicorum Elementorum Libri Decem* (1512).

Bir de Fransız filozoflarından Bouillet (M. N.) vardır.

Bkz. J. Dippel, *Versuch Einer Syst. Darst-d. Philosophie D. C. Bovillus.*

BOUILLE, Marie-Nicolas. 1798'de Paris'te doğmuş ve 1864'de ölmüş olan Fransız filozofu. 1816'da Ecole Normale'e girmiş ve orada V. Cousin'le Jouffroy'nın öğrencisi olmuştur. Rouen kolejinde yardımcı felsefe profesörü olmuş, 1821'de Fransa'nın içişlerindeki değişmeler yüzünden hocalığı bırakmışsa da, agreje unvanını aldıktan sonra o zamanlar bir özel okul olan Rollin kolejinde yıllarca ders vermiştir.

1830 evriminden sonra Saint-Louis, Charlemagne, Henry IV. kolejlerinde öğretmenlik yapmış, Millî Eğitim Kral Cemiyeti üyesi, Paris Akademisi müfettişi, nihayet genel müfettiş olmuştur. Çiçeron ve Seneca'nın eserlerini, bazı düzeltmelerle yayımlamıştır. F. Bacon'un felsefî eserlerini en iyi bir biçimde bastırmış, Plotin'in *Ennéades*'ını Fransızcaya çevirmiştir (1853, 3 cilt). Bu işi başarmak için dil ve bilgi itibarıyle güçlü olmak gerektir ve Bouille, bu işi kusursuz olarak başarmıştır. Elli dört bölüm olan bu eseri, aslına uygun bir dille çevirmiştir, aynı zamanda eserdeki zorlukları göstermiş, açıklayıcı düşünceler eklemiştir.

Bacon'ın eserlerini de, *Oeuvres Philosophiques de Bacon* (3 cilt, Paris, 1834) adıyle Fransızcaya çevirmiş ve şu eseri de yazmıştır: *Commentaires Politiques et Historiques sur le Traté du Prince et l'Anti-Machiavel* (Paris, 1827).

BOUILLIER, Francisque. Fransız filozofu. 1813'te Lyon'da doğdu, 1880'de öldü. Bouillier, Hauréau, Vacherot, J. Simon gibi meslek arkadaşlarıyle V. Cousin'in seçmeci okuluna bağlı bir felsefe tarihçisidir; filozof olarak da bu okulun tinselciliğine (spiritualisme) mensuptur. *Le Principe Vital et l'Âme Pensant* (Paris, 1862); *Théorie de la Raison Impersonelle* (1865) adlı eserleri tinselciliğin önemli anıtlarından sayılır. Bunlardan birincisinde hayatla düşünen ruhun özdeşliğini, ikincisiyle de hayat ilkesini açıklar ve savunur. *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (2 cilt, 3. baskı, 1868) adlı eseri, kendisinin büyük bir bilgin olduğuna da tanıklık eder. Bu eserden biz de, Descartes ve bu büyük filozofa bağlı olanlar hakkında yararlanmış bulunuyoruz. Bouillier, Fransız Akademisinin açmış olduğu Descartes felsefesi yarışmasına katılmış, bu konudaki ödülü, Bordas (D. J.-B.) ile paylaşmıştır. O, evrenin genel ilerlemesine değil, ahlâksal ilerleme düşüncesine karşı yaptığı itirazlar dolayısıyle Caro (E. M.) nun hücumuna uğramıştı.

BOULAINVILLIERS, Henri Comte de. Fransız tarihçisi ve düşünürü. Saint-Seine'de (Aşağı-Seine) 11 aralık 1658'de doğdu, 23 ocak 1722' de Paris'te öldü. Juilly kolejinde okudu ve babasının ölümüne kadar asker olarak çalıştı (1697). Fakat sonra bütün ömrünü ailesinin işleriyle, düşünsel çalışmalarla geçirdi. O da Saint-Simon gibi atalarıyle ve asaletiyle fazla övündü, daha çok tarihe dair eserleriyle ortaçağ kurumlarını, kilise tefeciliklerini ve krallığı göklere çıkarır; derebeyliğini, "insan ruhunun şaheseri" sayar. Bir ciddî tarihçi gibi değil, sadece duygularına kapılmış gibi incelediği bu konularda da kullandığı üslubu güzel değildir. Montesquieu, onun hakkında der ki: "Kendi sisteminin başlıca temel noktasında gaflete düşmüştür. Frankların Romalıları bir çeşit kölelik altına alan bir genel düzeni kurmuş olduklarını asla ispat edememiştir. Eserini yapmacık bir dille yazmamış ve içinden yetiştiği eski asalete özgü olan o sadelikle, temizlik ve içtenlikle ifade etmiş olduğundan, söylemiş olduğu güzel şeylerle, düşmüş olduğu yanılmalar hakkında herkes hükmünü verebilir. Bu itibarla, Kont'un eserini burada inceleyecek değilim, yalnız diyeceğim ki, bu eserde nurdan çok anlayış ve zekâ, bilgiden çok nur vardır; fakat bu az bilgi hiç de hor görülecek gibi değildir; çünkü tarihimizdeki, kanunlarımızdaki büyük şeyleri pek iyi biliyoruz" (*Ruh-ül Kavanin*, Türkçe çevirisi: Hüseyin Nazım, cilt II, kitap 30, fasikül 10, sayfa 258). Halkın aleyhinde olan Boulainvilliers'in derebeyliğini, bu rejimi monarşinin mutlakiyetçi bir keyfî idaresine saldırabildiği için över, bütün düşüncelerinde, kendi asaletini yüceltmek isteyen içe atılmış (réfoulé) bir aristokrasi özlemi vardır. *La vie de Mohammet (Muhammet'in Hayatı)* (1730) başlıklı eserinde Kur'an ve Müslümanlığa karşı pek büyük bir hayranlık gösterir. Ona, felsefe tarihinde yer vermeyi gerektiren neden, içinde şüphe, yeis, imansızlık ve birtakım saçma inanların (suprestition) dolup taştığı bazı eserleri dolayısıyledir. Daha çok Spinoza'yı anlaşılır bir duruma getirmek için sarf ettiği emekle gerçekten bu Hollandalı filozofu, çekici, sade ve anlaşılabilir bir hale getirdi. Dine karşı alaylı bir dil kullanan Boulainvilliers'in Spinoza'ya karşı yapılmış olan hücumları reddeden eseri de *Etique*'ın pek kusurlu bir açıklamasından ibaret olduğu için bugün değerini yitirmiştir. Önce, *Essai de Metaphysique dans le Principes de Boulainvilliers de SP.* adını taşıyan bu eser şu başlıkla basılmıştır: *Réfutation des Erreures de Benoit de Spinoza, Par M. Fénelon, Archevéque de Cambrai, Par le P. Lami, Benedictin, Et par M. le Comte le Boulainvilliers...* (Bruxelles, 1731). Bu eser, kendisine XVIII. yüzyılın eleştiricilerinden çok, özgür düşüncelileri arasında bir yer verir. Yine aynı ruhla yazmış olduğu *Traité Théologico-Politique* adlı eseri de *Doutes sur la Réligion* (Londra, 1767) adlı eserinin arkasından basılmıştır. *La vie et l'Esprit de Spinoza* (Amsterdam, 1799) adlı eserinin bir özeti olan *Traité des trois Imposteurs* (1755) de kendisinindir. Boulainvilliers'in basılmamış bazı eserleri de vardır. Onun Hermescilik (Hermétisme) ve Gizli (Occulte) Bilimler'e dair (200) cilt kadar kitap topladığı anlaşılmaktadır. Burada tarihe dair eserlerinin listesini verecek değiliz.

Bkz. Voltaire, *Le Dîner du Comte Boulainvilliers* (üç diyalog); Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution Française* (1818, cilt I, s. 132); M. E. Saisset, *Oeuvres de Spinoza.*

BOULANGER, Nicola Antoine. Fransız filozofu. 11 aralık 1722'de Paris'te doğdu, 16 eylül 1759'da Paris'te öldü. Beauvai kolejinde biraz edebiyat öğrendikten sonra, matematik ve mimarlık derslerine devam etmiş; 1743 ve 1744' de mühendis olarak bir şirkete girmiş, Fransa'nın bazı köprülerini yapmıştır. Fakat sağlık durumu bozuk olduğundan, önce Tours'a, sonra Paris'e gelmiş ve 1758'de müfettişlikten emekliye ayrılmıştır. Hélvétius, kendisini Voré şatosunda misafir etmişse de bir yıl sonra ölmüştür. Son nefesinde, bazı eserlerinde savunmuş olduğu doktrinleri inkâr etmiştir. Mühendisliği dolayısıyle jeolojiyle uğraşmış ve arzın geçirdiği çağların İncil'de işaret edilene uymadığını sezmiştir. İncil metinlerini daha yakından inceleyebilmek için İbranice, Arapça ve Süryaniceye çalışmıştır. *Les Recherches sur l'Origine du Despotisme Oriental (Doğu İstibdat İdaresinin Kaynağına Dair Araştırmalar)* (Genève, 1760, Paris, 1763, Amsterdam, 1766) adlı eseri, kendisinin daha önemli bir eseri olan, *L'Antiquité Dévoilée par ses Usages ou Examen des Principales de la Terre (Âdetleri Aracılığıyle İlkçağ Gizlerinin Çözülmesi ya da Arz'ın Türlü Kavimlerinin Başlıca Görüşleri, Kurumları, Din ve Politikalarının İncelenmesi)* nin son bölümünden başka bir şey değildir. Bu son kitabı, 3 cilt olup, 1766'da Amsterdam'da basılmıştır. Yazarın hayatına dair Diderot'nun imzasız bir 'mektubu' da birlikte yayımlanmıştır. Bu eserin Cenevre'de basılan nüshasında Hélvétius'ün *De l'Esprit*'sine karşı yapılmış olan hücumlara dair bir mektup eklenmiştir ki, eserin Rey tarafından basılmış olan nüshasında bu mektup yoktur; fakat onun yerine *d'Holbach*'ın İngilizceden çevirdiği Saint-Pierre ve Saint-Paul hakkındaki iki dissertasyonu basılmıştır. Boulanger'ın adı geçen eserde savunduğu düşünce şudur: Türlü kavimlerin dine dair inançları, doğada oluşan felâket ve afetlerin yarattığı korku ve bu korkunun kuşaktan kuşağa gelenekle geçmiş olmasıdır. Ona göre tüm kavimlerin din simgeleri de birbirinin aynıdır. Voltaire, Boulanger'nın dehasına ve derin bilgisine hayran görünür. Bahsettiğimiz eserde, zamanının diğer bazı büyük yazar ve bilginlerinin de yardımı olduğunu iddia edenler olmuştur. Otuz yedi yaşında ölmüş olan Boulanger'ın daha birçok eserler yazdığı söylenir, fakat o eserlerin kendisine ait olmaktan çok, Paris'te Royal sokağında toplanan felsefecilerin olduğu iddia edilir. Boulanger'nın *Ansiklopedi*'de bazı önemli maddeleri yazmış olduğundan şüphe edilmez.

Bkz. Diderot, *Oeuvres Complètes* (cilt IV); *Grimme, Correspondance Littéraire;* Voltaire, *Correspondance Générale;* Buffon, *Correspondance Inédite.*

BOURDEAU, Louis. Fransız filozof, sosyoloji bilgini ve yazarlarından. 1824'de Roche-Chouart'da doğdu ve 1900'de öldü. 1882'de yayımladığı *Théories des Sciences* (Paris, 2 cilt) ında bilimleri pozitivizm felsefesine göre, yani metafiziği tamamıyle uzaklaştırmak suretiyle sınıflamış ve "bilinebilecek şeylerin hepsi öğrenildikten sonra bilinemezlerin (insonnaissables) öğrenilebileceği"ni ileri sürerek A. Comte'a bağlılığını göstermişse de, bilimlerin sıralanması ve yöntemleri hakkındaki düşüncelerinde kişiliğini yitirmemiştir. *Histoire et les Historiens (Tarih ve Tarihçiler)* (1888) adlı eserinde tarihçileri edebiyatçılarla mukayese eder; ve tarihçilerin tuttuğu yöntem, elde ettikleri sonuçlarda birbirine uymayan noktaları göstererek, tarihsel şüpheciliği savunmuş olur. Toplum hayatında istatistiğe fazla önem verir. Bourdeau, yararlı sanatlar tarihi üzerinde de çalışmış, *Forces de l'Industrie* (1884); *Conquête du Monde Animal* adlı eserlerinde lenguistik ve en eski metinlere baş vurmak suretiyle insanların arz üzerinde egemenliği nasıl sağladıklarını, ham güçlerden nasıl yararlandıklarını ve hayvanları nasıl evcil bir duruma getirdiklerini anlatmak suretiyle uygarlığın ilerleme tarihini bilim gözüyle aydınlatmaya çalışmıştır.

BOURDIN, Pierre. 1598'de Moulins'de doğmuş olan Fransız matematikçisi. 7 eylül 1653'te Paris'te öldü. Bourdin, cizvittir. Fléche ve Paris' te hitaplık ve matematik okutmuştur. 4-5 matematik kitabı vardır. Descartes'ın *Meditations*' larına saldırmış olmasaydı ve bu büyük filozof da ona karşılık vermek lütfunda bulunmasaydı, unutulur giderdi. 1640'da Descartes'ın optik hakkındaki düşüncelerine karşı bir iki eser yazan Bourdin, bunlardan birkaç tez oluşturup, bastırdı. *Meditations* aleyhine yazdığı eser, yorumlamalarda kötü niyetin ve eleştiride kabalığın örneklerindendir. O, bu yazılarında Descartes'ın dediği gibi, "havlayarak", filozofu birinci *Meditation*'daki "matematik şüphe" dolayısıyle şüphecilikle suçlandırıyordu. Descartes, bu hücumlara önem verdi ve 200 sayfa kadar süren bir cevap yazdı (*Oeuvres,* V. Cousin baskısı, cilt II, 7. itiraz, s. 370-544); ve hatta onu cizvitlerin ileri gelenlerinden biri olan P. Dinet'ye şikâyet etti (*Lettre au père Dinet, Oeuvres Complètes de Descartes,* V. Cousin baskısı, cilt IX, s. 1).

Bourdin'in hayatına dair bazı bilgiler şu eser-

de vardır: *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu.*

BOURDON, Benjamin. Fransız psikolog ve filozofu. 1860'da Montmartin-sur-mer'de (Manche) doğmuş ve 1940'da ölmüştür. Paris Edebiyat Fakültesinde okuduktan sonra, Fransa'nın türlü illerindeki liselerde felsefe okutmuş (1887-1894), sonra da Lille ve Rennes Üniversitelerinde profesör olmuştur. 1886'da felsefe agrajesi olan Bourdon, Leipzig'e giderek Wundt'un laboratuvarına devam etmiş, devimsel (moteur) ve fonetik bakımdan dil konusunu incelemiştir. 1892'de vermiş olduğu doktora sınavının tezi, *L'Expression de Émotions et des Tendances dans le Langage*'dır. *La Perception Visuelle de l'Espace* (Costes, 1902) ile *L'Intelligence* (Paris, 1926); J. Dumas'nın *Traité de Psychologie*' sine yazmış olduğu *Les Sensations* ve *La Perception* bahislerinden başka, *Revue Philosophique* de, *Dilin Fonetik Evrimi* (1888); *La Certitud (Kesin Bilgi)* (1890); *L'Effort (Çaba)* (1900); *Zamanın Algısı* (1907); *İkici Doktrin* (1915); *Çokcu Doktrin* (1916); *Büyüklüğün Algısı* (1912); *Gerçek, Görünüş, Mutlak* (1916); *Weber ve Fechner'in Kanunu* (1919)... vb. gibi önemli konulara dair uzun makale ve kitaplar da yazmıştır. *Année Psychologique*'de yayınlanan *Zihinsel Olaylara Dair Araştırmalar* (1895); *Duyumlar, Algı ve Alışkanlığa Dair* birçok makalelerle, *Amnésie (Bellek Yitimi)* (1909 ve 1904) vb. incelemeleri de önemlidir. *Le Journal Psychologie*'de de, *Algı Teorisi* (1921); *Hayalsiz Düşünce* (1923); *Algı ve Dilsel Düşünce* (1925) başlıklı makaleleri çıkmıştır. Bu yazıların başlıkları bile onun psikolojide nelere önem verdiğini gösterirler. Şu etütler de onundur: *Derinliğin Görümsel Algısı Hakkında Deneyler; Seslerin Yeğinliğini İncelemede Grafik Yönteminin Uygulanması; Baş ve Beden Dikeyliğinin Algısı; Uzaysal Yerelleme (Localisation) Hakkında Deneyler; Başın Orta Planında Ses Yerelleştirilmesi Hakkında Araştırmalar; Alternatif Akım Üzerinde İşleyen İşitim Ölçeği (Acoumètrie); Psudoscope à l'Antille; Tachistoscopique Araştırmalar*... vb.

Kişisel ve bağımsız bir ruha sahip olan Bourdon, filozof olmaktan çok, bilgin olmak istemiş ve bunu başarmıştır. O, laf ebeliğinden, dil çekişmelerinden hoşlanmaz; yalnız arama ve denemeden hoşlanır. Ona göre, hem felsefe ve hem de bilime hizmet edebilecek olan bir diyalektik ancak bu suretle mümkün olur. Metafizikten hoşlanmakla birlikte, bazı davranışçıların (behavioristes) dar zekâlarına da asla kapılmaz. Hayatının en önemli eseri, Rennes Üniversitesinde kurmuş olduğu psikoloji laboratuvarıdır.

BOURSIER, Laurent-François. Fransız filozof ve Tanrıbilimcisi. 1679'da Ecouen'de doğdu, 17 şubat 1749'da Paris'te öldü. Sorbon doktorlarından ve Jansen partisinin şeflerinden biridir; bu sıfatla Louis XV. devrinin ilk yıllarındaki din tartışmalarında aktif bir rol oynamıştır. Çar Büyük Petro, Sorbon'u ziyaret ettiği zaman, Roma kilisesiyle Rus kilisesinin uzlaştırılmasındaki yarara dair bir gece içinde bir memuvar hazırlamış olması, onun yaşadığı dönemde kazandığı ünün kanıtlarından biridir. Felsefe tarihinde bir yer kazanmasına neden olan eseri şudur: *De l'Action de Dieu sur les Créatures, Traité dans Lequel on Prouve la Prémotion Physique par la Raissonement, eu où l'on Examine Plusieures Questions qui ont Rapport à la Nature des Esprits et la Grace (Tanrı'nın Yaratıklar Üzerinde Etkisi, Akıl Yürütmeyle Tanrı'nın Maddesel İradesinin İspatı ve Ruhlarla İnayetin Münasebetine Dair Birçok Sorunların İncelenmesi)* (2 cilt, Paris, 1715). Bu eserde Boursier, Descartçılar gibi ebedî gerçeklerin Tanrı'dan geldiğini kabul eder ve Tanrı'nın âleme genel kanunlarla bir etki yaptığını, ruhun sezgisel bilgisini savunur. Malebranche'ın vesile nedenlerini (causes occasionnelles), bütün eylemlere teşmil edecek kadar ileri götürür ve, "biz her an, önceden çizilmiş bir yardıma muhtacız" der. Malebranche, Boursier'nin inayete (grace) dair düşüncelerine ve Tanrı'da görme (vision en dieu) teorisini yıkmak için ileri sürdüğü üç esaslı noktaya karşı, *Réflexions sur la Prémotion Physique* (1715) başlıklı bir rediye yazdı. Boursier, 'yaratıklar üzerinde Tanrı'nın etkisi'ni pek geometri biçiminde yazmış olmasına rağmen, değerli bir yazar niteliğinden yoksun değildir. Malebranche'ın dostlarından P. Andre, onun hakkında: "Malebranche'ın Arnold'dan sonra en korkunç hasmı, ince ruhlu, zarif bir yazar, beliğ bir hatip, filozofların en anlayışlılarından ve birçok Tanrıbilimcilerden daha bilgili" deyimlerini kullanır.

Bkz. Boullier, *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (Paris, 1854, 2 cilt); Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dux Septiéme Sciecle* (Paris, 1846, 2 cilt); P. André, *La vie du R. P. Malebranche* (Paris, 1886).

BOUTERWECK, Freedrich. Alman filozof, şair ve eleştiricisi. 15 nisan 1766'da Oker'de (Harz) doğmuş, 19 ağustos 1828'de Göttingen'de ölmüştür. İki yıl kadar hukuka çalıştıktan sonra felsefeye merak etmiş ve 1793'te, Göttingen'de *Aphorismen Nach Kants Lehre Vorgelegt* adlı eserini yayımlamış ve 1797'de bu son şehirde felsefe profesörü olmuş, bu ödevde ölünceye kadar kalmıştır. Evvelâ Kant'ın ülkücülüğüne bağlanmış, bundan Fichte'nin çıkarmış ol-

değu sonuçlardan ürkmüş ve nihayet Jacobi'nin arkasından aşırı bir mistisizme atılmıştır. Şüphecileri, kendi ileri sürdükleri kanıtlarla eleştirmiş, kesin bilginin (certitude) olamazlığına dair iddialarını ispat etme işini kendilerine yüklemiştir. Bunun başlıca nedeni, onların "hiç bir şeyi bilmiyoruz!" diyecek kadar kesin bilgiyi inkâr etmeleridir. Ona göre şüpheciler, felsefe bilgisinin olamazlığını ispat için bir çeşit dogmacılıktan hareket ederler, zira ilke olarak kesin bir noktadan hareket etme zorundadırlar. Bu, dogmacılarla şüphecilerin aynı ilkeden hareket etmeleri demektir ki, şüphecilerin tezini yıkmaya hizmet eder. *Ideen zu Einer Allgemeinen Apodiktisch* (Göttingen ve Halle, 1799, 2 cilt) adlı eserinde bilimi yaratan bu hareket noktasını, bu ilkeleri araştırır, eser, zihinsel hayatın büyük belirtilerinden olan: 1. Düşünce; 2. Bilgi; 3. Eylem olmak üzere üç bölüme ayrılır. Birincide saf ve basit düşünce âlemi için gerçeğin olabilir (possible) bir ilkesi var mıdır? sorunu incelenmiştir ki, bu 'mantıklı apodiktik'in (apodictique logique) konusudur. İkincide, bilim için bu aynı ilkenin varlık ve gücü araştırılır ki bu, 'deneyüstü apodiktik'dir (apodictique transcendantale). Üçüncüde ise, aynı surette 'pratik kesin bilgi'nin (certitude pratique) temeli kurulur; ve bunun uygulanma alanı çizilir ki, bu da 'pratik apodiktik' dir (apodictique pratique). Birinci bahis, düşüncenin kendisi bilgiye ve dolayısıyle gerçeğe delâlet eder, sonucuna ulaşır. Zira, yargıların konusu birtakım saf (pure) formüller değildir; belki bilmediğimiz bazı şeylerdir. Mantık bakımından 'düşünüyorum' yargısında bir şey yoktur gibi görünür; gerçekte ise bu, 'düşündüğümü biliyorum' demektir. Şu halde düşünce, gerçekten bilgiye delâlet etmektedir, hatta bunda bilinen iki gerçek vardır; biri, düşüncenin 'konu'su, diğeri düşünme 'olgu'su (fait). Bilgi (connaissance) veya bilmenin (savoire) ilkesinin ne olduğunu öğrenmeliyiz. Bu ilke, Kant'ın sandığı gibi, bir 'kendiliğinden şey' (chose en soi) veya Fichte'nin sandığı gibi, 'ben' (le moi) değilse, nedir? Bu, ikinci bahsin konusudur. İnsanın sahip olabileceği en yüksek ve esaslı düşünce, varlık (être) ve genel olarak 'bazı şey'dir. Bu varlığa pekâlâ 'mutlak' (absolu) adı verilebilir. Şüphecilik de dogmacılık gibi mutlak düşünceden ve hatta genel olarak varlık düşüncesinden hareket etmekten uzak kalamaz. Aksi halde, şüphecinin şüphesinde ne neden ve ne de anlam bulunabilir. Vakıa şüpheci akıl yürütmede zorunluluğunu kabul ettiği mutlak fikrinin, fikirden başka bir şey olduğunun ispat edilmesini ister. Fakat o, bundan ne anladığını söylemediği halde, onu hissediyor ve ona 'gerçeklik' (réalité) adını veriyor. Şu halde, şüpheci için mutlak düşüncenin saf (pure) olarak mantıklı bir anlamı yoktur ama, gerçek ve ontolojik bir değeri vardır.

Şimdi, mutlak'a nasıl ulaştığımızı, ona meşru bir surette kozmolojik bir değer verebildiğimizi ve nasıl olup da Kant'ın istediği gibi, onu düşüncenin sadece düzenleyici bir ilkesi yapmadığımızı bilmemiz lâzımdır. Bouterweck, bu sorunu, mutlak fikrinin kaynağı düşünülmeksizin çözülemez, der. 'Varlık', tüm düşünceyle ilgili bulunduğundan, düşüncenin ürünü olamaz. Şu halde o, ya hayal gücünün eseri olan bir şeydir, yahut da, aklın temelini teşkil eden ve görevi sadece varlığı keşfetmekten ibaret bulunan bir 'bilme fakültesi'ne (faculté de connaitre) sahip olmak zorundadır. Varlık duygunun temelinde de bulunur; duygunun münasebette bulunduğu şey de varlıktır. Öyleyse bilmenin mutlak fakültesi, duygudan başka bir şey değildir. Duygu, gerçekliği, bu fakülteyle bilinmiş sayar. Nihayet, gerçek ve gerçeksel varlık, bilmenin mutlak fakültesiyle keşfedilmiştir. Zihin, bu varlığı, mutlak fikriyle o suretle özdeş (identique) sayar ki, gerçek varlıkla ideal olan mutlak varlık bir ve aynı şey olur. Şu halde, bilmenin mutlak fakültesi, mutlak düşüncesini, doğrudan doğruya ve zamandaş olarak (simultanement) aklın düzenleyici ilkesi gibi ve varlığın gerçekten tanınmasını da, eşyanın ontolojik ve kurucu ilkesi gibi oluşturur. Bundan da anlaşılır ki, bu fakülte, duyarlık (sensibilité) ve akıldan üstündür. Fakat, gerçeklik, özne (sujet) ve nesne (objet) olarak belirdiği için, Bouterweck'e göre, bilmenin mutlak fakültesinde 'mutlak düşünme, mutlak yargı' vardır. Bunlardan birincisi, mutlak gerçekliğin özne ve nesneden ibaret olan iki yüzeyini verir, oysaki ikincisi, bölünmez tözü, yani mutlak gerçekliği ayırt etmeksizin verir. Zaten özne, Fichte'nin düşündüğü gibi, kendi kendini ileri süremez. Hatta özne, bayağı gerçekçiliğin iddia ettiği gibi, pek de nesnenin ürünü değildir; fakat mutlak düşünce, mutlak varlığı ikileştirdiği (rédoublés) zaman, özne ile nesne zamandaş olarak ve karşıt (oppose) gerçeklikler sıfatıyle kendilerini ileri sürerler. Anlaşılıyor ki, mutlak düşüncenin olabilirliği açıklanamaz.

Bu deneyüstü apodiktiğin verdiği sonuca Buhle, bir 'olumsuz (négatif) Spinozacılık' adını verir, bu görüşlerde yeni bir şey bulunmadığını iddia edecek kadar ileri giden eleştiriciler de görülür.

Şimdi 'apodiktik'in üçüncü bölümünü özetleyelim: İrade, ancak 'özgürlük' ilkesiyle kavranılabilir; bir şey 'isteyen', istediğini 'istemek' gücüne de sahiptir. Özgürlüğün üstünde, kendisinin esasını teşkil eden canlı gücü kavrarız.

Teorik felsefe gözünde, ideal ben (le moi idéal) sonsuz varlıkta tecelli eder. Pratik felsefeye göre ise bu, 'bireysel gerçeklik' karakterini alır. Bireyin pratik ve teorik görüşlerindeki birlik, bireyin pratik gerçekliğinin ve aynı zamanda genel olarak mutlak gerçekliğinin, bir ve aynı yargıyla tanınma zorunda olmasından doğar. Şu halde gerçeklik ve bireylik (individualité), bilmenin mutlak fakültesi aracılığıyle bir tek gerçeklik halinde birleşirler ki, bu, genel olarak pratik gerçeklikten, yani güç (puissance) ve direnç (résistance) gerçekliğinden başka bir şey değildir. Bouterweck, bu gerçekliğe, 'Tasarlılık' (virtualité) adını vermektedir. Demek ki tasarlılık, karşıt güçlerin mutlak birliğidir ki, ancak karşı olum (opposition) durumunda olmalarından ötürü mevcut olabilir veya hiç olmazsa faaliyete geçebilir. Bütün 'apodiktik'in esası, 'tasarlılık'tır. O kadar ki, bu sisteme 'Tasarıcılık' (Virtualisme) özel adı verilebilir; bu, mutlak güce dayanan ve bu olmadan da varolamayan bağıntılı bir güçtür. Apodiktiğe göre, pratik akla, karşıolum durumunda olan bir teorik akıl yoktur; onda, duyulur (sensible) sezgi, mantıklı kavram yoktur, fakat onun içinde, varlığın, gerçekliğin saf teorik düşüncesi ve gücün, direncin veya tasarlının, kişi bireyliğinin ve ahlâk kanununun saf olarak pratik düşüncesi vardır. Bu kanun, ilkel bir ilke değildir, her ne kadar zihin, kendisine bu karakteri verirse de, bu kanun, bir duygudan ibarettir ve duygu gibi hareket eder. Fakat bir kez zihin, bu duygunun maddesini geliştirmeye başlayınca, onda hak ve ödevden ibaret olan iki saf ahlâk düşüncesi uyanır. Hukuk, kendi kendinin huzurunda özgürlük demektir. Bunların birbirinden ayrılması olanaksızdır; her ikisi de bir ahlâk kanununun ürünüdürler, bu kanun ne yalnız başına hak ve ne de ödevdir; belki, genel olarak ikisi birden ahlâklılığın saf kanunudur.

Apodiktiğin ruh, âlem ve Tanrı'yı ilgileyen metafizik sonuçları şunlardır:

1. Bilmemiz (savoire), sonsuz bir gerçeklik içinde öznel varlığımıza dayanır. Bir kez varolduğumuz andan itibaren, özgür ve daha çok canlı olmamız sıfatıyle bedenin ölümünden sonra varolmaya son verebileceğimizi düşünmemiz için hiç bir neden yoktur. Sonsuz gerçekliğin kurucu bir parçası olduğumuz için, ebedî olan bir öznel (subjectif) varlığı ümit edebiliriz.

2. Âlem ve evren, eşyanın tümüdür (ensemble). Bu, duyulur âlem veya cisimler âlemi; ya da, duyulmaz âlem (insensible), âlemlerin âlemi, kendiliğinden şeylerin âlemi olarak iki biçimde tasarlanabilir. Şu halde, her ikisi de bütün varolan şeylerin tümü olan âlemler gibidir. Fakat mutlak bir gerçeklik vardır ki, atom veya monatlardan oluşmamıştır; bu gerçeklik, tüm fanilerin derince bilmedikleri ilkelerin etki ve tepkisiyle sürekli bir biçimde oluşan bir tasarlılıktır. Başka bir deyimle, felsefenin âlem için ayrı bir bölümü (chapitre) yoktur ve kozmoloji olabilir bir bilim değildir.

3. Tanrılık sorununa gelince, felsefenin bütün gayreti, sonsuz varlıktan insanı oluşturan yanlış düşünceleri düzeltmekten ibarettir. Tanrı, tasarlanabilecek bir varlık değildir. Öyleyse, Tanrı'yı biz, ancak tüm sonlu olan şeylerin sonsuz ilkesi olarak düşünebiliriz.

Bouterweck, açıkladığımız bu düşünceleri, son eseri olan 'Akıl Dini'nde değiştirir: "Eşyayı kavradığımı sandığım zaman, yakaladığım şey, eşya ile ben'e aracılık eden kendi tasarımlarımdan başka bir şey değildir" diyen Bouterweck'in nasıl bir çelişikliğe düştüğü açıkça görüldüğü gibi, bu düşünce daha önce Fichte'nin ileri sürdüğü şu fikrin başka bir deyimle ifadesidir: "Bilincin, bütün bilmede ve tasarımlarda bildiği şey, bilgimize dolaysız olarak güvenmek (confiance) anlamında kabul ettiği 'iman'a baş vurur ve "iman, der, öyle bir ruh halidir ki, onda şüphe, ruhun belirli bir tasarımı kabul etmesinden ötürü, ya büsbütün yok olmuş veya kısmen dağılmıştır" (s. 77). "İman olmazsa, mutlak gerçeklik, öznel bir surette zorunlu olan bir tasarımdan başka bir şey olmaz". Görülüyor ki Bouterweck, imanla düşünce, şüpheyle tasdik (affirmation) arasında bocalıyor ve inkâra sapma tehlikesine düşüyor; iman lehinde güçlü kanıtlara baş vurmuyor.

Eserleri pek çoktur. Felsefeyi ilgileyenler şunlardır: *Paulus Septimus veya Eleusis Rahibinin Son Misteri* (Halle, 1795, 2 cilt). Bu eser, felsefî bir romandır. *Bir Tümel Zorunlu Düşüncesi (Apodiktik)* (Halle, 1799, 2 cilt); *Pratik Felsefe Öğeleri* (Göttingen, 1800); *Bir Apodiktik Düşüncesine Göre Aklın Denemeleri* (Göttingen, 1802); *Doğal Bilimler Felsefesine Giriş* (Göttingen, 1803); *Felsefe ve Edebiyatın Yeni Müzeüm'ü* (Göttingen, 1803); *Estetik* (Göttingen, 1824-1825); *Güzellik Metafiziğine Dair Düşünceler* (Leipzig, 1807); *Pratik Özdeyişler veya Ahlâksal Bilimlerin Yeni Sistemi İçin İlkeler* (Leipzig, 1808); *Akıl Dini, Sürekli Bir Felsefî Dinin İlerlemesine Yarayan Düşünceler* (Leipzig, 1824); *De Primis Philoso. Groecorum Decrets Physicis* (2 cilt, 1811). Bunlardan başka felsefe manuelleriyle, İskenderiye felsefesine dair Latince bir eseri daha vardır: *XIII. Yüzyıldan İtibaren Şiir ve Belâgat Tarihi* (9 cilt, Göttingen, 1811-1812). Bu eserde felsefeyi ilgileyen yararlı notlar vardır. Bu eserin iki ciltlik bir kısmı, *Histoire de la Philosophie Espagnole* adıyle Fransızcaya çev-

rilmiştir (Paris, 1812). Bouterweck'in şiirleri de vardır. Jacobi'nin kendisine yazmış olduğu mektuplar, Bouterweck'in felsefî gelişmesini inceleme bakımından önemlidir. Bu mektuplar, Meier tarafından yayımlanmıştır (Paris, 1868). Eserlerini Almanca yazmıştır.

BOUTROUX, Emile. Fransız filozofu. 28 haziran 1845'te Montrouge'de (Seine) doğdu ve 1921'de öldü. Orta öğrenimini Henri IV. lisesinde yaptı; 1865'te Ecole Normale Superieure'e girdi. 1868'de felsefe agrejesi oldu; iki yıl Almanya'da kalarak Heidelberg'de daha çok Edouard Zeller'in derslerini dinledi; Fransa'ya dönünce bir süre Caen lisesinde felsefe okuttu ve 1874'te *De Veritatibus Oeternis Apud Cartesium* (bu eser Fransızcaya, Conguilhem tarafından çevrildi, 1927) ile, *Contingence des Lois de la Nature* (bu eser, *Doğa Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* adıyle Hilmi Ziya Ülken tarafından dilimize çevrilmiş, M.E.B. klasikler serisinde basılmıştır, 1947) ve *Die Kontingenz der Naturgesteze* başlığıyle Almancaya çevrildi (1911) başlıklı iki doktora tezini yazdı. Aynı yılda Montpellier Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörü oldu, 1876'da Nancy'ye nakledildi, buradan da 1877'de Ecole Normale'e A. Fouillet'nin yerine konferansçı oldu. 1885'te kendisine Paris Edebiyat Fakültesinde Alman felsefesi tarihi profesörlüğü eklendi, 1888'de de aynı fakültede P. Janet'nin yerine çağdaş felsefe profesörlüğüne getirildi. Hocalığı 30 yıl sürmüş, pek önemli eserlerden başka, birçok değerli öğrenciler yetiştirmiştir.



Boutroux, âlemde özgürlük ve amaçlılığın yokluğunu savunan ve Renouier'nın deyimiyle, 'bilimcilik' (scientisme) denilen sisteme karşı 'zorunsuzluk'u (contéengence) ileri süren filozoftur ki, iddiası, kendinden başlamaz, fakat kendinden öncekilerin çok kez metafizik bir iyimserlikle olmasını ümit ettikleri özgürlüğü, Boutroux, bütün olay ve bilimlerin sonuç ve yöntemlerine uygulayarak çağdaş ülkücülüğe (idéalisme) yeni bir biçim vermiştir. O da Kant gibi, eleştiriyi yöntem olarak kullanmış ve bilimlerin şimdiye kadar ulaşabildikleri gerçeklerin değerini inceledikten sonra, gerçeği kavramanın imkânsızlığı veya elde etmekteki gecikmenin nedenini, yöntemlerin eksikliğinde ve doğa kanunlarına verdiğimiz fazla önem ve değerde bulmuştur. Şu halde bilimlerin, kanunların ve deneylerin gerçek değerini açıklamak lâzımdır. Boutroux'ya göre, matematik bile, ihtimalli (probable) gerçeklerden başka bir şey bulmuş değildir. Bilimlerin aydınlatmaya çalıştıkları gerçekleri de biz, kendi araçlarımıza ve yeteneğimize göre anlar, birtakım kanunlara bağlarız. Eşyanın ve varlıkların bir 'iç' ve bir 'dış' yüzü vardır; elde ettiğimiz kanunlar, ifade ettikleri gerçeğe göre, ancak dış yüzün yorumlanmasına yarayan formüllerden başka bir şey değildirler; yani bunlar, kendi algıcımızda (entendement - müdrike) bulunan ve zorunlu gibi görünen birtakım bağlar (lien) ve kategorilerdir. Oysaki, bilimlerin çeşitli alanlarında bu kanunların üstünde kalan öyle nitelikler vardır ki, onları kanunla veya bilimle bulup açıklayamayız, yani sadece bir mekanizmayla açıkladığımız bilgi kısımları, zaten ancak mekanik, statik veya devimsel açıklamalarla çözümlenebilirler. Gerekirciliğin (determinisme) araştırma sınırları yalnız bu dış yüzün çevresi içindedir. Boutroux, nedenlilik (sensualité) kanununu —bunu uygulayabilen— türlü bilimlerdeki çeşitli biçimlerde inceler. Görgül (emprique) bir alandan diğer görgül bir alana geçildiği zaman, yani örneğin, mantık ve matematikten mekaniğe, bundan da fizik, kimya... vb.'na nihayet psikoloji ve sosyolojiye geçildiği zaman süreklilikten itibaren gitgide süreksizliğe rastlanmaya başlanır; en somut bilimlerin temel kanunları, en soyut bilimlerin temel kanunlarına dönüştürülemez. Her görgül olan, yeni olan, birtakım yeni ve özel ilkelere gereksinme gösterir ki, bunlar kendilerinden önceki bir alanda devam edemezler. Boutroux, bu bakımdan A. Comte'un düşünceleriyle uzlaşır ki, bunu kendisi de itiraf eder (*Buleltin de la Societé Française de Philosophie,* 27 kasım 1902). Esasen kanunlar, birtakım maddesel, devinimli ve amaçlı kavramları açıklayabilirler. Fakat olabilen gerçekler bunlardan ibaret değildir; örneğin, bir hayatın hisseden ve düşünen gücü, hangi oranlarla ilgilidir? Ve hangi kanuna bağlı olabilir?.. Bir şeyin tümüyle (ensemble) o şeyi teşkil eden öğeler birbirinin aynı değildirler. Aynı suretle somut bilimler için de sorunlar böyledir. Bizim deneylere koşmamızın nedeni de budur. Herhangi bir bütünün, hangi öğelerin etki ve tepkisinden doğduğunu bize ancak deneyler öğretebilir. Bundan da anlaşılır ki, nedenlilik kanunu, soyut bir kanundur, bütün somut gerçeklikleri açıklayamaz. Edimsel (actuel) olan evrim akıntıları öyle hareketlere girişir ki, bunları daha önceden göremeyiz; bu nedenden de bu kanunlar zorunsuzdurlar. Yani bunlar arasında birlikte değişme (variation

concomitant) değil, zorunsuz değişme (variation contingent) vardır.

Soyut bilimlerden somutlara doğru ilerledikçe dinamik görüş, statik görüşten üstün gelmeye başlar; nitelik, nicelik yerine geçer; doğa kanunları ancak değişmez oranları gösterirler ki, bu oranların altında değişmeler, alışkanlıklar ve hatta eşya saklıdır. Değişme, bir ilkedir; devamlılık (permenance) bir sonuçtur. Doğa kanunları, içinde olaylar selinin akıp gittiği bir yataktır ki, onu derinleştiren yine bu seldir. Durum böyleyken biz, selin akıntısını oyduğu çukurlarda açıklamaya çalışıyoruz. Eşyada değişme çok derin olarak vukua gelirse, bu yatağın biçimi ve yönü değişebilir. Bu takdirde de nesnel ve mantıklı oranlar değişmiş olurlar; anlaşılıyor ki biz, gerçeklerin ancak görüşlerini anlayabiliyor, içini kavrayamıyoruz. Bunun dışında kalan şeyleri de deneyüstü ve mistik birtakım güçler içinde anlatır gibi bir şeyler yapıyoruz. Her ne kadar bu noktayı felsefe ve psikoloji açıklarsa da, buradaki bilgi araçlarımız da kendi algı araçlarımızın dışına çıkamadığından, bunlar da pozitif bilimlerin ulaştığından daha yüksek bir noktaya ulaşamazlar. Bundan şu sonuç çıkar: "Doğa kanunları zorunsuzdurlar". Boutroux, pozitif bilimleri eleştirdikten sonra, deneyin meşru ve hatta gereken bir yöntem olduğunu savundu. Burada karşımıza, yalnız nedenli gerekirciliğin (déterminisme causale) değil, çelişmezlik ilkesine dayanan mantıklı gerekirciliğin de bu zorunsuzluk felsefesine bağlı olanlarla birlikte savundukları bir bilinemez (inconnaisable) sorunu çıkar. Gerçekten fikir, kendi kanunlarından kaçan gerçeklikleri algılayıp tasarlayabilirse de, bu gerçeklikler, mutlaka kesin değildirler; belirli ve belirlenebilir de değildirler. Öyleyse, niçin bu gerçekliklerin zorunsuzluğunu kabul ediyoruz? Zira, bu gerçekliklere ait olan eksik kavramlarımız şüphe götürmeyecek bir biçimde vardırlar; bunlar, eksik olsalar da, kendilerinden çıkardığımız sonuçlar bakımından gerçektirler; ve bütün gerçekliği inkâr etmemize neden olacak denli de değersiz değildirler. Biz herhangi bir geometri biçiminin bütün özelliklerini bilemiyoruz diye, bu bilemediğimiz özellikler zorunsuz değildir veya mantık üstü bir şeydir sonucuna ulaşamayız. Zira, asla bir kavranılamazlık (inentelligibilité) hipotezi yoktur. Mantığa ve matematiğe uymayan bir âlem tasarlayabilirsek, mekaniğe de uygulanamayan diğer bir bilim tasarlayabiliriz. Somut bilimlere yönelmekten çok, bir hareket noktası olmak üzere işimize yarayan bazı verileri (données) kurabilmek için deneylere baş vurmak lâzımdır. Soyut mekanik, matematik kanunlara dönüştürülebilir; fakat soyut mekanik, Newton'un keşfettiği çekim, kütle ve mesafe oranlarını henüz keşfedilmemiş bir olgu gibi kabul etmeye mecburdur. Boutroux, bundan şu sonuca ulaşır: "Çekim kanunu zorunsuzdur".

Oysaki deneye baş vurmak demek, gerekircilikten kurtulamamak demektir. Fakat Boutroux, pozitif bilimlerin iç kısımlarını açıklayamayacağını, bu nedenden bilim için belirlenmemiş (indéterminé) olan kısımların yine felsefe için değil, bilim için zorunsuz olması sonucunu çıkarır. Zira, örneğin, bir elem veya keder olgusu, mekanik bakımdan fazla bir olay, açıklanamaz bir sorundur, fakat felsefe ve psikoloji için böyle değildir. Özgürlük sorununa gelince: Evrimin öğesel (élémantaire - unsuri) biçimlerden, varlığın yüksek biçimlerine doğru geçmesine yarayan değişmeler daha önceki durumlara oranla eşdeğer bir orantıya dönüştürülemeyecek durumda olurlarsa, karşımıza, 'Tesadüf' çıkar. Fakat tesadüf, zorunsuzluğun aynı değildir; aynı olsaydı, âlemde düzenden çok karmakarışıklık olurdu. Fakat tesadüf, belki de özgürlüğün dış ve görgül bir işareti gibi yorumlanabilir. Özgürlük, kendisinin doğrudan doğruya denenmesine izin vermez. O, ancak insan gidişinde bir alışkanlığı uzaklaştırdığımız takdirde kendini gösterir. Fizik âlemde alışkanlık, en zorunlu olan işlemlerin mekanik bir durumda bulunmaması demek olup, yeni bir çalışma için biriktirilmiş yedek (disponible) bir güce sahip olabilir. Demek ki Boutroux, özgür gelişmeyi, varlıkta gerçekten etkisi bulunan ve hareket ettiren yeni bir gelişmeyi açıklamaktadır. Demek ki biçimler ve sabit kanunlar, birtakım sonuçlardan başka bir şey değildirler. Görülüyor ki o, kanunların evrimi sorununda âdeta Hugo de Vries gibi düşünür ve akışkanlık sorununda Ravaisson'dan ilham almışa benzer. Din sorununda Boutroux'nun tinselciliği Main de Birand'dan gelen geleneğe bağlı ise de, diğer okuldaşlarından pek farklı ve derin bir özellik taşımaz; dine demokrasinin ve bilimin engel olamayacağına inanır; buna karşılık, dinin bir ruh ve gerçek olan Tanrı'ya tapma işinden başkasına karışmamasını ister, aşk ve hoşgörüyü (tolérance) de seçmeci tinselcilerden başka türlü anlar.

Boutroux, felsefenin tinselci karakterini genel çizgileriyle şu eserinde toplamıştır: *La Nature et l'Esprit* (Paris, 1926). On bir konferansını toplayan bu eser, ruhsal hayatın üstünlüğünü belâgatle savunur. Ona göre ruh, ancak doğayla uyumluluğu oranında varolabilir, hareket edebilir. Ruhun doğa kanunları hakkında bir bilinç edinmekten ve bu kanunlara uymaktan başka meşru ve olabilir bir işi yok-

bir iddiasında bulunmak da yanlıştır. Ruhsal hayatın gerçekliğini, ne bilimlerin ilerlemesi, ne de pozitif hayat sakatlayabilir. Bilimin yüksek değeri, insanı kendi duyulur benliğinden vazgeçirmesidir. Bilimin ilk yöntemi, eşyayı insana göre yargılamak, onları 'beşerî analoji bakımından' (ex analogia hominis) belginleştirmektir. Bilimsel bakımdan ise, 'evreni evrenle açıklamak'dır (ex analogia universis). Fakat, düşünme (reflexion) bakımından, eşyanın tamamıyle nesnel olarak kavranılışı, bu düşünceyle çözülemeyecek birtakım problemleri ortaya çıkarır; ve insan artık ne geriye bakabilir, ne de eşyayı ilk inceleme biçiminde, akla uygun ve meşru bir şey var mıdır? diye sorabilir. Böylece derin ve tarafsız bir düşünce, bizi sanat, ahlâk ve dinin değerini tanımaya zorlamış olur. Bilim, bizim tek bilgi organımız değildir. İnsan hayatı, her an akıl denilen, bilim ve eylemin kökü olup, özel bilimlerin bileşiminden daha derin bir ilkeye sahiptir. Akıl, "gerçek duyusunun ve kavrayabilir duyusunun temel birliğidir". Yalnız aklın, olabilir ve otonom (özerk) gelişmesi gibi kabul edilen hayat ve bilim üzerinde düşünen felsefe, varolusun bilim otoritesiyle uzlaşmasından başka bir şey değildir. Bu görüş, akılcıları, dinle aklın ilişkileri problemini yeniden canlandırmaya özendirir. Boutroux'ya göre din, Epikür'ün zannettiği gibi, aşgın ve ulaşılmaz bir yetkinliğin saf ve basit dalıncı (contemplation) değildir. Din, Tanrı saltanatının arz üzerinde gerçeklenmesidir. Eğer din, bilim ve hayatımızın düşüncemize sunduğu problemlere doğru yönelirse, aklı da kandırır. Din, varlığın kendi kaynağına yükseltmek suretiyle insanı tamamıyle yararlandırır. Dinin daha çok, duygunun mu, zihnin mi, iradenin mi işi olduğunu araştırmak boştur. Onun başkenti, birlikte çokluğun birbirine sokulduğu yer olan ruhun derinliğidir. Bu karakter, hayat denilen şeyde de belirir. Ancak bu görüşlerdeki, çağdaş bilinçlere ağır basan ve bireysel bilinçle kanun arasındaki çatışkı (antinomie) uzaklaştırılabilir. İnsan, içinde yaşadığı âlem gibi birdir. Bilinç ve kanun, önceden varolan kavranılamaz iki şey değil, ruhun iki yaratığıdır ve bunların birbirine nüfuzu, yaşayan toplumlarda, korunmuş, gerçekleştirilmiş ve zorunsuz bir duruma getirilmiş olmalıdır.

Boutroux, XX. yüzyılın felsefe cereyanlarını yaratmış olan birçok filozoflara hocalık etti. H. Bergson, M. Blondel, G. Belot, Fr. Rauh, H. Delacroix, V. Delbose, L. Brunschvisg, A. Laland... ve daha birçokları üzerinde güçlü etkiler yapmış olan Boutroux, bir felsefe tarihçisi olarak da son yüzyılın en büyük adamlarından biridir.

Eserleri: *Etudes* (1897); *Nouvelles Etudes d'Histoire de la Philosophie* (1927); *La Philosophie de Kant* (1926); *Les Etudes d'Histoire de la Philosophie Allemend* (1927); *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine* (1908). Bu eser, *İlim ve Din* başlığıyle Hüseyin Cahit tarafından dilimize çevrildi (1927); *Pascal* (1900); *Psychologie du Mysticisme* (1902); *William James* (1911); E. Zeller'in *Histoire de la Philosophie des Grece* (Boutroux, bunun iki cildini Fransızcaya çevirmiş ve buna değerli bir giriş eklemiştir).

Diğer ciltlerini, kendi idaresi altındaki genç felsefeci öğrenciler çevirmişlerdir (1877-1882). Leibniz'in *Monadologie*'sini de, bu filozofun bütün felsefesini açıklayan bir inceleme yazarak Fransızcaya çevirmiştir (1880). *Socrat Fondateure de la Science Morale* (Ahlâkî ve Siyasî Bilimler Akademisi oturumları için hazırlanmıştı, 1883); *Les Nouveaux Essais de Leibniz* (Başlangıç, 1. kitap; ve bu filozofun bilgi teorisi, 1886); *Büyük Ansiklopedi*'de *Aristo* ve *Kant* maddeleri, 1886); *Le Philosophie Allemand Jacob Boehm* (yine Akademi için hazırlanmıştır, 1888). Birtakım bilim dergilerinde pek çok yazıları vardır.

BOVIO, Giovanni. İtalyan hukukçu ve devlet adamı. 1841'de Trani'de (Apulien) doğdu, 15.4.1908'de Napoli'de öldü. Bu ilde hukuk profesörüydü. Millet meclisinde radikallerin lideri olarak kilise ve rahipler aleyhine bir politika izlemiş, genel oy hakkını ve cumhuriyeti savunmuştur. Kilise ve rahiplere karşı olan bu politikaya, 'irridentisme' denilir. Bovio, felsefede Hegel'e bağlıdır. Başlıca eserleri şunlardır: *Philosofia del Diritto* (1872); *Uomini e Tempi* (1879); *Sommario Della Storia del Diritto in Italia* (1883); *Giordano Bruno* (1887). Bir de hukuk tarihine dair önemli bir eseri vardır.

Bkz. A. Carlini, *La Mente di G. B.* (Bari, 1914); P. Grilli, *Ricordi e Pensieri del Socrate Puglies* (1934).

BOYE, Johannes. Danimarka filozof ve ekonomi bilgini. 19 ocak 1756'da Kopenhag'da doğdu, 1 şubat 1830'da öldü. Nakskov'da (1783) ve Fredericia'da (1806) rektörlük yaptı. Şu eserlerde zarif, fakat sathî bir surette felsefe ve ekonomiye dair düşüncelerini yazdı: *Devletin Dostu* (Kopenhag, 1792-1814, 3 cilt); *Para, Yaşamalar ve Pahalılık* (1815, 2. baskı, 1816); *Historiographie (Vak'anüvislik)* (1815); *İncil ve Homeros* (1821) vb. Büyük kardeşi ve oğlu da Danimarka'nın sayılı düşünür ve yazarlarındandır.

BOYLE, Robert. İngiliz fizik ve kimya bilgini. Felsefeye yaptığı etki dolayısıyle kendisinden bahsedilmesi gereken bir bilgindir. 25 ocak 1626'da Lsmore'da (İrlanda) doğdu, 30 aralık

1691'de Londra'da öldü. Evvelâ kiliseye girecekti; fakat sağlık durumunun zayıflığı yüzünden, Fransa, İtalya ve İsviçre'de yaptığı birkaç seyahatten sonra Stalbridge'deki çiftliğine çekilerek servetini bilimsel incelemelere tahsis etti. İngiltere'deki iç savaşları ve kargaşalıklar arasında 1645'ten itibaren felsefî kolej üyelerinin arasında Kral Cemiyeti kurulmadan önce, mevcut olan bilginler toplantısında eserlerini hazırladı. Boyle, Charles II. tarafından Londra'da açılmasına izin verilen Kral Cemiyeti'nin kurucularından biri oldu. Servetini, bilim işleriyle, hayır işlerine ve Hindistan'daki misyoner kurullarına harcadı. Ünü bütün Avrupa'ya yayılmıştı. Öldüğü zaman Westminster kilisesi mezarlığına gömüldü. Yeni kimyanın kurucusu olan Boyle, simyacılara şiddetle hücum etmiş, havanın özelliklerini, yanma olayını, hava basıncının fizik etkilerini açıklayan gözlem ve deneylemelerle hem fizik, hem de kimyaya hizmet etmiştir. Ona göre kimya, cisimlerin maddesel bileşiklerini inceleyen bir bilimdir. *De Ipsa Natura*'sında (1682) doğayı canlı bir kişiymiş gibi anlayan görüşlere hücum ederek, doğada gizli bir esas güç veya ruhsal gücün bulunmadığını, hatta onun bir 'şey' bile olmadığını ileri sürerek der ki: "Doğa, eşyanın büyük yaratan tarafından eylemsiz güçlerle cisimlerin etkilemesi ve etkilenmesi için belirttiği bir düzgü sistemidir". Evreni ve atomların hareketlerini Tanrı yaratmıştır ve Tanrı, doğanın akışına karışabilir; fakat âlemi biz düzenli bir surette işleyen bir saat, "kozmik bir mekanizma" gibi anlamaya mecburuz. Bu nedenle Boyle, mistisizmin gizli 'güç'leriyle Paracelsus' un doğa felsefesinin, Aristo ve skolastiklerin 'tözel' (cevherî) biçimlerine (les formes substentielles) son vermiş olur.



O, Descartes metafiziğini de reddeder ve atom felsefesine yeni bir anlayışla katılır. Boyle'e göre, cisimlerde, müşterek, uzamlı (yer tutan) içine girilemeyen, fakat bölünebilen bir öz'ün (essence) niteliklerini taşıyan bir madde vardır. Tanrı, maddeyi hareketle birlikte yaratmıştır, bu hareket, cisimlerle belli büyüklükte, biçim ve durumlarda birçok küçük 'zerreler'in meydana gelmesine neden olur, bunlar birleşmek ve karışmak suretiyle bileşik olan 'moleküller'i oluştururlar. Boyle'in atomculuğu, Epikür'ün ve daha çok Gassendi'nin atomculuğuna benzer. Bunun, eskilerin atom anlayışından farkı, Boyle'nin Descartes'la birlikte, atomların hareketleri yüzünden maddenin parçalanmasını kabul etmesi ve bu hareketleri bilinmez bir nedenin veya doğrudan doğruya Tanrı'nın oluşturduğunu iddia etmesidir. Bu görüş, Newton'un çekim teorisini yıkmıştır. Koop, Boyle'nin atomculuğunda çekimin varlığını iddia etmişse de, (*Geschichte der Chemie*) Lange, Boyle'nin *Origine Qualitatum et Formarum* (Genève, 1688) adlı eserinden örnekler göstererek bunun aksini ispat etmiştir.

Boyle, ilk kez 'ikinci nitelikler' (qualitates secondaire) terimini, renk, tat... vb. gibi nitelikleri ifade için kullanarak, bunların cisimlerde değil, duyularda (sens) olduğunu iddia etmiş ve kendi deyimiyle o, bir psikoloji yapmak değil, belki, "yaratmanın sondan bir önceki gününün akşamındaki" evrenin durumunu incelemek istemiştir.

Eserleri: *Chemista Scepticus; Origo Formarum et Qualitatum* 'külliyat'ı; *English Works*, (Th. Birch baskısı, 5 cilt, Londra, 1744; 2. baskı 6 cilt, 1772); *Opera Omnia* (Venedik, 1697).

Bkz. Vorlandre (cilt II); F. A. Lange (cilt II).

BOZZANO, Camillo. İtalyan filozof ve yazarlarından. 1862'de Cenova'da doğdu, 1943'te Savona'da öldü. Daha çok parapsychologie ile uğraştı. Şu eserleri önemlidir: *İspritizmanın Savunulması İçin* (1927); *Ölüm Buhranı ve Haber Getiren Ölülerin Tanımları* (1930); *Normalüstü Yetenekler* (1940); *İlkel Güçler ve Normalüstü Belirtiler* (1942). Bütün bu eserler İtalyancadır. Bozzano, parapsychologie'ye dair denemeler ve gözlemler yaparken mistik düşüncelerden sakınmış ve peşin yargılara önem vermemiştir.

BRADLEY, Francis-Herbert. İngiliz filozofu. Yüzyılımızın en derin düşünürlerinden biri. 1848'de doğdu, 1924'te öldü. Kendisine çağdaş felsefenin Zenon'u da derler. Kendi doktrinine 'ülkücülük' adının verilmesini reddetmesine rağmen, İngiltere'de yayılmış olan bir Hegel sisteminin biçimini değiştirmiş olan bir ülkücüdür ki, bazen şüpheciliğe ve bazen de mistisizme kadar giden ya da bu sonuçları veren görüşleriyle seçkinliğini gösterir. Oxford profesörlerindendir. Öğrenciyken



ülkücü Green'in etkisine tutulmuştu. Hegel ve Lotz'un sistemleri ise onda yepyeni bir kişilik yarattı. Sağlığı bozuk olduğundan, çekingen ve münzevî bir ruha sahipti. Üzerinde Wundt'un da büyük etkisi vardır; fakat Bradley, onun antitezi sayılır. İlk eseri, *Etical Etudies*'dir (1876). Bunda, İngiliz atomculuğuna hücum eder. Bilincin birtakım basit öğeler koleksiyonu olarak tasarlanamayacağını, zira böyle bir koleksiyonun kendi bilincini nasıl elde edebileceğini açıklamanın olamazlığını anlatır. Daha önce *Stuart Mille'in Sir William Hamilton' un Felsefesini İnceleme* adlı eserinde ileri sürdüğü bu sorunu Bradley, çözebilmek için bilincin içsel (interieure) birlik ve bireşimi üzerinde çalışan Alman felsefesini inceledi. İngiliz doktrinlerinin daha çok dine ait olanlarına şiddetle hücum etti. Ona göre din, insanın ahlâksal meylini, benliğini ahenkli bir topluluk (totalité) ve kapalı bir bütün olarak gerçeklendirmek ister. Zaten ben'in (moi) öz'ü (essence), hem zengin ve hem de kapalı bir topluluktur. Aynı suretle teorik meyil de, varlığımızı iyi bağlanmış ve kapalı bir bütün için korumaya sevk eder. Biz kendi kendimize bir bütün (tout) haline gelemezsek, kendimizi daha geniş bir bütünün parçası yapmak zorunda kalırız; pek küçük bir topluluğun çelişmeler (contradictions) gösterdiği durumlarda daha büyük bir topluluğun düşüncesini kavramak zorunda olduğumuz gibi. Öyleyse bizim, hem teorik, hem de pratik tabiatlarımız arasında uygunluk (accord) vardır. Kendi özel tabiatımızda daha yüksek ve daha aşağı denilmesi gereken şeyi bilmek için bir ölçümüz vardır: Her şey kişisel gerçeklenmenin derecelenmesine, bu nedenden de düşüncemizde ve yaşamımızda bulunan ahenk ve bağımsızlığa tabidir. İnsanın kendisi bir bütün olmasaydı ve kendisinin bir bütün olmasından şüphe edilmeseydi, çelişmenin elemini hissetmezdik. Çelişme, bir taraftan içsel ahenk yokluğundan, diğer taraftan da dış oranlarla uygunluğun yokluğundan oluşmaktadır. Bradley'in burada kurduğu teorik ve pratik yetkinlik (perfection), bize bütün felsefenin temel düşüncelerini verir. Bu düşünce, bütün bir âlem ve hayat görüşünün tohumlarını taşır. Bu tohumların, *Appearance and Reality (Görünüş ve Gerçeklik)* (1883) başlıklı şaheserinde geliştiği görülür. Fakat daha önce bilgi ilkelerinin bir açıklamasını *Principles of Logic* (1883) adlı eserinde vermiştir. Felsefesini ve daha çok zihinci (intellectualiste) bir esasa dayanan psikolojiye dair görüşlerini Mind dergisinde sırayla çıkan makalelerinde yayımlanmıştır.

Bradley, *Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserinin bir metafizik kitabı olduğunu ve bundan ne anladığını açıklamak için, gerçekliği tanımanın esasında görünüşe aykırı gibi olan ilkeleri incelemek istediğini ve gerçekliğin yüksek derecesiyle aşağı dereceyi ayırt etmeyi sağlayan bir ölçü vermek istediğini anlatır. Yani, burada vermek istediği bir sistem değildir. Eserine kendisi itiraz eder ve gereken karşılıkları da kendisi verir.

Görünüş ve Gerçeklik'i çözümlemekle felsefenin ana hatlarını elde etmiş oluruz: Eserde, varlığı anlamaya ve denemeye aracı olan tasarımların eleştirisi incelenir; madde, uzay, zaman, enerji... gibi fiziğin uğraştığı kavramlar, sınırlanmış olan olayların karşılıklı belirmesine (determination) çok iyi uygulanırlar; fakat bunlar, eşyanın gerçek tözlerini ifadeye mecbur olursa, insanı çelişmelere götürürler. Bunlar, eşyayı karşılaştırmak suretiyle ve birbirleriyle olan oranlarıyle (rapports) karakterlendiren, fakat buna karşılık, yine böyle münasebette bulunan tikel şeyler hakkında hiç bir şey söylemeyen bağıntılı kavramlardır. Zihnin imal ettiği ve bir sıra da teşkil edebilen bu cins kavramlar, özel bilimlerde yararlı ve zorunlu olabilirler; fakat eşyanın en içten (intime) özünü açıklayamazlar. Bunlar, yalnız teknik anlamları olup, teorik hiç bir anlamları bulunamayan çalışmaların yarattığı düşüncelerdir. Bu nedendendir ki fizik, bir metafizik olamaz ve bunlar arasında da savaş yoktur. Fiziğin genel kavramları üzerine münhasıran bir metafizik kurulacak olursa, bu metafizik, maddecilik (materialisme) damgasını alır. Psikolojinin esaslı kavramı olan ruh kavramına baş vurulacak olursa; esaslı fizik kavramlarının uygulandığı alandan daha çok bu alanda birlik ve çeşitliliğin (variété) içten bir bağlılığına rastlamak gibi bir yarar kazanılabilir. Birlikle çeşitlilik arasında mevcut olan bağlılık, ruhsal hayat için de fizik hayat içindeki kadar dışsal değildir. Bunun içindir ki ruhsal deney, sahip olduğumuz deneylerin en yükseğidir. Fakat bu da mutlak gerçekliği ifade edemez. Kendi özel benliğimizde deney ve çözümlemek, bize birtakım karşı olumlar (opposition), çeşitlilikler (divérsité) ve ilişkiler (relations) gösterir ve benlik (le moi) toptan birtakım değişmelere maruz kalır. Bu nedenle bir tek sezgi ile, ben'in tözünü yakalamak, ben hakkında kesin bir kapalı kavram oluşturmak olanaksızdır. Aynı zamanda metafiziği, yalnız başına psikoloji üzerine kuramayacağımız gibi, yalnız fizik üzerine de kuramayız. Tam gerçeği ifade etmekte ülkücülük de maddecilik kadar âciz durumdadır. Psikoloji, başlı başına özel bir bilimdir; ve özel olan her bilim, ancak yarım gerçekleri bulur; ve amacına uygun gelen yapıntıları (fictions) imal eder. Ruh

kavramı da cisim kavramı kadar bir soyutlamadır (abstraction). Gerçeklik ne (ruh), ne de (cisim) olabilir. Bize her iki tarafın gözleme sunduğu olaylardan başka bir şey verilmiş değildir.

Ona göre, ülkücülüğü olduğu kadar, maddeciliği de reddeden düşünceler serisi, nihayet neyin gerçeklik, neyin gerçek olduğunu anlamaya yarayan bir ölçüye (standart) sahiptir.

Bu cinsten bir ölçü, 'deney kavramı'nda bulunur. Bu kavramda sıkı sıkıya ve içten birbirine bağlı olan iki şey vardır: 1. Kaplam (extension); 2. Ahenk. Deney, türlü öğelerin kendi aralarında, verilmiş bir çeşitliliğine, bir içten uygunluğuna, tutarlı (concéquente) ve ahenkli bir bağıntılığa delâlet eder. Yetkin (parfait) deney, geniş bir muhtevanın bir bütün (tout) teşkil edecek surette bir sonurgu (conséquance) ve bir tam ahenkle birleşmesinden ibarettir. Gerçekten, sahip olduğumuz deneylerin her biri, bu ülkünün bir tahminini (approximation) ihtiva eder.

Gerçeklikle değerin (valeur) ölçüleri de aynıdır. Bizim pratik ülkümüzde tabiatımızın her yanı diğerleriyle ahenkli olarak kandırılmış olmalıdır. Kandırılmamış olan her eğilim, ikmal edilmemiş bir düşüncedir; her elem, bir uyuşmamazlığı (désaccord) ifade eder; ve onda bu uyuşmamazlığı uzaklaştırmak için iten bir iğne vardır. Bu ölçü, gerçeklikle ne kadar birlik içinde olduğumuzu gösterir. Biz, ölçüyü bütün genişliğiyle kandırabilecek olan herhangi bir şeyin tasarımını teşkil etmek yeteneğinde değiliz. En yüce olan (supréme), bütünü, olduğu gibi anlamaya en mutlak surette ahenkli olmaya mecburdur. Fakat bizim için gerilme ve ahenk arasında bir karşıolum veya kendi kendisiyle bir uygunluk vardır; zira, bizim gerilmemiz az bir şeydir ve uyumumuz tam değildir.

Bizim uyuşmamazlığımız (désaccords), sınırlanmadan (limitation) gelir, bu uyuşmamazlıklar ancak dış oranların bağımsızlığını kaldıran ve bu nedenle de içsel bir uzlaşmayı sağlayabilen geniş bir muhteva ile ortadan kaldırılabilir. İç düzensizliği yapan dış karışıklıklardır. Bunun içindir ki, ancak sonsuz bir varlık tam olarak ahenkli olabilir. Bu itibarla gerçeklik (aynı zamanda değer) ölçümüzün bu iki öğesi kendi aralarında sımsıkı bağlanmışlardır. Bu da, teorik alanda görülür; çünkü yalnız deneylerin gerilmesiyledir ki biz, deneyde beliren çelişiklikleri kaldırabiliyoruz. Daha çok, zaman oranı, ahenkli bütünlüğe (totalité) ulaşmamıza engel olur. Bu oran, gerçekliğin kriteriyle (criterium) savaş halindedir; ve bu nedenden de onun, ancak olaysal (phénomnéale) bir anlamı vardır. İlerleme veya gerileme sorunu olamaz; sadece sınırlanmış ve yetkin olmayan (imparfait) gerçeklikler olabilir; mutlak'a gelince, bu sayısız tarihsel süreçleri ihtiva ettiği halde, bir tarihe sahip olamaz. Mutlak için mevsim yoktur. Gerçekten yetkin ve gerçek olan değişmez. Bunun içindir ki düşüncemiz, sürekli olarak düşünceden fazla olan bir şeye doğru uzanır; ve kişiliğimiz kişilikten fazla olan bir şeye; ahlâklılığımız ise, her ahlâktan üstün olan bir şeye doğru ilerler. Bir varlık için, içinde kendisinin kaybolup gideceği bir yetkinliği tasarlamakta çelişme yoktur. Nehir, denize dökülür; ve ben, aşkta kaybolur; yüksek olan aşağı olandan daha geniş olmaya mecburdur. Fakat çok büyük, küçüğü içine almaya, veya küçük, ya da fazlası olmaya mecburdur. Bradley'e göre felsefe, insanı, varlığın zenginliğiyle karşılaştırılırsa, bilimin pek az bir şey olduğunu anlatan tam ayarlı bir şüpheciliğe götürür. Bulmaya yetenekli olduğumuz en yüksek gerçek bile, tarafımızdan bilinmeyen bir şeylerle çevrelenmiştir; ve biz, kendi özel deneylerimizin dışında, hangi çeşit deneylerin bulunduğunu bilmiyoruz. Biz yalnız, bir şeyi diğer şeye göre daha aşağı veya yukarı diye nitelendirmek hak ve yeteneğine sahibiz. Felsefe gibi dinin de çözülmez bilmeceleri vardır. Din de, deneyden edindiğimiz tasarımlar aracılığıyle en yüceyi (supréme) ifade etmeye zorlanır. Din de felsefe gibi, bu tasarımların öz ve değerlerini belgin (précise) bir incelemeyle denemiş değildir. Eşyayı bu yönüyle göz önünde tutarsak, bir bilgi olarak felsefenin dinden daha üstün olduğunu anlarız, fakat felsefeyi varlığımızın her tarafından iyiliğin gerçekliğini kabul ettirme çabası gibi kabul edersek, dinin ondan daha üstün olduğunu görürüz.

Elde edilen bu sonucun da pek fazla kandırıcı olmadığı ileri sürülürse, Bradley, şöyle karşılık verir: Bütün ihtiyaçlarımızda tam bir kanmaya (satisfaction) ulaştığımızı kim söylüyor? Yetkinsizlik, tasa ve ulaşılmaz ülkü... her zaman sonlu varlığın piyangosudur! Tam bir kanmayı tasarlamak amacında olan her teşebbüs daima ihtiyaçlarımız arasında bir seçme yapar; ve bu seçmenin tahkiki olanaksızdır. Bradley'in *Appearence and Reality* (1893) adlı eseri, *Erscheinun und Virklichkeit* başlığıyle Almancaya çevrilmiştir (1928).

Bkz. Rogers, *English and American Philosophy Since* (1800, 1922); Duprat, *La Metaphysique de Bradley* (Revue Philosophique, 1926); H. Höffding, *Philosophes Contemporains* (Paris, 1924, s. 52-61).

BRADWARDINE, Thomas. İngiliz bilgin, matematikçi, skolastik filozof ve Tanrıbilimcisi. 1290'dan önce doğmuş, Centerbury başpapazı iken 26.8.1349'da Hartfield'de (Sussex) ölmüş-

tür. Öğrenimini Merten College'de yapmıştır. Oxford Üniversitesi üstatlarındandır. Eserlerinden bir kısmı, XIII. yüzyıldaki Oxford bilimsel geleneğini parlak bir surette devam ettirmiştir. Bu eserler, matematik, kinetik ve astronomiye aittir: *De Arithmetica Speculativa; De Arithmetica Pratica; De Geometria Speculativa; De Continuo; De Proportionibus Velocitatum; De Velocitate Motuum; Tabulae Astronomicae.*

Fakat onun asıl XVI. yüzyıla derin etkiler yapmış olan eseri, Tanrıbilimi ilgileyen, *De Causa Dei* adıyle 1335'ten önce yazılmış olan kitabıdır. Bradwardine, bu eserinde, XIII. yüzyılda Tanrı'nın kendisiyle nitelikleri hakkında genel olarak kabul edilmiş durumlardan ayrılmamış, doktrinine en yüce yetkinlik olarak telakki edilmiş olan Tanrı kavramıyle başlamıştır. O, Tanrı varlığının ispatında Saint-Anselme'in kanıtlarına bağlanmış, yalnız o, bu kanıtın mutlak surette yetkin olan varlık kavramının hiç bir karşıtlığı (tezat) kapsamadığını, Tanrısal nedensellikten başka olan her şeyi inkâr etmiş olan Pelage'inkine benzeyen düşünceyi, Tanrı'nın iradesinden önce, ne bir hikmet (raison), ne de bir zorunlu kanun bulunmadığını, fakat Tanrısal irade ne olursa olsun, her şeyin yeter nedeni değil, yaptıran (efficient) nedeni ve her hareketin, hareket ettiren nedeni ve insanın yapabileceği en özgür edimi de zorunlu kılanın Tanrı olduğunu savunmuştur. Mantık bakımından olabilir saydığı bu telakkiye ikinci bir ilke daha ekler ki, bu da varlıklarda sonsuz bir surette yükselmenin ve bu yüzden de her cins için ayrı bir ilkenin varoluşudur. Bu ilkeler, beşerî olan iradeli edimler problemine tamamıyle matematik bir kesinlikle uygulanır. Özet olarak o, Tanrı'nın zorunlu olarak özgür bir edimi yerine getirmeyi belirleyen bütün bir iradeyi yaratabilir kanısındadır. Bir edimin özgür olması için, bu edimin ikinci (tali) nedenlerle belirlenmiş olması gerektir. Fakat bu edim, ilk neden olan Tanrı'ya zorunlu olarak bağımlı olmadıkça ne zorunlu, ne de mümkün olabilir. Bradwardine'in elindelik anlayışı, insanı Tanrı'ya derin düşünce ve aşk vasıtasıyle birleştirme olanağını silip süpürdüğü için, mistisizmle ilgili değildir. Bu, 'Tanrıbilimsel determinizm'in XIV. yüzyılda Robert Holcot, Jean de Mirecourt gibilerdeki yankısı büyük olmuştur. *De Causa Dei Adversus Pelagium et de Virtide Causarum* (Londra, 1618) adlı eserinden Leibniz de *Théodicée* adlı eserinde bahsetmiş ve kendisinin Bradwardine tarafından savunulan ve tamamıyle matematik bir nitelik taşıyan zorunluluk düşüncesinde olmadığını anlatmıştır. Wiclif (ölümü, 1384), Bradwardine'in etkisi altında kalan reformcu bir filozoftur.

Bkz. J. F. Laun, *Recherches sur Th. de Bradwardine, Precurseur de Wiclif* (Revue d'Histoire et de Philosophie Religisuses, t. IX., s. 217-233, 1929); Et. Gilson (s. 619-620); E. Bréhier (cilt I, s. 715).

BRAGA, Joaquim Téofil Fernandes. Portekiz filozof ve edebiyat tarihçisi. 1843'te Ponta Delga'da (Asor adalarında) doğdu, 1924'te Lizbon'da öldü. Braga, Cumhuriyet Partisine girmek suretiyle politika işlerine karışmış ve geçici olarak cumhurbaşkanlığına getirilmiştir. Daha çok Portekiz edebiyat ve folklor tarihine mal olmuş bulunan Braga, felsefe hakkında *Pozitif Felsefenin Ana Çizgileri* (1877) adlı bir eser vermiş, fakat en çok Portekiz edebiyat tarihi ve halk şiiri hakkındaki araştırmaların yolunu açmıştır. Bu konudaki eserleri: *Portekiz Şarkıları ve Destan Külliyatı* (1867); *Portekiz Tiyatrosunun Tarihi* (3 cilt, 1875); *Portekiz Edebiyat Tarihi* (32 cilt, 1881); *Portekiz'de Romantizm Tarihi* (1880); *Portekiz Halk Şiirinin Tarihi* (1867). Bunlardan başka, kendisine ün sağlamış bulunan şiirler de yazmıştır. Felsefî görüşlerini estetik bir zevkle ve mantıksal bir yöntemle edebiyat ve tarih alanına yaymış olması dolayısıyle, eserimizde kendisine yer vermiş bulunuyoruz.

Bu zatı, çağımızda yaşamış bulunan İtalyan düşünür ve filozoflarından Braga (G. C.) ile karıştırmamalıdır. Bunun şu eseri önemlidir: *La Filosofia Francese e Idealina Settecento* (2 cilt, Arezzo, 1920).

BRANDES, Georg-Morris-John. Yalnız Gorges adıyle de tanınır. Danimarka eleştirici ve estetikçilerinden. Musevî bir ailedendir. 4 şubat 1842'de Copenhague'de doğmuş, 1917'de ölmüştür. Broechner'den felsefe okudu; pek gençken gazete ve dergilerde yazmaya başladı. R. Nielsen'in doktrinini şu eserinde eleştirdi: *Çağdaş Felsefemizde* (Copenhague, 1866). Paris'te kaldığı bir yılda (1866-1867) positivizm ile köktenciliğin (radicalisme) etkisine kapılınca, bu doktrinleri yurdunda parlak bir şekilde yayımladı. Monagrafilerinde, edebiyat, dram, din, felsefe ve toplum sorunlarına dair eleştirilere ayırdığı büyük eserlerinde, Copenhague Üniversitesinde doçent olarak verdiği konferanslarda, Saint-Beuve'ı taklit etmiş ve H. Taine'in yöntemini kullanmış, St. Mill'in düşüncelerini yurduna nakletmiştir. Doktora tezi olarak da H. Taine'i şu eserinde incelemiştir. *Çağdaş Fransız Estetiği* (1870), Hauch'un ölümünden itibaren (1872) açık bulunan estetik profesörlüğünü alamayınca, Berlin'e giderek orada yerleşti (1877). Almanlar, onun değerini daha çok takdir ettiklerinden, gazete ve dergiler, yazıla-

rını severek yayımladılar. Fakat arkadaşları, kendisine on yıllık bir maaş tahsis ettirmeye muvaffak olduklarından, 1883'te yurduna döndü ve üniversitedeki konferanslarına ara vermeksizin devam etti. *XIX. Yüzyılda Büyük Edebî Cereyanlar* başlıklı ve önemli bir inceleme serisini yayımlamaya başladı ki, bu eser beş kitaptır ve her biri bir ayrı edebî konuyu kapsar (1872-1882). Ayrıca, *Estetik İncelemeler* (1868, 2. baskı, 1888); *Eleştiriler ve Portreler* (1870, 2. baskı, 1885). Ve birçok büyük yazarları inceleyen eserler yazdı. Brandes'in kitapları tarafsız yazılmamış olmakla birlikte, çözümlemelerindeki incelik, görüşlerindeki yenilik, araştırmalarındaki ciddîlik ve üslubunun düzgünlüğü onları, yazarının siyasal ve dinsel köktenciliğini, kozmopolitçiliğini beğenmeyenlere bile okutabilir. Almancaya çevrilerek 1903'te Berlin'de basılmış olan *Voltaire* başlıklı bir eseri de değerlidir. Bu filozofun, Hegel'in estetik anlayışına uygun olan bilimsel eserleri şunlardır: *Tarihî Roman; Antik Trajedide Mukadderat Kavramı.* Ayrıca, *Çağdaş Felsefemizdeki İkicilik* (1860). Bunda da Hegelci bir görüşle Ramus Nielsen'e hücum eder. Brandes, edebiyatta maddeciliği savunmuş, *XIX. Yüzyıl Edebiyatında Başlıca Akımlar* (6 cilt, 1872-1890) adlı derslerinde, politika ve sanattaki taklitçi romantizmin aleyhinde bulunmuştur. Yaşadığı dönemin birçok yazar, ozan ve sanatçısı, onun düşüncelerinden yararlanmış, sosyal ve politik alanda Büyük İskandinavya' daki 'Delerek meydana çıkma' hareketini hazırlamıştır. Brandes, S. Mill'in yazdığı, *Baskı Altında Kadın* (1869) adlı eseri çevirmek suretiyle, kadın ve aşk sorunları üzerinde açıkça tartışmalara girişti. Sosyal devrimcilerle birçok ileri kişilerin monografilerini yazan Brandes, *Berlin* (1885); *Polonya ve Rusya'dan İzlenimler* (1888) adlı eserleri de vermiştir. O, Danimarka'ya döndükten sonra bireyciliği (individualisme) benimsemiş, yine sanatçı, politikacı ve filozof olan birtakım büyük adamların monografilerini yazmıştır. Nietzsche'yi pek takdir eden Brandes, 1889'da ona dair dersler vermiş, daha sonra da, *Cihan Savaşı - İsa Efsanesi* (ki bu, Hıristiyanlık aleyhinde güçlü bir eserdir) ve kendi biyografisini kapsayan *Hayat* (3 cilt, 1908) adlı eserleri vermiştir. Monografileri içinde *Sören Kierkegaard* (Kopenhag, 1877) önemlidir.

Bu filozofu adları arasındaki yakın benzerlik dolayısıyle şu iki felsefeciyle karıştırmamalıdır: 1. Brandis (Louis), hukuk sosyologudur. William James'in etkisi altında kalmıştır, 1851' de doğmuş, 1941'de ölmüştür. 2. Brandis (Chr. Ang.). Bu filozof, eski Yunan metinleriyle tarihi üzerinde yaptığı derin araştırmalarıyle tanınır. Aristo'nun eserlerinden bazılarını yayımladığı gibi, Theophrastos'un *Metafizik*'ini, Melissus'un *Fragmanlar*'ını, Ödoxos'dan kalan parçaları da bastırmıştır. O, Becker'le birlikte, *Index Aristotelicus* (5 cilt, Berlin, 1871) adlı eseri derlemiş, bunu Berlin Bilimler Akademisi yayımlayarak *Aristo Külliyatı*'na eklemiştir.

BRANT, Jean. Belçika yargıç, filozof ve yorumcusu. 1559'da Anvers'te doğdu, 1639'da öldü. Louvain, Orlean ve Bourges üniversitelerinde hukuk okudu, Cojas'ın öğrencisi oldu. Sonra, İtalya ve Almanya'yı ziyaret etti, dönüşte Anvers'e yerleşti. Resmî işinin ağırlığına rağmen, felsefe ve tarihe dair eserler yazdı. En önemlileri şunlardır: *Elegia Ciceroniana Romanorum Domi Miltioeque Illustrium* (Anvers, 1612). *C. Julii Coesaris Opera* (pek güvenilen bir yorumlamadır, Francfort, 1606) ve Rubens'in hayatına dair bir eserle, *De Perfecti et veri Senctoris Offisio* (Anvers, 1633) adlı eseri önemlidir.

BRANISS, Karl-Christlieb Juluis. Alman filozofu. 18 eylül 1792'de Breslau'da doğdu ve 2 haziran 1873'te öldü. 1810'dan 1816'ya kadar Berlin'de, sonra Breslau'da felsefe okudu, 1823' te Goettingue'e, 1826'da Breslau'da profesör oldu. Başlıca eserleri şunlardır: *Die Logik in Ihrem Verh. Zur Philosophie Geschicte Betrachtet* (Berlin, 1823); *Uber Schleiermacher Glaubenslechrer* (Berlin, 1824); *Grunriss der Logik* (Breslau, 1829); *Sistemde Metafizik* (Breslau, 1834). Geniş bir felsefe tarihi yazmaya başlamıştı. Bunun birinci cildi: *Geschicchte der Philosophie Seit Kant* (Breslau, 1842) dır ki, ortaçağa dek gelen filozofların geniş ölçüde özetlerini kapsar. Fakat Braniss, bu eserin arkasını vermemiştir.

BREDENBURG, Johannes. Hollanda filozofu. XVII. yüzyılın sonlarında Rotterdam'da doğdu ve bu kentte profesörlük yaptı. Kutsal ruhun, bütün dinli insanlara kendisini ilham edeceğini, bu nedenle, İncil'i yorumlamak için hiç bir Tanrıbilimciye gereksinme olmadığını savunan Collegiants tarikatının üyelerindendir. Asıl sanatı dokumacılıktı. Önce, *Enervatio Tractatus Theologico Politici, Una Cum Demonstratione Geometrico Ordine Disposita Naturam Non Esse Deum* (Rotterdam, 1675) adlı eseriyle Spinoza' ya şiddetle hücum etmişti, fakat sonra Spinoza'yı birkaç kez dikkatle okuyunca, yazdığı eserden memnun olmadı, imzasız olarak yazdığı diğer bir eserle, kendi kendini eleştirdi ve Spinozacılığa bağlandı. Fakat, Hıristiyanlığa karşı olan iman ve inançlarından bir şey yitirmedi. Bredenburg'un Flaman diliyle yazdığı bu ikinci eserine karşı Boulainvilliers'in yazdığı

sanılan *Refutation (Reddiye)* si çıkmış ve bunun arkasından da, Orobio'nun *Refutatio Demonstrationum Ich. Bredenburg et B. D. Spinoza* başlıklı küçük reddiyesi yayımlanmıştır. Bu reddiyeler ve eleştirilerde, Spinoza'yı öğretmek ve anlatmak isteyen gizli bir maksadın saklı olduğu da iddia edilir.

Bkz. M. E. Saisset, *Les Oeuvres de Spinoza.*

BREHIER, Emil François Désiré. Fransız felsefe tarihçisi. 1870'de Bar-le-Duc'de doğmuş, 1952'de Paris'te ölmüştür. Fransa'nın çeşitli fakültelerinde felsefe okutmuştur. 1944'te Revue Philosophique'in müdürü, 1944'te Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye olmuş, 1950'de bu yüksek kuruma başkan seçilmiştir. Ömrünü felsefe tarihi incelemeleriyle geçirmiş olan Brehier'nin eserleri, analitik olmaktan çok, sentetik ve öğretsel bir sistem ve yöntemle yazılmıştır. Biz de eserimizde onun felsefe tarihinden fazlasıyle yararlanmış bulunuyoruz. Başlıca eserleri: *La Théorie des Incorporel dans l'Ancien Stoicisme* (1908); *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie* (2. baskı, 1924); *La Philosophie de Plotin* (1928). Bu eser, önce, Revue des Cours et Conferance'ın 1922 yılı nüshalarında basılmıştır. *Chrysippe* (1910); *Schelling* (1912); *Histoire de la Philosophie Allemend* (1921). Bu eser, Ziya Somar tarafından dilimize çevrilmiştir (Remzi Kitabevi). *La Philosophie de Moyen Âge* (1937); *La Philosophie et son Passé* (1940); *Science et Humanisme* (1948); *Transformation de la Philosophie Française* (1950); *Histoire de la Philosophie* (1926-1932). Fasiküller halinde ve iki büyük cilt olarak iki kez yayımlanmış olan bu esere Brehier, daha sonra, *Bizans* ve *Doğu Felsefe Tarihi* olarak iki fasikül daha eklemiştir. Bu felsefe tarihini Mirac Katırcıoğlu dilimize çevirmişse de, henüz basılmamıştır.

BRENTANO, Franz. Alman filozofu. 16 ocak 1838'de Marienberg'te doğdu ve 17 mart 1817' de Zürih'te öldü. Würsburg Üniversitesinde profesördü. M. E. Husserl'in hocasıdır. Almanya'da gelişen 'phenomenologie'ye bağlı filozoflara bir ilham kaynağı olmuştur. Önce, Katolik Tanrıbilimcisiydi. O, bir düşüncenin mantıksal geçerliği (validité) ile bu düşüncenin ruhsal oluşunu



(génèse) birbirinden ayırt ettiği gibi, mantıktan, bütün ruhsal olayların bünyesine giren son ruhsal öğeleri araştıran 'psychognosie'yi de ayırır. Ona göre, psychognosie, vaktiyle Leipniz'in, olayların doğup kaybolmalarını düzenleyen kanunları okutmak suretiyle tasarlamış olduğu gibi, evrensel bir karakteristiği mümkün kılar. (Brentano'nun *Psychologie von Emprischen Stand Punkt* adlı eserine O. Kraus'un yazdığı *Giriş*, 1924, s. XVII-XCIII.). Brentano, bilinci, kasıtlı (intentio) bir edim sayar. Zira, bilgide özel bir surette ruhsal ve öznel olan şey, 'kasıt'tır, yani, bir yöne doğru, bir şeyin uygulanması gibi, bilgimiz daima bir nesneye doğru ilerler. Şu eseri önemlidir: *Vom Ursprung Sittlich. Erkenntnis* (1889). En önemli eseri İngilizceye şu adla çevrilmiştir: *Origin of the Knowlodge of Right and Wrong* (1902).

Bkz. Oscar Kraus, *Franz Brentano* (1919).

BREYSIG, Kurt. Alman filozofu. 1866'da doğmuş ve 1940'da ölmüştür. Tarih felsefesine dair orijinal eser ve görüşleriyle ünlüdür. Tarihsel olguların asıllarını ve bunların aklî kavranılışlarını, hareketlerimiz üzerinde âlem iradesinin yaptığı etkiyi, şahsiyete sahip olma ve bunun sınırlarını, doğal olaylardan zihinsel olaylara kadar insanlığın geçirdiği tarihsel yolu, dünya tarihinin basamakları ve kanunları gibi konular üzerinde ileri sürdüğü tarih teorisinde, iradeciliğin olduğu kadar da fizik ve astronomik güç ve koşulların rolüne önem verir. Doktrinini açıklayan eserleri şunlardır: *Der Stufenbau und die Gesetze der Welt Geschichte* (1905); *Vom Sein und Erkennen Geschichlicher Ding* (4 cilt, 1935-1944); *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte* (1933); *Der Werdegang der Menschheit vom Naturgeschehen zum Geistgeschehen* (1935); *Der Wille der Welt an Unserem Tum* (1942); *Das Recht auf Persönlichkeit und Seine Grenzen* (1944).

Breysig'in tarih felsefesine aykırı ve âdeta onun antipotu gibi görülen bir Alman tarih felsefecisi de Bachofen (Johann Jacob) dır. Bu zat, 1811'de doğmuş ve 1887'de ölmüştür. Breysig, doğa ve iradenin tarihsel olaylardaki rolüne değer verdiği halde, Bachofen, geleneksel mitlerin çizdiği tabloları, tarihsel belgelere tercih eder. Bu esasa dayanarak incelediği Kilikya toplumunda, bugünkü anlayışımıza yakın bir demokrasinin bulunduğunu ispata çalışır ve oradaki gerçekliklerin (réalités) İsviçre milletinde aynı paralellikle mevcut olduğunu iddia edecek kadar hayaline kapılır. Ona hücum eden tarihçiler, Kilikya anıt ve belgelerinde Bachofen'in iddialarını onaylamaya yarayan hiç bir şeyin bulunmadığını ispat etmişlerdir. Ta-

rihçilerin ittifakla reddettikleri bir ilkeyi, o, kendi düşsel tarih anlayışına temel yapmasına rağmen, yöntem ve görüş bakımından bazı yenilikler getirmiştir.

Bkz. Dr. Max Apel, *Philosophches Vörterbuch* (Berlin, 1950).

BRIEFS, Goetz. Alman sosyologu. 1.1.1889'da Eschveiler'de doğdu, 1922'de Würzburg'da, 1926'da Berlin, 1937'de Amerika'daki Georgetown üniversitelerinde profesör olarak çalıştı. Daha çok ekonomik hayatı ilgileyen işçi sorunlarıyle, kapitalizm ve endüstri... problemleri üzerinde çağımızın bütün politika ve sosyal konularını da aydınlatan ve yol gösteren eserler verdi: *Das Industrielle Proletaria* (1926); *Soziologie des Industriellen Betribs* (1933); *Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus* (1952); *Gewerkschaftsprobleme Gestern und Heute* (1955); *The Ethos Problem of Pluralistic Societies* (*Review of Social Economy;* Milwaukee, 1957); *Theory u. Praxis im Gewerkschafts Wesen* (1958).

BRIGHTMAN, Edgar Scheffield. Amerikan filozofu. 20 eylül 1884'te Holbrook'ta (Mass) doğdu. 1919'da Boston Üniversitesine profesör seçildi. *The Problem of God* (1930); *The Finding of God* (1931); *The Spiritual Life* (1942); *Nature and Value* (1945) başlıklı eserleri, kendisini felsefe tarihine mal etmiştir. Brightman, ruhsal hayat ve Tanrı sorununda W. James'le paralel bir yol tutar ve bazen mistikliğe meyleder.

BROAD, Charlie Dunbar. İngiliz filozofu. 30 aralık 1887'de Londra'da doğdu. 1936'da Cambridge'e profesör oldu. Daha çok estetik, din, ahlâk ve politika sorunlarıyle uğraştı. Eserleri: *Perception, Physics and Reality* (1941); *Scientific Thought* (1923); *Five Types of Ethical Theory* (1930); *The Mind and Its Place in Nature* (1930); *Examination of Mc Taggart's Philosophie* (2 cilt, 1933, 1938); *Ethics and the History of Philosophy* (1952).

'Duyuların teorisi' üzerinde çalışmış, Bergson ve S. Alexander'in etkisi altında 'Yeniden yaratma' (Emergenz) teorisini kurmuştur. Bu teori, esas itibarıyle zamanı da uzay gibi bir yön telakki etmeye veya yönlü görmeye çalışır. Parapsişik olaylarla mekanizm ve vitalizm alternatifi ile de ilgili olan Broad, bilimsel felsefenin önemli bir temsilcisidir.

BROCHARD, Victor Charles-Louis. Fransız felsefe tarihçisi. 1848'de güney vilâyetlerinden Quesnoy sur Deûle'de doğdu, 1907'de Paris'te öldü. Saint-Barbe, Louis-le-Grand ve Lille liselerinde okudu. 1868'de Ecole Normale'e girdi. Buradan felsefe agrejesi olarak çıktı. Sırayla, Pau, Douai, Nancy ve Paris'teki Condorcet liselerinde felsefe okuttu. 1878'de *De Assensione Stoici Quid Senserind* ve *De l'Erreure* başlıklı iki tezle felsefe doktoru oldu; bazı klasik eserleri bastırdı. Descartes'ın *Yöntem Hakkında Nutuklar*'ıyle, *Première Méditation*'u bunlardandır. Mantık konularına dair Revue Philosophique'de birçok değerli yazıları çıktı. *Les Sceptiques Greces* (Paris, 1887, 2. baskı, 1923) en önemli eseri olup, Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisi tarafından takdir edilmiştir. 1887'de Ecole Normale'e felsefe tarihi için konferansçı olmuştur. 1900'de de enstitü üyeliğine seçilmiş olan Brochard, daha çok eleştiriciliğe bağlanmıştır. Bununla birlikte, onun en büyük meziyeti, türlü dönemlere mensup filozoflar hakkındaki eserlerinde saklıdır. Kişisel bir sistemi olmamakla birlikte, eserlerindeki açıklık ve titiz incelemelere dayanan çözümlemeler, eski ve yeni filozofların birçok kapalı ve karanlık yanlarını aydınlatmıştır. Bu nedenden kitapları daima güvenilir kaynaklar arasındadır.

Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne (Paris, 1912) adlı eserinde incelediği önemli konular şunlardır: 1. *La Théorie Platonicienne de la Participation d'Aprés de Parménide et le Sophiste;* 2. *La Logique des Stoiciens;* 3. *La Morale d'Epicure;* 4. *La Philosophie de Bacon;* 5. *Le Traité des Passions de Descartes et l'Etique de Spinoza;* 6. *Descartes Stoicien;* 7. *L'Eternité des Âmes dans la Philosophie de Spinoza...* vb'dır. *De l'Erreure* adlı eserinde Renouvier'nin etkisi görülür. Bunda, gerçekle yanılma arasında esaslı bir fark olmadığını, gerçeğin sadece onaylanmış ve yanılmanın da reddolunmuş hipotezden başka bir şey olmadığını, gerçekleme (vérification) faaliyetinin, gerçek ve yanılmayı toptan tanımlayan iradeli bir faaliyetten başka bir şey olmadığını savunur. Fakat Brochard, bu tezinde şüpheciliğe düşmemiştir. Çağrışımı bitişikliğe (contiguité) dönüştürerek, onu mekanik ve kör bir alışkanlıktan ibaret sayan psikologların düşüncelerine katılır. Bu olayda zihnin bir etkisi olmayacağına inanır.

BROCKDORFF, Baron Kay von. Alman filozofu. 1874'te Itzeho'da doğmuş, 1946'da ölmüştür. Kiel'de profesördü. Hobbes Cemiyetine başkanlık etmiş olan Brockdorff, bu İngiliz filozofu hakkındaki araştırmalara hizmet etmekle tanındığı gibi, başkanı olduğu cemiyetin yayınlarına da katılmıştır. *Hobbes Als Philosoph, Sociologe, und Padagoge* (1930) bu türdendir. Kişisel görüşlerini şu eserinde açıklamıştır: *Liberty und Necessity* (1938).

BROECHNER, Hans. Danimarka filozofu. 30 mayıs 1820'de Frederica'da doğdu, 17 ocak

1875'te Copenhague'da öldü. Bir Protestan papaz ailesine mensuptur. Evvelâ kilise meslekierine yetiştirilmek istenmiş, fakat Tanrıbilim sınavına girmeyi reddederek, —çünkü kendisi, akılcı olduğunu itiraf etmişti— Doğu dilleriyle felsefeye çalışmıştır. *Acem Egemenliği Devrinde Yahudilerin Durumuna Dair* (Copenhague, 1948) tezi ileri sürdükten sonra, bir yıl Berlin Üniversitesinde ve Hegel'in etkisinde kalmıştır. Copenhague Üniversitesinde önce doçent (1849), sonra da profesör olarak (1870) ders vermiştir. Danimarka diliyle ilk felsefe tarihini yazan kendisidir. Bu eserlerin adları: *Bidrag Til Opfattelsen af Philosophiens Historiske Udvikling* (Copenhague, 1869) ve *Philosophiens Historie l'Grundrids* (Copenhague, 1873-1874, 2 cilt) dir. Bunlardan başka, Straus' un *Dogmatique* tercümesiyle birlikte (Copenhague, 1842-1843, 2 cilt), *Vaftiz Hakkında Bazı Görüşler*'i (1843) yayımladı. Broechner, Spinoza'nın doktrinlerinin birçok noktalarını aydınlatan bir monografi (1856) ve derin bir incelemenin ürünü olan *İman ve Bilim Problemi*'ni (1868) yazdı. Bu son eserde, Martersen, Kierkegaard ve R. Nielsen'in düşüncelerini eleştirir ve bunları uzlaştırmaya çalışır. *Dinle Hümanizmanın Uzlaşmasına Dair* (1869) adlı eserinde kendi panteizm anlayışının nebülözleri vardır.

BROGLIE, Louis Victor de. Fransız fizikçisi olan bu prens, 15.8.1892'de Dieppe'de doğdu. Henri Poincare Enstitüsünde teorik fizik profesörüdür. *Recherches sur la Theorie de Quanta* (Paris, 1924) adlı dissertasyonuyle dikkati çekmiş, 1929'da fizik Nobel ödülünü kazanmıştır. O, fiziğin modern ve önemli konuları üzerindeki teorileriyle ün almıştır ve bu bilimdeki 'fusion yöntemi'ni kurmuştur. Onun dehasıyle Einstein'ın dehasını eşdeğer sayanlar vardır. Mekanik titreşimler, ışın radyasyonları ve dalgalanmaları hakkındaki görüşleriyle elektronlar üzerindeki araştırmaları, fizik tarihinde kendisine onurlu bir yer kazandırmıştır. Broglie, Einstein'ın bağıntılıcılığından ilham almış, bağıntıcı mekaniğe fiziksel bir karakter vermiştir. Teorilerinin bilimsel felsefeye yapmış olduğu yardım ve vermiş olduğu öğelerle kavramlar dolayısıyledir ki, ona bu eserde yer vermiş bulunuyoruz.



Eserleri: *L'Electron Magnetique* (Paris, 1934); *Ondes des Corpuscules* (Paris, 1928); *Matière et Lumière* (7. baskı, 1949); *Continu et Discontinu au Physique Moderne* (1941); *Physique et Microphyque* (2. baskı, 1950); *Théorie Générale des Particules à Spin* (1943); *La Cybernatique, Théorie du Signal et de l'Information* (1951).

BROUSSAIS, François-Josephe-Victor. Fransız doktor ve filozoflarından. 17 ocak 1772'de Saint-Malo'da doğmuştur. Çeşitli askerlik sıkıntılarına dayanacak kadar güçlü bir bünyesi olduğu halde, 17 ekim 1838'de 56 yaşındayken ölmüştür. Doğduğu ilde doktorluk ve eczacılık yapmış olan bir aileye mensuptur. İlk öğrenimi fazla ihmal edilmiş, 12 yaşına geldiği zaman Dinan kolejine gönderilmiş, 20 yaşına girince asker olmuş ve çabuk çavuşluğa yükselmiştir. Oldukça ağır bir hastalığa tutulduğu için evine dönmeye mecbur olan Broussais'yi, ebeveyni, askerî doktor yapmak istediler.

Brest ve Saint-Malo hastanelerine öğrenci olarak girdi, sonra türlü savaş gemilerinde cerrahlık yaptı, 1798'de ilk kez Paris'e gelerek, Bichat ve Pinel'in öğrencisi oldu, 1803'te *Recherches sur la Fiévre Hectique Concidéré Comme Dépendante d'Un Lesion d'Action des Différents Systémes Sans Vices Organique* başlıklı bir tezle doktor oldu. Önceleri hocalarına aykırı bir yol tuttuysa da sonraları kendisi Bichat'nın yolunda ilerlemekte olduğunu bildirdi. Paris'te serbest çalışmak istediyse de, başarı gösteremedi ve kara ordusuna girdi. Hollanda ve Almanya'da dolaştıktan sonra, 1808'de birçok gözlemlerle Paris'e döndü. Bir önemli eser daha bastırdı, sonra yine orduyla İspanya'ya gitti. 1814'te Fransa'ya döndüğü zaman artık sistemini kurmuş durumdaydı. Eski doktorluk sistemlerine karşı ölçüsüz ve hatta saygısız hücumlar yaptı. Onun asıl felsefî savaşları, *De l'Irritation et la Folie, Ouvrage dans Lequel les Rapports du Physique et du Moral de l'Homme sont Concidéré les Base de la Doctrine Philosophique* (Paris, 1823 ve 1839, 2 cilt) adlı eseriyle başlar. Bu eserinde Cabanis okulundan Gall okuluna geçmiş olur. Fransa hükümeti, büyük bir ün kazanmış olan Broussais'yi üniversite dışında bırakmak istemeyerek bir tedavi (térapeutique) kürsüsü açtı. Burada ilk zamanlarda gösterdiği önemli başarıları kaybettiyse de, yeni kuşaklar üzerinde yaptığı etkiyle ününü korudu.

Broussais, spiritualizme karşı mutlak bir maddeciliği savundu. Tensel'le tinsel'in münasebetini açıklamak için, Condillac'ta başlayıp, Pinele ve ondan da Bichat'ya geçmiş olan düşünceleri geliştirmeye teşebbüs etti. Zaten Bichat'nın hem dostu, hem de öğrencisiydi. *İrkil-*

me ve Delilik adlı eserinde, İskoçya ve Almanya'dan, Fransa'ya girmiş olan felsefeyi bir çeşit Eflatunculukla suçlandırarak Voltaire, Montesqieau ve Rousseau gibi 'zavallı' dediği filozofları çekiştirir; ve Fransa'yı yabancı sistemlerin kaplamasından kurtarmak gerektiğini ileri sürer. V. Cousin, Jouffroy ve Damiron... gibi filozofların sistemine, 'Kanto - Platoniciene' adını vererek küçümser, bütün bunların felsefî bir putataparlığı (idolatrie) getirmiş olduklarını ileri sürer ve kendisinin Bacon, Locke ve Condillac'tan başlayıp terk edilmiş olan yolu takip edeceğini anlatır; böylece felsefeyi fizyolojinin emri altına verir. Broussais, bu amaçla fizyoloji teorilerini zihin olaylarına uyguladı. Bichat gibi, canlı dokularda (tissue) irkilme (irratation) denilen bir durumun bazı nedenlerle meydana geldiğini açıklamış ve bunu kendi fizyolojisine ve psikolojisine temel yapmıştır. Uyarım (éxitation), uyarma (stimulation), dürtme (incitation) ve irkilme terimlerini aralarında hiç bir fark gözetmeden kullanır; ve bütün bu hallerin düşünce olaylarında bir roljü olduğuna inanır. Bütün dokular birtakım tellerden (fibres) yapılmıştır. Bunlar, doğal olarak kasılacak olursa, 'uyarım', eğer bu kasılma belli sınırları aşacak olursa, 'irkilme' olur ve bütün ruhsal denilen olayları, beyindeki uyarımlarla açıklar. Broussais'ye göre, iki türlü akım (courant) vardır:

1. Dış akımdır ki, beyni dış âlemle münasebette tutar ve dış nesnelerin (objets) izlenimlerini getirir.

2. İç akımdır ki, insana kendi içgüdülerinin gerektirdiği hareketleri öğretir; ve kendi kendimizle münasebette bulunmayı sağlar. Bu iki taraflı uyarıma karşı beyin, izlenimleri, düşünceler, içgüdülü yönsemeler ve iradeli hareketler haline getirir. Zihin ve duyarlık incelenirse görülür ki, bunlar, bedenle birlikte doğar, gelişir ve yok olurlar. Cücükte, tohumda, hatta çocukta bunlar yoktur; Budala ve delilerde bozulmuştur, ihtiyarlarda çökmüştür, uykuda da kaybolmuştur. Demek ki ruhsal denilen durumlar, kendilerini oluşturan makinenin aldığı durumlara göre değişir ve onunla birlikte bozulur. Broussais, doktrininde o kadar ileri gider ki, sözlüğünden ruh, zekâ, zihin... gibi sözcükleri atmak ister. Fakat ruhsal olanı organikle ifade etmekte o denli zorluğa uğrar ki, ister istemez psikoloji terimlerini kullanır ve hatta garip çelişmelere düşer. Broussais, büyük bir felsefî kişilik değildir, yalnız Cabanis ve D. de Tracy'nin doktrinlerini, son zamanlarında Gall'ın düşüncelerine sapmak suretiyle yaymıştır ve kafatası bilimini (phrenologie) kuranlar arasında ve doktor sıfatıyle seçkin bir ad bırakmıştır. Bununla birlikte Broussais, bir yaratancıdır (deiste). Âlemde her şeyin düzenleşik (coordonné) olduğunu kabul ederse de, bundan, onun yaratılmış olması sonucunu çıkarmaz. Ölümünden birkaç ay önce yazdığı ve bugün Fransız millî kitapsarayında saklı olan bir kâğıt üzerinde rastlanan şu satırlar, onun neye inanmış olduğunu da açıkça gösterir: "Cerrahlık dolayısıyle, beynin yüzeyinde birikmiş olan irinin fakültelerimizi harap ettiğini görünce ve bu irinin boşaltılmasıyle fakültelerimizin yeniden ortaya çıkmaları mümkün olunca, onların canlı bir beynin edimlerinden (actes) başka bir şey olabileceklerini tasarlayamadım... Görüşümün (opinion) gelişmesi, imanımın ifadesidir...".

Bu felsefî vasiyetname parçası, onun maddecilikte ne kadar ileri gittiğini de gösterir. Zaten ruhu, "hareket eden bir beyin" diye tanımlamasından da, kendisinin din bakımından durumunu belirtmek kolaylaşır. Kendi doktrinlerini savunmak için, *Les Annales de Méd. Phiysiologique* (Paris, 1822-1834, 26 cilt) başlıklı bir dergi de çıkarmıştır. Sayısı oldukça çok olan eserleri hep doktorluk ve fizyolojiyle, kafatası bilimine ve bazı hastalıklara dairdir.

Bkz. A. Lemoine, *L'Ame et le Corps* (Paris, 1842). Bu eserde *Broussais Filozof başlıklı* parça ile M. Mignel tarafından söylenmiş olan *L'Eloge de Broussais;* Damiron, *Notice Historique sur la vie, Les Traveaux, Les Opinions Medicales et Philosophique de Broussais* (1832).

BROUWER, Lultzen Egbertus Jan. Alman filozof ve matematikçisi. 27 şubat 1881'de Oveschie'de (Hollanda) doğdu. 1909'da Amsterdam Üniversitesine profesör oldu. Matematik ve felsefede sezgiciliğe (intuitionisme) bağlıdır. Eserleri: *Intuitionisme en Formalisme* (1912); *Intuitionistiche Mengenlehre* (Jahrb. Mathemat. Vereinigung, cilt 28'de); *Mathematik und Sprache* (Mh. Math. Phys., 1929, cilt 36' da); *Die Struktur des Kontinums* (1930, cilt 36'da); *Signifische Dialogen* (1939). Brouwer' in ayrıca geometriye, topolojiye ve öteki matematik kollarına dair de önemli eserleri vardır. O, sezgiciliğinin kökleri, mistik bir pragmacılığa, görgücülüğe (emprisme) dayanan bir âlem görüşüne bağlıdır.

BROWN, Peter. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcisi. İrlanda'da doğmuş ve Gork piskoposluk sarayında 25 ağustos 1735'te ölmüştür. 1682'de Dublin'de Trinité kolejine girmiş ve on yıl süren bir öğrenim döneminden sonra 'fellow' derecesiyle mezun olmuştur. Bazı üniversite görevlerinden sonra kilise makamlarında yükselmeye başladı; Gork ve Ross piskoposu oldu. Bu önemli işlerin başında, servetinin bü-

yük bir kısmını hayır işlerine sarfetti, fakirlere, düşkünlere yardım için çok asil emekler sarf etti; geniş teşebbüslerde bulundu. Ona burada yer verişimiz, yalnız güçlü bir vaız ve cömert bir rahip oluşundan ötürü değil, kendisine oldukça derin bir ün sağlamış olan felsefe ve Tanrıbilime dair yazılarından ötürüdür. O, Toland'ın Hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerine, *Letter in Answer to a Book Entitled (Christianity not Mysterious)* başlıklı bir reddiye yazmıştır ki, son yıllara kadar değerini kaybetmemiştir. *The Procedure and Limits of the Human Understanding* (2. baskı, 1729) adlı eseri ile Locke'un *Denemeler*'inde ileri sürdüğü bilgi teorisine şiddetle hücum eder. *Things Divine and Supernatural Conceived by Analogy Withl Things Natural and Human* (1733) adlı eseriyle Berkeley'in eserinin birinci kısmını eleştirmiştir. Berkeley, kendisine *Alciphron* başlıklı eserle cevap verdi. Brown, ne Tanrı ve ne de manevî âlem hakkında, eşyaya dair edindiğimiz bilgileri andıran hiç bir şey bilemeyeceğimizi, bu hususta elde ettiğimiz bilgilerin belirsiz olduğunu, kesin olmadığını, Tanrı ve manevî âlem hakkında bizi ancak vahyin aydınlatabileceğini iddia eder. Ona göre bu konulara dair kullandığımız sözcüklerin değeri, sadece mecazîdir. Görgücülüğe ve bu doktrinden sızan şüpheciliğe itiraz eden bir eseri de, *Two Dissertations Concerning sens and Imagination With an Essay on Cinsciousness* (Londra, 1728) dir.

Bkz. M. Mansel, *Bampton Lectures.*

BROWN, Thomas. İngiliz filozof, doktor ve şairi. 9 ocak 1778'de Edimbourg yakınlarında Kirkmabreck'te doğdu. 20 nisan 1820'de Brompton'da öldü. Presbitelerden olan babasını çok küçükken kaybetti. Annesi, onu özenerek yetiştirdi. Vakitsiz gelişen ve pek az görülen zekâlardan biridir. 1792'de henüz 14 yaşındayken, Edimbourg Üniversitesine girdi; burada Finlayson'la birlikte mantık okudu ve Dugald Stewart'ın *Beşerî Ruh Felsefesinin Öğeleri* adlı eserinin birinci ciltini inceledi. Bu kitap onda derin izler bıraktı; felsefeye karşı olan ilgisi arttı ve bu yazarın derslerini takip etti, ona arkadaş oldu. On sekiz yaşındayken Darwin'in *Zoonomie*'sini okudu ve bu esere itiraz yollu bir eser yayımladı; *Erasme Darwin' in Zoonomisine Dair Gözlemler* (1796). Bu eser, çağdaşlarının dikkatini çekti; Stewart bu kitap için, "Daha büyük teşebbüsler yapabilecek bir büyük deha eseri" demişti. Edimbourg' da bir dergi kurmuş ve orada Cuvier'nin kafatası bilimine (phrenologie) dair Villiers'e karşı yazdığı şiddetli bir eleştiri mektubuyle Kant felsefesini açıklayan makaleleri, İngilizlere Alman felsefe cereyanlarını tanıttı (1803). Aynı yılda 'uyku' hakkındaki bir teziyle doktor olmuş ve ünlü Gregory'le birlikte doktorluk yapmıştır. 1804'te de iki cilt tutan şiirlerini yayımladı. *Leslie, Isıya Dair Deneme* adlı eseriyle Hume'un nedenlilik hakkındaki düşüncelerinden bu filozofun ahlâk ve din düşmanı olduğunu iddia eden bir notuna karşı, *Neden ve Sonuç Oranına Dair Teorisinin İncelenmesi* (1804) başlıklı bir eser yazdı; bunda Hume teorisinin esasen doğru olmayan yanlarını da göstererek din ve ahlâkı sarsacak nitelikte olmadığını anlattı. Bu eser, 1806 ve 1818'de tekrar genişletilerek basıldı; ve Brown'ı zamanının önemli bir metafizikçisi yaptı; 1809'da yardımcı profesör oldu. *Beşerî Ruhun Felsefesine Dair Dersler*'ini yayımladı. 1810'da Edimbourg Üniversitesinde ahlâk profesörü oldu. Pek değersiz olmayan manzumeler bastırdı. 1819'da *Beşerî Ruh Fizyolojisinin Taslakları* başlıklı notları 1820'de basıldı. Brown'ın sağlığı çok bozulmuştu, daha mutedil iklimli bir yer ararken henüz otuz iki yaşında vefat etti. Ölümü asıl anayurdu olan İskoçya'da büyük üzüntülere neden oldu. Yüz dersten ibaret olan notları, *Lectures on the Philosof Humen Mind (Beşerî Ruhun Felsefesine Dair Dersler)* adıyle 4 cilt olarak 1822'de çıktı. Welsh, 1830'da bu eseri Brown'ın hayatına ve metne dair notlar ekleyerek yeniden bastırdı. Bu eser, 1845'te 15. kez basılmış bulunuyordu.



Brown, İskoçya Okulunun sadık olmayan bir çırağı sayılır. Hocalarına ve daha çok Reid'e karşı açıkça hücum eder. Örneğin, ona göre, Reid ve Stewart, olayları sistemleştirmemiş ve sistemli bir sınıflama da yapamamış, bu yüzden de ilkeleri çoğaltmışlardır. Reid, çağdaş şüphecilik nedeninin ruhla beden arasına bir aracı olarak sokulmuş bulunan 'düşünceler ve hayaller' olduğunu keşfetmiş ve bütün diyalektik gücünü bu hipotezi ispata sarf etmişti. Brown, çağdaş filozoflardan birçokları tarafından reddedildiğini anlatır. Reid, dışarıdaki cisimleri doğrudan doğruya öğrenmemize aracı olan özel bir algı fakültesi kabul ediyordu. Brown, bunu da felsefeye aykırı bulur; ve cisimleri direnme duyumuyle, bu duyumu harekete getiren bir 'neden görüşü'yle açıklar. Reid, bilinci veya içten duyuyu (sens intime), yalnız

ruh işlemlerini kavrayan ayrı bir fakülte saymıştır. Brown ise, bilincin ruhsal işlemlerden ayrı bir fakülte olması olanaksızlığında ısrar eder. Reid ve Stewart, faaliyet, irade ve özgürlüğü açıkça pasif ve zorunlu bir olay olan istekten ayırmışlardı. Brown, bu konuya derslerinde hiç değinmemiştir. Brown'ı daha iyi anlamak için onun ders ve düşüncelerinin bir özetini vermeliyiz:

Brown, felsefeyi dörde böler: 1. Beşerî ruhun fizyolojisi; 2. Ahlâk; 3. Politika; 4. Doğal Tanrıbilim... Beşerî ruhun fizyolojisi deyimini doktorluktan almıştır. Bu, onun ruh yönsemesini pek iyi gösterir. 'Physichologie' adını verdiği bu bilgiyi, bütün ayrıntılarıyle açıklar: Ruhsal olaylar, ya dışsal (externe) "duyumlar" veya içsel olurlar. İçsel olanlar, ya zihinle veya heyecanla ilgilidirler.

Kasal sistem de, D. de Tracy'nin kabul ettiği gibi, düşüncelerin kazanılmasında önemli bir rol oynarlar. Duyguların ruhtaki sürekli ilerleyişi, evvelâ bir çizgide, sonra yüzeyde, daha sonra da derinlikte uzunluk düşüncesini verir. Bazen kasılmaya veya kasların gerilmesine karşı olan direnme (résistance) duygusu, bu imgesel (imaginaire) uzunluklarla veya soyut yüzeylerle nitelendirdiğimiz maddeyi verir. Algıya (idrak) gelince; bu, bir arada bulunma (coexistance) veya diğer duygulanımların (affections) ardı ardına gelişini andıran bir 'telkin' den başka bir şey değildir; zihinsel hallerde basit veya bağıntılı telkin olaylarından başka bir şey yoktur. Basit telkin, hem benzerlik, zaman ve mekânda son uçlar gibi birinci kanunlara, hem de tekrar, bünye ayrımları, alışkanlık... vb. gibi ikinci kanunlara bağlıdır. Bu ikinci kanunlar; birincileri tadil ederler. Kavrayış (conception), hafıza, hayal gücü ve alışkanlık hep birer fakültedir. Bağıntılı telkin veya oranları yakalama fakültesi ise, ilişki (relation) veya birlikte bulunma ya da ardalanmadan (succession - teakup) ibarettirler ki, bizde yargılamayı, akıl yürütme (raissonnement) ve soyutlamayı (abstraction), bunlar oluştururlar. Heyecanlar da, ya dolaysız olurlar: Ferahlık, sevinç, keder... gibi; ya da geriye bakış (retrospectife) olurlar: Öfke, vicdan azabı... gibi; yahut da öne bakışık (prospectif) olurlar: İstekler ve korkular... gibi. Yani heyecanlar, hali, geçmişi ve geleceği ilgilerler.

Mantığa gelince: Brown, bunda bütün felsefî bilimleri doğal bilimler içine sindirir; ve bu, her iki bilim zümresinin de bir arada bulunma (coexistance) oranlarıyle ardı ardına geliş oranlarını gözlemekten ve karmaşık (complexe) olayları tasvir edip, sonuç ve nedenlerini aramaktan başka bir konuları olmadığını anlatır. Esasen Hume'ün doktrinini yıkmaya çalıştığı zaman, ileri sürdüğü düşünceler, onun mantıksal düşüncelerinin tohumlarını taşımaktaydı. Brown'da Hume'le birlikte nedenle sonuç oranının 'a priori' olarak keşfolunamayacağını, bu oranın bir akıl yürütme değil, bir inanç konusu olduğunu ileri sürmüştü. Fakat Brown, nedenle sonuç oranının inancını açıklamak için, bu iki olayın alışılmış olan bağlacına (conjonction) değil, sezgiye baş vurur; ve üç tanıma kaynağı kabul eder:

1. *Deney:* Kendimizde ve dışarda olan şeyleri tanıtır;
2. *Sezgi:* İlk gerçekleri keşfettirir;
3. *Akıl yürütme:* Deneyle sezgi verilerinin sonuçlarını elde eder. Brown, filozofun, doğa bilginini taklit ederek basit özü veya ruhu bir yana bırakmasını ister.

Ahlâk ve doğal Tanrıbilime dair düşünceleri orijinal değildir. Politikadan ise hiç söz etmez. Brown'ın felsefesi daha çok İngiltere ve Amerika'da çok büyük bir ün kazandı; derslerini kapsayan eserleri okul kitapları haline geldi. Fakat onun gerçek değerini belirtmek gerekirse denilebilir ki, kendisi de pek çok hücum ettiği İskoçya Okulunun yanılmalarına düşmüştür. Birtakım yapay sınıflamalar vücuda getirmiş ve felsefeyi kadercilikle şüphecilik uçurumu ortasında bırakmış; kendinden öncekilerin buldukları bazı gerçekleri de bozmuştur. Eserlerinde, tam bir metafizikçi, dil ve yönteminden çok, zarif, ozanca ve ince bir üslup içine yerleştirilmiş güzel ve çoğu doğru olan çekici bir artist ustalığı vardır. Onu, arkadaşı ve yurttaşı olan Mackintosh, pek fazla över ve kendi ahlâk teorisine Brown'ın yetkisini destek yapar. *Histoire de la Philosophie Morale* (s. 370; Fransızca çevirisi M. Poret) Hamilton ise, tersine olarak Brown'a şiddetle hücum eder; 'algı ve düşünceler' sorununda Reid'i savunur; ve Brown'ın bu konulardan bir şey anlamadığını söyler. V. Cousin, onu pek sathî, şüpheci ve duyumcu görür. Stuart Mill ve Grote'ta onu, felsefeye Hamilton'dan çok hizmet etmiş sayar. Aleyhinde söylenilenlere rağmen Brown, Locke, Hartley, Hume ve iki Mill'le A. Bain ve Spencer'in temsil ettiği okulda onurlu bir yer tutar. O, D. de Tracy'den ve adlarından kendisi söz etmemekle birlikte Cabanis ve Dégerando'dan fazlasıyle yararlanmıştır.

Bkz. Hamilton, *Fragments de Philosophie* (Fransızca çevirisi Peisse, 1840); J. Stuart Mill, *La Philosophie de Hamilton* (Fransızca çevirisi Cezelles); Rérhoré, *Critique de la Philosophie de Thomas Brown* (1863).

BRUCE, Jean. İskoçya filozof ve yayımcılarından. 1744'te doğdu ve 15 nisan 1826'da öl-

dü. İskoçya'nın eski Bruce hanedanındandır. Lord Melville'in politika organı sıfatıyle yurdunun yayım hayatına oldukça büyük hizmetler yapmıştır. Filozof olarak, İskoçya Okulunun genel ruhundan pek de ayrılmamıştır. Fakat yazılarında kendisini değerlendiren, seçkinlik veren bir özellik de yoktur. Burada yazılmaya değer iki eseri vardır: *Felsefenin İlkeleri* (Edimbourg, 1780); *Ahlâkın Öğeleri* (Edimbourg, 1786).

BRUCKER, Johann-Jacob. Alman felsefe tarihçisi. 22 ocak 1696'da Augsburg'ta doğdu; yine bu ilde 26 aralık 1770'de öldü. Pastörlük yapmış ve vaızlıkta ün kazanmıştır. Felsefe tarihi incelemeleriyle uğraşmış; ve şu büyük eserini hazırlamaya hizmet eden türlü yazılar yayımlamıştır: *Historia Critica Philosophioe a Mundi Incunubilis ad Nostram Usque Oetatem Deducta.* Bu eserin bir özetini 1747'de bastırmıştır ki, Alman üniversitelerinde yıllarca felsefe derslerine temel vazifesini görmüştür ve Brucker'in sağlığında birçok defalar basılmıştır.

Felsefe tarihi, çağdaş bilimlerdendir; ve Brucker, bu bilimin ilk ciddî temsilcilerindendir. Bunun içindir ki Bayle, kendisini felsefe tarihinin babası saymaktadır. Aristo, kendi özel doktrinini açıklamadan, kendisinden önce gelmiş olan filozofların düşüncelerini gözden geçirmişti; bu, bir felsefe tarihi sayılmaz. Diogéne Laêrce ise, sadece bir derleyici ve biyografi yazarıdır. Fakat ilkçağ filozoflarının hayat ve eserlerine dair olan birçok belgeleri ona borçluyuz. XVII. yüzyıl ortalarında Stanley, *The History of Philosophy* (London, 1659-1960) başlıklı dört bölüme ayrılmış bir cilt yayımlamışsa da, bu eser yalnız eski felsefenin okul ve mezheplerini kapsar; felsefeyi sadece müşriklere (paiennes) ve onların inançlarına bağlı bir bilim sayıp, Hıristiyanlık başlayınca, onun sona erdiğini iddia etmek gibi yanlış bir düşünceye de dayanmaktadır. Hornius, Graevius, Heinsius... gibilerin eserleri de noksan ve yetersizdir. Asıl felsefe tarihçisi adını Bayle ve Leibniz'e vermek gerekir. Bunlardan birincisi eleştiri, ikincisi ise, bu yeni bilimin planını çizmiştir; Brucker ise, ilk felsefe tarihi anıtını diktirmiş. Onun eseri, yeni kurulmuş bir bilimin ilk kitabı olmak dolayısıyle, şüphesiz ki bugünkü felsefe tarihleri kadar yetkin değildir. Fakat Brucker, ilk kez zamanına kadar ele geçmiş bulunan bütün belgelere baş vurarak, bugün bile bilginlerin kendisinden yararlandığı bir eser meydana getirmiştir ki, felsefe sistemlerinin ciddî bir ifadesini taşımaktadır. Brucker, çok geniş ve derin bilgili bir adamdı. O, geniş bir oylar ve sistemler alanını keşfetmiştir; ve başlangıcından XVIII. yüzyıla kadar gelmiş bulunan felsefe anıtlarını anlayarak ve ciddiyetle incelemiştir; hepsini hiç de sathî olmamak şartıyle kavramıştır. Doktrinlerini kaydettiği filozofların yazılarını inceden inceye araştırmış ve bunlardan ancak en güvenilebilir otoritelere dayanarak bahsetmiş; eserlerinin doğruluğuna inanılıp inanılmadıklarını inceden inceye araştırmıştır; eleştirileri doğru ve yerindedir; eserinde okul ve sistemleri rasgele ve düzensiz bir surette yazmamıştır; bunları kronoloji (chronologie) yöntemine göre sıralamış ve aralarındaki ilgiyi de az çok göstermiştir. Filozofların hayatını büyük bir özentiyle yazmış ve düşüncelerinin gelişmesini aydınlatabilecek olan hiç bir önemli noktayı unutmamıştır. Sistemler hakkında birtakım kısa ve genel görüşleri yeter bulmamış, her biri önemleriyle orantılı bir genişlikte ve bütün bölümleri üzerinde durarak açıklanmıştır. Sistemleri değerlendirmek ve eleştirmekte Brucker, XVII. yüzyıl ve çağdaş felsefeyi nitelendiren bir bağımsızlık gösterir. Bunu eserin adı da gösterir: *Historia Critica.* Bacon ve Descartes'ın çırağı olan Brucker, hiç bir otoritenin etkisi altına girmez; antikiteye karşı aşırı bir saygı göstermediği gibi; yeniliğe karşı da lüzumsuz bir aşk taşımaz. Doğru ve sağlam olan yargılamalarında kavrayışlık (sagacité) ve derin görüşler eksik değildir. Bütün bunlara bir felsefe tarihçisi için pek lüzumlu olan, gerçek aşkı, samimîlik, iyi kalplilik, alçak gönüllülük, yargılarında sakınganlık gibi nitelikler eklenirse, kendisinin ne kadar güvenilebilir ve bir ilkçağ bilgesi gibi saygıya değer bir kişilik olduğu anlaşılır.

Şüphesiz ki onun da önyargıları vardır; o da çağının adamıdır; Leibniz ve Wolf Okullarına bağlıdır, bir Tanrıbilimcidir. Fakat bütün bunlar, doğruluk aşkı ve herşeyden önce, adil ve tarafsız olmak gibi yüksek niteliklerini değiştirecek kadar Brucker üzerinde etkili değildir. İnsan zekâsına ve onun eserlerine karşı duyduğu güçlü saygı, gerçeği aşmasına ya da değiştirmesine neden olmamıştır. Leibniz'in anlayış ve uzlaştırma dehasına sahip olmayan Brucker'de o filozoftaki kadar tarafsızlık görmek, kendisine karşı olan hayranlığı artırır.

Brucker'in eseri, geniş bilgi ve bilim eserleri arasında onurlu bir yer tutar. Brucker'in kusurlarına gelince, bunu ancak felsefe tarihinin ülküsüne doğru ilerleyişi bakımından özetleyebiliriz:

1. Brucker, felsefesinin konusu hakkında pek açık bir düşünceye sahip değildir. Bunun için, tarihinin gerçek sınırlarını çizememiş, hareket noktasını görememiş ve eserini diğer özel tarihlerden seçik bir duruma getireme-

miştir; kaynaklara kadar sokulmuş ve yaratılışın ilk günlerinden çağdaş felsefeye kadar yer vermiştir. Tarihi, insanın beşiğinden; ve felsefeyi, tufandan daha önce başlatır; Amerika'nın yarı vahşî kavimlerinde de arar; Minos, Likurg, Solon gibi ilk kanucularla Homeros ve Hésiode'da da felsefeyi araştırır. Bu suretle *Philosophia Antediluviana, Philosophia, Barbarica, Philosophia Homerica*'dan söz etmiş olur ki, Brucker'in, dini, mitolojiyi, şiir ve politikayı felsefeyle karıştırmış olduğu anlaşılır. Fakat bugün bile bu kusurları işlemiş olan yazarlar vardır.

2. Brucker, felsefe tarihini diğer tarihlerle birleştiren gerçek oranları, din, politika ve edebiyat tarihlerinin felsefî düşüncelerin gelişmesindeki etkisini bilmemektedir. Felsefenin diğer uygarlık öğeleri arasındaki yerini gösterememiştir.

3. Brucker, kronoloji yöntemini dışardan kullanmıştır; yani felsefe tarihinin büyük dönemlerini, beşerî düşüncenin takip ettiği evrelere (phases) göre belirtmemiş, eserinin maddesel bölümlerini genel tarihten almıştır. Birinci bölüm, Batı felsefelerini, Yunan felsefesini, Hıristiyan felsefesine kadar alır. İkinci bölüm, Roma imparatorluğundan başlar; Rönesans'a kadar gelir. Bu bölümde İskenderiye Okulu ve skolastikler de vardır. Üçüncü bölüm ise, yalnız XVII. yüzyıldan söz eder. Bu dönemlere giren felsefî okulları: İyonya Okulu, Sokratçılar, Sirenalılar, Eflatun, Aristo, Kinikler, Stoacılar şeklinde sınıflar. Sonra, Fisagor'dan başlayarak Elealılar, Heraklitçiler, Epikürcüler ve Şüpheciler gelir. Bu sınıflama, tarihe uygun sayılmamaktadır. Zira, bunların birbirine yaptığı etkiler, birbiriyle yaptıkları çekişmeler ve hatta yetiştikleri yıllar ve çevreler bakımından, bunların başka türlü sınıflanmaları gerekti.

4. Brucker, pek derin bir bilgin olmakla birlikte, zamanında eleştirinin gelişmemiş olmasından ötürü, antikitenin bazı masal ve öykülerini kolayca kabul etmiştir. Yetkileri yeter derecede tartmamıştır ve çok kez birbirini tutmayan iddialarla dolu, güvenilmez bazı eser ve kişilere değer vermiştir.

5. Brucker'in en büyük eksiği, filozof olmayışından gelmektedir. Bir sistemi kendi organik gelişmesi içinde, yöntemleriyle, ilkeleriyle ve sonuçlarıyle izlememiştir. Onun izlediği yol, Wolf'un geometri yöntemini ve biçimciliğini hatırlatır. Oysaki, gerçek, düşüncelerin mantıklı bağlantılarından doğar. Brucker'i daha çok, eserinde fazlasıyle yararlandıkları halde adını bile kullanmayan bazıları derlemecilikle (compilateure) suçlandırırlar. Oysaki, onun eleştirileri, sanıldığı kadar önemsiz değildir. Descartçılık hakkındaki düşüncelerinde görülen doğruluk ve derinlik bu önemi ispat eder. Onda görülen kusurun çoğu hemen tüm felsefe tarihçilerinde görülebilir. Zira çok kez onlar, felsefe tatrihiyle felsefeyi karıştırırlar. Gerçekte, en gerçek tarihçi, devrin en büyük filozofudur.

En yeni kaynaklar, bu büyük tarihçiyi şöyle açıklarlar: Nasıl ki Descartes, modern felsefenin babası sayılmışsa, Brucker de, modern felsefe tarihinin babası sayılmıştır. *Historia Critica Philosophiae a Mundi Incunabulis ad Nostram Perducta* (5 cilt, Leipzig, 1737 ve 1742-1744. Ayrıca bu eser, 6 cilt olarak, yani bir eklenti cildiyle birlikte 1766-1767'de tekrar basılmıştır) adlı eseri, geniş bilgisinin, açık ve doğru görüşlerinin bir ifadesidir. Bu eser, âlemin başlangıcından itibaren insan düşüncesinin geçirdiği ilerlemeleri dikkate alarak, bütün sistemleri ve yüzyılları açıklar, kendi ölüm günlerine dek uzanan felsefî düşünceyi, bütün evreleriyle gözden geçirir; hemen hiç bir olayı kaydetmeyi unutmaz. O, bu düşünceler akımının her noktasında kanunları ve ilişkileri derinden fark edemez ve gerçekten bir eleştirim zekâsına sahip olmadığını gösterir; fakat hakkında felsefe tarihçilerinin vermiş oldukları bu hükme rağmen, onun felsefeye yapmış olduğu hizmet inkâr edilemez. Ona göre felsefe, âlemin başlangıcından itibaren belirir. Yunanlılar, kendilerini ilk filozof saymakla yalan söylemiş ve yanılmışlardır. Gerçekte onlar, doktrinlerini Musa'dan, Mısır ve Babil'den almışlardır. Bu nedenle, felsefenin birinci çağı, Yunan çağı değil, fakat Barbar çağıdır. Tanrısal bir kaynağı olan felsefe, Yahudi patriklerine, sonra Babilliler ve sırayla Kalde majlarına, Mısırlılara, Habeşlere, Hintlilere ve Cermenlere geçmiştir. Yunanlılar bundan sonra gittikçe kaybolmaya başlayan bu felsefenin geleneğini ele almış ve onu birtakım sonsuz mezheplere ayırmak suretiyle bu geleneği soysuzlaştırmışlardır. Böylece, bir taraftan Yeni Akademinin şüpheciliğine ulaşmışlardır ki bu, felsefenin sona ermesi demektir; bir taraftan da Hıristiyan felsefesini bozmaya çabalayan Yeni Eflatunculuğa ulaşmışlardır. Bu nedenle felsefe tarihi, Brucker'e göre, beşerî zekânın sürekli, fakat derece derece soysuzlaşmasının tarihinden başka bir şey değildir. Bréhier'ye göre, onun bu felsefe anlayışının kaynağı Saint-Augustin'in *Tanrısal Site* adlı eseridir. Brucker'in eseri, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yetişen bütün yazarların, felsefe tarihi bakımından bütün bildiklerinin en esaslı kaynağı olmuştur. Ona göre, felsefe tarihinin gerçek ödevi, doğru felsefeyi, sahte felsefeden ayıran karakteri tanımaktır. Felsefe tarihi bir çeşit, beşerî zihnin tarihini geliştirir ve zihnin gücü ne olduğunu, onun hangi biçimde karanlıklardan kurtarılıp gerçe-

ğin ışığıyle aydınlandığını, onun nasıl olup da bu kadar tesadüf ve denemeler arasında gerçek ve mutluluğun bilgisine ulaştığını gösterir.

Brucker, felsefe tarihinde seçmecidir. Onun seçmeciliği, Ansiklopedi'ye kadar sokulmuştur. O, ortaçağın karakterini teşkil eden Tanrıbilim ile metafiziğin birleşmesini bir kepazelik sayar. Ona göre, bu, uğursuz bir birleşmedir. Fakat ortaçağı antikiteye üstün kılan da, modern çağı hazırlamış olmasıdır. Çoktanrıcılık, hayal gücünün serbestçe üstün geldiği gerçek teolojik durumu kurmuş olur. Tektanrıcılık, esaslı bir surette metafizik olan bir teolojik üründür ki, o, akıl yürütme sayesinde yapıntıyı (fiction) sınırlar (Bréhier, cilt I, s. 16, 18, 24).

Tennemann'a göre, felsefe tarihinin geçirdiği dönemlerin başında, Bayle, bu bilimde eleştirim yolunu açmış, Jac Thomasius, bu konudaki incelemelerini genişletmiş, Leibniz ise, felsefe tarihinin ne olması gerektiğini göstermiştir. Fakat Brucker'den itibaren Kant'a kadar gelen dönemdedir ki, filoloji ve eleştirim, daha tam materyeller kazanmıştır. Önceki dönemin yetkin olmayan çalışmaları düzeltilmiş ve bilim daha yüksek iddialara başlamıştır. Brucker, işte bu dönemde, adı geçen büyük felsefe tarihini yazmıştır. Bu eserde belgeler geniş ölçüde toplanmış ve bunları açıklayan yargılar ve özellikle filozofların hayatlarına daha çok önem verilmiştir ki, bunlar bugün için bile yararlıdırlar. Fakat, Tennemann da, Brucker de felsefî zekânın bulunmadığını iddia eder, onu Gurlitt ve Tiedemann'ın tamamladığını açıklar.

Onun felsefe tarihine dair olan öteki eserleri şunlardır: *Otium Vindelicum, Sive Meletematum Historico-Philosophicorum* (1729); *Miscellanea Historiae Philosophicae Litterariae Criticae* (1748). Bu ikinci eser, felsefe tarihine dair sorunlardır ve 7 cilt olarak Ulm'de basılmıştır; bunun bir eklentisi (supplément) vardır. Brucker, bu eserinin bir özetini de yine bir eklenti ilâvesiyle, *Felsefe Tarihinin İlkel Öğeleri* adıyle yine Ulm'de yayınlamıştır (1751). *Institutiones Historiae Philosophicae* (Leipzig, 1747; 2. baskı, 1759; 3. baskı, 1790); *Historia Philosophica Doctrinae de Ideis* (Augusburg, 1723). Brucker'in Latince yazmış olduğu diğer bir eseri de Fransızcaya şu adla çevrilmiştir: *Lettre Sur l'Athéisme de Parménide* (Bibliothéque Cermanique, t. XXII). Brucker'in adını en başta kaydettiğimiz büyük felsefe tarihinin bir özetini de Will. Enfield şu adla İngilizceye çevirmiştir: *History of Philos. From the Earliest Times* (2 cilt, Londra, 1791).

Bkz. V. Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie* (Leç. XII. Brucker'e dair yazdıklarımız bu eserden özetlenmiştir); F. Picavet, *L'Histoire de la Philosophie ce Quelle a été, ce quelle Peut être.*

BRUNNER, Constantin. Alman filozofu. 28 ağustos 1862'de Altona'da doğdu, 27 ağustos 1937'de öldü. Spinoza'ya bağlı olan bu filozofun önemli eserleri şunlardır: *Die Lehre von Dengeistigen u. Vom Volke* (2. baskı, 1927); *Spinoza Gegen Kant* (1910); *Unserchristus Od. das Wesen des Genies* (1921); *Des Judenhaz und das Denken* (1922).

Bkz. Moelius, *C. Brunners Lehre, Das Evangelium F. D. Gemain Schaft der Geistig Lebenden* (1910).

BRUNNER Emil. Alman Tanrıbilimcisi ve din filozofu. 23 aralık 1889'da Wirterthur'da doğdu, 1924'te Zürih Üniversitesine profesör oldu. Tanrıbilim diyalektiğinde bir reformcudur. Eserleri: *Philosophie u Offenbarung* (1925); *Religionsphilosophie* (1926); *Der Mittler* (2. baskı, 1930); *Natur u. Gnade* (1935); *Offenbarung u. Vermunft* (1941); *Der Mensch in Widerspruch* (1937; 3. baskı, 1941); *D. Grenzen d. Humanitat* (1922); *Erlebnis, Erkenntnis u. Glaube* (5. baskı, 1933); *D. Mystyk. u. d. Wort* (2. baskı, 1928); *Wahrheit als Begegnung* (1941); *Dogmatik* (2 cilt, 1946) vb...

BRUNO, Giordano. Napoli krallığına bağlı Nola şehrinde doğdu (1548); ve 17 şubat 1600'de Roma'da Campo di Fiora denilen meydanda yakılmak suretiyle öldürüldü. Kendisinin asil bir aileye mensup olduğu, oldukça güçlü bir hazırlık öğrenimi de aldığı anlaşılmaktadır. Daha on beş yaşındayken Dominiken tarikatına girmiştir. Fakat, kendi anlattığına göre, giysisinin birinci düğmesini ilikledikten sonra diğerlerini doğru olarak ilikleyememiştir. Yani, bu tarikatın düşünce ve hayatına ısınamamıştır. Asıl adı Philipp-Bruno olduğu halde, ona Giordano adını bu tarikat kovanında vermişlerdi. Hücresinde ne kadar Hıristiyan velilerinin resimleri varsa, hepsini atmış, yalnız bir haç bırakmıştı. Çevresinde bulunanlar, bu hareketinden ötürü kendisinden şüpheye başladılar. Zaten o, yargılandığı zaman, 18 yaşından beri üçüzlemeden (trinité) şüphe ettiğini itiraf etmiştir. Bruno, çapkın, bilgiye tutkulu, aşka ve şiire karşı derin yeteneklerivle tanınmış özgür düşünceli bir adam-



dı; yazmış olduğu bir komedi, şehvetli bir serüveni saygısız bir dille tasvir ettiği gibi; yetmiş kadar sonatını oluşturan *Eroici Furori* adlı eserinde de Tanrılığa ve güzelliğe karşı olan aşkını terennüm etmişti. Bruno, kendisinin bu taşkın yönsemelerini anlatmak için, bir şiirinde: "Kalbimin ateşini, Kafkasya'nın karları bile söndüremez!" diyordu. Nihayet hücresinden kaçtı. Onun yüz ve beden güzelliğinden başka, vaızlık, şairlik, astronomi ve matematik bilgisi itibarıyle de yüksek ve seçkin bir durumu vardı. Önce, Genès yakınlarında Noli'ye gitti; orada küçük çocukları okuttu; ve bazı genç asillere astronomi öğretti. Başlangıçta, Copernic'in teorisini, bir deli saçması zannederken, onu anlayacak kadar matematik öğrendikten sonra, daha ileriye gitmeye başladı. Zira Bruno, ilk ve ortaçağ astronomilerini de öğrenmişti. O, bu dönemde "evren, sonsuzdur; mutlak bir sınır yoktur; ve evrende kendi âlemimize benzeyen sayısız âlemler ve bunlardan her birinin ayrı merkezleri var. Tanrı, bu sonsuz evrenin her tarafından içsel bir ruh gibi her şeyi kuşatmıştır ve bunları hareket ettirmektedir" diye inanıyordu. Onun bu düşüncelerini sonraları Telesio ve Nicola de Cusa'nın eserleri değiştirdi. Bruno'nun ünü kadar da felâketini yaratan, artık son günlerini yaşamakta olan skolastiğe karşı gösterdiği düşmanlık ve henüz otoritelerini kaybetmemiş olan kilise inançlarına aykırı düşünceleridir. Bruno, beşerî mutluluk içinde kurtarıcı saydığı bir teoriyi, kent kent gezerek, her üniversitede durarak, ilgisizleri kazanarak tüm dünyaya yaymak isterken, başına pek çok düşman yığdı. Kendisini felâkete sürükleyen tehlikeli bir faaliyete koyuldu. Bayle, onun hakkında: "Bu kahraman, felsefe konularında serseri bir şövalyelik yaptı!" diyerek, kendisiyle alay eder. Oysaki, Bruno, inandığı düşünceler uğruna kahramanca öldü. Bunda gülünecek değil, ibret alınacak, saygı duyulacak gerçekler saklıdır. Bruno, Gênes'ten Milano'ya, Venedik ve Nise gitti; kiliseye aykırı olan düşünceleri yüzünden, nereye gittiyse kovuldu. Gerçek için değilse bile, kazanabileceği tek özgürlük için tüm Avrupa'yı dolaşmak istedi. Zaman zaman Cenevre'de gözüktü. Calvinciler, orada ağzını açtırmadılar. Nihayet Lyon ve Toulouse'a gitti. Bu son kentte iki yıl başarıyla ders verdi. Hayatının en sakin devresinden biri, burada geçti. Fakat o, her gittiği kentin büyük rahip ve bilginleriyle tartışıyor, kendine yeni yeni düşmanlar kazanıyordu. Bir iç savaşı yüzünden Toulouse'u terk etti. 1581'de Paris'e geldi. Burada kral Henri II. nin himayesi sayesinde halka ders vermeye başladı. Kilisede Messe törenlerine gitmeyi kabul etseydi, üniversitede bir kürsü de kazanacaktı. Bundan sonradır ki, İtalyanca ve Latince bir yığın eser yazdı. Bunlarda düşünceleri bir sistem halinde toplanmamış, fakat dağınık bir halde nelere inandığı açıkça görülebiliyordu. Hepsinde, Aristo'nun, Ptolémée'nin astronomilerine hücum ediyor, hoşgörüyü ve özgürlüğü savunuyordu. Paris Üniversitesi rektörüne: "Niçin, daima otoriteleri çağırmak, niçin? Eflatun'la Aristo arasında karar vermeye mecbur olmak niçin? Gerçeğin en yüce yargıcı, apaçıklıktır. Apaçıklık bizi terk ederse, duyular ve akıl seslerini keselerse; düşünmeye ve şüphe etmeye çalışalım. Otorite dışımızda değil, kendi içimizdedir. O, düşüncelerimizi idare ve ilham etmek için ruhumuzda parlayan Tanrısal ışındır" diye yazmıştı. Paris'te yayımladığı eserler, çarçabuk bulunamaz bir duruma geldi. Onun düşünceleri, Saint-Barthelemy katliamını emredenler için uğursuzdu. Bruno, 1583'te İngiltere'ye gitmeye mecbur oldu. Buradaki Protestanlardan daha çok himaye gördü; hatta kraliçe Elizabeth, saraya kabul etti. Oxford Üniversitesinde birkaç ders vermesine ve tartışmasına izin verildi. İngiltere'de kendisini Fransız sefiri olan bir zat, evine kabul etmişti. Bruno, bu sefirle eşinin kültür ve konukseverliğinden saygıyla söz eder. Diyaloglarının çoğunu burada yazdı. Fakat, sonraları biraz düşüncesini değiştirmiş olmakla birlikte İngilizlerden hoşlanmadı. *La Cena Della Cenere (Büyük Perhizin İlk Şöleni)* adlı eserinde İngilizlere dair duygularını yazarken, onların Barbar olduklarını söyler: "Onlara yeni düşünceleri anlatmak, domuzların önüne inci atmak demektir!" der. Oxford Üniversitesi şansölye yardımcısına yazdığı bir mektup, bütün muhafazakârları aleyhine çevirdi. Bu mektupta: "Ben, saf ve masum bilgeliğin filozofuyum; Avrupa'nın diğer üniversitelerinde meşhur olan beni yalnız Barbarlarla kaba insanlar tanımazlar. Uyuyan ruhları uyandırmak, bilgisizliğin azgınlığını gidermek amacım olduğu gibi, ikiyüzlülerden tiksinen ciddî ve meşru zekâlar tarafından sevinç heyecanlarıyle kabul edilen bir profesörüm!" demektedir. Bununla birlikte, Oxford Üniversitesi, kendisine yer verdi. Bruno, orada kendi astronomi ve psikoloji teorilerini okuttu. Ruh hayatının birliğini, evrenin sonsuzluğunu, arzın sayıları pek çok olan göksel bir cisim olduğunu, bu cisimlerden hiç birinin, arzda dahil olduğu halde, merkez olmak hakkına sahip olmaksızın dönüp durduklarını anlattı. Bu düşünceler, üniversite skolastiklerini kendisine düşman etti. Bruno, açık tartışmalarda onları on beş kez susmaya mecbur ettiğini söyler. Nihayet oradan da ayrılarak; ve bir gün mutlaka muzaffer olacağına inandığı düşüncelerini yaymak için, Paris

sefiriyle Paris'e döndü. Katolik kilisesiyle münasebete girişmek için boşuna uğraştı; ve yine apaçık bir tartışma açarak Aristo felsefesine saldırdı ve yeni bir âlem görüşünü savundu. O, artık özgür düşüncenin havarisi olmuştu. Burada yaptığı tartışma, *Acrotismus* adıyle önce Paris'te (1586); sonra Wittenberg'te basıldı (1588). Bundan sonra Alman üniversitelerini dolaşmaya başladı. Wittemberg'te bir süre dinlendi; Almanya'nın Atinası olan bu reformanın beşiğinde Katoliklerle savaşmak üzere Prag'a geçti. Marbourg Üniversitesi rektörüyle yaptığı şiddetli bir tartışma dolayısıyle ders verme hakkını yitirdi. Fakat Wittemberg'te iki yıl ders verdi. Oradan da ihtimal, siyasî nedenler yüzünden ayrılmaya mecbur oldu. Veda söylevinde, Nicola de Cusa, Paracelse ve Copernic'in temsil ettiği Alman bilimini ve kiliseyle savaşmış olan Luther'i övdü. Buradan sırayla Helstadt'da ve Mein üzerindeki Frankfurt'a geçti. Burada bir yıl kaldı. Fakat Venedikli bir asılzade olan G. Mocenigo, Bruno'nun ününü duyarak kendisinden ders almak için Venedik'e davet etti. Bu davet, Bruno'yu bekleyen felâketin başlangıcı oldu. Kendisini bir süre himaye eden bu adam, sonra bundan vazgeçerek, onu kaçmasın diye evinde hapsetti; 1592'de tevkif edildi. Roma'nın büyük engizisyon yargıcı, Bruno'yu istetti. Fakat Venedik, iki yıl kadar onu vermedi. Kalın zincirlerle bağlanmış olduğu halde cezaevinde bekletti ve nihayet 1598'de Roma'ya teslim edildi. İki yıl süren bir duruşma esnasında düşüncelerinden pişman olup tövbe ederse, hayatının bağışlanacağı vaat edildiyse de Bruno, bu teklifi kahramanca reddetti. Kendisini savunurken, ömrü boyunca yaymaya çalıştığı kişisel düşüncelerini ve sistemini anlattı; bunun Hıristiyanlığa aykırı olmadığını belirtmeye çalıştı. Papaya verilmek üzere bir ayrı savunma lâyihası yazmışsa da, bunu kimse okumadı. Bruno, kiliseye bağlı değil, fakat Hıristiyandı. Yani, dinsiz değildi. Mahkeme, yedi sekiz nedenle kendisinin kâfirliğine ve "olabildiği kadar acıyarak ve kanı dökülmeksizin" öldürülmesine karar verdi. Bu, diri diri yakılmak cezasıydı. Bruno, zalim yargıçlarına: "Siz bu hükmü verirken benden daha çok korkuyorsunuz!" diye bağırmıştı. Yani, onların kendi savunduğu gerçekler karşısındaki korkularını yüzlerine vurmuştu.

Özgürlüğün ve gerçeğin bu yorulmak bilmez havarisi, vaktiyle bir manzumesinde, kendisini, ışığa doğru giden bir kelebekle mukayese etmiş ve, "mademki ruh çabalarının son sınırına ulaşamıyor ve içindeki ısının gücüyle helâk olup gidiyor, öyleyse onun için, bu kadar asil bir ateşte yanmak yetişir!" demişti. Bruno, kendisini yakacak odunlar üzerinde son kez öpmesi için bir haç uzatan papazı itip, metanetle ve hiç bir ses çıkarmadan alevler içinde kaybolduğu zaman, gerçekte bilgisizliğin ve hoşgörmezliğin değil, ruhunun sönmek bilmeyen ateşiyle kavrulmuştu. Bu trajedi, XII. yüzyılın son dönemlerinde sona erdi. Düşmanları, eserlerini yok etmeye çalıştılar. Uzun zaman onun talihinden şüphe ettiler. Bayle, "Garip olan şudur ki, der 80 yıl zarfında Jakobenlerden birinin, hezeyanlarından dolayı genel meydanlarda yakıldığı görülmedi". Bruno'nun Tanrıtanımazlıkla (Atheisme) mahkûm edildiği biliniyorsa da, onun hakkında verilmiş olan kararın bir sureti bulunamamıştır. Yargıçlar, gerçeği, düşünce özgürlüğünü, âlemin çokluğu ve arzın hareketini savunan düşünceleri cezalandırmışlardı. Yoksa Bruno, evvelce de söylediğimiz gibi, son nefesine kadar dinsel duygularını kaybetmemişti. Bruno'nun külleri havaya savruldu; fakat yakıldığı meydana 1889'da İtalya hükümeti bir heykelini diktirerek eserlerini yeniden ve lüks bir şekilde bastırdı. Domenico Berti tarafından, engizisyonun Venedik'teki, yargılama esnasında yaptığı sorgu metinleri toplanmış ve ilk kez *Bruno'nun Biyografisi* adıyle Torino'da basılmıştır (1686). Bundan sonra Roma'daki sorguların metinlerine dair parçalar, Roma'da yayımlanmıştır. Chr. Sigwort'ta, Bruno'nun Alman üniversitelerinde bulunduğu zamanlara ait bilgileri yayımlanmıştır (Tübinger Osterprogramm, 1880 ve Kleine Schriften I.). Onun Cenevre'de bulunduğu zamanlardaki hayatına dair belgeleri de şu eserde yayımlanmıştır: *Giordano Bruno à Genève* (1884).

Bruno'nun felsefesi, geniş bir hayal gücü, derin düşünceler ve bir sanatçı aşk ve heyecanı içinde, bazen mistik ve bazen şairce sembollerle ifade edilmiş olan eserlerinde dağılmış bir haldedir. O, her büyük düşüncenin daha önceki düşünce ve deneylerin ürünü olduklarına inandığı için, ilkçağ filozofları hakkında olduğu kadar da skolastik bilgileri ve hatta zamanına kadar gelmiş olan az çok pozitif bilgileri öğrenmiş bulunuyordu; Bruno, bu bilgilerin kendince yanlış yanlarıyle savaşırken, dehasının ilham ettiği orijinal çağrışımlardan yararlanmıştır; manzum ve mensur eserlerinin her satırında ateşli ruhunun atılgan bir sevinçle parladığı görülür. Latince yazdığı *Sonsuz Genişlik ve Sayısız Âlemler* başlıklı didaktik ve manzum eserinde Copernic'in onuruna bir kaside yazmış; fakat onu başladığı işin sonunu getirmemiş olmakla ve düşüncelerinde gizli olan bütün sonuçları çıkarmamakla suçlandırmıştır. Bruno, burada bir yorumcuya gerek gösterir ki, o onuru da kendisine verir. Bruno,

âlemde bir tek kanun ve bir tek gücün egemen olduğunu, âlemde hareket eden Tanrılıktan uzaklaşamayacağımızı ve Tanrılığı kendi benliğimizin dışında aramaya mecbur olmadığımızı, âlemde mutlak bir sınırın, hatta çeşitli âlem bölgelerini birbirinden ayıran sabit kürelerin bulunmadığını anlatmak suretiyle, felsefesine, astronomiye dair bilgi, gözlem ve eleştirileriyle başlamış olur. Onun bu konuda dayandığı iki esas vardır ki, biri bilgi teorisine, diğeri din felsefesine ait görüşlerine bağlıdır. Bruno'ya göre, âlem hakkındaki eski bilgilerimiz yanlıştır. (Yani, arzın merkez, sabit küreler âlemin sınırı... vb,). Gözlemlerimiz, bu bilgilerin aksini vermektedir. Biz yer değiştirdikçe ufuk da yer değiştirir. Duyuların algısı, âlemin mutlak bir merkez ve sınırı olmadığını göstermekte ve hatta, her yerde bir merkezin olabileceğini hissettirmektedir. Hayal gücü ve düşüncemiz de bizi bu gerçeğe götürür. İçimizde ulaşılmış bir amaca hiç kanmamak gibi bir içgüdü vardır ki, bizim doğayı aşma yönsememizin açık bir kanıtıdır. Hayal gücümüzün yarattığı âleme tekâbül eden hiç bir gerçeklik yoktur. Bu da gösterir ki, bu âlemde ne merkez, ne de sınır ve çerçeve vardır; bunların yerine öznel bir merkez veya sınır da koyamayız. Esasen biz âlemi, bir bütün olarak da kavrayamayız. Algıladığımız için her şey bağıntılıdır. Aşağı yukarı ve yer (lieu) yoktur. Hareket, ancak sabit bir noktaya göre tasarlanabilir. Oysaki böyle bir nokta mevcut değildir. Hareketsiz sandığımız yer, hareket etmektedir; ve bu nokta, arzda veya güneşte alındığına göre de hareket denilen olay değişir. Bu bakımdan zaman da bağıntılıdır. Her yıldızın ayrı bir zamanı vardır. Ağırlık ve hafiflikte bağıntılıdır. Aristo'ya göre: Ağırlık; maddenin, âlemin merkezini aramasıdır. Dünya ise, her şeyden ağır olduğu için âlemin merkezinde bulunur. Bruno ise, oysaki, diyor; bir cismin düşmesi, en iyi yerleşebileceği bir ocağı aramasından ibarettir. Her cismin molekülü, birbiriyle olan orana nispetle ağırdır. Özet olarak, ağırlık, hafiflik, zaman ve uzay... hep ancak belli bir göksel cisim veya sistem için anlamlıdır. Yoksa evrenin bütünü için asla... Bunları az çok Copernic de söylemiştir. Fakat Bruno, bütün bunlara, tikeller, kendilerini korumak yönsemeleri sayesinde kendi tümellerini ararlar, düşüncesini getirdi; ve doğanın her yerde kendi kendine esaslı bir surette eşit olduğunu ve her yerde aynı gücün hareket ettiğini, ancak algılarımızın bir sınırı olduğunu, kişisel gözlem ve düşünceleriyle ispata çalıştı.

Din felsefesi bakımından Bruno, âlemdeki bütün görünüşleri, Tanrılığın sonsuzluğu niteliğine bağlar. Sonsuz nedenler, sonsuz sonuçlar doğurur. Evren, Tanrısal varlığın gelişmiş bir biçimidir. Öyleyse, kendisi de sonsuzdur. Mademki Tanrı bir iyilik ilkesidir; öyleyse o, verilmesi gereken her şeyi vermiştir. Sonsuz yetkinliğin sonsuz varlıklar ve âlemler şeklinde belirmesi gerekir. Tanrılığa, gerçeklik olamayacak herhangi bir fakülte veya olabilirlik (possibilité) isnat edilemez. Olabilirlik ve gerçeklik, ancak sonlu varlıklar için düşünülebilir. Tanrı için asla. Aksi halde, biri olabilen ve diğeri olmuş, yani aktif iki Tanrı kabul etmemiz gerekir ki bunlar, birbiriyle uzlaştırılamazlar. Tanrısal birlik için böyle bir inanç, küfür olur. (Jacobe Boehm 'şer ilkesi'yle uğraştığı için bu ikilik yanılmasına düşmüştü).

Bruno'nun savunduğu bu düşüncelere az çok benzeyen bazı düşünceler daha önce Ferrareli Pietro Manzoli'nin, *Polingenius* adı altında bastırdığı didaktik (öğretsel) bir manzum eserde de vardır: *Zodiacus Vitae* (1552). Fakat bu, Bruno'nun onurunu küçültmez. Eskiler, âlemi, ruhlar için kapalı bir cezaevi haline getirmişken, Bruno, bu âlemin kapılarını açmış ve ruhların serbestçe uçmasına engel olacak bir şey bırakmamıştı.

Felice Tocco, Bruno'nun Latince ve İtalyanca eserlerinin mukayeseli bir çözümlemesinden sonra, onun felsefe anlayışında üç evre (phase) ayırmıştı:

1. Âlemde ve insanın bilgisinde Tanrılığa bir akış görmek suretiyle Yeni Eflatunculuğa yaklaşır ki bu evre, *De Umbris Idearum (Düşünce Gölgeleri)* adlı eserinde görülür.

2. Tanrılığı bütün olayların değişmeleri altında, çatışkılar (antionomies) birliği halinde mevcut olan sonsuz bir öz gibi görür; bu düşünceleri daha çok Londra'da çıkan diyaloglarında görülür.

3. Olayların esasında sonsuz atom ve monatlar görür; fakat, bu yüzden her beliren bir özün varlığı düşüncesini terk etmez. Frankfurt'ta çıkan didaktik şiirlerinde ve daha çok *De Minimo*'sunda, bu düşüncelerine rastlanır. Bruno'nun felsefesindeki bu evrelere Höffding itiraz eder: Bruno, felsefesine bir Eflatuncu gibi başlar. Onda Tanrısal öz birdir. Bilgimizin konusu, karışık birçokluklar âlemi olan duyulur (sensible) âlemdeki her şeyde kendini gösteren bilgeliğe kadar yükselmektedir. Bununla birlikte, ruhumuzun yakalayabildiği en yüce bilgi, Tanrısal düşüncelerin bir bölgesinden başka bir şey değildir. Yalnız Bruno'yu Eflatun'dan ayıran nokta, bunun Idealar'ı genel kavram, tikel olayların ortak temeli ve nihayet tümel olarak anlamasıdır. Bruno ise bunları, olayların gerçek bağlantılarını (conjoint) ifade eden kavramlar saymış ve parçaların biçimsiz türlülükleri yerine, sağlamca yerleşmiş

ve şekillenmiş bir bütün elde etmemize yarar, diye kabul etmiştir. Bu nedenle, Bruno'ya göre. bir eli, yalnız başına olmaktan çok, kolla münasebeti olduğu sürece daha iyi anlayabiliriz. Şu halde bilginin ideal amacı olarak kabul edilen en yüce birlik, Bruno'ya göre, soyut bir düşünce değil, belki gerçek bağın (lieson) kanunlarla düzenlenmiş ilkeleridir ki, tek tek olan olayların varlığına uygun gelir; ve onları bize kavranılabilir (intelligible) bir duruma getirir. Bruno, burada bugünkü felsefeye kadar uzayan yeni bir düşünce ortaya çıkarmış oluyor. Eski felsefe, dikkatini düşünce ve biçime doğru yönelttiği halde, Bruno'nun görüşüyle yeni felsefe dikkatini kanun üzerine tespit etmiştir. Yeni felsefenin derinleştirmek ve açıklamak istediği şey, varlığın kanuna göre sıralanmasıdır. Bruno'nun temel düşünceleri, *Neden, İlke* ve *Birlik* adındaki diyalogunda görülür. Bunda, evreni iç güçlerle hareket eden bir bütün sayar ve "evren, der, içinde her şeyin sıkı sıkıya bağlı bulunduğu sonsuz bir ilkenin gelişmesinden ibarettir. Olayların ötesinde 'nedenler' ve her varlıkta da 'ilkeler' vardır. Bu ilkelerden bir kısmı, kendi etkilerinin dışında gibi görünürler; ve başka bir doğada olabilirler. Diğer bir kısmı da, eşyadan ayrılmazlar ve aynı özdendirler (essence). Gezimcilere (péripatéticiens) göre, dört neden vardı; gerçekte ise, 'yaptıran neden'le (cause efficiente) 'amaçlı neden'den (cause final) ibaret iki neden vardır, birincisi hareketi yaratır; ikincisi hareketi yöneltir: Madde ve biçim, neden değil, belki varlığın ilkeleridir. Fazla olarak, biçim, kendi kendine mevcut değildir; ancak soyutlama suretiyle varolabilir. "Biçim, bir ilinekten - accident maddenin bir hal ve koşulundan başka bir şey değildir. O, ne öz, ne de doğadır; fakat bunlardan bir şeydir". Madde, Aristo'nun zannettiği gibi, sadece olabilirlik değildir; Eflatunculaların istedikleri gibi, pasif bir ilke de değildir. Daima edim halinde bulunan bir hareketli güçtür. Yani, özü içinde bölünemez ve basit bir şekilde kaplanmıştır ki, ondan her şey, tıpkı, çocuğun annesinden canlı bir bireylik olarak doğduğu gibi, türlü türlü olarak zuhur eder. Bu iki neden de bir'e dönüşebilir: Zira, amaçlı neden, hareket ettiren nedenden (cause motrice) ayrılmaz; çünkü amaçsız, yani yönsüz bir hareket olamaz. Şu halde yalnız bir ilke, madde ve bir güçle hareket ettirenden başka bir şey yoktur. Bunda stoacılarla birlikte, her şey maddeyle güçten meydana gelmiştir, denilebilir. Maddeyle güç, öz'ün birliğine karışırlar. Nedenle ilke kaynaşırlar; ve mademki her şey, aynı zamanda bu iki şeyden ibarettir; öyleyse bir varlık da her şeye özdeştir (identique), her yerde hazır olan Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Yani, 'yaratan doğadan' (nature naturantê) başka bir şéy yoktur. Asıl doğaya gelince, bu Tanrı'dan ayrıdır (distincte); fakat Tanrı'dan hiç ayrılmaz; o, Tanrı'nın 'biricik kızı'dır (unigenita). Şu halde Tanrı, evrenden ayrı bir şeydir; fakat varlığın bu derecesinde düşünceyle kavranamaz, dille ifade edilemez, her çeşit belirlemelerden (déterminations) üstündür. O, kendisiyle münasebette bulunduğumuz zaman, bizim için: "Kendisinde her şeyin varolduğu evrensel öz ve bütün tözlerin kökeni olan töz, bütün tikel doğaların en derin temeli"dir. İşte evrenin gizli ilkesi veya daha çok duyuların bize keşfettirdiği değil, aklımızın kavradığı evrenin kendisi budur. Duyular, sadece saklı gücün basit belirtilerinden ibaret olan bireysel şeylerle sınırlanmıştır. Oysaki akıl, Tanrı'yla özdeş olan bir esası kavrayabilir. Bu Tanrı, hem evrenden seçik, hem de evrenle birleşmiştir. Tıpkı evreni içerden imal edip geliştiren bir sanatçı ve evrene destek olan bir öz gibi hareketin içsel bir ilkesidir. O, boş bir birlik değildir, fakat bir ruh veya beden olmadığı halde bütün ruh ve bedenleri oluşturur. O, kendi basitliği içinde bir çeşit üçüzlemeyi toplanıştır; yani o birlik, varlık ve yer (lieu), yani her şeyin direncidir. Nihayet o, bir zihindir ki, ondan olan akıllar için yaratıkları birer gölgeden başka bir şey değildirler. Evrensel hayatın ocağı, her şeyi canlandıran ve bu nedenden de kendine, ruh denilen şeydir. Varolmuş olan her şey, evren, yani büyük bütündür. Bizim gördüğümüz şeyler, bir tek özde tecelli eden türlü görünüşlerden başka bir şey değildir. Bu nedenle Tanrılığı, dışımızda değil, içimizde aramalıdır. Zira Tanrı, evrensel ruhtur. O, her şeyi birleştirir ve düzene koyar. Evren, birer birer alınmış olan bölümlerinde bir bütünlük değildir. Fakat evrensel ruh, bütün bu bölümlerin her birinde bir bütünlük gibi hareket eder. Her şeyde bir hareket, bir canlı güç, bir iradeye doğru yönseme hissolunur ki, bu yönseme, o şeylerin kişisel korunmalarını sağlayan yollara götürür. Anlaşılıyor ki Bruno, eskilerin iç nedene eklediklerini bir yana atarak, yalnız iç nedenin yeterliğine inanmış ve eylemsizlik (atalet) kanununu hazırlamıştır. Bruno da Tanrı kayrasıyle (providence), doğanın aktif gücü birbirinin aynıdır. *De Immenso* diyalogu, bu özdeşliği, yani, doğanın mekanizmasıyle teleoloji birliğinin nasıl meydana geldiğini gösterir. Bruno'ya göre evrensel ruh, doğup kaybolan bireysel biçimlerin oluşturduğu sonsuz bir biçim olduğu gibi, aynı zamanda sonlu ruhların değişmeleri altında değişmeden devam eden sonsuz ruhtur. Esasen eşyada görülen bütün türlülükler ve değişmeler, ger-

çekte onların özünde değil, görünüşlerindedir. Bu suretle, bilginin amacı olan en yüce birlik, ruh, biçim, madde ayrımı; biçimle madde, aktifle pasiflik, gerçeklik ve olabilirlik... ortadan kalkmış olurlar. Bruno'da, varlığın bütün çatışkıları, türlülükleri, sonsuz özde herhangi bir değişme olabilirliğine uğramaksızın bir birlik ve ahenk teşkil ederler. Bu bakımdan her şeyi kaplayan sonsuz öze oranla, saat, gün, yıl, yüzyıl... da yoktur. Hatta karıncayla insan ve insanla yıldız arasında bir fark yoktur. Bu birliği, bu sonsuz dolgunluğu aklımız kavrayamaz; biz ancak karşıolumlarla (oppositions), ayrımları bir yana atmak suretiyle olumsuz (negatif) bir düşünce elde edebiliriz. Mutlak birbirlik, gücümüzün dışındadır. Bruno, bu olumsuz Tanrıbilimle Nicolas de Cusa'nın çırağı gibi görünür; hatta bilginin bağıntılı oluşu düşüncesinde bile.

Şu halde, Tanrı'nın bir belirmesinden ibaret olan evren, sonsuzdur; ne akıl, ne hayal gücü bu sonsuzluğu kavrayabilir; ve uzayın sınırları belirtilemez; uzay, ya gerçek (réel) bir şeydir. Bu takdirde sona eremeyeceği için, ruhun da sınırlarına hiç bir zaman ulaşılamaz; yahut da uzay, saf bir yokluktur. Bu takdirde de varlık, yaratıcıdır ve yoklukla kavranmıştır, demek gibi bir saçmalığa (absurdité) dönülmüş olacaktır. Uzay, yalnız muhtevasının uzamı (etendue) itibarıyle değil, aynı zamanda süreksiz nicelik, yani sayı itibarıyle de sonsuzdur. O, sonsuz bir sayı zincirinin birliğidir. Zira, her sayılı sonsuzluk (infinité), sayısal (numerique) bir birlik haline gelebilir. Bu, aynı zamanda bölünemez. Zira, sonsuz bir uzam, kapsadığı her noktasıyle sonsuzdur. "Hem her şey ve hem de her yerde bulunan bir, sonsuzluk, varlık her yerde de aynıdır. Sonsuz, genişlemedir; çünkü o, miktar değildir ve bireyle birlikte düşümdeştir (coêncident); ve sonsuz birçokluktur, çünkü birlikte düşümdeş olduğundan, artık sayı değildir". Aynı zamanda bu sonsuzluğun diğer araçsız belgesi (preuve) de Tanrı'nın sonsuzluğuna ortak olmasıdır. Her şeyin sonsuz olmaması, faaliyetin zihin, iradenin eylem gibi olması Tanrı'dan mıdır? Tanrı için istemek, muktedir olmak ve yapmak birbiriyle dayanışmış olan üç edim (acte) değil midir? Hayatı ölçülen, eseri sınırlı olan ve bu eseri, ancak alaylı bir sonuç meydana getiren ve kusurlu bir nedenden başka bir şey olmayan uzayın bir köşesine koymuş bulunan bir Tanrı, anlaşılabilir mi? "Niçin sonsuz bir küreye sonsuz bir surette yayılabilen bu Tanrılığın cimrice kendi içine çekilmesini, güzelliğin bereketli ve dolu bir anne gibi ünsiyette bulunacak yerde, kısır kalmayı tercih etmesini istiyorsunuz? Niçin sınırsız bir güç kaybolsun ve tüm âlemler, sahip olabilecekleri varlıktan yoksun olsunlar? Niçin Tanrısal hayal, kendi varlık biçimine, yani uçsuz bucaksız genişliğe uygun olarak sonsuz bir aynada parıldayamamak suretiyle bozulsun?". Sınırlanmış bir uzamda tutabildiğimiz şey, bütünün basit bir kısmı, özün geçici bir biçimi olan âlemdir ki, onu algımız, ancak algıç (entendement) tarafından kavranabilen bütün ve bölünemez evrenden ayırır. Hiç bir şey âlemle evren kadar birbirine aykırı değildir; bunlardan biri hareketli, değişen, kusurlu ve yok olabilen olduğu halde; diğeri sonsuzdur, değişmez ve "Merkezi her yerde ve hiç bir yerde" bulunmayandır. Âlem, evrenin içinde değildir; fakat evren, âlemin içindedir ve evren, âlemin nedeni gibidir. Beden, kendi damarlarından, kendini besleyen kanı aldığı gibi, âlem de evrenden hayat alır. Bu hesapça, ikinci nedenlerin birer görünüşten, varlıkların türlülükleri birer yanılsamadan (illuision) ve beşerî kişilik de gururumuzun düşlerinden başka bir şey olmayacaklardır. Bruno'ya göre 'birlik' kendi kendine değişir; onun üç andan ibaret olan özel bir evrimi vardır: Birinci anda, birlik, bütün varolanların ilkesini, yani ruhlar için 'monat', cisimler için 'atom' denilen ilkeleri oluşturur. Bu takdirde birlik, 'monatların monadı'dır. Fakat bundan ötürü de onu, katışık (mürekkep) zannetmemelidir. Zira, bu monatlar hep özdeştirler. Birbirinden seçik değildirler; ne sayı ve ne de bölümle ilgilidirler. Monatlar ilk ve asıl birlikte, uzay kısımlarının sonsuz uzayda olduğu gibi, bireylikten yoksundurlar. Varlığın bu evresini (safha) 'en küçük' (minimum) teşkil eder. Fakat bu saf (pure) gizlilikte (virtualite) kaynakları itibarıyle birbirinden seçik olmayan bu noktaların görünmelerine, ayrılmalarına ve içinde hayalin uyuduğu karanlık ve tek biçimli (uniforme) derinlikten ayrılmalarına yarayan bir gelişme gücü vardır. Bu, uyanan ve hayatın etkisi altında türlü biçimlerle kaplanan varlık gibidir. İşte bu, ancak faaliyette az çok fark edilen derece ve ilerleme ayrımından, bir aynı özün az çok acele eden bir akışından başka bir şey olmayan ayrınılar (differences) bölgesidir. Bu karşıolum ve zıtlık evresinin sonu, evrenin kurulmasıdır; ve en büyük (maximum) denilen varlığın genişleyip gelişmesidir. Bu iki son uçta (extrémité) almaşık (alternatif - mütenavip) bir hareket vardır ki, birinden diğerine gider ve ikinciyi birinciye götürür. Yani, ilerleyen (progresso) ve gerileyen (regrosso) hareketler, bir 'yükselen' ve 'inen' dolaşım. Bruno, açıkça anlatmak istiyor ki, âlemin özü Tanrı'da içkindir (immanent). O, ruh tözünü kapsayan bir birliktir ve ruh, cismi nasıl idare ediyorsa, öyle idare etmektedir. Bir buğday tanesi, başaktan

nasıl çıkarsa, evrensel tohum (gérme universelle) da kendisinden öyle çıkar. Her varlık, bize Tanrı'yı başka biçimde gösteren monattır ve monat, canlıdır. Monadın hayatı, genişleme (expansion) ve kendine dönme (retoure) suretinde belirir. Dışa doğru genişlemeleri, cisim ve bedeni, içe doğru hareketi, yani kendi nefsine dönüşü, düşünce ve ruhu oluşturur. Bu âlemde her şey merkez olan bir daire ve daire olabilen bir merkezdir. "Doğum, merkez noktasının gelişmesi; hayat, kürenin kendini korunması, ölüm ise, kürenin tekrar merkezinde sıkışmasıdır". Hayat, ölümün ve ölüm hayatın bir dönüşümünden (metamorphose) ibarettir. Şu halde ölümden korkulacak bir şey yoktur. Zira, evrende cennet ve cehennem için yer yoktur. Zaten Tanrı, iyiliğin kendisidir; ve evren kötü olamaz ve onu böyle zannetmemiz gülünçtür. Çünkü o, uzayla sonsuzluğu kuşatmıştır; ve zamanların ebedîliği içinde ilerlemelerine devam etmektedir. Biz ise, onun ancak küçücük bir parçasını görürüz.

Bruno, *Spaccio (Muzaffer Hayvanın Sürgün Edilmesi)* adlı eserinin başlangıcında, "iç ışın üzerine kurulmuş bir ahlâk felsefesi oluşturmak niyetinde olduğunu söylerse de, sistemleşmiş bir ahlâk teorisi vermemiştir. Yalnız kendi deyimiyle, bazı 'ahlâk peşrevleri'ni (préludes) adı geçen eser ile, *De Gi'heroici Furori (Kahramanca Delilikler)* başlıklı eserinde vermiştir. Bunlardan birinci eser iyimser, ikincisi daha kötümserdir. Birincisi, beşerî hayatı ve daha çok toplum hayatını toptan ele aldığı halde, ikincisi, bizi bireyin içinde gelişen çekişme ve çelişmelere, ülkü uğrunda arkası kesilmeyen elemlere götürür. Bunda Bruno, bütün bir toplum veya türünün değil, bireyin yönsemelerini anlatır. Bu eser, ruhsal hayatlarında derinlik ve yükseklik arayan birkaç seçkin insan için bir ahlâk kitabı sayılabilir. Birinci eser ise herkes içindir. Bunda daha çok gerçeği savunur. Gerçeği, birçok insanın aradığını, fakat pek az insanın bulabildiğini, ona çoğu zaman hücum edildiğini, fakat gerçeğin savunulmaya ihtiyacı olmadığını ve ona ne kadar saldırılırsa onun o denli çok üretdiğini anlatır; ve anlatmak ister ki, âleme dair getirdiği yeni düşünceler, er geç ufku genişletecek ve karakterleri asil bir duruma getireceklerdir. Kendi iç âlemimizi yenilersek dış âlem de yenileşmiş olur. Duyulan bütün hazlar bu yenileşmenin ürünüdür. Aksi halde hiç bir haz alınamaz. Her haz duygusunun temelinde elem vardır. Elemsiz de haz olamaz. Pişmanlığı zıtların bu çekimi yaratır ve insanda, içinde bulunduğu durumdan daha üstün bir hayat derecesine yükselme arzusunu doğurur. Bu eserindeki ahlâkın esası, 'gerçek' ve 'pişmanlık'tır. Eser, ilkçağ Tanrılarını sembol olarak kullanır; insanların geçirdiği devirlerin evrimini hayvanlıktan Tanrısal töze doğru yaklaşan çabamızda toplar. Hayvansal halde, ne erdem, ne rezillik (vice) vardır. Zira erdemi, rezilliğin yokluğuyle karıştırmamalıdır. Yenmek için bir direnme bulunan yerde kendine hâkim olmak vardır. İffet, apatiklerle (apathiqe) soğuk tabiatlılarda bir erdem değildir. Bunun içindir ki, iffet, Kuzey Avrupa'da bir erdem sayılmaz. Yüksek yaratılışlı bir insan için işsizlik, büyük bir sıkıntıdır. Bu nedenle çalışmayla dinlenme birbirini izlemelidir.

Kahramanca Delilikler'inde varlığın büyük zıtlıklardan yapıldığını, bunun duyguların gelişmesini ölçmeye yaradığını anlatır. Ahmak, bulunduğu durumdan memnun olur; ne geçmekte olanı ve bulunulan durumun zıttını düşünür... Bu nedenden, onun sevinci tasasız, korkusuz ve pişmanlıksızdır. Bilgisizlik, duyumlu mutluluğun (félicité sensuelle) ve hayvansal cennetin annesidir. Bilgisini artıran elemini artırır. Bilgi arttıkça olabilirliklerin nicelikleri pek fazla artmış olur ve insan çok yüksek bir amaca bağlanır ki, ulaşılması gittikçe güçleşir. *Kahramanca Delilik*, yüksek bir amacı kovalamaktan vazgeçilmediği zaman başlar. Zira bu kovalamada, ıstırap ve tehlike vardır. Işığa koşan pervane böceği, ölüme gittiğinin farkında olamaz. Kahraman insan ise, bunu bilir, fakat ölüm, ışını aramaya engel olmaz. Zira, bu adam bilir ki, elem ve tehlike, ancak dar ve duyumlu gözlemler için kötülüktür, fakat ebedîlik için asla... Bütün yüksek özlemlere (aspiration), elemin arkadaşlık etmesi zorunludur. Zira, amaca doğru ilerlendikçe, amaç yükselir. Seyahate başlamak için tasasızca gemiye binilir, fakat sonra kendimizi uzakta ruh ve düşünceyi karmakarışık eden sonsuz denizde buluruz. Ereğe ulaşıldıkça, mutlak kanmanın olamayacağını fark etmeksizin, fazla görülür, içtepi konusunun sonsuzluğu keşfedilir ve sonlu doğada çatışmalar (conflit) ve şaşkınlıklar başlar. Fakat elem yaratmış olsa bile, bu kadar asil bir ateşte yanmış olmaktan ruh, kendini kanmış hisseder. Bu ahengin kaybolmasına rağmen, ülkü koşusuna devam etmeye zorlayan, kişisel korunmanın en yüksek biçimidir. İradeyi zincirleyen, her derecesinde bir aşktır; fakat bu aşk, bireyin sonlu varlığını aşan bir konu da olabilir. Görülüyor ki, Bruno'nun ahlâkı, mutluluk ve refahta arayan görüşlere ve ortaçağın ahlâk anlayışlarına tamamıyle aykırıdır. Onun ülküsü, sonsuz özlemler okyanusu üzerinde savaşmak ve yıkılmaktan ibarettir. Bruno, inandığı gibi yaşadığı ve bir pervane gibi, ulaşmaya çalıştığı ışığın ateşinde ölmek mutluluğunu tattı.

Bruno'nun felsefesinde açık ve ozanca bir

panteizm görülür. İskenderiye'nin Yeni Eflatunculuğunu da andırır. İskenderiye ülkücülüğü asıl Eflatunculukla karışarak kendisine kadar gelmiştir. O, bunları, doğrudan doğruya değilse de, uzun bir geleneğin serpintilerinden ve İtalya Eflatunculuğundan yararlanmak suretiyle elde etmiş olabilir. Onun ruhunda panteizm, derin ve geniş bir bilginin gecikmiş bir meyvesi değildir; âdeta bu, onun içinde birdenbire parlamıştır. Bruno, kendisinden önce bilinmeyen doğa aşkını getirmiştir. Ebedî özlemlerin en yüce iyilik olduğuna dair olan inançlarıyle de Kant ve Lessing'den önce gelir. İngiltere'de yazmış olduğu eserlerle Shakespeare'e tesir ettiğini onaylayan ve inkâr edenler de vardır. Descartes'ın yöntemsel şüphe düşüncesini ondan aldığı ve apaçıklığın otorite yerine konulması, âlemin sonsuzluğu düşüncesini Bruno'dan aldığı da iddia edilir. Spinoza, Tanrı ve içkin neden, yaratan doğa ile yaratılan doğa inancını, Leibnitz, monatlar ve iyimserlik teorisini, Hegel, küçüklükler ve büyüklükler teorisini onun yöntemsiz, fakat büyük dehasının ışıklarına borçludurlar. Schelling de Bruno'dan esinlendiğini itiraf eder. Bonnet ve Diderot'da da ondan izler vardır. Onu Spinoza'dan ayıran nokta, kendisinin Tanrı'yı bir maksada göre hareket eden bir güç, bir amaçlı neden gibi kabul etmesidir: Leibnitz'den ayrıldığı nokta da, âlemin tözüyle Tanrı'yı özdeş saymasıdır.

Eserleri: *Della Causa, Principio ed Uno* (Venedik, 1584); *Dell'infinito Universo e dei Mondi* (Venedik, 1584); *De Triplici Minimo et Mensura* (Francfurt, 1591); *De Monade Numero et Figura* (Francfurt, 1591); *De Immenso et Innumerabilibuss. de Universo et Mundis* (Francfurt, 1591); *Spaccio Della Bestia Trionfante* (Paris, 1584). Bu eser, üç diyalogdur ki, rezilliklerin, göklerden kovduğu erdemleri sahneye çıkarır ve Katolik kilisesi mertebelerine taş atar. *La Cena Della Ceneri* (1584, Venedik ve Paris, 1885); *Articuli Centum et Sexaginata Contre Mathematicos et Philosophos; Specibrum Scrutinio et Lampade Combinatoria R. Lullii.* (Pragua) ve daha birçok kitapçıkları da vardır. Bunların tam listesi Chr. Bartholmès'in *Jordano Bruno* (Paris, 1846-1847, 2 cilt) adlı eserinde bulunur. Bütün eserleri, birçok defalar basılmıştır: *Wagner, Opere* (2 cilt, Leibzig, 1830); *J. B. Scriptaquoe Latine Conferit Omnia* (A. F. Gefrorer baskısı, Stuttgart, Londra, Paris, 1834; tam değil); *Le Opere Inedite di G. Bruno* (F. Tocco baskısı, Floransa, 1891); Fiorantino da Latince olanlarını 3 cilt olarak Napoli'de bastırmıştır (1880-1891).

Bkz. Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno* (Floransa, 1868; Torino, 1889); ve *Documenti Intorno a Giordano Bruno* (Floransa, 1880); Brunnhofer, *G. Brunos Veltanschaung ung Verhaengniss* (Leipzig, 1883); Plumptree, *Life and Works of. G. Bruno* (Londra, 1884, 2 cilt); Debs., *Bruno Nolani Vita et Pleata* (Paris, 1840); E. Saisset, *Revue des Deux-Mondes.* (15 Juin, 1847); T. *Vacherot* (cilt III); *Tanınmış Felsefe Tarihleri ve J. Roger* (Harbonnel), *L'Ethique de Giordano Bruno et le Deuxiéme Dialogue de Spacis* (1919); G. Garin, *Der Italieniche Humanïsmus* (1947); Greenberg, Sidney, *The Infinite in Giordono Bruno* (1950); Singer, *D. W. Giordano Bruno, His Life and Thought* (1950).

BRUNSCHVICG, Leon. Fransız filozoflarından. 10 aralık 1869'da Paris'te doğdu, 18 ocak 1944'te Paris'te öldü. Sorbon Üniversitesinde genel felsefe profesörü oldu (1909). Daha önce Ecole Normale Supirieure'de okudu (1888). Türlü vilâyet liselerinde felsefe okuttu ve Ahlâkî Bilimler Akademisine üye seçildi (1921). Bilimleri derinden incelemek suretiyle ülkücülüğe aşırı bir biçim vermiştir. Kantçı eleştirilerin ileri sürdüğü problemleri ele almış ve doktora tezi olarak *Modalité et Jugement* (1894) ile *(Qua Ratione Aristoteles), Metaphysicam vim Sysliogismo Inesse Demonstraveret* (1897) adlı eserleri yazmıştır. Ravaisson ve Lachelier'e de devam etmiş bulunan hayatçı (vitaliste) düşüncelerinden uzak, Poincare ve Meyerson'un doktrinlerine bağlı bir filozof ve mütebahhir olan Brunschvicg, Hegel ve Hamlin'i değiştirip geliştirmek suretiyle mutlak ülkücülüğü savunan çağdaş tinselcilerdendir. Dış âlem sorununda ülkücü doktrine bağlıdır. Ona göre, dış âlem, ruhun eseridir. İnsanda hayat başladığı zaman, karmakarışık birtakım bilinç halleri vardı. Ruh, bu karışık halleri zaman ve uzay içinde düzenler; bunlar arasında birtakım münasebetler kurar; bu suretle de düşüncelerimiz dışında düzenlenmiş ve kendiliğinden varolan bir dış âleme inanır, buna karşılık olarak da ruh, kendi bilincimizi âlem hakkındaki tasarımlarından elde eder. Yani insan, bir taraftan âlemi seyrederken, diğer yandan âlemi işleyen ve âlemde oynayan bir sanatçı durumundadır. Bu bakımdan insanın asıl seyrettiği şey, âlem değil, belki âlem ve eşya içinde oynamakta olduğu kendi oyunudur. Niçin tasarımlarımızdan başka bir şeye ulaşamıyoruz?.. Çünkü, insanın bu oyunda kazandığı şey, kendi özel düşünceleridir. Bu



öznel düşünceye, uygun bir nesnenin dışarda varolup olmadığını görmek için kendimizden çıkarmalıyız. Zira, nesneyi ancak öznel izlenimlerin aracılığıyla, yani duyumlarla elde ederiz. Bir kopya veya modelden söz edebilmek için, bir taraftan eserin aslını, diğer taraftan da portreyi görmemiz lâzımdır. Bunların birbirine benzediğini, ancak karşılaştırmakla anlayabiliriz; fakat, ruh için böyle bir karşılaştırma ve kavranılabilen bir oran yoktur. Çünkü ruh, kendi iç hallerinden başka bir şeye sahip değildir. Dış varlıklar ise, ruha verilmemiş olduklarından, bağımsız bir varlıktan mahrumdurlar. Şu halde, bilinç âleminden başka bir âlem yoktur. Her ne kadar kendi tasarımlarımı başkalarının tasarımlarıyle karşılaştırabilirsem de, herkes kendi biçiminde bir aldanma yeteneğindedir. İnsanlar arasında herhangi bir dış varlık hakkındaki uygunluk, ne algının nesneyle olan uygunluğundan, ne de bütün insanların kendi algısı üzerine bir etki yapan koşulların özdeşliğindendir; belki benzeşimdendir (similitude). Bu ise sosyal bakımdan değil, felsefe bakımından bütün insanların birlikte aldanmaları demektir. Özet olarak Brunschvicg, âlem hakkındaki tasarımlarımızın kendimiz için doğru olduğunu kabul eder. Yalnız bunun insanca bir düşünüş olduğuna, yoksa esas itibarıyle ve kendiliğinden hiç de doğru olmadığına, hiç bir şeyin bize âlemin tasarladığımız gibi varolduğuna, hatta kendiliğinden böyle bir âlemin varlığını tasdik edemeyeceğine inanır. Brunschvicg, düşüncede bir dış âlemin tasarımını kabul etmekle derin bir çelişikliğe düşmektedir. Zira o, duyumlara değer vermekle bunlara bağlı olmayan böyle bir madde âleminin varlığını kabul etmiş demektir. Nasıl oluyor da, bir dış gerçeklik, bir iç gerçekliği halinde belirebiliyor? Yani, düşünce ve tasarım haline gelebiliyor? Bu, bir bilinmeyeni, diğer bir bilinmeyenle açıklamak demektir. Ona bu konuda bütün ülkücülere yönetilen klasik itirazlar ileri sürülebilir.

Yöntem bakımından Brunschvicg, Lagneau ve Lachelier'nin düşünmeli (reflexif) yöntemine bağlı olduğunu ilân eder. Ona göre ruh, bütün hareket ve faaliyetlerinde kendisini yakalamak ister. Bu nedenle, deney ve akıl birbirine zıt değildir. Ve bunlar, birbirinden ayrı olarak bir şey değildirler. Bunlardan deney boş, akıl ise kördür. Bunların değer ve güçlerini yaratan, birlikleridir. Bilim demek, deneyin verdiklerine uygulanmış ve bu verilenleri yorumlayan akıl demektir. Akıl, dokunmakla, yani deneyin basıncıyla oluşur. Daha doğrusu akıl, deneyle ve deney vesilesiyle, doğar ve deneyden önce değildir. Brunschvicg, akılcılıkla görgücülüğü, matematik bilgi teorisini açıklamaya elverişli olmadıkları için eleştirir. Deney, ortaya bir problem koyar; akıl da onu çözer. Fakat, akıl problemi yalnız kendi araçlarıyle çözemez. Deneyde 'a priori' gerçekler veya sezgi gerçekleri yoktur. Akıl tamamıyle oluşmuş bir biçimde doğmaz. O, kendi işleyerek ve deneyin dokunmalarıyle keskinleşen bir alettir. Aklın sözde ilkeleri, birtakım uygun hipotezlerdir ki, basitliğin mantıksal gereksemesini kandırmak suretiyle duyumların verdiklerini en iyi anlaşılır bir duruma getirirler. Şu halde bu ilkeler, daima deneyle gözden geçirilir ve karşılaştırılırlar. Bunun içindir ki bilim, sürekli bir şekilde yenileşmeye mahkûmdur; ve bilimin yürüyüşü bir ilerlemedir. Yalnız bu ilerlemede ulaşılan sonuca değil, güdülen amaca önem verilmelidir. Bilimin sonsuz bir değere sahip olan ebedî bir konusu vardır. Ruh, kendisiyle özdeş olduğunu bildiği için, öğrenmek istediği gerçeklik karşısında bunu açıklamaya yarayan ilkeleri bulmakta ustalık gösterir. Matematik, fizik ve ahlâk tarihi, ruhun kendisini ve eşyayı öğrenmek için geçirdiği sürekli merhaleleri bize öğretmektedir. Bu tarih gösteriyor ki, insan deneyi zenginleşip belginleştikçe, ilkeler deneye uygulanabilmek için değişikliklere uğrar; ve daha yumuşak bir hal alırlar. Bu akıllaşmanın (rationalisation) ilerleme çabası, insanla birlikte, geleceğin alacağı biçimleri kesin olarak görmeksizin sürüp gidecektir. Brunschvicg, ruhun bu tinsel faaliyetini Yunanlılardan başlayarak Batı âleminde kuruluşuna dek geçen dönemler içinde arar. *Matematik Bilimlerin Merhaleleri* adlı eserinde, filozof ve matematikçilerin matematik üzerinde yaptıkları çalışmalar da zihnin birbirinden farklı olan iki çeşit anlaşılmasını gösterir:

Birine göre 'zihin', Aristo ve skolastik anlamında bir kavramdır; ve ruhun esaslı rolü, sözün en genel terimlerini yoklamak ve bunları, bir ilk tanımda kapatmak için çabalamakta kendisini kaybetmektir. İkincisi ise, Eflatuncu ve Descartçı doktrindir ki, bunda düşünce, ruhun bir eylemidir. Bir tarafta mantıksal bir dedüksiyon vardır; ve bunda zihin işlemleri (operations) hesap makineleri biçiminde maddî bir mekanizmaya terk edilebilir; diğer tarafta da tamamıyle yapılmış olan düşünlerden (fikir) hareket etmeyen, fakat kendisi için içsel olan bir gerçek aracılığıyle düşünceyi oluşturur. Tıpkı rakam düşününün gelişmesi gibi ki, sayı düşüncesi sayesinde yapılan işlemlerin ürünüdür. *Beşerî Deney ve Fizik Nedenlilik* adlı eserinde endüksiyonun kanunları keşfetmekteki kısırlığını anlatır. Buna karşı da kendi özel kaynak ve araçlarıyle doğayı yorumlamakla görevli kavramlar icat eden ruhun eylemini gösterir. *Batı Felsefesinde Bilimin İlerlemesi* adlı eseri, ruhun

bu tinsel faaliyetini inceler. Bu eser, ruhu hayatsal faaliyetle karıştıran hayatçılığa karşı tinsel (spirituel) faaliyetin tarihidir. *Kendini Bilmek* adlı eserinde de Maine ve Biran'ın nedenlilik hakkındaki düşüncelerini reddeder. İnsanın kendini bilmesi, bütün edimlerinin çokluğu içinde ruhu bulmak demek olduğunu açıklar. Brunschvicg, *Batı Felsefesinde Bilincin İlerlemesi* (2 cilt, 1927) adlı eserinde, daha önce yayınladığı *Matematik Düşünce ve Fizik Düşüncenin Evrimi*'nde uyguladığı tarihsel ve eleştirisel yöntemi kullanmıştır. Bu yöntem sayesinde olgular ve keşifler zincirini, eleştirisel bir yorumlamayla uzlaştırmayı başaran Brunschvicg, şaşılacak kadar geniş ve derin bir bilgiyle, bir felsefe tarihçisi gibi, Alman metafiziğinin evrimini, az çok ruhsal gerekircilikten (determinisme) ilham alan sistemleri XVIII. yüzyılın iktisatçılarını, Stuart Mill, H. Taine ve Ribot'yu, sosyolojik bireşimlerle ilerleme felsefesini, Montesquieu, Durkheim ve Lévy-Bruhl'ü, nihayet, XIX. yüzyılda beliren bilinç felsefesini savunanları, tinsel ilerlemenin koşullarıyle din vicdanını inceler. İskenderiye mistisizmine dair zevk ve anlayışla yazılmış bölümlerden sonra, orta ve yeniçağlar felsefesine dair de geniş ve tarihsel bilgiler verir. Din ve ahlâkın ilerlemelerini de inceleyen Brunschvicg, çağdaş bilinçde Tanrı'nın, "soyut bir ideal"den ibaret olduğunu ve 'bilge adam'ın (homo sapiens) gelecekteki kaderi, aşkınlıkla gerçeklik arasındaki, varlığa katılmakla (participation) 'bir'e katılmak arasındaki çelişmeleri yenmek için sahip olacağı enerjiye bağlı olduğunu anlatır. Brunschvicg, bu beşerî ideal anlayışının taslaklarını diğer eserlerinde de vermişti. Bu eserinde, konuyu en geniş anlamda sistemleştirmiştir.

Brunschvicg'in eserleri iki kısma ayrılabilir: 1. Kendi doktrinini açıklayanlar; 2. Bazı filozoflara dair incelemeler. Birinci kısımdaki eserleri şunlardır: *La Modalitée du Jugement* (1897); *De l'Esprit Géométrique* (Minor baskısı); *Le Progrés de la Science dans la Philosophie Occidentale* (Paris, 1927); *L'Experiense Humaine et la Causalité Physique* (Paris, 1921); *Les Etapes de la Philosophie Mathématique* (Paris, 1912); *Introduction à la vie de l'Esprit* (1900); *L'Idealisme Contemporain* (1905); *Nature et Liberté* (1921); *Le Progrés de la Conscience* (cilt II, 1927); *La Raison et la Religion* (1939); *Heritage des Mots, Heritage d'Idées* (1945).

İkinci kısımdaki eserleri ise: *Descartes et Pascal, Lecturs de Montaigne* (1942); *Spinoza et ses Contemporains* (1923); Pascal'ın düşüncelerini şu başlıkla yayımlamıştır: *Opuscules et Pensées* (1897); *Le Platonisme de Spinoza* (*Chronicom Spinozanun*, cilt III, 1923); *Oevres Complètes de Blaise Pascal* (1904-1914, 15 cilt); *Le Génie de Pascale* (1925); *Revue de Métaphysique*'te Renan, Spinoza, H. Poincaré'ye dair önemli yazıları vardır.

Bkz. Verneaux, *L'Idealisme de L. Brunschvicg* (Revue de Metaphysique, 1934).

BRYSON. Bu adda yedi filozoftan söz edilir. Aristo, biri matematikçi, diğeri sofist olarak iki; Suidas, biri Megarya Okuluna bağlı ve diğeri Héracle'li olan iki Bryson'ı naklederler. Athénée'de, Akademiye mensup olan bir Bryson'un adını verir. Diogéne Laêrce, Achée'li ve Jamplique de Fisagorcu bir Bryson'u haber verirler. Bu yedi kişinin, şu üç filozofun adlarını karıştırmaktan türediği sanılmaktadır: 1. Doğrudan doğruya Fisagor'dan ders almış olup, bir ekonomik kitabı yazmış olan Bryson; 2. Suidas ve Sokrat'ın, bazılarına göre de Megarya'lı Euclde'in öğrencisi olan Bryson. Eflatun'un çağdaşı olmasından ötürü, Athénée'nin yanlışlıkla Akademici zannettiği bu Bryson, Aristo'nun sözünü ettiği sofist olacaktır; 3. Dryson adıyle de anılan Achée'li Bryson ise, Kinik (Cynique) Okuluna mensup olup, Diogéne'in öğrencisi sanılmakta olan filozoftur. Diogéne Laêrce, bunun Pyrrhon'a ve Krates'e hocalık yaptığını iddia etmektedir. Eğer bu doğruysa, Megarya Okulu ile kinizm arasındaki ilginin nedeni daha iyi anlaşılmış olur. Zira bu Bryson'un, Megarya Okulu çömezlerinden olduğu da kabul edilmektedir. Fakat bir taraftan Diogéne Laêrce, bu Bryson'un, Megarya Okulunun büyük temsilcilerinden Stilpon'un oğlu ve öğrencisi olduğundan söz etmektedir. Ed. Zeller, Pyrrhon'a ders veren Bryson'un bu olamayacağını, iki filozofun yetiştiği geniş zaman farkını göstererek ispat etmiştir. Stilpon'un oğlu ise, Dryson adında diğer bir zat olduğunu Diogéne Laêrce yazmaktadır. İhtimal ki, Pyrrhon, Sokrat ve Euclide'in öğrencisi olan Bryson'dan ders almıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VI ve IX.); Brochard, *Les Sceptiques Greces* (1923).



BUBER, Martin. Alman din ve kültür filozoflarından. 8 şubat 1878'de Viyana'da doğdu. 1965'te öldü. Varoluşçulardandır. O, din, felsefe ve Tanrı konularında bu sistemden yararlanmış ve bu sistemi etkileyen önemli görüşleri savunmuştur. 1923-1933'e kadar Frankfurt Üniversitesinde

din ve ahlâk felsefesi okutmuş, 1938'de İsrail Üniversitesine sosyoloji ve sosyal felsefe profesörü olmuştur. Tanınmış siyonistlerdendir. 15 cilt tutan külliyatının önemlileri şunlardır: *Die Chassidischem Bücher* (1928); *Religion u. Philosophie* (1931); *Die Frage an den Einzeinen* (1936); *Kampf. Um Israel* (1933); *Zisn als Ziel u. Aufgabe* (1936); *Dialogisches Leban* (1947); *Das Problem des Menschen* (1948); *Pfade in Utopia* (1950); *Moses* (1948); *D. Glaube der Propheten* (1950); *Gottesfinsternis* (1952) vb.

Bu Alman filozofu, son yıllarda şu eserleri yayımlamıştır: *Die Legende des Baal Schem* (1932); *Schriften Über das Dialog. Prinzip* (1954); *Das Problem des Menschen* (2. baskı, 1954); *Zwischen Gesellschaft u. Staat* (1952); *Reden Über Erziehung* (3. baskı, 1957); *Ich und Du* (2. baskı, 1958); *Schuldgefühle* (1958).

BUCHEZ, Philippe-Joseph-Benjamin. 31 mart 1796'da Belçika illerinden biri olan Matagne-la-Petité'de doğmuş, 12 ağustos 1865'te Rodez'de ölmüştür. Diplomat, tarihçi, doktor, Tanrıbilimci ve filozoftur. 1815'te Oktrava dairesinde bir iş bulmuş ve bu sayede doktorluk öğrenimini yapmıştır. İhtilâlci sosyalizm havariliği yaratılışında ve propagandaya tutkulu bir kişi olup, cumhuriyetçi düşüncelerindeki aşırılıkla tanınır. Daha sonraları meslektaşlarıyle birlikte Bourbons'lara karşı suikast teşebbüsünde bulunan birtakım gizli cemiyetlerle ilgilenmiş olan Doktorluk ve Felsefe Cemiyetlerinde ihtilâl hazırlıkları yapmıştır. Bir askerî isyana sebep olmakla suçlandırılmışsa da, aleyhinde kesin kanıtlar elde edilmediği için, adlî kovuşturmadan kurtulmuş ve bu yarım başarıdan cesaret alarak 1821'de Charbonnerie Française'i kurmuştur. Bu örgütün amacı, Bourbons hanedanını devirmek ve Kurucu Millet Meclisini davet etmekti. Bu yeni teşebbüs, ona pahalıya mal olacaktı; zira, gizli bir ödevle Belfort'a giderken yakalandı; yargılandı; fakat hakkında verilen oyların dağılması yüzünden ölüme mahkûm edilemedi. Bundan sonra bilimsel çalışmalarına başladı. 1824'te doktorluk diplomasını aldı. Önce, Saint-Simon'un düşüncelerini yayan *Producteur* dergisinde çalıştı. Sonra, *Journal des Progrés des Sciences et Institution Medicales (Bilimlerin ve Doktorluk Kurumlarının İlerlemesi)* gazetesini çıkardı (1827-1830). Bu arada yine hareketli ve siyasal amaçlar peşinde koşan Buchez, nihayet Katolikliğe bağlandı; ve onu demokrasiye ve sınırları belirsiz bir ilerleme düşüncesine bağlamak suretiyle yenileştirmek istedi. 1829'da Saint-Simonculuktan büsbütün ayrılarak, gençleşmiş bir panteizmden başka bir şey olmayan yeni bir din icat etti. Bu devrede, *Journal des Sciences Morales et Politiques (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Gazetesi)* ni çıkardı ki, bu sonra *Européen (Avrupalı)* ve daha sonra da *Revue National (Millî Dergi)* oldu (1831-1848). Bunlarda güttüğü amaç, 'Yeni Katoliklik'tir ki, Katolik Ortodoksluğuyle demokrasi kurumlarının garip bir alaşımından (halita) başka bir şey değildir. Bu sistemi, *Introduction à la Science de l'Histoire ou Science du Développement de* l'Humanité (Tarih Bilimine veya İnsanlığın Gelişmesi Bilimine Giriş) (Paris, 1833) adlı eserinde açıkladı. Roux Lavergne'le birlikte yazdığı *Histoire Parlementaire de la Révolution Française* başlıklı büyük eseri, ve *Essais d'Un Traité Complet de Philosophie au Point de vue du Catholicisme et du Progrés (Katoliklik ve Terakki Bakımından Felsefe)* si (Paris, 1840) önemlidir.

Buchez, 1843 ihtilâlinden sonra Kurucular Meclisinde başkan oldu; ikinci cumhuriyetin yıkılmasından sonra inzivaya çekilerek bir iki fizyoloji ve tarih kitabı yazdıktan sonra, vefat etmişti. Buchez'nin felsefesi, Tanrıbilimci okula bağlıdır. Düşünceleri, çıkardığı sonuçların farklı olmasına rağmen, Bonald'ın düşüncelerini andırır. Açıkça Rosmini'nin düşüncelerinden ilham alır. Kendisi gibi vahiyle bilimi uzlaştırmak hayaline kapılmış olan Bordas-Démoulin'den metafizik bakımından çok geri olmakla birlikte, onun düşüncelerine yaklaşır; yazılarında derinlik ve tutarlık (cohésion) yoktur. Orijinallik iddia etmesine rağmen, eski ve yeni filozoflara dair olan bilgisizliği eserlerinin her sayfasında görülür; fakat 'yanılma icatları' adı altında, çoğu kez gerçeğe pek yakın noktalara değinir. Kendi zamanına dek müşrik kalmış olduğunu iddia ettiği bilim için yepyeni bir yol açmaya memur edildiğine inanmıştır. Ona göre Yunanlılar, Doğuluların adi taklitçilerinden başka bir şey değildir ve felsefeyi, vahye dayanan din gerçekleriyle ve ilerleme kanunuyle özetlediği tarihsel gerçekle yenileştirmek ister. İnsel zihnin kötü anlaşıldığına temel olgunun, yani düşünün (fikir) tabiatı değiştirildiğine inanır ve düşün, der, bir ruhun edimi (acte), değeri beynin moleküllerindeki bir gerçekten ibaret olup, birbirinden ayrılamaz iki öğeyi kapsayan karışık bir olaydır. İzlenim, düşüncenin sadece bir önertisi (antécédent) veya koşulu değil, aynı zamanda düşüncenin kurucu bir parçasıdır. Düşünü, ondan ancak yapay (artificele) bir soyutlamayla çıkarabiliriz. Beyinle ilgili olguyla zihinsel olgu birbirinden bağımsız şeyler değildirler. Bu nedenle saf tinselcilik de maddecilik kadar yanlıştır. Buchez'ye, bu iddiasının, örneğin, diğer birçokları gibi sonsuzluk düşününü açıklayamayacağı söylenirse de o, bu düşünün eylemlerimizin tekrarından, sonsuz bir surette tekrar

edebileceğimiz düşüncelerden doğduğunu anlatır. Buchez, bu düşünün duyumculukla (sensualisme) ilgisini fark etmez bile. Bununla birlikte o da ruh, Tanrı, ödev gibi duyulardan gelmeyen düşünlerimizin de varlığına inanır. Acaba beyin faaliyetinden ayrı, bir düşünme biçimini kabul edebilir miyiz; bu esaslı fakülteye 'akıl' diyebilir miyiz?.. Buchez'ye göre akıl, insan için doğaldır; fakat o, bilgi gibi hem 'fiziksel', hem de 'hayvansal' bir olgudur. Beynin gücü dışında olan bu düşünceler, bize vahiyle gelir; ilk vahyedilmiş olan söz, 'ödev' sözüdür. "Ahlâk, insan görevinin (fonction) kanunu" temel gerçektir ki, bütün diğer gerçeklerin, hatta daima bilinen, işlenen ve bütün bilimlerin ilkesi olan metafizik ilkelerden üstün, bireyin bilgi ve görevinin kaynağı, toplum için organlaşma (organisation) ülküsü olan vahyin de kriteridir (criterium).

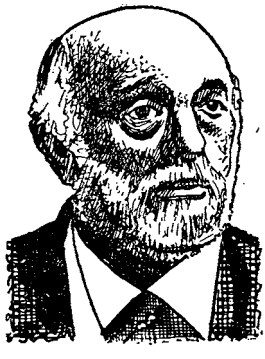
Bu hareketli söz, bizde 'vicdan'ı yaratır. Ruhumuzda doğuştan (inné) hiç bir şey yoktur. Bir taraftan dış âlem, diğer taraftan vahiy (révélation) düşüncelerimiz adını verdiğimiz şeyleri ruhumuza koyar; bu nedenle aklın bir değeri yoktur. Felsefeye hâkim olan iman ve dindir; bir Tanrı'nın bulunduğuna kendimizi inandırmaya mecbur oluşumuzdur. Tek kanıt olmamakla birlikte, dilin varlığıyle Tanrı varlığını ispat eder. Buchez, Katoliklik için bu iltifatları yaptıktan sonra, başka ilerleme düşüncesini de, bütün doğada, canlılarda daima daha çok iyiye ve yetkine doğru görülen evrimle ispata çalışır. Tamamıyle iyimser bir sonuca ulaşan bu düşünceleri birtakım bilimsel görüşlerle güçlendirmeye çalışır. Fakat Jouffroy Saint-Hilaire'in dediği gibi, bunlar da, felsefesi kadar gevşek ve çürüktürler (*Revue Encyclopédique,* temmuz ve ağustos, 1833). Buchez, maddeciliğe, panteizme, seçmeciliğe (éclectisme) ve daha çok tinselciliğe düşmandır. Madde âleminde gördüğü ilerlemeler, tinsel âlemde oluşamazlar. Bunu vahiyle nasıl uzlaştırabiliriz? Buchez'ye göre, birbirinden farklı ilerilikte bulunan, dört vahiy vardır: 1. Adamcı vahiy (révelation adamique); 2. Tufandan önceki vahiy (révelation antediluvienne); 3. Brahmancı vahiy (révelation Brahmanique); 4. Hıristiyanlık vahyi (révelation Chrétienne)...

XIII. yüzyıldan beri Hıristiyanlık yanlış yola sapmıştı; zira, sosyal önemi anlaşılmamıştı. Siyasal ve sosyal kurumlarda Hıristiyanlık ahlâkı gerçekleninceye ve yeryüzünde insanlıktan üstün bir ırk yetişinceye kadar uzun zaman yol almak lâzım gelmiştir. Buchez'nin ekonomi görüşü din anlayışından daha açık ve pratik değerdedir. Fakirlerin mutluluğu ve kadınların uygar durumları hakkında geniş kanunlar ileri sürmüştür.

Saint-Simonculuktan tamamıyle ayrılarak, iş özgürlüğünü, bireysel mülkiyeti ve değişimi (échange) savunur. O, sosyal reformanın, bireylerin serbest teşebbüsleriyle olabileceğine inanır. Yüksek ve sağlam bir karaktere de sahip olan Buchez'ye düşmanları bile saygı duymuşlardır. Kendine bağlı olan çırakları, *Atelier* (1840-1847) dergisinde Saint-Simoncu düşünceleriyle savaşmışlardır. Buchez'nin felsefesine, 'bucheisme' veya 'néocatholique' denilir.

Bkz. Damiron, (cilt III); A. Ott., ***Manuel d'Histoire Universelle*** (Paris, 1842); J. Simon, ***La Philosophie de M. Buchez*** (Revue de Daux-Mondes, 15, 1841); Bourquelot et Louandre, ***Littérature Française*** (Paris, 1846, cilt II).

BÜCHNER, Friedrich-Karl-Christian Ludwig. Alman filozofu. 23 mart 1842'de Darmstadt'da doğdu, 30 nisan 1899'da öldü. Babası doktor olduğu için, oğlunu da doktor yapmak istedi ve onu önce Giessen'e (1843), sonra Strasburg'a (1848) gönderdi. Fakat doktorasını Giessen'de verdi. Buradan Wurzburg'a geçti, orada meşhur maddecilerden Virchow'a rastladı. Bu zat, onun takip ettiği mesleğe esaslı ve derin bir etki yaptı. Az zaman sonra, Tübingen Üniversitesine doçent oldu ve *Kraft und Stoff (Madde ve Güç)* (Frankfurt, 1855) adlı eserini yayımladı. Çok açık ve güçlü bir üslupla yazılmış olan bu eser, maddecilik (materialisme) edebiyatından bir söylev örneği gibi telkin edici ve çekici bir özelliğe sahiptir. Bunun için herkes tarafından okunmuş ve herkes az çok anlayabilmiştir. Bu nedendendir ki, 1855'ten 1889'a kadar Almanya'da on altı kez basıldı. Büchner, esasen felsefeyi, sayılı bir zümrenin anlaması gereken bir bilim saymaz. Kitabının başlangıcında: "Bütün insanlar tarafından anlaşılamayan felsefî ispatların (demonstrations) mürekep sarf edilmesine değmeyeceğini" söyler. Bu kitap, hemen bütün dünya dillerine çevrildi. Lange'nin deyimiyle, "İnsanlığın ilerlemesi için taassuplu bir şevk ve gayretin meyvesi" olan bu eser, madde ve gücün ebedîliğini savunur; aynı zamanda gerçeğin tek kaynağı olarak deneyi ileri sürer. Duyularımızın ötesinde kalan konuların bilgi olamayacağını ve eşyayı, ancak birbiriyle olan oranlarıyle kavradığımızı, maddeyle gücün birbirinden ayrılamayacağını, bunların yalnız düşün-



cenin ayırmaya meylettiğini anlatır ve amaçlı nedenleri (causes finales) yıkmaya çalışır. "Doğa, gerek dışardan ve gerek yukardan emredilmiş olan tinsel veya maddesel herhangi bir niyet, amaç ve koşulu tanımaz" diyen Büchner, ahlâksızlıkla suçlandırıldı, işinden çıkarıldı. Bunun üzerine Darmstadt'a çekildi; bir taraftan doktorluk yaptı; diğer taraftan, gazete ve dergilerde maddeciliği savunmaya devam etti. Lange, Büchner'nin ahlâksızlığı (immoralisme) yaydığına dair olan düşünceleri reddeder. Zaten Büchner'de bir yöntem ve teori olmak itibarıyle maddeciliği, hayatın pratik yönsemelerine karıştıranları protesto eder; o, kendi felsefesine maddecilik demez, belki gerçekçilik (réalisme) adını verir: *Sechs Vorlesungen über die Darwin Siche Théorie (Darwin Teorisine Dair Altı Konferans)* (Leipzig, 1868). Ve hatta bazen de maddeciliği görgücülük (emprisme) anlamında benimser. Büchner, Tanrıtanımaz (Athé) bir ruh taşır. Bununla birlikte, pozitivizmi, Almanya'da temsil eden bir filozof olması dolayısıyle, o da Auguste Comte ve Littrée gibi deney ve duyum dışında kalan konuları bilemeyeceğimize inanır; ve çoğu zaman çelişmelere düşer. Maddenin özünü, zaman, ebedîlik, uzay ve sonsuzluğu bilemeyeceğimizi, bunlara dair bilgimizin bağıntılı olduğunu kabul ettiği gibi *Natur und Geist* (Frankfurt, 1857, s. 83, 173), hayatın ve varlığın sonu bilmecesinin çözülemeyeceğini iddia eder. "Düşünce, ruh, zevk... maddesel bir şeyler değildirler. Madde de değildirler. Birliğe çevrilmiş bir güçler toplamı, güç ve özelliklerle nitelenmiş olan birçok maddelerin birlikte yarattığı bir etkidir". Büchner, bu etkiyi, görünmez, kokusuz ve yakalanmaz bir güce sahip olan bir buhar makinesiyle mukayese eder; ve "çıkan buhar, ikinci bir şeydir; ve makinenin amacıyle hiç bir ilgisi yoktur" der. (*Madde ve Güç, 'düşünce'* bahsi). Zihin olayları da, ona göre beyinde oluşan basınç ve hareketlerin ürünüdür. 1870'de, *Die Stellung des Manschen in der Natur (Bilime Göre İnsan)* (Leipzig); 1882'de, *Der Gottesbegriff und Seine Bedeutung (Tanrı Düşüncesi ve Bugünkü Önemi);* 1882'de, *Die Macht der Vererbung (Soyaçekimin Gücü)* ve 1876'da, *Auf dem Geistesleben der Thisre (Böceklerin Ruhsal Hayatı)* adlı eserlerini yayımladı. Büchner, orijinal bir sistem kurmuş değildir. Hatta felsefesi oldukça belirsiz ve dalgalıdır. Örneğin, madde ve gücü açıkça tanımlamamış, kendinden önce ve hatta yaşadığı çağda maddeciliğe ve pozitivizme bağlı olanların ve daha çok Moleschott'un görüşlerini, az çok zeki, anlayışlı ve etkili bir anlatımla tekrarlamış, herkesin kendi içinden gizli gizli düşündüğü şeyleri o, yüksek sesle anlatmıştır. Kilise dogmacılığına düşman olan bu maddecilik de bir çeşit dogmacılıktır ki, Almanya'da insanlık ve ilerleme için birtakım ülkücü hareketlere de sebep olmuştur. (*Madde ve Kuvvet,* Baha Tevfik ve A. Nebil tarafından Türkçeye çevrilmiştir. 2 cilt, 1910).

Bkz. F. A. Lange, (cilt II, s. 105-115).

BUCKLE, Henry-Thomas. İngiliz tarihçi ve filozofu. Londra yakınlarındaki Lee'de 24 aralık 1821'de doğdu; 30 nisan 1862'de Şam'da öldü. Babasının ölümünden pek üzülmüş; bu yüzden ağır bir hastalığa tutulmuş; iyileştikten sonra tesellisini çalışmakta bulmuş, fakat ticaret işlerinden yorulduğu için, tarihe çalışmaya başlamıştır. Bir tarihçinin, hiç bir insel bilgiye yabancı kalmaması gerektiğine inanmış; bilmediği şeyleri öğrenmeye koyulmuştur. İki defa Avrupa'nın her yerini dolaşarak hafızasının gücü sayesinde ziyaret ettiği yerlerin dillerini öğrenmiş; sonra da rasgele filozoflarla ekonomi bilginlerini okumuştur. Locke ve Adam Smith'den metafiziğe karşı düşmanlığı öğrenmiş, fakat bilgisi derinleşip geliştikçe, gençliğinde elde ettiği ilkelerin yetersizliğini anlamıştır. Böylece muhafazakârlık ve dinlilikten vazgeçerek özgür düşünceli ve köktenci (radicale) olmuştur. Fakat ondaki bu değişiklik, hayatı boyunca mustarip ve meyus bir insan olmasına neden olmuştur.



Buckle, 1843'ten itibaren İngiliz tarihini ilgileyen eserler yazmaya başladı. Bu eserlerdeki muhteşem, tutkulu anlatım, ilerleme (terakki) ve özgürlüğe karşı duyduğu asil şevk ve heyecan, kendisinin Athanoeum ve Polytincal Society'ye girmesini sağladı. Bizi burada ilgilendiren, onun yazarlık veya tarihçilik niteliği değil, tarihçilikte yöntem ve ilke olarak savunduğu düşüncelerdir. Ona göre tarih, olay yazarlarının anladığı gibi, olguların "resmi yapılacak bir tablo değil", belki, "çözülecek bir problemdir". Bu olgular, birbirine bağlı olduklarından, bunları ayrı ayrı göstermemeli, birbirine bağlı olarak bir sistem teşkil eden kanunları araştırılmalıdır. Her uygarlıkta, bütün olayları idare eden bir yüce ilke vardır. Bütün uygarlıkların ilerlemesi, bilmeye (savoire) dayanır. Doğa güçlerini sevk ve idare ederek, dış ajanların üzerimize yaptığı baskıyı azaltan ve

yavaş yavaş olsa da emin bir şekilde ruhun kesin olarak zafer ve kurtuluşunu sağlayan bilimdir. Fakat deneyin artması, ilerlemenin bir öğesinden başka bir şey değildir; ve refahın genişlemesi, ahlâklılıkla paralel bir düzelmeyle tamamlanmalıdır. Zihinsel ve ahlâksal ilerlemeden ibaret olan bu iki öğeden birincisinin ilerleyişi, ikincininkinden daha önemlidir. Deneyle bilim, pratik hayatın doğrudan doğruya yararlandığı sağduyuyu (bon-sens) artırırlar. Demek ki, âlemin gidişini belirten düşüncelerin ilerleyişidir. Bununla birlikte, bu ilerleme, ancak zenginliğin birikmesiyle olabilir. Zenginliğin kaynağı da, toprak ve iklimdir. Öyleyse, her çeşit ilerlemenin ilk koşulu, fizik ajanlardır. Buckle'ye göre, bu koşul yetişir. Çünkü, beşerî zümreler arasındaki derin ayrımların başka bir kaynağı da yoktur. O da Locke gibi, doğanın, "İnsanlara her zaman aynı nitelikleri vermiş" olduğuna inanmıştır. Bir uygar insanla bir barbarın edimleri (actes) arasındeki fark, sadece dış baskıların ürünüdür. Çevrenin ahlâksal havası, şüphesiz bu koşullardan ayrılır; fakat bu da esaslı bir surette ortam (milieu) ve eğitimin ürünüdür. İşte Buckle'ye göre, Avrupa uygarlığını geliştiren kanun budur. Bu düşünceleri tamamlayamadığı, *History of Civilisation in England* adlı eserindedir. (Birinci cildi 1857'de çıktı). Buckle, günlerce aralıksız olarak çalışmış, bitmez tükenmez belge toplamıştır. 1859'da annesinin ölümü yüzünden az kalsın deliriyordu. Sonra Londra'ya çekilerek eserinin ikinci cildini bastırdı (1861). Daha sonra, Mısır ve Kudüs'e gitti. Tutulduğu tifo hastalığından Şam'da öldü (1862). İngiliz uygarlık tarihine ait olan bu iki cilt, asıl yazmak istediği büyük eserin bir girişinden ibarettir. Bu eser, birçok defalar basılmış ve Fransızcaya da çevrilmiştir. Onun düşünceleri pek yeni değildir ve Darwin'in keşifleri bu tarihi değiştirmiştir.

Bkz. Frânkel, *B. U. Seine Geschichtophilosophie* (1906).

BUDA (Bouddha). Saka Türklerinden olduğu da iddia edilen Buda'nın kişiliği üzerinde birçok efsaneler ve şüpheler vardır. Bazı bilginler, onu eski masalların maddeleşmiş bir simgesi sayarlar. Bazıları da, böyle bir kişiliğin hiç yaşamamış olduğunu ileri sürerler. Fakat, son zamanlarda Alman ve İngiliz bilginleri, Buda'nın, hatta doğum tarihine dair olan anlaşmazlıkları da ortadan kaldırmışlar ve onu, M.Ö. 557 yıllarında Benares yakınlarında Lombini Park'ta doğmuş olduğunu kabul etmişlerdir. (477'de ölmüştür). Bu suretle Buda'nın Sıddharta adını alan eski bir Türk kavminden olduğu anlaşılmıştır (Hilmi Ömer: *Dinler Tarihi*). Babası, Himalaya eteklerinde Saka'ları, kendi egemenliği altına almış olan Souddhoana adındaki bir racadır. Saka'lardan olan annesinin gerçek adı da Mâyâ'dır. Çocuğunu babasının bulunduğu yerde doğurmak üzere yola çıkmış, fakat ağrıları tutarak, Lombini koruluğunda ve yolda doğurmaya mecbur kalmıştır. Ama, zavallı anne, yedi gün sonra ölmüştür. Bunun üzerine babası, baldızı olan Mahapapati ile evlendi ve bu kadın, çocuğa analık etti. 'Buda' sözcüğü, "ilham almış, aydınlanmış ve bilen" demektir. Bu, kendisine geleneğin verdiği bir ad sanılmaktadır. Zira, bu sözcük, 'Mesih' gibi halkın bir kurtarıcıya verdiği kutsal adlardandır. Asıl adı, Gotama ya da Sakyamuni'dir. Çocukluğu, saraylarda ve o dönemin büyük bilginleri arasında öğrenimle geçmiş ve genç yaşta, Yachodera adında bir kızla evlenmiştir ki, ondan Rahola adında bir kızı dünyaya gelmiştir. Bu gençlik dönemi, her türlü maddesel mutluluk vasıtaları içinde geçti. Fakat, bu saraylarda âdeta hapsedilmiş gibi kapalı olması, saraylarının ötesindeki âlemi tanımaması, onun bu mutluluğunu yıkıyordu. Babasının, üç mevsimi geçirsin diye kendisine yaptırdığı üç sarayın muhteşem havuz ve bahçeleri arasında yaşamış olan Buda'nın çocukluğu hakkında geniş bir bilgimiz yoktur.



Saka'ların egemenliği altında bulunan bu topraklar, daha çok imparator Ekber Şah zamanında verimli ve bereketli bir çevreye sahipti. O dönemin asılzadeleri, yalnız jimnastik ve askerliğe yarayan alıştırmalara önem verirlerdi. Buda'nın müritleri, kendisinin Brahmanlar tarafından öğretilmiş bir bilgin olduğunu asla kabul etmezler. Buda, bir gün bu zengin hayatı terk ederek, yabancı memleketlere bir dilenci olarak çekilip gitmiştir. Fakat niçin böyle yaptığını açıklamak güçtür. Bu olayı anlatmak isteyen efsaneler, Buda'nın, ihtiyarlık, hastalık, ölüm gibi ıstıraplardan insanları kurtaracak bir çare aramaya gittiğini anlatırlar. Buda, bu arzuyla yirmi dokuz yaşındayken bütün servetini terk ederek, yola çıkmıştır. O dönemlerden kalan şiirlerden birinde şu cümleler vardır:

"Genç ve zahit Götama, genç yaşlarında, gençliğin güç ve baharı içinde, başıboş bir hayat geçirmek üzere evini terk etti. Zahit Gö-

tama, anne ve babasının isteği olmaksızın, onların döktüğü gözyaşlarına acımadan, sakalını ve saçlarını tıraş etti ve bir sarı elbise giyerek başıboş bir hayat geçirmek üzere evini terk etti".

Diğer bir metinde de şöyle yazılıdır:

"Evde geçen hayat, dar bir esirlik hayatıdır. Evi terk etmekte özgürlük vardı. Bunu böyle düşünen Götama, evini terk etti".

Buda, bu suretle yedi yıl dolaştı. Bu dönemde daha çok iki rahiple tanıştı. Bunlar, kendisine, "asil esenliğin en yüksek durumu olan Nirvana"ya kavuşmak umudunu verdiler. Bu iki rahipten bütün Doğu dervişlerinin kazanmaya çalıştıkları 'Fenafinnefs', yani, kendi içinde yoklamayı öğrendi. Buda bunu denediyse de, bununla nefsini kandıramadı. Bu rahiplerden ayrıldı; önce Magadha şehrine, oradan da bugün Ourel denilen Orouvala kasabasına ulaştı. Buradaki bir ormanın içinde, doğaüstü bir güçten ilham almak umuduyle uzun bir perhiz ve riyazat denemesine giriştiyse de, nefsine uyguladığı işkence ve açlığın etkisiyle harap olan Buda, umduğu ışığı bulamadı ve tekrar yemek yemeye mecbur oldu. Bu perhiz döneminde kendisine arkadaşlık eden birkaç derviş, belki o bir nura kavuşur da, biz de kendisine mürit oluruz, diye bekleyip dururken Buda, o zamanlar 'Bilgi Ağacı' adı verilen bir ağacın altında oturmuş, bilincini kendi kişiliğinden soymaya (tecrit) çalışırken, gittikçe daha saf olan birtakım ruh halleri geçirmeye başladı. Birdenbire ruhunda bir ışın belirdi. Böylece, 'yeniden doğma dairesi'ne giren ruhların şaşkınlıklarındaki nedeni, âlemin ıstıraplarına neden olan kaynakları ve bu elemleri dindirmenin çarelerini sezmeye başladı. Buda, kendisinde baş gösteren bu değişmeyi şöyle anlatmaktadır:

"Bu keşifleri yaptığım ve dalınçlara (istiğrak) kendimi terk ettiğim zaman, ruhum, her çeşit hırslara, dünyayı ilgileyen işlere, yanılma ve bilgisizliğe bağlanmaktan kurtulmuştu. Bu kurtulma içindeyken bende, kurtuluş bilgisi uyandı. Yeniden doğmak üzere sona erdi. Kutsallığa ulaşıldı. Ödev yapıldı. Bu âleme bir daha dönmeyeceğim. İşte benim öğrendiğim şeyler". Bu andan itibarendir ki, zahit Götama, artık 'Buda' olmuş, yani, "İlham almış ve aydınlanmıştır". 'Bilgi Ağacı' altında geçen bu gece, Budacılığa (Bouddhisme) bağlı olanlar için kutsal bir gecedir.

Buda, varlarına ve telkinlerine başlamadan önce, bu ağacın altında, "dört kez yedi gün", yani, 28 gün "kurtuluş mutluluğunu tadarak" oruç tuttu. Bu ilk yedi günde derin düşüncelere daldı. Yedinci günü takip eden gecede, varlığın elemlerine kaynaklık yapan hikmet (raison) ve ajanlar zincirini sıraladı. "Bilgisizlikten oluşum (formations), oluşumlardan bilginin meydana geldiğini" anladı. "Oluştan doğum, doğumdan ihtiyarlık, ölüm, elem, sızlanma, sıkıntı, ıstırap ve umutsuzluk" doğduğunu öğrendi. Bu keşiflere eriştikten sonra Buda, 'Bilgi Ağacı'nı terk ederek, Ajapla incirliklerine doğru gitti. Kötülük Tanrısı olan Mârâ'nın kendisine Nirvana'ya girmek için yaptığı teşviklere aldırmadığını en yakın müritlerinden biri olan Ananda'ya anlatırken Buda, şöyle söyler: "Benim sözlerimi anlayan ve anlatan bilgelerle müritlere sahip olmadıkça, Nirvana'ya girmem, ey Mârâ!..". Bu sözler, mezhebini yaymak için verilmiş olan sarsılmaz kararı, her türlü tereddütlerden ve dünyanın çekici nimetlerinden kurtulmuş olduğu anı ifade eder.

Buda, ilk vaızını, önce kendisine arkadaşlık eden, fakat perhize katlanmadığını gördükleri için savuşup giden beş rahibe yapmıştır. Bunları Benares'de bulduğu için, bu ilk vaızına Benares mev'ızası denilir. Bu mev'ıza, *Mahavagga*' da şöyle kaydedilmiştir:

[«Buda, durak durak gezdikten sonra Benares'e geldi. İçinde beş rahibin oturduğu bir bahçeye girdi. Beş rahip, kendilerine yaklaşmakta olan veliyi görünce, kendi kendilerine "Arkadaşlar, işte uzlette yaşayan, bütün arzularına son verip bolluk içinde yaşayan zahit Götama geliyor!.. Ona saygı duymak istemeyiz. Ayağa da kalkamayız ...Ne keşkulünü alalım, ne de cüppesini çıkaralım. Yalnız kendisi isterse, ona bir iskemle verelim. Oturabilir" dediler. Buda, yaklaştıkça kararlarında sebat edecek yerde, kalktılar, biri keşkulünü, diğeri cüppesini aldı. Biri de iskemlesini hazırladı; kendisine hep birden saygı gösterdiler. Buda, oturdu; ayaklarını yıkadı. Rahipler, onu kendi adıyle çağırdılar ve 'Dost!' diye hitap ettiler. Bunun üzerine Buda: "Rahipler! dedi, Hazrete —ki kendisidir—, 'dost' demeyiniz. Ve ona kendi adıyle hitap etmeyiniz. Hazret (mükemmel) kutsaldır, yücedir. Buda'dır. İyi kulak veriniz. Ey rahipler!.. Ölümden kurtuluşun çaresi bulundu... size onu bildireceğim ve mezhebimi vaazedeceğim. Eğer siz onu, az bir zamanda başıboş bir hayata dalmak için, evini barkını terk eden genç asillerin aşkıyle öğrenecek olursanız, bu hayatta gerçeğin tam karşısında bulunmuş olacaksınız...". Bunun üzerine rahipler, ona dediler ki: "Ey dost Götama!.. Sen vaktiyle yönsemelerinle, eylemlerinle, perhiz ve çilelerinle... ancak kutsallara nasip olan sevgiye ve bilgiye yükselmediğin halde, şimdi bolluklar içinde yaşadığın ve eski emellerini bıraktığın halde, nasıl oluyor da kutsallara nasip olan sezgi ve bilgilere sahip olabiliyorsun?". Buda, onlara: "Hazret, bolluk içinde yaşamamıştır. O, bolluğa tutkun değildir. Ey rahipler!..

Hazret kutsaldır, yüce Buda'dır. Kulak veriniz ey rahipler!.. Ölümden kurtuluşun çaresi bulundu. Size onu bildireceğim ve mezhebimi vaazedeceğim. Eğer onu az bir zamanda..." vb.

Buda, bu sözleri rahiplere birkaç kez tekrarladıktan sonra, dedi ki: "Size hiç bir zaman başka bir yerde böyle hitap etmediğimi biliyorsunuz, ey rahipler!.." — "Evet ey üstat!.. Bize başka bir yerde böyle bir şey söylememiştiniz..." — "Öyleyse ey rahipler!.. kulaklarınızı verin, ölümden kurtuluşun çaresi bulundu...".

Bu birbiri ardınca yapılan tekrarlardan sonra rahipler, dinlediler, düşüncelerini ona yönelttiler. Bunun üzerine Buda: "Ey rahipler!.. dedi. Ruhanî bir ömür sürmek isteyenler için iki yol vardır: Biri, 'zevk hayatı'dır. Her çeşit hazlara vurgun olmak hayatıdır. Bu hayat, sefil, bayağı, ruha uymayan, onursuz ve boş bir hayattır. Diğeri de, 'perhiz yolu'dur. Bu da hazin, onursuz ve boştur. Hazret, bu iki yoldan da uzaktır. O, bunun ikisinin ortasından geçen yolu, ruhu ve gözleri açan yolu, bilime, sükûn ve huzura, ilhama, Nirvana'ya giden yolu keşfetti. Hazretin bulduğu bu yol nedir, ey rahipler ki, o yol bütün bu şeyleri yapıyor?.. Bu, şu sekiz dallı kutsal yoldur: *Saf iman, saf irade, saf eylem, saf varlık vasıtası, saf alışmalar, saf hatıralar, saf dalınç yolları*... İşte Buda'nın keşfettiği yol budur, ey rahipler!.. Istıraba dair olan kutsal gerçek budur. *Doğum, ıstırap, ihtiyarlık ıstırap, hastalık, ölüm, sevmediklerimizle bir araya gelmek, sevilenlerden ayrılmak, arzularına nail olmamak*... Özet olarak bu maddelere bağlanmak... hep, hep ıstıraptır. (Bu beş madde, insanın tinsel ve tensel varlığını oluşturan, *beden, tutkular, tasarımlar, yönsemeler* ve *bilgiler*'dir).

İşte ey rahipler!.. Istırabın kaynağına dair olan beş kutsal gerçek budur. Yani, *Varlık susuzluğu, fanilik susuzluğu*... İşte ey rahipler!.. Istırabı kaldıracak olan kutsal gerçek de şudur: *Arzuyu tamamıyle mahvederek bu susuzluğu söndürmek. Arzuyu defetmek, arzudan vazgeçmek, arzuya yer vermemek suretiyle arzudan kurtulmak.* Istırabı yok etmek için gidilmesi gereken yolun kutsal gerçeği de şu sekiz dallı yoldur. (Yukardaki sekiz saf faaliyeti sayar). Istıraba dair olan kutsal gerçek de şudur: Ey rahipler!.. Eskiden kimse tarafından işitilmeyen bu gerçek, bana bilgi ve ilhamla belli oldu. Bu dört gerçek, bana bütün açıklığıyle belli değildi. Bunları elde ettiğim zaman anladım ki, bu âlemde, Tanrıların âlemiyle, Mârâ ve Brahma âlemiyle birlikte bütün varlıkların göğsünde, zahitler ve brehmenlerle Tanrılar ve insanlarla birlikte Buda'nın yüce mertebesine kavuştum. Onu tanıyor ve görüyorum; ruhum her şeyden ebedî olarak kurtulmuştur. Bu, benim son doğuşumdur. Bundan sonra benim için yeni bir doğum yoktur" dedi ve beş rahip, velinin bu sözlerini, severek ve sevinerek kutladılar»].

İşte Buda'nın ilk havarileri, bu beş rahiptir ki, kendisiyle birlikte altı veli oldular. Buda, bunları, mezhebini yaymaları için teşvik ettiği zaman, ölürken de söylediği şu sözleri tekrar etmiştir:

"Ey müritler!.. Ben her çeşit Tanrısal ve beşerî bağlardan kurtuldum. Artık, yollara düşünüz; çoğun kurtuluşu için, çoğun mutluluğu için, insanların ve Tanrıların mutluluğu için, âlem için ve iyilik için merhametle yürüyünüz. Başında olduğu kadar da ortasında ve sonunda onurlu olan mezhebi, bütün ruh ve metinlerine uygun olarak vaazediniz".

Kendisi bu vaızdan sonra, Brehmenlerin oturduğu Ourouvela'ya kadar gidiyor ve orada, Sarı Poutte ve Moggalana adında iki havari daha kazanıyor. Kendisiyle birlikte bu havariler, şehir şehir dolaşarak öğrendikleri gerçeği yayıyorlar. Buda, sorulan sorulara karşılık vermek, konuşmak ve konuşturmak, güzel öyküler ve sembolik düşüncelerle inançlarını anlatmak yöntemini tutmuştu. Ona bağlı olanlar, dilenmek, kral ve halkın verdiği hediyeler ve kurbanlar almak suretiyle geçiniyorlardı.

Buda, seksen yaşına kadar yaşadı ve mezhebini yaymak için bu seksen yılın kırk dördünü sarfetti. Son zamanlarında yine seyahatlerine devam eden Buda, Hindistan'ın güney taraflarında Rejigaha şehrine geldi. Ganj nehrini geçerek orada Vesali'ye ulaştı. Buraya kadar kendisine arkadaşlık eden müritlerine izin verdi. Son gününün yaklaştığını anlamıştı. O zaman müritlerini düşündü. Gelenek, bu olayı şöyle kaydeder: "Beni düşünenlerle konuşmadan ve müritler cemaatiyle görüşmeden Nirvana'ya girmekliğim doğru değildir. İrademin gücüyle bu hastalığa dayanacak ve hayatımı koruyacağım". Buda, böyle yaptı. Velinin hastalığı geçti ve veli, hastalıktan kalktı. Hastalıktan kalkar kalkmaz, evden çıktı. Gölgelikte kendisi için hazırlanmış olan iskemleye oturdu. Sayın Ananda, kendisine yaklaştı:

"Pirim, hazretim, sağlıkta olduğunu görüyorum. Hazretin daha iyi olduğunu da görüyorum. Ey pirim, başım dönmüştü, hazretin hastalığındaki gerçeği anlayamamıştım. Şimdi ise, müritler tayfasını ilgileyen niyetlerini söylemeden hazretin Nirvana'ya girmeyeceğini anlıyorum" dedi. Buda: "Ey Ananda!.. Müritler tayfası benden ne istiyorlar? Ey Ananda!.. Ben mezhebi meydana getirdim. İçle dış arasında hiç bir fark gözetmedim. Ve mezhebi, ey Ananda, hiç bir çekinme kaydı olmaksızın öğren-

dem. Ey Ananda!.. Tayfa üzerinde hükmetmek isterim; ya da tayfayı kendime bağlayabilirim... düşüncesinde olanlar, tayfamızı ilgilendiren niyetlerini öğretebilirler. Fakat, ey Ananda!.. Hazret, tayfayı ilgilendirmeyi niçin anlatmak istiyor?.. Ben şimdi harabım, ihtiyarım; yolunun sonuna gelmiş, ihtiyarlığa ulaşmış, ağarmış bir pirim, seksen yaşındayım. Ey Ananda!.. Siz de kendi kendinizin meşalesi ve yardımcınız olunuz... Başka bir yardım aramayınız; gerçek, sizin meşaleniz ve yardımcınız olsun; başka bir yardım aramayınız. Ey Ananda!.. Bu andan ya da benim âlemden çekilişimden itibaren kendi kendinin meşalesi ve yardımcısı olan, başka bir yardım aramayan, meşalesini ve yardımını gerçekten alan kimsenin başka bir yardıma ihtiyacı yoktur. İşte ey Ananda!.. Hayatı, iyi bir biçimde takip edecek olan bu kimseler, benim gerçek müritlerimdir".

Böylece Buda, kendini hayata bağlayan iradesine son verdi. Bu esnada yer deprendi ve gök gürledi. Artık Buda, Nirvana'ya girmeye karar vermişti. Akşam üzeri yakınlarda bulunan müritleri toplamak üzere Ananda'ya emir verdi. Bir süre bunların arasında oturan Buda, kurduğu mezhebi, insanların ve Tanrıların mutluluğu için, kutsal yaşayışın uzun sürmesini yaymaya çalışmalarını salık verdi. Mezhebin esaslarını bir daha anlattı. Bundan sonra, "Varlığım sona eriyor, hayatımın sonu yakındır, ben gideceğim, siz kalınız. Gevşemeksizin çalışınız ve daima kutsallık içinde yaşayınız" dedi. Ertesi gün Buda, Vesali sokaklarında bir kez daha dolaştı. Arkasından gelen müritlerle birlikte, şehre bir daha dönüp baktı. Kousinara'ya doğru ilerledi. Yolda bir demircinin kendisine ikram ettiği domuz etini yedikten sonra, ölümünü hazırlayan hastalığa tekrar tutuldu. Fakat hastalığına ve yorgunluğuna rağmen, Kousinara'ya doğru yoluna devam etti. Yoldaki temiz nehirde yıkandı, su içti ve ormana daldı, etrafında bulunan müritlerden birine, "cüppemi dörde katlayınız, üstünde yatayım" dedi. Mürit, onun arzusunu yerine getirdi. Nihayet Kousinara'ya ulaştılar. Oradaki bir nehir kenarında Ananda'ya: "Bir ikiz ağaç arasına yatağımı hazırlayın; başı kuzeye doğru olsun, hastayım, orada yatmak istiyorum!" dedi. Gece, Kousinara şehrinin kadın, erkek ve çocukları, onu bir daha görmek üzere ormana geldiler ve o, son kez, müritlerine: "Her şey yok olmaya mahkûmdur, gevşemeksizin savaşınız!" dedi ve öldü. Cesedini, şehrin kapısında muhteşem bir alayla ve büyük saygılar içinde yaktılar (M.Ö. 477).

Buda, mezhebinde, yalnız feragatla yaşayanlara, insanlığa ve genel ıstırapları gidermeye çalışanlara, 'Sadık layikler' adı verilir. Bu bakımdan bu mezhep, bütün asil ve yüce duygularla insanlığın kurtuluşuna çalışanları da kendinden saymaktadır. Bunun içindir ki, Budacılık, yalnız bir din veya tarikat değil, aynı zamanda yeni bir ahlâk felsefesidir. Buda'nın kurduğu cemaat mahfillerine, 'Sagma' denilir. Buraya girmek için, bazı özel törenler ve sınamalar yapılır. Buda, kadınlara da ciddî bir değer vermiş, daha çok, onların zahit ve âlicenap olanlarına saygı göstermiştir.

Buda hakkındaki efsane ve rivayetleri ilk kez Marcopolo, XIII. yüzyılda Seylan'dan Avrupa'ya getirdi. Daha sonra XIV. yüzyılda Hodgson, Budacılığın esaslı kural ve ülkülerini saklayan metinlerin bir kısmını Nepal manastırlarından İngiltere'ye taşıdı. Daha sonra, türlü milletlere mensup olan türlü bilginler, bu konu üzerinde ciddî çalışmalarla felsefe ve kültür âlemini aydınlattılar.

Buda'nın doğumu, yaşayışı ve ölümü, ilhama nail oluşu hakkında çeşitli efsaneler ve mucizelerden söz edilir. Bunlar, hemen her velinin ya da peygamberin adı ve hayatı etrafında uydurulan şeylerden pek farklı değildir. Buda'nın ilk hocası, o dönemin en büyük bilgini olan Vichvamithra'dır ki, çocuğun zekâsı önünde kendi bilgisinin küçüklüğünü itirafa mecbur olmuştur. Kendisinin evlendirilmesi, sırf aşk tutkularına kapılarak dinsel ve felsefî düşüncelerden kurtulmasını sağlamak içindi. Eşi Mahapapati veya bir söylentiye göre, Yasodhara'yı bir güzellik yarışmasında seçmiş ve onu ciddî olarak sevmişti. Fakat, bütün insanlığı ıstıraptan kurtarmak isteyen, duygulu ve düşünceli Buda'yı, bu sevgi kandıramadı. Bunun içindir ki, büyük gerçekleri keşfetmek için babasının sarayından kaçmıştı. Dönemin derviş ve şeyhleriyle her çeşit din ve felsefe konuları üzerinde tartışmalar yaptı; ve her çeşit perhizi denedi. Fakat, gerçeği, ancak yukarda sözünü ettiğimiz ormandaki inzivası esnasında keşfetti. Bir söylentiye göre de Buda, mezhebini yaydıktan sonra, babasının ve karısının çağırması üzerine, müritleriyle birlikte sarayına dönmüş; törenle karşılanmış, binlerce müridine baba ocağı yakınlarında derslerini vermiştir. Kendisine ait olduğu iddia edilen iki eseri vardır: *Kibur, Rihua.*

Budacılığın esasları şunlardır: Bu mezhepte dört gerçek vardır: 1. Elem; 2. Elemin kaynağı; 3. Elemin giderilmesi; 4. Elemi gidermeye aracı olan yol... Nitekim Benares mev'ızalarında: "Doğum, ihtiyarlık, hastalık ve ölüm, sevilmeyenlerle bir araya gelmek, sevilenlerden ayrılmak" hep elem olarak gösterilmişti. Elemin kaynağı da 'Varlık susuzluğu'dur. Elemin giderilmesi gerçeği ise, 'Arzuların tamamen yokedilmesi'dir. Elemi gidermeye götüren yol da,

'Sekiz dallı bir yol'dur ki, bunlar: Saf iman, saf söz... vb.'dır. Ölüm ve elem karşısında âdeta marazî duygularla sarsılmış olan Buda, "Doğum, ihtiyarlık ve ölüm" olmasaydı, kendisinin kutsal gerçekleri öğrenmek için dünyaya gelmesine ihtiyaç kalmayacağını söyler. Ona göre, insanın dünya mutlulukları için çırpınması, 'Yokluğa ve kısırlığa' mahkûmdur. "İnsan, sağlam bir kazığa ya da direğe bağlanmış bir köpek gibi, bu dünyadan ayrılamadığı halde, mutluluğun hayaline haykırır durur". Buda için, insanın varlık susuzluğuyle çeşitli göçlere katlandığı çağların başlangıcı belirtilemez. "Dört okyanusu dolduran sudan, insanlığın döktüğü gözyaşları daha çoktur"; "Bütün sevilenlerin ölümünü görüyoruz ve yüzyıllardan beri insanlık bunu deniyor ve deneyecektir". Hatta Tanrılar bile insanlardan daha çok yaşadıkları halde, ölümden kurtulamayacaklardır; onlar da elemi tadacaklardır. Buda: "Nasıl sevinebilirsiniz, diyor, kendinizi nasıl zevklere terk edebilirsiniz? Alevler ebedî olarak yanmaktadır; karanlıklar sizi kaplamaktadır. Tıpkı gece vakti saldırarak bir şehri yok eden seller gibi, dinlendirilemeyen arzularla dolu olan insanı, ezelî cellât, kudretli eliyle yakalar, ne havaların saltanat kurduğu yerlerde, ne denizlerin ortasında, ne dağların mağaralarında arzın üzerinde hiç bir yer yoktur ki, Mârâ seni yakalamış olmasın". Şu halde, ölümden nasıl kurtulmalıdır?.. "Gözlerini, arza bir köpük parçasına bakıyormuş gibi, bir düş görüyormuş gibi çeviren, ölümün pençesinden kurtulur"; "Şu mustarip çehreye bak, içinde kim bilir ne kadar emeller ve hevesler yerleşmiş olan, fakat şimdi hiç bir kuvvet ve desteği kalmayan bu ıstıraptan yapılı beden ne kadar harap olmuş... Bozulmak yeteneğinde olan ceset, helâk olur. Zira, hayatın sonu ölümdür. Sonbahar kabakları gibi şuraya atılmış olan beyaz kemik yığınını görerek nasıl sevinebilirsiniz?.. Bu cesedi bir köpük zerresi farz ederek ve hayatı bir serap bilerek, aldatıcı çiçeklerin dallarını kırarak, ölüm hükümdarının sana yetişemeyeceği doğru yollara git!". Bu yolu nasıl bulmalıdır? "Sevinçten elem doğar, sevinçten korku doğar; aşktan yakasını kurtaranlar için elem yoktur. Böyle bir insana korku nereden gelecektir?". Buda'nın kötümserliği, başkalarının ıstırabına acımaktan ve acıyana yaklaşan acı akıbetleri hayal etmekten doğmaktadır. Yoksa, Buda'nın müritleri derler ki:

"Biz, kin ve düşmanlıkla dolu olan bu âlemde, düşmansız ve kinsiz olarak tam bir sevinç içinde yaşıyoruz. Kin ve düşmanlıkla dolu insanlar içinde biz düşmansız oturuyoruz. Hastalar arasında tam bir sevinçle ve sağlıkla yaşamaktayız. Yorgun insanların ortasında tam bir mutlulukla ve yorulmadan yaşıyoruz. Biz, bütün insanların arasında yorulmadan yaşıyoruz. Hiç bir şeye sahip olmadığımız halde, tam bir sevinçle yaşıyoruz. Sevinç, parlak Tanrılar gibi bizim ebedî besinimizdir".

Oldenberg, bu kıtalardan Budacılığın ilgisizliği sonucunu çıkarmak isterse de, burada insana acıyan, insana yüce ve mutlu bir hayat örneği vermek isteyen derin bir kalp ağrısını görmemek imkânsızdır.

Elemi gidermeye götüren yol hakkında, Buda'ya ait metinlerden şu parçaları naklediyoruz:

"Bilgisizlikten oluşum; oluşumdan bilgi; bilgiden ad ve cisim; ad ve cisimden altı alan (yani, beş duyu ve bir de entellekya); bu altı alandan altı duygu (yani, duyuların kendi konularına dokunması); dokunmaktan duyum; duyumdan susuzluk (yani, arzu); susuzluktan imrenme (yani, varlığa karşı gönül akması); imrenmeden varlık; varlıktan doğum; doğumdan ihtiyarlık, ölüm, azap ve sızlanma, ıstırap, elem ve ümitsizlik meydana gelir... İşte elem egemenliğinin bütün kaynakları bunlardır".

Bunlardan biri kalkacak olursa, o, kendi oluşturduğunu, bu da sırayla kendinden sonra gelenleri yok edecek, böylece elemin egemenliği ortadan kalkacaktır. Demek, elemi yaratan nedenlerin birinci serisi budur. Diğer bir seriyi de, Buda'nın en yakın müridi Ananda ile yaptığı şu konuşmadan çıkarabiliriz ki, üstadın sorularına mürit hep, 'hayır!' cevabını vermektedir.

"Eğer bilgi, ana kucağından inmemiş olsaydı, ey Ananda, adlâ cisim ana kucağında oluşabilir miydi? (teşekkül). Eğer bilgi, anasının kucağından indikten sonra yerini terk etseydi, bu hayatta ad ve cisim doğabilir miydi? Eğer bilgi, ey Ananda!.. Kız ve erkek çocukları daha küçükken kendilerinde kaybolsaydı, gelişme ve ilerlemeyi başarabilirler miydi?". Anlaşılıyor ki, adla cisim, bilgiden geliyor ve nasıl ki cisim, varlığımızın maddesini oluşturuyorsa, bilgi de öylece varlığımızın tinsel öğelerini teşkil ediyor. Buda'ya göre, varlığın esaslı altı öğesi vardır: Toprak, Su, Ateş, Hava, Esir ve Bilgi öğeleri... "Bilgi, gösterilmeyen, sonsuz ve tamamıyle ışıklı bir öğedir. Onda ne su, ne toprak, ne ateş, ne hava vardır. Onda, büyüklük küçüklük, zayıflık güçlülük, güzellik çirkinlik, ad ve cisim yoktur". Ona göre bilgi, adla cisme dayanır; cisimle ad da bilgiye destek olur. Adla cisim, nedendir, esastır. Bilginin aslı ve temelidir. Özet olarak bunlar, birbirine dayandıkları halde, eğri olarak durabilen iki vazo gibi birbirine desteklik yaparlar; birbirini teşkil ederler. Bundan, bilgi, bir ad ve cisim alan eşyadan gelebilir, eşya bilgimizle bir ad ve cisim kazanabilir; yoksa bunlar, birbirinin öğesi değildir, anlamını çıkarmalıdır.

Şu halde, bütün varlıkların doğumlarıyle ölümlerini ve bunların adlarına esas ve temel olan şeyi. bilgiye bağlı olan ad ve cisim teşkil eder. İşte bu bilgilerledir ki, beden ruhunu ve ruh bedenini bulur.

Elemin kaynaklarından biri de, 'bilgisizlik'ti. Bu. "elemi, elemin kaynağını, elemden kurtuluşu ve bu işin yolunu bilmemek" demektir. Bilgisizlik, bu âlemin başlangıcıdır. Bu başlangıcın ne zamanı ve ne de sınırı vardır. Bu, ölçüsüz bir şeydir. Bunun ilk ürünü, oluşumdur (formation). Buda'ya göre ölüm, bilginin sona ermesinden ibarettir. Bunun içindir ki: "Öldükten sonra hasret çekmeyeceğim; hayattan sonra özlemeyeceğim: Ben, vaktin gelmesini bekliyorum; bir hizmetçinin ücretini beklediği gibi. Ben öldükten sonra, hayattan sonra hasret çekmeyeceğim. Uyanık ve bilinçli bir ruhla vaktin gelmesini bekliyorum" demektedir.

Budacılıkta ruh da, beden gibi birtakım değişmeler ve olaylar âlemidir. Araba nasıl ki, ne tekerlek, ne dingil, ne de tekne demek değilse; ve nasıl ki araba, bunların toplamından oluşan bir sözcük, bir kavram, bir varlık ise, öylece de, Ahmet, Hasan... vb., ne göz, ne kulak, ne de duygudur, belki, bunların tümüdür. Bu mezhep, ruhun ölümden sonraki nitelik ve akıbetini, az çok geleneğin inançlarına bağlı olmakla birlikte, bu konuda bilinemezci (agnostique) kalmayı yeğ tutar. Şu konuşma, bunu ifade eder:

«Bir gün hükümdarlardan biri, Buda'nın meşhur ve filozof ruhlu müritlerinden birine rastlar. Ona, 'âlem ebedî midir, zamanla sınırlanmış mıdır, ölümden sonra hayat var mıdır?..' gibi birtakım sorular sorar. Mürit, ona karşılık olarak der ki: 'Buda, bunları haber vermedi. Fakat, ey kral, sen Ganj nehrinin kumlarını sayacak kadar tahminci bir sayman mısın?.. Diyebilir misin ki, şu kadar kum vardır; ya da, okyanusun şu kadar suyu vardır?..'. 'Hayır'. 'Fakat, niçin ey kral?.. Zira okyanus, büyük, derin ve ölçülemez, onun için değil mi? Yetkin varlığı, ad ve cisim niteliklerine göre, algılamak da, o okyanusa benzer. Buda, ad ve cisim niteliklerini kaldırmıştı; bu nedenden, onların dayandığı kök de yok olacaktır. Bir hurma ağacı gibi, onlar kökünden koparılacak, bir yana atılacak ve gelecekte bir daha gelişmemek üzere bırakılacaklardır. Ey kral!.. Yetkin varlık, ruhu tensel âlem ölçüleriyle ölçülebilir görmekten uzaktır; o, derindir; ölçülemeyen, derinliklerine dalınamayan bir okyanus gibidir. Bunun için, ölümden sonra var veya yok türünden soruların hiç biri doğru değildir'».

Görülüyor ki burada ruh, inkâr edilemiyor; büyütülüyor ve bu dünyada yaşayanların anlayabileceği bir konu olmaktan çıkarılıyor. Bu mezhepte Nirvana, sembolik bir kavramdır ve mutluluğun en yüksek derecesi olan elemden tam bir kurtuluşun diğer bir ifadesidir:

"Dalgalar, korkunç dalgalar... Sularla kaplanmış, ihtiyarlık ve ölümle bitkin bir duruma gelmiş olanların üzerinden yükseldiği zaman, o kimseler bir ada bulurlar mı?.. İşte sana öğrettiğim budur. İçinde hiç bir şey, hiç bir çekim (cazibe) olmayan bir tek ada vardır: Nirvana dediğim, bu adadır. Bu, ihtiyarlık ve ölümün sonudur. Dalınç (istiğrak) içinde olan, cesaretle, gevşemeksizin savaşan sarsılmaz kimseler, Nirvana'ya ulaşabilirler. Onlar, bilgedirler. O, bütün diğer örtüler, zarflar üzerine geçen bir zarftır. Hastalıkların en zorlusu, açlıktır; fakat, ıstırapların en korkuncu da, Sen Kharas'tır. Bunu bilenler, gerçekten Nirvana'ya kavuşabilir, ebedî mutluluğa ulaşabilirler".

Buda, Brehmen'in evlenmesini yasak etmiştir. Eski inançlardan artakalan Brehmen, gerçek sözlerini yaymak üzere dilenciliği sanat edinen ve fakirliği yaymaya çalışan bir velidir. Kutsal bir özleyişte, zengin ve fakiri eşit bir duruma getiren ölüm karşısında servet hırsının boşluğu anlatılır:

"Ben bu âlemde birtakım zenginler görüyorum. Onlar, kazandıkları servetlerden —delilikleri dolayısıyle— kimseye bir şey vermezler. Onlar, hırsla hazineyi, hazine üzerine yığmakta ve her gün biraz daha zevk ve sefa akıntısına kapılıp gitmektedirler. Okyanusun öte yanındaki toprakları yöneten kral, doymak bilmez bir hırsla, denizin beri yanındaki toprakları kendine bağlamak istiyor. Oysaki, bu zevke doymak bilmeyen kral ve daha birçok insanlar, ölümün avı olacaklardır. Ne anne, baba, ne dost, ne yoldaş... Ölmekte olanı kurtaramaz. Mirasçıları servetini, kendisi de, eylemlerinin ücretini alır. Ölmekte olana, ne servet, ne kadın, ne çocuk, ne zenginlik ve ne de saltanat arkadaşlık edebilir".

Buda, tarikat şeklini alan ve bir din yaratmış bulunan bütün düşüncelerinde bir ahlâk amacı gütmektedir. Birbiriyle çelişik gibi görünen bu ahlâk emirlerinin pratik kuralları da vardır. Ona göre, ahlâkın beş koşulu: Doğruluk, Düşünmek, Bilgelik ve İyi hareket'tir. Fakat bunlar, tek başına hiç bir işe yaramazlar. El, temizlenmek için ele, ve ayak, diğer bir ayağa muhtaç olduğu gibi, doğruluk, iyi hareketle, bunlar da doğrulukla temizlenirler. Bunlardan birinin bulunduğu yerde diğeri de bulunur. Bunlar, birbirini tamamlarlar. İyi hareket edenleri, mutluluk bir gölge gibi takip eder. Kötü bir ruhla hareket eden veya söyleyeni de, ayağı zincirlenmiş bir hayvanın azabı gibi ıstırap takip eder.

Buda'ya göre 'Doğruluk', akıl ve eylem ba-

kımından her türlü kötülük ve pislikten uzak bulunmak demektir. Bu ahlâkta en yüksek ilke, doğruluktur; ve ahlâkın en önemli kuralı: "Bir canlı yaratığı öldürmemek, kendimizin olmayan şeyi almamak, başkasının kadınına saldırmamak, doğru olmayan şeyi söylememek ve sarhoş eden maddeleri kullanmamaktır".

Buda, "Doğruluğun bir parçası, diyor, acımak ve şefkattir; başkalarının elemlerini paylaşmaktır; bütün canlıların iyiliğini kardeşçe aramaktır". Doğruluğun diğer bir parçası da, "İstihzadan çekinmek, dargınları barıştırmak, barışanların ilişkilerini artırmak, daima iyi söylemek, iyi hareket etmektir".

Bu sistemde, "Bütün acılar ve sızlanmalar, bütün bu âlemin ıstırapları, herhangi bir pahalı ve değerli olan şeyden gelir. İçinde değerli hiç bir şey bulunmayan yerde, acılar, sızlanmalar ve ıstıraplar meydana gelemezler". Bunun içindir ki, "bu âlemde değerli bir şeye sahip olmayanlar, yani kendileri için hiç bir değeri olmayanlarla tutkusuz olanlar, ıstıraplardan kurtulur, sevinç bakımından zengin olurlar".

Bu ahlâkın temel ilkelerinden biri de, 'hoşgörü'dür (tolerance). Düşmanları affetmek, düşmanlarla dost olmak, en temiz hareketlerdendir. Bunu şu öykü pek iyi ifade eder: "Bir gün bir müridin gözleri çok güzel olduğu için, kendisine kraliçe âşık olur. Zahit mürit, kraliçenin arzularına direndiği için, uzak bir yere gönderilir ve orada, gözleri çıkarılır. Zahit, artık hiç bir şey göremeyen ve hiç kimse tarafından sevilmeyen gözlerini avcunda oynatıyor; ruhunun gözleri açıldığını sevinerek söylüyor ve bir gün, dilenerek dolaştığı bir şehirde, hükümdarın kapısına geliyor. Oysaki, müridin kendisi de prensmiş; ve orası, babasının sarayıymış. Kral, oğlunu sesinden tanıyor; içeri aldırıyor, meseleyi öğrendikten sonra, kraliçeyi öldürtmek istiyor; fakat, kör zahit, affedilmesini diliyor. Bunun üzerine, kendi gözleri, bu lütufkâr ve âlicenap kalbe bir mükâfat olmak üzere eskisi gibi güzel olarak açılıyor".

Kinin, öfkenin, düşmanlığın aleyhinde olan bu inancı Buda, şu sözlerle pekinleştirir: "Ben, ıstırap içinde de, sevinç içinde de aynı sakinlik ve itidale sahibim. Yetkinlik, ruhun bu özdeşlik ve eşitliğindendir". Nitekim, geleneğe göre Buda, âlicenaplığının kuvveti sayesinde hiç bir vahşî hayvandan kötülük görmemiş. Böyle efsaneler Hıristiyanlıkta da vardır.

Kendi benliğimize karşı olan ödevlere gelince... Buda, "Benliği, her türlü kötülükten bir kuyumcunun, gümüşü temizlediği gibi arıtmalıdır"; "Kendi benliğinde kendini ara"; "Benlik, benliğin kalesidir; sığınacağı yer ve baş vuracağı kapıdır" der. Ona göre, nefsimize karşı en büyük ödevimiz, eylemlerimizi daima denetmekten (murakabe) ibarettir. "Gerçek bilge, bir şehir içinde, arılar, nasıl ki çiçeklerin renk ve kokularına zarar vermeden ballarını alıp giderlerse, öyle yaşamalıdırlar".

Bununla birlikte, Budacılığa da etki yapan bazı inançlarda, her varlığın belirli bir ruh göçümüne (tenasüh) uğrayacağı kabul edilir ve âlemde bir ahlâk kanununun bulunmadığına işaret edilir. Örneğin, kutsal metinlerden biri şöyle diyor:

"Ganj nehrinin güney sahilinden geçilsin, ölünsün veya öldürülmüş olsun, harap olunsun veya edilsin, yanılsın ve yakılsın... Bunlardan ötürü bir kabahat işlenmiş olmaz. Bu günahların cezası yoktur. Ganj nehrinin batı sahilinden geçilsin, dağıtılsın veya dağıttırılsın, kurban kesilsin veya kestirilsin, bütün bunlar için hiç bir iyilik yapılmış olmaz". Başka bir yerde: "Beden dağıldığı zaman, deli ve akıllı harap olacak ve yokluğa düşecektir. Ölümün ötesinde hiç kimse yoktur"; "Tutuşmuş bir ateş üzerinde, kıvılcımlar tamamıyle ateşe benzedikleri halde, nasıl binlerce yağarsa, böylece ey dost!.. Çeşitli varlıklar, sonsuzluktan doğar ve sonsuzlukta dönerler!". Oysaki, diğer metinlerde de şu parçalara rastlıyoruz:

"Hayata giren beden nereden geliyor? Ey mürit!.. Bu ne senin, ne de başkalarının cismidir. Onu daha çok bir biçim kazanarak iradeyle gerçeklenen ve en sonra da dokunulabilir bir hal alan bir geçmiş zamanın eseri gibi göz önünde tutmalı"; "Biz, yapmış olduğumuz şeylerin meyvesiyiz. Eylemlerim, servetimdir; benden kalacak şeyler, eylemlerimdir. Eylemlerim, beni taşıyan birer göğüstür. Eylemlerim, kendileriyle akraba olduğum birer kavramdır. Eylemlerim, yardımcımdır"; "Ağaçlar, tohumlarının çeşitlerine göre, nasıl başka başka olurlarsa, insanların karakter ve alın yazıları da meyvesini topladıkları eylemlerinin çeşitlerine göre başka başka olur"; "İnsanın işlediği kötü eylemler, sütün yavaş yavaş koyulaştığı gibi, kendi meyvelerini verirler; onlar, gafilin ayaklarını, kül altında kalan bir ateş gibi yakarlar".

Bu ahlâkta belki de Brahmacılığın etkisi altında, hatta kurtuluşa erişmiş olanlar bile, kötü eylemlerinin cezalarından affedilemeyeceklerine de inanılır. Kutsal metinler, ahrete dair birtakım cezalar, cehennem ve ruh göçü haberlerini verdikten sonra, kötü işler yapmış olan insanlara cehennemlerin tanrısı Yâma şöyle hitap edeceğini yazar: "Sen, düşüncede, sözde ve işte iyi olmak isterim, diye düşünmedin; —ve eğer insan, Tanrım, ben hafifmeşrepliğim dolayısıyle onları yapamadım; ihmal ettim derse—, Yâma şöyle karşılık verecektir: Senin olan bu

[illegible] işlemleri, annen yapmadı; baban, kardeşin, hemşiren, dostların, hatta ne zahitler, Brehmenler, ne de Tanrılar yaptılar. Bu kötü eylemleri sadece sen yaptın; cezasını da mutlaka sen çekeceksin!". Burada tümel değilse de, hiç olmazsa tikel bir iradenin kabul edildiği anlaşılmaktadır. Oysaki, bir çeşit sofizm hareketlerinde adı geçen ve Buda'nın 'Yanılma üstatları'nın en kötüsü diye tanımlandırdığı Makkhali Gosala der ki: "Gücü yetmek (hareket etmek) yoktur. Kuvvet yoktur. İnsanda güç yoktur. İnsan, kontrol edemez. Bütün varlıklar, bütün soluk alanlar, bütün var olanlar ve bütün yaşayanlar güçsüzdürler. Kuvvetsiz ve güçsüzdürler. Bir alın yazısının, bir amaçlılığın ve doğanın etkisi altında her şey kendi ereğine götürülmüştür".

Gerçek şudur ki, Buda, belgin olarak bir Tanrı ve ahret fikrini savunmamıştır. Karşılık beklemeyen mutlak bir iyilik faaliyeti ile ölüm sevgisini savunmuştur; ve insanda bu erdemi başarabilecek bir irade görmüştür. Bunun içindir ki, vaazlarından birinde şöyle der:

"Hayat için bir sonsuzluk yoktur. Düşünce zinciri, kontrolüne imkân bulunmayan girdaplarda mahvolur. Soranlar hatadadır; karşılık verenler de hatadadır. En iyisi, sus!.. Kutsal kitaplar, Brahma'nın, insanları geceleri de görüp, hidayetinden yararlandırdığını söylerler. Fakat hiç bir fani göz, onu görmemiştir. Onu görmek için açılan perdenin arkasından, kendisini bizden saklayan diğer bir perde çıkar. Vakıa ışınlar artacaktır, fakat, perdeler sonsuzdur. Sizler için her nedenin amacını ve her etkinin eserini bilmekten başka lâzım olan bir şey yoktur. Yer, gök ve bütün âlemler, bir eksen üzerinde dönerler. Bunu durdurmak imkânsızdır. Siz, tapınmalarınızı düşününüz; mutlaka karanlıklar aydınlanacaktır; fakat kurbanlar, armağanlar vererek güçsüz Tanrıların himayesini aramaya kalkışmayınız. Kardeşlerim, kurtuluşu ancak kendi iradenizde arayınız. Zira, insanı hapseden şeyler, kendi içinizdedir. Birer mutluluk iklimi olan göklerde melekler bile, geçmiş zamanların meyvesini toplarlar. Cehennemin en derin uçurumlarında da şeytanlar cezalarına katlanıyorlar. Evren ise, durup dinlenmeden doğmasına devam ediyor. Düşenler, çıkabilir; çıkanlar düşebilirler. Sizleri bu dönüp duran felek üzerinde, sabit bir noktaya bağlı kalmaya zorlayan yoktur. Sizi bu âleme bağlayan zincirleri koparınız; eşyanın ruhunu, özünü tadınız ve göksel bir rahatlığa eriniz".

"Ben ki, kardeşlerimin ıstırabına ağladım ve kalbi bu âlemin bütün acılarıyle yaralanmış olan Buda'yım; şimdi gülüyorum ve bahtiyarım. Zira, özgürlüğün varolduğunu ve iradenin elemlerden daha üstün ve güçlü olduğunu biliyorum. Ey ıstırap çekenler!.. Sizler de biliniz ki, bu ıstıraba sebep olan yine kendinizsinizdir. Kitaplar doğru söylüyor: Her insanın hayatı, ezelden beri geçmiş günlerinin bir bileşkesidir. Geçmişte yapılan yanlış hareketler, elem; geçmişte yapılan iyilikler ise, mutluluk verirler. Istırabın kaynağını bilen kimse, bu ıstıraba sabırla katlanabilirse, geçmişte ihmal ettiği borçları ödemek maksadıyle aşk ve gerçek içinde savaşabilirse, her gün biraz daha fazla merhametli, adaletli bulunur; aşkı ve hayatı sona erinceye kadar gönlünde kanayan emel köklerini koparıp atabilirse, öldüğü zaman hesabı hazırdır. O, sizin hayat adını verdiğiniz biçimde yaşamaktan uzaktır. Sonunda işkence halini alan tutkuları bilmez; lekeleyen günahı tanımaz; yeryüzünün hep işkence ve elemden başka bir şey olmayan sevinç ve kederleri artık onun esenliğini bozamaz. O, Nirvana'ya girmiştir. O, bizim gibi yaşayamaz. Fakat o, yine hayatla birlik halindedir. İşte benim mezhebim, 'Karma mezhebi' buradan başlar. Günahların pası silindikten ve hayat bir alev gibi söndükten sonra ölümde nihayet bulur. En parlak yoldan gitmek isteyen, ey aziz kardeşlerim, şu dört büyük gerçeği öğreniniz: Bunlardan birincisi, hayatın bir işkence olduğunu bilmektir. Bunu kabul ediniz. İkincisi, işkencenin birtakım emel ve arzulardan, tutkulardan geldiğine akıl erdirmektir. Üçüncüsü, arzuları kırarak benliği yenmek ve bu yenilgiye uğramış olan benliği sevmek suretiyle arzu ve zulme gem vurmaktan ibarettir. Böylece, kendi benliğimize ebedî güzellikleri tercih ederek sevme gücünü kazanabiliriz. Dördüncü gerçek ise, insanı, tehlikesiz bir sığınağa götüren yolu bulmaktır. Cesur bir adım atılır, ilerlenir; zayıflar ise geri kalır. Fakat her azim ve irade sahibi, daima güneş ışınlarıyle yıkanan bir doruk beklemektedir. Karlı bir tepede ayakta duran adam, nasıl ki başının üstünde sonsuz bir mavilik bulursa, kendi nefsine hâkim olmak için savaş eden ve bunu başaran, Nirvana'ya ermiş demektir. Bu adam, Tanrıları bile kıskandırır ve bu fani âlemde onu sarsacak hiç bir kuvvet bulunamaz"; "Eğer biri çıkar da, Nirvana yaşamaktır derse, ona, aldanmış olduğunu söyleyiniz. Eğer biri çıkar da, Nirvana yaşamaya son vermektir derse, ona yine aldandığını ve yalan söylediğini ihtar ediniz. O, sönük lambasının ötesinde, hangi ışının parladığını algılayamıyor (idrak) demektir. Sonsuz hayat, artık zaman ile ölçülemez. O, bu sırrın mutluluğunu bilmiyor demektir".

Özet olarak, bu büyük ve mustarip insan, öyle bir belâgatle doktrinini yaymayı başarabildi ki, babasının veliahti olarak bir gün kral olabilseydi, bütün öteki krallar gibi, belki nef-

retle anılacak, belki buna bile muvaffak olmadan unutulup gidecekti O, fani zevkleri ve ünleri bırakarak, getirdiği fikirlerin yücelik ve asaletiyle ebedîlik kazanmış olan yüksek ve erişilmez bir kişilik olmuştur.

Genel olarak verdiğimiz şu bilgilerden sonra, Buda'nın doktrinini esaslı çizgileriyle çözümlemeden geçirerek özetlemek faydalı olacaktır: Görülüyor ki Buda, 'dört gerçek' ve 'altı erdem'i savunmuştur. Ona göre, bu âlemdeki varlığın ilk nedeni, 'hayal'dir. Bu, bizi eşyanın niteliklerini aramaya götürür. Bundan, 'inanç' doğar. Bu da hayal gücünün bir aynasıdır ki, bütün varlıklar oradan yansırlar ve orada bir biçim alırlar. İnanç, eşyanın 'biçimleri'nden, bunlar da duyulardan doğar. Duyular varlıklara kendi niteliklerine göre birer ad verir. Şu halde eşya ve o adlar, dokunum ve görümden doğarlar. Duygunun annesi, 'duyarlık'tır (sensibilité) ki, bu, ruhun özel bir istidadından ibarettir. Duyarlık, 'hüzün ve elem' kanunlarının ürünüdür. Bunlara karşı olan ilgimiz ise, 'arzu ve tutku'larımızdan gelir. Her arzu ve istek, eşyaya karşı beslenen bir sahip olma duygusundan ibarettir. Eşyaya bu suretle bağlanmak, varlığın 'nedeni'dir. Zira, ancak bu bağlanmayladır ki, her şey, tekrar meydana gelmek istidadını kazanır. Varlık, hareket eder. Bu hareket, 'doğum'un nedenidir. Doğumdan 'ölüm' meydana gelir. Bunların hepsi birden, 'on iki neden'dir ki, 'hayat'ı vücuda getirir. Bunlar birbirlerine başlangıç'tan son'a ve son'dan başlangıç'a kadar bir zincir halinde bağlıdırlar.

Buda'nın 'dört yüce gerçek'inden birincisi budur. İkinci gerçek ise, elemin nedeni olan 'arzu'dur. Arzu, bir çeşit tutkudur ki, 'korku', 'sefalet' ve 'ıstırap'ın köküdür. Bu boş, lüzumsuz, korkunç bir şeydir. "Suların üzerinde oluşan köpükler"e benzer. 'Arzu', katışıktır ve yalınç olmayan her şey boşa gitmeye mahkûmdur. Katışıklar (mürekkep) mahkûm oldukları yoklukla (adem), kendilerinde oluşan olayların nedenidirler; öyleyse, yokluğun nedeni, katışıklıktır. Her ne kadar, bütün varlıklar, kendilerinden önceki bir varlıktan türemişlerse de, duyularımıza aldanmamalıyız. Zira, onlar bize ancak katışık ve karışık olan şeyleri bildirirler. Ebedî olan, yalnız basit olandır, biricik şey bir gerçek değil, büyük Mâya - Efsun'dur.

Üçüncü gerçek ise, iki önceki gerçeğin tesellisinden ibarettir. Yani, hayat zahmetlerinin son bulması her varlığın kaderidir. Bu, içten ve dıştan katıklı, karışık olan boş ve işe yaramaz varlığın, kalıbın yok olması ve ruhun yüksüz, başıboş kalması demektir. Öyleyse, ölüm, bir çeşit hiçlik anlamına gelen Nirvana'ya, yani ebedî ve en yüksek mutluluğa ulaşmanın vasıtasıdır. Şu halde, her kendinden geçen varlık, dalınçla Tanrı'ya çevrilmeyi (inkılâp) arzu eder. Ruh için Nirvana'ya ulaşmak zorunlu olmasaydı, tükenmez bir ruh göçümüne uğramak suretiyle sonsuz bir şekilde cezalanmış olurdu.

Nirvana'ya nasıl ulaşmalıdır?.. Dördüncü gerçek buradan başlar ki, Buda'nın en esaslı ilkelerini teşkil eder. Bu, elem veren arzu ve tutkuları yok edip, riyazat ve takva ile hayat geçirmek ve ölmekle olur... Yani, 'Tanrı'da fani ve Tanrı'da baki olmak' derecesine ulaşmakla sona erer. Buda'nın dilinde bu derece, Nirvana'dır. Buda, somut bir Tanrı kabul etmemiştir. Fakat, yalnız varlıktan doğan kötülüğün yok edilmesi için, varlığı yok etmek gerektiğini, hatta akıl ve bilinci yok etmeyi emretmiş, ancak 'benlik'i yok etmekle 'erenler'den olunabileceğini öğretmiştir.

Ona göre, ermek için bu kadarı yetmez. Ruh, kapandığı yerden çıkıp, özgürlüğe kavuştuktan sonra da, hayattan bulaşmış olan günah ve kirlerden kendisini temizlemek, bunun için de birtakım 'ruh göçümü dönemleri'ne uğramak zorundadır.

Buda, bu dört gerçekten sonra altı erdem ileri sürmüştür ki bunlar, mezhebin tören ve işlemlerinden çok, birer ahlâk kuralı sayılabilirler: Bireyin her şeyden önce, 'bilgin' olması lâzımdır. Zira, bütün kötülükler, 'bilgisizlik'ten gelir. Bilim, ruhu temizler ve yalınç bir duruma getirir. Yanılmaları anlayıp, iyiyi kötüden ayırt etmek ve daha çok yüce iyiliğe koşup, kötülükten çekinmek, ancak bilimle olur. Fakat bilgin olmak, kendimizi başka insanlardan daha seçkin ve üstün saymayı gerektirmez; olsa olsa bilim, sahibine yarar sağlar, ruhu yetkinliğe yükseltir. Bunun içindir ki, Brehmenlik, bir derece değil, belki ruha karşı bireyin bir ödevidir; herkes kendi kendisinin Brehmenidir. Bu fikirlere az çok farkla Sokrat'ta da rastlanır.

İkinci erdem, 'arılık'tır (pureté). Bu, yetkin bir duruma gelecek ruh için de zorunlu bir niteliktir. Bu, manevî temizlik demektir ki, yetkinliğe ulaşmanın şartıdır. Bu nitelikten yoksun olan bilgin, günahtan kurtulamaz. Arılık, her şeye karşı tam bir teslim olma, bir iyi zan ve iyi bir görüşten ibarettir. Ruhun temizliği bununla orantılıdır. Üçüncü erdem, bilimden daha çok yüksek olan 'sabır ve dayanma'dır. Bilgin ve saf olmak için bunlar şarttır. Nirvana'ya çalışan ruh, nefis alanında savaşırken birçok denemeler ve sınavlar geçirir. Hakarete, kötülüğe karşı öc almayı düşünmeyen, kin beslemeyen bir sabırlı tevekkül içinde affetmek lâzımdır. Sabır ve dayanma sayesinde insan, hiç kimseye kötülük yapmaz. Kötülük, Nirvana'ya ulaşmanın en büyük engelidir. Şu halde, gerçek Brehmen, "Hiç bir arzu ve tutkuya

sahip olmayan, yenilgiye uğramayan fikir"dir. Brehmenin en asil karakteri, yumuşak huyluluk, yani mülâyimliktir.

Dördüncü erdem, 'şefkat ve acımak'tır. Bu, sabrın bir sonucudur. Fakat, şefkatli ruh, insanların kötülüğünü istemeyeceği gibi, kötülüğe tutulmuş veya kötülükle karşılaşmış olanları da, acıyarak kurtarmaya mecburdur. Bu, bir fedakârlık değil, bir ödevdir ki, Nirvana'ya ulaştıran derecelerden birinin kapısı demektir; ancak şefkatli insan, bu kapıyı açabilir; ve diğer yetkinlik mertebelerine doğru yükselebilir. Beşinci erdem, 'himmet', altıncısı ise, 'sadaka' vermektir. Bunlardan birincisi, manevî, ikincisi maddî ödevlerdendir. Asıl Brehmen, bu altı erdeme sahip olandır. İnsanlar arasında sınıf ve derece farkı yoktur. Bütün bunlar ölünceye, öldürülünceye kadar bir insana gerekli olan ödevlerdir.

Buda'nın insanlara teklif ettiği ülküleri çözümleyecek olursak, görürüz ki, o, kişiliği oluşturur gibi görünen, 'maddesel nitelikler, duyumlar. soyut fikirler, istidat ve yönsemeler, fikirler' gibi beş öğeyi kabul eder. Fakat, ona göre bu öğeleri kendi çevresinde toplayan gerçek ve devamlı hiç bir merkez yoktur. Ancak birbiri ardından yapılan deneyler sayesindedir ki, bazı insanlar, hem de pek az insanlar, doğru yolu bulabilirler. Kişilik ütopyası (utopie - vahime) ise, yalnız duyarlığa sahip olan insanlarda bulunur. Mademki, 'benlik' (le moi) yoktur. Şu halde ruh göçümüne ve ölümden sonra dirilmeye de imkân yoktur. Bu düşünceler, Buda tarafından esaslı bir surette ıslah edilmiş olan ve Hintlilerin 'Karma' adını verdikleri eski dinlerinde de vardır. Bu nedenden Buda, dünyaya ait eylemlerin yükünü ebedîlik âlemine taşıyacağımıza dair bazı fikirler verir. Buda, ölümü, yukarda saydığımız beş öğenin, Hint deyimiyle beş Skanthas'ın yok olmasından ibaret sayar. Nirvana'ya ulaşmak için takip edilmesi gereken altı yol, esas itibarıyle benlikten tamamıyle arınmayı emreder. Onun Nirvana' dan anlatmak istediği şey, âlemden ürkmek, elemden ve saçma inançlardan çekinmek, felsefî şüphecilikten korunmak için, insanın kendisini, her çeşit maddî ilgilerden kurtarmasıdır. Bu kurtuluş, öyle bir durumdur ki, tesellisini, bir esirme (vecit) esenliği içinde bulur. Nirvana, sevinç ve mutluluktan ibaret olan bir ruh halidir ve insanı her çeşit anlamak ve algılamak sıkıntılarından kurtaran, ebedî bir barış ve sükûn halidir.

Nirvana'ya kavuşmak için salık verilen altı yol, gerçekte mutasavvıfların 'erenler'den olmak için geçilmesi gereken evrelerine benzer. Ancak dördüncü evreden sonradır ki, insan, mutluluk ve yetkinliğe ulaşmaya başlar. Bu nedenle Nirvana, yalnız ütopyalar âlemini değil, ahret hayatını da koruyan bir derece demektir.

Buda, layiklerle rahipler için iki ahlâk yolu çizmiştir. Layikler için yaptığı şu beş tavsiye. gerçekte mezhebini kabul eden herkesin itaat etmesi gereken emirlerdir: "Adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, zina ve yalancılıktan sakınmak, sarhoş eden maddeleri kullanmamak". Rahipler de şu üç emre, ayrıca itaate mecburdurlar: "Akşamları bazı şeyleri yememek, çiçeklerle süslenmemek ve kokulu maddeler sürünmemek; yatağa değil, toprağa serilmiş bir çarşaf üzerine yatmak". Sonra bütün bunları da içine alan diğer bir emirle de günahları gösterilmiştir: "Adam öldürmek, hırsızlık yapmak. zina etmek, yalan söylemek ve sövüp saymak. lüzumsuz ve önemsiz şeylere bağlanmak, istihza etmek, başkalarının kötülüğünü istemek, şüphecilik".

Buda mahfillerine girmek isteyenlerin, bu suretle nefislerini temizlemeleri ve terbiye etmeleri icap eder. Bu terbiye evresini geçiren mürit, ermişler arasında lâyık olduğu dereceyi alır; bu dereceden yavaş yavaş daha yükseğine ulaşabilmek için birtakım sorgulardan geçirilir. Bu mahfile girecek olan kimseye, bulaşıcı bir hastalık geçirip geçirmediği, bu yola girişinde ana ve babasının izin verip vermediği sorulur; bunun üzerine, büyüklerden biri kalkarak bir nutuk söyler ve der ki: "Bir dervişin dört şeye ihtiyacı vardır: Derviş, keşkülünde toplanan şeylerle beslenir ve hayatı devam ettiği sürece çalışır. Sonra, dervişe barınacak bir yer lâzımdır: Derviş, bir ağacın dibinde yerleşir ve hayatı devam ettikçe çalışır. Dervişe ilâç lâzımdır: Süt, onun ilâcıdır. Derviş bunu içer ve hayatı devam ettikçe çalışır". "Bir dervişin yapmayacağı dört şey vardır: Bunlardan birincisi, cinsî münasebetlerdir. Bir derviş, cinsî münasebetlerde bulunuyorsa, dervişlikten çıkar. Hayatınız devam ettiği sürece, bundan sakınınız. Bir dervişin amacı, beşerî yetkinliktir. Bir derviş bundan başka bir şey iddia edemez. Şayet bir derviş, bundan başka bir şey iddia edecek olursa, Buda'nın evlâdı olmaktan çıkar. Tepesi kesilen bir hurma ağacı, nasıl bir daha hurma vermezse, beşerî yetkinlikten başka bir şey iddia eden bir derviş de bir Sakya'nın oğlu olamaz. Bütün hayatınızda bundan çekininiz. Bir derviş, kendisine verilmeyen şeyi almaz. Bir derviş, bunun aksini yaparsa, dervişlikten çıkar. Nasıl dalından düşen bir yaprak. bir daha yeşillenmezse ve kendisine verilmeyeni alan bir derviş de bir daha Buda'nın evlâdı olamaz. Hayatınız devam ettiği sürece bundan çekininiz".

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılır ki, Budacılık, gizli gerçekleri, yüksek sırları keşfet-

mek amacını taşıyan mistik mesleklerin Tanrısız ve en iddiasız olanıdır. Buda, gerçek bir çilecilik (ascetisme) felsefesi koymuş ve hemen yüzyıllardan beri bütün milletlerde uygulanmış olan mistisizmin de kurucusu olmuştur. Bu sistem, maddeyi ve bireyi inkâr eden biricilik (monisme) sistemidir ve pratik hayata değer vermeyen bir ahlâk ülkücülüğüdür. Budacılığı geniş ve yeni bir görüşle ileri götüren Sankhaya, Capila, Gotama, Kanada gibi bazı filozoflar vardır.

Buda, hayatının otuz, kırk yılını İskender zamanının Yunanlıları tarafından 'Çıplak Filozoflar' (Gymnsophistes) adı verilenlerle, eski dine bağlı olan Brehmenler ve İran'dan gelmiş olup, Zerdüşt mezhebine bağlı olan Muganlarla şiddetli tartışmalara girişmiş ve kendi tarikatını kabul ettirmeye çalışmıştı. Ölümünden sonra da emirlerini insanlığa yaymaları için birkaç önemli havari de yetiştirmişti. Onun yukarda özetlediğimiz ahlâk ve tarikat doktrinlerinden başka, felsefeyi daha yakından ilgileyen düşünceleri Colebrooke'a göre, birbirinden farklı dört okul meydana getirmiştir:

1. Her şeyin 'boş' (vide) olduğunu (sarvasounya) savunan okuldur ki, bu, ilk Buda doktrininin yorumlamasındaki farklardan doğan okulların ortası sayılır.

2. Evrensel boşluktan 'virjnâya'yı algılayan 'içsel duyum' veya 'zihin'den başka ne varsa hepsini boş sayan okul. Buna mensup olanlar, eşyanın bilincini veren duyuların ebedî varoluşunu savunurlar. Bunlara, 'Yogât charas', yani, 'Soyutlamaya dalanlar' veya 'koyulanlar' adı verilir.

3. Bu okul, dış nesnelerin de, içsel duyumlardan daha az olmamak şartıyle gerçekten varoluşlarını onaylar. Dış nesnelerin, duyular vasıtasıyle algılandıklarını, içsel duyumların, yani 'düşünce'nin ise, akıl yürütmeyle bir sonuç çıkarabildiğini kabul eder.

4. Dış nesnelerin doğrudan doğruya algılandıklarını kabul eden okul ki, bunlardan bir kısmı, bu aynı nesnelerin zihne sunulmuş olan benzer hayaller veya şekiller vasıtasıyle algılandıklarını iddia eder. Bunlar, nesnelerin edimsel olarak (effectivement) veya doğrudan doğruya algılanmadıklarına, ancak bir akıl yürütmenin ürünü olduklarına inanırlar. Bu okuldan da diğer birtakım okullar çıkar. Genel olarak Buda okulları iki büyük kola ayrılır: Bunlardan biri, bütün 'dış varlıkları', diğeri ise 'iç varlıkları' kaplar. Bunlardan birincisinde, öğeler ve bu öğelerden meydana gelmiş olan şeyler vardır. İkincisinde ise, düşünce veya zihinle buna 'bağlı olan' şeylerin hepsi vardır. Bu okulların kabul ettikleri dört öğe vardır ki, hepsi de 'Atom' halindedirler: Toprak, Su, Ateş, Hava... Toprak atomları, serttirler; sulu atomlar, sıvı; ateş atomları, sıcak; hava atomları ise, hareketlidirler. Bu atom katışmaçları (agrégats), öğelerin birbirinden farklı olan niteliklerini paylaşırlar. Bu okullar, atomlu katışmaçların sınırsızlığını savunur ve bunları katışık (mürekkep) tözler veya birbiriyle kavuşuk (conjoint), ya da katışmış (agrégé)) olan en ilkel (primordiale) atomlar gibi kabul ederler. Genel olarak Budacılar, diğer Hint filozoflarının kabul ettikleri esirli öğeleri zihinden farklı ve canlı bir ruhu ya da düşünce olaylarını kabul etmedikleri gibi, sözünü ettiğimiz dört öğeye dönüştürülemeyen bir tözü de kabul etmezler. Onlara göre, cisimler, duyuların konusu olup, atom katışmaçlarından başka bir şey değildirler. Zihnin yeri, bedendedir ve bu, bireysel bilince sahiptir; nesneleri algılar ve kendi kendinin aynı olan varlığını kabul ettirir. Yalnız bu bakımdandır ki, zihin, kendinin aynıdır veya ruhdur (âtman). Bazı Budacılar da, katışmaçlar ya da öğelerin katışık cisimleri algılanmaz sayarlar, yani bunları, kendileri de atomlu katışıklardan ibaret olan duyular vasıtasıyle algılanamaz, derler. Duyuların bunları, yalnız bu dış nesnelerin hayalleri veya tasarımlarının yardımıyle algılayabildiklerini kabul ederler. Bu iddiada olanlar, Buda'nın eylemine şiddetle bağlı olanlardır ki, bunlara, Saâtruntikas denilir. Dış nesnelerin doğrudan doğruya algılandıklarını iddia eden bir zümre daha vardır ki, bunlara da Vaibhachicas veya 'Yorumlayanlara bağlı olanlar' denilir. Bu iki okula mensup olanlarda, nesnelerin algılanmaları sona erdiği vakit, varoluşlarının da sona erdiğini kabul ederler. Kendilerini bize tanıtan algı sona erince, bir şimşeğin ışınları gibi kısa bir zaman içinde kaybolurlar. Şu halde, onların özdeşlikleri (ayniyet) anîdir. Atomlar veya onların bireştirici kısımları ve katışmaçlar, sadece bir an için vardır. Budacılık, bu düşünceleri dolayısıyle, her şeyin yok olmaya ve bozulmaya mahkûm olduğunu kabul ediyor iddiasında bulunan birtakım hasımlarla karşılaşmıştır. Dış veya ilk ontolojik bölünme, böyle anlatıldıktan sonra, 'iç âlem'e ya da 'zihin'e, buna ait şeylerin hepsine gelinir (ki bu, ontolojik bölünmenin ikincisidir). Bu da beş kategoriden ibarettir:

1. *Şekil kategorileri:* Bu, duyu organlarıyle, bunların kişiye oranla göz önünde tutulan nesneleri veya bunlar tarafından izlenilmiş (impressionné) olan duyulur fakülteyi (faculte sensible) ya da zihin fakültesini kapsar. Renkler ve duyulur nitelikler, bütün algılanabilen cisimler gibi dışsaldırlar (haricî); ve onlar gibi bunlar da birinci ontolojik bölümün ikinci serisinde sınıflanmışlardır. Fakat bunlar, duyum

ve bilgi nesneleri gibi, 'iç haller' gibi kabul edilmişlerdir. Bu nedenden de, ikinci ontolojik bölünme serisinde sınıflanmışlardır.

2. *Algılama (cognition) kategorisi:* Bu, kişilikle veya bilgiyle özdeş olan 'zihin' ya da 'düşünce'yi teşkil eder. (Bilgi = vidjnânâ; kişilik = âtma). Bu duyumların bilgisi ve duygunun sürekli akışıdır. Hareket eden veya sevinen başka bir ajan, ayrı ya da seçik bir varlık yoktur. Hatta ebedî bir ruh da yoktur. Fakat, bedende oturan, bireysel bilince arkadaşlık eden, saf bir düşünceler akımı vardır.

3. *İzlenimler kategorisi:* Bu, haz ve elemi, bunlardan birinin ya da diğerinin yokluğunu, hoş olan veya olmayan nesneler vasıtasıyle nefste uyarmış (éxité) olan diğer duyguları kapsar.

4. *Kabul edilmiş bilgiler kategorisi:* Bunda, at, öküz... vb. gibi adlardan veya dilin sözcüklerinden, ya da adamın bastonla, evin pavyonla gösterildiği gibi figüratif işaretler veya özel bildirimlerden (indications) gelen bilgiler vardır.

5. *Eylemler kategorisi:* Bunda da, istek, kin, korku, sevinç, hüzün gibi tutkular olduğu kadar da yanılsama, erdem, rezillik (vice) ve bütün diğer düşüncenin, hayal gücünün değişkeleri (modifications) bulunur. Bütün bu duygularda anîdirler. Budacılıkta, içe veya dışa ait olan, tinsel ya da tensel olayların görünen, fakat gerçek olmayan akışı, sürekli bir daire içinde olup, duran bir nedenle sonuç zinciri gibi tasarlanır. Hint inançlarında olduğu gibi, Budacılık da, bu dünya koşullarına bir daha dünülmesi imkânsız olan 'en sonraki bir mutluluk halini' kazanmak amacını güder. Felsefî anlamda 'yetkin ilgisizlik' diye de dilimize çevirebileceğimiz Nirvana, işte bu kurtuluşun ve azat oluşun ifadesidir. Fakat buna, Vedas'larda savunulmuş olan ölümden sonra 'yüce ruh' la birleşmek anlamını vermemelidir. Bu, mutlak dinlenmektir, her çeşit varolma ve hissetmeyi yok etmektir. Bunun içindir ki, Budacılık, Tanrıtanımazlıkla (Atheisme) suçlandırılmıştır. Nitekim, Hindin en eski destanlarından olan Ramâyâna'da: "Bir hırsızın belirmesi gibi, Buda meydana çıktı. Tanrıtanımazlığın onunla geldiğini bil!" beyti vardır. Bununla birlikte, Buda'yı inceleyenler, onun Tanrıtanımaz değil, 'varlığı tanımaz' olduğunu ileri sürerler.

Bu yorumlamaya rağmen Budacılar, saydığımız dört öğe dışında, âlemi yaratmış olan bir 'Yüce varlık' kabul etmezler. Colebrooke'un bu açıklamaları, daha çok eski Budacılığa aittir. Fakat İngiliz bilginlerinden Hodgson, Budacılığın daha sonra gelenler tarafından ıslah edildiğini anlatır. Ona göre Budacılık, 'âlemin kaynağı, ilk neden'in niteliği, doğa ve ruhun kaderi' hakkında dört tarikata ya da birbirinden farklı dört sisteme ayrılır:

1. Bunlar, 'maddesizliği (immaterialité) inkâr ederler. Kendilerine, Swâbhaviskas denilir ki, maddeyi tek töz olarak kabul ederler. Bunlara göre maddenin iki kipi (mode) vardır: 'Eylem' veya 'aktiflik' (activité); 'sükun' veya 'süredurum' (atalet). Sanskritçede bunlardan birincisine, *paravritti,* ikincisine *nirvitti* denilir. Bu iki halin evrimleri veya bu iki halin birbiri arkasından gidişi ebedîdir. Doğanın, doğuş veya yıkılışını, ya da dokunulabilen maddesel biçimleri kapsar. Bunlar, insanın sükûn halinde varolanın tabiatına benzeyebilecek kadar kendisini sonsuz bir surette yetkinleştirme fakültesine sahip olduğunu kabul ederler.

2. Aiswarikas veya Tanrıcılardır (Theistes) ki, bunlar, maddesel olmayan bir öz'ü kabul ederler. Bu öz, maddesel değildir; sonsuz ve yüce bir varlıktır. Bunlardan bazı kimseler, her şeyin tek nedeni olarak bu özü kabul ederler. Diğer bazıları ise, bu varlığa eşit ve aynı suretle ebedî olan bir maddesel ilkeyi bu öze arkadaş ederler. Bu iki zümre de bir Yüce Tanrı'yı kabul ettikleri halde, Tanrı'nın kayrasını (providance) ve varlıklar üzerindeki otoritesini inkâr ederler.

3. Karmikas'lardır ki, insan 'amelleri'nin, yani, 'Karma'nın ve ahlâksal eylemlerin sonuçlarına inanırlar.

4. Yâtnikas'lar denilir ki, 'Çabacılar' demektir. Bunlar, ahlâksal bir maksatla tensel riyazata önem verirler. Bunlar, insanın irade özgürlüğünü tanır, iyi eylemlerle vicdanın egemenliğine önem verirler.

Bkz. H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* (5 cilt, Paris 1882); H. Ömer, *Dinler Tarihi* (Dün ve Yarın yayınlarından); Ömer Rıza Doğrul, *Dinler Tarihi* (1940); P. Masson Oursel, *Esquisse d'Une Histoire de la Philosophie Indienne* (Paris, 1923); *L'Inde Antique et la Civilisation Indienne* (Paris, 1920); Mahmut Esat, *Tarih-i Din-i İslâm* (3 cilt, 1325); H. Oldenberg, *Le Bouddha* (Fransızca çevirisi A. Fouchet, Paris, 1903); P. Oltramare, *Histoire des Idées Theosophiques dans l'Indes* (2 cilt, Paris, 1907); Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü* (1934); ile *Buda ve Konfoçyüs* (1943); E. Senard, *La Religion des Bouddha* (Paris, 1866); *La Legende du Bouddha* (Paris, 1882); Seylven Lévy, *L'Inde et le Monde* (Paris, 1926 ve 1907-1911 yıllarında Fransızcaya çevirdiği *Kutsal Metinler);* J. Pryluski, *Le Bouddhisme* (Paris, 1930); Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme* (1894); B. Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa Religion* (Paris); M. E. Burnouf, *Le Lotus de la bon loi* (Paris, 1852); *Introduction au Boudhisme Indien* (Paris, 1852); *Journal Asiatique* (cilt VIII); Colebrooke, *Philosophie des Hindous* (Fransızcaya çeviren: Pouthier); Hodgson, *Nouv. Journal. Asiat* (cilt VI); Mary Summer, *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni* (Paris, 1874); *Le Lalita-Vistara* (Fransızcaya çeviren:

Ph.-Ed. Foucaux, Paris, 1847); Haydar Rifat, *Buda* (Dün ve Yarın yayınlarından); Rhys. Davids, *Der B. dt.* (1899); L. Ziegler, *Der Ewige Buddha* (1922); Witte, *Der B. in Gesch. Gegenwart (1930);* V. Glasenapy, *Die Religionen Indiens* (1944); R. Garbe, *Indien U. D. Christeritum* (1914); K. Schmidt, *Buddhistische Heilige* (1947).

BUDDEE veya **BUDDEUS, Johann Franz.** Alman filozofu. 25 haziran 1663'te Pomeranya' daki Anklam şehrinde doğdu ve 19 aralık 1729' da Gotha'da öldü. Wittenberg Üniversitesinde öğrenimini bitirdikten sonra, Iena'da felsefe, Cobourgberg jimnazında Latin ve Yunan dillerini, Halle'de de profesör olarak ahlâk okutmuştur. 1705'te tekrar Eena'ya gelerek Tanrıbilim profesörlüğü yapmıştır. Filozof olmaktan çok Tanrıbilimcilikte, yazarlıktan çok profesörlükte seçkin bir kişi olan Buddee, felsefe tarihi üzerindeki araştırmalarıyle ve bir zamanlar pek beğenilmiş olan bu konudaki eserleriyle felsefeye hizmet etti. Wolf'un dogmacılığıyle savaşmış ve açıktan açığa kendisinin seçmeci (éclectique) olduğunu ilân etmiştir; ama, bu seçmeciliğin tamamıyle bilim ve akıl lehine olduğunu zannetmemelidir. Zor ve fakat yine felsefenin otoritesi içinde olan sorunlar için Buddee, çoğu zaman vahye baş vurur ve hatta ınistisizmden bile kaçınmaz. Bu suretledir ki o, ruhların görünebileceğini ve insan ruhu üzerinde bir etki yapabileceğini psikoloji yoluyle ispata çalışır. Descartes'a karşı ruh, doğanın yalnız düşünceye bağlı olmadığını ileri sürer ve iradenin etkisini de araştırdığı vakit, daha başarılı görünür. Fakat Buddee, gerek iradede, gerek düşünce veya algıçta (entendement) iki hal kabul eder: 'Sağlık' ve 'hastalık' halleri. Ona göre, algıç, şüphe, yanılma, güvensizlik ve şaşma hallerinde ıstırap çeker. İrade hastalıkları da bencilliğe (égoîsme) döndürülebilir. Buddee, kaynakları bedende olan ruh görevlerinin bozukluklarını araştırırken bunları insanın ilk günah veya düşmesi (sükût), inancıyle açıklamaya çalıştığı görülür; delilik, hezeyan, aptallık ve genel olarak bu türden tekmil sakatlıkları bu inançla açıklamıştır. Tarihsel araştırmalarında derin bir bilinç ve bilgiye sahip olduğu halde, eleştirileri sudandır (sathî).

Pek çok eser yazmıştır: *De Erroribus Stoicorum in Philosophia Morali* (Halle, 1695-1696); *Elementa Philosophioe Instrumentalis seu Institutionum Philosophioe, Eclecticoe, Teoricoe, Praticoe* (Halle, 1703, 3 cilt). Bu eser, daha yazıldığı yıllarda on kez basılmıştır. *Intraductio ad Historiam Philosophioe Hebraeorum* (Halle, 1702); *Théses de Atheisme et Superstitione* (Iena, 1723). Bu eser Almanca ve Fransızcaya çevrilmiştir. Wolf'a karşı 1724'te giriştiği savaş, *Wolf'un Felsefesine Dair Düşünceler* adlı eserindedir. Wolf, kendisine karşılık verince, Iena' da birbiri ardından; *Wolf'un Düşüncelerine Mütevazi Bir Karşılık; Buddée'nin İleri Sürdüğü Zorlukların İspatı İçin Mütevazi İspat* başlıklı kitapları yazdı. *Selecta Juris Naturoe et Gentium* (Halle, 1704); *Analecta Historioe Philosophioe* (Halle, 1706); *Introductio in Philosophiam Stoicam* (başında Marc Aurel'in eseri vardır. Leipzig, 1729); *Exercitationes Historico - Philosophicoe* (Halle, 1695-1696); *Isagoge Historico - Theologica ad Theologiam Universam* (2 cilt, Leipzig) vb.

BUFFIER, Claude. Polonya'da bir Fransız anne ve babadan 25 mayıs 1661'de dünyaya gelmiş, 17 mayıs 1737'de Paris'te ölmüştür. Daha küçükken Fransa'ya gönderildi ve Fransız uyruğuna geçti. Öğrenimini cizvitlerin yönettiği Rouen Kolejinde bitirdi; ve 19 yaşındayken onların tarikatına girdi. Rouen arşeveki ile bir anlaşmazlık yüzünden Roma'ya ve Roma'dan Paris'e gitti. Burada Louis-le-Grand Kolejinde hayatını okumakla olduğu kadar da okutmakla geçirdi. Buffier, burada felsefe, Tanrıbilim ve eğitime dair türlü eserler yayımladı. Bunların birçoğunu kendisi bir koleksiyon halinde ve şu adla topladı: *Coures des Sciences sur des Principes Nouveaux et Simple* (Paris, 1732). Bu eser, bilimsel gerçeklerin bilgi ve tatbikatını herkesin anlayabileceği bir biçimde toplamış bulunan bir ansiklopedidir. Voltaire, *Sciècle de Louis XIV.*'inde Buffier için: "Felsefede bazı akıllıca şeyler yazmış olan tek cizvittir" diyorsa da, Reid ve Destut de Tracy, onu fazlaca övmüşlerdir. Oysaki, Buffier, Fransız felsefe tarihinde lâyık olduğu yeri pek geç alabilmiştir. O, bir filozof olarak, Descartes ve Locke'a bağlıdır. XVIII. yüzyıl başlangıçlarında herhangi bir cizvit papazının bir yarı Descartçı oluşu, bu sistemin tarihini bilenler için garip ve dokunaklı bir şeydir. Bu nedenle, rahip Buffier'nin Descartçılığından ötürü uğradığı kovuşturmalardan kurtuluşu şaşılacak bir şeydir. Buffier'ye karşı her çeşit cizvit baskı ve cezaları başlamıştı. Fakat birkaç yıl sonra, enerjiyle savunduğu ilkeleri, bağlı olduğu tarikat büyükleri de uygun buldular. Buffier, bu yeni felsefe ruhuyle canlanmış ve tarikatının yıllarca uğraştığı, savaştığı skolastik biçimlerden, mutlak ilinekler (accidents absolus) ve tözel biçimlerden (formes substantielles) sıyrıldı. *Traité des Verités Premiers* adlı eserinde apaçıklık (evidente) kriterini benimser. Descartes'ın yöntemini izler: "Düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesini ve doğuştan fikirleri (idées innées) onun anladığı gibi kabul eder. Bununla birlikte, Buffier'nin felsefesinde Locke'un da etkisi çoktur. Kendi-

si, bu İngiliz filozofuna karşı büyük bir saygı duyar; onun gibi kendisi de felsefeyi, insan algıcının (entendement) çözümlemeleriyle sınırlandırır; ve yine onun gibi, Tanrı varlığının ispatında Descartçıların ileri sürdükleri sonsuzluk belgesini (preuve) reddeder ve sonsuzluğu, sınırsızlıkla (indefini) karıştırır, yalnız fikirlerin kaynağı (origine) sorununda Locke'tan ayrılır ve ona karşı, kendisinin ilk 'gerçekler' adını verdiği doğuştan ilkelerin varlığını ileri sürer; bu bakımdan getirdiği kanıtlar, İskoçya Okulunda bir tohum halinde varolan düşüncelerdir.

Buffier üzerinde bu iki filozofun etkisini anladıktan sonra, kendisinin özel düşünce evrimini özetleyebiliriz ki, bu düşünceleri, *Traité des Verités Premiérs*'inde buluruz. O, bu eserindeki iddialarını, bir diyalog biçiminde yazmış olduğu, *Les Eléments de Metaphysique mis à la Porteé de Tout le Mond. (Herkesin Yararlanabileceği Metafizik İlkeleri)* adlı eserinde özetlemiştir. İlk gerçekler, yani kendiliklerinden apaçık olup, ispatlarına gereksinme duyulmayan önermeler (propositions) var mıdır? Bilimin olabilmesi bu araştırmanın sonuçlarına bağlı olduğu için, bu konu çok önemlidir. Zira, ilk gerçekler hiç yoksalar, ikinci, üçüncü gerçekler, hiç bir düzen ve hiç bir doğa (nature) da yok demektir. Bunun içindir ki Buffier' ye göre, ilk gerçekler vardır. Önce, bunların bir kısmı kendi özel varlığımızın duygusundan gelirler; düşündüğümüz, varolduğumuz hakkındaki duygularımız kendiliklerinden apaçık olan gerçeklerdir. Fakat, bazı filozofların iddia ettikleri gibi, ilk gerçeklerin kaynağı, sadece bu içten duyulardan (sens intimes) ibaret değildirler. Bu filozofların duygularına bağlanacak olursak, kendi özel varlığımızdan başka apaçık bir şey yoktur. Bu nedenle de, ne maddenin, ne de kendimize benzeyenlerin varlığından emin olabiliriz. Böyle bir sonuç, saçmadır ve bizi böyle bir sonuca ulaştıran ilkelerin de saçma olması gerektir. Öyleyse, birinci için başka bir kaynak aramak lâzımdır. Buffier'ye göre, bu yeni kaynak, 'kamul duyu' dur (sens connum) ki, bu duyuyu, "Doğanın, bütün insanlara, kendi özel algılarının içten duygusundaki farklı konulara dair ortaklaşa, tek biçimli, daha önceki bir yargılamanın sonucu olmayan bir yargı yapabilmeleri için verdiği yetenektir" diye tanımlar. Sonra bu tanımı açıklayarak, hiç aldanmadan bu ilk gerçekleri tanımaya yardım eden karakterleri kaybeder. Bunlar, tümeldirler ve akıllı olan herkeste belirirler. Bunlara sahip olmayan bir zihin, daha çok kendi özel varlığını ilgilemeyen konular hakkında hiç bir doğru ve kesin yargı yürütemez. Bunlar, yalnız tümel değil, aynı zamanda zorunlu olarak zihni sınırlarlar. Bunun içindir ki, doğanın mevcut olmadığını düşünemeyiz; ve kendimizin de yokolduğumuzu düşünmemiz imkânsızdır. Aynı zamanda bunlar, sonra elde edilmiş gerçekler de değillerdir; ve bunlardan birini inkâr edecek olana, bunların varlığını ispat için daha basit ve apaçık bir gerçekte bulunamaz. Bu birinci gerçekler şunlardır:

1. Âlemde benden başka insanlar ve varlıklar mevcuttur; 2. Onlarda, gerçek, bilgelik ve tedbir denilen bir şey vardır; 3. Kendimde zihin denilen bir şeyle zihin olmayan ve beden denilen bir şey vardır; 4. Âlemin bütün zaman ve illerinde insanların söyleyip düşündükleri şey doğrudur; 5. Bütün insanlar, beni aldatmakta veya inandırmakta uzlaşmış değildirler; 6. Zihinli olmayan bir varlık, zihnin verdiği neticeleri yeniden üretemez. Saatin varlığı, saatçinin varlığına delâlet eder. Bütün ilk gerçeklerin bunlardan ibaret olduğunu iddia etmiş olan Buffier'nin bu listesi, Reid'ın 'zorunsuz (contingent) gerçeklerin birinci ilkeleri' adıyle vermiş olduğu listeye benzer. Bu iki listede de birtakım boşluklar ve yanılmalar vardır. Buffier, bütün sistemleri, bu kamul duyu görüşüyle yargılar ve bu duyuyla çözümlenemeyen metafizik sorunun yanlış ya da çözümlenemez olduğunu iddia ederek atar. Yani tamamıyle İskoçya Okulunun yöntem ve anlayışıyle hareket eder. Bu nedenle Buffier'nin kusur ve yanılmalarıyle İskoçya Okulunun yanılmaları aynıdır. Buffier, adı geçen eserinde, duyuların tanıklığındaki değerle fikirlerin niteliğine dair de bağlı olduğu okul anlayışına göre düşünür; bizi aldatan duyular olmayıp, bunların verileri hakkında yürüttüğümüz yargılar tarafından aldatıldığımızı, duyuların bize doğanın genel kanunlarına uygun olarak göstermeye mecbur oldukları şeylerden başka bir şey göstermediklerini iddia eder. Bu nedenle ona göre, görümün özel konusu, renktir; ve görümün bize gösterdiği bütün renkler iki boyutludurlar; hepsi bir aynı plan üzerindedirler. Biz, dokunumun özel konusu olan şeyleri, yani cisimlerin mesafe ve boyutlarını görümle yargılamak istediğimiz için, kendimizi aldatmış oluruz. Bütün diğer duyumların aldanışlarını da Buffier, böyle açıklar. Reid, az çok aynı kanıtlarla, fakat daha derin bir görüşle bu konuları aydınlatır. Buffier, fikirlerin niteliği sorununu, Reid'den önce ve fakat bu konuya onun kadar önem vermemek suretiyle aydınlatır: Fikirleri, ruhumuzun saf (pure) değişkeleri (modifications) diye tanımlar. Malebranche metafiziğine, dair gözlemlerinde de, fikirlerin, kendilerini tanıyan zihinden tamamıyle ayrı (distinct) olan gerçek varlıklar ol-

madıklarına ve onların gerçekliklerinin saf olarak ülküsel olduklarına inanır.

Buffier, adı geçen eserinde, varlıkların, ruhun, özgürlüğün, ölmezliğin nitelikleri gibi birtakım metafizik sorunlara da değinir. Fakat, bunlara dair düşünceleri sudandır. Buffier de Reid gibi, tartışmalarında daha çok alay (ironie) yöntemine baş vurur. Arnaud'dan sonra Reid'den önce tasarımlı fikirler teorisini ortadan kaldırır. Özet olarak denebilir ki, ona felsefe tarihinde önem verilmesinin nedeni, Reid ve Lamenais'nin sonradan savundukları fikirlerin onun felsefesinde tohumları bulunduğundan ötürüdür.

Examen des Préfugés Vulgaires adlı eserinde, yanılmalarımızın nedenlerini, iğneleyen bir dille anlatır. Bunda, sansürün iyilikten çok kötülük yaptığını, çünkü fena kitapları yasak etme vesilesiyle iyi kitapların yayılmasını durdurduğunu ve kadın zekâlarının da erkeklerinki kadar bilime, öğrenmeye yetenekli olduğunu, zamanına göre orijinal bir tez olarak savunur.

Eğitime dair olan önemli eseri şudur: *Cours des Sciences sur des Principes Nouveaux et Simples, Pour Former le Langage, L'Esprit et le Coure dans l'Usage Ordinaire de la vie (Günlük Hayatta Kullanılmak Üzere, Dili, Zekâ ve Kalbi Oluşturmak İçin Yeni ve Basit İlkelere Dair Bilim Dersleri)* (Paris, 1732). Bu eserinin birçok noktalarında Condillac'ın önderi gibi görünür. O, günlük hayatta yararlanılamayan bilgilere değer vermez. Örneğin, fiziği bu çeşit bir bilim sayar. Layik ve felsefî bir ahlâk okutur. Tarih ve coğrafyayı över; fakat ezberciliğe değer verir.

Traité des Vérités premieres (Avignon'da); *Doctrin du Sens-Commun* adlı eserleri, *Oeuvres Philosophique du pêre Buffier Avec Notes et Introductions* başlığıyle Fr. Bouillier tarafından yayımlandı (Paris, 1843).

Bkz. D. Alembert, *Encylopedie* (3 cilt); Preface; Voltaire, *Catalogue des Écrivains du Siècle de Louis XIV.*; ve Reid, Jouffroy tercümesi (5 cilt); Bouillier, *His. de la Philo. Cartésienne;* Compayré, *Histoire des Doctrines de l'Education* (cilt II).

BUFFON, Bengamin-François Leclerc (Comte de). 7 eylül 1707'de Montbar'da (Cote d'Or) doğup, 16 nisan 1788'de Paris'te Kral Bahçesi'nde ölen Fransız doğa bilimcisi. Burgonya parlamentosu müşavirlerinden birinin oğlu. Dijon Kolejinde okudu; önce, matematiğe kendini verdiği halde, genç bir İngiliz ve onun eğitmeni olan bitkiler bilginiyle İtalya'ya yaptığı bir seyahat, Buffon'un doğaya karşı merak ve ilgisini uyandırdı. Sonra bu arkadaşlarıyle birlikte, İngiltere'ye gitti; orada bir yıl kaldı; Hales'in *Statique des Végéteaux* (1734) adlı eseriyle Newton'un *Metode de Fluxion*'unu (1740) tercüme etti. 1733'te Bilimler Akademisinin bitkiler ve bunu ilgileyen sınıfına yardımcı öğretmen oldu. 1735'ten 1752'ye kadar listesi, Quérard'ın *La France Litteraire*'inde yazılı olan fizik ve ziraata dair birçok memuvar yazdı. Sonra, Kral Bahçesi'ne memur edildi. Bilgin ve yazar olarak ulaştığı deha derecesi, onu dolayısıyle felsefeye de mal etmiştir. Onun özel çalışmalarından başka, birtakım genel



görüşleri vardır ki, hep felsefîdir. Zaten, bazı felsefe sorunlarına dair teorileri de vardır. Örneğin, insan ruhu, hayvanla insanı ayırt eden nitelikler, duyular, hayat, doğa ve Tanrı hakkındaki teorileri... gibi. Kralın büyük bir servet ve ihtişam içindeki dairesinde yaşamasına karşın, günde 12-14 saat ve elli yıl arasız bir surette çalışması, atalarsözü haline gelmiştir. O, bütün bir doğal tarihi ilgileyen konuları inceledi. 1739 yılına dek kendisi de yaşadığı yüzyıl gibi, birçok doğa sorunlarında bilgisizdi. Buffon, en çok Turnefort'tan Linne'ye kadar olan doğa bilginleriyle Descartes'ı tercih ediyordu. 1749'da *Discours sur la Maniere d'Etudier et de Traiter l'Histoire Naturelle* adlı eserini yayımladı. Fakat bu kitabı, tamamıyle yapay (sunî) bir sınıflama ile kuralları (kaide) kapsar. Örneğin, dört ayaklı hayvanları bize yaptıkları hizmete göre sınıflamak gibi. İncelemeleri arttıkça Buffon, kendi kendini doğrulayıp düzeltmeye ve tamamlamaya muvaffak oldu. Lehinde ve aleyhinde verilmiş olan yargılar, onun ozanca üslubundaki yüceliği, doğa hakkındaki derin bilgisini ve felsefe zekâsının inceliğini onaylarlar. Doğada varolan hiç bir yaratık, yer, gök, maden, insan, kuş, hayvan yoktur ki, onun büyük bir ilgiyle incelediği konuların sınırları dışında kalmış olsun: *Histoire des Oisaus*'unda cins ve türleri sınıfladı; *La Théorie de la Terre*'inde kürenin oluşumunu (formation) uzak ve olabilir nedenlerle açıklayanları beğenmez; fakat, *La Formation des Planètes* adlı makalesinde aynı olabilir nedenlere kendisi de baş vurur. *Epoques de la Nature*'ünde ise, en güzel fizik romanlarından birini verir. Bununla birlikte, dehasının derin bir sezgisiyle bazı doğa kanunlarını keşfetti. Canlıların bünyesinde doğanın genel

bir plan takip ettiğini ilk gören, kendisidir ki, bunu Geoffroy Saint-Hilaire geliştirmek onurunu kazanmıştır. Aynı zamanda Buffon, varlıklar merdivenindeki sürekliliğin, daima birtakım derecelenmiş inceliklerle birbirine bağlanmış olduklarını fark etti. Organlarla karakterlerin alt sıralılığını (subordination) ilk gören de kendisidir. Bunu, Cuvier sonradan pozitif olarak ispat etmiştir. Buffon, Bichat'tan daha önce, hayvanla organik hayat arasındaki farkı görmüş ve bunların birbirine aykırı olarak kesiklilik (intermittence) ve süreklilik niteliklerini haber vermiştir. Fosillere dair bazı gerçeklerin bulunacağını da sezmişti. Hayvanların arzımız üzerindeki dağılmalarına dair olan genel kanunu da o buldu. Irkların türlülüğü altında insan türünün birliğini o en doğru bir şekilde açıkladı. Buffon, bütün eserlerinde kendini gittikçe geliştirerek daha derin ve geniş görüşlere ulaştı. *Epoqes de la Nature* adlı eseri, çoğu bugün kabul edilmiş olan görüşlerin esaslarını verir; arzın geçirdiği yedi dönemin (devir) özelliklerini ve bu dönemlerin nedenlerini anlatır. Onun bu konudaki endüksiyonlarındaki yanılmaları Cuvier doğruladı; fakat Florens'ın söylediği gibi, o, arzın ilk tarihini yazandır. "Buffon, kaybolan şeyleri kalıntılarından, geçmişi halden meydana getirmek gibi çağdaş zekânın bu büyük sanatına yükselmiştir". İnsanın doğal tarihinde bazı felsefî görüşlerine rastlanır. Bunlar, Descartes ve Locke'un görüşlerinden geri olduğu gibi, gerçekten olduğu kadar da yenilik ve belginlikten (precision) yoksundur. Buffon, poliplerin her parçasının yeni bir polip haline geldiklerini, kuyruk meydana gelerek her birinin ayrı ayrı bir solucan olduklarını görerek, Bonnet ile birlikte, her canlı bireyde birçok organik varlıkların bulunduğunu anlamış, bunlardan her birinin, canlının bütünü haline gelebileceği sonucuna varmıştır. Buffon'a göre bunlar, birtakım 'birikmiş tohumlar'dır (garmes accumulés) ki, her biri bir bireyi oluştururlar; Bonnet ise, döllenmeyi (generation), Leibniz'den aldığı 'tohumların birbiri içinde bulunması (emboitement des germes) teorisiyle açıklıyordu; o, bütün varlıkların tohumları ezelden beri madde de ve birbirinin içinde saklı bulunduklarını, yani çocukların ebeveynde, bugünkü döllerin eski döllerde saklı bulunduklarını, bunların basit bir gelişmeyle meydana çıktıklarını, gelecek döllerin de bugünkü döllerden aynı suretle çıkacaklarını kabul etmişti. Buffon, bu görüşleri reddederek birikmiş tohumları kabul eder. Beslenme ve döllenmeyi, Anaxagore'un 'homéomérie'lerine (bircinsten varlık) benzeyen sayısız, yokedilmez ve her türden organik moleküllerin maddeyi doğurduğuna, bunların hayvanı beslemeye hizmet ettiklerine inanır. Üremeyi bugünkü biyoloji keşiflerine uymayan, fakat zamanına göre, oldukça yeni bir görüşle açıklar. Bu konuda şu kanunları bulmuştur:

1. Bir hayvanın döllenmesi (focondité), hayvanlar serisinde ne kadar aşağı basamakta ise, o kadar büyüktür. Yani, döllenme, hayvanın büyüklüğüyle ters orantılıdır.

2. Erkeklerin sayısı daima dişilerden fazladır.

3. Evcillik, döllenmeyi büyük nispette artırır... Ve Descartes'a aykırı olarak, hayvanlarda da duygu ve bir çeşit zekâ derecesinin bulunduğunu, bu ruhsal halleri, onlarda organik sarsılmalarla (ébrenlement organiques) açıklar. Ruh hakkında, Descartes'a bağlıdır. Onun bu konuda, Locke'un ve XVIII. yüzyıl yönsemelerinin etkisine kapıldığı görülür. Buffon, doğa sözcüğünü âdeta Tanrı yerine kullanmıştır.

Buffon, bu bilgisinin genişliği ve pek büyük bir plan üzerinde çalışması bakımından Aristo ve Pline'le mukayese edilir. Buffon, felsefî zekâ itibarıyle, Aristo'dan geri, fakat görüşlerinin büyüklüğü ve ayrıntılarda (détails) gösterdiği gerçeğe yakınlık itibarıyle Pline'den ileridir. O, doğal bilimlerin kapsadığı bütün konuları toplamak ve açıklamak için bir proje yapmıştı. Buffon, bu planını gerçeklendiremediği gibi, deney yöntemine bağlı olduğu halde görüş alanını genişletmek için deneyi de aştığı görülür. Nihayet o, Leibniz'i andıran bir dogmacılıkta kalmıştır. Fizyolojide, Leibniz gibi hayatın özerkliğe (autonomie) ve sonsuz bir surette bölünürlüğe (divisibilité) hayvanlar biliminde, sürekli seriler fikrine inanır; jeolojide evvelâ Neptüncü, sonra Plütoncu olur; çözümlemeler ve sınıflamalarında Descartes'a aykırı olarak Leibniz'e bağlanır. Türlerin evrimine dair bazı görüşlerinde, Lamarck ve Darwin'in görüşlerini daha önce sezmiş gibidir. Buffon, Linne'nin antitezi (antithèse) sayılır; Diderot, Linne'ye karşı olan tezlerinde Buffon'dan ilham almıştır. Kendisini türlerin kaynağı sorununda saptanımcılığı (fixisme) savunanlar arasında görürüz (*Epoques de la Nature*). Buffon, Voltaire'in yaradancılığıyle (deisme) doğa mekanizmasına hayran olan Paris bilim ve felsefe çevrelerinde, doğayı bir organizma (uzviyet) gibi görmek suretiyle, ona karşı rakip olmuştur. 'Yaratan' terimi yerine, 'Doğa kuvveti' terimini tercih eden Buffon, canlı yaratıkları organik moleküllere dönüştürmek suretiyle bugünkü hücre teorisinin müjdecilerinden biri olmuştur. Kendisinin Lamettrie'den müteessir olduğu iddia edilir. Hayvansal coğrafyayı da Buffon kurmuş olduğu gibi, etnografyada antropolojiyi de o kurmuştur.

Edebî bir değer de taşıyan eserleri, birçok

kez basılmış ve Avrupa dillerine çevrilmiştir. Sağlığında basılan külliyatın biri şudur: *Histoire Naturelle, Générale et Particulierè, Avec la Description du Cabinet du roi* (Paris, Krallık Basımevi, 1749-1789, 36 cilt). Bu külliyatın kapsadığı eserler doğrudan doğruya felsefeyi ilgilemedikleri için, adlarını vermiyoruz.

Bkz. Cuvier, Michaud'nun *Biographie Universelle*'inde *Buffon maddesi;* Geoffroy Saint-Hilaire, *Etudes sur la vie, Les Ouvrages et les Doctrines de Buffon* (Paris, 1838); Flourens, *Buffon, Histoire de ses Travaux et de ses Idées* (Paris, 1850); *H. Nodault de Buffon, Correspondance Inedite de Buffon* (Paris, 1860, 2 cilt); F. Papillon, *Histoire de la Philosophie Moderne dans ses Rapports avec les Sciences* (1876, 2 cilt); Buffon'un hayat ve eserlerine dair baş vurulacak eserler pek çoktur. Fakat bunlar, felsefeyi pek az ilgilerler. Yalnız şunlar önemlidir: M. Caullary, *Histoire des Sciences en France (Histoire de la Nation Française*'de, cilt XV); H. Daudin, *Les Méthodes de Classification et l'Idée de Série en Botanique et en Zoologie de Linnê à Lamarck* (Paris, 1926).

BUHLE, Johann-Gottlieb. Alman filozofu. 29 eylül 1763'te Brunswick'te doğdu, 11 ağustos 1821'de bu şehirde öldü. Önce Göttingen, sonra Moskova ve doğduğu şehirde felsefe okuttu. Hocalığında Kant'ın doktrinini açıklamak ve geliştirmekten başka bir şey yapmadı. Fakat felsefe tarihine çok büyük hizmetler yaptı. Göttingen Akademisi, beşerî bilgilerin ansiklopedik tarihini yazma projesini durdurunca, bilimlerin kuruluşundan Kant'a dek çağdaş felsefe tarihini yazma işini, Buhle'ye verdi. Fransızcaya J. Jourdan tarafından 7 cilt olarak çevrilmiş olan bu eserin (Paris, 1816), Almanca adı şudur: *Gesch. de Neueren Philosophie Seit Wiederherstetllung der Wissenschaften* (Göttingen, 1800-1805, 6 cilt). Buhle, dah önce *Felsefî Akıl Tarihi* başlıklı bir cilt yayımlamışsa da (1793) arkası gelmemiştir. Bir de *Felsefe Tarihi Manueli ve Bu Bilimin Bibliyografyası*'nı yayımladı ki, 8 cilttir (1795-1804). Asıl adı şudur: *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie.* Bu esere eklediği bibliyografyası pek doğru, tam ve zengindir. *Çağdaş Felsefe Tarihi* adlı eseri genel olarak yöntemsiz ve oransızdır. Sistemler, indî bir düzenle sıralanmış olduğundan, bunlar arasındaki sırayı yakalamak imkânsızdır. Buhle, eserinde doktrinlerin önemiyle oranlı bir ölçü kullanmıştır. Bunun içindir ki, örneğin, Bruno'ya yüz sayfadan fazla yer verdiği halde, Gassandi'ye yüz yirmi, Descartes'a yetmiş sayfa verebilmiştir. Fakat bu eser, kusursuz bir doğruluğa sahip olup, filozoflardan aktardığı bol özetler ve parçalarla yarar ve değeri artan bir çalışma ürünüdür. Buhle, *Sextus Emprikus*'ü Almancaya çevirmeye teşebbüs etmişse de, yarım kalmıştır (Lemgo, 1793). Aristo'nun da beş cildini bastırabilmiştir (1791-1800). Bu beş cilt, Buhle'nin bilgisi bakımından kendisine büyük bir onur sağlamıştır. V. Cousin'in *Fragments de Philosophie Contemporaine*'inde Buhle'nin çağdaş felsefe tarihinin değerini çözümleyen ve açıklayan bir bahis vardır.

BULGAKOV, Sergey Nikolaieviç. Rus Tanrıbilimci ve filozofu. 1871'de Livni'de doğmuş, 1927'de Paris'te ölmüştür. Önce, Moskova'da ekonomi okutmuş, sonra milletvekili seçilmiş, 1917 ihtilâlinde Kırım'a çekilerek Marksizmden vazgeçmiş, V. Soloviev'in etkisiyle ülkücü felsefeye bağlanmıştır; fakat sonra papaz olmuş, Simferpol Üniversitesinde felsefe okutmuş, 1923'te Rusya'dan kovulunca Paris'teki Ortodoks Tanrıbilim Enstitüsüne profesör olmuştur (1925). Felsefî ve Tanrıbilimsel teorilerini burada geliştirmiş ve düşünceleri burada tartışma konusu olmuştur. Berdyaev (ya da Berdjajew) le birlikte "Tanrı'yı arayanlar" mezhebinin başlıca temsilcisi olan Bulgakov'un önemli eserleri şunlardır: *Bilgelik, Yaradılışın İlk Örneği* (prototype); *Felsefenin Trajedisi; Tanrıların Şöleninde* (1918) gibi Tanrıbilimle felsefenin karışımı olan kitaplarından başka, ölümünden sonra basılmış olan *Cisimlenmiş Kelâm (1943)* adlı eser de onundur.

BUONAFEDE, Applano. Agatopisto Cromaziano da denilen İtalyan filozofu. 4 ocak 1716'da Commacchio (Ferrare dukalığında) doğmuş, 17 ekim 1793'te ölmüştür. Yirmi dört yaşındayken Napoli'de Tanrıbilim profesörü olmuş, beş yıl sonra da (1745), Selestin (Celestine) tarikatına girerek bunun en ileri makamlarına yükselmiştir. Kendisini XVIII. yüzyılın fikir cereyanlarına kaptırmıştır. Üslup itibarıyle beğenilen ve kendi değeri kadar da kusurlarını kapsayan şu eseri önemlidir: *Istoria Eritica e Filosofica del Suicido* (Duques, 1761). Bu eser, 1841'de Fransızcaya çevrilmiştir. Fakat eserlerinin en değerlisi şudur: *Istoria Della Indole Liogni Filosofia* (7 cilt, Duques, 1772; Venedik, 1783). *Della Restauorazione d'Ogni Filosofia Ne'secoli XVI., XVII'e XVIII.* (3 cilt, Venedik, 1789). Bu eseri, C. Hyedendeich Almancaya çevirmiştir (Leipzig, 1791). *Della Conquiste Celebri Esaminate Col Naturale Disitto Delle Genti (Doğal Haklarla Kamu Haklarına Dair Düşünceler)* (Luques, 1763); ve *Storia Critica del Moderno Disitto di Naturale Delle Genti* (Perouse, 1789). Edebî nitelikte olan başka bir eserinde Lucien'i başarıyla taklit etmiştir. Bir de *Saggio di Commedie Filosofiche* (Faenza, 1754) başlıklı felsefî komedisi vardır ki, takma adıyle basılmıştır.

BURCKHARDT, Jacob. İsviçreli filolog, kültür ve sanat tarihçisi. 25.5.1818'de Basel'de doğ-

du, 8.8.1897'de bu ilde öldü. Berlin ve Bonn' da Tanrıbilim öğrendikten sonra, 1839-1843'te tarihçi Ranke ile Kugler'in sanat tarihi yolunda ilerledi. İtalyan estetikçisi, De Sanctis'in de meslek arkadaşıdır. 1855'te Zürih, 1859'da Basel, 1893'te tekrar bu ilde profesörlükle görevlendirilmiştir. O, Nietzsche'nin etkisi altında kalan kötümserlerdendir. *Ciceron* (1855); *İtalyan Rönesansında Bilim* (1860); *Rönesansta Kültür; Rönesans Tarihi* (1867); *Yunan Kültür Tarihi* (4 citl, 1898-1902) başlıca eserlerindendir. Görüldüğü gibi, bunlardan sonuncular, ölümünden sonra yayınlanmıştır. İkinci eseri ise, Schmidt tarafından Fransızcaya şu adla çevrilmiştir: *La Civilisation en Italie au Temps de la Renaissance* (Paris, 1885).

Burada bahsettiğimiz İsviçreli Burckhardt hakkında şu eserlerde geniş bilgiler vardır: W. Rehm, *(Jacob Burckhardt* (Freuenfeld, 1900); K. Löwtth, *Jacob Burckhardt der Mensch Immitten der Gesch.* (1936); E. Grise, *Bach, B. Als Denkez* (Bern, 1943); W. Kaegi, *Jacob Burckhardt* (2 cilt, Basel, 1946-1950); H. Knittermayer, *Jacob Burckhardt* (Zürih, 1949).

Bir de İngiliz Doğubilim uzmanı (oriantaliste) olan Burckhardt (J. L.) vardır ki, XIX. yüzyılın değerli bir sosyologu da sayılır. Eserleri: *Arabic Proverb* (Londra, 1830); *Notes on the Bedouin and Wahabys* (2 cilt, 1830); *Travels in Arabia* (2 cilt, Londra, 1829); *Travels in Nubia* (Londra, 1822). Görüldüğü gibi, bu düşünür, daha çok Arap toplumları hakkında geniş bilgiler vermektedir.

BURDACH, Karl-Friedrich. Alman psikolog ve fizyoloji bilgini. 12 haziran 1776'da Leipzig'de doğdu, 16 temmuz 1847'de Breslau'da öldü. Sırayla, Dorpat (1811), Königsberg (1814) ve nihayet Breslau'da fizyoloji ve anatomi profesörlüğü yaptı. Schelling'in öğrencisi olup, *Nature* adlı eserinde, bu filozofun doktrinleri, tedbirli bir görgücülükle hafifletilmiş olarak sızar. Yöntemi, sezgidir (intuition). Genel doktrini ise, bir çeşit panteizmdir. Özel hayat doktrini ise, canlıcılıkla (animisme) karışık bir hayatçılıktır (vitalisme). Psikoloji ve fizyolojiye dair bir hayli eser vermiştir.

Vom Boue und Leben des Behirns und Rückenmarks (Leipzig, 1819-1823, 2 cilt); *Blicke in Leben* (Leipzig, 1842-1848, 4 cilt); *Comperative Psychologie, Sinnesmängel und Geistesmachıt, Lebensbahnen; Gerichtsaerzıliche Arbeiten* (Stuttgart, 1839). Fizyolojiye dair olan altı ciltlik bir eseri, dokuz cilt olarak Jourdain tarafından Fransızcaya çevrilmiş (Paris, 1837-1840); antropolojiye dair olan bir eseri de oğlu tarafından yayımlanmıştır.

BURIDAN, Jean. Doğduğu tarih kesin olarak bilinemeyen ve yalnız Béthune'lu olduğunu bildiğimiz Buridan, (yaklaşık olarak ölümü, 1358). XIV. yüzyılın ünlü ve usta adcılarından (nominaliste) biridir. Occam'ın derslerini takip etmiş, sonra da onun fikirlerini geniş bir başarıyla okutmuştu. 1328'de ve ikinci kez 1340'da Paris Üniversitesine rektör olmuştur. 1358'de altmış yaşını aşmış olduğu halde, daha yaşamaktaydı. Kendisinin Navarre kraliçesi Janne' ın âşıklarından biri olduğu söylenirse de, ikisinin yaşadığı tarihler arasındaki büyük farktan ötürü, bunun aslı yoktur. Adcılara karşı yapılan kovuşturmalar yüzünden Avusturya'ya kaçmış, orada Viyana Üniversitesine beşiklik yapmış olan bir okul açmış deniliyorsa da, bu üniversite daha çok önce 1237'de imparator Frédéric II. tarafından açılmış ve söylenen bu kovuşturma da onun ölümünden sonra yapıldığı için, bu söylenti de doğru değildir.

Felsefe ve Tanrıbilimin tamamıyle birbirine karıştırılmış olduğu bir dönemde Buridan, Tanrıbilimin sorunlarına değinmekten çekinmiş ve bu konuda gereken bütün tedbirlere riayet etmiştir. Eserlerinden de anlıyoruz ki, o, derslerinde sadece Aristo'nun mantık, ahlâk, politika ve metafiziğini okutmuştur. Esasen bu dönemde Stagirite'li filozofun (yani, Aristo'nun) yazılarını yorumlamadan başka bir felsefe öğrenimi yoktu. Mantıkta, her türlü tasım (kıyas - syllogisme) için birtakım orta terimler bulmaya yardım eden bazı kurallar (règles) bulmaya çalışılırdı. Bu, Raymond Lulle'ün *Grand Art (Büyük Sanat)* ına başlamak demekti ki, bu düşünceyi, âdeta mekanik bir duruma getirmekti; buna alay kastıyle Pont aux Ânes (Eşekler Köprüsü) adı verilir. Buridan, ahlâkta açıkça kaderciliğe (fatalisme) yönelir. Fakat, özgürlük problemini koyma biçimi ve bu fakülteye karşı ileri sürdüğü itirazlar, her ne kadar kuvvetli değillerse de, usta bir diyalektiğe, felsefe tartışmalarına pek alıştırılmış bir zekâya delâlet eder.

Bunlarda, kadercilik lehinde sonradan yazılmış olan şeylerin tohumları saklıdır. Ona göre, her sorun, iki zıt (opposé) güdü (motif) arasına yerleşerek, her ikisi için de ilgisiz bir surette karar vermeye dönüştürülür. Bu takdirde, özgürlükten eser kalmayacağı aşikârdır. Böyle bir güce sahip olsak da, eylem olamaz bir hal alır. Çünkü, eylemin neden ve amacı kalmaz. Her iki yana karşı da eşit bir ilgisizlik duyunca, bunlardan birini diğerine tercih etmenin ne anlam ve ne de olumsallığı kalır. İradeimizin doğal ve zorunlu olarak yüce iyiliğe meylettiği iddia edilirse, biz daima araçları seçtiğimiz için, durumda bir değişiklik olmaz. Zira, bir araçtan çok, diğer bir araç üzerinde dur-

mamız için bir neden gerektir. Böyle bir neden dolayısıyle araçlardan birini seçmişsek, özgür değiliz; böyle bir nedenle seçmemişsek, hareketimizin kural ve güdüsü yok demektir ki, bunun akıl kanunlarıyle hiç bir ilgisi yoktur (*In Ethicam Nicomachi,* cilt III., quaest. I.). Özgürlüğü, kötüyü seçmekten ibaret sayamayacağımızı da az çok aynı düşüncelerle savunur; ve elindeliğin kararlarımızı askıda bırakma, bunları da derin bir sınamaya tabi tutma fakültesinden ibaret görür.

Bizim, kötüyü tercih etmemiz, ya bilgisizlikten ya da ruhumuzun bir karışıklığa uğramış olmasındandır. Bu suretle, birini diğerinin yerine koymuş oluruz (adı geçen eser, quaest. III., IV). Buridan'ın ilgisizlik özgürlüğü hakkındaki düşünceleriyle alay etmek için, düşmanları, kendisine aynı uzaklıkta bulunan iki ot yığını arasında açlık ve susuzluktan ölen bir eşek kanıtından söz ederler. Fakat Buridan, yalnız insan özgürlüğünden söz etmiştir; hayvanların değil; ve onun eserlerinde böyle bir kanıt yoktur. Leibniz, bu kanıtı incelemiştir (*Théodicée,* I. parti, paragraf 49). Schopenhauer da bundan bahseder (*Essai sur le Libre Arbitre,* cilt III, Fransızca çevirisi, s. 119).

Özet olarak denebilir ki Buridan, Aristo'nun eserlerini psikoloji ve fizikle uğraşmak için bir vasıta yapmıştır. İradeyi zihin ve duyum yönsemelerinden ayırmış; iradenin zihin tarafından hareket ettirilirse pasif; bağımsız olarak hareket ederse, aktif olduğunu ve aktif bir iradeye sahip olmak için de araçlı bir düzenden ibaret olan ahlâk özgürlüğüne kavuşabilmek gerektiğini kabul etmiş, yoksa özgürlük kavramının esasen çelişik bir tabiatı olduğunu anlatmıştır.

Eserleri: *Summula de Dialectica* (Paris, 1847); *Compandium Logicoe* (Venedik, 1489); *Quationes in X. Libros Ethicorum Aristotelis* (Paris, 1489; Oxford, 1637); *Quoetiones VIII. Libros Physicorum Aristotelis, In Libros de Anima et in Parva Naturalia* (Paris, 1516); *In Aristotelis Metaphysica* (Paris, 1518); *Sophismata.*

Bkz. Bayle'de, *Buridan maddesi;* Tiedmann ve Tennemann'ın *Felsefe Taribleri;* G. Fonsegrive, *Essai sur le Libre Arbitre (Paris,* 1887); Et. Gilson (s. 674-680).

BURIGNY, Jean-Lévesque de. Fransız filozof ve yazarı. 1692'de Reims'de doğdu, 8 ekim 1785'te Paris'te öldü. Académie des Inscriptions et Belles - Lettres'e üye olmuştur. Çok değerli ve tanınmış bir arkadaşı tarafından Hollanda'ya çağrılmış ve orada Europe Savante dergisinin birçok makalesini yazmıştır. Mensup olduğu akademinin dergisinde yazdığı çeşitli makalelerden başka, tarih ve politikaya dair de birçok yazıları vardır. *Papanın Otoritesi* (1720) başlıklı dört ciltlik eserinde, papanın hükümdarlık haklarını savunur; fakat bu hakların sınırlarını çizerek, onun yanılmazlığını reddeder. Kilisenin üstünlüğünü, papazların haklarını ve ilkelerini, dünyaya ait işlerdeki bağımsızlıklarını kabul ettirmeye çalışır. *Sicilya Tarihi* (La Haye, 1746, 2 cilt); *Histoire des Révolutions de Constantinople* (La Haye, 1750, 3 cilt); *Vie de Crotius* (Paris, 2 cilt); *Vie d'Erasme* (Paris, 1757, 2 cilt); *Vie de Bossuet* (Paris, 1761). Daha birçok eserlerinden başka, felsefeye hizmet etmiş olan önemli eserleri de vardır. 1724'te *Histoire de la Philosophie Paienne*'i (2 cilt) yayımlamıştı. Fakat baskı bozukluklarının çokluğu yüzünden hiç okunamaz bir haldeydi. Bununla birlikte Fabricus, bu eserden överek bahseder. Bu kitap, Le Clerc ve Grücker tarafından düzeltilerek *Théologie Paienne* (Paris, 1754) adıyle yeniden bastırıldı. Burigny, Porphyre'in bir eserini *Sur l'Abstinence de la Chaire* adıyle Fransızcaya çevirmiş ve bu kitaba Plotin'in hayatıyle cinlere (génies) dair bir makale eklemiştir.

Bkz. Dacier, *Eloge de Burigny* (Akademi memuvarlarının XLVII. cildinde).

BURKE, Edmund. İngiliz yazarı, diplomat ve filozofu. 12 ocak 1729'da Dublin'de doğmuştur. (Bazıları, 1 ocak 1730'da derler). 8 temmuz 1797'de Beaconafield'de ölmüştür. Ballitore Akademisinde (1741-1744) ve Edimbourg'daki Trinity Kolejinde çok iyi bir öğrenim gördükten sonra, 1750'de Londra Barosuna avukat oldu. Gazetelerde makaleler yazmaya başladı. Sonra bundan vazgeçerek Amerika'da servet arama sevdasına düştü. Hatip, diplomat ve yazar olarak, İngiliz parlamento tarihinde ve yaşadığı yüzyıl sonundaki siyasal olaylarda önemli bir ün kazanmıştır. *Philosophical Inquiry Into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beatiful (Yüce ve Güzel Fikirlerinin Kaynağına Dair Araştırmalar)* (1756) başlıklı bir eser yazdı ki, kendisini burada incelememize de bu eser neden olmuştur. Büyük bir incelikle yapılmış gözlemelerle dolu olan bu betik, yeni başlamış olan 'Estetik' bilimin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Eserin geniş *giriş*'inde, 'zevk' (gout) ilkelerinin tümelliğini inceler; ve bunun çeşitlerini çözüm-



ler. Ona göre zevk, içinde duyuların, akıl ve hayal gücünün öğe olarak yer aldığı karmaşık (complex) bir fakültedir. İnsanlarda duyular, nesneleri hep aynı olarak algılayacak biçimde organlaşmıştır. Hayal gücü de, duyuların getirdiği fikirlerin tertiplerini değiştirmekten başka bir şey yapmaz ve nihayet akıl da, doğru ile yanlış'ı ayırt etme gücü olduğu için, kendinin özel kuralları vardır. Şu halde zevk, aslında tek şekillidir (aniforme) ve onun başka başka oluşu, alışkanlık ve mümarese gibi geçici nedenlerden olsa gerektir.

Burke, duyuları zevkin öğeleri ve fikirlerin kaynakları saydığı için, kendisine itiraz edilmektedir. O, güzel ve yüce'yi inceleyebilmek için kalbi coşturan heyecanlara dair birtakım derin araştırmalara girişmiştir. Hoş nesneler karşısında hissettiğimiz pozitif hazlarla, sevinç ve korkuyla karışık bir duyu olup, elemi uzaklaştırmayı sağlayan lezzet (délice) ve nefsin korunmasıyle ilgili tutkularla toplumu ilgileyen tutkuları birbirinden ayırır. Bu birinci tutkuya ilk kez, sempatiyi yerleştirir; sonra da yüce duygusunu, kişisel duygular içine, güzel duygusuna yerleştirir; aynı zamanda yüce duygusunun, bizde şu anda karşılaşmadığımız bir elem veya tehlike fikriyle geliştiğini ve bu duygunun, emniyetimizin bilincine arkadaşlık eden dehşetten (terreur) başka bir şey olmadığını belirtir.

Burke, eserinin ikinci bölümünde, yüce'yi meydana çıkaran nedenleri inceler ki, bunların başlıcaları, belirsizlik (obscurite), güç (puissance), yoksulluk (privation), sonsuzluk, ihtişam ışındır (lumiere). Bu çözümleme, birtakım faydalı ve doğru gözlemlerle zenginleştirilmiştir. Bunlar, yazarın sanat ve edebiyattaki derin bilgisine delâlet ederler. Eserin üçüncü bölümünde, 'güzel' fikrini incelemiştir. Burke, evvelâ güzel hakkında bazı filozofların yaptıkları tanımları reddeder; ve güzelliğin orantıda (proportion) bölümlerin bağdaşmasında (convenance) ve yetkinlikte (perfection) olmadığını anlatır; güzel yargısının araçsız ve içgüdülü (instinctif) bir mukayesesinin ürünü olmadığını ispat eder. Sonuç olarak şu tanımı verir: "Güzellik, çoğu zaman, duyuların aracılığıyle, cisimlerin insan ruhu üzerinde maddî bir etki yapan niteliğidir".

Adı geçen eserinin *Önsöz*'ünde, hayal gücünde haz ve elemi uyandıran iki ajan görür: 1. Bir nesnenin doğal hassaları; 2. Aslına benzetilmiş olan taklit... Burke, eserinde taklitle uğraşmaz; fakat güzel nesnenin doğal niteliklerini uzun uzadıya çözümler ki, bunları şu yedi esasta toplamıştır. Küçüklük, zariflik, kısımların yönlerinde değişiklik; tertiplenmiş kısımların açılara sahip olmaması, fakat birbirinin içinde erimesi; en küçük bir kuvvet görüşüne sahip olmayan nazik bir yapı; kuvvetli olmayan ve parıldamayan kuvvetli renkler; parıldayan renkler bulunduğu takdirde, bunların diğer renklere nazaran çeşitli olması.

Burke, bir taraftan da çirkinlik, latiflik (grâce)... vb. gibi türlü güzellik çeşitlerini inceler ve güzel'i toplumsallıktan (sociabilité), yüce'yi de sakınma (convervation) duygusundan çıkarır.

Görülüyor ki Burke, güzellik terimini zekâ ve erdeme uygulamıyor. Belki, onu nesnelerin, duyumlarımızda bıraktıkları niteliklerde aramaktadır. Sonra da güzelliğin küçüklük, naziklik, zariflik... vb. gibi dış niteliklerini gösterir ve onun yaptıran nedenini (cause efficiente) organizmanın kanunlarında ve sinir sisteminde arar. Sinirlerin olağanüstü bir gerginliğini (tension) oluşturmaya elverişli olan her şey, dehşeti andıran bir tutkuya da sebep olmaya mecburdurlar ve bu nedenle de, bir yüce (sublim) kaynağıdır. Tersine olarak, sinir tellerinde bir gevşemeyi oluşturan her şey, bir güzel konusudur. İşte birçok bakımlardan pek iyi olan bu eserin hipotetik, indî ve yetersiz fikirleri bunlardır. Sağlam olmaktan çok, ince ve nüfuzlu bir zekâya sahip olan Burke, daha çok, duygularla fikirler arasındaki en nazik ve ince farkları yakalamaya çalışır. O, sanat felsefesine en orijinal ve değerli ayrıntıların (détails) gözlemlerini ve itiraz edilebilir bir teoriyi hediye etmiştir. Bu önemli eseri, E. Lagentie de Lavaiss şu başlıkla Fransızcaya çevirmiştir: *La Recherche Philosophique sur l'Origine de nos Idées du Sublim et de Beau* (Paris, 1803).

Yazdığı tarihî ve siyasî eserlerinden bir kısmına imzasını koymadan bastırmış olan Burke, yurdunun ve devrinin politika savaşlarında, faaliyetlerinde çok büyük roller oynamış, felsefeyi ilgilemeyen pek çok eser vermiştir.

1759'da Annual Register dergisini de kurmuş olan Burke'nin bu seriden yazdığı eserlerin önemlileri şunlardır: *Thoughts on the Present Discontents* (1770); *Speech on American Taxation* (1774); *Spech on Conciliation with America* (1775); *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777); *Reflexions on the Revolution in France* (1790); *Lettrs on a Regicide Peace* (1796).

Bkz. Meusel, *E. B. U. D. Franz Revolution* (1913); B. Croce, *Esthetique* (Fransızcaya çeviren: Henry Bigot, 1904, s. 257-258); P. M. Magnus, *Edmund Burke* (1939).

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. İsviçre filozofu. 1694'te Cenevre'de doğdu, 1748'de öldü. Doğduğu kentte 25 yaşından itibaren on beş yıl doğal hukuk profesörlüğü yapmış, fakat sağlık durumunun bozukluğu yüzün-

den derslerini terk ederek, cumhuriyetin mahrem konseyine üye olmuştur. Arkadaşı Barbeyrac'ın liberal görüşlerine bağlanmış, doğal hukuk biliminde oldukça ileri adımlar atmıştır. Yalnız, kendinden önce gelenlerden birçoğu gibi, hukukun asıl ahlâktan farkını ayırt edememiştir. Uygar toplumun doğal hale büsbütün zıt olduğunu zanneden Hobbes'un düşüncesini reddetmiş ve uygar toplumu, doğal halin evrimleşmiş bir biçiminden ibaret saymıştır. Ona göre, uygar toplumun amacı, müşterek bir otoriteye bağlı olarak toplanmış bulunan bazı kimselere, yalnız nizam ve kanunların kendilerine bağışladığı bir mutluluğu sağlamaktan ibarettir. Bu otorite, esasen genel menfaati sağlamak için kurulduğundan, hükümdar, halkın menfaati için gereken teminatı vermeli ve genel menfaati tehlikeye düşürmemelidir. Bu teminat, sağlam bir özgürlükten ayrılmayan bir koşuldur. Ancak bu koşullardır ki, uygar toplum amacına gerçekten insanı ulaştırabilir. Bütün XIX. yüzyıl kurumları az çok bu ilkelere dayanır. Hükümdar, kendi üstünde, kendisini yargılayabilecek ve kendisine ceza verebilecek olan başka bir iktidara sahip olamaz, aksi halde, bütün esaslı karakterini yitirir. Demek ki Burlamaqui, hükümdarın dokunulmazlık ve sorumsuzluğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, hükümdarın otoritesini, milletin geri almak ve başkasına vermek hakkını kabul eder. Aynı zamanda seçime dayanan bir krallığı irsî krallığa yeğ tutar. Esas itibarıyle, mutlakiyete taraftar olduğu için, fikirleri Fransa'da iyi karşılanmış, Almanya ve İngiltere'de beğenilmişti.

Eserleri: *Principes du Droit Naturel* (Geneve, 1747; bu eser birçok defalar basılmıştır); *Principes du Droit Polytique* (Geneve, 1751; bu eseri, Cambridge Üniversitesinde klasik öğrenim kitabı olarak kabul edilmişti); *Principes du Droit Naturel et Polytique* (Geneve, 1763, 3 cilt; bu eser, bundan önceki eserlerin toplamıdır); *Elements du Droit Naturel Ouvrages Posthume d'Après le Veritable Manuscrit de l'Auteur* (Lausanne, 1744). De Félice birçok notlar eklemek suretiyle Burlamaqui'nin eserlerini *Principes du Droit de la Nature et des Gens* başlığıyle yeniden 8 cilt olarak bastırmıştır (Iverdun, 1766 ve Paris, 1791). Diğer bir baskısı da, Dupin tarafından yayımlanmıştır (5 cilt, Paris, 1820).

Burlamaqui, eserlerinde doğal hukuk biliminin kendi zamanına kadar ulaştırdığı derecenin bir özetini verir. Üslubu, açık ve belgindir (précision).

BURLEIGH veya **BURLAUS, Walter.** İngiliz filozofu. Bir adı da Gauthier Bourlei'dir. 1275'te Oxford'da doğdu, 1343'te öldü. Occam'la birlikte Duns Scott'un derslerini takip etti. Doktorasını vermiş olduğu Paris'te bir süre de ders vermiştir. Sonra İngiltere'ye dönerek kral Edouard III. ın eğitimine memur edildi ve C. Michalski'nin iddiasına göre, 1301'de Oxford'da felsefe okuttu.

Esasen papaz olan Burleigh, adcılarla (nominalistes), gerçekçilerin (réalistes) tartışmalarına katılmıştır. Çağdaşları, zekâsının açıklık ve doğruluğunu överler ve kendisine 'Doctor Planus et Perspicuus' takma adını verdiler. Bu, onun gerçek değerinin biraz aşırı bir hayranlık yüzünden görülmemiş olduğunu gösterir. Brucker ve Tiedmann, onu bir adcı saydıkları halde Tennemann ve Ueberweg, gerçekçi olduğunu iddia ederler. Bazıları da daha haklı olarak Burleigh'in, Saint-Thomas biçiminde uzlaştırıcı bir gerçekçi olduğunu kabul ederler. Bu görüşler, onun özel bir inancı olmadığına delâlet ederse de, tümeller hakkında Occam'ınki kadar derin olmamakla birlikte, Duns Scott'unkinden farklı fikirler getirmiştir. Tümeller hakkında yazmış olduğu bir eserde, yeni filozofların bu konuya dair düşündükleriyle daha çok gezimcilerin (péripateticiens), cins ve tür fikirlerinin gerçek niteliklerine dair düşüncelerini anlatacağını vaat eder. O, tümeller sorununda her iki tarafın tartışmalarındaki esas nokta, gerçeklik sözcüğünün anlamındaki anlaşmazlıktan ibaret olduğunu gösterecek biçimde bu konuyu incelemiştir.

Rixner, Burleigh'in Aristo fiziğine dair olan yorumlamasından aldığı şu parçadan, onun daha çok, gerçekçi olduğu sonucuna ulaşmış görünür: "Genel, ruhta yalnız fikir olarak mevcut değildir. Gerçeklikte de mevcuttur; o, sadece ideal bir şey değil, aynı zamanda gerçek bir şeydir. Şu gözlemler bunu ispat ederler: a) Doğanın, yaratmalarındaki amacı yalnız bireyler değildir; daha çok türlerdir ve diğer taraftan, doğanın ileri sürdüğü bir şey, kendiliğinden ve fikir dışında mevcut olandan başka bir şey olamaz. Bundan, genelin, varolan bir şey olduğu anlaşılır. b) Doğal iştahlar, daima ve yalnız geneli arar. Örneğin, genel olarak yemek ihtiyacı özel olarak şu ya da bu besine göz dikmek... Bundan anlaşılır ki, genel, yalnız düşüncede ve fikirde değil, gerçeklikte de mevcuttur. c) Nihayet, hukuk kanunları ile sözleşimlerin (muahede) hepsinde genel amaçlar vardır. Bundan, genelin gerçek bir şey olduğu sonucuna ulaşılır. Zira genel, emirlerin nesnel bir gerçekliğe ve zorunlu bir kuvvete sahip olması gerekir" (*Aristo Fiziği, Taractet*, I., cilt II).

Burleigh'in Aristo fizik ve mantığına dair olan diğer eserlerinde bir özellik yoktur. Onun,

yazıları, kendi devrindeki yazarların eserlerinden daha açık ve anlaşılması kolaydır. Kendisine takılmış üstün nitelikli ad, ihtimal bundan ötürüdür. *De Vitis et Moribus Philosophorum* (Cologne, 1472; Nuremberg, 1477) adlı eserinde diğer bazı yanılmalardan başka, Burleigh'in doğa bilgisinde Pline'le, genç Pline'i karıştırdığı görülür. Bir felsefe tarihini andıran bu eserinde, mantığa geniş yer vermiş, Aristo'nun *Organon*'u ve diğer felsefî eserlerini yorumlamıştır.

BUSSE, Ludwig. Alman filozofu. 1862'de Brunschveig'de doğdu, 1905'te Hall'de öldü. Tokyo'da başlayan profesörlüğüne yurdunun türlü üniversitelerinde devam ettirdi. Metafizikte, görgücülükle Kantcılığa karşı olanlardandır. Psikoloji ile de uğraşmış olan Busse, psikofiziğin paralellizm teorisine bağlanmış ve Lotze'un metafizik etkisinden büsbütün kurtulamamıştır. Eserleri: *Philosophie und Erkenntnistheorie* (1894); *Geist und Körper, Seele und Leib* (1903).

BUTLER, Joseph. İngiliz filozof, Tanrıbilim ve ahlâkçısı. 18 mayıs 1692'de Wantage'da (Berkshire) doğmuş, 16 haziran 1752'de Bath'ta ölmüştür. Presbitlerden olan babası, kumaş endüstrisiyle uğraşarak zengileştikten sonra bir çiftliğe çekilmişti. Tewkesbury'de, iki tanınmış rahipten ders alan Butler, yirmi iki yaşında ve henüz öğrenciyken Clarke'a karşı, Tanrı'nın varlığına dair gerçekten kandırıcı kanıtlara ihtiyaç duyduğunu ve bu filozofun ileri sürdüğü fikirleri yeter bulmadığını anlatarak kendi bulduğu beş kanıtı kapsayan bir mektup yayımladı. İlk ününü bu mektuba borçludur. Clarke, Butler'in mektuplarını, kendi kişisel düşünceleriyle birlikte yayımladı. 1714'te Butler, Anglikan mezhebini kabul etmeye karar vererek, Oxford'da Tanrıbilim öğrenimine başladı. 1717'de Rollo Chapel'e vaız oldu. 1726'da meşhur olan on beş vaazını bastırdı ki, bunlar, adı geçen kilisedeki vaızlardan seçilmiş olanlardır. Diğerleri, kendisinin son arzusuna uyularak ölümünden sonra yakılmıştır. Bir dostu, kendisini kraliçe Caroline'e tanıtmış, kraliçenin özel çevresinde devrin büyük ve seçkin Tanrıbilimcileriyle yüksek felsefe ve Tanrıbilim sorunları üzerinde uğraşmıştır. Bir yıl kadar kraliçeye kâtiplik yapmış ve çeşitli yüksek



kilise derecelerine nail olmuş, devrinin büyük düşünürleri arasında onurlu bir yer kazanmıştır. Her biri diğerinden daha bol gelirli olan bu papazlıklardan sonra parlamentoya da üye seçilmiş, fakat az sonra kısa bir hastalık yüzünden altmış yaşındayken vefat etmiştir (1752).

Yalnızlığı, dalınçlı (contemplatif) bir hayatı seven Butler, birkaç seçkin dosttan başkasıyle az görüşen, yardımsever, mütevazi ve erdemli bir insandı.

Butler, çok eser yazmamıştır. Bahsettiğimiz vaızlarından (sermons) başka, *The Analogy of Religion Naturel and Revealed to the Constitutiones and Course of Nature* (1736) başlıklı büyük bir eseri daha vardır ki, *Traité de l'Analogie Naturelle et Révélée, Avec la Constitution et la Cours de la Nature* (Paris, 1821) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Bu eserin İgilizce aslı, bir de Butler'ın biyografisiyle ve eserlerinin analitik bir açımlamasıyle (şerh) birlikte, 1809'da Londra'da tekrar basılmıştır. Fakat bu iki eser, ona İngiliz Tanrıbilimci, filozof ve ahlâkçıları arasında yüksek bir yer kazandırmıştır. Rollo Chapel'deki vaazlarından ilk üçüyle on bir ve on ikincisinden ibaret olan insel (beşerî) felsefeyi ilgiler. Bunlardan ilk üçünün müşterek başlığı, *İnsel Doğaya Dair*'dir, bir de buna, *Erdeme Dair Dissertasyon* eklenmiştir ki, bu, evvelâ *Din ile Doğanın Analojisine Dair* olan eserinin bölümlerinden biridir; insel doğaya dair olan vaazına, *Butler'in Ahlâkı* adı verilebilir. Bu ahlâkın temel fikirlerine göre, insel doğa, bir sistem teşkil eder ki, eşit önemde olmayan birçok öğelerden, yani iştahlar, tutkular, duygulanımlardan (affections) meydana gelmiş bir bütündür. Bu öğelerin aralarında bilinmesi gereken belli ilişkiler vardır; ve bütün bu ilişkiler arasında en önemlisi, içlerinden birinin üstünlüğünü ifade eden hepsi hakkındaki düşünce veya bilinçtir. Bu öğelerin kendileri, bunların oranları (rapports) ve açıkça insanın ahlâksal bünyesini oluşturan amaç, yani erdem bilinmedikçe, insel doğa gerçekten bilinmiş olamaz. Butler'e göre, bu öğelerin en ilkel ve en basit olanı, yalnız öz sevgisi (amour de soi) ve yakınlarını sevmektir. Ahlâkta faydacılığı güden filozoflardan farklı olarak Butler, ahlâksal bünyemiz için yakınlarını sevmenin özsaygısı (amour propre) kadar doğal olduğunu kabul eder; ve bu iki ilke arasında zıtlık olmadığına inanır. Zira, kendi benzerlerimizi sevmek ve bu aşka uygun bir surette hareket etmek suretiyledir ki, kendi özel mutluluğumuza çalışmış oluruz. Ahlâksal tabiatımızın kurucu öğelerinden biri olup, hepsinden üstün olan vicdana Butler, ayırt etmeksizin, 'ahlâksal akıl, ahlâksal duyu, Tanrısal akıl' adlarını verir ki, bu, genel olarak, 'düşünme gücü, uygun bul-

mak veya bulmamak' fakültesidir. Vicdanın iki rolü vardır: Herhangi bir eylemi yapılmadan önce veya sonra; bunların iyi ya da kötü olduklarını ileri sürmek; diğeri, gidiş (conduite) ve hayata kılavuzluk yapmak. Nasıl ki, teorik akıl (raison spéculative), teorik gerçek ve yanılmaları araçsız ve doğal bir surette yargılar, bunları düşünmeli (réfléchie) bir bilinçle yargılama hakkının kendisine ait olduğunu bilirse, vicdan da eylemlerimizin ahlâksal değerlerini öyle bilir ve belirtir. Böyle bir fakültenin varlığı, tümel kabulle (consentement universel) de sabittir. Her yerde insanlar iyiyle kötüyü rezillikle (vice), erdemi birbirinden ayırt ederler ve her yerde insanlar, iyi gidişlerle sosyal düzenin esaslı koşullarından adalet, doğruculuk (véracite), halkın iyiliğini sevmek gibi şeyler üzerinde birleşmişlerdir. Vicdan, ahlâklı insanın bütün kurucu öğelerinden doğal bir üstünlüğe sahiptir. Bu üstünlük, bir güç (puissance) değil, bir otoritedir. Ona göre vicdan, akıl gibi sezgili bir fakültedir; ve yanılmaz. Vicdana itaat etme yükümünün (obligation) metafizik temeli ise Tanrısal iradedir. Bu fakülteyi, bize, tabiatımızın kanunu ve gidişimizin yüce kılavuzu olarak veren Tanrı'nın kendisidir. Fakat Tanrı'nın iradesi, keyfî olamaz. Onun iradesi, aklının bir ifadesinden başka bir şey değildir. Butler'in bu vicdan anlayışı, kendisini görgücü ve faydacı ahlâklara karşı sezgici (intuitioniste) ahlâkın en güvenilir temsilcilerinden biri yapar.

Butler, ben'in (moi) özdeşliğini (indentité) ilk aydınlatanlardan biridir. Bu konuyu Locke ve Collins bozmuşlardır. Bütün hayatımızın devamı süresinde daima aynı olduğumuza, hepimizin inanmış olduğunu, zihinsel fakültelerimizde bir bozukluk olmaksızın ve mutlak bir şüpheciliğe düşmeden bu inancımızdan şüphe edemeyeceğimizi; bellek ve bilincimizin de bunu ispat ettiğini, bununla birlikte belleğin, varlığımızın zorunlu sınırlarını teşkil etmediğini, yani geçmişin unutulmuş olmasıyle, yok olması gerekmediğini anlatır. Dinle doğanın andırışından söz eden eserinin konusu yalnız bu değildir. O, gerek doğal dinin ve gerek vahyedilmiş dinin birbirini andırdığını ispata çalışarak yaradancılıkla (déisme) kilise arasındaki tartışmayı hafifletmeye çalışmıştır. Her iki sisteme de aynı itirazı ileri sürerek, bu itirazları aynı mantıkla cevaplandırır. Yaradancılığa bağlı olanların âlemde bir amaçlılığın (finalité) varlığını inkâr etmeyeceklerini, bu nedenle de doğada bir iradenin varlığını kabule mecbur olduklarını iddia eder. Her iki sistemde de ihtimallilik (probbabilité) derecesinin eşdeğer (muadil) olduklarını anlatır. Fakat kendisinin en çok hangi yanı seçtiğini belirtmek güçtür.

Butler, İskoçya Okulunun müjdecilerinden biri sayılır. Düşüncelerinin doğru yanları çok olmakla birlikte, bu okulun şeflerinde görülen kararsızlıktan kendisini tamamıyle kurtarmış da değildir. Eserleri 2 cilt olarak 1706'da ve ikinci baskısı 1910'da yayımlandı.

Bkz. V. Cousin, *Coures d'Histoire de la Philosophie Moderne Pendant les Années 1816 et 1817;* Jouffroy, *Coures de Droit Naturel XIX'e Leçon;* Mackintoch, *Histoire de la Philosophie Morale* (İngilizceden Fransızcaya çeviren: H. Poret, Paris, 1834); Lucas Collins, *Butler* (Londra, 1881); L. Carrau, *La Philosophie Religieuse en Angleterre Depuis Locke Jusque'a Nos Jours* (ch. II. ve VI, Paris, 1888).

BUTLER, Samuel. Felsefî yergileri ve öyküleriyle tanınmış olan İngiliz düşünürü. 1835'te doğmuş, 1902'de ölmüştür. Cambridge Üniversitesinde okudu; dine karşı duyduğu kuşkular yüzünden, kendisine verilmiş olan kilise görevlerinden vazgeçerek, Yeni Zelanda'ya göç etti; orada bir süre sakin bir hayat geçirdi; fakat sonra, yine İngiltere'ye dönerek, başta müzik ve resim olmak üzere güzel sanatlarla uğraştı. Felsefî görüşlerinde Darwin'in evrimciliğine bağlıdır. Butler, doğal ayıklama ve çevreye uyma kuramlarını bilimcilerin anlayışına aykırı bir biçimde savundu. *The Fair Haven* (1873) adlı eseriyle, ölümden sonra dirilme doktrinine saldırdı ve düşüncelerini pek alaylı bir dille açıkladı. *Erewhon Revisited* (1921) adlı eserinde de kiliseyi şiddetle yerdi. O, dinlerin akıl almaz ve saçma bildirilerini ustalıkla reddetmiştir. Kendi hayatından söz eden *The Way of All Flesh* adlı eseri, ölümünden sonra yayınlanmıştır.

BUYTENDIJK, F. J. Johannes. Hollandalı hayvan psikologu. 1887'de doğdu, uzun yıllar Groningen Üniversitesinde fizyoloji ve dokular bilimini (histologie) okuttu. Olaybilimciliği (phenoménologie), hayvan psikolojisine uygulamakta önemli başarılar gösterdi. Onun hayvanlar üzerindeki bilimsel deney ve gözlemleri, canlı yaratıklardaki ruhsal olayların gelişim ve evrimini açıklamakta dikkate değer sonuçlar vermiştir. Bu sonuçları hazırlayan yöntemler, psikolojinin bu dalıyle uğraşanlara ışık tuttuğu gibi, hayvan eğitimcileri ve veterinerler için de faydalı olmuştur. Buytendijk'in pratik ve teorik özellikleri bulunan pozitif ve nesnel açıklamaları kişisel duygularıyle metafizik inançları perdeleyecek kadar kuvvetlidir. Denebilir ki o, Descartes'ın hayvanlar hakkındaki yanlış görüşlerini bilim yoluyle de çürütenlerden biridir. Eserleri: *Hayvanların Psikolojisi* (1920); *İnsan ve Hayvan Oyunu* (1932); *Köpeğin Psikolojisi* (1932); *Hayvanların Psikolojik İncelenmeleri İçin Yöntemler* (1932); *Hayvanları Anlamak İçin Yollar* (1938).

C

CABANIS, Pierre-Jean-Georges. Fransız filozof, doktor ve edibi. 5 haziran 1757'de Brive yakınındaki (Correze) Cosnac ilinde doğdu, 5 haziran 1808'de Meulan'da öldü. Pantheon'a gömüldü. Dedesi yargıç, babası avukat ve ziraatçıydı. Cabanis, yedi yaşındayken, iki rahipten ders almaya başlamış, sebatla çalışmak ve öğrenmek aşkını da çocukken göstermişti. On yaşındayken Brives Kolejine gönderildi; burada büyük yetenekler göstermek suretiyle dört yıl kaldıysa da sinirli bir çocuk olduğu için, okulun sert disiplini, onu daha huysuz bir duruma getirdi. Yukarı sınıflarda daha anlayışlı ve geniş yürekli öğretmenlerden ders almaya başlayınca, itaatli bir öğrenci oldu; fakat okul şeflerinden birinin fena muamelesi yüzünden tekrar huysuzlaşan Cabanis, okuldan çıkarılarak evine gönderildi. Evinde de bu asi ve bağımsız ruhu ıslah edemediler; bunun üzerine babası, onu kendi haline terk etmek kararıyle Paris'e yolladı. Cabanis, bu şehirde bazen edebiyata, bazen de bilimlere karşı duyduğu şiddetli bir tutku içinde çalışmaya koyuldu. Fizik ve mantığa az çalıştığı halde, Locke'u okuyor ve Brisson'un derslerine devam ediyordu. Bir yandan da Yunan, Latin ve Fransız klasiklerini okudu; iki yıl sonra babası, kendisini eve dönmek üzere çağırdıysa da, Cabanis, on altı yaşında olduğu halde bir Polonya asılzadesinin kâtibi sıfatıyle, yarı vahşî bir ülke sandığı Varşova'ya denizden gitti (1773). Orada hem seyahat ve serüven zevkini kandırdı, hem de yeni şehirler görmek ve Almanca öğrenmek suretiyle bilgisini artırdı. İki yıl sonra on sekiz yaşındayken Paris'e döndü. Artık bir meslek seçme zamanı gelmişti; babasının dostu olan Turgot'nun himayesi sayesinde bu iş kolaylaşıyordu; fakat bu zat, bakanlıktan çekilmiş olduğu için, bir iş bulamayan Cabanis, istikbalini kendisi tayin etmek zorunda kaldı. Şair Roucher ile tanıştı; Fransız Akademisinin, *İliada*'nın bazı parçalarını manzum olarak tercüme etmek için açtığı müsabakaya girdiyse de, umduğu



mükâfatı kazanamadı. Bu tercüme ettiği parçaları daha sonra yayımladı, *Mois (Musa)* adlı şiir kitabına ekledi, fakat onun şiirleri devam ettiği bir salonda alkış toplamaktan başka bir şeye yaramadı, bir de Voltaire'le bir mülâkat yapabilmesine hizmet etti. Bu filozof, onun *İliada*'sına ait parçalarını dinlemiş, kendisini teşvik etmişti. Bu amaçsız hayat, onun sağlığını çok bozdu. Değerli bir doktor, hastalığının serserilikten ve boş hayaller kurmaktan geldiğini anlatarak kendisine pozitif bilgilerle uğraşmasını salık verdi; babasının öğütleriyle nihayet doktor olmaya razı oldu. Kendisini bu yola sevk etmiş olan Dr. Dubredil'a karşı duyduğu minnettarlığı, Hippokrat'ın *Serment (Ant)* adlı eserini zarif bir surette ve manzum olarak taklit ettiği *Serment d'Un Médecin* adlı şiirinde ifade etti. Edebî çalışmalarından biri de, Madam Helvétius'un oyalanması için Almancadan çevirdiği bazı öykülerdir. Doktorluk öğrenimini bitirince, dinlenmek için, Paris'ten Auteuil'e çekildi; pek çabuk ün kazandığından, müşterisi de çok olmuştu. Madam Helvétius'un salonunda Turgot, Diderot, D.Alembert, Condillac ve baron d'Holbach... gibi devrin büyük adamlarıyle tanıştı; Jefferson ve Francklin'i buldu; Turgot tarafından Voltaire'e tanıtıldı; Fransız İhtilâlinin büyük hatibi Mirabeau ile tanıştı. Onun büyük fikirlerine ortak oldu. Bu vesileyle halkın eğitimi hakkında dört söylev yazdı ki, bunlarda hep demokrasi anlayışına uygun olan ulusal ve özgür bir eğitim sistemini savunur. Bunlar, Mirabeau'nun ölümünden sonra masasında bulunmuştur. Mirabeau, son hastalığında kendisini onun bilgisine emanet etmişti (1790). Cabanis, büyük hatibin ölümüne neden olan şiddetli péricardite (yürek zarı iltihabı) hakkındaki muhtıra ve raporlarını yayımladı (1791). Condorcet'yi ihtilâl, ölüme mahkûm ettiği zaman Cabanis, bu aziz arkadaşına stramonium hülâsası vermek suretiyle onun intihar etmesine yardım etmişti. Cabanis, bu talihsiz arkadaşının eserlerini topladı; onun baldızıyle evlendi. İhtilâlde görünmemeye çalıştı; ve bir hastanede doktorluk yaptı. Olaylar yatışmaya başlarken Paris'in çeşitli yüksek kurumlarına alındı. Ulusal Enstitüye üye; ve Beşyüzler Konseyine halk mümessili oldu. Sonra da kendisine senato üyeliği verildi. Sağlık dersleri profesörlüğü (1795); adlî doktorluk ve doktorluk tarihi profesörlüğü (1799) yaptı. Hastalığı yüzünden başlayamadığı bu son vazifeden affını istemişse de kabul edilmemiş, o da maaşını çeşitli öğrenim işlerine terk etmiştir. Nihayet Cabanis, iki kez kendisine saldıran apoplexie (felç) krizinden sonra, elli iki yaşında vefat etti (1808).

Cabanis'in eserleri birbirinden ayrı üç züm-

re teşkil eder: 1. Edebî olanlar; 2. Doktorluğa dair olanlar; 3. Felsefî olanlar... Biz burada, felsefî olanlardan söz edeceğiz. Felsefe için önemli olan eseri bugün, *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme* adıyle tanınan *Traité du Physique et du Morale de l'Homme* (1808) dır ki, on iki memuvardan ibarettir. Bunlardan ilk altısı 1796 ve 1797 yıllarında Enstitüde okunmuştur. İlk memuvarlar insanın incelenmesine dair genel mütalaalarla insanın organik varlığıyle zihinsel ve ahlâksal fakülteleri arasındaki ilişkilere tahsis edilmiştir. Bunda Cabanis, önce Fisagor, Demokrit, Hippokrate, Aristo ve Epikür'ün kendi akılcı sistemlerini ve ahlâksal ilkelerini, insanın bedenine dair bilgiler üzerine kurduklarını, fakat Fisagor ve Demokrit'in doktrinlerine dair belgin (précis) bir şey bilinmediğini ispata çalışır ve Hippokrat'ın yalnız doktorluğu ilgilendiren eserlerinden söz eder. Epikür hakkında da bir iki sözcük söyledikten sonra, derhal Bacon'a geçer, ve Eflatun'u: "Eflatun'un düşü, ilk Nasranîlerinkine (Nazaréens) uygundur, ancak uğursuz ve bilgisiz bir taassupla bağdaşabilir" sözleriyle tahkir eder. Çağdaş felsefede ise, Cabanis, duyumcu (sensualiste) okul şeflerini; ve daha çok Hobbes, Locke, Helvétius ve Condillac'ı takdir eder, fakat bu son ikisinin fizyoloji bilgisinden yoksun olduklarına esef ederek: "Eğer, der, Condillac, hayvansal ekonomiyi iyi bilseydi, ruhun bir varlık değil, bir fakülte olduğunu hissedecekti". Yani, bu filozof, saf bir maddeci (matérialiste) kalacaktı. Descartes'a gelince: Cabanis, ondan ihtiyatla söz eder: "Yanılmaları, insan aklına yaptığı hizmeti unutmamızı gerektirmez" der. Bu kısa tarihsel tablodan sonra Cabanis, tinsel (manevî) bilimlerin ilerleyişiyle fizyolojiyi ilgilendiren bilimlerin ilerleyişi arasında sıkı bir oran bulur ve bu oranı eşyanın tabiatında mevcut sayar; eşyanın tabiatını uygun bir biçimde açıklamak için Cabanis, önce, zihinsel fakültelerle ahlâksal duygulanımı (affection) meydana çıkararak en genel ilkenin tensel duyarlık olduğunu ileri sürdü; bundan tenselle tinselin kaynakta birleştikleri sonucunu çıkardı; ya da diğer terimlerle pek özel bazı bakımlardan tinsel (moral), tenselden (physique) başka bir şey değildir, der. Ona göre bu, kanıta gereksinme göstermeyecek denli doğrudur; bununla birlikte ruh ya da nefsin (esprit) işlemleri, beynin yaptığı hareketlerden doğmaktadırlar. Bu hareketleri ise, gözlemek lâzımdır. Fakat, Cabanis, bunların ne zaman ve ne ile gözlenebileceğinden söz etmez; birdenbire mizaçlara geçer; sonra da duygunun özel organlarına gelir; onun amacı, daha çok, organlaşma hakkındaki bilginin oluşumunu (formation) aydınlatmaktır. Cabanis, duyumları doğrudan doğruya sinir tellerinin, hatta omuriliğin almakta olduğuna inanır; ve maddesel aletlerden üstün olan düşüncenin yine bu aletler tarafından yaratıldığını iddia edecek kadar ileri gider; ve bunları ispat için deneye dayanan hiç bir kanıt da gösterınez. Duyumların fizyolojisine dair tarihe tahsis ettiği memuvarlarda da, devrin ideolojilerini anlatır; ve organlar tarafından alınan izlenimlerin (impressions), bütün fikir ve hareketlerin de kaynağı olduğunu ispat etmeye çalışır. O, bir taraftan da, dikkatin, doğrudan doğruya organların yersel (local) halini tadil ettiğinden söz eder; fakat kendi özel organlarını tadil eden bu dikkatin ne olduğunu anlatmaz. Ona göre bu olay, o kadar apaçıktır ki, 'duysal (sensitif) organın dikkati' deyimini kullanmayı yeter bulur. İnsanın tinsel varlığı üzerinde bazı izlenimlere değer vermek için, "sinir uçlarını, izlenimleri alacak ya da nakledecek duruma getiren duysal organın dikkati" demekle yetinir... Duysal bir organın nasıl dikkat edebildiğini ve dikkatin ne olduğunu araştırmaya lüzum görmez.

Cabanis'den önce gelen duyumcular da, düşünceyi beynin oluşturduğunu anlatmak istemişlerdi. Fizyolojiye dair bilgisi geniş olan Cabanis, bu doktrini sağlamca tamamlamak için, pek ün kazanan şu karşılaştırmayı yapar: "Düşünceyi doğuran işlemler hakkında doğru bir fikir edinmek için, mide ya da bağırsakların sindirim işini gördükleri gibi, beyni de düşünce üretmekle görevli olan özel bir organ farz etmelidir". Bu ifadeyi sadece bir karşılaştırma zannetmemelidir. O, mide ile beyin, sindirimle fikir arasında tam bir benzeşim (similitude) olduğuna inanır ve bunu ispat için. önce izlenimlerden şöyle söz eder: "Bunlar, beyin için besinlerdir; besinler nasıl mideye doğru yol alırsa, izlenimler de beyne doğru yol alırlar"; "Besinler nasıl ki mideyi salgı çıkaracak biçimde faaliyete getirirlerse, izlenimler de beyni harekete getirirler"; "Besinlerin kendi özel nitelikleriyle mideye düştüklerini ve yeni niteliklerle çıktıklarını görüyoruz. Aynı suretle izlenimler, tek tek aralarında da hiç bir bağ olmaksızın... beyne gelirler... Fakat beyin faaliyete geçer ve onların üzerine tesir eder, onları fikirler haline getirir". Şu halde, "beynin izlenimleri sindirdiği ve organik fikir salgıları yaptığı sonucuna pekin olarak ulaşıyoruz". Bundan sonra Cabanis, fikirler ve ahlâksal duygulanımlar üzerine yaşın, cinsiyetin, yaratılışın, iklim... vb.'nın yaptığı etkileri inceler ki, buna dair olan sayfalar J. J. Rousseau'nun bazı parçalarını hatırlatırlar. Fakat, bu fizyoloji teorilerinde bazen kendi kendisiyle çelişik bir duruma düştüğü görülür. Hayvansal ekonomideki her şey, fizik ve mekaniğin genel kanunlarıyle

açıklanabileceği iddiasında bulunduktan sonra, maddenin organlaşmasını, cücüğün (foetus) oluşumu ve zihinsel belirmelerin nedenlerini suyun, yıldırımın, dolunun terkiplerini oluşturan nedenlerin keşfinden daha zor keşfedilmiş sayar (*Memoire X.*, s. II). Bununla birlikte Cabanis, organcılığa (organicisme) bağlı değildir. Bazı çağdaş fizyoloji bilginleri gibi, insanda fizik olaylardan başka bir şey olmadığını iddia etmez. Bichat'nın hayatçılığına da bağlanmaz; yaklaşık olarak Cabanis'in ders vermekte olduğu devirlerde Bichat, bizde bütün olayların belirebilmesi için, bazı hayatsal özelliklerin yeter olduğunu okutmaktaydı. O, Tanrı, âlemi kaostan (chaos) çekmek için maddeyi genel özelliklerle nitelendirmekten başka bir şeye muhtaç değildir; ve bu aynı madde parçasını organlaştırmak, onu canlandırmak için, maddeyi özel hassalarla nitelendirmesi yeter, diyordu. Fakat Cabanis, Barthez'e ya da Montpellier Okuluna bağlıdır. Bu nedenden hayatı, daha tinselleştirir, yalnız özelliklerle fakülteleri kabul etmez; bir ilke, bir ayrı varlık da kabul eder ve "organlaşmayı belirten nedene dair hangi fikir kabul edilirse edilsin, doğanın üretme sıvılarında (liqueurs séminales) tespit ettiği ya da içine yaydığı bir ilkenin varlığını kabul etmekten kendimizi menedemeyiz" der. Aynı memuvarın biraz daha aşağılarında, "bir varlıktaki, maddesel öğelerin herhangi bilinmeyen bir ilkeye bağlı olduğu"ndan da söz eder; o, hayatı, organların faaliyetinden doğmuş olan bir faaliyet sayar ve bir yandan hayatı anlamış görünür, bir yandan da ruhu tinselleştirirken diğer yandan da ruhu maddeleştirir; hayatta bir ilke ve ruhta bir sonuç (resultat) görür. Bu nedenle Cabanis, insanda fizikten başka bir şey yoktur, dediği zaman, bunu hayat için değil, zihin için söylediğini anlamalıdır.

Fakat sonra Cabanis, 1805'te bir köşeye çekildiği zaman, daha çok stoacıları okudu; yavaş yavaş XVIII. yüzyıl felsefesine girmiş olan fizyoloji doktrinlerinin yetersizliğini anladı, hayatsal olayların ilk nedenlerine dair düşüncelerini değil, zihinsel olayların ilk nedenlerine, fizik âlemin ya da evrenin nedenlerine dair olan düşüncelerini yavaş yavaş değiştirdi. Onun bu değişmelerinde Fauriel'le yaptığı özel tartışmaların da rolü büyüktür. Cabanis, 1824'te yayımlanmış olup, Fauriel'e yazdığı meşhur mektubunda, yine fikirlerimizin, duygularımızın ve duygulanmalarımızın, organların faaliyetinden doğan izlenimlerin ürünü olduğu düşüncesinde ısrar eder. Fakat mensup olduğu okulun peşin yargılarından (préjugés) vazgeçtiğini gösteren yeni bir sorunu ileri sürer. Organların çözülüp dağılması (inhilali), ruhsal sistemi ve daha çok bu aynı sistemi bağlayan nedeni de çözüp dağıtır mı? Cabanis, düşüncenin ve daha çok fikirlerin maddelerini öğeleriyle ilgileyen konular karşısında, fazla duyumcudur. Fakat zihin ilkesi konusunda tinselcidir (spiritualiste); zira, der, bu tinsellik doğuştandır ve maddesel olmayan bir doğadadır, bu nedenden bu ilke, organik madde gibi çözülüp dağılmaz. Bütün ruhsal sistemin dayanak noktası ve bağı daha çok hayatsal kuvvetin kendisi olan 'ben' (le moi) de organların ve nakledilmiş olan izlenimlerin art ardına gelen eylemlerinden doğan basit bir üründür; yahut da organların sistemli uzlaşmaları, art ardına gelişmeleri ve bunların fakülteleri ve işlevleri (fonctions) aktif bir ilkeyle belirlenmişlerdir (determiné). Filozof ve fizyoloji bilginlerinin daima ileri sürdükleri almaş (alternative) budur. Cabanis, bu çift problemi derinden inceler; çağdaş fizyoloji ve ilkçağ felsefesinin yardımıyle leh ve aleyhinde bulunduktan sonra, artık zihin ilkesi, hayatsal ilkenin kısımlarındaki eylemlerinden doğan bir ürün, hatta hayvansal bir uzlaşmaya bağlı olan herhangi bir özellik değil, belki ayrı ve seçik (distincet) bir töz (substance), bir varlık (être) olduğu sonucuna ulaşır ve bu ilke, ruhun ya da ben'in ilkesi olarak işleyeceğini söylemeyi de unutmaz; hayatsal ilke, der, duyguludur, bu nedenden de ben'in bilinci kendisi için esastır. Bu suretle Cabanis, hayat ilkesinin maddesel olmayışı ve doğuştan oluşu inancından, zihin ilkesinin de maddesel olmadığını, doğuştan olduğunu, çünkü bu ikisinin de 'bir şey' olduklarını kabul eder; bu düşüncenin bir sonucu olarak da, bu ilkenin önceden varolduğuna (préexistence) ve bunun ölümünden sonra da devam edeceğine inanmak zorunda kalır. Cabanis, bu sonucu bir iman konusu halinde ifade etmiş değildir. O, bu konuyu nesnel olarak inceledikten sonra, "akıllı bir adamı organlarda hayatsal hareketlerin sona ermesini müteakip hayat ilkesinin ya da ben'in bakası lehinde bir inanca meylettirebilen güdüler (motifs) bunlardır" der. Fakat, bu hususiaki inancı ihtimallilik (probabilité) sınırlarını aşmaz.

Evren olaylarının ilk nedenine gelince: Bunun sadece 'doğa' olduğunu söyler; ve doğada bir zihin, irade niteliği görür; bugün kendisinin stoacı bir panteizme bağlılıkla suçlandırılmasının nedeni de budur. Çünkü Cabanis, bu zihin ilkesinin her yerde bulunduğunu ve her yanda organlaşmaya meylettiğini söylerse de, kendi deyimiyle, bu nedenin bir 'isteyen zihinden' (intelligence - voulante) başka bir şey olmadığını, onun adalet, iyilik vb. gibi niteliklerle ilgisiz olduğunu onaylar. Cabanis'in koyu bir maddecilikten başlayarak, hayatının son zamanlarına doğru ulaştığı fikirler bunlardan iba-

rettir ki, kendisinin imanından şüphe etmiş olan kimseler, Fauriel'e yazdığı mektuptaki bu düşünceler dolayısıyle sevinmişlerdir. Bu mektup, *Lettres sur les Causes Premiers* (Paris, 1824) adıyle ölümünden sonra basılmıştır.

Cabanis'in, geliştirdiği fikirler, Condillac'ın ideolojisinden başka bir şey değildir. Galile ve Broussais gibi beyin fizyolojisiyle uğraşanlar, onun etkisinden kurtulamamışlardır. O, Fransa'daki doktorluk okullarını yeniden kurdurmuş, doğa kanunlarıyle Tanrı düzeninin özdeşliğini savunmuş; maddeyi düşünen, isteyen ve duyan bir varlık, bu nedenden de ruhu, kendi kendini hisseden bir beden saymakla, psikolojiyi fizyolojiye dönüştürmek isteyen aşırı maddeciliği temsil etmiş ve insan mutluluğunda özgür ve özel faaliyetlerin rolünü görmüştür.

Burada bizi ilgilemiş olan eseri şudur: *Considération Générales sur l'Etude de l'Homme et sur les Rapports de son Organisation Physique avec ses Facultés Intellectuelles et Morales* (Paris, 1802, 2 cilt). Bu eseri, bir çözümleme tablosuyle, bir de alfabe sırasıyle çözümlenmiş bir tablo eklenerek, *Rapport du Physique et du Moral de l'Homme* adıyle 1824'te bir daha iki cilt olarak ve bir kez de Cabanis'in biyografisi ve bazı notlar eklenmek suretiyle üç cilt olarak basılmıştır. Bu eserin en güzel baskısı, L. Peisse'in birtakım notlarla zenginleştirdiğidir (Paris, 1844). Bu kitap, L. H. Jacob tarafından Almancaya çevrilmiştir (1808, 2 cilt). *Lettre à M. F. sur les Causes Premiers avec des Notes Par Berard*'dan (1824) başka, doktorluğu, edebiyatı, Fransa'nın eğitim teşkilâtını ilgilendiren birçok eser, memuvar ve raporları da bir ihtilâl devrinin yapmak istediği evrimleri ifade etmeleri bakımından önemlidirler. Şu eser de onundur: *Journal de la Maladie et la Mort de Honoré de Mirabeau* (1791).

CAIRD, Edward. İskoçya filozof ve Tanrıbilimcisi. 22.3.1835'te Greenock'da doğdu, 1.2.1908'de Oxford'da öldü. Evvelâ Merton Kolejinde görev almış (1864), iki yıl sonra da Glasgow Üniversitesine ahlâk profesörü olmuştur. Son görevi, Oxford'aki profesörlüğüdür. Bu filozof, T. H. Green'le birlikte İngiltere'de Yeni Hegelciliği kurmuş ve yurduna Kant'ı tanıtmıştır. Hegel'in daha çok din felsefesine dayanarak Tanrıcılığı (théisme) savunmuştur. Onun felsefesi, eleştirimci bir ülkücülüktür. *Evolution of Religion* (1893, 2 cilt) adlı eserinde dinlerin evrimini kabul etmek suretiyle bu kurumu, vahyin mistik belirtileriyle değil, insanın doğal bilinciyle açıklar. Yani, dinlerin, beşerî bilincin evrimiyle paralel bir gelişmeye uğradığını savunmak suretiyle bu kuruma sosyal bir kaynak arayanların tezine yardım etmiş olur. Kadınların yüksek öğrenim yapmalarını da savunmuş olan Caird'in önemli eserleri şunlardır: *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (1877); *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (1889, 2 cilt); *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (1904, 2 cilt). Bu son eseri, H. Wilmanns 1909'da tekrar bastırmıştır.

Bkz. H. Jones ve J. H. Muirhead, *The Life and Philosophy of E. C.* (Glasgow, 1921).

CAIUS. M.S. II. yüzyılın Eflatuncu filozoflarındandır. Hiç bir eser bırakmadığı için, hakkında bildiğimiz tek şey, meşhur Galien'e Eflatun felsefesini okutmuş olmasından ibarettir.

CAJETAN, Thomasso de vio ya da **Gaetano.** İtalyan Tanrıbilimcisi, doktor ve hümanizmacıdır. Daha önceki adı (Jacques de vio) idi. Gâête'de doğdu (20 şubat 1469). 16 yaşında Dominik tarikatına girmiş, 26 yaşındayken Padoue'da Tanrıbilim doktoru olmuştur. Brescia ve Pavie'de başarıyla Tanrıbilim ve metafizik okutmuştur. 1530'da Gâête papazlığını almış, fakat papa Clément VII. tarafından davet edildiği Roma'da 9 ağustos 1534'te ölmüştür. Ferrare de, Pic de la Mirandole'a karşı âlenî bir tartışmada devrinin başta gelen Tanrıbilimcilerinden biri sayılmıştır. Palermo'da kardinalliğe ve başpapazlığa yükselmiştir. Cajetan, İtalyan kardinallerinden çoğu gibi, bir saray adamı ya da bir Romalı politikacı değildi. Riyazat ve ibadete bağlı bir din adamıydı; daha çok Akinalı Thomas'ya bağlı ve skolastik ruhlu bir bilgin olduğundan, Luther'le papayı uzlaştırmak için delege olarak gönderildiği Augusburg diyet meclisinde bir başarı gösteremedi; Luther'i yola getirmek için kendisine karşı nazik davranmamak ve bir kardinallik vaat etmemiş olmakla suçlandırıldı. Kilise mertebelerinin çoğunu ifa etmiş olan Cajetan, daha çok kilise tarihini ilgiler. Bizi ilgileyen yanı, Tanrıbilim ve kilise disiplinine dair olan birçok eserleri arasında Saint-Thomas'nın *Somme*'unu, Aristo'nun *İkinci Analitik*'ini, *Kategoriler*'i, *Ruh* kitabını, gök ve âlem hakkındaki eserleriyle, *Fizik*'ini yorumlamış olmasıdır. Bu yorumlamalardan bir kısmı basılmış, bir kısmı da yazma nüsha olarak kalmışlardır. Eserleri 5 cilt olarak Lyon'da basıldı (1639).

Bkz. Quetif ve Echard, *Bibliotheque des Preres Prêcheurs* (cilt II, s. 14 vd.); Schillbach, *De Vita ac Screptis Thomae vio Cajetani* (1881); Félix Kukn, *Luther sa vie et son Oeuvre* (Paris, 1883, 3 cilt); *Cajetan* (Revue Thomiste Nouvelle Série, 17, 1934-1935); *Il Kardinale Thomaso di Vio Gaetano nel Quarto Centenario della sua Morte* (Rivista di Filosofia Neoscolastica, cilt 27, 1935); C. Giacon, *La Seconds Scolastica* (I, 1944); A. Walz, *Compendium Historioe Ordinis Praedicatorum* (2. baskı, 1948).

CALANUS. Yunan yazarlarının bir Hintli filozof olarak tanıtılan Calanus, bir Brahmandır ki, Büyük İskender'in hayatına karışmış olmakla da meşhurdur. Plutark'a göre, asıl adı Spines'tir (*İskender'in Hayatı*). Kendisine yaklaşan insanları, kendi diliyle "Cala!", yani "Selâm!" sözcüğüyle karşıladığı için, Makedonyalılar, ona Calanus adını vermişlerdir. Ondan kaldığı iddia edilen bazı felsefî ve dinsel sözler, cümleler, felsefe tarihi için büyük bir değer taşırlar. Hayatına dair bildiğimiz şey, ölümüne ait olan şu söylentidir: O, seksen altı yaşına geldiği zaman, Asya fatihini takip edecek kadar kuvveti kalmadığından ve iklim koşullarına dayanamayacak kadar da sağlık durumu bozulduğu için, savaş düzeninde sıralanmış olan İskender ordusunun huzurunda bir odun yığınını, kokularla tütsülettirmiş ve en muhteşem giysilerini giyerek, bunların üstüne çıkmış ve kendisini yaktırmıştır... Ölümünden önce söylediği veda söylevinde: "İskender'i gördükten ve sıhhatim bozulduktan sonra, hayatın beni ilgileyen hiç bir yanı kalmamıştır. Ateş, benim köleliğimin bağlarını yakacaktır; ben ise göklere yükselecek ve oradan yurdumu tekrar seyredeceğim". Cenaze töreni sefihane bir şölenle kutlanmıştır ki, İskender'in birçok davetlileri, bu eğlencede ölmüşlerdir. İskender, onu ordusuna aldığı zaman, Calanus, yetmiş yaşındaydı. Onun bu hareketi, Gymnosophiste denilen Hint Brahmanlarının töre ve inançlarına uygundur. Bu ve buna benzer Hint fikirlerinin mutluluk ve bilgelik hakkındaki anlayışları Yunanlılar arasına yayılınca, Pyrrhon gibi filozofların düşünceleri ve hayat biçimleri baş göstermiştir.

CALCAGNINI, Cello. İtalyan filozof, bilgin ve ozanı. 17 aralık 1479'da Ferrare'de doğmuş, 27 ağustos 1541'de ölmüştür. Tanınmış bir adamın kanun dışı bir çocuğudur ki, babası, daha sonra onu öz evlâtlığa kabul etmiştir. Bilimleri ve güzel yazıları (belles - lettres) öğrendikten sonra 1519'a kadar orduda çalışmış, sonra doğduğu yerdeki din üniversitesinde profesör olmuştur. Ömrünü okumak, okutmak ve yazmakla geçiren Calcagnini, bazı resmî görevler de yapmış, ölümünden önce kitaplarını ve eserlerini Ferrare dukasına ve ihtiyar katırını iyi bakmaları ricasıyle öğrencilerine vasiyet etmiştir. Elli beş eser yazmış. Çoğu yorumlamalardan ibarettir; ve Aristo'ya bağlıdır. Galilee'den otuz yıl önce arzın güneş çevresinde döndüğünü ileri sürmüştür. Felsefeyi ilgileyen önemli eseri şudur: *Aristotelis de Coloribus Liber, Coelio. Calcagnini Interprete* (Bâle Aristote'sunda, 1538, 2 cilt). Şiirleri değersizdir.

Bkz. Niceron, *Mémoire Pour Servir à l'Histoire de l'Homme Illustres* (Paris, 1734, cilt XXVII); Borsetti Bolani *,Historia Almi Ferrairae Gymnasii* (Ferrare, 1735, 2 cilt).

CALDERWOOD, Henry. İskoçya filozof ve rahibi. 1830'da doğmuş, 1897'de ölmüştür. Geniş bir Tanrıbilim öğreniminden sonra, 1668'de Edimburg'da Tanrıbilim okutmuştur. Calderwood, prespitlerdendir ve Ortodoks bir Tanrıbilimci değildir. *The Philosophy of the Infinité* (1859) adlı eserinde W. Hamilton'un ne bileyimci (agnostique) görüşlerini eleştirir. *The Relation of mind and Brain* (1877) adlı eserinde de daha çok tinselci bir gözle ruh ve beynin ilişkilerini inceler. Fakat bu eserinin maddecileri kandıramayan açıklıkları Ortodoks Tanrıbilimcileri de kandırabilecek kuvvette değildir. *Evolution and Man's Place in Natur* (1893) adlı eserinde ise, Calderwood, insanın doğadaki yerini ahlâk ve din bakımından açıklamaya çalışır.

CALKER, Frédéric. Alman filozofu. 4 temmuz 1790'da doğdu. 5 ocak 1870'de ölmüştür. 1818'den itibaren Bonn Üniversitesinde profesörlük yapmış olan Calker, başlıca şu eserleri yazmıştır: *Felsefenin İfade Ettiği Anlam* (Berlin, 1818); *Gerçek, Doğru ve Güzel'in İlke ve Kanunlarına Dair Teoriler* (Berlin, 1820); *Felsefe Öğrenimine Hazırlık* (Bonne, 1820); *Düşüncenin Kuralları veya Mantık ve Diyalektik* (Bonne, 1822). Bunlardan en değerlisi; 'gerçek, doğru ve güzele dair' olanıdır. Bununla birlikte, bu eserinde Jacobi'nin öğrencisi olan Fries'in düşüncelerinden yararlanmıştır. Yalnız bu düşüncelere sistemli bir şekil vermiş ve kendi özel anlayışına göre birtakım terimler kullanmıştır. Hocası Fries gibi Kant ile Jacobi arasında bocalayan Calker, daha çok ikinci filozofa yakınlaşır. Son çözümlemede o, her şeyin 'bilgi, aşk ve eylem'den ibaret olan üç görünüşü dikkate alınmak şartıyle, her şey kendi yeterlik (suffisante) nedenine sahiptir ve her şeyin amacı da imandır, sonucuna ulaşır.

Nitekim, Fries de Calker'in beşerî ruhun sevinçleri (jouissencas) arasında aşka büyük bir yer vermekle, ancak kendisinin özel fikirlerini benimsemiş olduğunu iddia eder.

CALLIKLES. Acharnas'lıdır. Eflatun, *Gorgias*'ında, bu filozofu, seçkin bir Atinalı, sofistlere pek içten bağlı, onların ruh ve doktrinlerine hakkıyle nüfuz etmiş, fakat, onlar gibi para kazanma tutkusuna kapılmamış, ancak onlardan kendi ahlâk ve politika doktrinine uygun bir surette yararlanmış bir düşünür olarak tanıtır. Callikles'in uydurma bir adam olduğunu zannedenler olmuşsa da, Eflatun'un *Diyalog*'larında, kendilerine birtakım fikirlerin savundurulmuş

olduğu kişiler tarihinde değil, çağdaş felsefe tarihinde de yer aldığından, bunun da gerçekten yaşamış bir filozof olduğu sanılmaktadır. Schleiermacher'e göre, (*Théétète'e Giriş*, s. 335), Callikles, bir soyadıdır ki, Eflatun, bunun şahsında Aristo'ya saldırmıştır. Bu tahmin doğru olabilse bile, kesin değildir. Ne olursa olsun, Eflatun'un Callikles'e savundurduğu fikirlere bakılırsa, onun daha çok doğacı (naturaliste) bir filozof olduğu anlaşılır. Onun, yaşadığı demokrat toplumun hükümet ve yaşamasına dair ileri sürdüğü fikirlerden anlıyoruz ki, Callikles, kanunları zayıfların, kuvvetlileri baskı altına almak için vücuda getirmiş olduklarını kabul etmektedir. Adalete saldırmanın yalnız kanun düzenine göre değil, doğa düzenine göre de çirkin olduğuna inanmış olan bu düşünür, en yetkin adamın, siteyi en iyi idare edebilen, büyük projeler tasarlayabilen ve bu projeleri, cesaretle uygulayabilendir, der. O, başkasına kumanda edenlerin kendi nefislerine kumanda edemediklerini, zira ancak aptalların itidal sahibi olabildiklerini savunur. Bu nedenle mesut olmak isteyenlerin, tutkularını serbest bırakanlarla kendilerini kandırmaya çalışanlar olduğunu iddia eder. Bunun için Callikles, itidal ve adaleti arzularını kandırmaktan âciz olan halka, çoğunluğa lâyık görür; ve onları itidale davet eden ve cezalandıran erdemleri salık verir. Yani Callikles'e göre, 'insanı mesut eden kanun ve itidal engellerini aşabilen bir hayat biçimidir. Kuvvetliler, hayatta güçlerini tamamıyle sarf edebildikleri için mesutturlar. İtidal, âcizlerin ve aptalların bir niteliğidir'. Bu görüş, Nietzsche'nin düşüncelerine öncülük ederse de, o dönemde bu çeşit düşüncelere sahip olan başka kişiler de vardır; kanunları, zayıfların eseri sayanlar arasında, Atina'nın otuz tiranından biri olan Critias'ın da bulunduğu sanılmaktadır (Sextus Empricus, *Adv. Matheem*, s. 318, Genève baskısı; Hyp. Pyrrhon, s. 155).

CALLIPHON. Sicilya'da doğmuştur. Stoacılarla Epikürcülerin ahlâk doktrinlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Carnéade'ın anlattığına göre, yüce iyiliği erdemle hazzın birleşmesinden ibaret saymaktaymış; yalnız, erdemin hazdan üstün olması koşulunu da ileri sürüyormuş. Carnéade'ın bu belirsiz anlatışından başka, Tennemann, diğer kaynaklara dayanarak onun, uygarsal adaletle doğal adaletin ya da tedbirle ahlâklılığın zıt olduğunu göstererek insan eylemlerinin tabiatı hakkında aydınlatıcı fikirler ileri sürdüğünü; fakat bu iki kanun arasında bir görünüşten ibaret olan zıtlığı çözemeyerek vazife ve ahlâk kavramlarını bozmuş olduğunu iddia eder. Buna rağmen, Calliphon'un özel gidiş ve karakteri. vazife ve ahlâka hiç de aykırı olmadığını anlatır (*Manuel de l'Hist. de le Philo.* Fransızca çevirisi V. Cousin, Paris, 1829, cilt II).

Bkz. Ciceron, *Acad.*, (lib. II., c. XLII ve XLV); *De Finibus* (lib. II., c. VI); *Tuscul*, (lib: V., c. XXX ve XXXX); *De Leg.*, (I.-13); Lactance, *Div. Instit.*, (V., 14-16-17); *Quintillien* (XII).

CALLISTHENE. Yunan filozof ve tarihçisi. Büyük İskender zamanında Olynthe'te doğdu; annesi Hero dolayısıyle Aristo'nun küçük yeğenidir. Plutarke'ın rivayetine göre, kendisini Aristo yetiştirmiş, Makedonya kralına da o tanıtmıştır. Bu hükümdarla birlikte Asya'yı gezmiş, doğru ve açık sözlü oluşu, kendisini öteki filozoflardan üstün sayması, İskender'i Doğu ziynet ve debdebesini kabul ettiği için eleştiriye cesaret etmesi, nihayet Makedonyalılar aleyhine bir söylev vermesi... gibi tedbirsizlikleri yüzünden öldürülmüştür. Bununla birlikte, tarihe dair eserlerinde, efendisinin onurunu yüceltir. Eserlerinin yalnız adları kalmıştır. Düşüncelerini serbestçe söyleyip yazması dolayısıyle eskiler kendisinden saygıyla söz ederler. Hocası Theophrast, eserlerinden birine Callisthene'in adını koymuştur. Ciceron, ustalığını (*De Orat.*, 11, 14); Longin, üslubundaki parlaklığı (*De Subl.*, 3) överler. Bilim ve felsefeye dair olan eserlerinden hiç biri, zamanımıza kadar gelmemiştir. Çağdaşlarından Amphistratos tarafından yapılmış olan heykeli, Roma'dadır.

Bkz. Plutarque, *Iskender* (LXVIII.-LXXV. Türkçeye çeviren: Haydar Rifat, Istanbul, 1935); Arrien, *Anabase* (10); Berger de X., *Notice Sous le Nom de Pseudo-Callisthéne* (Notices d'Extraites des Manauserits., ch. III., 162-306).

CALOGERO, Guido. XX. yüzyılın İtalyan filozoflarından. Pise Üniversitesinde felsefe profesörü ve Yüksek Öğretmen Okulunda ders görevlisi de olan Calogero, yabancı illerdeki felsefe kongrelerinde İtalya'nın aktif bir temsilcisi olmuştur ve birçok sosyal kurumlarda felsefî konferanslar vermiştir. Calogero, İtalyan içkinciliğin (immanentisme) aşırı taraflılarındandır. *I. Fondementi Della Logica Aristotelica* (Floransa, 1927) başlıklı eserinde *Organon*'da yargı mantığı altında saklı olan 'saf tamalgı (aperception) mantığı'nı meydana çıkarmaya çalışır. Bu teşebbüsü, Aristo yorumcuları arasında ilk kez o yapmıştır.

Calogero, bu kriterin ölçüsü altında Elea düşüncesini de incelemiş ve Parmenid felsefesinin, bu adı geçen mantığı hazırladığını zannetmiştir. Ona göre, geçerli olan bir Parmenit miti (mythe) içinde, biri 'gerçeğin' (reel) gerçekleştiği, diğeri 'düşünce' olarak kalan iki terimden biri olan varlığın yeni yorumlanması

önünde duraklamalıdır. Calogero, birçok dergiler de yazmış, fakat daha çok mantıkla uğraşmıştır. Elealıları inceleyen eseri, *Studi su l'Eleatismo* (Romağ 1932) dur. Giornale Storico' da çıkan *Elementi di Storia Della Logica* (1934) ve *Storia Eteternita Della Logica Classica* (1935) başlıklı eserleri ayrı bir önem taşırlar.

CALVISIUS TAURUS. Az tanınmış Eflatuncu Yunan filozofu. M.S. II. yüzyılda yaşamıştır. Öğrencisi ve dostu olan Aulu Gelle, onun hakkında pek az bilgi vermektedir. Tyr yakınlarındaki Bérytè'te doğduğu, Atina'da Eflatun'un diyaloglarını yorumlamak suretiyle ders verdiği anlaşılmaktadır. En çok, Eflatun'un Aristo ve Stoacılardan farklı olan düşüncelerini ayırt etmeye çalışmış ve ceza hukukiyle de uğraşmıştır. Cezanı, "suçluyu ıslaha, tecavüze uğrayanın öcünü almaya ve bir ibret dersi vermeye" hizmet ettiğine inanmış olduğunu gösteren bir parçasına rastlamıştır. Gorgias'a dair üç yorumlama yazmışsa da kaybolmuştur. Zamanında çok sevilmiş ve sayılmıştır.

Bkz. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (III., s. 719-721); Bézires, *Le Philosophie Taurus* (Le Havre, 1867); G. Lacour Gayet, *Antonin le Pleux et son Temps* (Paris, 1883, ch. XIII, s. 11).

CAMERARIUS, Joachim, I. 12 nisan 1500'de Bamberg'te doğmuş ve 17 nisan 1574'te Leipzig'te ölmüş olan 'evrensel bir edip ve bilgin'. Biyografisini yazanlar, ona bu niteliği vermektedirler. Asıl adı Liebhard'tır. Camerarius adı ise, birçok bireyleri başbakanlık yapmış olan ailesine verilmiş bir takma addır. Zamanının tanınmış bir doktoru olan oğlu Camerarius Junior' la karıştırılmaması için kendisine I. Joachim adı verilmiştir. Yüzyılın birçok din ve politika işlerine karışmıştır.



Yunan ve Latin kültürüne fazlasıyle sahip olan Camerarius, henüz on üç yaşındayken hocalarının kendisine öğretebilecekleri bir şey kalmamıştır. Yunanca eserlerin pek çoğunu Latincesinden okumuştu. Mélanchton'un öğrencisi (1521) ve arkadaşıydı. 1524'te Erasme'ın öğrencisi oldu. *Augsburg İtirafı*'nın Mélanchton'la birlikte yazılışında payı büyüktür. 1535'te Tubingen, 1541'de Leipzig Üniversitelerine çağrıldı. Augsburg (1555) ve Ratsbonne (1556) diyet meclislerinde bulundu. 1568'de imparator Maxmilien, kendisini, danışmak için Viyana'ya getirtti. Camerarius, Mélanchton'un fikirlerine bağlı kalmıştır. Çocuklarıyle tek heceli sözcüklerle konuşacak kadar ciddî olan bu adam, yalanın, hatta lâtife biçiminde söylenenini bile affetmezdi. Gramerci, ozan, hatip, tarihçi, doktor, ziraatçı, doğa ve geometri bilgini, matematikçi, heyetçi, antikacı, Tanrıbilimci... olan Camerarius, felsefede de bir iz bırakmıştır. O, daha çok ilkçağ felsefe tarihini üstün bir surette biliyordu. Aristo'yu, Xénophon'u, Ciceron'u ve diğer bazı antikite yazarlarını yorumlamış. Archytas'ın eserlerini bastırmış ve Fisagorcuların mistik doktrinlerini daha iyi anlayabilmek için, onların hayatını benimsemiş, nedenlerini de göstermek suretiyle Aristo ahlâkının Stoacı ve Epikürcü ahlâktan üstün olduğunu anlatmıştı. Camerarius, Ciceron'un fikrini paylaşarak, Eflatuncularla Akademicilerin arasında eşyadan çok, kullandıkları sözcüklerden başka bir fark olmadığına inanmıştı. Camerarius, Aristo'nun egemenliğini XVII. yüzyıla kadar uzatmış, ancak zamanında kazandığı ün ve güven, Nicolas Taurellus gibi bağımsız bazı filozofların hücumundan sonra sarsılmaya başlamıştır. Niceron' un *Memoires* (t. XIX.) larında adları verilen yüz elli eseri arasında felsefeyi ilgilendirenler pek azdır ki, başlıcaları şunlardır: *Proecepta Morum Acvitoe, Accommodata Cetati Puerili* (Bâle, 1541); *Capita Quoedam Pertinentia ad Doctrinam de Moribus, Et Civilis Sationis Facultatem, Quoe est Ethica et Politica* (Leipzig, 1561); *Capita Proposita ad Disputandum ea Explicantia et Distinguentia, Quibus Studium Sapientioe Quoe est Philosophia* (Continetur, Leipzig, 1564) vb. Felsefî olan eserlerinin bir kısmı oğlu tarafından 1583'te Frankfurt'ta şu adla bastırılmıştır: *Opuscula Quoedam Moralia ad Vistam Publicam Quam Privatam Recte Instituendam Utilissima.* Bu baskıya, yazarın edebî kitapçıkları da konmuştur. Camerarius, Latin ve Yunan filozoflarının eserlerini tercüme etmek, bastırmak ve yorumlamak suretiyle de felsefeye hizmet etmiştir. Fabricus, *Yunan ve Latin Bibliotheque*'inde, onun bu çeşitten olan çalışmalarını göstermektedir.

CAMPAILLA, Tomas. İtalyan filozof, ozan ve doğa bilgini. 7 nisan 1668'de Sicilya'daki Modica kasabasında doğdu, 7 şubat 1740'da öldü. Aşırı duyarlığa (hiperesthésie) tutulmuş bir manyak hayatı yaşamıştır. Hava ile temas etmek korkusuyle üç kat ipek aster geçirilmiş elbise giyer ve bütün kışı, havasını değiştirmeden aynı oda içinde geçirirdi. Her sabah kusmayı da âdet edinmiş ve bunu sağlığı için yararlı bir tedbir saymıştı. Bu garip tedbirlere rağmen, yetmiş iki yıl yaşadı; felsefeyi ilgileyen

başlıca eserleri şunlardır: *Problemi Naturali* (Palermo, 1727); *Opuscoli Filosofia* (Palermo, 1738). Felsefî şiirlerini de 1709'da yayınlamıştır.

Bkz. Tipaldo, *Biografia Degli Italiani Illustri* (t. X).

CAMPANELLA, Thomasso. İtalyan filozoflarındandır. Stylo yakınlarında küçük bir kasaba olan Steynans'da (Kalaberya) 5 eylül 1568'de doğdu ve 21 mayıs 1639'da Paris'te öldü. Ebeveyni, onun hukuk öğrenmesini istemişti. Fakat o, bilim ve felsefeden hoşlandığı için, hukuku terk etti. Devrin bütün üstün insanlarının öğrenmeye mecbur oldukları skolastik felsefeden nefret etti. Sırayla, bütün antikitenin felsefe sistemlerini inceledi; hiç birinden, hatta Aristo'dan da hoşlanmadı. Cosénza'da papaz adayı (novice) oldu. Bernerdino Telesîo'yu, halkın önünde şiddetle ve başarıyla savundu. O, bu filozofun bütün fikirlerine ortak olmamakla birlikte, onun bağımsız ve özgür düşünmesinden ötürü, kendisine hayrandı. Zekâsının üstünlüğü ve Aristo'ya karşı olan ateşli hücumlarıyle birçok nüfuzlu insanların düşmanlığını kazandı. Büyücülük ve dine aykırılıkla suçlandırıldı. Bu, bir taraftan dini, diğer taraftan da, yurdunda İspanya egemenliğine karşı suikastler tertip ettiği iddiasıyle kazandığı siyasal kin ve güvensizlik, kendisinin, kral mahkemesi önünde yedi kez adi ve olağanüstü işkence ve cezalara çarptırılmasına neden olduysa da, ölümden kurtuldu. Fakat ebedî hapse mahkûm edildi. Yirmi yedi yıl, elli kadar cezaevinin hücrelerine kapatıldı. *Philosophia Realis* adlı eserinin başlangıcında, Tanrı'ya, "âlemin her çeşit eğlencelerinden kendisini kurtardığı ve bilimin evrimine hizmet etmek için yalnız kalmasına izin verdiği için" şükreder. Maddesel âlemden çekilmekle, daha çok geniş olan ruh âleminde yaşayabilmiş olduğu için, kendini tebrik eder. Nihayet, bilim ve edebiyata dost olan papa Urbain III., Campanella'nın küfrünü şüpheli sayarak, engizisyon tarafından yargılatmak vesilesiyle, kendisini Roma'ya getirtti; gerçekte ise, onu tamamıyle serbest bıraktı. Her ne kadar, İspanya hükümeti, Campanella'yı tekrar ele geçirmeye uğraşmışsa da, Fransa sefiri olan Kont de Noailles, onu serbest bırakarak kendi yurduna yolladı. Fransa'da Louis XIII. ve kardinal Richelieu tarafından saygı ve sevgiyle kabul edildi; ve ölünceye dek sıkıntı çekmemesi için de kendisine bir maaş bağlandı. Paris'te Cassendi ve Mersenne'le tanıştı. Aşağıda listesini vereceğimiz eserlerinin hemen hepsini cezaevlerinde yazmıştır. Campanella, Telesio gibi, hemen bütün hayatı boyunca ve hemen bütün eserlerinde Aristo aleyhine savaştı; cizvitlere karşı geldi. Aristo'ya olan hücumlarını *Philosophia Realis*'inin ilk bölümlerinde inceler ve bazı sorunlarda, imanın kurtarılması için Yunan felsefesiyle ilgiyi kesmemek gerektiği sonucuna da ulaştı. Hatta, bu felsefenin bazı sorunlar için yararlı, birçoğu için de kârlı olduğunu anlatır. Campanella'yı Pomponace ve Vanini'den ayıran nitelik, olaylarla doğa kanunlarını incelediği zaman, kendisinden ayrılmayan mistiklik yönsemesidir (temayül).



Ona göre: Tanrı, gerçektir; her gerçek ondan gelir; insanlar, Tanrısız gerçeği bulamazlar. Gerçeğe ulaşabilmek için, onu bize iki biçimde keşfettiren Tanrıya başvurmak lâzımdır:

1. İçindeki gerçekleri gözlem ve endüksiyonla okuyabildiğimiz doğa kitabına dikkat etmekle, zira ebedî akıl, bütün düşüncelerini bu kitaba kaydetmiştir; insanların yazdığı şeyler, yalan ve yanılmalarla dolu olan hayatın ölü kopyalarından başka bir şey değildir.

2. Araçsız ve içimize doğan ya da peygamberlerin getirdikleri vahiy sayesinde gerçeği keşfedebiliriz. Demek ki, biri 'duyum' (sensus), diğeri 'iman'dan ibaret olan iki bilgi vasıtasına sahibiz. İmandan Tanrıbilim ve duyumun bilimli işlenmesinden felsefe meydana gelir. Campanella, metafiziği üç bölüme ayırır: a) Bilginin ilkelerini araştırma; b) Varlığın ilkelerini araştırma; c) Eylem ilkelerini araştırma. Birincide, insan aklının değerine hücum eden şüphecilerin ileri sürdükleri kanıtları uzun uzadıya sıralar; ve onlara karşı bilincimizin, kendimizi zihne iradeli bir varlık olarak tanıttığını anlatır. Daha açık bir deyimle, bilinç ya da iç duyu, hiç bir şüpheye kapılmadan, duyumlarımızı bilgi haline getirenin 'akıl' olduğunu bildirir. Metafizikçi, her şeyden şüphe edebilse bile, bu 'iç duyu' asla şüphe etmez. Zira bu duyu, bize kendi varlığımızı şüphe götürmez bir surette tanıtmaktadır. Bu duyu, bize kendimizi; yapabilir, ister ve var olan bir gerçeklik olarak tanıttığı gibi, yokluğun nitelikleri olmak üzere her şeyi yapamayan, bilemeyen bir varlık olarak da tanıtır. Bundan da ister istemez, bir kuruntu olmayan ve kendimden farklı bir varlığın var olduğu sonucu çıkar. Şu halde, kesin olarak bildiğim şey, 'var olduğum' dur (*Universalis Philosophia Sive Metaphysica*, pars. I.). Campanella, Descartes'ın meşhur for-

mülünü hatırlatan bu görüşünden tam bir gerçeklik (réalisme) sonucuna ulaşamaz. Eşyanın 'oluş'uyle onlar hakkındaki 'düşünüşümüz', asılları itibarıyle bir oldukları için birbirine uygundurlar. Mutlak bilgiyi ancak Tanrı bilir. Zira, mutlak gerçekleri yaratan kendisidir. Bununla birlikte, filozofun bunu araştırması gerekir.

Campanella, şüphecilerin itirazlarına, daha çok metafiziğin ikinci bölümünde derin ve kuvvetli kanıtlarla cevap verir. Varlık nedir? Varlığı kuran ilkeler nelerdir? Evreni teşkil eden özel ve olabilir varlıklar, bu ilkelerin gelişmesiyle mi meydana çıkabilmektedirler? Sorunu bu suretle ileriye sürdükten sonra, şöyle çözer: Her şeyin iki ilkesi vardır: Varlık, Yoksunluk. Birincisi, Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir. İkincisi ise, varlığın sınır (limite) ve yoksunluğundan (privation) başka bir şey değildir. Varlık, üç esaslı ve temel güç halinde belirir: Kuvvet, Bilgelik (Sagesse), Aşk. Sonsuz varlığın bu üç temel gücü, yine sonsuz varlıktan türemiş olan bütün sonlu varlıklarda, çeşitli derecelerde bulunur. Bir varlık olmaları dolayısıyle bunların özü (essence) de kuvvet, bilgelik ve aşk'tır. Aynı zamanda bunlar, yoksunluğun nitelikleri olan; Güçsüzlük, Zihinsizlik ve Kin'e sahiptirler. Bu kusur, bu yoksunluk, bütün varlıklarda çeşitli derecelerde mevcutturlar. Sonsuz varlık olmasından ötürü yalnız Tanrı, bütün yoksunluklardan, yetkinsizlikten (imperfection) ve sınırdan uzaktır. Campanella, varlığın bu üç esaslı yüklemini (attribut), türlü biçim ve derecelerde, bütün varlıklarda bulur; ve bu mistik üçlükten bilimi aydınlatan ışına hayran olur; ve bu bakımdan bütün varlıkların, bitki ve madenlerin bile bir oran dahilinde duygu ve aşkla nitelenmiş olduğunu kabul eder. Bu fikrini özel bir surette, *De Sensus Rerum*'ünde inceler. Bu itibarla Campanella, Aristo'nun ve Stoacıların hayvan, bitki ve canlı varlıklar arasına koydukları hiyerarşiyi tanımak istemez. Eflatun'a uyarak, bunlar arasında sadece dereceler görmek ister. Besleyici fakülte, duyan fakülteyi gerektirir. Entellekya, duyguların aynıdır. Hayvan da bir çeşit gidimli (discursif) akılla düşünür. Campanella, bu anlayışla Plotin'in doğal bağını (magie) (*Enneades*, IV.) pozitif bir sanat olarak kabul etmiş olur ki, bu sanat, yıldızlardan ya da iradenin basit bir gerilmesinden türeyen gizli kuvvetlerin kullanılmasıyle oluşur (Blanchet, *Campanella*, s. 217). Bu nedenle Campanella, âdeta Plotin sistemindeki ilkeyi geliştiren bir metafizik inşa eder: Duyulur (sensible) âlemde duygudaş (sympathie) olan şey, kavranılabilir (intelligible) gerçeklikte (réalité) içten birleşme ve özdeşliktir (identité). Özne ile nesnenin temasından ibaret olan bilginin konusu, duyanın duyulanla özdeş bir duruma ulaştığı vakit fark edilir. Şu halde her bilgi, kendini bilmekten ayrılamaz. Eşyayı bilmekle, ruh, "Kendini tanır, zira kendisi ne ise odur; ruh, kendini değiştirmiş hissettiği zaman, eşya da başka şey olur". Özet olarak diyebiliriz ki, Campanella, bilgi sorununda imana yer ayırdıktan sonra, duyumlu algıdan (perception sensible) başka bir bilgi kaynağı kabul etmez. Aktif entellekya yoktur. Entellek, hafıza ile hayal gücünün zorunlu bir sonucudur. Genel kavramlar, duyumlu algıların tortu ve artıklarından başka bir şey değildir. Bütün bilgiler, deneyden gelirler.

Az çok aynı devirlerde Bacon, *Augmantis et de Dignitate Scientiarum*'ünü hazırlamaktaydı. Campanella da onun gibi, insel bilgilerin bir sınıflamasını yapmaya çalıştı. Şüphesiz ki, Campanella'da Bacon'ın dehasını aramak doğru değildir. Bununla birlikte, temeli nedeniyle Campanella'nın sınıflaması, Bacon'ınkinden daha değerli sayılmaktadır. Campanella, bilimleri, onun gibi, bilimlerin oluşumunda (formation) rolü olan ruhsal fakültelere göre değil, konulara göre sınıflamıştır. Bu bakımdan bilimler, Tanrısal ve insel bilimler, yahut da Tanrıbilim ve Mikroloji (micrologie) olmak üzere iki bölüktür. Bu iki bilimin üstünde metafizik vardır ki, bu da bu iki bilimin ortak ilkelerini benimser. Fakat, metafizik, kaynak, araç ve usulleri, hatta kesinlik ve otorite itibarıyle deneysel bilimden üstün olan aklın bilimidir. Mikroloji, iki büyük kısma ayrılır: Doğal bilim, ahlâk bilimi. Birincisi, doktorluk bilimi, geometri, kozmografya, astronomi, astroloji... olmak üzere beş bölüktür. İkincisi ise, 'etik' (éthique), 'poétika' ve 'ekonomi'ye ayrılır. Retorik'le poetik (şiire dair bilgiler), ahlâk bilimlerinin yardımcısıdır. Tatbikî bilimlere gelince, Campanella, zamanının fikirlerine uygun olarak, bu zümreye, bağı'yı (magie) koyar ki, bu da: Doğal bağı, Meleksel bağı (m. angélique), Şeytansal bağı (m. diabolique) türlerine ayrılır.

Campanella, politikaya dair düşüncelerini, *Philosophia Realis (Gerçek Felsefesi)* adlı eserine ek olarak yazdığı *Civitas Solis (Güneş Sitesi)*nde (Utrecht, 1648) toplamıştır. Daha önce İspanya krallığına dair yazdığı eserde, bilim ve kültürü militarizmle birleştiren, papanın idaresi altında bir İspanya imparatorluğunu salık verirken, *Güneş Sitesi*'nde, kendi metafizik görüşlerine uygun bir devlet planını verir. Bu hükümetin yüce şefi: Hoh'tur. Campanella'ya göre, bu sözcük, Latince 'metaphisicum' demektir; bunun, 'kuvvet' (potestas), 'bilgelik' (sapiantia) ve 'aşk' (amor) olmak üzere üç bakanı vardır. Birincisi, savaş işlerini, ikincisi

bilim, teknik ve eğitim işlerini, üçüncüsü evlenmelerle çocuk yetiştirme işlerini düzenler. Bu devlet, irade, kuvvet ve bilgiye bağlıdır. Vazifeler, bunları yapacak olanların bilgi ve erdem derecesine göre bölünmüştür. Campanella'nın cumhuriyeti, Eflatun'un komünist sitesine benzer. Burada, kadın ve erkekler aynı biçimde yetiştirilirler. Çocuklar daha pek küçük yaştayken her çeşit sanat alet ve araçların içine bırakılır. Bu suretle onların hangi işe yetenekli olduğu anlaşılacaktır. Bu sitede işsiz adam olmayacaktır. Venedik'te altmış bin insan vardır. Bunun ancak on beş bini çalışır; bu zavallılar, güçlerinden fazla çalıştıkları için, çok eziyet çekerek mahvolmaktadırlar. Oysaki herkes, çalışacak olursa, adam başına dört saatten fazla iş düşmeyecek ve bütün site halkı mesut olacaktır. Bu cumhuriyetin halkı, işsizlik ve tembelliğin asil ve çalışmanın aşağılık, adilik olduğunu zanneden fikirlerimizle alay edeceklerdir. Burada kadın, mal ve çocuk, herkesindir. Yani, aile ve mülkiyet yoktur. Yüce şef, seçilmek suretiyle tayin edilir. Bunun her şey hakkında bilgisi olmalıdır. Zira o, politika, tarih, bilim ve felsefe... gibi şeylerin hepsini yönetecektir. Fakat bilgin olan, daima usta ve becerikli olabilir mi? *Güneş Sitesi* halkı, buna şu karşılığı verirler: "Bir bilgine, bir kralın oğlu olduğu için kral seçilen bir bilgisizden daha çok güvenilebilir"; ve burada söz konusu olan bilgi, gerçek, sağlam, verimli bir bilime dayanır. Yoksa, kısır ve skolastik bir bilime değil. Sitenin dinine gelince: Üçüzleme dogmasına (dogme) dayanan bir Tanrı'ya tapmaktan ibarettir. Güneşlilere göre Tanrı, en yüce güçtür. Bundan en yüce erdem çıkar. Bu en yüce erdemin birleşmesinden aşk zuhur eder ki; 'güç, erdem ve aşk'ın hepsi birden bir tek Tanrı'yı teşkil eder. Bu dinin papazları, aynı zamanda sitenin hâkimleridir.

Campanella, XVII. yüzyıl felsefesinin dikkate değer müjdecilerinden ve XVI. yüzyılın orijinal zekâlarından biridir. Âlemi hisseden bir varlık gibi kabul etmesinde Stoacılığın etkisi vardır. "Bir bütünün parçalarında duygu olursa, kendisi de duygulu olur" biçiminde ileri sürdüğü kanıt, Chrysippe'indir. Bu çeşit düşüncelerinde Ciceron'un da etkisi vardır (*De Natura Deorum; De Finibus*). Metafiziğinde usta ca ve derin fikirler bulunmakla birlikte, bu eser, dağınık ve yöntemsiz yazılmıştır. Güneş sitesinin daha tam örneği, Eflatun'un cumhuriyetinde gizlidir.

Eserleri çoktur: *De Libris Propriis et Recta Ratione Studendi Syntagma* (Gabriel Naudé baskısı, Paris, 1642; Amsterdam, 1645; Rotterdam, 1692); *Ad Doctorem Gentil um de Gentilismo non Retinendo, Et de Proedestnatione et Gratia* (Paris, 1657); *Philosophio Sensibus Demonstrata* (Napoli, 1590). (Bu eserin küçük başlığı şudur: *Gizli Felsefenin Takdire Değen Bir Kısmıdır ki, Bunda Âlem, Canlı ve Bilgili Bir Tanrı Heykelidir. Bütün Parçalara ve Parçalarının Az Çok Bulanık ya da Açık, Fakat Kendini Olduğu Kadar da Bütünü Korumaya Yeten Duyularla Nitelendirilmiştir); Philosophia Rationalis et Realis, Partes V.* (Paris, 1683); *Universalis Philosophioe, Seu Metaphyscarum Rerum Juxta Propria Dogmata* (cilt III, Paris, 1638); *Atheismus Triumphatus, Seu Reductio ad Religionem per Scientiam Veritatis* (Roma, 1631; Paris, 1636); *Civita Solis* (Utrecht, 1643; bu eserin son baskısı: *Citta del Sole* adıyle G. Paladino tarafından, notlar, açıklamalar ve bir giriş eklenerek basılmıştır (Napoli, 1888) ki bu, İngilizceye *The City of the Sun* adıyle çevrilmiştir (1920); *De Rerum Natura* (lib. IV). (Bu eser, diğer bazı yazılarla birlikte şu başlıkla basılmıştır: *Realis Philosophioe Epilogisticoe,* cilt IV); *Hoc est de Rerum Natura, Hominium Moribus, Politica, Cui Civitas Solis Adjuncta est Oeconomica cum Adnott Physioll.* (Frankfurt, 1623); (Bu eserin bir özeti de *Prodromus Philosophioe Instaurandoe* başlığıyle basıldı, Frankfurt, 1617); *De Optimo Gense Philosophandi* (Paris, 1636); Campanella'nın felsefî manzumeleri de vardır ki, yazarın Settimontano Squilla takma adıyle ve şu başlıkla basılmıştır: *Scelta d'Alcune Poesie Philosofiche* (Frankfurt, 1622).

Campanella şu eserlerde Katolikliği savunmuştur: *Monarchia Messioe* (Frankfurt, 1633); *Della Liberta a Della Felice Suggezione Allo Stato Ecclesiastico* (Frankfurt, 1633. Bu eseri İtalyanca yazmıştır). Paris Ulusal Kitapsarayında Campanella'nın siyasal bazı yazma eserleri daha vardır. Mektuplarıyle şiirleri Fransızcaya Madam Colet tarafından çevrilmiştir (Paris, 1844); *Opera* (tom. I, II ve IV, Paris, 1637);

Bkz. Cipriani, *Vita et Philosophia Th. Campanella* (Amsterdam, 1705 ve 1722); Schroeckh'in, *Notices Biographiques*'i (t. I., s. 281); Recueil de Fülborn, 6 *Em Cahier* (s. 114); Rixner ve Siber'in *XVI. Yüzyıl Sonunda Bazı Ünlü Fizikçilerin Hayat ve Oyları* (Almanca); *De Religiosis Campenalloe Opinionibus* (Ferrari, Paris, 1840); C. Dareste, *Morus Campanella* (Paris); Baldacchini, *Vita e Filosophia di Tomaso Campanella* (2 cilt, Napoli, 1840-1843); Wessely, *Monografilerle Sosyalizmin Tarihi I.* (Münich, 1900, Almanca); F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (1924); J. Kavacala ve M. Rossi, *T. C. Metafisico* (Floransa, 1921); L. Blanche, *Campanella* (1920); Gilson, *Le Raisonnement par Analogie Chez T. Campanella* (Etudes de Philosophie Médivale dergisinde); E. Garin, *Der Italienische Humanismus* (1947).

CAMPE, Joachim-Heinrich. Alman yazar, eğitimci ve sözlükçüsü. 20 haziran 1746'da Deensen'de (Brunswick dükalığında) doğdu, 22 ekim

1818'de Brunswick'te öldü. Helmstadt ve Halle Üniversitelerinde Tanrıbilim ve felsefe okuduktan sonra, 1773'te Prusya ordusunda papaz (aumonier), Desseau'da millî eğitim müşaviri ve yine bu şehirde Basedow'un Philanthropinum adıyle kurduğu kolejde müdür oldu. Sonra Hamburg'ta kendisi bu türden bir kurum açmak istemişse de, sağlık durumunun bozukluğu nedeniyle bu şehri terk etmiştir (1783). Bir taraftan özel dersler vererek, bir taraftan da eserlerini yazıp, bastırarak fikir hayatına hizmet etti. 12 küçük cilt tutan *Hamburg Kinderalmanach*'ı yayımladı; 1787'de Brunswick'e, dükalığın okullarına yenilik getirmesi için ilk öğretim müfettişliğine çağrıldı. Burada bir matbaaya sahip oldu; ve kendi eserlerini basmak suretiyle matbaasını büyüttü; 1789'da Paris'i ziyaret ettikten sonra, Fransız devriminin ateşli dostlarından biri oldu. 1805'te müfettişlikten ayrılarak Saint-Cyriaque kilisesinde düvayyenlik yaparken de hep fikirlerini yaymakla uğraştı. Cesedi, Brunswick dolaylarında bulunan kendi bahçesine gömülmüştür.

Campe, sözlük ve eğitim hakkındaki çalışmalarıyle ünlenmiştir. Rousseau'nun sistemine az çok benzeyen Basedow'un sistemini geliştirdi. Bununla birlikte, içindeki ruh asaleti ve bazı ruhsal gözlemlerindeki açıklık ve üslubundaki incelikle kendisine bir seçkinlik veren bazı felsefî eserler de yazdı ki, başlıcaları şunlardır: *Dinin Dolaysız Öğrenimi ve Bu Hususta Verilmiş olan Birkaç Yetersiz Kanıt Hakkında Felsefî Diyaloglar* (Berlin, 1773); *Plutark'ın Sözlerine Dair Felsefî Yorumlama: "Erdem Uzun Bir Alışkanlıktır"; ya da Bizi Erdeme Götüren Meyillerin Kaynağına Dair* (Berlin, 1774); *İnsan Ruhundaki Hissetme Fakültesi ve Tanıma Fakültesine Dair; Birincisinin Kanunları, Her İkisinin İlkel Ayrımları ve Karşılıklı Etkilerini Karşılaştırma* (Leipzig, 1776); *Duyarlık ve Duygulanma* (Hamburg, 1779); *Çocuklara Elverişli Küçük Psikoloji* (Hamburg, 1780). Hepsi Almanca olan bu eserlerden başka, Campe, birçok dergilerde, örneğin, Muséum Allemand (yıl 1780, s. 195; yıl 1781 s. 393) ve Brunswick gazetesinde (1788, s. 407). Tanrıbilime dair akılcılık (rationalisme) anlamında birçok makaleler yazmıştır. Liberal fikirlere bağlı ve *İhtilâl Zamanlarında Paris'ten Mektuplar* (Paris, 1790) adlı eserinde de görüldüğü gibi, Fransız devriminin tutkulu hayranlarından biriydi. Eğitime ait olan eserleri toplu olarak, önce 30 cilt (1807), sonra da 37 cilt olarak Brunswick'te basılmıştır (1829-1832).

Eğitimle öğrenimin birleştirilmesini istemiş ve öğrenimin pratik bir karakterde olmasını savunmuştur. Çocukların seviyesine inmek, onlarla birlikte çocuklaşmak ve anlaşmakta eşsiz bir ustalığı vardı. Çocuk edebiyatının gerçek yaratıcısı Campe'tir. Sözlük bakımından ona dilini yabancı sözcüklerden temizlemiş, bazı aşırılıklar yapmışsa da kendinden sonra gelenlere çok yararlı bir malzeme yığını bırakmıştır.

Bkz. Haller, *J.-H. Campe's Leben und Werke* (Soest, 1862); Leyser, *J.-H. Campe'ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Aufklärung* (Brunswick, 1877, 2 cilt).

CAMUS, Albert. Fransız edip ve filozofu. 14 ocak 1960'da bir trafik kazasında ölen bu değerli düşünür, 7 ekim 1913'te Cezayir'deki Mondovi (Constantine) kasabasında doğdu. Babası, sağlam dinli bir şarap işçisi, annesi ise Katolik olduğu halde dine karşı ilgisiz bir kadındı. Babası, 1914'te Marne savaşında öldürülmüş, annesi de Cezayir'e yerleşmişti. Orada, ağabeyi ile girmiş olduğu okulda, Cezayir Lisesinde okumak için bir burs kazandı. Lise öğrenimine başlar başlamaz dinsel görevleri terk etti. 1929'da ilk kez felsefe ile karşılaştı. 1930'da verem oldu; hocası René Poirier'nin önerilerine uyarak, Kierkegaard, Husserl, Heidegger gibi filozofların felsefeleriyle uğraştı. 1935'te eşinden ayrılarak düzensiz ve bağımsız bir hayat sürmeye başladı. 1936'da Hıristiyan metafiziği ve Yeni Eflatunculuk hakkında, yüksek etütler diplomasını aldı ve bazı piyesler yazdı; Avrupa'nın merkez ülkelerini gezdi. Hastalığı dolayısıyle, öğretmenlik sınavlarına girmesine izin verilmedi. 1939'daki İkinci Dünya Savaşına katılmak istemişse de, yine hastalığı yüzünden bu isteği kabul edilmedi. 1940'da yeniden evlendi. Bir süre Oran'a döndü, orada hocalık yaptı. Bu dönemde, *L'Etranger* (1942) (bu, İngilizceye *The Stranger* adıyle çevrildi, 1946) ve *La Peste*'i yayımladı. 1944'te Sartre'la tanıştı. *La Peste*'in başarısı geniş oldu. İkinci Dünya Savaşından sonra, politik ve askerî olayların etkisi altında kalmış olan Camus, 1948'de, *Etat de Siege* ile *Les Justes* adlı eserlerini yayımladı. Sonra bir Dominiken manastırında inzivaya çekildi. Oradan ayrılınca, Güney Amerika'ya bir seyahat yaptı. 1951'de, *L'Homme Revolté*'yi yayımladı. Fikir ayrılıkları yüzünden Sartre'la olan ilişkilerine son verdi. Avrupa'daki komünist hareketlerine, ihtilâl ve istilâlara, barış ve özgürlük adına karıştı. Sürekli olarak gazetelerde yazdı. *La Chute, L'Exil et Royaum* adlı eserlerinin arkasından Nobel Armağanını kazandı. Onun dinsel düşüncesi, "İsa'nın kişiliğine saygım vardır; fakat onun tekrar dirileceğine inanmam!" demesinden de anlaşılabilir. 1959'da *Les Possédés* adlı piyesi oynandı. Birer piyes ve edebî sanat niteliğinde olmakla birlikte felsefî değerleri olan, *Le Mythe de Sisyphe, Essae sur l'Absurde* (2. baskı, 1950); bu eser İngilizceye *The Myth of Sisyphus* adıyle çevrildi (1955);

Lettre a un ami Allemand (1945); *Prix de la Critique* (1947); *Le Malentendue* (1942); *Caligula* (1945) gibi eserleriyle büyük bir ün kazandı. Piyeslerinden çoğu dilimize de çevrilmiş olan Camus, saçmalığın varoluşçuluğu (existantialisme) üzerinde çalıştı. O, Sartre'dan ayrılmasına rağmen, Tanrıtanımaz varoluşçuluğa bağlıdır. Duygu ve düşünceleri özdeş bir paralelde ilerlemiş olan Camus, yaşadığı dönemin türlü trajik olayları karşısında, hastalığının da zorunlu kıldığı kötümser esinlerden (ilham) kurtulamamış, insan ruhunun itirafı güç sırları üzerinde yaptığı ince ve ustaca çözümlemelerle, orijinal ve gerçekçi kişiliğini, bütün sanat ve felsefe alanında tanıtmıştır.

Bkz. Sartre maddesindeki Bibliyografya ve *Germaine Bree, Camu* (1959).

CANTONI, Carlo. İtalyan filozof ve yayımcılarından. 1840 kasımında Croppello di Lomellina'da doğdu, 1906'da öldü. Berlin ve Göttingen Üniversitesinde felsefe okuduktan sonra Torino, Milano ve nihayet Pavie Üniversitelerinde felsefe profesörlüğü yaptı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında İtalya'da baş gösteren gerekircilik (determinisme) aleyhindeki felsefî cereyana bağlıdır. Maddesel âlemde ruhsal gerçekliğin azaltılmasını savunan görüşlere karşı savaşır. Eserlerinin adından yönsemesini keşfetmek kabildir: *Dissertatione su Teodoro Jouffroy* (1862); *Gio. Battista Vico* (1864); *Mamiani e Lotze* (1869); *Letture Sull'intelligenza Umana* (1870-1871, 2 cilt); *Coeso Elementare di Filosofia* (1871); *Appunti Sulla Filosofia di Kant* (1873); *La Questione Universitaria* (1874); *La Liberta Nell' Istruzione Superiore* (1876); *G. Bestini* (1878); *Esposizione Compiuta della Philosofia di Kant* (3 cilt, 1879-1884); *La Reforme Universitaria* (1881); *Professori e Studenti Nello Universita Italiane e Nelle Tedesche* (1887).

Cantoni, psikolojiye fazla yer vermek suretiyle daha çok bu son eseri okutmuştur.

Bkz. A. de Gubernatis, *Günün Yazılarına Dair Milletlerarası Sözlük* (Floransa, 1889); *The Athenaeum* (13 ağustos, 1887).

CANZ, Israêl-Gottlieb. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. Heimsheim'de (Wurtemberg) 26 şubat 1690'da doğdu, 28 ocak 1753'te Tübingen'de öldü. Doğduğu ilde sırayla edebiyat, felsefe ve Tanrıbilim okuttu. Leibniz ve Wolf doktrinlerine fazlaca bağlandı. Onların düşüncelerini birçok noktalardan Tanrıbilimle uzlaştırmaya çalıştı. Metafiziğe, zorunluk ve şüphelerini bilmekle birlikte, ispatlı (demonstrative) bir biçim vermek iddiasındaydı. Fakat zorlukları gidermeye ve şüpheyi kaldırmaya çalıştı. Ona göre, metafizik, ilk gerçeklerin kaynağıydı. Diğer gerçekler ise, analitik yollar (provédés) vasıtasıyle bu ilk gerçeklerden doğarlar. Bu suretle içsel olduğu kadar da dışsal (externe) olaylardan hareket ederek ruhumuzun varlığına kendimizi kandırabiliriz. Canz, metafiziği dört bölüme ayırır: 1. Ontoloji; 2. Doğal Tanrıbilim; 3. Kozmoloji; 4. Psikoloji. O, bu son bilimin, haz elem ve irade gibi bazı konularını zamanına göre ileri bir başarıyla açıkladı. Bunlardan birinin başlığı, *Animee Abyssus*'dür ki, kendisine güzel ve doğru fikirler ilham etmiştir. Kendi kendini bilmeye, diğer şeyleri bilme anlamında kullandığı 'dosdoğru' (directe) adını verir. Bu vesileyle, nasıl oluyor da bir aynı ya da yalnız özde düşünmeli bilginin mümkün olabildiğini araştırır. Ona göre, entellekt, seçik fikirlere sahip olma fakültesi, akıl ise, gerçeklerin birbiriyle olan oranlarını (rapports) tanıma fakültesidir. Zekâ (ingenium) ise, eşyanın ister esaslı, ister sonradan olan benzerlerini çarçabuk yakalama özelliğidir.

Canz, ezelî ahenk (harmonie préétablie) ve fiziksel akışkan (influx physique) sistemlerini ne tamamıyle kabul eder, ne de reddeder. Hayvanların tabiatına gelince, onlarda akıllı bir ruhun bulunduğunu kabul eden Rorarius'un fikrini beğenmediği gibi, onları birer makine sayan Descartes'ın düşüncesini de kabul etmez. Belki, yalnız duyulur (sensible) ve somut şeylere özgü olmak üzere hayvanlarda duyum (sensation), hayal gücü (muhayyile), hatta yargının bile bulunduğuna inanır. Soyut ve genel fikirlerden ise onların tamamıyle mahrum olduklarını zanneder.

Tübingen Üniversitesinde bulunduğu zaman, Protestan dogmacılığıyle Wolf'un felsefesini uzlaştırmayı denemişti. O, felsefenin vahye imanı kuvvetlendirmesini ister. Çünkü, der, doğaüstü (le surnaturel), akla karşıt değildir. Akıl alanından yüksektir. Kendisinin fazla zahit olmasına rağmen fikirleri hoşa gitmemiş, fakat, Wolf'un öğrencileri, hocalığına son verilmesine engel olmuşlardır.

Eserleri: *Philosophioe Leibnizianoe et Wolfianoe Usus in Theologia* (Frankfurt ve Leipzig, 1728-1739); *Gramaticoe Universalis Tenniva Rudimanta* (Frankfurt, 1737); *Disciplinoe Moralis Omnes Perpetuo Nexu Traditoe* (Leipzig, 1739); *Ontologia Polemica* (Leipzig, 1741); *Méditations Philosophicoe* (1750).

CAPELLA, Marcianus Mineus Felix. Bazılarına göre, M.S. 474 ya da 490'da, bazılarına göre ise, 330'la 439 arasında yetişmiş olan Afrikalı bir yazardır. *Satyricon* ya da *Satira* adında nazım ve nesirle karışık Latince bir ansiklopedi yazmıştır. Eser, yedi kitaba bölünmüş ve başına iki bölümden ibaret olmak üzere *Mercure ve Philogie'nin Düğümleri* başlıklı bir ro-

man eklenmiştir. Gramer, diyalektik ve bütün serbest sanatlar hakkındaki fikirleri az değerlidir ve bunlar, genel olarak bazı antikite yazarlarıyle Varron ve Pline'den alınmışlardır. Tarih bakımından asıl değeri de bundan gelmektedir. Zira, bu eser, eski Yunan ve Roma eserlerinin yok edilmesi ya da unutulmasını gerektirmiş olaylar arasında korunabilmiş olan eski bir kaynaktır ki; bunun yardımıyle eski kültür geleneklerine yeniden başlanabilmiştir. 534 yılına doğru Felix adında bir hitabetçi (rhéteur) bu eseri düzelterek ve bazı şeyler de ekleyerek yeni bir nüshasını hazırladı. Zira bu eser, Tours'lu Grégoire zamanında ve kendisinin de anlattığına göre, kilise okullarında genç öğrencilerin yetiştirilmesi için okutulmaktaydı (*Hist. Littéraire de Française,* cilt III, s. 22). X. yüzyılda Capella, önemli bir otorite olmuş ve eseri üç tanınmış kişi tarafından yorumlanmıştır (adı geçen eser, cilt VI., s. 120, 153, 549). XI. yüzyıl başlangıçlarında keşiş Notker, bu eserin başındaki romanı Almancaya çevirdi ki, ancak 1836'da basılmıştır. Capella'nın okullardaki nüfuzu, Batı âleminde Aristo ile Müslümanların eserleri yayılıncaya kadar devam etti. Ortaçağ okullarında bu eserin manzumeleri çocuklara ezberletilirdi. Capella'nın üslubu sert ve barbarcadır ve metinlerinin anlaşılması güçtür. Romanının konusu mecazlı bir ahlâk ve âdet öyküsüdür. Mercure, evlenmek arzusuyle erdemi arar; fakat erdem, kız kalmak istediğinden, evlenmeyi reddeder. Aşka tutulan ruh, Apollon'un öğüdü ile, aşağı bir tabakadan, fakat çok bilgili bir kız olan Filoloji'ye baş vurur. Bu kız, sevinir; Jüpiter bunların nikâhını Tanrılar meclisinde kıyar. Romanın ikinci kısmı, evlilerin düğün ve mutluluklarından söz eder. Diğer yedi kitap ise, yedi serbest sanatlardan söz eder.

Capella'nın eseri birçok kez ve birçok illerde basılmıştır; hepsi de yanlışlarla doludur. Bununla birlikte, Grotius'un henüz on beş yaşındayken prens Condé'ye ithaf ederek ve notlar ekleyerek 1599'da Leyde'de bastırdığı nüshayla Fréd. Kopp'un hazırlayıp 1836'da, ölümünden sonra Frankfurt'ta basılmış olan nüsha bütün diğerlerine tercih edilecek denli doğrudur.

Bkz. Fabricus, *Bibliotheque Latine* (cilt I, s. 638 vd.).

CAPORALLI, Enrico. İtalyan filozoflarından. 1841'de Come'da doğdu. Padoue'da hukuk doktorasını verdikten sonra Bolonya Üniversitesinden tarih diplomasını aldı. *La Questione Sociale del Sistema Tributario in Italia* (1868) başlıklı bir eser yazdı. 1873'te (*Ensiclopedia Geografica*) nın birinci cildini yayımladı. Bu eseri çok önemli olmakla birlikte, kitabı basanın cesareti kırıldığı için yarım kaldı. Caporalli, Todi'deki çiftliğine çekildikten sonra, kendi türünde eşi bulunmayan *Nuova Scienza* adında bir felsefî dergi yayınlamaya başladı (1883) ki, bunun tek yazarı kendisiydi; bütün pozitif bilimleri, 'gerçek sayı kanunu' adını verdiği bir tek ilkede birleştirmişti. Onun bireşim kuvveti ve gerek geniş bilgisi itibarıyle az bulunan zekâlardan biri olduğu görülmektedir. Caporalli, her şeyi açıklamak için hisseden atomdan, yani en basit olan ortaklaşa (collectif) birliklerden en karışık organizmalara ve en zengin ruhsal fakültelere doğru hareket eder. Bu sistemde, insan, beden ve zihin, bilinçli atomların uyumlu bir zümreleşmesidir ya da böyle olmaktadır. Bu felsefe, deney ve eleştiriyle yenileştirilmiş bir Fisagorculuk ve Spinozacılıktır.

CAPRA, Marsello. İtalyan doktor ve filozoflarındandır. XVI. yüzyıl ortalarına doğru Nicosiede (Kıbrıs) doğdu. Yurdundan sürgün edilmiş olduğundan, Sicilya'ya gelmiş; Palermo ve Messina'da doktorluk yapmıştır. 1571'de Lépand gölü savaşlarında bulunmuştur. Yazdığı şu eserler, onun felsefeyle ilgilendiği konuları açıkça göstermektedir: *De Sede Animoe et Mentis ad Aristotelis Proecepta, Contra Galenum* (Palermo, 1589); *De Immortalité Animoe Rationalis Juxta Principia Aristotelis Adversus Epicurum, Lucretium et Pythagoricos* (Palermo, 1589).

CARABELLESE, Pantaleo. XX. yüzyıl İtalyan filozoflarındandır. Varisco Okuluna bağlıdır. *Il Problema Teologico com Filosofia* (Roma, 1931) adlı eserinde: "Eğer biz, bilgiyi özel bir ruhsal faaliyet telâkki ediyorsak, bilgi probleminden önce bu problemin dayanağı olan bir metafizik probleme gereksinme olduğunu iddia eder. Ona göre bilinç, yalnız 'benci' (égoiste) değil, 'şeycilik'dir (chosalité) de. Yani, kendi dışımızda olmayan 'kendinden şey'i (chose en soi) de kapsar. Bu somut ve gerçek faaliyet içinde, "ruhsal ve mutlak birlik olarak bizde içkin olan, Tanrı'dır". Carabellese, Kant'ın mütebahhir bir yorumcusudur. Bu konudaki eserlerinin önemlisi, *Filosofia di Kant: I, L'Idea Teolojica*'dır (Floransa, 1937).

Bkz. R. M. di Serradileo, *Che Cosa Deve si Intendere per Giudizio Sintetico a priori* (Pise, 1926); I. Trassari, *Arch. di St. Filos IV*'deki makalesi (1935).

CARDAILLAC, Jean-Jacques-Séverin de. Fransız filozofu. 16 temmuz 1766'da Lotrain (Lot) şatosunda doğdu ve 22 temmuz 1845'te Paris'te öldü. Önce, kilise işleri için yetiştirilmek istenmişse de, Büyük İhtilâl yüzünden bu mesleğe girememiştir. Cardaillac, Sorèze Kolejinde yetiştirildi. Saint-Sulpice'in büyük seminerlerinde öğrenimini bitirdi. 1789'da ihtilâl başladığı zaman, o, henüz kraliçenin özel papazıydı. Te-

rör devrinde hapsedildi. Serbest bırakılınca imparatorluk devrinde, üniversiteye girdi. Sırayla Montaban ve Bourbon (Henri IV.) Kolejlerinde, Paris Üniversitesinde bir süre felsefe okuttu. Öldüğü zaman, Akademi müfettişiydi.

Cardaillac, öğreniminin ilk biçimine göre, XVIII. yüzyıl filozoflarının öğrencisidir. Onlardan bazılarının fikirlerini ve daha çok onların ihtiyatlı yöntemlerini, belgin (précis) dillerini almıştır. Fakat onun üstadı, yalnız Condillac ve ideologlar değildir; önce, bir süre kendisine yardımcı olarak üniversitede arkadaşlık ettiği Laromiguire'yi izlemiş; sonra Royer-Collard ve V. Cousin'in derslerine haz ve tasayla karışık bir dikkatle ilgilenmiş, arada sırada, o devirde sesini işittirmeye başlayan Alman doktrinlerine bir göz atmış ve Kant'ın, 'saf aklın eleştirisi'ni fark eder gibi olmuştur. Ciddî bir gözlemle kontrol etmeden kabul etmediği bütün bu öğeler, onun zekâsında bazen sathî, fakat daima açık, kabul ettiği yanılmalardan çok, ihmal ettiği gerçekler yüzünden fazla kusurlu bir sistem teşkil ederler. Kendi kendine hangi okula bağlı olduğunu soran Cardaillac, tamamıyle bağımsız olduğunu ve sadece kendi hesabına düşündüğünü söyler. Zira, der, "felsefe, kişiseldir. Herkes kendi felsefesini yapar ve en doğru olan da kendi özel düşüncemizde bulunur". *Etudes Élémentaire de Philosophie* adlı eseri, hiç bir okulu hakkıyle kandırmaz. Bu eserde Cardaillac, duyumculuğun (sensualisme) ulaştığını iddia ettiği seviyeyi fazla aşmadığı gibi; tinselciliğin (spiritualisme) yükselmeyi denediği noktaya kadar da çıkamamıştır. Onun doktrinini, fikirlerinde derinlik ve orijinallikten çok, açık akıl yürütmeler, sağduyu ve doğru gözlemleriyle takdire değen, fakat dikkati de çekmeyen bir orta doktrindir. Cardaillac'a göre, 'ben'de (moi) duygu, bilgi ve irade gibi başka şeye döndürülemeyen üç kuvvet vardır. En esaslı olgu 'duygu'dur. Bu, diğerlerinin nedeni değil, fakat şartıdır. Yani, duygu olmazsa diğerleri oluşamazlar. Duygu, Condillac öğrencilerinin zannettiği kadar karışıktır. Onda, bizi cisimlerle ilişkide bulunduran duyum saklı olduğu gibi, insanı kendi benzerleriyle ilişkide bulunduran ahlâk duygusu da gizlidir. Aynı zamanda duygu, türlü izlenimleri ve düşünceleri birbiriyle ve araçsız bir surette karşılaştıran oran duygusunu (sentiment de rapport) son olarak kendini tanımaya ve diğerlerini kendisiyle yargılamaya yarayan içten duyguyu (sens inteme) da kapsar. Türlü iktidarlardan (pouvoires) birleşmiş olan bu fakülteyi seçik bir duruma getiren nitelik, pek çok olan biçimlerinin hepsi bir hissetme biçimi, yani doğrudan doğruya gerçeklikle ilişkide bulunması, varlığından haberdar edilmiş olmasıdır. Bu izlenim henüz bilgi değildir. Hatta bu, çoğu zaman bilgiyle karşıt bir oranda bulunur. İzlenim ne denli kuvvetli olursa, bilgi o kadar az müphem olur. Fakat 'zihnin', kendisinden, bütün fikir ve yargıların fışkırdığı tek kaynaktır. Mistik bir güçmüş gibi anlatılan 'akıl' bile, sadece özel olgulara başlanmış olan genel gerçeklerin görülmesinden ibarettir. Akıl, bütün diğer fakültelere hükmeder. Onları aşılar, sevk ve idare eder; fakat o da deneye bağlıdır ve deneysiz işleyemez. Gerçeklikte gözlem vasıtasıyle yakalanan şeyler, tikel ve olumsal iseler de akıl, zorunlu olanları yakalar. Zorunluluk, aklın özel eseridir. Akıl yapısının özelliği sayesinde zorunluluğu eşyaya yükletir. Cardaillac: "Sorunun bu kısmı için verilecek tek karşılık, der, bazı gerçeklerde, olumsal gerçeklerden farklı olarak tümel, mutlak ve zorunluluk karakterlerini bilmemizi sağlayan ve bu gerçeklerin böyle olduklarını bilip onaylamamıza yarayan nedeni bilmektir. Zira akıl, bize, gerçeği görmek, seçmek ve tespit etmek; onları kullanmamız, görmemiz, tanımamız ve öyle olduklarını onaylamamız... için verilmiştir". Cardaillac, bu suretle Laromiguière'den fazla Kant'a yaklaşmış olur. Sonra da, ben'in esaslı faaliyetini yüksek sesle ve ciddî kanıtlarla ispata çalışır: O da Maine de Birand gibi, edimlerimizin, kendilerini doğuran kişisel kuvvetle oranını, araçsız bir duyguyla algıladığımızı (idrak) kabul eder. Yani, kendimizi hem neden ve hem sonuç olarak algılarız. Değişen ve değiştiren aynı ben'dir. Hatta bu ilkel bilgiden sonradır ki, duyumlarımızdan nesnelerin varlığı sonucunu çıkarabiliriz. Dış cisimler, organlarımız üzerinde bir etki yaptıkları zaman, bu etkinin karşı darbesini hissederiz. O zaman, bir olgunun âdeta yarısına sahip olduğumuz durumda, içten duyu vasıtasıyle hepsini birden algılarız. Biz burada sadece sonuçtayız; neden değiliz. Bu suretle nedenin kendimizde değil, aşağıda olduğuna hükmeder ve dış telâkkisini oluşturmuş oluruz.

Bu fikirler büsbütün yeni değildirler; fakat o zamana dek yapılmamış olan birtakım yeni gözlemlere dayandıkları için, değerlidirler. Cardaillac, aynı zamanda bilinçten kaçan, fakat yargı ve edimlerimiz (actes) üzerine bir etki yapan duyumları fark etmiştir. O, bütün duyumlardan bu algılanmamış öğelerin bulunduğunu anlamış, çağrışıma, o zamana dek İngiliz psikologlarının kavrayamadığı bir önemi vermiş ve belleği, alışkanlığın bir biçimi saymıştır. Uzun süre hatırlanmamış olan Cardaillac'a Hamilton lâyık olduğu değeri vermiş ve onun eserinden bazı parçaları, kendi eserlerine nakletmiştir. Cardaillac, XVII. yüzyılın seçmeci (éclectique) tinselciliğiyle Condillac'ın duyum-

culuğu arasında yer alır. Adı geçen eseri Paris'te iki cilt olarak basılmıştır (1830).

CARDANO, Girolamo. Latince adı, Cardanus Hieronimus'tur. Fransızların Cardan dedikleri İtalyan bilgin ve filozofu. 24 eylül 1501'de Pavie'de doğdu, 21 eylül 1576'da Roma'da öldü. Bütün bilimlerin tarihinde adı geçen Cardano, doktor, doğacı ve matematikçi olarak da önemli bir filozoftur. 22 cilt eser yazmıştır. Bunun yalnız 10'u felsefeyi ilgiler. Babası, tanınmış bir matematikçi ve hukukçudur. Öğrenilmesi gereken ilk bilgileri babasından aldı. Annesinin bir metres olduğu anlaşılmakta ise de, kendisini babası büyütmüştür. Yirmi yaşındayken, Pavie Üniversitesinin derslerini takip etti; iki yıl sonra da Euclide'in *Öğeler* adlı eserini orada açıkladı. 1524 ve 1525 yıllarını, Padoue'da doktorluk doktorasını, hem de edebiyat hocalığı hakkını aldı. Doktorlukla geçinemediği için, babasının direnmesine rağmen, bu işi bırakarak matematik öğrendi ve Milano'da bu bilimi okuttu (1534). Burada profesörlüğü kadar da doktorluğuyle ün kazandı. 1559'da Pavie'de, 1562'de Bolonya'da doktorluk profesörü oldu. Evlendi; bir aralık da Danimarka kralı, ona kendi saray doktorluğunu teklif etmişti (1547). Geçim sıkıntısı çekmesine rağmen, iklim ve din değiştiremeyeceğinden söz ederek, reddetti. İskoçya'ya da nüfuzlu bir adamı tedavi için çağrıldı. Cardano, o zamanlar şifa bulmaz sanılan hastasını yalnız kendi bildiği ilâçlarla iyileştirdiğinden, övünerek söz eder. 1570 tarihine kadar Polonya'da kaldı. Fakat ne kendisinin, ne de hayatını yazanların bildirmediği bir nedenle tutuklandı. Evi göz altına alındı. 1571'de serbest bırakılınca, Roma'ya gitti. Papa, kendisini, doktorlar kolejine atadı ve ona ölünceye kadar da bir maaş bağladı. *Vita Propria* adlı eserini tamamladıktan on bir gün sonra ölmüştür. Bir söylentiye göre, astrolojinin kâhinliğine inanarak bu bilimden, kendi hayatının son günü hakkında edindiği bilgiye itaat etmiş ve kendini aç bırakmak suretiyle ölmüştür. Cardano, aile hayatında pek acı sefalet ve ıstıraplarla karşılaşmıştır. Bir oğlu, karısını zehirleyerek öldürme suçundan idam edilmiş, bir diğer oğlu da, böyle bir suç işlediğini bildirmek suretiyle kendinin hapsedilmesini istemiştir. Cardano'nun kendisi de insan tabatının en karşıt öğelerini nefsinde toplamış bir adamdı. Yazılarının her satırında ölçüsüz bir övünme vardır ki, kendi doğuşunu bile âlemin unutulmaması gereken büyük olaylarından biri sayar; ve kendisinin Tanrı tarafından yollanılmış bir mucize olduğunu anlatır, kendinden öyle bir dille söz eder ki, bunları bir başkası söylemiş olsa, onunla alay ediyor zannedilir. Cardano'nun her çeşit rezilliklere doğal bir meyli vardı ki, onu öfke, sefalet, öc alma, kumar, küfür... vb. gibi her türlü kötülüğe sürüklüyor; söz ve hareketlerinde itidalsiz ve en iyi dostlarını bile yaralamaya hazır bulunduruyordu (*De Vita Propria,* cilt XII. Bu eser, kendi hayatının itiraflarıdır). Kendi kalemiyle çizdiği bu kişisel yaşamına dair tabloyu, sırf gerçek aşkıyle yazmış zannetmemelidir. Zira, bu adam, en kaba ve aşırı yalanlar savurmaktan da hiç çekinmez. Örneğin, öğrenmek için hiç çalışmadan birçok dilleri bildiğiyle, incelemek zahmetine katlanmadan her bilimi öğrenmiş olduğuyla övünür; geleceği bilmek ve günün en aydınlık saatinde yıldızları görmek, kendi yokken hakkında söylenen sözleri işitmek ve isteyerek esirme (extase - vecit) haline girmek hususlarında doğaüstü bir lütfa mazhar olduğunu iddia eder; nihayet, Sokrat gibi, o da kendisine arkadaşlık eden bir cinin varlığından söz eder. Eserlerinde bazen dehanın yükseklikllerine çıkan ve bazen çok derin, orijinal görüşlerinin yanıbaşında kendisinin deli olduğuna hükmettiren bayağılıklara düştüğü de görülür. Düşlere, kehanete, muskalara, astrolojiye inanır. İnsanların talihleriyle yıldızları arasındaki ilgiye dair iddia ettiği keşiflerin yanlış çıktığını gördüğü halde, doğruluğu üzerinde boşuna ısrar eder durur. Kendisinin bazen dayanılmaz acılar çektiğini, o kadar ki, diğer ıstırapların bu acılar yanında âdeta teselli yerine geçecek kadar hafif olduğunu, bu halindeyken bir de kendisi göz yaşı dökecek kadar kendine işkence ettiğini ve birçok defalar aklına intihar etmenin geldiğini anlatır. Onun bu ruh hali, haz ve eleme dair olan düşüncelerinin özelliğinden gelir. Zira o da Epikür gibi, elemi takip eden hazzın ve hazzı takip eden elemin fazla hissedildiğini ve bunların duyumsal değişmelere bağlı olduğunu kabul eder. Fakat bundan, Epikür'ün doktrinine karşıt bir sonuç çıkarır: İnsan, büyük bir haz alabilmek için olabildiği kadar büyük ıstırapları tatmalıdır. Cardano, bu fikri kendi hayatına uygulamıştır. O, daha ileri giderek, otuz yaşına kadar cinsel iktidarsızlık yüzünden başına gelen felâketleri anlatacak kadar da utanmayı bırakır. Aklından şüphe ettiren bütün bu zavallılıklarından sonra: "Yalnızlığı seviyorum. Zira, kendimi yalnız buldu-



ğum zaman, her vakitkinden daha çok sevdiklerimle birlikte olurum. Yani, Tanrı'yla ve benim iyi cinimle demek istiyorum" diyecek kadar asil ve dokunaklı sözler söyleyen adamın deliliğine nasıl ihtimal verilebilir? Gerçek olan şudur ki, Cardano, çok zaman âdeta mistik atılımlara (elans) tutulur ve ruhu, Eflatun, Plotin ve bu türden olan diğer yazarların fikirleriyle beslenir (*De Vita Propria*, cilt XVIII). Fakat onun felsefesindeki derin bilgisi bu kadarla kalmaz. Aristo, İbn-i Sina, Aphrodisya'lı Alexandre'ı; ve daha çok sık sık Yunanca metinlerini naklettiği Galien'i de tanır. Onun şahsını, insan ruhunu bilimi bakımından olduğu kadar da, fikir ve doktrinleri bakımından dikkate lâyık bulduğumuz içindir ki, özel hayatı üzerinde fazla durduk.

Cardano'nun felsefesi, doğa ve evrenin bileşimine (composition) dair olan genel görüşlerinden ayrılamaz; birçok kusurlarına rağmen, düşüncelerinde itiraz kabul etmez bir birlik vardır. Bunların temeli, çoğu zaman eskidir ve başkalarından alınmıştır. Fakat bunların geliştirilmelerinde ve bunlara eklenmiş olan fikirlerde Cardano'nun derinlik ve orijinalliği açıkça görülür. Felsefesinin kısaca özü şudur: Doğa denilen şey, evrenden ayrı bir ilke olmadığı gibi, özel yüklemleri (attribus) bulunan ayrı (distincte) bir kuvvet de değildir. Doğa, evrenin kendisidir. Evrende üç ilke, üç ebedî ve zorunlu şeyi ayırt etmek lâzımdır ki, bunlarsız diğer hiç bir şey var olamaz: 'Uzay', 'madde', 'zihin' ya da 'âlemin ruhu'. Bazen Cardano, bu ilkelere, 'hareket'i eklemek, 'zihin'le 'âlemin ruhu'nu ayrı ayrı ilkeler yapmak suretiyle beşe çıkarır. Fakat bu ayırt etmelerin, ona göre, saf (pure) bir soyutlamadan ibaret olduğunu az sonra göreceğiz. Hareket'e gelince, bu, sadece âlemin ruhunun görevlerinden (fonction) biridir.

İçinde cisim bulunan şey, uzaydır. Fakat uzay, evrenin içinde olduğu için, evreni kapsamaz. Uzay, ebedîdir, hareketsizdir, değişmez ve hiç bir yerde cisimsiz varolamaz. Diğer bir deyimle, doğada boşluk yoktur. Bu noktayı Cardano' nun Descartes'tan daha önce ileri sürdüğü görülüyor. Madde de uzay gibi ebedîdir ve her yeri doldurmuştur. Fakat o, ne hareketsiz, ne de değişmez bir varlıktır. Madde, kendi aslında bulunan 'ısı' ve 'nemlilik' gibi iki niteliğin aracılığıyle sürekli bir surette bir biçimden diğer bir biçime geçer durur. Isı, bir ilke değildir; hareketin organı, aletidir. Ve hayatın taşıtıdır (véhicule). Isı aracılığıyledir ki, ruh ve biçim ilkesi maddeyi işler ve maddenin öğeleri, hayattan ölüme ve ölümden hayata geçmek üzere dağılır, yeniden organlaşır. Nemlilik ise tersine olarak, direncin aleti ve süre durumun (inertie) şartıdır. Madde, bu iki karşıt nitelikleriyle, eşyanın zorunlu bir ilkesi olduğundan, kendisinin bir kötülük olduğu söylenemez. Belki, iyiliklerin en azı ve en sonuncusudur. Bu iyilikler yıkılmamışlar, fakat maddenin bulunuşu yüzünden azalmışlardır. Hiç bir cisim, hatta maddenin hiç bir parçası yoktur ki, şekilden yoksun olsun. Yani, şekilsiz bir madde tasarlanamaz. Her şekil, esaslı bir surette bir ve maddesizdir (immatériel); yani, ruhtur. Bu nedenle, bütün cisimler, hatta görünüşte en duyulamaz (insensible) olanları bile, canlı varlıklardır. Aynı zamanda, bütün cisimler hareket yeteneğindedirler; ve hareket, ancak maddesel olmayan bir kuvvetle açıklanabilir. Hatta böyle bir ilke olmazsa, duyarlık (sensibilité) içgüdü ve zihin pek az açıklanabilir. Fakat bütün tikel ruhlar, tümel bir ruhun, yani âlemin ruhunun görevlerinden ya da çeşitli yüklemlerinden (attributions) başka bir şey değildir (*De Nature*, 3 e parti., ch. II). Özel ruhumuz, bedenimiz için ne ise, âlemin ruhu da doğa için odur.

Varlıkların bütün şekilleri, bütün özel ruhlar, nasıl ki bütün sayıları onluk (décade) kaplamışsa, bir tek ve tümel ruhun içinde güç halinde kaplanmış bulunmaktadırlar. Bunları kendi göğsü dışında üretmek ve tüm evrende yerleşmiş bulunan sayısız yaratıkları doğurmak için, bu tümel ruhun kendi kendini göstermesi ve gücünün bütün uzamıyle (étendue) gelişmesi yetişir. Tümel ruh, özü (essence) nedeniyle daima bir ve aynı olup, gözlerimize hayallerin sonsuz türlülükleriyle görünmeyen güneş ışınlarıyle mukayese olunabilir (adı geçen eser). Tikel ruhların tümel ruhla olan oranı (rapport), kurtlarla bitki arasında olup bitenlerden de anlaşılabilir. (Kurtlar, bitkiyle beslendikleri halde, bitki üzerinde yaşarlar). Bitkiyle kurtlar, biçim itibarıyle birbirinden tamamıyle farklı oldukları halde bir ve aynı tözdendirler. Yalnız burada söz konusu olan, bağıntılı ve ölümlü (mortel) bir özdür; oysaki, ruhlar, içinden çıktıkları ilke gibi ölümsüzdürler (immortel). (*Theonoston, Seu de Animi Immortalitate*, lib. II, s. 31).

Şimdi burada, Cardano'dan Tanrı'nın kendisi gibi sonsuz, bütün varlıkların tinsel (spirituel) ilkesi ve evrenin hareketlendireni (moteur) ve organlaştıranı olan bu tümel kuvvetten nasıl ayırt edebileceğini ve Tanrı'nın evrendeki yerini sorabiliriz. Cardano, hiç bir yerde bu soruya karşılık vermez. Yalnız Tanrı'ya kasideler yazar; onun sonsuz bir varlık olduğunu, uçsuz bucaksızlığını (immensité) kabul eder. Fakat diğer yüklemleriyle, daha çok âlemin ruhuyle, yaratmadaki ruhu hakkında bir şey söylemez. Cardano'nun Eflatun gibi, âlemin

ruhu üstünde kendi özel özüyle, bütün diğer ilkeler üzerinde mutlak bir iktidarı (pouvoire) olan yüce bir zihni kabul ettiği söylenemez. Cardano, daha çok zihin, duyarlık ve hayat ilkelerinin bir ve aynı varlık olduğunu söyler. Ona göre ruh, sadece tümel ilke değil, her şeyin ilk ve gerçek özüdür (adı geçen eser, lib. IV, cilt I, s. 439. Lyon baskısı).

Bununla birlikte, Cardano'nun, kendi ifadesiyle diyebiliriz ki, zihnin niteliği ve türlü varlıklarla oranları hakkındaki görüşü, daima aynı olmamıştır. Felsefe maddelerine dair yayımlarının ilki olan *De Uno* adlı eserinde İbn-i Rüşt'ün doktrinine taraftar olduğunu ve bütün varlıklar için bir tek zihinden, bütün organlaşmış ve kendine geçit vermeye elverişli cisimlere nüfuz eden bir tek algıçtan (müdrike) başkasını kabul etmediğini anlıyoruz. *Consolatione* adlı eserinde, gerek genel olarak canlı varlıklar, gerek sadece insanlar için bir ve aynı zihnin bulunamayacağını, zihnin tamamıyle kişisel olduğunu, yabancı bir ocaktan türeyen bir ışın gibi dışardan gelmediğini iddia eder. Zihnin merkezi kendimiz olduğunu ve zihni kendimizin bir parçası olup, yine kendimizin tamamıyle duyarlık yeteneğinde olduğumuzu anlatır. Zira, der, kendimizde anlama fakültesinin hissetme fakültesinden başka türlü işlemediğini deneylerimizle biliyoruz. Bu, insan ruhunun göksel bir kaynağa sahip olmasına engel olamaz. Belki; ruh, her biri bir ayrı varlığın merkezi haline gelen sonsuz sayıda parçalarla bölünür. Bundan onun, ruhların, birbirinden müstakil ve farklı özlerden teşekkül etmiş olduğunu kabul ettiği anlaşılır. O, bunu yalnız sağlığımızdaki hayat için değil, ölümden sonraki hayat için de tereddütsüzce kabul eder. Ve *Consolatione*'sinde: "Böylece, der, insan ruhları, ölümden sonra bile, irade, zihin, bilginlik, bilim, düşünme, akıl, sanatlar bilgisi ve buna benzer nitelikler gibi, kendi özel fakülteleriyle birbirinden ayrı bir durumda kalırlar". Nihayet Cardano, *Theonoston* ya da *Ruhun Ölmezliği* adlı eserinde, bütün yukarda verdiğimiz çelişik düşüncelerini uzaklaştırmaya çalışır. Artık bu sefer, ilk kez düşündüğü gibi bir tek ruh, bir tek zihin kabul etmez. Belki bunları iki bakımdan inceler:

1. Zihni olduğu gibi mutlak ve ebedî olarak ele alır. Bu takdirde, zihin tümeli, yani kendi özel tözünü tanır ve işlemleri (operations) birbirinden ayırt edilemezler.

2. Zihin bir de zaman içinde görünür, o zaman bazı organlarda belirmiş olur; bu takdirde de, onun işlemleri çoktur ve her biri, sürenin (durée) başka başka noktalarında yer almaya mecburdurlar. Bu durumda zihin bize, organın ya da aletin (instrument) yetkinliğine (perfection) göre az çok gelişmiş fakültelerle nitelenmiş görülür (adı geçen eser, lib. IV, cilt 1 er, s. 439). Cardano, kendini özürlü göstermek için, "pek faydalı ve pek önemli gerçekleri bir günde bulamamak, insan ruhunun şartıdır" der. Görülüyor ki Cardano, insana bir zihin organı ve dolayısıyle tümel ruh gözüyle bakmaktadır. Bu, Cardano'yu zihni ayrı bir varlık olarak kabul etmesine engel olamaz; fakat felsefenin bu kısmında derin ve nazik gözlemlerin bulunduğunu, fakat bunların daima yanılmalar ve tuhaflıklarla dolu olduğunu da söylemeliyiz. Ona göre, insan varlığının seçkin niteliği, bilinçtir. (Kendisi bu sözcüğü kullanır). Hayvanlar, yalnız duysal (sensitif) bir ruha sahip olduklarından, ne kadar yetkin (parfait) olurlarsa olsunlar, kör bir içgüdü düzeninden başka bir şey tanımazlar; yani, onlar kendilerinin ne olduklarını bilmezler. Oysaki, insan, kendini bilir ve diğer varlıklar hakkındaki bilgisinin bilincine sahiptir (*De Nature*, cilt I). Bilinç, Cardano'yu ruhla bedeni birbirinden ayırmaya sevk eder; ve bunu, birlik, düşünen varlığın özdeşliği (identité) ve elindelik (libre arbitre) olgusuyle yapılan son çağ ispatları kadar başarıyla ispat eder. Kendi kendinin bilincine sahip olan bir tek zihinli varlıktan, yani, eylemlerinin kurallarını (règles) kendinde bulabilen özdeş bir varlıktan başka bir varlık yoktur (*Theonoston*, lib. II, s. 19 ve lib. III). Nihayet, ruhun bedenden ayrı bir varlık olduğunu tespit ettikten sonra Cardano, onun ölmezliğini ispat etmeye çalışır. Kendisinin sağlam ve derin bilgili bir kişilik olduğu belirir. Bu konuda başka filozofların leh ve aleyhindeki düşüncelerini doğru, düzenli ve belgin (précision) bir biçimde nakleder (adı geçen eser. lib. V). Kendi inancına gelince, ölmezliği, pek de orijinal olmayan kanıtlarla kabul eder; fakat bunun tamamıyle yararsız ve hatta pratik hayatta tehlikeli olduğunu söyler. Ona göre, şüphecilerle maddeciler, bu inanç yüzünden kendilerini o kadar kusursuz göstermeye mecbur olurlar ki, bu durum, herkesin kendilerine dikkat etmesine ve kendilerinden şüphelenmesine neden olur. Aynı zamanda ahret korkusu yerine, vicdanın doğal hareketlerini, insanların adaletinden korkmayı, onur duygusunu, kendimize ve dostlarımıza saygıyı, nihayet, alışkanlık ve eğitim kuvvetini koyamaz mıyız? diye sorar. Ölmezlik inancının yarattığı kötülükler Cardano'nun gözünde itiraz edilemeyecek denli büyüktür; zira, insanların ruhunda böyle bir inanç olmasaydı, bütün savaşlardan daha zalim ve belâların en büyüğü olan din savaşlarına esef duyulmayacaktı (*De Immortalitate Animarum*, cilt XI).

Cardano için ölmezlik, bütün hayat ve zih-

nin tek ilkesini sürekli ve ebedî saymaktan başka bir şey değildir. Son eseri olan *Vita Propria* (cilt XLIV) sında Cardano, yalnız bütün insanların değil, tüm canlı varlıkların eşit olduklarına inandığını bildirir. Fakat o, bu ilkede birçok işlemler ve yüklemler ayırt eder ki, bunlar insan hayatının ve genel olarak evrenin bütün olaylarını açıklamaya yetişir: 1. Asıl zihin; 2. Hayal gücü; 3. Duyuların işlemleri; 4. Hayatsal görev; 5. Hareket. Zihin yalnız insana verilmiş bir imtiyazdır. Hayal gücüyle duyular hem insan ve hem de hayvanlara verilmiştir. Hayatsal ilke, hayvanlarda olduğu kadar da bitkilerde ve tekmil organlaşmış varlıklarda bulunur. Hareket ise, bütün cisimlerde mevcuttur (*Theonoston,* lib. IV, cilt 1 er, s. 439).

Cardano, diyalektikle de uğraşmıştır. Bu konuda yayımladığı eser (adı geçen eser, cilt 1 er, s. 229, Lyon baskısı), Aristo mantığının bir özetinden ibaretse de, türlü bilimlerle gözlenecek yöntem hakkında yararlı ve ustaca fikirlerini de bu esere eklemiştir. Burada yalnız *Socratis Studio* başlıklı yazısından söz etmeliyiz. Bu yazı, Sokrat'a karşı Aristophane ve Athénée'nin yaygın bir duruma gelen olaylarından oluşmuş bir hicviyedir. Cardano, Sokrat'ın karşılık beklemezliğine (désinteressement) her şeyden çok ahlâka düşkünlüğüne ve zamanı için hiç de verimli olmayan tartışmalardan nefretine ve kendi aile hayatında gösterdiği sabır ve yumuşaklığa şiddetle saldırır. Hele bu son erdemin kocalarına itaat etmeyen kadınların uygunsuzca cesaretini artırdığını anlatır; Sokrat'ın öğrencilerine de kötü muamele eder. Ona göre Eflatun, tiranların adi bir dalkavuğu, Xénophon, bilgisiz, açgözlü ve vatan haini olan bir askerdir; Aristip ise, hocasının derslerindeki sonuçları pratik ve teorik bir surette geliştirmekten başka bir şey yapmamıştır.

Cardano, politika bakımından halkın, kilise ve devlet tarafından Karakuşî yargılarla (Draconien) ve büyük bir istibdatla idare edilmesini ister; zira, der, onlar gerek din ve gerek bilim hakkında fazla aydınlanırlarsa, daima karışıklık çıkarmaya hazır olurlar; bu nedenden onların anlayabileceği ana dilinden hiç bir eser yazılmamalıdır. Buna karşılık Cardano'nun dinsel düşünceleri de gariptir. Dinlerin yükseliş ve çöküşüyle çeşitli iklimlere dağılışının nedenlerini, yıldızların kavuşmalarında bulur; büyük kozmik evrimlerle dinlerin alın yazısı arasında bir ilgi görür. Bir taraftan da kendisini, *De Vita Propria*'sında, "Dini zemmeden, öç alan hasetçi, melankolik, müraî, hain ve büyücü olarak" tanıtır. Cardano, üçüncü derece denklemlerinin çözülme kurallarına dair buluşları dolayısıyle matematik tarihine de mal olmuştur. Théosophie'yi sayılar doktriniyle uzlaştırmak suretiyle Fisagorcu ilhamlardan yararlanmış; Aristo, Plotin ve stoacılığı birbirine karıştırmak suretiyle de özel bir doktrin sahibi olmuştur. Her konuya değinmiş olan Cardano'nun eserlerinde ölçülü ve düzenli bir sistem yoktur. Onun fikir ve hayatıyle karakteri arasında paralel bir oran vardır. Leibniz, *Teodise*'sinde, onun: "Bütün yanılmalarına rağmen bir büyük adam" olduğunu onaylar.

Felsefeyi ilgileyen eserleri: *Theonoston, Consolatine, De Nature, De Immortalitate Animarum, De Uno, De Summo Bono, De Saplantia, De Vita Propria.* Doğa teorisine dair düşünceleri, *De Subtilitate* ve *De Rerum Varietate* adlı eserlerindedir. Eserlerini on cilt olarak Charles Spon bastırmıştır (Lyon, 1663). Cardano'nun kendisi de *Libris Propriis* başlığıyle kendi eserlerine dair geniş bir not bırakmıştır ki, Lyon'da basılan külliyatının birinci cildine eklenmiştir.

Bkz. Bayle, *Cardan maddesi;* Léon Dumond, *Théorie Scientifique de la Sensation;* Tennemann, (cilt II, s. 23); E. Garin, *Der Ital. Humanismus* (1947).

CARIUS, Insuber. Latin filozofu. Ciceron zamanında güney Gol arazisinde doğmuştur. Amophanius'la birlikte, Epikür'ü Latinlere ilk tanıtanlardandır. Kendisinden söz edenlerden Epikür'ü pek de maharetle öğretememiş olduğu anlaşılmaktadır. Ciceron, onunla pek çok alay eder (*Epirt. Ad. Fam.,* liv. XVI. ep. XVI ve XIX). Horace'da (*Sat.* liv. II, ch. I) az çok aynı fikirdedir. Quintilien ise (*Institution Oratorie,* liv. X, ch. I), Catius'un yazarlığını över. Eşyanın niteliğini ve yüce iyilik hakkında dört kitaba bölünmüş bir eser yazmışsa da, kaybolmuştur. Bu filozof, Sezar'ı öldürenlerden biridir.

CARLINI, Armando. XX. yüzyıl İtalyan filozoflarındandır. Gentile'nin öğrencisidir. Felsefeye edebiyat kanalından geçmiş olan Carlini, önce, *Studio Sull Africa di F. Petrarca* (Floransa, 1902) başlıklı eseriyle Carducci'nin verdiği rapor üzerine Bologne Üniversitesinin mükâfatını kazandı. *Fra Michelino e la Sua Eresia* (Bologne, 1912) adlı eserinde din problemini inceledi. Bunda, Fransisken tinselcilerini (spiritualiste) nesnel olarak incelemiş, biraz da onlara nasıl karşı geldiğini, imanla kâfirliğin yüzyıllar boyunca İtalyan halkının kalbinde nasıl yaşamış olduğunu nedenleriyle açıklar. 1922'de *La Filosofia di Carlini, Locke* (2. baskı, 1928) başlıklı eserini yazdı. Bu eser, ünlü İngiliz yazarları tarafından beğenildi. Öteden beri Locke'a ait olduğu tahmin edilen 'ruhun kendiliğindenliği' (spontaneité) kavramının pek de bu filozofa ait olmadığını ilk kez bu eserde belirten Carlini'dir. Onun, üniversitede verdiği dersler

dolayısıyle yazdığı önemli eserlerden biri de, *La Vita Dello Spirito* (Floransa, 1921) dır. Bunda kişisel düşüncelerini bir sistem haline getirmeye çalışmışsa da, bu işi daha çok, *La Religiosita Dell' Aviamento Alla Filosofia* (1934) da başardı ve bunu açıklamak için de, *Il Mito Del Realismo* ve *Aviamento Alla Filosofia* başlıklı eserleri yazdı ki, bunların ikisi de 1936'da yayımlandı. 1939'da da *Introduzione Alla Pedagogia* adlı eseri çıktı. O, yöntem olarak araştırmanın hareket noktasını, "İnsanın deney âleminde gördüğü içerilik (interiorité) ve dışarılık (exteriorité) arasındaki esaslı zıtlıktan araştırmayı" ileri sürer. Ona göre, "Bu içerilik, deney âleminin zihni için yalnız 'a priori' değildir, aynı zamanda ve her şeyden önce, kendinden (en soi) ve kendi için (pour soi) öz bilincinin (autoconscience) tinsel ilkesinin düşünülebilirliği ve varoluşu ilkesidir. Yani, üzerine insel kişinin değeri ve başka bir deyimle, insel kişiliğin kurulduğu bu tinsellik ilkesinin ahlâksal ve teorik gerçekleşmesi ve varoluşudur. Bu nedenle, bu içerilik deneyüstüdür (transendantal)". Olduğu gibi incelenirse, öz bilincinin deneyüstü ilkesi, insanın kendi saf içeriliği olmak dolayısıyle formel bir özdeşliğe dönüşemeyen iki duruşun (attitude) bireşimi gibi kendini gösterir. Bu formel özdeşlik, bütün insanlara kendi özel problemini yükleten bir yaşama duygusunu dağıtır. Öz bilincinin edimi, şüphesiz ki, bir eleştirisel düşünce, bir bilinçlenme edimidir. Bu nedenle de, kendi hakkında düşünmektir. Fakat bu, aynı zamanda tinsel hayatın yaratıcı edimidir. Bu yüzden de saf tinselliğin özesi (propre) içinde bir yer alma (position) ve varoluş (existence) edimidir. Ülkücü terimlerle söylenecek olursa, edim (acte), kendi kendinin bir nesnelleşmesi, aynı zamanda da öznelleşmesidir. Bu iki duruşun almaşıklığı (alterité), insel öz bilincinin özel tutarsızlığı (inadéquation) duygusunun ve bizzat kendi içeriliğinin içine aşan bu saf edime karşı sürekli özleminin saf olarak deneyüstü bir anlatımıdır. Carlini, bundan şu üç sonucu çıkarır:

1. İnsan için saf tinsellik problemini kapsayan böyle bir bireşimi anlamak için bir 'dinsel iman' ilkesinin ve aynı zamanda eleştirisel ya da felsefî düşüncenin zorunluluğu. Tanrı, sal bir tinselliktir, 'insel kişiliğin' kendisi ve bu 'varolan' değerin birinci kaynağı olduğu için, kişiliksiz bir varoluş değil, mutlak bir kişiliktir.

2. Bu nedenle eleştirisel bir pozitivizm, ya da mutlak bir ülkücülük sayesinde Tanrı'yı bir metafizik ilke olarak, bir numen (noumène) konusu yapan görüşleri de bir yana atmak gerekir. Zira, bu numen'i ne kadar modernize edersek edelim, Tanrı hakkındaki skolastik fikri, genel olarak âlemin ve gerçekçiliğin ilk ve son terimi haline getirir. Bu nedenle, felsefenin özel konusunu belirtmek ve dinsel imanın içtenlikle gerçeklenmesini sağlamak için, âlem ya da genel olarak gerçeklikten değil, deneyüstü bir ilke olarak insandan ve onun kendi öz bilincinden başlamak gerektir.

3. Bundan, gerek ortaçağ, gerek modern şemalar dışında olmak şartıyle, imanla eleştirisel düşüncenin ilişkisi problemini en derin ve tinsel anlamda yeniden ele almak zarureti doğar.

Burada Carlini'nin Blondel'den daha başarılı sonuçlara ulaştığı görülür.

Bkz. Riccardo Micelli Di Serradileo, *La Filosophie Contemporaine en Italie* (s. 96-99, Paris, 1939, Fransızcaya çeviren: G. Pâqus).

CARLYLE, Thomas. İngiliz filozof, tarihçi, ahlâkçı ve yayımcılarından. 4 aralık 1795'te İskoçya'daki Ecclefechan'da (Dumfriesshire) doğdu; 5 şubat 1881'de Londra'da öldü. Küçük arazi sahiplerinden birinin oğludur. Önce, kilise için yetiştirilmek istenmiş, Edimburg Üniversitesinde, matematikteki yeteneğiyle dikkati çekmiştir. Üniversiteyi bitirir bitirmez, Fifeshire'in bir kolejinde hocalık buldu; fakat hocalık, kendisi için dayanılmaz bir meslek haline gelince, tasarruf ederek biriktirmiş olduğu küçük bir servetle tekrar Edimburg'a döndü; hukuk ve Tanrıbilim öğrenmeye koyulduysa da bunları tamamıyle edebiyata çalışmak suretiyle terk etti. New Edimbourg Review'de ve Edimbourg Ciclopoedia'da Montesquieu, Montaigne ve bazı edipler hakkında makaleler yazmaya başladı, Legendre'ın *Geometrie*'sini İngilizceye çevirdi. Sonra Alman dil ve edebiyatını inceleyerek, *Schiller'in Hayatı* adlı bir eser yazdı ki, tümünü 1825'te bastırabildi. Yaşayabilmek ve ailesine yardım etmek için bir aralık eğitmenlik (mürebbi) yapmış ve Schiller'in eserlerini kendi ana diline çevirmişse de, bunları Londra kitapçılarının hiç biri basmadı. 1826'da zekâ ve güzelliğiyle ün almış olan Jane Baillie Welsh adında İskoçyalı bir genç kızla evlendi. Fakat bu evlenmede Carlyle'ın parasızlık, huysuzluk ve



konuşmazlık, bencilik (égoisme) gibi huyları yüzünden mutlu olamadı. 1827'de Edimbourg dergisinde J.-P. Richter hakkında bir incelemeyle makaleler yazmaya başladı ve diğer birtakım edebî konulara dair de yazdı. Fakat hayatı günden güne daha kararsız bir hal aldı. 1835 şubatında, edebiyatın kendisine yirmi üç aydan beri bir metelik bile getirmediğini yazmıştı. Bu tarihte kendisini bütün Avrupa'da tanıtacak olan *Fransız İhtilâli* başlıklı eserini bitirdi. Müsveddelerini J. Stuart Mill'e gönderdi; fakat eseri matbaaya vermek için beklediği bir sırada, J. Stuart Mill'den, müsveddeleri sersem bir hizmetçinin ateşe attığını bildiren bir mektup aldı. Carlyle: "Bu haberi alınca, diyor, üç ay yiyip içmedim; şaşkına dönmüştüm. Köye gittim ve üç ay Marriyat'nın romanlarını okumaktan başka bir şey yapmadım". Sonra yeniden çalışmaya koyuldu; ve bu yanan eserini 1837 ocağında bitirdi ki, altı ay sonra basıldı. Bunun üzerinedir ki, editörler her yandan kendisine baş vurarak, yazı istemeye başladılar. 1838'de artık meşhur olmuş ve zenginlik yolunu da tutmuştu. Londra'da verdiği konferanslar, birbiri ardına yayımladığı eserler ün ve servetini artırdı.

Onun tarihi anlayış biçimi ve kullandığı yöntemle üslup, orijinal bir özellik taşır. Carlyle'a göre, tarih, Tanrı kayrasına (providance) bağlı olarak gelen insanlara dayanır. Her devrin dahileri, özlemleri, ihtiyaçları, hatta düşüklükleri vardır ki, bütün bunlar bir kahramanla şahıslanırlar. Âlemi idare etme hakkına yalnız kahramanlar sahiptir. Ona göre, kahramanlığın tam tipi, Napoléon'dur. Her toplum, adi yürüyüşlerle çözülüp dağılmaya doğru gider. Carlyle, kendi tarih felsefesine bu fikirleri destek yapmıştır. Onun düşünceleri İngiliz püritenliğiyle (puritanisme) Alman ülkücülüğünün (idéalisme) melez bir ürünüdür. O, Stuart Mill'in düşüncelerine tamamiyle karşıt birtakım ilkeler ve kurumlar (institutions) yaratmak iştiyakındadır. Carlyle'a göre, şiir, sanatlar, kilise, devlet birer simgeden başka bir şey değildirler. Tanrılık, adı ülkü olan bir misterdir; Hıristiyanlık ise, tözünü âleme tapma teşkil eden bir mit'tir (mythe). İngiliz dinciliğinin düşüncelerine, Protestanlığın soğuk, uylaşımlı (conventionnel) formüllerine, çeşitli dar ve akla sığmaz mezheplerine şiddetle hücum eder.

Kısa ve yoğunlaşmış cümlelerle, tarihin klasik sistemine aykırı görüşlerle zaman zaman deha parıltıları gösteren Carlyle'in eserleri doğrudan doğruya felsefeyi ilgilemezler. Tarih felsefesi bakımından değer verdiğimiz eseri, *Heroes and Hero Whorsip* (1841) adlı eseridir ki, bunda kendisinin politika sistemi geliştirilmiştir. Bu eserde diğerleri gibi olguları ve olayları değil, onları yaratan kişileri inceler. (Bu eser, *Kahramanlar* adıyle, Reşat Nuri Güntekin tarafından dilimize çevrilmiştir, 1943).

Carlyle'in tarih felsefesi üzerinde biraz durmak gerektir: Ona göre, geleceğin manevî ve sosyal hayatında yapılması gereken şey, geçmişin derinliklerinde yapılmış olan şeylerin aynı olmalıdır ki bu, kahramanlara ve büyük adamlara saygıdan ibarettir. Her şeyde hareket eden ve simgeleşen sonsuz kuvvet, daha çok insanda ve daha özel olarak da büyük adamda belirir. O da Fichte gibi, seçkin ruhların oluşumu ve önemi hakkındaki Tanrılığın etkisine iman eder. Carlyle, büyük adamlardan, insanların yönetmenleriyle örneklerini ve cemaatlerin ulaşmak ve dönüştürmek istedikleri şeyleri yaratanları anlar. İnsel âlemde gerçeklendiğini gördüğümüz her eserin tohumu, büyük adamın ruhundadır. Sonra bir kuluçka (incubation) ve esenlik zamanının arkasından bu gözüken âlemde yenilikler yaratmak suretiyle bilinmedik kuvvetlerin harekete geçtiği fark edilir. Bunun içindir ki, büyük adamların tarihi, evrensel tarihin ruhudur. Kahraman denilen adam, bir ozan, peygamber ya da devlet adamı olabilir. Büyük adam, her türlü ufalanmalardan, dışsallıklardan (exteriorité) ve sınırlanmadan uzak, bunlara karşıt olan hayatın büyük, yoğunlaşmış kuvvetidir. Bu kuvvetin varlığı, derin bir saygı ihtiyacını ve bütün insanların içindeki Tanrısal kıvılcımı harekete getirir. Mevcudiyetin olduğu kadar da, zamanın gizli fikirleri kahramanlarda bulunur. Diğer insanlar, söz ve edimle harekete getirilirler, insan türü bu suretle ilerler. İnsanlara önderlik etmek için, aydın bir aristokrasiye, yani kahramanlara ihtiyaç vardır.

Carlyle, Schiller ve Goethe'nin şiirlerinden, Kant ve Fichte'nin felsefesine geçmiş, Faust'ta savunulan imandan kendisini kurtaramamıştır. Kant'tan 'numan' ve 'fenomen' ayrımını, yani olaylarla kendinden şey (chose en soi) ayrımını almıştır. Ona göre de doğanın bize gösterdiği her şey, olaylardan ibarettir. *Sarto Resartus* (1833) başlıklı eserinde, 'giysilerin felsefesi'yle uğraşmıştır ki, esası şudur: Giysiden keşiş yapılamadığı gibi, olaylarla da varoluşun kendisi bilinmez. Varoluş (existence) vardır ve bizi saygıyla doldurması gereken, derinliğine sokulamayacağımız bir mucizedir. Âlem, Tanrılığın giysisidir. Doğa bilimi, dış mekanizmadan başka bir şeyi açıklayamaz ve varoluşun kalbine yakalanmasına izin vermeyen bir fikirler vahyidir. Âlem, bilimin bize öğretmek istediği gibi, ölü bir makine değildir. Hatta, kendi varoluşumuzun şu küçük zaviyesinin (coin) dışsal uzanışı bile (giysiler), sonu gelmez ve uçsuz bucaksızdır. Deneylerimizle düşüncelerimi-

zin önemi ne olursa olsun, zaman ve uzay şekillerinden çıkılamadığı için, içlerinde bilginin şekillerinden başka bir şey yoktur. Hatta bu şekiller bile, örgüsü daima yeni olan Tanrılığın giysilerine sahiptir. Varoluşun harikası, gerçekliğe yerine. vekilleri almak hususundaki budalaca alışkanlığımızdan ötürü bizden kaçar ve çoğu kez. birinci ilkelerimiz, kendilerine alıştığımız için hiç de şüphe etmediğimiz gerçeğin ötelendirilmiş görünüşlerinden başka bir şey değildir. Felsefe de alışkanlığa karşı devamlı bir savaştan başka bir şey değildir. Felsefe, kör alışkanlık küresini aştığı içindir ki, deneyüstüdür (transcendentale); ve felsefenin konusu, ruh, mekanik fikirlerle köreldiği zaman, varoluş mucizesi duygusunu uyandırmaktır. "Hayret edemeyen, hayret etmeyen ve sürekli bir surette yalvarmayan insan, isterse birçok toplumların başkanı olsun ve tek başına kendi beyninde bütün göksel mekaniği, Hegel'in felsefesini bütün gözlemlerini, tekmil laboratuvarların çalışmalarını toptan saklamış olsun, arkasında gözler bulunmayan bir çift gözlükten başka bir şey değildir, diyorum. Ona, gözleri olanların gördükleri şeyleri gösteriniz, o zaman bu gözlüklerin bazı yararları olabilecektir" (*Sartor Resartus,* 1, 10). Görülüyor ki Carlyle, 'fenomen'le 'numen'i, Kant'ın anlayışına göre değil, felsefî romantizmin anlayışına göre ayırt etmektedir. Kant, bilimin konusunu, olayların sistemli bağlılaşmalarını bulmaktan ibaret saymış ve kendinden şey kavramını da bu hevesin sınırı olarak göstermişti. Romantizm ise, tersine olarak, olayları birer birer kanunlarla uygun bir surette düzenleştirme (coordonner) hevesinden nefret eder.

Din bakımından Carlyle, gençliğinde yukarda adı geçen eserinin kahramanında olduğu gibi (*Book,* II, ch. III), âlemi bir ölü makine telâkki ettiği bir devir geçirmişti. Hume, Gibbon ve d'Alembert'i okuduktan sonra dinsel düşünceleri değişti. Ona göre insan, gerçeği, simgeler biçimi altında yakalayabilir. Fakat, simgeler de giysiler gibi eskirler; bunların yerine yenilerini koymak gerektir. Alışkanlığa karşı bir savaş olan felsefe, alışılmış ve mekanikleşmiş olan dinsel fikirleri yıkma savaşıdır. O, görüşünü, doğal doğaüstücülük (supranaturalisme naturel) terimiyle ifade eder. Bizde ve bizim dışımızda hareket eden, Tanrısal kuvvetlerdir. Fakat bunlar, içsel ve doğal bir biçimde hareket ederler. Nasıl ki, dış doğada, Tanrılığın canlı giysisi devamlı olarak yeniden dokunuyorsa, içsel duyu da ara vermeden manevî hayatın yeni şekillerini dokur. Her bireyin kendi bulduğu bir simgesi ve bir dini vardır; tıpkı zamanın sürekli olarak yuvarlanan sellerinde kendi eserini izlediği gibi. Carlyle: "Ben, der, dinden bir insan tarafından öğretilmiş olan kilise imanını ve imza edilmek üzere hazırlanmış olan iman makalelerini anlamıyorum; belki, her insanın önem vermeksizin ve başkalarına da açıklamadan pratik olarak inandığı. pratik olarak kalbinde tuttuğu ve bu esrarlı evrenle olan içsel ilişkisine göre pekin saydığı şeyi anlıyorum" (*On Heroes and Heroworship,* lect. I).

Onun din anlayışı, Goethe ve Fichte'ninkine benzer. Bu ikincinin, *Şimdiki Zamanın Büyük Çizgileri* ve *Bilginin Özü* başlıklı eserlerindekine benzer. Carlyle de, Fichte gibi, Tanrı'nın manevî âleme olduğu kadar da maddesel âleme nüfuz ettiğini ve her manevî varlığın, bu fikrin bir kıvılcımı olduğunu kabul eder. O, bu Tanrı kavramının panteizm ya da Tanrıcılığı (théisme) ilgileyip ilgilendirmediğini düşünmez, kendisine, savunduğu Tanrı'nın kişisel olmadığı, bir itiraz olarak ileri sürülmüştür; fakat o, bu soyut bir sorundur ki, onun hakkında tartışmak istemem ve tartışma gücüne de sahip değilim, der (*Life of Sterling,* par II, ch. II).

Carlyle, kötümser bir filozof görünür. Âlem iyi olsaydı, mutlak surette yararsız olurdu. İnsel kuvvet ve ülkücülük, âlemin iyi olmadığını gösterir. Demek, kötülük, bizim gölgemizdir. Benliğimiz dışında kalmayan ve kendi özel ruhumuz içinde yayılan bir gölgedir. İnsanın felâketi, kendinde bulunan büyüklük ve sonsuzluktan, kendi sonlu tabiatının şekillerine meyledememekten meydana gelir (*Sartor Resartus,* II ve *Life of Sterling* I, 5).

Bkz. Froude, *Thomas Carlyle* (Londra, 1882-1884); Dilthey, *Archive fur Geschichte der Philosophie*'nin IV'üncü cildindeki yazısı; Leslie Stephen' in *The Utilitarians*'daki yazısı (Londra, 1900, cilt III, s. 462-477); H. Höffding, (cilt II, s. 393-402); Carlyle hakkında H. Taine, John Nicol.. vb.'nın da önemli incelemeleri vardır; Hensal, *Carlyle* (3. baskı, 1922); Volltraht, *Carlyle u. Chamberlain* (1935); A. Kippenberg, *Carlyle s. Weg zu Göthe* (1946).

CARNAP, Rudolf. Alman filozofu. 18 mayıs 1891'de Ronsdorf'da (Rehinl) doğdu. 1936'da Chicago Üniversitesine profesör oldu. Pozitif lojistik felsefesi üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Istanbul Üniversitesinde de çalışmış olan Reihenbach'la birlikte çıkardığı *Erkenntnis* adlı dergide mesleğini aydınlatan önemli yazıları vardır. Matematik ve mantıkta çelişikliğin bulunmadığını gösterme amacını güden 'aksiyomatik' (axiomatique) hakkındaki etütleri bu dergide çıkmıştır. Kendisi, felsefesine, 'fizikçilik' (physicalisme) adını verir ki bu, bazen bilinçciliğe (solipsisme) düşmekle birlikte, behaviorizme (behawiorism) uygun bir bilgi teori-

şi kurmak isteyen maddeci bir görüştür. Ona göre, bilgimizin en ilkel öğeleri, dolaysız olarak fizik deneylerin verdiği 'protokol önermeleri'dir. Bunlar, bu çiçektir, bu kalemdir... vb. gibi cümlelerle ifade edilen ve gerçekte hiç bir kesin yargıya dayanmayan önermelerdir ki, bütün mantığımız bunlara dayanır, zira bunlardan önce hiç bir mantıksal işlem yoktur.

Eserleri: *Der Logische Aufbau der Welt, Vesuch Einer Konstitutions Theorie der Begriffe* (1928). (Bu eserde, âlemin mantıksal esasları incelenir); *Schinprobleme in der Philosophie* (1928); *Abress der Logistik* (1926). (Bu eser, lojistiğe dair bir taslaktır ki, Carnap'ın bu konudaki çalışmalarının bir özeti sayılır); *Die Logistische Grundi di Mathematik* (1931). (Bunda, matematiğin mantıksal esasları incelenmiştir); *Logische Syntax der Sprache* (1934); *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik* (1934).

Carnap, Amerika'da da şu eserleri yayımladı: *Introduction to Semantics* (1942); *Formalisation of Logic* (1943); *Meaning and Necessity* (1947); *Modalites and Quantification* (Journal of Sym. Logic'de, 1946); *Logical Foundation of Probability* (1950). Carnap'ın *Eski ve Yeni Mantık* başlıklı bir etüdü, H. Ziya Ülken tarafından dilimize çevrilmiştir. Felsefe Yıllığı, No. 2, 1930).

Bu Alman filozofu, Istanbul Üniversitesinden Amerika'daki Los Angeles Üniversitesine geçmiştir (1958). Son eserleri şunlardır: *Testability and Meaning* (1950, New Haven; 2. baskı, 1954); *Einf. in die Symbol. Logik* (1954); *Inductive Logik and Wahrscheinlichkeit* (1958) (Bu eser, N. Reichenbachs'la ilgilidir).

Bkz. W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* (Wien, 1957).

CARNEADE, Syrénalı Karneades. Yunan filozofu. CXLI. Olimpiyat'ın üçüncü yılında doğmuştur (M.Ö. 214 ya da 219). Uzun bir ömürden sonra CLXII. Olimpiyat'ın dördüncü yılında, yani M.Ö. 129 tarihlerinde kötürümlük içinde ölmüştür. İlkçağların en ünlü bir filozofu olup, kendisi en büyük düşünürlere eşit sayılmıştır. Akademi okulunun son günlerini onurlandırmış usta ve parlak bir zekâdır. Söz sanatında eşsiz olan Carneade, stoacıların ateşli bir düşmanıdır. "Chrysippe hiç olmasaydı, Carneade da mevcut olmazdı" sözüyle kendi felsefî rolünü pek iyi anlatmış ve kişiliği hakkında doğru bir fikir vermiş olur.



Carneade, Akademicilerden Hégésinus'un öğrencisidir. Bu filozof ona, Cyrèna Okulunun geleneğine uygun dersler vermiş, Babilli Diogène de, kendisini stoacı diyalektiğine alıştırmıştır. Yeni Akademinin şefi Arcésilas, Zenon için nasıl korkunç bir hasım olmuşsa, Carneade da Chyrsippe'e karşı öyle hasım olmuştu. Eski felsefe tarihçileri onda üstün nitelikler görmüş, her şeye cesaret eden ve her şeyde başarı gösteren bu filozofun her şeyi, hatta saçmayı (absurde) ve apaçıklığı (évidence) bile doğrumsuya (vraisemblable) dönüştürdüğünü iddia etmişlerdir. Diogéne Laêrce, onun metafizikle az uğraştığını, fakat ahlâk sorunlarına kendini fazla kaptırmış olduğunu söyler. Bu tarihçiye göre Carneade, saç ve tırnaklarını ihmal edecek kadar söylev vermeye düşkün bir adammış; ve zamanında o kadar meşhur olmuş ki, hatipler, kendi işlerini bırakır, onu dinlemek için okuluna gelirlermiş. Sesi o kadar kuvvetliymiş ki, jimnaz gözcüleri, az bağırması için haber gönderirlermiş. Fakat Carneade, onlara: "Öyleyse bana, bir ses ölçüsü veriniz!" dermiş. Eleştirilerinde korkunç ve felsefî tartışmalarında yenilmez sayılan Carneade, sık sık: "Beni yapmasını bilen doğa, bozmasını da bilir!" diyecek kadar ölüme karşı soğukkanlı bir adamdı. Antipatros adında birinin zehir içerek intihar ettiğini öğrenince, "ondan bana da veriniz!" diye bağırmış, fakat: "Size neyi verelim?" sorusuna karşı: "Bal katılmış şarap!" cevabını vermiş (Diogéne Laêrce, liv. IV). Hayatı hakkında fazla bir şeyler bilmiyoruz. Yalnız en güvenilir kaynaklar, onun Roma'daki başarılarını anlatmakta birleşmişlerdir. Romalılar, Atina'yı ağır bir para cezasına mahkûm edince, Atinalılar kendilerini savunmak için her biri bir ayrı felsefe okuluna bağlı olan üç elçi göndermişlerdi: 1. Stoacı Diogéne; 2. Gezimci Kritolaus; 3. Akademici Carnéade. Bunlardan birincisi, mütevazi ve soğukkanlı ifadeleriyle, ikincisi ayet gibi kısa ve keskin konuşmalarıyle, Carnéade ise, heyecanlı bir belâgatle söylediği nutuklarla halkın ve senatonun dikkatini çekmişlerdi (M.Ö. 156-155). Carneade, senatodaki nutukları, halka verdiği konferansları, ahlâk kavramlarını zıt bir biçimde savunmaları yüzünden onun Roma'da bulunuşunu geleneklere saygı bakımından tehlikeli bulan ihtiyar Caton, Carneade'ın dileklerini yerine getirerek, kendisini Atina'ya süratle gönderdi. Senato üyeleri: "Atinalılar bize kendilerini haklı gösterecek murahhaslar değil, hoşlarına giden şeyleri yapmaya bizi mecbur eden kimse-

leri yollamışlar" demişti. Orada verdiği nutuklardan ikisi hiç unutulmayan bir anı bırakmıştır. Bunlardan biri, adaletin lehinde, diğeri aleyhinde Tanrısal bir belâgatle söylediği nutuklardır ki, dinleyenler her ikisini de aynı hayranlıkla alkışlamışlardır (Ciceron'da, *Orateur*, liv. III, ch. XVIII). Anlaşılıyor ki, Carneade, bir taraftan da kurnaz ve kudretli bir sofisttir. O kadar ki, bir gün Romalılar onu dinlemek için kendi bayram törenlerinden vazgeçmişlerdir (Lactance, *Inst.*, liv. V, ch. XVN Plotin. *Cant. Maz.*).

Carneade, hiç bir eser bırakmamıştır. Onun düşüncelerini M.Ö. 129'da yerine geçen öğrencisi Klitomak'tan öğreniyoruz; gerek bunun ve gerek diğer öğrencilerinin yazıları da kaybolmuşsa da, Sextus Empricus'le Ciceron'un aynı başlığı taşıyan eserlerindeki (*Birinci ve İkinci Akademiciler*) parçaları bizi aydınlatmaktadır. Ciceron'un daha çok Carneade'ın doktrinini anlatan eseri de tam olarak zamanımıza intikal edememiştir. Yalnız Carneade'ın Klitomak'la birlikte üçüncü Akademiyi teşkil ettiklerini anlıyoruz (S. Empricus, *Hypotyposes*, I, 220).

Carneade'ın felsefesi, stoacılara karşı yaptığı savaş ve eleştirilerde saklıdır. Bu eleştirilerin çoğu, kendinden önceki filozoflarda da görülür; fakat o, bunlara büsbütün yeni bir renk ve amaç vermiştir. Stoacıların fiziğini eleştirirken Carneade, eşyanın mutlak gerçeğini, sırrını öğrenmek iddiasında olan dogmacılığa düşman olduğu görülür.

Stoacıların Tanrıbilim, kâhinlik ve kadere dair görüşlerindeki saçmaları göstermek suretiyle yaptığı eleştirilere bir diyalektik biçimi verir. Örneğin, Tanrılar hakkında, stoacılar, canlı, mesut ve yetkin bir surette erdemli niteliklerini verirler. Carneade'a göre ise, canlı varlığın duyumları vardır. Tanrı kadar yetkin bir varlığın ise, hiç olmazsa insanlar kadar duyumları mevcuttur. Öyleyse onun tadım duyusu vardır. Bu ise, tatlı, acı duyumlarını alacak ve bunlar vasıtasıyle de hoş olan ve olmayan halleri de bulunacak ve eğer Tanrı bu hallere sahip ise, değişme yeteneğinde de olacak demektir. Bu takdirde Tanrı da bozulabilir. Bozulan ise, Tanrı değildir. Esasen duyum demek, bozulmayla gerçekleşmiş bir değişme demektir. Bozulabilen ise, Tanrı olamaz. Tanrı'nın erdem niteliğine gelince: Stoacılara göre, erdeme sahip olan, erdemin hepsine sahiptir; şu halde Tanrı'ya perhiz ve kötülüğe direnme niteliğini yükletmek gerekir. Tanrı, kötülüğü hissediyorsa, değişebiliyor demektir. Her değişen de bozulduğundan, onların söz ettikleri Tanrı, Tanrı değildir. Bu konuda, dolayısıyle stoacıları eleştiren bir kanıtı da şudur: Tanrı, ya sonsuz, ya sonludur; yani tinseldir, ya değildir; sesi vardır, ya da yoktur. Önce, Tanrı sonsuz olamaz. Zira, bu takdirde de hareketsiz ve ruhsuz olur. Sonlu da olamaz. Zira, bu takdirde de, kendinden büyük ve kendine hâkim bir bütünün parçası olur. Tinsel olamaması da doğru değildir. Çünkü, stoacıların bu sözcüğe verdikleri anlama göre, Tanrı zamansız ve uzaysız olacak, bu nedenle de hareket etmeyecektir. Tinsel de olamaz. Çünkü, her ten fanidir, bozulur. Tanrı, sessiz de olamaz; bu takdirde genel kavramlardan yoksun olmuş olur. Sesli de olamaz, zira bir başkasıyle konuşmak ihtiyacında değildir. Bu suretle, stoacıların anlayışına göre, Tanrı'nın ispat edilemeyeceğini gösterdikten sonra, stoacılarınkinden daha az insan biçimli (anthropomorphique) olmayan Eflatuncu kanıtlara baş vurur (S. Empricus, *Contre les Mathematiques*, IX, 137-190).

Kâhinliği de aynı diyalektikle eleştirir: Olaylar, ya rasgele olurlar; bu takdirde önceden görülemezler. Yahut da zorunludurlar. Bu takdirde de kâhinliğin değil, bilimin konusu olurlar. Sonra kâhinlik, bizi bir kötülüğe karşı koruyamayacağından, zararlıdır da. Carneade, özgürlükle kaderi birleştirmeye çalışan Chrysippe'in tezini de yıkar. Kaderi onaylarsak, hiç bir şeyin gücümüze bağlı olmadığı görülür. Eğer bir şey nedensiz olarak oluşuyorsa, hiç bir şeyin kaderden oluşamadığı anlaşılır. Yani, birbirine bağlı birtakım nedenlerin ürünü olmadığı anlaşılır. Oysaki, birtakım bağımsız nedenler olabilir ki, dışardan eşyanın gidiş ve gelişine karışabilir. Yani, insanın özgür iradesi bu nedenlerden biri olabilir, ya da ruhların iradeli hareketleri kavramında aranacak nedenin dışarda değil, doğal olarak özgür olan iradenin kendisinde olduğunu anlatır. Bu da fizikçilerin yetkisinden kaçan birtakım eşya ve olaylar düzeninin varlığı demektir (Ciceron, *Sur la Destin*).

Carneade, eleştirilerinde daha çok sorit'e (le sorite) baş vurmayı tercih eder. Asıl bunu stoacıların bilgi kavramlarına uygular; bu konuya dair olan eleştirileri, bizi kendisinin ihtimalcilik (olasıcılık - probabilisme) adını alan doktrinine götürür. Bu da bir çeşit şüpheciliktir. Fakat ona göre, şüphenin birtakım derece ve koşulları vardır. Hiç bir şeyden mutlak bir surette şüphe edemeyiz. Hiç bir şeyin mutlak bir gerçeğine ulaşamayız. Ancak doğrumsu (vraisamblance) olanı onaylayabiliriz. Bu nedenle Carneade, bir taraftan stoacıların ve kendinden önce gelenlerin dogmacı teorileriyle savaşır. Diğer taraftan da bilimin biçimsel (formel) olabilirliğiyle sonuçlarına hücum eder: Bilim olamaz; çünkü bizi zaman zaman aldatmamış olan hiç bir uylaşım (convection) yoktur.

Öyleyse bize gerçeği tam olarak sağlayabilecek bir uylaşım mevcut değildir. Tasarımlarımız öznel kiplenmelerin (modifications) ürünüdür. Duyuların yanılmalarına karşı doğru ve yanlış algıları seçecek bir kriter yoktur. Zira, böyle bir kriterin kökü de özneldir. Sonra, doğrusunu yanlışından ayıramayacağımız kadar birbirine benzeyen algılar (idrak) vardır; ve birbirine benzeyen öyle nesneler vardır ki, bunları karıştırırız (İki yumurta gibi). Doğrudan yanlışa geçerken öyle ince dereceler vardır ki, aralarındaki farklar gözlerimizden kaçar. Carneade, bütün bu açıklamalarıyle bazen Megaryalıların, bazen de hatta stoacıların kanıtlarına baş vurarak ve bu kanıtları ruhsal çözümlemelerle ve çelişik yanlarını göstererek bilimin olamazlığı sonucuna ulaşır. Bununla birlikte o, sadece inkâr ve şüphe noktasına saplanarak olumsuz bir durumda kalmaz; aynı zamanda olumlu bir bakımdan da düşünür; ve kendinden önce gelen şüphecilerden ayıran nokta da bu bakımda saklıdır. O: bilge (sage), der, bir ihtimal teorisini yeter bulmamalı; fakat aynı zamanda ihtimalin derecesini göstermelidir. Bunun için de doğrumsunun kriterini bulmak gerekir. Doğrumsu veya kandırıcı (persuasif) adını verdiği bu kriter, Carneade'a göre, yalnız bilime kılavuzluk yapmaz; varlıkların araştırılmasında, bizi gerçeğe yaklaştırmakta da bir tartışma kuralı olur. Carneade için, tasarımların hepsi aynı değerde değildir. Biz onları doğruya benzerliklerine göre değerlendiririz. Yani gerçek, tasarımın eşyayla oranına göre değil, daha çok özneyle (sujet) olan oranına göredir. Bu, eşyayı olduğu gibi, bizde bıraktıkları izlenimleri (impressions) algılarız (idrak) demektir; örneğin, ilerde gördüğüm şey, zannedersem, bir iptir, çünkü kımıldamıyor; fakat bunu daha özenerek incelersem, bu ipin bir yılan olduğunu görürüm. (Bu örneği Sextus ve Ciceron birkaç yerde tekrarlar). Demek ki, gerçeği derece derece artan yoklamalarla elde ederiz. Carneade, apaçıklığın gerçekliği duygusunu kaybetmiş değildir. Belki duyumlarımızın ve bunlara dayanan bilginin bağıntılı olduğunu, bütün hasımlarını susturacak bir belâgat ve incelikle ispat etmiştir. O, bu konuyu şöyle açıklar: Tasarımlarımız eşya ile olan oranlarına göre düşünülürse, ya doğru veya yanlış olurlar. Fakat biz bunu anlayamayız. Çünkü bu oranın bir sınırına sahip değiliz; tasarımlarımız özne ile oranlarına göre düşünülürse, birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir. Doğru olurlarsa, bunların kandırıcı kuvvetlerinin ne olduğu araştırılmalıdır; bu takdirde, bu kuvvetin dereceleri vardır; ve bunlar, bazı durumlara göre değişir. Bir konu, küçükse ya da uzaktaysa, gözümüz zayıf ve bu kuvvet küçükse, ya da aksi durumlarda tasarımların değerleri başkalaşır; veya bize doğru görünürler. Fakat uzun deneyler, bu kuvvetlerin yanlış olduklarını da gösterebilirler. Bu takdirde, bunların genel olarak doğru olmaları yetişir. Zira, "Yargılarımız ve eylemlerimiz genellikle düzenlenmişlerdir". Demek ki, gerçek bize bağlı değildir. Biz, ancak bize doğru görünenin bir yargıcından başka bir şey değildir. Yargılarımızın dereceleri, bize gerçeğin derecelerini belirtir. Diğer tasarımlarımızla uygun olmaksızın tek başına doğru görünen bir tasarım, doğrumsunun en aşağı derecesindedir. Birlikte olan (comcomitant) tasarımlarla uygun olan tasarımlardır ki, gerçeğin en yüksek derecesine ulaşırlar. Birinci derecede tasarım, sadece doğrumsudur. İkinci derecede ise, sadece çelişik olmamak gibi bir fayda gösterir. Üçüncü de ise, olabildiği kadar doğrumsudur. Mümkün olabilen deneylerimizin serisi belirsiz olduğu için, yavaş yavaş doğruya yükseliriz, fakat asla ona ulaşamayız. Şu halde araştırmalarımızı ne kadar uzağa götürürsek o kadar gerçeğe yaklaşmış oluruz. Görülüyor ki, Carneade'ın doktrini, Arcésilas'ın inkârlarından farklıdır. O, kesin bilgiye ulaşabilmek için derece derece karşımıza çıkan orta terimlerle ve bunların ince farkları üzerinde duruyor; ve yargılarını büsbütün askıda bırakmıyor.

Carneade, bu görüşünü matematiğin eylemlerine kadar uzatır. Bu doktrinini ahlâk konularına da uygular. Kendisi, yüce hayırdan (souverain bien) hiç söz etmemiş, yalnız türlü hayırların bağıntılı değerlerini belirtmiştir. O, doğrumsu terimini ahlâkta 'istenilen şeyler' terimine çevirmiştir. Onun ahlâkı, pragmacı bir ahlâktır.

Akademi okulu hemen hemen bu filozofla yıkılmış ve yerini gerçeğe Aenésidéme'in şüpheciliğine terk etmiştir, denebilir.

Bkz. Lactance, *Inst. Div.;* Plutarque, *In Cat. Maj.;* Ciceron, *De Orateur; Oest. a. Cad; De Fato (Kader'e Dair); De Nature Deorum; De Divination;* Sextus Empricus, *Contre les Mathema. (Adv. Math..); Hypotyposes;* Epictete, *Dissertations;* Bayle, *Carnéade maddesi;* Huet, *De la Faiblesse de l'Esprit Hummain;* Gouraud, *Dissertation de Carnéadis Vita et Placidis* (Paris, 1848); Foucher, *Histoire des Académiciens;* Martha, *Le Philosophie Carnéade a Rom,* (Les Ttudes Morales sur l'Antiquité, Paris, 1883); F. Picavet, *Le Phénomenisme et le Probabilisme dans l'Ecole Platonicienne ve* (Rev. Philoso., cilt XXIII); V. Brochard (s. 124-185); L. Credaro, *Lo Scetticismo Degli Academici* (2 cilt, Milano, 1889); O. von Arnim, *Arkesilaos, Karnéades* (bu eser, Pauly-Wissowa 1894' ten beri yayınlanmakta olup, ikinci baskısı olarak 1923'te 13 cildi çıkmış olan *Realenzyklopödie der Klassichen Altertumswissenschaft*'ın içindedir).

CARO, Elme-Marie. Fransız filozofu. 4 mart 1826'da Poitiers'de doğdu; babası burada fel-

sefe profesörüydü. 13 temmuz 1887'de Paris'te öldü. Stanislas Kolejinde yaptığı parlak bir öğrenimden sonra bir genel müsabakada felsefe amur mükâfatını kazandı. 1845'te Ecole Normale'e girdi. Buradan agreje (agrégé) olarak 1848'de mezun oldu. Alger, Angers, Rennes, Rouen liselerinde profesörlük yaptı; ve bu son şehirde seçkin bir roman yazarı olan bir bayanla evlendi. 1852'de *Quid de Vita Beata Senserit Seneca* ile *Essai sur le Mysticisme au XVII e Sciècle; La Vie et la Doctrine de Saint-Martin, Le Philosophie Inconnu* başlıklı tezleriyle felsefe doktoru oldu; ve arka arkaya 1853'te *Saint-Dominique et les Dominicianis* ve *Vie de Pie IX.* adlı eserlerini yayımladı. 1854'te Douai Edebiyat Fakültesine tayin edildi. Burada belâgatıyle ün kazandı ve türlü dergilere makaleler verdi ki, bunları daha sonra, *Etudes Morales sur le Temps Présent* adıyle kitap olarak bastırdı. Paris'e gelmek için bir hayli uğraştı. Nihayet Bonapart Lisesine profesör olmak suretiyle bu arzusuna erişti. Fakat arkadan, derhal Ecole Normale'de bir konferansçılığa atandı (1858). Sonra da Sorbonne'da Ad. Garnier'ye yardımcı olarak verildi. 1861'de Paris Akademisi müfettişi oldu. 1864'ten ölüm yılına kadar da Garnier'nin kürsüsünde asil olarak ders verdi. 1896'da Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi. 1874'te de Fransız Akademisine girdi. La France gazetesinde, sonra Revue Européene, Journal des Savants ve daha çok Revue de Deux-Mondes'daki yazılarından başka, *L'Idée de Dieu et ses Nouveaux Critiques* (1864); *Le Materialisme et la Science* (1868); *Nouvelle Etudes sur le Temps Présents* (1869); *Jours d'Eprouves* (1872) adlı eserleriyle Fransa'nın o tarihlerdeki kötülüklerini giderecek çareler aramış; *Problèmes de Morale Sociale* (1876); *Le Pessimisme au XIX e Sciècle* (1878); *La Fin XVIII e Sciècle* (2 cilt, 1880); *M. Littré et Positivisme* (1883) başlıklı eserleri yayımlamıştır. Ölümünden biraz önce de *George Sand* adlı bir eserini tamamladı. Ölümünden sonra da sırayla, *Mélanges et Portraits* (2 cilt); *Philosophie et Philosophes; Poètes et Romanciers* başlığını taşıyan dergilerde dağınık kalmış makalelerinden bir araya getirilmiş kitapları basıldı. P. Janet, Caro'nun *Nature et Dieu* adıyle iki ciltlik ve *Destinée Humaine* adıyle üç ciltlik iki büyük eser yayımlamayı düşündüğünü söyler (*Rev. Bleu.* 5 ve 12 kasım 1887).

Caro, orijinal bir düşünür olmaktan çok, bilgili ve yetenekli bir yazardır. Felsefesi daha çok V. Cousin'e bağlıdır. Zekâsını eleştiri alanında işletmiştir. En büyük ve başarılı eserleri doktora tezleridir. Bunları savunurken kullandığı dil, diğer derslerindekinden çok üstündü. Başlangıçta herkesi ilgileyen derslerini dinlemeye koşanlar, sonraları kendisi için bir sıkıntı ve tehlike konusu oldular. Derslerinin dinlenmemeye başlandığını görünce, bir süre kürsüsüne devam etmedi. Fransız Akademisi adına Edmond About'nun mezarı üzerinde söylediği bir söylevde, büyük edibin dinsel şüpheciliğinden söz etmesi âdeta uygun görülmeyerek hoşnutsuzluklar doğurdu; ve yeniden başladığı derslerde, bu hoşnutsuzluğu, dinleyicileri birtakım gürültüler ve karışıklıklar çıkarmak suretiyle ifade ettiler. Zaten bozuk olan sıhhati, bu heyecanlarla büsbütün bozuldu.

Tanrı Fikri adlı eserinde, Tanrı'yı ülkü alanına götüren Vacherot, Renan ve Taine'ın görüşlerine hücum eden Caro, *La Problème de Morale Sociale* adlı eserinde, din, Tanrı ve ahlâk sorunlarıyle uğraşan yeni okulların görüşlerini eleştirir. Bağımsız ahlâk, doğal hukuk, ceza hukuku, sosyal terakki, insel alın yazısı gibi yararlı incelemeler arasında doğal ayıklama (selection naturelle) ilkesine dayanan ahlâk ve toplum anlayışlarını reddeder; bu eserin birinci ve sonuncu bölümlerinde Tanrıbilime değil, felsefeye dayanan bir din görüşüne ulaşırsa da, toplum felsefesine daha çok yer verir; ve olgulardan başka bir yerde tanınmayan 'hak' fikrinin nereden geldiğini araştırır: İnsanların hukuka inandıklarını görürüz; fakat niçin inanıyorlar? Bu inanç neye dayanır? Hukukun yetkesi nedir? Verdiği karşılık şudur: Hukuk, ya bütün diğer sosyal kurumlar gibi bir saçma inandır; ve sosyal ilişkilerin tek kuralı, geçici uylaşımların (conventions) hafiflemesi; en zayıfların kuvvetlenmesini sağlayıncaya kadar asayişi koruyan en kuvvetlinin hakkıdır. Bu eserin birinci bölümünde, *Justice dans la Revolution et de l'Eglise* adlı eseriyle bağımsız ahlâkı savunan Proudhon'a hücum eder. Onun düşüncesinde olanlara Caro, ahlâkın metafizikten ayrılamayacağını ispat etmek için bağımsız ahlâkın da zaten, "Çözülmüş metafizik problemlerine" ya da "Metafizikten kurtulmuş problemlere" dayandığını gösterir. Yöntem bakımından bile ahlâkın metafiziğe bağlı olduğunu, ahlâkla metafiziği birbirinden ayırt etmenin bile güç olduğunu ve birçok ahlâksal fikirlerin metafizik fikirler arasına kaydığını gösterir. Caro, bir yandan da Girarden'in bir sosyal emniyet kurmak suretiyle, ahlâka dayanmayan bir hukukun olabileceğini savunan düşüncelerine karşı, bunun tatbikatta bir ütopyadan (utopie) başka bir şey olmayacağını gösterir. Bundan sonra, hukukun niteliğine dair tartışmalara değinir. Maddecilerin görüşünü ele alarak, bunlara göre hukukun kör bir ihtiyaca karşıt olan açık görme ihtiyacından ibaret ol-

duğunu; pozitifçiliğe bağlı olanlar için ise, hukukun, beslenmek ve üremek ihtiyacından doğmuş olup, her ikisi de hayatsal bir temele bağlanmış olan, "Beyne olduğu kadar da bağırsaklar üzerine kurulmuş ihtiyaçlardan başka bir şey olmadığını" anlatır. Littré'nin adalet fikrine eşitliğin matematik fikrini eklemiş olmasını da beğenmez. Pozitifçilik ahlâkını maddeci ahlâktan üstün bulursa da; bu fikri, Fisagorcuların aynı türden olan fikirleriyle karşılaştırır. Ahlâksal eşitliğin, matematikteki eşitliklere benzemediğini, asıl ahlâk öğelerinin, böyle bir sistemde zihinsel öğelere feda edilmiş olduğunu ispat eder. Ahlâk olgusunda hayvanlık içgüdülerinin biçim değişmelerinden başka bir şey görmeyen evrimcilerle birlikte bir "eğitimin ürünü" ve "bir zamanın ürünü" olamayan herhangi bir kuralın bir hukuk kanunu olamayacağını savunur. Caro, ceza hukukunun da bütün ahlâk öğelerinden soyulamayacağına inanır. Ahlâksal ve sosyal ilerleme sorununda, İngiliz Okulundan Buckle, Lubock... gibilerin fikirlerini kabul eder görünür. Fr. Bouillier'nin genel ilerlemeye değil, ahlâksal bir ilerleme fikrine itiraz eden düşüncelerini başarıyle eleştirir; ve bu konuya yeni bir ilke ekler: "Erdem, nicelik itibarıyle değilse bile, nitelik itibarıyle artmaktadır". Bu güzel araştırmalar, insel alın yazısına dair bir incelemeyle sona erer. Caro, yöntem olarak uzlaşan fikirleri birleştirmekten çok, hoşlanmadığı fikirleri çeşitli filozofların birbirine uymayan fikirleriyle yıkmaya çalışır; bu nedenden, kendisinin kişisel görüşleri bunlar arasında kaybolur.

Bkz. Adı geçen eserleri; Paul Janet, *La Philosophie Française Contempraine* (Paris, 1879). Bu eserde Caro'nun kötümserliine dair olan eserinin bir özeti ve çözümlemesi de vardır.

CARPENTIER ya da **CHARPENTIER, Jacques.** Fransız filozofu. 1521'de Clermont'ta (Oise) doğdu, 1 şubat 1574'te öldü. Felsefe öğrenimini Paris'te yaptı; önce, Burgonya Kolejinde bu bilimi okuttu. Paris Akademisinde felsefe için rektörlüğe getirildi; bu makamda ölünceye dek, on altı yıl kaldı. Aynı zamanda doktor olan Carpentier, kardinal de Guise'in himayesiyle kral Charles IX.'ın özel doktorluğunu da yapmıştır. Seçkin bir matematikçi de olan Carpentier, bu bilimin kürsüsünü elde etmek için Ramus ile arasında pek şiddetli bir kapışma olmuştur. Sorun, parlamentoya kadar gitmiş; kral meclisi de bu işe karışmış, uzun savaşlardan sonra 1568'de bu kürsüyü elde etmiştir.

Carpentier'nin adı, daha çok talihsiz rakibi Ramus'u Saint-Barthélém gecesi öldürtmüş olmakla da ün kazanmıştır. De Thau, 1572'de yazdığı eserde (*Histoire,* liv. III). Carpentier'nin öğrencileri teşvik ederek bu yenilik kahramanını öldürtmüş olduğunu anlatır. Diğer tarihçiler de bunu yalanlamadıkları gibi, kendisinin eserlerinde görülen bazı parçalar, onun bu faciayı önceden sezmiş olduğunu ve bu olaydan pek de üzülmediğini göstermektedir.

Carpentier'nin orijinal bir teorisi yoktur; Aristo sistemine fazlaca bağlı olması dolayısıyle, kendisini en saf gezimciler (péripatéticiens) arasına koymalıdır. Her çeşit yeniliğe düşman olduğu gibi, kendine verilmiş olan gençlere, öteden beri uygulanmakta olan sert muamelenin, onlar için yararlı olduğuna inanarak âdeta zalimane bir disiplin tatbik etmiştir. Eserlerinin ve tartışmalarının tek amacı budur. Doktrinlerin açıklanmasında öyle bir düzen ve açıklık yaratmıştır ki, skolastiklerden hiç birinde bu kadarı görülemez. Bu bakımdan hizmeti büyükse de, konuların temeli ve ilkelerine, tutku ve inat derecesinde bağlıydı. Ramus'un ileri sürdüğü reform kabul edilemezdi. Onun, bu oldukça rasgele olan teşebbüsü biraz tedbirle yapılabilirdi. Fakat Carpentier, bunu hiç düşünmedi. Sayısı çok olan mantık kitapları, hep Aristo'nun görüşlerini pek düzenli bir surette tekrar ederler. Fizik kitapları da böyledir. İleri sürdüğü gözlemlerin hepsi daima Aristo'nundur. Uğraşır gibi göründüğü fizyoloji de kendine ait değildir. Eserleri arasında şu ikisi diğerlerinden üstündür:

1. *Descriptio Universoe Naturoe.* Dört kitaba ayrılmıştır ki, her biri sırasıyle eşyanın ortak ilkelerini, beş basit cismi, yetkin olmayan tarafsız cisimler ya da meteorlar ve nihayet ruhu inceler. Bu eser, bu büyük konulara dair olan Aristo sisteminin pek açık bir özetidir ki, Aristo'nun *Fizik, Gök, Meteoroloji* ve *Ruh* hakkındaki kitaplarından daha kullanışlıdır.

2. Eflatun sistemine dair Alsinous'un yazdığı küçük eserin tercümesidir ki, bunu aynı zamanda yorumlamıştır. Bu eser, birinciden daha önemlidir. Bu, bütün felsefe bölümleri hakkında Aristo ile Eflatun'u karşılaştırmasına da fırsat verir. Bu karşılaştırmayı pek sağlam ve derin bir bilgiyle yapar. Bugün bile bu kitaptan yararlanılabilir. Kitaba yazdığı başlangıç, bu iki filozofu inceleyecek olanlar için büyük yararlar sağlar. Her bölümün arkasından, bilimin oldukça karışık olduğu devirde pek az görülen bir düzenle çok iyi sınıflanmış mütalaalar metindeki bütün zorlukları açıklar ve zaten kısa, özlü olan özeti aydınlatmaya hizmet ederler. Felsefe tarihi, bu konuları onun kadar kuvvetle bilen pek az bilgin sayar. Ramus, bu bakımdan, ondan çok aşağıdır. Fazla olarak Carpentier, mistik olmasına rağmen Eflatun hakkında tarafsızlığını muhafaza eder

ve bazı konularda daha çok ruhun ölmezliği sorununda Eflatun'un Aristo'dan üstün olduğunu göstermekten çekinmez. Her ne kadar bu eser iyi tertip edilmişse de, Alsinous'un incelediği sorunları vesile yaparak on iki noktada konu dışına çıkar ve kendi özel davalarına döner; fikirler ve tümeller, ruhun ölmezliği, kader, elindelik, vb. gibi bilimin bazı büyük problemlerine dair kendi özel görüşlerini (opinion) açıklar. Örneğin, bunlar arasında Aristo'nun Tanrısını Eflatun'un *Teodise*'sine karşı savunur ve gezimci doktrinini desteklemek için Hıristiyan dogmalarına dayanır.

Bu konu dışı sorunlardan biri, Ramus'le kendi arasında büyük anlaşmazlıklara vesile olan yöntem'dir. Bu vesileden yararlanan Carpentier, bütün eski savaşları, tüm evrenleriyle anlatır. 10 mart 1543'te, henüz kendisinin on dokuz yaşında bulunduğu devirde ilân edilmiş olan meşhur 'Kral Fermanı'na kadar çıkar ve bu fermanın tamamını parlamento kararlarına kadar, Ramus'un ataklığına karşı bütün Fransız ve yabancı bilginlerinin parlamentonunkinden daha hafif olmayan yargılarını nakleder. 132 sayfa kadar süren bu konu dışındaki açıklamalardan sonra Carpentier, tekrar bıraktığı yere döner; Ramus için bıraktığı dördüncü nottan beşinciye geçerek, fikirlerini tamamlar. Diğer konu dışındaki sorunları da hem kendisinin, hem de okurlarının dinlenmesini sağlamak için araya o biçimde sıkıştırmıştır ki, bu yüzden eserin birliği bozulmuş olmaz. Kitabında, Ramus'un adını pek az kullanır; onun yerine, 'Logodaadalus' ve çoğu kez de, vaktiyle Galien'in hücumuna uğrayan bir doktorun adını (Thessallus) kullanır. Kitabın sonunda, Ramus'un hücumlarına karşılık veren bir de mektup vardır ki, yirmi yıllık bir sükûttan sonra açığa vurulmuş bir hicviyedir. Carpentier, kendini savunurken Ramus'e, saldırganlıklarının sonucundan korunmasını ihtar eder ki, Ramus, bu ihtardan bir buçuk yıl sonra öldürülmüştür. Nitekim Carpentier, bu eserin 1573'teki baskısında, rakibinin ölümünden hiç bir üzüntü ve esef satırı eklemeksizin söz etmiştir; sadece Hıristiyanlığa yeni bir ışık getirdiğini iddia ettiği kargaşalığı alkışlamış ve kralı tebrik etmiştir. Biz bu konuyu daha fazla çözümleyemeyeceğiz. Yalnız, kendisinin de Ramus'tan bir yıl sonra elli yaşındayken veremden öldüğünü söylemeyi yeter bulacağız. Zira, din taassubunun insaf ve merhameti yoktur. Carpentier, bilim ve uygarlık tarihinde din adına cinayet işleyenlerin birincisi değildir; onun yalnız din bakımından değil, bilim bakımından da her reforma düşman olduğu anlaşılıyor. Bertrand (Revue des Deux Mondes, 15 mart 1881) da Carpentier'in Ramus'u öldürtmüş olduğunu ispat eder.

Eserleri arasında, *Animadversiones in Libro Tres Dialecticarum Institutionum Petri Rami* (1555) adındaki mantık kitabı önemlidir. Paris Akademisinin oldukça yüksek görevlerle uğraştığı bir zamanda yazılmış olan bu eserde. Ramus'un kışkırtıcı yazılarına esef eder; ve ona karşılık vermekte zorluk çekmez; fakat bunu bir çeşit tevazu ile yapar. Onun iddialarını birer birer ele alarak, bunların yanlışlığını, çok geniş bir bilgiyle ispat eder. Bu açık kapışmadan önce, iki rakip bu kuralları, önce Akademi önünde, sonra her ikisini de yatıştırmaya çalışan kardinal Lorraine'in önünde savunmuşlardı. Carpentier'yi çileden çıkaran nokta, yalnız Aristo'ya hücum edilmiş olmak değil, belki Ramus'un mantığı gençlere iki aydan fazla okutmak istememesidir. Ne olursa olsun Carpentier. zamanına kadar gelmiş olanlara nazaran genel olarak üstün bir eleştirici, tam, açık ve derin bilgili, inatçı bir kişiliktir. Brucker, felsefe tarihinde daha az önemli filozoflardan söz ettiği halde, Carpentier'den söz etmemiştir. İhtimal ki, bunun nedeni, onun işlettiği anlaşılan büyük suçun yarattığı nefrettir.

Carpentier'in eserlerinin değerlileri şunlardır: *Descriptio Universoe Artis Disaarendi ex Aristot. Organo Collesta et in Tres Libros Distincta* (Paris, 1634); *De Elementis et de Meteoris* (İtalyancadan çevrilmiştir, 1558); *Disputatio de Animo, Methodo Peripatetica Utrum Aristot Mortalis sit on Immortalis* (İtalyancadan çevrilmiştir, 1558); *Descriptio Logicoe Liber Primus* (Paris, 1560); *Descriptio Universoe Naturoe ex Aristotele* (Paris, 1560); *Artis Analyticoe Sive Judicandi Descriptio ex Aristot. Analyt. Poster* (Paris, 1561); *Compendium in Communem Artem Disserendi* (Paris, 1561); *Platoniscum Aristotele in Universa Philosophia Compartio Queoe hoc Commentario in Alcinol Institutionem ad Ejusdem Platonis Doctrinom Explicateur* (Paris, 1573); (Bu baskıda, Ramus'a karşı yazılmış birçok mektuplar ve hicviyeler eklidir); Aristo'nun olduğu zannedilen *Mısır Metafiziği*'ni şu başlıkla Carpentier'nin yazdığı söylenir: *Libri XIV qıue Aristotelis esse Dicuntur de Secretiore Porte Divinioe Sapientioe Secundum Aegyptios ex Arabico Sermone* (Paris, 1571).

CARPOCRATE (Karpokrat). İskenderiyeli bir Hıristiyan aileden yetişmiş olan Carpocrate. Milâdın II. yüzyıl başlangıçlarında bazı pırıltılar göstermiş olan dinsel ve felsefi bir tarikatın kurucusu olduğu zannedilmektedir. Kilise babaları, onu Basilid'den sonraya koyarlar. Eflatuncu bir filozof olup, Eflatun. Aristo ve İsa'nın ve biraz da Zerdüşt'ün fikirleriyle beslenmiş seçmeci (éclectique) bir sistem sahibidir; ve bunu daha çok Siranalılara okutmuştur. Onun Valantin zamanında yaşadı-

ğı zannedilmektedir. Hıristiyanlığı yalnız Doğu felsefesiyle değil, ruhların ezelden varolduğu ve anış (réminissence) teorileri gibi; Eflatunculuğun savunduğu fikirleri diğer bazı Yunan sistemleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bütün irfancılar (gnostiques) gibi, âlemin yaratılışını birtakım aşağı ve kötü cinlerin oluşturduğuna ve bunların üstünde yüce bir ilke olarak ruhun yüksek bir bilgi yardımıyle ulaşabileceği kutsal birliği kabul eder. Daha açık bir deyimle, Carpentier, her şeyin, bütün varolan şeylerin ilk nedeni, bilinmeyen ve tanımlanamayan bir tek Tanrı'dan türemiş olduğunu öğretiyor: âlemimizi türümle (émanation) yaratmış olan en zayıf güçler (puissances), bütün türümlerin adi zinciri olan bu tek Tanrı'dan boşanmışlardır, diyordu. Bu yaratma (création) zorunlu olarak kötüydü; selâmete (salut) erişmek için, âlemimizi yaratmış olan güçlerin kurduğu bütün kanunları hor görmek ve bu görüşe uygun olarak yaşamak lâzımdır. İsa, sadece diğer insanlardan daha büyük bir insandır; çünkü, o da yaratıcı meleklerin kanunlarını diğer insanlarınki kadar tutkuyla, hor görmüştü. Onun yetkinlik derecesine, aynı hor görme yeteneğine sahip olunursa ulaşılabilir. Saint-Pierre ve Saint-Paul, yaptıkları kanunlardan nefret etselerdi, yani Yahudi kanunlarına aykırı bir biçimde yaşayabilselerdi, İsa kadar büyük olurlardı. Bu hor görmenin ilkesi, yüksek âlemde bulunan şeylerin bulanık anısıdır. Bu anış, ilk halkasını bilinmeyen ve tanımlanamayan (inéffable) Tanrı'nın teşkil ettiği son türümü olan ruhtan ayrılamaz. Türümün bu de rece derece inişine 'péripherie', yani 'devrim' (révolution) adını verir. Carpocrate, bu anış fikrini, Eflatun'dan almış ve ona karşı büyük saygı göstermiştir. Öğrencileri, Eflatun Fisagor, Aristo, İsa ve Pilate'e karşı bir çeşit dinsel tören yapıyorlardır. Bu ilkelerden, selâmet için kutsal kitapların yararı olmadığı sonucu çıkar. Gerçek irfancı, kanunların tersini yapmak zorundadır. Zira, bir şey kendiliğinden iyi ya da kötü değildir. Bir eylemi iyi ya da kötü sayan insanların görüşüdür (opimion). Ölüm, ruhu bedenden çıkarınca, bu ruh ancak bütün kanunları hor görmüşse, selâmete erebilir. Eğer yetkin bir surette hor görecek kadar bahtiyar olmamışsa, bu yetkinliğe ulaşıncaya kadar başka bir bedene yollanır. Bu hor görme, tümel bir biçim almadığı sürece ruh, hatta insandan daha aşağı bedenlere de göç edebilir (transmigration). Carpocrate'in öğrencileri, her çeşit cinayeti ve isyan ettirici ahlâksızlıkları hoş görmekle suçlandırılmışlardır. Bunlar, büyük formüllerini de kullanmışlar ve bu işte oldukça ün kazanmışlardır. Fakat onun en önemli öğrencisi, kendi oğlu olan Epiphané'dir. Bu, babasının metafizik doktrinini, her şeyde ortaklığı savunan bir ahlâk sistemiyle tamamlamıştır. Çünkü ona göre, Tanrısal kanunlar, topraktan, servet ve kadından bütün erkeklerin eşit olarak yararlanmasını emrettikleri halde, insanların kanunu onlara aykırı hareket etmektedirler. Bu iğrenç sistem, Carpocrate'in öğrencileri tarafından en aşırı bir hayasızlığa kadar götürüldü. Bununla birlikte, Saint-Iréné, bunlar arasında, "Din ve ahlâk dışı, yasak edilmiş şeyler"in bulunduğundan şüphe ettiğini söyler.

Bkz. E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme Egyptien* (Les Annales du Musée Guimet, cilt XIV'de).

CARRAU, Ludovic. Fransız filozofu. 6 eylül 1842'de Paris'te doğdu ve 21 şubat 1889'da aynı ilde öldü. Rollin Kolejinde kuvvetli bir öğrenimden sonra, 1861'de Ecole Normale'e girdi ve buradan 1864'te agreje olarak çıktı. Alençon, Caen, Strasbourg liselerinde felsefe okuttu. 1870'de, *De Sermonibus Fidalibus F. Baconi Verulamii* ve *Exposition Critique de la Théorie des Passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza* adındaki tezleriyle felsefe doktoru oldu. 1871'den itibaren Besançon Edebiyat Fakültesinde profesör olmuş; 1881'de Paris Üniversitesine konferansçı olarak getirilmiş; sonra da 1880'de yardımcı profesörlüğe tayin edilmişse de, en kuvvetli bir yaştayken zamansız ölmüştür.

Eserleri: *La Morale Utilitaire* (1875); *Etudes sur la Théorie de l'Évolution* (1879); *Etude Historique et Critique sur les Arguments du Phédon de Platon en Faveure de l'Immortalité de l'Âme* (1887); *La Conscience Psychologique et Morale dans l'Individu et dans l'Histoire* (1887); *La Philosophie Réligieuse en Angletaire Depuis Locke Jusqus'à nos Jours* (1888). Bütün bu eserlerde geniş bir tinselcilik (spiritualisme) havası, zarif ve anlayışlı bir üslup vardır. Bu eserlerinden başka, Revue de Deux Mondes; Revue Philosophique; Revue Politique et Litteraire, Le Journal de Débat'da türlü ve değerli makaleler yazmıştır. Ayrıca da Flint'in *Fransa ve Almanya'da Tarih Felsefesi* adlı eserini Fransızcaya çevirmiştir (2 cilt).

CARREL, Alexis. Fransız filozof ve doktoru. 28 haziran 1873'te Saint-Foy'da (Gironde) doğdu, 5 kasım 1944'te Paris'te öldü. Carrel, 1909' da New York'taki Rockfeller Enstitüsüne biyoloji ve fizyoloji profesörü olmuştu. 1835'te *Man - the Unk - Novn* adlı eseriyle dilimize, *Bilinmeyen Adam* başlığıyle Fehmi Baldaş tarafından çevrilmiş olan *L'Homme, C'est Inconnu* (1936, 21 inci baskı, 1950) başlıklı eseri, kendisine bir kültür filozofu olarak ve daha çok Alman felsefe ansiklopedilerinde bir yer kazandırmıştır. Carrel'e göre, doğanın kendine

özgü doğal bir evrim ve gelişimi vardır ki, insan tarafından buna, hatta yardım için yapılacak olan müdahaleler bile, ancak soysuzlaştırıcı ve engelleyen bir etki yapar. Pozitif konuları da mistik ve Katolik bir görüşle çözmeye çalışmış olan Carrel, Tanrı'nın kurduğu doğal düzeni daha yetkin bir duruma getirecek olanın yine doğanın kendi evrensel ve Tanrısal düzeni olduğuna ve âlemdeki her şeyin yerli yerinde, kendi ereğine uygun olduğuna inanır.

Bu filozofu, 1842'de doğup, 1933'te ölen çağdaş filozoflardan Carel (Georges) ile karıştırılmamalıdır.

CARRIERE (Moriz ya da **Maurice).** Alman filozof ve estetikçisi. 5 mart 1817'de Griedel'de (Hesse-Darmstadt) doğdu, 1895'te öldü. Gissen, Göttingen ve Berlin'de okumuş, İtalya'ya seyahat etmiş; sanat tarihinde çalışmış, Giessen Üniversitesinde önce felsefe doçenti ve sonra profesörü (1849); Münich Üniversitesinde de estetik profesörü olmuştur (1853). Felsefede İkinci Fichte Okuluna bağlıdır. Carriere, Tanrıcılıkla (Théisme) panteizmi uzlaştırmaya çalışır. Bununla birlikte, eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, felsefe anlayış ve alanı geniş bir kişiliktir: *Di Religion, In Ehrem Begriff, Ihrer Weltgeschichte, Entwicklung und Vollendung* (Weilburg, 1841); *Der Koelner Dom ais Frele Deutsche Kirche* (1843); *Die Philosophische Weltanschaung der Reformationszeit* (Stuttgart, 1847, 2. baskı, 2 cilt, 1887); *Religiöse Reden und Betrachtungen für das Deutsche Volk von Einem Deutschen Philosophen* (Leipzig, 1850, 2. baskı, 1856); *Gott, Gemüth und Well* (Stuttgart, 1862). Fakat daha çok: *Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menscheit* (Leipzig, 1863-1874, 5 cilt, 3. baskı, 1876-1886) adlı büyük eserinde, Doğu'nun (cilt 1'de) Yunan ve Roma'nın (cilt 2); ortaçağ İslâm ve Hıristiyan (cilt 3); Rönesans ve son çağ (cilt 4) ın din, ahlâk, felsefe ve sanat hakkındaki fikirlerini inceler. Bundan sonra şu eserde bir felsefe sistemini açıklar: *Die Sittliche Weltordnung* (Münich, 1877).

Estetik eserleri de az tanınmış değildir: *Das Wesen und die Formen der Poesie* (Leipzig, 1854, 2. baskı, 1884); *Aesthetik* (Leipzig, 1859, 2 cilt, 3. baskı, 1884); *Lessing, Schiller, Goethe, Jean-Paul, vier Denkreden* (Giessen, 1862). Bunlardan başka edebî ve daha çok bazı tarih kitapları da yazmıştır. İki de manzum eseri vardır ki, bunlardan *Agnes*'de (Leipzig, 1883), Hazreti Muhammed hakkında yazılmış bir destan parçası vardır. Carriere,, Ed. Hartman ve buna bağlı olanlarla birlikte, Schelling Okulunun soyut ülkücülüğüne karşı somut ülkücülüğün estetik görüşlerini savunanlardandır.

CARUS, Cari Gustav. Alman doğa filozofu. 31 ocak 1789'da Leipzig'de doğdu, 28 temmuz 1869'da Drest'te öldü. Romantizmin doğa felsefesine bağlı bir psikologdur. Carus, bilinç olaylarının kaynağını ruhun bilinçsiz bölgelerinde arar. Bilincin bilinçsizden çıktığı anı yakalamaya çalışır. Ona göre, nefsin bilinci, en aşağı derecesinde kendi konusundan ancak fark olunabilen nefis duygusundan önce gelir. Bu ayrılmamış olan bilinç, âlemin bilincidir (*Weitbewussstsein*). Onun gelişimindeki şartı, sinir sistemi vasıtasıyle izlenimlerin merkezleşmesi. dış âlemden gelmiş olan yeni izlenimlerin akını ve hafıza sayesinde sağlamlaşmasıdır (E. Bréhier, cilt II, s. 731).

O, ruhsal hayatta, bilinçsiz olan hayata önem vererek, karakterolojinin esaslarını da kurmuştur. Ona göre, bütün ruhsal kuvvet ve yetenekler, bedenin biçim ve olaylarına bağlıdır: bu görüş, sima bilimine (physiognomie) yeni bir yön vermiştir. O, kendi deyimiyle, 'majik' ve 'mitik' (mythique) tipleri ön plana alır. Carus'e göre, "Zekâ ne kadar gelişir ve bilimin meşalesi ne kadar parlak olursa, "majik denilen âlemde o oranda aydın bir hal" alır. İnsanda iki algı türü vardır: 1. Sezgisel (bilinçsiz); 2. Bilinçli. Bu iki algı, iki ayrı âlemi tanıtır. Bu nedenle Carus, 'çift gerçek' yolunun öncülerinden sayılır. O, fizik deney ve matematikle ispat edilen gerçeği, doğrudan doğruya duyguyla elde edilen gerçekten ayırmış, bu ikincisini daha yüksek ruhsal gerçeklerin bir ifadesi saymıştır. Carus, bir yandan da ırkçı bir doktrine sahiptir. Türlü insan ırklarının yüksek akılsal gelişmelerinde eşit olmayan istidatlar, hayat mekanizması hakkında bilinçsizliğin bilinç olaylarını açıklamaktaki rolü, türlü insanlarda çeşitli ellerin ifade ettiği anlamlar, insan bedeninin sembolizmi, hayvanlar âleminde ruh tarihinin basamakları, yahut mukayeseli psikoloji, tipik insan kafası şekillerinin resimleri ve bunların incelenmesi gibi konuları kapsayan cserlerinin adları şunlardır: *Über Ungleiche Befähigung der Verschiedenen Menscheitsstämme für Höhere Giestige Entwiklung* (1849); *Über Lebesmagnetismus* (1857); *Über Grund und Bedeutung der Verschidenen Fromen der Hand in Veschiedenen Personen* (1846); *Vergleichende Psychologie Oder Geschichte der Seele in der Reifenholge der Tierwelt* (1866); *Psyche, Zur Entwicklungscgesch, Der Seel* (1846); *Ausg. U. L. Klages* (3. baskı, 1926); *Symbolik der Menschlichen Gestalt* (1853); *Ausg. U. Th. Lessing* (1932, 3 baskı); *Leberiserinmerungen* (4 cilt, 1856-1866); *Goethe* (1843,) vb.

Bkz. H. Kern, *Die Phil. der C. G. C.* (1926); Ch. Bernouilli, *Die Psychologie U.C.G.O. und Ihre Geistesgeschtl. (Bedeutung* (1925); Keiper, *Gesamtverzeichnis der Werke von C. G. C.* (1935); Zounick, *C. G. C.* (1930); Dr. Max Apel, *Philosophisches Vörterbuch* (Berlin, 1950).

CARUS, Fred. Aug. Alman felsefe tarihçisi. XVIII. yüzyılda yaşamıştır. *Felsefe Tarihine Hizmet Eden Fikirler* (2 cilt, Leipzig, 1809) adlı eseri, felsefe tarihine Doğu kavimlerinin düşünceleriyle başlamak gerektiğini, bu fikrin aleyhinde olan Tiedemann'a karşı savunmuştur. Bu nedenle o, Brucker'in görüşlerini paylaşanlardandır. O, bu eserinde felsefenin evrensel tarihini şöyle tanımlar: "Felsefe tarihi, insel aklın doğal tarihidir ve bu aklın yönleriyle ürünlerinin tarihidir". Carus, bu tanıma fazlasıyle genel bir anlam vermiştir; yani tarihi, olguların varlığı hakkında en ufak bir iz bırakmayacak kadar bu gerçekleri görmezlikten gelmiş ve daima genel sonuçları soyutlayarak bunlara, sadece bilimde egemenlik hakkını vermiştir. Tennemann'a göre, bu görüş, felsefe tarihinin gerçek fikrine asla uygun düşmez (cilt I, s. 22-23). Onun *Felsefe Tarihi* adlı eseri de ölümünden sonra yayınlanan külliyatının üçüncü kitabı olarak Leipzig'de basılmıştır ki, felsefe tarihiyle uğraşanlar için bu bilimin geçirdiği evrim bakımından önemli bir kaynak sayılır.

CARUS, Paul. Kuzey Amerika filozofu. 1852' de Ilsenburg'da (Almanya) doğmuş, 1919'da Almanya'da ölmüştür. Yüksek öğrenimini Almanya'da yaptıktan sonra, Chicago'ya yerleşmiş ve orada maddeciliği savunan Monist ve The Open Court dergilerini çıkarmıştır. Felsefede seçmeci olan Carus, Amerikan felsefe toplumunu, Carus edebî fondasyonunu ve Carus lektürlerini kurmuştur. Kendisi, pozitifçiliğe bağlı olmakla birlikte, metafizik düşmanı değildir. O, *Monism Its Scope and Import* (1891) adlı eserinde birciliğin kaplam ve anlamını, *Religion and Science* (1893) adlı eserinde de dinle bilimin ilişkisini incelemiş ve dinin bilimsel gelişmelerde pek de yardımcı olmayan olumsuz durumuna dikkati çekmiştir. Budacılığa dair yazmış olduğu, *Karma the Idea of God* ve *The Goopel of Buddha* adlı eserleriyle şeytanın tarihini inceleyen *The History of the Devil* adlı eserinde de devletin politik niteliğini açıklar. Bu konuda yazmış olduğu *The Plerome* ve *The Nature of the State* adlı eserleri de önemlidir. Eserlerinin bilimsel olmaktan çok, düşünsel, kültürel ve eğitimsel değerleri vardır.

Bu çok yönlü filozofu, Alman filozoflarında Carus (K. G.) ile karıştırmamalıdır. 1789'da doğum, 1869'da ölmüş olan bu filozof, bilinçli olayları, ruhun bilinçsiz bölgelerinde araştıran şu orijinal eserin yazarıdır: *Pscyh. zur Entvicklungschrichte der Seele* (1846). Ona göre, kendimiz hakkındaki bilincimiz, kendimiz hakkındaki duygumuzdan önce vardır; fakat bu duygu, en aşağı derecesinde kendi konusundan pek az ayırt edilebilir. Zira bilinç, bilinçsizlik içinden geçer. Bu bilinçsizlikten ayrılmamış olan bilinç, gerçekte âlemin bilincidir. Bilincin gelişmesinin koşulu ise, sinir sistemi vasıtasıyle izlenimlerin merkezleşmesidir ve dış âlemden gelen yeni izlenimlerin taşması, nihayet bunların bellek vasıtasıyle kuvvetlendirilmesidir (E. Bréhier, cilt 2, s. 731).

CASSMANN, Othon. Alman Tanrıbilimci ve doğacısı. Hocası Goclenius'e göre de seçmeci (écléctique) bir filozoftur. XVI. yüzyılın ikinci yarısında parlamış, 1 ağustos 1607'de ölmüştür. Önce, Steinfurth Okulunda, sonra da Stade (Hannover) Okulunda rektör olmuştur. Öldüğü zaman, uzun yıllardan beri bu şehrin pastörlüğünü yapmaktaydı. Felsefenin bir koluna 'Psychologie' adını veren bu filozoftur. O, bu bilimi, akıllı (raisonnable) ruhun bilimi saymış ve bedene dair bilgiler veren kısmını da 'Somatoloji' adını verdiği 'Antropoloji'ye bağlamıştır. Bununla birlikte onda, Aristo'nun etkisi büyüktür. Casmann'a göre ruh, insanın kendi özüdür (essence) ve insanda dört ruh fakültesi vardır: 1. Hayat ve eylem ilkesi; 2. Zihin ya da tanımak ve 'akıl etme' (raissonner) fakültesi; 3. Aklın ikinci bir fakültesi olan irade; 4. Düşünme (pensées) fakültesi. Bir de 'akıl almaz' (irraissonnable) fakülte kabul eder ki, bu bitkisel, ya da hayatsal kuvvettir. İnsanı, tensel ve tinsel (sprituel) olan iki doğanın birleşmesinden meydana gelen varlık diye tanımlar ve psikolojiyi, insan nefsinin (esprit) ve akıllı ruhun (l'ame raissonnable) tabiatını tanıtan bir bilim sayar. Casmann'ın zihinsel fizyolojisinde, hayatsal nefisler ve türlü tabiattaki akışkanlar (fluides) önemli bir rol oynarlar. O, âlemin ruhu fikrini de kabul eder ve felsefesine öteden beri çok kullanılmış olan bir Tanrıbilimsel karakter vermiştir. Zaman kendisine izin verseydi, bir gramer, bir retorik, mantık, hesap ve geometri, bir Hıristiyan optiği yazacaktı.

Eserleri: *Psychologia Antropologica, Sive Animoe Humanoe Doctrina* (Hannover, 1594, Frankfurt, 1604); *Antropologioe Pars Secunda, H. E. de Fabrica Humani Corporis Methodice Descripta* (Hannover, 1596); *Angelographia, Sive Comm. Phys. de Angelis Creatics Spiritibus* (Frankfurt, 1597); *Somatologia Physica Generales* (Frankfurt, 1598); *Mosests Assertio Philosophioe et Christianoe et Veroe Adversus Insanos Hostium Ejus et Nonnüllarum Hiorophantum Morsus et Calumnias* (Frankfurt, 1601);

Biographia et Comm. Method. de Hominis Vita Naturali, Morali et Oeconomica (Frankfurt, 1602); *Nucleus Mysteriorum Natura Enucleatus* (Frankfurt, 1605). Bir de Brucyrin'in *De Recibarla*'sını bastırmıştır.

CASSIODORE, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus. 490 yılına doğru Kalaberya'da Scylacium kasabasında zengin ve itibarlı bir aileden dünyaya geldi. Ve 583'de öldü. Bazı kaynaklara göre de (477-481) arasında doğmuş, 570'de ölmüştür. Hayatını yazanların fikirleri birbirini tutmamakla birlikte, Héruller kralı Odoacre, Cassiodore'un gösterdiği vakitsiz zekâya hayran olarak, henüz yirmi yaşındayken kendisine kontluk payesini vermiştir. Bu krallık yıkılınca Ostrogotların kralı Théodore tarafından saraya davet edilmiştir. Kral, onu önce kendisine kâtip, sonra da maliye bakanı (questeur) yapmıştır. Bu kraldan sonra gelenler de kendisine değer vererek, adalet bakanlığı gibi birtakım büyük işlerin başına getirmişlerdir. Fakat elli yıllık çalışma ve başarılardan sonra yorulmuş ve Gothların yıkılmış olmasından üzülmüş, çoktan beri istediği halde ayrılamadığı bu işlerden kurtulmuş, nihayet Kalaberya'nın bir ucunda yaptırdığı Vivarum manastırına çekilerek inziva içinde yaşamıştır. Bir bakan olarak İtalya'ya barış ve esenlik getirmiş; ve en kaba kralların bile öğrenime saygı duymalarını ve yardım etmelerini sağlamıştır. Çekildiği manastırda da bütün hayatında izlediği yaşama biçimini ve alışkanlıklarını bırakmamış; bilimsel çalışmaları kolaylaştırmak için kilise babalarının eserlerinden ve bazı eski Yunan ve Latin yazmalarından bir kitaplık meydana getirmiştir. Kendisi de yorulmaz bir çalışma örneği olarak kutsal kitaplara dair yorumlamalar ve keşişlerin aydınlanmaları için birtakım eserler yazmıştır. Yedi serbest sanata dair olan eseri, ortaçağların başlangıçlarında pek yayılmıştı. Aristo'nun mantığını yorumlamış olduğunu, bazı eserlerindeki dağınık imalardan anlıyoruz. Fakat bu eser elimize geçmemiştir. Bir akademi haline getirmiş olduğu bu manastırda keşişler, kutsal ve dış kutsal bilimlerle tarım ve serbest sanatları ilgileyen bilimlere çalışıyorlardı. Eserlerinden biri, *Institutiones Divinoe* adındaki Tanrıbilim ansiklopedisidir. Bunda serbest sanatların kaynağı 'İncil' olduğunu da savunur. Bir diğer eseri: *Saeculares Leetiones*'tir ki, asıl serbest sanatlardan söz eden eseri budur. Bunda, Donat'nın *Gramer*'ini, Marius Victor ve Quintilien taraftarlarınca yorumlanmış olan Ciceron'un *Retorik*'ini, Marcianus Capilla'dan daha uzağa gidemeyen bir diyalektikle kişisel dostu olan Boéce'in *Aritmetik*'ini ve Euclide'in *Öğeler*'ini verir. *De Anima* adlı eseri, Saint-Augustin ve Claudien Mamert'ten gelir.

Cassiodore'un bu eserlerinde bir orijinallik yoktur. Yeni fikirler ise pek azdır. Maliye bakanıyken yazdığı *Ruh Hakkında* adlı eseri, diğerlerinden fazla ilgiyi çekebilir. Bunda her şeyi öğrenmek isteyip de her şeyi öğrenen ve bilen ruhu öğrenmek istememeyi haksızlık sayar, bu konunun önemini belirtir. Akıllı ruh bir 'narin öz'e (progre), 'ölümsüz nefis' adını verir; ve ruhumuzu tözel (substantiel) bir ışın sayar; zira, der, tensel olan her şeyin üç boyutu vardır. Ruhumuz ise ne bir incelik, ve bir uzay ya da uzam (étendue), ne de bir sayıdır; ruhumuzda üç boyutluya benzeyen hiç bir şey yoktur. Ruh, Tanrı suretinde yaratılmış olmakla birlikte, Tanrısal öz'ün bir parçası değildir. Zira ruh, hayırdan şerre geçebilir. Bunu Tanrısal yüklemlerle (attributs) uzlaştıramayız. Görülüyor ki o, bu konuda bütün kilise babalarının düşüncesinden ayrılmaktadır.

Cassiodore, bu eserinde ruhun niteliği konusunda felsefeyle dinin birbirine karşıt olduğunu anlamıştır. Der ki: "Hiç bir mezhebe bağlı olmayan yazı üstatları" ruhu, "basit doğal bir biçim, bedeninin maddesinden farklı, organları ve hayatın erdemini kullanmak" yeteneğinde olan bir varlık diye tanımlar; fakat, "doğru sözlü doktorlar" ruhun "Tanrı tarafından yaratılmış, tinsel ve özel bir öz, beden için hayat nedeni, akıllı ve ölmez, iyilik ve kötülüğe dönme yeteneğinde" olduğunu kabul ederler. Aynı zamanda Cassiodore, ruhun ölmezliğini, hiç bir mezhebe bağlı olmayanlara göre ispat için, Eflatun'un *Phédon*'una baş vurur: Din adamlarının kanıtı olarak da, biraz önce anlattığımız gibi, ruhun Tanrı suretinde yaratılmış olmasını ileri sürer.

Eserlerini Dom Garet, Rouen'de yayımlamıştır (2 cilt, 1679). Bu en yeni baskısıdır ki, 1729'da Venedik'te bir daha basılmıştır. Bu külliyatı, bir de Migne (t. LXIX ve LXX) yayımladı.

Bkz. D. De Sainte-Marthe, *La Vie de Cassiodore* (Paris, 1694); Alex. Olleris, *Cassiodore Conservateur des Livres de l'Antiquité Latine* (Paris, 1841); V. Durand, *Quid Scripserit de Anima M. A. Cassiodoras* (1851).

CASSIRER, Ernst. Alman filozofu. 28 temmuz 1874'te Breslau'da doğdu, 14 nisan 1945'te New York'ta öldü. Berlin Üniversitesinde doçent olduktan sonra, 1919'dan 1933'e kadar Hamburg Üniversitesinde profesörlük yaptı. 1934'te New York Üniversitesine geçti. Cassirer, Marburg Okuluna mensup olan Yeni Kantçılardandır. Eserleri, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit* (1906-1920); (3 cilt olan bu eserinin 3. baskısı

1922-1923'te çıkmıştır); *Philosophie der Symbolischen Formen* (3 cilt, 1923-1929). (Bu eserin birinci cildi, *Die Sprache*, 1923; ikinci cildi, *Das Mistiche Denken*, 1925; üçüncü cildi,



Pännomen der Erkenntnis, 1929 başlıklarıyla yayımlandı); *Substanz Begriff und Funktionsbegriff* (1910); *Individuum und Kosimos in der Philosophie der Renssance* (1927); *Die Philosophie der Aufklärrung* (1932); *Determinismus und Indeterminismus I. d. Mod Physik (1936); An Essay on Man* (1944); *Kants Leben und Lehre* (1918); *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942); *The Mythe of the Stat* (1947; ölümünden sonra); *Einstein'in Bağıntılılık Teorisini Eleştiri* (1921) adlı eseriyle, *Bilimsel Esaslarına Göre Leibniz Sistemi* (1902) başlıklı diğer bir eseri vardır. *Yeni Zaman Felsefe ve Biliminde Bilgi Problemi* adını taşıyan üç ciltlik eserinde Cassirer, Rönesanstan itibaren felsefenin geçirdiği evrimi, Kant felsefesinin daha açıkça meydana çıkarmaya hizmet ettiğini müdafaa eder. *Töz Kavramı ve Fonksiyon Kavramı* adlı eserinde de, Marburg Okulunun tinsel (spirituel) yönünü fazlasıyle aydınlatan bir matematikler teorisini vermiştir. Ona göre matematik, bir nicelik bilimi değil, bütün ilişkilerde mümkün olabilen bağlantı kiplerini keşfe yarayan evrensel bir uzlaştırıcıdır. Nihayet o, Kohen'den aldığı ilhamı, kimyaya tatbik etti. Yani, ona göre, kimyasal olayların enerjetist telakkisi, kimyayı doğanın bir matematik bilimi haline getirmeye elverişlidir. Cassirer, Einstein'ın bağıntılılık teorisini, kendi ülkücülüğünü, teyit eden bazı özellikler de görür. O, bu teoride, fiziğin ereği, gerçekliğin bir hayalini aramak olmadığına, fakat incelediği olayları, bazı sayısal uzlaşmalar içinde çözmeye çalıştığına delâlet eder kanısındadır (E. Bréhier, cilt II, s. 1080).

Bkz. H. Ziya Ülken, (s. 107-109).

CATHREIN, Victor. Alman ahlâkçısı ve toplum filozofu. 8 mayıs 1845'te Brig'te (Schweiz) doğdu, 10 eylül 1931'de Aahen'de öldü. Valkenburg'da (Niederl) ahlâk profesörlüğü yaptı. Cathrein, Tanrıcı (Théiste) ve yeni skolastikçi bir filozoftur. Eserleri: *Moralphilosophie* (2 cilt, 1890-1891, 4. baskı, 1924); *Die Einheit des Sittl. Bewusstseins der Menscheit* (3 cilt, 1914).

CASTELLI, Enrico. XX. yüzyılın İtalyan filozoflarından. Roma Üniversitesinde okudu. Varisco'nun seçkin bir öğrencisidir. Pragmacılık ve iradecilikle suçlandırılmışsa da, gerçekte o, aşırı bir içkincidir (immanentiste). Castelli, pragmacılığı bir imancılık (fidéisme) telakki ederek reddeder. Onun amacı, akılsal bilgimizin değeri hakkında şüpheci sonuçların davet ettiği ahlâk hastalığını tedaviye yarayan bir bilgi teorisi yaratmaktır. Mutlak ülkücülük kendisini kandıramamış olduğundan, mutlak içkinciliğe aşma zaruretini hissetmiştir. Blondel'in *Principe d'Une Logique de la vie Morale* adlı eserinin İtalyanca tercümesine (Roma, Signorelli, 1924) yazdığı *Giriş*'te, kendisiyle daima mektuplaştığı bu Fransız filozofunun etkisi altında, bize sıkıntı verenin bir kanma (conviction) teorisi zorunluluğundan çok da bir bilgi teorisi olmadığını kaydeder. Castelli, Fransız filozofu Laberthonnière'in de dostluğunu kazandı; onun eserlerini okudu ve fikirlerine dair makaleler yazdı. 1927'de bu filozofa dair yazdığı bir monografi, L. Canet tarafından Fransızcaya çevrildi (Paris, Vrin, 1930). Castelli, hocasının emekliye ayrılması dolayısıyle onun görüşlerini olduğu kadar da Tanrı'nın öncebilimini (préscience) yorumlamakta düşülen zorlukları şu eserde açıkladı: *Il Problema Teologico in B. Varisco* (1925). Castelli bu eserinde, 'Tanrı, saf edimdir' (acte), tikel öznenin (sujet) düşüncesi ise, 'tümel özne' (sujet universel) tarafından düşünülmüş düşünce olmakla birlikte, tersine olarak 'edimsel'dir (actuel) fikrini savunur. Castelli, ilk eserinde 'edimle edimsel' arasındaki farktan söz etmemişti. Saf olarak bilgi teorisini ilgileyen (gnoséologique) bir araştırmanın değeri hakkındaki şüpheci görüşleri biraz olsun düzeltmişti. Bu nedenden ona göre, insel düşünceyle Tanrısal düşünceyi ayırt etmek mümkündü ve diğer taraftan da şüpheci not, gerçek olmaktan çok görünüşten ibaretti. Şüphecilik ya da bilinçcilik (solipsisme), Levi gibi bazıları tarafından felsefî olarak, diğer bazıları tarafından da imancılık gözüyle kurulmuştu. Castelli ise şöyle düşünür: Âlemin son çözümlemesinde tarihin bilinci yorumlamasını hiç bir şey menedemez; bu, özneyi bir 'mantıksal varlık'a dönüştürmek demektir; yani, bir söyleve ya da uzun konuşmalara dönüştürmek demektir. Şu halde nedenlik bağının temeli, öznenin birliğini inşaya elverişli olan dolaysız bir zorunluluğa, yani basit bir mekanizmaya dönüştürmektir. Bu suretle soyut olarak öznenin kendiliğindenliği, bu nedenle de öznenin kendisi imal edilmiş olur. Bununla birlikte, problemi en gerçek terimleriyle vaz'etmek lâzımdır; yani, kısaca istikametimizi belirtmek gerekir. Fakat, yön (istikamet)

almak demek, düşüncemiz içinde imanımızı düşünmek demektir. Castelli, özne hakkındaki bütün düşüncelerini, *Filosofia e Apolojetica* (Roma, 1929-1930) adlı eserinde toplamıştı; ve bu konudaki düşüncelerini şöyle bitirmişti:

"Modern düşünce, bir taraftan doğal gerçeklerle, doğaüstü gerçekler (ülkücülük) arasındaki kökten ayrılığın eleştirisiyle, diğer taraftan da olaycılığı (phenomenisme) - şüphecilik - aşmak olanaksızlığının açık (explicite) anısıyle belirlenmemiş bir özlem, muhtevasız bir mistik deney olan dinsel icapları devam ettirmekten başka bir şey bırakmamıştır. Yalnız Aristo, dua ve buyruk (emir) doğru hükümler değildir ve bunların teorik değerleri de yoktur, demişti. Fakat bugünün eleştirilerinden sonra teorikle pratiği ayırmak, bunların birbirini bozması demek olmuştur. Şu halde doğaüstü gerçeklerin vahyi olan din, eğer dogmaların bütün kavranılabilirliklerini bertaraf ediyorsa, bütün imanımız (credo) boş bir adcılık (nominalisme) ve her ahlâksal değeri de bertaraf eden saf bir mitoloji olacaktır. Diğer taraftan dogma, yani doğaüstü öğe, dolgun zekâ ise, bu iki düzeni ayırt etmek anlamsız olur. Bu takdirde de dine yer kalmaz. İmancılığın derin kökleri, büyük problemler alanında kesin bir uzlaşmaya ulaşmanın edimsel imkânına itimatsızlıkta gizlidir ve bu inkâr edilemez. İtimadın yokluğu, çağdaş felsefî düşünce cereyanları arasındaki zıtlıklardan da açıkça anlaşılır".

Castelli'nin din ve mucizeye dair olan görüşleri, din felsefesiyle uğraşanlara önemli etkiler yapmıştır. Bu etkide daha çok, mucizenin kanıtı ve kanıt olarak mucize konuları arasındaki farka dair düşüncelerin rolü olmuştur. Castelli, *Le Double Aspect du Probleme de Mal et Saint-Augustin* (Paris, 1930) başlıklı ve Fransızca yazılmış küçük eserinde 'şer' konusunu inceler. Ona göre, şer problemini Tanrıbilim, inkâr etmek suretiyle çözmüştür. Zira, Tanrıbilim için: "Şer, bir problem olarak mevcut değildir, yani o, bir problem değildir". Castelli'ye göre, "hiç (rien) diyen, bir şey demiştir. Sükût eden ise, 'hiç' dememiştir. Şu halde 'olmak'la (etre) 'hiç', düşünülebilir iki şeydir". 'Düşünce' ile 'düşünülen' şey ayırt edilebilir. Düşünenin belirli bir özne tarafından zorunlu olarak düşünülmesi gerekmez. Castelli, fikirlerine şu notu da ekler: "Descarter yazmıştı ki, bir üçgenin açıları toplamı iki doğruya eşittirin doğruluğu gibi doğrudur. Bir üçgenin iki açısının toplamı iki doğruya eşit olsun. Bu, 'düşünülen' dir; yani bu 'düşünülebilir'. Fakat, bu Euclide tarafından ispat edilmeden önce de doğruydu. Bu nedenle tikel bir öznenin bireysel bilinci içine sokulmuş olsun ya da olmasın, bir 'düşünülebilen' (pensable) daima aynı kalır. 'Varlık zorunludur' ve bu tümel bir düşünülebilirdir. Düşünülemeyen varlık ise, 'hiç'tir. Fakat, bu hiç de bir 'düşünülebilir'dir denilecektir, ama bu saf olarak insel bir düşünülebilirdir. İşte bunun içindir ki, yaratma (création), şer problemînin ahlâksal manzarasının mantıksal postülâsıdır".

Castelli'nin felsefesinde dinsel icapların canlılığı, kendisini daha çok içkinlik ve deneyüstü problemine götürmüştür. 'Tanrıbilimsel bilinççilik', her din felsefesinin merkezsel bir problemidir. Ve bu, kökünü, son çözümlemede, özgürlükle öncebilim arasındaki çatışmadan alır. Castelli, bu konuyu Marsilya'da, La Societé d'Etudes Philosophiques'te *Hıristiyan Felsefesi Problemine Dair Eleştirisel Düşünceler* (1933) başlığıyle sunduğu bir tebliğde derinden açıklamıştır. *Idealismo et Solipsismo* (Roma, 1933) adlı eserinde de bu konuyu aydınlatmış ve dolayısıyle, Leibniz, Berkeley ve Hume'ün ülkücülükleri üzerinde ciddî çözümlemeler yapmıştır. Ona hocasından daha ayrı bir kişilik veren nokta, ondan daha özgür ve orijinal olması, deneyüstünün görgül bilinççiliğini ayırarak Tanrıbilimsel bir bilinççiliğin imkânını araştırmasıdır.

Bkz. R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (s. 133-139, Fransızcaya çeviren: G. Pâques, Paris, 1939).

CASTRO, Balthazar Orobio de. Portekiz doktor ve filozofu. 1620'de Bragança'da doğdu, 1687'de Amsterdam'da öldü. Yahudiliğe karşı olan sevgisi yüzünden engizisyonun kovuşturmalarına uğramış, hapsedilmiş, fakat Amsterdam'a kaçarak bu şehirde yerleşmeyi başarmıştır. Castro, bu yeni vatanında Yahudiliği kabul etmiş ve bu cemaatin şefi olmuştur; daha sonraları Yahudilik ve Hıristiyanlık tartışmalarına karışarak, Arminiuscüleri yenilgiye uğratmış ve Spinoza'ya yapılan hücumlarda da Yahudiliği başarıyla savunmuştur. O, eserlerinde, Yahudiliğin Hıristiyanlıktan üstün olduğunu, Hıristiyanlığın Yahudilikten faydalar sağladığını türlü bakımlardan incelerken, aşırı hoş görmezliği kışkırtmayacak kadar nazik ve ihtiyatlı bir dil kullanmayı da ihmal etmemiştir. Şu eserleri önemlidir: *De Veritate Religionis Christianae (Collatio,* 1687); *Certamen Philosophicum* (Collatio, 1684). Diğer birtakım yazma eserleri henüz basılmamıştır.

CATELL, Raymond-Bernard. Amerika psikologlarından. 20.3.1905'te West Bromwich'de (İngiltere) doğdu. 1945'te Illinois Üniversitesinde profesör oldu. Testler yardımıyle zekâ derecelerini, karakter ve yetenekleri (kabiliyet) sınıflamış, kişiliğin özel niteliklerini açıklamış ve test yöntemini geliştirmiştir. Eserleri: *The Ca-*

tell Intelligence Tests (1934); *A Guide to Mental Testing* (1937); *General Psychology* (1941); *The Description and Measurement of Personality* (1946); *Personality* (1950); *Factor Analysis for the Life Science* (1952); *Personality and Motivation Structure and Measurement* (1957).

CATTANEO, Carlo. İtalyan tarihçi ve filozofu. 15.6.1801'de Milano'da doğdu, 5.2.1891'de Lugano'da (Castagnolas) öldü. Politikada federal cumhuriyeti savunmuş olan Cattaneo, papa Pie IX.'nin tahta çıkışından Venedik'in terkine kadar İtalya'da sürüp giden üç yıllık olaylara dair 6 ciltlik bir arşiv yayımlamış ve halk kültürüne büyük etkileri dokunmuş olan, *Il Politicarico* dergisini çıkarmıştır. Felsefî düşüncelerini *Scritti di Filosofia* adıyle yayımlamıştır. Felsefede pozitifciliğe bağlı olan Cattaneo, bu sistemin fikir ve zihniyetini yaymış, milletler psikolojisini, kendisi ayrıca derinden incelememiş olmakla birlikte, bunun geniş çapta incelenmesi gerektiğini savunmuştur. O, yalnız sosyal psikoloji ile değil, teknik ve endüstri problemleriyle de uğraşmıştır. Onu bu konularda Wundt, Le Play ve G. Lebon gibi düşünenler kategorisinden saymak mümkündür.

Külliyatı, *Opere Edite e Inedita* (7 cilt, 1881-1882) adıyle yayımlanmıştır.

Bkz. A. Levi, *Il Positivismo Politico di C. C.* (Bari. 1928).

CAVAILLES, Jean. XX. yüzyılın Fransız filozoflarından. Modern diyalektikçilerdendir. Eserleri: *Remarques sur la Formation de la Théorie Abstraite des Ensembles* (Paris, 1938); *Méthode Axiomatique et Formalisme* (1938).

CAZELLES, Emil. Fransız filozof, doktor ve idare adamı. 31 ekim 1831'de Nimes'te doğdu; 1908'de öldü. Ebeveyni Protestandı. Bir cerrahlık teziyle 1860'da doktorluk doktorasını başardı. Fakat bu meslekten çabuk usanarak felsefeyle uğraşmaya başladı. Saint-Gilles'de (Gard) inzivaya çekilince, birtakım önemli eserleri kendi ana diline çevirdi. Bu eserler dolayısıyle 1870' den itibaren çeşitli devlet vazifelerine tayin edildi. 1887'de devlet müşaviri olmuştu. Yetiştiği nazik devirlerde sayısı pek az olan yüksek karakterli bir adamdı. Çevirdiği eserler: Stuart Mill'den: *La Philosophie de Hamilton: L'Assujettissement des Fammes; L'Autobiographie; Les Essais sur la Réligion;* Moleschott'tan, *La Circulation dela vie;* Herbert Spencer'den, *Les Premiers Principes; Les Principes de Biologie; Les Principes de Sociologie;* ki yalnız bu sonuncusu dört cilttir. A. Bain'den, *Les Sens et l'Intelligence;* Bentham'dan, *Dünya Mutluluğu Üzerine Doğal Dinin Etkisini Çözümleme* adlı eseri, kısaca, *La Religion Naturelle* başlığıyle çevirdi.

CEBES, Thebes'li Sebes. Sokrat Okulu filozofu ve Sokrat'ın öğrencisidir. Eflatun'un *Phédon*'unda konuşan kişilerden biri. Fisagorcu Philolaus ve Sokrat'ın öğrencisidir. *Phédon*'da, kanıt getirmekte, itiraz etmekte usta ve ince zekâlı bir kişilik olarak gösterilir. *Hebdomade* ya da *Hefta; Phirynicus; Pinax* ya da *Tablo* veya *Masa* adlı üç eser yazmıştır (Diogéne Laêrce, liv. II). Bunlardan yalnız sonuncusu elimizdedir. Bu, insan tabiatının iyi ve kötü eğilimlerini, bütün erdem ve rezillikleri temsil eden mecazlı bir eseridir. Bunda bir taraftan yanılma ve bilgisizlik içkisiyle sarhoş olan insanı evvelâ tutku ve peşin yargılarla servet, ün ve sefahata, fakat sonra da yeis, matem ve ümitsizliğe götüren aldanmaları gösterir. Diğer taraftan da, insana gerçek öğrenimlerin, erdemler ve mutluluğun yolunu gösteren sabır ve tevazudan söz eder. Bu küçük diyalog, gerek biçim, gerek üslup ve fikirleri itibarıyle çekici ve yetkin bir eserdir. Yapılan birçok eleştiriler arasında daha çok Panétius ve Jérom Wolf (*Annat. Ad. Epist. et Cebet*) ve rahip Sevin (*Mémoires de l'Acad. des Inscription et Belles. Lettres*, t. III), bu eserin Cebes tarafından yazılmış olmasını kabul etmezler. Fakat Diogéne Laêrce, Tertullien Chalcidius ve Suidas ile Bährt ve Schweighäuser, bu eseri Sokrat'ın öğrencisi olan Cebes'in yazdığını kabul ederler. Bu iddialara rağmen *Tablo*'da gezimcilerden ve Eflatun'un *Kanunlar* adlı eserinden alınmış bir sözcüğün bulunmasından ötürü Zeller, haklı olarak bu eseri Cebes'in yazmadığı sonucuna ulaşmaktadır. *Tablo*'nun birçok basılmış nüshaları vardır. Gronovius'un bastırdıkları (Amsterdam, 1689); ile Th. Johnson (Londra, 1721) ve Schweighäuser'in (Strasbourg, 1806) bastırdıkları bunlar arasındadır. Bu eser çok kez Epiktet'in *Dissertation*'larına ek olarak basılmıştır. Bu az tanınmış olan filozof, *Phédon*'da ikinci Fisagorculardan olarak gösterilir. Orada ruhun bir ürün, bir sonuç olmadığını, zira, arka arkasına birçok fani bedenleri dokuyup işleyenlerin ruh olduğunu iddia eder; ve ruhun çalışa çalışa kendini yıprandırmak suretiyle sona erdiğini, hatta son giysisi olan bedenden daha önce yok olduğunu savunur.

Bkz. Flade, *De Cebete Ejuque Tabula* (Feiberg, 1797); Klopfer, *De Cebetis Tabula Dissertationes Tres* (Zwikaw, 1818-1822); Schweighäuser, *Epichiridion et Cebetis Tabula;* Bährt, *Pauly's Real Encyclop. Cébeso maddesi.*

CEBES, Syzique'li Sebes. Kinik (cynique) filozof. Bazıları bunu, evvelce adı geçen filozofun *Tablo* adlı eserinin gerçek yazarı zannet-

miştir. Cebes'den Athénée (Deipnos, lib. IV, c. LXII) bahsetmiştir. Hayat ve fikirlerine dair bir şey bilmiyoruz.

CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ. (Mevlânâ Muhammed). Türk mistiklerinden ve Mevlevî tarikatının kurucusu. 3 eylül 1207'de Belh'te doğdu, 16 ekim 1273'te Konya'da öldü. Yurdunda kendisine, 'Bilginlerin Sultanı' (Sultan-ı Ulema) unvanı verilmiş olan babası Hatiboğullarından ve Harzemşahlar neslinden Bahaal-Din Valad'dır; annesi de Belh emiri Ruknal-Din'in kızı Mü'mine Hatun'dur; bu kadın da kocası gibi, Celâleddin'i hem kendi ailesine, hem de insanlığa yaraşır bir büyüklükte yetiştirmeyi isteyecek kadar uyanık bir insandı. Babası, bazı politik ve sosyal nedenlerle 1213 yılına doğru ailece ve (300) develik bir kafile ile Belh'ten hicret ederek evvelâ Hicaz', sonra Şam'a gitmiş, oradan da Anadolu'ya geçerek Malatya, Erzincan, Akşehir ve Lârende'ye uğradıktan sonra Konya'da yerleşmiştir. Selçuk hükümdarı Ala Al-Din Keykubad'ın teveccühünü de kazanmış ve Konya eşrafından olduğu kadar da devlet adamlarından büyük yardım ve saygı görmüş olan bu zat, iki yıl vaaz verdikten sonra ölmüştür (1230). Celâleddin, babasının ölümünden önce Lârende'de daha 17-18 yaşındayken Semerkantlı Şaraf Al-Din Lâlâ'nın kızı Gevher Hatunla evlendirilmişti ki, kendisinin bu kadından iki oğlu dünyaya gelmiştir. Bunlardan biri, Celâleddin'in ölümünden sonra Mevlevî tarikatının ayin ve adabını, erkânını düzenleyerek örgütleyen ve bütün Anadolu'ya yaymış olan Sultan Valad'dır. Celâleddin, bu birinci eşi öldükten sonra Konya'da tanınmış bir ailenin kızı olan Kerra Hatunla evlendi. O, daha çocukluğundan itibaren, babasıyle dolaştığı türlü şehirlerde ün kazanmış olan bilginlerden ve daha çok Seyyid Burhaneddin Muhakkiki Tirmizî'den naklî bilimleri öğrenmiş ve şüpheli olan bir söylentiye göre de, Şam'da Muhiddin-i Arabî ile görüşmüş ve zamanının diğer tanınmış bazı bilgin ve ermişleriyle tanışmıştır. Bu suretle görgüsü kadar da kültürü genişlemiş olan Celâleddin, babasının aydın ve aristokrat çevresinde yetişmiş ve orijinal dehası sayesinde adını ebedîleştiren eserler vermiştir. Pek azı Türkçe ve Arapça, pek çoğu Farsça olan şiir ve nesirleri arasında bazı Rumca beyit ve sözcüklerinden onun bu dili de bildiği anlaşılmaktadır. Mistik ilhamlarında onun eski Yunan kültüründen de habersiz olmadığı, fakat daha çok İslâm kültürünü derinden aldığı açıkça görülür. Celâleddin, babasının ölümünden sonra, onun yerine geçerek vaızlarına devam etmiş ve yine babasının öğrencilerinden olan Seyyid Burhan Al-Din Muhakkik'e dokuz yıl müritlik yapmıştır.



Celâleddin, Konya'da üstün bir kişilik olarak Anadolu bölgesinde kazandığı ün dolayısıyle Rûmî; ve bu üstünlüğe saygı gösterenlerin Efendimiz anlamında kullandıkları Mevlânâ unvanlarını aldı. Şeyhinin ölümünden sonra, beş yıl yalnız kalmış olan Celâleddin, 1244'te Konya'ya gelmiş olan Şems Al-Din Muhammed'le tanışmış ve bu dervişe mistik bir aşkla bağlanarak onu, kendi evine almıştır. Celâleddin'in bu zata daha önce Şam'da da rastladığı söylenir. Şems'in Celâleddin'i genel olarak bilimden ve akıldan soğutarak, dervişlik hayatına alıştırmış olduğu da kabul edilmektedir. Fakat Celâleddin gibi yüce ruhlu, derin bilgili bir zatın, gerçek kişiliği bilinmeyen bu adamın etkisi altında kalışına şaşmamak imkânsızdır. Şems'ten hiç bir eser ve fikir ele geçmemiştir. Celâleddin, bu devirde kendi mürit ve öğrencilerini ihmal edecek kadar Şems'e bağlanmış, ortaya çıkan dedikodular ve tehditler karşısında bu gerçek niteliği bilinmeyen mistik adam, Şam'a kaçmışsa da, Celâleddin, oğlunu ve bazı öğrencilerini bu şehre göndererek, kendisini yine Konya'ya getirtmeye muvaffak olmuştur. Fakat aynı şikâyetlerin yine genişlemesi yüzünden Şems, bir söylentiye göre öldürülmüş ya da bir daha görünmemek üzere Konya'dan kaçmıştır (1247). Celâleddin'in iki kez Şam'a giderek pirini aradığı ve nihayet onu kendinde bulduğu, bu suretle mistik ilhamlar ve hayaller içinde onun adını da kendisine mahlas yaparak meşhur eserlerini meydana getirdiği kabul edilmektedir. Celâleddin, kendi yerine Konya kuyumcularından Salaha Al-Din Çelebi'yi ve bunun ölümünden sonra da Urmiyeli Hüsam Al-Din Hasan'ı kendisine halife seçmiştir ki; bu zat, Celâleddin'i *Mesnevî*'yi yazmaya teşvik ettiği gibi, *Rubaîler*'ini de yazmasına neden olmuştur. Celâleddin, bunları çok kez Sima (Mevlevîlerin dönme ayinleri) esnasında irticalen söylemiş ve müritleri tarafından derhal kaydedilmiştir. Celâleddin'in, *Rubaîler*'inden başka, *Mesnevî* adıyle tanınan *Mesnevî-i Manevî*, *Fihi ma Fih*, *Mavaızı Macalısi Sab'a* ve *Mektubat* adlı eserleri vardır. Bunlardan son üçü, mensurdur.

Celâleddin, bilimsel anlamda bir filozof değildir; fakat bazı büyük mistiklerde olduğu gibi, onun da felsefî bir mizacı vardır. Bu mi-

zaç, daha çok kullandığı yöntemde ve savunduğu ahlâkta kendini gösterir. Onun yöntemi, 'gönül yöntemi'dir. Bunu bir sezgi yöntemi zannetmemelidir. Bunun sezgiden farkı, dış âlemden her çeşit ilgiyi kesmiş ve bütün akılsal bilgilerden kurtulmuş olduğunu zanneden bir bilincin saf bir dalınç (istiğrak) içinde ve özel duygunluklar (affectivité) arasında mutlak'ı kavrama çabasından ibaret olmasıdır. Bu, âdeta psikolojik anlamda kendi içine bakmak (introspection), bütün gerçekleri kendi içinde görmek ve nihayet her şeyi kendinden, kendisini her şeyden ibaretmiş gibi hissetmek durumudur. Bunda ne bir çözümleme, ne de bir bireşim vardır. Hiç bir akıl yürütme türüne de muhtaç olmayan bu gönül yöntemi, mistik ve marazî heyecanlar içinde, bir iman konusu olan Tanrısal varlığı, dervişin kendi fani varlığında yaşamak, yaşatmak ve algılamak ereğini taşır. Bu yol, yine birtakım mistik ve karşılıklı olduğu kadar da simgesel mülâkatlarla, fani olan her çeşit maddesel ve cinsel aşklardan kurtulduğunu zanneden bir ruhun ebedî ve mutlak olduğuna inandığı, tanımlanamaz ve kutsal bir varlığın kendisi ya da hayaliyle birleşme tutkusu ve sanrısıdır (hallusination). Bu nedenle Celâleddin de diğer mistikler gibi, şüphesiz onlardan daha çok üstün bir estetik zevkle, kendi halinin, akıl, bilim ve mantıkla kavranılamayacağını, bu halin ancak mistik hayatı yaşamakla kavranılabileceğini ileri sürmüştür. Onlar, 'gönül ehli' oldukları için, (ehl-i dil) herkesin konuştuğu lisanla değil, Lisan-ı hal ile anlaşır ve anlarlar. Aşağıda verdiğimiz metinlerin bazı parçalarında da görüleceği gibi, aklı büsbütün ret ve ihmal etmemekle birlikte, "Sevgilimin nuru rehber olmadıkça, aklı nasıl rehber edebilirim? Asıl divane, akıllı olduğunu söyleyen adamdır"; "Akıl nedir? Hakir âlemin kandili"; "Aklı, Mustafa huzurunda kurban et" diyen ve dış âlemle ilgisini kestikçe, ruhun kuvvetleneceğine emin olan Celâleddin, bu 'feyiz ve irade' yöntemini, daha İslâmca bir deyimle, 'keşif' ve 'vicdan tariki'ni uygularken, bütün diğer mistikler gibi dolaysız olarak değil, yetkinliğine inanılan ve hatta bazen de Tanrılaştırılan bir 'pir'in ya da bir 'şeyh'in telkinleri altında, dolaylı olarak mutlak'a kavuşulacağına inanır. Gerçekten, Celâleddin de bu yolu tutmuş, Şems'in şahsında yoğunlaşan ve merkezleşen tümel, evrensel ve mutlak varlığa âşık olmuştur. Şüphesiz ki, Celâleddin'in büyük kültürü, derin dehası, kendisini içine çekilmiş, pasif bir derviş olmaktan çok yoğunlaşmış olduğu kadar da yayılmış bir bilincin akıl dışı (irrationel) ve estetik algılarıyle (idrak) yücelen bir büyük düşünür ve ahlâkçı yapmıştır. Onun, geniş hoşgörüsünde, insancılığında, savunduğu ahlâkta, millet ve mezhepler arasında, hatta hiç bir hiyerarşi ve fark gözetmemesinde aranacak olan nedenleri, bu açıdan açıklamak lâzımdır. Onda tarih boyunca Türk milletinin yabancı insanlara, âdetler ve inançlara karşı gösterdiği himaye ve hoşgörünün (tolerance) bir ahlâk kültü haline geldiği görülür. Celâleddin, batını (içrek) hallere ait olayların da bir bilimi olduğuna ve bunun akılsal ve deneysel bilimlerle açıklanamayacağına inanır; ve bütün mistikler gibi o da, sanat, şiir ve bilimin bu batınî bilgiden daha aşağı olduğunu kabul eder. O, Hilmi Ziya Ülken'in de işaret ettiği gibi, Fars bilgeliğinin Yeni Eflatunculukla (neoplatonisme) İslâmî esaslara göre uzlaşmasından ibaret olan bir sistem kurmuştur. Duyulur (sensible) âlemi inkâr ederek kavranılabilir (intelligible) âlemin gerçekliğine inanmak suretiyle kurduğu panteizmde, insanla doğa ya da varlık arasında öyle bir denklik yaratmıştır ki, bunun sır ve niteliğine akıl erdirmek için her çeşit dünya iş ve ihtiyaçlarından kurtulan bir iradeye ve bir manevî aşka sahip olmak icabeder. Her şeyi ruhtan, duygudan ve gönülden ibaret gören Celâleddin, duyguculuğa (sentimentalisme) ve ülkücülüğe (idealisme) kayar. Tanrı'ya kavuşmak veya Tanrılaşmak için geçirdiği mistik denemelerin yarattığı esirme (vecit) ve dalınç içinde duyduğu aşk, bütün diğer mistiklerde olduğu gibi, takvadan, yani uykusuzluk, açlık ve uzletten başlayarak, 'Sülûk' ve 'Kemal' mertebelerine ulaşmanın vasıtası olmuştur. Onun kendine özgü bir diyalektiği vardır, düşünüp hissettiklerini sembolik ve parabolik (hitabî) ve didaktik bir üslup içinde ifade eder. Bazen mecaz ve kinayelere baş vurarak, ancak aydın insanların anlayabilecekleri bir dil kullanır, bazen de pek kaba sözcükleri kullanmaktan çekinmez. İfadelerinde inanmış ve bilen, gören otoriteli bir ruhun sertlik ve sağlamlığı vardır. Hilmi Ziya Ülken, Celâleddin'i Goethe ile mukayese eder, birincinin ahlâkçı ve insancı yanını, ikincinin ise doğacı olan kişiliğini belirtir; neden olarak da, Celâleddin'in Doğu kültüründen ve Goethe'nin ise Batı ve Yunan kültüründen daha fazla feyiz almış olmalarını göstermek ister. Celâleddin'in bütün felsefe ve ahlâkını ifade etmesi bakımından Konya'daki türbesinin kapısında bulunan şu rubaîsi kaydedilmeye değer:

"Baza! Baza! Her an çi budi baza! — Ez kâfer ü rindü bütperesti, baza! — İn dergehi ma, dergehi nevmidi nist; — Sadbar ger tevbe şikesti baza! (Gel! Gel! Nerde olursan ol yine gel! Kâfir isen de, rind isen de, puta tapansan da gel! Bizim bu dergâhımız, ümitsizlik dergâhı değildir. Yüz defa tevbeni bozmuş olsan da yine gel!)".

Tarikatının esas ilkeleri, aşk ve ümide dayanan geniş bir hoşgörü (taassupsuzluk), barış ve insan severliktir. Şiir ve bilgelikle dolu bir ruh yüceliği, bütün insanları, hak ve gerçek yolunda eşit bir bütün saymaktan olduğu kadar da onun mistiklik, hayat, dünya ve insan görüşünü kavramaya hizmet eden bazı parçalarını *Mesnevî, Gazel ve Rubaî*'lerinden seçerek sunmayı yararlı buluyoruz:

"Ey öğüt kabul etmeyen, sana azacağını söylüyorum, bu azacağını duy da bil ki, ben biliyorum"; "Sözün eğri, özün doğru olursa, o sözün eğriliği Tanrıca makbuldür"; "Köpek postuna bürünmüş o kadar adsız, sansız kimseler vardır ki, perde arkasında şarapsız kalmazlar"; "Ana hakkı bile Tanrı hakkından sonra gelir. Çünkü Tanrı, onu, senin ana rahmindeki şekline borçlu kılmıştır"; "Nefis, üç köşeli bir dikendir, ne biçimde koyarsan koy, yine sana batar, ondan kurtulmana imkân mı var?"; "Bilgisizlik, akılda bir taassuptur ki, buna tutulanların şehirlerinde kargalar, uğursuz uğursuz bağırırlar, yerleri ve yurtları harabeye döner"; "Dertli adamın tereddütlerle, dumanlarla dolu bir gönül evi vardır, derdini dinlersen o eve bir pencere açmış olursun"; "Korku, korkusu olmayan kimsenindir"; "Gamdan sevin... Gam, kavuşma tuzağıdır. Bu yolda aşağıya düşmek, gerçeğe yükselmektir"; "Yolcu, kalbe yürü! Orada seyret, orada gez, dolaş, orada ağaçlar var, orada akan sular var"; "Bir ölüye, bir taşa, toprağa sevdası olan kimse, bir diri yüzünün ümidiyle sevdalanmıştır"; "Ayıp gören, gayıp âleminin kokusunu bile alamaz"; "Öyle yüzler vardır ki, şeytanlar onun başına sinek gibi üşüşür, orada bekçi gibi yurt tutar, otururlar"; "İyiler, zaruret yüzünden kötülerle bağdaşırlar. İnsan, zaruret yüzünden ölü eti bile yer"; "Dikkat edersen anlarsın ki, insanların başına gelen belâ ve sıkıntılar, alışmadıkları şeylerden meydana gelir"; "Ey akıllı!.. Sakın aklın başına gelince, pişman olacak bir sarhoşluğa düşme"; "Tatlı suyu tatmayan insana acı su, gözünün nuru gibi hoş gelir"; "Denizin dibinde inciler, taşlar karışık bir halde bulunurlar. Övülecek şeyler, ayıplar ve kusurların arasında bulunur"; "Her tokat, okşamak içindir, her şikâyet, insana şükretmeyi hatırlatır"; "Ey nazik insan!.. İleri giden son gelenlerden ol"; "Rızıkları, nedenlerine baş vurarak elde edin. Evlere, kapılarından girin, denmiştir"; "Bilginin iki kanadı vardır; şüphenin ise, bir kanadı vardır. Zan, noksandır, uçmaz"; "Hasta değilken kendinizi hasta gösterirseniz, gerçekten hastalanırsınız. Bu, kabul edilmesi farz olan bir peygamber hadisidir"; "Bir işe ciddiyetle koyulan insan, hastalığını görmez, körleşir"; "Akıllılar önceden feryat ederler. Bilgisizler ise, işin sonunda başlarını döverler"; "Zaman, zamansızlığı bilmez. Zamansızlık âlemine ulaşmak için, hayretten başka yol yoktur"; "Hileler sona erince, dua zamanı gelir"; "İhtiyat nedir? Her an birdenbire gelebilecek olan bir belâyı görmek"; "Yarın dostunun senden iğrenmesini istemiyorsan, bir akıllıya dost ol, akla yâr ol"; "Biz, iş ve söz doktorlarıyız. Size ululuk nurunun ışığı ilham vermektedir"; "Bizim için, yüzyılla bir saat birdir, uzun yolla kısa zaman bize göre değil, o uzunlukla kısalık cisimlere göredir. Cana nasıl sığar?.."; "Alçaklar, cefaya, derde düşünce temizlenirler, vefa görünce de cefadan hoşlanırlar"; "İnsanın pek latif bir içi vardır. İnsansan bir an için olsun onu ara"; "Adam olmayanları, adam olanların hatırı için bırak"; "Âlemde hiç bir zehir ya da şeker yoktur ki, birine ayak, diğerine ayakkabı olmasın"; "Kötülük yaptın mı, kork, emin olma. Zira, yaptığın kötülük, Tanrı'nın mutlaka büyüteceği bir tohumdur"; "Zenginler, hamamdakileri ısıtmak için tezek taşıyanlara benzerler"; "Dünyadan göçen kimseler, yok olmamışlardır. Belki, Tanrı sıfatlarına bürünmüşlerdir"; "Görünüşte küçük bir âlemsin, gerçekte ise en büyük âlem sensin"; "Edebin ne olduğunu arayıp soranlar bilsinler ki, edep, her edepsizin, edepsizliğine sabretmek ve dayanmaktır"; "Ruhların alçalması, bedenin yüzündendir. Bedenlerin yücelmesi, ruhlardandır"; "Bir kez aşk coşup köpürdü mü, bütün güzeller göze çirkin görünür"; "Din işinde ve iyilikte haris ol, bu işler zaten güzeldir, hırsın geçse bile, güzel görünürler"; "Tanrı, bizim huyumuzda, kendisininkine ve kendi suretine göre yarattı. Bizim niteliğimiz de onun niteliğinden bir örnektir"; "Herkesin hareketi, kendisini çekenin bulunduğu taraftadır"; "Bu âlemin direği, gafletten ibarettir. Devlet nedir? Dev, yani (koş) sözcüğüyle let, yani (dayak) sözcüğünden meydana gelen bir söz"; "İyiyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin... Ey yiğit!.. Zıtlar, kendi zıtlarıyle görülebilir"; "Ey sırları bilen güzel sözlü Tanrı!.. Kötü işlerin, ayıp ve kusurlarını bizden saklama"; "Akıl ve zekâ, denizde yüzgeç olmaya benzer, bundan az insan kurtulur. En sonunda, bir gün gelir, yüzgeç batar gider"; "Aklı ve zekâyı sat da hayranlığı satın al... Akıl ve zekâ, zandır, hayranlık ise, bakıştır, görüştür"; "Kötü yaratılışlı insana bilim ve fen öğretmek, yol kesen haydutların eline kılıç vermeye benzer"; "Rızkı azalıp boncuğu inci olan ve kendisi deniz kesilen sofuya ne mutlu!.."; "Çocukluktan kurtulup adam olan insana, mektup da, kılavuzluk eden kadın da soğuk gelir"; "Akıl, Tanrı gölgesidir. Tanrı ise güneş. Hiç gölge güneşe dayanabilir mi?"; "Saçın ağarması, ancak gözü bağlı ve kısa görüşlü in-

san için bir olgunluk alâmetidir"; "Dikkat etsen, uyanık olsan, her an yaptığın işin karşılığını görürsün"; "Renkle, kokuyla, mevkiyle övünmek, ancak çocukları sevindirir, aldatır"; "Kendine gel de sen de bir yücelik elde et, ve başkalarının yüceliğinden dert çekme"; "Kılıç, boynu olanın boynunu keser, gölge, yerlere serildiğinden, hiç yaralamaz"; "Kim işin sonunu daha fazla görürse, daha çok kutludur"; "Fani olan şey, bakinin kanıtıdır"; "Kendinden geçmeye çalış da hemen kendini buluver"; "Uyuyan kimsenin düşüncesi, ister iki, ister üç kat olsun, yine hata içinde hata; yine hata içinde hatadır"; "Ben, insana uyku getiren bir susuzluk görmedim. Yalnız akılsız kimsenin susuzluğu uyku getirir"; "Bizim akıl şimşeğimiz de ağlamak içindir, yokluğun varlık özlemiyle ağlamasına yarar"; "Maskaralara göre her ciddî şey, maskaralıktır. Fakat akıllılar için her şaka, ciddîdir"; "Bir aşkı, başka bir aşk söndürebilir"; "Tanrı, âleme ne kadar hoş, ne kadar güzel bir sofra yaymıştır, fakat bu sofra, bayağı insanların gözlerinden gizlidir"; "Sofu, saflığı dileyen kimsedir. Sofuluk, sof giymekle, terzilikle, yavaş yavaş yürümekle olmaz"; "Ölüden diriyi çıkarınca, ölen doğru yolu bulur"; "Nerede vasıta çoğalırsa, ulaşma kaybolur gider"; "Yeniyi al, eskiyi bırak. Zira, geçen her yılın, geçen yıldan daha verimli, daha üstündür"; "Gönül öyle bir varlıktır ki, ona bu yedi gök gibi yedi yüz tanesini koysan kaybolur gider"; "Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak. Adalet, her su çeken tohumu sulamak değil, bir nimeti yerine koymaktır"; "İsyan tohumlarını eken adam oğulları, çekememezlik yüzünden şeytan olmuşlardır"; "Varlık, insanı sarhoş eder, aklını başından ve utanmayı gönlünden siler"; "Kadında hayvan niteliği üstündür. Çünkü kadın, renge ve kokuya düşkündür"; "Bir adamın gönlü maymunlaştı mı, bedeni de maymun gönlünden daha aşağılaşır"; "Bir âşık, Tanrı aşkıyle beslenirse, yüzlerce beden onun nazarında bir kuru yaprağa değmez"; "Hırs, insanı körleştirir, ahmaklaştırır, bilgisiz bir duruma getirir ve ölümü kolaylaştırır"; "Gaflet, daima küstahlıktan gelir"; "Kardeşim, sen sadece tasadan ibaretsin. Bunun dışında da et ve kemikten ibaretsin. Tasan gül olursa, sen de gül bahçesi olursun, diken olursa, çalılık ve dikenlik olursun"; "Aşkta ne yükseklik, ne alçaklık, ne de akıllılık ve akılsızlık vardır. Hafızlık, şeyhlik, müritlik de yoktur. Sadece kepazelik, aşağılık ve rintlik vardır"; "İnsanın toprağını, aşk şebnemiyle yuğurdukları için, âlemde yüzlerce fitne ve karışıklık peyda olur. Aşkın yüzlerce neşteri, ruhun damarlarına sokuldu ve oradan gönül adı verilen bir damla aldı"; "Sarhoş olduğunu bir gün üstadıma dedim ki: Bana yokluğu ve varlığı tanıt, o da bana karşılık olarak: Eğer halkın işkencesinden uzakta kalabilirsen anlarsın, dedi"; "Alayımız yokluk ülkesinden aşk yüküyle yola çıktı, gecelerimizi kavuşma şarabı aydınlatmaktadır. Aşk mezhebinde bu şarap, haram değildir, onunla dudaklarımız, yokluk sabahına kadar kurumayacaktır"; "Senin ve benim ruhum, aslında birdir, her ikimiz birbirimizde meydana gelir, birbirimizde kayboluruz. Benimle senin ilgimizdeki anlam, her ikimiz arasında, sen ve ben'in bulunmasından ibarettir"; "Biz, Tanrı sırlarının hazinesiyiz, sonsuz inciler denizi biziz, aydan balığa kadar, her şeyde olan ve padişahlık tahtında kurulan da biziz"; "Bizim bu dilden başka bir dilimiz daha vardır. Cennet ve cehennemden başkaca bir yerimiz vardır. Bağımsız gönüller başka bir canla dirilmişlerdir, onların katıksız cevherleri başka bir madendendir"; "Bugün sarhoş olarak dolaşmak ve bir kafatasından şarap kadehi yapmak istiyorum. Bugün bu şehirde öyle sarhoş olayım ki, beni deli edecek bir akıllı arayayım"; "Senin mükemmelliğinden âşık olmayı, güzelliğinden beyit ve gazel söylemeyi öğrendim. Gönlümün perdesinde senin hayalin oynar, ben de oynamayı senin hayalinden öğrendim"; "Sen, çıldırmış ve delirmişsin, dedin, bir delide edep aradığın için, sen delirmişsin. Sen ne yüzsüz, ne utanmaz adamsın dedin, bu dünyanın işi de yüzsüzlükten ibaret değil midir?"; "Her parçamda sevgilimin izi var, her parçam, sevgilimin dilidir. Ben, onun göğsüne dayanmış bir çalgı gibiyim. Bu inliltilerim, sevgilimin parmaklarından çıkıyor"; "Ne zamana kadar gözümüzden uzakta kalacaksın. Her şeye çare bulduğumuz halde, aşkımızın çaresi yoktur. Can kimdir? Beşikte küçücük çocuğumuz. Gönül kimdir? Başıboş bir garibimiz"; "Haydi gözlerini kapa da gönlün göz bulsun. Bu gözlerle sana cihan başka türlü görünecektir. Kendini beğenmeden vazgeçersen işlerin baştan başa beğenilmiş olacaktır"; "Ey gönlümün rübabiyle beni yaralayan!.. Bu inlemeden gönlümün cevabını dinle; nasıl ki, her harabede bir define gömülü ise, gönlümün harabesinde de senin aşkın gömülüdür"; "İstek yolunda yetişkin olmalı, bu âlemden elini eteğini çekmiş olmalı, kendi gözünü tedavi etmelidir, yoksa âlem ondan ibarettir, fakat onu görecek göz olmalıdır"; "Büyük, küçük görünmekle küçülmez. Çocukluğun mükemmelliğe işaret olduğu da şüphe götürmez. Bir baba, çocuk diliyle konuştuğu zaman akıllı, babanın çocuk olmadığını bilir"; "Her felekte bir gözbebeği görüyorum. Her gözbebeğinde de bir melek görüyorum. Ey şaşı, sen biri iki görüyorsun, ben senin aksine, ikiyi bir görüyorum";

"Aşk, erdemde; bilim, defter veya kâğıtlarda değildir. Âşıkların yolu, halkın dedikodu yaptığı yol değildir, aşkın dalı ezelde, kökü ebedde olduğu halde, bu ağacın ne gövdesi, ne de dayanacak bir arşı vardır"; "Nasıl ki, zerre güneşte varsa, zerrede de görünen güneştir"; "Buradan gidişi nasıl görürsen dönüşü de öyle düşün. Güneş ve ay, batmış olmakla asla eksilmiş olmazlar"; "Ölünüz, ölünüz, bu aşkta ölünüz. Bu aşkta ölürseniz, gerçek ruhu elde edersiniz"; "Sevgilimin nuru kılavuzluk etmedikten sonra, aklın ardından nasıl gidebilirim?"; "Akıllı olan, aza çoğa bakmaz, çünkü bunun ikisi de sel gibi geçer"; "Dertler, ölümün elçileridir, onlardan yüz çevirme"; "Akıl nedir? Bu alçak âlemin kandili, hoş tabiatlı ve adil bir sultan... Gelinin dolaşmış saçlarına benzeyen zor düğümleri açan bir taraktır"; "Doğrusuz yalan yoktur. Her yerde işitenler doğrusunu görmüşlerse, biliyorlarsa doğru zannederek kabul etsinler diye yalan söylerler"; "Temiz ruhluların yedikleri temiz şeylerdir, toprak ve yılanı yiyenler, yılanlardır"; "Başkaları da bizim istediğimiz gibi isterler. Talih hangimize yâr olacaktır? İnsanlık garip bir macundur, yüceltirsen aziz olur, alçaltırsan alçalır"; "Ecel, verilen şeyleri geri almadan önce, verilmesi gereken şeyleri iade et"; "Söylediklerim senin anlayışına göredir, doğru anlayan birinin hasretiyle ölüyorum"; "Kendi vücudumdan ney gibi boşaldım, Tanrı'dan başka bir şey bilmiyorum"; "Sen var oldukça, Tanrı uykudadır. Tanrı sen ölünce belirir"; "Türk o kimsedir ki, onun korkusundan köy haraç vermekten emin olur. O kimse Türk değildir ki, hasisliği yüzünden her uğursuzun tokadını yer"; "Ben ölünce halk, filan miskin öldü, der; sen de hal diliyle dersin ki: Ey gafiller, ben diriyim. Benim tenim de başka tenler gibi toprak altında yatıyorsa da, gönlümde yedi cennet açılmıştır. Ruhum gül ve nesrin içinde uyuduktan sonra, tenimin gübre içinde kalmasında ne zarar var?..".

Tüm Batı ulusları, Mevlânâ ile yakından ilgilenmiş ve onu, insanlık ülküsünün bir meşalesi saymıştır.

Eserleri hakkında Abdülbaki Gölpınarlı, Veled İzbudak Çelebi ile birlikte *Şark İslâm Klasikleri* arasında dilimize çevirdikleri (1942-1945) altı ciltlik *Mesnevî*'nin çevirdikleri (1942-1945) altı ciltlik *Mesnevî*'nin V. cildinin önsözünde 43.561 beyti kapsar. Bunu da Gölpınarlı dilimize çevirmiştir. *Rübaîler* ise, 1753'tür. Bunlardan 1642'si Veled İzbulak Çelebi tarafından neşredilmiştir (Ahter Matbaası, 1314), *Rübaîler*'in 107'sini Hasan Âli Yücel (Remzi Kitabevi, 1932) ve 210'unu A. Gölpınarlı, bir kısmını da *Mevlânâ'nın Rubaîleri* başlığıyle Âsaf Halet Çelebi çevirmiştir. *Mesnevî* 25.700 beyittir. Bu eseri İngilizceye tam olarak Nicholson çevirmiştir (Londra, 1924-1940). *Divan-ı Kebir*'in Almancası, von Rozenzweig (Viyana, 1938) tarafından yayınlanmıştır. Türkçe tercüme ve şerhleri için *İslâm Ansiklopedisi*'nde Celâleddin maddesinde ve diğer bilgiler için Hilmi Ziya Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi*'ne (cilt II, s. 173-217, Istanbul, 1934), Âsaf Halet Çelebi'nin *Mevlânâ* (Istanbul, 1939) adlı eserine; Abdülbaki Gölpınarlı ile Saadettin Nüzhet'in *Mevlevîlik* hakkındaki yayınlarına ve bu eserlerdeki bibliyografyalara, nihayet Celâleddin'in hayatı hakkında Sultan Veled'in *İptidaname*'sine baş vurulmalıdır. Türk Yurdu dergisinin Mevlânâ için çıkarılan özel nüshası (1960).

CECILIA DENTICE, D'Accadia. Çağımızın İtalyan filozoflarından. Aktüalizme (actualisme) bağlıdır. Napoli'nin eski ve tarihsel bir ailesine mensup olan Cecilia, Cagliari Üniversitesinde felsefe tarihi profesörüdür. Esasen bu bilime genç yaşlarında kendisini vermiş ve değerli eserler yazmıştır. Ülkücü bir yöntemle çalışmış olan Cecilia, büyük üstatların eserlerini halka yaymak için tercüme etmiş ve yorumlamıştır. Bu türden olan, *Schleiermacher* (Palermo, 1918); *Tomaso Campenella* (Floransa, 1921) başlıklı eserleri, ona ün getirmiş olmakla birlikte, *Il Razionalismo Religioso di Kant* (Bari, 1920) başlıklı eserini uzmanlar pek derin bulmazlar. Fakat bu eser, Cantoni'den sonra, eleştiriciliğin en ilgi çeken problemlerinden birini, yani Kant'ın dinsel akılcılığını İtalya'ya tanıtan ilk eserdir. Cecilia, daha önce Zaniboni tarafından İtalyancaya çevrilmiş olup, birinci baskısı 1919-1921'de çıkan Windelband'ın *Felsefe Tarihi*'ni ikinci kez bastırmış, felsefe tarihinden başka, pedagojiye ve okul politikasına dair de önemli eserler vermiştir. Cecilia, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*'nın en aktif ve saygı gören yazarlarından biri olmuştur.

Bkz. R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızcaya çeviren: G. Pâque, 1939. s. 103-104).

CELSUS (Celse). Bu adı taşıyan birçok ünlü adam vardır 1. Celsus (Aulus-Cornelius): Hangi devirde yaşadığı, nerede doğduğu ve hatta gerçek adı bile belirtilememiş olan Celsus, tanınmış Roma yazar ve doktorlarındandır. Bazıları onun, Véron'da doğduğunu, bazıları da Romalı olduğunu söylerler. Quintilien, onun Epikür Okulunu başarıyle izlediğinden söz eder (*Inst. Orat.* lib. XI, c. I). Columelle ve Pline. Celsus'u överler. *De re Medica* başlıklı ve sekiz bölümlü bir eseri vardır ki, bu her şeyden bahseden bir ansiklopedinin altıncı bölümüdür. Bu eserde, doktorluğu ve cerrahlığı ilgileyen birçok sorun ve yöntemler, bu konuda

Hypocrate'tan M.Ö. 40-30 yıl öncelerinc kadar gelen çalışmaları yüksek bir Latin üslubuyle yazılmıştır. Bu üsluptan da Celsus'un, August devrinin birinci bölümünde yaşadığı zannedilmektedir. Tibero zamanında yaşadığını iddia edenler de vardır. Onun doktorluğu, para kazanmak için yapmadığı, sadece akrabalarına, dostlarına, kölelerine uyguladığı anlaşılmaktadır. Adı geçen eseri birçok kez basılmış olup, Fransızcaya birkaç kez çevrilmiştir. Sonuncusu: *Des Etanges'dır* (Paris, 1846). Bir de Védénrenes'in çevirisi vardır (Paris, 1876).

Bkz. Kuhnholtz, *Eloge de Celse* (Montpellier, 1838); Broca, *Confér. Hist.* (Paris, 1866); Beaugrand, *Dict. Encyl. Sc. Méd. 1 er Sèrie* (t. XIII, s. 696).

2. Hıristiyanlığın ünlü bir düşmanı sayılan ikinci bir Celsus vardır ki, Adrien zamanında yaşadığı zannedilmektedir. Bununla birlikte Antoninler zamanında yaşadığı da iddia edilir. Lucien'in kendisine *İskender Tarihi*'ni ithaf ettiği Celsus, bu filozof ise, kendisini Marc Aurèle zamanında görmüş olması gerekmektedir. Bazıları, onun stoacı, bazıları da Eflatuncu ya da Epikürcü olduğunu iddia ederler. Uzun zaman bu konuyu inceleyip tartışmış olan Brucker, Celsus'un Epikürcü olduğunu kabul eder (*Hist. Crit. Philos.*, t. II, s. 60 vd.). Celsus, *Yahudilerle Hıristiyanlara Karşı Gerçek Söylevler* başlıklı bir eser yayınlamıştır ki, bu esere Origène bir reddiye yazmıştır; onun bir de *Güzel Yaşama Sanatı* hakkında bir eseri varsa da, kaybolmuştur.

3. Kendisinin bir felsefe tarihi yazmış olduğunu Saint-Augustin'den öğrendiğimiz (*De. Hoeresib. Proef.*) bir diğer Celsus'un birinci Celsus'ten başka biri olmadığını Fabricius anlatmaktadır (*Biblioth. Lat.*). Fakat, bu fikre itiraz edilmiştir.

CENTOFANTI, Silvestro. İtalyan edip, ozan ve filozofu. 8 aralık 1794'te Pisa yakınlarında doğmuş; 6 ocak 1880'de ölmüştür. Ününü daha çok, bazı şiirleriyle edebî yazıları ve Dante'ye dair verdiği dersler hazırlamıştır. *Preludio* adlı eserinin başlangıcı, İtalyancanın en üstün edebî eleştirilerinden sayılır. Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Saggio su Pitagora; Storia dei Sistemi della Filosofia; Il Platonismo in Italia* (1847). Ulusallık sorununa, Yunan şiir ve edebiyatına dair de değerli eserleri vardır. Kendisi, doğru ve yüksek düşünceli, açık ve ozanca üslubuyle seçkin bir yazar olan Centofanti, felsefeyi bir meslek olmaktan çok, kendi zevk ve kültürü için gerekli bulduğu anlaşılmaktadır.

Bkz. A. de Gubernatis, *Dixionario Biografico Degli Scrittori Contemporanei* (Floransa, 1880).

CERDON. Yahudi aslından ve milâdın II. yüzyılının birinci yarısında yetişmiş olan İrfancılardandır (Gnostiques). Kıbrıslı Epiphane ve Philostre'a göre, Suriye'de doğmuştur. Saint-Irénée'nin bildirdiğine göre de, 137'den 141'e kadar süren dört yıl zarfında ve papa Hygın zamanında Roma'da yaşamıştır. Cerdon'un 135 veya 136 yılında da, Roma'da bulunmuş olması gerekmektedir. Kilise yazarları bu konuda birleşmiş değillerdir. Saint-Irénée, onun Hıristiyanlık dışında bir din mezhebi kurmak niyetinde olmadığını anlatmaktadır. Kendisi, kiliseye devam eder, fakat itiraf rahipliği yaptığı halde gizli olarak bir doktrin de öğretmekteydi. Cerdon'un dine aykırılığı anlaşılmış olduğu içindir ki, Hıristiyan cemaatinden kovulmuştur. Lyon rahibi ise, onun, kendi arzusuyle kiliseden ayrıldığını söyler. Din inancı hakkındaki düşünceleri ne olursa olsun, Cerdon, bir okul kurmamış, bu konuda aldanmış olan Saint-Epiphane ve bir kilise yazarından başkası, onun özel bir mezhebi olduğundan söz etmemişlerdir. Bununla birlikte birçok öğrencisi vardır ki, bunlardan kendisinden fazla ün alanı Marcion'dur.

Cerdon ya hiç eser yazmamış, ya da yazdıkları kaybolmuştur. Bu nedenden, gerçek doktrinini bilmiyoruz. Fakat kendisinin yerine geçen öğrencisi Marcion'la bunun çırakları tarafından düzeltilmiş ve tamamlanmış olan düşüncelerini bilmekteyiz ki; bunlar Suriye, Anadolu, Adalar, Mısır ve İran'a kadar yayılmıştır. Hıristiyanlığı inkâr edenlere dair yazı yazanların bazıları, Cerdon'un sadece Marcion'un öncüsü olduğunu söylerler. Diğer bazıları ise, onun doktrinini anlatırlar. Bunlara göre Cerdon, kanun ve peygamberler tarafından vaazedilen Tanrı'nın, İsa'nın babası olmadığını, çünkü, kanun ve peygamberlerin Tanrısı 'doğru' (just); İsa'nın babası ise, 'iyi' olduğunu öğretmiş ve bu suretle de biri iyi, diğeri kötü olan iki ilke kabul etmiştir ki, kötüsü, dünyamızı yaratmıştır. Çünkü dünyamız, yetkin bir eser değildir. İyisi yaratmış olsaydı, yetkin olurdu. Fakat, kilise yazarlarından bazılarına göre, iyi Tanrı'ya karşı olan bir doğru Tanrı, diğer bazılarına göre de, kötü ilke olduğundan, bunların aralarında birlik yoktur. Cerdon, kötü ilke altına zorunlu olarak kötü olan maddeyi koyar; bu ilkenin sonucu olarak, kanunu ve peygamberleri reddeder ve Yahudilikle (Judaisme) birlikte bütün din bozmalarını (compromission) bir yana iten İrfancılar arasına girmiş olur. O, İsa'yı, iyi Tanrı'nın oğlu olup, insan görünüşüyle arza geldiğine, fakat asla gerçekten eziyet çekmediğine ve asla da bir bakireden doğmadığına inanmıştır. Ölümden sonra yalnız ruhların dirileceğine, bedenin ise dirilmeyeceğine inanan Cerdon, Yeni Ahd'in (İncil) bazı kitaplarını ka-

bul ettiği ve bunların bir kısmını da reddettiği iddia edilir. (Örneğin, Luca ve Saint-Paul İncillerinin bazı parçalarını doğru sayar). Çünkü,ona göre; Tevrat ve İncil'deki metinlerde görülen Yehova, bizim tutkularımıza öfkelenerek, kükremiş bir varlık diye gösterilmektedir. Tanrı'nın oğlu gibi gösterilmiş bazı kişilerin öyle hareketleri vardır ki, bunlar, ahlâkla uzlaştırılamazlar. Öyleyse, kutsal kitapların her metni Tanrı'nın vahyi değildir, ve Hıristiyanlık ahlâkı, Judacılığın bir devamı olamaz. Anlaşılıyor ki Cerdon, yarı dinsel, yarı felsefî olan ve Doğu ikiciliğiyle (dualisme), irfancı düşünceleri Hıristiyan dogmalarıyle karışmış ve din sorunlarında akla baş vurmaktan çekinmemiştir.

Bkz. Pluquet, *Dictionnaire des Hérésies;* Matter, *Histoire de Gnosticisme.*

CERINTHE. Milâdın I. yüzyılında yetişen irfancılardan. Mısırlıdır. Bazıları, kendisinin bir Yahudi dönmesi ya da doğuştan Yahudi olduğunu söylerler. Bunlar doğru değildir. Cerinthe, İskenderiye'deki Philoncu Okulda okumuş; sonra Kudüs, Sésarée ve Antakya'yı ziyaret etmiştir. Geleneğe göre, Saint-Pierre ve Saint-Paul'la bir sünnet olma ve diğer bazı sorunlar yüzünden arası açıktır. Saint-Paul'a karşı olan bu düşmanlık havası, Cerinthe'in dolaştığı yerlere o kadar yayılmıştır ki, Saint-Paul'ün mektuplarında, Cerinthe'e taş atan birçok parçalar vardır. Cerinthe, Saint-Mathiu İncil'inden başkasını da kabul etmez. Hatta bunun da bazı parçalarını atar. Epiphane'ye göre Cerinthe, Kudüs'ten ayrıldıktan sonra Anadolu'ya geçmiş ve orada kendi, "Kâfirliğinin uçurumu"nu yayınıştır: Doktrinini yaymak için şehirleri dolaşmış ve Ephése'deki seyahatlerinden birinde hamamda havari Saint-Jean'la karşılaşmıştır. Havari, onu görünce çıraklarına: "İçeriye gerçeğin düşmanı girdiğinden, bina yıkılıp altında kalmamak için çabuk buradan çıkalım!" demiş; bunun aslı olmasa da, kendisinin, Milâdın I. yüzyılında Hıristiyanlığa karşı önemli bir rol oynadığına ve bu çağ irfancılarının (gnostiques) Yahudiliğe (Judaisme) pek de muhalif olmadıklarına delâlet eder. O, kendisinin üstün güçlü bir varlık olmadığını, yalnız göksel birtakım vahiylere nail olduğunu söyler. En çok Cerinthe'in zihnini yoran şey, âlemdeki kötülüğün nereden geldiği sorunudur. Sistemi bu sorunu çözme iddiasındadır. Varlığın doruğunda her türümün (émanation) kaynağı olan bir tek Tanrı'nın bulunduğunu ve bunun maddeyi yaratmadığını; bunun türüm merdiveninin aşağı basamağında bulunan ve Tanrı varlığını bilmeyen meleklerin eseri olduğunu iddia eder. Ona göre diğer irfancı okul şeflerinin öğrettiği gibi, Yahudilerin Tanrısı, yaratıcı meleklerin şefi değildir. Din kanunlarını vahyeden melektir. Sisteminin bu noktasında Cerinthe, Philon'un sadık bir çırağıdır. Sistemin diğer bölüğünde, İsa'nın bir bakireden doğmuş Tanrı olmadığını, belki diğer insanlardan daha yetkin olan Yusuf ve Meryem'den doğmuş bir adam olduğunu, vaftiz edildikten sonradır ki, kutsal ruha (saint-esprit) ve her şeyin bilinmeyen babasının vahiylerine nail olduğunu iddia eder; mucizeler gösterme gücünü de o zaman aldığını, fakat bu gücün, tutkuya kapıldığı zaman tekrar göklere çekildiğini anlatır. O, İsa'nın bir gün dünyaya gelerek bin yıl saltanat süreceğini ve bütün iman edenlerin o vakit bir çeşit tensel haz ve şehvetleri tadacağını da vaaz etmiştir. Bunun sistemi hakkındaki yorumlamalar arasında büyük farklar vardır. Bu nedenden doktrininin gerçek niteliğini belirtmek güçtür. Neander, Ewald, Gieseler, Lipsius, Kurtz. Baur, Dorner, Uressensé, Robertson, Woscott... gibi tanınmış kimselerden başka, az tanınmış olan birçok kişiler de Cerinthe'in düşüncelerinin gerçek niteliğini araştırmışlardır. Onun görüşleri de, dinlerin akıl almaz iddialarını çürütmek için ileri sürülmüş olan akıl dışı yargılardır.

CESALPINO Andrea. ya da **Césalpin.** İtalyan doktor, filozof, kimyacı ve bitkiler bilgini. 1519'da Arezzo'da (Toscana) doğdu, 23 şubat 1603'de Roma'da öldü. Başlangıçta ehemmiyetli bir öğrenim görmemiş; fakat okulun boyunduruğundan kurtulduktan sonra Pisa'da felsefe ve doktorluk öğrenmiş, 1551'de doktorasını vermiştir. Birkaç yıl sonra bu ilde doktorluk profesörü oldu; ve 1555'te bitkiler bilimi bahçesinin müdürlüğünü aldı. 1592'de papa Clément VIII.'in doktoru olarak Roma'ya geldi. Gezimciliği hakkıyle kavramış ve skolastiğin amansız bir hasmı olmuştur. Bu, biraz da başında Cantorbery başpapazı (archidiacre) Samuel Parker ve doktor Nicolas Taurel gibi nüfuzlu adamların bulunduğu birçok önemli kişileri, kendisine düşman etti demektir. Bununla birlikte bu adamlar, kendisine engizisyon mahkemelerinde bir kötülük yapamadıkları gibi, derslerini dinlemekten zevk alan gençliğin ona karşı besledikleri güven ve saygıyı da sarsamadılar. Roma'ya getirildiği zaman, Sapience Kolejinde de doktorluk okuttu. Harvey'in kan dolaşımına dair olan keşfini daha önce sezmiştir (G. Cuvier, *Hist. des Sciences Nat.,* cilt II, s. 41). Bitkileri meyve ve çiçeklerin biçimine ve tohumlarının sayısına göre ilk sınıflayan da kendisidir. *Bitkiler* adlı kitabı, mantık ve yöntem bakımından da önemlidir. "Bu eserde, yazarın Aristo'dan yapmış olduğu derin incelemelerin izi vardır. Özet olarak denebilir ki, bu bir de-

ha eseridir" (G. Cuvier, adı geçen eser, s. 198). Madenleri de aynı analoji (analogie) esasına, mantık ve yöntemine göre sınıflamıştır (adı geçen eser, s. 236). Cesalpino, aynı zamanda XVI. yüzyılın büyük filozoflarından biri sayılır: *Quoetionun Peripateticarum Libri (Gezimci Sorunlar)* adlı eserinde açıkladığı bazı fikirler şunlardır: İlk töz (substance), ham ve kaba madde olmadığı gibi, organlaşmış madde de değildir. Maddeden önce, oluşturan (formatrice) ve canlandıran biçim vardır. Bütün biçimlerin ilkesi, ilk ve yüce zihin olan, bu nedenle de mutlak surette saf (pure), basit ve birinci edim (acte), Tanrı'dır (*Sorunlar,* I, 3).

Şu halde ilkel töz, ilkel kuvvettir. Birinci zihin, asıl (orijinal) hayır'dır ve mutlak surette aşka lâyık olandır. Bu tözün nicelikle hiç bir ortaklığı yoktur; ve hiç bir suretle kendisine sonlu ya da sonsuz adı verilemez. İlk zihin, herhangi bir özel amaca (fin) göre yaratmaz ve hareket etmez. Zira o, amaçların amacıdır ve kendisi de değişmez (*Sorunlar,* 3).

Mutlak ya da Tanrısal hayır, mutlak surette isteği çeken teklik olduğundan, kendisini arzulama yeteneğinde olan bir şeye de sahip olması gerekir. Bu nedenle o, ilkel bir tözden, varlıkları bu töze döndürülebilen ve canlandırıcı biçim ilkesine ortaklıkları oranında töz olabilen diğer tözlerden bağımsız olarak vardır. Âlemin birliğini kuran bu ilkedir (*Sorunlar,* 7).

Cins ve türler sonsuzdurlar. Yalnız bireylerin geçici bir varlıkları mevcuttur. Zira, bireylerin ölmelerine rağmen, ilkel ve sonsuz olarak aktif olan töz, üretmenin yok olmaz fakültesini daima korur; ve varlıkların her türünü üretir (adı geçen eser, I, lib. V).

Yaratılmış olan şeylerden, yüce zihnin yetkinliğine (perfection) en çok yaklaşan göktür. Çünkü bu, zihin nasıl ki ancak kendisine yükselebildiği için her şeyi zihinde görüyorsa, gök de, sürekli bir surette aynı yerde bulunduğundan, kendi kendine aittir (adı geçen eser, 3 ve 4, lib. III). Türeme (génération) yoluna koyulmuş olan büyük yaratıklar, maddenin bazı alaşımlarına göksel ısının yaptığı herhangi bir etkiden hasıl olabilirler. Bugün yaşamakta olan büyük hayvan türleri ölecek olurlarsa, yüksek hayvanlar, güneşin aşılayan (fecondant) sıcaklığıyle ısınmış olan nemli topraktan çıkabilirlerdi. Bunun içindir ki, her gün birtakım böceklerin kokmuş yerlerden meydana gelip durduğunu görmekteyiz (adı geçen eser, I, lib. V). Fakat, gündelik çoğalmalarla kokuşmadan doğanlar da aynı suretle daha önce varolan bir ilkel oluşuma (formation) delâlet ederler.

Bütün yok olabilen varlıklardan yalnız insanda düşünen ve ölmeyen bir ruh vardır. Ruhun eylemi, kendiliği nedeniyle organizmadan ayrıdır (adı geçen eser, 8, lib. II).

Ruh, bedenin bölümlerinde bölümlü olarak mevcut olmadığı gibi, bütün bir bedende tam olarak da mevcut değildir; ruh, yürekte yerleşmiştir. Aşılanmış yumurtada en önce işleyen yürektir; ve bütün bedenin en önemli noktası, atar ve toplardamarların, hatta sinirlerin ilkesi yürektir. Zira, atardamarların sinirden yapılmış zarları vardır ki bunlar, yürekten beyne giderler. Bunun içindir ki yürek, duyumların merkezidir; bu organ üzerine tutkuların (passions) yaptığı etki bunu, açıkça ispat eder (adı geçen eser, 7, lib. V).

Cesalpino, bağı'yı (magie) ve falcılığı, tuhaf ve aldatıcı bularak reddeder. Düşünceleri yalnız İtalya'da değil, Almanya'da da yayılmıştır. Düşmanlarının çoğu da bu bölgede bulunuyorlardı. Parker, ondan: "Aristo'yu son çağın ilk ve belki de son anlayanlarından biridir" diye söz eder; ve Cesalpino'nun felsefesini olduğu gibi nakleder. Yalnız, Tanrıbilime dair olan düşüncelerinde yanıldığını zannettiği noktaları reddeder. Onu, Spinoza'nın öncüsü ve hatta bir Tanrıtanımaz (Athée) zannetmişlerdir. Çözümlediğimiz eseri, 1571'de Venedik'te basılmıştır. Diğer bir eseri de şudur: *Doemonum Inşestigatio Peripatetica* (Venedik, 1593). Doktorluğa dair başka eserleri de vardır.

Bkz. Bauker, *Histoire de la Philo.* (s. 723, vd.); Bayle, *Cesalpino maddesi;* Rixner ve H. Ritter'in *Felsefe Tarihleri* (IX'uncu bölüm); F. Harmes, *Geschichte der Psychologie.*

CHAEREMON. Milâdın I. yüzyılında yaşamış olan stoacı bir filozoftur. Hakkında az şey bilinmektedir. Sudias ve Porphyre'in (*De Abstin,* lib. IV) bir iki metninde de Martial'in bir hicviyesinde (XI, 56) kendisine rastlamaktadır. Neron'un eğitmenlerinden biridir. Bir *Mısır Tarihi* ile, *Hierogliiyphique* adlı bir eser yazmıştır. Seneca, gezegenlere dair, *De Charimendra* adı altında bir eser yazdığından söz ederse de, elimizde bu konuya dair daha kesin belgeler yoktur (Seneca, *Quoest. Nat.,* lib. VII, cilt V). İskenderiye'de bir okul açtığı da anlaşılmaktadır.

CHAEREPHON, Sphette'li. Sokrat'ın öğrencisidir. Onun derslerini kardeşi Chaerecrate'la birlikte dinlemiştir. Kendisinden, Xénophon ve Aristophane söz etmektedirler.

CHALCIDIUS. Milâdın IV., ya da VI. yüzyıllarında yetişmiş olan bu gramerci filozof. Yeni Eflatuncularandır. Eflatun'un *Time*'si hakkındaki yorumlamasında, Hıristiyanlık fikirleri görülmektedir. Bu eseri, *Sur le Timée* adıyle yayımlanmıştır (Arnim, III, No. 229).

ayrıca da Paris'te Badius Ascensius tarafından 1500'de basılmıştı. O, bu eserinde, Chrisippe'in (Krisippos) düşüncelerine değinir; Yeni Eflatunculukla çağının düşünceleri hakkında bir takım bilgi verir ki bunlar, XII. yüzyıla kadar yetişmiş olan birçok bilgin ve düşünürlerin eserlerine kaynaklık etmiştir. Onun eserlerinin, daha çok Bath'lı Adelhard'ın Eflatunculuğuna etkileri olmuştu. Ch. Beserin bu eseri Latinceye çevirmişti: *Interpretatio Latina Partis Prioris Timoei Platonis et Commentarius in Eundem* adını taşıyan bu eser, ilk kez 1520'de Paris'te, sonra 1617'de Leyde'de ve 1718'de Hamburg'da basıldı. Bu eser, Orius'e ithaf edilmiştir ki, bunun 325'te Nicée konseyine katılmış olan Cordoue rahibi olduğu zannedilmektedir.

Bkz. Mullach, *Fragmenta Philosophirum Graecorum* cilt II, s. 247-258, Paris, 1868).

CHAMBERLAIN, Houston Stewart. İngiliz kültür filozofu. 9 eylül 1855'te Portsmouth'ta doğdu. 9 ocak 1927'de Bayreuth'da öldü. Monografik eserlerindeki felsefî görüşleri kendisinin seçkin bir bilgin ve düşünür olduğuna delâlet eder. Eserleri: *Immanuel Kant* (1905, 5. baskı, 1938); *Goethe* (2 cilt, 8. baskı, 1936); *Richard Wagner* (2. baskı, 1901). XIX. yüzyılın dayandığı fikir temellerini inceleyen *Die Grundlagen des XIX. Jahrunderts* başlıklı eseri iki cilt olup, ilk baskısı 1899'da çıkmış ve 1940'da 26. baskısı yapılmıştır.

Bkz. L. V. Schröder, *Houston Stewart Chamberlain* (1918).

CHAMPEAUX, Guillaume de. Latince adı Guilelmus Campellensis. X. yüzyılın sonlarına doğru Champeaux'ta (Seine-et-Marne) doğdu. 1121'de öldü. Paris'te Laon'lu Anselme'den ders aldı. Sonra da kendisi Notre Dame'da bir okul açtı. Abalard, onun en tanınmış öğrencilerinden ve hasımlarındandır. Rakibi olan bu değerli öğrencisinin hücumlarından cesareti kırılarak okulunu terk etti. 1108'den itibaren Paris yakınlarındaki bir köye çekilerek, Saint-Victor adına yapılmış olan bir kilisenin yanında bu velinin adını taşıyan küçük bir manastır kurdu (1113). Cesaretsizliği uzun sürmedi; bir iki hafta sonra, belâgat, felsefe ve Tanrıbilim okutmaya koyuldu. Chalon piskoposluğuna yükselinceye kadar öğretime devam etti; birtakım kilise sorunlarının doğurduğu savaşlara karıştı. 1119'da Mouson konferansında, papa Calixte II.'ın temsilcisi sıfatıyle bulundu.

Ortaçağların önemli bir düşünce konusu olan adcılık (nominalisme) ve gerçekçilik (réalisme) tartışmalarında büyük yeri olan Champeaux'nun bizi ilgilendiren iki eseri vardır: *Moralia Abbrevita* ve *Origine Animoe*. Diğer bazı yazıları, daha çok Tanrıbilime aittir. Fakat asıl kendi fikirlerini de yalnız bu eserlerinden değil, Abailard'dan öğreniyoruz. Zira, Champeaux, Roeselin ve Abailard'ın adcılığına karşı gerçekçiliği savunmuş olan bir filozoftur. Abailard'a göre, Champeaux'nun gerçekçiliğinde dayandığı temel fikir şudur: Genel fikirler, eşyadan önce vardır. Yani, örneğin, insanlık fikri, bireyden ve insanlardan önce vardır. Böyle olmasaydı, bilim, yokluktan ve hiçlikten söz etmeye mecbur olacaktı. Zira, bilimin konusu, genel fikirlerdir. Öyleyse, cins ve türler gerçektir. Kökünü Eflatun'dan alan bu doktrinini Champeaux, şöyle açıklar: Bir cinsi teşkil eden bireylerin hepsinde aynı öz (essence) vardır. Yani, bunların özleri arasında türlülük yoktur. Eşyada gördüğümüz çeşitlilikler bunlardaki ilineklerin (accidents) çokluğundandır. Bu nedenle tümeller, eşyanın özündeki özdeşliği (identité) ifade eden bir gerçekliktir (*Hist. Calarm.*). Tümeller, kendilerine giren bireylerde tam ve esaslı bir surette hazırdır. Bu nedenle bireyler arasında bir öz farkı yoktur. Bunlar, ancak ilineklerinin türlülüklerinden ötürü birbirinden seçkindirler. Örneğin, "Sokrat, evvelâ insandır, esaslı olarak bir olan gerçekliktir. Bütün diğer insanlar içinde bütün olarak görünür. Sonra da insan kavramını teşkil eden bu maddeye bir biçim vererek Sokrat'ı belirten ilineklerdir. Özün tamamı ilineklerle değişmiştir. Çünkü özün tamamı her bireyin içindedir". Demek ki Champeaux'ya göre, yalnız tümeller gerçektir ve bireyler sadece ilineklerden ibarettir. Sokrat veya Eflatun'da gerçek olan şey, her ikisinde de tamamıyle hayır bulunan insanlıktır; yani, en genel fikir, en genel tözün (substence) doğru tasarımı olduğu gibi, en tikel fikir de, doğada en bireysel olarak varolanın aslına uyduğundan ,hayalidir. Fakat 'bir' daima 'çok'tan (multiple) önce bulunduğu için, 'bir', büyük varlıktır. Zıtları kabul etmeye elverişlidir. Bütün bireyliklerin (individualistés) biçimini kaplamıştır ve onları, sahip olduğu tözlerle ilgiler. İşte bu tez üzerinedir ki, adcılarla, Champeaux'nun arasında bir kapışma oldu; ve adcılar, varlıkların bilimini, bu kadar asılsız (chimerque) bir temele dayamanın yanlış olduğunu ispat ettiler; ve insanlık kavramı tamamıyle Sokrat'ta varsa, Sokrat adını akılsız bir varlığa takacak olursak, onda da bu kavram bulunacak mı? sorusunu ileri sürdüler; ve aynı cins isimle adlanan şeylerin özleri asla aynı cinsten olmadığı için, gerçekçiliği zor bir duruma düşürdüler. Bunun üzerinedir ki, Champeaux, doktrinin temelini değilse de, terimlerini değiştirmeye mecbur oldu; ve bu kez de V. Cousin'in açıkladığı şu fikirleri ileri sürdü: Bir aynı cinsten olan bireylerin özdeşliği kendi tözlerinden gel-

mez. Zira, bunlardan her birinin tözü başkadır. Bu özdeşlik, bütün bu bireylerin içinde hiç bir değişikliğe uğramayan bazı öğelerin varlığındandır (V. Cousin, *Introduction aux Oeuvres Inèdites d'Abelard*, s. 118). Bu suretle Champeaux, Paris'te verdiği derslere hiç uymayan bir doktrin sapıklığına uğrayınca, gerçekçilik büsbütün yenilmiş oldu. Zira, bir taraftan da bu teorinin sonucu, bireysel varlıkları inkâr etmektir; ve bireyler arasında ancak ilinek farklarına göre bir çeşit panteizmi (pantheisme) kabul etmektir. Bu sonuçlar yüzündendir ki, gerçekçiler birkaç bölüğe ayrıldı; ve esasen adcılarla gerçekçiler arasındaki görüş farkı, öz ve gerçekçilik sözcüklerine verdikleri anlam farkından doğmaktadır.

Origine Animoe'sinde Champeaux, ilk günah ilkesinden hareket ederek, vaftiz edilmeden ölen çocukların haklı olarak lânetlenmiş olduklarını ispata çalışır. Ona göre ruh, saf ve lekesiz olan Tanrı'dan çıkmış, fakat Hazreti Âdem vasıtasıyle bizlere geçmiş olduğundan, günah ve kötülük ruhta değil, onun düştüğü çevrededir. Nasıl ki, bir beyaz çamaşır suya batırılınca ıslanır ve toprağa düşünce lekelenirse, ruh da içine düştüğü bedende kirlenmektedir. Demek ki, ahlâksal kötülük, maddededir; ve güya organik bir hastalıktır. Fakat bütün bu fikirler, felsefeyi ilgileyemez. Troyes kitapsarayında bulunan yazma eserlerinden, *De Essentia Dei et de Substantia Dei et de Tribus Ejus Personis* adlı eserinde orijinal olmamak şartıyle dikkate değer bazı fikirler vardır.

Bkz. *Hauréau Histoire de la Philosophie Scolastique* (Paris, 1872); L'Abbé E. Michau, *Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au XII, Sciècle* (Paris, 1868). Bu eserin birinci cildinde Champeaux'nun Tanrıbilime dair yazılarıyle piskoposluk hayatına dair geniş bir inceleme vardır; V. Cousin, *Fragments de Philosophie Scolastique* (Paris, 1865-1866, 5 cilt); G. Lefévree, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la Questions des Universeaux* (Lille, 1898). Bu eserde Champeaux'nun *Sentences*'ları da basılmış bulunmaktadır.

CHAO-YUNG. Çin filozofu. IX. yüzyılda yaşamıştır. Fo-Hi'nin *Koma*'larına 60 ciltlik bir yorumlama yazmıştır. Çin imparatorunun sarayında kendisine Chin-Tsoung, yani 'Lekesiz Doktor' adı verilmişti.

CHARLES, Emil August. Fransız filozof ve idare adamı. 1836'da Valenciennes'te doğdu, 1897'de Clamart'ta öldü. *Roger Bacon, Sa vie et ses Ouvrages* ve *De Vitoe Natura* (Paris, 1861) başlıklı tezleriyle felsefe doktoru olan Charles'ın kişisel bir felsefe doktrini yoktur. Ününü felsefe hocalığı ve yönetmenlikteki başarıları yaratmıştır. Sırayla Saint-Omer, Dunkerque, Lille, Nantes ve Bordeaux Liseleriyle, Edebiyat Fakültesinde profesörlük yapmıştır. Bordeaux'da on iki yıl süren hocalığı esnasında, eşsiz bir başarı göstermiştir. Onun öğrencisi olup, profesörlükte kendilerini tanıtmış olan birçok kişiler, ona neler borçlu olduklarını övünerek tekrarlamaktan çekinmemişlerdir. 1875'te evvelâ Clermont, sonra Montpellier ve Lyon Akademilerine rektör olmuş; bu son ilin yüksek öğretim hayatında unutulmaz hizmetler yapmıştır. Denebilir ki, Lyon Üniversitesi, onun özenmeleri sayesinde verimli bir kurum halini almıştır. Enstitünün (Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi) muhabir üyesi olmuş; ve şu eserleri yayınlamıştır: *Lectures de Philosophie* (Paris, 1870, 2 cilt); *Elements de Philosophie* (Paris, 1884, 2 cilt). Şu klasik eserlerini de bilgince notlar ekleyerek bastırdı: *La Logique de Port-Royal* (1869); Bossuet'nin, *Connaissence de Dieu et de Soi Même* (1875); Ciceron'un, *Tusculanes* (1865); *De Republica* (1875); *De Finibus* (1875, I, II ve III); *De Amicita* (1879); *De Senectute* (1880). 1875'te *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*'in birçok makalelerini yazmış ve yayımlama işini üzerine almıştı.

CHARMA, Antoine. Fransız filozofu. 15 ocak 1801'de Charité-sur-Loire'da (Nièvre) doğdu, 1869'da Caen'de öldü. Öğrenimini Bourbon Kolejinde bitirdikten sonra, Ecole Normale'a girmiş; 1820'de lisansını almıştır. Henüz ikinci sınıftayken bu okul kapatılmış, hayatını bir süre özel derslerle kazanmıştır. Bu başarı, kendisine felsefe merakını vermiştir. Kuvvetli hayal gücü bazen doğru düşünmesine engel olmakla birlikte, Ecole Normale'de açılan genel müsabakayı kazanmış ve V. Cousin, onu okulun seçkin bir öğrencisi olarak tanıtmış; daha çok edebiyata merakı olan Charma'yi Restoration devri sona erince, 1831'de Caen Fakültesine felsefe profesörü yapmıştır; Charma, orada doktorasını verdi; yine bu şehirde otuz sekiz yıl sürekli olarak hocalık yaptı. Maddecilik ve Tanrıtanımazlığı (Athéisme) okuttuğu için dersleri bazı bazı fırtınalar koparmış; Hıristiyanlığa saldırmakla suçlandırılmıştır. Charma, kendini savunmak için, *Le National du Calvador* adlı bir gazete çıkarmıştır. Politika savaşlarına da karışmışsa da, bu konudaki fikirlerinde sebat etmemiştir. Hayatının sonlarına doğru, daha önce büyük bir tutkuyla aradığı savaşlardan bıkarak, hasımlarıyle uzlaşmış; dinsel ve siyasal güvensizliği kışkırtmayacak bir surette arkeolojiyle uğraşmıştır. O, "İçinde, Hıristiyanlıkta bulunduğu halde bütün dinler, ödevlerin yerine getirilmesi için mükâfat teklif ettiği için, ödevin niteliğini bozmuş ve ödevi aşağılaştırmışlardır" iddiasındaydı. Savunduğu ahlâk bir çeşit Kantçılıktır. Özel bir psiko-

bjiye bağlıdır. Fontenelle, Lanfrac ve Saint-Anselme'in biyografileriyle bir felsefe manueli yazmıştır. Su eserler de onundur: *Essai sur les Bases et les Développements de la Moralité* (Paris. 1834). Bu eser iki bölümdür: a) İrade teorisi; b) İradenin tarihi. İçinde kuvvetli fikirler ve bir o kadar da zevk yanılmaları vardır. Kendisinin parlak sözcüklere düşkün olduğu görülmektedir. *Leçons de Philosophie Sociale et de Logique* (Paris, 1838-1840); *Essai sur la Philosophie Orientale* (1842). Bu iki eser, öncekiler kadar değerli sayılmaz; bütün eserleri doktora tezi olan *Sur le Langage* (2. baskı, 1846) adlı eseri kadar önemli değildirler. Bu eser, hayal gücü sapıklıklarına, gülünç bir başlangıca sahip olmakla birlikte, pek iyi ve baş vurulmaya değer parçaları kapsar. Burada sözü (parole) üç bölüme ayırır: 'Fiil' (verbe): Bunun görevi, varlığı ifade etmektir. 'İsim' ise, nitelik kavramına karşılıktır. 'Cümleler' de (prépositions) adlarla fiiller arasında bulunan oranlardan ibarettir. Charma, bunları kuvvetli kanıtlarla ispata çalışır. Kitapçıklar halinde de şu eserleri vardır: *Résumé d'Un Cours d'Esthetique* (Paris. 1858); *Nouvelles Classification des Sciences* (Paris, 1859); *Condorcet. Sa vie est ses Oeuvres* (Paris, 1863).

CHARMIDAS, ya da **CHARMADAS.** Yeni Akademi filozoflarındandır. Carnéade ya da Klitomak'ın çırağıdır. Philon'un dostu olup, Milâttan önceki son yüzyılda yaşamıştır (Ciceron, *Tuscul,* liv. I, ch. XXIV; *De d'Orat.,* II, ch. LXXXVIII; Quentilien, *Inst. Orat.,* liv. XI, ch. II; Pline, *Hist. Nat.,* liv. VII, ch. XXIV). Bu yazarlar, onun yüksek bir belleğe sahip olduğunu överek anlatırlar. Bu yazarlar da, Charmidas'ı Carnéade'la karıştırırlar. Filozofların doktrinleri öğrenilmeden hitabet öğretilemeyeceğini savunmuştu. Kendisi bazen Larissa'lı Philon'la birlikte, Dördüncü Akademinin başkanı gibi gösterilir.

CHARMIDES. Glokon'un oğlu ve Eflatun'un dayısıdır. Yaklaşık olarak M.Ö. 450'de Atina'da doğdu. Eflatun, diyaloglarından birine onun adını vermiştir ki, bu diyalog, erdemi inceler. Babasından kalan büyük serveti israf ettikten sonra, Sokrat'ın öğrencileri arasına katılmıştır. Lysendre'in Pire'de, şehrin otuz tiranıyle birlikte hükümeti idare etmek için yerleştirdiği on tirandan biridir. Serbest bırakılmış olan sürgünlerin açtığı savaşın birincisinde öldürülmüştür (M.Ö. 404). Xénophon, kendisinden birçok eserlerinde ve daha çok şöleninde söz eder.

CHARONDAS. Catane'da doğmuş olan meşhur kanun yazarı (Législateur, Diogéne Laêrce, liv. VIII) ve Jamplique *Vita Pythag., ch.* VII) ve diğer bazı tarihçiler, kendisini Fisagor'un çıraklarından sayarlar ki, yanlıştır. M.Ö. 650 yılında parlamıştır. Zaleukus'un çağdaşıdır. Thalès ve Fisagor gibi filozoflarla olan ilişkisi şüphelidir. Aristo, *Politique* (liv. II, ch. IX) inin çeşitli parçalarında Charondas'tan söz ederken, onun orta sınıf halkından olduğunu. yalnız kendi yurduna değil, Chalcis şehrinin İtalya ve Sicilya'da kurduğu sömürgelerin hepsi için birtakım kanunlar verdiğini anlatır. Bu kanunlar, manzum olup, terennüm etmek için yazılmışlardı. Pek bilgece fikirleri kapsayan bu kanunlar, daha çok İtalya'nın güney bölgeleri için pek yararlı olmuştur. Bu kanunları Aristo ve Sicilyalı Diodore saklamışlarsa da, bunların bir kısmı uydurmadır. Elimizde bulunan parçalar daha çok aristokratçadır. Bunların da onun tarafından yazıldıkları şüphelidir ki, hepsini Heyne, *Opuscula Academia* adlı eserinin ikinci cildinde bastırmıştır (Göttingen, 1768). Millet meclisine silâhlı olarak gelmesi menedilmiş, fakat o, bir seferden dönüşünde bu emri unutarak silâhlarıyle içeriye girmiş, bunun üzerine, kendisine, yaptığı kanunlara kendisinin saldırdığı söylenince: "Zeus'e ant içerim ki, haklıyım. Onu tasdik ederim!" diyerek kılıcıyla kendini öldürmüştür.

Bkz. Ciceron, *De Logibus* (lib. ch. VI); *Epist. ad Attie* (lib. VI; Ep. I); Sicilyalı Diodor, (Liv. XII); Stobée, *Serm.* (1945); Saint-Croix, *Memoires de l'Acad. des Inceript. et Belles Lettres* (t. XLII); Heyne, *Opusula Academ.* (t. II, Göttingen, 1786).

CHARRON, Pierre ya da **Le Charron.** Fransız filozofu. 1541'de Paris'te doğdu. 16 kasım 1603'te Paris sokaklarında bir kalb sektesinden öldü. Yirmi beş çocuklu bir kitapçının oğludur. İlk öğrenimlerini bu şehirde yaptı. Babası, onun avukat olmasını istediği için, önce Orléan'da hukuk okudu. Sonra, Bourges'ta doktorasını verdi. Paris'e döndüğü zaman, parlamento avukatlığına kabul edildi. Bu işte beş ya da altı yıl kaldı, fakat başarısızlığını görerek, kiliseye intisap etti;



ve vaiz olarak az zamanda büyük bir ün kazandı. Bazas rahibi Arnaud de Pontac, onun belâgatinden hoşlanarak, Charron'u kendi piskoposluk dairesine getirdi. Sırayla Bazas, Acps, Lectoure, Agen, Cahors ve Condom şanuvanı (chanoine) oldu. Kraliçe Marguerite, onu kendisine vaız yaptı. Kendisini dinlemekten

çok hoşlandığını söyleyen Henri IV. önünde birçok kez vaız etti. On yedi yıllık bir uzaklaşmadan sonra, 1585'te Saint-Bruno tarikatının bir manastırına girmek için yaptığı adağı yerine getirmek niyetiyle Paris'e geldi. Fakat yaşının ilerlemiş olduğu söylenerek, kabul edilmedi. Diğer birtakım tarikatlarda da aynı niyeti denedikten sonra, isteğine kavuşamayınca, yine vaızlığa döndü. Önce, Angene, sonra da Bordeaux'ya geldi. Burada Montaigne ile tanıştı. Aralarındaki sıkı dostluk yüzünden, çocukları olmayan Montaigne, kendi aile silâhlarını Charron'a verilmesini vasiyet etti; fakat Charron, filozofun kayınbiraderinin mirasçı olmasını sağladı.

Şanvanlığı zamanında yayımlamış olduğu, *Les Trois Verités* adlı eseri üç bölümdür: 1. Tanrıtanımazlara (Athées) karşı Tanrı'nın varlığını ispat eder; ve genel olarak dinin temellerini kurmaya çalışır; 2. Müşriklere (paines), Yahudiler ve Müslümanlara karşı, Hıristiyanlığın gerçek din olduğunu savunur; 3. Protestanlara karşı, Katolik kilisesinden başka bir kurtarıcı olmadığını ispat eder. Şeriata uygun ve biçim bakımından düzgün olan bu eser, bir taraftan Duplessis-Mornay'ın hücumlarına uğradı. Bir taraftan da Cahors rahibi Ebard de Saint-Sulpice'in takdirlerini kazandı. Bu zat, Charron'a kendi kilisesinin önemli işlerini verdi ve 1595'te Rahipler Genel Meclisine delege yaptı. Meclis onu başkâtipliğe getirdi. Charron, 1600 ve 1601 yıllarında Bordeaux'da adı geçen eserinden büsbütün başka nitelikte yazılmış olan şu iki eseri yayımladı: *De la Sagesse; Discours Chrestiens.* Bu iki eseri hakkında da şu sözleri söyleyebiliriz: "Orada durmayınız; bu kendisi değildir; büsbütün başkasıdır. Onu tanımadınız mı?" (*De la Sagesse,* liv. I, ch. I). 1603'te Paris'e döndüğü zaman, *De la Sagesse*'i yeniden bastırmaya başladıysa da, ölümü bu işi geri bıraktı. Zaten Paris Üniversitesi rektörü, Sorbonne, millet meclisi... vb., bu eserin ikinci baskısına engel oldular; ilk parçaları basılırken üç kez durduruldu; ve nihayet bastırılmaktan vazgeçildi. Fakat 1604'te Charron'un dostu ve hayatının yazarı Rochemaillet ile meclis başkanı, bu eseri halkın anlayamayacağını söylemeleri üzerine kitap, bazı parçaları kaldırılmak suretiyle basıldı (1604). Fakat, 1607'de yazarının müsveddelerine uygun ve tâm nüshası birbiri ardından birçok kez basıldı ki, bu olay o devrin düşüncelerindeki istikametin ne olduğunu da anlamamıza yarar. Eserin başlangıcındaki şu satırlar, Charron'un izlediği amacı gösterir: "Ben burada, büyük bir özgürlükle ve açıkça fikirlerimi söyleyecek, halk tarafından genel olarak kabul edilmiş olan düşüncelere aykırı şeyler söyleyeceğim..." ve Charron bu eseri, "Kilise mensupları için değil, sadece felsefî özgürlükle hareket eden kimseler için" yazdığını da söyler. Eserin, "biçim ve düzeni benimdir" diyen Charron'un bu kitabındaki bölümler için, Pascal: "Yeis verici ve sıkıcıdır" der. Eserin konusuna gelince: Bilgeliğin ulaşılmaz bir yetkinlik (perfection) olmadığı, yahut da yüzyıllardan beri Tanrıbilimci ve filozofların boşuna arkasından koştukları asılsız (chimerique) şeylerin, yani Tanrısal ve insel şeylerin bilgisi olmadığını anlatmak ve insanı, bütün iyi nitelikleri ve kusurlarıyle, bütün mazhariyet ve sefaletleriyle olduğu gibi göstermek, aynı zamanda insana, doğa ve toplumun başladığı koşullar içinde daha az bedbaht olmayı öğretmektir. Daha çok öğretsel (didactique) bir biçimde yazılmış olmasına rağmen, bu kitap, düzenli ve okul alışkanlıklarının düşünemediği kadar yetkindir. *De la Sagesse* üç bölüme ayrılmış olup, bunlarda, aralarında hiç bir fikir başkalıkları olmamak şartıyle, türlü bölümlere ayrılmıştır. Üç bölümden birincisi, biraz önce söylediğimiz anlamda olmak üzere bize, kendimizi öğretmeye çalışıyor; yani, bütün fakülteleri, tutkuları türlü durum ve mesleklerıyle insanı tanıtır. İkincisi, bütün insanlara ve insel hayata eşit olarak uygulanabilen genel gidiş (conduites) kurallarını toptan inceler. Üçüncü bölümde, "Başlıca dört erdem" başlığı altında prenslerin, valilerin, karı-kocanın, anne ve babanın, bütün insanların, kendi iç ve dış varlıklarının gerektirdiği durumlara göre, riayet edecekleri özel kuralları inceler ki, bu dört esaslı erdem: Tedbir, Adalet, Kuvvet ve İtidal'den ibarettir. Eserin her yerinde, en cesaret kırıcı bir şüphecilik, insanın kuvvet ve onurunu yaratan inançlara karşı derin bir istihza vardır. Charron, mahrum bırakılmış olduğumuz nimetler için, bir âlicenap hareket ve esefe lüzum görmez; sadece sefalet ve zayıflıklarımızı tasvir etmeyi yeter bulur.

Charron, şüpheciliğini saklamaya çalışmaz. Ona göre gerçek, "Kazanılır ve kullanılabilir bir şey değildir; ve insan zekâsı onun pek azına sahiptir. Gerçek Tanrı zekâsında yerleşmiştir. Gerçeğin sığınağı bu zekâdır. Hata ile gerçeği, ruhumuz aynı gidiş ve yollardan alır. Ruh, bunları seçip ayırt edemez" (adı geçen eser, liv. I, ch. XI). Yargılarımızın ve sözde bilgilerimizin kaynakları üçtür: Akıl, Deney ve Benzerlerimizin tanıklığı, yani, insanların genel tasvibidir (consentment). Ona göre, ilk ikisi zayıftır, dalgalıdır (adı geçen eser, liv. I, ch. IV ve XVI). Gerek akıl ve gerek deney, pek zıt olan fikirleri kabul ederler. Olsa olsa gerçeğin lehinde en kuvvetli kanıt (argument), insanların genel tasvibidir. Ne yazık ki, kanıtların sayısı, bilgelerinkinden çoktur. Aynı zamanda

bu tasvip, bir salgın gibi, düşünmeden ve bilgisiz olarak âdeta, "Dansa başlayan birinin arkasından katılanlar gibi" teşekkül eder (adı geçen eser, liv. I, ch. XVI). Charron da Montaigne gibi, insanlar arasında hüküm süren görüşlerin, törelerin (örf), kanun ve inançların türlülükleri üzerinde ısrar etmekten hoşlanır. Bir yerde beğenilmeyen şeylerin bir başka yerde beğenildiğini, her yanda aynı surette beğenilen ya da beğenilmeyen hiç bir şeyin bulunmadığını gösterir. Gerçek, bütün araştırmalarımıza rağmen elde edilemeyeceği için, Charron, düşünce özgürlüğünün, toplumun rahatlığı için yararsız ve hatta tehlikeli olduğunu iddia eder. Bu nedenle, der, zekâyı başıboş bırakmaktansa, 'himaye' altına almak ve 'yatırmak' daha iyidir; ve âdeta Bacon gibi, "Ruhun kanatlardan çok kurşuna ve mahmuzdan çok geme" muhtaç olduğunu söyler. Yalnız burada söz konusu olan, yöntem değildir. Belki kuvvet ve baskıdır. Charron, en mutlu ve en iyi idare edilen devletlerin zihinle idare edilenler olmadığını; nitekim, Floransa'da beş yıl içinde başgösteren kargaşalıkların Grisons'lar memleketinde beş yüz yılda bir kez bile vukua gelmediğini anlatır. Kendilerine yeten bir cemaatte bireyler, kanunların boyunduruğuna istekleriyle katlanırlar. Oysaki o, aydınları çok olan topluluklardaki bireylerin derilerini acıtır.

Şüpheci olmanın çeşitli biçimleri vardır; şüphenin bir kısmı, insanı otorite önünde ya da Tanrısal büyüklük önünde aşağılaştırmak için kötü anlaşılmış bir zahitlikten (pieté) gelir. Bir kısmı da zihinlerin ötesinde olan hiç bir şeye inanmak istemeyen aşırı bir ülkücülüğün arkasından gelir. Charron'un şüpheciliği, açıkça duyumculuğa (sensualisme) ve hatta maddeciliğe (materialisme) yönelir. "Her bilgi, duyulardan gelir. Duyular, bizim ilk üstatlarımızdır. Bilgilerimiz bunlarla başlar. Onlarla çözülür, duyular her şeyin başlangıç ve sonudur" (adı geçen eser, liv. I, ch. XII). Charron, tamamıyle maddeci ve hatta çocukça bir hipotezle türlü ruhsal fakültelerimizi inceler. Niteliğini açıklamaktan çekindiği ruh, ona göre, beyin karıncıklarındadır. Bu nedenle beyinde üç mizaç (tempérament) vardır: Kuru, nemli, sıcak... Kuru mizaç, algıcın (entedement) koşuludur. İhtiyarlık bundan gelir. Oruçlu insanlarla alıştıkları için zahitçe yaşayanlar, başkalarından çok düşünmeye, tedbire ve ruh sağlamlığına sahiptirler. Nemli mizaç, belleğin koşuludur. Çocuklar, yetkin insandan, kuzey halkı güney halkından daha çok bu fakülteye sahiptirler. Hayal gücü (imagination) ise, sıcak yaratılışın meyvesidir. Gençlerde güney halkında, delilerde ve ateşli bir hastalıktan mustarip olanlarda bunu görürüz. Acaba ölümle birlikte beynimizde diğer organlarımız çözülüp çürüyünce geriye ne kalır? Charron, buna şu karşılığı verir: "Ruhun ölmezliği en çok tümel olarak, dinli ve akla uygun olarak ve en yararlı bir surette 'herkes' tarafından kabul edilmiş ve inanılmış, fakat insel akıl ve araçlarla en zayıf bir surette ispat edilmiş ve yerleştirilmiş değildir. Bu, 'herkes' deyiminden genel işlerle uğraşan dış adamlarını anlıyorum. Yoksa, içerden ciddî ve doğru inanışlı olanları değil" (liv. I, ch. XVI).

Onun şüpheciliğini, insanla hayvanları mukayese etmesinde de buluruz. Ona göre, hayvanlardan fazlasına sahip olduğumuzu zannederek övündüğümüz ve onları hor görerek koltuklarımızı kabarttığımız ruhsal fakülteler, hayvanlarda da vardır. Onların beyinleri de bizimkinin terkibine sahiptir. Onlar da bizim gibi tikelden gelen sonuçlar çıkarır. Fikirleri toplar, ayırır; kendilerine yararlı ya da zararlı şeyleri seçer ve onlarda da bizimkinden fazla iyilik, kuvvet, isteklerde itidal, gerçek özgürlük vardır: Onlar, her çeşit uşakça korkulardan, saçma inançlardan uzak oldukları gibi, erdemlidirler de. Zira onlar, ne bizim nankörlüklerimizi, ne de zalimliğimizi bilirler; ve örneğin, aynı türden olan hayvanların birbirini kırıp geçirdikleri; ya da köle haline koydukları görülmemiştir (liv. I, ch. VII). Charron'un bütün bu şüpheleri arasında bazen sağlam bir ruh da görülür. O, biraz önce anlattığımız üç ruh fakültesini açıkladıktan sonra, bu esasa göre insan bilgisinin bir sınıflamasını yapar ki, Bacon daha derin olarak aynı şeyi yapmıştı (liv. I, ch. XV). Charron, ruhun yüceliğiyle daha az övünmemizi, onu her yönden gözlemek, incelemek ve öğrenmek için daha az uğraşmamızı ister (liv. I, ch. XVI). Anlaşılıyor ki o, her yerde psikoloji havasını sezmektedir. Bu, artık Descartes'ın yetişeceğine de bir işarettir.

Charron'un din bakımından olan şüpheciliğine gelince: P. Garass, onu Tanrıtanımaz bir kişilik haline getirir. Buna karşılık, Charron'un sağlam dinli bir Katolik olduğunu da ileri sürerler. G. Lanson bu fikirdedir. Onun sadece saçma inanç (bida'at) ve taassuba düşman, dinin neden olduğu cinayetlerle halk yanılmalarından nefret eden ve Hıristiyanlığa daha iyi inanabilmeyi sağlamak için ilkçağ bilgelikleriyle zekâları genişletmeyi isteyen alçakgönüllü bir Katolik filozof olduğuna inanır. Charron'un bir dinsiz olmadığını ispata çalışanlardan biri de Saint-Cyran'dır.

Şu açıklamalardan Charron'un ahlâksal ya da pratik bilgeliği hakkında fikir edinilebilir. Bize teklif ettiği birinci kural: Hiç bir şeyi onaylamadan kendimizi savunmaktır. Bu yargılarımızı askıda bırakmak, insanlığın paylaştığı görüşlerden hiç bir yanı benimsememek demektir

(liv. II, ch. II). İkinci kural da, her çeşit duygulanmalara (affection) ve biraz kuvvetli sevgilere karşı kendini serbest tutmalıdır. Bunun için, "En yüce çare, insan kendini, yalnız kendine vermeli, başkasına sadece ödünç olarak terk etmelidir. İşlere kalbiyle değil, eliyle sarılmalı; onları yüklenmeli, fakat varlığıyle karıştırmamalıdır. Daima kendini, kendisi için koruyup başka şeylere yalnız ilişmeli ve dişini fazla geçirmemelidir" (adı geçen eser). Charron'a göre, her bilgelik ve tedbir, bu iki kuralda gizlidir. Bütün erdemleri, bu iki ilkeye sığdırdıktan sonra, uzun uzadıya o erdemleri tanımlamaya ve sıralamaya çalışır. Örneğin, erdemi şöyle tanımlar: "Daha önce görülmemiş olan şeyleri tasvir etmek zevki; ve bu şeyleri insan tabiatının ancak hayal gücüyle kavuşabileceği kadar yüksek bir yetkinliğe çıkarmaktır". Erdemin koşulu ise, "Âlemin, tutkuların hata ve rezilliklerinden yakayı kurtarmak"tır. Ona göre, ahlâkçının işi, tutkuları tasvir ederek nedenleri göstermektir. Bu ise, kendini bilmekle, yani insel zayıflıkları bilmekle olur. Düşüncelerinde Epiktet'inkilere benzeyen bir hava vardır; denebilir ki, onun son bilgeliği, görüş sorunlarında ilgisizlik, duygu sorunlarında da bencilikten (egoisme) ibarettir. Kiliseci, ünlü vaız, Protestanlığa karşı Katolikliğe fazlasıyle bağlı olan Charron'un akıl adına saldırdığı şeylerin hepsini, din otoritesi adına kabul edeceği zannedilirse, aldanılmış olur. Zira ona göre, bütün dinler, kamul duyu (sens conmun) için garip ve korkunçtur (liv. II, ch. V). Her millet, memleket ve çevrenin kendine göre bir dini olduğunu, İslâm, Hıristiyan, Yahudi... vb. ne olursak olalım; her şeyden önce, 'insan' olduğumuzu bilmek gerektiğini anlatan Charron, geniş bir hoşgörü (tolerance) ile, bunlar arasında fark görmek istemez.

Görülüyor ki Charron, Tanrıbilimsiz bir ahlâk felsefesini savunmaktadır. Hayatı yanılmalar ve kötülüklerle dolu görmüş, insanı aciz ve orta yetenekte bir yaratık saymıştır. Bunun için, insanın, bağlanması gereken bilgeliği, 'hakseverlik', 'doğallık', ve 'dindarlık'tan ibaret saymış, insanın ancak bunlar sayesinde mutlu olabileceğine inanmıştır. Fakat o, 'doğa' ve 'aklı' her şeyden üstün görmüş, âdeta bunları birer Tanrı olarak kabul etmiştir. Onda ahlâk, dinden öncedir; ve din, ahlâka bağlıdır. Yalnız dine bağlı olan bir ahlâkla böyle ahlâklılara inanmamalıdır. "Cennet ve cehennem olmasa da, herkesin iyi bir insan olmasını dilerim" diyecek kadar layik, insancıl bir ruh ve zekâya sahip olan Charron'da bu düşünce ve inançlar bir sistem halinde değil, dağınık bir haldedir. Ne yazık ki o, birçokları gibi son zamanlarında bu fikirlerinden vazgeçerek Copernic sistemini reddetmiş, Tanrısal vahye inanmıştır. Charron, Fransa'da XVII. yüzyıl başlangıçlarında eleştirici zekâyı ve özgür inceleme esaslarını aşırı bir şüpheciliğe bağlamıştır. Montaigne'nin dostu ve çırağı olduğu için, onun düşüncelerini birleştirmiş, onun etkisi altında kalmıştır. Gerek yetenek ve gerek düşüncelerindeki kuvvet ve verimlilik nedeniyle, Montaigne'den geri olmasına rağmen, bu büyük filozofun *Essais* adlı eserini kendi eserinde yoğunlaştırmayı bilmesi sayesinde, aralarında yaşadığı zarif zümre üzerinde önemli etkiler yaptı. Hatta bir zamanlar her yana imansızlık ve şüphe tohumları saçtığı iddia edilmiş olan Descartçılık gibi pek yüksek, ciddî felsefeye kadar, hemen bütün kibarların tek eğitmeni ve toplumun aydın tabakalarının zevki haline geldi. Bunun içindir ki, *De la Sagesse* pek çok kez basıldı. Onda, Seneca, Plutark ve yenilerden Du Vaire, Just, Lips... vb. gibi kişilerin de etkisini bulmak kolaydır.

De la Sagesse'ın aslına en uygun nüshası, Charron'un ölümünden az önce düzeltilip sonra yayımlanmış olandır (Paris, 1608). Bunda eserin bir özetiyle, methiyesi de eklidir. Luchet'nin, *Analyse Raisonnée de la Sagesse de Charron* (Amsterdam, 1763) adlı eseri Charron'u çok iyi açıklamaktadır. *Trois Vérités* ise, ilk kez Cahors'ta basıldı (1594). Ertesi yıl Bruxelles'de Benoit Vaillant adı altında; Bordeaux'da ise Charron'un kendi adıyle basıldı. *Les Discoures Chrétiens* de Paris'te basıldı (1604). Bir de, *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron, Parisienne* (Paris, 1635) adlı eseri vardır ki, buna Michael de la Rochemailet, Charron'un hayatını eklemiştir.

Bkz. G. Lanson, *Histoire de la Littéraiture Française* (s. 335-336); Bayle, *Charron maddesi;* Saint-Beauve, *Causeries du Lundi* (t. XI); L'Abbé, Lezat, *De la Prédication sous Henri VI.* (ch. VI).

CHERBURY, Edward Lord Herbert. İngiliz teoloji bilgin ve filozofu. 3 mart 1583'te Eyton-on-Severn'de doğdu, 20 ağustos 1648'de Londra'da öldü. Doğal dini savunanlardandır. *De Veritate* (1624); *De Causis Erorrum* (1645); *De Religion Gentilium* (1645) başlıklı eserleri bu bakımdan önemlidir.

Bkz. H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des H. V. C.* (1914).

CHEVALIER, Jacques. Fransız filozofu. 1882'de Paris'te doğdu. Grenoble Üniversitesinde felsefe okuttu. Fransa'nın Almanlar tarafından işgal edildiği yıllarda (1940-1941) bakanlık yapmış, 1946'da müebbet hapse mahkûm edilmiş, sonra meşrutan serbest bırakılmıştır. Eserleri

daha çok tasvirî ve analitik nitelikte olup, kişisel ve orijinal görüşlerinden çok, filozofları kavramak ve anlatmaktaki başarısı, nesnelliğe verdiği önemle dikkati çeken bir felsefecidir. O, yazmış olduğu monografiler ve XVII. yüzyıla ait çalışmalarıyle felsefe tarihine önemli hizmetler yapmıştır.

Bergson'un *Madde ve Bellek* adlı eserini pek iyi anlamadığını itiraf eden Chevalier, Eflatun diyaloglarının kronolojisini başarı ile tespit etmiştir. *La Notion du Nécessaire Chez Aristote* (Lyon, 1941) adlı eserinde, bu konudaki çalışmalarının bir özeti vardır.

Öteki eserleri: *Les Maîtres de la Pensée* serisinden, *Descartes* (1921); *Pascal* (1925); *Bergson* (1921-1926). Ayrıca, *L'Idéalisme au XVIIe Siècle* (1924); *L'Idée et le Réel* (1932); *L'Absolutisme Humain* (1935); *La vie Moral et l'Au de là* (1938); *Cadences* (1939-1951); *La Méthode de Connaitre d'Après Pascal* (Revue de Metaphysique, Avril, 1923'te çıkan makale); *Mirabeau, un Grand Destin Manque* (1947). O, *L'Idée et Réel* adlı eserinde, fikirlerin Tanrısal zihinde, yani *Kelâm*'da var olduğunu iddia ederek Hıristiyan Eflatunculuğuna bağlanmış, *La Vie de l'Esprit*'sinde de, mistiklerdeki duyguların denemelerle ispat olunamayacağını savunmuştur.

CHIAPELLI, M. Alessandro. İtalyan filozofu. 20.11.1857'de Pistoja'da doğdu, 4.11.1931'de Floransa'da ölmüştür. Napoli'de felsefe okutmuş, Dante hakkında derin incelemeler yapmış, felsefenin bütün kollarına el uzatmış, fakat Kant'a bağlı ve tinselci bir metafizikçi olarak tanınmıştır. İtalya'nın Yeni Kantçılarından sayılan Chiapelli, Kant'ın eleştirimlerini, yeni bir ülkücülüğün ve tinselci bir birciliğin hareket noktası sayar. Ona göre, felsefe sayesinde gerçeğin tümü, bir ideal bütün olur; yani, bilen süje ile ruha bağımlı bir kavram olur. O. doğacılığın ülküsel amaçlara göre din ve ahlâkı koruyamayacağına inanır (Revue Philosophique, 1919, I, 233). Bu nedenle pozitifçiliğe de karşı olan Chiapelli'nin mistik bir yanı olduğu akla gelebilir. Eserleri: *Sui Fragmanti e Sulle Doctrine di Melisso di Samo* (1890); *Kant e Psikologia Contemporanea* (1880); *Della Interpretazione Panteistice di Platone* (1881); *Nuovi Studi sul Criticismo* (1885). Görüldüğü gibi bu eserler, felsefe tarihi bakımından yararlıdırlar. Metafizik ve ahlâka dair görüşlerini şu eserinde buluruz: *Amore Morte ed Immortalitate* (1913). Çağdaş sosyal sorunlar hakkında da şu eseri yazmıştır: *Socialismo e Pensiero Moderno* (1897).

Bkz. E. Bréhier (cilt II, s. 1088); F. Ferravi, *A. C.* (Pistoja, 1933);) *Philos d. Gegenwart in Selbstdarstellungen* (cilt 5, 1924).

CHION. Yunan filozofu. Herakles'de doğdu; M.Ö. 353'te öldü. Eflatun'un öğrencisidir. Kendisinin olduğu iddia edilen on üç ahlâksal mektubun kendinden çok sonra yazılmış olduğunu iddia edenler vardır. Bu mektuplar, 1499'da Alde'de basılmıştır. Chion'un Laon'la birlikte Herakles tiranı Kleark'ı öldürmüş olduğu da kabul edilir.

CHILON. Yunanlıların yedi bilgelerinden biri. LVI. Olimpiyat'ın ilk yılında İsparta'da (Lakedemonya) doğmuştur (M.Ö. 556); ve Pisa adasında ölmüştür. Babası Damagèt, bu ilde euphore' du. Söylentilere göre, babası, Chilon'un olimpiyatlarda taçlandırıldığını işitince sevinçinden ölmüştür (Diogéne Laêrce, liv. I). Onun iki yüz beyitlik kadar bir mersiye yazdığını ve şu sözleri söylemiş olduğunu anlatır: "İnsan büyüktür; çünkü geleceği önceden görebilir". Esope'a: "Zeus nelerle uğraşıyor biliyor musun? Yüksek olanı alçaltmak ve alçak olanı yükseltmekle" demiş. Kendisine, bilginlerin bilgisizlerden farkı nedir? diye sormuşlar, o: "İyimserlikleri" cevabını vermiş. Güç şeylerin neler olduğu sorusuna da: "Söylenmemesi gereken söz için susmak; boş zamanlarını iyi kullanmak; haksızlığa dayanmayı bilmek" demiş.

Şu ahlâk kuralları da onundur: "Dilini tutmak; hele bir şölende; kimseyi tehdit etmeyiniz; bu kadın gidişindendir; dostlar bedbahtken mutlu oldukları zamankinden fazla acele ediniz; mütevazı bir evlenme yapmak; ölüler için kötü söz söylememek; ihtiyarları ululamak; kendini korumak; onursuz bir kazanca, ziyan etmeyi yeğ tutmak; çünkü birincisi elemi soysuzlaştırır; ikincisi basit bir elem yaratır; bahtsızla alay etmemek; bir insanın mutlu olduğunu ölümünden sonra söyle; kendini bil; düşünmeden önce konuşmamak; öfkeyi zaptetmek; Tanrıları tahkir etmemek; yolda acele etmemek; imkânsız olanı dilememek; konuşurken elleri kımıldatmamak, zira bu, insanı deliye benzetir; kanunlara itaat etmek; barışı sevmek; altının saf olup olmadığı mihenk taşıyle anlaşılır, fakat insanların iyilik ve kötülüğü de altınla denenir...". Bütün bu sözleri onun gerek ahlâk ve gerek hayat anlayışını pek iyi ifade ederler. Diogéne Laârce, Chilon'un Périandre'a yazdığı şu mektubu nakleder ki, çağımız için de değerlidir. "İçine kendiniz de katılmak üzere taşraya bir sefer hazırladığınızı yazıyorsunuz. Mutlak bir monark'ın kendi memleketinde de emniyet içinde olmadığına ve kendi evinde eceliyle ölebilen bir müstebitin mutlu olduğuna inanıyorum".

Önceden görüşleri, sabır ve kanaat içinde yaşamasıyle de ün alan ve yurduna hem siyasal, hem de yönetim bakımından hizmet etmiş olan Chilon, bir aralık LV. Olimpiyat'ta euphore'luk yapmış ve büyük bir sevinç heyecanı içindeyken ölmüştür. Cenazesi büyük törenlerle kaldırılmış ve heykeli altına şu cümleler yazılmıştır: "Oklarıyle korkunç olan İsparta, yedi bilgenin en büyüğü olan Chilon'u dünyaya getirdi".

Bkz. J. Voilquin, *Penseures Grecs Avant Socrat;* A. Garnier, *La Morale dans l'Antiquité* (Paris, 1865); L. Menard, *La Morale Avant les Philosophes* (1860); Mullach, *Fragmenta Philosophorum Groecorum* (cilt I, Paris, 1860); Diogéne Laêrce (liv. I).

CHRISTIANSEN, Broder. Çekoslovak filozofu. 9.7.1869'da Klixbüll'de (Güney Islovakya) doğdu; 6.6.1958'de Gauting'de (Münih yakınlarında) öldü. Descartes ve Kant'ın doğa felsefesiyle mistik hayat felsefesi üzerinde derin araştırmalar yapmıştır. Eserleri: *Die Kunst des Schreibens* (1918-1919; 1949); *Die Kleine Prosaschule* (1932); *Der Neue Sönlichkeit* (1935); *Wege zum Erfolg* (2. baskı, 1941); *Lehrbuch der Handschriftheutung* (1947, 1955); *Willensfreiheit* (1947); *Lebenskunst* (10. baskı, 1949).

CHRISTIERNIN, Per-Niklas. İsveç filozof ve ekonomi bilgini. 27 temmuz 1725'te Vester-Fernebo'da (Vestmanland) doğdu, 24 şubat 1799' da öldü. Upsala Üniversitesinde doçent (1756), yardımcı (1759), ekonomi profesörü (1770), mantık ve metafizik profesörü olmuş (1772(, rahiplik (1777) ve Gan'da pastörlük yapmıştır (1797). Şapkalılar partisinin ekonomik ilkelerine bağlanmış, yazdığı yüz yetmiş metafizik *Dissertation*'da ve *Kant Felsefesini İnceleme* (Upsala, 1795) başlıklı eserinde Locke sistemini kuvvetle savunmuştur. Bundan ötürü gençlik, onun aleyhine harekete geçmiş, rektör olmasına rağmen çıkan kargaşalığı yatıştıramadığından, hükümet üçüncü kez rektörlüğüne son vermiştir (1795).

CHRYSANTHE, Krisant-Sard'lı. Milâdın IV. yüzyılında yaşayan Yeni Eflatunculardan. Bağı'yı (magie) ve théurgie'yi terk etmiş olan Myndes'li Eusèbe'e ve Molos'lu Priscus'e bağlıdır (Tennemann). Eunape'ın hısımlarından olup, hakkında bu tarihçinin bildiklerinden başka bir şey bilinmiyor. Eunape, Chrysanthe'ın öğrenimine özenmiş; onu Atina'ya göndermiş ve Chrysanthe, Lidya'ya döndüğü zaman bir süre Eunape'la birlikte kalmıştır. O zaman, daha sonra imparator olan ve Bergama'da tutkuyla felsefe öğrenmekte bulunan genç Julien'le dost olmuştur. Onunla birlikte Edesius'ten ders aldı. Bu iki dost, buradan da Ephèse'e giderek, orada ders vermekte olan Jamblik'i dinlediler. Chrysanthe, heyecanlı, gayretli ve mistik bir filozoftur. Evvelâ Tanrıbilimle, sonra da bağıyla uğraşmıştır. Julien imparator olunca, Chrysanthe'ı Roma'ya çekmek istemişse de, politikadan uzakta kalmayı tercih eden Chrysanthe, Tanrılara danıştıktan sonra bu teklifi reddetmiştir. Yalnız Lidya başpapazlığını kabul etti. Ölünceye kadar da burada kaldı. Herkesten, hatta işkence yaptırmadığı için Hıristiyanlardan bile saygı gördü. Uzun bir ömür sürmüş, birçok eser yazmışsa da bunları pek çok genç okumamıştır. Bu eserlerin adını bile bilmiyoruz.

Bkz. Eunape, *Vies des Sophistes et des Philosophes;* V. Cousin'in *Fragmentes Philosophiques*'inin Iskenderiye Okulu tarihçilerine ayırdığı bölümdeki memuvarda Chrysanthe'e dair geni bir çözümleme vardır.

CHRYCIPPE (Krisip). Stoa Okulunun kurucularındandır. Antikite, kendisinden sık sık saygıyla söz eder. M.Ö. 280'de Kilikya şehirlerinden Soli kasabasında doğmuştur, ve Diogéne Laêrce'e göre, yetmiş üç yaşındayken CXLIII. Olimpiyat'ta ölmüştür (208 ya da 206). Babasının Tarsuslu olduğu anlaşılmaktadır (Diogéne Laêrce, liv. VII). Bütün ilk stoacılar gibi, bunun da başlangıcı hakkında bilgimiz yok gibidir. Bir söylentiye göre, önce sirklerde koşuculuk yapmış; uğradığı bir felâket yüzünden bilge olmuştur. Elinden serveti alınmış olduğundan, yurdunu terk ederek Atina'ya gelmiştir. Bu esnada Cléanthe'ın ünü parlamış bulunuyordu. Gerek bu, gerek Zénon, Anadolu'da doğmuşlar, Chrycippe gibi yurtlarından sürülerek Atina'ya gelmişlerdi. Üçü de fakirdiler. Chrycippe, stoacılığa kendini vermeden önce bir filozof olarak savaşlarına son vermeyen düşmanlarının kim olduğunu öğrenmek istedi. Akademicilerden Arcésilas ve Lacydés'de, kendi okullarının bu ateşli rakibini yetiştirmek istediler. Chrycippe, bu yeni üstatlarının bağlı olduğu sistemi kavradı, bu sisteme uygun olarak *Miktarlar ve Sayılar* adlı bir eser yazdı; okulun sistemini o kadar iyi kavradı ki, duyuların verilerine (donnéas) Arcésilas ve Laycdés'ın verdiği değere karşı şiddetle saldırarak Carnéades'ın yetişmesine etken oldu.



Chrycippe, bir daha ayrılmamak üzere stoacılığa yakalandı; zaten bu okulda da böyle bir yardımcıya ihtiyaç baş göstermişti. Her okulda

çıraklık etmiş olan Zénon, hemen bütün sistemleri öğrenmişti. Kendi doktrininde, arka arkaya Kinikler, Megaryalılar, Akademiciler, Fisagorcular yer aldığı için, hiç bir yeni şey getirmemiş ve sadece birtakım sözcükler icat etmiş olmakla suçlandırılmıştı (Ciceron, *De Fin*, lib. IV, c. II). Gerçekte, Zénon da, bir sistemde bulunması gereken birlik ya da belginlik (précision) yoktu. Hérillus, Ariston, Athénodore gibi stoacı okulunun bütün eskileri, Zénon'u başka başka biçimlerde açıklayarak birbirinden ayrıldılar; ve Zénon'la da uyuşamadılar. Okulun tek sadık çırağı olan Cléanthe'a da Akademi, cepheden saldırdığı için, stoacılık tehlike içindeydi. İşte Chrycippe, böyle bir zamanda belirdi ve stoacı diyalektiğini yarattı. Chrycippe, kuvvetli bir zekâya, yorulmak bilmeyen bir çalışkanlığa, savunmakta gerekli olan kuvvetli bir mantığa, oranları (rapport) görmekte şaşılacak bir güce sahipti. Cléanthe: "Siz bana yalnız tezler veriniz; ben kendi kendime ispatlar (démonstrations) bulayım" diyecek kadar da bilgisine ve düşünme yeteneğine emin bulunuyordu. Bu, onun karakterindeki kişisel güven sağlamlığını da gösterir. Diogéne Laêrce bu bakımdan şu söylentileri anlatır: Chrycippe'e Ariston'u dinlemeye giden halkı niçin takip etmediğini sormuşlar; o da: "Halkın peşine düşmem gerekseydi, asla filozof olamazdım" karşılığını vermiş; ve biri, oğlunun eğitimi için kendisinden bir öğretmen salık vermesini dileyince, Chrycippe: "Kendimi, demiş, zira, benden daha iyi biri olsaydı, gider ondan felsefe öğrenirdim". Ve yazdığı eserleri zamanındaki bazı yazarların âdetine uymayarak, hiç bir krala ithaf etmemiştir. Chrycippe, stoacıların eski tezlerinden bazılarını korudu. Üstatlarının hemen bütün görüşlerini bir yana attı. Hatta Cléanthe'la kendi arasındaki farklara dair Antipater, bir eser bile yazdı (Plutark, *De Sto. chrycippe Repug.*, c. IV), fakat Chrycippe'in stoacılığa yeni olarak neleri getirdiğine dair elimizde güvenilir belgeler yok gibidir. Bu konuda en ciddî incelemeyi daha çok Hirzel ve Stein yapmışlardır.

İlk stoacılar, mantığı ahlâka bağlamışlar, ahlâkı da, fiziğin hazırlanmasına bir vasıta yapmak suretiyle değerden düşürmüşlerdir. Onlara göre fizik, tamamıyle Tanrısal bir bilimdi. Ahlâk ise, sadece insel bir bilimdi. Ruh, beden için ne ise, nasıl ki yumurtanın sarısı hayvanın kendisini saklar ve beyazı onu beslerse, fizikle ahlâk da birbirine karşı böyle bir duruma sahiptir, diyorlardı (Sextus Empricus, *Adv. Mathem.*, lib. VII). Chrycippe, bu yanlışlığı fark etti. Ahlâkın bir amaç, fiziğin ise bir araç olduğunu gösterdi. Bu noktadan hareket ederek, Sokrat geleneklerinin kırılmış olan zincirini yeniden perçinledi. Bu suretle stoacılığın yönünü belirtti ve okulun onurunu yarattı. Şimdi felsefesinin türlü bölümlerine geçelim:

Mantığı: O zamanın en büyük mantık sorununu, kesin bilgi (certitude) sorunu teşkil ediyordu. Stoacıların dogmacılıkları (dogmatisme), daima olduğu gibi, bir bilgi teorisine dayanıyordu. Zénon ve daha çok Cléanthe, duyulur nesne (objet sensible), ruh üzerine etki yapar ve ruha kendinin bir tasarımı (representation) ya da hayalini bırakır, diyordu. Bu tasarım, ona göre, bir mührün balmumu üzerinde bıraktığı izi andırır ve anıyı (sovuenir) meydana getirir; birçok anılardan deney doğar; ve ruh, bu noktaya kadar pasiftir. Bu pasiflik, dışarda tasarımlarımıza karşı olan gerçek nesne kaybolunca ya kadar devam eder. Aksi halde, tasarımlardan sonra 'kabul' (assentiment) gelir. Kabuldan sonra da nesneyi tutmak için bükülen ele benzeyen 'kanı' (conviction) gelir. Kabul'le kanı, aklın eseri olduğu için, gerçeğin tek işareti 'doğru akıl'dır. Chrycippe, önce, İyonya maddecileri tarafından yenileştirilmiş olan bu tasarımlar teorisine saldırır. Düşünce, der, bir anda birçok nesneleri kavrayabilir; öyle ise ruhun, örneğin bir üçgenle bir karenin izlerini bir kezde alması gerekir ki, bu, saçmadır (absurd). Duyulur tasarım teorisinde, zihnin nasıl olup da türlü ve zamandaş (simultané) algıları (perceptions) birbiriyle uzlaştıran ve karşılaştıran edimin (acte) birliği içinde toplayabildiği asla açıklanmaz (Sextus Empricus, *Adv. Mathem.*, lib. VII, s. 232). Yani, nasıl olur da ruh, bir anda çeşitli nesnelerin izlenimlerini alabiliyor? Ve bunları birbirine karıştırmadan nasıl birleştirebiliyor? Şu halde, duyular, nesnenin ruhta oluşturduğu ve Aristo'nun da gördüğü gibi, bir hayal değil, saf (pure) ve nitel (qualitatif) bir değişme, bir sonuçtur (effet). Nefis (esprit), aynı zamanda birbirinden farklı olan birçok değişmeleri hissedebilir; tıpkı havanın bir anda konuşan birkaç insanın sesini, birbirine karıştırmadan sakladığı gibi, ruhun değişmesi bir sonuç olduğundan, bu değişme, sonucu oluşturan nedeni, ışık belirince, aydınlanan eşyanın da belirdiği gibi, meydana çıkar (Plutark, *De Plac. Phil.*, lib. IV, c. XII). Burada yeniden kesin bilgi sorunu ortaya çıkar. Chrycippe'e göre, Zénon tarafından Akademi şeflerinin ağızlarını kapatmak için ileri sürülmüş olan 'doğru akıl (raison droit), yani, 'sağduyu'yu (bon sens) kabul etmez. Arcésilas, kendine düşlerin, hezeyanların, sarhoşluğun yanılsamalarını (illusions) ileri sürerek, bu yalancı algılara yoldaşlık eden kabul'ün gerçekten farkı ne olduğunu sorarak itiraz eder. Chrycippe, düş, delilik, bütün uyanıklık ve sağlık olaylarına yoldaşlık eden hal ve şartlara değinir; ve

der ki, her meşru bilgi, zorunlu olarak şu üç karaktere sahiptir: 1. Bu bilgi, gerçek bir nesnenin ürünüdür; 2. Bu nesneye uygundur; 3. Başka bir nesnenin ürünü değildir. Şimdi kesin bilginin kriteri sorunu olan, bilginin ne zaman bu karakterleri aldığını söylemek gerekir. Burada Chrycippe, Descartes'tan iki bin yıl önce, gerçekliğin direnilmez ve nesnel apaçıklığına, araçsız ve doğrudan doğruya olan duygusuna baş vurur; ve der ki: "Gerçek nesnelerden gelen algılar ve fikirler, ruhun saf olarak, bircinsten olmayan öğelerle karışmaksızın, doğuştaki basitlikleriyle ulaşırlar; ve bunlar, asıllarına uygundurlar. Zira ruh, bunlara, kendi özel varlığından bir şey eklemiş değildir".

Kesinliğinin kriteri teorisinin Arcésilas Okulunda toplanıp bilimde Carnéade ve Üçüncü Akademiye kadar hüküm sürmüş olan şekli özet olarak bundan ibarettir.

Chrycippe, genel mantığı ilgileyen diğer sorunlarla da uğraşmıştır: Yalınç ve bileşik (mürekkep) önermelerin pek çok çeşidini saymıştır; ihtimal, biraz da şaka ya da alay olarak kendisi, on yalınç önermenin çeşitli biçimlerde karıştırılmasından bir milyondan fazla önerme çıktığını iddia etmiş; matematikçi Hipparkus, kendisine bu önermelerden üç yüz bin kırk dokuz tanesinin olumlu, üç yüz on bin dokuz yüz on ikisinin olumsuz olabileceğini ve bunlardan başkasının da bulunamayacağını ispat etmiş (Plutark, *Quaest, Sympos.*, VIII, 9, 3). Chrycippe, Cléanthe'a karşı, geçmiş zamanı ilgileyen önermelerin zorunlu olduklarını; Diodore'a karşı da, geleceği ilgileyen önermelerin, mutlaka gerçeklenmesi gerekmeyen, olabilirliği (possibilité) ifade edeceklerini iddia eder ki, Leibniz'de geleceği ilgileyen zorunsuz (contengent) önermeler hakkında aynı tezi ileri sürmüştür.

Tasım (cyllogisme) ve ispata gelince: Chrycippe, bunlara Aristo'dan sonra yeni görüşler ekledi: Varsayımlı (hypothetique) ve ayrık (disjonctif) kıyasların farkını belirtmiş ve bunların kesin (categorique) kıyaslara geçmeye yardım ettiklerini göstermiştir. İspatlarda Chrycippe, kendiliklerinden apaçık, ispat olunamaz ve bütün diğerleri, kendilerine döndürülebilen beş akıl yürütmeden hareket edilmesini ister. Bu noktada Dioclès, Chrycippe'in ispat olunamayan beş kıyas bildiğini söylerse de, Galien, üçten fazlasını bilmediğini iddia eder. Diogéne Laêrce, onun diyalektiğinde bazen şu biçimde akıl yürütmeler (raissonnements) bulunduğunu anlatır ki, bunlar da daha önce bazı sofistlerin kullandıkları safsata biçimidir: "Ermemiş birine misterlerin sırrını açığa vuran kâfirdir; tarikat şeyhi de (hiérophante), bunları ermemişlere açıkladığından, şeyh de kâfirdir!"; "Bir baş vardır ve siz bu başa asla sahip değilsiniz; öyleyse sizin asla sahip olmadığınız bir baş vardır; şu halde asla bir başa sahip değilsiniz!"; "Megarya'da biri varsa, Atina'da biri yok demektir. Şu halde Megarya'da bir adam vardır; öyleyse Atina'da adam yoktur!"; "Bir şey söylersen, o şey ağızdan geçer; sen, (bir araba) diyorsun, öyleyse bir araba ağızdan geçiyor"; "Bir şey kaybetmediyseniz ona sahipsiniz demektir; boynuzları kaybetmediniz, öyleyse boynuzlarınız vardır" (Diogéne Laêrce, liv. III).

Chrycippe, dilin öğeleriyle kanunlarına dair de derin araştırmalar yapmıştır ve okulunun gramercilerine örnek hizmetini gören de yazdığı eserlerdir. Bütün mantıkçılar gibi o da, işaretlere büyük önem verir: Bazı işaretler, der, nefse, evvelce kazanılmış olan fikirleri hatırlatır; bunlar, hatırlatıcı bir vasfa sahiptirler. Bunların bazıları da zihne birtakım yeni fikirler getirir ki, bunlar, işaretlidirler (demonstratif); mantıkçılar gibi o da, bazı fikirlerin görüş ve inançlarımıza kuvvetle girdiklerini kabul eder ve bunları sayarak, kategorilerin bir listesini verir ki bunlar, on beştir: 'Esasa hizmet edenler': Öz, varlık; nitelik, saf olarak ilinekli (accidentelle) varlık biçimi; saf olarak bağıntılı varlık biçimi. Evvelâ bu terimler kendi aralarında kaplamları (extention) itibarıyle bir azalma oranına sahiptirler. Başta öz, yani mutlak, tümel vardır. Sonra önemleri sırasıyle, kipler (modes) türlü dereceleriyle bağıntılı gelir. Asıl sorun, duyuların naklettiklerini kabul etmek ya da atmaktan başka bir şey yapmayan bir aklı savunan böyle bir doktrinde öz'e ve mutlak'a meşru bir surette nasıl ulaşıldığını bilmektir. Aynı zamanda bir tanık ve teminat olarak ileri sürülen duyularla nasıl olup da, esaslı ve ebedî niteliklerin bilinebildiği de sorulabilir. Aristo'nunkinden daha tam ve ustaca yapılmış olmasına ve daha az keyfi, fakat daha çok derin olmasına rağmen, Chrycippe'in sınıflaması kusurludur. Evvelce azaltılmış olan bu liste, daha da azaltılabilir. Chrycippe'in fikirler ve işaretler için yapmış olduğu şeyi Aristo, önermeler (kaziye) ve kanıtlar (arguments) için yapmıştı. Pek çok olan eserlerinde Chrycippe, genel olarak önermeleri, bunlar arasında bulunan türlü cinsten karşı olumları (opposition), basit ve karmaşık (complexes) önermeleri, olabilir ve olamaz, zorunlu ve zorunsuz, ihtimalli (probable) ve paradoksal (paradoxale), akılsal ve karşıt olan önermeleri inceledi. Akla gelebilen bütün önermeler arasında kendi kendine bağlı olan, kendi özel apaçıklığını gizlemeyen önermeleri belirtmeye çalıştı. Bunlardan mantık ilkesine, zıtlık eylemine pekâlâ dönüşebilen beş sınıf önerme buldu (Sextus Empricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. LXLX, *Adv. Mathem.*, lib.

VIII, s. 223 vd.). Nihayet Chrycippe, kanıt teorilerini sadeleştirmek için araştırmalar yaparken, birtakım kıyas (tasım) sınıfları buldu. Akıl yürütmelerden birçok çeşitlerinin kıyas biçimine indirgenemeyeceğini gösterdi.

Chrycippe'in fiziği, mantığına tamamıyle uygundur ve Cléanthe'ın aşırı maddeciliğini hafifletmiştir. Güneşi, eşyanın ve evrensel ruhun ilkesi olarak kabul etmemiş, belki maddesel, fakat ince, tümel akıldan ayrılamaz bir Tanrısal eser ve ajan saymıştır. Fizikteki birinci dogması şudur: Sonsuzluğun gerçekten varlığı yoktur. "Sınırsız olan, der, yokluktur" (Stob., *Ecl.* I. s. 392). Boşluk, yer (lieu), zaman, cisimsiz ve sonsuzdur. Diğer bir deyimle, hiç bir şeydir. İki şey vardır: İnsan ve âlem, fakat bunlar iki katlıdırlar (double). İnsanda eylemsiz (inerte) ve pasif bir maddeyle hareket, hayat ilkesi olan bir ruh vardır. Aynı suretle âlemde pasif maddeyle kendinin canlandırıcı ruhu olan Tanrı'ya sahiptir. Tanrı'ya ulaşmak için şu ispatlara baş vurur: 1. Evren, birdir. Bir tek nedenden çıkmıştır. 2. Bu neden, gerçekten Tanrısaldır. Yani, pek yüce olarak akıllıdır. Âlemin birliği parçaların kendileriyle ve bütünle bağlı olmasını gerektirir. Chrycippe, hiç bir şeyin tek başına mevcut olmadığını, denize dökülmüş olan bir damla şarabın yalnız bütün sıvı kütlesine değil, belki bütün bir evrene nüfuz ettiğini kabul eder (Plutark, *Adv. Stoic.*, XXXVII) ve doğanın ahenklerine girerek, bitkilerin, hayvanları beslemeye, bunların da insanlara hizmet etmeye ya da insanların cesaretlerini harekete getirmeye memur olduklarını anlatır. İnsan, Chrycippe'e göre, Tanrıları taklit eder. Tanrılar da, Tanrısal toplumun, yani eşyanın uçsuz bucaksız bütününün iyiliğine hizmet ederler. Bu suretle her şey evrensel nedenler zincirine tutunmuş olur ki, bundan Chrycippe'in şu cüretli düşüncesi çıkar: "Bilgenin Jupiter'e olan yararı, Jupiter'in bilgeye olan yararından daha az değildir" (Plutark, *As.*, XXXIII). Chrycippe, zihnin ve âlemin nedenindeki Tanrılığı, bütün doğa olaylarının akışında görülen sıralılıktaki (regularité) düzenle (ordre) ispat eder ve kendisine tesadüften söz edince, Chrycippe: "Tesadüf yoktur, bu sözcükle adlanan şey, insan ruhunda gizlenmiş olan bir nedenden başka bir şey değildir" der. Şu halde Tanrı, hem hayat ilkesi âlemin bir tohumdan çıkar gibi kendisinden çıktığı sanatlı ateş, hem de âlemi düzenleyen ve koruyan haşmetli zihindir. Burada ilkesini Zénon'un koyup, sonurgularını (conséquences) Chrycippe'in geliştirdiği 'cücüklü akıllar' (raisons spérmatiques) teorisiyle karşılaşırız. Her şey, başlangıçta âlemin tohumu (semence) olan ilkel ateşte bir çekirdek halinde mevcut olduğu için ve her şey Tanrısal aklın değişmez kanunlarına uygun olarak geliştiklerinden, âlem ve âlemin bütün olayları da yenilgiye uğramaz ve mutlak bir zorunluluğun emri altındadır. Bundan, her şeyi neden ve sonuç oranının zorunlu kanunlarına baş eğdiren kederle özdeş (identique) bir Tanrı kayrası (providence) görüşü çıkar.

Chrycippe, âlemin sonu hakkında Zénon gibi bir tutuşma (conflagration) kabul eder, fakat bunu âlemin ölümü saymaz; zira ölüm, ruhla bedenin ayrılmasıdır; oysaki âlemin ruhu, kendi bedeninden ayrılmaz, yalnız sarf ettiklerini, maddeyi tamamıyle yutuncaya kadar, sürekli bir surette büyütür.

Bu sistemde 'ruh'un niteliği ne olabilir? Chrycippe şu karşılığı verir: "Jupiter ve âlem, insan gibidirler. Tanrı kayrası da insan ruhu gibidir" (Plutark, *As.*, c. XXXVI). Tanrı, canlı bir ateştir. Tanrı türümü (émanation) olan ruh, bir kıvılcım, bir sıcak hava, bir cisimdir. Bedenin her yanına yayılmış ve bedeni kendi içine almıştır (Galien, *Hippoc. ve Plat.*, III, I). Şu halde ölüm nedir?.. "Ölüm, ruh ve bedenin ayrılmasıdır. Öyleyse bedenden tensel olmayan hiç bir şey ayrılamaz. Zira, ancak iki cisim arasında dokunma (contacte) olabilir. Ruh, bedene dokunabildiğinden ve ondan ayrılabildiği için, bir cisimdir". Bir cisim olan ruhun en üstün fakültesi, Chrycippe'in 'ben'le (moi) özdeş olduğunu bildirdiği akıldır. Ona göre, ruhun birliğini yapan da budur. İkinci düzenden olan bütün fakülte, hatta kaba ve tamamlanmamış biçimlerden başka bir şey olmayan içgüdüler ve tutkuları bile akla dönüştürür. Bununla birlikte Chrycippe, tutkuyu bir ruh hastalığı sayar. Bunun bir hastalık olduğunu anlamak için, herkeste bulunmayan bir zaafı hissetmek lâzımdır, der. Öfkeyi, ayrıca inceler. *Öfkeye Dair* adlı eserini Wilck bastırdı (Teubner, 1914).

Cléanthe'la da ruhsal sorunlara dair birtakım tartışmalar yapmıştır ki, bunları Seneca nakletmiştir (*Lettres*, 113, 23). Chrycippe, Epikür ve Carnéade'a bağlı olanların özgürlük görüşünü, Megaryalıların zorunluluk iddialarına karşı koyar ve istemenin kendiliğindenliğini (spontaneité) savunur ki, kiniklerden Oenomaus bu özgürlüğe, 'yarı kölelik' adını verir ve âlemde değişmez bir kaderin egemenliğine inanır. Bu takdirde insel özgürlüğün açıklanması güçleşir. Bunun içindir ki, Chrycippe, özgürlükle gerekircilliği (determinisme) uzlaştırmayı denedi ve insan özgürlüğünü kurtarmak için olguların ancak diğer olgulara oranla zorunlu olduklarını anlattı. Ona göre, insanların gidişini hazırlayan, durum ve koşullar değildir. Zira, türlü karakterde olan insanlar, aynı durum ve koşullar içinde aynı biçimde hareket etmezler.

Biz birtakım olgularla sınırlanmışızdır; doğada birçok nedenler vardır ve kader, yalnız dış koşullara, edimlerimizin vesile nedenlerine tesir eder (Ciceron, *Du Destin.*, 39 vd.). Anlaşılıyor ki, kaderi her şeyin üstünde dolaştıran bu sistemde, ruh özgürdür. Acaba ruh, hangi edimlerde (actes) özgürdür? Dış nesnelerden aldığı izlenimleri kabul etmekte, yani donmuş (cataleptique) yargılarında ve kesin bilgisinde özgürdür: Çünkü, der, ruh, kendi doğasının kanunlarından başkasına itaat etmez. Onun anladığı bu doğa, kendisini oluşturmuş olan ve bütün diğer şeyleri idare eden, 'kader'dir. Bu önemli konuyu biraz daha açıklayalım: Chrycippe'e göre, Tanrı tarafından canlandırılan âlem birdir. Bütün bölümleri, evrensel akıl tarafından sıkı sıkıya birbirine bağlanmıştır. O kadar ki, âdeta nedenler ve sonuçlar serisinde gerekircilikten (determinisme) sapacak hiç bir nokta yoktur. Fakat ahlâk, insanın özgür olmasını ister. Şu halde insanın özgürlüğüyle âlemdeki kader'i nasıl uzlaştırabiliriz? Ciceron, Chrycippe'in, "Kan ve ter dökerek" açıklamak istediği bu konuyu, *De Fata* adlı eserinde şöyle özetler: Chrycippe, bu âlemde iki çeşit neden kabul eder: 1. Yetkin ve başlıca nedenler ki, bunlar, herhangi bir sonucun bütün ayrıntı ve kiplerini (modes) belirtmeyen nedenlerdir. 2. Yardımcı ve asıl nedenlerdir ki, bunlar birincilerle birleşerek şu ya da bu özel durumu yaratırlar. Örneğin, bir silindir ya da topaç, harekete getirilmek için önce dışardan bir etki lâzımdır. Bu etki, birinci nedenlerdendir. Fakat ikisine de uygulanmış olan bu etki karşısında silindirle topacın başka başka biçimlerde hareket ettiği görülür. Çünkü, bunların tabiatları birbirinden farklıdır. Tabiatlarındaki bu farklılık, ikinci nedenlerdendir. Aynı suretle bir yargı yapabilmemiz için, bize tasarım veren bir dış neden lâzımdır. Bu neden ve bu tasarım, bizde kendiliklerinden doğmazlar. Fakat, bu tasarımı kabul veya inkâr etmek elimizdedir. İşte bizim tabiatımızdan çıkan neden de budur. Kader, bir sonuç yaratan iç ve dış nedenlerin toplamı olduğu için, her şeyin bir kaderden doğduğu söylenebilir. Fakat, biz kendimizi dış nedenlerden ayırt edebildiğimiz için eylemlerimiz kendimizdir. İrademiz kadere karşı gelemez, ama dışardan üzerimize etki yapan nedenlere karşı gelebilir. İşte iyilik ve kötülüğümüzün sorumluluğu da bu özgürlükten gelir. Özet olarak demek ister ki, dış koşullar, insanı harekete getirebilir. Fakat, hareketlerimizin yönünü belirten kendimiziz. Kendi karakterimizdir (Ciceron, *De Fata*, 18). Anlaşılıyor ki Chrycippe, eşyadaki gerekirciliğe karşı bir de insan karakterinin gerekirciliğini savunmaktadır. Bu nedenle Chrycippe, insana ilgisizlik özgürlüğünden (liberté d'indifférence) başka bir özgürlük vermeyen Epikürcülüğü reddederek, onlara karşı 'güdülerin (motifs) dengesi' (équilibre) dediğimiz şey, tinsel ajanların belirttiği nedenleri bilmediğimize delâlet eder, der.

Zihin ve özgürlüğün bu asil yüklemlerine (attributs) rağmen ruh, ölmezlik ümidinden mahrumdur. Ruh, âlemin gelecekteki tutuşmasında (combustion) bireyliğini kaybedecek ve kendisinden türediği Tanrısal ilke ile birleşecektir. Ruh, biraz olsun bedenden sonra yaşamayacak mıdır? Cléanthe, yaşayacaktır, der. Fakat Chrycippe, herkesin değil, yalnız bilgelerin ruhları için bir süre yaşama imtiyazının verildiğini kabul eder.

Chrycippe'in ahlâkı da fiziğine pek içten bağlıdır. Ona göre, adaletin nedeni, ancak Jupiter ve doğada bulunabilir, bundan, "Doğaya uygun olarak yaşa" özdeyişi çıkar ki, bunu Cléanthe, "evrensel doğa" şeklinde anlatırken, Chrycippe, "evrensel doğanın özeti olan insel doğaya göre" şeklinde kabul eder. Görülüyor ki, Chrycippe'de de emir, aynıdır. Fakat anlam daha belgin ve yorumlanması daha tehlikeli bir biçim almıştır. Bununla birlikte, bu kuralı yorumlamak suretiyledir ki Chrycippe, kendi kendini hor görür ve aşırı bir kinikliğe (cynisme) sapar. Hatta fücur'u (inceste) haklı bulur. İnsan leşinin besin olarak alınmasını teşvik eder, fuhşu över, vb... "Hayvanlara dikkat ediniz, der, onları örnek tutarak anlayacaksınız ki, bütün bunlarda ahlâkdışı ve doğaya aykırı bir şey yoktur" (Plutark, *De Stoic. Repug.*, c. XXII). Oysaki, aynı büyük adam, bir yandan da, "Doğaya uygun olarak yaşayınız. İnsan doğası akıldadır" diyerek kendi safsatasını bu asil sözle reddetmiş olur.

Chrycippe, kanunu, Tanrısal ve insel olan bütün şeylerin efendisi sayar. Ona göre, doğal kanun, Tanrısal akıldan türer ya da emir biçimini alan bu aklın kendisidir. Doğru akıl, yapılması gerekeni emreder. Çekinilmesi gerekeni de yasaklar (Ciceron, *De Leg.*, I, VI, 3). Âlemdeki kötülüğün varlığını açıklamak için de, kötülük olmasaydı iyiliği kavrayamazdık. Bu âlemde her şey ancak kendi karşıtlarıyle bulunabilir, der ve diğer bir kanıt olarak da, Tanrı'nın doğal olarak iyiliği istediğini ve Tanrısal planın iyilik olduğunu, fakat bunun gerçeklenmesi için kullandığı araçların bazı sakıncaları (mahzur) bulunduğunu anlatarak, kötülüğün iyiliğe yoldaş olduğunu, bu nedenle doğada kötülüğün bir ilinekten (accident) başka bir şey olmayıp, onun sadece iyiliği kavramamıza yaradığını iddia eder. Esasen Chrycippe'e göre, evrende yüceltilmeye ya da hor görülmeye değen hiç bir şey yoktur (Plutark, *De Re-*

yg., *Stoic.*, 37, I). Bir yandan da o, Tanrı'ya benzemeyi, yüce iyilik olan âlemin düzenine uygun yaşamayı salık verir.

Cléanthe, hazzı doğaya aykırı telakki ederken Chrycippe, örneğin zenginlik ve sağlığı değersiz bir şeymiş gibi kabul etmek için bir budala olmak gerektiğini itiraf eder. Zira, der, bunlar, insanı en doğru iyiliklere götürebilir. Chrycippe, hak duygusunu, kurumlardan değil, doğadan olan adamın gerçekten âdil olduğunu söylemek suretiyle doğal hukuku sağlam bir temele dayamak onurunu kazanmıştır. O, Tanrı korkusuna dayanan erdemin aleyhindedir. "İnsanları Tanrılardan korkutarak haksızlık yapmaktan çekindirmek iyi bir araç değildir. Bu, âdeta çocukların kötülük yapmasına engel olmak için umacı ya da öcü öyküleri anlatmak demektir". Bu düşüncelerinden doğal ölmezliği niçin kabul etmediğini de açıklamak kolaydır ve anlaşılıyor ki Chrycippe, hakkın yazılı hukuktan daha önce varolduğuna inanıyor ve doğal hakkın, âlemi canlandıran ve hareket ettiren evrensel akıldan doğduğuna inanıyor (Ciceron, *De Legibu.).* Bütün stoacılar içinde ahlâkı en çok organlaştıran da Chrycippe'dir. Fakat elimizde yetecek kadar belge bulunmadığı için, onun fikirlerini okulunun ve kendinden önce gelen filozofların fikirlerinden tamamıyle ayıramıyoruz.

Chrycippe'in bazı noktalarını naklettiğimiz bu doktrinini, kendinin yazmış olduğu birçok eserlerle derslerinde savunulmuştur. Yunanlılar, "İnce zekâlar, onun diyalektiğinden fazlaca hoşlanmışlardır. Bunun içindir ki, onlar, eğer Tanrılar diyalektiği kullanacak olsalardı, Chrycippe'inkini seçerlerdi" demişlerdir.

Chrycippe, birçok diyalektikçileri yıllarca uğraştırmış olan sofistlerin safsatalarını ustaca çözmüş olmakla da ün kazanmıştır. V. Brochard, onu, ilkçağ filozoflarından görüş genişliği ve filozof zekâsındaki güç nedeniyle, yalnız Aristo ve Eflatun'un geçtiğini iddia eder.

Diogéne Laêrce, Chrycippe'in yedi yüz beş eser yazdığını anlatarak, kitaplarını sınıflar ki, bunlardan üç yüz on biri mantık, geriye kalanı da fizik ve ahlâk kitaplarıdır... Fakat, bunlardan ancak bazı küçük parçalar zamanımıza kadar gelebilmiştir. Onun eserlerinin sayısını yedi yüz elliye çıkaranlar da vardır. Kendisinin günde beş yüz satır yazdığını anlatan Diogéne Laêrce, Chrycippe'in her aklına geleni, önemli önemsiz yazdığını söyler (liv. III). Çağdaşları, okulun kemeri üzerine, "Chrycippe olmasaydı, stoacılık olmazdı" cümlesini yazmışlardır. Ölüm tarihi üzerine çeşitli söylentiler vardır. Apollodor, Chrycippe'in M.Ö. 208'de, Lucien ise, 199'da öldüğünü söylerler. Ölüm nedeni olarak da, bir kısmına göre, içtiği biraz saf şaraptır; bazılarına göre de, kendi sofrası için hazırlanmış olan incirleri bir eşeğin yediğini görmesi üzerine o kadar çok gülmüştür ki, derhal ölmüştür. Chrycippe'in başlıca çırakları, Tarsuslu Zénon, Babilli Diogène'dir.

Chrycippe, pek çok yazmış ve başkalarının fikirleriyle eserlerinin parçalarını o kadar çok nakletmiştir ki, "Eğer bu parçalar kaldırılacak olursa, kitapları boş bir defter haline gelirdi, diyenler de vardır. Galien, Chrycippe'in diğer stoacılarla birlikte hastalıklara dair bazı eserler yazdığını kaydeder (Contre Julien).

Bkz. Metindekilerden başka: Baget, *Commentatio do Crysippe Vita, Doctrine et Reliquiis* (Louvain, 1822); Petersen, *Philosophioe Chrysippeoe Fundamenta* (Altona, 1827); Hagedorn, *Moralia Chrysippea e Rerum Natüiris Pelita* (Altenberg, 1685) ve *Ethica Chrysippi* (Nuremberg, 1715); Richter, *De Chrysippe Stoico Fastuoso.* (1738); H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 cilt, Leipzig, 1903-1905). Bu eserin ikinci cildinde Chrycippe'ın mantık ve fiziği, üçüncü cildinde ahlâka dair parçaları toplanmıştır; E. Bréhier, *Chrysippe* (Paris, 1910); V. Ogereau, *Essai sur le Systèeme Philosophique des Stoiciens* (Paris, 1885). Hagodern, *Moralia Chrysippea e Rerum Naturis Petita* (Litemburg, 1685); Nicolai, *De Logicis Chrysippi Libris* (Quedlimbourg, 1859); Praantl, *Gesch. der Logik;* Hirzel, *Untersuch, zu Ciceron's Philos. Schriften* (Leipzig, 1882, t. II, I er; Abth); Stein, *Die Psychol. der Stoa* (Berlin, 1868 ve 1888); H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 2. baskı, 1921); J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlozik, Erkenntnis* (cilt V, 1935); V. Brochard (s. 145 vd.).

CHURCH, Alonzo. Amerika mantıkçı ve matematikçilerinden. 14.6.1903'te Washington'da doğdu. 1947'de Prenceton Üniversitesinde profesördü. Daha çok matematik mantığı üzerinde çalışmıştır. Eserleri: *An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory* (Bu yazı, American Journal of Mathematics, 58, 1936'da çıktı); *The Calculi of Lambdaconversion* (1941); *Introduction to Mathematical Logic I.* (1956); Journal of Symbolic Logic'de de makaleleri vardır.

CHWISTEK, Leon. Polonya filozof ve ressamı. 3.7.1884'te Karakau'da doğdu, 1944 ağustosunda Moskova'da öldü. 1930'da Temberg'te matematik ve mantık profesörü olmuştu. O, bu iki bilimi, adcı (nominaliste) bir esas üzerinde genişletmeye çalıştı. Bir yandan mantığa dayanarak, sosyal ahlâk ve estetik için sonuçlar elde etmeye çalışırken, bir yandan da Polonya sanatındaki fütürizmi savundu. J. Herzberg ve W. Hetber, onun okuluna bağlıdırlar. Eserleri: *Die Pluralistate der Wirklichkeit* (Karakau, 1921); *The Theory of Constructive Types* (Karakau, 1924-1925); *The Limits of Science* (Londra, 1948).

pug., Stoic., 37, I). Bir yandan da o, Tanrı'ya benzemeyi, yüce iyilik olan âlemin düzenine uygun yaşamayı salık verir.

Cléanthe, hazzı doğaya aykırı telakki ederken Chrycippe, örneğin zenginlik ve sağlığı değersiz bir şeymiş gibi kabul etmek için bir budala olmak gerektiğini itiraf eder. Zira, der, bunlar, insanı en doğru iyiliklere götürebilir. Chrycippe, hak duygusunu, kurumlardan değil, doğadan olan adamın gerçekten âdil olduğunu söylemek suretiyle doğal hukuku sağlam bir temele dayamak onurunu kazanmıştır. O, Tanrı korkusuna dayanan erdemin aleyhindedir. "İnsanları Tanrılardan korkutarak haksızlık yapmaktan çekindirmek iyi bir araç değildir. Bu, âdeta çocukların kötülük yapmasına engel olmak için umacı ya da öcü öyküleri anlatmak demektir". Bu düşüncelerinden doğal ölmezliği niçin kabul etmediğini de açıklamak kolaydır ve anlaşılıyor ki Chrycippe, hakkın yazılı hukuktan daha önce varolduğuna inanıyor ve doğal hakkın, âlemi canlandıran ve hareket ettiren evrensel akıldan doğduğuna inanıyor (Ciceron, *De Legibu.).* Bütün stoacılar içinde ahlâkı en çok organlaştıran da Chrycippe'dir. Fakat elimizde yetecek kadar belge bulunmadığı için, onun fikirlerini okulunun ve kendinden önce gelen filozofların fikirlerinden tamamıyle ayıramıyoruz.

Chrycippe'in bazı noktalarını naklettiğimiz bu doktrinini, kendinin yazmış olduğu birçok eserlerle derslerinde savunulmuştur. Yunanlılar, "İnce zekâlar, onun diyalektiğinden fazlaca hoşlanmışlardır. Bunun içindir ki, onlar, eğer Tanrılar diyalektiği kullanacak olsalardı, Chrycippe'inkini seçerlerdi" demişlerdir.

Chrycippe, birçok diyalektikçileri yıllarca uğraştırmış olan sofistlerin safsatalarını ustaca çözmüş olmakla da ün kazanmıştır. V. Brochard, onu, ilkçağ filozoflarından görüş genişliği ve filozof zekâsındaki güç nedeniyle, yalnız Aristo ve Eflatun'un geçtiğini iddia eder.

Diogéne Laêrce, Chrycippe'in yedi yüz beş eser yazdığını anlatarak, kitaplarını sınıflar ki, bunlardan üç yüz on biri mantık, geriye kalanı da fizik ve ahlâk kitaplarıdır... Fakat, bunlardan ancak bazı küçük parçalar zamanımıza kadar gelebilmiştir. Onun eserlerinin sayısını yedi yüz elliye çıkaranlar da vardır. Kendisinin günde beş yüz satır yazdığını anlatan Diogéne Laêrce, Chrycippe'in her aklına geleni, önemli önemsiz yazdığını söyler (liv. III). Çağdaşları, okulun kemeri üzerine, "Chrycippe olmasaydı, stoacılık olmazdı" cümlesini yazmışlardır. Ölüm tarihi üzerine çeşitli söylentiler vardır. Apollodor, Chrycippe'in M.Ö. 208'de, Lucien ise, 199'da öldüğünü söylerler. Ölüm nedeni olarak da, bir kısmına göre, içtiği biraz saf şaraptır; bazılarına göre de, kendi sofrası için hazırlanmış olan incirleri bir eşeğin yediğini görmesi üzerine o kadar çok gülmüştür ki, derhal ölmüştür. Chrycippe'in başlıca çırakları, Tarsuslu Zénon, Babilli Diogène'dir.

Chrycippe, pek çok yazmış ve başkalarının fikirleriyle eserlerinin parçalarını o kadar çok nakletmiştir ki, "Eğer bu parçalar kaldırılacak olursa, kitapları boş bir defter haline gelirdi, diyenler de vardır. Galien, Chrycippe'in diğer stoacılarla birlikte hastalıklara dair bazı eserler yazdığını kaydeder (Contre Julien).

Bkz. Metindekilerden başka: Baget, *Commentatio do Crysippe Vita, Doctrine et Reliquiis* (Louvain, 1822); Petersen, *Philosophioe Chrysippeoe Fundamenta* (Altona, 1827); Hagedorn, *Moralia Chrysippea e Rerum Natüiris Pelita* (Altenberg, 1685) ve *Ethica Chrysippi* (Nuremberg, 1715); Richter, *De Chrysippe Stoico Fastuoso.* (1738); H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 cilt, Leipzig, 1903-1905). Bu eserin ikinci cildinde Chrycippe'ın mantık ve fiziği, üçüncü cildinde ahlâka dair parçaları toplanmıştır; E. Bréhier, *Chrysippe* (Paris, 1910); V. Ogereau, *Essai sur le Systèeme Philosophique des Stoiciens* (Paris, 1885). Hagodern, *Moralia Chrysippea e Rerum Naturis Petita* (Litemburg, 1685); Nicolai, *De Logicis Chrysippi Libris* (Quedlimbourg, 1859); Praantl, *Gesch. der Logik;* Hirzel, *Untersuch, zu Ciceron's Philos. Schriften* (Leipzig, 1882, t. II, I er; Abth); Stein, *Die Psychol. der Stoa* (Berlin, 1868 ve 1888); H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 2. baskı, 1921); J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlozik, Erkenntnis* (cilt V, 1935); V. Brochard (s. 145 vd.).

CHURCH, Alonzo. Amerika mantıkçı ve matematikçilerinden. 14.6.1903'te Washington'da doğdu. 1947'de Prenceton Üniversitesinde profesördü. Daha çok matematik mantığı üzerinde çalışmıştır. Eserleri: *An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory* (Bu yazı, American Journal of Mathematics, 58, 1936'da çıktı); *The Calculi of Lambdaconversion* (1941); *Introduction to Mathematical Logic I.* (1956); Journal of Symbolic Logic'de de makaleleri vardır.

CHWISTEK, Leon. Polonya filozof ve ressamı. 3.7.1884'te Karakau'da doğdu, 1944 ağustosunda Moskova'da öldü. 1930'da Temberg'te matematik ve mantık profesörü olmuştu. O, bu iki bilimi, adcı (nominaliste) bir esas üzerinde genişletmeye çalıştı. Bir yandan mantığa dayanarak, sosyal ahlâk ve estetik için sonuçlar elde etmeye çalışırken, bir yandan da Polonya sanatındaki fütürizmi savundu. J. Herzberg ve W. Hetber, onun okuluna bağlıdırlar. Eserleri: *Die Pluralistate der Wirklichkeit* (Karakau, 1921); *The Theory of Constructive Types* (Karakau, 1924-1925); *The Limits of Science* (Londra, 1948).

Bkz. Myhill, *Journ. of Symb. Logic* (Baltimore, 1949).

CICERON, Marcus Tullius. Dilimizde Çiçeron adıyle anılan Ciceron, M.Ö. 8 ocak 106'da Arpinum'da doğdu ve 7 aralık 43'de öldürüldü. Hatip, yüksek devlet adamı ve seçmeci bir filozoftur. Taşıdığı soyadı, eski Pline'e göre, atalarından birinin vaktiyle nohut ziraatıyle uğraşmasından (*Hist. Nat.*, XVIII, 3). Plutark'a göre ise, yine ailesi bireylerinden birinin burnu üstündeki nohut büyüklüğündeki bir benden ötürüdür (*Ciceron, I.*, Haydar Rifat çevirisi). Büyükbabası, doğduğu ilde muhafazakâr partinin şefiydi ve Ciceron doğduğu zaman yaşıyordu. Babası Marcus Tullius Ciceron ise, Roma şövalyelerindendi. Hayatını bazen Roma'daki evinde, bazen de Arpiunum'da geçirirdi... Kültürü sevdiği için, çocuklarının öğrenimiyle uğraşmış, hoşlanmadığı halde bir aralık da politika işlerine sürüklenmiştir. M.Ö. 64'te ölmüş ve Ciceron'a doksan bir dinarlık bir servet bırakmıştır. Ciceron'un diğer hısımları da genel olarak kültürlü insanlardı. Roma hatiplerinin en büyüğü ve eşi görülmemiş kudrette bir belâgat adamı olan Ciceron'u babası, kardeşi Quintus'la birlikte Roma'ya gönderdi. Burada hatip Licinius'un gözetimi altında Yunan hitabet bilginlerini dinledi. Hatip M. Antoine, ozan Attius ve Architas, aktör Aesope ve Roscius'la tanıştı. Scavala adında bir hukukçudan ders aldı, bir uygar hukuk kitabı yazacak kadar bu bilimdeki öğrenimini ileri götürdü. Bir aralık, Pompeius Strabon'un ordusuna girdi (88). Ciceron, felsefeyi, belâgatine hizmet ettirmek için, hukuk, tarih, şiir öğrenmiş ve incelemiştir. Evvelâ Epikürcü Phèdre'in derslerini dinlemiş, iyi anlamış, fakat sevmemiştir. Sonra Akademici Larissalı Philon'u dinlemiş, bu zat Ciceron'a Eflatun'u sevdirmiş ve bir aynı doktrini iki karşıt biçimde incelemeyi salık vermişti. Dostu olup, evinde misafir kaldığı ve bütün servetini de kendisine vasiyet ettiği stoacı Diodote, Ciceron'a diyalektik öğretti ve Yunanca nutuk vermeye alıştırdı. Xénophon ve Eflatun'un bazı eserlerini okudu. *Ekonomik* ve *Protagoras*'ı Latinceye çevirdi. Arastus'un astronomiye dair şiirlerini de manzum olarak, daha sonra da Eflatun'un *Timée*'sini mensur olarak ana diline çevirdi. 79 yılında Atina'da altı ay



kaldı ve orada Philon'un çıraklarından olup, Yeni Akademi ve Eflatun'u stoacılıkla seçmeci (éclectique) bir doktrin içinde uzlaştırmaya çalışan Ascalonlu Antiochus'un derslerini izledi. Atina'da Phèedre'i ve diğer bir Epikürcü olan Zénon'u tekrar dinledi. Bir yıl sonra da Rodos'ta, Panétius'un çırağı olan Apaméeli Posidonius'la stoacılığa dair olan bilgisini kuvvetlendirdi. Fakat başlıca büyük Yunan okullarının orijinal eserlerini daha çok ikinci ellerden okumuştur. Görülüyor ki, onun felsefî kültürü Epikürcülük, stoacılık ve Yeni Akademi okullarıyle beslenmiştir.

Özel hayatı, adalet, politika ve yurtseverlik savaşlarıyle geçmiştir. Sylla zamanında baroya girmiş ve bu müstebitin bir dostu aleyhine dava açacak kadar cesaret göstermiş, bu yüzden daha ilk avukatlığında halkın sevgisini kazanmıştır. Sağlık durumunun zorladığı seyahatler, onun yukarda anlattığımız felsefî kültürüne hizmet etmiş, 77 yılında Roma'ya dönünce, Terintia adında bir kadınla evlendi ve avukatlığa devam etti. Kestor seçildi. Bu ödevi 75'te Sicilya'da yaptı. Siragüze'den geçerken Archimed'in mezarını keşfetti ve Sicilyalıların minnet ve şükranları içinde oradan ayrıldı. Ciceron zengin değildi. Fakat kabul ettiği davalar için ne ücret ve ne de hediye almıştır... Öyle işlere karışmıştır ki, bunlar yüzünden sürgüne gitmiş, Roma'dan kaçmaya mecbur olmuştur. Böyle bir duruma düşürüldüğü zaman, halk ve senato yas tutacak kadar, ona karşı sevgi ve saygısını bildiren gösteriler yapmıştı. Daima istibdat ve haksızlığa karşı şahlanmış olan Ciceron, pretor, senato üyesi ve konsül olmuş, teşebbüslerinin kendisine getireceği zararları düşünmeyecek kadar cesaretle savaşmıştır. Bundan ötürü Romalılar ona, 'Yurt babası' adını takmışlardır. Ciceron, her yurdundan ayrılmaya mecbur oldukça ya da her politika işinden bir süre uzaklaştıkça kendini teselli için felsefeye sarılmıştır. Böyle zamanlarda da Roma'nın yüksek aile gençlerine felsefe öğretmiş, Yunan felsefe eserlerini Latinceye çevirmiş, bir yandan kendisi de felsefe eserlerini yazarken, diğer yandan da Yunan diyalektik ve fiziğinin Latince terimlerini bulmaya çalışmıştır. Konsüllüğü zamanında, yaptığı hizmetler yüzünden hakkıyle kazandığı ün ve nüfuzu çekemeyen düşmanları, çevirdikleri entrikalarla onu gözden düşürmüşlerdir. César'ın öldürülmesinden sonra senatonun suçları affetmesini teklif etmiş olmasını, onun bir diktatörü öldürme lehinde bir duygu taşıdığına hükmettirmiştir. Antoin'in idaresi, özgürlüğü büsbütün yok ettiğinden, Ciceron, senato ve forumda on dört kez özgürlük lehinde ve Antoin aleyhinde 'Philippique' adıyle ün kazanan ateşli söylevler verdi. Politika

hayatındaki tedbirsizliği, gerçek düşmanlarını ayırt etmemekteki iyi niyetli acizliği yüzünden hayatını vermek zorunda kaldı. Triyomviralar tarafından ölüme mahkûm edilen Ciceron'un başı, vaktiyle mahkemede savunmuş olduğu bir adam tarafından kesilerek forumda teşhir edildi (M.Ö. 43). Ciceron'un en büyük kusuru, kendisini fazla övmesi ve bu yüzden de yaptığı hizmetlerin değerini düşürerek düşman kazanmasıdır.

Romalılara Yunan felsefesini öğretmeye çalışmış olan Ciceron, ilk kez Latin diliyle felsefeden kendisinin söz ettiğini, Yunan felsefe eserlerinde yararlı olarak ne varsa hepsini kendi eserlerinde nakletmiş olduğunu övünerek anlatır ki, bunda tamamen haksız değildir. Gençliğinin ilk felsefî gayreti, Eflatun'un, *Protagoras* ve *Timée* diyaloglarını Latinceye çevirmekten ibarettir. Kendi konsüllüğüyle César'ın diktatörlüğü arasındaki dönemde (54-51) Eflatun'u örnek tutarak, *De Republica (Cumhuriyet)* ve *De Legibus (Kanunlar)* adlı eserleri yazmıştır ki bunlar, siyasal eserlerdir ve ölümünden sonra yayınladıkları sanılmaktadır. Bunlarda bazı parçalar zamanımıza dek gelebilmiştir. Pharsale savaşlarından ve sevdiği kızı Tullia'nın ölümünden sonra (46) büyük bir ümitsizliğe kapılan Ciceron, okumaya koyulmuş ve yirmi ay süresince ruhun ölmezliğinden söz eden *Consolation (Teselli)* ve felsefeyi öven, *Hortensius* adlı eserlerini yazmıştır ki bunların ikisi de kaybolmuştur. Bu ikinci eserin bazı parçalarını Saint-Augustin saklamış, *Teselli*'den ise yalnız bir iki satır kalmıştır. Felsefeyi ilgileyen kitaplarına gelince:

1. *Paradoxes Stoiciens:* (Bunda, stoacı ahlâka dair altı paradoks vardır).
2. *Les Academiques:* (Burada, Yeni Akademi taraflılarıyle bunların hasımları arasında kesin bilgi sorunları incelenir). Bu eserin iki değişik baskısı vardır, her birinden bir kitap zamanımıza dek gelebilmiştir.
3. *De Finibus Bonorum et Malorum:* (Yüce iyilik ahlâkına dairdir).
4. *Tusculanes:* (Ruhun varlık ve ölmezliği, tutkuların niteliği ve bundan kurtulmanın çareleri, mutlulukla erdemin birleşmesi, elem hakkında türlü dissertasyonlardır).
5. *De Divination:* (Stoacılara karşı kâhinlik aleyhindedir).
6. *De Fato:* (Din felsefesini ilgileyen sorunlar, Tanrı kayrası (providence) ve özgürlük problemini inceler). Bu son üç eser, birbirine bağlı olup, Tanrıların varlığıyle gizli şeyleri insanların keşfetmesine yarayan doğru ve yanlış işaretleri, kaderle insel özgürlüğün uzlaştırılmasını inceler.
7. *De Officiis* ya da *Ödevler Kitabı* ki, namuslu, yararlı ve bunların çatışma (conflit) ve uzlaşmasından ibaret olmak üzere üç kitaba bölünmüştür. Bu eser 44 yılının sonlarına doğru yazılmıştır.
8. Hayatının son devirlerine doğru yazdığı *De Senectute.*
9. *De Gloria.*
10. *De Vertus* adlı eserleri hep kaybolmuşlardır.

Ciceron, eserlerindeki konuşmalar ve tartışmaları birtakım seçkin Romalılar arasında yaptırır. Bu biçimden, yalnız *De Officiis*'inde ayrılır ve kendi adına konuşur... Diyalogları, Eflatun'unkiler gibi dokunaklı alaylarla süslenmemiştir. Ciceron, âdeta politika kürsülerindeki ya da barodaki ağır ve ölçülü kapışmaları benimsemiştir. Kitaplarında incelediği konular hep eski Yunan felsefesinde incelenmiş olanlardır. Kendisi daha çok, ahlâkın pek de önemli olmayan bazı sorunlarını aydınlatmaya çalışır. Etkisi altında kaldığı çeşitli felsefe okullarından hangisini seçtiğini belirtmek güçtür. Yaratılışındaki özellik, içinde bulunduğu özel ve siyasal koşullar, kendisini daha çok Yeni Akademiye bağlar. Bilindiği gibi, bu okulun şefi şüpheciydi. Ciceron, Arcésilas'tan daha çok Carnéade'a yaklaşır... Bu filozof ise, ahlâktan doğan aylarda çoğu zaman ihtimalciliğe (probabilisme) bağlıdır. Ciceron, Yeni Akademiyi kuranların şüpheciliğiyle, son temsilcilerinin uzlaştırımcılığını (cyncrétisme) benimsemiştir. *De Officiis*'in ikinci kitabındaki başlangıçta olduğu gibi, Ciceron'un en sağlam görünüşlü eserlerinde bile bazen okuyana yeis veren bir şüpheciliğin sızdığı görülür. Bununla birlikte, çeşitli doktrinleri, kendi tarzında uzlaştırıp değiştirerek âdeta kendi kişisel doktrini haline getirir. Ciceron, Sokrat gibi Tanrıların ve daha çok evrenin düzeninde kendini gösteren Tanrı kayrasının varlığına inanır. Esası, ebedî akıl ve Tanrı'nın değişmez iradesinden başka bir şey olmayan bir ahlâk kabul eder. Yarar karşısında namuskârlığın üstünlüğünü bozmaksızın, bunların birleşmesini zorunlu sayar. Ahlâka dair düşünceleri, *De Officiis* ve *Tusculanes* adlı eserlerinde daha çok stoacı bir görünüşe sahiptir. Yalnız bu sistemi, Sokrat ve Eflatun'un ilhamlarıyle ve Aristo'nun düşünceleriyle daha kullanılabilir, mutedil bir ülkücülükle yumuşatır. *De Finibus*'te ise, Epikürcülük ve gezimciliğe (peripatetisme) düşman görünür. Ona göre Epikürcülük, ahlâk ülküsünü alçaltır. Zira bu sistem, insana yurttaşlık ödevlerini bir yük gibi gösterir, der; ve bu sisteme karşı, bütün Roma tarihindeki büyük kahramanlıkları, karşılık beklemeden yapılmış olan fedakârlıkları gösterir. Bununla birlikte, stoacılığın da aşırı yanlarını reddeder. Onların

toplumsal tezlerini beğenir. Kanun hilelerini, sözleşmelerdeki kötü niyeti, miras hakkına saldırmayı en kirli hareketlerden sayar. Mağlup olana karşı âlicenap olmayı, sözleşimlere sadık kalmayı savunur ve gidiş kurallarına vicdanı temel sayar. Nezaket ödevlerine, vicdandan çok iyi zevki (bon gout) kaynak yapar ve ahlâk sorunlarında Zénon'la Aristo arasında sadece bir dil farkı görür (*De Legibus*, 1, 21). Özet olarak ahlâkta, ödevi, akıllı iradeyi, hakkı ve hoşgörüyle bezenmiş bir yurtseverliği savunurken bir kamul duyu (sens commun) ahlâkına bağlanmış olur. Ciceron, adalet ve aşka dayanan bir 'insanlık toplumu' kurmak ister... Bu toplumun, "Gerçek kanunu, doğru akıldır ki, bu, hem doğaya uygun, hem de her yana yayılmıştır. Ebedî ve sabittir. Bizi bu kanundan ayırmaya ne senatonun ve ne de millet meclisinin hakkı vardır. Onun yorumlamaya, açıklamaya da ihtiyacı yoktur. O, Atina'da başka, Roma'da başka değildir. Bugün de yarın da aynıdır". İşte her türlü hukukun temeli ve insel yasamaların (legislation) kural ve ölçüsü budur.

Ciceron'a göre Ruh, maddesel değildir ve Tanrısaldır. Eserlerinde sağlam bir savunma konusu olarak açıklanmamış olmakla birlikte, ruhun niteliğini Aristo'nun entellekyasıyle açıklamaya çalışır ve stoacılar tarafından feda edilmiş olan insel özgürlüğü korur ve Eflatun'la birlikte, bazı çekingenliklerle, ölümden sonra bu âlemdeki gidişlerimize göre bahtlı ya da bahtsız kalacağımız bir ahret hayatını kabul eder. Tanrı'ya ve ruhun ölmezliğine dair olan inancın kaynağı, insanların tabiatıdır. Bu tabiatın ilhamlarıyledir ki, bütün insanlar ona inanırlar. Ciceron, fizikten söz etmez. Fakat, Epikür'ün atomculuğunu reddeder. Tesadüfün de âlemin düzeninden türediğini sağduyusuyle kabul eder. Bu nedenle, kâhinlik ve mitoloji masalları gibi ruhun saçma inançlarını ve filozofların 'Kader' inancını bir yana atarak, yurtsever bir devlet adamı sıfatıyle kendi ulusal dininin siyasal yararları üzerinde durur. Ciceron, Yeni Akademinin fikirlerine dayanarak filozoflar arasındaki çelişikliği, spekülatif gerçekten şüphe için yeter bulur; bununla birlikte o, bir seçmeci (éclectique) ruhuyle ve bir stoacıdan daha dogmacı bir dille konuşur. Onda kanaat (conviction) son çözümlemede araçsız olan bir içsel pekinliğe (certitude) gerçeğin doğal duygusuna ve deneyden önce olan bir çeşit doğuştan bilime dayanır (*Tuscu.*, III, 1, 2).

Görülüyor ki, Ciceron'un özel bir felsefesi yoktur ve o, felsefeyi kendi mesleği için bir destek yapmış, felsefenin yararına inanmış ve onunla kendi hayatının gerektirdiği gibi, ruhlara haz vermek için değil, şifa vermek için uğraşmıştır. Bir yandan da Romalıları, kendi dilleriyle yazılmış eserler vasıtasıyle Yunan sistemlerine alıştırmak istemiştir. Bulduğu felsefe terimlerinin çoğu, bugün Batı felsefesindeki terimlerin kökü olduğu gibi, eserlerinde naklettiği metinlerde, felsefe tarihi için en güvenilir bir servet olmuştur. Bunu hemen her felsefe tarihine, bazen aynen ve bazen özetleri giren metinlere bağlı Ciceron adının çokluğundan da anlamak mümkündür.

Ciceron'un bütün eserleri birçok kez türlü dillere çevrilerek basılmıştır. Fransızca olarak J. V. Leclerc, *Oeuvres Complètes de Ciceron* (36 cilt, Paris, 1872, 2. baskı; Panckoucke baskısı, 36 cilt, Paris, 1835). Özel baskılar: *M. Tullii Ciceronis Opera* (Alex. Minoutianus tarafından, Milano, 1498, 4 cilt. Önemli yorumlamalarla basılmış olan, Lambin, Paris, 1566; J. G. Graevius, Amsterdam, 1688; J. A. Ernesti, Leipzig, 1737; Orelli ve Baiter, Zürich, 1845-1862; N. E. Lemaire, Paris, 1827, 19 cilt; R. Clotz, II cilt; Teubner, 2. baskı, Leipzig, 1871; J. G. Baiter ve C. L. Keyser, cilt II); vb.

Ciceron'un eserleri hemen her dile çevrilmiş ve hakkında binlerce kitap yazılmıştır. Bunların bütün listesini vermek güçtür. Ciceron'a ilgi duyanlar, Orelli-Baiter'in VI. cildinde, bunun geniş bir listesini bulacaklardır. Latin edebiyat tarihleriyle şu eserlerde bu konuya dair zengin listeler vardır. Bruslan Jahresbericht'te yalnız Ciceron'a dair eserleri değil, dergiler, dissertasyonlar, tezler, propagandalar vb. da vardır. Bibliotheca Philologica Classica, üç ayda bir çıkmış olan bir katalogdur (Berlin, 1873-1889). Engelmann ve Reus, *Bibliotheca Scriptorum Latinorum* (Leipzig); G. Kayser, *Vollständinges Bücher-Lexicon* (her ciltteki *Ciceron maddesi*).

Ciceron'un felsefesine dair yayınlanan eserler de çoktur: Gautier de Sibert, *Examen de la Philosophie de Ciceron* (Academie des Inscriptions'un XLI. ve XLIII. cildi); Havet, *Ciceron et la Philosophie Acad.* (Academie des Sciences Moral. et Poli., 1884'te); Thiaucourt, *Essais sur les Écrits Philosophique de Ciceron* (Paris, 1885); Walden, *Oratio de Phil. Cu. Platonica* (Iena, 1753); Meiners, *Oratio de Phil. Ciceron* (Berlin, 1782); Fermling, *Philosophia Ciceronis* (London, 1795); Herbert, (Königsberge Archiv. No. III.'de Ciceron'a dair yazısı); Bernhardt, *De Ciceron Graec. Philosophia Interprete* (Berlin, 1865); Conyer Middleton, *Histoire de Ciceron* (liv. XII. Rahip Prevost İngilizceden çevirmiştir. 4 cilt, Paris, 1743); Briegleb, *Programma de Philosophia Ciceronis* (Cobourg, 1684 ve *Cicerone cum Epicuro Disputante*, Cobourg, 1799); Fremling, *Philosophia*

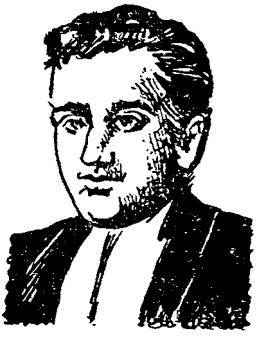
Ciceronis (London, 1795); Ant. Bucheri, *Ethica Ciceroniana* (Hambourg, 1610); Jasonis de Nores, *M. T. Ciceronis Historia Philosophioe Antiquoe* (Exillius Scriptis Ldidit. Berln, 1782). (Bu eser bir zamanlar Prusya jimnazlarında ilkçağlar felsefe tarihi için okul kitabı olarak kullanılmış ve birçok kez basılmıştır); Abbé d'Olivet, *Pensées de Ciceron* (Paris, 1744); M. G. Boissier, *Ciceron et ses Amis* (Paris, 1865); Zielinski, *Ciceron'un Wandel der Zahrhundarte*, 4. baskı, 1924); J. Victor, *Ciceron s Glauben an Rom* (1935); Maffei, *Ciceron u. Rein Zeit, dt* (1943); W. Rüegg, *Ciceron u. d. Humanismus* (1946).

CIESZKOWSKI, August Kont. Polonya filozof ve iktisatçısı. 1814'te Podlachiad'da doğmuş, 1894'te Poznan'da ölmüştür. Prusya parlamentosunda üyeydi. Hegel Okuluna bağlıdır. Diyalektik bir tarih görüşünü kurmaya çalışmıştır. Eserleri: *Prolegomena zur Historiosophie* (1938). Bu eseri, tarih felsefesine bir giriş niteliğini taşır. *Gott und Palingenesis* (1942); *De la Pairie et de l'Aristocratie Moderne* (1844) vb.

CIONE, Edmondo. İtalyan filozof ve politikacısı. 9.6.1908'de Napoli'de doğdu. Croce'nin öğrencisidir ve onun okuluna bağlıdır. Doğduğu şehirde profesördür. Naziciliğe ve dolayısıyle cumhuriyet aleyhine eserler yazmış, Mussolini'nin 1943-1945'teki yönetim sistemine muhalefetiyle tanınmıştır. Eserleri: *Croce* (1945); *Tra Croce e Mussolini* (Napoli, 1946); *La Philosophia della Personnalita* (1948); *Storia della Republica Sociale* (1948).

CLAEON, Christion-Theodor. İsveç filozofu. 7 temmuz 1837'de Stockholm'da doğdu, 21 kasım 1859'da Upsala'da öldü. Bu ilin üniversitesinde doçentti. Evvelâ Hegelci, sonra da Bostroemcu olmuştur. Spekülatif düşüncelerde ve açıklamalarda ciddî bir yetenek göstermiştir. *Felsefî Bir Hukukun Olanağı* (Upsala, 1857) başlıklı doktora teziyle, *Dillerin Kaynak ve Tözü* (Nordisk Üniversitesi, Tedskift, IV, 1858'de) başlıklı memuvarı, diğer bazı küçük eser ve makaleleriyle birlikte kardeşi tarafından bastırılmıştır (1860).

CLARKE, Samuel. İngiliz filozofu. 11 ekim 1675'te Norwich'te doğdu, 17 mayıs 1729'da öldü. Birtakım kilise ödevlerini yapmış, kraliçe Anne'ın vaizi ve Saint-James rektörü olmuştur (1709). Kuvvetli bir Newtoncudur. Fizikçi Boyle'nin Tanrıtanımazlara (Athées) karşı verilmesini vasiyet ettiği konferansları üzerine almış, sonra bunları toplayarak, *A Demonstration of the Being and Attributos of God (Tanrı'nın Varlık ve Yüklemleri)* ni yayımlamıştır. Bu eserin alt başlığı, içinde savunulan fikirlerin neler olduğunu açıkça gösterir: "Hobbes ve Spinoza'ya, onların ardıllarına karşılık vermeye hizmet etmek için, bu eserde özgürlük kavramı kurulmuş, özgürlüğün olabilirliği ve genişliği, zorunluk ve kadere karşıt olarak ispat edilmiştir" (2 cilt, 1705). Gerek hayatı, gerekse eserlerinin bir kısmı dini ilgiler, bir kısmı ise, felsefeye onur verecek bir genişliğe sahiptir. Bir filozof olarak Clarke, her çeşit sistemli aşırılıklara karşı, din ve ahlâk nizamından olan büyük doğal gerçekleri savunma rolünü oynamıştır. Bütün hayatı, sağduyuya karşı gelenlerle, insanın ahlâksal onurunun değerini düşürenlere karşı savaşla geçirdi. Özel ve büyük bir sistem kurmamış olmakla birlikte, Hobbes'un Tanrıtanımazlığına ve Spinoza'nın panteizmine karşı Tanrı'yı ve Tanrı'nın yetkinliklerini (perfections), Locke ve Dodwell'e karşı ruhların tinsellik ve ölmezliğini, Collins'e karşı, elindeliği (libre arbitre), Locke Okulunda yetişmiş olan ahlâkçılara da karşılık beklemezliği (desséntéressement) savundu. İngiltere, Bacon'dan beri ve daha çok Locke'la birlikte görgücülüğün (emprisme) yurdu olmuştu. Bu felsefe, XVII. yüzyıldan beri orada düzenli olarak gelişmiş, bir yandan maddeciliği, diğer yandan yararcılığı aşırı bir duruma getirmiş olduğundan, hiç olmazsa ahlâk ve dinin kurtarılması için Clarke ve bir iki arkadaşı harekete geçmişlerdir. Bu maksatla, esaslarını Cambridge Üniversitesinden aldığı Descartçılığı, asil bir yürekle yaymaya başladı. Fikir âlemine kendinin de inanamayacağı kadar geniş bir etki yaptı. Bununla birlikte Clarke, hiç bir okulu pozitif olarak kavramamış ve hiç bir yenisini de kurmamıştır. Kendisine üstat edindiği Newton'un fiziğine hizmet etmiş ve Rohault'un fiziğini düzeltmiştir. Spinoza'ya da Hobbes'a yaptığı kadar şiddetle hücum etti. Birincisinde, akılcılığın, ikincisinde görgücülüğün aşırılıklarına dayanamayan Clarke, nereden gelirse gelsinler, hangi büyük adlara dayanırlarsa dayansınlar, bütün utandırıcı ve uğursuz dileklere düşman olarak doğmuş bir kişilikti.



Clarke'in *Théodicée*'si, ılımlı ve özel bir akılcılığa dayanır. O, Tanrı varlığının ispatında kullanılan belgelerin (preuves) hepsini

birleştirip bir tek kanıtla bunu ispat etmeyi dener. Zira, ona göre, o kanıtların hiç biri ayrı ayrı Tanrı'nın bir tek yüklemini bile ispat edemez. Tanrı varlığının 'a posteriori' kanıtının mutlak surette aleyhinde değildir. Yalnız bunu akıl ve ahlâk bakımından zayıf ve metafizik bakımından yetişmez sayar. A posteriori belgeler, Tanrı'nın esaslı yüklemlerini kuramazlar. Yani, hiç bir zaman deney ve olgular (faits), ebedîlik, uçsuz bucaksızlık, sonsuzluk, tümel güçlülük (toute - puissence) ve ne de birlik gibi Tanrı yüklemlerinden hiç birini elde etmemize hizmet edemezler. Bu ispata en elverişli olan belge, zorunluluktan çıkan 'o priori' kanıttır (argument). Yani, metafizik belgedir. Locke gibi, "bütün bir ebedîlikte bir şey vardır" ilkesinden hareket ederek, Tanrı'yı ve Tanrı'nın bütün yüklemlerini ispata çalışan Clarke, "İlk nedenin varlığı, der, zorunluluktu; bu kendiliğinden ve mutlak surette zorunludur. Bu zorunluluk, doğa düzeninde esası ve varlığının hikmeti itibarıyle 'a priori'dir". Bu biçimde varolabilecek hiç bir varlığın mevcut olamayacağını farz etmeye kendimizi zorlasak bile, zorunlu olarak mevcut olan bir varlık fikri, ruhlarımızı kaplamıştır. Aşikâr bir çelişikliğe düşmeden varlığını inkâr edemeyeceğimiz hangi fikir türüdür? diye sorulacak olursa, 'fikirlerimizin en basit ve ilki olan, ruhumuzdan söküp atamayacağımız, bütün düşünme fakültemizden vazgeçmedikçe terk edemeyeceğimiz fikirdir' cevabını verirdim" der. Adı geçen eserde, Clarke'ın başlıca belgesi budur, aynı eserde vahye ve Tanrı varlığının türlü belgelerini bir yana bırakarak imansızları akıl yoluyle inandırmaya çalışan Clarke, teoremler biçiminde birbirine bağladığı şu önermelerle (kaziye) bu fikrini ispata çalışır:

1. Mademki bugün bazı şeyler vardır, öyleyse bütün bir ebedîlikte bir şey vardır.

2. Bütün ebedîlikte bağımsız ve değişmez bir varlık mevcuttur. Çünkü, âlem varlığının hikmetine (la raison) sahip olmayan zorunsuz şeylerin bir yığını olduğu için, bu hikmetin âlemden başka bir şeyde, üremiş şeyler yığınından farklı ve bu nedenlerden de bağımsız ve değişmez bir varlıkta olması gerekir.

3. Bütün bir ebedîlikte mevcut olmuş olan bu bağımsız ve değişmez varlık, kendi kendine de mevcuttur. Zira o, yokluktan çıkamaz ve hiç bir dış (externe) nedenden türeyemez. Clarke'ın eserinde Tanrı'nın tümel gücü, yetkin bilgelik ve adaletine dair verdiği açıklamalarla birlikte bu kanıtlar en iyi yazılmış kısımları teşkil eder. Bununla birlikte en iyi ve orijinal olan düşünceleri de bu kısımdakinden ibaret değildir. Asıl kendisine felsefe tarihinde yer vermeyi gerektiren ve ününü sağlayan meşhur bir kanıtı daha vardır: 'Tanrı'yı zaman ve uzak fikirleriye ispat'. Newton'dan aldığı bu fikirleri Leibniz'e karşı inatla savunmuştur ki esası şudur: Başlangıç ve sonu olmayan bir süreyi (durée) sınırsız bir uzayı kavrıyoruz. Şu halde ne süre ve ne de uzay, töz (substance) değildirler. Belki, özellikler ve yüklemlerdir, her özellik, bir şeyin özelliğidir, her yüklem de bir özne'ye (subjet) aittir. Öyleyse, zorunlu, gerçek ve sonsuz olan bir varlık mevcuttur ki, uzay ve sürenin 'dayanak'ı (substratum) ya da temeli olan zorunlu ve sonsuz uzayla zaman, onun özellikleridir. İşte, bu varlık Tanrı'dır. Leibniz'i kendisine şiddetle hücum ettiren bu düşüncedir. Leibniz, uzay ve süre Tanrı'nın özelliği olamaz, der. Çünkü, uzayın bölümleri vardır. Tanrı ise birdir ve onun birliği, yalnız edimsel (actuel) bölümleri değil, olabilir ve zihinsel (mentale) bölümleri de bir yana atan yetkin ve mutlak birliktir. Clarke, buna karşı sonsuz, uzay, gerçekten bölünmez iddiasında bulunursa da, bu karşılığın değeri yoktur. Olsa olsa, uzayın bölünmemiş olduğu ve bölümlerinin kendisinden asla ayrılamadığı ve birbirinden mantık yoluyle de ayrılamayacağı söylenebilir. Fakat bölümlere ayrılabilsin ya da ayrılamasın, uzayın, gerek içinde bulunan cisimler ve gerek üzerinde gösterilebilecek olan çizgi, kenar ve yüzler vasıtasıyle bölümleri olduğu ispat edilebilir. Sonsuz uzayın bölümleri yoktur demek, sonlu uzayın asla sonsuz uzayın bileşimine girmemiş olduğunu iddia etmek demek olduğu gibi, sonsuz uzayın, bütün sonlu uzaylar yok edildiği takdirde, yine mevcut olacağını da kabul etmek demektir. Uzay, Tanrı'nın yüklemi sayılırsa, Tanrı tözünün de bölümleri olduğuna inanmak gerekir. Aynı zamanda uzay, bazen dolu ve bazen boştur. Şu halde Tanrı'nın tözü içinde boş ve dolu bölümler olacak, bu yüzden de sürekli bir değişikliğe uğrayacaktır ve uzayı dolduran cisimler, Tanrı tözünün bir kısmını dolduracak, birlikte ölçülüp tartılabilen bir şey olacaktır. Boşluğu farz etmekle de tözün bir kısmı bütün evreni Tanrısal bir hayvan gibi gören stoacıların Tanrısına benzetilmiş olur. Tanrı'nın uçsuz bucaksızlığı, kendisinin bütün uzayın içini kaplamış olmasını gerektirir. Bu takdirde, nasıl olur da, uzay Tanrı'dır ya da Tanrı'nın yüklemidir, denilebilir? Özelliğin, özne içinde bulunduğu her zaman söylenir. Fakat, eşyanın kendi özellikleri içinde olduğu asla söylenemez. Aynı fikirler Tanrı özelliği sayılan süre için de ileri sürülebilir. Zira, sürenin hem sayısı çoktur, hem de art ardına akar gider. Yani değişir. Öyleyse, Tanrısal değişmezlikle uzlaşamaz. Zaman ve sürede ne varsa hepsi birbiri ardından gelir, sürekli olarak da yok olurlar. Zaman, ancak

anlarla (instants) var olabilir, an ise zamanın bir bölümü bile değildir.

Diğer bir bakımdan uzay ve süre Tanrı dışında hiç de gerçek birer varlık değildir. Zira, uzay, mutlak bir gerçeklik ise, öze karşı olan bir özellik ya da ilineklik (acdidentalité) olması şöyle dursun, özlerden daha çabuk öz olur ve Tanrı onu başka bir şeye değiştiremeyeceği gibi yıkamaz da. Uzay, toptan uçsuz bucaksız olduğu gibi, her bölümüyle de değişmez ve ebedîdir. Şu halde Tanrı dışında, ebedî şeylerin bir sonsuzluğu bulunacaktır. Sonra da bu doktrin uzayı Tanrı'nın yeri yapmaktadır. Uzay, hem Tanrı'yla birlikte ebedî, ve Tanrı'ya karşı bağımsız, hem de bir yere ihtiyacı varsa, onu uzayda bulan bir Tanrı... Tabiatıyle Tanrı, zaman içinde ise, aynı ihtiyaç baş gösterecektir. Bunlardan da anlaşılır ki, uzay ve zaman, Tanrı'nın özelliği olamaz. Boşluk, öznesiz bir yüklem, uzamsız bir uzamdan (etendue) başka bir şey olmadığından, Tanrı'nın yüklemi olamaz.

Anlaşılıyor ki uzay, Tanrı'nın bir özelliği olmadığı gibi, Tanrı dışında gerçek bir varlık da değildir. Hatta uzay, cisimlerin de bir özelliği olamaz. Zira uzay, birçok cisimler tarafından art ardına işgal edildiğinden, aynı uzay bir özneden diğer bir özneye geçecek ve her özne, kendi ilineğini bir giysi gibi, diğer bir öznenin giyinmesi için değiştirecektir.

Clarke, gerek Leibniz'in, gerek diğer bazılarının ileri sürdüğü bu itirazlar karşısında gerilemez. Cesaretle şu karşılıkları verir: Uzay, asla bölünemez. Bu nedenden de, onun niteliği Tanrı'nın birliğiyle uzlaşabilir. İster sonlu, ister sonsuz olsun, uzay hatta düşünceyle bile bölünemez. Zira bunlar, kendi kendilerinin dışına çıkmaksızın, kısımlarının birbirinden ayrılmaları tasarlanamaz. Bölme ve bölünme gibi terimler de çelişiktirler. Çünkü, bölünmüş sayılan parçalar arasında da bir uzay vardır. Bu ise, uzayın aynı zamanda hem bölünmüş ve hem de bölünmemiş olduğunu tasarlamak demektir. Sözcüğün doğru anlamına göre, uzayın bölümleri yoktur. Bölümler demek, ayrılabilen, bileşik (composé), birlikleri bozulmuş, birbiriyle bağımsız ve harekete yetenekli olan demektir. Uzay, bir öz, bir ebedî ve sonsuz varlık değil, belki, sonsuz ve ebedî varlığın özelliği ya da bileliktir (suite). Sonsuz uzay, uçsuz bucaksızdır, ama uçsuz bucaksızlık (immensité), Tanrı değildir. Öyleyse, sonsuz uzay da Tanrı değildir, cisimden boşaltılmış olan uzay, maddesel olmayan bir özün özelliğidir. Uzay, cisiınler arasında kuşatılmış değildir, fakat cisimler uçsuz bucaksız uzay içinde olduklarından, bunlar özel boyutlarıyle sınırlanmışlardır. Boşluk da, öznesiz bir yüklem değildir, aksi olsaydı, uzayda hiç bir şey yoktur denemez, cisim yoktur, denilirdi. Şu halde boşluk da zorunlu varlığın yüklemidir ve kendisi de öznesi gibi zorunludur. Uzay, uçsuz bucaksız, değişmez ve ebedîdir. Bunlar, aynı zamanda, süre için de söylenebilir. Fakat bundan, Tanrı'nın dışında ebedî olan bir şeyin varlığını kabul etmek gerekmez. Zira, uzay ve süre, Tanrı'nın dışında değildir. Bunlar, Tanrı varlığının doğrudan doğruya ve zorunlu bileliklerindendir (suites). Şu halde Tanrı, asla uzay ve zaman içinde mevcut değildir. Fakat onun varlığı, uzay ve zamanın nedenidir. Son olarak uzay, bir veya birçok cisimlerin ya da herhangi bir sınırlanmış varlığın duygulanımı (affection) da değildir ve bir özneden diğerine geçmez. Belki o, daima aynı kalan, değişmez bir surette uçsuz bucaksız olan bir varlığın uçsuz bucaksızlığıdır.

Görülüyor ki Clarke, zorlukları kaldıramamış olmakla birlikte, teorisini türlü biçimlerde ve ustaca savunmasını bilmektedir.

Clarke, 'ruhların ölmezliği' ve 'elindelik' konularını savunmakta daha başarılıdır. Tanrı'nın önce bilim (prescience) yükleminden çıkardığı kanıt dolayısıyle yine Leibniz'in itirazlarıyle karşılaşır ve hasmının ileri sürdüğü güdülerin (motifs) etkisine karşı elindeliğin gerçeğini olduğu kadar da 'zorunluluğu'nu ve bu yüzden insan varlığının kazandığı onur ve itibarı açıkça ispat eder. Vahyedilmiş dinle, doğal dini uzlaştırmaya çalışan Clarke, maddeciliğin ve yaratancılığın (deisme) düşmanıdır. Newton tarafından yazılmış olan *Felsefenin Matematik İlkeleri* adlı eserinden aldığı ilhamlarla maddeciliğe karşı kuvvetli karşılıklar vermiştir. 1717' de Leibniz'le açtığı uzun yazışmalarda, "Maddecilere göre, der, eşyanın bünyesi öyledir ki, her şey maddenin mekanik ilkelerinden ve hareketten, zorunluluk ve kaderden çıkar, oysaki, felsefenin matematik ilkeleri gösteriyor ki, eşya, (güneş ve gezegenlerin bünyesi), ancak özgür ve zihinli bir nedenden doğabilecek durumdadır".

Clarke'ın 'ahlâk'ı, bir olgu gibi ileri sürüp, bir ödev gibi kabul etmiş olduğu karşılık beklemezliğin bir methiyesidir. Karşılık beklemezliği o kadar ileri götürür ki, iyi ve kötü eylemler için, hal'de veya gelecekte hiç bir ceza ya da mükâfat yokmuş gibi, ahlâk kanununun kutsallık ve dokunulmazlığını savunur. Clarke, Eflatun'un *Eutyphron*'unda açıklayıp, Gudworth'un da benimsediği bir ahlâk doktrinini, bir çeşit Descartesçılığa çevirmiştir. Bu suretle adalete, Tanrı emirlerine bile bağlı olmayan mutlak ve değişmez bir karakter verir. Zira, ona göre 'adalet', Tanrı'nın kendi doğa ve tözüdür, Tanrı'yla birlikte ezelden beri vardır. O, Tanrı'nın keyfî bir kararı ve ondan bize geçmiş olan keyfî bir kural değildir. Tanrı bize, hik-

metsiz olarak sırf kendi tümel gücünden türemiş olan bir emri değil, kendisinin de peşinden gittiği bir kanuna itaat etmemizi istemiştir. Clarke'a göre, hayır kavramı, eşya arasındak gerçek ve değişmez oranlarda saklıdır. İnsel gidişin, bu oranlara uygun olanları iyi, olmayanları kötüdür. Fakat, bu tanım, çok geniştir. Eşyanın öyle gerçek ve ebedî olanları vardır ki, insan gidişiyle iglili ve ilgisizdirler, öyleleri vardır ki, onlara uymak cezayı gerektirir. Öyleyse, bunlardan bazılarını seçmek lâzımdır. Hangilerini seçmeli? Açıkça ahlâksal olanlarını. Ahlâksal ilişkiler, hiç bir diğer ilişkilere döndürülemeyen, 'özel tür'den (suis generis) ve aynı düzenden olan ilişkilerdir. Bunları bütün diğer ilişkiler arasından bir yüküm (obligation) olarak ayırt edip tanıyan 'vicdan'dır. Görülüyor ki, Clarke'ın tanımı, geniş olduğu kadar da uygulanmasında birtakım sakıncalar (mahzur) bulunan bir gevezelikten ibarettir.

Bununla birlikte Clarke, adalete kutsal bir değer vermekle ahlâk konusundaki ödevini başarmıştır. Esasen o, ahlâkın haz ve elem'e dayanmasını savunan psikolojik açıklamaları reddeder. Ondaki ahlâk kanunu, bir çeşit doğa kanunudur. Ahlâkı Tanrı korkusuna bağlamaktan çekinmekle birlikte, ümit ve korkunun insanlığı, ahlâk yolunda hareket ettirdiği için, iyi sayar. Onun ahlâkta aradığı en büyük sosyal ödevlerden biri de, 'sevgi'dir. Bunu bitkilere ve hayvanlara da uygulamak ister. Clarke'ın ahlâkta salık verdiği kriter (criterium), Wollest'inki gibi, 'akıl'dır. Yaradancılığın büyük düşmanlarından olup, *Traité de la Veritable Religion* (1737) adlı eserin yazarı François de la Chambre, Clarke'ın Fransa'daki çıraklarındandır.

Adı geçen eseriyle, *Discourse Concerning the Unchangeable Obligation of Natural Religion (Doğal Dinin Değişmez Ödevlerine Dair Nutuklar)* (London, 1708) adlı eseri Fransızcaya Ricottier tarafından çevrilmiştir (Amsterdam, 2 cilt, 1744). Bir de, Jacques tarafından, *Oeuvres Philosophiques de S. Clarke* (Paris, 1843) adıyle basılan eser vardır ki, buna yararlı bir giriş eklenmiştir. Clarke, elindeliği Collin'e karşı, *Remarks Upon a Brokentitled a Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (London, 1751) ile, ruhun ölmezliğini de Dodwell'e karşı, *A Letter to Mr. Dodwell Weherein all the Arguments in his Epistolary Discourse Against the Immortality of Soul Are Particulary Answered* (London, 1706) adlı eserleriyle savunmuştur. Ahlâk teorisini, *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*'unda toplanmıştır. Leibniz'le olan tartışma ve yazışmaları, bu filozofun hemen bütün eserlerinde vardır. Clarke'ın kitapları dört cilt olarak Londra'da basıldı (1738-1742). Bu eserlerin hepsi Almancaya da çevrilmiştir.

B k z. Ahlâkî ve Siyasî Bilimler Akademisi oturumları özetlemelerinin XIV'üncü cildinde Damiron'un Clarke hakkındaki memuvarı; Zimmermann, *Clarke's Leben und Lehre* (Viyana, 1870).

CLAUBERG, Johann. Alman filozofu, Descartes'ın çıraklarından. Solingen'de (Vestafalya), 24 şubat 1622'de ya da 1625'te doğdu, 31 ocak 1665'te Duisburg'da öldü. Ailesi tarafından Protestan olarak büyütülmüştür. Cılız, sağlığı bozuk, yumuşak ruhlu bir filozoftu. Descartes'ı Spinoza'ya bağlayan mantık zincirinin ilk halkası sayılır. Leibniz'e göre, esirmeye (extase - vecit) düşecek kadar sofu bir adamdı. Etütlerine Bremen'de başlamış ve Groning'te devam etmiştir. Fransa, Hollanda ve İngiltere'ye seyahat etmiş, Leyde'de, Jean Ray vasıtasıyle Descartesçılığı öğrenmiştir.

Bu sistem, kendisini o kadar sarsmıştır ki, "Kutsal kitaplardan sonra Descartes'ınkinden üstün bir eser tanımıyorum!' derdi. Rönesanstaki Eflatunculuktan, Marsile Ficin ve Plotin'den de hoşlanarak ilham almış ve Descartes'la Eflatunculuk geleneğini birbirine bağlamaya çalışmıştır. Kısa süren ömrünü Almanya'da bu felsefeyi yaymakla geçirdi. 1650'de Herborn'da felsefe ve Tanrıbilim profesörü oldu. 1652'de Duisburg jimnazını yönetmek için çağrıldı ve ölünceye dek orada felsefe okuttu... Descartes'ı Leibniz'i hayran bırakacak kadar açık yöntemle okutmuştur ve Descartes'ın *Meditations*'una, eskilerin Aristo, *Organon*'una başarıyle yaptıkları açımlamalar (şerhler) ve yorumlamalar gibi uzun olmakla birlikte kuvvetli ara cümleler (paraphrase) yazmıştır. Aynı zamanda Descartes metafiziğinde bir tohum olarak bulunan sonuçları geliştirmiştir. Bu filozofun ilkelerini geliştirmeye çalıştığı eserler şunlardır:

1. *Defensio Cartesiana Adversus Jacobus Theologum Leidensem et Curiacum Lentulum Proffessorem Herbornensem* (1652).
2. *Initiatio Philosophie, Sive Dubitatio Cartesiana ad Metaphysicam Certitudinem Viam Eperiens* (Muhlberg, 1687).
3. *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia.*
4. *De Conjunctione Animoe et Corporis Humani Scriptum.*
5. *Exercitationes Centum de Cognitione Dei et Nostri.* (Bu son iki eserde Descartes'ı orijinal bir biçimde geliştirir).
6. *Logica Vetus et Nova.* (Eski ve yeni mantık). Port-Royal'ın düşünme sanatı yazarları bu eserden çok yararlanmışlardır.

Almanca yazdığı şu eserler de yararlıdır: *Descartes Felsefeleriyle Halk Felsefesi Arasındaki Fark* ve *Diller.*

4 numaralı eserinde, ruhla bedenin birleşmesi sorununu şöyle çözümler: Kendisi hareket etmeyen ruh, bedeni nasıl hareket ettiriyor? Düşünmeyen beden nasıl oluyor da ruhu düşündürebiliyor? Ruh, beden hareketlerinin manevî bir nedenidir. Yani, Tanrı'nın bedeni vaktinde hareket ettirme vesilesidir. Beden ise, doğrudan doğruya ruh üzerinde bir etki yapamaz... Bedenin hareketleri, ruhta uyanmış olan fikirlerin arıtıcı (procatharactique) nedenlerinden başka bir şey değildir. Zira bu fikirler, ruhun içinde bulunurlar. Bu düşünce, Malebranche'ın vesile nedenlerini hatırlatır. Esas itibarıyle ikisinin görüşü de aynı ise de, bu görüşü Clauberg, Malebranche'dan önce ileri sürmüştür. E. Bréhier'in naklettiğine göre; Clauberg, sonuçların nedenler kadar asıl olamayacağını bir ilke gibi kabul ettiği için, hiç bir tensel değişmenin ruhta herhangi bir değişiklik yapamayacağına inanmaktadır. Onun bu düşüncesi, Tanrıbilimci Conrad Berg'in basılmamış olan bir eserindeki bazı Eflatuncu fikirleri Descartes'ın fikirlerine benzetmiş olmasından doğmuştur.

"Fikirleri, mutlak varlığın türleri" sayan Clauberg, bunların temsil ettikleri şeylerden daha yetkin olduklarını ve bu fikirlerin yetkinlik derecesi, tinsellikleriyle orantılı olduğunu, bunların, "Canlı bir şeyler olduklarını kabul etmiş, Tanrı'nın varlığını da Tanrı fikriyle ispat etmişti. Yani, o da Eflatun gibi duyulur (sensible) şeyler kendi, ideal örneklerinin varlığına delâlet ederler. Şu halde, eşya da, tinsel gerçekliklerin doğal işaretleridir. Aynı suretle, Tanrı fikri de, Tanrısal gerçekliğin doğal işaretidir" (*De Cognitione, Exarcit,* XVI, s. 619 vd.).

Tanrı'nın yaratıklarla olan ilişkisine gelince: Bu konuda da Descartes'ın muhafaza etmekle, yaratmanın bir tek ve aynı şey olduğunu iddia eden düşüncesini pek ileri götürmüştür. Kendimiz ve diğer varlıklar, sürekli bir surette yaratılmış olmak şartıyle mevcut olduğumuz için, âlemde bulunan şeylerden bizler, Tanrı'nın edimleri (actes) ve işlemlerinden (opérations) başka bir şeyler değiliz. Düşüncelerimiz, ruhumuz için, ne iseler, biz de Tanrı katında oyuz. Yalnız biz, daha zayıfız... Çünkü, çoğu zaman ruhumuzun sürekli olarak ve kendine rağmen karşısına çıkan bazı uygunsuz fikirleri kovmak gücüne sahip değiliz. Tanrı ise, yaratıklarının o kadar sahibidir ki, hiç biri onun iradesine direnemez. Tanrı katında her şey o kadar az bağımsızdırlar ki, yok olmaları için, Tanrı düşüncesinin onları bir an terk etmesi yeter. Clauberg'in fikirleri adım adım izlenirse, Spinoza'nın panteizmini, Balebranche'ın Tanrı'da görme (vision en Dieu) ve vesile nedenlerini doğuran sonuçlara ulaştığı görülür.

Eserleri, külliyat halinde *Opera Philosiphica* adıyle basılmıştır (Amsterdam, 2 cilt, 1691).

Bkz. P. Damiron (2 cilt); F. Bouillier (2 cilt); Hermann Müller, *J. Clauberg und Seine im Stellung im Occasionalismus Diss* (Iena, 1861); Brorch, *Die Ontologie des J. C.* (1926); M. Wundt, *Die Deutsche Schulemtaphysik des Barock* (Heidelberg, 1939).

CLEANTHE. Eski Yunan stoacı filozofu. Citiumlu Zénon'un dostu ve çırağı. M.Ö. 330' da Assos'ta (Troad) doğmuş ve 232 yılında doktorun evvelce salık verdiği perhizi bozması için verdiği emre itaat etmeyerek açlıktan ölmüştür. Çok kuvvetli, iriyarı ve pek fakir bir adamdı. Evvelâ atlet olmaya çalışmıştı. Yurdunda baş gösteren bir karışıklık yüzünden Atina'ya geldiği zaman, elinde dört drahmisi vardı. Yaşamak için hammallık yaptı, bahçelerde su taşıdı. Bütün gece bostan dolabı çevirerek kazandığı ekmek parasıyle felsefe öğrenmeye çalıştı. Arkadaşları bu işinden ve kuvvetli bünyesinden ötürü kendisine, 'Saka', 'İkinci Herkül' adlarını takmışlardı. Dar zekâlı ve geç anlayışlı olduğundan, ona, 'Eşek' de derlerdi. Cleanthe, buna karşı: "Şüphesiz, fakat Zénon'un yüklerini taşımaya dayanabilen tek eşeğim" derdi. İlk hocası, kiniklerden Diogen'in çırağı Cratès'tir. Sonra bu okulun aşırılıklarından tiksinerek, Zénon'un yeni kurduğu Stoa Okuluna devama başladı. Dinlediği dersleri kiremit parçaları ve öküz kemikleri üzerine yazar ve hocasının ücretini verirdi... Plutark: "Gece bahçelerde bostan dolabı çeviren, gündüzleri yıldızlar ve Tanrılar hakkında eserler yazan..." bu adama hayrandır. Zénon ölünce, okulun başına en değerli ve lâyık bir öğrencisi olan Cleanthe getirildi ve bu okulu 264-232 arasında yönetti; bir söylentiye göre, kimseden ücret almamak için, zahmetli işini terk etmedi. Derslerini Makedonya kralı Antigone Gonatas dinlemişti. Bir gün onun cüppesi altında gömleği olmadığını fark edince ya da başka bir nedenle, kendisine, ne için su çektiğini sormuş. Cleanthe, krala: "Ben yalnız su çekmiyorum; felsefe yapmak için toprağı kazmıyor muyum, sulamıyor muyum ve daha birçok şeyler yapmıyor muyum?" cevabını vermiş. Fazla utangaç olduğu için, kendisini tanıyanlara: "Daha az kusur işlemeyi ona borçluyum" derdi. En ağır alaylara, hor görmelere, sövüp saymalara asla üzülmez, tok sözlü, açık yürekli, sabır ve kanaatte, eşya ve hayata değer vermekte okulunu en yetkin bir surette temsil eden bir bilgeydi. Diogéne Laêrce, onun kırk dokuz eser yazdığını söyler ki, başlıcalarının adları şunlardır: *Zamana Dair, Zénon'un Fizyolojisi* (iki kitap); *Duyum Hakkında; Sanata Dair; Demokrit'e Karşı; Aristark'a Karşı; Herillos'a Karşı; Arzuya Dair; Arkeologie, Tanrı-*

lar; Cinler; Şair; Ödev; Ruhun Erdemi; Aşk, Özgürlük; Sevmek Sanatı; Kanunlar; Nutuklar; Yüce İyilik; Güzel Şeyler; Bilim; Krallık; Dostluk; Ziyafet; Erkeğin Erdemi Kadınınki Gibidir; Özdeyişler; Diyalektik... vb. Bütün bunlardan Ciceron ve Seneca'nın naklettiği bazı parçalar kalmıştır. Elimizde olan en önemli eser, *Jüpiter'e Kaside*'sidir ki, bunun aslını Üeberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* adlı eserinde (cilt I, s. 198, 3 B) yayımlamıştır. Fransızcası da, Denis'in, *Histoire des Doctrines Morales* adlı eserindedir (cilt I, s. 350). Stobée de bu manzumenin önemli parçalarını saklamıştır (*Ecloge*). Bu kaside, tamamıyle panteizm ilhamlarıyle yazılmış olup, Cleanthe'ın ve dolayısıyle stoacılığın bazı düşüncelerini de yansıtır. Derin bir iman ve heyecanla yazılmış olan şu parçalar biraz ilerde vereceğimiz açıklamaların tohumlarını taşır:

"Ey Jupiter! Sana yalvarmak bütün fanilerin ödevleridir. Bunun içindir ki, kasidelerimi sana sunuyorum ve senin kudretini terennüm etmeye son veriyorum. Arzın etrafında dönen bu uçsuz bucaksız âlem, seni takip eder, veya sen onu sevk edersin, o da yumuşak bir başla emirlerine boyun büker. Yıldırımı görünmez ellerinde tutan sensin. Sen onunla bütün varlıkların içinde dolaşan yüce aklı yönetir ve onu göklerin büyük yıldızlarına olduğu kadar da küçüklerine karıştırırsın. Ey yüce kral, senin hükmettiğin alan ne kadar büyük ve evrenseldir".

"Yeryüzünde, esirli ve Tanrısal gökte, denizde, yalnız yaramazların delilikleri esnasında yaptıkları cinayetlerden başka hiç bir şey yoktur ki, sensiz vücuda gelebilsin! Aşırı olan her şey, seninle ölçüye girer, karışıklık düzene, uyumsuzluk uyuma ancak seninle kavuşur, iyi olanı olmayanla, yalnız yaramazların terk edip hor gördükleri bir tek kanun olacak şekilde imal eden de sensin!".

"Ey Jupiter! Ey ölmezlerin en onurlusu, ey bin bir ad altında kendisine tapılan ve ebedî olarak güçlü olan varlık! Selâm sana! Sana yalvarmak bütün fanilerin ödevidir. Zira, senden doğduk, senin bağışladığın söze sahibiz. Bunun içindir ki, kasidelerimi sana sunuyor, senin kudretini terennüm etmeye son veriyorum!".

(Stobée, *Ecloge*). Cleanthe'ın felsefesini stoacı filozofların düşüncelerinden ayırarak incelemek zordur. Onu anlamak için hocası Zénon ve öğrencisi Chrisippe'le karşılaştırmak icabeder. Biz burada onun olduğunda, hemen bütün kaynakların birleştikleri bazı noktaları açıklayacağız ki, bu doktrin, astronomi, Tanrıbilim ve ahlâk üzerinde yoğunlaşmış bulunur.

a) *Astronomiye* dair düşüncelerinde, güneş, zihinli bir ateştir ve denizin buharlarıyle beslenir (Stobée, *Güneşin Tabiatına Dair*). Bunun içindir ki, yazın ve kışın en uzun gece ve gündüzünde, güneş besininin geldiği yerden pek fazla uzaklaşamaz (Ciceron, *De Natura Deorum*, lib. III, c. XIV). Âleme hükmeden güç, güneşte yerleşmiştir (Stobée, *Yıldızların Doğuş ve Batışı Hakkında*). Arz, hareketsizdir. Aristark, arzı hem kendi ve hem güneş etrafında dönüyor farz etmişti. Cleanthe, bunu, Vestay'a saygısızlık ve onun sükûnunu bozucu olduğundan, şeriat bakımından yanlış telakki eder. Görülüyor ki Cleanthe, Zénon'un ikici (dualiste) fiziğini birinciliğe (monisme) çevirmiştir.

b) *Tanrıbilime* dair düşüncesini, İskenderiyeli Saint-Clément, 'gerçek Tanrıbilim' diyerek över. Cleanthe, değişmez bir kanuna göre, evreni idare eden yüce, her şeye gücü yeten ebedî bir Tanrı kabul eder. Bu dünyada ölmek üzere yaşayan ve sürünen her şey ondan gelir. Âlemdeki bütün iyilikler onun eseridir. Fenalık kötü insanların eseridir ki, sonsuz zihin onu da evrensel düzen yararına kullanabilir. Bu sonsuz zihin, bilgenin taptığı ve onuruna terennüm ettiği yüce Tanrı'dır. Tanrısal yüklemleri kendisinde toplayan töz'e (substance) gelince: Cleanthe, onun bazen âlemin kendisi olduğunu iddia eder ya da içinde bütün varlıkların yüzdüğü alevlenmiş bir akışkan (fluide) olan bir esir ya da akıldır, der (Ciceron, *De Natura Deorum*, lib. I, c. XIV). Tanrı'nın yüklemlerini kitaplı dinlerin anlayışına yakın bir biçimde kavramış ve insanın erdemleriyle Tanrı erdemlerinin benzerliğini kabul etmiştir. Yalnız ruhun yeri nasıl ki kalp olarak kabul edilmişse, Tanrı'nın yeri de ona göre güneştir.

c) *Ahlâk* da, yüce hayır esasına dayanır. Ona göre yüce hayır, adalet, düzen ve ödevdir (İskenderiyeli Saint-Clément, *Exhortation aux Gentiis*). Zénon'un erdeme göre yaşamak formülüne Cleanthe: "Doğaya uygun olarak yaşamak, yani doğal yönsemelerimize göre". Nasıl yaşamak gerektiğine de, "Seçen akla göre yaşamak" şeklini vermiştir (adı geçen eser, *Stromates*, liv. II). Buradaki 'akıl' ve 'doğa', âlemi idare eden evrensel doğa, yani Tanrısal akıldır. Haz, hiç bir zaman doğaya uygun değildir. Eğer insanın amacı, haz olsaydı, insan sadece fenalığı daha iyi yapmak zekâsını kazanırdı (Stobée, *İtidalsizlik Hakkında*, dise. 38). Haz bir iyilik olmadığı gibi, elem de bir fenalık değildir ve bilgenin teselliye ihtiyacı yoktur, filozof bilgeliğini, yalnız eylemlerinin lâyık olduğu değeri yaratan niyet ve ahlâksal çabayla (effort) kaybeder. Ciceron, ustaca yazdığı bir övüntüsünde (apologie), Cleanthe'ın Epikür ahlâkındaki dört esaslı erdemi kendisine hizmet ettiren 'şehvet'i, bir kraliçeye benzeterek çekiştirdiğinden söz eder. Neyin iyi, neyin doğru ol-

duğunu belirtmekte halk, fena bir yargıçtır. Ahlâk duyusu, bütün saflığıyle, yalnız bazı seçkin insanlarda vardır (İskenderiyeli Saint-Clément, *Stromates*, liv. V). Eğitim yoksulu olan insanlar, hayvanlardan ancak, yüzlerinin şekilleriyle ayrılırlar (Stobée, *Felsefe Disiplini Hakkında*, dise. 210). Cleanthe, birçok erdem şekilleri kabul eder. Örneğin, dayanmak söz konusu olursa, erdem, 'cesaret' olur. Pay etmek konusu olursa, erdem, 'adalet' olur. Cleanthe'ın şiirlerinde stoacı erdemler yoğunlaşmıştır. Seneca, onları Latinceye şöyle çevirmiştir: "Evrenin babası ve sahibi! Beni kendi isteklerinin yoluna götür. İşte ben senin arkandan gelmeye hazırım. Sana direnmek de senin arkandan gelmek demektir. Fakat karşı gelmenin sebep olduğu elemle arkandan gelmek demektir. Alın yazıları, kendiliklerinden bu yolda yürümeyenleri uğursuz akıbete kadar sürüklerler" (*Epist.* CVII).

Görülüyor ki Cleanthe, bilgenin Tanrı düzenlerine isteyerek ve neşeyle baş eğmesini, gerçek bilgeliğin, Tanrı düzenlerine uymakla ve Tanrı'nın istediğini istemekle gerçekleşebileceğini telkin etmiştir.

Cleanthe, bütün ruhların ölmezliğine de inanır, fakat bunların ölümünden sonraki hayatta da, bu dünyadaki kuvvet ve zayıflıkları saklayacaklarını kabul eder (Ritter, Fransızca çevirisi Tissot, cilt III, s. 509). Bu ölmezlik, hiç olmazsa âlemin genel bir tutuşmayla yok olacağı zamana kadar devam edecektir. Cleanthe, fiziğinde Héraklit'ten bazı ilhamlar almış ve kiniklerden Diogen'in, daha çok ahlâkta geliştirdiği çaba ve gerilme (tention) fikirlerinden yararlanmıştır ki, bu fikirlerin yeni bir biçimde ifadesinden stoa okulunun evren görüşü doğmuştur.

Cleanthe, 'bilgi' sorununda, maddeci ve duyumcudur (sensualiste). Zira, ona göre ruh, bir maddedir ve dış âlemin etkileri, bir ruh üzerinde, bir mührün mum üzerinde bıraktığı izler gibi nakşolunurlar. Ruhun görevi ise, organlara yönetilmiş bir akıntı, bir maddesel eylem gibidir. Cleanthe'a göre ruh, dışardan bedene girer. Bazı tarihçiler bunu yanlış yorumlayarak, sanki Cleanthe'ın, ruhun bedeninkinden daha üstün bir kaynaktan geldiğine inanmış olduğunu zannederler. Oysaki, onun bundan maksadı, dışardaki hava bedene girerek gerilimi ile tohumdaki gizli enerjileri harekete getirdiğini anlatmaktır.

Bkz. Clodius, *Kleanth's Gesang auf dem Hochsten* (Göttingen, 1786); Mohnike, *Kleanthes des Stoiker* (1814); Sturz ve Merzdorf, *Cleanth Hymn. in Jovem* (Leipzig, 1835); Krische, *In Forschungen auf dem Gebiete d. Alten. Philos.* (cilt I, s. 416). Bu eserde Cleanthe'ın Tanrıbilimi açıklanmıştır; Stein, *Die Psycol, der Stoa* (cilt I, ve II, Berlin, 1886 ve 1888); Bart, *Die Stoa* (2. baskı, 1908); Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 cilt, Leipzig, 1903-1905). Bu eserde stoacılardan kalan bazı parçalar toplanmıştır; Diogène Laêrce (liv. VII).

CLEARQUE. Solisli (Kıbrıs'ta) M.Ö. IV. yüzyılda yaşamış olan gezimci (peripateticien) filozof. Doğduğu şehirde ders verdiği zannedilmektedir. Yazdığı ya da naklettiği eserleri hep kaybolmuştur. Gezimciliğin küreler teorisini terk ederek 'epicycles' teorisini kabul ettiği (Proclus, *Commentaire de la Republique*) ve ölümden sonraki hayata dair, kendinden önce gelenlerin inandıkları saçma fikirleri, bir tarihçi gözüyle naklettiği anlaşılmaktadır.

Dalkavukluğa Dair bir eseriyle, birçok biyografiler, bilmeceler ve aşk hikâyeleri yazdığı da bilinmektedir. Çeşitli eski eserlerde Clearque'a dair dağınık bir surette yazılmış olan parçaları, *Dissertation Inaugurale* başlıklı bir eserde Z. B. Verraert toplamıştır (Gand. 1828).

Aynı adı taşıyan bir kişi daha vardır ki, Eflatun ve İsokrate'ın öğrencisidir. M.Ö. IV. yüzyılda Herakle'de tiranlık yapmış, birçok yurttaşlarını sitelerinden sürmüş, en sonra Chion ve Laon tarafından öldürülmüştür. Felsefeye hizmeti yoktur.

CLEMANGIS, Nicolas-Nicolais. Shâlon-sur Marne yakınlarındaki Clamenge'da 1360'a doğru doğmuş, yaklaşık olarak da 1434'te ya da 1440'a doğru Paris'te ölmüştür. On iki yaşındayken girdiği Navar Kolejinde Pierre d'Ailly ve Gerson'un öğrencisi olmuştur. 1393'ten itibaren Paris Üniversitesinde müdürlük yapmıştır. Bu sıfatladır ki, papalığın şeriata aykırı düşüncelerine karşı, bu üniversitedeki hareketler üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Pek ince ve zarif olan Latincesini beğenen Benoit XIII., 1407'de kendisini kâtip olarak Avignon'a çağırdı. Bu, onun üniversiteyle ilgisinin kesilmesi demekti. 1408'de bu şehre gittikten sonra bir daha Paris'e dönmemiş, kendi isteğiyle bir manastıra kapanmıştır. Buna bir neden de, Charles VI.'ın kendisinden şüphe etmesi ve aleyhindeki çeşitli söylentilerdir. Kendisine yüksek mevkiler verilmiş ve önemli menfaatler gösterilmiş olmasına rağmen bir reform fikrine inanmış ve ondan vazgeçmemiştir. Eserlerini ve mektuplarını yazmak, okumak ve düşünmek fırsatını daha geniş ölçüde bulabilmek için çekildiği manastırdan daha sessiz ve yalnız kalmaya elverişli olan Fons in Bosco adındaki bir yere sığındı. *De Studio Theologico* ve *De Corrupto Ecclesio Statu* adlı eserlerini yazdı. Bu ikinci eserin kendisi tarafından yazılmadığı kabul edilmektedir. Bu çekilme döneminde İncil'i daha yakından incelemiş ve skolastikle ilgisini tamamıyle kesmiştir. 1321'e doğru tekrar ortaya çı-

karak Chartes'ta Anglikan kilisesinin özgürlüklerini savunmuş, 1425'te Paris'te Navarra Kolejindeki derslerine tekrar başlamıştır.

Clemangis'ın felsefî düşüncelerde seçtiği yönü belirtmek kolay değildir. 137 mektubu, kilise bozukluklarına dair bir yığın eseri ve *Studio Theologico*'su bile, bu noktaya dair aydınlatıcı bir fikir vermez. Yalnız, skolastik aleyhinde olduğunu, kilise otoritelerinin kötüye kullanılmasının din dogmalarına da uymadığını, hocası Pierre d'Ailly'nin fikirlerini diyalektiğe fazla önem vermeyerek benimsediğini anlıyoruz. Bir de okulların hiç bir sonuca ulaşamayan kısır tartışmalarından yorulduğunu, papazları güçsüz bir duruma getiren düşkünlüklerden iğrendiğini, nihayet kutsal kitaplarda kültüre yarayan eserleri incelemenin yararına inandığını hissettiren yazıları vardır. Kilise yolsuzluklarının nedenini, papazların kutsal kitapları okuyup derinden incelemelerinde bulmakta ve akılla iman savaşlarının, zayıf olmakla birlikte, iman lehine bazı düşüncelerine rastlanmaktadır. Ahlâk bakımından bir çeşit zahitlikten başka bir şey olmayan mistik bir ruh taşıdığını da kabule mecburuz. Üslubu parlak ve zarif olan bu yazarın, felsefe yanı zayıftır. Eser ve mektupları kilise tarihi bakımından ve kiliselerle papazların içyüzlerini, ahlâksal durumlarını aydınlatması bakımından da yararlıdır. *De Fructu Ereim, Fructu Rerum Adversum* başlıklı mektupları fikir bakımından olduğu kadar da sanat bakımından güzeldir. Eserlerinin çoğu J. Lydius tarafından basılmıştır (Leyde, 1613, 2 cilt).

Bkz. A. Müntz, *Nicolas Clémenges, sa vie et ses Ecrits* (1846).

CLEMENT, Titus Flavius. Çoğu zaman İskenderiyeli Saint-Clément diye anılırsa da veli (saint) olmadığı için, bu ad yanlıştır. Bazıları, Atina'da, bazıları da İskenderiye'de Milâdın 150 ya da 160. yıllarında doğduğunu kabul ederler. 215 tarihlerine doğru ve bir söylentiye göre de, 220'den biraz sonra öldüğü zannedilmektedir. Müşrik (painne) bir aileden dünyaya gelmiş ve böyle bir çevrede büyümüştür. Uzun süre Atina'da felsefe okumuş ve daha çok Eflatun felsefesine çalışmıştır. Yunanistan'ı, İtalya'yı, Anadolu, Suriye ve Filistin'i bir gezgin olarak dolaşmış ve Mısır'da İskenderiye kilisesine bağlı olan Hıristiyan felsefe okulunun kurucusu Saint-Pantène'in derslerini dinledikten sonra, bu dini kabul etmiştir. Bu okul, İskenderiye'de din dersleri verebilecek öğretmenleri yetiştirmek amacıyle kurulan ilmihalci (catechètes) bir kurumdu ki, Hıristiyanlara Yunan kültürünü aşılamak ve kültürlü müşriklere de Hıristiyanlığı öğretmek için açılmıştı. Clément, bu okulda papaz olduktan sonra, ders verdi. İmparator Sévère zamanında Mısır kilisesinin uğradığı birinci baskı ve kovuşturma tarihi olan 203'te buradan ayrıldığı ve Kapadokya'ya giderek orada papazlık yaptığı, nihayet baskılar sona erince tekrar İskenderiye'ye döndüğü anlaşılmaktadır. Bu gelişinde, yerini, kendisi kadar bilgin ve bazı bakımlardan daha üstün olan öğrencisi Origène'in almış olduğunu gördü ve kürsüsünü tekrar almak istemedi. Son günlerinin nasıl geçtiği bilinmemektedir. Saint-Jérom, onu kilise babalarının en bilgini sayar.



Clément'ı diğer kilise babalarından ayıran fark, kendisinin ilkçağlar Yunan felsefe ve edebiyatına karşı duyduğu sevgi ve hayranlık, kendisinden önceki dönemlerin bilgilerini geniş bir ölçüde kavramış, öğrenmiş olmasıdır. O, felsefeyi şeytanın ilham ettiğine inanan Tertullien ve Athéenagore'un düşüncelerini bir küfür sayar; ona göre felsefe, Tanrısal bir eserdir. Bilgeliği bütün kavimler ve insanlar için her zaman parlayan Tanrı kayrasının (providence) bir iyiliğidir. Filozoflar, müşriklerin peygamberleridir. Nasıl ki, eski kanun Yahudilere, İsa'nın yolunu göstermişse, filozofların dersleri de Gentillere İsa'nın yollarını hazırlamıştır. Bununla birlikte Clément: "Benim felsefe dediğim şey, der, ne stoacılık ve Eflatunculuk, ne Epikür'ün, ne de Aristo'nun doktrinleridir. Belki, bütün bu sistemlerin adalet ve dine uygun olarak söylediklerinden bir seçmedir" (*Stromates*, liv. I, ch. CXX). Bütün filozoflar gerçeği tanırlar ve zaten Thales, Fisagor ve Eflatun gibi filozofların eserlerinde rastlanan doğru fikirlerde, onların Mısır ve Filistin'de öğrendikleri gerçeklerden başka bir şey değildir (adı geçen eser, liv. II, başlangıç). Bunun içindir ki Eflatun, Yahudilik (Judaisme) yapan bir filozoftur. Eser ve fikirlerinde stoacılığın kuvvetle hâkim olmasına rağmen, onu biraz da seçmeci (éclectique) olarak kabul etmelidir.

Yetiştiği dönemde Hıristiyanlığın doğayı ve kendi seviyesiyle aldığı eğitim ve öğrenimin özelliği, Clément'da bazı fikir kararsızlıkları, fikirlerinde belki de isteyerek yaptığı bulanık bir ifadeye neden olmuştur. Bununla birlikte, onu Tanrıbilim ve ahlâk konularına dair olan fikirlerinde, bugünkü duyguları, hatta az çok pozitif anlayışımızı okşayan bir hava vardır.

Clément'a göre, insan bilgisinin en yüksek derecesi, irfan'dır (gnose). Bu, akıl yürütmenin (raissonnement) ve hatta imanın da üstünde olan ve ruhun piyeteye (piete) doğru bir çabasıyle karşılaştırdığı bir yüksek bilgi âlemidir ki, bunun yetkinliği her çeşit öğrenimi yalınçlaştırır ve ruhu, tamamıyle arıtacak şekilde temizler. Gerçek irfancı (gnostique) havarilerde olduğu gibi, her şeyi, hatta aklımızın emrettiği şeyleri de pekin bir bilimle bilir. Çünkü o, kendisi için anlaşılmaz bir şey bulunmayan 'kelâm'ın çırağı kalır. Gerçek irfancı, insanları rahatsız eden yeis, kıskançlık, öfke, çekememezlik ve aşk gibi her çeşit tutkulara yabancıdır. Hiç bir zaman kanmamak şartıyle her lahza içinde bulunduğu dalınçın (contemplation) lezzeti, onu dünyanın hazlarına karşı duygusuz bir duruma getirir. İrfancı, hayata yalnız Tanrısal kanuna itaat etmesi dolayısıyle dayanır. Fakat ruhunu bu toprakla ilgili isteklerden tamamıyle boşaltır. Kendisi, Hıristiyanlığı düşünerek kabul ettiği için, taklitli imanı reddeder. Bu nedenle, gerçek irfana ulaşabilmek için felsefeye muhtacız. Ona göre Hıristiyanlık, İsa'da görünür bir biçim alan 'kelâm' tarafından insanın yaratılması, terbiye edilip yetkin bir duruma getirilmesi demektir. "Kelâmın kendisi, göklerden bize kadar gelince, insanlar öğrenime gitme zorundan kurtulmuşlardır" (*Exhortation aux Gentils*, c. IX). Bu suretle, Tanrısal öğrenimi esas olarak ileri süren Clément, imanı, bilgeliğin tek yolu sayar (adı geçen eser, ch. II, 2) ve onu istemli (volontaire) bir kabul, sabit ve sağlam bir sınırı kabul, Hıristiyanlık hayatının peşrevi (prelude) ve nihayet bilgeliğin peşrevi olan bir kabul, diye tanımlar (*Stromates*, II). Aynı zamanda: "İmanın gerçek konusu, der, mezheplerin felsefesi değil, belki gerçek felsefenin, yani Hıristiyanlığın naklettiği şeylerin bilimsel ispatı demek olan irfan'dır" (adı geçen eser, liv. ch. XI). Bütün bunlarda stoacılığın etkisi açıkça görünür. Bir yandan da Clément, Tanrı varlığının ispatında şüpheci görünür. Çünkü, her şey kendi ilkeleriyle ispat olunabilir. Oysaki, Tanrı'nın ilkeleri yoktur. Hatta biz, Tanrı varlığını da bilemeyiz. Burada Allunius'un Eflatuncu elkitabında bulunan formülleri ileri sürerek: "Tanrı, ne cins, ne ayrım, ne tür, ne sayı, ne ilinek, ne özne, ne de bir bütündür" der. Tanrı, her şeyden ve bütün adlardan yüksektir. Hiç bir düşüncenin kavrayamayacağı kadar sonsuzdur. Tanrı'yı bilmek için takip ettiği yol, bir yandan Fisagorculuk ve Eflatunculukta görülen soyutlama yoludur, diğer yandan da birçok yüzyıllardan sonra kurulan İslâm anlayışına yakındır. Tanrı'yı tanımlamak için, sözcük bulamaz. "O, her şeydir. Bir tek merkez etrafında dönen bütün güçlerin dairesidir" (adı geçen eser, liv V, ch. XI, XII, liv. ch. XXV). Bununla birlikte Clément, iyiliği, Tanrı'nın ilkel ve esaslı bir yüklemi saymakta tereddüt etmez. İyilik, Tanrıda yüce bir özgürlüğe bağlı olmak şartıyle ateşin ısıtması ve güneşin aydınlatması gibidir. Âlemin yaratılmasındaki güdü (motif) de budur. Bu, Tanrı'yı kendi eserleriyle karıştırmak demek değildir. Yunanlıların Tanrıbilimi bu bakımdan yanlış ve yanılmış bir durumdadır (*Exho. des. Gentils.*, ch. V, VI). Zira onlardan bir kısmı öğeleri Tanrı zannetmiş, bazıları da, yıldızlara, âleme ya da âlemin ruhuna çok yüksek bir Tanrılık niteliğini vermişlerdir. Fakat Eflatun, *Timée*'de, "Eşyanın yaratanı ve babası" deyimini kullanmıştır ki, bu bir gerçek işaretidir. Antisthéne ve Xénophon, tektanrıcılığı sezmiş, stoacı Cléanthe'la Fisagorcular, Tanrı'nın gerçek yüklemlerini kavramışlardır. Anlaşılıyor ki Hıristiyanlık, eski Yunanlıların geveledığı fikirleri benimsemiş ve İncil, yanıldıklarını zannettiği eskilerin düşüncelerini tamamlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Özet olarak denebilir ki Clément'a göre Hıristiyanlık, stoacılarla diğer felsefe okullarının yapmak iddiasında bulundukları şeyleri gerçeklendirmiştir.

Tanrı ile evren arasındaki ilişkiye gelince: Clément, bu ilişkiyi o kadar dar açıdan görür ki, eşya, der, Tanrı'nın organlarıdır (*Poedag*, lib. III, c. CXV). Kilise babaları, panteizme düştüklerinin farkında olmadan, âlemin her yerinde ve her an Tanrısal etkinin varlığını anlatmak için böyle bir fikri ileri sürerler. Clément, ister istemez en yüce bir iyilikle iyi olan Tanrı'nın nasıl olup da böyle kusurlu bir âlem yarattığı sorunuyle karşılaşır ve bunu bilgece bir iyimserlikle ve Hıristiyan dogmalarına uygun bir görüşle açıklar. Tanrı, insanı pek iyi fakültelerle yaratmıştır. Fakat insan, özgürlüğünü aşırı kullanmak suretiyle amacından ve kendi yaratıcısına olan benzerlikten sapmıştır. Bu suretle de, evrene kötülük girmiştir. Fakat Tanrı inayeti, bu düşmede, insanlığı kurtarmıştır. Tanrı, insanı, aydınlatmak, olgunlaştırmak, sert ve yumuşak bir etkiyle, ıstıraba katlandırmak suretiyle gittikçe artan ve ilerleyen ilhamlarıyle kendine çeker. Bu doğaüstü öğrenimin esası, kendini örnek göstererek, kendi sözüyle, bir insanın nasıl Tanrı haline geldiğini bize öğretmek için yeryüzüne Tanrısal kelâm'ın cesetlenmesidir (incernation). Clément, İsa'nın arıtma (kefaret) rolünü Tanrı iyiliğine aykırı sayar. 'Oğul'un, 'baba' ve 'kutsal ruh'tan aşağı olduğuna inanır. İlk günahı ve cezaların ebedî oluşunu reddeder. Ona göre bu, cezanın temizleyen ve ıslah eden rolüne de aykırıdır. Tanrı'nın İsa şeklinde cesetlenmesini kabul etmez. Tanrı, İsa'yı, dersleriyle ve kendini örnek gös-

tererek insanları aydınlatmak için göndermiştir. Tanrı, hepimizi, en kusurlu insanı bile kurtaracaktır elverir ki, insanda iyi irade bulunsun.

Clément'ın ahlâkına gelince: Bu, Yunan felsefesinin etkisinden kurtulmamıştır. O, genel hayat faaliyetleri için eski bilgeler gibi düşünür ve hatta onların öğütlerini verir. Bunlar, Hıristiyanlıktaki piyeteyle (piete) cilâlanmışlardır. Her meslek ve sınıftaki halkın evlenmesini ister. İtidali salık verir. Zenginlerin de fakirler kadar Tanrı yardımıyle ebedî kurtuluşa nail olacaklarını, hayatın, bir cezaevi değil, kendiliğinden iyi olduğunu, boş törenler ve anlamsız biçimciliklerden kaçınarak, temiz ve iyi bir kalple içten Tanrı'ya tapmanın yeterliğini telkin etmiştir. Ahlâka dair düşünceleri, üç kitaptan ibaret olan, *Pédagoque* adlı eserindedir. Bunun birinci kitabı, doğru eylemin, yani, kelâmla özdeş (identique) olan doğru aklın kriterini inceler. Bu kitabın VIII. bölümünde adaletle iyiliğin özdeşliği ispat edilir. Getirdiği kanıtlar daha çok stoacılığı hatırlatır. İkinci ve üçüncü kitaplar ise, Mosunius'a karşı bir hicviyedir ki, Hıristiyanlara sade ve mutedil bir hayat salık verir. Âdeta Clément da, kiniklikle karışmış bir stoacı ruhu yaşamaktadır. Stoacıların, "yalnız bilge zengindir" ilkesi, onda, "yalnız Hıristiyan zengindir" biçimine girmiştir.

Eserleri: Değerleri başka başka olmak üzere, felsefeyi ilgilendiren dört kitabı vardır: 1. *Les Stromates,* sekiz kitaba ayrılmıştır. Bu Hıristiyanca düşünceler ve felsefî özdeyişleri kapsar. Fakat bütün bunlarda ciddî bir düzen ve bağlılık yoktur. 2. *Pédagoque.* 3. *Exhortation aux Gentils.* 4. *Hangi Zengin Kurtulacaktır?* adında bir kitapcık... Daha birçok eserleri varsa da, onlardan elimize geçen, bazı parçalardan ibarettir. Bu kitapları ilk kez, bilgin Vettori bastırmıştır (Floransa, 1550). 1831-1834'te Leipzig'te basılanı 4 cilttir ve Yunancadır. Bu eser, 1869'da Oxford'da basılmıştır. 1610'da Lyon'da ve 1715'te Oxford'da basılmış olan nüshalar, hem Latince, hem de Yunancadır ki, buna Hervé'nin yorumlamaları da eklenmiştir.

Bkz. Le Clerc, *Bibliotheque Universelle* (t. X). Bu eserde Clement'nın hayatı yazılmıştır; P. Baltus, *Apologie des S. S. Pères Accusés Ecclésiastiques* (Paris, 1711). Bu eser, bundan önceki yazarın düşüncelerini de eleştirir; D. Cellier, *Histoire des Auteurs Sacrés et Ecclésiastique* (Paris, 1729 ve 1750, t. II); Cave, *Scriptorum Ecclésiasticorum Historia Litteraria* (Oxford, 1740, t. I); Ritter, *Histoire de la Philosophie Chretienne* (Fransızca çevirisi, Paris, 1843, t. I, s. 377-418); Vacherot ve J. Simon'un *Tarih*'leri; Cognet, *Clément d'Alexandrie, sa Doctrine et sa Polemique* (Paris, 1888, 4 cilt, 2. baskı); E. de Faye, *Clément d'Alexandrie* (2. baskı, 1903); C. Bigg, *The Christian Platoniste of Alexandria* (Oxford, 1913); Staehlin, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jahrhunderte;* Etnesti, *Die Ethik des Clement* (1902); Munck, *Untersuchungen Über Clement* (1933); A. Mayer, *Das Gottesbild in Menchen, Nach. Clement* (1942).

CLEOBUL. Plutark, Suidas ve Diogéne Laêrce bu zatı, Yunan'ın yedi bilgesinden biri olarak gösterirler. Rodos kralı Evagoras'ın oğlu olup, bu adadaki Lindos'ta doğmuştur. Diogéne Laêrce, bazılarının Cleobul'ü Milet yakınlarındaki Carie'de doğmuş (sözde, Mısır'da felsefe öğrenmiş olup), güzel ve kuvvetli bir kişi olan Héraclès'in soyundan geldiğine inandıklarını anlatır. Aynı kaynak, bu bilgenin manzum bilmeceler yazan bir kızı olduğunu ve kendisinin de Danaos'un yaptırdığı Athene tapınağını yeniden inşa ettirdiğini, üç bin kadar anlaşılması güç beyit yazdığını kaydeder. Cleobul, Mısır'a gitmiş, oradaki kâhin ve rahibelerin bilim ve sırlarını da öğrenmiş olduğu gibi, babasının ölümünden sonra da hükümeti idare etmiş, yetmiş yaşında olduğu halde LV. Olimpiyat'ta vefat etmiştir. Manzumelerinden bir iki parçayla, Solon'a yazdığı şu mektuptan başka bir eseri kalmamıştır. Bu mektupta: "Birçok dostlarınız vardır ve onlardan her biri de evlerindedir. Fakat eminim ki, Solon, demokrat bir hükümete sahip olan Lindos'ta oturmayı seçecektir. Burası, Pisistraté'ten korkacak bir şeyi olmayan bir adadır. Ayrıca da, bütün dostlarınız, kim olurlarsa olsunlar, sizi ziyaret edebilirler".

Gerek bu mektup ve gerek onun olduğu kabul edilen şu öğütler, kendisinin ahlâk ve hayat anlayışını da aydınlatır:

"Asil düşüncelere sahip ol"; "Nankör ve kibirli olma"; "Dostuna, daha fazla dost edebilmek ve düşmanına, kendine dost etmek için, yardım et. Zira, dostların gücenmelerinden, düşmanların kötü niyetlerinden korkmalı"; "Evinden çıkarken kendine ne yapacağını ve geldiğin zaman da ne yaptığını sor"; "Bedenine özen"; "Kötü söz söyleme"; "Erdem, kötülüğe karşı sabırlı olmaktır"; "Adaletsizlikten kaçmalı"; "Memleketine iyi öğütler ver"; "Tutkulara hâkim olmalı"; "Şiddetten çekinmeli"; "Çocuklarını iyi yetiştir"; "Asla kinci olmamalı"; "Kadını yabancılar yanında ne okşa, ne onunla çekiş, birincisi delilik, ikincisi aptallıktır"; "Sarhoş bir uşağa kızma, sonra kendin sarhoş görünürsün"; "Küffünle evlen, daha yüksek tabakadan evlenirsen, hısımların efendi olurlar"; "Yanılana gülme, öylelerinden nefret edilir"; "İkbaldeyken kibirlenme, aksinden de yerinme"; "Servet değişmelerine cesaretle dayanmayı öğren"; "Nesnelerin en iyisi, ölçüdür". Cleobul'ün, kızların aydınlatılmasını istediği de iddia edilir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. I); A. Garnier, *La Morale Dans l'Antiquité* (Paris, 1862); L. Menard, *La Morale Avan les Philosophes* (Paris, 1860).

Diğer bir Cléobule ya da Cléobulus daha vardır ki, Milâdın I. yüzyılında yetişen kâfirlerden Epiphane (*Hoer*, 51, 6) onu, İsa'nın Tanrılığını inkâr edenler arasında sayar. Hégésippe'in bir parçasında adı geçer (Eusèbe, *Hist. Eccle.*, IV, 22).

CLERSELIER, Claud. 21 mart 1614'te doğup, 13 nisan 1684'te ölen Fransız filozofu. Descartesçılığın ilk gelişme döneminde önemli bir yer tutar. Descartes'ın pek yakın bir dostudur. Büyük filozof, hayatının son yıllarını Hollanda'da bir köşeye çekilmiş olarak geçirirken, Clerselier ile mektuplaşır ve bilginler âlemiyle ilişkide bulunmak için bu dostundan yararlanırdı. Babası, kralın kâtibiydi. Kendisi de parlamento avukatı ve Paris'in zengin burjuvalarından biri olmuştu. Kız kardeşlerinden biri, Chanut ile evlenmiş ve kızlarından birini de fakir bir tabakadan olduğu halde, meşhur bir fizikçi ve Descartesçı J. Rohault'a vermiş. Bu hısımlıklarda güttüğü amacın, Descartesçılıktan başka bir şey olmadığı açıktır ki, asla aldanmış da değildir. 1647'de Descartes'ın Duc de Luynes tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan *Meditations*'u ile kendisinin çevirdiği, *Objections et Reponces* adlı eserini yayımladı. *Felsefenin İlkeleri, Des Passions (Tutkular)*ı ve enistesinin İsveç'ten yolladığı yazılarına dayanarak Descartes'ın diğer birçok eserlerini bastırttı. İlk baskılarında yanlışlıklar bulunan *L'Homme, Formation du Foetus* (1664). *Traté de la Lumière ou du Monde*'u (1688) tekrar bastırdığı gibi, filozofun üç cilt tutan mektuplarını da bastırdı (1667). Damadının, *Fizik İlkeleri* adındaki konferanslarını bastırmasını zorlayan kendisi olduğu gibi, onun sağlığında basılmayan eserlerini de ölümünden sonra Clerselier bastırmıştır (1682).

Clerselier, Descartesçılığı Paris'te yaymak için çok çalıştı. Robervel'e karşı bu felsefeyi birtakım özel konferanslarla savundu. İsveç sefiri olan enistesi vasıtasıyle kraliçe Christine ve Descartes'ı birleştiren ilişkilerde de rolü vardır. Filozofun cenazesini ölümünden on beş yıl sonra Paris'e getirtmiş ve büyük bir törenle Saint-Généviév'e gömdürmüştür. Clerselier, Descartes'ın gerek şahsına ve gerek felsefesine karşı olan derinden bağlılık ve hizmeti dolayısıyle, "Descartesçılığın ikinci kurucusu" sayılmaktadır (Adrien Baillet, *Vie. de Descartes*).

Bkz. Bouvillier, *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (Paris, 1854, 2 cilt).

CLEVE, Zakarias-Joakim. Finlandiya filozofu. 3 aralık 1820'de Rantasalmi'de doğdu. 1895'te öldü. Helsingfors'ta felsefe doçenti (1848) olduktan sonra, Kuopio Lisesinde okutmanlık (1851-1860) yapmış, İskandinavya, Almanya ve Fransa okullarını gezdikten sonra Helsingfors Üniversitesine pedagoji profesörü olmuştur (1862). Gerek bu sıfatla ve gerek Kupoio'da öğretmenlerin vekili olarak yurdundaki okullara değerli yenilikler getirmiştir. Latince yazdığı iki felsefe tezinden başka (1848-1850), İsveç diliyle yazdığı bir psikoloji elkitabıyle (1873, 3. baskı), Fince yazdığı *Okul* adlı eseri vardır. Bu eserde yazar adı, F. Rhlman'dır (Helsinki, 1861).

CLINOMAQUE. Megarya Okulu filozoflarından. Eubulide ve Euclide'in öğrencisidir ve Yunanlıdır. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamış, Lucani'deki Thurium'de doğmuştur. Onun Thurium'de doğduğundan ve mantığın önermelerle kategoriler ve diğer bazı bahislerini ilk kez yazdığından başka, hayat ve eserlerini aydınlatan ciddî bir bilgimiz yoktur. Clinomaque'a Pyrrhon'un hocası olan Bryson'un öğrencilik yaptığı ve bu vesileyledir ki, Pyrrhonculukla Megarya Okulu arasında bir ilgi bulunduğu zannedilmektedir. Bu iki okul arasındaki ilgiye dair olan fikirlerin sonradan uydurulduğu da sanılmaktadır.

CLITOMAQUE. Kartaca'da M.Ö. 175 yılına doğru, ya da biraz önce doğduğu, yaklaşık olarak 110 tarihlerinde intihar ettiği zannedilmektedir. Memleketinde 'Astrubal' adıyle tanınmış ve bu ad altında felsefe okutmuştur. Hatta kendi ana diliyle de bir eser yazmıştır. Yirmi dört veya kırk yaşlarında Atina'ya gelerek, Carnéade'in derslerine devam etmiştir. Gösterdiği üstün gayretten ötürü, hocası, ona bütün bildiklerini öğretmiştir. Fakat kendisinin daha önce o dönemde Atina'da bulunan felsefe okullarını dört yıl inceledikten sonra, Carnéade'a bağlandığı anlaşılmaktadır. Bu filozofa on bir yıl öğrencilik yapmış ve 129'da hocasının yerine geçmiştir. Bununla birlikte, *Herculanum*'da bulunan bir indekse göre, hocasının okulunu yöneten üçüncü kişilik olduğu anlaşılmaktadır. Diogéne Laêrce, onun Akademi, gezimcilik ve stoacılık hakkındaki derin bilgisine işaret etmektedir. Kartacalılarla Romalılar savaşınca (yurttaşlarına hitaben bir *Consolation (Teselli)* kitabı yazmıştır. Bunda, yurdu yıkılan bir bilgenin fazla üzülmesi gerekir mi? konusu üzerinde hocasıyle tartışır ve Carnéade'dan, "gerekmez" cevabını alır. Clitomaque, hocasının fikirlerini nakletmek suretiyle felsefeye değerli bir hizmet yapmıştır. Çünkü, Carnéade hiç bir eser yazmamıştır. Clitomaque ise, Diogéne Laêrce'e göre kırk ya da dört yüz kitap yazmıştır. Ciceron, *Académique* adlı eserinde, Clitomaque'ın dört kitaptan ibaret olan, *Yargının Askıda Bırakılması* adlı eserinden aldığı fikirleri açıkladığını söyler ve

onun derin bilgisini, faaliyetini, zekâsının incelik ve esnekliğini över. Aklın yetkisi aleyhine, Carnéade'ın getirdiği kanıtlara, yeni bir şey eklememiş, fakat Arcésilas'ın olasıcılığına (probabilisme) kesin bilginin eleştirici bir yorumunu eklediği sanılmaktadır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. IV).

COCCEIUS, Jean. Hollanda Tanrıbilimcilerinden. 1603'te Brême'de doğdu. 1669'da Leyle'de öldü. Okumalarına Brême'de başlamış, Hamburg'ta devam etmiş, Franekere'de bitirmiştir. Hahamcı (rabbinique) edebiyata dair olan derin bilgisi, kendisinin yurdunda İbranice profesörü olmasını sağladı. 1649'da Leyle'de ölünceye kadar Tanrıbilim okuttu. O, İncil'i, yüzyıllar sonuna kadar kilisenin karşılaşacağı bütün olayların Tevrat öyküleriyle bildirildiğini ispat edecek şekilde yorumlayanlardandır. Böyle bir yorumlamanın bilim bakımından değeri yoktur. Onun felsefeciler arasına girmesinin nedeni, Desmarets ve Bilgert Voet gibi bazı hasımları tarafından kendisinin doktrinini Hollanda papazlarına yazdıkları zaman, Descartes'ın fikirlerine bağlı olduğunu haber vermeleridir. Onlara göre, Descartes felsefesi, dinin otoritesini sarsan bir özelliğe sahiptir. Bunun üzerine Descartesçılarla, Cocceius'un öğrencileri birleşerek kendilerini bir parti halinde savundular. Hollanda üniversitelerinin de katıldığı bu büyük savaşa, dinsel başkan Sinod Dordrecht de karıştı ve Descartesçılık mahkûm edildi.

Cocceius'un eserleri birçok yerlerde basılmıştır (Amsterdam, 1673-1675, 8 cilt); (Hid., 1701, 10 cilt).

Bkz. Brucher, *Hist. Crit. Philo.* (cilt V); Nicéron, *Memoires pour servir a l'Histoire des vies a l'Histoire des Hommes Illustres* (1727, t. VIII).

COHEN, Hermann. Alman filozofu. 4 temmuz 1842'de Corwig Anhalt'ta doğdu, 4 nisan 1918'de Berlin'de öldü. Yeni Kantçılık (Néokantisme) adı da verilen Marbourg Okulunu kurmuştur.



Onun başlıca amacı, Kant'la Hegel'i uzlaştırmak, pozitif bilimlerle tinsel bilimler arasındaki zıtlığı kaldırmak, Kant'ın deneyüstü mantığı ile metageometrinin zıtlığına son vermektir. Bu, bir çeşit zihinciliktir ki, dayandığı ilke, daha önce Elealıların da ileri sürdüğü, "Düşüncenin varlığından başka varlık yoktur" önermesinden ibarettir. Yani, düşünce 'a priori'leriyle varlık 'a priori'lerinin özdeşliğidir. Ona göre, kesin bilgiyi 'kök mantığı' *Logik des Urspsung* (orıgine) açıklayabilir:

Kantçılığın esas dengesi, deneyüstü estetikle deneyüstü analitik arasındaki farka dayanır, yani, zihin işlemlerinin (fonctions) harekete geçebilmesi, ancak bir maddenin bu işlemlere duyarlık (sensibilité) tarafından verilmiş olmasıyle mümkündür. Bizi ülkücü olaycılığa ve olayların bilinmez temeli olan kendinden şeye (chose en soi) götüren de duyulur verilerin (données ensibles) gerekçeleridir (exigences). Marbourg Okulunun esaslı karakterini yapan, bu ikiliğin inkârından ibarettir. Cohen'e göre, düşüncenin faaliyeti içinde bulunan, yine kendisidir. Yani, düşünce, kendi kendini üretir. Bu bakımdan Cohen, Fichte'nin düşüncelerinden ayrılmış olur. Zira, bu ikinci filozof, düşünce ürünlerinin üretme işindeki bir duraklamadan (arrêt) ibaret olduğunu kabul ediyordu.

Cohen, genel mantığın saçma (absurde) kavramlarını (concepts) reddeder. Bunu, genel gramerle mantığın bir yakınlaşmasından ibaret sayar. Ona göre, mantığın özel konusu, Fisagor ve Eflatun'un da evvelce gördüğü gibi, "başat bilme - savoire dominante" düşüncesidir ki, bunda düşünceyle gerçek (réel), doğanın matematik bilimini oluşturur. Bu düşünce, bir bireşim değildir. Zira, bireşim, kendisinden önce var olan bir veri (donnée) olmadıkça oluşamaz. Oysaki, bu düşünce, tamamıyle 'kökten'dir ve bunun ilkesi 'kök'tür (origine). Konuların düşünce vasıtasıyle üremesini 'limit hesabı'nda (infinitesimale) bulabiliriz. Bu hesap, doğa biliminin esaslı organıdır. Bu hesaptan anlaşılıyor ki düşünce, önceki bir verinin yalınç bir organlaşması değil, belki bir konunun ürünü olduğu da açıkça görülür. Nitekim, limit hesabının niceliği, kendi zihinsel gerçekliği içinde hareketi ivmeyi (accéleration) ve doğa kanunlarını yakalamaya yardım eder. Bu nicelik hesabın bir yapmacılığından (artifice) uzak olarak, sayı ve gerilimden (extension) daha önce olan gerçek bir birliktir. İşte, Cohen, bu suretle mantıksal kavramların ifade ettiği anlama ulaşmış olur. Ona göre, kendinden öncekiler, kavramla fikri karıştırmışlardır. Yani kavram, tasarımlı bir öğeyle karıştırılmış ve bütün "romantik çöküşler" (decadances) bundan doğmuştur. Kavram, Kant'ın da gördüğü gibi, konuyu oluşturan dokunun ipliklerinden biridir ve konunun kendisi de kavramın bir dokusundan başka bir şey değildir. Özet olarak diyebiliriz ki, Cohen'in felsefedeki amacı, kavramın oluşumundan, araçsız sezgiyi kovmaktan ibarettir.

Cohen bu suretle zihinci olan düşünceyi ah-

lâk, estetik ve dine de uygulamıştır. Ona göre, ahlâkla bilimi, 'olması gereken'le 'olan' gibi birbirine karşıt bir durumda görmek doğru değildir. Çünkü, ahlâkın konusu, edimsel (actuel) bir varoluşu bulunmaksızın bir varlıktır; ödevle sınırlanmış saf istemektir. Estetik ise, hiç bir arzuya bağlı olmayan 'saf' bir duyguyu keşfeder. Din tarihiyle din felsefesinden kurtulmuş olan din ise, bireysel ve içsel hayata değer vermekle yükümlüdür. Bu suretle Cohen, bireyin insanlık içinde yutulup gitmesini sağlayan ahlâkı tamamlamış olur. Bu üç disiplinin ortak kavramı, 'insan'dır. Ahlâk, insanlığı ister. Sanat, insanlığı aşkın konusu yapar ve din, bireye özgürlük verir.

Cohen'in önemli eserleri şunlardır: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, 4. baskı, 1924); *System der Philosophie: I - Logik der Reinen Erkenntiniss* (1902, 3. baskı, 1922); *II - Ethik des Reinen Willens* (1904, 4. baskı, 1923); *III - Aestethetik der Seinen Gefühls* (1912, 2. baskı, 1923); *Der Begriff der Religion* (1915, Jud Cchriften çevirisi, 3 cilt, 1924); *Kl. Philos. Schriften* (2 cilt, 1926).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1077); Natorp, *H. C. als Mensch. Lehrer und Forscher* (1918); Kinkel, *H. C. Einif in sein Werk* (1924).

COHEN, Morris Raphael. Kuzey Amerika filozofu. 1880'de Rusya'daki Minsk şehrinde doğmuş, 1947'de Wachington'da ölmüştür. On iki yaşındayken Amerika'ya gelmiş ve öğrenimlerini burada bitirmiştir. Chicago Üniversitesinde profesörlük yapmıştır. Kanun felsefesi üzerindeki araştırmaları, tarihsel ve bilimsel bir değer taşır. Cohen, Amerikan öğretim ve felsefesine verdiği zihinsel kuvvetle büyük hizmetler etmiş, çağdaşı olan Einstein, Woodbridge, Dewey, Russell... vb. gibilerle aynı ayarda bir kişilik sayılmıştır. Öğrencileri, onun yöntemindeki teknik ustalığa hayrandırlar. Mantık ve matematikte olduğu kadar da felsefede Amerikan hayatına Rönesansı getirmiş olanlardandır. Cohen, hayat felsefesi ve dinle ilgilenmiş, Tevrat, Talmud, Judah Halevi ve Maimonides'i incelemiş, Marksçı sosyalizme sempati duymuş, riyazî mantığa önem vermiş, felsefe ile bilimlerin ilişkisi üzerinde araştırmalar yapmıştır. Bu çok yönlü filozofun şu eserleri önemlidir: *Reason and Nature* (1931); *Lawand the Social Order* (1933); *The Faith of Liberal* (1943); *A Draemer's Journey* (1949); *American Jewish Yearbook* (1941-1942); *The Theachings of Maimonides* (1927).



Bir de Cohen (B.) vardır ki, çağımızın Fransız düşünürlerindendir. Bunun şu eserleri önemlidir: *Ecrivains Français en Hollande dans le Prémière Moitié de XVIIIe Sciecle* (Paris, 1920).

COHEN, Jonas. Alman filozofu. 2 aralık 1861'de Görlitz'de doğdu, 12 ocak 1947'de Birmingham'da öldü. 1901-1933'e kadar Freiburg'ta profesördü. Diyalektikte yeni ülkücülüğe bağlıdır. *Allg. Astetik* (1901); *Theorie der Dialektik* (1923); *Wertwissenschaft* (2 cilt, 1932-1933) en önemli eserlerindendir.

COLEBROOKE, Henry-Thomas. İngiliz Doğu bilimcilerinden (Orientaliste). 15 haziran 1765'te Londra'da doğdu, 10 mart 1837'de öldü. On yedi yaşındayken İngiltere'den ayrılmış, Hindistan'daki bir kumpanyada kâtiplik almış, evvelâ bilimlerden ve daha çok cebirle astronomiden zevk alırken, sonra Hint edebiyat ve felsefesine merak etmişti; bu maksatla, Sanskritçeyi öğrendi. 1782'den 1915'e kadar otuz üç yıl Hindistan'da kaldı. Derin bir aşk, dayanılmaz çalışmalar ve zorluklarla hemen Sanskrit edebiyat, hukuk ve felsefesine dair zamanına göre çok zengin bir kitaplık meydana getirdi, bunları Batı illerinde yaymak üzere inceledi. Bu çalışmalarına müspet bilimlerin yöntemlerini uyguladı, bütün fikir ve açıklamalarını güvenilir belgelere dayamış ve eserleri, bu kültür alanı için daima baş vurulan değerli kaynaklar olmuştur. Çeşitli dergilere dağılmış olan yazılardan, kendisinin şaşılacak kadar geniş bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar da, bütün matematik bilimler, doğa bilimleri, Arapça, Farsça, Sanskritçe, edebiyat tarihi, bitkiler bilimi, coğrafya, diller bilimi, felsefe, Hint hukuku, Roma hukuku ve bütün yüksek yönetim işlerini ilgileyen sorunlar, taşkın bir bollukla eserlerinde belirirler. Bütün bunlara bir bilim adamının en doğal niteliği olan gerçeklik duygusunu da eklemek gerekir. Mirzapour'da daha sonra Kalküta yargıtayında başkan, Hint konseyinde üye olmuş, bu suretle Hintlilerin hayatına olduğu kadar düşüncelerine de dalabil-



miştir. O zamana kadar hiç kimse, onun çalıştığı konular üzerinde ciddiyetle uğraşmamıştır. Hintlilerin hukuk ve kanunlarına dair bir hayli emek harcadıktan sonra, felsefelerini tanıtmak maksadıyle 1824'ten 1829'a kadar Asya toplumunun *Transaction*'unun ilk iki cildini ve adları ilk kez ortaya çıkan birtakım doktrinleri bilginlere tanıtan memuvarlar bastırdı ki, bunlar, Hint felsefe tarihi için ciddî birer kaynak olmuşlardır. Abel Rémusat, *Journale des Savants*'da (1825'ten 1835'e kadar), bunlar hakkında birtakım özetler yayınladığı gibi, V. Cousin de 1828'deki derslerinde, Colebrooke'un getirdiği bilgilerden yararlandı. Şüphesiz ki, o zamana kadar felsefe tarihi için pek de bilinmeyen bu konularda, Colebrooke'un düştüğü yanılmalar da vardır. Bir kısmı, Budacılığa (Bouddhisme), bir kısmı da Védas'lara ait olan bilgiler, bugün onun memuvarlarını çok geride bırakacak denli ilerlemiştir. Colebrooke'un dağınık olarak basılmış olan yazıları, *Hintlilerin Din ve Felsefesine Dair Denemeler* başlığıyle basılmıştır ki, bu eser, bilgin Pauthier tarafından Doğu felsefe tarihi için yararlı bazı parçalarla birlikte, *Essais sur la Religion et la Philosophie des Hindous* (1858) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Hindistan'ın ekonomik sorunlarını ve Sanskrit dilinin gramer ve sözlüğünü, Hintlilerdeki matematik bilgileri ilgileyen eserleri de vardır. Türlü dergilerde dağınık olarak çıkmış olup, daha çok felsefeyi ilgileyen yazıları, *From Mirzapur to Nagpur* (1799, s. 384 vd.) da yazılıdır.

COLERIDGE, Samuel Taylor. İngiliz filozof, edip ve vaizi. Babası Ottery St. Mary'e (Dovenshire) yerleşmiş olan fakir bir köy papazıydı. Coleridge, 1772'de bu köyde doğdu, 1834'te öldü. Üç yaşında okula başladı, altı yaşında İncil'in büyük bir kısmını okudu. Bu yaşlarda okuduğu kitaplar, onun hayal gücü ve kişiliği üzerinde büyük etkiler yaptı. Çocukluğu oldukça başarılı ve yaramaz serüvenlerle doludur. Dokuz yaşındayken babası öldü. Ailece pek fakir olduğundan, birtakım okullar değiştirdi ve fakirliği yüzünden yedi yıl annesini ve kardeşlerini ziyaret edemedi. Cambridge, Oxford ve diğer iki İngiliz üniversitesinde okudu. Robert Southay'la arkadaş oldu ve daha sonra bu kendisini çok himaye eden gencin baldızıyle evlenmek suretiyle ona akraba oldu. Almanya'ya giderek, oradaki şiir ve felsefe hareketlerini inceledi. Yurdunun tanınmış edebiyatçı ve ozanlarıyle tanıştı. Yirmi altı yaşında en büyük manzum eserini yazarak, ün kazandı. Yurdunun dinsel ve felsefî hareketlerine kayıtsız kalmadı, yazdı, vaız etti, tartıştı. Daha çok ozan olan Coleridge, bizi felsefî çalışmalarıyle ilgiler.



Alman romantizm döneminin felsefe ve edebiyatı İngiltere'ye Coleridge sayesinde girmiştir. Gençliğinde daha çok Hume ve Hartley'e bağlı olan bu kişi, XVIII. yüzyıl filozoflarının yaptığı gibi, çözümleme vasıtasıyle bütün tinsel olayları öğesel (élementaire) işlevlere (fonctions) çevirmek ve mekanik konuları ahlâksal hayata yerleştirmek istemişti. Zira, böyle olmazsa ruhun, birlik ve faaliyetini kaybedeceğini sanıyordu. Fakat Coleridge, Alman felsefesini inceledikten sonra, İngiliz okulundan açıkça uzaklaştı. İyi bir romantik olarak, içinde sonlu âleının türlülük ve zıtlıkları kaybolup giden mutlak fikirlerden hoşlandı. Görgücülüğe karşı, sezgiyle yarı görülen bütünlüğü (totalité) çıkarmış ve çözümlemeye (tahlil) karşı da bireşimi (terkip) koymuştur.

Coleridge, Kant'tan, mutlak fikirlerini oluşturma fakültesi olarak akılla, ancak sonlu bir bilgi kazandırabilen kategoriyi oluşturma fakültesi olan algıç (entendement) arasındaki farkı almıştır. O, bu farktan din ile düşüncenin uzlaştırılması işinde yararlanmıştır. Akılla algıç farkını anlayış biçiminde Eflatun'un da etkisi vardır.

Coleridge, ön duygu (presentiment) ve kerametçilikten (prophétie) kurtulmamıştır. XVIII. yüzyıl felsefesini ve daha çok Hume ve Volteire'i birtakım dışsal şekil ve formüllerle dondurulmuş olan kilise Tanrıbilimine karşı koymuştur. O da, Alman romantizminin sistemcileri gibi, düşünceyle dogmatik imanın yüksek birliğini kurmak istemiştir. Esas fikirleriyle Hegelciliğe hak verdiği görülür. Örneğin, üçüzlemeyi tez (thèse), antitez (antithèse) ve sentez (synthèse) üçlüğüne uygulayarak açıklamaya çalışır ve Schelling'in etkisi altında Tanrı'yı, "mutlak irade ya da mutlak özdeşlik" olarak, yani sentezde ahenk kazanan tezle, antitez almaşığının (alternance) temeli olarak protez (prothèse) tehlikesine düşer. Kendisine, "dındar bir Epikürcü" adı takılmıştır. Coleridge, dinsel duygudan ve bunları sembolik olarak açıklayabilen hayallerden âdeta sarhoş olur. Ona göre gerçeklik, ruhtur ve insan gerçeklikle bilimden daha emin olarak, dolaysız sempatiyle ilişkide bulunabilir.

Ozan ve vaız yanı kuvvetli olan Coleridge, kendi düşünceleriyle başkalarından aldıklarını

ayırt edemeyecek kadar birbirlerine karıştırır, bunun içindir ki, Schelling'ten yaptığı bazı tercümeler yüzünden, kendisi, başkalarının fikirlerini çalmakla suçlandırılmıştır. Carleye, onu, yeni ışıklar içinde eski şeyler arayan bir şüpheci sayar. Stuart Mill ise, Coleridge'i, Bentham' la birlikte zamanlarının en çok döl verenlerinden (seminal minds) sayar.

Coleridge, Hıristiyanlıkla felsefeyi uzlaştırma isteğiyle yazmaya başladığı büyük eserini tamamlayamamıştır. Felsefî düşünceleri, *Church and State* adlı eserindedir. Bunun *B* ekinde akılla algıç teorisi, *E* ekinde de kendisinin daha önceki filozoflarla ilişkileri incelenmiştir. *Biographia Literaria*'sındaki (I., chap. XII) fikirlerini, Schelling'in terimleriyle yazar ve geniş ölçüde onun cümlelerini kullanır. *Aido to Reflexion* (1825) ve *Confession of an Inquiring Spirit* (1840) adlı eserleri de din sorunlarına dair görüş ve savaşlarını kapsar.

Bkz. Georg Worley, *The Catholic Revival of the 19 the Century* (Londra, 1894, s. 45-51); Carlyle, *Life of Sterling* (chap. VIII); H. Höffding (cilt II, s. 390-393); H. Taine, *Hist. de la Litterature Anglaise* (t. V).

COLLIER, Arthur. İngiliz filozofu ve Tanrıbilimcisi. 1680'de doğdu, 1732'de öldü. Babası Langford Magna'da (Wiltshire), atalarından âdeta bir miras olarak kendine geçen bir rektördü. Nitekim, bunun ölümünden sonra Collier, aynı yerin rektörü olmuştur (1704). Son zamanlarında uğradığı geçim sıkıntısı yüzünden bu makamı, az bir parayla bir başkasına satmıştır. Çağdaşları tarafından ne filozofluğu, ne de Tanrıbilimciliği fark edilebildi. Berkeley'den daha önce mutlak ülkücülüğü kurmuş sayılan Collier, o çağlarda İngiltere'de oldukça tanınmış bulunan Descartes ve Malebranche'ın etkisi altında kalmıştır. Zira, John Nourris, Descartesçılığı orada yaymış olduğu gibi, Collier'den de birkaç mil uzakta oturuyordu, ikisinin birbirleriyle tanışmakta olduğu da sanılmaktadır. Onu, felsefe âlemine ilk tanıtan Reid olmuştur, bu filozof, Glasgow Üniversite kitaplığında Collier'nin, *Clavis Universalis or a New Inqury After Truth, Beng a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an External World (Evrensel Anahtar ya da Yokluğun, yahut da Dış Âlemin Olamazlığına Dair İspatı İçine Alan Gerçeğin Yeni Araştırması)* (1713) adlı eserinin bir nüshasını bulmuş, onun yüksek ve derin düşünceli bir metafizikçi olduğunu anlamıştır. Dugald-Stewart, Collier'in unutulmuş olmasına esef etmiyor, Tennemann, laf arasında ondan söz edip geçer. Diğer felsefe tarihçileri, böyle bir filozofun farkında bile olmazlar, fakat kısa ve orijinal olan bu eseri, W. Hamilton, Berkeley'ın parlak diyaloglarıyle bir sıraya koyar. E. Bréhier, Collier'i Berkeley'den daha güçlü bir Tanrıbilimci ve diyalektikçi sayar. Bu iki filozof da, birbirini tanımadıkları halde, aynı konuyu, dış âlemin fikirlerimizden bağımsız olarak mevcut olamayacağını savundular. Collier, Berkeley'den on yıl önce eserini yazmıştır. İkisinin eserlerinde de birbirinden söz eden tek satır yoktur. Aralarındaki farka gelince: Berkeley, kamul duyuya (sens commun) yer verir. Collier ise, Bacon'ın şu cümlesine dayanır: "Herhangi bir görüşte (opinion) insanların genel kabulleri (consentiment) peşinden gitmek, yanılmanın esef edilecek bir alâmeti ve kuvvetli bir sanısıdır (présomption)".

Collier, dış âlemin yokluğunu ispat etmekle teorik felsefenin çatışkılarını (antinomie) ve en sarp zorluklarını birdenbire kaldıracak bir anahtar bulduğunu zanneder. Eser iki bölümdür: 1. Madde âleminin bize göründüğü gibi nesnel bir varlığa sahip olmadığını inceler. 2. Bulduğu sonucu ustaca genelleştirir ve herhangi bir madde âleminin varlığını saçmalamadan tasarlayamayacağımızı anlatır. Eşyanın fikirlerimizden bağımsız olarak varlığını ispat etmek için dokuz kanıt ileri sürer ve anlatır ki, eşyanın varlığı için ileri sürülen ek kanıt, bunlar hakkında sahip olduğumuz bilgilerden (notions) ibarettir. Bu kanıt ise, değersizdir, çünkü biz, eşyanın tasarımlarına sahibiz ve bunlar ruhumuzun dışında mevcut değildirler. Bunlar, ruhun saf (pure) fikirleridir, ozanın hayal gücünü dolduran hayaller, sanrıya tutulanın (hallusiné) bozuk aklı, ses, renk, sıcaklık, soğukluk ve maddenin diğer birçok nitelikleri... Bütün aydın insanların gözünde düşünen özne (sujet) de görülen değişmelerden başka bir şey değildir. Fakat insanlar, duyulur tasarımların nesnelliğine (objectivité) evrensel olarak inanıyorlar mı? Gerçek felsefe, görenekten kaçmak zorundadır ve ruh birbiriyle olduğu kadar kendisiyle karışmamış olan hiç bir şeye sahip değildir. Âlem hakkında bildiklerimizle düşündüklerimiz birbirine uymaz. Zaten mutlak bir biçimde söylenecek olursa, böyle bir âlem mevcut da olamaz. Çünkü, her ne kadar dilde dış âlemin varlığına delâlet etmeyen hiç bir sözcük yoksa da, dilin bilinen gerçeklerle tutarlığı yoktur. Zekâlar, Copernic sistemini kabul ettikleri halde, dudakları Batlamyus sistemini konuşurlar; biz, arzın döndüğünü biliyoruz, buna rağmen de güneş doğuyor, demekten çekinmiyoruz. Zaten dış âlem kavramı, çelişiktir (contradictoire). Zira, bu âlem, uzam nedeniyle sonsuz olduğu halde, sonludur. Maddenin bölünme yeteneği ne sınırlı, ne de sınırsız olabilir; hareket ise, hem zorunlu, hem de kavranılamaz. Collier, dış âlemin varlığını inkâr

etme ilkesinin, hatta bilim alanında bile rastlanamayacak kadar verimli olduğunu, bu sayede Elealıların çözümlenemez saydıkları hareket bilgisindeki çelişiklikleri uzlaştırabildiğini övünerek anlatır. Bununla birlikte Collier, cisimli nesnelerin bütün ideal dogmalarına rağmen, bu nesnelerden söz edilirken, gündelik dilin ifadelerinden vazgeçmeyi savunmaz. Çünkü, ona göre bu dil, Tanrı'nın kendi iradesini belirtmek için kullandığı bir araçtır ve onun tarafından kutsallaştırılmıştır; bir yandan da Collier, bu teorinin birçok yararları olduğuna, hatta Tanrı'nın İsa şeklinde tenselleşmesi (transsubstantiation) dogmasından çıkan birbirini tutmaz iddialara da son vereceğine inanır.

Collier on yedi yıl sonra, 1730'da pek ince tesirlere tutkun olanlar için değeri olan, *Doğru Bir Felsefenin Örneği, Oluş (Génèse), Birinci Bölüm ve Birinci Ayetine Dair Söylevler* adlı eserini bastırdı. Burad bir filozof olmaktan çok, Tanrıbilimci görünür. Bu kitapta, İskenderiyeci bir filozof mantığıyle İncil'in Oluş (génèse) bahsini ele alır. Yaratılışın bütün özlerini içine alan Oğul doğmasını Kelâm'ın aracılığıyle Tanrı'nın kendisinde kuşatılmış bulur. Bundan, mekanikçiliğin sertliklerini yumuşatan kendi ülkücü metafiziğiyle süslenmiş mistik bir Tanrıbilim doğar. Ona göre, kutsal kitaplarda vahiy olunan Kelâm ve Oğul hakkındaki bilgi, bütün bilim koşulu ve son sınırıdır, bilmenin (savoire) tözüdür (essence). "O, bizim mantık ve metafiziğimizdir, yani bir sözcükle, bütün felsefe sisteminin temel taşıdır".

Collier ölümünden az önce, *Logologie* adında, nüshaları pek az bulunan bir kitap daha yayımladı. Bunda, aryancılıkla (arianisme), koyu dinliler (ortodoxes) arasındaki tartışmalara karşı, Kelâm veya Tanrı Oğlu'nun aynıyle Baba özüne sahip olduklarını, fakat bunların 'aynı eşitlikte' bulunmadıklarını ispata çalışır. Bu kitap, şekil itibarıyle serttir ve içinde bir skolastik havası eser. Buna karşı da pek az kimselerde görülebilen derin bir düşünce ve diyalektik gücüne sahip olduğu görülür.

Evrensel Anahtar ve *Doğru Bir Felsefenin Örneği* adlı eserleri; S. Parr'ın *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the 18 th. Century (XVIII. Yüzyıl İngiliz Filozoflarının Metafizik Eserleri)* (Londra, 1837) serisinde basılmıştır.

Bkz. Benson, *Memoirs of the lif eand Wrtings of the Rev. Arthur Collier* (Londra, 1837); W. Hamilton, *Discussions on Philosophy* (cilt VI); Georges Lyon, *Idealisme en Angleterre du XVIII sicecle* (Paris, 1888).

COLLIN, J. Anthony. İngiliz filozofu. Heston'da (Middlesex kontluğu), 21 haziran 1676'da doğdu, 13 aralık 1729'da Londra'da öldü. Zengin ve asil bir ailedendir. Eton'da yetiştirildi, klasik öğrenimini King's Kolejinde (Cambridge) bitirdi. Sonra, adalet işlerinde çalışmak üzere Londra'ya geldi. Fakat, avukatlıktan hoşlanmadı, edebiyat ve daha çok Tanrıbilimle felsefeye bağlandı. Locke'un çok yakın bir dostuydu, bunu mektuplaşmalarından anlıyoruz. Bu filozofun etkisine tutularak yazdığı eserler, düşünce özgürlüğü adına kahramanlık sayılacak kadar cesaretlidir. Eserlerinin yarattığı büyük fırtınalar yüzünden Hollanda'ya kaçmaya mecbur olduktan az sonra, yurduna döndü. Essex kontluğunda sulh hâkimi oldu. Din bakımından sapıtmış olan böyle bir adama resmî görevler verilmesi bazı ham sofuları kızdırdı, işinden atılması için dilekçeler verildi, fakat bunlar, Collin'in ihtiyarlığını rahatça geçirmesine engel olacak bir kötülük yapmadı. Asıl ününü yapan önemli eserlerini yayınlamadan önce, pek de değersiz olmayan ve ilerde neler düşüneceğinin izlerini taşıyan şu eseri bastırdı: *Apaçıklığı Beşerî Tanıklığa Bağlı Olan Önermelerde Aklı Kullanmaya Dair Deneme* (1707). Aynı yıl içinde, Henri Dodwell'e yazdığı bir mektubu yayımladı ki, bunda ruhun maddesizliğiyle ölmezliğini savunan Clarke'ı çekiştirdi. 1713'te *Düşünce Özgürlüğüne Dair Söylevler*'ini yayımladı ki, bunda din dogmalarına karşı gösterdiği ateşli saygısızlık büyük gürültülere ve Hollanda'ya sığınmasına neden oldu. Yurduna döndükten sonra da diğer bazı eserlerle, *İnsel Özgürlüğe Dair Araştırmalar*'ı (1724) yayımladı.

Locke'un, "Tanrı, maddeye zihin ihsan buyurabilecekti" cümlesinin uyandırdığı şüphe, Collin ile Dodwell arsındaki yazışmalara neden oldu. Collin, bu ağır tartışmalarda şu üç tezi savunmuştur:

1. Zihinsel ilkenin birliği, bilgi için zorunludur, maddenin her parçası, kendi bireyliğinin bilincine sahip olabilen bireysel bir varlığı, yani düşünmeyi teşkil eder.

2. Tanrısal güç sayesinde tensel (corporel) moleküller birbiriyle o kadar sıkı birleşmişlerdir ki, bir daha ayrılamaz, bir ve yalınç olan yeni bir varlık olurlar.

3. Birleşik bir öznede (sujet), zihin yerleşebilir, nasıl ki, organlar birtakım özelliklere sahip oldukları halde, parçaları ayrı ayrı, yetenekli olmadıkları birtakım görevleri yapıyorlarsa, zihin de öylece, organlaşmanın ve öğelerdeki faaliyetlerin bir ürününden başka bir şey değildir. Aynı zamanda Collin'e göre, ruhun ölmezliği, Clarke'ın zannettiği gibi, ruhun maddesizliğine zorunlu olarak bağlı değildir. İnsan ruhunun ölmezliğini kabul etmekle, gerek hayvanların sadece birer makine olduklarını, gerekse öldükleri andan itibaren yok olduklarını farz etmek gibi kabul edilemez sonuçlara

ulaşılmış olur. Bundan, büyük dostunun eser ve düşüncelerine sadık kalarak, ahret fikrinin bir iman konusu olduğunu, Hıristiyan olarak buna inanılabileceği, fakat felsefenin bunu ispat edemeyeceği sonucuna varır. Clarke, Collin'e karşı benliğin (moi) tözel (substantielle) birliğini, o zamanlar daha pek esnek olan genç düşünürün fikirlerini sarsacak bir derinlikte savundu. Zira, Collin, onun son yazısına karşılık vermedi.

Özgürlüğe Dair Araştırmalar'ından Collin'in, Locke'un izini pek yakından izlemez, fakat yine birçok parçalarda onun etkisinden kurtulamadığı görülür. Bu eserin amacı, insanın bütün bilgileri evvelce hazırlanmış nedenlerle sınırlanmış olan zorunlu bir ajan olduğunu, yaptığı ve yapacağı eylemlerden hiç birinin vukua gelmemesinin veya başka türlü vukua gelmesinin olamazlığını göstermektedir. Collin, bu belirlemeleri (déterminations) teşkil eden öğeleri şöyle sıralar: 1. Algı; 2. Yargı; 3. İrade; 4. İcra. Bunlardan ilk ikisi, bize bağlı değildir, zira, şöyle veya böyle bir fikri teşkil etmek, veya filan önermesinin doğru veya yanlış, apaçık veya kapalı, şüpheli veya ihtimalli (probable) olduğuna hükmetmek bizim gücümüz dışındadır. Bir yandan icra, daima ve zorunlu olarak hiç olmazsa dışardan bir engelle durdurulmamış olan iradenin kararlarını izler. Şu halde insan iradesinin merkezi iradedir, yahut da insan özgür değildir. Fakat acaba irade, kendi kendinin sahibi olan bağımsız bir fakülte midir? Collin, bunu şu hikmetlere (raisons) dayanarak inkâr eder: 1. Bize iki zıt parça verilecek olsa ikisinden birini seçemeyiz; 2. Seçmelerimiz daima birinin diğerinden iyi olduğunu kabul ettiğimiz, pratik bir yargılamaya dayanır, bütün yargılar zorunlu oldukları için, her seçme de zorunludur; 3. En ilgisiz görülen eylemlerdeki seçmelerimiz bile yaratılış, alışma, peşin yargılar, vb. gibi birçok nedenlerle sınırlanmışlardır; 4. Bir belirmeyi oluşturan güdüler (motifes) hesaba katılmazlarsa, bu, onların bizi şüphelendirmelerini gerektirmez. Zira, bu belirlemenin de, bütün diğer olaylarınki gibi zorunlu olan nedenleri vardır. Collin bu kanıtları, diğer birtakım görüşlerle destekler, örneğin, özgürlük dogmasını, imansız olan Epikür Okulu kabul ettiği halde, stoacılar reddetmişlerdir. Epikür, bu fani dünyaya 'tesadüf'ü getirmekle, âlemi nedensiz bir sonuç saymaya, yani Tanrıtanımazlığa (Athéisme) sürüklemiştir ve insanın her şeye ilgisizliğini farz etmek suretiyle de, iyilik teşviklerinin, tehditlerin, mükâfat ve cezaların yararlığını inkâr etmiştir; aynı zamanda bütün iyilik fikirlerini veya hiç olmazsa, iyiliğe bağlanmanın hikmetini yıkmıştır. Bununla birlikte, dillerin deyimlerinde 'özgür' ve 'özgürlük' sözcükleri vardır ve bunların anlamları da bütün insanlar arasında aynı olduğundan, Collin, ruhta biraz olsun özgürlüğün varlığını kabul eder, fakat onun kabul ettiği özgürlük, icra özgürlüğüdür, istenilen şeyi yapma gücüdür ki, Collin bu gücü, özgürlüğün zorunluluğu ile eşit olan belirlemelerin zorunlu bir ürünü saymıştır. Bu, garip bir dil karışıklığıdır; bununla birlikte, o, insanların evrensel inançlarıyle kamul duyunun inkâr ettiği bir doktrini birtakım kaçamaklı yollardan uzlaştırmaya çalışmıştır. Collin'in hemen daima hasmı olan Clarke, özgürlüğe dair araştırmalarında gereken karşılığı verdi, yapılması gerekenle, yapmayı istemek kararını ayıran bu filozof, birincisini zorunlu ve pasif, diğerini esaslı olarak aktif ve özgür saydı. Algıların etkisini zihne ve güdüleri gerçek değerlerine dönüştürdü ki, bu istemli gücü, terazi kefelerini, ağırlıkların direnilmez bir surette eğdiği gibi olmamak şartıyle, harekete getirmelerinden ibarettir.

Clarke, Collin'in ahlâksal zorunluluğa, nedenliliğe, mükâfat, ceza, vb. dair ileri sürdüğü bütün fikirleri, bu büyük elindelik sorununu ve dolayısıyle ahlâkı, dini ve toplumu tehlikeye düşüren bir şüphecilikten kurtarmaya çalıştı. Az çok Collin'in fikirlerinden yana düşünen Voltaire de, onu bu sorunu bir filozof olarak değil, garip bir Tanrıbilimci olarak incelediği için, ayıplar. Collin eserinde, parlak bir dil kullanmış ve her çağda yetişmiş olan söz ve fikirlerle süslemiştir.

Collin'in kitapları, Fransa'ya pek çabuk girdi ve felsefî düşüncelerin akışına önemli bir etki yaptı. XVIII. yüzyıl başlangıcında görgücü (emprique) okul çömezleri (adeptes) arasında en mutedil olanları Locke'a bağlanmış, en aşırı olanları da imana yalandan saygı duyma giysisine bürünmüş olan bu maddeci ve kaderci filozofa, yani Collin'e bağlanmışlardır. Fransa'da ona bağlananlar, kendisini çağdaş bilimin büyük başlarından biri saymışlardır. Collin bütün gayretini insanın kutsal özgürlüğünü savunmada topladı. Alaycı ve çevresini küçümseyen bir ifade içinde dinin, düşünme ve inanma özgürlüğüne, hoşgörüye engel olan bir sistem olduğunu, vahyin insan zihni için anlaşılmazlığını, mucizelerin kutsal metin ve tezlerin telkini için uydurulmuş kinayelerden, mecazlardan başka bir şey olmadıklarını, Tanrı'ya yükletilen niteliklerin, kendimizde olanların büyütülmüş biçimlerinden başka bir şey olmadıklarını ve onu kendi örneğimiz haline getirdiğimizi sarsılmaz bir cesaret ve isabetle ilân etmiş, iddialarını sonuna kadar ileri sürmüş ve hiç bir hücum ve itiraz, onu yıldırmadığı gibi, fikirlerinden de caydıramamıştır.

Eserleri Fransızcaya çevrilmiştir: 1. *Essai*

Concernant l'Emploi de la Raison dans les Propositions Dont l'Évidence Depent du Témoignage Humaine (Apaçıklığı Beşerî Tanıklığa Bağlı Olan Önermelerde Aklı Kullanmaya Dair Deneme); 2. *Discours sur la Libre Pensée, Occasionné par le Progrés et la Croissance, d'Une Secte Appelée Libres Penseures (Özgür Düşünceliler Adı Verilen Tarikatın İlerleme ve Çoğalması Vesilesiyle Özgür Düşüncelere Dair Söylevler)* (2 cilt); 3. *Discoure sur les Fondement et Raisons de la Religions Chretien (Hıristiyan Dininin Esas ve Hikmetine Dair Söylev);* 4. *Apologie en Faveur de la Libre Disput et de la Liberté d'Écrire (Özgür Tartışma ve Özgür Yazma Lehine Övme);* 5. *Recherche sur la Liberté Humaine (Beşerî Özgürlüğe Dair Araştırma)* (Clarke, bu esere, *Özgürlük ve Zorunluluk* adlı eseriyle karşılık vermiştir); 6. *Lettre â M. Dodwell (M. Dodwell'e Mektup);* 7. *Défense des Attributs Divins (Tanrısal Yüklemlerin Savunulması).* Felsefeyi ilgilemeyen bazı eserleri daha vardır.

Collin'e yapılmış olan itiraz ve hücumlar o kadar çoktur ki, bunların listesi bile bir kitap olabilir.

Bkz. Tabaraud, *Histoire Critique du Philosophisme Anglais* (2 cilt, Paris, 1806, t. I, s. 387 vd.).

COLLINGWOOD, Robin. İngiliz filozof ve arkeologu. 1889'da doğmuş, 1943'te ölmüştür. Oxford kolejlerinden birinde metafizik profesörlüğü yapmıştı. Özel bir sistemi yoktur. Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, daha çok din ve sanat felsefesiyle, felsefe yöntemleri, doğa ve tarih fikri üzerinde incelemeler yapmış değerli bir düşünür ve bilgindir. Eserleri: *Religion and Philosophy* (1916); *Outlines of a Philosophy of Art* (1925); *An Essai on Philosophic Methode* (1933); *The Idea of Nature* (1945); *The Idea of History* (1946). Collingwood'un arkeolojiye dair de bazı değerli eserleri vardır.

COLOTES. Yunan filozofu. Epikür'ün gayretli çıraklarından. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. *Yalnız Epikür'ün Doktrinlerine Uyarak Gerçekten Yaşanılabilirdi* başlıklı ve iddialı bir eser yazmıştır. Buna karşı Plutark, *Epikür'ün Özdeyişlerini İzlemekle de Hoşça Yaşanamaz* ve *Colotées'e Karşı* adındaki eserleriyle karşılık vermiştir. Colotes'in bazı yazıları da Herculanum'da ele geçmiştir. Colotes'in eseri, kendi çağına kadar gelmiş olan filozofları bir Epikürcü gözüyle eleştirir; örneğin, ona göre Demokrit, duyulur (sensible) bilgiyi, aslı bozuk bir bilgi sayar. Parménide, eşyanın çeşitliliğini inkâr eder. Empédocle, eşya arasındaki nitelik ayrımlarının gerçekliğini reddeder. Sokrat, 'insan' gibi apaçık bilgileri tanımlamakta tereddüde düşer. Eflatun, duyulur şeylerin tözelliğini (substantialité) tanımaz, Megaryalı Stilpon, eski dine aykırı bir tez olan hiçten bir şey doğmaz, fikrini savunur. Sirenalılar ve Arcésilas, tasarımlarımızın bizi gerçekliğe götürebileceklerini kabul etmezler. Colotes, kiniklere karşı da, bireyin korunması için kuvvetli bir hükümete ihtiyaç olduğunu ileri sürerek devleti savunur.

Bir de Lapsekili Colotés vardır ki, Ménédème'in hocasıdır ve kiniklerdendir (Diogéne Laêrce, liv. VI).

COLSENET, Edmond-Eugène. Fransız filozofu. 20 nisan 1847'de Besançon'da doğdu. Strasbourg ve Paris'teki Henri IV liselerinde okuduktan sonra 1868'de felsefeden agreje oldu ve aynı yılda Lille Lisesinin felsefe profesörlüğüne getirildi. 1880'de doktorasını verdi, Douai Fakültesinde konferansçı, Besançon Fakültesinde yardımcı profesör ve 1885'te felsefe profesörü ve duvayyen olmuştur. Doktora tezi olan, *La Vie Inconsciente de l'Esprit* (Paris, 1880) oldukça derin ve verimli, fakat biraz da atak bir eserdir. Latince tezi, Spinoza'nın ruha dair görüşlerini inceler: *De Mentis Essentia Spinoza Quid Senserit* (Paris, 1880).

COMENIUS, Jean ya da **Amos Komensky.** Çek pedagoglarından. 28 mart 1592'de Moravia'da Nivnitz (Nionice) kasabasında doğmuş, 15 kasım 1670'de Amsterdam'da ölmüştür. Hayat ve eserlerinin, kullandığı yöntemlerin dikkate değer özelliğiyle bugün bir eğitim havarisi sayılan Comenius'un büyüklüğü iki yüz yıllık bir unutuluştan sonra anlaşıldı. 1870'de *Oğullarımız* adlı eserinde Michelet, onu deha ile nitelendirir ve kendisine, "Eğitimin Galilée'si" der. Hayatı, büyük meslek arkadaşı Pestalozzi'ninki gibi, hareketli, ıstıraplı, kovuşturmalar ve sefaletler içinde geçmiştir. 1612'de Herborn Üniversitesinde Tanrıbilim okumuş, Amsterdam ve Heidelberg'e gitmiş, sonra Moravia'ya dönmüş ve 1614'te buradaki bir okula rektör olmuştur. Latin dilinde yenilik yapmak için yazdığı ilk eser burada yayımlandı. Fulneck'te önemli bir kilisenin başına geldi, burada evlendi, fakat Otuz Yıl Savaşlarında bu şehir yıkılınca kitaplarını ve el yazılarını kaybetti, kendisi de kaçmaya mecbur oldu.



Comenius, Protestan olduğu için, Katoliklerin baskısı yüzünden şehirden şehre sığınacak yerler aradı. Nihayet bütün sürgünlerin toplandığı Polonya'ya gitti, Lissa'da bir okul müdürü ve kilise papazı oldu. Eserlerinin çoğunu burada yazdı. Artık bütün Avrupa'da bir ün kazanmaya başlamıştı. 1641'de İngiliz parlamentosu, öğrenim işlerinin ıslahı için kendisini Londra'ya çağırdı, Comenius, orada iyi karşılandı ve Bacon'ın fikirlerine uygun olarak sadece bilimlerin ilerlemesi amacını güden bir kolej açmak üzereyken, bu kez de orada başlayan 1648 ihtilâli yüzünden 1642'den beri çağrılmakta olduğu İsveç'e eğitim müşaviri olarak gitti. Burada da öğretme yöntemlerine dair eserler yazdı. Transilvanya prensinin davetini de kabul ederek Saros-Patak'ta örnek bir jimnaz açtı, fakat yedi sınıflı olması gereken bu okulun ancak üç sınıfını açabildi. Tekrar papazlığını hiç bırakmadan, uzaktan idare etmekte olduğu Lissa'ya döndüyse de, bu kez, Polonya Katolikleri şehri yıktılar (1656). Comenius yine kitap ve yöntemlerini kaybetti. Altmış altı yaşına gelmişti, fakat yine sürgün yollarına düşmüştü. Tekrar Amsterdam'a gitti, eşini, bir çocuğunu ve kendini yaşatabilmek için dersler vererek ve eserlerini hazırlayarak ölünceye kadar bu şehirde kaldı. Bu kadar hayat zorlukları içinde dinlenmeden, yılmadan çalışmış, yazmış, okumuş ve okutmuş olan Comenius'un pedagoji ve eğitime dair olan eser ve fikirleri, gerek dinde, gerek bilimde baş göstermiş olan yeni gelişmelerin etkisi altında ve onlarla at başı ilerleyen yepyeni bir sistemdir. O, çocuklara hem bu dünyada, hem de ahrette yararlı olabilecek olan bilgileri aşılamak istemişti. Bu nedenle onun pedagojisinin bir kefesinde Protestan inançları, diğer kefesinde gözlem ve deneylemelere dayanan, aynı zamanda pratik amaçla öğretmek istediği pozitif bilim ve bilgiler vardır. Comenius'un bu konudaki eser, fikir ve teşebbüslerinin değerini belirtmek, kitabımızı ilgilemez. Yalnız, onun öğretimden müşrik filozofları kovmak istediğini, fakat Seneca, Epiktet ve Eflatun gibi erdem ve onur sahibi olan filozofların okutulmasına razı olduğunu kaydetmeliyiz. O, eskileri, yalnız ebedî bir zevke ve ahlâk eğitimiyle bilim diline ulaştırmak için bir yardımcı saymıştır.

Comenius, felsefe bakımından J. Boehm ve Robert Fludd'un izlerinden giderek, Tevrat'ta (Ahdi Atik) bütün bilimleri ve en yüksek felsefeyi bulacağını zannetmiş ve bu okulun âdetine uyarak bu kutsal kitabı pek indî bir şekilde yorumlamıştır. Oluş (génèse) bahsinden Musacı (Mosaique) bir fizik fikrini ileri sürmüş ve Tanrı'dan aşağı olmak üzere eşyayı üreten üç ilke kabul etmiştir ki bunlar, Madde, Ruh ve Işın'dır. Madde, bütün cisimlerde bulunan özdür. Ruh ise, bütün varlıklarda mevcut olup duyarlık ve hayat veren ince, kendiliğinden canlı, görülmez, dokunulmaz bir özdür. Yaratmanın ilk yavrusu budur, kutsal kitapların sözünü ettikleri, "Tanrısal ruh, suların yüzeyinde dalgalandı" sözüyle anlatmak istedikleri de budur. Işın ise, diğer iki ilkenin aracısıdır, o, maddenin içine girer, ruhu kabul etmeye hazırlar ve biçim verir. Bu üç ilke, kutsal üçüzlemeden ayrı bir kişinin eseridir. Maddeyi, 'Baba', ışını 'Oğul' ve 'Âlemin ruhu' olarak kabul ettiği anlaşılan ruhu da 'Kutsal ruh' oluşturur.

Comenius'un açıklamaya çalıştığı bu fikirler, *Symopsis Phisices ad Lumen Livinium Reformatoe* (Leipzig, 1633) adlı eserindedir.

Diğer eserleri: *Theatrum Divinium* (Prague, 1616); *Âlemin Labirenti* (Prague, 1631) (Bu kitap, 1737'de, *İnsan Hayatının Bütün Hallerinde Felsefî ve Çekiştirici Geziler* adıyle Almancaya çevrilmiştir). Eğitimi ilgileyen eserleri çoktur.

COMPAYRE, Jules-Gabriel. Fransız filozof ve devlet adamı. 12 ocak 1843'te Albi'de doğdu, 1913'te Paris'te öldü. Öğrenimine Castres Kolejinde başlamış, Toulouse Lisesinde devam etmiş ve Louis-le-Grand Lisesinde bitirmiştir. 1862'de Ecole Normale'e girmiş, 1865'te felsefe agrejesi olmuştu. Evvelâ Pau'da profesörlük yapmış olan Compayre, V. Cousin, İspritizma ve J. J. Rousseau'da duygu, vb. konular üzerinde halka verdiği konferanslarla üniversite dışında adını duyurmuş, sonra Poitiers'ye geçmiş (1868); burada işçilere anlayabilecekleri şekilde ahlâk dersleri vermiştir. 1871'den itibaren Toulouse Lisesinde hocalık etmiş, bu arada, *De Ramundo Sabundo et la Philosophie de David Hume* (Paris, 1874) başlıklı doktora tezini vermiştir. Bunun üzerine bu ilin lisesinden fakültesine geçmiştir. Burada ders olarak, Darwincilik, çocuk ruhu, eğitim tarihi... gibi konuları seçmiştir ki, bunlar, kendisine büyük bir ün sağlamışlardır. Ahlâklar ve Bilimler Akademisinin, XVI. yüzyıldan itibaren Fransa'da eğitim doktrinlerinin tarihi hakkında açtığı bir müsabakayı kazanmış ve eseri için de bir para mükâfatı verilmiştir. 1879'da basılan bu eserinin adı şudur: *Histoire des Doctrines de l'Éducation en France, Depuis le XVIe Sciecle* (2 cilt). Hâlâ değeri olan bu eser, birçok dillere çevrilmiştir. Bu eseri dolayısıyle Fransız öğretmen okullarında kendisine bir yer verilmiş ve bu okullar için yazdığı psikoloji, ahlâk ve eğitim tarihine dair eserlerini birbiri ardına yayımlamıştır. Layik ve uygar bir öğretim sistemine yardım ve hizmet eden eserleri, Fransa'da büyük hareketlere neden olan Compayre, milletvekili seçilmiş, bu nedenle de devlet işlerine karışmıştır. Gerek Büyük Fransız Ansiklopedisi'nde, gerek Peda-

goji Sözlüğü'nde, Revue Philosophique'de ve birçok gazetelerde değerli yazıları vardır. İngilizceden, A. Bain'in, *La Logique Déductive et Inductive* (2 cilt), Huxley'den, *David Hume, sa vie et sa Philosophie*'yi ve Locke'dan da, *Pensées sur l'Éducation*'u Fransızcaya çevirmiştir. 1890'da Poitiers Akademisinde rektör ve 1907' de Ahlâksal ve Bilimler Akademisine üye seçildi. Fransız ulusal eğitim hayatında olduğu kadar da, eğitim felsefesi bakımından kuvvetli bir kişiliktir.

COMTE, (Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier. Büyük Fransız filozofu. 19 ocak 1798' de Montpellier'de doğdu, 5 eylül 1857'de bir mide kanserinden öldü. Ebeveyni, monarşiye bağlı ve Katoliktirler. Babası veznedardı, annesi fazla dinli ve güçlü bir kadındı. Dokuz yaşındayken, doğduğu şehrin kolejine girdi, çok üstün zekâsıyle parlak bir öğrenci oldu ve çabuk ilerledi. On dört yaşından itibaren, türlü nedenlerle ebeveyninden ayrıldı ve ateşli bir cumhuriyetçi oldu. Her çeşit disiplin ve otoriteden nefret ediyor, kendi büyüklüğünün bilinci içinde herkesin ona bağlanmasını istiyordu. Matematikte o kadar ileri bir başarı gösterdi ki, henüz on altı yaşındayken Paris'te Politeknik Okulunun giriş imtihanlarını kazandı (1814). Burada, yalnız okulun dersleriyle değil, Fontenelle, Maupertuie, Adam Smith, Fréset, Diderot, Condorcet, Bichat, Gall gibi XVIII. yüzyılın her meslekten tanınmış büyük adamlarının eserlerini okudu ve daha bu yaşlarda, sosyal bilimleri matematiğe bağlamayı düşündü. *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı eserinin VI. cildinin 'başlangıç'ında "İhtilâlci ruhun bütün esaslı derecelerini kendiliğinden (spontanement) geçerek, hem felsefî ve hem de siyasal olan evrensel bir yenileştirme ihtiyacını" duyduğundan söz eder. Bu çocukluk döneminde bile zihin ve ahlâk üstünlüklerine saygı duymuş, Politeknik Okulunu, bütün yüksek öğrenimin temeli olan bilimlerin pozitif devresine sahip saymıştı. Stuart Mill'e yazdığı bir mektupta, sözünü ettiği bu noktaya, okuldaki arkadaşlarının, cumhuriyetçi kardeşlik fikirleriyle bağlanmış olduklarını da eklemişti. O, bu okulda, Saint-Simon'un fikirlerini yaymaya çalıştı, bir profesöre karşı arkadaşlarıyle birlikte yaptıkları saygısızlık ve diğer disipline aykırı hareketleri yüzünden hükümet, okulu geçici olarak kapattı ve Comte, polis tarafından ailesine teslim edildi. Ebeveyninin engel olmalarına rağmen, Paris'e döndü, tarih ve biyolojiyle derinden ilgilendi. Büyük sıkıntılar içinde, yaşayabilmek için özel olarak matematik dersleri vermeye başladı. Bir bankaya kâtip oldu. Sonra Saint-Simon'la tanıştı. Ona yedi yıl çıraklık ve arkadaşlık etti; bu tanışma döneminde Saint-Simon'la arasında kırk yaş fark vardı. Kendisi, dostu Valat'ya yazdığı mektuplarda, bu ütopyalara kapılmış olan büyük sosyalistten, "çok şeyler öğrendiğini, onun çok uzakları gördüğünü, ondan kitaplarda boşuna aradığı birçok şeyleri öğrendiğini, onunla geçen altı aylık bir devrede, kendi kendine üç yılda öğrenebileceği kadar şeyler öğrendiğini, nihayet siyasal konular üzerinde düşünmeyi ona borçlu olduğunu ve bütün diğer bilimlere dair olan düşüncelerinin büyümesinde onun büyük rolünü" itiraf eder. Ondan ortaçağın hiyerarşisi yerine geçecek olan yeni bir ahlâk otoritesinin zorunlu olduğu fikrini aldı. Fakat hocasının, emretmek ve itaat ettirmek isteyen huyu, Comte'un yaratılış nedeniyle disiplinsiz ve kendi üstün büyüklüğüne fazlasıyle inanmış bir genç oluşu yüzünden, gittikçe anlaşamaz oldular ve nihayet, hepsini kendi yazmış olduğu *Catechisme des Industries* adlı eserinin üçüncü fasikülünü, Saint-Simon, yazarın kendi adıyle basmayı vadettiği halde sözünde durmamış olmasını bahane ederek ondan ayrıldı; bu ayrılış, gerçekte, Comte'un Saint-Simon'unkinden başka ve daha verimli bir felsefeyi keşfetmiş ve artık bir çırak olmaktan çok büyük bir usta olduğunu fark etmiş olmasından ötürüdür. Bu nedenle aralarında büyük fikir aykırılıkları başlamıştı. Saint-Simon, son zamanlarda bilimin 'emek' ve 'din' işleriyle ilgilenmesini savunmaya başlamıştı. Comte ise, bu fikri beğenmiyor, aykırı düşünüyordu. Aralarındaki fikir ayrılığı o denli genişti ki, Comte, bir eserinde kendisini, Saint-Simon'un çırağı gösterdiği halde, ihtiyar sosyalist, bunu şiddetle reddetmişti. Bunun üzerinedir ki Comte, bu eserini *Plan des Traveaux Scientiphique Necessaire Pour Reorganiser la Societée* (1822) adıyle yayımladı. Bu eser, 1824'te *Politique Positive* adıyle yeniden çıktı. Artık bu eserde Comte'un bağımsız bir düşünür olduğu açıkça görülür. İşte bu karakter ve fikir aykırılıkları yüzündendir ki bir daha kendisiyle karşılaşmadığı Saint-Simon için Comte, ona rastlamanın kendisi için ödenilemez bir felâket olduğunu söylemekten çekinmiyordu. Simoncularla yüksek perdeden tartışmaya başladı. Producteuer dergisinde birçok mektuplar yazdı.



Comte, yabancı kaynaklara göre, karakterinin zayıflığı yüzünden aşağı tabakadan bir kadınla evlendi. Fransız kaynaklarına göre ise, Caroline Massin adındaki bu kadın, hiç bir tartışmaya ve öğüde dayanamayan, hiç bir kusuru affetmeyen bu kendini fazlasıyle beğenmiş adama on yedi yıl şefkat ve fedakârlıkla katlanmıştır. Comte'un hiç bir yandan geliri yoktu, geçim darlığı yüzünden 1826'da kendi küçük evinde özel dersler vermeye başladı. Yazdığı eser ve yazılarla dikkati kendine fazlasıyle çekmiş olduğundan, derslerini dinlemeye, Humboldt, doğa bilgini Blainville, matematikçi Poinsot, ekonomi bilgini Dunoyer, Fourier, Broussais vb. gibi seçkin ve tanınmış insanlar devam etmeye başladı. Mektuplarında pozitif felsefeyi kurmak için bütün hayat ve gücünü sarf etmekte olduğundan söz eden Comte, gerçekte bir tek kütle gibi göz önüne almak icabeden pozitif bilgilerimizin ansiklopedik bir dönüşümünü (transformation) yapmak istiyordu. Kendisini dinlemeye gelenler, bu iddialarla başlamış olan pozitif felsefe dersleriyle karşı karşıya kaldılar. Comte bu günlerde büyük bir bilgin yetkisiyle pozitif felsefe derslerini verdi. Fakat, dersinden sonra birdenbire delirdi. Buna neden olarak, çocukluğundan beri sürekli bir şekilde okuma ve düşünme yüzünden şiddetli bir beyin yorgunluğuna tutulduğu ve eşinin fazlasıyle hafifmeşrepliğini görerek, sinirlerinin bozulmuş olduğu ileri sürüldü. Comte, 24 nisan 1826'da evinden kaçtı, eşi, onun Montmorency'e gittiğinden şüphe ederek aramaya koyuldu, ümit ettiği yerde buldu, göl kenarında birlikte gezerlerken Comte yine delirdi, yüzme bilmediği halde yıkanmak için karısını da zorladı, kadının tereddütlerine rağmen girdiler ve dalgalar ikisini de boğmak üzereyken dallara takıldılar ve eşi emsalsiz bir fedakârlıkla Comte'u ölümden kurtardı, fakat o artık kudurmuş gibiydi, tımarhaneye götürüldü, yedi ay kadar kaldığı buradan karısının isteği üzerine yuvasına döndü, biraz iyileşmişti, fakat gidişine tasalanmamak güçtü. Çünkü Comte, yemekte birdenbire sofra bıçağını masaya saplıyor, bazen Homeros'tan parçalar okuyor ve kendisini Seine nehrine atacak kadar melankolik bunalmalara tutuluyordu. Bir defasında bir kral muhafız taburunun eşi tarafından kurtarıldı. 1828'de kendine geldi ve ilk işi, Broussais'in *Irritation et la Foie* adlı eserini eleştiren bir kitap yazmak oldu. 1829 ocağında yeniden *Pozitif Felsefe Dersleri*'ni okutmaya başladı. Üzerinde bir bardak şekerli sudan başka hiç bir şey bulunmayan tahta masasının önüne oturuyor, notsuz ve kitapsız derslerini takrir ediyordu. Kendisine özel matematik dersi verdiği bir İngiliz, onun tam sekizde, saat çanının titreşimleri henüz bitmeden oda kapısından içeri girdiğini, daima tıraşlı, kusursuz bir siyah giysi ve bembeyaz bir kravatla tertemiz, ufak tefek cüsseli bir adam olduğunu, parlak şapkasını daima aynı yere koyarak, sigara tabakasını masanın bir kenarına yerleştirdiğini, kalemi mürekkebe iki kez batırdıktan sonra derse başladığını, tam bir saat sonra sigarasının dumanları arasında tabakasını cebine koyarak şapkasını alıp, geldiği gibi çıkıp gittiğini anlatır. Evindeki derslere devam edenler, oldukça çoğalmıştı, fakat az zaman sonra: "Herhangi birinin egemenliği olmadan bir toplanmanın oluşabileceğini tasarlayamam" diyerek öğrencilerini baskı altına almaya başlayınca, bunlar birer ikişer dağıldılar. 1830 temmuz ihtilâlinde ulusal hassa alayına girmediği için üç gün hapsedildi. Aynı yılda millete parasız ders verme amacıyle Politeknik Cemiyeti'ni kurdu, 1848'e kadar bu maksatla astronomi konferansları verdi. 1845'te, bu dersleri, *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire* adıyle yayımladı ki, birtakım orijinal ve ince görüşleri kapsar. Bu tarihten sonra, gene *Pozitif Felsefe Dersleri* konferanslarına başladı, asıl bu addaki büyük eserine bir girişten ibaret olan, *Discours sur l'Esprit Positif*'i (1844) bu konferanslarının konularını kapsar.

Comte'a resmî bir ödev vermekte fazla kıskanç davranılmıştı. 1830'da müspet bilim tarihi kürsüsünü, o zamanlar pek nüfuzlu bir kişi olan Gizot'dan istediyse de, pek lâyık olduğu bu profesörlüğe getirilmedi, birçok defalar Comte'la görüşmüş ve fikirlerinden çoğunu kabul etmiş olan bu adam, eser ve anılarında, talihsiz filozoftan söz etmez bile. Politeknik Okulunun matematik kürsüsünü de ona çok gördüler, müzakereci ve okulun kabul sınavlarına ayırtman yaptılar. Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin başlangıcında matematikçilerin kibirlerine ve bir yanlı oluşlarına şiddetle hücum ettiği için ve daha çok Arago'ya karşı yazdığı ağır yazılar yüzünden, bu küçük işleri de kaybetti. 1842'ye rastlayan bu tarihlerde karısı, Comte'u bırakarak çekildi gitti. Fakat birbiriyle yıllarca mektuplaşmaya devam ettiler. Zaten Comte'un anne ve babası, bu evlenmeye razı olmamışlardı; onlar, oğullarının kilisede nikâhlanmasını istemiş, bunlar ise, medenî nikâhtan başkasına razı olmamışlardı. Sonra Comte, bir kadında aradığı meziyetleri eşinde bulamamıştı. Dostu Valat'ya yazdığı bir mektupta, kadında, "kalp fedakârlığı, karakter yumuşaklığı, kocasının tinsel üstünlüğünü kavrayacak" kişilik arıyordu, bu nedenle mutlu olamamıştı. Evliliğinin daha birinci yılında, "en zalîm bir düşmana bile böyle bir mutsuzluğun lâyık görüle-

meyeceği"ni yazmıştı. Bu ayrılık, onun fikir hayatında bir değişmenin de başlangıcı oldu. Comte, her türlü gelirden yoksun olduğu için, İngiltere'de Mill'le, ünlü tarihçilerden Grote ve diğer iki zengin, bir yıl, kendisine istediği parayı yolladılar, fakat ileriki yıllar için de göndermelerini istediyse de, reddettiler. S. Mill, arkadaşlarının bu reddini doğal bulduğu için, Comte öfkelendi. Bu esnada Littré, —ki, en parlak çıraklarından biridir— kendisine devamlı bir gelir sağlamak için bir yardım listesi hazırladı ve bu yardımla Comte dört yıl geçindi. Fakat 1852'de Littré'nin istediği gibi yumuşak başlı bir çırak olmadığına inanarak, onunla da atıştı ve yardım listesinin başına kendi adını yazdı!.. Böylece yavaş yavaş kendine sevgi ve saygı duyanları da gücendirerek korkunç bir çöküntüye doğru ilerlemeye başladı.

Comte, 1845'te, otuz yaşlarında, genç, zeki ve güzel bir kıza rastladı. Bunun kocası, evlenmelerinden bir yıl sonra müebbet hapse mahkûm olmuştu. Filozof, bu genç kadına tutuldu, onu görmek, onunla görüşmek, onu düşünmek, ona yazmaktan başka bir şey düşünmez oldu. Clotilde Devaux adını taşıyan bu kadına bir yılda yüz seksen bir mektup yazdı. Dante için Beatrice ne idiyse, tanışmalarından bir yıl sonra ölen Clotilde de, Comte için oydu. Onun ölümünden sonra Comte'un duyduğu platonik sevgi büsbütün arttı, gelişti. Bir süre onun anısıyle yaşadı, âdeta bu anıya tapıyordu. Her akşam ve sabah, onun ruhuna dua ediyor, birlikte oturdukları odadaki masaya çiçekler koyuyor, kendisi için önemli saydığı buluşma günlerini kutluyor, günün iki saatini, bu sevgiliye bir çeşit tapınma ve törenle geçiriyordu. Yazdığı mektuplarda, ona, "gerçek eş, kutsal arkadaşım, dünya ve ahretin annesi, pozitivist bakire, insanlığın rahibesi" gibi unvanlar veriyordu. *Systéme de Politique Positive* adlı eserini, yirmi sayfalık iltifatlarla Clotilde'e ithaf etti. 1849-1850 yılında Palais-Royal'in bir salonunda insanlık tarihine dair dikkate değer parasız konferanslar verdi. Fakat bu devirler, Comte'un gerileme ve düşme zamanlarıdır. Kendisinde birtakım duyguların dal budak saldığı görülür ve bazı garip teşebbüslere girişir. Örneğin, Fransa'da 1851 hükümet darbesi üzerine, 1852'de Rusya çarı Nicolas I.'e tinsel idareyi pozitifçi dine bırakmayı, bütün Avrupa'nın dünyalık (temporel) idaresini ele almasını teklif eder ve Osmanlı sadrazamına baş vurur. Cizvit generalleriyle ittifak etmeye kalkışır, bütün Batı Avrupa'da pozitifçiler cemiyetinin programını kurmak için uğraşır. Kendine iman edenleri idare etmeye çalışır. Artık o, peygamberler durumundadır; yaşayış tarzıyle, inançları ve imanıyle sevimli yüzü ve hulyalara dalan esrarlı gözleriyle, insanlığın ıstıraplarına çare arayan, bulduğunu zanneden bu ikinci İsa, kendisine yaklaşanlara saygı ilham eden yüce bir etki yaratıyordu. Bir aralık, Comte'da yine delilik buhranları başladı. Fakat, 1848'de *Discours sur l'Ensemble de Positivisme*'i, 1852'de *De la Catechisme Positiviste*, 1851'den 1854'e kadar *Cours de Politique Positive*'i, 1856'da *Synthèse Subjective*'in birinci cildini yayımladı; nihayet 5 eylül cumartesi günü, insanlığın simgesi ve temsilcisi sayarak âdeta kendisine taptığı Clotilde'in masası önünde son sevgi ve saygı törenini yaparken hayatı sona erdi.

Comte, *Cours de Philosophie Positive* adlı eserinin baskısını 1835'ten 1842'ye kadar geçen on iki yıl içinde bitirebildi. Littré, bu eserin hazırlanışını anlatırken, der ki: "Comte'un belleği pek güçlüydü, etütlerini gençliğinde yapmıştır, bu devir geçmiş ve onları bir daha okumamıştır. Bu birikmiş olan bilgiler, ona tarihsel ve bilimsel bir düzen içinde yazacağı eser için yeterdi. Comte, kitabının konularını yazmadan önce düşünür, derece derece ayrıntılara (teferruat) kadar geçer, özel planla genel plan birbirini takip eder. Önce, bütün planla bölümlerin planı zihninde hazırlandıktan sonra Comte, o cildin bittiğini söyler. Gerçekten de bitmiştir. Çünkü, bir kez yazmaya başlayınca, hiç bir şey kaybetmeksizin, eserinin dokusunu teşkil eden fikirleri kendisinde hazır bulur. Sırasını ve bağlarını bozmadan yazar. Onun belleği her şeye yeter. Eline kalemi alınca bir daha bırakmaz ve bir daha okunup düzeltilmemiş olan bu esere ebedî bir şekil vererek basılmasına yardım için tutulan ücretli yazarlar bile, cümlelerin uzunluğu ve karışıklığı yüzünden bu işi kabul etmiyorlardı. Bu derslerin bazıları iki yüz sayfa sürecek kadar uzundur. Okunması çok zor olduğu için, altı cilt olan bu önemli kitabının birçok özetleri yayınlanmıştır. Planlarını daha çok yalnız başına yaptığı gezintiler esnasında düşündüğü bu büyük eserin üslubu da sert, ciddî ve ağırdır. Fakat sosyolojiden söz eden son üç cildi, okuyanı sürükleyecek kadar kuvvetli fikirlerle doludur. Comte'un felsefesini açıklamadan önce, eserlerini ve bunlardan bazılarının özetlerini vermeyi yararlı buluyoruz:

Cours de Philosophie Positive (6 cilt, 1830-1842); *Sommaire Appréciation de l'Ensemble du Pansé Moderne* (1820); *Plans des Travaux Scientifiques Necessair Pour Reorganiser la Société* (1822) (Bu eser, 1824'te *Politique Positive* adıyle basıldı); *Discours sur l'Esprit Positif* (1844); *Systéme de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité* (4 cilt, 1851-1854. Comte, Stuart Mill'e yazdığı bir mektupta, bu yeni eserinin

planını çok önce tasarladığını ve en kesin biçimini, tutulduğu bunalımdan ve bunun neden olduğu "müstesna derin düşünceler"den sonra aldığını bildirir); *Catechisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle* (1852) (Bu eser de bundan önceki kitabında uzun uzadıya geliştirdiği konuların kısa bir açıklamasını verir); *Traité Élementaire de Géométrie Analytique* (1843); *Traité Philosophique d'Astronomie Populaire* (1845); *Discours sur l'Ensemble du Positivisme* (1848); *Calandrier Positiviste* (1849) (Bu eserde Comte, bir yılı, her biri yirmi sekiz gün olan on üç aya böler. Aylar, İnsanlık, Evlenme, Babalık... vb. gibi adlar verir ve bir büyük bilim adamını her ayın velisi sayar. Örneğin, kendisi mektuplarından birine, 5. Gutemberg, 64. tarihini atmıştı); *Appele aux Conservateures* (1855); *Systéme Subjective* (1856). Artık bu son eserde bu büyük dehadan hiç bir iz kalmamıştır.

Comte'un felsefesi'ni belli başlı birkaç noktada toplamak ve bunları ayrı ayrı göstermek oldukça zordur. Zira, bu felsefenin bilgi, ahlâk ve toplum anlayışlarıyle bunlarda gerçeklendirmek istenilen ülkü, bir bütün olarak birbirine bağlıdır. Bunlar, Comte'un özel hayatı ve sağlık durumunun yarattığı yükselişler ve çöküntülere rağmen, hep aynı amaca yönelmişlerdir. Geniş ve derin bilgili bir dehanın yoğunlaştırdığı bir bilimler felsefesi, insanlık ve toplum için tasarladığı evrimin çoğu zaman ütopyalara da kaçan iddialarıyle o şekilde karışmıştır ki, bunları birbirinden ayırmak, onların gerçek niteliklerini tehlikeye sokar.

Comte, insanlığın mutluluğunu, yeni bir din, yeni bir ahlâk ve yeni bir bilim yaratmakta buluyordu. Ve bu maksatla, okuduğu binlerce eserden sonra anladı ki insanlık, sonsuz bir anarşi içindedir. Bu anarşiyi kaldırabilmek için de büyük bir devrime ihtiyaç vardır. O, bu devrimi kendi irade ve dehasıyle yaratabileceğine inandı. Comte, insanlığa büyük acılar veren bu anarşinin şu üç noktada olduğunu belirtti:

1. Özgürlük hakkında öteden beri yapılan telkinler ve bu telkinlerin yarattığı 'Özgürlük' kavramı, anarşi ajanlarından biridir. Zira, zannedildi ki, özgürlük, kendiliğinden bir doktrindir ve gerçeklenme istidadında olan bir sosyal durumdur. Buna dayanarak ahlâkı da, aynı suretle kendine özgü birtakım olaylar yaratmaya yetenekli bir bilgi kolu ve bir doktrin zannettiler. Oysaki, özgürlük, tesadüf edilen sosyal ve ahlâksal durumu kabul etmemek hakkıdır. Özgürlük, ancak belirlenmiş bir kimse için bir sosyal ve ahlâksal durum yaratabilir. O, hem düzeni bozar (désorganisatrice), hem de düzen dışıdır (inorganisatrice). Aksi olsaydı. herkes istediğine inanabilecekti. Özgürlükçüler (liberalistes), 'hayır' demesini bilmeyenlerdir. Özgürlük, bireysel bir 'veto' ve 'hayır' dır (nelo). Özgürlük, yalnız bir iktidarsızlık (impuissence) durumu değil, aynı zamanda bir çatışma (conflit) ve uyuşmazlık (discord) durumudur. Çünkü, ancak özgürlükledir ki, insanlar yalnız şeflerine değil, aynı zamanda birbirlerine de, "İstemiyorum!" diyebilecektir. Sosyal bir alışkanlık haline gelebilecek olan özgürlük fikri, nihayet bir 'hak' için değil, bir 'tutku' için etki yapar. İnsanlar, kendi kendilerine düşünmeyi, ya da başkaları tarafından düşünüleni ileri sürmeyi ve hiç olmazsa düşünmemeyi daha çok seçerler ve bundan saygıya değer unvanlara musallat olan ve hükmetmek iddiasıyle her türlü fenalıklara yol açan kişiliklerin meydana çıktığı görülür. İşte ahlâksal halin derinliklerinde mevcut olup, evreni idare eden gizli anarşinin biri budur.

2. 'İşbölümü' de ikinci bir anarşi ajanıdır. Bu, gerek bilgin, gerek artistleri birbirinden uzaklaştıran, insanları işçi haline getiren bir tehlikedir. Bu bireysel zekâları önemsiz ayrıntılardan ibaret olan birtakım tikel çalışmalarla körletir. İşbölümü bu kısırlık ve darlığı yüzünden, insan toplumunun çalışmalarını gerileten ve küçülten bir anarşiden başka bir şey değildir.

3. XVII. yüzyıl filozoflarının çıkarmış olduğu 'bireylik' (individualité) fikirleri de bu türdendir. Bireylik savaşları, delice bir boğuşmadır. Zira son yüzyılın ıstırapları kendine yeter. Artık intikal devirleri geçmiştir ve bütün bu düşünceler toplum halinde yaşayan insanlar için uygulanamaz ve hatta yıkıcı fikirlerdir. Bu olumsuz devrelere bir son vermek, pozitif bilimler, pozitif yöntemler getirmek lâzımdır. Aksi takdirde, birtakım uygunsuzluklar başlayacak, bilimde birtakım çelişik fikirler çarpışacak, özgürlük ve bireylik fikirleri, insan toplumunu ebedî bir anarşi içinde bırakarak insanlık ve toplumu yıkacaktır. Şu halde bu anarşilerden kurtulmak için ne yapmalıdır? Comte'a göre, insan zihni daima birlik aramaya meyleder. Bizde eski yüzyılların yanlış yöntemlerinden vazgeçerek yeni ve düzenleyici bir ereğe ulaşmak için şu iki projeye riayet etmeliyiz: a) Zihni ve âlemi metafizik tortularından kurtarmak; b) Bilimleri bu maksada göre düzenlemek ve sınıflamak. Bu ise, ancak pozitif felsefeyle olabilir. Bu felsefenin amacı, çağımızın her çeşit kötülüklerine kaynak olan anarşilere son vermektir. Zira, "Bugünkü toplumun sosyal ve ahlâksal olan büyük buhranı, son çözümlemede, zihinsel anarşiye dayanır. Gerçekten bizim en büyük derdimiz, bütün ruhlarda doğru bir toplum düzeni için, değişmezliği ilk koşul olan temel maksimlere dair anlaşmazlık-

lardır. Bireysel zihinler, sosyal ve kolektif bir doktrin yaratmaya yetenekli olan bir oybirliğine sahip olmadıkça, ulusların devletleri —benimseyebilecekleri tamamıyle siyasal tedbirlere rağmen— ister istemez ve esaslı bir surette ihtilâlci ve geçici bir kurum halinde kalırlar. Aynı suretle de, ruhlar bir aynı ilkenin kamulluğunda birleşmiş olurlarsa, ister istemez en uygun kurumlar zuhur edecektir".

Doktrinlerin ve görüşlerin başka başka oluşu, üç farklı felsefeden doğarlar: 'Tanrısal', 'metafizik' ve 'pozitif felsefe'. Bu üç felsefe, insan zekâsının tarih boyunca gelişmesinde geçirdiği birtakım dönemlerdir ki, Comte, bunu 1822'de keşfedip, 'Sosyolojik kanun' ya da 'Üç hal kanunu' adıyle formülleştirmiştir. Klasik bilgiler arasına girmiş olan bu kanunu kısaca açıklayalım:

Comte'a göre bilgimiz, her bilimde ayrı ayrı kendisini gösteren üç gelişme evresine (safha) bağlıdır. Bir bilimin konusu ne kadar karmaşık (complexe) ve karışık (compliqué) ise, bu evreler yörüngesini aşmak o kadar çok zamana muhtaçtır. En keskin bir evreye ulaşabilenler, soyut bilimlerdir, somut bilimler daha sonra ulaşacaklardır. Bütün bilimlerin en somutu olan sosyolojinin üçüncü evreye ulaşması zamanı da gelmiştir. Gelişme dairesi bu suretle tamamlandıktan sonra, geriye doğru bir göz atılabilir. İnsan zekâsının ve ona bağlı olarak insan bilgisinin geçirdiği 'üç hal kanunu' şöyle özetlenebilir:

I. Tanrıbilimsel (théologique) hal veya yapıntılı (fictif) hal: Burada en çok rol oynayan, hayal gücüdür. Doğa olaylarını ve olgularını birleştiren bağın açıklanmasında insan zekâsı birtakım doğaüstü kuvvetlere, üstün ve kendininkine benzeyen bir iradeye baş vurur ve bunların yardımıyle doğanın akışını, kendi işine yarar bir duruma getirmeyi düşünür. İnsanın bu devirde elde ettiğini zannettiği bilgi, mutlaktır. Olayları olduğu kadar da, kendisini yaratanın, birtakım Tanrılar ve ruhlar olduğuna inandığı için, bu Tanrısal varlıkların ötesinde başka bir şeyin bulunabileceğini tasarlayamaz ve bir doğa olayını bunlarla açıklayabildikten sonra, bir başka neden aramaya da gerek görmez. Bunun içindir ki, insan, başlangıçta, mutlak bir bilgiye ulaşabilmekten asla şüphe etmemiştir. Tanrıbilimsel fikirler, pratik hayat bakımından da ahlâksal ve toplumsal hayatın sağlam temellerini oluşturmak gibi büyük hizmetler yapmıştır. Bu gelişme dönemi, otorite dönemidir. İnsan, sarsılmaz güçlere ortak bir güvenle bağlanır ve yaşar. Politikada bunun karşılığı, krallıktır. Bu dönemin birçok dereceleri vardır:

a) Fetişçilik: Bu evrede insan, doğa nesnelerine, insel hayata benzeyen tinsel bir hayat yükler.

b) Çoktanrıcılık: Bu dönemde, maddeyle ilgili nesneler, kendi doğal hayatlarından soyulur, bunların hareket ve değişmelerinin kaynağı, çoğu zaman görülmez ve yüksek bir âleme bağlı olan türlü varlıklarda aranır.

c) Tektanrıcılık: Bu evrede ise, açıklamaların kaynağı olan ilkeyle, açıklanmış olaylar arasındaki mesafe ve aykırılık da pek fazladır. Bu evrenin bulanık ve çoktanrıcılıktan daha geri olan birtakım fikirler üretmesi bundandır. Tektanrıcılık, 'metafizik' döneme bir geçiş durumundadır.

II. Metafizik dönem: Bu dönemde, olayların nedenleri, kişisel varlıklarda değil, belki soyut fikirlerde, ilkeler ve kuvvetlerde aranır. Bununla birlikte, Tanrıbilimsel dönemin her evresinde beliren bir yönseme, türlü olayları, bir tek ilkeye döndürme meyli baş gösterir. Metafizik dönem bu meyli, her olay zümresi için bir ayrı kuvvet, örneğin, kimyasal, hayatsal... vb. kuvvetler kabul etmek suretiyle devam ettirir. Son olarak, bu türlü kuvvetler, bir tek ilkel kuvvet olan 'Doğa' ile özetlenmiş olur. Bu tektanrıcılığın ifade ettiği kesin birlikler, eşdeğer bir kuvvettir. Metafizik de Tanrıbilim gibi, eşyanın en içten tabiatının, her şeyin kaynak ve alın yazısını, olayların oluş biçimlerini açıklamak ister. Yani, bu iki dönem de, mutlak çözümler (solutions) araştırır. Bunların farkı, soyutun somut ve kanıt vermenin (argumentation) hayal gücü yerine geçmesinden ibarettir. Metafizik dönemde kanıt verme, gözlem üzerinde, Tanrıbilimsel dönemde ise, hayal gücü üzerinde bulunan bir üstünlüğe dayanır. Özet olarak bu dönem, birinci dönemde insana benzeyen veya benzemeyen, çoğu zaman insan hayatını taklit eden masal ve mitlerin (mythes) boşluğunu anlayan zekâ, olayların neden ve tözlerini başka bir yönde aramaya koyulur. Bu dönemde bir önceki dönemin somut ve doğaüstü iradeleri yerine, soyutlamalar, kendilikler (entités), nedenler, tözler, doğayı açıklamak ve yorumlamakta kendileriyle övünülen kuvvetler belirir ve artık Tanrı 'Seres' yerini, 'Doğa'ya, 'Zeus ise, 'Çekim' kavramına terk etmiş olur ve bu dönemde doğayla çekim, iki ayrı kuvvet sayılır. Bu durum, ruhun doğal bir yönsemesidir ki, varlıklar için bildiğimiz bütün nedenlerle olayları özel isimler gibi kabul etmeyi gerektirir. Ortaçağlar, bu anlayışın buhranları içinde geçmiştir. Comte, metafizik dönemi bir intikal hali ve çözülme süreci (processus) saymıştır. Bunda kanıt verme, bir önceki dönemin derinliklerine girer, çelişiklikleri âdeta parmakla gösterir. Kendi keyfince hareket eden iradeler yerine, sabit fikir ve kuvvetleri koyar. Fakat böylece,

doğa ve beşerî hayat üzerinde hüküm sürdüğü sanılan güçlerin kuvvetli izlenim ve otoritelerini zayıflatır. Yeni bir şey inşa edemediği gibi, gerçek bir eşdeğer de veremez. Pratik bakımından da dağılma, şüphe ve benciliğin egemenciliğiyle başlar. Birey, kendisini toplumla birleştiren canlı bağı koparır ve duygunun zararına algıcı (entendement) işletir. Comte, hayatının son zamanlarında, aklın kalbe yaptığı uzun isyanlardan söz edecek kadar ileri gitti. Politikada birinci dönem, krallar çağıyken, ikinci dönemde uluslar çağı ve hukukçuların yönetimi ele aldıkları çağ olduğundan, hatta toplumun bir sözleşimden doğduğundan söz ederek, devletin halk egemenliği üzerine kurulmuş olduğunu da iddia etti.

III. Pozitif dönem: Bu dönemde ise, hayal gücü kadar da kanıt verme, gözleme bağlanır. Oluşturulan önermeler, hep tikel veya tümel bir olguya dair olur. Tek kriter, olgularla uygunluktur. Pozitifçilik, görgücülükten olduğu kadar mistisizmden de uzaktır. Olgular, doğaüstü varlıklar veya soyut ilkeler içinde kaybolmak için hareket etmediği gibi, birbirleriyle ilgisi olmayan gözlemeler içinde de dağılıp gitmezler. Mutlak 'nedenlerin' arkasından gidecek ve eşyayı bu nedenlerin ürünü sayacak yerde, olayların kanunlarını araştırır. Yani, gözlenmiş olan olaylar arasında değişmez oranlar (rapports) araştırır. Anlaşılması söz konusu olan çarpma (choc) veya ağırlık hakkındaki duygu ve düşünceler ne olurlarsa olsunlar, bilincimizin tespit edeceği tek şey, bunların görünmelerini sağlayan oranlardır. Bilim, doğa kanunlarının değişmezliği ilkesine dayanır. Bu, Yunanlıların matematik ve astronomiyi ilk kurdukları zaman da bütün açıklığıyle keşfedilmişti. Bacon, Galilée ve Descartes bu ilkeyi ortaya çıkarmak suretiyle pozitif felsefenin kurucusu olmuşlardır. Hatta ayrıntılarda da hükmü geçen kanunlar her yanda bulunamamışlarsa bile, dayanılmaz bir andırış, bizi doğa kanunlarının değişmezliği ilkesini bütün olay ve olamlara (evenements) uygulamaya zorlar. İlk iki dönem, bu âlemde her şeyi, tek ve mutlak bir ilkeye dönüştürmek meylini gösterdiği zaman, Tanrı ve Doğa gibi Tanrıbilimsel veya metafizik şekiller tasarlanmış olur. Oysaki, pozitif felsefe, böyle mutlak ve nesnel bir başarının olamazlığına inanır. Her şeyin deneyle onaylanmış olmasını isteyen şaşmaz kanun, her şeyi bir tek kanuna dönüştürmeye izin vermez. Deney, bize sınırlanmış bağlardan başka bir şey gösteremez. Aralarındaki bağları göremediğimiz birçok olay ve olamlar da vardır. Hiç olmazsa türlü bilimler kadar da birbirine dönüştürülemeyen türlü olay zümreleri vardır. Birçok kanunlar, bir tek kanuna dönüştürülemez. Bildiğimiz, nesnel değil, sadece öznel bir bilgi olabilir. Öznel olarak bir tek bilime sahibiz. Fakat bu bilim, bütün insel özneler için ortak olabilir. Pozitif yöntem ise, birliği, yalnız tek bırakılmış (isolé) öznenin bilincine değil, başka başka özneler arasına yerleştirir. Bu suretledir ki, pozitif felsefe, insan toplumunun zihni temeli haline gelmiş olur. Artık bundan sonra insanlar, ancak pozitif bilimin ortaya koyduğu konular üzerinde uzlaşabilirler.

Comte'a göre, pozitif demek, gerçek, sürekli. yararlı, itiraz edilemez, kesin, görülen, ağır basan, dokunulan, ellenen şey demektir. Bu ölçüye göre, pozitif olan her şey, mutlak olmaktan uzaktır. Pozitif olan her şey, bağıntılı olduğu gibi, pozitif olgulara dayanmayan veya teşebbüslerinde (démarches) bu olguları aşmayan her felsefe, ister istemez yanılacaktır. Bütün eski felsefelerin sonu bu olmuştur. Metafizikçi, filozoflar, ilk nedenlerden yararlanmıştır, amaçlı nedenleri aramışlardır. Bunlar, insan zihninin, kuvvetini aşan boş teşebbüslerdir. Biz, kendimizden daha yukarıya yükselemeyiz. Biz, çaresiz olarak olgular çemberiyle kuşatılmışız. Buna razı olmak gerektir. Bu, insan ruhunun koşulu olduğu gibi, bütün pozitif bilgiler binasının da sağlam temelidir. Matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojide görülen ilerlemekteki çabukluğun nedeni, pozitif yöntemi kullanmış olmamızdır. Yani, görmek, gözlemek, belirtmek ve denemekten geçmemiş olan hiç bir şeyi kabul etmemiş olmaklığımızdır. Bu nedenle, deneyle elde edilmeyen her şey, imgeseldir (imaginaire), hiçtir. Hatta vukua gelmemiştir. Eğer son bir mutlak gerçek kalmışsa, bu elde ettiğimiz bütün gerçeklerin bağıntılı ve geçici olmalarındandır. Ruhun, maddenin, ilk nedeni, akıl tarafından açıklanma teşebbüsünden ibaret olan metafizik, geçmişin bir tortusundan başka şey değildir. Hayat, ruh, akıl, özgürlük, madde, neden, ahret, Tanrı... gözle görülür şeyler olmadığı gibi, elle de tutulmazlar. Laboratuvarlara sokulamazlar ve bir deney şişesinde çözümlenemezler, tartılamaz, ölçülemezler. Öyleyse, bunlar ya yoktular veya metafizik fikir şekillerine alışmış olan ruhlarımızın kolayca oluşturduğu düşlerdir. Bunların gerçek ve pozitif olarak hiç bir karşılığı bulunamaz. "İnsan zekâsı, mutlak bilgilerin elde edilemezliğini anlayınca, akıl yürütme ve gözlemi uzlaştırarak kullanmak suretiyle o bilgilerin edimsel (affective) kanunlarını, yani art ardına gidiş (succession) ve benzeşimlerini (similitudes) değişmez ilişkilerini (relations) keşfetmek için, evrenin kaynak (origine) ve alın yazısıyle (destination) olayların içten (intime) nedenlerini araştırmaktan vazgeçer".

Pozitif bilginin ötesinde belki bazı şeyler bu-

lunabilir. Fakat bunlar, bizim için zorunlu olarak yok gibidirler. Onları öğrenebilirsek, hepsi pozitif bilim sınırlarına girmiş olurlar. Bu sınırların içine girmedikleri takdirde, onlar bizim için ulaşılmaz şeyler olurlar. Comte'un en sadık öğrencisi Littré, der ki: "Pozitif bilginin ötesinde gerek maddesel olarak sınırsız uzayın derinliğinde ve gerek zihinsel olarak sonsuz nedenler şeklinde var olan şeyler, insan zekâsı için kavranılamazlar. Fakat kavranılamaz demek, bunların hiç olması, yok olması demek değildir. Maddesel olduğu kadar da tinsel olan uçsuz bucaksızlık (immensité) bilgimizle sıkı bir bağa sahip olduğu gibi, bu bağlanmayla da aynı düzenden pozitif bir fikir haline gelir. Demek istiyorum ki, bunlara dokunmak, bunlara yaklaşmak suretiyle bu uçsuz bucaksızlık, gerçeklik ve ulaşılmazlık gibi iki karakter gösterir. Bu, sahillerimize çarpan bir okyanustur ki, onu geçecek ne bir sandal, ne de bir yelkenimiz vardır. Fakat onun açık görünüşü, korkunç olmaktan çok, kurtarıcıdır".

Bu suretle Comte'un sisteminde, sözcüğün tarihsel anlamıyle metafizik, ortadan kaldırılmış olur ve yine felsefeden söz edilmek gerekirse, bu terim, insan ve evrene dair bazı görüşlerle, her bilimin özel sonuçları hakkında bazı genelleştirmelerden başka bir anlam taşımaz. Bu suretle de felsefe, pozitif bilgi sınırları içinde kalacak ve bilimlerin felsefesinden başka bir şey olmayacaktır.

Comte, 'üç hal kanunu'nu, bilimlerin tarihinden, yani deney yolundan çıkarır. Onun bu kanunlarına benzeyen bazı düşünceler, Kant, Fichte, Hegel, Saint-Simon, Condorcet, hatta J.-J. Rousseau ve Lessing'te de vardır. Bunların Comte'unkine benzeyen düşüncelerinden bazıları 'üç hal kanunu'na uyar, bazıları ondan ayrılır. Fakat bunların mukayeseleri daha çok felsefe tarihini ilgiler. Comte, 'üç hal kanunu'nu insanlık kanununun söz götürmez bir verisi (donnée) değil, aynı zamanda, mantıksal, ahlâksal ve sosyal faktörlerin zorunlu bir sonucu sayar. Bu kanunun dönemleri, neden ve sonuç ilişkileriyle birbirine bağlıdır. Her hal, gereken koşulların bir sonucu olduğu için, tamamıyle bağıntılı bir değer gösterir.

Felsefe, bilgi alanından bu suretle kovulunca, pozitif bilgileri organlaştırmak icabeder. Bu da bilimleri sınıflamakla olur. Comte, felsefeyi, bütün insel kavramların sistemi olarak kabul eder ve bu sistem, 'üç hal kanunu'yla gösterildiği gibi, üç biçimde oluşur. Pozitif felsefenin konusu, olgulardan elde edilen kanunları toplamak ve düzenlemekten ibarettir. Böylece Comte, türlü bilimlerde dağınık bir halde bulunan kanunları uzlaştırarak bilgi alanında bir işbölümü yapmak ister. O, bütün kanunları bir tek kanuna döndürmeye çalışmanın boş olduğunu, bu işe daha önce Tanrıbilimci felsefeyle metafizikçi felsefenin boşuna teşebbüs ettiğini anlatır. Böyle bir şey olabilseydi, onu, pozitif felsefe daha yetkin bir suretle başarabilirdi. Deney, buna karşı koymakta ve birbirine döndürülemeyen türlülükleri göstermektedir. Pozitif felsefedeki birlik, bütün kanunları bir tek kanuna döndürmekte değil, tersine olarak türlü olay sınıflarının bircinsten oluşlarını belirtmektir. Bu sınıfların her biri, bir ayrı bilimin konusudur. Ve bilimleri sınıflamak da felsefenin en büyük işidir. Bugün klasik bilgiler arasında yer alan bu sınıflamayı Comte, olayların nesnel karakterleri üzerine kurmuştur. 'Tarihsel', 'mantıksal' ve 'öğretsel' (didactique) olmak üzere üç sıraya göre kabul ettiği temel ilke, "bilimlerin tarih bakımından pozitif duruma geliş sırasıdır". Bu sıranın başında, matematikler, sonra astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyoloji gelir. Bu sıra, yalınçlıktan, artan bir karmaşıklığa (complexité) doğru geçişi de gösterir. Bilimin konuları ne kadar yalınç ise, o kadar çeşitli hallere geçebilir ve bu geçiş çabuk olur. İncelenen olaylar ne kadar karışık ise, kuluçka döneminden çıkmak için o kadar çok zaman lâzımdır. Biyoloji ve sosyolojinin son sırada gelişi bundandır. Bir bilim ne kadar yalınç oranlara dayanıyorsa, o bilim o kadar 'tümel değer'e sahip olur. Zira, yalınç oranlar, birleşik (composé) oranlarda yeniden görünürler. Matematikler, bütün olaylara uygulanabilir. En somut olan biyolojide, sosyolojinin alanı çok dardır. Görülüyor ki Comte, az olan genellikle artan karmaşıklığı, mantıktaki kavramların içlemiyle kaplamaları arasındaki ters orantı esasına bağlamıştır.

Bilimlerin yöntemleri de sıralarına uygundur. Bilimin esası ne kadar yalınç ve tümel ise, o bilimde dedüksiyon yöntemi, endüksiyon yönteminden o kadar üstündür. Bunun içindir ki, matematikler, en çok dedüktif bilimlerdendir, sosyoloji ise en az endüktiftir. Bu bilimde tarihsel gelişme yürüyüşünü belirtmek daha önemlidir. Bilim, endüksiyon yoluyle açıklanınca, insan tabiatının da araya girmesi icabeder. Comte bunu, 'üç hal kanunu'nda denemişti. Matematiklerin dedüktif esası o kadar yalınçtır ki, saf (pure) olarak akılsal bir bilim gibi telakki olunur. Fakat, saf olarak akılsal bir bilim yoktur. Zira, matematik de bir doğa bilimidir. Matematiğin kavramları da deneyden gelirler. Yalnız matematiğin dayandığı olaylar o kadar yalınçtır ki, gerçeklikte olmaktan çok, hayal gücünde tasarlanmaları daha kolaydır. Onlar, bütün diğer cisimlerin fiziksel ve kimyasal özelliklerinden soyutlanabilirler. Sayı, uzam, hareket sınırlanmamış bir yerde olduğu kadar da, ger-

çek cisimlerde tasarlanabilirler. Matematiğin deney karşısında bir görünüşten ibaret olan bağımsızlığını da açıklayan budur.

Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin son üç cildinde, sosyal bilimleri incelemiş ve 'sociologie' terimini özel ve pozitif bir bilimin adı olarak kendisi bulmuştur. Ona göre, pozitif felsefenin özel amacı, yeni sosyal fiziği kurmaktır. Zira, sosyal olaylar da değişmez, doğa kanunlarına bağlıdır. "Esasen olayları doğuran nedenleri açıklamaya değil, bunların meydana gelişlerindeki durum ve koşulları doğru olarak çözümlemeye çalışmalıdır ve bunlar arasında ardalanmaların (successions) bağlandığı kanunları yakalamalıdır"; "Bir taşın düşmesi için olduğu kadar da, insan türünün gelişmesi için birtakım belirlenmiş (determiné) kanunlar vardır"; "İnsan türü ya yerlerin (lieus) düzeninde veya zamanın düzeninde geniş ve ebedî bir toplum birliğini teşkil eder ki, onda türlü bireysel veya ulusal organlar sürekli bir surette içten ve tümel bir dayanışmayla birleşmişlerdir". Bu nedenle Comte'a göre toplum, ideal bir kavram değil, bir gerçekliktir ve son olarak o, bir tapınma konusu olan bir 'Büyük Varlık' (Grand Etre), mutlak ve ebedî bir gerçekliktir, fakat pratikte 'İnsanlık', beyaz ırkın bir kısmından, yalnız Avrupalılardan ve hatta sadece Batı Avrupa kavimlerinden ibarettir. Onda bütün beşerî olaylar, sosyal olgular karakterine bürünmüşlerdir ki, Comte, bu noktada pek yanılmıştır. Ona göre, sosyoloji böyle anlaşılmış olan bir toplumu inceleyecektir (Hüseyin Nail, *L'Idée de l'Etat Chez les Précurseurs de l'École Sociologique Française*, Paris, 1936, s. 127-129).

Bu bilimin içinde, psikolojinin esaslı bir kısmıyle ekonomi politik, ahlâk ve tarih felsefesi vardır. Ona göre, bu bilim de bütün diğer bilimler gibi, Tanrıbilim ve metafizikten ayrılmayan yanılmalara uğramıştır. Evvelâ gidiş (conduite) kurallarıyle toplumların kaderi, 'Tanrısal buyruklar'dan (ordonances) çıkmış gibidir. Daha sonra bunlar, sözde bir 'ahlâk kanunu'na bağlanmışlardır. Bunlardan birinci rejim, 'Tanrısal hak'tır. İkincisi ise, 'Doğal hak'tır. Birinciden ikinciye geçerken Tanrı buyrukları yerine, "Hayalî nitelikteki varlığın hayalî kanunu" konulmuştur ki, bu, ahlâkta da etkilidir. Nihayet insan, bu konularda kendi keyfine göre düşünmeye başlayınca, 'vicdan özgürlüğü' ortaya çıkıyor: "Fakat astronomide, fizik, kimya ve fizyolojide vicdan özgürlüğü yoktur. Ahlâk ve politikada bulunmasının nedeni, bunlarda kurulmuş olan ilkelerin bulunmamasıdır". Bazı insanlar, toplum için birtakım fikirler imal ederler. Her millette yöneten bir iktidarla (pouvoire), yönetilen yurttaşlar vardır ve bunların her biri kendi yeteneklerinin gösterdiği yerde kalmaya mecburdurlar. Halkın egemenliği doğması, uygarlık için çok uğursuzdur. "Bu kralların sahip oldukları zaman, fazlasıyle suçlandırılan Tanrısal hakkı, halka aktarmaktan başka bir şey değildir". İnsanlığın geleceğini tehdit eden çökmeye, sözde bilim diye ortaya çıkan, gerçekte ise, metafiziğin adi bir kolu olan ve kaybolmak zorunda bulunan, 'ekonomi politik'i eklemek lâzımdır. (St. Mill, Comte'un bu iddiasını protesto eder).

Pozitif bir ahlâk ve politika kurmak için, olguların incelenmesinde kullanılan sorgu (interrogation) ve deneyin yorumlanması yöntemini kullanmak gerektir. Esasen Comte'a göre, sosyolojide de biyolojide olduğu gibi, saf gözlem, deneyleme (experimentation) ve karşılaştırma (mukayese) yöntemi kullanılmalıdır ve bunların yetersiz yanları mevcut olduğu için, tarihsel yönteme de baş vurmalıdır. Toplum kanunları insel doğanın kanunlarından çıkarılamazlar. Asıl insel kanunlar, toplum kanunlarından öğrenilebilirler. Tarih, sadece gözlemin sonuçlarının doğru veya yanlış olduklarını öğrenmemize yaramaz, aynı zamanda onun yıllıkları (les annales), gözlenecek olan tek olguları kapsarlar. Bütün bireysel hayat olayları, yalnız insel eğilimlerle değil, aynı zamanda geçmiş nesillerin şimdiki nesiller üzerinde birikmiş olan etkileriyle birleşmişlerdir. İnsel varlıklar daha çok kendilerinin kurmamış oldukları toplum tarafından yapılmışlardır. Çünkü, sosyal organın öğeleri arasında bağımsızlık vardır ve bu bağımsızlık, toplumun itaate mecbur olduğu 'ahenk kanunları'yle (lois d'harmonie) meydana gelmiştir. Sistem olan her yerde az çok bir dayanışma vardır. Bu nedenle birey, bağımsız ve mutlak bir gerçeklik değildir. Onun toplum karşısındaki durumu, bir tek 'Büyük Varlık'ın organı gibidir. Toplumu gerçekten bireylerin bir bileşiği (composée) saymak, yalnız anarşik ve ahlâk dışı değil, aynı zamanda bilim bakımından da olanaksızdır. Zira, herhangi bir sistem niteliği itibarıyle bircinsten olmayan öğelerden oluşamaz. Şu halde, en çok yararlanılması gereken yardımcı, 'Tarih'tir. Tarihin biyoloji konularına aykırı kanunlar ilham etmesi, fena soruşturulmuş olmasındandır; şu halde, tarihte sosyolojide olduğu gibi, bir öğe vardır. Biri, hemen hemen bitkisel hayatta olduğu gibi yalınç, diğeri, zihin hayatında olduğu gibi, hareketli. Öyleyse sosyoloji, bir 'Statik', bir de 'Dinamik' olmak üzere iki bölümdür. Comte, statik ve dinamiği yalnız, sosyolojiye değil, bütün diğer bilimlere de uygulamıştır. Geometride âlem, statik olarak, mekanikte ise, dinamik olarak dikkate alınır. Fizik ve kimyada kuvvetler, evvelâ denge (muvazene) halin-

de, sonra da faaliyet halinde kabul edilir. Biyoloji alanında statiği, anatomi; dinamiği fizyolojiyi temsil eder. Sosyolojide ise, statik, toplumun yalınç ve billurlaşmış koşullarını inceler ki, bu, "Belli bir çevrenin belirlenmiş bir gelişme noktasındaki çeşitli öğelerinin birbirleriyle olan ilgi oranları"nı bulmaktan ibarettir. Dinamikte ise, genel olarak, "İnsanlığın ne gibi kanunlarla geliştiği" görülür. Birincide temel fikir, 'düzen'dir. İkincide ise, pek içten ve karşılıklı olarak birbirine sımsıkı bağlıdır. Zira, düzenle ilerleme, birbirinin karşılıklı koşullarıdır. Sosyal statiğe göre, toplum öğeleri, pek içten ve karşılıklı olarak birbirine etki yapan bir bütündür. Bunlardan hiç biri, diğerlerinin az çok büyük bir miktarı değişmedikçe, değişemez. Bunun içindir ki, siyasal ve sosyal kurumlar, bir arada uygarlığa bağlıdırlar. Fikirler, töreler, kurumlar arasında öyle bir bağlılık vardır ki, hiç bir otorite, fikir, töre ve kurumlara uymayan hiç bir yeniliği ve değişikliği, tepki veya ihtilâl zoruyle oluşturamaz. Aynı suretle kurumlar da fikir ve törelere (örf) etki yaparlar, fakat bu, uzun zamanda ve daha çok insanlığın çocukluğunda karışıklığa meydan vermeden kendini gösterir. Fikirler ve töreler de birbirine etki yaparlar. Siyasal kurumların konusu da insanlığın ahlâk, zihin ve öğrenme bakımından ilerlemelerinde, irade dışında meydana gelmiş bulunan hayatın ortak esaslarını düzenlemektir. Bu ilerlemenin akışı esnasında pek önemli olan öğeler, toplumda hüküm sürmekle sona ererler. Otorite, kendiliğinden (spontané) bir işbirliği de yapar. Sosyal dinamiğin en pozitif konusu ise, 'üç hal kanunu'dur. Bu kanuna göre ilerleme, daha çok zihinsel alanda kendini gösterir. 'Üç hal kanunu'na karşılık olan türlü gelişme evreleri, sosyal ve siyasal asaskerliğe dayanır. Bunda, siyasal örgütlerin zorunlu koşulu olan, 'disiplin' ve 'düzenlilik' (regularité) gelişir ve kökleşir. Kuvvetler hemen baş gösteren bir zorluğun ortak ereği çevresinde merkezleşir. Bu dönemde ilk ahlâk otoritesi, Tanrısaldır ve ilk hükümet de askerîdir. Burada birliği kuran ve koruyan dış kuvvettir. Toplumun ilk gelişmelerini sağlayan da savaştır. Buna karşılık olarak da savaş, 'kölelik'i yaratır. Savaşçılar, kuvvetlerini serbestçe biriktirebilmek ve kullanmak için, maddesel işleri köleler yapar. Bu geçiş (intikal) dönemi olan metafizik döneminde, siyasal ve sosyal alanda, yasamacıların (légistes) ereği kullanılır. Artık önceki saldırgan örgütler, yerlerini yalnız korunma amacını güden askerî örgütlere bırakırlar. Savaşçı zekâ, yerini üretici zekâya verir. Orta sınıfla, birinci sınıf olmanın çarelerini araştırır, siyasal haklar ister. Yasamacılar da bu çeşit iddiaları denkleştirmeye çalışırlar. Bu, karışık ve bulanık bir dönemdir. Pozitif dönemde ise, 'endüstri' başlar. Bunda üretici kuvvet, kurumların düzenini ve iktidarın paylaşılmasını sağlar. Sosyal sorunlar, siyasal sorunların yerini alır. İşçiler yavaş yavaş siyasal ihtilâllerin çözemeyeceği büyük sosyal problemleri çözerler. Bunlar, doğal olarak pozitif felsefe yönsemesinden başlayacak ve ödevi, haktan üstün göreceklerdir. Böyle anlaşılan bir sosyolojiye matematikle doğa bilimlerinin yöntemleri uygulanabilir. Oysaki eskiler, sosyolojiyi daha çok felsefe bakımından incelerlerdi. Sosyal olaylar da doğaya dahil olduğu için, bu bilime, doğa bilimlerinin yöntemleri uygulanabilir. Metafiziğin bu bilimle hiç bir ilgisi yoktur. Doğa sorunlarında metafizik tortular kolayca temizlenebilir. Çünkü bunlar, birtakım sözcükler, terimler ve anlatım biçimlerinin gerektirdiği şeylerden ibarettir. Fakat insel bilimde metafizik, hem esastır, hem de Tanrıbilimle karışıktır. Bu bilimde yapılacak şey, bir sözcük temizliği değil, en 'köklü fikirler'dir. Bununla birlikte pozitif felsefenin çözümleyen ve bireşimleştiren elinde, bu fikirler de temizlenerek gerçek ve pozitif bir insel bilim oluşturulabilir.

Comte'a göre, insanların eski yönsemeleri, gerek metafizik ve gerek Tanrıbilim devirlerinde, âleme kendilerinden ayrılarak gitmekti. Yani onlar, her şeyde kendi kişisel iradelerini görüyorlardı. Ve her olayı bir iradeyle açıkladıklarından, bütün olaylarda böyle bir iradenin hâkim olduğunu zannediyorlardı. Bu suretle de varlığın, olayların en küçüğünden en büyüğüne kadar tekmil evrenin duygu, intikam, iyi, kötü, sadık, hain... gibi birtakım insel karakterlere sahip olduğuna inanıyorlardı. Böylece, ilkel insan, bütün varlıkta insanınkine benzeyen bir 'ahlâklılık' keşfetmiş oldu; zihnini, iyiye iyi, kötüye kötü muamele eden bir özel kuvvet aramakla görevlendirdi. Kendilerini özel ve mistik bir kuvvetin hareket ettirdiğine inandıklarından, her olup biten şeyin de böyle bir kuvvetin ürünü oldüğuna inandılar. Özel olarak bunlar, bütün amaçlı nedenleri, geniş bir antropomorfizm sistemi içinde gördüler. Bu suretle de, âlem: "Bir hükümdarın yönettiği bir tek imparatorluk" haline geldi. Artık onlar için âlemin özel bir duygusu, bir ereği vardır ve evren, bir olgu (fait) değil, kendi doğrultusunda ilerleyen bir 'eser'den (oeuvre) ibaret sayıldı. Bu suretle de insan, kendi gölgesini, hayalini sonsuzluğa yansıtmak suretiyle evreni oluşturdu. Yani, âlem, gittikçe daha büyümüş bir suret, bir 'şekil' oldu. Pek açıktır ki, bu anlayışa göre bilim, insanın kendi hakkındaki bilgisinden, yani, 'insan bilimi'nden (science de l'homme) meydana gelir. Zaten bunun aksini kabul edersek âlem, insandan değil, doğadan

başlamış olurdu ki, doğrusu da budur. Çünkü âlemi yaratan insan değil, insanı yaratan âlemdir. İşte Comte, bilimlerin sınıflanmasını bu bakımdan yapmıştır.

Comte'un yöntemi, metafizikle, yani iman ve inançla savaşmaktır. Ona göre, gerçeğin ölçüsü, metafizikten yoksun oluşudur. Yani, deney sınırlarına girmeyen ve deneyle ispat olunmayan hiç bir konu, insan zihnini uğraştırmamalıdır. Esasen bilimleri sınıflamaktan maksat da, insel bilimi kurmak ve metafiziği yıkmaktan ibarettir. Bu da önce metafiziğe ihtiyaç göstermeyen bir 'ahlâk'la, yani insel bir bilim kurmakla mümkündür. Zira, insel bilimle doğa arasında derin bir uçurum vardır ki, bunun üzerinden hızla ve birden atlamak lâzımdır. Ahlâkın esası ise, tamamıyle sosyolojidedir. Bu nedenle ahlâk, bir bakıma sosyal statiğin konusuna girer. Ahlâk kanunları, bütün insel hayatın dayanışmasını ifade eder. İnsanlar, kendi sosyal içgüdülerine itaat ederlerse, bu dayanışmayı iradesiz olarak keşfederler. İnsanların başkalarıyle yaşamakta bir yarar olacağını hesap ederek toplum hayatını teşkil etmiş olduklarını zannetmek doğru değildir. Comte, bu suretle XVIII. yüzyılın yapay (sunî) toplum anlayışını, yani bireylerin birtakım ustaca hesaplarla bir araya geldiklerini zanneden düşüncelerini reddetmiş olur. Comte'un anlayışında duygu, bilgiden önce gelir ve bu konuda Comte, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Hume ve Adam Smith'in çırağı olur. Bir yandan da beyin organlarından bazılarının sosyal içgüdüleri oluşturduğunu ileri sürmüş olan Gall'in fikrine bağlanır. İlk sosyal eğilim, hayvanlık derecesinde görülür ki, bu dönemde cinsler, birbirinden ayrıdır ve bu dönemde 'ardıllar' (ahlaf) tasası baş gösterir. Fakat insanlarda bencil yönsemeler sosyal olanlardan üstündür. Kişisel çıkar büsbütün yıkılmış değildir. Bireysel kanma (satisfaction) ihtiyacının kendimizde olduğu kadar da başkalarında varlığını tanımazsak, özgecilik (altruisme) kısır ve bulanık bir 'aşk' haline gelir. Zihin ve sempatinin biteviye gelişmeleriyledir ki, bencil içgüdü, kendi yararına aşırı derecede bağlanmaktan kurtulmaya başlar ve zihin geliştikçe dayanışmanın anlamı kuvvetlenir. Sosyal hal, sempati hislerini korur. Bu his, bütün türü kaplayacak kadar gelişince birey, kendi sosyal gelişmesiyle ebedîlik ihtiyacını kandırır. Çünkü, türün varlığında kendi hayatının ebedîleştiğini zanneder. Tek başına yaşayan bir birey tasarlamak, bir soyutlama yapmak demektir. Sosyal birliğin ilk hazırlık tohumları, 'aile'de belirir. Bunda birey, en kuvvetli içgüdülerine itaat ederek, kendini aşar ve başkalarında yaşar. Aile, en içten bir toplumdur, birliktir (union). Fakat, şirket değildir. Şüphesiz ki, ailede de işbirliği önemli bir rol oynar, fakat bu rol, emek ve işbölümü üzerine kurulmuş olan büyük toplumlarda gördüğümüz başlıca roller gibi değildir. Belli bir işi yapmak suretiyle bütün aile, sosyal eseri oluşturmuş olur. Bu eseri yönetecek olan otorite, toplumun kendinden çıkmalıdır. Ve iktidarını, topluma ilham ettiği güven üzerine ve toplumda bulduğu kendiliğinden kabul üzerine kurmalıdır. Her toplum, ister istemez hükümete sahip olacaktır. Bireysel hayatta kişisel içgüdüler, ailede ise, sempati hâkimdir. Fakat çok geniş toplumlarda örgütlenmenin öğesi, esaslı olarak zihinsel yeteneklerdir. Pozitif bilimin ahlâk için büyük yararı vardır. Zira, bu ayrı ayrı bireylere olduğu kadar da bütün bir toplum ve insel varlık üzerine, her eylemin, her meylin ya da her duygunun yaptığı gerçek, araçlı ve araçsız etkiyi, olabildiği kadar doğru olarak belgin leştirir. Comte'a göre Katolik ahlâkı, insanı politikadan kurtarmak onurunu kazanmıştır. Oysaki çoktanrıcı dönemde ahlâk, büsbütün politikaya bağlıydı. Bu kurtuluş, tinsel (ruhanî) kuvvetin tensel (cismanî) kuvvet karşısındaki bağımsızlığıyle başlar. Fakat Katoliklik, insanların gittikçe artan zihinsel ihtiyaçlarını kandırma iktidarına sahip değildir. Bu nedenledir ki, metafizik eleştirilerle bu dağılma (décomposition) işi başlar. Aynı zamanda Katoliklik, bireyi, yalnız kendi özel kurtuluşunu sağlamak için uğraştırarak benciliği de himaye eder ki bu, kilisenin otoritesini artırır. Fakat, sempatik ve âlicenap olan özgür gelişmelere engel olur. Yalnız pozitif yönsemedir ki, dolaysız olarak bu duyguların yayılmasını bütün gelişmelerimizin toplum sınırları içinde tamamlanabileceğini öğretmek suretiyle sosyal içgüdüler gelişebilirler. Bu suretle artan faaliyet, bu içgüdüleri sınırsız ufuklara doğru sürükler ki, mutluluğun (felicité) ve içsel kanmanın (tatmin) dıştan gelen hiç bir mükâfata bağlı olmayan kaynağı da bu ufuklardır. Bundan sonradır ki, felsefenin gerçeklendirdiği 'ödev' kavramı, topluluğun ruhuna girer ve bu felsefe tek başına bireyin, bütün türün bir organı olduğunu gösterir. O suretle ki, artık gidiş kuralları bireyin menfaatinden değil, eşyanın evrensel düzeninden doğar ve bu düzene göre hareket ederler. Ahlâk alanının en yüksek fikrini, 'insanlık fikri' teşkil eder. Bunun gelişmesi bütün bireysel ve sosyal organların gevşemeksizin işbirliğiyle olur. Bunun içindir ki Comte, özel görevlerle genel görevlerin, yani halk görevlerinin ayrılmasına şiddetle hücum eder. Ona göre, bu ayrılık, tamamıyle görgüldür (emprique). Oluşmaya başlamış olan yeni bir uygarlıkta, yeni öğelerin yer bulması güçtür. Bu ayrılık ne Yunanlılarda ve hatta ne de ortaçağın Tanrıerkil

(Théocratique) idarelerinde vardır. Bu ayrılık, ancak ortaçağın son zamanlarında servaj usulünün kaldırılmasından sonra meydana gelen endüstrinin doğuşundan itibaren başlar. Bu devirden itibaren işçi kütleleri, sosyal sisteme göre gerçekten birleştirilmişlerdir. Bu suretle kişisel 'onur' duygusu büyük bir bütünle işbirliği yapma duygusundan ibaret olur. Bir gün bu duygu, kendi doğallığı nedeniyle, pek aşağı olan bir işi bile asilleştirecektir. Elverir ki pozitif öğretim vicdanlardan, her çeşit bireysel çabaların bütün bir toplum için önemli olduğu hissini verebilsin. Bu pozitif meyil, önce sağlık biliminden başlar. Çünkü içgüdüler, bağlı oldukları organlara göre, azalır veya çoğalırlar. Öyleyse, kişisel meyillerin organlarını köreltmeli ve nihayet öldürmelidir. Özgecilik organlarını da bütün diğer duyguların yerine geçecek şekilde geliştirmelidir. Zira, ahlâksal hayatın temeli, özgeciliktir. "Kendimize yapılmasını istediklerimizi başkasına yapmak" ilkesi, bencildir. İçinde benlik düşüncesi bulunan hiç bir harekette erdem yoktur. İnsan, ancak başkaları için yaşamalıdır. Kişisel arzularımızı boğmaktan başka 'ödev' yoktur. Bu bakımdan Comte, en masum hazları bile topluma yararı yoksa, yasak eder veya bizi bu hazlara çeken zaafları, "çekinilmez bir sakatlık gibi" esefe lâyık görür. İnsanın tek ödevi, böyle anlaşılması gereken, "ödevini yapmaktan" ibarettir. Bunun dışında ancak günah vardır. Bir çeşit Calvinci ve stoacı olan bu ahlâk, şiddetli bir 'insanlık aşkı'ndan doğmaktadır. Zira, Comte için en çok saygıya değen, "geçmişin bilinmez derinliklerinden yükselerek bütün çeşitleriyle bugünü içine alan, sonsuz, bütün ve derinliğine dalınamayan geleceğe kadar uzanan" büyük varlık, yani, 'insanlık'tır (humanité).

Ahlâk bakımından son çözümlemede, gerek kendi nefsimiz, gerek başkalarına karşı birtakım ödevlerimiz olduğu görülür. Kendimize ait olan ödev, zihinsel bir bencilikten ibarettir. Bundan daha doğal bir şey yoktur. Burada doğa ve insanın hiç bir zevki bulunamaz. Bu, aynı zamanda meşrudur. Çünkü biz, diğerlerini ancak kendi nefsimizi sevmek koşuluyle sevebiliriz. Her çeşit ümitlerden yoksun olan bir kişi, ne kendini, ne de hayatını sevebilir. Onun nazarında genel olarak insanın hiç bir kıymeti olamaz. Eğer biz, benciliği yıkabilirsek, çevremizde bulunan bütün talihsiz insanların acılarını da bir vuruşta ortadan kaldırabiliriz. "Yakınlarınızda bulunanları da kendiniz gibi seviniz" ilkesinden hareket eden özgecilikte ise, "acımak, yarlık ve aile" duyguları saklıdır ve doğada bundan daha uygun bir duygu da olamaz. Acımak, "İnsanın kendine benzeyen bir adamı kendi nefsine aksettirmesi, dönüştürmesinden ibarettir". Yani, başkasına acımak, dolayısıyle kendimize acımak demektir. Bu geniş ve yaygın bir benciliktir ki, bunda gizli olan acıma duygusu, çocukta yoktur. Fakat bu duygu, onlarda bir yetenek olarak gizlidir. İnsan, bir sefili görünce kendisini onun yerinde farz eder. Şefkat ve sevgiye de bu nedenden lâyık ve muhtaç olduğuna inanır. Bunun içindir ki acımak, bize en yakın olanlara karşı daha kuvvetlidir ve gittikçe etraftakilere doğru azalmaya başlar. "İnsanların en iyisi, insanları sevmek şartıyle hayvanları da sevmeyi bilendir".

Aile duygularımıza gelince: Biyoloji, bunu en doğal duygularımız arasına koymuştur. Zaten en doğru 'sosyal birlik' (unité sociale), ailedir. Bunda, kadının erkek buyruğu altında oluşu ve çocukların ebeveyne itaatleri gibi iki değişmez oran vardır ki, bunlar her türlü 'eşitlik' fikrini kaldırır ve orada sağlam bir hiyerarşi kurar. 'Yarlık' (charité) ise, pek az olmakla birlikte, insanlara, dostlara ve akrabalara karşı sunulan bir yürek hamlesinden, nihayet insanlık için beslenen bir tutkudan ibarettir. Özgecilik ise, her bireyin, "en akıllı bircins içindeki benciliğidir". Bu, sosyal bir içgüdüdür. Hiç bir metafizik esasa dayanmaz. O, şöyle açıklanabilir: İnsan, yaşamak ister, kendisinin bir toplum içinde yaşayabileceğini öğreninceye kadar bir şahıs ve bircins gibi hayatı arzu eder. Bu suretle insan, kişisel olmaktan çok, cinsel bir yaşayışı tercih etmiş olur. Bu sayılan üç özellik, bizi hayvanlardan ayırır.

Sosyal içgüdüye gelince: Bu, zaten fizyolojik bir durumdur. Ahlâk da bir içgüdüdür. Zira, ahlâk, bir sosyal yaşama yeteneğinden başka bir şey değildir. Bunun dışında bir şey daha vardır ki, insanlar onu hayal gücü ve kurnazlıklarıyle icat etmişlerdir. Fakat bütün bunlar, bireysel olduğundan, ahlâka aykırıdır. İnsanlığı hor gören stoacılık, kibirlidir. Yalnız kendi doktrinine inanmış olana değer verir. Bu okulda erdemin gerçeklenmesi için öz saygısını yüceltmek esastır. Fakat bu düşünüş, sosyalliğe aykırıdır (antisocial). Zira, gerçeklikteki güdülerde bu aykırılık vardır. Oysaki bu, benzerlerimizi kendimiz gibi yapmaya ve kendimizi onlardan ayırt etmeye özgü bir duygudur. Eğer bu suretle hareket etmezsem, taşıdığım gururu kandıramayacağım; kendimi ayırmak demek, onlardan ayrılmak demektir. Bu ise, onları aşağı görmek ve onlardan iğrenmekle sona erer. Bu nedenden stoacılığın esasında insanlara karşı bir kin vardır ve onların hepsi de insandan kaçan (misantrope) kimselerdir. Eğer bu duygu, bütün insanlara uygulanırsa, o zaman, bir bencilik erdeminin hediye ettiği mükâfattan zevk almak imkânsız olur ve hiç kimseden farkımız kalmaz. Sosyal ahlâk ise, tersine

olarak kuvvetlerimizin arzularımızın sınırlarını genişletir. Hıristiyanlık ahlâkı, "benzerlerinizi kendiniz gibi seviniz!" emrini verir. Bu ise, kendi kurtuluşumuz için birbirinizi seviniz demektir. Bu da, netice itibarıyle stoacılar gibi düşünmektir. Özet olarak, sosyal olmayan ahlâk, ahlâka aykırıdır. Sadece sosyal içgüdünün gelişimi gibi telakki edilen, kendi kendine kurulmuş kendi kendine artan ve ilerleyen ahlâk ise, doğa bilimiyle insan bilimi arasına konulmuş olan bir köprüdür. İnsan, doğanın kanunundan ayrı ve bağımsız bir kanuna sahip değildir. Çünkü o, evrenden ayrı bir canavar (monstre) değildir. Ahlâksal varlığın kökleri, organik varlığın kökleri gibi doğadan uzanmıştır. Pascal'ın dediği gibi: "O, metafizik ve hayalî bir varlık değil, doğal bir varlıktır". İnsan, tabiatı nedeniyle daima değişir. Fakat biz, kendiliğimizden ıslah olunabiliriz. Zaten bunu da isteriz. İnsanların bu sürekli değişmeleridir ki, tarihi oluşturur. İşte yukarda sözünü ettiğimiz sosyal statik budur. Demek ki, sosyal olmayan bir ahlâk, ahlâk olamaz. Bu nedenle temeli özgürlük ve ödev olan bir ahlâk, esassızdır. Kant'a muhalif olan Comte için, ancak özgeciliğin nüfuz etmesi ve galip gelmesi sayesindedir ki, gerek eğitim ve gerek bilimlerdeki ahlâklılık tespit olunabilmiştir. Bu ahlâkın creği, "insanlığı hayvanlığa üstün tutmaktan, kendimiz için değil, başkaları için yaşamaktan ibarettir".

Comte, bencilik ve özgeciliği ayırt ettiren sosyal ve kişisel olmak üzere on ajan bulmuş ve bunun bir listesini de vermiştir. Bu ahlâkın en kesin (categorique) emri: "Sevgi, ilerleme ve ahenk koşulları içinde, herkes için ve başkası için yaşamaktır". Comte, ahlâklılığın sosyal değer ve niteliğini bir de sosyal dinamik bakımdan, yani insanlığın başlangıcından beri geçirdiği evrim ve ilerleme dönemleri bakımından inceledikten sonra şu sonuca ulaşır: Ahlâk doğaldır, zira sosyal içgüdünün bir gelişiminden ibarettir, ne metafizikler, ne ihtilâller, ne devrimler, hatta ne de din ve mucizeye ihtiyaç göstermeden mevcuttur. Onu tam bir fizyoloji, biyoloji ve tarihte bulabiliriz. İnsanın her bulunduğu yerde ahlâk vardır. İşte geliştirilmesi gereken ahlâk ve sosyoloji budur. Nasıl ki, maddesel bilimlerin kendilerine özgü bir fiziği varsa, sosyal hayatın da kendine özgü bir fiziği vardır ki, insanlığın esasını teşkil eder. Comte, bütün kutsallıkları reddettiği halde, gelecekte tinsel bir kuvvetin herkese ödevini göstereceğine emindir. O, bu maksada ulaşmak için, bir 'sosyal din'in esas ve kurallarını da yazdı. Bu, âdeta ahlâksal bir dinin kateşizmasıdır. Ancak bu kurallar sayesinde insan, toplum için yaşayacak ve kendisinin 'insanlık' denilen büyük organizmanın bir parçası, bir hücresi olduğunu kavrayacaktır. İşte bu dinin Tanrısı, 'İnsanlık'tır. Comte, buna, 'Büyük Fetiş' adını verir. Bu dinin ereği, insanlığa tapmaktır. Bu nedenle bu din, Tanrısal olmadığı gibi, metafizik de değildir.

Comte'un gelecek için tasarladığı 'hükümet' de tinsel bir idaredir. Ona göre toplumu, ancak pozitif bilimlerle aygıtlanmış (mücehhez) olan bu papalığın resmî memurları düzeltecek ve düzenleyecektir. Bu takdirde, bireysel özgürlük sona erecek, teknik ve bilgiye dayanan bir aristokrasi hâkim olacaktır. Bu düşüncede Eflatun'u hatırlamamak imkânsızdır. Comte, ahlâkı bir 'sanat' olarak nitelendirdiği için, bunu mantık ve bilim bakımından bütün diğer dine aykırı (profane) bilimlerden, yani matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojiden üstün görür. Bütün bu bilimler, ahlâk karşısında birer hazırlıktan başka bir şey değildirler. Ahlâk, kutsal (sacrée) bir bilim saydığı sosyolojiden sonra bir yedinci bilimdir ve pozitif bilimin bir amacı da, ahlâk sanatının olabildiği kadar bencil içtepiler üzerine sempati içgüdüsünü ve kişilik üzerine de sosyal yeteneğini kurmaya çalışmaktır.

Ahlâk kadrosu içine giren 'Hukuk' sorununa gelince: Ona göre, bu da metafizik bir terimdir. Comte, XVIII. yüzyılda Fransızların ilân ettikleri, 'İnsan Hakları Beyannamesi'nde bildirdikleri doğal ve ahlâksal hakları reddeder. Ona göre birey, ancak toplumun kendisine emniyet edip terk ettiği birtakım bağıntılı haklardan başka bir şeye sahip değildir. O, toplumun organlaşmasını üzerine alan iktidarlı bir bilim heyetinin, bütün ödevleri ve hakları kontrol etmesi sayesinde adaletin temin olunabileceğine inanır. Bununla birlikte, en büyük toplumsal zorluklar, politikadan doğmazlar. Güçlükler, ancak fikirlerin ve törelerin etkisiyle yok edilebilirler. Ödev fikri, hak fikrinden üstündür. Comte: "Herkesin herkes karşısında ödevleri vardır, fakat hiç kimsenin doğrudan doğruya hiç hakkı yoktur. Diğer bir deyimle, hiç kimsenin ödevini yapmaktan başka hakkı yoktur" iddiasında bulunduğu için, onun sisteminde bir hukuk felsefesi ve bir devlet doktrini vardır denemez. Ona göre fikirler ve töreler bir kez değişince kurumlar kolayca değişirler. Bu ahlâkta bireyin özgürlüğü kalkmış olduğu için, irade de inkâr edilmiş demektir. Bu takdirde de erdem, kendiliğinden yıkılmış olur.

Comte, hayatının son zamanlarında sağlık durumunda baş gösteren çöküntüler ve zihin buhranları yüzünden, yukarda işaret ettiğimiz gibi, kurduğu pozitif sisteme hiç de uymayan

mistik ve metafizik olduğu kadar da garip bir din icat etmiştir. İnsanlığa karşı duyduğu büyük aşk, onu son olarak insanlığı Tanrılaştırmaya götürdü. Geçmişiyle, hal ve geleceğiyle dikkate alınan insanoğlunu toptan ele alınca, 'Büyük Varlık' elde edilir ki, bu, Tanrı'dan da üstün olan 'İnsanlık'tır. Buna tapmak, buna hizmet etmek lâzımdır. Bundan bir aşağıda iki büyük varlık daha mevcuttur ki, bunlar, 'Büyük Fetiş' (Arz) ve 'Büyük Ortam' (Uzay) dır. Bunlara da tapılmalıdır. Pozitif dinin üçüzlemesini bunlar teşkil eder. Büyük Fetiş, Büyük Varlık'ı doğurmak için aşağılaşmış, kendisini feda etmiştir. Bu nedenle ona karşı olan minnet ve şükranımızı, bir törenle ifade etmek gerekir. İnsanlığa yapılacak tapınım (culte) konusu, şefkat ve fedakârlık idealini gerçeklendiren 'kadınları ve büyük adamları' kutlayarak anmaktan ibarettir. Comta'e göre, 'ruhun ölmezliği', bundan ibarettir. Dirilere hükmeden ölülerdir; fakat, türün belleğinde adları ebedîleşen ölülerdir. Comte, bu dinin örgütlerini, papalığını, bunun yetkilerini, hatta oturacağı yeri, pozitifçi tapınağın planını, ayların on üç büyük adamın adını taşımalarını (evvelce işaret ettiğimiz gibi, onun yıllık takvimi on üç aydır), onlara ithaf edilmiş olan mescitleri... birer birer kaydeder. İnsanlığı otuz yaşında bir kadın olarak (bu şüphesiz, Clotilde'dir) temsil etmiştir. Bu dinin üç büyük ilkesi vardır. İnsanlığın sağa uzanan elinde, 'İlke için aşk'; başının üstünde, 'Temel olarak düzen'; alnında da, 'Amaç olarak ilerleme' levhaları vardır. İnsanlığın 'Büyük papazı' kendisi olacaktır ki, ödevi, yeni dini her yana çarçabuk yaymaktır. Rus çarına ve Osmanlı sadrazamı Büyük Reşit Paşaya (?) yazdığından söz ettiğimiz mektupları bu maksatla yollamıştı. O, bu işe bütün kalbiyle inanmış ve bu amacı gerçeklendirmek için bütün kuvvetiyle çalışmıştır. Bu dinle kadınlar, yalnız Tanrılığı değil, 'ana', 'kadın', 'kız' olmak üzere zamanın üç bölümünü de temsil ederler. Yılda seksen dört bayram ve dokuz kurban günü olacak, istavroz işareti yerine, birtakım başka işaretler yapılacaktır. Tanrı ve metafizikle ilgisi olmayan bu dinin geleceğini korumak içindir ki, tasarladığı hükümet, bilime dayanan bir papalıktır. O, bu çılgınlık devrinin hezeyanlarından ibaret olan bu dinde gereken hiç bir şeyi unutmamıştır. Kendisine bağlı olan filozofları çok üzmüş olan bu dine dair fazla bilgi vermekte bir yarar görmüyoruz.

Comte'un anladığı biçimdeki pozitifçilik, bir yandan yeni eleştiriciliği, bir yandan da pragmacılığı ilgiler. Zira, onda teorik görüşlerle pratik amaçlar birleşmiştir. "Bir tek mutlak ilke vardır: Her şey bağıntılıdır" fikrine dayanan bu felsefe, insana olayları vukularından önce bildirmeyen bilgilere değer vermemekle de bu durumunu ispat eder. Bu sisteme niçin klasik olarak 'nesnel bağıntıcılık' (relativisme objective) adı verildiği de şimdiye dek verdiğimiz bilgilerden anlaşılmıştır kanısındayız. Bunun psikolojisi, açıkça maddeci, —böyle bir bilimi zaten kabul etmez— mantığı görgücüdür (empriste). Ahlâkı da genelleştirilmiş bir tarihtir. Politikada mutlakiyetçi, tarih felsefesinde, tarihsel olguların bir yorumcusudur. Fakat bir doktrin olarak bütün bunlar, özel bir yöntemle sistemleştirilmiştir. Metafizikte onu, Kant'tan ayıran nokta şudur: Kant, mutlak'ı, mutlak olarak bilemeyiz, dediği halde Comte, mutlak bilinemez, demektedir. Comte'un felsefesi, Fransa' dan başka, İngiltere ve Almanya'da yayılmış, fakat bu felsefeye bağlı olan bilgin ve filozoflar, pozitifçiliği kendi anlayışlarına göre benimsemişlerdir. Robinet, St. Mill, Littré, Taine, Cabanis, Broussai, Lewes, Buhner, A. Bain, K. Woct... vb. türlü bakımlardan Comte'a bağlıdırlar. Hemen her felsefe tarihinde pozitifçiliğin geniş bir eleştirisine rastlanabilir.

Pozitif Felsefe Dersleri, M. Servet tarafından dilimize çevrilmişse de, basılmamıştır. *Pozitivizmin İlmihali*'ni Peyami Erman dilimize çevirdi (M.E.B. yayımı, 1952).

Bkz. Ravaisson, *Rapport sur la Philosophie en France au dix-neuvième siècle* (Paris, 1866); St. Mill, *Auguste Comte et la Positivisme* (Paris, 1867, Fransızca çevirisi Clèmenceau); Ad. Franck, *Philosophie et Religion* (Paris, 1867); Levy-Brühl, *La Philosophie d'Auguste Comte* (1911) (Bu eser, F. Fındıkoğlu tarafından Hukuk Fakültesi mecmualarında Türkçeye çevrilmiştir, 1938-1941); Littre, *Auguste Comte et la Philosophie Positive* (Paris, 1899; F. Höffding, cilt I, s. 331-376; Palhoriés, cilt, III, s. 195-221); Hüseyin Nail Kubalı, *L'Idee de l'Etat chez les Precurseures de l'Ecole Sociologique Francaise* (Paris, 1936, s. 124-177, 'tez'); W. Ostwald, *Comte* (1914); Schinz, *Comte* (1927); J. Peter, *Auguste Comte's Bild von Menchen* (1936); J Wahl, *Tableau de la Phil. Franc.* (Montréal, 1946); Z. F. Fındıkoğlu, *Metodoloji Nazariyeleri* (1950, s. 225-264).

CONDILLAC, Etienne Bonnot Abbé de. Fransız filozofu. 30 eylül 1714'te Grenoble'da doğdu, 3 ağustos 1780'de çekildiği ve yararlandığı bir manastırda öldü. Yargıçlığı meslek edinen bir ailenin oğludur. D'Alembert'in de uzaktan yeğenidir. Kardeşi rahip Malby, yayınla uğraşmış, kendisi de rahip olmuştur. Fakat, her ikisi de bu unvanı bir ad olarak muhafaza etmişler ve hiç bir kilise ödevi kabul etmemişlerdir. Paris'e pek gençliğinde gelmiş olan Condillac, Diderot ve J.-J. Rousseau ile ilişki kurmuşsa da bu, içten ve sürekli olmamıştır. Düşünce ve hareketlerinde daima çekingen ve ihtiyatlı olan Condillac, XVIII. yüzyılın bütün

filozoflarıyle ilgilendi ve daha çok Locke'u üstat tanıdı. Bu İngiliz filozofunun maddecilikten ve Ortodoksluktan hoşlanması, kendi mizacına da uygun gelmişti. *Essais sur l'Origine de Connaissance Humaine* (2 cilt, 1746) ve sırayla, *Traité des Systèmes* (2 cilt, 1750); *Traité des Animaux* (2 cilt, 1755) adlı eserleri yayımladı ve büyük bir ün kazandı. Kendisini, Parme dükası, oğluna öğretmen yaptı, fakat onu, babasının dilediği gibi bir büyük adam yapamadı. Bu çocuk için yazdığı, *Cours Complet d'Instruction* başlıklı eserini 1775'te bastırdı (13 cilt). Bu eser, bir *Önsöz*'le okumanın güdüleri (motifs), Gramer, Yazma sanatı, Düşünme sanatı, Akıl yürütme sanatı, Eski ve yeni tarih... vb. kapsar. 1768' de gramerci rahip Olivet'nin yerine filozoflar tarafından Akademiye seçildi. Bu arada, *Le Commerce et le Gouvernement Concidérés Relativement l'Un à l'Autre* (Amsterdam ve Paris, 1776) ile *Logique* (2 cilt, 1870) adlı eserlerini yayımladı. Son eseri olan *La Langue des Calcules* 1798'de basıldı. Külliyatı, 23 cilt olarak daha sonra da 16 cilt olarak basıldı (Paris, 1821-1823).



Condillac'ın ilk felsefî eseri, *Essais sur l'Origine de Connaissance Humaine*'dir. Condillac, insel bilgilerin kaynağı sorununu, Locke gibi felsefenin bir tek ve temel konusu saymıştır. Denilebilir ki bu eser, Locke'un, *İnsel Algıca Dair Deneme* adlı eserinin yöntem, konu, ilke ve sonuçları nedeniyle bir tekrarıdır. Condillac da Locke gibi insanda iki düşünce serisini ayırır. Biri, duyumdan gelen, diğeri kaynağını ruhun kendi özel işlemleri (operations) teşkil eden düşünceleridir ki Condillac, bunda fikirlerin oluşumunda ruhun faaliyetine bir pay ayırır. Fakat sonra bu faaliyetin araya girmesini büsbütün inkâr eder.

Condillac'ın felsefî hayatında iki dönem vardır: 1. Locke'un felsefesini benimseyerek tekrarladığı dönem; 2. Ona daha birlik ve pekinlik vermek iddiasıyle derinden değiştirdiği dönem. İlk eseri birinci dönemi, *Traité des Sensations* adlı eseri ise ikinci dönemi temsil eder. Bilgilerin kaynağını inceleyen birinci eserinde, dilin kaynağı ve dilin düşünceyle ilişkisi sorunu büyük bir yer tutar. Bu konuyu ayrıca ve geniş olarak bir de *Gramer*'inde inceler. Bu sorunda bazı yanılmalarını örtecek kadar ustaca yakalanmış olan doğru fikirleri de vardır. Locke, daha önce genel olarak dilin düşünceye yaptığı etkiden söz etmişti. Fakat ruhumuzun türlü zihinsel işlemleriyle dil arasında mevcut olan ilişkileri belgin bir surette çözümlememişti. Condillac bu çözümlemeyi ileri götürür. Bütün zihinsel işlemlerimizi gözden geçirerek, dil ve işaretlerle ifade edilebilecek olanlarla, bunların yardımına ihtiyaç göstermeyen işlemleri belirtmiştir. Biz işaretsiz de düşünebiliriz. Fakat düşüncemiz, pek dar sınırlarla çevrilmiş olur. Düşünmeyi, soyutlama, genelleme, akıl yürütmeyi ve insan zekâsını hayvanınkinden üstün kılan bütün fakülteleri işaretlerin doğurduğunu savunur. Condillac 'işaret'lere ve dolayısıyle 'dil'e aşırı bir değer verir. Fikirlerin bile dile bağlı olduğunu ileri sürer. Ona göre, bilmek ve iyi düşünmek demek, 'iyi konuşmak' demektir. Bu nedenle, "bilim, iyi yapılmış bir dil"dir. Dil. soyut ve genel fikirlerin koşulu olduğu gibi, iyi düşünmenin de koşuludur. Bir şey hakkında soyut bir fikre sahip olmak için, önce o şeye bir ad takmaya mecburuz. Soyut fikirler olmazsa, cins ve türlere de sahip olamayız, bunlarsız ise akıl yürütemeyiz. Her dil, analitik bir yöntemdir. Dikkatimiz uyandığı zaman bize, jestler yapmak veya haykırmak hususundaki yönsemelerimiz kılavuzluk eder. Bu, âdeta kendimize rağmen bir çözümlemedir ve çözümleme yöntemi bir dildir. Düşüncenin türlü öğelerini birer birer ifade etmek için bunları çıkarmak ve ayırmak lâzımdır. Ancak bu işlemden sonra konuşabilir. Düşüncenin bu çözümlemesine elverişli olan tek araç da söz'dür. Şu halde sözcüğün özel anlamıyle her dil, bir yöntemdir. Dil ne kadar kusursuz olursa yöntem de o kadar yetkin olur. Ona göre bütün bilimler de aynı şekilde akıl yürütmelerle olur. Denklem, yargı, önerme, hep aynı şeylerdir. Hesaplamak, yargılamak demektir, yargılamak da hesap etmek demektir. Bunlar iki farklı addan ibarettirler. Bilimin ilerlemeleri dilin ilerlemeleriyle paralel olmuştur. Bunun en iyi kanıtı da, 'cebir'dir. Dil vasıtasıyle çözümlemenin sunduğu öğelerin her biri için bir işaret oluşturabilirsek bu işaretleri okuyarak, bunlardan bazılarını, aynı anlamda olan diğer bazılarının yerine koymak suretiyle mutlak'a doğru açık olan bir mantıksal hesap ve bir bilimsel dil yaratabiliriz. Çözümleme, ancak işaretlerin diliyle yapılabilir.

Condillac'a göre bilinmeyen, bilinenin içindedir. Bu nedenle bilinenden bilinmeyene gitmek, aynı şeyden aynı şeye gitmek değildir. Fikirlerin ilerlemesi demek, ifadelerin ilerlemesi demektir. Düşünmek demek, içinde herhangi bir gerçeği gizleyen bir önermeyi, gerçeği yarı gös-

teren bir önermeye, bunu da gerçeği büsbütün keşfetmiş gibi gösteren diğer bir önermeye çevirmek demektir. Özet olarak Condillac'a göre düşünmek, mekanik bir işlemdir. Yani, bu sözcük ve işaretlerle olur. Bunun içindir ki, bir bilim veya düşünme, bir dilden ibarettir. Hatta metafiziğin genel fikirleri bile.

Dilin kaynağı sorununda Condillac, doğuştancıdır. Bu konuda Tanrısal vahiyden hiç söz etmez. Ona göre dil, düşünceden önce vardır. İnsanlarda duygular başlayınca, eylem diliyle konuşulmaya başlanmıştır. "Düşünüleni birbirine tanıtmak projesine sahip olmaksızın konuşulur". İnsan, işaretsiz düşünemez. Bu nedenle insan, dilini icat etmemiş, keşfetmemiştir. İnsan bu eylem dilini, bazı duygu ve tutkuları ifade için çıkarılan sesler ve gösterilen jestlerle elde etmiştir. Bu sesler, önce bağırmalar, sonra da konuşulan dil halinde gelişir. Eylem dilinden konuşulan dile geçiş, uzun zamanda ve zorlukla olmuştur. Söz organları işlememiş oldukları için, başlangıçta en katıksız heceler bile güçlükle çıkarılmış ve eylem dili uzun zamanlar, ilk insanların duygu ihtiyaç ve fikirlerini ifade etmiştir. Bu nedenle eylem dilinin yerini sözlü dile bırakması ve günlük hayatta kullanılabilmesi, birçok nesillerin yetişmesini gerektirmiştir. Bu gelişmenin ana ilkesi, 'İhtiyaç'tır. İnsanlar, yardım olunmaya, bu nedenle de kendilerini anlatmaya ve nihayet anlaşmaya muhtaçtır. İnsan, yardımı düşünüp istemeksizin, buna muhtaç olanın eylemlerindeki öğeleri ayırır. Hayvanları ve doğanın seslerini de taklit ederek doğal bir surette çıkardığımız şaşkınlık, korku, sevinç sesleriyle birlikte dil gelişmiş ve genişlemiştir. Demek ki doğa, beden hareketlerinde eylem dilinin öğelerini hazırlamış ve insan, ihtiyacın etkisi altında, konuşmak isteğine sahip olmaksızın konuşmakta olduğunu keşfetmiştir. Uylaşım (convention), yalnız doğanın başladığını yapmak ve yetkin bir duruma getirmek için araya girer.

Condillac'ın 'bilgi teorisi'ndeki görüşleri, duyumculuğun (sensualisme) en tam bir biçimidir. Condillac, önce Locke'un yolunu tutmuş, sonra ilke ve temeli nedeniyle değilse de, biçim ve geliştirmedeki sistem bakımından özel bir yol izlemiştir. *Traité des Sensations*'unda açıkladığı bu konu, tamamıyle duyumlar üzerinde toplanır. Bazı felsefe tarihçileri, Locke'un, *İnsel Algıca Dair Deneme* adlı eseriyle Condillac'ın adı geçen eseri arasındaki esaslı farka dikkat etmemişlerdir. Locke'a göre, fikirlerin iki kaynağı vardır: Aktif ilke olarak 'düşünce' (reflexion), pasif ilke olarak 'duyumlar'. Fikirlerin oluşumunda (formation), ruhun faaliyetini de kabul eder. Condillac ise, bu faaliyeti inkâr eder. Bütün fikirlerimizin ve fakültelerimizin sadece duyumlardan doğduğunu ileri sürer. Düşüncenin kendisi de, duyumların bir dönüşümünden (istihale) başka bir şey değildir. "Ruh, başlangıçta bir düz levhadır (table rase). Bütün ruhlar deneyden gelir" fikrinde, Locke'la birliktedir. Fakat, bu düz levhaya izlerini bırakan, fikirlerin oluşumunda araya giren ruhun faaliyetini reddetmek suretiyle Locke'tan ayrılır. Duyumlar hakkındaki eserinin planı biraz da Charles Bonnet'nin, *Essai Analytique sur les Facultés de l'Âme* adlı eserine benzer. Condillac, içi bizim içimiz gibi organlaşmış ve henüz hiç bir fikre sahip olmayan bir ruhla canlanmış olan bir heykel tasarlar. Bu heykelin önce, ruhun bilgileri bakımından en az önemi olan koklam duyusunu işletir. Sonra sırayla, diğer duyuları örten mermer kabukları açar. Bu duyulardan gelen fikirleri, tek tek inceledikten sonra, duyulardan birkaçının veya hepsinin bir arada verdikleri fikirlerin kaynaşmış biçimlerini çözümler. Böylece, yalnız koklam duyumundan başlayarak heykelini yavaş yavaş akıllı ve zihinli bir varlık haline getirir. Condillac'a göre, biri 'algıç' (müdrike), diğeri 'irade'den oluşan iki fakülte zümresi vardır ki, birincisi, 'zihinsel', ikincisi 'duygusal' (affectif) fakülteleri teşkil eder. Bu iki fakültede yine bütün tutkular, istekler, dikkat, mukayese, düşünme, irade vb. hep duyumlardan doğar ve bunlar, duyumların başka başka biçimleridir. Örneğin, türlü duyumlar içinde en şiddetli ve diğerlerinden üstün olanı, 'dikkat'tir, yani bu duyum, dikkat haline gelir. "İlk kokudan itibaren, heykelimizin hissetme yeteneği, o koklam organı üzerinde vukua gelen izlenimde toplanır; işte dikkat dediğimiz şey budur". Dikkatten de bütün diğer zihin fakülteleri çıkar. Karşılaştırma (comparaison) ise, iki katlı bir dikkattir. Duyumunu aldığımız nesne, önümüzde ise, dikkat, edimsel (actuel) bir duyumdur, eğer eşya önümüzde değilse, dikkat evvelce alınmış bir duyumun anısıdır, bu suretle edimsel olan duyuma (yani, şimdi aldığımız duyum), 'dikkat', anısını taşıdığımız duyuma da 'bellek' denilir. Demek ki bellek de, dönüşmüş bir duyumdan başka bir şey değildir. İki şeye dikkat etmekle onları karşılaştırmak da aynı şeydir. Fakat, iki fikri karşılaştırabilmek için bunlar arasında bazı benzerlikler ve ayrımların bulunması gerekir. Bu çeşit oranları ayırt etmek demek, düşünmek (juger) demektir. Öyleyse düşünmek de bir duyumdur. Akıl yürütmede bir yargıdan bunun içinde bulunan diğer bir yargıyı çıkarmak demektir, nitekim düşünme de bir şeyin art ardına türlü yanlarına dikkat etmektir. Yani, bütün bunlar da duyumdur. Condillac, 'irade'yi de aynı suretle duyumlardan çıkarır. İrade fakültelerinden birincisi, 'istek'tir (desir). İs-

tekten bütün ruh duygulanmaları ve isteğin kendisi de duyumdan çıkar. İstekten ise, duygulanmalar ve bütün tutkular çıkar. Zira tutku, kuvvetli ve sürekli demektir. Aşk, kin, ümit, korku da istekten doğarlar, hatta bunlar, türlü görünüşlere sahip olan isteğin kendisidirler. Ruhun sahip olduğu istek kandırıldığı takdirde, büyük bir yarar sağlama tabiatına sahip olduğu için ve ümit de bunların kandırılabileceğini öğretince, ruh yalnız istemekle kalmaz ve istek, irade haline gelir. İrade, mutlak bir istektir. Kandırabileceğimizi düşündüğümüz istektir.

Condillac bütün bunları şu suretle özetler: "Hatırlamak, karşılaştırmak, düşünmek, ayırt etmek, hayal etmek, şaşmak, soyut fikirlere malik olmak, sayı ve uzam fikrine sahip olmak, genel ve özel gerçekleri tanımak... vb. türlü biçimlerde dikkatli olmaktan başka bir şey değildir, tutkulara sahip olmak, nefret etmek, ümit etmek, korkmak ve istemek de isteğin türlü biçimlerinden başka bir şey değildirler. Nihayet, dikkatli olmak ve istemek de, kaynağı nedeniyle hissetmekten başka bir şey olmadığından, duyumun bütün ruh fakültelerini içine aldığı sonucuna ulaşırız".

Condillac, koklamdan başlayarak, bütün duyumlara uyguladığı bu çözümlemeden sonra, asıl üstün bir duyum olarak 'dokunum'u kabul eder. Nesnel âlem hakkındaki bilgimizi, yani uzam (etendue), şekil, sertlik ve cisim fikirlerini bu duyuma borçluyuz. Condillac, Molyneux problemi'ni ve bunun için Cheselden'in yaptığı bir göz ameliyatını hatırlatarak, görüm ve dokunum olmaksızın nesnelerin nitelik, doğa ve ayrımlarını kavrayamayacağımızı anlatır. Demek ki, ruhun bütün bilgi ve fakülteleri daha çok dokunum duyumunun ürünüdür.

Genel fikirlerin oluşumuna gelince: Condillac'a göre çocuğa bir ağaç gösterilirse, onu öğrenir, sonra bir iki ağaç daha görünce, bu birbirine benzeyen şeylerin hepsine, ağaç der. Artık onda ağaç sözcüğü o suretle genelleşir ki, nihayet bizim bitki dediğimiz her şey, ağaç olur. Çocuk, genellediğinin farkında olmadan, genelleştiren bir ruhtur. O, aynı tipten olan şeylerin ayrı ayrı adlarını kullanmaktansa bunların hepsini ortak bir adla kullanmayı tercih eder. Zira, bu daha kolay ve yararlıdır. Bunun içindir ki bireysel bir fikir, derhal genel olur. Neden sonra çocuk, ağaç kavramının kaplamı içindeki diğer kolları ayırır, kiraz, armut, kayısı... gibi. Demek ki, fikirlerimiz önce bireysel olarak başlar ve birden genelleşir. Bunun içindir ki, genel bir fikrin ruhumuz için gerçekliği yoktur. Bu, bir addan başka bir şey değildir. Bu, ancak birbirine benzeyenleri bir ad altında toplamaktan ibarettir. Doğada ne cins, ne de tür vardır; bunlar, bizim kavrayış biçimimizin ürünüdürler; genel adlar, özel olarak var olan bir şeyin adı değildirler. Ancak benzerlik ve ayrımları bakımından gördüğümüz eşyayı ifade ederler. Eşyayı tabiatlarına göre ayırt etmiyoruz. Belki kavrayış biçimimize göre ayırt ediyoruz. Condillac'ın bu görüşü, Hobbes'ın adcılığını hatırlatır.

Ruhun bütün işlemleri, duyumun çeşitli dönüşümleriyle açıklandığına göre, ben'in (le moi) kendisi nedir? Condillac: "Her insanın beni, der, hissettiği duyumlar koleksiyonundan ve belleğin kendisine anımsattığı duyumlardan, yani var olanın bilinciyle olmuş olanın anısından ibarettir". Ruhu bir duyumlar koleksiyonu olarak kabul edince, onun canlı, aktif, bölünmez bir gerçeklik olmadığı, sadece saf bir soyutluk, özdeşlikten ve birlikten yoksun veya özdeşlik ve birliği, yapay (artificiel) ve bir addan ibaret olduğu anlaşılır ki, bu görüşün fazla sudan olduğu aşikârdır. Bununla birlikte Condillac, V. Cousin ve okulunun zannettiği gibi, maddeci değil, sadece duyumcudur. Zira, ona göre: "Bilen, yalnız ruhtur, hisseden de ruhtur. Kişinin birliği zorunlu olarak hisseden varlığın da birliğini gerektirir". Yani, duyumların merkezi organlarda değil, ruhtadır. Fizyoloji ile psikolojiyi özenerek ayıran Condillac, bir yandan da ülkücü (idealiste) görünür; çünkü, ona göre biz. duyumları ancak saf olarak öznel olan kendi değişmelerimiz gibi hissederiz ve kendi özel fikirlerimizden başka bir şeyi de bilemeyiz. "İsterse, der, göklere kadar yükselelim, isterse uçurumlara kadar inelim, algıladığımız şey, kendi özel düşüncemizdir" (*Art de Penser*, ch. I). Diderot, *Körlere Dair Mektupları*'nda, bu cümleyi ele alarak, Condillac'ın Berkeley'in yanılmalarına düştüğünü ustaca ispat ederek, her ikisine de hücum eder. Bununla birlikte, Höffding, Condillac'ın Berkeley'in eserlerini tamamiyle okumuş olduğundan şüphe eder ve Condillac'ın soyutlama hakkındaki teorisinden bu sonuca ulaşır.

Az okuyan, fakat derin ve ustaca düşüncelerle çevresini kendisine hayran etmiş olan Condillac'ın psikolojisi ve felsefesi, hem sağlığında, hem de son zamanlara kadar türlü bakımlardan hücuma uğradığı halde, görüşlerinin açık ve öğretsel (didactique) meziyetleri dolayısiyle de resmî kurumlarda Descarteşçılığın yerini almıştır. Ona yapılan hücumlar, dedüktif ve öznel bir yönteme bağlı olması, ruhun özel ve aktif değer ve kuvvetini görmemesi, sinsi bir şüpheciliğe yol açacak nitelikte düşünmesinde toplanabilir.

G. Lanson, "filozofların filozofu" saydığı Condillac'ın aşırı inkârlardan kaçındığını, maddedecilik ve Tanrıtanımazlıkla ilgisi olmadığını.

izlediği yöntemde XVIII. yüzyıl zekâsının kuvvet ve zaafları bulunduğunu anlatır. Condillac, kendisinden sonrakilere duyumculuktan yana olduğu kadar, bu sistemlere karşı gelenlere yaptığı etkilerle psikolojinin çağdaş gelişmelerine hizmet etmiştir. Condillac, 'metafizik' terimini kaldırtmış, bugün sosyal bilimler olarak tanıdığımız politika, ahlâk, ekonomi vb. bilimleri de içine alan 'ideologie' terimini koymuştur. Auteuil de kurulan 'ideoloji cemiyeti', onun fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Garat, Ecole Normale, onun felsefesine bağlandığı gibi, Laromiguiere de 1811'de Sorbon'daki derslerini kapsayan *Leçon de Philosophie*'sinden Condillac'ı yıkma vesilesiyle kendisine ün sağlamaya çalıştı. Bir aralık seçmeciliğin şiddetli hücumlarına uğradıysa da, H. Taine, çağdaş psikofizyolojiye yaptığı hizmetleri göstermek suretiyle Condillac'ın değerini korudu.

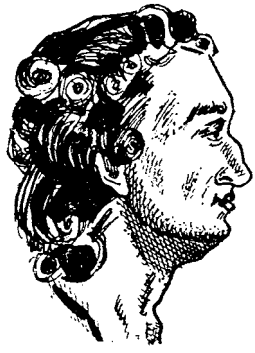
Condillac, cemiyetin bir sözleşimle yapay olarak kurulduğunu iddia edenlerdendir. Kendisi kuvvetli bir mantıkçı olduğu gibi, *Ansiklopedi*'nin gerçeklenmesine de hizmet edenlerdendir. Ekonomik fikirlerinin orijinal bir önemi yoktur. Destutte de Tracy ve Maine de Biran, onun son çıraklarındandır.

Condillac'ın iki eseri, *Duyumlar Üzerine İncelemeler* ve *İnsan Bilgilerinin Kaynağı* adıyle Mirac Katırcıoğlu tarafından dilimize çevrildi (1954, M.E.B. yayımı).

Condillac, (Mably de) adında başka bir Fransız filozofu daha vardır ki, bu 1709'da doğmuş, 1783'te ölmüştür. *De la Législation ou Principes de Lois* (1776) başlıklı eseri önemlidir ve komünizm doktrinine bağlı görünür.

Bkz. F. Rethoré, *Condillac ou l'Emprisme et le Rationalisme* (Paris, 1864); L. Dewaule, *Condillac et la Psychologie Anglaise Contemporaine* (Paris, 1892); B. de Puchesne, *Condillac, sa vie, sa Philosophie, son Influence* (Paris, 1910); J. Didies, *Condillac* (Paris, 1911); R. Lenoire, *Condillac* (Paris, 1924); H. Taine, *Les Philosophes Classiques du XIX e Siecle* (Paris, 1924); Louis Robert, *Les Theories Logiques de Condillac* (Amsterdam, 1781).

CONDORCET, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marques de. Fransız filozofu, ekonomi ve matematik bilgini, politika adamı. 17 eylül 1743'te Ribemont'da (Picardie) doğdu, 29 mart 1794'te Bourg-la Reine'de intihar etti. Ailesi, eski Duphin asilzadelerindendi. Yüksek kilise mertebelerine ulaşmış olan bazı büyük adamların hısımıdır. Süvari yüzbaşısı olan babası, Condorcet, henüz dört yaşındayken öldü. Annesi çok dindardı. Bu kadın, oğlunu Meryem Ana'ya adadığı için, Condorcet'ye sekiz yaşına kadar kız elbisesi giydirdi; onu kız oyuncak ve oyunlarıyle büyüttü. Bu eğitim, onun bütün hayatındaki çekingenliğinin ve soğukluk derecesine varan utangaçlığının nedeni oldu. D'Alembert, bundan ötürü Condorcet için: "Karla örtülü bir volkan" der. Papaz olan amcasının öğüdüyle çocuğa bir cizvit eğitmen tutuldu ve neden sonra da Reims'teki cizvitler kolejine verildi. On üç yaşındayken bu kolejin ikinci mükâfatını kazandı. Buradan Paris'teki Navar Kolejine gitti ve on altı yaşındayken Clauraut, d'Alembert ve Fontaine gibi büyük ayırtmanların önünde, o zamana dek alışılmamış ve görülmemiş bir başarıyla verdiği matematik imtihanı, onun geleceğindeki parlaklığı müjdeledi. Bir yandan kendi isteği, diğer yandan bu büyük adamların teşvikiyle ailesinin isteklerine rağmen ömrünü bilim yolunda geçirmeye karar verdi. Bir gün Akademi üyesi ve edebî kâtibi olduğu zaman bile, hısımları onu bir süvari yüzbaşısı olamadığı için küçümsediler. Birkaç yıl geçtikten sonra Bilimler Akademisine, *Essaie sur le Calcul Integral* (1765) adlı eserini sundu; d'Alembert ve Arago, bu eseri çok övdüler; iki yıl sonra Condorcet, *Problème des Trois Corps (Üç Cisim Problemi)* adındaki memuvarını yayımladı; 1768'de de bu iki eserine daha az önemli bir iki kitapçığını ekleyerek, *Essai d'Analyse* başlığıyle bir cilt olarak bastırdı. 1772'de Akademi, kendi 'memoires'larında, Condorcet'nin *Recherches de Calcul Integral (Entegral Hesabına Dair Araştırmalar)* adlı eserini bastı ki, Lagrange, bu eser için: "Bu memuvar, birçok eserlere malzeme verebilecek derecede yüce ve verimli fikirlerle doludur" der. Onun matematiğe dair olan araştırmaları, külliyatı içinde yayınlanmamıştır. Zira, bunların çoğu, Paris, Berlin, Bolonya, Petersburg Akademilerinin koleksiyonları içindedir ve hepsi de bilimin zor konularına dairdir. Ahlâka ve siyasal bilimlere, 'ihtimaller hesabı'nı (calcule des probabilités) uygulamaya çalışmış olan Condorcet'nın bu konudaki eserleri önemlidir. 1769'da daha yirmi altı yaşındayken Bilimler Akademisine girdi ve orada bütün resmî hayatında değerli etkileri inkâr edilemeyen Turgot ve Voltaire'le dost oldu. Birincisiyle, ekonomi sorununu incelemiş ve Cournay tarafından ileri sürülen özgürlükleri yiğitçe savunmuş, ikincisiyle de, edebiyat ve felsefeyi ilgileyen konularla uğraşmıştır. Voltaire ve d'Alembert'in teşvikiyle Akademi öv-



melerini (eloges) yazdı ki, bunda 1666'dan 1699'a kadar ölmüş olan bilginlerin hayat ve fikirleri toplanmıştır. *Les Eloges de Quelques Academisiens Morst 1666 Jusque a 1699* (Paris, 1773) başlığını taşıyan bu eser, kendisinin Akademiye ebedî kâtip seçilmesini sağladı. Bu eser, büyük bir tarafsızlığa ve felsefî düşüncelerle, derin bir bilimler tarihiyle süslüdür. Turgot, 1774'te Condorcet'yi malî işler genel denetimcisi (controleure) yaptı. O, bu ödevi halkın çıkarlarına hizmet eden ciddî bir adaletle yerine getirdi. Bundan sonra hazine genel müfettişi oldu, bir yandan da *Sur la Jurisprudence, Sur la Liberté de la Presse, Sur l'Abolitions des Corvées* ve Necker'in ekonomik fikirlerini erkekçe ve sert bir üslupla reddettiği, *Reflections sur le Commerce des Blés* (1776) adlı eserleri yayımladı. Turgot gözden düşünce, Condorcet resmî ödevinden ayrıldı. Din ve felsefe tartışmalarına dair olan yazıları da bu dönemde yayımlanmıştır. 1776'da Pascal'ın *Düşünceler*'ini bastırdı. 1782'de Fransız Akademisine seçildi. Arkadan, *Essai sur l'Application de l'Analyse aux Probabilités des Decisions Rendues à la Pluralité des Voix* (Paris, 1785), yazarın adı kaydedilmemiş olan *Turgot'nun Hayatı* (Londra, 1786), *Voltaire'in Hayatı* (Génève, 1787, 2 cilt) adlı eserlerini bastırdı ve Voltaire külliyatına aydınlatıcı birçok notlar ekledi (Kehl baskısı, 1785-1789).

Condorcet, kırk dört yaşına geldiği zaman, içten bağlı olduğu birçok dostlarını kaybetmişti. Yalnızlığını gidermek için güzelliği ve karakterinin yüksekliğiyle tanınmış olan bir genç kızla evlendi. Bir kızı dünyaya geldi, aile mutlulukları sonsuzdu. Yalnız bu dönemde toplum ve politika fırtınalarına karıştı. Köle ticaretine karşı ve zencilerden yana şiddetli eserler yazdı. Bütün yeni fikir hareketleri besleyen yirmi kadar eser yayımladı. 1790'da Paris belediye kurulu üyeliğine seçildi. Fransa'nın içişlerini ve bütün sosyal kurumlarını ilgileyen sorunlara eserleriyle ve teşebbüsleriyle bir cumhuriyetçi olarak karıştı ve bu yüzden de eski dostlarından çoğunu kaybetti. Paris milletvekili, ulusal öğretim komitesinde üye oldu; ve Fransız ulusal eğitimi hakkında bir plan verdi, bu işi devletten alarak bir özel cemiyete terk ettirmek istedi; bunun demokrasiye daha uygun olduğunu anlattı.

Condorcet, Jirondenlere mensuptu; türlü politika savaşlarından sonra iktidarı Jakobenler ele aldılar. Artık 'Convention' idaresi kurulmuştu. 1793'te bunlara karşı harekete geçen Brissot' nun suç ortağı olarak kırk bir milletvekili, ihtilâl mahkemesine verildi ki, bunların başında Condorcet'nin adı vardı. Akıbetini anlayan Condorcet, gizlenmeye mecbur olunca, kanun dışı ilân edildi. Sekiz ay kadar Madam Vernet'nin evinde kaldı. Orada evvelce projelerini hazırladığı halde yazamadığı en önemli eseri için gereken bazı kitapları getiren bir arkadaş da buldu. *Esquisse d'Un Tableau Historique des Progrée de l'Esprit Humain (İnsan Zekâsının İlerlemeleri Hakkında Tarihî Bir Tablo Taslağı)* adlı eserini burada yazdı. Her gün yazabildiklerini akşam üstü kendisini himaye eden âlicenap madama veriyordu; o, bunları ne sayfa olarak, ne de kitap halinde bir daha okumak fırsatını bulmuş değildir. Bu esnada suçluları gizleyenlerin idam edileceğine dair bir karar çıkınca, hâmisini bir felâkete sürüklememek için, kendisinin kanun dışı olduğunu ve gideceğini söyledi, kadın ona: "Siz kanun dışı olabilirsiniz, fakat insanlık dışı değilsiniz, kalacaksınız!" dedi. Fakat Condorcet, bu saygıdeğer kadının fedakârlığını kabul etmedi; evin basılacağına dair de bir mektup alınca, bir işçi elbisesiyle yola çıktı. Birkaç gün ağır ve acı koşullar içinde dolaştıktan sonra, girmeye mecbur olduğu bir lokantada yakalandı. Kendisini sorguya çekmek için, hapsedildiği hücreye gelenler onun ölüsünü buldular. Bir söylentiye göre, Cabanis'in çok önce kendisine verdiği bir zehirle intihar etmiştir. En heyecanlı ve zor koşullar altında yazdığı bu üç yüz sayfalık eserinden onun ne kadar kuvvetli bir ruha, ne kadar çeşitli ve geniş bilgilere, insan toplumlarının geçmişine, gelecek ve haline dair ne kadar yüksek ve yeni fikirlere sahip olduğu anlaşılır.

Condorcet'nin eser ve fikirleri daha çok Fransız tarihini ilgiler. Burada kendisine yer verişimiz, insan zekâsının ilerlemelerine dair olan eserinden ötürüdür. Onun amacı, insan fakültelerinin yüzyıllar arasındaki gelişmesinden, insanın yetkinleşme yeteneği (perfectible) olan bir varlık olduğunu göstermektir; ve insanın yeryüzü üzerinde belirdiği günden itibaren az ya da çok bir yürüyüşle gerçek ve mutluluğa doğru sürekli bir şekilde ilerlediğini ve hiç bir şeyin bu gelecek ilerlemelerin son sınırını belli edemeyeceğini, zira bu ilerlemelerin, küremiz evren sisteminin aynı yerinde bulundukça ve bu sistem genel olarak parçalanmadıkça, devam edeceğini ispat etmektir. Fakat o, insanlığın tarihinde ilerlemeye hiç ara verilmemiş olduğunu kabul eder ki, bu, bizden önce inanılmış olan şeylerin özel fikirlerimizde en aziz kurumlarımızın zorunlu bir hazırlığı olduğunu kabul etmek demektir. Oysaki Condorcet, bir yandan da bu ilerlemeleri durdurmuş ya da geciktirmiş, birçok ulusları ilerletmek şöyle dursun, en kara bir bilgisizlik içinde gerileştirmiş olan engelleri de gösterir. Kendisinin ve daha çok yaşadığı yüzyılın anlayışına göre, bütün yanılma-

ların ve insanlar arasında hüküm süren bütün felâketlerin nedeni, saçma inançlar (bid'at) ve istibdattır. Eser, on çağa (époques) ayrılmıştır. İlk dokuzu, insan zekâsının en karanlık ve geri zamanlarından başlayarak Fransa cumhuriyetine kadar geçirdiği ilerlemelerin akışını inceler. Onuncusu ise, gelecek hakkında peygamberce görüşleri kapsar; bunda gelecek kuşakların derece derece çözülmez bir bağla birleşmiş olan bilim, erdem, özgürlük ve mutluluğa doğru ilerlediklerini gösterir. Ona göre insanlık, uygarlığın ilk döneminde, birbirinden ayrı birtakım küçük kütlelerdir ki, balıkçılık ve avcılıkla geçinir, yalnız çadır ve bazı kaba silâhları imal edebilir. Konuşur, bazı aile alışkanlıklarına sahip ve az çok da bir halk otoritesi içinde yaşamaktaydılar. Avcılık ve balıkçılık döneminden sonra çobanlık hayatı başlar; bunda sırayla, mülkiyet hakkı, koşullarda eşitsizlik, ev hayatı, kölelik... kendini gösterir. Bununla birlikte zekâsını işletecek kadar boş zamanlar da bulabilen insan, bu dönemde bazı sanatları, musikiyi icat eder; ve astronomiye dair bazı ilkel bilgiler kazanır. Bu çoban olan halkın yerini tarım hayatı alır. Bunda sanatlar, meslekler ve toplumdaki sınıflar çoğalmaya başlar. Bu değişmeden sonra ilerleme çabuklaşır ve kolaylaşır. Zira, bundan sonra insan, bilim kazanmak için daha çok zaman bulur; diğer yandan da mesleklerin bölünmesi, sanatların yetkin bir durum almasına hizmet eder; toprak ürünlerinin bolluğu, değişim (mübadele) fikrini verir; birbirinden pek fazla ayrılmış ve yalnız yaşayan kavimlerle bile birtakım ilişkilerin doğmasına neden olur. Nihayet bu uygarlığın son eseri, yazı alfabesinin icadıdır. Condorcet, bu üç ilk dönem için sadece insan tabiatına ve insan fakültelerinin gelişmesine dair olan bazı genel gözlemlere dayandığını, bu nedenle bazı zanlar, yalınç ve yaklaşık fikirler ileri sürdüğünü de itiraf eder. Dördüncü ve beşinci dönem ise, başlangıçlarından barbarların istilâsına kadar Yunan ve Roma uygarlığının geçirdiği evrelerden (safha) ibarettir. Condorcet, bu dönemdeki bazı felsefe sistemlerine dair şu düşünceleri ileri sürer: Sokrat'tan önce, Fisagor ve Demokrit sistemlerinden başka övülecek bir sistem yoktur; bunlarda Newton ve Descartes'ı bulabiliriz. Zira, Demokrit'le Descartes, evrenin bütün olaylarını madde ve hareketin özellikleriyle açıklamak istediler. Newton'la Fisagor ise, âlemin sistemini pek iyi anladılar; ve bütün diğer Yunan filozofları, hesabı, doğa kanunlarına uygulamaktan başka bir şey yapmadılar. Condorcet, Sokrat'ı iyi anlamış görünür; o, der, kendisi gelmeden önce, felsefenin yolunu şaşırmasına neden olan tutkulu hipotezlerin ve felsefeyi birtakım çocukça saçmalıklara düşüren safsatacı zekânın yerine, gözlemi getirmek istemiştir. Sokrat'ın yöntemi; gücümüzün yettiği bütün doğa olaylarına uygulanabilir ve onu, ahlâklı insandan başka, bir bilim konusu bırakmadığı için çekiştiremeyiz. Condorcet, Eflatun'a fazla sert davranır. Onun boş hayallerini, oynak hipotezlerini, diyaloglarındaki şüpheci yönsemeleri, savunduğu ahlâkı beğenmez. Aristo'da ise, bütün bilgilerimizi duyumdan getirmiş olmaktan başka bir değer görmez. Stoacıların sistemiyle, bu sistemin metafiziği hakkında insaflı davranır ve birçok vesilelerle âlemin ruhuna ve bilinçsiz bir ölmezliğe inanmış görünür. Epikür ahlâkına fazla sempati gösterir ve onu şöyle anlayıp geliştirir: İnsan, kendi doğal meyillerini (penchents) idare etmeyi ve temizlemeyi bilerek izlemelidir. Bir âlemin arkasından gelen ve doğanın bizim için hazırladığı bütün lezzetleri tatmakta itidal kurallarını gözetmelidir. Kalbimizi karıştıran şiddetli ve kinli tutkularda ihtiyatlı olmalıdır, tersine olarak, tatlı, yumuşak duygulu olmalı, iyi bir eylemin ürünü olan hazları aramalı ve vicdan azabının elemlerinden kaçınmalıdır. İnsan. "İmanı, mutluluğa ve erdeme ulaştıran yollar bunlardır" der.

Condorcet, Yunanlılara iman olayının tarihinde çok geniş bir yer verdikten sonra, Romalılardan da lütfen biraz söz eder. Ona göre uygarlık, Romalılara sadece adalet işlerini borçludur. Bununla birlikte, onların kurdukları hukuk bilimi, yararlı gerçeklerden çok, birtakım iğrenç önyargıları (prégujés) yaymıştır. Birbiri arkasına gelen diğer iki dönemde ortaçağ vardır. Bu çağ hakkında der ki: Hıristiyanlık, paganizmayı yendikten sonra, bütün zekâ özgürlüğü ve uygarlık izleri kaybolmuştur. Arapların en eskilere ait olan bilimleri Batı'ya getirmelerinden sonradır ki, bunlar, yeniden uyanmaya başladı. Bununla birlikte skolastik de büsbütün yararsız değildir; bu sistem pek ince kanıt vermeleriyle (argumentation), sayısız bölme ve ayırt etmeleriyle, zekâları felsefî çözümlemelere hazırlamıştır. Sekizinci dönem matbaanın icadıyle başlar. Descartes'la sona erer. Ona göre, bu filozof, çağdaşlar arasında felsefî özgürlüğün gerçek kurucusudur; ve ruhun işlemlerinde bütün bilimlerin muhtaç oldukları ilk gerçekleri araştıranların birincisidir. Dokuzuncu dönem ise, son çağdaki çok canlı zekâ hareketlerinin bir tablosudur. Bu dönem, kendinden önceki dönemlerin bütün çabalarının bir özetidir; ve Condorcet'nin kendi deyimiyle, unutulmasına ve yenilgiye uğratılmasına imkân bulunmayan gerçekleri meydana çıkarmıştır. Bu gerçeklerin birinci safında, Locke ve Condillac'ın felsefeleriyle Rousseau'nun politika ilkeleri ve insan türünün sınırsız yetkinlik yeteneğine

dair olan doktrini vardır. Bu doktrini ilk ortaya atmak onuru ise, Price, Priestley ve Turgot'nundur.

Eserin en orijinal ve ilgi çekici bölümü, insanın geleceği hakkında kâhince fikirleri saklayan bölümdür. İnsan türünün yapması gereken ilerlemelerden geriye kalanları şu üç üründe sona erer: 1. Aynı kavmin yurttaşları arasındaki eşitsizliğin yıkılması; 2. Uluslar arasındaki eşitsizliğin yıkılması; 3. İnsan tabiatının ve fakültelerinin yetkin bir duruma gelmesi. Birincinin gerçeklenmesi için, tekelleri yıkmak, ticaret ve endüstriyi köstekleyen usulleri kaldırmak, bütün toplum sınıflarının krediden yararlanmasını sağlamak, teminat ve tazminat sandıkları oluşturmak suretiyle zenginliğin yarattığı eşitsizliği yok etmek lâzımdır. Fakat, eşitlik için sadece maddesel olan bu araçlar yetişmez. Öğrenimin yararlarını da bütün yurttaşların serbestçe paylaşmaları lâzımdır. Bu konuda eşitliğin olamayacağını düşünmeksizin, her bireyde, başkalarına karşı tamamıyle bağımsız kalmak için işlerini kendi kendilerine görmek, hak ve ödevlerini bilmek, hakkını savunmak ve ödevini yapmak için gereken bilgiler de verilmelidir. İnsanların öğrenimleri ve refahları arttıkça ahlâkları da yükselmiş ve düzelmiş olacaktır. Zira, gelecekte kanunlar, resmî kurumlar yetkinleştikçe, özel çıkarlar, kamu çıkarlarına karışacaktır. Yapılmış ve yapılmakta olan bütün cinayetler ve kötülükler, bu iki çıkarın karşıt oluşundan doğarlar. Bu iki çıkar kaynaşacak olursa erdem, insanın âdeta doğal bir durumu haline gelir. İşte bu suretledir ki doğa, gerçekle erdem ve mutluluğu çözülmez bir zincirle birbirine bağlamış olur. Her ulusta yurttaşlar arasındaki eşitlik, ister istemez uluslar arasındaki eşitliği yaratır; çünkü, bir kez bu anlattığımız duruma kavuşunca, her ulus, kendi kan ve servetlerine tasarruf etmek hakkını kazanır. Bundan sonra savaş, en büyük bir felâket ve iğrenç bir cinayet sayılmaya başlar; kuvvetin teminatı sözleşimler olur; ticaret serbestliği, refah ve serveti, her yana eşit bir surette dağıtır. Çıkarlarla fikirlerin özdeşliği, evrensel bir dilin yaratılmasını sağlar; böylece de, bütün uluslar bir tek aile haline gelirler. Kültür yoluyle yetkinleştirilen hayvan ve bitkiler de vardır. Niçin bu yolla insanlar da geliştirilmesinler? Condorcet, doktorluğun, sağlık bilgisinin, ekonomi politiğin ve toplum genel idaresinin ilerlemesi, bireye sürekli bir sağlık ve gürbüz bir bünye sağlamak suretiyle, insan hayatının uzayacağından da şüphe etmez ve kimsenin şüphe etmesini de istemez. Fakat böyle bir zaferin son sınırlarını göstermeye kim cesaret edebilir? Condorcet, insana ölmezlik vaadinde bulunamaz: "Fakat, der, biz, hayatın asla aşamayacağı son sınırın ne olduğunu bilemiyoruz. Hatta, doğanın genel kanunları, ötesine hayatın uzanamayacağı bir sınır çizip çizmediğini de bilmiyoruz". İnsanlığın mutluluğu için gördüğü bu güzel düşler ve tasarladığı hayaller içinde, Condorcet'nin bazen gülünç düşüncelere de saplandığı görülür. Fakat cellâdın satırı kendisini kovalayıp dururken, Condorcet'nin insan sevgisi, barış ve umutla dolu olan bu düşünceleri, onun bunlara ne kadar içten bağlı olduğunu da gösterir.

Bütün bu görüşleri ve karıştığı ihtilâl hareketlerindeki fikir ve teşebbüslerinde onun, Rousseau'ya bağlı olduğu, ona yeni bir yön vermeye çalıştığı görülür. O, insanlığın mutluluğunu, 'aklın egemenliği'nde görmüş ve insana gerçek çıkarlarını öğreten ve aklını kullanmaya alıştırabilen bir ahlâkın, ödevini yapmış olacağına inanmıştır. Zira, ona göre mutluluk, zaten akıl ve çıkarlar hakkındaki bilgide gizlidir ve bireyin tam mutluluğu, bütün insanlığın ahlâk bakımından gelişmesine bağlıdır. Ekonomide Fizyokratların (Phsiocrates) çırağı olan Condorces, Lessing ve Herder'in tarihsel bağıntıcılığına karşıt olarak, insan tabiatının mutlak ve yalınç oluşunu kabul etmiş, insanın sonunu doğa belli ettiği için, felsefeden bu konuda yeni bir şey öğrenilemeyeceğine inanmıştır. Ona göre, insanın ahlâksal bir bünyesi vardır; bu nedenle, "ödevlerinin temelini, adalet ve erdem hakkındaki fikirlerinin kökünü" bu bünyede aramalıdır. Condorcet, 1780'den önce, kuvvetli bir ahlâk monarşisini savunmuştu.

Matematiğe dair olan eserleri ayrıca yayımlanmıştır. 1804'te külliyatı 21 cilt olarak Paris'te basılmıştı; daha sonra, O. Connor ve Aragot, *Oeuvres* başlığıyle bu külliyatı 12 cilt olarak bastırmışlardır (1847-1849). Özetini verdiğimiz eser, Oğuz Peltek tarafından dilimize çevrilerek, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihsel Tablo Taslağı* adıyle M.E.B. klasikleri arasında yayımlanmıştır (1944-1945).

Bkz. J.-B. Sévera, *Chois de Textes et Notice* (1912); L. Cahen, *Condorect et la Révolution Française* (Paris, 1904); Sabatier de Castres, *Les Trois Sciecles de la Litterature Française* (6. baskı, t. II, s. 25); Diannyêre, *Notice sur la vie et les Ouvrages de Condorcet* (2. baskı, Paris, 1799); Peignot, *Dictionnaire Historique et Bibliographique (Condorcet maddesi);* Aragon'un, Bilimler Akademisinde okuduğu Condorcet'nin biyografisi (1842); Picavet, *Les Idéologues* (Paris, 1891); L. Ferraz, *La Philosophie de la Révolution* (Paris, 1900).

CONFUCIUS. *bkz.* Konfucyüs.

CONGREVE, Richard. İngiliz filozof ve tarihçisi. 1818'de Londra'da doğdu. Öğrenimlerini Oxford'da yaptıktan sonra, 1840'da profesör oldu. 1855'te açıklayıcı notlarla *Aristoteles Politic*'i bastı (1874); ve Roma imparatorluğunun

tarihini yazdı; Auguste Comte'un doktrinini kavradıktan sonra, sırayla şu eserleri yayınladı: *The Catechism of Positivist Religion* (1858); *Essays Political, Social and Religions.* Cebelitarık hakkında yazdığı eserde, İngiltere'ye, savunamayacağı için Hindistan'ı terk etmesini salık verir. Yüzyıl sonra ve daha başka siyasal nedenlerle İngiltere, Congreve'in fikirlerine uymak zorunda kalmıştır.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. Alman filozofu. 27 şubat 1888'de Berlin'de doğdu. Son zamanlara kadar Münih'te olaybilimcilik (phenomenologie) kürsüsünde bu doktrini okutmuştur. Eserleri: *Realontologie* (1923); *Die Zeit* (1928); *Ursprung u. Aufbau des Lebendigen Kosmos* (1938, 2. baskı, 1950); *"Abstammungslehre": Der Selbstaufbau der Natur* (1944); *Naturwissenschaftlich; Metahipysiche Perspektiven* (1948); *Bios u. Psych.* (1949).

CONRING. Alman filozofu, doktor ve bilginlerinden. 1606'da Norden'de (Ost-Fris) doğmuş ve 1681'de halkın büyük sevgi ve saygıları arasında ölmüştür. Gezimciliğe karşı olan fazla düşkünlüğüyle ün almıştır. Çok yazmışsa da, eserlerinde yeni ve orijinal bir fikir yoktur. Sağlık durumunun pek zayıf olmasına rağmen, daha çocukken seçkinliğini göstermiş, öğrenimlerini parlak bir surette bitirmiştir. Leid Üniversitesindeki meşhur profesörleri dinlemiş ve yirmi altı yaşındayken kendisi de Helmstadt'da doğal felsefeyi okutmuştur. Bir süre Ost-Fris kraliçesine ve hatta kraliçe Christine'e doktor olmuşsa da, bu kraliçe, Conring'i, yanında alıkoyamamıştır. Sonra, aynı ilde hukuk profesörü olmuş ve bu sıfatla tanınmıştır. Geniş bilgisi, pratik zekâsı, sonsuz çalışmalarıyle birçok insanlara kendini tanıtmış ve saydırmıştır. Almanya'nın sayılı hukukçuları arasında yer alan Conring'ten bazı hükümdarlar, kamu haklarının pek nazik sorunları için faydalanmışlardır. *De Finibus Imperii* adlı eseri, Alman sınırları içinde kuvvetli bir etki yaptı. Zamanının hukuk işlerinde eşsiz sayılan Conring'i, Louis XIV. de mükâfatlandırmıştır. Henri Meibom, kendisiyle birlikte çalışanlardan biridir. O, bir çeşit canlı ansiklopediydi; iki yüz bir eser yazmış ve türlü konular üzerinde çalışmıştır. Bunlar, Goebel tarafından toplanarak altı büyük cilt halinde basılmıştır (Brunswick, 1730). Bunlardan felsefeyi ilgileyen *Doğal Felsefeye Giriş*'idir ki, bunda bütün gücüyle Aristo ilkelerine dayanır. Aristo'nun *Politika*'sına yorumlamalar ekleyerek bastırmıştır ki, bunda ilkçağlardan, XVII. yüzyıla kadar gelen bir siyasal bilimler tarihi de vardır. 'Uygarsal felsefe'ye (de philosophia civili) dair de gezimcilik esaslarına dayanan birçok eserleri vardır. Onun Leibniz'le mektuplaştığı da anlaşılmaktadır. Conring'in ateşli olan gezimciliğini pek de körü körüne bir düşkünlük zannetmemelidir.



O zamanlar, Mélanchton, Protestan okullarının öğrenim biçimlerini yenileştirmiş, Aristo, anlaşılır bir duruma getirilerek, skolastiği kaplamış olan boş inceliklerden kurtarılmıştı. Conring, bunu iyi anlayanlardan biri oldu. Bunun içindir ki Brucker, onu döneminin saf gezimcileri arasına yerleştirirken hakkında fazla methiyelere lüzum görmez. Conring, ihtimal Aristo'ya olan bağlılığı yüzünden pek iyi anlamadığı Descartçılığa düşman görünür. Descartes'ın ölümünden sonra bile, onu çekiştirmek hatasına düşmüştür. Brucker, Conring'in bu sefil düşmanlığını üzüntüyle kınar.

Conring, yetkisine giren konular için hakka saygı göstermekten çekinmemiştir. Harvey'in kan dolaşımına dair deneylerini ve kendi ününü gölgede bırakacak olan Grotius ve Puffendorf'un çalışmalarını hayranlıkla övmesi, bunu ispat eder. Kendisi, Descartes'la çarpıştığı gibi, Hobbes ve Gassendi'yle de savaşmıştır.

Eserleri yedi cilt olarak 1780'de Brunswick'te tekrar yayınlanmıştır. Gaspard Corbesus, Conring'in hayatını yazmıştır (Helmest, 1694). Krung, diksiyonerine daha az ünlü kişileri aldığı halde, Conring'i yazmayı unutmuştur.

CONTARINI, Gasparo. 1483'te Venedik'te doğdu, 1542'de Bolonya'da öldü. François I. ile Charles Quint arasındaki çarpışmalarda Venedik politikacısı olarak aktif bir rol oynamış, 1553'te kardinal olmuş ve Ratisbonne diyet meclisinde papanın murahhası olarak bulunmuştur (1541); fakat bu görevde bir başarı gösterememiştir. Yani, Protestanlığı Katolikliğe çevirebilmek için boşuna uğraşmıştır. Hocası Pomponat'a karşı, ölmezliğin olamazlığını bilimle ispat edilebilir iddiasında bulun-



muştu. Hocası bu eseri beğenmişse de, kendi fikrini değiştirmemiştir. Eserleri tam olarak Paris'te basıldı (1571). Felsefeyi ilgilendirenler şunlardır: *De Elementis et Corum Mixtionibus; Primoe Philosophioe Compendium; De Immortalitate Animoe; Adversus Petrum Pomponatium; De Libero Arbitrio.* Kıyas'ın şekillerine ve Venedik cumhuriyetinin idaresiyle kilise sorunlarına dair eserleri de vardır.

CONTI, Augusto. İtalyan filozofu. 1822'de San-Piero alle Fonti'de (San-Miniato al Todesco yakınlarında) doğdu. Önce, Pise'de, sonra da Lucques'de hukuk derslerini izledi; filozofları okudu. V. Cousin'in tinsel (spiritualiste) seçmeciliğine benzeyen, fakat fazlaca Hıristiyanlığa dalmış bir sisteme götürmek üzere, Condillac'ın şüpheciliğine aşırı bir biçim verdi. Kitaplarıyle olduğu kadar, az bulunur belâgatiyle de gençlik üzerinde önemli bir etki yaptı. 1866'da milltevekili oldu; bir Özgür Katolikler Cemiyetini kurmaya çalıştı. Roma'nın zaptedilmesinden sonra özel hayatına çekildi; *Vocabulaire de la Curusca*'nın beşinci baskısını yapanlara yardım etti (1875'ten itibaren). Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Evidanze, Amore e Fede* (kendi felsefî doktrininin esasını teşkil eden söylevlerdir). Bu eseri açıklamak üzere: *Il Vero Nell, Origine, L'Armonia Delle Cose, Il Bello ne Ivero, Il Buono Nei Vero* başlıklı eseri yazdı. Bazı felsefî diyalogları ve öyküleriyle seyahat anılarını da bastırmıştır. Fransızcadan Naville'in birçok eserlerini İtalyancaya çevirmiştir ki, bu onun yönsemesini açıkça gösterir.

COONNA, Francesco-Maria-Pompeo. 1649'da İtalya'da doğmuş, 1726'da Paris'te ölmüştür. Zamanının alşimi bilginlerinden ve dine aykırı düşünen filozflarından. Yad taşı (pierre philosophale), ab-ı hayat, vb. gibi şeyleri ararken, çağdaş kimyanın ilerlemesini sağlayanlardan biri oldu. Pek çok olan eserleri, gizli bilimlere (sciences occultes) dair bir ansiklopedi sayılır. Eserleri: *Introduction à la Philosophie des Anciens* (1698); *Les Secrets les Plus Cachés de la Philosophie des Anciens Decouverts et Exliqés* (1722) (Bu eseri, Crosset de Haumerce takma adıyle yayımladı); *Abrégé de la Doctrine de Paracelse et ses Archidoxes* (1724); *Les Principes de la Nature Selon les Opinions des Anciens Philosophes, Ou Abrégé de Leur Sentiments sur la Decomposition des Corps* (1725); *Principes de la Nature et de la Génération des Choses* (1731); *Histoire Naturelle de l'Univere* (1734, 4 cilt). Kimya ve doktorluğu ilgileyen diğer bazı eserleri de vardır.

Bkz. Dr. Hoefer, *Histoire de la Chimie* (Paris, 1842-1843, 3 cilt); Lenglet-Dufresnoy, *Philosophie Hermétique* (Paris, 1742, 3 cilt).

CORDEMOY, Géraud de. Fransız filozof ve tarihçisidir. Fransız Akademisi üyelerinden. 1620'ye doğru Paris'te doğdu; 8 ekim 1684'te öldü. Asil bir ailedendir. Önce avukat olmuş, sonra pek iyi başardığı bu görevi bırakarak felsefeyle uğraşmıştır. Kral müşaviri ve kralın büyük gelininin, 1665'te de, Bossuet'nin yardımıyle Louis XIV.'nin büyük gelinine okutman (lecteur) olmuştur; sonra kralın emriyle bir *Charlemagne Tarihi* yazmıştır. *Fransa Tarihi*'ni de yazmak için 18 yıl çalışmış, fakat eserini sağlığında yayınlayamamıştır. Yüksek bir zekâsı olmayan Cordemoy, ağır ağır çalışır, eserlerinde pek de değersiz olmayan, yöntemle toplanmış bilgiler verir. Eserlerini oğlu bastırmıştır. Felsefede Descarteşçı olduğu görülür. Cordemoy, Louis de la Forge'dan daha önce, ruhla bedenin ilişkisi sorununda Descartes görüşünün bazı zorluklarını fark etmiştir. Bu nedenle kendisi, Malebranche'tan daha önce vesileciliği (occasionnalisme) kurmuş sayılır. Zira, Louis de la Forge, ruhla beden ilişkilerinin, Tanrı'nın bunları başlangıçta birbiriyle düzenleştirdiğini kabul etmek suretiyle açıklayabileceğimizi ileri sürmüştü. Cordemoy, daha ileri giderek, yalnız cisimlerin yeni bir hareketi kazanması için değil, aynı zamanda ruhun yeni bir fikri kazanabilmesi için Tanrı'nın araya girmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre, sonsuz varlıklar, ruhlar ve cisimler, Tanrı'nın araya girmesinde birer vesileden başka bir şey değildirler. Örneğin, irademiz, Tanrı için kolumuzu hareket ettirmenin bir vesilesinden başka bir şey değildir. Cordemoy, bu görüşten şu beklenmedik sonuçları çıkarır: Genel olarak nedenle sonuç denilen şeyler arasında, bu terimlerin tabiatından türemeyen hiç bir öz içi (intrinsêque) ilişki bulunmadığına göre, ruhla beden veya bir ruhla diğer bir ruh arasında şimdiki biçimlerden farklı birtakım bağlama (liaison) biçimleri tasarlanabilir. Örneğin, bedenden ayrılmış olan ruh, bütün cisimleri, bunlardan hiç birine engel olmaksızın hayal edilebilir. Aynı zamanda düşüncelerini bildirmek için iradeden başka bir şeye ihtiyacı olmayan ruhlar tasarlanabilir. Zira, bir düşünce, herhangi bir hareketten daha kolay olarak diğer bir düşüncenin vesilesi olabilir; birtakım yeni düşünceler keşfetmemize yarayan, fakat nedenini yakalayamadığımız ilhamlar, belki de bilmediğimiz birtakım ruhların etkisiyle oluşmaktadır (*Discours de la Parole*, s. 75-79).

Şu eserlerinde, Descartes'ın bazı ilkelerini ustaca savunmuştur: *Le Discernement de l'Âme et du Corps en Six Discourse* (Paris, 1666);

Discours Physique de la Parole (1666); *Lettre à un Savant Religieux de la Compagnie de Jesus* (Le P. Cossart); *Pour Montrer: I e Que le Systeme de Descartes et son Opinion n'Ont Rien de Dangereux; IIe Que Tout ce Qu'il en a Écrit Semble Être Tiré de la Genèse* (1668); *Le Discernement de l'Âme et du Corps* ile *Discours Physique de la Parole* adlı eserleri bazı eleştiri ve tarihe dair olan kitapçıkları ve iki metafizik kitapçığı ile birleştirilerek basılmıştır (Paris, 1704). Bu metafizik kitapçıklardan biri, insan eylemlerinde gerçek olarak var olan her şeyi, Tanrı, özgürlüğümüzü kaldırmadan oluşturduğunu, diğeri ise ruhların mutluluk ve bahtsızlığını yapan şeyleri inceler.

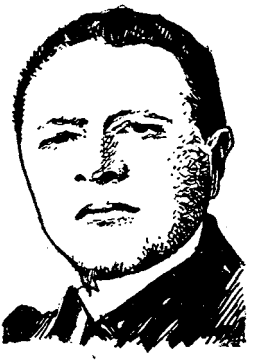
Bkz. E. Bréhier (cilt II, s. 121-123).

CORNELIUS, Hans. Alman filozofu. 1863'te doğdu, 1940'da öldü. E. F. Apelt'ten (1815-1881) sonra felsefeyi psikoloji üzerine kurmak istemiştir. Bu iki filozof, daha önce bu doktrini ileri sürmüş olan J. F. Fries'in ardılları sayılırlar. Cornelius'un şu eserleri önemlidir: *Einleitung in die Philosophie* (1913); *Kommentar Zur Kritik der Reinen Vernuft* (Erlengen, 1926).

CORNUTUS ya da **PHURNUTUS, Lucius-Annaeus.** Stoacılardan. M.S. 20 yılına doğru Leptis'te (Afrika) doğdu ve 66 ya da 68 tarihinde öldü. Senek'in ailesi tarafından azat edilmiş bir köleydi. Roma'ya gelerek stoacılığı okuttu. Dersleri fazla ilgi çekmiştir. Latin ozanlarından Perse (M.S. 34-62) ve Lucain (M.S. 39-65), onun övücülerindendir. Perse, hocasına karşı içten bir dost olmuş, yergilerinden birini ona ithaf ettiği gibi, kitaplığını ve eserlerinin yazma asıllarını da ölürken kendisine vasiyetle terk etmiştir. Cornutus, bu yazmaları, ozan Bossus'un yardımıyle bastırmıştır. Onun Yunanca yazdığı eserler, Virgil ve Aristo'ya dair yorumlamalar, retorik ve belki de bazı trajedyalarla yergilerden ibarettir. Bunlardan zamanımıza kadar gelebileni, *Tanrıların Niteliğine Dair* adındaki bir eserdir ki, konusu stoacı Tanrıbiliminin açıklanmasından ibarettir. Bu eser birçok kez 'Phonutus' adı altında basılmıştır. Bu kitabın Yunan Tanrıbilimine dair stoacı bir eserin, pek de doğru olmayan bir özeti sanılmaktadır. Bununla birlikte bu kitap sayesinde, Zénon, Chrysippe, Cléanthe... gibi bazı filozofların, başka yerde rastlanmayan birçok parçalarını elde etmiş ve bu sayede stoacılık tarihine dair bilgiler kazanılmıştır. Suidas'a göre Cornutus, Neron tarafından öldürülmüş, Tennemann'a göre ise, 66'da Roma'dan sürülmüştür.

Bkz. Martini, *De L. Annaeo Cornuto* (Leide, 1825); C. Lang, *Cornuli Theologiae Compendium* (Leipzig, 1881).

COURNOT, Antoine-Auguste. Fransız matematikçi ve filozofu. 28 ağustos 1801'de Gray'da (Haut-Saone) doğdu, 31 mart 1877'de öldü. 1821'de Ecole Normale'e girmiş, ertesi yıl bütün arkadaşlarıyle lisansını almış, fakat Restorasyon döneminin sonuna kadar resmî bir görev almamıştır. 1831'de Paris Akademisine müfettiş yardımcısı olmuş, sonra sırayla Lyon Fen Fakültesinde matematik profesörlüğü (1834), Grenoble Akademisinde rektörlük (1835), öğretmenler genel müfettişliği (1838), Dijon Akademisinde rektörlük ve fahrî genel müfettişlik (1854) görevlerini yapmış, 1862'de emekliye ayrılmıştır. Seçkin bir bilgin, güvenilir bir düşünürdür. Pek çabuk matematikçilikten ayrılmış, ekonomi, felsefe ve tarih üzerindeki çalışmalarıyle kendisini tanıtmıştır. *Recherches sur les Principes Mathématiques de la Théorie des Richesses (Servetler Teorisinin Matematik İlkesine Dair Araştırmalar* (Paris, 1838) ve *Revue Sommaire des Doctrines Économoniques (Ekonomik Doktrinlere Toplu Bakış* (Paris, 1877) adlı eserleriyle arz ve talep kanununu eleştirmiş, matematik yöntemi ekonomiye uygulayanların birincilerinden olmuştur. *Exposition de la Théorie des Chances et des Probabilitès (Şanslar ve İhtimaller Teorisinin Açımlanması* (Paris, 1843) başlıklı eserinde kesin bilgide ihtimalin türlü dereceleri gösterilir ve bağıntıcılık, ihtimalcilikle kaynaştırılır. *Essais sur les Fondements de Nos Connaissences et sur les Caractères de la Critique Philosophiques (Bilgilerimizin Temelleri ve Felsefî Eleştirinin Karakterleri)* (Paris, 1851, 2 cilt); *Materialisme, Vitalisme, Rationnalisme (Maddecilik, Hayatcılık, Akılcılık)* (Paris, 1875) hakkındaki eserleriyle felsefede bilim verilerinin (données) kullanma biçimlerine dair incelemelerde bulunmuştur. Bu son iki kitaptan birincisinde, bilgimizin gerçeklik yolunda derece derece derinleşerek daha yüksek gerçekliklere yaklaştığı, fakat asla 'mutlak'a ulaşamadığı ispat edilir. Bu bakımdan Cournot da bir bağıntıcıdır (relativiste); yalnız, Kant, bağıntıda hiç bir ayrım kabul etmediği halde Cournot, birtakım dereceler kabul eder. *Traité de l'Enchenement des Idées Fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire (Temel Fikirlerin, Bilimlerle Tarihteki Bağlılık Sıraları* (Dijon,



1861, 2. baskı 1911, 2 cilt) ve *Consideralions sur la Marche des Idées et des Événements dans les Temps Modernes (Fikirlerle Olayların Son Çağdaki Akışına Dair Düşünceler*'i (Paris, 1872, 2 cilt) gösteren eserleriyle de bir tarihçi görünür.

Cournot'nun felsefe ve tarihi ilgileyen eserlerinden çıkan sonuçlar, Auguste Comte'un elde ettiği sonuçlara benzer. Bu nedenle kendisi, pozitifçiliğin müjdecilerinden sayılır. Ve bu eserlerden birincisinde Kant'ınkine benzer gibi olan, fakat büsbütün başka bir ruhla tespit edilen bir kategoriler kısmı vardır. İkincisi de bunu tamamlar. O, kategorilere, 'temel fikirler' (idées fondamentale) adını verir ve bu fikri bilgilerimizin sistemi içine koyduğu sıra ve bağla, ya da bu sisteme ektiği kargaşa (trouble) ve çıkardığı çatışmayla (conflit) düşünülmesini ileri sürer. Örneğin, kendi kişisel özdeşliğimizin deneyinden doğan öz bilgisi, kimyasal ayrışımlarda (decompositione) ağırlığın hiç kaybolmadığını gösteren deney sayesinde tartılabilir olaylara yararlı bir surette uygulanabilir; ışın gibi tartılamaz olayların yorumlanmasında ise, hiç bir yararı yoktur. Bir dogmacı olmadığı için, Cournot da Comte gibi türlü bilimlerin, tek bir bilim halinde birbirine döndürülemeyeceğine ve bir ihtimalci (probabiliste) sıfatıyle her birini, türlü durumlara göre ayrı ayrı incelemek gerektiğine inanır. Tesadüfe dair olan teorisi tamamıyle yenidir. İlk eserlerinin genel olarak başarısı az olmuştur. Alçak gönüllü ve karşılık beklemeyen bu çalışkan adam, değerinden daha az bir ün kazanmıştır. Auguste Comte'tan daha çok felsefe bilgi ve otoritesine sahip olan Cournot, onun sentetik zekâsına karşı, analitik bir zekâya sahiptir. Eserleri, kolayca özetlenemeyecek kadar dalgalı ve esnek görüşlerle doludur. *Maddecilik, Hayatcılık ve Akılcılık* adlı eserinde kendi 'sistemi'ni anlatacağını söyleyen Cournot, bu eserin, İngilizlerin anladığına göre, "doğal felsefeye dair bir söylev" ve Almanların anlayışına göre de, "doğa felsefesine dair bir söylev" olduğunu söyler, oldukça derin ve ustalıklı fikirlere değinir. Eserin konusuyle adı birbirini tutmaz. Zira o, bu üç sistemi eleştirmez, ona göre, bu üç sistem, gerçekliğin üç derecesidir: 'Madde', temelde; 'Hayat', ortada; 'Akıl' ise tepededir. O, fizikte maddeci; fizyolojide hayatçı; ve ideolojide akılcı olduğunu anlatır. Fakat, son ikisi, birinciden çıkan ifade biçimleridir. Bu eserin birinci kısmında ilk gerçeği ispata çalışır:

1. Doğa mimarisinin dayandığı madde, 'esas' tır (base); ve fizik kanunlar, âlemin ekonomisinde en evrensel olandır, en sabit olandır.

2. Madde, 'töz' (substance) olduğu sürece, metafizik anlamda mevcut değildir; yani madde, bir adamın giysi giyindiği gibi, özelliklerle örtülmüş eylemsiz (inert), pasif ve hareketsiz bir özne olduğu sürece, mevcut değildir. Madde, kuvvetten ya da kuvvetin bileşimlerinden başka bir şey değildir. Yani o, maddecilerin kabul ettikleri madde ve kuvvet ayrılığını reddeder. Kuvvetin dışında ve ötesinde madde yoktur ve kuvvetlerin kendileri de 'fikirler'den başka bir şey değildirler. Anlaşılıyor ki, onun maddecilik dediği şey, ülkücülüğe uygulanabilir. Onda doğa felsefesinin birinci basamağı budur. İkinci basamakta ise, 'hayat' başlar. Burada kendisinin hayatçı (vitaliste) olduğunu söyler. Bir 'bütün' (tout) değil, bir 'blok'tan ibaret olan ve organik olmayan bir sistemle, gerçekten bir bütün olan ve kısımları ortak bir amaca doğru koşuşan organizmanın özü arasında esaslı bir ayrım kabul eder ve Auguste Comte'un deyimiyle, yukarının aşağıyla açıklanmasını reddeder; asıl aşağının yukarıyı açıklaması gerektiğini savunur; aynı zamanda, 'nisus formativus', yani, Aristo'nun 'entéléchie' terimiyle ifade ettiğine benzeyen, 'amaç fikriyle, kuvvet fikri'ni bir arada içine alan bir kavrama kabul eder ki, bu organlayıcı (organisateure) bir ilkedir, oluşturucu (formatrice) bir enerjidir. Cournot, bu yeni ilkelerin fizik ve metafizik bakımından ortaya çıkardığı zorluklara değinmez ve bunları görmezden gelir. Evrendeki kuvvetler niteliğinin daima aynı olduğunu öğreten fizikler, hayat ve düşünceyi açıklamak için, yeni bir kuvveti ileri süren metafizik arasında uzlaştırıcı bir vasıta bulmamış olan Cournot, canlı türlerin kaynağı probleminde de doğaüstücülükten (surnaturalisme) çekinmek için, Darwinciliğe karşı, fakat, dönüşümcülükten (transformisme) yana savunmalarda bulunur. Eserinin 'Akılcılık' bölümünde ise, matematiğe fazla yer verir ve bu bölümün herkes tarafından anlaşılmasını güçleştirir. Burada, 'neden fikri'yle (idée de cause), 'hikmet fikri' (idée de raison) arasında birtakım farklar görülür ve 'tesadüf'ün pek önemli bir teorisiyle, bütün temel fikirlerimizin düzen fikrinden (idées d'ordre) başka bir şey olmadığı iddia edilir. Bu bölüm, Cournot'nun daha önce yayınladığı, *İnsel Bilgilerin Temellerine Dair Deneme* adlı eserine bağlıdır. Son olarak Cournot, madde, hayat ve saf aklı (raison pure) inceledikten sonra, 'aşgın akılcılık' (transrationalisme) adını verdiği yüksek düzenden bir konuya değinir: "Zihin ve akıldan üstün bazı şeyler var mıdır? Evet, pek iyi ve seçilmeye değen bir şey vardır: Ruh vardır" diyerek bu konuya girer; skolastiklerin bu konuyu anlayış biçimlerini çekiştirir ve metafizikçilerin tanımlarını da beğenmez.

Tarihi ilgileyen eserlerinden de anlıyoruz ki,

uygarlık, zekânın maddeye karşı bir zaferi değil, belki, eşyanın genel ve ussal (akılsal) ilkelerinin canlı organizmanın özel nitelikleriyle enerji üzerinde kazandığı bir zaferdir. Bunun yararları kadar zararlarına da inanan Cournot, insanlığın son evresini (phase), Çin ve Roma imparatorluğu gibi, tarihi bir gazete haline getiren iki devletin durumunu açıklar: Hayatsız, kahramansız, velisiz, üstün bireylerden yoksun ve mekanik bir toplum. Ona göre, dinlerin insana öğrettiği bir alın yazısı vardır; akılla kavradığımız doğa, insanın dinsel duygularının gerektirdiği doğaüstüyü (surnaturel) ortadan kaldıramaz. Onun matematiğe ve Fransız ulusal eğitimine dair de bazı eserleri vardır; birkaç önemli memuvarıyle, astronomiye dair çevirileri de basılmıştır.

Bkz. Liard, *Cournot* (Revue des deux Mondes'da); Paul Janet, *La Philosophie Français* (Paris, 1879); F. Montré, *Cournot et la Rainaissance du Probabilisme aux XIX e Sciecle* (Paris, 1908); Borténelli, *Cournot Métahysicien de la Connaissance* (Paris, 1913); A. Darbon, *La Concept du Hasard dans la Philosophie de Cournot (Paris,* 1911); R. Ruyer, *L'Humanité de l'Avenir d'Apres Cournot* (Paris, 1931).

COUSIN, Victor. Büyük Fransız filozofu. Seçmeciliğin (éclectisme) kurucusu. 28 kasım 1792' de Paris'te doğdu, 13 ocak 1867'de Cannes'da öldü. Babası bir saatçidir. Charlemagne Lisesinde parlak bir öğrenimden sonra, 1810'da Ecole Normale'e girdi. İki yıl sonra okulda, önce Yunanca, sonra felsefe müzakerecisi oldu. O, bu arada birçok başarılar göstermiş, genel müsabakaları ve onur mükâfatlarını kazanmıştı. 1815'te edebiyat fakültesinde çağdaş felsefe tarihi için Roger Collard'a yardımcı oldu. Restorasyon hükümeti, kendisini bu görevden azletmişti (1820). Oysaki, bu görev önce mütevazı bir binada başlamış, fakat gösterdiği başarılar yüzünden gittikçe artan öğrencileri için Sorbonne anfilerinin en genişini açmak zorunda kalınmıştı. Başarısı, anlatım gücü kadar, fikirlerinin yeniliğinden de doğuyordu. Bu dönemde fikirlerine karşı geldiği hocalarından saygıyla söz etmek şartıyle, felsefesinin esaslarını kurdu. 1822'de Ecole Normale' in kapatılmasını müteakip, oradaki maître de conférences sıfatını da kaybetti. Yedi yıl sükût etti; fakat felsefe bundan bir zarar görmedi,



felsefedeki geniş bilgisini hazırlayan büyük çalışmalara koyuldu. Bu esnada Proclus'un eserlerini bastırdı (Paris, 1820-1827, 6 cilt) ki, bu eseri 1864'te yeniden basıldı. Sonra Descartes' ın eserlerini yeni baştan bastırdı (Paris, 1826, 11 cilt). Eflatun'un eserlerini de Fransızcaya çevirdi ve yayınladı (*Oeuvres Completes de Platon,* Paris, 1825-1840, 13 cilt). 1817'de bir kez daha gitmiş olduğu Almanya'ya 1824'te tekrar gitti; fakat, bu sefer de karbonarcılıkla (carbonarisme) zan altına alındığından, altı ay hapsedildi. 1866'da Paris'te yayınladığı *Fragments* (t. V) da bundan kendisi de söz eder. Cousin bu dönemde, *Les Trois Flacons* adlı bir piyes yazmış, musikiyle de uğraşmış ve besteler hazırlamıştır. 1828'de vekil Marnigtac, kendisine kürsüsünü tekrar verdi. Cousin'in gençlik üzerindeki parlak etkisi bu tarihten sonra başlar. Derin bir fikir özgürlüğüyle verdiği bu dersler dolayısıyle kendisinin de hizmeti inkâr edilemeyen 1830 devriminden sonra da, art ardına devlet müşaviri, ulusal eğitim kral meclisi üyesi, edebiyat fakültesi yardımcı profesörü, Ecole Normale müdürü ve senato üyesi, 1840'da sekiz ay kadar da ulusal eğitim bakanı olmuştur. Fransız Akademisi ile, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi üyeliklerine de bu dönemde seçildi. Bakanlığı zamanında öğretim işlerinde birçok yenilikler yaptı. Bunları, *Revue de Deux Mondes* (şubat, 1841) da kendisi yazmıştır. 1844'te, üniversiteyi, kilise egemenliğine bağlamak isteyenlere karşı, öğretim özgürlüğü adına belâgatle savundu. Bu söylev şu başlıkla birçok defalar basılmıştır: *Défence de l'Université et de la Philosophie* (Paris, 1844 ve 1845). 1848 ihtilâli ve 1851'deki hükümet darbesi üzerine politika ve öğretim hayatından çekilmiş, 1852' de edebiyat fakültesi fahrî profesörleri arasına girmiştir. Resmî hayattan bu suretle çekildikten sonra, daha çok edebî çalışmalarla vakit geçirdi. Eşsiz profesörlerden biri olan Cousin, ateşli ve kandırıcı bir belâgate sahipti. Seçmeciliği ilk kuran Royer Collard'ın çırağı olmakla birlikte, bu sistemi kendisi kurmuş, Jouffroy' yı yetiştirmiştir. Bu sistem daha sonra Maine de Biran'da ana biçimini bulmuştur. Başlangıçta Cousin, İskoçya Okuluna, Hegel, Schelling ve Maine de Biran'a eğilmiş, sonra da seçmecilikte sebat etmiştir. Alman doğa felsefesine bir süre bağlanmış olması, 1817 ve 1824'te yaptığı seyahatler dolayısıyle Hegel'i tanıyıp, onunla dost olmasındandır, denilebilir. Seçmeciliğin felsefe tarihinde çeşitleri vardır. Fakat Cousin' in sistemi, gerek yöntem ve gerek ilke bakımından bazı özellikler taşır: O, önce şu söz götürmez ilkeye dayanır: Hiçten bir şey yapmak veya mutlak bir biçim yaratmak gücü, insan için yabancı olduğundan, nasıl ki, sanat

ve endüstri, doğada daha önceden var olan öğelerden yararlanarak meydana geliyorlarsa, sistemler de insan ruhunda daha önceden var olan öğelerden oluşturulmuşlardır. Böyle olmasaydı, hiç bir felsefe sistemi, akıl ve bilincin otoritesinden söz edemezdi. Öyleyse, neden bu kadar çok ve birbiriyle çelişik sistemler vardır? Bunun nedeni, doğamızın kurucu öğelerinden hepsini alıyoruz zannederek, bu öğelerin ancak belli bir parçasını almış olmak ve kendimizinkinden başkalarının düşüncelerini yanlış ve kusurlu görmekte kendimizi haklı zannetmemizdir. Gerçekten burada, yanılsamanın (illusion) fizik ve matematikdekinden daha kolay olduğuna inanılır. Dış âlem söz konusu olunca, hiç kimse kendi gözleminin gücünü aşan şeyleri, zaman ve fasıladan ötürü tanımakla övünmeye cesaret edemez. Oysaki, ruh sorunları, yani içimize yayılmış olan görülmez kuvvet ve olaylar söz konusu olduğu zaman, özel olarak her insan, kendisini insanlığın bir ölçüsü saymakta tereddüt etmez. Bundan çıkan sonuç şudur ki, sistemlerde doğru veya yanlış olan şeyleri, en ciddî gözlem kurallarına bağladıktan sonra ayırıp düzeltmek için bunları, insel doğayla, bu doğanın tam bir ifadeleri olmak iddiasında bulunan zekânın kendisiyle karşılaştırmak lâzımdır. Gözlemden hiç bir şeyin kaçmadığına ve esastan hiç bir şeyin bilgimiz dışında kalmadığına emin olduktan sonra, sistemleri sorguya çekmeli, bunların birbirine karşı ileri sürdükleri itirazları dinlemeli ve tarihin bütün çağları arasında uğradıkları değişmeleri ve dönemli (periodique) geri düşüşleri izlemelidir. İşte Cousin, bu esaslara dayanarak felsefe tarihine ayrılmış olan birçok eserler yazdı; fakat, hiç sevmediği tebahhüre (érudition) kapılmaksızın sadece kendi doktrini için gereken malzemeden yararlandı. Bilinç ve tarihin çifte otoritesine dayanan felsefesi, yalnız tam olmak veya bütün olguları, bütün ilkeleri, insel doğayı teşkil eden otoritelerin hepsini toplamaya mecbur olduğuna inanmakla kalmaz, aynı zamanda kendisi doğruluktan ayrılmamak, yani onları özlerinin gerektirdiği için, ruhu, özgür, bilinçli ve özdeş kişiyi, organizmanın kör kuvvetlerinden; zihni, duyuların; aklı, bütün diğer düşünce kiplerinin (tarz - modes) akılla yönetilen iradeyi, veya varlığın en dolgun bir surette sahip olduğu ruhu, tek başına akıldan daha üstün tutmaya mecbur sayar. Onun diyalektiğindeki en ciddî çabalar, daha çok fakültelerimizin doğal mertebelerini tanımak istemeyenlere, nefisle madde, ruhla beden, düşünceyle duyum, akılla deney, iradeyle içgüdü veya tutku arasındaki farkları silip kaldıranlara karşı yönetmektir. Bu bakımdan onun felsefesi, seçmeci olmaktan çok, tinselcidir (spiritualiste). Onda tinselcilik, amaçtır; seçmecilik ise, araçtır. Okuttuğu felsefenin ana hatları şudur: Cousin'e göre akıl, insanın kişisel bir fakültesi değildir, bu nedenle o, bireyden bireye değişebilen bir fakültedir. Akıl, yalnız insanlığın veya nefsimizin özel bir niteliği olsaydı, onunla eşyanın tabiatı hakkında hiç bir şey öğrenemezdik. Akılda, Tanrı ile insan ortaktır ve aklın kanunları, düşünceyi egemence yönettiği sürece varlığın mutlak koşullarını temel eder. Akıl, bir bakıma psikolojiyle ontoloji ve bilinçle varlık arasına gerilmiş bir köprüdür, o, aynı zamanda bu ikisinin üzerine kurulmuştur. Akıl, Tanrı'dan iner ve insana eğilir, bilince, bilinmez bir âlemden yeni haberler getiren, ihtiyaçla fikri bir arada veren bir misafir gibi gözükür. Akıl, büsbütün kişisel olsaydı, hiç bir değeri olmaz, bireysel ben'le özne (sujet) dışında hiç bir otoritesi kalmazdı. Öyleyse akıl, tamamıyle bir vahiy eseridir, hiç bir insandan esirgenmemiş ve bu âleme gelişiyle bütün insanları aydınlatmış olan bir vahiydir. Akıl, insanla Tanrı arasında zorunlu bir aracıdır. Bu, Fisagor ve Eflatun'un 'logos'u, bu 'kelâm' (verbe), Tanrı'yı yorumlamaya ve insanı yetiştirmeye yarayan bu aziz olgu... Şüphesiz ki akıl, şahane bölünemezliği içindeki mutlak Tanrı değildir; fakat Tanrı'nın ruh ve gerçek olarak belirmesidir. Akıl, varlıkların varlığı değil, fakat insan cinsinin Tanrısıdır (*Fragments Philosophiques*, 'Başlangıç', s. 36-37, 1847).

Kant'tan aldığı ilkelerle, görgücülüğe (emprisme) hücum eden Cousin, bu fikirleriyle aklın ontoloji bakımından bir doktrinini savunmuş olur; ve ona göre aklın 'kendiliğindenlik' (spontanéité) ve 'kişiliksizlik' (impersonnalité) gibi iki niteliği bulunur. Cousin, bunlardan birinciyi kurmaya çalışırken, Kant'ın 'mutlak gerçekler' adını verdiği 'a priori' ilkeleri kabul etmekle birlikte, onun öznelciliğinden (subjectivisme) kaçmaya çalışmıştır; öznelciliğe kaynak olarak da, Kant'ın ruh kanunlarını kendiliğinden bir hal değil, 'düşünülmüş' bir hal zannetmiş olmasını gösterir. Kant'ın kriteri (criterium) inkâr etmesinin olamazlığıdır ki, çoktan beri H. Spencer buna, 'zıtın (karşıt) kavranılamazlığı' adını vermiştir. Fakat bu kriter, bağıntılı ve özneldir. Bu noktada durulacak olursa, ilkeler, algıcın (entendement) şekillerinden ve ruhun kanunlarından başka bir şey olamazlar. Fakat, bu zorunluluk karakteri, ancak ruhun daha sonraki bir halinde, yani düşünmeli (réflexif), halinde meydana çıkar. Bilgiye öznelliği getiren bu düşünmedir (réflexion). Her düşünceden önce bir edimin (acte) bulunması lâzımdır; yani, Cousin'in, saf tam algı (aperception pure) adını verdiği bir edimin bulunması lâzımdır, daha önce gerçek zorunlu

olarak görünmez, sadece doğru olarak görünür; "bütün öznellik, saf aklın kendiliğinden tam algısında (aperception spontané) can verir", kendiliğinden akıl, bunun içindir ki, vahiyden başka bir şey değildir.

Cousin'e göre akıl, aynı zamanda kişilıksizdir (impersonnelle). Akıl bireysel olsaydı, irade gibi özgür olacaktı, veya duyarlık gibi değişken ve bağıntılı olacaktı. 'Benim' gerçeğim, denemez; akıl her insanda beliren gerçektir. Bu doktrin, İbn-i Rüşd'ün savunduğu algıcın birliği doktrininden başka bir şey değildir.

Cousin, ilk fikirleri de, 'töz' (substance) ve 'neden', —yani, ona göre— mutlak ve bağıntılı bir ve çok, varlık ve olay, sonsuz ve son olmak üzere ikiye dönüştürmüştür. Bu iki temel fikre sonsuz'la sonlu'nun ilişkisini de eklemiştir; fakat ona göre, sonsuzluk ve mutlak fikri, yani Tanrı ve kendinden varlık, akıl ve düşüncenin de temelidir. Aklın kişiliksizliği ve vahiyden ibaretmiş gibi anlayışı, kendisinden daha önce Eflatun, Leibniz, Malebranche, Fenelon, Bossuet ve hatta Aristo taraflarından da ileri sürülmüştü ve Cousin'in anladığı bu akıl teorisine Condillac Okuluna bağlı olanlar şiddetle hücum etmişlerdi.

Cousin'in yine pek çok hücum edilmiş olan diğer bir tezi de, felsefe tarihini bir iki genel kanunla açıklamaya çalışması, bütün felsefe sistemlerinin aralarında sayısız farklar olmasına ve kendilerini doğuran ruhların, ırkların ve koşulların başkalıklarına rağmen, dört esaslı ve ilkel tipe ayırmasıdır:

1. Bütün bilgilerimizi duyuların deneylerinden veya duyumlardan çıkaran ve bütün varlıkları duyulur nesnelere döndüren, 'duyumculuk' (sensualisme).

2. Ebedî ilkelerden ve zihnin doğuştan fikirlerinden veya bütün olgulardan önce var olan fikirlerden başka bir şey kabul etmeyen ve bu olguların kendilerini de, deneyden geçerek fikirlere dönüştüren, duyuların tanıklığını bir yanılsamadan ibaret sayan, 'ülkücülük' (idéalisme).

3. Bir şeyi onaylamak ya da inkâr etmek cesaretine sahip olmayan, insan ruhunu duyularla akıl arasında bölünmüş görerek ve aklı da çoğu zaman yalnız kendi otoritesiyle kontrol ederek bölünmüş gören ve gerçekle yanılmayı seçmekte kendisinin âciz olduğunu zanneden, 'şüphecilik' (scepticisme).

4. Bütün insel fakültelerin birer kuruntudan (illusoire), iradenin iyilik yapmaktan, zihnin doğruyu tanımaktan ibaret olduğunu sanan ve her ikisini de bütün gerçeklerin, bütün yetkinliklerin tek kaynağı olan Tanrı yönünde arayan ve tekmil problemlerin esirme (extace - vecit) ve aşkta çözüleceğini kabul eden, —zira esirme ve aşkın insan ruhunu bazı biçimlerde kendi Tanrısal ilkesine ulaştırdığına inanır—, 'mistiklik' (mysticisme).

Cousin'e göre, her yerde ve her zaman rastlanan ve özleri hiç değişmediği halde ifadeleri değişen bu dört sistemdir. Bunların ne ilkeleri, ne de akışları değişir. Evvelâ başlayan duyumculuktur; zira, yüksek düzenden olan fakültelerden önce duyular faaliyete geçerler ve dış âlem olayları az çabayla gözleyebildiklerimizdir. Az zaman sonra duyumculuğun karşısına, az çok doğa ve duyuları, deney ve olguları silip yalnız fikirlere değer veren sistem çıkar. Eşyayı bu kadar zıt bir surette anlayıp açıklayan bu iki sistemden birini —hele bunlar eşit bir kuvvetle savunulurlarsa— benimsememek zorluğu ister istemez şüpheciliği oluşturur. Fakat şüphecilik, bir yokluk ve boşluktan ibarettir ki, ruh, mistiklik uçurumlarına dalmak suretiyle kendisini Tanrı'da kaybeder. Mistisizmin aşırılıkları tekrar duyumcu felsefeye dönmeyi sağlar ve böylece de, çizdiğimiz daire, başka oranlarda ve belki de başka bir sahnede yenilenir durur. Bu görüşte, fikirden çok hayal gücü vardır ve bunda her ne kadar din ve felsefedeki ilerlemeleri kabul ederse de... (*Hist. Génér. de la Philosophie*, s. 565, 2. baskı), felsefenin dayandığı ilkeler ve açıklamalarının 'niteliği' nedeniyle, insan zihninin evrimi, ilerlemesi ve gelişmesi inkâr edilmektedir; bu, âdeta her yandıkça kendi külleri içinden doğup büyüyen zümrüdüanka (sphénx) kuşu efsanesine benzeyen bir iddiadır. Sistemler, bu dar ve değişmez kadroya giremedikleri gibi, akışlarında da böyle bir sıra takip etmezler. Kilise babalarının ve Doğu filozoflarının görüşleri gibi, hem dinsel ve hem de felsefî olan sistemler de vardır ve öyleleri vardır ki, bazı noktalarda duyumcu veya şüpheci, bazı noktalarda da, ülkücü, tinselci veya dogmacıdırlar. Örneğin, duyularımızı, fikirlerin kaynağı sayan Locke ve Condillac, aynı zamanda Tanrı'nın varlığını ve insan ruhunun özgürlüğünü savunmuşlardır. Maine de Biran, bütün ruh fakültelerini ve hatta ruhun kendisini irade ve özgürlüğe dönüştürdüğü halde, felsefesine mistik bir doktrin olan 'inayet'le (grâce) son vermiştir. Bütün büyük Alman filozoflarından da bu konuya dair örnekler verilebilir. Bununla birlikte, Cousin, bu dört sisteminin, insel zekânın genel öğelerini temsil ettiklerini ve bunların birbiriyle yaptıkları çekişmeler, yarışmalar ve bütün felsefî spekülasyon biçimlerini doğurmuş olduklarını, büyük bir isabetle açıklamıştır.

Cousin, fikirlerimizin kaynağını duyum ve deneylerle aklın kavramlarından ibaret görmüştür. Doğuştan fikirleri reddetmiş, bunları bir vahiy veya ilhamın ürünü saymıştır; bu konu-

da Tanrı ve ruhu da tasarımlar sınıfına koyduğu anlaşılmaktadır. Zira, der, biz kendimizde birçok olaylarla karşılaşıyoruz; bunlar dolayısıyle de ruhu tasarlıyoruz. Nitekim, doğada da olaylardan başka bir şey görmüyoruz. Bunlardan da Tanrı fikrine ulaşıyoruz. Bu soyut fikirler, kendileri kadar soyut olan sonlu, sonsuz tasarımlarıyle bize kendilerini bildirirler. Sonlu ve sonsuzla bunların ilişkileri zihnin esaslı öğelerindendir. Bu nedenden, nefsimizdeki olayları gördüğümüz halde göremediğimiz ruhu ve doğada olaylardan başka bir şeyin duyumuna sahip olmadığımız halde Tanrı'yı algılarız (idrak).

Cousin, din felsefesi ve dinsel eleştiri hakkında bir şey yazmamıştır. O, yalnız din ile felsefenin çatışmasındaki zararları ve bunların, birbirinin yerini tutamayacaklarını savunur. Felsefe, der, dini yıkmaya kalkışmakla büyük bir cinayet işlemiş olur, zira felsefe, kendisini, metafizik derslerini izlemeyen kütlelere bir din gibi kabul ettiremez. Din de felsefeyi yıkamaz, zira felsefe, her şeyi anlamak hususunda insan aklının yenilmez hak ve ihtiyacını temsil eder. Gerek öğrencilerine ve gerek emri altında bulunan felsefe profesörlerine daima dine karşı büyük saygı göstermelerini salık vermiştir. Cousin, panteizmacı bir ülkücülük (idéalisme panthéitique) sistemine bağlı olduğunu gösteren bir Tanrı inancına sahiptir. Çünkü o, "Tanrısız bir âlemin olduğu kadar da, âlemsiz bir Tanrı'nın" anlaşılamayacağına, Tanrısız yaratılışın imkânsızlığına ve Tanrı'nın, hem Tanrı, hem doğa, hem de insanlık olacağına inanır. Bu anlayışla insel kişilik tehlikeye düşer. Zira, evrensel özdeşlikle bu kişiliğin uzlaştırılması güçleşir. Fakat Cousin, Kant, Fıchte ve hatta Maine de Biran'ın izinden gitmek suretiyle bu kişiliği şiddetle savunmuştur; onun bu konuda, Descartes tinselciliğiyle Leibniz'in *Teodise*'sine bağlandığı görülür.

Cousin, ruhun ölmezliğini, Eflatun'un *Phédeon*'undaki kanıtı bireysel olmaktan çok, kişilik dışı (impersonnelle) bir ölmezliğe inanacak şekilde yorumlar. Fakat daha sonra, *Doğru, Güzel ve İyi* adlı eserinde, Rousseau'nun kanıtlarını ileri sürerek, kişisel ölmezliği savunur.

Cousin, hayatı boyunca felsefesini yavaş yavaş değiştirmiştir. Eserlerinde veya derslerinde az kimselerin fark ettiği bu değişikliği, bazen bir sözcük, bir cümle ve bazen de bir veya birkaç sayfa kaldırmak suretiyle yapmıştır. Cousin, gerek derslerinde, gerek resmî hayatında çizdiği öğretim planlarında, felsefeyi layikleştirmiş ve özgür düşünceye gerektiği kadar çok önem vermiştir. Daha çok felsefe tarihiyle uğraşmış, üniversite ve felsefeyi şiddetle savunmuş, felsefî fikirlerin yalnız büyük millet ve adamlarda gerçeklendiğine inanmış, dahilere ve bazı seçkin kavimlere fazla önem vermiştir. "Mutlak varlığın akıl ve duyguyla değil, ancak kalp yoluyle kavranabileceği"ne inanarak, Fransız tinselciliğine panteizme uygun fikirler karıştırmıştır.

Eserleri, 1818 yılında edebiyat fakültesinde okutulmuş olan, *Felsefe Dersleri* adlı eseri (Paris, 1836), daha sonra, *Du Vrai, Du Beau et du Bien* adıyle tekrar basıldı (Paris, 1854). *Cours de l'Histoire de la Philosophie* (3 cilt, Paris, 1827 ve 1840); *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne* (1816 ve 1817 yıllarında verdiği dersler); *Cours de l'Histoire de la Philosophie Morale aux XVIIIe Sciecle* (5 cilt, Paris, 1840-1841); Vacherot ve Danton taraflarında yayımlandı); *Fragments Philosophiques* (Paris, 1826; 2 cilt, 1838); *Nouveaux Fragments, Fragments de Philosophie Ancienne, Fragments de Philosophie Scolastique, Fragments de Philosophie Cartesienne, Fragments de Philosophie Moderne, Fragments Littéraires* (evvelâ ayrı ayrı basılmış, sonra da birleştirilerek 1847'de basılmıştır. 1865 ve 1866'da 5 cilt olarak bir kez daha basılmıştır); *De la Metaphysique d'Aristote, Suivi d'Un Essai de Traduction des Deux Premiers Livres* (Paris, 1836 ve 1838); *Manuel de l'Histoire de la Philosophie* (Tennemann'ın eseri olup, Almancadan çevirmiştir. 2 cilt, Paris, 1839); *Leçons de Philosophie sur Kant* (Paris, 1842); *Des Pensées de Pascal* (Paris, 1842-1844); *Les Ouvrages Inédits d'Abélard* (Paris, 1836); *Petri Aboelardi Opera* (2 cilt, Paris, 1859). (Bu eser, Jourdain ve Despois'nın da yardımıyle basıldı). Hollanda ve bazı Alman şehirlerindeki ulusal eğitime dair de iki eseri olduğu gibi, *Défense de l'Université et de la Philosophie* (Paris, 1844 ve 1845).

Cousin, Descartes ve Proclus'un eserlerini de bastırmıştır. Bazı edebî eserler de yazmış olan Cousin'in külliyatı, tam olmamakla birlikte 1846-1847'de 22 cilt olarak basılmıştır. Daha sonra eserlerinden bazıları ayrı ayrı tekrar yayımlanmıştır.

Bkz. Jules Favre'ın irat ettiği Cousin'in Fransız Akademisine kabul nutku (Paris, 1868); Ad. Franck, *Moralistes et Philosophies* (Paris, 1873) ve *Nouv. Essais de Critique Philo.* (1890); Paul Janet, *Victor Cousin et son Oeuvres* (Paris, 1885) (Bu eser, bütün diğerlerinden daha geniş olarak Cousin'i inceler); Jules Simon, *Victor Cousin* (1887); H. J. Ody, *Victor Cousin* (1933).

COUTURAT, Louis Alexandre. Fransız matematikçi ve filozofu. 1868'de Paris'te doğdu, 1915'te öldü. 1887'de Ecole Normale'e girdi. 1890'da felsefe agrejesi oldu. 1896'da, *De l'Infini Mathématique* adındaki teziyle felsefe doktoru

oldu. Daha çok matematiğin felsefesiyle uğraştı ve bu bilimi mantığa uyguladı. Yeni eleştiriciliğe (néo-criticisme) karşı niceliğin edimsel (actuel) sonsuzluğunu savundu. Peano ve B. Russel'le birlikte 'Logistik' denilen yeni mantığın kurucularından olan Couturat, klasik mantığın bir nitelik mantığı olduğunu, onun dil alışkanlıklarından kurtulamadığı için, ifadeleri belginlemekte (precisé) yanıldığını, bu nedenle yalnız sözcük ve cümleleri değil, doğrudan doğruya fikirleri ifade eden sembollere ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Ona göre, yeni mantık, matematiğin formül ve kavramlarından yararlanan bir nicelik mantığıdır. O, bu iki mantık arasında sıkı bir bağ bulunduğuna, fakat yeni mantığın daha soyut ve esnek bir bünyeye sahip olması dolayısıyle, düşünceyi dilin yarattığı karışıklık ve yanlış anlayışlardan kurtaracağına emindir. Bu nedenle o, lojistiği, "düşünme ve hesap etmenin genel sanatı" diye tanımlar. Couturat, matematiğin, mantık bakımından çözülemez ve döndürülemez öğeler kabul etmeyen birtakım işlem ve kavramlardan ibaret olduğuna inanmış ve hayatının son zamanlarında lojistiği, klasik mantığa bağlamıştır. Ona göre, klasik mantık, genel ve tümel bir fikir olan kavramlara dayanır; lojistik ise, kavram genel fikrinin karmaşık (complexe) bir türevidir.

Couturat'nın, Poincare ile kendi arasında, matematik çatışkıların (antinomi) çözülmesine dair geçen tartışmalar, Hilbert'in 'axiomatik' adını verdiği yöntemi doğurdu. Eserleri arasında en önemli olanı, *La Logique de Leibniz* (1901) ve *L'Algébre de la Logique'dir.* (1905) Leibniz'in metafiziğine ve basılmamış bir kitapçığına dair Revue Métaphysique'deki (1902) makalesiyle, 1917 ocak nüshasındaki makalesi, Fransız Felsefe Cemiyeti belletenindeki (1904, IV) yazısı; *Les Principes Mathématique;* Arnald Ruge'un yayımladığı, Ancyclopedie der Wissenschaften' deki 'Lojik' maddesi de ayrı bir önem taşırlar.

Bkz. A. Reymond, *Logique et Mathématique* (1920).

COWARD, Guillaume. İngiliz doktoru. 1656'da Winchester'de doğdu. Oxford Üniversitesinde okudu. 1687'de doktorasını verdi. Maddeciliğin ileri taraftarlarındandır. Locke'un görgücülüğü (emprisme) İngiltere'de, şüphecilik, Tanrıtanımazcılık (Athéisme), maddecilik ve dinsizlik istikametinde birtakım gelişmelere neden olmuştu. İşte Coward, bu cereyanlara uyarak ruhun maddesizliğine (immatérialité) karşı birtakım eserler yazmıştır: *İnsel Ruhun Ölmezlik ve Tinselliğini (Paganizma) İcat Etmiş Olup, Bunun Saf Felsefe İlkeleriyle Gerçek Dine Uygun Olmadığını İspat Eden Düşünceler* başlıklı bir eser yayınladı (Londra, 1702, 1704). Buna, Jean Broughton, *Psikoloji veya Akıllı Ruh* adlı eseriyle hücum edince, Coward, nelerden söz ettiği şu uzun başlıktan da belli olan bir eserle kendini savundu: *Büyük Deneme veya Felsefenin Aldatmalarına Karşı: 1. Bütün Maddesel Olmayan Tözlerin Varlığı Tamamıyle Felsefî Bir Yanılmadır; 2. Her Madde, Kaynağı İtibarıyle Kendi İçlerinden Gelen Özel Bir Hareket İlkesine Sahiptir; 3. Madde ve Hareket, İnsanlarda ve Hammaddelerde Düşünmenin Temeli veya Organıdır, Gerçeklerine Dayanarak Akıl ve Dinin Savunulması ve Brougleton'un Psikolojisine Karşılık* (Londra, 1704). J. Furner' in de hücumlarına uğramış olan Coward'ın doktorluk ve edebiyata dair de bazı eserleri vardır.

CRAIG, John. XVII. yüzyılın ikinci yarısında yetişen İskoçya matematikçilerinden. Sonsuz küçüklükler hesabını (calcul infinitésimal), Leibniz'in kurduğu biçimde yurduna ilk getirenlerdendir. Newton ve Leibniz'in matematiklerini uzlaştırmaya çalışan Craig, ihtimaller hesabını garip bir biçimde tarih ve Tanrıbilime uygulamıştır: *Théologioe Christianoe Principia Mathématica (Hıristiyan Tanrıbiliminin Matematik İlkeleri)* (Londra, 1699) adlı eserinde, zaman fasılalarıyle yer uzaklıklarına göre tarihsel kanıtların zayıfladıklarını ispata çalışır. Yani, o insel tanıklığa (témoignage) dayanan inançların zaman ve yer nedeniyle bu tanıklıktan uzaklaşıldıkça zayıflayacağı hipotezine dayanarak, 1699 tarihinden başlamak üzere 1454 yıl sonra, yani 3143 tarihlerinde Hıristiyan dininin gerçeğinden yana ileri sürülen tanıklıkların sıfıra ineceğini ileri sürer. Ona göre, Hıristiyanlığı, başladığı dönemde olduğu gibi, bütün saflığıyle yeniden kurabilmek için, İsa'nın tekrar gelmesi veya yeni bir vahyin belirmesi gerektir. Din bakımından tehlikeli bir şüphecilik taşıyan bu iddiaya Tanrıbilimciler şiddetle hücum etmişlerdir. Bununla birlikte, Daniel Titus, bu eseri, yazarına dair notlar ekleyerek bir reddiyeyle birlikte, Leipzig'te yeniden bastırmıştır (1755). Peterson, Craig'in hipotezine bağlanarak, Hıristiyanlığın daha yakın bir gelecekte, yani 1789'da sona ereceğini iddia edecek kadar ileri gitmişti. Craig, tarihsel pekinliğin (certitude) nitelik ve koşullarına asla önem vermemiştir.

CRAMER, Johann-Ulrich, Baron de. 8 kasım 1706'da Ulm'da doğup, 18 haziran 1772'de Wetzlar'da ölen Alman filozof ve hukukçusu. Marbourg Üniversitesinde felsefe ve hukuk okumuştur. Wolf'un öğrencisi ve dostudur. Matematik ve felsefe zevkini bu filozoftan almıştır. 1733'te felsefe profesörü olmuş ve birçok res-

mî görevlerde çalışmıştır. Wetzlar mahkemesinde yargıçlık yapmış, kral Charles VII., kendisine baronluk payesini vermiştir. *Opuscula* (4 cilt, Marbourg, 1742-1756) adlı eserinde felsefeyi ilgileyen noktalar vardır. *Usus Philosophioe Wolfianoe in Jure (Wolf Felsefesinin Hukuka Uygulanması)* (Marbourg, 1740) başlıklı eserinde bazı adlî zorlukları çözmek için Leibniz ve Wolf felsefesine baş vurduğu görülür.

CRAMER, Wolfgang Martin Albert. Alman filozofu. 18.10.1901'de Hamburg'da doğdu. 1935'te Breslau'da doçent, 1949'da da Frankfurt'da doçentliğine devam ettikten sonra 1953'te profesör olmuştur. *Das Problem der Reinen Anschauung* (1937); *Die Monade* (1954); *Grundlegunge Einer Theorie des Geistes* (1957) gibi önemli eserleriyle ün kazanmıştır.

CRANTOR. Eski Akademi filozoflarından olup, M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Doğum ve ölüm tarihi bilinmiyor. Sicilya'da Soles kasabasında doğmuş ve Polémon'la birlikte, Xénocrate'ın derslerini dinlemek üzere Atina'da yerleşmiştir. Sonra kendisi de bir okul açmış ve Arcésilas'ın hocası olmuştur. Stoacıları, insanın en doğal duygularını boğmakla suçlandırmıştır. Onun telkin ettiği, en istenmeye değer iyilikler, 'erdem', 'sağlık', 'haz' ve 'zenginlik'tir. Proclus, onu, Eflatun'un eserlerine ilk kez yorumlamalar yazmış olan bir filozof sayar. Eskiler, Crantor'un *Du Deuil (Yas)* adlı eserine pek çok değer vermişler, hatta Ciceron da, *Consolation* ve *Tuscullanes* başlıklı eserlerini onun ilhamıyle yazmıştır (Tusc., 1, 48, 115, 111, 6, 12). Crantor'dan iki yüzyıl sonra gelen Panetius, bu eserin bellenmesini salık vermiştir (Cicero, *Premiers Academiques,* 11, 135). Diogéne Laêrce, Crantor'un birçok eser yazdığını, Polémon ve Crates'ten önce öldüğünü ve on iki talan, yani yaklaşık olarak 12.000 altın frank tutarındaki servetini Arcésilas'a bıraktığını anlatır. Cenazesinin vatanında gömülmesini istemiş, Homeros ve Euripide'e değer vermiş, kendisi de şiirler yazmıştır. Eserleri ve sözlerinden bazı küçük kırıntılardan başka bir yazısı zamanımıza kadar gelememiştir.

Bkz. Frid, Kayser, *De Krantore Academico Dissert.* (Heidelberg, 1847).

CRATES (Atinalı). *bkz.* Krates.

CRATES (Thebalı). *bkz.* Krates.

CRATİPPE. *bkz.* Kratip.

CRATYLE (Atinalı). *bkz.* Kratil.

CREMONINI, Ceare. İtalyan filozofu. 1550'de Cento'da (Modène dukalığı) doğdu, 1631'de Padoue'da baş gösteren veba salgınına tutularak öldü. Ferrare'de parlak bir öğrenimden sonra, 1571'de bu kent üniversitesine, henüz yirmi bir yaşındayken profesör oldu. Gerek bu kentte ve gerek Padoue'da elli yedi yıl profesörlük yaptı. Bu iki kentte de verdiği dersler çok başarılı ve çekici olmuştur. Skolastiğe karşı alaycı, yeniçağ fikirlerine karşı da yeter derecede ciddî değildi. İlkçağların büyük doktrinlerini anlamaya çalışmış ve daha çok Aristo'ya bağlanmıştır. Fakat bu filozof hakkındaki görüşleri de Afrodizyalı Alexandre'la İbn-i Rüşd'ün Césalpini ve Zaberalla'nın panteizme bağlı yorumlamalarından anlayabildiği esaslardan ileri değildir. Yazıları ve ders dışındaki konuşmaları hiç ilgi ve zevk vermeyecek kadar soğuk ve boş olduğu halde, dersleri, dinleyenler üzerinde derin bir zevk ve heyecan yaratırdı. Hocalık ünü o kadar büyük olmuştur ki, zamanının birçok kral ve prensleri, Cremonjni'nin bir resmine sahip olmayı istemişlerdi. O, Aristo'nun, *De Coelo* adlı eserinde savunmuş olduğu sistemi dikkate değer bir şekilde açıkladı ve benimsedi: Ruhun ölmezliği, Tanrı kayrası (providence) ve Hıristiyanlık doktrininin bazı noktalarına dair olan düşünceleri şüpheli görülmüştü. Ona göre, ilk hareket ettirici (moteur), bütün düşüncesini kendisinde yoğunlaştırır ve kendinden başka bir şeyi tanımaz. Tanrı kayrası, göksel şeylerin ötesine uzanmaz ve bizim bu toprak âlemimizle asla ilgilenmez. Her yıldızın kendi kaderlerini yöneten bir zihnin eylemiyle hareket ettiğini ve bu çeşit zihinlerin ölümsüz olduğunu savundu, semanın evrensel ajan olduğunu ve ruhun da herhangi bir ısıdan başka bir şey olmadığını okuttu. Eşya ve olaylardaki ahenkten, bir Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşır; fakat bu Tanrı'yı bütün yetkinliğiyle kavrayamayacağımızı ileri sürer; ona göre, nasıl ki baykuşun gözleri ışık için yaratılmamışlarsa, bizim zekâmız da Tanrı'yı kavramak için yaratılmamıştır. Bu Tanrı, aktif değildir, hiç bir şeye karışmaz. O, yaptıran neden (cause efficent) değil, ereksel nedendir (cause finale) ve âlemin tözü (substance) gibidir.

Cremonini, bu çeşit düşüncelerin Hıristiyanlığa aykırı olduğunu biliyordu. Bu nedenden, bir yandan skolastikle savaşıyor; bir yandan da Hıristiyanlıkla Aristo metafiziğini uzlaştırmaya çalışıyordu. Leibniz, kendisini İbn-i Rüşdcüler (averrhoistes) arasına koymuş; Brucker ise, onun dinlilik veya dinsizliği üzerinde inceden inceye araştırmalar yapmış ve sonunda, kendisinin Tanrıtanımazlığında (mülhit) karar kılmıştır ki, bu çok tehlikeli bir suçlandırmadır; zira böylelerine diri diri yakılma cezası verildiğini biliyoruz. Fakat Cremonini, kilise dogmalarının tekmil törenlerine ve emirlerine baş eğmek sure-

tiyle, sansür karşısında fikirlerini maskeleyebilmiştir. Zaten onun ahlâk ve düşüncelerinin niteliğini gösteren şu özdeyişinden de bunu anlayabiliriz: "Intus ut libet, foris ut moris est", yani, "içinden hoşlandığın gibi, dışarda yaşayan âdetlere uygun yaşa". İşte kendisini her türlü kovuşturmadan kurtaran, hayatı ve zamanını böyle anlamış olmasıdır. İhtimal ki, Aristo felsefesine de, okuttuğu şekilde bağlı değildi.

Cremonini, yöntem bakımından deneycidir. Matematiklere bile endüksiyonu (istikra) uygulamak istiyordu. Bunun içindir ki o, filozofların aynı zamanda doktor olmalarını, zira tutkuların (les passions) anlaşılabilmesi için, fizyolojik koşulların önceden incelenmiş ve belirtilmiş olması gerektir. Bu bakımdan alşimiyle uğraşanlara da hücum eder. Cremonini, üç spekülatif bilim kabul eder: Fizik, matematik ve metafizik. Mantık ise, bilginin bir aletinden başka bir şey değildir.

Pek çok yazmış olan Cremonini'nin eserleri, hocalığında kazandığı ünle ölçülemeyecek kadar önemsizdirler. Bunlardan çoğu, birtakım değersiz notlar veya özetlerdir. Bugün pek az okundukları için elde edilebilmeleri zor olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: *De Poedia Aristotelis; Diatyposis Universoe Naturalis Philosophioe; Illustres Contemplationes, des Anima; Tractatus tres de Sensilus Externis, de Internis et de Facultate Appetitiva; De Calido Innato et de Semine; De Coelo; Dialecticum Opus Posthumum; De Formis Quatuor Simplicium Quoe Elementa Vocantur; De Efficacia in Mundum Sublunasem; Dictorum Aristotelis de Origine et Principatu Membranum.*

Bu listeye, ölümünden sonra yayınlanan diyalektiğe dair bir eserle İtalyanca yazılmış dört pastoral masal kitabını da eklemek lâzımdır.

Bkz. Mabilleau, *Etudes Historiques sur la Philosophie de la Renaissance en Italie* (Paris, 1881).

CRESCAS, (Chasdal ya da **Don Hasdal Ben Abraham).** Yahudi filozof ve devlet adamı. Skolastiklerdendir. 1340'ta Barselona'da doğmuş, 1410'da Zaragoza'da ölmüştür. Crescas, Aristo'yu yorumlamış, felsefe tarihine yararlı fikir ve bilgiler vermiştir. Kendi dininde Ortodoksluğu savunmuş olan Crescas, aşırı akılcılığı reddetmiş ve 1410'da tamamladığı *Or Adonaï (Tanrı Işığı)* adlı eseriyle Spinoza'ya etkileri olmuştur. O, tehlikeli bir dönemin zulüm ve taassubu karşısında tutuklanmış, suçsuz olduğu anlaşıldıktan sonra, serbest bırakılmıştır. Jüdaizmi din ve felsefe bakımından açıklamış, Hıristiyanlığı eleştirmiş, Yeni Eflatunculukla Aristo'yu, Gersonides'le Maimonides'i derinden çözümleyerek eleştirmiş, jüdaizmi Yunan felsefesiyle uzlaştırmak için fazla çaba göstermiştir. O, Aristo'nun fizik, metafizik ve axiolojisini reddettiği gibi, jüdaizmin ruhanî orijinalliğini ve köktenciliğini (radicalisme), ortaçağda görülmemiş ve işitilmemiş bir cesaretle savunmuştur. Crescas, Yahudi felsefe tarihini aydınlatmakla kalmamış, Giordano Bruno, Marcel Fici ve Pic de Mirandole gibi Hıristiyan filozoflarına da ilham kaynağı olmuştur.

CRESCENCE, (Cressentius - Kressantius). Arkadyalı. Milâdın II. yüzyılında doğmuş olan kinik filozof. Yazmış olduğu bazı eserleriyle Hıristiyanları Tanrıtanımazlıkla (Atheisme) suçlandırmıştır. Eusebe'in anlattığına göre, Saint-Justin'in de öldürülmesine neden olan ve Marc-Aurele'i Hıristiyanlara işkence yapmaya teşvik eden de Crescence'dır.

Doktrinine dair bir şey bilmiyoruz; çünkü, elimizde hiç bir eseri yoktur. Düşmanları olan Hıristiyanlar, onun pek büyük bir sefahat içinde yaşadığını anlatırlar; bir taraftan da kilise yazarları, onun özdeyişlerinde sert perhiz ve riyazat telkinlerinin bulunduğundan söz ederler. Bu nedenle, hakkında ileri sürülen düşünceleri ihtiyatla kabul etmek gerektir.

Bkz. Saint-Justin, *Apologie* (I); Tatius, *Orat. Adv. Groec;* Saint-Jérome, *Cotal, Script. Eccles.*

CREW, Thomas. İngiliz ahlâkçılarından. XVI. yüzyılın sonlarında yetişmiştir. *A Nosegay of Moral Philosophy* (Londra, 1580) adlı eseriyle tanınmıştır; bu eser, İtalyan yazarlarından toplanmış parçalarla süslüdür.

CRICHTON, Jacques. İngiliz filozofu. 1560'da Perth kontluğunda doğdu, 1583'te Mantoue'da öldürüldü. Bir harika çocuktu. Pek genç yaşında evrensel bir bilgiye ve büyük bir ifade kolaylığına sahipti. Halkın huzurunda kendisine sorulan sorunları serbestçe ve doğru olarak açıklamış olduğu için, kendisini ikinci bir Pic de Mirandole saymışlardır. Bilgisi üslubundan daha kuvvetliydi. Yazıları zayıf, fakat söyleyiş biçimi kuvvetli bir düşünür ve bilgindi. Crichton, saf felsefeden çok skolastiği ve Tanrıbilimi ilgileyen eserler yazmıştır. Meşhur olan *The Admirable* adlı eserini Th. Urquart bastırmıştır (1652).

CRITIAS. *bkz.* Kritiyas.

CRITOLAUS. *bkz.* Kritolaus.

CRITON. *bkz.* Kriton.

CROCE, Benedetto. İtalyan bilgin ve filozoflarından. 25 şubat 1866'da Pescasseroli'de (Absuzzes) doğdu, 20 kasım 1952'de öldü. Daha çok Napoli'de oturmuş, gerek bilime, gerek bü-

tün İtalya'nın edebî hayatına büyük etkisi olmuştur. 1903'ten itibaren *La Critica* dergisini çıkardı. Kendisi, senato üyesi, millî eğitim bakanı olmuş, çoğu edebiyat, sanat ve eleştiriye dair pek çok eser yayınlamıştır. Croce'nin felsefesi, Kant'ın eleştiriciliğine ve pozitivizme karşı Hegel'in mutlak ülkücülüğünü savunmaktan ibarettir. Bu savunmada, kendisine yurttaşı Gentile de arkadaşlık eder. O, Hegel'in zayıf yanlarını düzeltmek ve kuvvetli yanlarına dayanmak suretiyle kendi anlayışına uygun bir doktrini telkin eder. Croce'ye göre, Hegel'in zayıf yanları şunlardır:



1. 'Somut evrensel'i yalnız mantık sınırları içinde görmüş ve gerçekçiliğin zengin çeşitlerini görememiştir.

2. Yanılma ile tikel gerçek arasındaki farkı görmemiştir. Bundan felsefî yanılmaların tikel gerçekler halini aldığı görülür.

3. Ruhun bütün şekillerini Hegel, mutlak'ın geçici ve zıt kiplerinden (modes) ibaret sayar; bu yanlış görüş kabul edilince ruh, lirik (lyrique) şeklini kaybeder.

4. Bu doktrin sanatı, 'felsefî bir yanılma' veya 'fena bir felsefe' saydığı için, zihinci (intellectualite) felsefenin etkisinden kurtulamamıştır.

Croce'nin dayandığı Hegelci formül ise, "bölümlü (partiel) felsefe kavramına karşıttır. Düşünce, ya hep'i düşünür ya hiç'i; o, bu sınıra sahip olsaydı bu sınıra düşünülmüş bir sınır olarak sahip olurdu; bu takdirde o sınırı da aşardı" (*Philosophie de la Pratique,* Fransızca çevirisi, 1911). Croce'nin Hegel'de değerli bulduğu noktalardan biri de, kendisinin 'Colombo' nun yumurtası' diye nitelendirdiği 'zıtların çözümlemesi'dir. Zira zıtlar, kendi aralarında zıtlığa düşerler; fakat onlar, birliğe (unité) zıt değildirler. Çünkü, doğru ve somut birlik, birlikten ya da zıtların çözümlemelerinden başka bir şey değildir(*Ce qui est Vivant et ce qui est Mort de la Philosophie de Hegel,* Fransızca çevirisi, 1910). Bu nedenle onun felsefesi doğrudan doğruya ruhun (esprit) felsefesidir. Bu felsefenin gelişmesinde dört an (mement) ya da derece vardır ki, kendi *Filosofia della Spirito*'sunun dört bölümünü teşkil eder:

1. Önce ruh, estetiğin konusu olan sezgi veya bireyselin tasarımıdır (*Esthetique,* Fransızca çevirisi, 1904).

2. Sonra ruh, evrenin bilinci ve evrenin bireyselle olan birliğinin bilincidir (*Logica come Scienza del Concetto Puro,* 1909). Bu iki derece, pratik küreye, yani istemeye (vouloir) karşı olan teorik küredir. Zira ona göre gerçeklik, hem somut, hem de evrenseldir; bu nedenle hem canlıdır hem de gelişmektedir. Gerek biyoloji, gerek hayat ve felsefe, teorikle pratiğin birbirinden ayrı şeyler değildir. Bunlar, birbirinin içindedir ve bu ikisinin arasında bir üçüncü derece yoktur. Yani, pratik faaliyete bağlı olmayan bir teorik faaliyet yoktur. Bu nedenle, bu tezin aksini savunan, yani teoriği pratiğe dönüştürmeye çalışan pragmacılık yanlıştır. Bunun içindir ki felsefeye psikoloji yöntemini uygulamamalı ve ruhsal bir felsefeden kaçınmak, tinsel hayata veya bilincin kendisine dolmalıdır.

3. İstemek, önce tikel'in isteğidir. İnsanın içinde bulunduğu koşullarla ilişki dolayısıyle, isteyen ve gerçeklenen, ekonomik faaliyettir.

4. Sonra evrensel'in isteği gözükür. Bu, kendisiyle ilişkide bulunan, isteyen ve aynı zamanda bu koşulları aşan bir şeyi gerçeklendiren, ahlâk faaliyetidir (*Philosophie de la Pratique*). Ona göre ahlâksal edim, ruhun evrensele doğru yönelen isteklerinden ibarettir ve özgürlükle zorunluluk, birbirinden ayrı değil, bunlardan biri olmadıkça diğeri olmayan bir gerçekliktir. Croce, *La Critica* dergisinde yine Hegelci olan bir politika gerçekçiliğini (réalisme) yaymaya çalıştı. Pratik felsefesinin üçüncü bölümünün üçüncü faslında, kanunların, somutu görmeye yeteneksiz birtakım soyut genellikler olduğunu ve kanunları gerçek isteklerin (volution) yalınç bir yardımcısı gibi dikkate almak gerektiğini anlatır; ve tarihin soyut bir akılcılık olduğunu, bunun insan hayatının bünyesini ve hayatın kendisini kesmek suretiyle iltizam eder ve tinsel deneyleri maddeleştirir; bunları orijinal bir duruma getirerek kısırlaştırır. Croce'nin bu ana düşüncelerini daha yakından çözümlemek gerektir:

a) *Estetik:* O, *Estetik* adlı eserinin 'başlangıç'ında, sanatı, saf öznellik (subjectivité) veya sezgi anına (moment) yerleştirir. Yalnız, onun sezgiden anladığı anlam başkadır: Ona göre sezgi, her felsefenin kendisine özgü olan bilgi karakterine sahip değildir. Böyle bir bilginin dolaysızlıktan (immediatité) başka bir görünüşü yoktur; ve o ,nesnelliğin (objectivité) bir teminatı da değildir; sadece bireyliğin teminatıdır. Bu nedenle sanat, sezginin, kişisel veya bireyselin yine kişisel olan bir ifadesidir. Buna 'liriklik' (lyricité) de denilebilir. Bundan, "sanat, bir izlenimin (impression) ifadesidir; ya da

artistin tattığı duygu ile bu duygunun ifadesi için kullandığı vasıta ve şeklin tutarlığıdır" tanımına ulaşılır. Bu suretle, estetik veya sanat teorisi, 'dil' veya 'lengistik' (linguistique) teorisiyle özdeş (identique) bir hal alır. Zira, ona göre, artistin canlı kişiliği (personnalité), her duygu için, bu duyguya tekabül eden ifadeyi yaratır. Nitekim dil de, bizzat artistik hayalin yaratmasıyle (creation) karışan devamlı bir yaratma, devamlı bir üründür (production) (*Estetica* ve *Nuovisaggi di Estetica*, Bari, 1926).

Eleştirmeciye gelince, Croce'ye göre, o, sanat eseri karşısında bir 'ibadet eden'in yaptığı gibi hareket etmelidir, bir terbiyeci gibi değil. Eleştirici, sanatın ne olduğunu açıklamalıdır. Zira o da bir artistten başka bir şey değildir. O da artist gibi heyecanlanır, artiste benzer, artistin yaşadığını 'yeniden yaşar'. Bununla birlikte, eleştirici, artistten farklı olarak, 'artistin bilinçsizce yaşadığını bilinçli olarak yaşar', başka bir deyimle, ona heyecan halinin turfandası, yani ilk tecellisi verilmediği gibi, doğrudan doğruya duyguyu sızdırma gücü de verilmemiştir. O, hissedilmiş olanı ele alan ve bunun içindeki motiflere nüfuz eden adamdır. Böyle anlaşılmış bir sanat ve eleştiri teorisi, Croce'ye, sanat ve sanat cinslerinin sınıflanmasındaki kararsızlığı ispata vesile olur. Örneğin, görgül (emprique), hazcı (hédoniste), zihinsel, teknikçi, sosyolojik, psikolojik, doğrucu (vériste), ahlâkçı, artistik ürünün değerini, itaat ettiği kurallardan yakalayabildiği hazlardan, doğurduğu gerçeklerden, vb.'den çıkaran sanat cinslerini ileri süren eleştiricilerin iddialarını reddeder. Ona göre artist, bir bilgin veya filozof olmadığı için, yani 'mantıksal' (logique) olmadığından, ne ahlâklı, ne de ahlâk dışıdır. O, yalnız artisttir; yani, yalnız hisseden bir adamdır. Ahlâksızlık veya ahlâklılık bir ifadeden (expression) başka bir şey olmayan doğayı ilgilemez; fakat, sanat eserini oluşturanın hayatını ilgiler. Bu nedenle artisti bir insan olarak kınarız, yaratıcı olarak değil. Zira, bu bakımdan biz, ondan yalnız şunu isteriz: Duygularında samimîlik, söylediği veya oluşturduğu ile hissettiği arasında tutarlık.

b) *Mantık:* Croce, bu konuyu, *Logica Com Scienza del Concetto Puro* (Bari, 1928) başlıklı eserinde inceler. Croce, konuşmadan düşünmenin imkânsızlığına inanır. Ona göre, "dil, doğal ve tam gerçekliğiyle dikkate alınmalıdır"; yani, heceler ve sesler (phoniques) gibi bazı özel şekilleriyle keyfî olarak daraltılmış veya gramer sınıfları, sözlük kelimeleri gibi soyutlaştırılmış bir bütün (ensemble) gibi, yapay (sunî) bir surette bozulmuş olarak değil, belki insanın konuşmak için harekete getirdiği bir mekanizma türü olarak dikkate alınmıştır. Croce, 'mantık'ında, tasarımdan ayrı olarak kavramı veya sezgiyi, saf bir surette pratik hallerde işleyebilen tasarımlar bireşimini inceler. Ona göre kavram, ruhun doğal bir gelişmesi veya kuvvetlenmesiyle meydana çıkan bir mantıklaşmalık (logisité) anından başka bir şey değildir. Böyle anlaşılmış olan bir kavram, daha çok, Hegel'in Begriff'ine benzer. Onun kavramları, "kazanılmış bilgilerin mirasını muhafaza etmek için" ruhun kullandığı vasıtalardan başka bir şey değildirler. Bunlar, ruhun karşısında, muhtevanın şekil karşısındaki durumuna benzerler; ve gerçeksel bireşimleri izleyen bireşimlerdir; yani, ruhun edimini (acte) izleyen bireşimlerdir. Buna Croce, "sahte kavram" (pseudo concepte) adını verir. Bu doktrin vesilesiyle Croce, ruhta, doğal bilimlerin veya, "pek kısa" (tout court) denilen bilimlerin durumunu tahkik eder. Geçen yüzyılın sonunda, klasik fiziğin bilgi teorilerinin postülalarına oranla fizikçilerin kendi eserleri sayesinde başlayan, yeniden gözden geçirme hareketine —ki, hâlâ devam etmektedir— uygun olarak Croce, 'bilim şemaları'nı, (yani, olayların gerçeklenme sistemlerini) bu sahte kavramlar sayesinde ruhun, sayısız görünüşünü, benzerlerimiz ve bazı gerçeklik âlemi alanıyle olan ilişkilerimiz bakımından kurmaya çalışır. Ona göre, bu sahte kavramlar 'yalınç' veya 'soyut' olarak iki türlü olduklarından, —kaynağını bunlar teşkil eden 'garçek kavram' lara göre— bunlar, ya 'somut' veya 'tümellik' anından yararlanırlar. Nitekim, bilimlerde tabiatları nedeniyle bunlardan doğarlar (birinden görgül doğal bilimler [emprico naturel], diğerinden matematik bilimler). Anlaşılıyor ki, Croce'ye göre, bir 'saf kavram', bir de 'sahte kavram' vardır ve asıl bilgi (savoire), birincidedir, ikincide ise, pratik ve ekonomik niyetlerle kurulmuş olan bölümlü (partiel) bilgiler vardır. Croce, matematik, yalnız sayı ve şekillerle uğraştığı halde, bu bilimde, bilgi teorisi bakımından bir değer görür. Zira ona göre matematikler, "bireysel gerçeklikler hakkındaki bilgileri kolayca işleme"ye alıştırır. Croce'nin mantığı, yargıyı (jujement), kıyası veya bir sözcükle, içinde düşünce faaliyetlerinin çözüldüğü, bütün mantıksal şekilleri, kavrama dönüştürür. Ona göre, yargılarda 'bireysel' ve 'tanımsal' (définitoire) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikincisi, kavramın kendi kendisiyle özdeşliği içindeki kavramdır ki, kendi özel muhtevasını tanır; ve bunu formüller. Birincisinde ise, fazla olarak bireysel ve tasarımlı olan bir öğe vardır ki, mantıksal olguya çevrilmiş olmakla bireyselliğini (individualité) kaybetmez; hatta tersine olarak bu bireyselliği bütün açıklığıyle teyit eder. Bu içkinci (immanentiste) mantığa göre Croce, bireyin mantıksal olguya (fait) dö-

nüşeceğine (istihale), yani kavranılma (concevable) karakterine sahip olacağına inanır. Bu vesileyle der ki: "Eğer bizzat kendimiz Césare ve Pompei olmasaydık, yani bir kez Césare ve Pompei gibi belirlenmiş olan ve şimdi de kendimizmiş gibi belirlenen bir evren olmasaydık, Césare ve Pompei hakkında hiç bir fikir edinemezdik". Yani ona göre, biz kendinden (en soi) bireyi, kendi için (pour soi) bireyi kavrayamayız. Ancak bunları atlayarak neticeler vasıtasıyle nedeni düşünmek suretiyle kavrayabiliriz; duyulur bilgimiz alanına düşen bireylere gerçekten somut olarak nüfuz edebiliriz; ve onlara nüfuz edişimizin nedeni, böyle bir bilgiyle onların kendilerine dokunmamıza izin vermiş olmalarıdır; eğer böyle olmasaydı, duyulur bilgi yerine, zihinsel bilgiyi veya bunun aksini ikame ederdik. Croce, bireyi kavranılabilir saymakla, bireysel yargıyla varolumsal (existentiel) yargıyı, daha sonra da bu ikinciyle kategorik yargıyı özdeş saymış olur. Bu suretle de, "varoluşla yüklemler arasında bir yüklem" oluşturur ki, bu, metafiziği devirmek demektir. Onun mantığı, bir taraftan da bireysel yargılar tarihi demek olan felsefeyle tarihi de özdeş bir duruma getirir. Croce, bu suretle, saf teorik düşünceyi, tarihi olayın cereyanı içinde eritecek kadar ileri gitmiş olur.

c) *Pratik felsefe:* Croce, pratik âlem, yani, 'ekonomi', 'ahlâk' ve 'hukuk' hakkındaki görüşlerini, *Filosofia dello Spirito*'nun üçüncü cildi olan *Filosofia della Pratica*'sında (Bari, 1923) açıklamıştır. Ona göre: "Ahlâklılık, somut olarak bireyselde, ebedî olarak da zorunsuzda (contingent) yaşar". 'Şer' ise, pratik felsefede, somuta karşı tamamıyle soyuttur. (Yani, irade karşısında. Zira en somut olan, Croce'ye göre, iradedir). Genel olarak iradesel edim, 'hayır' dır, yani, iyi'dir ve aksi de 'şer', yani, kötü' dür, deriz. Fakat şer, tözel (substentiel) bir şey değildir. Zira, bunun iki yüzü vardır: Şer olarak göründüğü zaman, "edimsel olarak gerçeklenmemiştir"; gerçeklendiği takdirde de, buna şer diyemeyiz. Zira bu, onu işleyen öznenin (sujet) bir ihtiyacını kandırmıştır. Croce'ye göre, "bilgi, bir erek değil, hayatın bir aletidir. Hayata hizmet etmeyecek bir bilgi ise, sathîdir; ve her sathî olan gibi, zararlıdır. "Fakat insan, hayattan bilgiye geçmeli, düşünce vasıtasıyle hayatı aşmalıdır; yani, hayat, düşüncenin vasıta ve aleti olmalıdır. Bilgisiz hiç bir irade mümkün değildir; bilgi ne ise, irade de odur. İradelenme (volition), önceden mevcut olmayan ve şimdi meydana gelen yeni bir şeyin ürünüdür. O, sezgisel, yaratıcı ve özgür bir edimdir". Bu kavramı anlamak için Croce, iradeli edimi, estetik faaliyetle mukayese eder: "Hiç bir ozan, şiirini, zaman ve yerin (lieu) belirlenmiş koşulları dışında yaratmaz, bununla birlikte, yeni şiir doğduğu zaman, gerçeklik âleminde (gerçekliğin temaşasında) mevcut olmayan bir şey vardır ki, bu yeni bir şekil, bu nedenle de yeni bir muhteva, bu ana kadar bilinmeyen bir gerçeğin ilhamıdır".

ç) *Hukuk ve ekonomi*'ye gelince: Croce, mantığında göstermiştir ki, en gerçeksel ve meşru bilim, 'saf kavram'dır (concept pur). Bu adın kutsallaştırdığı diğer disiplinler ise, 'sahte kavram' üzerine dayanır, bunlar, pratik ve ekonomik maksatlarla kurulmuş olan bilimin bölümlü yanlarıdır. Pratik felsefe, ekonomi politiğin söylediklerinin aynını söyler. Ekonomi politik, bir bilim değildir; fakat, "yalnız iradelenme veya eylem kavramına uygulanmış olan bir matematiktir". Bununla birlikte o, iradelenme veya eylemin niteliğini araştırmaz; fakat insel eylemin bazı belirlemelerini vermek suretiyle derhal dış görünüşlerini (configürations) ve zorunlu neticelerini tanımak için, onları hesaba tâbi tutar" *(Filosofia della Pratica,* s. 241). Ona göre ekonomi bilimi, "soyut ve nicel (kemmî) bir duruma getirdiği irade veya eylem kavramı üzerinde çalışır"; bir "ekonomi bilimi, sayı ve cebir işaretlerini olabildiği kadar az kullandığı, yani dar anlamıyle, riyazî bir ekonomi olmadığı zaman bile nicel (quantitative) niteliğini muhafaza eder" (adı geçen eser, s. 243-244). Özet olarak, ekonomi felsefesi, hesap etmez, fakat düşünür (adı geçen eser, s. 254). O, yararlı eylemin spekülatif esaslarını arz eder.

Croce, hukuk felsefesini, *Rudizione della Filosofia della Diritto alla Filosofia Dell'econ* (Napoli, 1907) başlıklı ayrı bir eserinde incelemiştir. Ona göre, "adlî faaliyet, yalnız daha geniş olan ekonomik faaliyete sokulmakla kalmaz, gerçekten de onunla özdeştir". (Croce'nin bu görüşüne birçok adliyeciler itiraz etmişlerdir. Fakat, Romano onun fikrini kabul etmiş, Micelli de, hukukun niteliği itibarıyle ahlâksal olduğunu ve ahlâk olmaksızın yaşayamayacağını ileri sürmüştür). Adliyeciler, hukukta, ahlâka oranla, 'dışsallık' ve 'baskı' niteliğini görürler. Croce'ye göre bu nitelikler, görgül ve dışınlı (extrinséque) karakterlerdir. Zira bunun ikisi de, bilincin bir içtepisine dönüşmedikçe (istihale), yani, dışsallıktan içsel bir duruma gelmedikçe ve en büyük yarar yolunu arayan 'ben' imizin içten komutanı olan bireysel özgürlüğün formel sınırlayıcıları olmadıkça, eylemi gerektirmezler.

d) *Tarih felsefesi:* Croce, tarihle pek fazla uğraşmıştır. *Ruh Felsefesi* adlı eserinin dördüncü cildini teşkil eden *Teoria e Storia della Storiografia* (Bari, 1927) başlıklı eseri, bütün diğer tarihçiler gibi, tarihi, 'tarih' ve 'kronik' olmak üzere ikiye ayırır. Fakat eskiler, "Kronik,

hikâye eder, tarih ise nedenlilik ilkesini kullanmak suretiyle açıklar" iddiasında oldukları halde Croce, tersine olarak: Tarih, der, bir düşünmenin kendi edimidir; kronik ise, düşünülmüş şeydir, yani bu, "vaktiyle somut ve ifade edilmiş olan soyut sözlerin hatırlattığı", "ölü veya geçmiş tarihtir" (adı geçen eser, s. 10). O, bu suretle tarihe, Hegelci düşünceleri uygulayarak, tarihsel olaylardan nedenlilik fikirlerini kaldırmış olur. Croce, felsefeyle tarih arasında da sıkı bir ilişki görür. Zira Croce, bütün insel şeyleri düşünenlerin hepsi, bilinçli ve disiplinli filozoflar haline gelir kanaatindedir ve ona göre, "genel olarak saf filozof (purus philosophus), bilginin meslekî türselleşmelerinde (spécification) yer bulamaz; genel olarak filozofun kaybolmasıyle, Tanrıbilimci ve metafizikçinin, Buda veya uyanmış olanların son sosyal izi de kaybolacaktır". Croce, yalnız biyografiler, öyküler ve belirlenmiş bazı tarihsel olayların kroniklerini incelemekle kalmamış, bunları, tarihsel düşüncelerin gerektirdiği malzeme olarak toplamıştır. O, tarihçiliğinde de, ülkücülükten kurtulmamıştır.

Croce, bir yandan da Vico'nun fikirlerinden ilham almıştır. Sanatla saf gerçekçiliğe fazla yer vermiştir. Croce, Fransız Ansiklopedisi'ni İtalyancaya çevirmiştir. Felsefeyi ilgilendiren diğer eserleri: *La Filosofia di G. B. Vico* (1911); *La Storia Ridotta Sotto il Concetto Generale dell' Arti* (1893). Bu eserin ikinci baskısı şu başlıkla çıkmıştır: *Il Concetto della Storia Nelle Sue Relozione Col Concetto Dell'Arte* (Roma, 1896). *Estetica*'sını Henry Bigot Fransızcaya çevirmiştir. *Esthetique* (Paris, 1904).

Bkz. Hilmi Ziya Ülken (s. 82-94); Castellano, *B. Croce* (1925); Frankel, *Die Philos. B. Croce s. und des Problem der Naturerkenntnis* (1929); R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızca çevirisi, G. Paques, 1939, s. 41-70); E. Bréhier (cilt II, s. 1058-1060); M. Corsi, *Le Origini del Pensiero di B. Croce* (Floranze, 1951); R. Comoth, *Introduction à la Philosophie Politique de B. Croce* (Lüttich, 1955); A. R. Coponigri, *History and Liberty* (1955); G. N. G. Orsini, *Benedetto Croce, Philosophes of art and Literary Critic* (1961).

CROMAZIANO, Buonafede. Appiano'nun takma adı. Bu ada bakınız.

CROUSAZ, Jean-Pierre de. İsviçre filozof ve matematikçilerinden. 12 nisan 1663'te Lausanne'da doğdu, 22 mart 1750'de bu ilde öldü. Daha on altı yaşındayken bazı genç yurttaşlarına felsefe müzakereciliği yapmış, Fransa ve Hollanda'da iki yıl kaldıktan sonra (1682-1684) Lausanne'a dönmüş ve burada, önce matematik ve felsefe profesörü (1700); sonra da üniversite rektörü (1706) olmuştur. Din savaşları bitince Groningue'e gitmiş; orada bir yandan matematik ve felsefe okutmuş, bir yandan da Alman prensini yetiştirmiştir. 1732'de doğduğu kente dönerek yine felsefe profesörlüğünü (1737) alan Crousaz, 1725'te Paris Bilimler Akademisinin yabancı muhabirliğine seçilmişti. Çok geniş bilgili bir filozof olmakla birlikte, orijinal düşünceleri yoktu. Felsefe sistemlerinin pek çoğundan yararlanmış ve bunlardan daha çok S. Empricus ve Bayle'in şüpheciliğine, Leibniz'in monatlarıyle 'ezelî ahenk' (harmonie préteablie) hipotezine, Wolf'ün şekilciliğine (formalisme) şiddetle saldırmıştır. Eleştirilerinde filozofların fikirleri kadar da şahıslarını karıştırmakla suçlandırılan Crousaz, pek de yöntemli olmayan uzun cümlelerle dolu bir üslupla Descartes ve Locke'un doktrinlerini savunmuştur. Matematikte türlü akademiler tarafından takdir edilmiş olan önemli eserler yazmışsa da, bunlar, bilimde bir ilerleme kaydedecek kadar değerli değildirler. Fransızca yazılmış olan eserleri şunlardır:

La Logique, ou Système de Réflexions sur qui Peuvent Contribuer à la Netteté et à l'Étendue de nos Connaissances (Amsterdam, 1712, 2 cilt, son baskısı 1746, 6 cilt); *Traité du Beau* (Amsterdam, 1715, 2. baskı 1724, 2 cilt); *Examen du Pyrrhonisme Ancien et Moderne* (La Haye, 1733); *De l'Esprit Humaine* (Bâle, 1741); *Réflexions sur l'Ouvrage Intitulé la Belle Wolfienne* (Lausanne, 1744); *Observations Critiques sur l'Abregé de la Logique de Wolf* (Genève, 1744); *Traité de l'Education des Enfents* (Paris, 1721). Matematiği ilgileyen eserleri bunların dışındadır.

Felsefe sistemlerinden hiç birini benimsemeksizin hepsine dair bilgili açıklamalarda bulunan Crousaz, daha çok Descartes seçmecilerinden (éclectique) sayılır. Eserlerinin özeti, düşüncelerini anlamamıza yetebilir:

Birinci eserinin adı bile Crousaz'ın düşünüş biçimini gösterir: *Mantık veya Bilgilerimizin Açıklık ve Genişliğine Yardım Edebilen Düşünceler Sistemi.* Bu eserde okulların mantığındaki başlıca bölümler alınmış olmakla birlikte, soyut formül ve kurallar özentiyle atılmıştır. Buna karşılık olarak da, birtakım uygulamalar (applicitions), örnekler, arasözler (digressions) ve fıkralar eklenmiştir. Eserin birinci cildi, bir çeşit psikolojidir ki, bu, bir yenilik sayılır. Bu, bircinsten olmayan öğelerin karışması, eserin bilimsel karakterini kaybettirirse de, felsefeye yeni başlayacak olanlar için bunlar yararlı bilgilerdir. Bu nedenle öğrencilere ve bu türlü konulara karşı ilgi duyanlara salık verilebilir.

İkinci eseri, Güzel'i inceleyen bir estetik kitabıdır. Gerek şekil ve gerek savunduğu fikirler bakımından pek önemli olmayan bu

eser, vaktinde oldukça ün kazanmıştı. Crousaz, güzel'i, "çoklukta birlik, kısımların ahenk ve uygunluğu" (convenanée) diye tanımlar. Bu fikri, daha önce P. André, Saint-Augustin'den alarak ileri sürmüştür ki, gerçekte güzel'in bir tanımı olmaktan çok, güzelliğin koşullarından birinin ifadesidir. Verdiği örnekler ve garip açıklamalar, düşündüklerini kuvvetlendirecek yerde, bazı çelişmelere düşmesine neden olur.

Örneğin ona göre, en çirkin şeylerin hayali, aslına benzeme bakımından gösterdiği birlik nedeniyle hoşumuza gider. Birlik yoksulu olup, 'acayipliğin' düzensizliğinden doğmuş olan 'biçimsizlik'te (grotesque) de bulunabilir mi? Crousaz, buradaki güzelliğin, sanatçı tarafından ileri sürülen fikirle eser arasındaki uygunluktan doğduğunu kabul eder. Eserin güzel, zevk ve bunun yetkinliğine dair olan hükümlerin türlülüğünü inceleyen bölümünde çok derin olmayan fikirler vardır. Crousaz, 'sağ zevk'te (bon gout) aklın ve doğru düşüncelerin bir rolü olduğunu, yani aklın kabul ettiği şeyleri duygunun değerlendirdiğini kabul eder; ve güzel'i, haz veren, bu nedenden de tartışılamayan duygularda değil, belki aklın kabul ettiği fikirlerde araştırır. Bu fikirler ise, beştir: Türlülük (diversité); birlik (unite); sıralılık (règularité); düzen (ordre); orantı (proportion). Bunlar, ne bir uydurma görüştür (chimer), ne de bir fantazyadırlar; ve bir kapris de değildirler. Nihayet yazar, savunduğu ilkeleri, bilime, erdem ve belâgate uygular. Bunlar, doğa ve gerçek içinde yerleşmiş olan güzelliğin gerçek karakterleridir; yani, geometri, cebir, astronomi, fizik ve tarihe, hatta erdem, belâgat ve din güzelliklerine kadar uygulanır. Bu nedenle, ona göre, bilimler güzeldirler; çünkü bilimler, büyük bir bilgiler çokluğunu kapsadıkları halde, hepsini apaçıklığın ve kesinliğin birliğine dönüştürürler. İnsanın ve eylemlerinin kendi öz (essence) ve amacıyle uyumu, bu uygunluk ve birlik içinde bulunan erdem güzelliğini meydana getirir. Belâgat güzelliği ise, zekâ ve ton birliğinin, konuların ifade (expression) içindeki bağlılığından doğar. Crousaz, görünüşte bu teoriye en elverişli bulduğu musikî üzerinde fazla durur. Özet olarak denebilir ki o, bu eserde güzel, doğru, iyi ve yararlı fikirlerini sürekli olarak birbirine karıştırmıştır. Eserde güzel denilen şeyin, neden ibaret olduğunu göstermek için, bilim ve sanatlardan örnekler verir (cilt I ve II).

En önemli eseri üçüncüsüdür: *Eski ve Yeni Pyrrhonculuğu*'nu inceleyen bu kitap, üç bölümdür ve daha çok Bayle'in şüpheciliğine karşı yazılmıştır. Birinci bölümde, şüpheciliğin ahlâksal, siyasal ve diyalektik nedenleri üzerinde uzun uzadıya durur; fakat, insan zihnini ve fakültelerini ilgileyen nedenlerden söz etmez. İkinci bölümde S. Empricus'un eserlerinde toplanmış bulunan eski şüpheciliği açıklar ve reddeder. Bu bölüm de, karışık ve sudandır (sathî). Bayle'i eleştiren üçüncü bölüm, eserin en gerçek amacını teşkil eder ki, oldukça uzun ve geniştir. Bunda birçok doğru görüşlerin arasında bazı zayıf akıl yürütmeleri vardır. Bayle'e karşı düşmanlığını o denli ileri götürür ki, tevazuu bir yana bırakarak, ağız kavgasına başlar; söver ve küfürler savurur. Crousaz, âdeta Bayle'e karşı, o zaman Tanrıbilimcilerinin duyduğu kinin bir yankısı olmuştur; eseri, onların ileri sürdüğü ithamların bir özeti olduğu için, büsbütün yararsız değildir.

Dördüncü kitap, etkin özgür ve ölmez olup, bedenden farklı bir töz (substance) olan insan ruhuna dairdir. Bu eserde, monatlarla ezelî ahenk sistemini reddeder. Crousaz, bu ahenk yerine, Tanrı iradesini koymuş ve bununla her çeşit felsefî araştırmayı kısa kesmiştir. Ona göre ruh, Tanrı'nın bir hayalidir; ve Tanrı, ruhun bedende bazı hareketler yapabilmesini istemiştir. Bu, Leibniz'in sözünü ettiği, 'tembel kanıtlar'dır (arguments paresseux) ve bu açıklama, vesile nedenler teorisine ve ezelî ahenk hipotezine pek de aykırı değildir.

Altıncı kitap, Wolf'ün pek indî sınıflamalarındaki doğru ve yanlış noktaları başarıyle göstermiştir; aynı zamanda, yine monatlara ve ezelî ahenge, bunların felsefî değerlerini ve orijinalliğini kavramaksızın saldırır.

Yedinci kitabı, *Çocukların Eğitimine Dair* bilgilerin birtakım yararlı ve pratik sözlerini nakleder; bu eser, yayınlandığı dönemde iyi bir etki yapmıştır.

Beş ve sekizinci kitaplarında yine Leibniz sistemine hücum eder.

Bkz. B. Croce, *Esthetique* (Fransızca çevirisi, H. Bigot, Paris, 1904); C. de Fouchy, *Eloge de Crousaz* (Bilimler Akademisi tarihinde, 1750, Paris).

CRUSIUS, Christian-August. Protestan Tanrıbilimci ve filozofu. Mersebourg yakınlarında Launa kasabasında 10 ocak 1715'te doğmuş, 18 ekim 1775'te Leipzig'de ölmüştür. Filozof Budde'den sonra, hocası Rudiger'le birlikte Wolf felsefesinè şiddetle saldıranlardandır. Bu felsefenin Hıristiyanlıkla uzlaşamayacağını anlayınca, düşmanlığını büsbütün artırmıştır. Crusius, şaşılacak derin bir görüşle Wolf'ün kusurlarını meydana çıkardı ve bir Hıristiyan şeriatine tamamıyle uygun olan yeni bir felsefe kurmaya çalıştı. Bu bakımdan görüşleri çağdaşlarınınkinden daha doğru olmakla birlikte, greçekten bir yenilik (reforme) yapamadı. Düşünceleri bazı indî hipotezlerden ve mistik spekülasyonlardan kurtulamamıştır. Ona göre

felsefe, birtakım akılsal gerçekler toplamıdır ki, konuları ebedî ve pozitiftir; matematikten yöntem ve konusuyle ayrılır; 'mantık', 'metafizik' ve 'disiplinci' (dissiplinaire), 'felsefe' veya 'pratik felsefe' bölümlerine ayrılır. O, çelişiklik ilkesi yerine de, 'kavranılabilme' (conceptibilité - gedenkberkeit) ilkesini koymuştur ki, bunun içinde, 'bölünemezlik' (indivisibilité) ve 'uzlaşmazlık' (incompatibilité) ilkeleri vardır. Yaptırıcı nedenden (cause efficient), maddesel ve tözelle (substantiel) nedeni ayırt eder ve yaptırıcı nedeni, yeter nedenlerin (raison suffisant) ilkesi olarak sınırlar (existantiel, causatursache); insel bilginin kesinliği (certitude), doğrudan doğruya içsel bir baskıdan (contrainte) ve algıcın (entendement) bir meylinden meydana gelir ki, bunun biricik teminatı, Tanrısal aldatmazlıktır (véracité divine).

Bundan çıkan sonuç, bütün fikirleri, bütün önermeleri, son olarak bütün akıl yürütmeleri, aklın kendi kendine oluşturması ve bireysel iradenin en küçük bir paydaşlığı (participation) olmaksızın tam ve doğru bir güven kazanmasıdır. Zaman ve uzay, töz (substance) değildirler; fakat varoluşturlar (existence). Tanrı, kendi sonsuzluğuyle uzayı ve her yerde hazır oluşuyle (toute présence) da art ardına gelmeyen sonsuz süreyi (durée) meydana getirir. Crusius, burada kesin bilgi sorununda Descartes'la karşılaştığı gibi, Clarke ve Newton'la da karşılaşır. Âlem, yüce zihnin bir dış belirtisi olduğu için, ancak zorunsuz (contingent) bir biçimde var olabilir; zira, âlem var olmaya başlamıştır ve âlemin varoluşu kadar da yok olması (aneantissement) kavranılabilir. Âlem, mutlak zorunluluğun hiç bir zorunlu bağlılaşmasını ve hiç bir ezelî ahengi kapsamaz. O, yaratılmasında âmil olan amaca dikkat edilirse, pek iyidir; fakat hiç kimse bu âlemin, olabilen âlemlerin en iyisi olduğunu söyleyemez. Bu suretle Leibniz'in iyimserliğini de reddetmiş olur. Açık bir bilgiyle nitelenmiş (douée) olan ruhlar, doğal olarak bu amaca doğru meylederler. Tabiatımızın temeline, tâ kökeninde Tanrı'nın koymuş olduğu ebedî süre yeteneğiyle, ölmezliğe karşı olan gerçek özlem, ruhun ölmezliği için en güvenilir kanıtlardır. Ancak akla göre hareket eden bütün akıllı varlıkların iradesi, ilkeden itibaren, rasgele iyilik veya kötülük yapma gücüyle nitelendirilmiştir. Vakıa ruh, birtakım güdülerin (motifs) etkisiyle de hareket eder, fakat, böyle hareket etmesi zorunlu olarak belirtilmiş değildir. Bundan da ahlâksal şerrin olabileceği sonucu çıkar. Hatta bu kötülük bile, özgürlüğün kötü kullanılışının ürünüdür; ve bu nedenden de âlemde olabilirliğine rağmen, can sıkıcı durumlar ve şeyler yoktur; bunların olabilirliğine rağmen, Tanrı, pozitif bir surette bunları istememiş, fakat sadece olmalarına izin vermiştir. Crusius, Tanrı'ya keyfî bir özgürlük yüklemekle bütün ahlâksal yükümlerin (obligations) kaynak ve temelini Tanrısal iradeye bağlamış olur.

Tanrı'nın ispatına gelince: Bu konuda, pek yüce olarak yetkin bir varlık fikrini olduğu kadar da âlemin zorunsuz olaylarını bir kanıt olarak kabul etmez; sadece tözlerin olumsal varlığını kabul eder. Ona göre Tanrı, emirleri, akıllı varlıklar için üstün bir kanun olan bir efendidir (maitre); ve yaratmanın ereği de, Tanrı'nın evrensel gücünü belirtmektir. Crusius'ün doktrinine lPattner şiddetle saldırmıştır. Yanılmalarına rağmen, Kant birçok eserlerinde kendisine değer vermiştir; ve onun sentetik 'a priori' yargılara (les jugements synthétiques a priori) dair olan eleştirilerinde Crusius'un haklı olduğunu belirtmiştir; aynı zamanda mistik olan bu Tanrıbilimci, *Hipomnemata ad Theologiam Prophéticam* (Leipzig, 1764, 3 cilt) adlı eserinde din konularının yorumlamalarına fazla etki yapmıştır. Çok açık gönüllü ve sofu oluşu yüzünden az, fakat pek ateşli çıraklar yetiştirmiştir. Bunlardan biri, J. G. Darjos'dır (1714-1791).

Başlıca eserleri: *İnsel Bilgilerde Kesinlik ve Güvene Ulaşmak İçin Yol* (1746; Leipzig, 1762); *Görgül ve Olumsal Gerçeklere Karşı Zorunlu Olan Akılsal Gerçekler* (Leipzig, 1767); *Yaptırıcı Nedenin veya Daha Çok Belirleyen Nedenin Meşru Kullanışına ve Sınırlarına Dair Dissertasyon* (Leipzig, 1766); *Doğa Olaylarına Dair Yöntemli ve İleriyi Görecek Biçimde Düşünmeye Yardım İçin Giriş* (Leipzig, 1774, 2 cilt).

Bkz. Jus Elie Wüsteman, *Dr. Crusius'un Sistemine Giriş* (Wittenberg, 1751); Heimsoeth, *Metaphysik u Kritik bei Crusius* (1926).

CUDWORTH, Raoul ya da **Radolphe.** İngiliz Tanrıbilimci ve filozofu. Cambridge Eflatuncuları denilen okulun başkanlarından biri sıfatıyle ün almıştır. 1617'de Aller'de (Somersetshire kontluğu) doğmuş, 26 haziran 1688'de Cambridge'de ölmüştür. On üç yaşındayken bu şehirdeki Emmanuel Kolejine girmiş ve az zamanda oranın önemli bir kişiliği olmuştur; yani, mezun olduğu okula derhal hoca seçilmiştir (1632). Bundan itibaren hayatı din felsefesi ve İbraniceye çalışmakla geçti. 1645'ten



ölüm tarihine kadar İbranice profesörlüğünü yapmıştır. Yurdunda baş gösteren çeşitli politika savaşları, onun üniversitedeki durumunu sarsmadı; art ardına kurulan türlü rejimler, onun hakkında hep aynı saygıyı göstermiştir. Avam Kamarası'nda vaızlık yapmış; 1654'te Christ Kolejinde müdür olmuş, 1657'de İncil'in İngilizce tercümelerini yeniden gözden geçirmek için kurulan heyete katılmıştır. Ölünceye kadar yayınladığı eserlerindeki geniş ve derin bilgi, kendisine onur verecek kadar önemlidir. Descartes'dan sonra tinselciliğe (spiritualisme) en çok emek sarf eden ve buna karşılık olarak da aklın haklarını bir an bile ihmal etmemiş olan bir filozoftur. 1678'de, *The True Intellectual System of the Univers (Evrenin Gerçekten Zihinsel Sistemi)* adındaki büyük eserini yazdı ki, bu 1000 sayfadan fazladır. Bu eser, yalnız İngiltere'de değil, bütün Avrupa bilim âleminde büyük bir takdirle karşılandı. Bununla birlikte, Tanrıbilimciler kadar da filozoflar arasında büyük tartışmalara neden oldu. Eserde Hıristiyan dogmalarıyle karşılaştırılmış olan üçüzleme (trinité) ile Socincilerin (Sociniens), —insanın Tanrılığını ve Hıristiyanlık misterlerini reddeden İtalyalı Protestan— yeni Sabilcilerin (Sabilliens), —üçüzleme ayrımını reddeden Sabillius'un mezhebi— dayandıkları görüşler vardır; ve bundan ötürü de İngiliz Ortodoksluğunun resmî savunucuları arasında büyük kepazeliklere (scandale) neden olmuştur. Daha az şiddetli olmayan diğer bir savaş da, Cudworth'un kızı Lady Masham ile Bayle ve Jean Laclerce arasında, meşhur, 'plastik doğa teorisi hakkında' baş gösterdi. Bayle, bu hipotezi Cudworth'un icat etmediğini ve bunun bir İngiliz filozofunun iddia ettiği gibi Tanrıtanımazları (Athéiste) yenilgiye uğratması şöyle dursun, hatta onların lehine hizmet edecek bir değerde olduğunu ileri sürdü (*Continuation des Pensées Diverses sur la Comète*, cilt I, s. 21; ve *Histoire des Ouvrages Savants*, art. XII, s. 380). J. Leclerc ise, tersine olarak, bu hipotezin, Tanrısal doğaya dair en dokunulmaz fikirlerle bile uzlaşabileceğini ileri sürerek Cudworth'u savunmuştu. Onun, *A Treatiste Concerning Eternal and Immutable Morality (Ebedî ve Değişmez Ahlâka Dair)* (Londra, 1731) adlı eseri, ölümünden sonra basıldı ki, bu eser, 'evrenin gerçek zihinsel sistemi'nin bir devamı sayılabilir. Filozofun bütün fikirleri ve felsefe bakımından bütün tebahhuru bu iki eserde toplanmıştır denebilir. Bu iki eserden birincisi, çok önemli bir genişliğe sahip olmasına rağmen, tamamlanmamıştır. Kitabın önsöz'ündeki plana göre yazılması gereken, *Zorunluluk ve Özgürlük* adındaki çok geniş bir eserin ancak üçte biri yazılmıştır. Buna, filozofun ölümü neden olmuştur. Onun sisteminde özgürlüğü inkâr eden ve her şeye mutlak bir zorunluluk koyan üç sistem vardır; aynı zamanda Cudworth'un anlatmak istediği ve ilkelerini reddettiği üç kadercilik (fatalisme) sistemi vardır:

1. *Maddeci kadercilik:* Bu, Demokrit tarafından tasarlanıp Epikür tarafından geliştirilmiştir; bu özgürlükle Tanrı fikrini ve bütün tinsel varoluşu kaldırır; tekmil olayları, hatta düşünceyi bile mekanik kanunlarıyle açıklar; ve bütün varlıkların oluşumları (formations), atomların rasgele yarışmasından meydana geldiklerini kabul eder.

2. *Tanrıbilimci veya dinsel kadercilik:* Birkaç skolastik filozofla birçok yeni zaman Tanrıbilimcileri tarafından telkin edilmiştir. Bunlar, iyilikle kötülüğü, doğruyla (juste) eğriyi (injuste), Tanrı'nın keyfî iradesine bağlar ve doğal hukukla birlikte, bu hakkın kural ve koşulu olan insel özgürlüğü kaldırırlar.

3. *Stoacı kadercilik:* Tanrısal kayra (providance) ve adaleti yok etmeksizin, bunları doğa kanunları ve zorunlulukla karıştırır; ve âlemde meydana gelen ne varsa, hepsinin değişmez bir düzene göre ebedî olarak sınırlanmış olmasını ister. Dinsel ve ahlâksal düzen için gerçekten tehlikeli olan bütün yanılmaları (les erreurs) özetleyen bu üç sisteme Cudworth, kendi Eflatuncu diliyle, 'evrenin ahlâksal sistemi' adını verdiği üç büyük ilkeyi karşı koyar. Bu ilkeler, ona göre en gerçek temellerdir: Onun niyeti, Demokrit ve Epikür doktrinine karşı bir Tanrı'nın ve tinsel bir âlemin varlığını göstermek; ortaçağ adcılarına ve yeni zaman Tanrıbilimcilerine karşı da, adalet ve iyiliğin sonsuz ve değişmez olduklarını, bunların nitelikleri nedeniyle, hatta Tanrı'nın kendi özünden (essence) hareket ettiklerini; stoacıların alın yazısı (destin) hakkındaki fikirlerine karşı da, insanın eylemlerinde özgür ve zorunlu olduklarını ileri sürmektedir. Bu planın eserde en düzenleşik (coordonné) olanı, birinci bölümdür. Cudworth'un burada sıraladığı filozoflar, Demokrit ve Lösip değildir; fakat pek açık bazı imalar ve kinayelerinin de gösterdiği gibi, yeni zaman filozoflarından Hobbes'dir. Atomlar sisteminin değer ve niteliğini inceledikten, bu sistemin tüm evren olaylarını yalnız mekanik olaylarıyle açıklamak istediğini gösterdikten sonra, Tanrı'ya, madde âleminde ilk ve son olarak hareketten, maddeyi yaratmaktan başka bir rol vermeyen Descartes davasını da ele alır. Aristo'ya karşı da pek az meyli olmakla birlikte Cudworth, onu doğa hakkındaki görüşleri nedeniyle Descartes'dan üstün bulur. Zira, Aristo'nun duygularına göre doğa, ereksiz ve amaçsız hiç bir şey yap-

madığından, her yerde zihinli bir varlığın izini taşır, oysaki Descartes, zihni, yani Tanrısal kayrayı doğa işlerine karıştırmaktan büsbütün uzaklaştırır (*Zihinsel Sistem*, ch. I, s. 45).

Cudworth, atomlar fikrinin aslını kabul etmez; çünkü o, atomları tabiatları ne olursa olsun, yalınç tözlerle (substance) veya eşyanın ilkel öğeleriyle özdeş sayar. Bu nedenle, atom fikrinin, bütün ilkçağ filozoflarında ve örneğin, Fisagor'da monatlar, Anaxagore'da 'homéoméries (bircinsten maddeler) adıyle ileri sürüldüğünü ve Empédocle'da, Eflatun'da, Aristo'da, Demokrit ve Epikür'de atom fikrinin var olduğunu savunur. Hatta Cudworth, bu fikrin Musa'da bile mevcut olduğunu ve Troia savaşlarından önce yaşadığı sanılan, birçoklarınca atom doktrinini koyduğu söylenen Monschus adında bir filozofta bile var olduğunu ileri sürmekten çekinmez. Fakat o, bu doktrinini tamamıyle kabul edecek yerde, madde ve ruh atomlarından Tanrı'nın varoluşunu, ölümsüz ruhlarla maddenin bölünmez öğelerini kabul ederek, bazıları bunlardan yalnız tinsel bölümlere, diğer bazılarının ise, maddesel bölümlere sahip olanları kabul ettiklerini, sonuncular arasında Lösip, Demokrit, Protagoras, Epikür ve Hobbes'un bulunduğunu anlatır (adı geçen eser, ch. I). Anlaşılıyor ki, filozofların din ve ahlâka aykırı olan doktrinlerini savunmak cesaretini aldıkları bir ilke kendileri tarafından keşfedilmiş orijinal bir ilke değildir. Onlar, bütün mantık ve sağduyu kanunları aleyhine sonuçları (conséquences) sınırlamaktan ve yararlandıkları doktrini sakatlamaktan başka bir şey yapmış değildirler.

Maddesel atomlardan başka tözler ve hareketten başka kuvvet kabul etmeyen, bundan ötürü mekanikçi Tanrıtanımazlık (Athéisme mécanique) adını alan bu sisteme bağlı olmayarak Cudworth, diğer üç Tanrıtanımazlık daha kabul eder:

1. Athéisme hylopathique veya Anaximandre sistemi, ki bütün evrenin olaylarını, hayat ve zihni sonsuz, cansız bir maddenin özellikleriyle açıklar. Bu madde, kendi bünyesinden ayrılan bir kanuna göre gelişir.

2. Athéisme hylozoique veya Lapsikili Starton'un doktrinidir ki, maddeyi her şeyin biricik ilkesi sayarak, hayat ve faaliyetle nitelendirdiği halde, akıl ve bilinçten yoksun sayar.

3. Bazı stoacılara ve daha çok Seneca ve genç Plin'in, evreni, bitkiye benzeyen, bilinç ve duygudan yoksun olup, bükülmez bir zorunluluğun emri altında kendiliğinden gelişen organlaşmış bir varlık saydıkları doktrin. Cudworth bu doktrine şu bulanık anlamlı adı vermiştir: Athéisme cosmoplastiques. Bu Tanrıtanımaz sistemler ikiye dönüştürülebilir. Biri, her şeyi madde ve hareketle açıklamak isteyendir ki, bunun başlıca organı, Demokrit'tir. Diğeri ise, her şeyin biricik tözü olarak maddeyi canlı, aktif ve duygulu bir ilke sayar: Bu, en sonuçlu şekliyle Straton tarafından okutulmuştur (adı geçen eser, ch. III). Bunlardan birincisi, mekanik bir karakterden başkasını tanımaz; ikincisi ise, evrenin dinamik karakterinden başka bir şey göremez. Doğanın kanunlarıyle kurucu öğeleri düşünüldüğü takdirde, bu iki görüşten başkası akla gelmez.

Cudworth, bu iki karşıt görüşten herhangi biri yalnız başına benimsenecek olursa, âlemden ayrı ve kayra sahibi bir Tanrı'nın varoluşuna yer kalmayacağını, bu nedenle de, Tanrıtanımazlığı reddetmeden önce, doğaya oranla bir yanı tutmak gerektiğini bilir. Doğada saf olarak mekanik uzlaşmalardan (combinaison) başka bir şey kabul etmemekle, Descartes'a sıçrattığı yanılmaya kendisi de düşmüş olur. Tanrı kayrasının karışmasını da yararsız bir duruma getirir; ve Tanrı'yı evrenden sürüp çıkarır. Tersine olarak, dinamik ilke en son sonuçlarına kadar götürülecek olursa, duyularımıza çarpan olaylarda bir kuvvet, yalnız akıl değil, fakat canlı, duygulu ve zeki bir kuvvet tanımakla Tanrı ve doğa, stoacılık doktrininde olduğu gibi, birbirine karışmış olur. Cudworth, bu ikisinden hiç birini yapmamak için Tanrı ile âlemin saf olarak maddesel öğeleri arasına aracı ve tinsel, fakat hem özgürlükten, hem duyarlık ve zihinden yoksun olan bir ilke kabul eder ki, buna, 'esnek doğa' (nature plastique) adını verir. Bu ilkenin varlığını şöyle ispat eder: "Evrende baş gösteren şeylerin bir tesadüf veya kör ve saf olarak mekanik bir hareketin ürünü olduğunu kabul etmek saçmadır. Zira, hareket kanunlarıyle ilgisi olmayan ve hatta bu kanunlara karşıt olan hayat ve duyarlık olayları gibi şeyler vardır. Tanrı'nın doğa olaylarından her birine bir sinek veya böceğin üremesinden yıldızların evrimine kadar her şeye doğrudan doğruya karıştığına inanmak aklın alacağı bir şey değildir. Böyle bir şey, sürekli bir mucize olurdu; ve her şeye gücü yeten varlığın sultanlığına zıt olurdu. Bu doğru olsaydı, doğada birtakım düzensizlikler ve sırasızlıklar vardır ki, Tanrı doğrudan doğruya bunların nedeni olacaktı. Şu halde Tanrı'nın emirleri altında, Tanrı iradesinin içtepisi (impulsion) altında ve bilgeliğin yönünde, Tanrı'nın kendisi tarafından asla yapılmamış olan şeyleri yapan ve her cisme, yetenekli oldukları hareketleri yaptıran ve her organlaşmış cisme şeklini veren bütün üreme ve hayat olaylarını yöneten, birtakım aşağı kuvvetleri kabul etmek zorundayız" (adı geçen eser, ch. IV, I. bölüm).

Esnek doğa, söylediğimiz gibi, tinsel bir var-

lık, sadece itaat ederek hareket etmekle görevli olan aşağı düzenden bir ruh, bir sözcükle maddenin ruhudur. Bu ruh, âlemin her tarafına eşit bir surette dağılmıştır; ve sürekli bir şekilde, direnilmez bir içtepiyle, ebedî mimarın, yani Tanrısal aklın planlarını gerçekleştirmek için kör bir sanatçı gibi hareket eder. Böyle bir kuvvetin niteliğini ve olumsallığını anlamak için Cudworth, 'bedenimize, zihin tarafından daha önce düşünülmüş olan bir plana göre, düşünüp taşınmaksızın ve belki de bilinçsiz olarak en karışık ve en zor hareketleri kendiliğinden oluyormuş gibi yaptıran alışkanlığın etkilerini düşünmek yeter" der. Bu konu hakkında hayvanların içgüdüsünden de bir fikir edinilebilir. Hayvanlar, ereği bilmeksizin ve direnilmez bir biçimde korunmak ve üremek için gerekli olan hareketleri yaparlar. Fakat, içgüdü, esnek doğadan üstün olduğu gibi, daha iyi bir karaktere de sahiptir. Zira, içgüdünün hükmettiği ve yönettiği varlıklar, yaptıkları şeylere dair bazı hayallere sahiptirler; ve bunlardan herhangi bir haz veya elem duyarlar. Oysaki, maddeyi organlaştıran ve hareket ettiren ruh, bu niteliklerden yoksundur (adı geçen eser).

Cudworth, evrenin her kısmına etki yapan bu genel kuvvetten bağımsız olarak, her birimiz için de, asla irademizin karışmadığı ve oluşmalarından haberimiz olmayan hayat ve organizma olaylarını yapmakla görevli olan bir kuvvetin bulunduğunu kabul eder. Hayvanların varoluşunda yalnız mekanik kanunların asla açıklayamayacakları, hatta içgüdü ve duyarlıktan (sensibilité) da kaçan şeylerin bulunduğunu vesile yaparak her hayvanda da böyle bir kuvvetin varlığını ileri sürer ki, bu şeyler, solunum, kan dolaşımı ve bunlara benzeyen olaylardır. Nihayet Cudworth, âlemin her büyük bölümü için de bir esnek doğanın bulunabileceğine de inanır: "Hiç şüphesiz, der, her bitkide, her yeşil sapta, her ot filizinde fizik makineden tamamıyle seçik (distincte) ve ayrı bir üretici hayatın, herhangi bir bitkisel ruhun varlığını zannetmek budalalık olur; ve hem de herhangi bir büyük bilgenin zannettiği gibi, gezegenimize akıllı bir ruhla nitelendirilmiş olan bir canlı varlık gözüyle bakmam. Fakat niçin bizim ilkelermize göre düşünerek, su ve topraktan oluşmuş olan bu kürenin bazı bağlarla diğer bütün gezegenlere bağlı olduğu kabul edilmesin ve bütün bitkiler, ağaçlar, her birinin türlü tohumlarının tabiatına göre imal ve inşa eden; maddenin rasgele bir hareketiyle meydana gelemeyen bütün diğer madde ve cisimleri de aynı surette oluşturan ve son olarak, her ne kadar birçok nedenlere ve bunlardan en başlıcası olan Tanrı'ya bağlı olmakla birlikte, bütün bu şeyler üzerine doğrudan doğruya etki yapan bir tek hayatın, bir tek esnek doğanın varolması imkânsız olsun?" (adı geçen eser, ch. IV, s. 25). Bu hipotezlerin ilk fikri Eflatun ve İskenderiye Okulunda başlamış olmakla birlikte Cudworth, bunun Aristote, Hippokrat, Empédocle, Heraklit ve stoacılarda da bulunduğuna inanmıştır ki, asıl maksadı, Descartesçı felsefeyi yenilgiye uğratmaktır. Descartes, uzamla (étendue) düşünce arasında, hammaddeyle bilinç arasında bir ortam (milieu) kabul etmemiş, insan ve bitkilerden hayvansal hayatı kaldırarak, kendi sistemiyle tutarlı (conséquent) düşünceler ileri sürmüştür. Cudworth ise, birbirine karşıt olan son uçlara (extrémité) atılmış ve aracı varlıkları zorunsuz ve haksız olarak çoğaltmıştır.

Cudworth bu suretle doğada Tanrı'nın yerini hazırladıktan sonra, onun varoluşunu ispat için de, evvelâ Tanrıtanımazlığı veya Tanrıtanımazların her zaman bir Tanrı kayrası düşüncesi ve yaratıcı bir neden fikrine karşı olan itirazlarını reddeder; sonra da, ya tarihsel deneyden veya akıldan doğrudan doğruya alınmış olan belgeleri (preuves) anlatmaya çalışır. Cudworth'un Tanrıtanımazlara karşı olan reddiyesi, düzen ve birlikten yoksun dağınık ve genel olarak yapılagelmekte olan eleştirilerdir. Hatta bazı kanıtları (arguments) pek bayağıdır; örneğin, görüntüler (spectres), ermişlerin görmeleri (visions), hortlaklar ve çarpılmışlara (possédés) dair kaydettiği gülünç masallar bu türdendirler (adı geçen eser, ch. V, s. 80 vd.).

Cudworth, insel aklı yıkmaya çalışanlara karşı derin olduğu kadar anlayışlı bir zekâyla da Tanrı'nın varlığını ispat eder. Fakat bu ispatı bizzat Tanrı fikri kadar yüksek ve geniş bazı öncüllerin (prémisses) yalınç sonuçlarından çıkarmak gerekmediği gibi, böyle bir şey yapmak da çelişikliğe düşmektir. Ona göre ruhumuzda, yanılmazlıkların (infaillibilité) işaretini taşıyan ve aracı hiç bir ilkenin yardımı olmaksızın bütün gerçeklerin ilkini yaratan öyle ilkeler, zorunlu ve sarsılmaz bilgiler (notions) bulunur ki, bunlarla, Tanrı'nın varoluşu, geometri gerçeklerinden daha yüksek bir kesinlik gösteremeyecek biçimde ispat edilebilir (adı geçen eser, ch. V, s. 93). Bu belgelerden biri: Descartes ve Saint-Anselme'in en yüce olarak yetkin bir varlık fikrine sahip oluşumuzdur. Yalnız Cudworth, bunu bu meşhur filozofların geliştirdiği biçimde ve aynıyle almamıştır; bu kanıta kendisinden az sonra Leibniz'in aldığı bir şekil vermiş, fakat aynı fikirle ispat etmemiştir. Cudworth, Tanrı fikrini, yetkin bir varlık fikrinin sonucu saymadan önce, der, bu fikrin akla aykırı olmadığını ve kendisinde hiç bir çelişiklik bulunmadığını göstermek lâzımdır. Ancak bu suretle sonuç meşru olur. Zira

bir varlık fikri kendi kendini yıkmayınca, böyle bir varlığın hiç olmazsa olabileceğini kabul etmek lâzımdır; fakat yetkinliğin özü (essence), varoluşu zorunlu olarak kaplar; öyleyse Tanrı olabilir, Tanrı vardır (adı geçen eser, ch. V, s. 101). Tanrı'nın varoluşuna dair verdiği belge, aksi anlamda geliştirilmiş olmak koşuluyle, birinci kanıtın aynıdır; yani, bunda birincide olduğu gibi, yetkinlik fikrinden zorunlu bir varoluşa değil, belki varoluştan yetkinliğe geçer. Bunu şöyle bir kıyasla ifade eder: Herhangi bir şey bütün bir ebediyet boyunca vardı; aksi halde hiç bir şey doğamazdı, hiç bir şey olamazdı. Zira, hiç bir şey kendi kendine olamaz. Bu noktada ülkücüler kadar da maddeciler ve herkes aynı fikirdedirler. Fakat bütün bir ebedîlikte mevcut olanın kendisi varlığının, niteliğinin veya böyle bir öze sahip oluşunun hikmetine (raison) de sahiptir. Şu halde, özü, varlığı kuşatan bir varlık, başka bir şeye bağlı olmayan ve bütün yetkinlikleri kendisiyle kaplamış olandır. Bu nedenle bu varlık bütün bir ebedîlikte vardı; ve mutlak surette yetkin bir varlıktı (adı geçen eser, ch. V, s. 103).

Üçüncü belgeyi, insanın sonlu zihniyle, kendisinde bütün fikirlerimizin ilkesi bulunan, bilgilerimizin ve genel olarak, bütün özlerin ve ruhumuzun yakalayabileceği bütün şekillerin ilkesini kapsayan bir sonsuz fikirle olan ilişkilerinden çıkarır. Cudworth, burada İskenderiye Okulunun fikirlerinden yararlanarak Eflatuncu teorilere sarılır ki bu, felsefî doktrinin temelidir; fakat kendi özel düşüncelerini açıklamadan memnun olamaz ve maddecilerle Tanrıtanımazların ilkesi olan duyumlarımızın deneylerinden gelen bütün bilgilerimizi şiddetle reddeder (adı geçen eser, ch. V, s. 706-112 ve tamamıyle IV. bölüm). Cudworth saf olarak metafizik olan bu kanıtlara tarihin tanıklığını (témoignage) da eklemek istemiş ve Tanrıtanımazlığın birkaç sayılı, kibirli ve bozuk düşünürden başka kimse tarafından kabul edilmediğini, âlemde var olan bütün felsefeler ve dinler tarafından yalnız insandan ve doğanın her kuvvetinden üstün bir gücün varlığı değil, aynı zamanda tek yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı telkin edilmiştir, der. Cudworth, bu maksatla ilkçağların başlıca dinlerini kendi biçiminde açıklamış ve bu çağda herkesin anladığı şekilde birçok Tanrıcılığın (polythéisme) bulunmadığını, müşriklerin, Tanrıların, hatta bunlara armağanlar sunanlar tarafından bile gerçek Tanrılar olarak tanınmadıklarını, bunları sadece insanlardan üstün varlıklar ve ölümlerinden sonra ölmezleştirilmiş olan bazı insanlar olarak kabul ettiklerini ileri sürer. Bütün bu aklın veya fantazyanın yarattığı varlıklardan üstün olarak da daima ebedî ve tek olan, âlemin sahibi ve babası olan bir ilkeye rastlandığını, nihayet bütün theogonilerin, aslında, âlemin bir başlangıcı olduğunu ve bir neden tarafından meydana getirildiğini kabul eden inançlardan ilham alan kozmogoni sistemlerinden başka bir şey olmadıklarını iddia eder. Olgular, bu yorumlamaları reddettiği zaman Cudworth, Orphée'nin kasideleri ve Kaldeli kâhinler, Mercure Trismégiste gibi gerçekten şüpheli olan belgelerle birtakım gizli doktrinlerin yardımına baş vurur.

Felsefî sistemleri de aynı biçimde inceler. Bütün ilkçağ bilgelerinin oy birliğiyle kabul ettikleri ve âlemin kaynağı hakkındaki Hıristiyanlık dogmasına asla aykırı olmayan, "Hiç bir şey yokluktan oluşmaz ve hiç bir şey olamaz" belitini ele alarak, bunun, hiç bir şeyin kendi kendine var olamayacağını ve bunun varlıktan önce bir nedenin tasarlanmış olduğuna delâlet ettiğini anlatır. Eski düşünürlerin ve örneğin, Aristo, Fisagor, Eflatun ve Yeni Eflatunların, âlemin 'yoktan' (exnihilo) yaratıldığını kabul ederek okutmuş olmalarına rağmen, (adı geçen eser, ch. IV. II. bölüm), bunların üçüzlemeyi bildiklerine, bu nedenden de yaratıcı bir Tanrı'yı tanımamış olmalarına imkân olamayacağını anlatır. Cudworth, Hıristiyanlıktaki üçüzlemesini birbirine benzetmek için bütün dehrîliğini (érudition) kullanır. Üç Hipostas, kendisine tamamıyle üç kişiliği hatırlatır: Birlik veya iyilik, 'Baba'dır. Akıl veya kelâm (logos) ise, Baba'dan meydana gelir ve ebedî olarak doğurmuş olan 'Oğul'dur. Âlemin ruhu ise, Baba ve Oğul'dan türeyen, 'Kutsal Ruh'tur. Cudworth'a göre: Bu dogmayı Eflatun ve çırakları Fisagor'dan, bu filozof da, İbranîlerden öğrenmiştir. Bu noktada kendisi, 'Tanrısal gelenek Tanrıbilimi' adını verdiği Proclus'un tanıklığına baş vurur.

Üçüzlemeye, yalnız müşriklerin misterlerinde değil, Yahudilerde, Kabbale'ın derinliklerinde, cesedienme (incarnation), kutsal ekmek ve şarap sembolünde (eucharistie) de rastlar. (*De Vera Notione Coenoe Domini et Conjunctio Christi et Ecelesioe;* Moshein'in Latince tercümesinin II. cildinin sonları). Bu konudaki diğer düşüncelerini Tanrıbilimcilere bırakarak çözümlemekte olduğumuz son fikirlerine gelince: Cudworth, tinselciliğe çok bağlı olmasına rağmen, ruhumuzun asla bir bedenden vazgeçemeyeceğine inanır; ve bizi bu toprağa bağlayan bu kaba saba zarftan, yani bedenden soyunduktan sonra daha ince ve esire benzeyen diğer bir zarfa bürüneceğimizi ve bununla tekrar dirilme gücünü (résurrection) bekleyeceğimizi anlatır (adı geçen eser, ch. V, bölüm III, s. 26 vd.).

Özet olarak Cudworth'un sistemi, Bacon ve Hobbes'la bocalayan İngiliz görgücülüğüne karşı bir saldırış olduğu kadar da tinselciliğe aykırı olan doktrinlere karşı akılcılığın ve tinselciliğin bir savunmasıdır.

Düşünceleri şu üç ilkeye dayanmaktadır:

1. Tanrısal gerçeklikle süslü olan tinsel bir âlemin varlığı.

2. İyilikle kötülük arasında saf olarak adcı (nominaliste) olmamak şartıyle ebedî bir ayrılığın (distention) varlığı.

3. Ahlâklık için zorunlu bir koşul olarak, insel özgürlük.

O, akla dayanan bir Tanrıbilimi kurmak istemiş; Tanrı varlığının ispatındaki kanıtlarında Eflatun ve Saint-Anselme'den ilham almıştır. Kendisinin üçüzlemeye ve Tanrı varlığına dair olan düşüncelerine Berkeley itiraz ederek, gereken cevapları vermiştir. Onun esnek tabiatı, Eflatun'daki, 'âlemin ruhu'ndan başka bir şey değildir. Zira Cudworth, âlemin oluşumunda ne kör bir tesadüfü, ne mekanik bir zorunluluğu, ne de Tanrı tarafından doğrudan doğruya sürekli bir surette yaratılışı kabul etmiş değildir.

Cudworth: "Bildiğimiz hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyumlardan gelmiş olmasın" ilkesine dayanan Locke'un görgücülüğüne, Eflatun'un *Kanunlar*'ındaki (liv. X) kanıtıyle karşılık vermiş, "bütün bilim ve bilgilerimizin, dışımızda bulunan şeyler vasıtasıyle ruhumuzun aldığı haberlerden başka bir şey değillerse, âlemin, kendi kavram ve bilgileri mevcut olmadan önce mevcut olmaması gerekir; bilgi ve zihin de, kendisinin neden olduğu âlemden önce mevcut olamazdı (yani, âlemin nedeni, zihindir, demek ister) der. Ona göre, âlemin zihinden önce varlığını kabul etmekle, akıl ve zihnin kendisini, hatta hissetmek fakültesini bile bir yana atmış olurduk. Çünkü bu takdirde bu fakülte, duyumlara maruz kalmayacaktı" kanısındadır.

Nihayet Cudworth, Plotin'e uyarak mekanikçiliği eleştirirken bütün cisimlerin çeşitli derecelerde hayata sahip olduğunu da kabul etmiştir. Cudworth'un ikinci eseri, ahlâkın ebedî ve değişmez karakterini ispata çalışır. Bu eser, *Gerçek Zihinsel Sistem*'in bir eki sayılır. Bundan önce, 'hayır' ve 'şer'ri, Tanrı'nın keyfî iradesine bağlayan olayların sonuçlarını göstermeye çalışır. Eğer Tanrı'nın keyfî iradesi kabul edilecek olursa, der, kendisinde ne iyilik, ne adalet ve ne de tedbir, yani hiç bir ahlâk yüklemi (attribut) kalmayacaktır; ve o, yalnız keyfince hareket eden ilgisiz ve akıl yoksulu bir tümel güç ve mutlak iradeden başka bir şeye sahip olamaz. Böyle bir varlık ise, aşkı ilham edemez. Zira, bu takdirde Tanrı, ancak emrettiği takdirde sevilecek ve hatta kendisi bile kendinden nefret etme emrini de verebilecektir. Hatta bizi o kadar haklı olarak korktuğumuz cinayetler ve küfürleri yapmaya da sürükleyebilir ve günahkârları affedip erdemli insanları, ebedî bir cezaya da mahkûm edebilirdi (adı geçen eser, ch. I). Cudworth, bu kaba sonuçları gösterdikten sonra, büyük bir kuvvet ve yöntemle ispat eder ki, ahlâksal nitelikler, doğru ve namuskârlık nitelikleri hiç bir pozitif kanunla elde edilemezler. Oysaki, bütün pozitif kanunlar, ahlâksal niteliklerin varlığını kabul eder; ve bu kanunlar olmaksızın da bu nitelikler düşünülemezler. Bu nitelikler, geometri gerçekleri gibi ve aynı sıfatla düşünülebilirler ve gerçektirler. Bunlar, aklın zorunlu fikir ve ilkeleri arasına girerler; yani, insel akla olduğu kadar, Tanrısal akla da girerler; zira, insel akıl, Tanrısal akılla paydaştırlar. Bu nedenle akıl için zorunlu olan, eşya için de aynı suretle zorunludur. Zira bu, onun özünü teşkil eder ve onun Tanrısal öz'le olan paydaşlığını gösterir. Şu halde Tanrı, kendi kendinin aynı kalmaya son vermeksizin, yani akıl ve hayır, ve mutlak töz (substance) ve yetkinliğini kaybetmeksizin ahlâk kanunlarını değiştiremez.

Sözünü ettiğimiz iki eseri, Mosheim, pek yararlı bilgiler ekleyerek Latinceye çevirmiştir (2 cilt, Leyde, 1773); bunda Cudworth'un hayatına dair de bir 'başlangıç' vardır. Th. Wise, bu eserlerden birincisinin İngilizce olarak başarılı bir özetini yayınlamıştır (2 cilt, Londra, 1706). J. Leclerc de yine bu birinci eserden birçok metin ve çözümlemeleri *Bibliothèque Choisie* külliyatının ilk dokuz cildinde Fransızca olarak yayınlanmıştır (Amsterdam, 1703-1706). Mosheim, *Gerçek Zihinsel Sistem*'in Latince tercümesinde Cudworth'un birçok basılmamış eserlerinden söz eder; bunların da başlıcaları şunlardır: *Ahlâksal Şerre Dair.* 1000 sayfaya yakın bir cilt; bunun *Özgür İstek Kitabı* adındaki bir parçası 1838'de Londra'da basıldı. Britisch Museum'de olan yazma kısımla birlikte bu eser, *Treatse Concerning Eternal and Immutable Morality* (rahip Chandler tarafından bastırıldı, 1731) adındaki büyük eserin parçalarıdır. *Âlemin Yaratılışı ve Ruhun Ölmezliğine Dair* (1 cilt); *İbranilerin Bilgilerine Dair.*

Cudworth'un Lady Masham adında bir kızı vardır ki, John Locke'un ahbabıdır.

Bkz. P. Janet, *De Plastica Naturoe Vita* (Paris, 1848); Thomas Birch, *Intellectual Sistem*'in 1743 baskısının başında, *R. Cudworth'un Hayat ve Yazılarının Özeti* başlıklı yazı (Londra, 2 cilt).

CUFAELER, Abraham. Hollanda filozofu. XVII. yüzyıl sonlarında yaşamıştır. Spinoza'nın büyük hayranlarındandır. Yaşadığı dönemde, 'felsefe' adı altında toplanmış ve felsefe diye anlaşılmış

olan bütün bilimlerin ilkelerini Spinozacılık bakımından açıklamaya çalıştı. Fakat bu planını ancak matematik, fizik ve mantık için uygulayabildi. Hatta fiziğe dair açıklamalarından ancak önemsiz bir parçasına sahibiz. Mantığı'nı, *Specimanartis Ratiociandi Naturalis et Artificialis ad Pantosophiam Manuducens* (Hamburg-Amsterdam, 1684) adlı eserinde toplamıştır ki, Ad (isim), Önermeler, Kıyaslar, Yanılma ve Yöntem'den ibaret olmak üzere beş bölüme ayırmıştır. Bu klasik konular, yazarın kişisel fikirleriyle değiştirilmiş olmakla birlikte, bütün bu başlıklar, gerçekte Spinoza felsefesinin ilkeleriyle en genel ürünlerini yaymak vesilesiyle yazılmışlardır.

Ad ve genel olarak düşüncenin işaretlerinden söz ederken anlıyoruz ki, kendinden şeyden (chose en soi) ibaret olan bir tek öz vardır; ve bu karaktere sahip olan şeylerin hepsi, öz'ün (essence) içleminde mevcut olmayan her şey, sade bir kiplenmeden (modification) başka bir şey değildir. Cufaeler, önermeden söz etmek vesilesiyle de ruhun niteliğini ve bedenle ilişkilerini açıklar. Ona göre ruh, bilinç denilen düşüncenin bir kipinden (mode) başka bir şey değildir. Fikirlerimiz, duygularımız ve bütün fakültelerimiz ise, bilincin türlü kipleridir. Bütün bu kipler, zorunlu olarak belirli bir düzen içinde sıralanırlar. Fakat bunlardan bir kısmı, beden hareketlerinden bazılarına bağlıdırlar ki bunlar, düşünce kiplerinden daha az zorunlu olmayan bir düzen içinde sıralanmışlardır. Diğer bir kısmın ise, bedenle hiç bir ilgisi yoktur. Bunlar, zihinsel veya doğuştan fikirlerdir. Cuafeler, garip bir şekilciliğe düşerek, doğuştan fikirlerle yargıları kabul ettikten sonra, düşünce ve akıl yürütmelerin (raisonnement) bir hesaptan, bir toplama veya çıkartmadan başka bir şey olmadığını ifade eden Hobbes'un ilkesini ispata çalışır.

Ona göre irade, Spinoza'nın da kabul ettiği gibi, varoluşumuzun devamı isteğinden başka bir şey değildir. Özgürlük ise, her çeşit engellerden kurtulma isteğidir. Elindelik (libre arbitre) hoş bir hülyadır; ve ruh, bir kez bedenden ayrılınca, kendi kendisinin hiç bir duygu ve bilincini saklamaz; belki genel olarak düşünceye girer.

Cuafeler, kıyastan, yanılma ve yöntemden söz etmek istediği bölümlerde de aynı biçimde ahlâk, doğal hak ve Spinoza'nın genel metafizik ilkesini anlatır. Spinoza'nın kendisini, onu yanlış anlayıp bozanlara karşı savunur. Bu filozofun Tanrıtanımazlığını haklı gösterir ve onun Hıristiyanlık dogmalarına karşı kabahatli olmadığını anlatır. Zira, der, Hıristiyanlığın vahiy adına öğrettiği şeylere de, felsefeyi bir yana bırakarak, körü körüne inanmalıdır; felsefenin öğrettiği şeyleri de Hıristiyanlık dogmalarını akla getirmeksizin felsefî bir anlamda kabul etmelidir. Cufaeler'in bu eserini Spinoza felsefesine bir giriş saymalıdır. Cufaeler, bu filozofun eserlerindeki sert ve kuru geometri şekillerini temizlemiş ve bu sistemin başlıca öğelerini ayrı ayrı açıklamıştır. Anlattığımız eserinden sonra, Hamburg'taki sansürlerden kaçınmak için bu eserin, *Principiorum Pantosophioe Pars Secunda* ile *Pars Terti* başlıklarını taşıyan diğer iki bölümünü yayınlamıştır (Amsterdam, 1684).

CUILLIER, Armand. Fransız filozofu. 1887'de Paris'te doğdu. Paris liselerinde ve Sorbon'da profesör olmuştu. Klasik ve analitik eserler yazmakta usta bir felsefecidir. *Manuel de Philosophie* (2 cilt, 1930) adlı eserinin birinci cildi psikolojiye ayrılmıştır; bunu, Hatemi Senih Sarp iki cilt olarak dilimize çevirmiştir. İkinci cildinin metafizik, mantık ve ahlâk bölümlerini, bazı değiştirmelerle, Mustafa Namık Çankı dilimize çevirmiştir. Mehmet Emin Erişirgil'in *Felsefeye Başlangıç* adlı eseri de, bu manuelin metafizik bölümünden yararlanılmış bir eserdir. Bu eserin 'Mantık' bölümü de Nezahat Küley'in *Mantık* (1972) adlı eserine temel olmuştur. Özet olarak bu manuel, liselerimizin felsefe öğretmenleri için esaslı bir kılavuz olmuştur. Cuillier bu eserinin *Précis de Philosophie* adıyle bir de özetini yayımlamıştır (1954). Onun, *Petit Vocabulaire de la Lang Philosophique* adlı eserini de Osman Pazarlı, *Felsefe Lûgatı* adıyle dilimize çevirmiştir. Cuillier'nin öteki eserleri: *Introduction à la Sociologie* (1936); *Manuel de Sociologie* (1950); *Buchez et les Origines du Socialisme Chretien* (1948); *Ou va la Sociologie Française?* (1933); *Essai sur la Mystique de Malebranche* (1955).

CUMBERLAND, Richard. İngiliz filozof ve Tanrıbilimcilerinden. 15 haziran 1631'de Londra'da doğdu, 9 ekim 1718'de Petersburg'ta öldü. Cambridge Üniversitesinde parlak ve başarılı bir öğrenimden sonra 1658'de Bramton'da rektör oldu; ve üniversitenin on iki vaızından biri oldu (1661); sonra rektörlük görevi Stamford'a nakledildi (1667). O tarihlerde baş gösteren ihtilâller arasında hayatını felsefe ve pastörlükle geçirmiştir. Kendisinin eleştiri ve tarihe dair eserlerinden başka,



Hobbes'in politika sistemi aleyhinde şiddetli bir reddiyesi vardır. *De Legibus Naturoe Disquisitio Philosophica...* vb. (Londra, 1672) adındaki bu reddiye, ağır bir üslupla yazılmıştır; ve fikirleri dağınıktır. Bu eseri J. Maxwell İngilizceye (Londra, 1277), Barbeyrac Fransızcaya çevirmiştir (Amsterdam, 1744), ki bu nüshada Cumberland'ın hayatına ve fikirlerine dair bazı notlar eklenmiştir. Hobbes, bireysel refahı, insanlığın son amacı olarak kabul etmişti; herkesin birbirine karşı olan savaşını insanlığın doğal bir durumu ve sosyal kanunları da yasamacıların (legislateures) yararlı bir buluşu saymıştır. İşte Cumberland'ın bu eseri, bu düşünceleri yıkmak istiyordu. Onun için zihin fakültelerini ve insanlığın genel bünyesini derinden derine çözümleyerek her çeşit uylaşımdan (convention) önce, bütün ruhlarda doğanın birtakım ahlâksal gerçekleri ve daha çok âlicenaplık ödevini yerleştirmiş olduğunu iddia ve ispata çalıştı. Ona göre, bu ödevi bize ilham eden, Tanrı'dır; ve bunun yaptırımı (sanction) da, âlicenaplık ödevini yaptığımız zaman duyduğumuz haz, yapmadığımız zaman tattığımız acıdır. Cumberland, buna bir kanun niteliğini verir ve bunun bütün kanunlardan önce kurulmuş olduğuna; gerek kavimlerin, gerek bir aynı toplum üyelerinin veya aile ve bireylerin tekmil yükümlerini de bu ödevin doğurduğuna inanır. Özel çıkarla genel çıkar arasında bir ahenk yaratmak ve bireysel mutluluğun sosyal ödevleri yapmakla sağlanabileceğini savunmak, onun ahlâkının temel ilkelerini teşkil eder. Bu görüş, Hobbes'unkinden daha doğru değilse de, daha yararlıdır. Fakat Cumberland, bunu bir sistem haline getirememiş ve ahlâka geniş bir temel verememiştir. O, Bentham ve Mill'in yararcı (ütilitariste) okuluna bağlanmaya çalışanlardan biridir. Derin bir düşünür olmakla birlikte, iyi bir yazar değildir. Üslubu ağır ve düşünceleri dağınıktır.

Bkz. Mackintosh, *Histoire de la Philosophie Morale* (Fransızca çevirisi, H. Poret, Paris, 1834); Hallam, *Histoire de la Littérature de l'Europe Pendant les XV, XVI et XVII Sciecle* (İngilizceden çeviri, A. Borghers, Paris, 1840, t. IV, s. 216 vd.); Payne, *Account of the Life and Writing of R. Cumberland* (Londra, 1720).

CUPER, François. Hollanda filozofu. 1595'te Amsterdam'da doğdu, 1695'te öldü. Spinoza'nın çekingen çıraklarındandır. Onu açıkça savunmamış, reddeder gibi görünerek açıklamaya ve hatta değerlendirmeye çalışmıştır. Bu maksatla 1676'da *Arcana Atheismi Revelata, Philosophice et Paradoxüe Refutata Examine Tractatus Theologiel Politisi...* adında kalın bir kitap yayınlamıştır. Tanrıtanımazlığı eleştirirken, aklın âlemden ayrı bir Tanrı'nın varolusunu ispata gücü yetmediğini, hatta buna yeteneği olmadığını anlatmış, uzamsız bir töz (substance) hakkında bir fikir edinmek ve rezillikle erdem, ahlâkı ve şerri kavramak için vahyin doğaüstü ışınlarına ihtiyaç olduğunu bilerek ve isteyerek o kadar zayıf kanıtlarla ispata çalışmıştır ki, bütün bunların Spinoza'yı yeniden tanıtma amacı güttüğünden çağdaşları asla şüphe etmemişlerdir. Cuper'ın eser ve niyetine H. Morus (*Felsefî Eserleri*, t. I, s. 596, Londra, 1679) şiddetle saldırmıştır. Jeager de şu ilginç dissertasyonuyle Cuper'ı hırpalamıştır: *Franciscus Cuperus mala fide aut ad Minimum Frigide Atheismum Spinozoe Oppugmanans* (Tübingen, 1720).

CURRY, Haskell B. XX. yüzyılın Kuzey Amerika filozoflarından ve yeni mantıkçılarındandır. Şu eserleriyle felsefe tarihlerinde yer almıştır: *Analysis of Logical Substitution* (Amer. Jour. Math., 1929'daki makalesi); *Grundlagen der Kombinatorischen Logik* (aynı dergide, 1930); *Som Aspects of the Problem of Mathematical Vigor* (Bull. Amer. Soci., 47, 1941) deki makalesi.

CURTIS, Lionel. İngiliz devlet filozofu. 7.3.1872'de Ledburg'da doğdu, 1955'te öldü. Güney Afrika Birliği'nin planını yapmış, Lord Milner (1919), Lloyd Georg ve Balfour gibi zamanının ünlü İngiliz başbakanları üzerinde İngiltere'nin geleceği ve ilerlemesi için gereken fikir ve teşebbüsler bakımından etkiler yapmıştır. İrlanda cumhuriyetiyle İngiltere arasındaki sözleşimi imza etmiş ve Westminister'in tüzüğünü hazırlamıştır (1931). Uluslararası İşler Krallık Enstitüsünü (Britich Commonwealt of Nation) de o kurmuştur.

Şu eserleri önemlidir: *Civitas Dei* (3 cilt, 1934-1937, 2. baskı, 1951); *World War: Its Cause and Cure* (1945); *World Revolution in the Cause of Peace* (1949); *The Open Road to Freedom* (1950); *With Milner in South Africa* (1951). Eserlerinin adlarından da anlaşılacağı gibi, o, spekülatif felsefenin türlü kollarıyle değil, pratik politikayla uğraşmış bir eylem ve örgütler düşünürüdür. Tanrı devleti, dünya savaşı, nedenleri ve tedavisi, barış davasında dünya devrimi, barışa giden açık yol ve nihayet Afrika'daki İngiliz sömürgeleri konusu gibi başlıca siyasal sorunlar, onun eser ve düşünceleri arasına girerler. Curtis eserlerinde, tarihten olduğu kadar, felsefeden ve yaşadığı dönemin sosyal ve uluslararası koşullarından yararlanmış, görüşlerine felsefî bir renk vererek yalnız kendi ulusuna değil, hemen bütün devlet adamlarına hizmet etme gibi önemli işleri başaran büyük adamlardan biridir.

CUSA ya da **CUSS, Nicolas de.** Tanrıbilimci, filozof ve kardinal. Asıl adı, Krebs'tir. Almanya'da Trévers kasabalarından biri olan Kues'da (Mosel) doğmuştur (1401); ve 11 ağustos 1464'te Todi'de (İtalya'da Umberia) ölmüştür. Crebs ya da Crypffs adında fakir bir avcının oğluydu. Önce, kont Manderscheit'in hizmetine girmiştir. Bu zat, uşağının yeteneğini keşfedince, onu öğrenimini yapması için Deventr'e yolladı. Cusa, buradan diğer birtakım Alman üniversitelerine devam etti; ve Padotte'da şeriat hukukundan (droit canon) doktora payesini aldı. Liege arşidiyakrı (archidiarce) sıfatıyle Bâle Ruhanî Konseyi'nde bulundu. Orada bulunduğu süre zarfında üç kitaptan ibaret olan, *De Catholica Encordantia* adlı eserini yazdı. Bu eserde, tevazu ile, fakat kuvvetle Konsey'in papadan üstünlüğünü, ruhanî ve cismanî iktidarların ayrılığını, eveklerin (keşiş) seçilmesini, piskoposluk otoritesinin tespitini savundu. Bununla birlikte, bazı konularda hoşgörüye (tolerance) de yer vermiştir. O, açıkça daha 1433'te, "Prensler, imparatorluğu kemirdiği gibi, halk da prensleri kemirecektir!" diyordu (Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1922, s. 47). Roma'da pek hoşa gitmeyen bu düşüncelere rağmen, papa, kendisine birçok resmî işler vermiş ve kardinal yapmıştır; papanın bulunmadığı zamanlarda onun vekili sıfatıyle Roma'yı idare etmiştir. 1440'dan itibaren de papayı savunmuştur. Bunun içindir ki Cusa, Istanbul'a, Francfort'a mezhep anlaşmazlıklarını düzeltmek için elçi ve delege olarak yollanmıştır. Constans Konseyi'nde papadan yana savunmalar yapması yüzünden kazandığı kardinallik payesi, onu zamanının bütün kilise işlerinde sözü geçer bir adam yapmış, Almanya'daki rahiplerin içişlerini, kurumlarını yeniden düzeltmiş ve Osmanlılara karşı bir Haçlı Savaşının hazırlıklarını yapmıştır.



1448'de kardinallikten sonra Brixen evekliğine tayin edildi. Orada papazları disiplin altına almak istediği için, arşidük Sigmund'la arası açıldı, hapsedildi. Fakat papanın tehdidi üzerine serbest bırakıldı. Bunun üzerine, Ombrie'deki Todi kasabasına çekildi ve orada öldü. Cusa, çok mütevazi ve çok bilgili, feragat içinde yaşamış bir kişiydi. Onun sistemi, şüphecilikle mistisizmin (mysticisme), Fisagorculuk fikirleriyle İskenderiye felsefesinin garip bir karışımıdır.

De Docta Ignorantia adlı eserinin üç kitabı, henüz devam etmekte olan skolastiğe karşı yazılmıştı. Bunda, üstat Eckhart'tan ilham aldığı görülür. Aynı zamanda o, Heidelberg'deki hocası Occam geleneğine bağlıydı. Cusa, bu geleneği daha çok Proclus'un, *Tanrıbilimin Öğeleri; Parmenide Hakkında Yorumlama; Eflatuncu Tanrıbilim* adlı eserlerinden öğrendiği Yeni Eflatunculukla karıştırmıştır. Occam, insanı, kazanabileceği her şeyden üstün tutar. Eflatunculuk ise Tanrısal gerçekçiliğin kendisini tasvir eder. Skolastiğin yanıldığı noktaları açıkça göstermiş ve Aristoculuğu sarsmıştır. Matematik bilimleri, bütün bilimlerin en ideal örneği sayarak, Descartes'a ve her şeyi evrenin bir aynası kabul ederek Leibniz'e ve nihayet yeryüzünün, âlemin merkezinde olmayıp, güneş etrafında döndüğünü iddia ederek, Copernic'e derin bir ilham kaynağı olmuştur. Tanrı'yı, sadece mutlak birlik değil, çelişikliklerin birlikteliği (coincidence de contradictoire) olarak kabul etmekle G. Bruno, Schelling ve Hegel üzerinde etkiler yapmıştır. Denebilir ki, bu karışık olmakla birlikte, derin zekâ, yeniçağ bilgi ve düşüncelerinin doğup gelişmesine hizmet edenlerin en büyüklerinden biridir. Başlıca fikirleri şunlardır:

Biz, eşyanın kendilerini değil, işaretlerini biliriz. Bunun içindir ki, birinci bilim, 'işaretler' veya 'dil'dir, ikincisi ise, 'işaret edilmiş nesneler' veya 'şeyler'dir. Eşya, doğrudan doğruya ve kendiliklerinden bilinemezler; belki birbiri ardından eşyanın duyuları, duyulardan hayal gücüne, bundan da algıca (entendement) geçmek suretiyle gittikçe daha fazla tinselleşen ve fikir haline gelen hayallerini bilebiliriz. Hayal, bu son fakülteye geldiği zaman, yine bir işarettir. Eşyada bulunan duyulur niteliklerin iç işaretidir. Örneğin, renk fikri rengin kendisine asla benzemez. Bu nedenle algıladığımız nesneleri, iki şekil veya hayale ayırmak zorundayız. Biri, duyulur nesneyi dosdoğru temsil eder, ki bunun yeri hayal gücüdür. Diğeri bu hayalin kendisini teşkil eder ki, bunun yeri de algıçtır. Bu teorinin sonucunu keşfetmek kolaydır. Eğer biz, Cusa'nın zannettiği gibi, nesnelerin kendilerini kavrayamıyorsak ve eğer fazla olarak az çok birbirleriyle çelişik olan veya hiç olmazsa birbirine benzemeyen iki aracıyla bilgimize ulaşıyorsak, kesin bilgiden ve asıl bilimden vazgeçmek lâzımdır ve bizim için birtakım zıt sanılar (conjectures) ve görüşlerden başka bir şey kalmaz; felsefenin bütün tarihinde de bu sanılar ve görüşlerden başka bir şey bulunamaz. Fakat bütün bu görüşler, zıtlıkla-

rı yok eden ve gerçekten birlikle ahengi kapsayan yüksek bir bakış noktasında çözülebilir. Bu bakış, sonsuzluk'tur. Cusa, bu sonsuzlukta en uzlaşmaz fikirleri birbirleriyle uzlaştırmaya çalışır. Ona göre ruhumuz, Tanrısal doğanın bir hayali olduğu için, her türlü zıtlıkları kapsar. Fakat yine bu Tanrısal doğa gibi, ruhumuz, kendi kendine hareket eden, kendi kendinin hem aynı, hem başkası olan bir ahenk, bir sayıdır. Ruhumuz, kendi kendine özümleme yoluyle eşyanın şekillerini meydana getirmek ve maddenin özüne (essence) kadar sokulmak fakültesine sahiptir. Duyularımızdan her biri, doğanın kendilerine tekabül eden kısmını çözümlemeye çalışır. Cusa'da bilgi teorisinde, çözümleme ve bireşimin bulanık bir sezgisi vardır. O, bunun ikisine de 'açıklama' adını verir. Cusa'ya göre, Aristo'nun da savunduğu gibi, her şey ruhta karışık bir haldedir. Bilgi, ruhun kendisinde bulunan bu karışık şeyleri azar azar meydana çıkararak açıklamasından ibarettir. 'Açıklama', bir boşalma (gevşeme - détent) ve çoğalma (multiplicité) durumu olduğundan, esas itibarıyle kasılmadan aşağıdır. Fakat tersine olarak da ruhun güçlerinin derinleşmesinden ibaret olan bilgi, gerçekte bir zeginleşmedir. Ruhumuzun bu faaliyeti, kendi tabiatıyle Tanrısal tabiat arasındaki benzerlik, ona göre ruhun ölmezliğinin başlıca belgesidir (preuve). Cusa, ayrıca da matematik dilinden alınmış Fisagorcu bir anlatım kullanır. Ve Tanrı'dan hemen hemen İskenderiye Okulu filozoflarının diliyle söz eder. Yani, Tanrı'yı bütün zihin kavrayışlarının ve insan sözünün bütün adlandırmalarının (denomination) üstüne çıkarır. Tanrı' dan hiç bir şey onaylanamaz ya da inkâr edilemez. Kendisine ne bir ad verilebilir, ne de bir adı reddolunabilir. Özet olarak Tanrı, ne varlıktır, ne de yokluktur (*Dialog. de Deo Abscondito*). Tanrı'ya ancak duyulur hayal gücü ve akıl vasıtasıyle kazanılmış olan fikirleri, Cusa'nın orijinal deyimiyle, ruhtan 'kusmak' lâzımdır. Yani, bu fikirlerden ruhun kurtulması gerektir. Bu, mutlak surette yalınç ve soyut olan zihinde her şey birliğe karışmıştır. Onda kenar, üçgen, daire ve küre arasında hiç bir fark yoktur. Onda, birlik, üçüzleme ve bu da birlik olur; ilinek (accident), töz (substance), beden, ruh ve hareket, sükûn... vb. olur (*De Docta Ignorantia,* lib. I, ch. ve lib. II, cilt VII-X).

Cusa'nın Tanrı'dan söz ederken en çok duygulandığı anlatım biçimlerinden biri de, 'en büyük' (maximum) deyimidir. Tanrı, hem en büyük, hem de mutlak birliktir. Yani, Tanrı, ne en çok, ne de en azdır. Zira o, ne daha büyük olabilir, ne de daha küçük. Âlem, maximum'un kısılması (reduction) ve kasılmasından (contraction) başka bir şey değildir. Ona göre, gerçeği tamamıyle kavrayamayacağımız için, insanın bu sanılarla yetinmesi lâzımdır. O, Eflatunculaların, 'birleşme hali' dedikleri bir şeye, 'karmaşıklık' (complicatio) ve 'dağınıklık hali' dedikleri şeye de, 'açıklanmış' (explicatio) adını verir. "Tanrı, karmaşıklık halinde bulunan her şeydir". Âlem de açıklanmış halde bulunan her şeydir. Tanrı ve evren, olabilen varlıkların hepsini kendi içine alan bir 'en büyük'tür. Fakat Tanrı, mutlak en büyüktür. Buradaki en büyük terimi, varlıkların en büyüğü anlamında değildir. Bu anlamdaki büyüklük, diğer varlıklarla karşılaştırmadan çıkar. Oysaki Tanrı, eşya ile olan oranlar dışındadır. Tanrı, aynı zamanda en küçüktür. Evren, en büyük kasılmadır. Yani, somuttur; ve burada gerçeklik, bileşik ve ardı ardınadır (successive) ve güçten edime geçer. Yahut, "Tanrı, âlemin mutlak hüviyetidir (kimlik - quiddité) ". Ve evren, "onda kasılmış bulunan bir hüviyettir". En büyük kasılma olan evren, iyi olma yolundadır. Cusa da, Plotin gibi, her şeyin her şeyde olduğuna inandığından, ona göre dört öğe, Aristo'nun zannettiği gibi, yalınç değildir, ateşte bile diğer üç öğe vardır.

Fakat bu birlik, üçüzlemesiz kavranmaz. Zira birlik, birliğin eşitliğini doğurur. Birliğin eşitliği ve birliğin kendisi, birbirlerine bağlı oldukları ilişkiden doğar. Aynı zamanda biz kendimizde üçüzlemenin hayalini taşımaktayız. Zira, kendimizde de zihnin öznesiyle, nesne ve zihnin kendisini sadece bir zorunsuzluktan başka bir şey olmayan maddeyle şekil ve âlemin ruhuyle temsil olunmuştur. Bu fikirlerin hiç biri, yeni değildir. Fakat Cusa, bunları yeni zaman filozofları arasında cüretle ve toptan ortaya atmaya cesaret edenlerin birincisidir. O, dünyanın güneş etrafında dönmekte olduğunu iddia eden Fisagorcu doktrini yeniden ortaya atanların da birincisidir. Bir matematikçi sıfatıyle 1436'dan itibaren Julien takvimini düzenlemeyi teklif etmiştir. Ne yazık ki bu büyük zekâ da kıyametin 1734'te kopacağını haber veren saçma bir kâhinlik de yapmıştır.

Eserleri: *Idiola* (lib. IV); *De Deo Abscondito* (bir diyalogtur); *De Docta Ignorantia* (lib. III); *Apologia Doctoe Ignorantioe* (lib. III); *De Conjecturis* (lib. II); *De Fortuna; Compendium, Directio Unitatis; De Venatione Sapientioe; De Apice Theorioe; De Visione Dei;* ve Saint-Paul' ün bir pasajının felsefî yorumlaması. Bütün bunlar, Cusa külliyatının birinci cildini teşkil ederler (Bâle, 1565). Bu baskının ikinci cildi, astronomi ve mantığa dair yazılarıdır. 1514'te Paris'te basılan (3 cilt olarak) daha az tamdır. Doğduğu şehirde kendi adına açılan bir hastanenin kitaplığında eserlerinin bazı yazma nüshaları vardır.

Bkz. Richard Falkenberg, *Grand Züze de Philos. des Nicolaus Cusanus;* F. A. Scharpef, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* (Tübingen, 1871); F. Clemens, *G. Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonne, 1847); G. Ritter *,Studien zur Spâtscholastik I.* (Heidelberg, 1921); Hoffmann, *N. U. Cusa* (1947); R. Chultz, *Die Staats Philo. des N. U. Cusa* (1948); Joseph Koch, *N. U. Cusa U. sein Umwelt* (1948).

CUVIER, Georges-Leopold-Chretien-Frederic-Dagobert. Fransız mukayeseli anatomi, zooloji ve paleontoloji bilgini. Teorilerinin felsefeye yaptığı etki dolayısıyle kendisinden bu eserde söz edilmesi gerekmektedir. 24 ağustos 1769'da Montbéliard'da doğmuş, 13 mayıs 1832'de Paris'te ölmüştür. Babası emekli bir subaydı. Ebeveyni, kendisini öğretmen veya rahip yapmak istemişti. Doğduğu şehrin jimnazında, pek erken gelişen zekâsı sayesinde dikkati çekmiştir. Akrabalarından birisi, ona resim yapmayı öğretmiştir ki, söylentiye göre, Buffon'u görmediği halde, yapılan tasvirlere göre, resimlerini yapabilmiştir. Bu çeşit çalışmalar, onda doğal tarih zevkini uyandırmıştır. Parlak yeteneğini fark edenlerden Wurtamberg dukasının baldızı, 1784'te ona, Stuttgart'taki Carolin Akademisinde bir burs elde etti. Cuvier burada iki yıl felsefe okudu; sonra da doğal tarihin teorik ve pratik öğretimiyle idare bilimi üzerinde çalıştı. Hocalarından biri, kendisine bir *Systema Naturoe* armağan etti ki, bu eser bir süre kitaplığının tek eseri olmuştur. İçinde doğal tarihe dair gözlemlerini yayımladığı *Diarium Zoologicum* adlı bir gazete çıkardı, birkaç tanınmış meslek arkadaşıyle de bir çeşit doğal tarih akademisini kurdu; ve buna başkanlık yaptı. 1788'de doğduğu kente geldiyse de, bir iş bulamadı. 1791'de Yukarı Normandiya centilmenlerinden bir kontun ailesine eğitmen olarak girdi; bu kontun yaz, kış değiştirdiği şatolarının bulunduğu yerler, kendisinin doğal tarih gözlemlerini zenginleştirmesine yardım etti. Ziraat bilginlerinden Tessier aracılığıyle Geoffroy Saint-Hilaire'le ilişkiye girişti; incelemelerini ve eserlerinin müsveddelerini ona yolladı; bu tarihlerde G. Saint-Hilaire yirmi iki yaşındaydı. Cuvier'nin kişiliğinde bir ikinci Linné keşfettiğni sanacak kadar sevindi ve onu Paris'e çağırdı. Bunun üzerine öğrencisiyle birlikte 1795'te Paris'e geldi. Bu dönemde Paris'te zoolojiye pek önem verilmiyordu. Cuvier'ye, S. Mill, Jussieu, Lacépede yardım ettiler; fakat Lamarek, yardım etmek istemedi. 1795'te Museum'de mukayeseli anatomi profesör yardımcısı olduğu Doğal Tarih Cemiyetine de üye seçildi, asıl garip olanı, hiç bir eser yayımlamadığı halde, bu genç bilgin, aynı yıl içinde Lacépede sayesinde Enstitü üyesi de oldu. 1803'te kendisine Enstitünün ilk sınıfında ebedî kâtiplik verildi. 1796'da College de France'a doğal tarih profesörü oldu. Daha otuz yaşındayken bu yüksek kürsüleri kazanmış bulunuyordu. Pek çeşitli ve geniş konular üzerinde çalışmaktan yılmayan Cuvier, bu görevlerden 1803'te istifa etti. 1808'de imparatora verdiği, 'bilimlerin ilerlemesine dair' bir rapordan sonra, Üniversite Yüksek Konseyi üyesi olmuş ve bu yeni mevkii sayesinde Paris Bilimler Fakültesini kurmuştur. 1809-1810 tarihlerinde diğer iki bilginle birlikte, Gênes, Pise, Parme, Sienne, Floransa ve Turin Üniversitelerini kurmaya memur edildi. 1811'de Hollanda'ya, 1813'te Roma'ya da buna benzer bir görev için gitti. 1818'de ulusal eğitim bakanlığını reddetmiş ve Fransız Akademisine üye olmuştur. Cuvier, Fransız ilk ve orta öğretimine de birçok hizmetler yapmış, devlet müşaviri olmuş; 1816 ve 1830 seçim kanunu projesinin kabulünü savunan söylevler vermiş; sansür aleyhinde çalışmış; ölümünden az önce de belediye başkanı yapılmak istenmiştir. Bu politika faaliyetleri ve resmî görevler arasında mukayeseli anatomiyi, paleontolojiyi kurmuş ve zoolojiye değiştirilmez bir temel vermiştir.



Çoğu kez ve haklı olarak yöntemler sorununda, bütün bilimlere felsefenin girmesini gerektiren bir konu olduğu iddia edilir. Bir geometri bilgini, bir bilimin yöntemini çözümlediği zaman, artık o, bir geometric değil, bir filozof olmuş demektir. Bir doğa bilimcisi de, bir sınıflamanın genel ilkesini koyduğu zaman, o artık bitki ve hayvanlarla uğraşan bir bilgin değil, filozof olmuş demektir. Hiç bir deha, Cuvier kadar bir yöntemin zorunluluğunu hissetmemiş ve doğal bilimlerde hiç kimse onun kadar bir sınıflamayı anlamış ve tasvir etmiş değildir; ve hiç kimse yöntem uygulamalarından onun kadar büyük sonuçlar elde etmiş değildir. Bu sonuçlar, doğal felsefe bakımından kendi genellik ve büyüklüklerinden başka, asıl felsefe ve metafizik için de büyük yararlar sağlamıştır. Doğru olsun, yanlış olsun, organların bağlılaşması (correlation) ve üste bağlılığı (subordination) kanunları, amaçlı nedenlerle Tanrı kayrası (providence) hakkında türlü anlamlarda önemli kanıtlar getirmiştir. Bir sürekli varlıklar ölçeğinin (échelle) mevcut oluşu

hayvansal organlaşmanın (organisation) genel ve seçik bazı planlara bağlılığı, fosil türleriyle canlı türlerinin özdeşlik ve çeşitliliği gibi gerçeklere dayanarak bütün varlıkların, insanın, tabiatımızın ve alın yazımızın kaynağını açıklamaya çalışır. Onun yöntemi anlayış ve uygulamadaki özel karakteriyle doğrudan doğruya bazı felsefî problemleri çözmeye hizmet eden keşifleri ve bilimsel görüşleri, bize kendisini, burada incelemek ödevini verir.

Linné, *Système de la Nature* adlı eserinde yöntemin yararının ve bütün varlıkların sınıflanmasının, incelemeleri düzenleme bakımından önemini pek iyi anlatmıştı. Onun, doğal bilimlere yaptığı hizmet çok büyük olmakla birlikte, meşhur sınıflaması, tamamıyle yapaydır (artificiel). Bunu kendisi de bilir ve gerçekten doğal olan bir yöntemin keşfedilmesini telkin etmiştir. Amcası Bernard'ın fikirlerinin mirasına konan Laurent de Jussieu, hemen aynı zamanlarda bu doğal yöntemi bitkilerin sınıflanması için icat etmiştir. Cuvier ise, bu yöntemi zooloji için icat etmiş ve uygulamıştır. Linné, bütün hayvanları altı sınıfa ayırmıştır: Dört ayaklılar, kuşlar, sürüngenler, balıklar, böcekler, solucanlar... Cuvier ise, solucanlar adı altında toplanmış olan varlıkların türlülük ve çokluğunu fark ederek, bu sınıftaki, bulanıklığı (confusion) dağıtmaya teşebbüs etti ve bu suretle solucanların iç organlarını inceden inceye gözden geçirdi. 1795'te Doğal Tarih Cemiyetinde okuduğu bir memuvarda, 'ak kanlı' denilen hayvanları altı sınıfa ayırdı: Yumuşakçalar, böcekler, bitkiye benzerler (zoophytes), solucanlar, kabuklular, derisidikenliler... Bu sınıflama, hayvanlar âlemini aydınlatan bir işlem oldu. Az sonra Cuvier, yaptığı bölümleri kendi aralarında ve Linnée'nin diğer sınıflarıyle karşılaştırınca, bütün hayvanları baştan sınıflamanın gerektiğini anladı. Bu bölünmenin, örneğin yumuşakçalardaki gibi aynı sınıftan olmadıklarını, içlemi ve önemi itibarıyle, 'balıklar' ve 'kuşlar' gibi, yine genel olan diğer verileri aştığını gördü; ve Linné'nin sınıflamasındaki dört ayaklılar, kuşlar, balıklar ve sürüngenlerin bir sınıfta toplanabileceğini anladı ve hepsini, 'Omurgalılar' adı altında topladı; bir yana 'yumuşakçalar'ı ve aynı sıra üzerinde bir yana da 'eklemliler' (articulés) ve nihayet 'bitkiye benzerler'i yerleştirdi. Bütün bu sınıflar, aynı değere sahip olduklarından, hayvansal âlem dört kola ayrıldı. Bu doğal yöntemin yapay yöntem yerine konmasıdır ki, zoolojide büyük bir evrimin nedeni olmuştur. Yapay yöntem, hayvanı dış benzerliklerine ilinekli (accidentel) değilse de, geçici karakterlerine göre sınıflıyordu; doğal yöntem ise, hayvanların organik bünyelerindeki esaslı benzerliklere dikkat eder, en önemli olan organa değer verir. Ona göre bütün diğer organlar üzerine hâkim olan organ, en önemlidir ve bütün hayvansal işlevleri (fonction) yöneten sinir sistemi bu önemdedir. Cuvier, sinir sisteminin bünyesindeki türlülükten ve gelişmesinden hayvanlar âleminin birinci sırasında olan dörtlü sınıflamasını yapar. Sinir sisteminden sonra en önemli olan, solunum ve kan dolaşımıdır. Örneğin, omurgalıların solunumunda tam veya kesik oluşlarına ve kan dolaşımlarının yalın veya çift oluşuna göre, memeliler, kuşlar, sürüngenler... gibi sınıflara ayrılır. Onun yaptığı bu sınıflama, hepsini kendisinin yapmadığı, fakat geniş bir surette ilk kez kendisinin kullandığı birtakım ilkelere dayanır. Bunların hepsinden yalınç ve esaslı olanı, 'organik bağlılaşma' (correlation organique) ilkesidir. Organları veya işlevleri birbirine zorunlu bir bağlılık birleştirir. Bu bağlılaşmayı görgül olarak bazen akılla, bazen de gözlemle değerlendirir; örneğin, kan dolaşımı ile solunumu birleştiren bir dayanışmayı (solidarité) akılla açıklar: Zira, ya kan havayı araştırır; ya da hava kanı arar; yüreği olan hayvanın ya akciğerleri olacak veya solungaçları olacaktır; fakat trakelilerin (trachéatos) yüreğe ihtiyaçları yoktur Cuvier, böylece görgül bir surette, gevşi getirdiklerini iddia eder; fakat bu bağlılığın nedenlerini açıklamaz. Organların veya işlevlerin bağlılaşması, organların veya işlevlerin 'üste bağlılığı kanunu'na götürür. İşlevi, diğer bir organın eylemini gerektiren bir organ, muhtaç olduğu bir organa bağımlıdır. Örneğin, devim (locomotion) organları sindirim organlarına, kan dolaşımı, solunum ve hepsi sinir sistemine bağlıdır. Bunsuz hiç biri işlemez. Burada yine akılsal bir açıklama yanlışlığıyle karşılaşırız. Zira Cuvier, bir organın sabitliği (constance), değişici organlar üzerindeki üstünlüğünün bir işareti olduğunu görgül bir surette iddia eder. 'Karakterlerin üste bağlılığı' ilkesi de organların üste bağlılığı ilkesinin doğal bir sonucudur ki, sınıflama tablolarında organların gösterdiği hiyerarşi sırasını temsil eder.

Böyle ilkelere dayanan bir yöntemin ürünleri verimli olmaya mecburdur. Doğal bir sınıflamadan bilimin kazandığı yararları bir yana bırakırsak, bu sınıflamanın Cuvier'yi fosil hayvanları yeniden inşa etmeyi, doğanın plaıı ve varlıkların oluşu (génèse) hakkında ağır sonuçlar çıkarmaya sevk eder. Hayvanların sınıflamaları ihtiyacı, onu mukayeseli anatomiyi icat değilse de, geliştirmeye zorlamıştır. Bu bilim, organlar veya karakterler arasında öyle bir dayanışma ilham etmiştir ki, verilen bir tek organdan hayvan organlarının tümü keşfedilebileceğine inanmıştır. Kemiğe dair bir karaktere, bütün diğer kemik karakterlerine bağlı

olduğundan elde edilen organ, iskeletin bir parçası, bir kemik veya bir diş olabilir. Cuvier, fosil ve kemikler üzerinde çalışmalarına bu esastan başlamıştır. Yeni ve eski dünyanın kuzey bölgelerinde yapılan araştırmalarda elde edilen hayvan kalıntıları herkeste derin bir şaşma ve bilginler için bin bir hipotezin konusu olmuştur. Cuvier, yeni yöntemi ve ilkeleriyle bunlar üzerine birdenbire ve beklenmedik bir ışık saçtı. Bazıları elde edilen pek büyük kemiklerin fillere ait olduğunu iddia etmiş, fakat bunun şimdiki fillerin olmadığı söylenememiştir. Buffon, bu kalıntıların kaybolmuş türlere ait olduğunu söylemiş, fakat bu konu üzerinde fazla durmamıştı. Cuvier, evvelâ dişleri incelemiş, bugün bile iki farklı fil türünün bulunduğunu, bu elde edilen kemiklerin ise, bugün nesli tükenmiş olan bir üçüncü türe ait olduğunu iddia etmiştir. Yöntemini bulunmuş olan kemiklerin hepsine birden uygulayınca, fosil türlerini birbirinden, yaşayan türler kadar güvenilebilir bir doğrulukla ayırt etmeyi başarmıştır. Bu eski hayvanlardan birinin elde edilişinden, kaybolan hayvanın çene ve başını, sonra beden ve ayaklarını, son olarak da bütün hayvanın biçimini elde etmiştir. Paris dolaylarında rasgele bulunmuş olan tam bir iskelet, Cuvier'nin keşif ve tahmininde aldanmadığını göstermiştir. Bu suretle topraktan çıkarılan bütün bir fosil direyinden (faune), elde edilen bu hayvan türünün yok olduğunu ve onun yerini bugün başka bir direyin aldığını bildirmiştir; ve bu fosillerin bulunduğu toprak tabakasından, birbirlerinden farklı olan birçok direyin tamamıyle yok olduklarını, yerlerini bugün gördüğümüz türlere terk ettiklerini de anlatmıştır. Bu yaşayan ve sönen türlerin sınıflanması, bu işi başarmasına hizmet etmiş olan olgu ve ilkelerden Cuvier, felsefesinin bazı özel ve büyük sorunlarına doğrudan doğruya yararı dokunan sonuçları az çok belirtik (explicite) olarak elde etmiştir. Bu fikirler bir araya gelince metafiziğin bazı kısımlarını temsil ederler.

Mademki organlar ve işlevler, örneğin, filan solunum organı, filan kan dolaşımını, filan dişler filan mideyi gerektirecek bir surette dar ve sabit bağlılaşmayla birleşmişlerdir; öyleyse, Cuvier'ye göre organlar, bazı belirli işleri yapmak için meydana getirmişlerdir, yani doğa varlıklarının oluşumunda birtakım amaçları taklit etmektedir. Amaçlı nedenler, ilkeyi organların bağlılaşması ilkesinin gerekçesidir (corollaire). Mademki bazı organlar zorunlu olarak birbirini çağırdıkları gibi, bazı organları da aynı zorunlulukla bir yana atar; etcil (carnivore) hayvanların dişi canlı hayvanları yakalayacak pençeleri gerektirdiği halde, toynaka (sabot) ihtiyaç göstermez. Kuşların uçmaları ciğerlere ihtiyaç gösterir, solungaçları bir yana atar. Şu halde bütün organların uzlaşmaları imkânsızdır; başka başka ve aralarında geçiş (transition) bulunmayan organlaşma örnekleri (types) vardır. Hayvansal âlem çözümsüz, yarıksız ve sürekli bir ölçüye sahip değildir. Bu âlem, doğada birçok paralel planların yapıldığını temsil eder. Her planda ayrıntılar çeşitlenir ve doğada bir değişkeden (modification) diğerine dereceyle geçildiği görülebilir. Fakat ilkel ve genel planlar arasında, hiç bir aracı değişkenin dolduramayacağı bir uçurum vardır. Omurgalıların kendi planları vardır; örneğin, kuşlar kendi havalı (aérinne) hücreleriyle veya balıklar kendi solungaçlarıyle, nitekim memeliler de ciğerleriyle bu planı başka türlü gerçeklendirirler. Özet olarak, türlerin örnekleri şubelerinkinden (embranchements) daha az sabit değildir. Yaşayan türler, kendilerine benzeyen fosil türlerinden türemiş olamazlar. Bu eski yaratıklardan pek çok döküntüyü saklamış bulunan küremizin evrimi, bize birtakım aracı türleri yavaş yavaş, dereceli ve dönüşmüş olarak (transformer) hayvanların izlerini de saklayabilirdi. Oysaki, küremiz bize birdenbire ve şiddetle değişmiş yaratıkları göstermektedir ki, bu hissedilemez değişiklikleri kavramamıza imkân bırakmamaktadır.

Cuvier'nin bu fikirlerinin çoğu doğa bilginlerinden Geoffroy Saint-Hilaire'inkine karşıttır. Bu bilgin, *Philosophie Anatomique* adlı eserinde, bütün varlıkların bileşiminde (composition) birlik olduğunu bir ilke olarak kabul etmiş, dolayısıyle de amaçlı nedenleri ve türlerin değişkenliğini (variabilité) reddetmiştir. Cuvier ile bu zat, pek içten dost oldukları halde, gerek ilkeleri ve gerek çalışma konularının çoğunda anlaşmış bulunmakla birlikte, dehalarının başkalığı yüzünden birbirinden gittikçe uzaklaşan ayrı yollarda ilerlemişlerdir. Uzun yıllar, birbirinden ayrı düşüncelere sahip olduklarının kendileri bile farkında olmadılar. Fakat bir gün, her ikisi de doktrinlerinin sonuçlarını açıkça ortaya koydular. Bilimler Akademisinin 1830 şubat, mart ve temmuzundaki oturumlarında, bu iki dost, bütün şiddetleriyle, fakat nezaketten asla ayrılmayarak birbirlerine saldırdılar. Goethe, G. Saint-Hilaire'ın doktrininde, bilim için önemli bir evrimin saklı olduğuna inandı. Anatomi felsefesi, kendisinin doğal tarih çalışmalarına uygun gelmiş ve felsefedeki fikirlerini okşamıştı. Bu iki Fransız bilginin tartışmalarını inceleyen iki makalesinin son sayfasında Goethe, Cuvier'yi yükseltmekle birlikte hakkında ağır hükümler de verir ve haksızlık yapar. Ona göre Cuvier, 'sistemli bir sıralayıcı', biteviye 'ayıran', 'seçen', yalnız olgulara bağlı, çözümlemenin aşırı taraflısı, ilhamın bilimdeki

rolünü inkâr eden, benzerlik ve andırışları tanımak istemeyen, bireşime düşman olan bir insandır. Bu tartışmaların değerini belirtmek güçtür ve eserimizin sınırları dışındadır.

Cuvier'nin eserleri çoktur. Felsefeyi ilgilendirenleri şunlardır: *La Règne Animal Distribue d'Aprés son Organisation* (Paris, 1817, 4 cilt ve 1826, 5 cilt); *Leçons d'Anatomie Comparée* (C. Duméril ve L. Duvernoy tarafından toplanarak basılmıştır. 1800-1805, 5 cilt); *Recherches sur les Ossements Fossiles des Quadrupédes* (1812, 4 cilt, son baskı 1834, 10 cilt); *Discours sur les Révolutions de la Surface du Globe* (1825). (Bu memuvar, bir önceki eserin üçüncü baskısının bir 'giriş'inden ibarettir).

Bkz. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de la Philosophie Zoologique* (Paris, 1830) (Bu, Cuvier ile yaptığı tartışmaların bir özetidir); Flourens, *Analyse Raisonnée des Travaux de G. Cuvier, Proécedé de son Eloge Historique* (Paris, 1845); Isid. G. Saint-Hilaire, *Vie Travaux et Doctrine Scientifique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris, 1847); Goethe, *Oeuvres d'Histoire Naturelle* (Fransızca çevirisi: C. F. Martins, Paris, 1837); Ducrotay de Blainville, *Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire* (Paris, 1890).

CUVIER, Frédéric. Adı geçen Cuvier'nin kardeşidir. 28 haziran 1773'te Montbéliard'da doğmuş, 17 temmuz 1838'de Strasburg'ta ölmüştür. Bilimler Akademisine üye, Bitkiler Bahçesinde müdür, fizyoloji profesörü, üniversite genel müfettişi olmuştur. Doğal tarihle uğraşmış, ünlü kardeşinin yolundan gitmiş, fazla olarak, hayvanların huylarını incelemiştir. Descartes ve hatta Buffon'un metafizik bir problem saydıkları böceklerin zekâsı sorununu ele almış, uzun deneylerden sonra, bu zekânın sınırlarını çizmiştir. Evvelâ çeşitli türlerdeki zekâ ayrımlarını, sonra hayvanların zekâsını, son olarak da onların zekâsıyle insan zekâsı arasındaki farkları göstermiştir. İleri sürdüğü fikirleri, yaptığı gözlemlerden elde etmiş ve daha çok memeli hayvanları gözlemiş, yalnız bu hayvanların zekâları derecesine göre sınıflandırmıştır. En aşağı basamağa kemiricileri, örneğin, kunduzları, daha yukarılara sırayla gevişgetirenleri, kalın derilileri, etoburları ve nihayet orangotan, şempanze gibi dört ellileri koymuştur ki, bu sonunculara genelleştirme fakültesinin de var olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Kunduz zekâsının en geri oluşunda dayandığı gözlem, bir kafes içine konmuş olan bu hayvanın, yuva yapmaya ihtiyacı olmadığı halde, yine yapmaya çalıştığını görmüş olmasıdır.

O, bundan hayvanın mekanik bir kuvvetin hızıyle, yani alışkanlıktan farklı olan bir içgüdüyle bu hareketi yaptığını, bu nedenle de bir zihin faaliyeti sarf etmediği sonucuna ulaşır. Ona göre alışkanlık, önce zihnin yardımıyle başlamış olup, uzun zaman tekrarlanmak suretiyle zihnin etkisinden kurtularak işlemeye devam eden hareketlerdir ki, ihtiyaçlarla eylem organları arasında doğrudan doğruya bir bağımsızlık kurmuş olur. "İşte bu bağımsızlık, doğal bir surette mevcut olabilirse, bütün içgüdü olayları açıklanabilir". İçgüdüyle zihin, eşit olarak ilkel iki kuvvettir, fakat birbirinden farklı ve hatta iki ayrı kuvvettir. Biri, kör mukadder, değişmez ve özeldir; diğeri, özgür, ilerleyici ve geneldir. Hayvanların en zekisiyle, insan zekâsı arasındaki ayrılık çok derin değildir. Hayvanlar, duyuları vasıtasıyle tıpkı bizim aldığımız izlenimleri alır, bunların izlerini gizler ve onları birleştirir, uzlaştırır, bu uzlaştırmalar arasında ilişkiler kurar; hatta yargılar bile yaparlar. Fakat hayvanlarda düşünme yoktur; yalnız insandır ki, kendini incelemek ve tanımak yeteneğinde olan bir zihne sahiptir. Ona göre, içgüdü ve zihin fakülteleri, hayvanları sınıflamada fizyolojik karakterler kadar ayırt edici karakterler verebilir. Toplanma içgüdüsünde bazı türlerin evcillik yeteneği gizlidir.

Cuvier'nin eserinde, filozoflar için aydınlatıcı birçok fikir ve olgular dağınık bir durumda mevcuttur. Toplanması güç olan bu gözlemlerin felsefî ürün ve özeti yüksek hayvanların bir çeşit genel psikolojisidir. En büyük eseri, 70 kitaptan ibaret olan, *Histoire Generale des Mamiferes*'dir (Paris, 1818-1837). 7 cilt olan bu esere, Geoffroy Saint-Hilaire de yardım etmiştir. İçgüdü ve zihni ilgileyen eserleri şunlardır: *Description d'Un Orang-outang et Observation sur ses Facultés Intellectueles* (Paris, 1810. Annales du Museum'ün XVII. cildinde). Museum yıllıklarının X, XI, XIII, XVI, XVII ve XVIII. ciltlerinde hayvanların içgüdü, zihin ve alışkanlıklarına dair önemli yazıları vardır.

Bkz. Flourens, *Eloge Historique de Fr. Cuvier* (Bilimler Akademisi memuvarlarında, cilt XVIII). Aynı yazarın, *De l'Instincte et de l'Intelligence des Animaux Resumé des Observations de Fr. Cuvier sur ce Sujet* (Paris, 1845).

CYTHENAS. Asıl adı Saturnin Cythenas'dır. S. Empricus'un öğrencisi olup, hocası gibi görgücü (emprique) okula bağlıdır (Diogéne Laêrce, liv. LX). Hayat ve fikirlerine dair başka bir şey bilmiyoruz.

CZOLBE, Henri. Alman doktor ve filozofu. Babası, Danzig yakınlarında bir mülk sahibiydi. 1819'da doğdu ve 1873'te öldü. Doktor olduğu halde, daha gençliğinde Tanrıbilim ve felsefeyle uğraştı. Onun düşünce hayatı iki dönemde özetlenebilir ki, bunu eserlerini sınıflamakla gösterebiliriz:

Birinci dönemde: *Duyumculuğun Yeniden*

CZOLBE

Açıklanması (1855); *Ben Bilincinin Kaynağı* (1856) ve (Zeistschricft für Philosophie: XXVI) dergisinde yazdığı *Maddecilik Bakımından Psikolojinin Öğeleri* başlıklı makalesi.

İkinci dönemde: *İnsel Bilginin Sınırları ve Kaynağı* (1865); adı geçen dergide yazdığı, *Bütün Diğer Bilgilerin İlki Olarak Matematikler ve Görgül Bilimlerin Felsefeyle İlişkisi* başlıklı makalesidir.

Bu dönemlere hazırlıkla geçen gençliği esnasında şiirden ve Hölderling'in *Hiperion*'undan hoşlanmıştı. (Bu eser, Melâhat Togar tarafından dilimize çevrilerek, M.E.B. yayınları arasında çıkmıştır. 1943-1944). Bu eser, Schelling ve Hegel'in panteizmini şiirleştirmiş, her türlü mistisizmle ikiciliğe karşı, eski Yunan'ın hayat sevincini terennüm eder ve Alman kültürü karşısında Yunanlıların ruh ve doğa arasında kurdukları birliği yüceltir.

Birinci dönemdeki yazıları, doğa bilimi doktrininin sonuçlarını belirtmeye çalışan derin eleştirilerdir. Bunlarda kendisinin mantıksal bir maddeci olduğu görülür. Ona göre maddecilik, duygu sinirlerinin özgül (specifique) enerjisine bağlı kaldıkça, bu nedenle de bunlara tekabül eden dış süreçler arasında bir fark olduğuna inandıkça, doğa bilimlerine zıt bir durumda kalır. O, bu teoriyi reddederek, dış âlemden duyu organları ve sinirler vasıtasıyle beyne intikal eden şeylerin hep aynı ve bir hareket olduğunu ileri sürdü. Bu hareket, hiç bir zaman nitel değişkeleri (modifications) oluşturamaz; belki, duyuların türlülüğü hareketin başka başka organlar üzerindeki yeğinlik farklarından oluşur. Bilincin birliği de beyinde işleyen hareketlerin kendi üzerlerine dönmeleriyle açıklanır. Beyin, bu çeşit çembersel hareketlere elverişli olduğu için bilinç, organıdır. Bu suretle Czolbe, duyumu ve ben'in bilincini sadece ve yalnız uzayda bir harekete dönüştürmüş olduğunu iddia eder.

Fakat o, mantıklı ve açık düşünür olduğu için, duyum ve ben'in bilincini hareketle özdeş sayacak olursak, önermeyi tersine çevirerek herhangi bir yeğinlik ve şekilde bir hareketin meydana geldiği yerde bir bilincin bulunması gerekeceğini ve bu suretle de doğanın evrensel bir canlılığını kabul etmek sonucu çıkaracağını anladı. Bu anlayış ve maddeciliğin mantıksal gelişmesi, onu, kendi kendisini aşmaya sevk etti.

Bunun üzerinedir ki, ikinci dönemdeki eserleriyle Bühner'in zannettiği gibi, âlemin, maddede bulunan ve spekülatifçi filozofların ruhta ve Tanrıbilimcilerin Tanrı'da gördükleri tek ilkeyle açıklanamayacağını anlattı. Birçok öğelerden başlayarak yalnız bir açıklamaya alıştığımızı ve çözümleyemediklerimize de öğeler adını verdiğimizi, karşılıklı olarak birbirine dönüştürülmeyenlerin de, 'maddesel atomlar', 'organik kuvvetler' ve 'ruhsal öğeler'den ibaret olduklarını iddia etti. Ruhsal öğeler, atomların titreşimleriyle değişmez bir surette birleşmiş olan duyumlardan yuğrulmuştur ki, bunların hepsi hayat ve ruhun toptan etkisini yaymak için yoğunlaşmıştır. Bu eski Yunan filozoflarından başlayarak, türlü şekillerle tekrarlanmış olan bir "âlemin ruhu" fikrini kabul etmek demektir. Organik kuvvetler ise, ebediyete kadar birbirleriyle sımsıkı bağlanmış olan atom zümrelerinden mürekkep olan esaslı organik şekillerdir. O, bunların birlikte bulunmasıyle bütün edimler mekanizmasındaki organizmayı açıkladı. Özet olarak bu üç türlü öğe arasındaki ahenkli ve müşterek etki, doğanın son sıralanmasını (enchenenet) oluşturur. Czolbe'ye göre, âlem kaynağında değil, takip ettiği yönde bir birlik gösterir ve varoluş probleminin, maddecilerin inanamadıkları kadar karışık olduğunu meydana çıkarır. Czolbe, daha sonraki çalışmalarında spiritizmanın esaslı fikirlerine görgül bir şekil vermeye çalışmıştır. Eline aldığı sorunlarda daima açıklık ve akla uygunluk isteyen Czolbe, duyulur üstü (supresensible) ve mistik olan bütün öğeleri atmaya çalışmıştır ve atabildiği kadar da bütün fikirleri bir geometri açıklığıyle düşünmek istemiştir. Bunun içindir ki, matematiği kavranılabilirlik (intelligibilité) ve ispatlarındaki (demonstration) sağlamlık dolayısıyle bilimlerin en ideali sayar.

1844'te Berlin'de, *Fizyolojinin İlkelerine Dair* yazdığı bir dissertasyonda, âlem hakkındaki anlayışlara dair ileri sürülmüş olan her ilkeyi yıkmaya çalıştı ve 1855'te açıkça maddeciliğe, duyumculuğun (sensualisme) yeni bir açıklamasını ekledi. Locke, hayatî kuvvet fikrini yıkınca, o da bütün kuvvetlerin de deneyüstü varlıkların felsefeden uzaklaştırılabileceğine inandı, bunu sağlamaya çalıştı.

Czolbe, ahlâkı insanların karşılıklı ilişkilerinde gelişen doğal bir zorunluluktan çok, âlicenaplıktan türetir. Ona göre, "ahlâksal denilen ihtiyaçlar, bu dünya hayatının bize ilham ettiği hoşnutsuzluktan doğmuşlardır; bunlara eşit bir haklılıkla, 'ahlâka aykırı ihtiyaçlar' da denebilir. Bilinebilen âlemi duyular üstü bir varlık icat ederek ve insana, duyulur üstü bir öğe vererek, onu doğadan üstün bir varlık yapmak suretiyle ıslah etmeyi istemekte, tevazudan çok kendini beğenmek ve övünmek vardır". Czolbe, "evet, der, olaylar âleminin bize ilham ettiği hoşnutsuzluk, duyulur üstü kavramların bu derin güdüsü (motif), bir ahlâk güdüsü değil, bir ahlâk zayıflığıdır. Bir makineyi harekete getirmek için nasıl biraz kuvvet sarf etmek gerekirse, ve kuvvetin uygulanmasında en isabetli

bir noktaya böyle rastlanırsa, doğru ve ilkel ilkelerin sistemli gelişmesinde de çoğu kez yanlış fikirlerden daha az zihinsel (intellectuel) nüfuz ister". Böylece, bir ruh seyrekliğine değil, belki daha saf ve sağlam bir ahlâka sahip olunduğunu iddia eder (*Neue Darstelling des Sensualismis*, s. 187 vd.). Czolbe, içinde bulunduğumuz âlemin yeter olduğuna, bunun dışında duyular üstü bir âleme ihtiyaç olmadığına inanır. Bu nedenle ahlâkta esas, içinde bulunduğumuz âlemden memnun olmaktan ibarettir. "Ben, der, daima iç ve dış âlimlerin türlü türlü yorumlamalara elverişli olduklarına ve söz götürmez bir akla ve mantığa hiç de aykırı düşmeksizin Tanrıbilimci ve tinselci bir gözle ikinci bir âlem hipotezini açıklayabileceğime inandım" diyerek başkalarının fikirlerini hoş görürken, bir diğer yazısında şöyle söyler: "Bir gün R. Wagner, kendilerine maddesiz bir ruh kabul ettirenin fizyoloji olmadığını, fakat kendinde içkin olan ve kendinden ayrılmayan bir fikrin evrenin manevî organlaşması fikrinin zoruyle bunu kabul ettiğini, Tanrıbilim düşünürlerinin beynine bir iman organı koyduğuna inandığını söylemişti. Ben de aynı suretle, ne fizyolojinin, ne de duyulur üstüyü reddetme hususundaki akılsal ilkenin etkisiyle değil, belki her şeyden önce, evrenin doğal düzeni karşısındaki ödev duygusuyle ruhun maddesizliğini ikrar ediyorum. Bana bu düzen yetişir". Beyin maddesinin herhangi bir fizik ve kimyasal bileşimi (composition), birinin din ihtiyaçlarına, bir diğerinin Tanrıtanımazlık ihtiyacına elverişli olabilir. Maddecilik ve buna zıt sistemler, bilim ve zihinden değil, imandan ve manevî yaratılıştan (temparament) doğmuşlardır.

Kant'ı beğenmeyen Czolbe, Ueberweb'le olan kişisel ilişkileri dolayısıyle de maddeciliğe hizmet etmiştir. Hayatı boyunca fikirlerini geliştirerek, değişmiş olan bu filozofta hayal gücü kadar da estetik duyguların hâkim olduğu görülür. Düşmanlarının bile kendisini sevip sayacak denli yüksek bir karaktere sahipti.

Bkz. F.-A. Lange, (cilt II, s. 125-135); H. Höffding, (t. II, s. 528-530); Vaihinger, *Czolbe Maddeciliğinin Üç Devresi* (Philosophische Nonatshefte'de, XII; Dr. Ed. Johnson, *Altpreussischen Monatsschrif* (Bd. Heft, 4, s. 338-352'deki yazısı. Bu yazı ayrıca da basılmıştır: Königsberg, Typografi, A. Rosbach, 1873).

Ç

ÇANG-ÇUN. Çin bilgin ve filozoflarından. 1148' de Şan-Dung yarımadasında doğmuş, 1227'de ölmüştür. Pekin'den yola çıkarak, üç yıl Kuzey Çin ile Ortaasya'yı gezmiş ve birlikte dolaştığı arkadaşının yazmış olduğu bu gezi anıları, 1866'da Rusçaya çevrilerek Pekin'de bastırılmıştır. Bu anılar, bizim *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* gibi bir nitelik taşımaktadır. Onun felsefede Taoculuğa (Taoisme) bağlı olduğu kabul edilir.

ÇAN-LAYN. Çin filozofu. 1143'te doğmuş, 1194' te ölmüştür. Eşyadan bağımsız bir kanun ya da ilke tanımayan bu filozof, kanunların ancak soyut şeylerde varolabileceğini, bilimin yalnız maddesel ihtiyaçlarımızla ilgili konular üzerinde durması gerektiğini savunmuştur. Yani o, pragmacı, gerçekçi ve yararcı bir görüşe bağlıdır.

ÇU-Sİ. Çin filozofu. 1130'da Yu-ki'de doğmuş, 1200'de Kien-Yang'da ölmüştür. Tarihçi ve bilgin de olan bu zat, daha yirmi bir yaşındayken devlet işlerine karışmış, imparatorun eğitmeni olmuş, fakat onu çekemeyenlerinin iftiraları yüzünden gözden düşmüş ve saraydan kovulmuştur. O, Yeni Konfoçyüs felsefesini, ahlâksal bir temele bağlamaya çalışmış, kendinden önce gelmiş olan Konfoçyüsçülerin eserlerini ve imparatorluğun tarihini yayımlamıştır. Konfoçyüs'ün mezhep yasalarından çoğunu da yorumladığı anlaşılmaktadır. Çu-Si, bundan önceki filozof gibi, bir gerçekçi değil, bir ülkücüdür.

ÇUNG-TSİ. (Çuang-Çou da denilir). Çin filozofu. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır. Meng'de doğduğu bilinmektedir. 742 yılından beri *Nan-Oua-Çenking* adını taşıyan ünlü eserinde, Taoculukla bu mezhebin ahlâkçılığı üzerinde açık ve geniş bilgiler vermiştir. Bu eserden kalan 33 parçanın bir kısmını öğrencilerinin yazdığı anlaşılmıştır.

Bkz. Adı geçen bu dört Çin filozofuyle, daha başka Çin düşünürleri için: Wieger Le P. L., *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinion Philosophiques en Chine, Depuis l'Origine Jusqu'à nos Jours;* Hien-Hien (1917) ve Fung-yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* (Pekin-Londres, 1937).

D

DACQUE, Edgar. Alman doğa filizofu ve paleontoloji bilgini. 8 temmuz 1878'de Neustade' da doğdu, 1945'te öldü. 1920-1926 yıllarında Münih Üniversitesinde profesördü. Şu eserleriyle tanınır: *Urwelt, Sage und Menschheit* (1924, 6. baskı, 1931); *Natur und Seele* (1926, 3. baskı, 1928); *Die Erdzeitalter; Aus der Vergesch der Erde und des Lebens* (1036); *Das Verborene Paradies, Zur Seelengeschichte des Menschen* (1938, 2. baskı, 1940); *Werk u. Wirkung* (1948).

DAHRENDORF, Ralf. Alman sosyologu. 1.5.1929' da Hamburg'da doğdu. 1959'da bu ilin akademisinde ve 1961'de Tübingen'de profesör oldu. Çağımızın ekonomik problemleri, sınıf yarışım ve savaşları üzerinde çalıştı. Eserleri: *Marx in Perspektive* (1953); *Unskilled Labour in Britisch Industry* (1956); *Industrie und Betriebssoziologie* (1956); *Sozial Klassen und Klassenkonflikt* (1957); *Freiheit und Geselleschaft* (1961).

DALBERG, Charles Théodore primo de. Alman filozofu. 1744'te Worms yakınlarındaki Hermsheim'da doğdu. Adı, daha çok kilise ve politika tarihini ilgiler. Zira o, Rhin konfederasyonunda hem arşevek, hem de başprensti (prince primat). Herder, Goethe, Wieland, Schiller... gibi kişilerle ilişkisi ve bazı eserleri, kendisini edebiyat tarihine de mal etmiştir. Fakat, eserlerinden bir kısmının felsefî oluşu, ona felsefe tarihinde de onurlu bir yer kazandırır, ki başlıcaları şunlardır: *Evrene Dair Düşünceler* (Frankfurt, 1777) (Bu eser, 1921'e kadar altı kez basılmıştır); *Ahlâkın Haysiyeti Hakkında Düşünceler* (Erfurt, 1787); *Estetik İlkeleri* (Frankfurt, 1791); *Felsefenin Genel Temeli Olarak Bilinç* (Erfurt, 1793). Bir kısmı Almanca ve çoğu Fransızca yazılmış olan eserleri yurttaşlarının kendisinden şüphe etmeleri üzerine Almanya'da önemli bir etki yapamamıştır.

DALEN, Anton van. Hollanda filozofu. Kendisine Dale de denilir. 1638'de Harlem'de doğmuş, 1708'de ölmüştür. Önce türlü rahiplik görevlerinde bulunmuş, sonra da doktor olmuştur. Şu iki eseri önemlidir: *Putataparlığın ve Saçma İnançların Başlangıcı ve Gelişmesi Hakkındaki Araştırmalar; Eski Paganların Kâhinlikleri.* Bu eserler, din sosyolojisi ve tarihi bakımından yararlı bilgiler ve tahminlerle yüklüdür.

DAMASCENE, Sain-Jean. Şam'da doğmuştur. VIII. yüzyılın ünlü kilise babalarından biridir. Babasının satın aldığı Côme adında bir İtalyan köle tarafından yetiştirilmiştir. Bu köle, bir din adamıydı. Halife meclisinde bulunan babasının yerine getirilmişse de, Hıristiyanlığa olan bağlılığı, gözden düşmesine neden olmuştur. Az sonra yine göze girmişse de, o, bütün servetini fakirlere dağıtmış, kölelerini azat etmiş, Côme'un çıraklarından biriyle Saint-Sabas savmaasına (laure) çekilmiştir. Kendisine papazlığı kabul etmesini teklif etmiş olan Kudüs patriğinin emrine itaat etmiştir. İsa ve Meryem'in resimlerine tapınmayı savunan eserler vermeye başladı, Şehitlik tacını bulmak umuduyle Istanbul'u ziyaret ettiyse de, umduğuna nail olamayınca tekrar yalnızlık hayatına döndü ve VIII. yüzyılın sonlarına doğru öldü.

Damascene'in eserleri, sadece Tanrıbilime dair değildir. Bunlardan çoğu felsefeye ayrılmıştır. Hatta Hıristiyanlık imanlarını ilgileyenlerinde bile, bize onun felsefesini öğreten birçok parçalar vardır.

Ortodoks İmanı adlı eserinin birinci kısmında Tanrı sorunlarını, ikinci kısımda ise, bazı ruhsal sorunları inceler: Tanrı'nın, yani bir ilk ve yüce ilkenin gerçekliğini evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan bir ilk nedenin zorunluluğuyle ve Tanrı'nın birliğini de, birçok varlıkların bir anda sahip olamayacakları bir yetkinliğe sahip oluşuyle ispat eder; âlemde türlü tabiatta olan, yani birbirine zıt ve uzlaşmış gibi görünen şeyler bir tek emirle uzlaşmışlardır; bu ise, bir Tanrı kayrasının pek açık bir işaretidir. Onun Tanrı'nın varoluşunu ispat için ileri sürdüğü kanıt, İbn-i Sina'nın kanıtına benzer ki, her ikisi ortaçağda ileri sürülen kanıtların klasik şekillerinden biri olmuştur. O, 'Doğada Tanrısal Kelâm'ın varoluşunu anlatan kanıtlar arar; bunları daha çok kendisinden önce Saint-Augustin'in yaptığı gibi, insan zihninin Tanrısal zihne olan benzerliğinden çıkarır. Bununla birlikte Tanrı'nın özü (essence) söz konusu olunca, bütün bu karşılaştırmaların yetkin olmadıklarını kabul eder; görülen uzam'a (étendue) karşı olum durumunda olduğunu iddia ettiği uzay, ona göre Tanrı'nın tinsel kimliğidir (hüviyet - ubiquité). Tanrı'nın yüklemlerini fazla açıklamaksızın sadece saymayı yeter bulan Damascene, bu yüklemlerin yetkinliğini (perfection) anlatır. Zamanın niteliği hakkında da, uzay hakkındaki düşünceleri gibi bulanık şeyler söyler. Çoğu zaman kutsal kitapta kullanılan yüzyıl deyimini kullanır; bunu bazen İncil, bazen de kilise yazarlarının anladığı şekilde kullanır.

Yaratmaya (création) gelince: Bunu, aşkın kendisine dalarak seyretmekle kanamayacağı Tanrı iyiliğinin özgür bir edimiyle (acte) açık-

lar (*Orto-Imani*, liv. I, c. III, V, VI, XVI ve XIX, lib. II, c. II). Bu eserin ikinci kitabının bir bölümünde duyarlık, zihin ve iradeye dair görüşleri vardır; fakat bunlardan hiç birinin değeri yoktur. Tutkuları eski Yunan doktrinleriyle kendinden önce gelen yazarların düşüncelerini hatırlatacak ve tamamıyle kendine göre ve eksik olarak sınıflar. Duyularla bunların özellikleri hakkında yeni ve önemli bir şey söylemez. Zihinde düşünce ve hafızadan başka bir fakülte görmez. Konuşulan sözle düşünceden ibaret olan sessiz sözü birbirinden ayırır; tutku, eylem ve irade hakkındaki tanımları da bir yarar sağlayacak nitelikte değildir. Tanrı kayrasını, "her şey Tanrısal irade sayesinde bilgece ve ahenkli olarak idare olunmuşlardır" cümlesiyle tanımlamak ister, ve Tanrı kayrasının zorunlu bir koşulu saydığı, önce bilim (prescience) sıfatıyle elindeliği uzlaştırmaya çalışır. Bu maksatla, Tanrı'nın önceden gördüğü ve yaptığı şeylerle yalnız önce gördüğü şeyleri ayırt eder. İnsel eylemleri bu ikinci sınıfa koyar; oysaki, elindeliği, böyle anlatmak, bu konudaki zorlukları çözemez. Fakat zaten bu rahip, Saint-Paul'ün *Philipposlulara Mektuplar*'ında (ch. II, V, 13) bütün ayrıntılarıyle ileri sürdüğü ve daha sonra Saint-Augustin ile Saint-Thomas ve mensuplarıyle Descartes ve Malebranche'ın geliştirdiği bu konuyu tamamıyle ele almış değildir (adı geçen eser, lib. II, c. XIII-XXII, XXIX).

Diyalektik veya Mantık adlı eserinde felsefeyi birçok biçimlerde tanımlar ki, en iyisi şudur: "Felsefe, eşyayı oldukları gibi, neden ibaretseler, yani tabiatlarını bilmektir". Bu kitapçıkta Damascene, sırayla varlığı, tözü, ilineği (acdident), cins ve türü gezimci felsefe geleneklerine uygun olarak, tanımlar; fakat bu sözcüklerin anlamlarına pek de bağlanmadan değiştirir. Bu suretle Tanrıbilim, skolastik inceliklere başlamış olur. O, Aristo'nun 'kategoriler'ini, bazı birleştirmelerle kabul eder, cinsler ve türler sorununda Porphyre'e uyar, *İlk Kurumlar* adındaki kitabında aynı tanımları tekrar eder. *Fizik* adlı eserinde ise, Aristo'dan alınmış bazı ilkeleri açıklar.

Manicilere (Manichéens) Karşı Diyalog adında bir kitabı daha vardır ki, bunda kendinden önce ve sonra mutlak birer ilke olarak kabul edilmiş bulunan iyilik ve kötülük ikiliğini reddeder. Bu nedenle, kötülüğün yalnız başına bulunamayacağını, ancak insanın yarattığı yanlış ilişkiler sayesinde mevcut olabileceğini kabul eden kilise yazarlarının düşüncelerinden de ayrılmış olur. Görülüyor ki, onun felsefesinde orijinal bir şey yoktur. Düşündükleri genel olarak Yunan felsefesinde ve daha çok kendinden önce gelmiş olan bazı kilise babaları tarafından değiştirilmiş olan gezimcilik felsefesinde vardır. O, kendi çağdaşları arasında katlandığı yalnızlık hayatıyle ve put kırıcılara (iconoclastes) karşı yaptığı savaşlarla ün kazandı. O, Kapadokyalı babaların, Hıristiyanlık dogmalarını savunmak için Eflatun'dan yararlanma geleneğinden başka bir şey yapmadıklarını anlatır ve "Eflatun'un adalet ve ruhun ölmezliği hakkındaki doktrinleri, bunlara benzeyen doktrinlerimizin hareket noktası değil midir?" diye sorarak, Olympe dağı keşişlerinin, 'müşrik bilgelerinin şeytanca yanılmaları' dolayısıyle kendilerine, 'şeytanca muamele' ettiklerine işaret eder ve onları, Eflatun'u, dolayısıyle Yunan felsefesini takdir ettirmeye çalışır görünür.

Eserleri birçok kez basılmıştır. Başlıcalarını, Erms'deki Saint-Michel papazı J. de Billiysai' nin bastırdığıdır (Paris, 1619). Bu baskıda Damascene'in çeşitli eserlerinden Latinceye çevirmeler vardır. Marc Hopper, Bâle'de bunların üç baskısını vermiştir (1548, 1559 ve 1575). Bunlardan üçüncüsü, diğerlerinden daha sadedir. Bunların en yeni ve iyisi, P. Lequien'in bastırdığıdır (Paris, 1712, 2 cilt), bir de *Oeuvres* adıyle Sathas tarafından basılanı vardır.

DAMASCIUS, (Şamlı). VI. yüzyıl başlarında yetişen İskenderiye filozoflarından. 488'e doğru Şam'da doğmuştur. Çocukluğunu bu şehirde geçirdi. İskenderiye'ye gelerek, o zaman Müze adı verilen bu şehir üniversitesinde üç yıl Théon adında bir bilginden retorik okumuş, kendisi de bu bilimi dokuz yıl okutmuştur. Sonra felsefeye merak ederek, önce Hermias'tan, sonra bunun oğulları olan Amminous'la Héliodore'dan astronomi dersini almıştır. Daha önce 400 tarihine doğru Atina'ya nakledilmiş olan bu okulu takip etmiş ve orada Zenodote' dan matematik ve Marianus'tan felsefe okumuştur. Onu asıl diyalektik bakımdan olgunlaştıran Isidore olmuştur. Bu zat, Damascius' un yalnız hocası değil, yakın bir dostu da oldu. Nitekim, Photius'un *Biblioteque*'i Damascius tarafından yazılmış olan *Isidor'un Hayatı* adında bir eseri saklamıştır ki, bunda yazarın hocasını övmekte olduğu görülür.

Isidor, İskenderiye'ye gidince Damascius daha önce Plütark'ın, Syrien'in ve Proklus'un başkanlık ettiği bu okul kürsüsüne yerleşti ve hocasının Eflatuncu felsefesini öğretmeye başladıysa da, burada uzun süre kalamadı, zira imparator Justinien'in emriyle, dersleri Hıristiyanlığa uygun değildir, diye Atina okulları kapatılmıştır (529). Bunun üzerine Damascius, serbestçe felsefe okutabileceğini umduğu bir yer aradı ve bu maksatla aralarında Kilikyalı Semplisius de olmak üzere, Frijyalı Eulalius, Lidyalı Priscien, Fenikeli Hermias ve Diogène'le

Gazalı Isidor'la birlikte İran'a gitti. O zamanlar bu ülke, Samanoğullarının egemenliği altındaydı. Fakat orada da aradığını bulamayınca, J. Matter'in tahminine göre, İskenderiye'ye geçti, eserlerini burada yazdı ve burada öldü. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Photius, kendisinden hakaretle söz eder; eserlerinde çocukça masallar bulunduğunu, Hıristiyanlığa maskeli bir dille hücum ettiğini anlatır. Oysaki Damascius'un elimize geçen eserlerine ait parçalarda öyle fikirler vardır ki, mensup olduğu okula yeni bir yön verebilir ve felsefî eleştirilerinde doğru bir tevazu görülür. Porphyre ve Proklus'ten farklı olarak ve Plotin'e uyarak, Hıristiyanlık doktrinine asla hücum etmez ve hatta ondan söz etmemeyi tercih eder.

Metafizik ve teodise (theodicé) sorunlarında —bunlar içinde kendisini kaybedecek kadar daldığı görülürse de— onun, diğer birçok Yeni Eflatuncuların yaptıkları gibi, esirmeyi (extase) çok ileri götürmediği için, yazılarındaki mistiklik niteliğini aşırı görenler yanılmışlardır.

Isidor'un Hayatı adlı eserinde, harikalara fazla değer veren birtakım öykülerle felsefe âleminin âdet ve iç hayatı tatlı bir dille yazılmıştır. *İlk İlkelere Dair Şüpheler ve Çözümler* adlı eserinde ise, birtakım derin metafizik teorilere büyük bir diyalektikçi yetkisiyle girmiştir.

İskenderiye Okulundan Plotin ve ardılları, Eflatun'un diyalektiğini takip ederler ve onun yöntemiyle Elealıların 'birlik'ine (unité) ulaşırlar. Fakat bir kez bu yüksekliğe ulaşınca, açıklama gücünden yoksun oldukları için, bu birlik hakkında deneyin verdiklerini kabul ederler. Bu nedenle âlemdeki bin bir çeşit manzaranın ilham ettiği güçlü ve zihinli Tanrı ile zihinden ve varlıktan üstün olup, diyalektiğin verdiği bir mutlak Tanrı vardır ki, onlar bu ikisini uzlaştırmak için özenirler. Bu uzlaştırma, İskenderiye Okulunda Hipostaslar (Hypostases) teorisi vasıtasıyle yapılır ki, bu ilkenin tözel birliği vasıtasıyle Tanrı'nın birliğini, görüş biçimlerinin çokluğunu da üçüzlemeyle kurtarır. Bu akıl erdirilemez bölümler o kadar çoğalmıştır ki, Plotin'le Porphyre, yalnız bir üçüzleme değil, aynı zamanda bir 'dokuzluk' (ennéade) da kabul ettiler. Damascius ise, büsbütün başka bir yoldan konuyu çizmeye çalıştı. Önce, tözel birliği bozmayan hipostaslara bağlı çokluk teorisini reddeder. Kendisini anlaşılmaz ve tanımlanamaz (ineffabale) bir duruma getiren Tanrı'nın mutlak birliğini de tamamıyle terk ederek, der ki: "Biz, Tanrı'nın niteliğini bilmiyorsak, hiç olmazsa âlemle ve bizimle olan ilişkisi dolayısıyle egemenliğini ve yetkinliğini (efficacité) biliriz".

Ona göre, Tanrı'nın varlığını ve onun sonsuzluğunu açıkça biliriz. Sonsuz olmanın ne olduğunu bildiğimiz halde, sonsuzluğun yüklemlerini (attributs) anlayamayız. Tanrı hakkında teorik olarak sahip olduğumuz fikirle Tanrı'nın sonsuz ve anlaşılmaz olduğunu biliriz. Tanrı kayrası hakkındaki ispatlarla da biliriz ki, Tanrı iyidir, zihinli ve güçlüdür. Şu halde biz, Tanrı'yı gücünün sonuçlarıyle düşünüyor ve kendisinde zihnin, iyilik ve gücün varlığını inkâr etmemize yarayan bir şey bulamıyoruz. Kendisine bu yüklemleri, kendisinden sonra en yetkin olarak bildiğimiz şeylerin bunlar olması dolayısıyle veriyoruz. Fakat o, bu yüklemlere bizim bildiğimiz şekilde sahip değildir. Damascius, bu düşüncelerle, İskenderiye Okulunu pek karıştırmış olan misterler alanına girmeye hazırlanır. Bu fikirler, *İlkeler* adlı eserindeki düşüncelerinin büsbütün aksidir. Burada, Proklus'un tespit ettiği kategorileri yıkar, 'bir' ile 'tanımlanamayan'ı ayırır.

Ona göre asıl 'ilke', yani, tanımlanamayan Tanrı, her çeşit hiyerarşinin dışında ve üstündedir. Ona hiç bir şey ulaşamaz. Ona ancak yükseldikçe yaklaşabiliriz. "Bir varlıktan daha tanımlanamaz varlık, hayattan ve hayat da zihinden daha tanımlanamaz". Anlaşılıyor ki, Damascius'un *Tanımlanamaz Bir'in İradesine Dair* adlı eserinde, Plotin'in sözünü ettiği 'ilk (premier) gibi', mutlak bir başlangıçtır.

İlkeler Hakkında Şüpheler ve Çözümler adlı eseri, üç bölümden ibaret olduğu halde, ikincisi kaybolmuştur. Bunun birinci bölümünü J. Kopp, (Frankfurt, 1826) bastırmış, ikincisini de birincisinin bazı parçalarıyle birlikte J. C. Wolf yayınlamıştır (Hamburg, 1722). Bu eser, tam olarak *Des Principiis* adıyle Ruelle tarafından bastırılmıştır (Paris, 2 cilt, 1889-1891). Bunu Chaignet, *Des Principes* adı ile Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1898). Simplicius'un Aristo fiziğine dair yorumlamaları arasında Damascius'un 'zaman', 'yer', 'sayı' hakkındaki yazılarından bazı parçalara rastlanmıştır. Eflatun'un, *Phédon, Timée, Birinci Alcibiade* adındaki diyaloglarına dair yorumlamalarından ve *Tuhaf Şeylere Dair* adındaki söylevinden zamanımıza birkaç parça gelebilmiştir. *Hippokrat'ın Özdeyişlerine Dair Yorumlamalar*'ı, Vietz tarafından yayımlandı. Zosima adında bir kadın için yazdığı *Mersiye*'den başka, içinde İskenderiye Okulunun son halini tasvir eden yeni bulunmuş bir papirüs de, onun eserleri arasındadır. *Isidore' un Hayatı* başlıklı eserinden önemli parçaları da Photius'un kitaplığında bulunmaktadır. Bunda, Damascius, hocasını övmektedir; ve felsefe tarihi bakımından önemlidir.

Bkz. Hertzberg, *Histoire de la Grèce sous le Domination Romain* (Fransızca çevirisi, P.-P. Huschard,

cilt III); Photius, *Bibliothéque* ya da *Myriobiblion* (cod. 242); J. Brucker ve Ed. Zeller, Felsefe Tarihleri; J. Matter, *Hist. Crit. de l'Ecole d'Alexandrie* (1828 ve 1940); J. Simon, (cilt 2, s. 600-606); Ch. Lévêque, *Damascius* (Journal des Savants, şubat, 1891). Ayrıca V. Cousin, Barthelemy Saint-Hilaire, F. Ravaisson' un da Damascius hakkında yazıları vardır.

DAMIANI ya da **DAMIEN, Pierre.** İtalyan kardinal ve filozofu. Söylentilere göre 988 ile 1007 yılları arasında Ravenne'de doğmuş ve 22 şubat 1072'de Fuenza'da ölmüştür. Çok çocuklu ve fakir bir ailenin oğlu olup, bir papazın karısına emanet edilmiş, bu da Allah rızası için kendisini büyütmüştür. İlk gençliğinde domuz çobanlığı yapmıştır. Kardeşlerinden biri, Ravenne papazı olunca, Damiani'ye yüksek ve parlak bir öğretim verdirmiştir; profesörlüğünün parlak bir zamanında, kendisine sunulan pek kârlı ve yüksek görevleri reddetmiş, Font-Avelland manastırına çekilerek burada keşiş olmuştur; önce kendisini birtakım işkencelere alıştırmış ve manastır mensuplarının kamçılanma egzersizleriyle çile çekmeleri âdetini kurmuştur. Bu manastırdayken, keşişlerin çirkin ve düşük durumlarıyle rezaletleri hakkında papa Leon IX.'a, *Liber Gomorhionus* adlı bir eser yollamış ve Hildebrand'la birlikte manastırların ıslahına çalışmıştır. Papaya yaptığı önemli hizmetler dolayısıyle Etienne IX. tarafından 1057'de Ostie kardinalliğine tayin edildi. Latran Konseyinde bulundu, kral Henri IV.'nin karısından boşanmasına engel oldu. Damiani, Meryem'e karşı bağlılığının şiddetiyle ünlüdür. Bütün yerde ve gökte bulunan güçlerin hepsini Meryem'de görmüş ve onun güzelliğinden, âşık bir ozan gibi söz etmiştir. İtalya'daki manastırların çoğuna cumartesi günleri Meryem'e tapmayı kabul ettirmiştir. Bu âdete önce her yanda direnilmişse de, Clermon Konseyi, bunun meşru olduğunu kabul etmiştir.

Eserlerinde kişisel bir özellik yoktur. Kilise doktrinlerine fazlasıyle bağlı olup, bunları bozulur korkusuyle derinleştirmekten çekinmiştir. İlkçağ bilgilerine yabancı değildir; fakat bunlara karşı hiç bir sempatisi yoktur; kendi deyimiyle, ne Ciceroncu belâgat kaynaklarına, ne Eflatun ve Fisagor'un bilimine baş vurmak istememiştir.

O, daha çok, Tanrısal bilgelik tarafından aşındırılmış olan sınırları takip etmek ister. Saint-Benoit'ya tercih ettikleri Donat'nın kurallarını inceleyen keşişleri azarlar ve biraz da felsefeyi hor görür. Zira ona göre felsefe, kutsal misterleri düşünme işinde ruha yeter derecede kuvvet veremez; ve felsefeyi tamamıyle Tanrıbilimin emri altına koymak ister. Denilebilir ki, Damiani, orijinal olmaktan çok, ihtiyatlı bir yazardır; fikirlerin akışına, kayda değer bir etki yapamamış olmakla birlikte, ortaçağda eserleri pek önemli görülmüştür.

Eserleri, papa Clement VII.'in emriyle toplanmış ve kardinal Constantin Cajetan tarafından bastırılmıştır (Roma, 1606-1615, 4 cilt). Birinci cilt 8 kitaba ayrılmış olup, 158 mektuptan ibarettir. İkinci ciltte 75 sermon ve biyografi vardır. Üçüncü cilt ise 60 kadar din dogmalarıyle disiplin ve ahlâk kurallarından söz eden kitapçıklardır. Dördüncü cilt ise, dualar ve kuralları kapsar. Bu eser, son kez Venedik'te basılmıştır (1743).

Bkz. Dupin, *Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques du XI e Sciecle; Histoire Litteraire de France* (t. VIII); Laderchi, *Vita s. P. Damiani* (Roma, 1702); Ch. Schmidt, *Histoire de l'Eglise d'Occident Pendant le Moyen Âge* (Paris, 1885).

DAMIRON, Jean-Philibert. Fransız filozofu. 10 ocak 1794'te Belville'de (Rhôn) doğdu ve 11 ocak 1862'de Paris'te öldü. Jouffroy'la birlikte V. Cousin'in öğrencisi olmuştur. Çok zahit bir ailedendir. Hayatı iki satırla özetlenecek kadar sade geçmiştir. 1813'te Ecole Normale'e girmiş, birkaç yıl vilâyetlerde çalıştıktan sonra, Bourbon, Louis-le-Grand, Charlemagne Kolejlerinde ve nihayet Ecole Normale ve Sorbon'da felsefe, ilkçağlar felsefesi ve felsefe tarihi okutmuştur. Globe dergisine yardım etmiş, 1836'da Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisine üye seçilmiştir. Hayatı genel olarak sakin ve mütevazı bir düzen içinde geçmiş, yalnız değerli arkadaşı Jouffroy'nın ölümü kendisini çok üzmüştür. Bu filozofun, *Nouveaux Melanges Philosophique* adlı eserini yayımlaması hayli gürültülere ve ithamlara neden oldu. Leroux, Damiron'un, bu eserin bazı parçalarını attığını, esasen mensup olduğu okulun ikinci planda bir filozofu olduğunu, yani bir ahlâkçıdan başka bir şey olmadığını iddia etti. Thurot da onu, kadınlarla kibar kişileri, Cabanis, D. de Tracy, Volney... vb.'nın edep ve ahlâka aykırı şeyler yazdıklarına inandırmaya çalıştığını, bu maksatla bu bilginlere duyumcu (sensualiste) niteliğini vermiş olduğunu ilân etti.

Damiron'un eserlerinde yeni bir doktrin yoktur; fakat bazı yeni görüşler ve gözlemler vardır. Seçmeci okuldaki yeri, Leroux'nun gördüğü gibi, ahlâkçılık ve vaızlıksa da, bu, onu küçültmez. Daha çok ahlâk sorunlarıyle ilgilenmiş ve ödev dinini savunmuştur. Fransa'da XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki felsefe tarihine dair denemelerini teşkil eden üç eseri, eleştirileri bakımından önemlidir. Bunların hepsinde ahlâksal görüşleri, yaptığı eleştirilerde ilke ödevi görülür. Ona göre imanla, güzelle, Tanrı'yla, ahret hayatıyle uzlaşamayan bir sistem, yanılmalar içindedir; kendi dogmacı olan tek eseri, *Cours de Philosophie* (Paris, 1842) dir

ki, bunda da aynı esasa dayanır. Damiron, mensup olduğu okulun duygularına uyarak, psikolojiye önem vermiştir. Yalnız o, bu bilimi bize alın yazımızı öğretmek ve ödevlerimizi bildirmekle görevli sayar. Mantığın da ödevi budur; çünkü bu, ona göre iyi bir alışkanlıktan başka bir şey değildir. Yani, zihnin bir erdemidir ki, bu erdem için doğru, iyidir. Damiron'un bu son eseri, zamanının en iyi kitaplarından biridir. Fransa'da XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllara dair olan eserleri, fikir tarihi bakımından ilgiye değer. Bunlardan seçmeciliğin, bilimden kuvvet alan ideologların ve Katolikçiliğe dayanan gelenekçilerin yerlerini anlamak için düşmanlarına karşı hangi silâhlarla savaştığını gösterir. O, felsefeye bağlı olan bir tarihin dogmacı sonuçlara ulaşmadığı takdirde, hiç bir değer kazanamayacağına, din ile felsefenin aynı şeyi öğrettiğini, fakat dinin zayıflara, halka, felsefenin ise kuvvetlilere, seçkinlere hitap ettiğini anlatır ve bunların her ikisinin de bir aynı konuyla uğraştıklarına, yani Tanrı ile onun yüklemi olan Tanrı kayrasıyle ölmezlik, vicdan sınaması, dua, arıtma (expiation), günah çıkarma, deney, Tanrı'yla birleşmenin zorunluluğu... vb. gibi konular üzerinde çalıştıklarına inanır; geniş bir felsefe bilgini olan Damiron, kişisel düşüncelerinde Hıristiyanlık inançlarıyle ahlâk ve felsefeyi oldukça garip bir anlayışla birbirine karıştırır.

Eserleri: *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIXe Sciecle* (1823 ve 1834, 2 cilt); *Cours de Philosophie* (1834-1836); bizim de ayrıca faydalandığımız *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XVIIIe Sciecle* (1846, 2 cilt); *Memoire Pour Servir à l'Histoire de la Philosophie au XVIIIe Sciecle* (1858, cilt I ve II; 1864, cilt III. Gouraund'un bir 'giriş'iyle); *Souvenirs de Vignt ans d'Enseignement à la Faculté des Lettres de Paris* (1859) Damiron, Ad. Franck'ın *Dictionnaire des Sciences Philosophique*'indeki birçok makaleleri de yazmıştır.

Bkz. A. Himly, *Livret de la Faculté des Letres de Paris* (1883).

DAMON. M.Ö. IV. yüzyıl ortalarında parlamış olan Atina filozof ve musikicilerinden. Ölüm tarihi bilinmiyor. Fisagorcu Pythoklide, Lampros ve Agathokl'un çırağıdır. Perikles ve Sokrat'ın hocası olmuştur. Eflatun, *Cumhuriyet*'inin III. kitabında, onun ölçü ve ahenk hakkında ciddî bir bilgiyle dersler verdiğini ve aynı eserin IV. kitabında da, eski müzik geleneklerini koruyan bir kişilik olduğunu anlatır. Lachès diyalogunda da Sokrat'ın onu, Nisias'a, oğlunu yalnız müzik bakımından değil, bütün diğer bilgiler bakımından da yetiştirmek için yetkin bir üstat olarak salık verir ve Damon'un sofistlerden Prodikus'un değerli bir öğrencisi ve ahlâk felsefesi bakımından üstün nitelikli bir düşünür olduğunu anlatır. Plutark, *Perikles'in Hayatı* adlı eserinde, Damon'un devlet işlerinde de pek bilgili bir kişi olduğunu yazar. Bazı tarihçilere göre de, istibdatı savunduğu için(adı geçen eser), bazılarına göre de, tedbir ve bilgelikteki üstünlüğünden ötürü sürülmüştür (*Aristide'in Hayatı*). Musikî tarihinde de önemli bir ad bırakmıştır.

DANIEL, le P. Gabriel. Daha çok tarihçi olmakla birlikte, felsefeyi ilgileyen eserleri dolayısıyle de ün kazanan bu Fransız bilgini, 8 şubat 1649'da Roueń'de doğdu; 23 haziran 1728'de Paris'te öldü. 1667'de cizvitlerin ruhanî konseyine girmiş ve Rouen Kolejinde Tanrıbilim okutmuş, Paris İtirafevinin kitaplığına muhafız olmuştur. *Fransa Tarihi* (1713, 3 cilt) adlı eserinin kazandığı pek büyük başarı dolayısıyle Louis XIV., onu kendisine vak'anüvis yapmıştır. O, tarihçilikteki ünü kadar da Tanrıbilimci ve filozof olarak kendisini tanıtmıştır. Mensup olduğu tarikatın, ortadan kaldırmak için savaştığı Descartesçılığa saldıranların önderlerinden sayılan Daniel, bu konuda *Voyage du Monde de Descartes* (*Descartes Âleminde Seyahat*) (1609) ve *Hareketin Tabiatına Dair* metafizik kitabı, *Traité Metaphysique de la Nature du Mouvement*, 1724) başlıklı iki eser yazmıştır ki, bunun ikisi de kendisinin felsefe ve Tanrıbilime dair olan eserlerinin birinci cildini teşkil eder (3 cilt, Paris, 1724).

Descartes Âleminde Seyahat, bir felsefe kitabı olmaktan çok, bir hicviyedir. Fakat cizvitlerin amaç ve ruhlarının müsaadesi oranında âlicenap ve zarif yazılmış bir hicviyedir. Eserde, Descartesçılık ve genel olarak felsefeden çok alaylı bir dille söz edilmiş ve insan ruhunun hususiyetine dair pek iğrenç satırlar eklenmiş olmakla birlikte, hiç olmazsa görünüşte Descartes'ın deha ve karakterine saygı gösterilmiştir. Bununla birlikte bu filozofun yaşadığı yüzyıla yaptığı geniş etkiyi görmek istememiştir.

Daniel, ruhun özünü tamamıyle düşünmeden ibaret sayan, bedenin hayat ve hareketlerini de, yalnız mekanik kanunlarına bağlı gören Descartesçı ilkeye dayanarak Descartes'ın ölmediği sonucuna ulaşır. Zira ruh, bedeni kullanmak ve ona, âdeta bir çeşit evi gibi, dilediği zamanda girip çıkmak âdetine sahip olur; ve bedende hayat devam ederken, ruh saf olarak evrenin en yüksek bölgesinde gezer ve nihayet, Klazomenli Hermotime'in başına gelen bir âkıbete uğrar. Bir gün ruhla bedenin bu ayrılığı her zamanki süresinden fazla uzayınca, Descartes'ın şahsına bağlı olan İsveçli doktor,

filozofun yerinde ruhsuz, yani akılsız bir bedenden başka şey bulamayarak, onu hezeyana tutulmuş zannedecek ve tedavi edeceğim derken, öldürecektir. Ruh geri döndüğü zaman, bu fani âlemdeki sığınağından mahrum kalacak, bunun üzerine Descartes, 'kozmoloji' planına göre, sabit yıldızların ötesine uzanmış olan sonsuz uzaya, yani üçüncü semaya gidip yerleşecektir. Daha Tanrısal gücün sokulamadığı bu tenha bölgede, ruh, yeni felsefe ilkesine göre, başka bir âlem inşasına çalışır ve kendisi gibi aydınlanmış, kendisi gibi ölmeden bedenlerinden ayrılmış olan birkaç seçkin çırakla ilişkiye girişir. Bu çıraklardan biri olan P. Mersen, seyyahımızı Descartes'ın yanına götürür, seyyah güçlükle yeryüzüne döner ve orada görüp işittiklerini bize anlatmak ihtiyacını duyar. Bu öykü, çocukça kullanılmış olmakla birlikte, zekâ ve hayal gücünden yoksun değildir. Az çok ciddî tartışmalarla birlikte Descartes, felsefe sisteminin bütün kısımları ve en önemli ilkeleri de bu öyküde yer alır. Bunda, metafizik ve genel yöntem kurallarına hücum eder. *Les Méditations Metaphysiques (Metafizik Düşünceler)* le buna bağlı bütün yazıları Descartes'ın en yararsız ve işe yaramaz eserlerinden sayar; neden olarak da, daha önce Arnauld, Gassendi, P. Mersenne taraflarından yapılmış olan itirazları gösterir. *Yöntem Hakkında Konuşma'* da, gerçekten yararlı ve bilgece bazı özdeyişlerin varlığını kabul ettiği halde, felsefeyle Tanrıbilimin ayrılık ve karşılıklı bağımsızlığını çok tehlikeli görür. Ona göre, Descartes'ın çıraklarını ne derlerse desinler, din otoritesinin, dolayısıyle bile olsa, vahyedilmiş dogmaları yaralamaması için felsefe üzerinde yüksek bir gözcülüğü vardır (*Voyage du Monde de Descartes*, I. kısım, s. 276). Bununla birlikte Daniel, Descartes felsefesinin getirdiği yenilik ve hizmetleri de saymaktan kendisini alamaz. Bununla birlikte, gerek Aristo ve gerek Descartes'ın değeri ne olursa olsun, her ikisini de imandan yoksun sayar; ikinci filozofları, cizvitleri ve Jansencileri (Jansenistes) elde etmeye çalışmış olmakla suçlandırır ve Colbert gibi, o da iki delilikten birini seçmek gerekirse, eski deliliği, yani Aristo'yu Descartes'ın yeni deliliğine tercih ettiği görülür (V. kısım, s. 279). *Traité Metaphysique de la Nature du Mouvement* adlı eseri, mekanik ilkelerini yıkmaya çalışan bazı genel ilkelerle vesile nedenler teorisini ve genel olarak, ruh ve beden ilişkilerine dair olan Descartesçı fikirler hakkında sağduyuyla yapılmış eleştirileri kapsar. Daniel, Descartesçılığa karşı beslediği düşmanlığa rağmen Descartesçı bir zekâya, yani gözlem zekâsına sahiptir; ne hilenin ve baskının, ne de en nükteli olayların, bilimin ve bir noktaya kadar da toplumun yenilenmesine engel olamayacak kadar, bu yeni fikirlerin kudretli olduklarını ilân etmekten çekinmemiştir. Aristo ile Descartesçılığı karşılaştıran eseri, *Bir Gezimci Tarafından İleri Sürülen Yeni korluklar* (Amsterdam, 1694) adını taşır ve Latincedir.

DANTE ALIGHIERI. Hemen her filozofun bir ozan yanı vardır. Fakat her ozan, filozof değildir. Latin ozanı Lucrece tam anlamıyle bir filozof olduğu gibi, Dante Alighieri de ozanlığından üstün olmamakla birlikte, ciddî bir filozoftur. 30 mayıs 1265'te Floransa'da doğup, 14 eylül 1321'de Ravenne şehrinde ölen bu zatın filozofluğundan kendi devrinde de şüphe edilmiş değildir. Giovanni del Vishilis'in Dante için yazdığı Latince mezar yazıtından, onun hem filozof, hem de bir Tanrıbilimci olduğunu anlıyoruz: *Theologus Dantes Nullius Dogmatis Expres, Quod Foveat Claro Philosophia Sinu.* Nitekim, kendisinin hayatını yazanlardan Benvenuto d'Imola da: "Her cins düşünsel konularda öyle bir onur kazanmıştır ki, onu bazıları ozan, bazıları filozof, bazıları da Tanrıbilimci sayarlar" demektedir. *Tanrısal Komedya* adındaki şaheserini ilk kez Fransızcaya çeviren Crangier de, Henri IV.'ye ithaf ettiği bu tercümenin başlangıcında şu sözleri söylemektedir: "Bu şiirde çok üstün bir ozan, bir filozof, ve bir Tanrıbilimci kendini gösterir".



Yurdundaki siyasal parti savaşları yüzünden sürgün edilen Dante, *Convito (Şölen)* adlı eserinde kendi felsefî etütlerinin başlangıç noktasını açıkça gösterir. Henüz 25 yaşındayken kendisine ilk nağmelerini (chants) ilham eden asil Béatrice'i kaybedince, korkunç bir umutsuzluğa düşmüş, fakat olağanüstü bir hayal (visio), ona son nağmelerini ilham etmiştir. Bu hayal, genç sevgilisinin aşkından daha üstün bir aşkla onu teselli etmiştir. O, bu yeni aşkın kime ait olduğunu şu cümleyle anlatmaktadır: "Fisagor'un felsefe adını verdiği evren imparatorunun en güzel ve en meşhur kızı".

Dante, önce ıstırabını unutmak için Boece'in *Teselli* adlı eseriyle Ciceron'un *Dostluk* adlı eserini okumuştur. Ozan, bu iki eserden felsefe zevkini almış ve bundan sonra da büyük bir sebatla çeşitli din ve felsefe okullarına devam etmiştir. Benvenuto d'Imola'ya nazaran

Dante, doğal felsefeyle ahlâkı, Floransa'da, Boulogne ve Padoue'da okumuş ve 1302'de nefyolunduğu zaman, Paris'te kutsal felsefeyle, yani, Tanrıbilimle uğraşmıştır.

Boccacce'in anlattığına göre, bu son şehirde bir felsefî kuvvet kalesine sığınmış, orada on dört düşmana karşı, ortaçağ okullarında hiç eksik olmayan boş tartışma konularını sürekli bir surette savunmuştu. XV. yüzyılda *Tanrısal Komedya*'yı yorumlayıp açıklayan rahip J. de Seravalle'ye inanılacak olursa, Dante, halkın iş ve hayatına karışmadan önce, Paris'e gelmiş ve Paris Üniversitesinde Tanrıbilim başölyesini almak için bu şehirde bir süre kalmışsa da, parasızlığı yüzünden doktorasını yapamamıştır. Fakat daha derin bir inceleme yapmış olan Victor Leclerce, ozanın 1300 tarihlerinde meşhur eserinin 'Cennet' kısmını yazdığı sırada doktorasını vermiş olduğunu iddia ediyor (Victor Leclerce, *Histoire de France*, t. XXI).

Dante'nin felsefî etütleri, hayatının sonuna kadar devam eder. 1508'de Venedik'te basılan *De Agua et Ferra* adındaki eserinden itibaren hemen bütün yazılarında felsefenin izleri ve felsefî görüşler vardır. Lirik olan bu şiirleri bile, bazen açık bir surette felsefe tezlerini kapsar.

De Vulgari Elsquio (Adi Lisan Hakkında) adlı eseri, dilin münhasıran insana özgü bir fakülte olduğunu ve dilin kullanma biçimi insana, yaratıldığı zaman Tanrı tarafından öğretildiğini iddia eder. Bu görüş, İslâm Tanrıbilimlerinde de vardır. *Monarşi Hakkında* adlı eseri ise, bütün politika felsefesinin özelliklerini taşır. *Yeni Hayat* ismindeki kitabı ise; *Şölen* ve *Tanrısal Komedya*'nın 'önsöz'ü gibidir ve bu son iki eserinde, felsefenin her kısmına rastlanmak mümkündür.

Şölen'inde sürgün hayatının kendisine verdiği deneyler açıkça görülür. Bu kitap, âdeta halk diliyle yazılmış bir metafiziktir. Fakat bu eser, kullandığı dil, açıklama ve yorumlama biçimleriyle bölümlerin fazlalığı ve kıyasların çeşitleri dolayısıyle tamamen skolastik bir manzara gösterir. Şiirlerinin esasını aşk teşkil eder; ve *Yeni Hayat* adlı eserinde, doğmakta olan İtalya'nın başka çeşit konulara dayanamadığını söyler. Fakat, onun benimsediği aşk, kullandığı mecazlar ve hitabeler sayesinde pek geniş bir anlam kazanır. Bu, görünüşte duyusal güzelliği ilgiler gibi görünüyorsa da, gerçekte tamamen metafiziktir.

Dante, kendi fikirlerini açıklayıp yorumlarken birtakım sembolizm inceliklerine baş vurur. Bu nedenle yazılarında edebî, mecazî, ahlâksal ve endüktif olmak üzere dört anlam gizlidir. Örneğin, kendi açıkladığı şiirlerinin birinde, Ptoloméo sistemine nazaran bütün bir sema kürelerinin düzeni mecazlı bir dille anlatıldığı görülür. Onda gezegenlerin semaları yedi serbest sanata tekabül eder. Yıldızlanmış semanın iki kutbu, fizik ve metafiziğe tekabül eder. İlk dürtü (mobile), ahlâk ve Empyrée ise Tanrıbilim alanıdır. Ahlâk nizamı ile fizik nizam arasındaki bu ince yakınlaşmalar, ortaçağın hem sanat, hem de biliminde vardır. Dante, devrinin bu anlayışından kurtulmuş değildir. Bu iki nizam, Dante'ye göre, içinde hilkatin birliği beliren en gerçek bir ahenk içinde erirler.

Şölen'indeki felsefî teoriler, kuvvetli, munis hayallerle, kuvvet ve açıklıklarından hiç bir şey kaybetmeksizin, *Tanrısal Komedya*'da da ele alınmıştır.

Dante'nin kendisi de şiirlerini, ahlâk felsefesiyle ilgili görür. İnsel alın yazıları, herkesin liyakat derecesine göre tayin edildiğine inanır ve ahlâkı, diğer bilimlerden ayırmaz. Ona göre ahlâk, sema nizamının dayandığı, 'ilk dürtü' (premiere mobile) gibi, bütün diğer bilimlere emreden bir ilkedir. Çizdiği ahret tabloları içinde kendisinin de söylediği veya Béatrice'le Virgile'e, yahut diğer kimselere söylettiği fikirlerde, felsefe daima Tanrıbilimden yararlanır. Şüphesiz ki, Dante'nin şahsına özgü bir felsefesi yoktur. Onun görüşlerinde Saint-Homer'in anladığı manada bir Aristoculuk vardır. O, Aristo'ya, "bilenlerin üstadı" der ve duyuların akılla, aklın imanla ilişkisine, oluşuma, birliğe, ruhun ölmezliğine, yaradılışa, varlıkların hiyerarşisine, elindeliğe, şerrin kaynağına ve erdemin paylaşılmasına dair olan düşüncelerinde, Thomacılıktan ileri gitmez. Günahların tasnifine girişmesi ve Thomacılığın nükteleri atması, doğrudan doğruya Aristo'ya yükselmek veya önemli bir skolastik filozofu olan Saint-Boneventure'dan ilham almak içindir.

Dante, Araplardan Gazali'yi, "Büyük yorumcu" adını verdiği İbn-i Rüşd'ü ve Türklerden İbn-i Sina'yı tanır; ve bu zatın kişiliksiz, entellekt hakkındaki düşüncelerini Saint-Thomas kanıtlarıyle reddeder. Dante'nin Eflatun'dan yalnız *Timée*'yi okuduğu anlaşılmaktadır. Zira, bundan, sadece kapsadığı fikirleri yıkmak için eleştirisel bir dille söz eder. Fakat bu büyük ozanın ruhunda bilinçsiz bir Thomacılık vardır, ki bu hususta, Ciceron, Boéce, Richard de Saint-Victore... vb.'ndan istifade etmiştir; hemen bütün skolastikler gibi o da, pek iyi anlamamış olmakla birlikte, Eflatuncu bir ülkücülüğe ve dogmacı bir öğrenimin icaplarına en uygun olan bir Aristo gerçekçiliğine (réalisme) sürüklenmiştir; bu son filozofun ilkeleri arasında, özellikle erekliliğe (finalité) bağlanır ve bunu Aristo gibi, bütün varlıkların eğildiği ortak bir merkezin yüce bir dür-

tüsü (mobile) olarak kabul eder. O, "geniş varlık denizinin her yanında" geniş bir aşk cereyanı görür. Fizik hareket, bitkisel hayat, zihinsel hayat... hep evrensel aşkın derece derece yükselen safhalarını teşkil eder. Aşağı derecelerinde yanılmayan aşk, akılla aydınlandığı zaman, iyilik ve kötülüğe istidat kazanır; ona göre aşk, mükemmel olmayan iyilikler üzerinde de vardır. Hatta irade, hile veya şiddet kullanmak suretiyle bir başkasının fenalığına çalışmış olsa bile, yine aşka itaat eder. Kötülükler, aşktan uzaklaşma oranında birtakım derecelere sahiptir ve kötülük, aşka yaklaşmak için sarf ettiği kuvvet oranında erdeme yaklaşmış olur. Yani, erdem derecelerinin miktarı, ereğe yaklaşmak için sarf edilen kuvvetin derecesidir. Dalınç (istiğrak) hayatının (la vie contemplative) erdemleri, kapsadıkları aşkın fazlalığı dolayısıyle bilimsel hayatın erdemlerinden üstündür. Fakat bu iki hayatın her biri için, insel aşkın aşabilmesine imkân bulunmayan, bir sınır vardır. Melekler bunun ötesine geçebilirler; fakat onlar da aşkın tam bir yetkinliğini gerçeklendiremezler. En dolgun ve yetkin aşka ancak varlığın en yüksek noktasını teşkil eden Tanrı sahiptir ve Tanrı, oradan her yarattığına, sahip olduğu yetkinlik oranında kendi ışınlarını bağışlar.

Dante'ye göre, 'Cehennem' bile, adalet kadar aşkın eseridir. İçinde liyakatsizlerin her birine başka başka oranda ceza verilen çeşitli ve üst üste konmuş daireler Tanrı'dan birbirine eşit olmayacak surette uzaktadırlar. Bu nedenle, Tanrısal aşk, imandan yoksun olanları bile hafifçe aydınlatır. Bu aşkın ışığı, ancak hainliklerin (traitres) ortasındaki şeytanın (lucifere) pek iri bedenini saklayan buz uçurumunun derinliğinde kaybolur.

Dante, metafizik ve ahlâk sorunlarında zamanın bütün rahip doktorları gibi, felsefeyi Tanrıbilimden ayırmaz. *Şölen*'indeki felsefe, onun ruhunda Béatrice'ine olan aşkı yerine geçen bir sevgiyi sergiler. Fakat bu aşk, her cephesinde Tanrıbilime dalmıştır. Fakat, *Tanrısal Komedya*'da Béatrice, yeniden ruhunu kapladığı için, artık saf Tanrıbilimden uzaklaşmıştır. Hatta bu eserde bugün, 'özgür düşünce' adını verdiğimiz iman'a, muzaffer olmaktan da uzak bir aşkla bağlıdır. Eserde Béatrice, kendisine kadar yol göstermek üzere Dante'ye Virgile'i yollar. Virgile ise insel bilimin, yani, "aklın bu fani dünyada görmeye muktedir olduğu her şeyin" temsilcisidir. Béatrice, Virgile'in sevk ve idare etmek vazifesini üzerine aldığı zaman ona, yalnız Tanrıbilim hakkında değil, felsefî teorilere dair bilgiler de verir. Gerek *Şölen*'in de, gerek *Tanrısal Komedya*'sında, *Monarşi* adındaki Latince eserinde olduğu gibi, bir politika teorisini müdafaa eder. Dante, açıkça politikayı, felsefeyle Tanrıbilimin esaslı ayrılıklarına göre açıklar. Yani, devletin kiliseye nazaran bağımsızlığını amaç edinir. Bu nedenle onun felsefede en orijinal yanı, politika görüşüdür. *Monarşi Hakkında* adlı eserinde görüşünün yenilik ve başkalığını kendisi de fark ve itiraf eder.

Bütün insanların son kaderlerindeki birlik Dante'yi tekmil kavimleri ve yeryüzünü, kendi kanunları altında toplayan bir tek imparatorluk fikrine sevk etmiştir. Ona göre nasıl ki insanlar, ereklerine ulaşmak için 'akıl' ve 'iman' gibi iki ışığa sahipseler, evrensel hükümet de insel mutluluk için iki kuvvete sahiptir: İmparator ve papa. Birincisi bu toprağa ait olan saadet ve mutluluğa, ikincisi ise, insanları göksel saadet ve mutluluğa götürmek için yol gösterir. Birbirine dönüştürülemeyen bu iki kudret, birbirinden ayrıdır. Zaten Dante'ye göre bu iki kuvvet de, doğrudan doğruya Tanrısal kudretten türemiştir. İmparator, papadan aşağıdır, felsefenin Tanrıbilimden, bu toprağa ait mutluluğun semaya ait mutluluktan aşağı olduğu gibi, bunların her ikisinde de birbirine saygı duyan bir doğa vardır. Dante'nin bu konuya dair düşündüklerini, aksi iddiada olanların fikirleriyle karşılaştırmakta yarar vardır: Dante ve Occam, papa Gregorie VII. ile Inocent III.'e karşı savaştılar. Dante, *Monarşi Hakkında* adlı eserinde, papanın egemenliğini şu üç belgeyle kanıtlar:

1. Ayın güneşten ışık alması, Yakuboğullarından Levy'nin Yahuda'dan önce doğmuş olması, İsa'ya Saint-Pier'in verdiği iki kılıç... gibi tinsel ve tensel (ruhanî ve cismanî) egemenliği temsil eden semboller ve öykülerin hiç bir değeri yoktur. Tinsel egemenliği güneşin, tensel olanı da ayın temsil ettiği kabul edilse bile, bunlar, istenilen şeyi ispat edemezler. Zira ay, var oluşunu ve yok olmasını güneşten alamaz. Yalnız vazifesini daha iyi yapabilmek için güneş ona yardım ediyor. Şu halde imparator kudretini, var oluşunu ve hayatını papadan almaz. Yalnız, daha iyi hareket edebilmek için ondan tinsel bir ışık alır ki, bu da hükümdarın bağımsızlığını bozmaz.

2. *Tarih belgesi:* Papa lehinde ileri sürülmüş olan tarihsel belge, imparator Constantin'in bağışı (hibe) ve papa Adrien tarafından Yunan imparatorluğunun Cermenlere nakledilmesidir. Dante, bu iki olgunun papaya hiç bir hak veremeyeceğini anlatır. Zira, hiç kimse, der, kendi vazifesine aykırı olarak gücünün yettiği şeyleri yapamaz. Bir imparatorun görevi, imparatorluğu ikiye ayırmak değil, belki, insanları bir egemenlik altında tutmaktır. İmparatorluğun kendi kendine harap olması, insan hakkının dışındadır. İmparator, egemenliğinin

bir kısmını ayırırsa diğerini de başkalarına terk eder. Bu suretle sonuna dek bölünecek olan imparatorluk, imparatorlar yüzünden çökmüş olur. Bu nedenle Constantin'in bağışı meşru değildir. Ve imparatorluk, papalığa hiç bir şeyi borçlu değildir. Tarihte, papayı makamına oturtan imparator da gösterilebileceğinden, bir papanın herhangi bir hükümdara taç giydirmiş olması, imparatorun bağımsızlığını bozmaz.

3. Felsefe belgesine gelince: Papaya taraflı olanlar, "bircinsten olan şeyler, bir birliğe döndürülebilirler. Bu birlik, onların ölçü birimi olur. Bütün insanlar aynı türdendirler. Ve bir birliğe döndürülebilirler. İmparator ve papa da insan olduklarından, bir adama dönüştürülebilirler. Fakat papa, imparatora değil, imparator kendi ölçü birimi olan papalığa dönüştürülmelidir" derler. Dante bunlara karşı her ikisinin de insan olması dolayısıyle, insan tipine dönüştürülebileceklerini, bu nedenle bunların ölçü birimini kendilerinde değil, dışarda aramak gerektiğini ve bu birimin Tanrı olduğunu anlatır.

Bu siyasal fikirler, Saint-Thomas'nınkine ve zamanının doktorları tarafından müdafaa edilen düşüncelere karşıttır. Mamafih, bu fikirler tamamen Dante'nin icat ettiği orijinal düşünceler de değildir. Gerek eski Roma ve gerek ortaçağ, buna benzer bir devlet teorisinin hiç olmazsa bazı esaslarını bilmekteydi. Esasen o, bu fikirleri müdafaa ederken, ortaçağ mantık ve yöntemini kullanmıştır. Getirdiği ispat kanıtları da ne kadar şairane olursa olsun bu çağın bilgi ve zihniyetine uygundur.

Dante felsefesinin gerçek ve orijinal yanı, halkın anlayabileceği şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. O, birtakım okul sistemlerinin müphem terimlerle münakaşa edip durduğu çeşitli sorunları, hem anlayarak, hem de saf bir ruh ve temiz bir lisanla anlatmıştır. O da bir büyük düşünür gibi, insanı kendi doğal yeteneklerine göre geliştirmeye hizmet eden bir sosyal reform hülyasına tutulmuştu.

Eserleri birçok dillere çevrilmiş ve basılmıştır; önemli baskılar şunlardır: Zatta'nın bastırdığı (Floransa, 1857, 4 cilt).

Dante hakkında her yıl türlü illerde çeşitli dillerden birçok eser yayınlanmaktadır. Bunların en yeni ve önemli olanları şunlardır: Y. Batard, *Dante, Minerve et Apollon. Les Images de la Divin Comédie* (Paris, 1952); P. Renucci, *Dante Disciple et Juge du Monde Gréco-Latin* (Paris, 1954); M. Barbi, *Problemi Fondamentali par un Nuovo Commento della Divina Commedia* (Floransa, 1955); G. Marzot, *Il Linguaggie Biblico Nella Divina Commedia* (Pisa, 1956); H. Gmelin, *Kommantar zur Göttlichen Komödie* (1954-1957, 3 cilt).

Bkz. Conti, *Storia della Filosofia* (I, II, VII-X. ders); Perez, *La Beatric, Svelata* (Palermo, 1865); Franz, *Wegele, Dante's Leben und Werke* (Iena, 1852); Emil Ruth, *Etudien Über Dante Allghieri* (Tübingen, 1853); Oznam, *Dante et la Philosophie Catholique aux XIIIe Sciecle* (Oewres Completes, cilt IV); Paul Janet, *Histoire de la Science Politique* (cilt I, liv. II, ch. IV); Charles Jourdain, *La Philosophie de la Saint-Thomas d'Aquin* (I, II, liv., ch. III); Ampire, *La Grèce Rome et Dante* (Paris, 1848); V. Fraticelli, *Storia della Vita di Dante* (Florance, 1861); Cosmos, Umberto, *A. Handbook to Dante Studies* (İngilizceye çeviren: David Moore, 1950); Barbi, Michele, *Life of Dante* (İngilizceye çeviren: P. G. Ruggiess, 1954); A. Vallon, *La Critica Dentesca Contemporaena* (1953); F. Chneider, *Dante* (5. baskı, 1960).

DARJES, Joahim Georg. Alman filozofu. 23.6.1714'te Gustrow'da doğdu, 17.7.1791'de Frankfurt'ta öldü. Crusius'un çıraklarındandır. Jena, Frankfurt üniversitelerinde ahlâk felsefesi ve siyasal bilimler profesörü olmuştur. Önce, Wolf'a bağlanmış, sonra ona karşı gelmiş, özgürlüğün irade ve anlayışla birlikte insan ruhunun bir zenginliği olduğunu savunmuştur. Eserlerinden Latince olanları şunlardır: *Bölme Sanatı veya Mantığa Giriş* (1742); *Metafiziğin Elemanları* (1743, 2 cilt); *Evrensel Hukuk Bilimi Kurumları* (1745).

Almanca eserleri de şunlardır: *Anmerkungen Über Einige Sätze der Wolffschen Metaphysik* (1748) (Bu eserde Wolf metafiziğinin bazı noktaları eleştirilir); *Philosophischen Nebenstunden* (1749-1752); *Erste Gründe der Philosophischen Sittenlehre* (1750); *Observationes Juris Naturalis, Socialis et Gentium* (1751) (Latince olan bu eser, doğal, sosyal ve insel hukuka dair düşünceleri kapsayan bir denemedir); *Discours Über Sein Natur-und Valkerrecht* (1762); *Via ad Veritaten* (1755, 2. baskı 1776). Şu Latince eseri de onun hukuk anlayışının mantıksal esaslarına dair düşüncelerini açıklar: *Meditationes in Logicas Veterum, Appandix à sa via ad Veritaten* (Jena, 1755).

DARWIN, Erasme. 1731'de Notthingham kontluğundaki Elston şehrinde doğdu ve 1802'de öldü. Cambridge öğrencilerindendir. Önce, Notthingham, sonra Lichtfield, en sonra da Derby'de doktorluk yapmış bir İngiliz ozanı, filozofu ve bilgini olarak ün kazanmıştır. Şiirlerinin konuları bilimle ilgili olduğu gibi, mensur eserlerinde de bilimden çok, hayal gücünün işlediği görülür. Kendisi, Ch. Darwin'in dedesidir. Doğa felsefesi ve evrimcilik üzerinde olduğu kadar da Geoffroy Saint-Hilaire'in teorilerini, torunuyle Lamarck'ın görüşlerini hazırlamıştır. *Zoonomie veya Organik Hayatın Konuları* (Londra, 1793-1796, 2 cilt) adlı eseri, tarihsel bir değerdedir. Bu eserin özeti şudur: Eserin 'başlangıç'ında, hayat konularını mekanik ve kim-

ya konularıyle açıklamaya uğraşmanın aleyhinde bulunur. Yaşayan cismi canlandıran ilkenin seçkin bir karakteri vardır. Onun bu konuda izlediği plan ve amaç, organlaşmış cisimlerde idare eden kanunları tanıtmak, bu kanunları en yalınç cisimlerden başlayarak insana kadar gelen bütün canlılarda araştırmak ve onları sınıf, sıra, cins ve türlere dönüştürmek, bu kanunları hastalıkların açıklanmasında kullanmaktır. Eser üç bölüme ayrılmıştır: 1. Fizyoloji; 2. Patoloji; 3. Doktorluk maddesi.



Bunlardan en önemlisi, birinci bölümdür. Zira Darwin, bu bölümde fizyolojiden bir çeşit metafizik sistem çıkarmak istemiştir ve zihin fakültelerimizin, organik fakültelerimizin zorunlu bir sonucu olduğunu ispat etmek ve canlı varlıkların oluşunu (génèse) kurmaktır. Bütün doğanın, ruh ve varlığımızın ölmez kısmını vahye, yani din inançlarına terk ettiğini söyler. Bunlardan ruh, harekete başlamak veya hareketi husule getirmek fakültesine, madde ise hareketi kabul etmek ve yaymak fakültesine sahiptir. Bütün doğanın kanunları, hareket kanunlarından ibarettir. Maddenin hareketleri ya ilkel veya ikincildirler (secondaires). İkincil hareketler, bilinen mekanik kanunlardır. İlkel kanunlar ise, çekimden doğduklarına, kimya ile ilgili olduklarına veya hayatın bir sonucu olduklarına göre, üç sınıfa ayrılırlar. Hayatsal hareketler, zoonomie'nin özel konusunu teşkil ederler. Darwin'in kurmak ve açıklamak istediği birinci sorun, 'duyak'ın (sensorium) hareketlendirme gücüne sahip olduğu ve hareketlerinin fikirlerimizi teşkil ettiğidir. Darwin'in bu duyak'a dair açık bir fikri olmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, duyak, diyor, yalnız beyinsel (cerebrale) ve omuriliğe bağlı, sinirler, duygu ve kas organları değil, aynı zamanda bedeni canlandıran ve doğurduğu sonuçlarla kendisini belirten canlı ilke, 'canlanma ruhu'dur (l'esprit d'animation). Fakat o, zaman zaman birbirine karıştırdığı 'telsel' (fibreux), 'duyaksal' (sensoriaux) hareketlerle diğer birtakım hareketlerden fikri meydana getirenin nasıl bir hareket olduğunu anlatmaz. Duyak'ın tabiatı ne olursa olsun, kas telleri ve duyu organları, ona göre kasılgandırlar (contractible), ve kasılmalarını gerektiren durum ve koşullar, aynı zamanda hayvansal hareketlerin kanunlarıdır. Tellerin kasılmalarındaki en vasıtasız neden, canlanma ruhudur; dış nesnelerin uyaranları (stimulus) kasılmanın uzak nedenlerindendir. Herhangi bir nicelikteki uyaranlar, irkilmeyi, yani tellerin kasılmasını gerektiren canlanma, ruhun, bir eylemini meydana getirir. Kasılmanın herhangi bir derecesi, haz veya elemi, bu iki şekildeki 'duyum'u (sensation) oluşturur. Herhangi bir nicelikteki duyum da arzu (desir) veya nefreti (aversion), bunlar da iradelenmeyi (volition) meydana getirirler. Zamandaş (simultane) veya art ardına oluşan bütün hayvansal hareketlerin, ikincisi birincisine o surette bağlıdır ki, ikincisi daima birinciyi takip eder veya onunla birlikte belirme yeteneğini kazanır. Bundan, çağrışım (association) veya nedenleme (causation) oluşur; şu halde duyak, dört fakülte veya harekete sahiptir: 1. Dış cisimlerden gelen irkilmeler; 2. Haz veya elem duyumları; 3. Arzu; 4. Telsel irkilmelerin kendi aralarında çağrışımı. Bu dört fakülte de, 'irkilmelik' (irritabilité), 'duyarlık' (sensibilité), 'iradelenmelik' (volontarité), 'çağrışımlanmalık' (associabilité), 'güç halinde' (en puissence); ve 'irkilme', 'duyum', 'arzu', 'çağrışım' da edim halindedirler (en acte). İrkilme, dış izlenim tarafından duyak'ın son uçlarında meydana getirilen bir değişkemedir (modification). Duyum, duyak'ın merkez veya bütününde oluşan son uçlarında tükenen bir değişkemedir. Nihayet çağrışım da, duyak'ın son kısımlarında telsel kasılmalardan önce görünen veya onlarla birlikte beliren bir değişkemedir. Duyak'ın hareketlerinden başka bir şey olmayan 'fikirler' de, irkilimli (irritative) olurlar. Bir nesnenin bilgisi, duyak'ın bir nesne tarafından sıkıştırılmış (comprimée) olan bir kısmının o nesne suretine gelmiş olmasından meydana gelir. Akıl yürütmek (raisonner) duyak'ın bir işlemidir (operation) ki, biz onunla aralarında benzerlik ve ayrım ilişkileri bulunan iki fikir zümresini belirtiriz. Elindelik (libre arbitre), çağrılmış fikirler zincirini isteyerek takip etme gücüdür. Bütün bu güçler, eşit olarak insan ve hayvanlarda vardır. Zira, hayvanların içgüdüsü yetkinleşebilen, düşünülmüş olan bir çeşit zeyrekliktir (sagacité). Ona göre içgüdü, nefsi koruma ve çevreye uyma yoluyle deneylerle ve çağrışım vasıtasıyle oluşmuştur. Bitkiler de birtakım hazlara, aşklara, yönsemelere, düşünmeye sahip olan aşağı sıradan hayvanlardır. *Zoonomie*'nin en tuhaf teorisini, nesillerin üremesine dair olan iddialar teşkil eder. Burada, buna fazla yer verecek değiliz; yalnız onun teorisi, bir çeşit saptamacılıktır (fixisme). Zira ona göre, bütün hayvanların kaynağı aynıdır, şekillerinin başka başka oluşu, ilkel ipliğin (filament) en

önceki irkilmesinde meydana gelen başkalıktadır. Eserinin birinci baskısında tekmil cinslerin, birkaç canlının katışmasıyle (croisment) çeşitlenmiş ve çoğalmış olması fikrinin olabilirliğini, hatta insanın da dahil olduğu halde bütün sıcakkanlı hayvanların bir aynı kaynaktan gelmiş olabileceklerini savunmuştur. Fakat sonra, yalnız sıcakkanlıların değil, bütün canlıların da bir kaynağa sahip olduklarını kabul etti; daha da ileriye giderek, aşağı hayvanlardan saydığı bitkilerin de dişi ve erkek cinslerinin bulunduğunu ve bunların da birbirine âşık olduklarını anlatmıştı ki, *Bitkilerin Aşkı* adlı manzum eserinde bu fikri terennüm eder. Ve bu Tanrısal bilgeliği anlatırken heyecanla şöyle haykırır: "Büyük mimarın sonsuz gücünün ne yüce fikri!.. Nedenlerin nedeni! Babaların babası! Varlıkların varlığı!" *Zoonomie*'nin ikinci bölümünde Darwin, bütün hastalıkları, duyak fakültelerindeki gerileyen, aşırı, yanlış veya geriye giden bir hareketle açıklar. Ve hastalıkları kendi düşüncelerine uygun bir şekilde birtakım sınıflara ayırır. Eserin üçüncü bölümünde tedavi çarelerini gösterir. Görülüyor ki bu fikirler, Locke, Ch. Bonnet, Maillet ve Robinet'nin her türlü eleştirilerinden kaçan fikirlerine benzer. Darwin'in psikolojiyi ilgileyen fikirleri, Hartley ve Priestley'in çağrışımcılığını benimsemiş görünür. Berkeley, uzam (etendue) algısını (idrak) görümle dokunumun birlikte çalışmasıyle elde edilişi diye iddia etmişken, Darwin, dokunumun ancak süreksiz duyumlar verdiğini ileri sürmüş, sürekli duyu olarak kasal duyuyu psikolojiye ilk kez o getirmiştir. Bu bakımdan az çok Th. Brown'un buna dair olan görüşlerini hazırlamıştır. Nitekim bu zat, gençliğinde Darwin'i incelemiş ve *Rewiew of Darwin's Zoomania* (Edinburg, 1798) başlıklı bir eser yazmıştır. Onda gene biyoloji bakımından evrimcilik teorisinin esasları saklı olduğu gibi, kendisinden sonra gelişen doğa felsefesine dair doktrinlerin ve sorunlarının önem kazanmasının nedeni olmuştur. I. Mill ve S. Mill üzerindeki etkileri de kabul edilmektedir. Onun, türlerin dönüşümüne (transformation) dair olan düşündüklerini Ad. Lamarck ve daha çok Geoffroy Saint-Hilaire, pozitif olarak desteklemişlerdir. Darwin'in üreme konusunda ilk vasıta ve kaynak olarak ileri sürdüğü ilkel iplik, torunu Ch. Darwin'in ileri sürdüğü, 'en ilk hücre'nin (cellule primiordiale) de dedesidir.

Eserleri: *Bitki Bahçesi* (manzum, Londra, 1791) (Bu eserinin ikinci bölümü *Bitkilerin Aşkı*'dır ki, Deleuz tarafından *Les Amoures des Plantes* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir); *Zoonomie*'si de *Zoonomie ou Lois de la vie Organique* adıyle Kluyskens tarafından 4 cilt olarak Fransızcaya çevrilmiştir (Gand, 1810); *Phytologie veya Tarım ve Bahçecilik Felsefesi* (Londra, 1801); *Kadın Eğitimine Dair* (Londra, 1797). Ölümünden sonra yayımlanan *Doğanın Türbesi* başlıklı manzum eseri (Londra, 1806, 3 cilt).

Bkz. Dugald Stewart, *Elements de la Philosophie de l'Esprit Humaine* (t. III).

DARWIN, Charles Robert. İngiliz doğa bilgini. 12 şubat 1809'da Schsewsbury'de doğdu, 19 nisan 1882'de Down'da (Kent) öldü. Babası doktor, dedesi ise ozan filozoflardandır. Babası, onun ailesi için onurlu bir insan olacağını sanmıyordu. Çocukluğu bir çeşit koleksiyon merakı içinde geçmiştir. Hem saf, hem de haşarı bir ruh taşıyan Darwin'in doğaya karşı olan aşkı pek küçükken uyanmış, fakat ailesi bunun farkında olmamıştır. Kimyadan zevk alıyor, koleksiyon yapmak için avcılık yapıyor ve öldürdüğü kuşları samanla dolduruyordu. Nihayet babası, onu papaz yapmaya karar vermiş ve kendisine bunu kabul ettirmişse de, talihinin, kendi zevklerine uygun olarak karşısına çıkardığı fırsatlar, onu papaz olmaktan kurtardı. 1825'te doktorluk öğrenimi için kardeşiyle birlikte Edinburg'a gönderildi. Fakat çalışamadı. Oradaki maymunları seyre daldı. Babası, ona doktorluk yapmadan geçinecek bir servet bırakmıştı. Ameliyatlardan pek korkmuştu. Jeolojiden de hoşlanmamıştı. İki yıl sonra babası, kendisini Edinburg'tan almış ve 1828'de Cambridge'e göndermişti. Darwin, orada da çalışamadı, zamanını toplantılarda, gezintilerde, akşam yemekleri ve kumarda geçirdi. Nihayet 1831'de üniversiteyi bitirdi. Aynı yıl Güney Amerika'yı ve Pasifik adalarını ziyaret için kaptan Fitzhoy'un küçük gemisinde toplanan heyete dahil oldu. Babası, onu göndermekte tereddüt etmişti. 1831'den 1836'ya kadar süren bu seyahat, onun için olduğu kadar bilim için de pek yararlı oldu ve Darwin, ölünceye kadar bilimsel çalışmalarına devam etti. Çocukları için ölümünden önce biyografisini kendisi yazdı, orada, "hayatımı bilim uğrunda sarf etmekle pek iyi hareket ettiğime inanıyorum. Pişman olacağım hiç bir günahı işlemedim. Fakat yakınlarıma doğrudan doğruya daha fazla iyilik yapamamış olduğuma daima esef ediyo-



rum" diye yzmıştı. Onun doğa aşkını kamçılayan Humbolt'un Tenerif adasına dair yazdığı seyahat kitabı ile Herchel'in *Doğa Felsefesi,* Leyll'in *Jeolojinin İlkeleri* adını taşıyan eserlerdir. Sıkıntılı ve yorucu olduğu kadar, zevkli ve yararlı geçen altı yıllık seyahatinden, madenler, bitkiler, hayvanlar ve fosillerden oluşan zengin koleksiyonlar yapmış ve bunlardan artık sükûn ve inziva içinde bilimsel sonuçlar çıkarmaya karar vermiştir. Bu maksatla, Cambridge'e yerleşti ve seyahatnamesini İngiltere'ye gelişinden bir yıl sonra devletin yardımıyle bastırıldı. Kendisinden, bütün öğrenim hayatında olduğu kadar, sonraları da büyük iyilikler görüp yararlandığı hocası, bitkiler bilgini Henslow, onu Jeoloji Cemiyetinin kâtipliğine salık vermiş; fakat Darwin, eserlerini yazmak için zaman kaybetmek istemediğinden, bunu reddetmişse de, sonra kabul etmiştir. 1839'da kendisine çok değer vermiş ve yardım etmiş olan dayısının kızıyla evlendi. Daha iyi çalışabilmek için Londra yakınlarında Down köyüne yerleşti ve ölünceye kadar burada çalıştı, eserler verdi. Hayatını düzenlemekte eşinin büyük rolü olmuş, onun bilimsel çalışmalarına derin bir anlayışla ve geniş bir şefkatle katlanmıştı. Gençliğinden beri kalbinden rahatsız olduğu halde, hayatının bir saat gibi geçen intizamı sayesinde 74 yıl yaşadı. Kendisini Westminsterde' Newton'un mezarı yanına gömdüler.

Darwin, jeoloji kanalıyle biyolojiye hizmet etmiştir; onun bu bilime getirdiği teoriyle kullandığı yöntem, endüksiyondur; ve anlayışı tamamıyle pozitiftir. İleri sürdüğü teorinin temeli, daha çocukluğundan başlayarak Ateş arazisine ve bütün diğer Güney Amerika bölgelerine yaptığı seyahatinde elde ettiği koleksiyonlar ve yaptığı gözlemlerden ibarettir. Sonra 1838'de Malthus'un nüfus hakkındaki felsefesini okuyunca, bu gözlemlerin kendisine ilham ettiği geçici hipotezler düşünmüş; üreme yönsemesinin kuvvet ve varoluş koşullarıyle olan ilişkisi üzerine kurulmuş birtakım dedüktif açıklamalar yapmıştır. Nihayet, bu hipotezlerin doğru olup olmadıklarını araştırmış ve ispata çalışmıştır. Onun araştırma yönteminde dayandığı ilkeler, hiç bir şeyi adi ve anlamsız görmemek, her olay, varlık ve nitelikte birbirine bağlı bir özellik kabul etmek ve doğayı, içindeki bir varlığın korunma ve çoğalması diğer varlıkların korunma ve çoğalmasına bağlı olan canlı bir gerçeklik saymaktan ibarettir. Bir de, kendi deyimiyle, tesadüf ettiği her olguyu (fait), kendi tarafından elde edilmiş olan sonuçlara karşıt gibi görünen her fikri kaydetmek gibi bir 'altın kural'a riayet eder.

Darwin, ileri sürdüğü teoride her çeşit din inançlarını bir yana bırakmış, nesnel ve pozitif bir anlayışla konularını incelemiştir. Bunun içindir ki o, *Origin of Specises (Türlerin Kaynağı)* (1859) adlı eserinde ilk hayat şekillerinin yaratılmış olduklarını söylerken bu 'yaratılmış' terimini kullandığı için üzülür ve "Tanrı, beni Lamarck'ın budalaca yanılmalarından, onun 'yetkinliğine yönelme ve hayvanların sürekli iradeleri sonucu olan ortama uyma...' gibi fikirlerden korusun!" demektedir. Hatta, hayat için savaş sözünden, örneğin, çölde bir bitkinin yaşaması için kendisini yaşatmaya yetecek bir nicelikte nemlilik lâzım olduğunu anlatmak istemiş ve bu suretle ileri sürdüğü teorilerden her çeşit amaçlılığı (finalisme) uzaçlaştırmıştır.

Darwin, yaptığı seyahatte, uğradığı çeşitli adalarda bir yandan birbirine benzemeyen, bir yandan da aynı familyaya mensup olan türlü hayvanlar görmüş ve bütün ömrü boyunca bu ayrımlarla, bu benzerliklerin nedenini araştırmıştır. Bulduğu neden, şekil ve özelliklerin ortamla değişmesinden, türleşmesinden ibarettir. 1838'de Malthus'un nüfus hakkındaki eserini okuyunca, kendisini düşündüren konuyu açıklayacak noktaları keşfetmekte gecikmedi. Malthus, canlıların, kendilerini doğanın besleyemeyeceği kadar üreme meyline sahip olduklarını yazıyordu. Bu fikirden hareket eden Darwin, öyleyse, diyordu, canlılar yaşamak için muhtaç oldukları şeyleri kazanmak maksadıyle yarışırlar ve birbirlerine düşman olarak savaşırlar. İlk kez bu fikrini 1840'da yazdığı bir makaleyle açıkladı. Fakat asıl derin ve büyük araştırmalarını 1859'da *Origin of Species (Türlerin Kaynağı)* adlı eserinde yayınladı. Daha sonra birçok eserler yazdı ki, biyoloji, felsefe ve psikoloji bakımından önemli olanları şunlardır: *Variation of Animals and Plands Under Domestication* (1868); *Descent of Man* (1871); *Expression of the Emotions in Men and in Animals* (1872).

Bunlardan, *Türlerin Kaynağı*'nı 20 yılda yazmıştır. *Heyecanların İfadesi*'ni yazmadan önce, ilk çocuğunun mimiklerini de incelemiştir. Darwin'in Paris Bilimler Akademisine adaylığı sert tartışmalara yol açmışsa da, 1878'de Bitkiler bölümüne muhabir üyeliğe seçilmiştir. Darwin'in evrimciliği (evolutionisme) iki kanuna dayanır: 1. Hayat savaşı; 2. Doğal ayıklama (selection naturelle). Sürekli olarak ve gittikçe daha çok üreyen canlılar, yaşayabilmek, yani ortama uyabilmek için, birbirleriyle savaştılar ve bu savaşta yenilgiye uğrayanlar, gerek ruh, gerek beden itibarıyle zayıf olanlardır; nesillerini ve kendilerini devam ettirebilenler ise, zeki, çevik, atılgan ve kuvvetli olanlardır. Bu savaş daima kuvvetlilerin lehinde olduğu için, zayıflar ezilir, kaybolur; kuvvetliler daha gelişerek yaşa-

maya devam ederler. İşte doğal ayıklama budur. Bu, kendiliğinden ve bilinçsiz olarak meydana gelir. Âdeta doğa, kuvvetliyi seçmek suretiyle canlıların evrimine hizmet etmektedir. Zaten bir de 'yapay (sunî) ayıklama' vardır ki, bu, insanların, daha kuvvetli tohumları ve damızlıkları seçmek suretiyle bitkide ve canlıda gerçeklendirdiği evrim ve geliştirmedir. Böylece yabanî güller güzel bahçe gülleri halini alır; meyveler daha büyük ve lezzetli, evcil hayvanlar daha çeşitli, güzel ve işe yarayan türler haline gelir. Tür, hayat savaşında gelişen ve kendisine zaferi sağlamış olan yetenekleri ardıllarına terk eder. Onlar da organlarına yerleştirdikleri bu niteliklerle diğer canlılar üzerinde üstünlük kazanmış olurlar. Darwin bundan, canlılarda görülen her önemli özelliği, fakülte ve şekli, hayat için savaş ilkesiyle açıklamak gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Ona göre, organizmada bütün bir hayatı toptan ilgilemeyen hiç bir şey ne mevcut olabilir, ne de gelişebilir.

Darwin'e göre, bireysel türlülüğün kaynağı sorununda gerek doğal, gerek yapay ayıklamanın bir sınırı vardır. Bir seçimin (choix) varlığı demek, seçilebilen bir şeyin, ayrımların (les differences) ve değişimlerin (variations) de var olması demektir. Değişimler, hayat koşullarının en elverişli olduğu zaman meydana gelirler; bu koşullar, türün daha önce sahip olduğundan daha büyük bir gelişim göstermesine yararlar. Bununla birlikte Darwin, değişebilirliğin (variabilité) nedenlerini ilgileyen her şeyi bilmediğimizi, "olsa olsa, bundaki nedenin hayatın koşul ve zorunluluklarından ibaret olduğunu" kabul eder. O, değişmenin oluşumundan (formation) çok, değişmeler arasında ayıklamanın yarattığı sonuçlara önem verir ve değişmenin nedenlerini aramaya çalışmaz. Hatta değişme başlangıcının, bir bilmece (enigme) olduğunu, hayatın kaynağı (origin) probleminin de çözülemeyeceğini iddia etmiştir. Darwin, insanın da, diğer bütün canlıların evrim kanununa bağlı olduğunu, yani insanın da birtakım aşağı (inferieure) şekillerden yükselerek bugünkü durumuna ulaştığını, bundan, insanın değer ve büyüklüğünden bir şey kaybetmeyeceğini kabul eder. Yani o, insanı düşmüş bir melek sayan Tanrıbilimci görüşlere karşı, insanın sonradan gelişerek akıllanmış bir hayvan olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, insanın ruh ve beden itibarıyle hayvandan bir farkı yoktur. Görülen farklar, bunların niceliklerindendir. Darwin, şüphesiz ki, der, en aşağı omurgalıların zihinsel fakülteleriyle yüksek maymunlarınki ve maymunun zihinsel verileriyle (donnés) insanınkiler arasında büyük bir uçurum vardır. Fakat, bu problemin, çözülmesi, yalınç bir içgüdüyle asıl akıl arasındaki sınırları göstermekte uğranılan güçlüklerin neler olduğunu bilmek ve bunları ispat etmekle mümkün olabilir. Hayvanların karşılaştıkları tehlike ve zararlar karşısında aldıkları tedbirler, onların akıldan yoksun olmadıklarına delâlet eder. Anılar (souvenires), estetik duyu ve duygularla ilgili içgüdüler hakkında da durum aynıdır. Bununla birlikte bütün canlılarda yetkinliğin (perfection) ilerlemesi sürekli değildir. Zira, hayat savaşında kâr sağlamayan bir organ, olduğu gibi kalır ve yararsız kuvvetleri hareketsiz bir duruma getirir. Herhangi bir nedenle kuvvetli bir yarışmayı ortadan kaldıran durum ve koşullarda hayatsal bir şeklin ölçülemez bir zaman süresinde olduğu gibi kaldığı görülür; özet olarak, yetkinlik daima hayat koşullarıyle orantılı olarak ölçülmelidir. Organlaşmış varlıklarda organlaşma derecelerine tırmanmak için, doğuştan ve zorunlu bir yönelme yoktur ve değişmeler hayat savaşında bir kısım canlılar için zararlı oldukları halde, diğer bir kısımları için yararlıdır. Darwin, değişmeleri açıklanamaz veriler gibi telakki etmiştir. Lamarck, bunları içten gelen bir ihtiyacın alıştırmalarıyle (exercises) meydana getirip alışkanlığın (itiyat) tespit ettiğini kabul eder. Darwin'de bu değişmelerin yönü belirtilmez, Lamarck'ta ise, daha iyi bir uymaya (adaptation) doğru vukua gelir. Bu nedenle Darwincilik, esaslı bir surette mekanik görüştür. Hayvanların hayatını başlangıç ve sonu belirsiz rastlantıların ürünü sayar ve bu suretle de Lamarck'ın erekciliğine (finalisme) düşmez.

Darwin, içgüdüler sorununda da Lamarck ve Spencer'in ileri sürdükleri alışkanlık ve soyaçekimin (irsiyet) rolüne dair olan iddialarını yetersiz bulur. Zira, der, kovanlarda ve karınca yuvalarında, içgüdüleri itibarıyle en çok takdire lâyık olanları, kısırlardır. Şu halde içgüdü, türlerin oluşumunu sağlayan ilkeyle meydana gelmiştir. Bir içgüdü, başlangıçta bireylere, hayat savaşında yararlar sağlayan başarılı bir ilinektir (accident). Doğal ayıklama, bundan yoksun olanları silip süpürür ve sahip olanlar arasında soyaçekimle genelleştirir, tespit eder. Arıların mimarca içgüdüleri birdenbire değil, birbirini kovalayan değişkemelerin (modifications) yavaş yavaş birikmesiyle bu duruma gelmiştir.

Heyecanların ifadesine gelince, bu addaki eserinde Charles Bell'in teorisini, yeni bir görüşle değiştirir; o da kendinden öncekilerinin iddia ettikleri gibi, hiç bir organın ifade için oluşamadığını ve organizmanın hareketi ancak bazı iç durumlarla zamandaş olmak suretiyle işaretler haline geldiklerini kabul ettikten sonra, bunların üç genel ilkeye bağlı olduklarını gösterir: 1. Yararlı alışkanlıkların çağrışımı ilke-

si; 2. Antitez ilkesi; 3. Sinir sistemi uyarmalarının (excitation) organizmalar üzerinde doğrudan doğruya etki yapma ilkesi... Darwin, heyecan ifadelerinin daima ruhsal bir amaca sahip olduklarını, 'tepkesel' (reflexif) ve 'iradesel mimikler) olmak üzere iki şekilde olabileceklerini ve bunların hangi nedenlerle meydana geldiklerini tarihten önce ve sonraki devirlerden aldığı kanıtlarla açıklamak ister. Dil'in nasıl başladığını açıklamak için, gerek beslenme ve gerek savunma, gerek saldırma işinde ağız yerine ellerin kullanılması yüzünden çene kemiklerini şakaklara bağlayan kasların zayıfladığını ve bunun sonucu olarak, çenenin ve ağzın küçüldüğünü ve buna karşılık, kafatasının yanlardan genişleme koşullarının hazırlandığını anlatır. Beynin gelişmesini sağlayan bazı organsal değişmelerin konuşma fakültesinin doğmasına neden olacağına inanır.

Güzel sanatlar ise, Darwin'e göre, cinsel cazibeyi artırma amacıyle farkında olarak ve olmayarak yapılan süslenmelerden doğmuştur. Bu görüşlerde gizli olan klasik gerçek ve yanılmaların neler olduğunu çözümlemeyeceğiz. Onun bütün bu konulara dair görüşleri biyoloji ve psikoloji alanında ancak tarihsel bir değere sahiptirler.

Darwin, zihnin gelişmesini ahlâksal fakülteleri, hatta dini de hayat bakımından yararlı olan değişmeler gibi görmüştür.

Onun teorisi, din ve ahlâk bakımından türlü yorumlamalara neden olmuş ve E. Dühring gibi ciddî bir düşünür, onun aleyhine şiddetle hücum etmiştir. Diğer birçokları da, hayat savaşı fikrinin, hayatın ahlâksal görünüşüyle uzlaşamayacağını sanmışlardır. Fakat Darwin, bir ahlâkçı filozof sıfatıyle, Schaftesbury ve Hudcheson'un kurup, daha sonra Comte ve Spencer tarafından geliştirilmiş olan teze benzeyen bir görüşü benimsememiştir. Ona göre, bir ahlâksal varlık olarak tek yaratık olan insanla hayvan arasında büyük farklar vardır. Fakat bundan, ahlâk duygusunun doğal olarak gelişmediği sonucu çıkarılmamalı, aynı zamanda hayat savaşı ve doğal ayıklamayla bu düşünce arasında hiç bir değişikliğin olamadığı da sanılmamalıdır. Yalnız bu konuda doğal ayıklamayı gerektiren nitelikler ve fakültelerin, sadece bireylere yararlı olanlar değil, aynı zamanda bütün bir zümreye veya türün hepsine yararlı olduklarını hatırlamalıdır. Topluluk halinde yaşamaları daha çok yararlı olan hayvanlar arasında, kendisine başkasının toplumu daha uygun gelen bireyler, tehlikeden daha kolay kaçacaklardır. Türün süresi (durée), nesillerinin (dessendances) korumasına bağlı olduğu için, ebeveynin kendi nesilleri için duydukları aşk, doğal ayıklamayla gelişecektir. Deney, bazı hayvanların diğerlerini kurtarmak için kendisini tehlikeye attıklarını göstermektedir. Karşılıklı dayanışma veya yardımlaşma ihtiyacının hâkim olduğu bir tür; bir hayvan veya bir insan zümresi, her biri tek başına terk edilmiş ve ortaklaşa bir amaç için kuvvetleri ayıklama sayesindedir ki, tek bırakılmış bireyin içinde, yalnız bir bireyin değil, toplumun korunmasında yararlanılabilen nitelikler geliştirilebilirler. Yalnız karşılıklı (interessé) duyguların değil, karşılıksız (désenteressé) duyguların da doğal tarihleri vardır. Hayvanlarda görülen karşılıklı aşk ve fedakârlıkların en yüksek insel ahlâklılık ne olursa olsun, bu iki duygu arasında dereceler farkı vardır, fakat bu derecelerden, doğal gelişmenin herhangi bir noktada kesilmiş olduğu sanılmamalıdır. İnsel âlemde bile ahlâk bakımından pek büyük farklar vardır. İnsan hayatının öyle durumlar ve şekilleri vardır ki, bunlar, hayvanlarınkinden çok aşağıdır. Bu nedenle Darwin, "Gardiyanını kurtarmak için hayatını feda eden bir maymundan dünyaya gelmeyi, düşmanını şehit etmekten zevk alan ve vicdan azabı duymaksızın çocuğunu öldüren, karılarına cariye muamelesi yapan ve kendisi de bir korkunç saçma inançların tutsağı olan vahşiden gelmeye tercih ederim!" der.

Darwin'e göre ahlâk duygusu, yalnız toplumlaşma (sociability) ve duygudaşlık yeteneğine bağlı değil, aynı zamanda hatırlamak ve karşılaştırmak fakültesine de delâlet eder. Bu koşullar mevcut olduğu zaman, önce yapılmış olan eylemler bir yana bırakılır, sonunda her lâhza değilse bile hatırlama anında en yüksek duygunun istediği şey düşünülebilir. Eğer dil fakültesi gelişmişse, tek bireyler, birbirini karşılıklı olarak över veya kınarlar; bu suretle de bir kamuoyu (efkârı umumiye) teşekkül etmiş olur. Bir yandan da kolektif çıkarlar için yapılmış olan çalışmalarla sürekli alışkanlıklar sosyal dürtü (mobile) ve içgüdüleri oluşturur, kuvvetlendirir. İhtimal, bu anlamdaki yeteneklerin soyaçekimi de teşekkül etmiş olur. Darwin ahlâk teorisinin türlü çağlarda ve çeşitli kavimlerde erdem sayılmış olan nitelikleri çözümlemek, mutluluk ve sefaletleri, başka başka çağlarda ahlâksal duygularla ilgili olan birey zümrelerinin farklı genişliğini inceleyerek ispata çalışmıştır. Doğal ayıklama teorisinin kendisi de bize bütün uymalar (accommodation) ve bütün ayıklamalar gibi hayat için savaşın bütün şekillerinde beğenilmemiş olduğunu gösterir. Darwin'in önemli ve pek çok gürültülere neden olan diğer bir iddiası da, insanın maymundan, adına Hipokantripus dediği insana benzeyen bir maymundan üremiş olmasıdır. O, bunun, insan haysiyet ve onurunu azaltmaya-

cağını, hayvanlarda da her çeşit ahlâk duygularının varolduğunu, bizim bir maymundan üremiş olma fikrine isyan etmemize sadece bu hayvanı ahmak ve gülünç saymamızın neden olduğunu anlatır ve maymunla insan arasında birtakım derece farklarından başka bir ayrılık bulunmadığına inanır.

Bu teoriye bakarak Darwinciliğin yalnız ahlâkdışı (immoral) değil, aynı zamanda maddeci ve Tanrıtanımaz bir teori olduğu sanılabilir. Darwin, ruhla madde ilişkisinden asla söz etmiş değildir. O, yalnız insan ve hayvanlarda ruhsal hayatın, maddesel organların faaliyetine bağlı oldukları, bunların da diğer bütün organik olaylar gibi, doğal tarih yöntemiyle incelenebilecekleri üzerinde ısrar etmiştir. Bu nedenden o, ruhsal hayatı, varoluş için savaş, aşağı derecelerden yukarı derecelere çıkış olayları ve bu gelişmeyi gerektiren kanunlar arasında incelemiştir. Bu nedenle onda maddeci bir şey yoktur. Zaten Darwin, hayatın başlangıcının ölçülemez bir problem olduğunu açıkça bildirdiğinden, ruhsal hayatın da başlangıcının açıklanamayacağına inandığı söylenebilir. O, ahlâk duygusundan başka, cinsel içgüdü duyuları, genel olarak içgüdü, ilk yıllarında çocuğun gelişmeleri... gibi konular üzerinde birtakım özel ve dikkate değer araştırmalar yapmıştır. Bununla birlikte, psikolojiyi ilgileyen sorunları tartışmak, onun uğraştığı konular dışındadır.

Darwin'e göre, organik şekiller, yaratanın hayal gücünde mutlak surette ideal bir varlık değildirler. Bu şekiller, başlangıçta pek geri ve adi bir durumda olup, ortamın aralıksız etkileriyle meydana gelen uzun bir gelişme sürecinin (processus) ürünüdürler. O, doğal olan madenlerin bağlantı (connexion) alanını fazla büyütmüş olduğu için, önce doğa bilginleri, sonra da halk arasında pozitif olarak düşünmek ve Tanrısal nedenlerden vazgeçilmek imkânını hazırlamıştır. Daha çok Tanrıbilimcilerin hücumlarıyle karşılaşan Darwin, âlemdeki ıstırap ve uyuşmazlıkların (discordances) her şeye gücü yeten bir varlığın kayrasıyle (providance) uzlaşamayacağına inanır.

Darwin seyahatinden döndüğü ve *İnsanların Kaynağı* adlı büyük eserini yazdığı zaman, henüz Hıristiyan inançlarına bağlıydı. Fakat, sonra yavaş yavaş fikirlerini değiştirdi; ve 1876'da yazdığı kendi biyografisinde, kendisinin bilemezci (agnostique) olduğunu itiraf etti (Bu terimi en önce Darwin'in çırağı ve dostu olan Huxley, 1859'da kullanmıştır). Başlangıca ve Tanrı'ya dair olan sorunlar, ona göre insan zihni alanının dışındadır. Fakat insan, yine ödevlerini yapmalıdır. Bütün biyolojiye dayanan felsefelerle ideolojiler, köklerini Darwincilikten alırlar. Bu doktrin, evrimciliğin organik türler arasına koyduğu sınırları da kaldırmıştır. Bu nedenle Darwin'in etkisini yalnız bilim alanında değil, sosyal ve felsefî problemlerin kapsamına giren birçok sorunlarda da görmek mümkündür. Fakat onu, kendi kullandığı ilke ve terimlerin tabiatı nedeniyle erekçilikten kurtulamamış sayanlar vardır.

Darwin, 1840'dan 1843'e kadar olan seyahat notlarını, *Zoology of Voyage of the Deagle* adındaki eserinde yayınladı. 1851'de de, *Cirripéde'lere Dair Bir Monografi*'yi yayınladı. Daha yukarda adı geçen önemli eserleri, birçok dillere çevrilmiş olup, Fransızcalarının adları şunlardır:

De l'Origine des Especes par Voie de Selaction Naturelle; La Descendance de l'Homme et la Selexion, Sexuelle; L'Expression des Emotion Chez l'Homme et les Animeaux.

Bkz. Darwin'in teorisi üzerinde pek çok tartışmalar olmuş, pek çok eserler yazılmıştır. Daha kendi hayattayken bunları toplamak istemiş, fakat sayısının 260'ı geçtiğini görünce, vazgeçmiştir. Bütün felsefe tarihleri ona, gerektiği kadar yer vermişlerdir: H. Höffding, (cilt II, s. 458-473); ve aynı tarihçinin *Charles Darwin* (Kjobenhaven, 1889); Francis Darwin tarafından 1887'de Londra'da basılan, *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter;* Dr. Galip Ataç, *Darwin* (1931); Straus, *Der alt u. der Neue Glaube;* O. Schmidt, *La Descendance de l'Homme et le Darwinisme;* A. Weber, (s. 357-265); W. Waldeyer, *D. B. Lehre* (1907); Geikie Archibald, *Charles Darwin as Geologiste* (1909); J. W. Judd, *The Coming of Evolution* (1912); L. C. Eiseley, *Darwin's Century* (1958).

DAUB, Karl. Alman filozofu ve Tanrıbilimcisi. 1765'te Kassel'de doğdu, 1836'da öğrencilerine Schiller'in şiirlerini okurken, Heidelberg'de öldü. Bu son şehirdeki profesörlüğünden sonra kilise danışmanı olmuştu. Creuzer'le birlikte *Etütler* adlı bir dergi de çıkarmış olan Daub, Kant, Schelling ve Hegel'in etkisinden kurtulamamıştır. Başlıca eserleri: *Die Dogmatische Theologie* (1833); *Lehrbuch der Katechetik* (1801); *Theologumena* (1806).

Bir başka Daub daha vardır ki, XVIII. yüzyılın ikinci yarımında doğmuş, XIX. yüzyılın birinci yarımında ölmüştür. Bu Fransız filozofu, *Essai d'Idéologie Servant d'Introduction à la Grammaire Générale* (1803) adlı eserinde, Condillac'ın dönüşmüş (transformé) duyum tezini reddeder. Örneğin, ona göre, bir faaliyet ve tercih fakültesi olan dikkat, duyuma döndürülemez. Zira duyum, pasiftir. Geçmişin özel bir duyumunu taşıyan bellek de duyumun bir şekli olamaz. Zira duyum, her zaman hazırdır, vardır. Nihayet Daub'a göre, eğer uzam ve katılık hem duyuların, hem de cisimlerin hassaları olmak gibi çelişik karakterlere sahipseler,

bunlarla dış âlem de inşa edilemez (E. Bréhier, cilt 2, s. 604).

DAUMER, Georg Friedrich. Alman filozof ve ozanı. 5 mart 1888'de Nurenberg'de doğdu, 14 ocak 1875'te Wurzbourg'ta öldü. İlk öğrenimini, doğduğu yerde, Fegeb'ın yönetmekte olduğu bir kolejde yapmış, sonra da Erlangen Üniversitesine gitmiştir. Burada, Schelling'in öğrencisi oldu. Sağlık durumunun bozukluğu yüzünden 1830'da istifa etti, sadece felsefe ve edebiyatla uğraştı. O, mistik ve dalınçlı (contemplatif) bir felsefeden hoşlanıyordu. Kökünü İncil'den, kilise doktorlarından, bazı filozoflarla Doğu ozanlarından aldığı birtakım düşüncelerle Hıristiyan panteizmini yüceltmiş ve bir çeşit Protestan Ortodoksluğunu kurmak istemiştir. Bu yeni dini, *Philosophie Religion und Altertum* (Nurenberg, 1833) ve *Züge zu Eimer Neuenphilosophie der Religion und Religionsgeschichte* (Nurenberg, 1835) ile *Religion des Neuenweltalters* (Hamburg, 1850, 3 cilt) adlı eserlerinde savunmuştur. Bu son eseri, pek açık olmamakla birlikte, kuvvetlidir. Fakat, Daumer, daha sonra bu türlü düşüncelerinden âdeta korktu ve 1858'de Protestan Ortodoksluğunun bir önemi olmadığını anlayarak Mayence'de açıktan açığa Katolikliği kabul etti. Bundan sonra yazdığı şu eserlerinde de Katolikliği, çağdaş zekâ ile uzlaştırmaya çalıştı. *Meine Conversion* (Mayence, 1859). Bunda Strauss'a karşı 'Doğaüstü' teorisini savundu. *Das Wunder Seine Bedeuting, Wahrheit und Not Wendig Keit* (Ratisbonne, 1874). Onun en önemli ve ilgiyi çeken eserleri, Doğu şiiri hakkındakilerdir. Herder'den sonra birçok ulusların halk şarkılarını ustalıkla Almancaya çevirmiştir. Çevirmelerinin en değerlisi Fars ozanı Hafız'ın parçalarıdır.

DAVID. Ermeni David denilen bu filozof. Journal Asiatique'de (ocak-şubat, 1829) Neumann'ın yazdığı makaleden önce pek de tanınmıyordu. Daha önce, Aristo yorumcularının eserlerinde bu filozofun yer ve tarih gösterilmeksizin, sadece adı kullanılmıştı. Fabricius, *Bibliotheque'* inde onun adını birçok kez kaydetmiş, Buhle de yaptığı Aristo baskısının birinci cildinde ona dair pozitif bir bilgi verememiştir. David'in Floransa'da, Roma ve Paris'te birçok yazma eserleri mevcut olduğu halde, hiç bir dilci (philologue) bunları yayımlamayı veya çözümlemeyi düşünmemişti. Wyttenbach, Phédon'a dair olan notlarında David'in kategorileri hakkındaki yorumlamalarından yararlanmış, fakat bunların müellifini tanımamıştır. İlkkez Neumann'dır ki, *Kategorilere Dair Yorumlama* ve *Porphyre'in Gidişine Dair Yorumlama* adlı eserlerinde David'i tanıtmıştır. Bu eserlerden anlaşıldığına göre David, Yunan okullarında okumuş, Atina, İskenderiye ve Istanbul'daki üstatlardan ders almış, önemli bir kişiliktir. O, Aristo'nun birçok eserlerini ve özel olarak mantığını tercüme etmiş, bunları Yunanca ve Ermenice yazmıştır.

Felsefî eserlerinin adları şunlardır: 1. Yalnız Ermenice yazılmış olanlar: *Bütün Eşya İlkelerinin Tanımı; Felsefenin Temeli; Filozofların Büyük Sözleri (Apophthegmes).* 2. Yunanca ve Ermenice olanlar: *Porphyre'in Giriş'ine Dair Yorumlama.* 3. Tercüme ettikleri: *Kategoriler; Herméneia; İlk ve Son Analitiklerin Birer Parçası; Âlem Hakkında İskender'e Yazılmış Bir Mektup; Rezillikler ve Erdemlere Dair* (bunun yazarı bilinmiyor). Onun Tanrıbilime, Ermeni dilinin gramerine dair bazı eserleri olduğu gibi, bazı hutbeleri (sermon) de vardır: Douroupéran'ın bir şehri olan Herthon, Héréan veya daha çok Herkan denilen bir kasabasında doğmuştur. Moise de Khorène'in Cermen yeğeni olan Nersès'in anlattığına göre o, Ermenilerin meşhur bir tarihçisiymiş. M.S. 490 tarihlerine doğru kendini göstermiş. VI. yüzyıl başlangıçlarına doğru ölmüştür. Eserlerinde adından bahsettiği Hermias'ın oğlu Ammonius aynı çağda yaşamıştır. Bu nedenle kendisinin, Proklus'e, Syrianus ve Ammonius'le birlikte öğrencilik yaptığı sanılmaktadır. Kendisinin o zamanki Ermenileri kalkındırmak için Atina'ya gönderilen gençlerden biri olduğunu da tahmin edenler vardır.

Bütün Eşya İlkelerinin Tanımı adlı eseri 1731'de Istanbul'da basılmıştır. Bu eser, sualli cevaplı bir ders programıdır; gezimcilik esasına göre ve kategorilerden yararlanmış önemsiz bir kitaptır. Asıl önemli kitabı, *Felsefenin Temeli'* dir. Bu, Pyrrhonculuğa karşı yapılmış düzenli bir reddiyedir. O, şüphecilerin sistemini dört önermeye dönüştürmüştür ve bunlarla birer birer savaşmıştır. Bilginin olabilirliğini ve felsefenin mevcut olduğunu anlatmakla başlamış ve Yunan filozoflarından birçok fikirler nakletmiştir. Daha çok, genel olarak sistemini benimsediği Eflatun'dan nakiller yapmıştır. Neumann, *Eski Filozofların Büyük Sözleri* adlı eserinde, başka Yunan yazarlarında rastlanmayan bazı yeni büyük sözlerin bulunduğunu anlatmaktadır; ve onun V. yüzyıl Yeni Eflatuncularından olduğunu söylemektedir. *Porphyre'ın Giriş'ine Dair Yunanca Yorumlaması,* Ammonius'unkinin bir kopyasıdır. *Kategorilere Dair Yorumlama* ise, birinci kısmı Aristo'nun eserleri için genel bir giriş sayılabilir. ikinci kısmı da filozofun eserlerini sınıflayan asıl yorumlamadır ki, bunda değerli işaretler vardır. Bu eserinde, Ménage adında bir zatın, kendi yaşadığı devirde, Aristo'nun 72 bölüme ayrılmış olan *Melanges (Karışımlar)* adında bir eserine sahip olduğunu

anlatır ki, bunu haber veren tek filozof David' tir. Aynı zamanda, *Recueuil des Constitutions (Kurumların Dergisi)* adındaki meşhur eserin alfabe sırasına göre yazılmış olduğunu da David haber vermektedir. Özet olarak David, felsefe tarihi için bazı önemli bilgiler verir; yaptığı yorumlamalarda zarif bir üslup kullanmış, orijinal olmasa bile, pek doğru ve inceden inceye dikkat edilmiş fikirler vermiştir. Denebilir ki David, bu eseriyle Ammonius ve Simplicius'un eksiklerini yararlı bir surette tamamlamıştır.

David'in eserleri, felsefe tarihi bakımından ilkçağları, yeniçağlarla birleştiren uzun zincirin bir halkası sayılır. Berlin Akademisinin yayınladığı Aristo külliyatının dördüncü cildinde David'in eserlerinden alınmış uzun parçalar vardır.

DAVID, (Dinanlı). Bazı tarihçilere göre, Chartresli Amoury'nin öğrencisidir. 1209'da öldüğü anlaşılmaktadır. Zira, o zamanlar Paris'te kurulmuş olan bir konsey, Amoury'nin 14 öğrencisine şiddetli cezalar vermiş ve onlar arasına David'in adı konmamıştır. Yalnız, bu konseyin fermanında David'in adı, yakılmaya mahkûm edilen ve sahip olanların bir ay zarfında imha etmezlerse kâfir (hérétique) sayılacağı bildirilen *Quatrains, Quaternuli* başlıklı eserin yazarı olarak geçmektedir. *Büyük Albert, Liber Tomorum, Liber de Tomis başlıklı* bir eserinden de söz eder ki, bu, Jean Scott'un meşhur, *De Divisione Naturoe*'sini veya bunun bir özetini teşkil eder. David'in doktrini, bu Scott'un doktrinini andırsa da, bazı noktalarında çok ağır sonuçlara ulaşan ayrılıklar gösterir. David'e göre, evrendeki şeylerin hepsi üç sınıfa ayrılabilir: Cisimler, ruhlar, fikirler. Yüklemsiz ve şekilsiz olan ilk madde, varlığı teşkil eder ve cisimlerin tözü (substance), bu nedenle de nitelikler, ruhun duyumu ve yargılar dışında hiç bir gerçekliği temsil etmeyen boş görünüşlerden ibarettir. Madde, beden için ne ise, düşünce de ruhlar için odur. Tanrı, fikirlerin ilkesidir. David'in buraya kadar olan düşüncelerinde panteizmi lekeleyen hiç bir şey yoktur, fakat doktrininin daha ilerisine gidilirse, onun düşünce ve Tanrılığı ilk maddeyle özdeş (aynı) saydığı görülür. Zira, der, eğer bu üç ilke birbirinden seçkin şeyler olsaydılar, ayrımları dolayısıyle varlık olamazlardı. Fakat bu ayrımlar, varlığın tabiatına bir birleşim (composition) öğesi olarak sokulurlar. Bunlar ne kadar yalınç olurlarsa olsunlar, karmaşık (complexe) bir durum alırlar. Şu halde bunlar, farklı olamazlar ve olamayınca da içine karıştıkları bir tek ilke haline girmeye mecburdurlar. Albert, bu kanıtı (argument), David'in öğrencilerinden Baudoin'a yükletir; bununla kendisinin de tartışmış olduğunu söyler. David'in ileri sürdüğü diğer vasıta veya belgeler (preuves), o zaman âdet olduğu gibi, doğru anlamları az çok değiştirilmiş olan eskilere ait metinlerdir. Örneğin, insanlarla Tanrı'nın içten birliğine dair, Lucain' in *Pharsale* adlı eserinin IX. kitabındaki meşhur beyitler, Orphée ve Seneca'ten alınan parçalar gibi. Bununla birlikte Albert'e inanılacak olursa, daha pek de iyi bilinmeyen bu okul hakkında en fazla bilgi verenler, David'in Afrodisialı Alexandre'a mensup olduğunu ve onun düşüncelerini yorumlamaktan başka bir şey yapmadığını anlatırlar. XIII. yüzyılın başlangıçlarından beri Alexandre'ın türlü yazıları Batı'da bilinmekteydi ve bunlarda gizli olan teoriler, daha sonra Paris papazı Auvergneli Guillaume tarafından reddedilmişti. Özet olarak düşünceleri dine aykırı ve bir kâfir sayılan David'in esas fikri, düşünceyle maddenin özdeşliği, bunlardan her ikisinin de sınırsızlığıdır.

Bkz. Martène, *Novus Thesaurus Anecdot* (t. IV, s. 166); Albert le Grand, *Opera* (t. XVII ve t. XVIII, s. 62); Saint-Thomas, *Contra Gentiles* (t. I, XVII); Ch. Jourdain, *Mèmoire des Sources Philosophique des Héresies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan.* (Mèmoires de l'Academie des Inscriptions, t. XXVI, 2. bölümde); Ch. Schmidt, *Histoire et Doctrine de la Secte des Cathares* (2 cilt, Paris, 1839); Jundt, *Histoire du Pantheisme Populair au Moyen Âge* (1875); Preger, *Geschichte der Deutschen Mystik des Mittelalters* (1874); Hauréau, *Mèm. de l'Academie des Inscriptions* (t. XXIX, 2. bölüm ve *Histoire de la Philosophie Scolastique,* cilt I, s. 73 vd).

DAVIDOV, Ivan Ivanoviç. Rus filozof ve dilcisi. 1794'te doğmuş, 1864'te ölmüştür. Moskova Üniversitesinde okumuş, Latin edebiyatı ve felsefe profesörlüğü yapmıştır. Dil konularında mukayeseli gramer öğretmenliğine atanmış, felsefede ise, Schelling'i okutmuştur. Kişisel bir teorisi yoktur. Rusça yazmış olduğu şu eserleri önemlidir: *Bilim Olarak Felsefenin Olabilirliğine Dair* (1826); *Edebiyata Dair Dersler* (1837-1843).

DAVY, M. Georges. Fransız sosyologu. 1883'te Bernay'de doğdu. Dijon'da felsefe, Paris Üniversitesinde sosyoloji okuttu. 1952'de Siyasal ve Sosyal Bilimler Akademisine üye seçildi. Durkheim Okulundan olan Davy, daha çok adalet sosyolojisine dair eserler vermiştir: *La Foi Jurée* (1922); *Le Droit l'Idealisme et l'Experiance* (1922); *Durkheim* (1912); *Des Clan aux Empires* (1923); *L'Evolution de la Pensée Juridique Contemporaine* (Revue de Metaphysique, 1922); *Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui* (1931). Davy, bu son eserinde, Fransız sosyolojisinin 1831'den 1850'ye kadar dört doğrultuda geliştiğini açıklamıştır:

a) Saint-Simon ve Auguste-Comte'dan Durkheim'e kadar.

b) Sosyal reform ya da sosyal bilim adı altında Le Play'dan Paul Bureau'ya ve H. de Tourville'den E. Demolins'e geçen yön.

c) Spencer'den çıkarak, Espinas'nın organcılığına ulaşan yön.

ç) G. Tard'ın temsil ettiği yön.

Onun bir de, *Elements de Sociologie* (1924, 2 cilt) adlı eseri vardır. Kâzım Nami Duru'nun *Sosyolojinin Unsurları* (1939) adıyle dilimize çevirmiş olduğu eser, türlü sosyologların sosyal konulara dair yazmış oldukları eserlerden derlenmiş klasik ve başka bir eserdir. Davy, Année Socioloque dergisinin de yazarlarındandır.

DAWSON, Christopher. İngiliz din filozoflarından. 122 ekim 1889'da Skipton'da doğdu. 1934'te Liverpool Üniversitesine profesör seçildi. Din felsefesini sosyolojiyle kaynaştırmış olan Dawson'un şu eserleri önemlidir: *The Age of Gods, Progress and Religion* (1929, 1935); *Mediaeval Religion* (1934); *The Making of Europe* (1934); *Christianity and the New Age, Religion and the Modern State* (1935); *The Judyemen of the Nations* (1943, 1945).

Dawson, türlü çağlarda Tanrı ve din fikrinin evrim ve niteliğini açıklama bakımından din tarihi ve Tanrıbilim için nesnel görüşler getiren filozof ruhlu bir bilgindir.

DEDELAY, Jacques. İsviçre filozofu. XVII. yüzyıl başlarında Friburg'da doğdu, 1757'de Souabe'daki Dillingen'de öldü. Pek genç yaşta rahipler arasına katıldı. 1730'da Ingolstadt Üniversitesine mantık okutmak üzere çağrıldı. 1733'ten itibaren de metafizik okuttu. 1738'de Dillingen Üniversitesine rektör oldu. Ölünceye kadar da burada kaldı. Daha çok ahlâk ve mantıkla ilgilenmişse de, kişisel ve orijinal görüşleri yoktur. *Somuloe Logica* adlı eserine değer verilir.

DEGERANDO, Marie Joseph. 29 şubat 1772'de Lyon'da doğup, 9 eylül 1842'de ölen Fransız filozofu. Bu şehrin rahipleri tarafından yetiştirildi. 1794'te cumhuriyet orduları Lyon'u kuşatınca, yurdunu savunmak için silâha sarıldı; fakat yakalanarak cezaevine atıldı. Onun ölümden kurtuluşu da bir mucize oldu. Hayatını kurtarmak için önce İsviçre'ye, sonra da Napoli krallığına sığındı. Üç yıllık bir sürgün hayatından sonra, Directoire idaresi, Fransa'ya girmesine izin verdi. Önce, Lyon'a geldi, sonra da Paris'e yerleşti. Buradan da, okul arkadaşı ve akrabası olan Camille Jordan'la birlikte Almanya'ya kaçtı. Erken gelişmiş olan zekâ ve yeteneğine rağmen, işsiz kalınca askerlik mesleğine girdi. Bu esnada Siyasal ve Ahlâksal Bilimler Akademisi, Condillac'tan alınan şu garip soruyu, müsabakaya koydu. "Düşünme fakültesine işaretlerin yaptığı etki nedir?" Degerando, bu müsabakaya girdi ve mükâfatı kazandı; bu haberi, kendisinin de katıldığı Zurich savaşından az sonra aldı. Bu başarıyı, daha az parlak olmayan diğer birtakım başarılar izledi ki bunlar, hükümetin dikkatini üzerine çekti; ve kendisinin askerlikten daha uygun gelen bir meslek tutmasına neden oldu. 1799'da İçişleri Bakanlığında bir görev aldı; 1804'te genel kâtip oldu. 1805'te Napoléon'un İtalya seyahatinde kendisine refakat etti; 1811'de devlet müşaviri oldu. Fransa'nın çok karışık birtakım siyasal evrimler geçirdiği bu devirde o, birçok önemli resmî işlerle görevlendirilmiş, 1819-1822 arasında Paris Hukuk Fakültesinde, kamu hakları ve idare hukuku dersleri vermiştir. Türlü siyasal tutkuların çarpışmaları yüzünden bazen kendisi şüpheli bir adam sayılmışsa da, Fransa, onun hizmetlerini tekrar takdir ederek, yine önemli işlerin başına getirmiştir. Degerando, uzun süre Academie des Inscriptions et Belles Lettris'le Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinde çalışmıştır. Bizi burada ilgileyen, yurduna yaptığı büyük hizmetlerden çok, felsefî çalışmalarıdır.

Degerando'nun felsefeyle uğraşmaya başladığı devirde, Condillac'ın doktrini söz götürmez bir egemenlik kazanmış bulunuyor, aleyhinde hiç kimse ağız açamıyordu. Bazı düşmanları vardı; fakat bunlar, sükûtu tercih ediyor, sayısı pek çok olan hayranlarının ise, onun uğraştığı problemler hakkındaki düşüncelerini, insan aklının ulaşabileceği son gerçek sanmakta devam ediyorlardı.

Degerando, bu önyargıları (préjugé) terk etmiş, *İşaretlerle Düşünce Sanatı ve Bunların Karşılıklı İlişkileri* hakkında dört ciltlik bir eser yazdı (1800). Bu eser, genel olarak Condillac'ın yöntem ve teorilerinin bir ürünüdür. O da hareket noktası olarak, o zaman filozoflarının tümel olarak kabul ettikleri şu ilkeden hareket eder: Beşerî bilgilerin kaynağı 'duyumlar'dır; veya organlarımız üzerine dış nesnelerin yaptıkları 'izlenimler'dir (impressions). Başlangıçta yalnız algı, dikkat, hayal gücü, yargı ve bellek fakültelerine dönüşen insan —kí, bunların zarfı da duyumlardır— varoluşu için bulunması zorunlu olan az sayıda birtakım fikirlerden başkasını kazanamaz. İnsan ihtiyaçlarının sınırları, bilgisinin de sınırlarını gösterir; fakat analojinin ışığı altında kendi benzerlerinde, kendisininkine benzeyen fakültelerin bulunduğunu keşfeder; onlara yaklaşır ve anlaşmanın çarelerini araştırır. Dili hayal eder, onu yetkinleştirir; ve bu büyülü alet vasıtasıyle, ilk kez elde ettiği bilgileri değişkeye (tadil) uğratır; yenilerini kazanır ve aklının alanının sonsuzluğa götürür. Dil, karmaşık (complexe)

ve soyut fikirlerin koşuludur. Akıl yürütme (raissonnement), ruhumuzun doğrudan doğruya yakalayamadığı bir işareti, ifade ettiği fikirleri, bizimkine çok yakın olan başka işaretler yerine koymaktan ibarettir. Bundan, bir akıl yürütmenin terkibine giren yargılardan çoğunun, işaretlerimizin değerini takdir etmekten başka bir konusu olmadığı sonucu çıkar; bu işaretler hakkındaki takdirlerimize göre, doğru veya yanlış olurlar; dil bu suretle hem bilgilerimizin hem de yanılsamalarımızın (illusions) başlıca kaynağı olmuş olur.

Degerando'nun, adı geçen kitapta savunduğu bu fikirler, Condillac'ınkine sıkı bir surette bağlı olmakla birlikte, o, bu filozofun ve okulunun fikirlerinden bazı parçaları, zeki bir ihtiyatkârlıkla paylaşmıştır. Örneğin: "İyi incelenmiş bir bilimin, iyi yapılmış bir dilden başka bir şey olmadığı", "İtirazlarımızla yanılmalarımızın işaretlerin yetkin olmayışından doğduğunu" iddia eden meşhur özdeyişleri, ancak ihtiyat kayıtlarıyle benimsemiştir. O, yanılmayan bir felsefe dilinin bulunamayacağını ve filozoflar, halkın kullandığı sözcükler aleyhinde boşu boşuna saldıracak yerde, onları da fazla değerlendirmeye çalışmaları gerektiğini iddia eder; ve akıl yürütmeyi hesaba dönüştürerek metafiziğe cebir kurallarının uygulanmasını hoş görmez. Aynı zamanda kıyas'ı (syllogisme), düşüncenin ilkel ve esaslı bir şekli sayar, Aristo'yu en derin bir bilgin ve felsefe ufuklarında görünmüş olan en öğretici bir deha olarak selâmlar.

Çok tarafsız ve özgür bir ruhla yazıp düşünen bu filozof, Berlin Akademisine sunduğu, *De la Génération des Connaissances Humaines* (Berlin, 1802) başlıklı memuvarına, Locke'un şu cümleleriyle başlamıştır: "Bilgimizin ilkesi, deneydir; ve bilimler, kaynaklarını deneyden alırlar". Fikirlerin kaynağına dair olan eski ve yeni sistemleri kısaca gözden geçirdikten sonra, doğuştan fikirlere (idées innése) değinir ve bunun bütün şekilleriyle savaşır. Eserin son bölümü, ruh fakültelerinin çözümlenmesine ayrılmıştır ki, bunda deneyin nasıl olup da, insel bilgilerin hepsini meydana getirebildiğini açıklamaya çalışmıştır. Degerando, burada duyuları bir yana bırakarak, düşünmenin —yani, bilinç—, töz, birlik ve özdeşlik fikirlerinin kaynağı olduğunu gösterir.

Degerando'nun diğer bir eseri de: *Histoire Comparèe des Systèmes de Philosophie Relativement aux Principes des Connaissances Humaines*'dir (Paris, 1804, 3 cilt). O, bu eserde, birçok tarihçilerin eserlerinde birlik (unité) olmadığını, bu kusurdan kurtulmak için felsefe sistemleri sergisine (exposition) bu sistemlerin karakter ve alın yazılarını, yalnız ve sürekli olarak belirten bir sorunun çözümünü eklemeyi salık verir. Ona göre, felsefe de insel bilginin kaynak ve temeli probleminden daha önemli bir sorun bulunmadığı için, eski ve yeni okulların tarihini yazmak için bu problemi ele alır. Eseri iki bölümdür. Birincide doktrinleri anlatır, ikincide bunların karakterleriyle değerini belirtir. Bu kısım, eserin yarısını teşkil eder. Kullandığı yöntem, kendi keyfince (arbitraire) olup, V. Cousin'in açıkladığı gibi, sistemlerin doğal tertip ve oranlarını bozar, filozofların düşündüklerinden çok, tarihçinin düşündüklerini anlatan yapay bir tertibi tercih eder. Planı da kolay uygulamaz; çünkü, bir sistemin açıklanmasıyle eleştirisi mutlak bir surette birbirinden ayrılamaz. Eserde, sıkıcı birtakım tekrarlar da vardır. Bunlara rağmen, Degerando, felsefeye bazı yenilikler getirmiştir. Özellikle Condillac Okulu tarafından pek ihmal edilmiş olan büyük filozoflara saygıyı yeniden getirmiş, onlardan pek yararlı parçalar vermiştir. Ayrıntılarının (teferruat) doğruluğu, görüşlerinin genişliği nedeniyle, onun eseri, kendi zamanına kadar gelmiş olan Fransız tarihçilerinin eserlerinden mukayese edilemeyecek kadar üstündür. Bilim aşkı, insan haysiyeti duygusu, geleceğe karşı cömert bir güvenle dolu olan bu eserde, yazarının deneysel yönetimi seçtiği görülür. Kant'ı bütün derinliğiyle anlamamış ve ideolojinin verdiği sonuçları kabul etmemiştir. Ayrıntılarda Condillac'tan ayrılan Degerando, ruhla duyarlık (sensibilité) faaliyetlerini birbirinden ayırır; ve Locke'u Condillac'ın anladığından daha fazla anlamış görünür. Ve bazılarınca yanlış sayılan şu fikri kabul eder: Bizim töz (cevher) hakkında hiç bir fikrimiz yoktur veya bu fikir, niteliklerin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir.

Fransa'nın içişlerindeki karışıklıklar esnasında Degerando, adı geçen eserini düzelterek yeniden bastırabildi (Paris, 1823, 4 cilt). Bu baskıda, yöntem ve plan değişikliği yoktur; fakat o kadar çok şey eklemiştir ki, bunlardan âdeta yeni ve başka bir eser meydana gelmiştir.

Degerando, ihtiyarlığında, *Du Perfectionnement Moral et de l'Éducation de soi Même* adlı eserini yazmıştır ki, Fransız Akademisi, 1825'te bu eseri taçlandırmıştır. Bunda, insan hayatının amacı, yetkinlikten ibaret olan bir büyük eğitim olduğu açıklanmıştır. İnsel iradenin, 'duyumlar', 'duygulanımlar' (affections), 'düşünce', 'ödev' ve 'din'den ibaret olan beş dürtüsü (mobile) bulunduğunu anlatır. Ona göre yetkinlik, bütün fakültelerimizin sırayla ve uyumlu olarak gelişmelerini, saydığımız dürtülerin ilham ettiği amaçları takip etmekten ibarettir. Bunun da iki koşulu vardır: 1. İyilik aşkıdır ki bu, kendini en iyi olan şeylere doğ-

ru tamamıyle olduğu kadar, temiz bir fedakârlıkla sevk eden ruhun aydın, özgür, cömert hareketi demektir; 2. Kendine hükmetmektir ki, insan, bununla duygulanmalarını ve düşüncelerini uyandırır ve aşırılıktan kurtulduğu gibi, kendi iradesine de kumanda eder. İyilik aşkının meyveleri, adalet, iyilik, nihayet doğruluk olduğu halde, kendine hükmetmenin meyveleri de alçak gönüllülük, ruh kuvveti, bağımsızlık, faaliyetin iyiye yönelmesidir. Bu iki gücün tam uygunluğu, ruhun büyüklüğünü, karakter haysiyetini, vicdan huzurunu yaratır. Bütün çabalarımızın uzanması gereken son nokta, iyiliği sevmek ve ona hâkim olmaktır. Bu sınıra ulaşmak için kendimizi duygulu bir insan haline getirmek, derin düşüncelere ve sükûta dalmak, kendimizi tanımayı öğrenmek... vb. lâzımdır. Bu kitap, bir ahlâk doktrininden çok, bilgece yazılmış ve önemli öğütlerle dolu bir eserdir.

Diğer eserleri: *Considération sur Diverses Methodes d'Observation des Peuples Sauvages* (Paris, 1801); *De la Bienfaisance Publique* (Paris, 1838). Bunlardan başka, Degerando'nun, sağır dilsizlerin eğitimine, ilkokullarda beden, ahlâk ve zihin bakımından gereken eğitim kurallarına ve idare hukukuna dair önemli eserleri vardır. V. Cousin, *Fragment de Philosophie Contemporaine* adlı eserine Degerando'nun felsefe tarihine dair bir inceleme eklemiştir.

DE GREEF, Quillaume. Belçika sosyologu. 1842' de Bruxelles'de doğdu, 1924'te bu şehirde öldü. Hukuk doktoru olan De Greef, yine bu başkentin üniversitesinde sosyoloji, ekonomi ve psikoloji okutmuştur. Kendisi, evrimci bir sosyolog olup, H. Spencer'e bağlıdır. Eserleri: *Introduction à la Sociologie* (1889); *Les Lois Sociologique* (1893); *L'Evolution des Croyances et des Doctrines Politiques* (1895); *Sociologie Générale Elementaire* (1895); *Le Transformisme Social, Essai sur le Progrès des Société* (1895); *Problème de Philosophie Positive* (1900); *La Sociologie Economique* (1905).

DELACROIX, Henri. Fransız psikologu. 2 aralık 1873'te Paris'te doğdu, 1945'te öldü. 1894' te felsefe agrejesi oldu. İki yıl süreyle Almanya'da seyahat bursunu kazandığı için, Berlin, Heidelberg, Münih üniversitelerinden yararlanmış, dönüşünden sonra Pau Lisesinde felsefe profesörü olmuştur. 1900'den itibaren Caen, Montpellier Edebiyat Fakültelerine ve 1909'dan itibaren de Paris Üniversitesine profesör olarak getirilmiş; 1928'de duvayen seçilmiştir. Daha çok saf psikoloji ve mistisizm üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Bir yandan da estetikle âşıkların ve artistlerin ruh yapıları üzerinde araştırmalar yapmıştır. İzlediği yöntem, saf psikoloji yöntemidir. Bu bilim, bilinç olgularının özgül (specifique) ve dönüştürülemez (irreductible) niteliğini oldukları gibi açıklamakta fazla titizlik gösteren ve bu konuya dair, "başka kaynaklardan gelen bütün bilgileri toplayarak içten gözlemi (observation intime), insanın kendisi hakkında edinebileceği bilginin temel kaynağı sayan" bilim demektir (Parodie, *Philosophie Contemporaine en France*, 3. baskı, s. 502). Bu nedenle Delacroix, bütün ruh hallerini birbirine bağlı olan bir bütün sayar ve böyle inceler. Zira ona göre, bağımsız olay yoktur. Eğer her olgu kategorisi, özel bir incelemeyle kapatılacak olursa, anlaşılmaz bir durum alır. "Zira bunlar, kendilerinin varlığına neden olan diğer olaylara bağlıdırlar. Olguları meydana çıkarmak için, bunları birbirine yaklaştırmalıdır. Ve her şeyden önce, bazı olgu kategorilerini unutarak kolayca bir diyalektikçi haline giren uzman safsatasından çekinmelidir; bu yanılma düzeltilirken filozof olunur. Zira, bir soyutlama yoktur ve evrim geçirmez. Sadece somut varlıklar mevcuttur. Yalnız bunlar, bir evrim geçirirler veya daha çok her birinden varlığını ileri süren ve sağlayan bu varlıkların toplamı vardır" (*Le Langage et la Pensée*, s. 56). İnsanı incelemeleri bakımından psikolojiyle sosyolojinin birbirine sıkıca bağlanmasını da kabul etmekle birlikte, sosyolojinin her şeyi yaratmış olduğunu reddeden Delacroix, psikolojiye özel bir konu ve alan ayırır; ve bu alanı çok geniş tutar. Çünkü sorun, dil ve sanat gibi oldukça karmaşık bir olayı anlatmak için, psikologun insanı toptan ele alması lâzımdır. Zira ona göre, "dil, bütün bir insel ruhluluğun (psychisme) ifadesidir" ve yine, "dilin olabilmesi için bir ruh lâzımdır. İlişki vasıtasıyle düzenlenmiş bir kavram sistemi kurulmuş olmalıdır" (adı geçen eser, s. 582 vd.).

Sanata gelince: Bu, insel ruhun hareket etmek ve algılamak hususundaki bütün gücünün somut ve tamamlayıcı bir gerçeklenmesidir" ve "sanat, duyumsal verilerin şakıyan yavrularını açık bir sistemde düzenlemek amacını güder... Aklı bir yandan bilgelik ve zihin farz etmek, bir yandan da onu bir çeşit zihin üstü (supraintellectuelle) sezgiye terk etmek yanlıştır. Zihin, sanatta da bilimde olduğu gibi çalışır, yontar ve ölçer" (*Psychologie de l'Art*, s. 476, vd.).

Delacroix'ya göre, din de böyledir: "Kendini kandırmaya çabalayan araçsız ve doğal vasıtalardan vazgeçen yönsemeler olmadıkça... tersine çevrilmiş olan vasıtaları organlaşmadıkça dinsel ve bağısal (sihirsel) işlemler ve bunların yanılmasını emreden birtakım varlıklar ve kavramlar sistemi var sayılmadıkça..." din yoktur.

Eserleri: *Essai sur le Mysticisme Spéculatif*

en Allemagne au XIV e Sciecle (Paris, 1900; doktora tezi); *Etude d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, Les Grands Mystiques Chretiens* (Paris, 1908); *La Psychologie Standhal* (Paris, 1918); *La Religion et la Foi* (Paris, 1922); *Le Langage et la Pensée* (Paris, 1924); *Psychologie de l'Art* (Paris, 1927); G. Dumas'nın, *Traité de Psychologie*'sindeki (t. II, s. 42-224 ve 297-330) bahisler, *Le Revue de Metaphysique et de Morale de,* Avenarius (1897, s. 764); Sören Kierkegaard (1900, s. 459); Novalis (1903, s. 248); W. James (1903, s. 642-669); Kant ve Swedenbourg (1904, s. 559-578); Myers (1905, s. 257-282); M. de Biran (Fransız Felsefe Cemiyeti bülteninde, 1924) haklarında dikkate değen makaleleri vardır.

Bkz. Daniel Essertier, *Philosophes et Savants Française au XX e Sciecle* (Paris, 1929); E. Bréhier, (t. II, s. 1138-1139).

DELAFORGE ya da **DE LA FORGE, Louis.** Fransız filozofu. 1666 yılına doğru, Saumur'de doktorluk yapan bir Descartesçıdır. Descartes'ın dostu ve çağının en usta fizikçilerindendir. Paris'te önce Fransızca yazıp, sonradan Latinceye çevrilen şu eseri dolayısıyle kendisine burada yer verilmektedir: *Traité de l'Âme Humaine, de ses Facultés, de ses Fonctions, et de son Union Avec le Corps d'Après les Principes de R. Descartes* (Paris, 1664). Descartes'ın hayatını yazmış olan Baillet, bu eser hakkında şu yargıları ileri sürer: "Delaforge bu eserde, Descartes'ın türlü eserlerinde söylediği en güzel ve en iyi şeyleri bir araya getirmiş, hatta daha ileri giderek, onun geçerken değerlendirdiği birçok şeyleri bütün ayrıntılarıyle açıklamıştır".

Delaforge, eserine pek ilginç bir başlangıç yazmıştır. Orada eserini, "okulun filozoflarına karşı" yönelttiğini ve Descartes doktrininden ruha dair görüşlerin Saint-Augustin ve Marcel Ficin'in, diğer bazı eski yazarların doktrinlerine uygun olduğunu anlatır. O, ruhla bedenin ilişkisi sorununda, Descartes'tan daha ileri gitmiş ve onun doktrinine bazı yenilikler eklemiştir. Fakat, Tanrı'nın bu işteki aracılığının neden ibaret olduğunu göstermemişti. Delaforge, bu sorunu tekrar ele alarak, Descartes metafiziğinin bütün büyük ilkelerine sadık kalmak koşuluyle daha belgin bir surette açıklamıştır. Ona göre ruhla beden arasındaki ortaşımda (association) iki neden vardır: 1. Genel neden: Bu, Tanrı'nın iradesidir; 2. Özel neden ki bu, insanın iradesidir. Ruhla bedeni birleştiren genel neden, Tanrı'dır. Zira, beden de bu birleşmenin nedeni olabilecek hiç bir şey yoktur. Beden, hareketleriyle ruhun duygu ve fikirlerindeki bu sabit ortaşım, ruhta filan fikirle beden de filan hareketin vukua geldiği andan itibaren Tanrı tarafından kurulmuştur. Fakat bedenle ruhun birleşmesini sağlayan bu yakın genel, nedenin yanı başında, ruhla bedenin karşılıklı olarak birbirine bağlı oluşlarının bir diğer özel nedeni vardır ki, bu da ruhun iradesidir. Zira, Delaforge'a göre Tanrı, sadece ruha bağlı olmayan bedenle ruh ilişkisinin yakın ve yaptıran (efficient) nedenidir. Ruhun iradeli edimlerinin ürünlerinden ibaret olan bütün tensel hareketlerin nedeni ise, insel iradedir. Bu suretle bedenle ruhun bütün karşılıklı etkileri ve ilişkileri, dolaysız olarak Tanrı'ya bağlı değildirler. Yalnız üzerinde ruhun iktidarı (pouvoir) hiç bulunmayan, ruh olmaksızın da ruha rağmen işleyen ilişkiler sınıfı Tanrı'ya bağlıdır.

İradeli hareketlere gelince, bunlar için iradenin kendisinden başka bir neden aramaya lüzum yoktur. Ona göre bu ilişkilerin nedeni olamaz; çünkü o, pasif bir fakülte olup, hiç bir zaman kendi öznesinden (sujet) çıkamaz. Bunun içindir ki, aradığımız neden, bir tek olan ruhun iradesidir. Yani, kendi düşüncesi üzerinde daha az kuvvete sahip olmayan diğer bir ruhtur". Bir irade veya ruh, bedenin herhangi bir hareketine bağlanarak bu hareketin kip ve süresini sınırlar". Hamilton, Delaforge'u bir yarı vesileci (demie occasionnaliste) sayar. Delaforge'un bu değerli yorumcusunun eseri, üstadın koyduğu ilkelerin gelişme şeklini izlemek isteyenler için önemli bir kaynaktır.

Bkz. Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (Paris, 1854 ve 1867, 2 cilt, s. 500-503); Hamilton, *Fragments de la Philosophie Française* (s. 112); P. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XVII e Sciecle* (Paris, 1846, 2 cilt).

DELBERG, Charles-Marie Baron de. Alman estetikçisi ve devlet adamı. 1744'te Nernsheim'da doğdu, 1817'de öldü. Worms'da mabeyinci, Mayence'de büyük elektör ve imparatorluk başbakanı olmuş, Fransız Enstitüsüne muhabir üye seçilmiştir. Resmî ve zihinsel hayatının yüksekliği, Almanya'nın büyük yazarlarıyle olan ilişkileri, onun güzel sanatların ilke ve etkileri üzerinde incelemeler yapmasına engel olmamıştır. *Grundstaze der Aesthetik* (Frankfurt, 1791) adlı ve estetiğin ilkelerini araştıran eseriyle, *Halkın Barış ve Esenliği Üzerinde Bilimlerle Sanatların Etkisi* (Erfurt, 1793) adlı eseri, yaşadığı dönem aydınlarının dikkat ve takdirini kazanmıştır. O, yeni bir teoriyi savunmamış olmakla birlikte, sanat ve bilimlerin insel karakteri yumuşatmakta ve inceltmekteki önemli etkileriyle insanın mutluluğunu yaratan uygarlığı gerçekleştirmekteki hizmet ve rolleri hakkında başarılı gözlemler yapmış ve doğru sonuçlara ulaşmıştır. Onu, J. J. Rousseau'nun vak-

tiyle savunmuş olduğu tezin eleştirimcileri arasına koymak da mümkündür.

DELBOEUF, Joseph-Remi-Léopold. Belçika filozofu. 30 eylül 1831'de Liége'de (Lüttich) doğdu, 14 ağustos 1869'da Bonne'da öldü. Sırayla, felsefe, fizik, edebiyat ve matematik doktoralarını vermiştir; bir süre de Bonne Üniversitesine devam etmiş, 1863'te Ecole Normale'e konferansçı olmuştur. Önce, Gande ve sonra da Liége'de eski diller kürsüsüne getirilmiş, felsefe, hipnotizma ve fizikteki çalışmalarıyle tanınmıştır. Büyük ve orijinal bir zekâya, açıklama gücüne sahip olduğunu ispat eden birçok eser yazmıştır. Kendisinin endüktif fikirlere inatla bağlı olduğu iddia edilir. Pek geniş bilgilerle süslü ve pozitif felsefeye bağlı olan başlıca tanınmış eserleri şunlardır: *Prolegoménes Philosophiques de la Géometrie et Solution des Postulats* (Liége, 1865); *Essai de Logique Scientifique* (Liége, 1865); *Essai d'Une Théorie Psychophysique sur la Maniére Done l'Oeil Apprécie les Distance et les Angles* (Bruxelles, 1865, 2 cilt); *Recherches Théoriques et Experimentales sur la Mesure des Sensations et Spécialement des Sensations des Lumière et de Fatigue* (Bruxelles, 1873); *La Psychologie Considérée Comme Science Naturelle* (Bruxelles, 1873); *Théorie Générale de la Sensibilité* (Bruxelles, 1882) vb. Ayrıca, Revue de l'Hypnotisme, Revue de Philosophie, Revue de Scientifique, Journale de Liége gibi ciddî dergilerde önemli yazıları vardır. Delboeuf, Belçika Kral Akademisi üyelerindendir.

DELBOS, Victor. Fransız filozofu. 1862'de Figeac'da doğmuş, 1916'da Paris'te ölmüştür. E. Boutroux'nun öğrencisi ve Paris Üniversitesi profesörlerindendir. Kant ve Descartes Okulunun özellikle ahlâksal yönleri üzerinde önemli eserler verdiği gibi, felsefe tarihine de değerli hizmetleri olmuştur. Eserleri: *De Posteriore Schellingi Philosophie Quotenus Hegelina Doktrinae Adversatur* (1902; doktora tezi); *Essai sur la Formation de la Philosophie Pratique de Kant* (1902); *La Philosophie Pratique de Kant* (1905); *Figures et Doctrines des Philosophies* (1912); *Le Problxme Moral dans la Philosoplıie de Spinoza* (1893); *La Philosophie Française* (1919); *Le Spinozisme* (1916); *Etudes sur la Pliilosophie de Malebranche* (1925); *Fondement de la Métaphysique des Moeurs* (1900) (Bu eser, Kant'tan çevrilmiştir); *Sur la Notion de l'Experience dans la Philosophie de Kant* (Uluslararası Felsefe Cemiyeti yayınlarından, IV, 1902); *Les Deux Mémoires de M. de Biran sur l'Habitud* (Anné Philosophique, 1911); *La Méthode en Histoire de la Philosophie* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1917); *La Méthode de Demonstration Chez Schelling* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1922); *La Controverse d'Arnauld et de Malebranche sur l'Origine des Idées* (Annales de Philosophie Chretienne, 1913). Bütün bu eserler ve diğer yazıları Paris'te yayımlanmışlardır. Ansiklopedimizin türlü konularında Delbos'dan biz de yararlanmış bulunuyoruz.

DELFICO, Melchiore Baron. İtalyan filozof ve devlet adamı. 1744'te Leognana'da doğdu, 1835'te Teramo'da öldü. İtalya'nın politika hayatında önemli roller oynamıştır. Liberallerden olan Delfico, 1796 Fransız İstilâsını, İtalya için bir çeşit kurtuluş ve özgürlüğe kavuşma hareketi saymıştır. O, bir yandan da psikoloji, tarih ve hukukla uğraşmıştır. Eserleri: *Taklitçi Duyarlıkla İlgili Araştırmalar* (1813); *Organik Yetkinleşme Yeteneği Üzerine İki Memuvar* (1814-1818). Delfico, bu memuvarlarda insanı, "taklit eden bir hayvan" diye tanımlar; taklidi, zihinsel ve ahlâksal ilerlemenin nedeni sayar. Bu bakımdan o, G. Tard'ın sosyolojik görüşlerine psikolojik bir temel hazırlayanlardandır, denebilir. Eserlerini İtalyanca yazmış olan Delfico'nun önemli bir eseri de, *Tarih ve Bunun Kesin Olmayışı, Gereksizliğiyle İlgili Düşünceler*'dir (1806).

DELONDRE, Adrien-Pierre. Fransız filozofu. 1824'te Paris'te doğdu. 1863'te öldü. 1845'te Ecole Normale'e kabul edildi. Felsefe agrejesi ve edebiyat doktoru oldu. Fransa'nın türlü vilâyet liselerinde ve Douai Edebiyat Fakültesinde felsefe okuttu. Tutulduğu ağır bir hastalığın ıstıraplarını yıllarca çekti. Bu yüzden de, öğretim hayatından ayrıldı. Şu iki tezi önemlidir: *Doctrine Philosophique de Bossuet sur la Connaissance de Dieu* (Paris, 1855); *De Animi Facultate Quoe Corpori Movendo Proesit* (Paris, 1855). Revue Contemporaine ve Revue Européenne'de değerli yazıları çıktı. Doğal veya yapay (sunî) uykudagezerlik (somnambulisme) ve delilik; doktorluk okulunun pozitif yönsemeleri ve ruhun sağlık bilimi gibi eleştirisel makaleleri bu türdendir. Bu son makale, Feuschterleben'in Schlesinger tarafından Fransızcaya çevrilen, *Hygiène de l'Âme* (Paris, 1860) başlıklı eserine başlangıç olarak konulmuştur.

DELP, Alfred. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 15 eylül 1907'de Mannheim'da doğdu, 2 şubat 1945'te Berlin'de öldü. Vakitsiz ölen Delp'in şu eserleri önemlidir: *Tragische Existenz* (1935); *Der Mench und die Geschichte* (1943); *Christ und Gegenvard* (1944-1947, 3 cilt).

DEMETHRIUS ya da **DEMETRIUS.** Kinik filozof. Senek'in ve Thraséas Petus'un dostudur.

Neron ve Vespasien zamanında Roma'da yaşamıştır. Senek, eserlerinin çoğunda bu filozoftan sık sık ve büyük bir saygıyla söz eder. Onu en büyük filozoflarla karşılaştırmaktan çekinmez. Neron, kendisine eziyet etmiş, Vespasien zamanında da sürülmüş; fakat uğradığı felâketlere cesaretle ve hatta ilgisizlikle dayanmıştır. Demethrius'un savunduğu fikirlerin asilliği ve âdetlerindeki şiddetli perhiz ve kanaat yüzünden yaşadığı dönem ve çevrede fazlasıyle saygı gördüğü anlaşılmaktadır. Roma'nın çökme ve gerileme yıllarında yaşamış, öğrencilerine teorik bilgilere değer vermemelerini öğretmiş ve derslerinde kendisinin bütün hayatı boyunca riayet ettiği birkaç ahlâk kuralını telkin etmiştir. O, "mutlu olmak ve iyi yaşamak için muhtaç olduğumuz birkaç küçük gerçek vardır ki bunlar, doğada bütün zekâların kavrayabilecekleri kadar apaçıktır" diyordu. Demethrius'a göre, en doğru iyiliklerimizi kendimizde, ruhumuzun kuvvet ve özgürlüğünde aramalıdır. Dış nesnelerin ümitlerimize hiç bir etki yapmaması ve bizi korkutmaması gerektir. Ölüm, bir kötülük değil, bir teslim olmadır. İnsanlardan korkacağımız şeyler çok az, Tanrılardan ise, hiç yoktur. Sanki bütün evren gözlerini üzerimize dikmiş de bizi seyrediyormuş farz ederek, gidişlerimizi (conduites) düzenlemelidir. Nihayet doğa, insanların toplum halinde yaşamalarını takdir ettiği için, yeryüzünü apaçık bir mülk saymalıdır. İşte Senek'in naklettiği ve Demethrius'un savunduğu apaçık gerçekler bunlardır.

Demethrius, belâgatle konuşan bir filozof olduğu halde, en kaba şeyleri söylemekten çekinmez, imparatorlarla alay eder ve onları tehdit etmekten hoşlanırdı. O, Tanrılığın hoşuna gitmek için her türlü deneye dayanırdı. Onu diğer kiniklerden ayıran, okul kurallarını uygulamakta gösterdiği aşırı enerjidir. Sefil ve âdeta çıplak yaşamış, Senek'in anlattığına göre, kendisine yalnız bir şeye sahip olmayı değil, bir şey istemeyi de yasak etmiştir. Anlaşılıyor ki, ona göre felsefe, ahlâktan ibarettir.

Bkz. Seneca, *Ep.* (LXII ve LXIII); *De Provid.* (ch. III ve V); *De Vita Beata* (ch. XVIII); *De Benef* (lib. VII, c. I ve VIII).

DEMETRIUS. Bu adı taşıyan birçok filozof varsa da, bunlar hakkında önemli bir şey bilinmemektedir. Yalnız Falerli Demetrius adında bir filozof daha vardır ki, Théophraste'ın öğrencisi olduğu için gezimciliğe bağlıdır. *Hérménéia* veya *Aristo Önermesine Dair* başlıklı ve aynı konuyu inceleyen bir eseri vardır. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, kendisine Atina'da mermerden ve madenden birçok heykeller yapılmış, fakat M.Ö. 307'de baş gösteren bir ihtilâl yüzünden kaçmaya mecbur olunca, düşmanları bunları harap etmiştir. Birçok eser bırakmış ve gezimcilerin en bilgini sayılmıştır. Diogéne Laêrce, eserlerinin bir listesini verirse de, bunlar, zamanımıza kadar gelememiştir. Üslubunun felsefî ve hatipçe olduğunu kaydeden bu tarihçi, ona ait olan şu fıkraları anlatır: Yunanlıların kendi heykellerini parçaladıklarını öğrenince, Demetrius: "Onlar bana bu heykelleri kazandırmış olan erdemimi yıkmış değillerdir" demiş. "Zengin kördür, ona yol gösteren talih de" sözü onun olduğu gibi, bir genç sefihi de, "İşte dört yanı olan bir Hermes: Onun bir arkası, bir karnı, bir cinsiyeti ve bir sakalı var!" diye tanımlamış. Gençlere de şu üç kişiye saygı duymalarını salık verirmiş: "Evlerinde ebeveynlerine, sokaklarda gençlere, yalnızlıkta kendi kendisine". Şu söz de onundur: "İkbal içindeyken dostlar bizi, kendi isteğimizle terk ederler; düştüğümüz zaman ise, kendiliklerinden giderler".

Demetrius, Makedonya partisine bağlıydı. Nitekim, Makedonyalı Antipater'in oğlu Cassandre, Atina'da Demetrius'un başkanlığında aristokrat bir hükümet kurmuştu. Bu filozof, Atina'dan kaçtıktan sonra, kral Ptoleme Soter'ın yanına sığınmış ve İskenderiye kitapsarayı ile müzesinin kurulmasında bu krala yaptığı tavsiyenin rolü olmuştur. Ancak bu sayededir ki, gezimcilik okulu yeni bir gelişme göstermiş ve tarihe dair çalışmalardaki başarı da bu suretle elde edilmiştir. Bu Demetrius, M.Ö. 310 ile 330 aralarında yaşamaktaydı. Kuvvetli bir hatip olduğu da anlaşılmaktadır.

Bir de Demetrius Kydonis adındaki filozof vardır ki, Proklus'un Yeni Eflatunculuğunu, XV. yüzyılda devam ettirenlerdendir. *Ölüm Korkusuna Dair* adında bir eseri vardır (Leipzig, Teubner, 1901).

Demetrius Lakon adında bir dördüncü filozof da, Epikürcüdür. Philodème, *İşaretler* adını taşıyan eserinde bu filozofun diğer bazı arkadaşlarıyle birlikte stoacı Denys'le tutuştukları bir tartışmadan söz eder. Sextus Empricus da Demetrius'un ispatın (demonstration) imkânsızlığını savunan şüphecilere karşı akılcılıkla görgücülük arası fikirler ileri sürdüğünü anlatmaktadır (*Cont. Mathe,,* VIII, 348).

Diogéne Laêrce, daha yirmi kadar Demetrius'un bulunduğunu anlatır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. V).

DEMOCEDE ya da **DEMODOKUS.** Kroton'un meşhur doktor ve filozoflarındandır. M.Ö. VI. yüzyılda yaşadı. Bir süre Egine ve Atina'da kaldıktan sonra 530'a doğru Samos tiranı Polikrat'ın hizmetine girdi. Bu tiran, iktidarı kaybedince, Democede, Sard'a gönderilmiş, sonra Darius'un sarayına gitmiş ve kralı bir ayak hastalığın-

dan, daha sonra da kraliçe Antona'yı bir göğüs hastalığından kurtarmıştır. Bu yüzden, sarayın sevgisini kazanmış ve kral, onu bırakmayarak, Yunan sitelerinden toprak ve su istemek üzere elçi yollamıştır. Bu durumdan yararlanan Democede, Tarant'a kaçmak suretiyle Kroton'a sığınmıştır. Yurttaşları onu serbest bırakmak istememişler ve aralarında yaşatmışlardır. Fisagorculuğu benimsemiş, atlet Milon' un kızıyle evlenmiştir. 504'e doğru Fisagorcu oligarşiye karşı çıkan bir baskında öldürülmüştür. Fikirlerinin bağlı olduğu okulun doktrinlerinde bir başkalık yaratmadığı sanılır.

DEMOKRATES. Yunan filozof ve ahlâkçısı. M.Ö. I. yüzyılda yaşamıştır. İyonya lehçesiyle yazmış olduğu kabul edilen ve Fransızcaya *Sentences Dorées* adıyle çevrilen eseri, kapsadığı özdeyişlerin kuvvetiyle tanınmıştır. Bu parçalar, Orelli'nin *Opuscula Graecorum Sententoso*'da (Leipzig, 1816) yayımlanmıştır. Onun özdeyişleri, ahlâksal öğütler ve pratik hayatta insan faaliyet ve ilişkilerine ışık tutan kurallardır, denebilir. Bunlardan bir kısmı zamanımıza kadar değerleri değişmeyen bilgece söylenmiş eylem ilkeleridir.

DEMOKRIT. Yunan filozofu. Atomculuğun kurucusu sayılır. İyonya sömürgelerinden olup, ahalisinin budalalığıyle meşhur olan Abder sitesinde veya Mile'de doğmuştur. Abder, Trakya'dadır. Doğum tarihi üzerinde türlü tahminler vardır: Protagoras'tan on iki yaş kadar küçük veya aynı yaşta, Anaksagoras'dan kırk yaş küçük ve Sokrat'tan bir yaş büyük olarak öldüğü ileri sürülerek, kendisinin M.Ö. 456 veya 460'da doğduğu kabul edilmektedir. Sicilyalı Diodor ise, onun M.Ö. 494' te doğduğunu ileri sürer ki, bazı tarihçiler, bunun en doğru bir tahmin olduğunu kabul ederler. Kendisi, Abder'de ve pek ileri bir yaşta, bazılarına göre, 104 veya 108-109 yaşında, Diodor'a göre ise, 90 yaşında ölmüştür. En yeni Alman kaynağları 460'da doğup, 371'de öldüğünü kaydederler. Demokrit'in babası bir söylentiye göre, zengin bir adamdı. Oğlunu iyi yetiştirdi. Onun, İran kâhinlerinden ders aldığı söylenirse de, buna inanılmamaktadır. Her ne kadar o, tarihlerde İranlılar Gümülcine yakınlarına kadar gelmişlerse de, bu devirde Demokrit, pek küçüktü. Bununla birlikte bir söylentiye göre de, Xerexès, Salamin Savaşlarından sonra yurduna dönerken (480) sözde Demokrit'e konuk olmuş, kral da bunun şükranını ödemek için, kendisine Keldanilerin ve Perslerin bilimlerini öğretmek üzere bazı kâhinleri ona terk etmiş. Bu söylenti doğru olmasa bile, Demokrit' in Doğu bilimlerini öğrenmiş olduğu bir gerçektir. Zira, kendisinin Hindistan, Habeşistan, Kalde ve İran'a gittiği ve bu ülkelerin türlü rahip, büyücü ve kâhinleriyle görüştüğü, Yunanlılara geometriyle matematik öğrettiği kabul edilmektedir. Bilgi edinmek azmiyle yaptığı bu seyahatlerinde bütün servetini sarf etmiş olan Demokrit, yurduna döndüğünde, sitenin baştan başa yıkılmış olduğunu görmüş, kardeşlerinden biri olan Damasus'tan bir sığınak istemişti. Fakat o zamanın inançlarına göre, servetini kaybedenlere cenaze töreni yapmamayı emreden bir kanun bulunduğundan, Demokrit bu ağır akıbetten kurtulmak için açıkta dersler vermiş ve halkı o kadar memnun etmiştir ki, kendisine 500 talanlık bir servet kazanmıştır. (Yani, iki buçuk milyon altın frank). Hatta, devletin idaresi de kendisine verilmişse de Demokrit, alıştığı bilim, hayat ve faaliyetine koyulmak üzere bu işi çabuk terk etmiştir. Onun bir aralık, Büyük Yunanistan'a, yani Güney İtalya'ya da giderek, Fisagorculukla Eleacılığı incelediği de iddia edilmiş ise de bu şüphelidir. Çağdaşlarından Regiumlu Glokon, onun Fisagorculukla sıkı bir ilgisi olduğunu anlatır. Apollodor da Demokrit'in Philolaos'la tanıştığını, hatta eserlerinden birine *Fisagor* adını verdiğini de kaydeder ki, bu da şüphelidir. Demokrit, son zamanlarında bir delirme veya bunama alâmeti göstermiş ve yurttaşları kendisini tedavi etmesi için, Hipokrat'ı davet etmişlerdir.



Demokrit, derin düşüncelerinin dağılmaması için yalnız başına mezarlar arasında dolaşırmış ve hatta daha iyi düşünebilmek için kendi gözlerini çıkarttırmış. Bu öykülerin ne dereceye kadar doğru olduğunu belirtmek güçtür. Sadece bunlardan onun, yaşadığı dönemde de büyüklüğü takdir edilmiş bir bilgin olduğuna delâlet eder. Demokrit hakkında daha birçok efsaneler vardır. Ona, ölümünden sonra 'Şaşkın' lâkabı verilmişti. Göksel olaylar hakkında zamanından önce verdiği isabetli fikirler dolayısıyle kendisine, 'Tanrılardan ilham alan bir aziz' nazarıyle de bakıldı. Ona, 'Gözü yaşlı' adını alan Heraklit'e aykırı olarak, 'Gülen' sıfatı da verildiği söylenirse de bu, onun karakterine pek yakışmaz. Olsa olsa bu sıfat ona, neşeli, insanların delilik ve boş tutkularıyle alay eden bir filozof olduğu için verilmiştir. Gerçekte de o, daima iyimser bir felsefeyi savunmuştur. Onun gizli ve mistik bir tarikata bağ-

lı olduğu ispat edilememiştir. O, bütün hayatını akılsal ve bilimsel araştırmalara sarf etmiş ve yazılarında tinselcilik veya mistisizme dair en ufak bir iz bırakmamıştır. Onun eserlerini Almancaya çevirmiş olan Mullach, Demokrit'i ansiklopedik bilgi bakımından Aristo'ya benzetir. Kendi geniş bilgisine mağrur olan Demokrit: "Bilimin değil, zihnin dolgunluğuyle nefes almalıdır" der, her şeyi kendi kendine görmüş olmak, diğer bilginlerinkine uygun olarak düşünmemek ve matematik yöntemi benimsemekle övünür; ve der ki: "Bütün çağdaşlarım arasında, yeryüzünün en büyük kısımlarını gezen, en uzak ülkeleri ziyaret etmiş olan ve birçok iklim ve sahilleri aşarak pek çok düşünürleri dinlemiş olan yalnız benim. Hatta aralarında bir yabancı olarak beş yıl yaşadığım Mısır geometri bilginleri de bulunduğu halde, hiç kimse benim kadar geometrik ispat ve inşaya muktedir olamamıştır". Zeller, onun Mısır'dan çok şeyler öğrendiğini ve oradaki Harpedonatların yüksek bir seviye ve bilgiye sahip olduklarını tasdik ettiğini anlatır. Çağdaş bilim ve felsefeye büyük etkiler yapmış olan Demokrit, ölümünden başlayarak birçok yüzyıllar hatırlanmamıştır. Onun unutulmasının başlıca nedeni olarak tarihçi Lange der ki: "O, diyalektik savaşlarına tutkulu bir insan değildi. Atina'ya gittiği zaman, oradaki filozoflardan hiç birine kendini tanıtmadı". Onun kişiliğini tanımamıza yardım eden düşüncelerinden biri şudur:

"Bir şeyin daima aksini söylemek ve gevezelik yapmaktan hoşlanan adam, her ne olursa olsun, ciddî bir şey öğrenmeye yetenekli değildir". Bu yaratılışta olan bir filozofun, sofistlerin hâkim olduğu bir yerde ün kazanabilmesi ve ömürleri diyalektik savaşları içinde geçmiş olan Sokrat ve Eflatun gibi filozoflarla ilişkiye girişebilmesine engeldir. Uzun süre unutulmuş olmasının diğer bir nedeni de, kendisinden sonra Yunanistan'da felsefenin öznel konulara daha çok değer vermiş olmasıdır. İçinde Fisagor ve Elealı Zenon'un birbiriyle yarışan okullarının parladığı bir çevrede Demokrit'in kendi sistemiyle bu okulları yıkmaya başladığı da söylenir ki, bu daha çok onun bu iki sistemi de pek iyi bildiğine delâlet eder. Demokrit, kendisini tanıtmadan, Sokrat ve Anaxagore'un derslerinde bulunmuştur. Homéomérielerle atomlar arasındaki andırışı bir yana bırakarak, Anaxagore'un felsefesiyle Demokrit'in felsefesi arasında birçok birleşik noktalar bulunabilir.

Demokrit, Leusip'in açtığı tahmin edilen okulu devam ettirdiği sanılmaktadır. Hatta kendisinin ayrıca bir okul kurduğundan da şüphe edilir. Onun kendi eserlerinin türlü parçalarını kopya ettirerek yaydığı da söylenir. Demokrit'in felsefesi kesin olarak Epikür tarafından tamamlanmıştır. Aristo, Demokrit'ten saygıyla, fakat onu eleştirmek ve yenilgiye uğratmak için söz eder ve tarafsız davranmaz. Adını söylemeden kendisinden neleri aldığını bilmiyoruz. Eflatun da ondan birçok fikirler almasına rağmen, adını bile anmaz. Diogéne Laêrce, Aristoxen'den naklederek, Eflatun'u Demokrit'in eserlerini toplatıp yakmak istemekle suçlandırır. Sözde bu teşebbüse iki Fisagorcu filozofun engel olduğunu da söyler. Aristo, Demokrit'in hareketlere neden olarak gösterdiği 'tesadüf'le ruhun bedende meydana getirdiği hareketler arasında bir ilgi görmüş olduğu için kendisiyle alay ederse de, Demokrit, 'tesadüf'e pek de önem vermemiş olan bir maddecidir.

Demokrit'i ilk kez ve lâyık olduğu onura yükselterek tanıtan Bacon'dır. Daha sonra da Gassendi olmuştur. Oysaki Aristo, onu, "onursuz bir bilgin ve her anlamdan yoksun bir gevezelik yaratıcısı" diye takdim eder. Bacon, onda, kendininkine benzeyen bir zekâ görür ve aralarında iki bin yıllık bir mesafe olmasına rağmen, kendisinin bir çağdaşıymış gibi saygı gösterir. Demokrit'in mesleği, 'atomculuk'tur. Bunu kendisi icat etmemişse de, zamanına kadar hiç kimse bu doktrini onun gibi başarıyla ve bir sistem halinde savunmuş değildir. Bu sistem, Yunan bilim ve düşüncesine tamamıyle yeni bir yön vermiştir. Bugünkü fizik ve kimyada hâkim olan atomculuk da, bu sistemin yavaş yavaş geçirmiş olduğu aşamanın bir sonucudur.

Demokrit'in eserlerini Diogéne Laêrce, ahlâk, fizik, matematik, müzik ve sanatlar olmak üzere beş kısma ayırmıştır ki, toplamı 60 eserdir. Liard, bunlara birkaç eser daha eklemiştir ve hepsinin niteliği ve konusu hakkında L. Mabilleau'da değerli bilgiler vardır (s. 152-167). Demokrit'in düşünceleri, *Âlemin Sistemleri* veya *Diacosmos* adlı eserinde toplu olarak bulunmaktadır. Fakat zamanımıza kadar gelebilen parçalar 230 özdeyişten ibarettir ve bunun çoğu da, ahlâka dair görüşleridir. Bu nedenle onun hakkındaki bilgilerin çoğunu Aristo ile bazı eski tarihçilerin eserlerinden öğreniyoruz.

Demokrit'in atomculuğunu, Leusip'inkinden ayırmak güçtür. Bunların sistemi, Elealılarınkine aykırıdır. Elealılar, mutlak olarak varolanla mutlak olarak varolmayan arasında bir ortam kabul etmezler. Bundan, bütün olayları inkâr ederek, türeme (génération), ölüm, hatta bütün diğer değişikliklerin hareket vasıtasıyle meydana gelebileceği sonucuna ulaşırlar. Bu nedenle bu okula göre hareketin koşulu, 'boşluk'tur. Bu bakımdan âlemi dolu farz eden görüşün varlıkla uzlaşamayacağını, yalnız maddenin değil, genel olarak varlığın bölünebileceğini ve varlığın çokluğunu reddediyorlardı. Eğer varlık bölünebilir olsaydı, bunun sonsuz bir surette

bölünebilmesi gerekirdi. Çünkü Elea Okuluna göre, varlık, daima kendi kendisinin aynı kalacak ve kısımlarından her biri, bütünün esaslı özelliklerine aynıyla sahip olacaktır. Fakat, sonsuz bölünebilirlik, çelişik bir fikirdir. Zira bu, varlığın birliğini olduğu kadar gerçekliğini de yıkar. Şu halde, 'bir'den, 'değişmez'den ve 'mutlak'tan başka bir şey yoktur. Anlaşılıyor ki, Elealılar, 'çokluk'la 'hareket'i inkâr ediyorlar. Boşluğu mutlak 'yokluk' sayıyorlar. Oysaki, Leusip'le Demokrit, "Sağlam bir yöntemle ve aynı vasıtalarla, doğayı ilke olarak olduğu gibi ele almış ve açıklamışlardır" (Aristo, *De Génération et Corruption,* liv. I, ch. VIII). Yani bu filozoflar, ikisi Elea sisteminden, biri de Fisagorcu ilkelerden gelen üç konu üzerinde durmuşlardır: 1. Boşluğun varlığı; 2. Varlığın çokluğu; 3. Uzlaşım (combineson) gücü.

1. Bu sisteme göre, doluluk kadar da boşluk, varlık kadar da yokluk, vardır. "Mademki, deney bize eşyanın doğduğunu, helâk olduğunu, değişip hareket ettiğini gösteriyor, öyleyse eşyanın derinliğinde çokluk ve hareketin varolduğuna inanmak lâzımdır".

2. Varlığın bölünebilirliği, boşluğun varolduğunun kaçınılmaz bir sonucu olduğundan, bu bölünebilirlik, zorunlu olarak sınırlıdır. Daha önce, Parmenide, varlığın değişmediğini, duyumun verdiği çokluğun, ilk tözün de çokluğunu gerektirdiğini iddia etmişti. Demokrit'in bu fikri genişlettiği anlaşılmaktadır. Görülüyor ki, daha ilk adımda bu sistem, maddeci bir karakter göstermektedir. Zira, burada genel olarak varlığa verilmiş olan özellikler, ancak maddenin özellikleridir. Uzayla bölünmüş ve sınırlanmış olan şey, yalnız maddedir. Bu iki ilke, kendilerine uygun gelen bir ispatın konusu olurlar. Boşluğun varlığı hareketle ve onuru Leusip'e ait olan şu deneylerle ispat edilir:

a) İçi kül ile doldurulmuş olan bir vazoya, kapsadığı boşluklara eşit bir miktarda su sığdırılabilir.

b) Bazı cisimler, basınca elverişlidir.

c) Canlı varlıkların bedenine sürekli olarak besinler girmektedir.

Bu ilkelerden ikincisine ait olan fikirler, Demokrit'indir ki, esası şudur: Madde, zorunlu olarak bölünemez parçalardan oluşmuştur. Bir cisim, istenildiği kadar bölündüğü zaman, ondan ya bir şey kalır veya kalmaz. Eğer hiç bir şey kalmazsa, cisimler, hiçten birleşmiş olurlar ki bu, varlığın yokluktan türemesi demektir ve bu saçmadır. Eğer son bölümde bir şey kalıyorsa, onun tabiatı ya uzamlı veya uzamsız olacaktır. Uzamsız ise, demin reddedilen sonuca ulaşılır ki, bu saçmadır; zira, nasıl olur da uzamsız cisimler, gerçekten uzamlı olan cisimleri verebilir? Bu açıklanamaz. Eğer uzamlı iseler, madde sonsuz bir surette bölünemez demektir. Demokrit, bu kanıta matematikli diyebileceğimiz diğer bir kanıtı daha ekler: "Ne birlikten çokluk, ne de çokluktan birlik meydana gelebilir. Bu nedenle, maddede bulunanların sayısı değişmez" (Aristo, *Metaphysique,* liv. VII, ch. XIII). İşte bu öğelere veya uzamlı madde parçalarına 'Atom' denilir. Bu nedenle Demokrit'e göre, evrenin ve varoluşun koşulu, bu 'Atom'larla 'Uzay'dır; ve boşluğun tek niteliği, 'Uzam'dır. "Ne aşağı ne yukarı, ne orta ve ne de uçları fark edilemeyen sonsuz bir uzamdır". Eşyanın oluşumunda uzama verilmiş olan rol, tamamiyle olumsuzdur. Onun varlığı, maddenin bölünebilirliğini, hareketi ve eşyanın çokluğunu sağlar. Boşluk, uzam nedeniyle ve sayı bakımından sonsuzdur. Bunlar, daima sonsuzdur ve yok edilemezler. Bu fikir, eski olmakla birlikte ilk kez Demokrit: "Hiç bir şey yokluktan oluşamaz ve yoklukta kaybolmaz" diyerek bu fikri belgin ve açık bir surette ifade etmiştir. Atomlarda 'uzam' ve 'katılık' (solidité) gibi maddenin iki niteliğini alırlarsa da, bunları biz, duyumlarımızla değil, 'aklımız'la kavrarız; ve bunları bütün cisimlerin, yani bütün varlıkların öğesi olarak tasavvur ederiz.

Anaxagore'un sisteminde türlü Homéomére-ler mevcut olduğu halde, Demokrit, türlü cinsten atomlar bulunmadığını, bunların hepsinin aynı tür ve tabiatta olduklarını anlatır. Zira, "ancak benzeyenler, benzeyenlere etki yapabilir ve aynı olanlar birbirlerini tanırlar". Bu nedenle ruhumuz da birtakım atomlar kümesinden başka bir şey değildir. Atomların katılıktan başka bir de 'şekiller'i vardır. Bunlar, sonsuz bir surette çeşitlidirler. Fakat, bunların 'ağırlıklar'ı yoktur. Zaten yalınç cisimlerin özelikleri arasında, ağırlık nasıl kabul edilebilir ki? Demokrit, doğru hareketi inkâr ve atomların doğal olarak hareketsizliğini kabul eder. Editör Zeller, Demokrit'in atomlara ağırlık niteliğini vermiş olduğunu iddia ederse de, V. Brochard, bunu kabul etmez. Bu niteliğin atomculuğa Epikür tarafından getirildiğini açıklar; ve kanıt olarak da, Zenon'un cisimciklerine dikkat edilirse, der, ağırlığın atomlardan ayrılmaz bir nitelik olmadığı, bütün diğer fizik özelikler gibi ağırlık da hareketle açıklanmıştır. Demokrit, hareketi tamamiyle mekanik bir şekilde açıklar. Bu nedenden, onun sisteminde bu konu önemli bir rol oynar. Burada, 'doğanın ruhu'ndan aşağı bir şey olmayan bir olay, yani, 'hareket' nereden geliyor? Hareket'in kaynak ve ilkesi nedir? sorularına karşılık vermek lâzımdır. Hareket, maddenin özü için zorunlu olmadığı gibi, atomların temel özeliğini de teşkil etmez. Hatta, hareketi âlemden ayrı bir ilk neden de meydana getirmez. Anaxagore'un ka-

bul ettiği tinsel bir dürtünün (mobile) eseri de değildir. Demokrit, hareketin ilke ve kaynağını araştırmaksızın, onun ebedî olduğunu söyler. Bugün varolan daima vardır. Tıpkı, hiç bir zaman yaratılmamış olan zaman gibi. Ona göre üç hareket şekil vardır:

1. Olagan (ordinaire) hareket veya içtepi (impulsif) hareketi, ki bir cisme dışındaki bir cismin çarpmasından (choc) meydana gelir.

2. Salınma (oscillatoire) hareketi. Bu, birçok atomların birbirine çarpımının içtepisinden doğan hareketlerdir.

3. Çembersel veya çevrisel (tourbillonaire) hareket ki, bu, evrenin genel şekli üzerinde büyük bir etki yapar. Bunu bir başlangıç hareketi gibi kabul etmek lâzımdır. Atomların özelik ve hareketleri ne olursa olsunlar, bunlar bir kayranın (providence) veya zihinli bir nedenin yardımı olmaksızın, kör bir zorunluğun kanunlarına bağlı olarak bütün olayları ve evrenin oluşumunu meydana getirirler. Toplamı, evreni teşkil eden adlar, atomların kaynaşmalarından oluşurlar.

Yukarda adı geçen bu üçüncü konunun kaynağı, Fisagorculuktur. Atomlar birbirlerinden ayrılacak olurlarsa, cisimler niteliklerini değiştirmeksizin harap olurlar ve atomlar, konumlarını (position) değiştirirlerse, bozulurlar. Cisimlerin türlülüğü, atomların şekillerinde mevcut olan çeşitlilikten, konum ve sıralarındaki başkalıktan oluşur. Bu suretle yalnız kendi gezegenimizdeki varlıklar doğup ölmezler, aynı zamanda bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da pek farklı olan sayısız âlemler böyle doğup yok olurlar. İlk teşekkül eden yeryüzüdür. Bu, önce hafif olarak uzayda başıboş dolaşıyordu. Fakat sonra yavaş yavaş atomların birikmesiyle büyüdü ve âlemin merkezi haline geldi. Yeryüzü, alt kısımlarından, yani tabanından oyuk bir silindir biçimini aldı ve merkezde durdu.

Demokrit'in kozmogoniye dair olan diğer düşünceleri, Anaxagore'unkine benzer. Bu açıklamayı Demokrit'in anlayışına temel olan mantık bakımından çözümleyecek olursak, şu esaslı noktaları elde ederiz:

I. *Atomların dayandığı ilkeler:* a) "Atom ve boşluk olmasaydı, hiç bir şey mevcut olmazdı. Bunlarsız olan her şey, hipotetiktir"; "Atomlar, sonsuz sayıdadır ve onların şekilleri de sonsuz çeşittedir". İşte bunlar, uçsuz bucaksız boşlukta, yani uzayda, ebedî olarak düşerler. Âlemin oluşumu, daha doğrusu, sınırsız uzam içinde koşuşan ve birbirini kovalayan sayısız âlemlerin başlangıcı olan çevrileri (girdap) yaratacak şekilde birbiriye çarpışırlar. b) "Her şeyin farkı, atomların büyüklük, şekil ve bağdaşmalarının (coordination) başka başka olu-

şundan doğar. Atomların nitel (calitatif) farkları yoktur. Onlarda 'iç haller' (éats interieures) yoktur. Bunlar, birbiri üzerinde ancak çarpım ve basınçla bir etki yaparlar". Bu görüş pek verimli olmuştur. Zira, bugünkü kimyada pek karışık olan olayları yalınç moleküllerin bu türlü hareketleriyle açıklamaktayız.

II. *Bu sistemin dayandığı ilkeler:* a) Parmenide'in sürekli varlığı yerine kabul edilen atomlar sayı itibarıyle sonsuzdur, fakat değişken (variable) değildirler. Çünkü, hiç bir şey kendi kendine oluşamaz ve hiç bir şey yok olamaz. b) Atomlar bölünemezler. Renouvier: "Atomun küçüklüğü sonsuzdur ve Demokrit de Anaxagore gibi bileşik (composé) cisimleri sonsuz öğelere yükletir" derse de, L. Mabilleau. bu 'sonsuz olarak' (infiniment) deyiminin gerçekte, 'son derecede' (extremement) şeklinde olacağını ileri sürer. Esasen atomların matematik bakımından mı, yoksa fizik bakımından mı bölünemez olduğu sorunu çözülmüş değildir. c) Atomların ağırlık ve kütleleri arasında fark vardır. ç) Atomlar bölünemediklerinden, yalınç ve özdeştirler. d) Onların yalınç ve dolu olan tözleri, hiç bir değişikliğe uğramayacağı için, 'değişikliğe uğrayamazlar' (immuable). e) Eşya ve atomlar, başka bir öğeden veya yokluktan meydana gelmedikleri için bunlar, ebedîdir ve sonları da yoktur.

III. *Atomları kuran özelikler, yani cisimliliğin özünü yapan ilk nitelikler nelerdir?* a) *Şekil.* Bunun uzamı yoktur. b) *Katılık.* Bu, atomların dolu olduğuna delâlet eder; ve kendi içlerine bir başkası sokulamaz. Şekil itibarıyle atonlar sonsuz türdedirler. c) *Büyüklük* (grandeure). En küçük atomlar, yuvarlak olanlardır. ç) *Düzen* ve *konum.* Bunlar, atomların dış niteliklerindendir.

IV. *İkincil belirlemeler* (determinations secondaires): Bunlar, kurucu niteliklerden doğarlar ki, 'değişme' ve 'etki'den ibarettir. Her değişme, atomların bağdaşmasında bir yer değiştirme demektir. Bunların etkileri mekaniktir ki, 'dokunmak'la meydana gelir.

V. *Öğeler:* Atomculuk, atomdan başka öğe kabul etmez.

VI. *Hareketin nedeni:* Atomları hareket ettiren, ne dıştan, ne de içten bir neden vardır. Atomlar, sonsuz uzayda dalgalanırlar; ve orada doğal bir hareketle sonsuz bir surette sürüklenip giderler. Bu nedenle, "ebedî olarak varolanın ne nedeni (cause), ne de hikmeti (raison) vardır".

VII. *Hareketin yönü:* Çarpım, karşıçarpım (contrecoup) ve çevri, eşit olmayan kütleler halindeki atomların hareketlerini yaratır ki, bundan, bugün 'evrensel evrim' (evolution universelle) dediğimiz olaylar meydana gelir ve bu

hareketin hiç bir belli yönü yoktur. Yani, rasgele 'tesadüf'le hareket ederler. Bundan, hareketin hiç bir ereği yoktur sonucu çıkar. Lange, bu hareketi şöyle açıklar: "Atomların türlü şekilleri olduğu için ve genel kural olarak çarpım, merkezsel (centrale) olamaz. Bundan bu küçük parçaların kendi eksenleri etrafında dönmeleri ve yanal (lateral) hareket yapmaları sonucu çıkar ki, bugünkü bilgilerimiz de bu sonuç ile çelişik değildir" (cilt I, s. 19). Özet olarak denebilir ki, Demokrit, "tesadüfü, eşyanın kalbine koymuştur" (H. Taine, *Le Positivisme Anglaise,* s. 105). Maddeci ve mekanikçi bir sistemin başka türlü düşünemeyeceği aşikârdır.

VIII. *Âlemler:* Âlem sayısızdır. Zira, atomlar da uzay gibi sonsuzdur. Bunların kümelenme talihini sınırlamaya hiç bir neden yoktur. Aynı zamanda bu âlemler, sonsuz bir surette çeşitlidirler. Zira, öğeler de sonsuz bir surette çeşitlidir; ve bunların süreleri de sınırlanmamıştır.

Demokrit'in fizik teorisine gelince: Bu da kozmoloji hakkındaki ilkelerine dayanır. Bütün doğanın terkibine giren hava, ateş, su ve toprak gibi dört yalınç öğe vardır. En küçük, bu nedenden de en hafif olan atomlar, 'hava'yı; en büyük ve bu nedenle de en ağır olan atomlar 'toprak' ve 'su'yu teşkil ederler. 'Ateş' ise, havanınki kadar küçük, fakat yuvarlak atomlara sahiptir. Bu türlü cisimlerin nitelik ve özelikleri, şekilleriyle açıklanır. Bunların o kadar çok çeşitleri vardır ki, atomların saf olarak mekanik düzenleşmelerinden türeyemezler. Bu suretle Demokrit, Protagoras'ın şüpheciliğine yol açar. Bu nokta üzerinde türlü yorumlamalar vardır. Fakat o, mekanik olarak türeyemeyenlerin hiç bir dış gerçeklikle ilgisi olmadığına, bunların saf olarak duyumlardan veya kişisel duygulanmalardan olduklarına inanır. Bu zümreden olarak soğuk, renk, tat... gibi ikinci niteliklerin gerçekten mevcut olmadıklarını kabul eder. Bu nedenle duyulur niteliklerin bağıntılı oldukları fikrini felsefeye ilk getiren, Protagoras değil, Demokrit'tir.

Demokrit'in psikoloji ve bilgi teorisi: Ona göre, ruh da doğayı teşkil eden atomlardan ayrı ve tinsel bir kuvvet değildir. "Ruh, ince, düz, parlak, yuvarlak ve ateş atomlarına benzeyen bir atomdur. Bunlar, her şeyden daha fazla hareketlidirler; ve her cisme sokulabilen bu hareketlerden hayatsal olaylar doğar". Yani, maddeyi hareket ettiren kuvvet, maddeden ayrı olmadığı için, ruh da cisim türündendir. Bütün doğada ateşli atomlar vardır. Şu halde ruh, âlemi düzenleyen bir kuvvet değil, sadece maddenin bir kısmı veya hiç olmazsa bir türüdür. İnsanda iki maddesel atom arasına bir ruhsal atom sıkışmıştır. Bu ateşli atomları, bedenden, etrafımızdaki havanın uçurup çıkarma ve kaçırma tehlikesi vardır. Fakat buna solunum engel olur. Solunum, organlara sürekli olarak yeni ve ateşli öğelerin girmesine hizmet eder. Nefes almak, bedenimizden kaçmak üzere olan ruhsal atomların kaçmasına engel olan aksi bir cereyan yapar. Şu ifadelerle âdeta Demokrit, solunum vasıtasıyle havadan oksijen aldığımızı sezmiş gibidir.

Apolonyalı Diogène'de de olduğu gibi, burada da ruh, bir çeşit maddedir. Fakat bunu, Diogène'in 'sıcak hava'sı ile karıştırmamalıdır. Demokrit'in canlı atomlarıyle bunlar arasındaki benzerlik, bir görünüşten ibarettir. Onun sıcak havası, tamamıyle akılsal bir kavramdır. Bunların kendileri, duyumlara yetenekli ve kendi sahip olduğu akıl gücüyle hareket eder. Demokrit'in ruh atomları ise, mekanik ilkelere göre hareket eder. Ona göre bu madde, bütün evrene yayılmıştır; her yerde ısı ve hayat olaylarını oluşturur. Bu nedenle Demokrit, bedenle ruh arasında bir fark görüyor ki, zamanımızın maddecileri bunu eleştirirler. Oysaki Demokrit, bu farkı, ahlâk ve bilgi adına yararlı bulur. Ona göre ruh, insanın en esaslı kısmıdır. Beden, ruhun bir hazinesidir; havuzudur ve zekâsız cisimden ibaret olan bir güzellik, yalnız şehvet uyandıran hayvansal bir şeydir. Ona göre bedenin her tarafı canlı olduğu için bu atomlar her tarafımıza yayılmıştır. Aristo, bu görüşü, komedi yazarlarından Philippe'in bir kahramanıyle mukayese eder. Adı, Dedal olan bu kahraman, kendi heykellerini harekete getirebilmek için bedeninin her tarafına yayılmış olan kanallara cıva döker (*De Anima,* I, 3, 406). Bu çeşit atomlar, doğanın her tarafına yayılmış olduklarından, Demokrit'i âlem için bir Tanrısal ruh kabul etmiş olmakla suçlandırırlar. Oysaki Demokrit, hareket eden maddenin yayılmasından başka bir şey düşünmez ve bunların tekmil özelikleri de maddeseldir. Çevremizde yaygın bulunan bu atomlar, solunumla göğsümüze girer; kaybettiklerimizi ödemeye değil, bizde kalan hayatsal parçacıkların (particules) geçitlerini kapamak ve bunların uzaya dağılmalarına engel olmaya hizmet ederler. Bu direnme hareketi yenilgiye uğrarsa, canlı ölür. Şu halde ruh da beden gibi telef olmaya mahkûmdur. Bu sistemde hayat ve düşünce olaylarına hizmet eden de aynı atomlardır. Zira, düşünce de bir harekettir ve bizde hareket ettiren bir ateş bulunduğu için, düşünürüz (Aristo, adı geçen eser, IV, 2, 403). Ruhsal atomlar, bedenin her tarafında aynı değildir. Türlü ruh eylemlerinden, her birinin bedende ayrı bir durağı (siège) vardır. Düşünce beyinde, öfke kalpte, istek karaciğerdedir (Plutarque, *Placit.* IV, 4, 3). Fakat o, bu saf ola-

rak maddesel olan bir ruhta, düşünce ve tasarımları duyumlara, duyumları da bir çeşit dokunuma dönüştürmüştür (Aristo, *Metaphysique*, IV, 5, 1009).

Bitki ve hayvanlarda da ruh olduğuna inanan Demokrit, bilginin ilkel öğelerini duyumlardan alır. Bir cismin diğer bir cisim üzerine yaptığı etki bir 'çarpım'dır. Duyumlar bu çarpımın eseridir. Demokrit'in bütün duyumları dokunuma dönüştürmesine çağdaş psikologların bir kısmı iştirak eder. Maine de Biran'da Demokrit'in etkisi açıkça görülür. Ona göre, bu dokunum, uzaktan etkiyi gerektiren birtakım türümlerle (émanotions) olur. Biz, eşyayı ancak kendilerinden türeyen atomların bedene girip, bedenin bütün kısımlarına yayılmasıyle tasavvur edebiliriz. Yani cisimler, kendi yüzeylerinden sürekli bir surette tıpatıp kendilerine benzeyen birtakım türümler salıverirler ki, bunlara, 'idol' veya 'izolon' denilir (Bunlar, ilerde Eflatun'da 'idea' olacaktır). Şu halde algıladığımız eşya, eşyadan çıkıp bütün bedenimize yayılan bu mikroskopik örnekleridir. Renk, koku, tat... vb. duyumlar, atomların kaynaşmalarından doğarlar. Sıcak, yuvarlak atomların, beyaz, göz için cilâlı olan atomların, siyah da pürüzlü olan atomların, buruşturucu tat ise, köşeli atomların kaynaşmasından doğarlar. Her duyu organı 'idol'ların çeşidinde ayrı bir göreve sahiptir. Kulak, havaya geçit verir, zira ses, hava vasıtasıyle gelen bir atom akıntısının (revma) ürünüdür. Bu akıntı, duyu organlarının simetrik (mütenazır) olması sayesinde bedene sokulur ve ruh atomlarıyle temasa gelir. Böylece de sesi işitmiş oluruz. Havadan meydana gelen bir hayal, göze gelince, pek çok andırdığı tözle, bize görünen şekil ve renklere dair bir fikir verir. Demokrit'e göre, insanda "iki bilgi tipi vardır; biri aydın ve doğru, diğeri ise karanlıktır. Karanlık fakülteyle, görüm, işitim, koklam, tadım ve dokunum... ve bütün bu şeylerle ilgilidir. Doğru ve gizli fakülte ise, birinciden uzaktır", zira, "karanlık fakülte, ne görebilir, ne dokunabilir. Daha çok ince bir şeyin yardımına ihtiyaç vardır". Bu, daha ince olan ilke, 'akıl'dır.

Demokrit, bilgi bakımından düşünmeye ve duyulur sezgiye büyük bir değer verir. O, bu suretle kendi zamanında dedüksiyona verilmiş olan aşırı önemden kaçınmış ve aynı zamanda duyulur bilginin bağıntılı olduğunu da anlatmış olur.

Demokrit, gerçek ve meşru bilginin akıldan geldiğine inanır. Dış âlem, ancak zihin için zorunlu olan boşlukta gerçek olarak varlığından şüphe edemeyeceğimiz atomlardan teşekkül ettiğine göre, bu iki gerçeklik, bir matematik ilkesi gibi, bilginin en zorunlu esasını teşkil eder.

Daha yukarda işaret ettiğimiz gibi, burada Demokrit, âdeta maddeciliğe aykırı olarak bir çeşit tinselciliğe kapılmış sanılır. Ruhla bedenin ayrılığını, ruhun bedenden üstünlüğünü ve Ciceron'un söyleyişine göre, ruhun en yetkin bir cisim olduğunu ileri sürer (Ciceron, *De Natura Deorum*, I, 12, 27). Bununla birlikte, Demokrit de Anaxagore'un ileri sürdüğü anlamda 'Nus' kavramı olmadığı gibi, Fisagor'un 'içkin akıl' (raison immanent) kavramı da yoktur. Yalnız, "maddeler arasında madde olan" ruhsal atomlardan başka bir şey yoktur. Her ne kadar bu sistemde de zihin, 'âlemin hareket ettiren' kuvveti ise de, bunun nedeni, zihnin de birtakım maddesel parçacıklardan teşekkül etmiş olmasıdır; bunların da diğer atomların arasına girebilmeleridir. Sadece bunların diğerlerinden farkı, 'çarpım' ve 'basınç'a karşı ötekilerden fazla duygulu olan birtakım şekil ve boyutlara sahip olmalarından ibarettir.

Demokrit, akıl ve akıl yürütmeyi, duyumların üstüne koyar. Zira ona göre, biz hiç bir dış gerçekliği ifade etmeyen duyumlara sahibiz; hatta gerçek nesneler, bizim bilgimize ancak kaçkın (fugitive) ve değişken (variable) hayallerle gelebilir. Bu hayaller, bize kadar geldikleri anda artık türümü oldukları cisimlere asla benzemezler. Diğer taraftan da evrenin iki ebedî ilkesi olan atomlarla boşluk, yalnız akılla tanınabilir. Öyleyse aklın tanıklığına (şehadet) duyumlarınkinden daha fazla güvenilebilir. Fakat bu iki fakülte, akılda birbirinden farklı olmadıkları için bu nasıl mümkün olabiliyor? Varoluşlarını bize aklın keşfettirdiği, bu hayaller saf olarak maddesel ve duyusal oldukları halde ve bunlar dış âlem gözlenmeden algılanamadıklarına göre, nasıl oluyor da akıl, duyulara üstün geliyor? İşte Demokrit, burada Ritter ve diğer bazılarına göre, kendisini şüpheciliğe düşmüş zannını veren şu sözleri sarfetmeye mecbur olur: "Hiç bir doğru şey yoktur veya eğer doğru varsa, onu biz bilmiyoruz"; "Ne üzerine olursa olsun gerçeği tanımak bizim için imkânsızdır. Gerçek, bir uçurumun derinliğindedir"; "Bazı şeyleri bilip bilmediğimizi veya en tam bir bilgisizlik içinde yaşayıp yaşamadığımızı da bilemeyiz... Hatta bazı şeyler var mı, yoksa hiç bir şey yok mu olduğunu da bilemeyiz" (Aristo, *Meta.*, liv. IV, ch. V). Diogéne Laêrce (liv. IX); S. Empricus (*Adv. Mathem.*, lib. IV, ch. V); Ciceron, *Acad.*, I, liv. II, ch. XXIII).

Demokrit'i bir şüpheci olarak kabul edecek olursak, onun bütün Yunan şüphecilerine bir ilham kaynağı olduğunu kabul etmek zorunda da kalırız.

Demokrit, dil'in kaynağı sorununda da bazı özel düşüncelere sahiptir. Ona göre, eşyanın ad-

ları, uylaşımlı (itibarî) olarak insanlar tarafından konulmuştur. Bunu şu üç kanıtla ispat eder: 1. Bir şey için birçok adlar takabiliriz; 2. Birçok sözcükler vardır ki, her birine çeşitli anlamlar verebiliriz; 3. Bazı şeyler vardır ki kıyas yoluyle kendilerine özgü adları olmak gerekirken, yoktur. Şu halde dil, âdeta icat edilmiştir.

Demokrit'in 'ahlâk' doktrinine gelince; bu felsefede ahlâk, bir taraftan şüpheci, bir taraftan da duyumcu (sensualiste) bir renge sahiptir. Mutluluğu, hayatın ereği sayan Demokrit, bu mutluluğu, sağlık, iyi huy ve ruhun sükûnunda arar. Koşul olarak da, 'itidal'i ileri sürer. Ona göre, mutluluğun hazzı, yalnız duyu organlarından gelen bir sevinç değildir. Zira, hazzın ilkesi, ruhtur. Mutluluk, nesnel içgüdülerden çok, ruhu kandırmakla elde edilir. Çünkü, "Şeytanın durağı, ruhtur" (Ciceron, *De Finibus*, liv. V, 29). Hiç bir şeye karşı tutkulanmamak, korku ve ümitsizlikten uzaklaşmak, kendini her şeye hazırlamış olmak, her türlü tasa ve kaygı nedenlerinden ve hatta en başta evlenmeden kaçınmak, hayatını bir kadına bağlamaktan ise, başkalarının çocuklarını evlât edinmek, yüce iyiliği ruhun değişmez bir denge ve uyumunda görmek, gibi esaslar, onun bilgeye sunduğu başlıca hayat ve ahlâk kurallarıdır ki, bunları daha sonra Epikür, sistem haline getirmiştir. Demokrit için erdem, bütün edimlerin birbirine uygunluğudur. Tıpkı akıl, izlenimlerinin uygunluğundan ibaret olduğu gibi. O, iyi bir hayatın gerek birey ve gerek toplum için düşünülebilecek olan hiç bir genel koşulunu aramamıştır. Zeller'in gördüğü gibi, Demokrit'in ahlâkı, atomculuğunun esaslı bir parçasını teşkil etmez. Fakat o, uzun bir düşünme ve gözlemle geçen hayatının deney ve ilhamlarından yararlanarak her çağ için az çok doğru olabilecek birtakım pratik ahlâk kurallarını da teklif etmeyi ihmal etmemiştir: "Mutlu yaşamak isteyen, çok işe girmemeli; kendi gücünden üstün ve tabiatına aykırı işlere girişmemelidir. Talihin gülümsemelerini ve kendisine, yükseltecek gibi görünmelerine aldanmamalıdır"; "Her karşına çıkana değil, yalnız denenmiş kimselere inanmalıdır. Birinci durum, hayvanlara yaraşır"; "Kanunu, bilgeyi ve akıllıları saymak, bir kuraldır"; "İnsan için en iyi şey, hayatı boyunca ve olabildiği kadar şen olmak ve olabildiği kadar kederden uzaklaşmaktır. Bu da kendimizi geçici şeylere bağlamamakla olur". Demokrit'e göre kanaatkârlık da mutluluğun tehlikesiz araçlarından biridir: "Orta bir talih, büyük servetlerden daha çok güven verir"; "Servet, ihtişamla bezenmiş bir sofra, kanaat ise, yeter bir sofra çıkarır"; "Açlığa ve yorgunluğa karşı en tatlı ilâç, bir parça arpa ekmeği, bir saman döşektir". Demokrit'in ahlâkında hiç bir yaptırım yoktur: "Kötü işlerden korkuyla değil, ödev duygusuyle uzaklaşmalıdır". Zira, "kötülük yapan, kötülüğe uğrayandan daha talihsizdir"; "Bir insanı erdemli yapmak için kanun ve zorlamaya baş vurmaktan çok, teşvik ve inandırma yolunu tutan, başarı gösterebilir". Demokrit, insan irade ve aklına değer verdiği için, talih veya kaderi reddeder: "İnsanlar, kendi tedbirsizliklerini kapatmak için ortaya talih adında bir put çıkarmışlardır. Talih, akla pek seyrek olarak karşı gelir; derin görüşlü bir adam, hayatta birçok şeyleri kendi dileğine göre yöneltebilir". Onun en çok önem verdiği kuralların başında, hak severlik görülür: "Haksızlık etmemek, övünmeye değmez, onu akıldan bile geçirmemelidir"; "Haksızlık yapan bir adam değil, bile bile haksızlık yapan adam, düşman sayılır"; "Sağlam, korkusuz bir hüküm vermek, adalet için onurdur. Haksızlığın sonu, sürekli bir felâket korkusudur"; "Haksızlığa düşman olanlar, sevimli kimselerdir"; "Haksızlığa uğrayanı bütün gücümüzle korumak ve haksızlığın yapılmasına engel olmak borçtur. Böyle bir durum, doğru ve iyi, aksi, yanlış ve kötüdür". Demokrit, hasislikle para hırsının da düşmanıdır. O, âdeta insan mutluluğunu ekonomik bir adalette arar: "Zenginler, fakirlerin ihtiyaçlarını gidermeyi, onlara yardım etmeyi, onları sevindirmeyi düşünebilselerdi, yurttaşlarında hemen bir lâhza kadar kısa bir zaman zarfında şefkat, dayanışma, kardeşlik, yardımlaşma ve bunlara benzeyen ve sayılamayacak kadar çok nimetler gerçeklenebilirdi".

Ona ait olan şu özdeyişler de, Demokrit ahlâkının önemli esaslarını taşırlar: "Mutluluk ve talihsizlik, sürülerde ve altında değildir. Mutluluk şeytanının tahtı, ruhtur"; "Bedenin iyilikleri inseldir, ruhun iyilikleri ise, Tanrısaldır"; "Mutluluk, iyi huyla, âdil doğada, ruhun devamlı ve sabit sükûnunda, yani, ilgisizliktedir (atraxie)"; "İhtiyaçlarımız arzularımızla birlikte çoğalır, kararsızlık ise, en şiddetli fakirlikten kötüdür. Aşırılık, hazzı, elem ve nefrete çevirir. En iyisi, daima orta bir durumda kalmaktır. Çokla çok az, bir elemdir".

Demokrit'e göre, ruhun mutluluğunda diğer bir koşul da, erdemli eylemler ve düşüncelerdir. Tamamıyle doğacı (naturaliste) olan bu ahlâkta, mutlu olmak için insanın kendini memnun edecek şeyleri araması lâzımdır. Demokrit, hiç bir zaman bu memnunluk, sevinç ve hazdan, maddesel ve organik olanları (hédonie) anlamış değildir. Esasen o, bireye özgü değişici bir ahlâktan çok, bütün insanlık için ortak bir mutluluğu aramış gibidir. Bunun için de her bireyin gelip geçici şeylerden çok, de-

ğişmeyen kural ve kanunlara göre yaşaması gerekir. Gerçek ahlâk ona göre, Kant'ın da savunduğu gibi, görünen hareketlerde değil, bunları idare eden niyetlerimizdedir. Hareketlerde akıl ve bilgeliğe tâbi olmak, ahlâksızlığın en esaslı koşuludur. Vorlander, onun ahlâksal özdeyişlerinden bazılarını nakletmektedir (cilt I, s. 63). "Hayatta yalnız başına olsan bile, bayağı bir şey söyleme ve yapma; tersine olarak, başkalarının önünde utanmaktansa, kendi önünde utanmayı öğren"; "Sadece düşmanını yenen değil, heveslerine hâkim olan da erdemini göstermiş olur"; "Şiddetli ağrılar içinde kaskatı kesilen nefsin ıstırabını akılla kaldır, uzaklaştır"; "Doğruluk ve samimîlik özgür adama özgüdür. Fakat, uygun anın seçilmesi zordur"; "Felâketlerin önemsiz olması, erkek cesareti sayesindedir"; "Taze günün taze fikirle başlasın"; "Bilgeye her memleket açıktır. Zira, asil bir ruhun vatanı, bütün dünyadır"; "Arıtılmış olan ruh, mutlu olan için bir süstür. Bedbaht olan için ise, bir sığınaktır"; "Bir akıllının dostluğu bütün delilerin dostluğundan daha değerlidir"; "Başkalarının kusurlarına tatlılıkla dayanmak, âlicenaplığa delâlet eder"; "Eğer daha yetkin bir surette karşılık vermek icabediyorsa, iyiliği kabul etmelidir"; "Çekinilmez olana bağlanmamak, akla aykırıdır"; "Söz, eylemin gölgesidir".

Burada, Demokrit'in 'özgürlük' hakkındaki düşüncesine de kısaca değinebiliriz: O, insan eylemlerinde talih ve tesadüfe yer vermemekle, bireysel özgürlüğe değer veriyor gibidir. Fakat metafizik ve fizik anlamda o, özgürlüğü bir çeşit determinizm anlayışına bağlamıştır. Zira o da Parménide gibi, her şeyi bir zorunluluğun ürünü saymış ve bunun hem kader, hem adalet, hem de bilgelik ve evrenin nedeni olduğunu kabul etmiştir. Direnme, maddenin yer değiştirmesi ve çarpımından ibaret gibi gördüğü bu zorunluluk, yalnız doğa olaylarında kendini gösterir. Onun ahlâkta nitelendirdiği özgür insan, akıl ve bilgelikle iradesine hâkim olan insandır.

Demokrit'in politikaya dair düşüncesi de kısaca şudur: İnsanlar için en iyi olan, en iyi kanun ve iyi hükümetlerdir. "Bir oligarşide zengin ve bağımlı yaşamaktansa, demokraside özgür, fakat fakir olarak yaşamayı tercih etmelidir".

Atomculukta bir 'Tanrıbilim' yoktur. Bununla birlikte, Lafaist, Demokrit'in bu konuda da bir anlayış biçimi bulunduğunu kabul ederek, onun Tanrıbilimine, 'sefil Tanrıbilim' adını verir. Demokrit, âlemin hareket ettiren ve canlandıran öğesine, bazen 'Tanrılık' niteliğini verir. Bu öğeler, insanlarda olduğu kadar, yıldızlarda da bulunan yuvarlak atomlardır. Bu nedenle doğadan ayrı ve üstün olan bir ilk neden yoktur. Fakat insanların ruhunda böyle bir fikir, her zaman mevcut olmuştur. Demokrit, bu geleneksel fikri doğru saymamış ve buna inanmamıştır. Ona göre, yeryüzünün etrafında olağanüstü büyüklükte ve insan şekline benzeyen birtakım atomlar uçuşur. Bunlar, birtakım 'öcüler'dir (fantomes). Bunlar da bizim gibi fanilerdir. Fakat, bizden daha çok yaşarlar ve hayatımız üzerinde bazı etkileri vardır. Onlar, uykuda olanlara, kendilerini temsil eden hayaller halinde görünürler. İşte bizim taptığımız ve kendilerine törenler yaptığımız varlıklar bunlardır (S. Empricus, *Cont. Math.*, liv. VII). Yine bu yazarın anlattığına göre, Demokrit, Tanrıların yok olduklarını ileri sürmekle kalmamış, insanların bu konudaki fikirleri, gök gürültüsü, yıldırım, ay ve güneş tutulması gibi birtakım doğa olayları karşısında hissettikleri korku sonucunda elde ettiklerini de iddia etmiştir. Demokrit, ileri sürdüğü öcüler dolayısıyle düşlerin, geleceği keşfetmelerin, peygamberce haber vermelerin de yorumlamalarını yapmıştır ki, bunlar, Rönesansta ciddî bilgiler sanılmış; hatta Pomponace, bunları hor görmeyerek düzeltmiş ve tamamlamıştır. Demokrit'in Tanrılara dair düşüncesi kendisinin olmasa bile, öğrencisi Diagoras'ındır. Ciceron'un anlattığına göre, Demokrit'in düşlerimize giren ve halkın inançlarına hâkim olan ve nihayet her biri bir cin ve şeytan gibi, tasarlanan Tanrılar da kendi cinslerinden birtakım özel atomlar oldukları için, zorunluluk kanununa bağlıdırlar. Bu nedenle onun sisteminde ruhun ölmezliği, bir ahret hayatı, Tanrısal bir mükâfat veya cezanın ümit ve korkuları yoktur; nitekim o: "Ölüme mahkûm olan tabiatımızın çözülüp gideceğini bilmeyen, fakat hayatlarında işlemiş oldukları kötülükleri bilen bazı kimseler, ölümden sonraki hayata dair birtakım uydurma masallara kapılarak bütün ömürlerini heyecan ve kaygı içinde geçirirler" demekle, hem geleneğin din inançlarına kapılmıyor, hem de ahlâk bakımından evvelce de işaret ettiğimiz gibi, herhangi bir yaptırımı kabul etmiyor.

Demokrit, eski doğacılıkla (naturalisme) kendinden sonra başlayan hümanizmayı birbirine bağlayan ve insel düşünce tarihi için olduğu kadar, felsefî gerçekler için de önemli bir sistem getirmiştir ki, bu okul, Elealıların hareketsiz birciliğinden ve Heraklit'in hareketli çokculuğundan (pluralisme) kaçmış, fakat bunları, yeni bir görüşle varlığın açıklanmasına vasıta olarak uzlaştırmıştır. Ritter, Demokrit'in bir bilgin ve filozof olmadığını, sadece sofistlerin babası ve müjdecisi olduğunu anlatırsa da, tinselci olmalarına rağmen, Lafaist ve Brandis gibiler, bu iddianın aksini düşünürler. Leusip ve

Demokrit'in birer zavallı Tanrıbilimci olmalarına mukabil, pek yetkin birer fizikçi olduklarını kabul ederler.

Demokrit'in alşimi ve saçma inanlara dair de bazı çalışmaları olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, bir yapının dört köşesine, 'Adam' sözcüğü yazılırsa, güvercin yuvasına yılan girmeyeceğine inanmak gibi.

Demokrit'in felsefesine, Aristo hemen bütün kitaplarında değinmiştir; bunları burada tekrar etmeyeceğiz. Eserlerinden kalan parçaları Mullach toplayıp bastırdı (*Frag. Philos. Groec.*, Paris) ve H. Diels (*Doxographi Graeci*, Berlin, 1879).

Bkz. Ritter, Ersch ve Gruber'in felsefe diksiyonerine yazdığı *Demokrit maddesi* (Leipzig, 1833); B. Lafaist, *Dissertation sur la Philosophie Atomistique* (Paris, 1833) (Bu eserde, Leusip'e kırk ve Demokrit'e seksen sayfalık yer verilmiştir); Ad. Franck'ın *Mémoire de la Societé Royale de Nancy*'de yazdığı, *Fragments qui Subsiste de Demokrit* başlıklı yazısı, (Nancy, 1836). Bu parçaları Ad. Franck, Lortzing'in *Ueb. die Etischen Frag. Demok.* (2 cilt, Paris, 1844) ve Brochard'ın *Democr. Philosophioe de Sensibus Frag. Mind.);* A. Dytroff, *Demokristudien* (Münih, 1899) adlı eserlerinden almıştır. L. Mabilleau (s. 146-237); P.-A. Lange, (t. I, s. 1-29); O. Hamelin, *La Pesanteure de l'Atome dans le Systéme de Democrit* (Bordeaux, Edebiyat Fakültesi Yıllığı'nda, s. 194, vd., 1888); Liard, *De Democritis Philosophia* (1873); Brochard, *Protagoras et Democrit* (Paris, 1889); Ch. Renouvier, *Manuel de Philosophie Anciene* (2 cilt, Paris, 1844); P. Natorp, *Herausgebed der "Ethica"* (Leipzig, 1893); Haydar Rifat, *Demokrit* (Istanbul, 1935) ve bütün felsefe tarihleriyle metinde adı geçen eserler.

DEMOLINS, Edmond. Fransız sosyolog, tarihçi ve eğitimcisi. 1852'de Marsilya'da doğdu, 1907' de Roches'da öldü. Düşünce hayatı, başlangıçta gelenekçiyken, sonra ilerici olmuştu. Ecole des Roches'un kurucularındandır. Bu okulu daha sonra G. Lebon yönetmiştir. Demolins, 1886'da Le Play'den ayrılmış olan bazı bilgin ve düşünürlerin de yardımıyle, *La Science Sociale* dergisini çıkarmıştır. *A Quoi Tient la Superiorité des Anglo-Saxons* (1897) adlı eseri, meşrutiyet yıllarında, *Aanglo-Saksonların Esbabı Faikiyyeti* adıyle dilimize çevrilmiş, Hilmi Kitabevi tarafından yayınlanmıştır. *Comment la Route Crée le Type Social* (1903) adlı eseri de yine aynı dönemde *Yollar* adıyle Türkçeleştirilerek Hilmi Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.

Eyleme ve sosyal teşkilâta önem veren bu ülkücü düşünür, *Les Français d'Aujourd'hui* (1897); *L'Education Nouvelle* (1898); *L'Organisation du Travail* (1904); *Ecole de Roches*' dan (1903) başka, R. Pino ve P. de Roussiere' le birlikte, *La Methode Sociale* (1904) adlı eserleri yazdığı gibi, ortaçağ belediyeciliğine dair bir eserle *Fransa Tarihi*'ni de yazmıştır. Ona yalnız Fransız sosyolojisindeki önemli yeri dolayısıyle değil, Türk düşünürleri üzerinde zamanında yapmış olduğu etki dolayısıyle de kitabımızda yer vermiş bulunuyoruz.

H. Demolin adında Belçikalı bir düşünür daha vardır ki, *Epimenid de Crète*'in (Bruxelles, (1901) yazarıdır.

DEMONAX. Kıbrıslıdır. Bu Yunan filozofu, milâdın 70 yılı ile 170 yılı arasında yaşamıştır. Hayatı daha çok Atina'da geçmiş ve orada ders vermiştir. Hakkındaki bilgimiz, Lucien'in, başlığını onun adı teşkil eden bir eserinde anlattıklarından ibarettir. Bu filozof, onu, kinik ve fakat ideal bir filozof olarak göstermektedir. Bazıları, böyle bir filozofun mevcut olmadığını ileri sürmüşlerse de, bunun gerçekten yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunun doktrini, Sokrat'ın ahlâk doktriniyle Dioègen ve Aristip'in düşüncelerini uzlaştıran bir çeşit seçmeciliktir. Bu nedenle Demonax, kinikliğin (cynisme) sert ve aşırı emirlerini hafifletmiştir. Karakterinin yumuşaklığı ve âdetlerinin sadeliğiyle tinsel esenliği (sérénité), onu başkalarından ayırmaya yarayan niteliklerdir. Zamanının başlıca filozofları gibi, bilime az yer vermiş, kendini ve başkalarını dış bağlardan kurtarmaya çalışmıştır. Ümitsiz ve korkusuz bir ömür geçirmek, onun en yüce bir ahlâk kuralıdır. Bu âlemin servetlerinden olduğu kadar, ahrete ait olan her çeşit korkulardan da uzaklaşarak insanın kendi kendine yetmesini ve kendini tamamıyle bağımsız bir duruma getirmeye çalışmasını salık verir. O, ruhun ölmezliğine inanmamış, bu konuda kendisine sorulanlara: "O ölmez, fakat her şey gibi" cevabını vermiştir. Demnoax, Tanrılığın varlığına da inanmamıştır.

Bkz. Lucien, *Demonax ve Peregrini'nin Ölümü* (Almancaya Vieland çevirmiştir).

DEMPF, Alois. Alman kültür filozofu. 2 ocak 1891'de Altomünster'de doğdu. 1935-1938'de Bonne Üniversitesinde profesördü. Şu eserleri dolayısıyle felsefeciler arasında seçkin bir yer kazanmıştır: *Weltgesch. als Tat u. Gemeinschaft* (1924); *Die Hauptform der Mittelaterl. Weltanschauung* (1925); *Die Ethik des Mittelalters* (1927); *Sacrum Imperium* (1929); *Kulturphilosophie* (1934); *Religinsphilosophie* (1937); *Clıristi. Philosophie* (1938); *Selbstkritik der Philosophie* (1947) vb.

DENYS. Areopajit, yani 'Yargıç' takma adıyle tanınır. İncil, onun 'Resullerin işleri' (Bölüm XVII, 34) bahsinde Areopaj denilen mahkemede yargıç olduğunu ve Saint-Paul'ün kerametlerini gördükten sonra, Hıristiyanlığı kabul et-

tiğini yazar. Denys, daha sonra Atina'da papaz olmuştur. Şehit edildiği sanılıyorsa da, bunun tarihi bilinmemektedir. Bu velinin (saint) yazdığı söylenilen Tanrıbilim kitabı, kendisinin değildir. Bu sorun, ilk kez Istanbul'da Justinien' in sarayında tartışma konusu olmuştur. Diğer eserlerinde göze çarpan fikirleri ise, İskenderiye Eflatunculuğunun mistik doktrinleriyle beslenmiş ve Proklus'ten alınmış bir Hıristiyanlık doktrinidir ki, bu düşünüş biçimi, Milâdın V. yüzyılında yaşayan filozoflarda da görülür. Şüpheli sayılmış olan bu Tanrıbilimde, İsa'nın ölüm gününde güneşin tutulduğunu ve Meryem Ana' nın da öldüğünü anlatarak, kendisinin bir havari öğrencisi olduğunu ve bunlardan birçoğuyle de tanıştığını bildirir. Son zamanlarda ona Mistik Denys adının verilmesi teklif edilmiştir. Özet olarak, onun gerçek adının Denys olup olmadığını da bilmiyoruz. Bu adla zamanımıza kadar gelebilmiş olan eserleri şunlardır: *Göksel Hiyerarşi; Kilise Hiyerarşisi; Tanrısal Adlar; Mistik Tanrıbilim; Ahlâka, Tanrıbilime ve Disipline Dair On Mektup.* Bu eserlerin hepsine birden *Corpus Aeropagiticum* adı verilir ki, ortaçağ düşüncelerine dair önemli bir kaynak sayılır.

O, VII. *Mektup*'unda, beyaza kara, karaya beyaz diyenlerle tartışmanın yararsız olduğunu ve yanılmalara düşmüş olanlarla savaşmayacağını, fakat yanılmayı yıkmak için tek vasıtanın gerçeği reddedilemeyecek surette kurmaktan ibaret olduğuna inandığını söyleyerek, bize nasıl bir yönteme bağlı olduğunu hissettirir.

Göksel Hiyerarşi adlı eserinin amacı, melekleri Tanrısal ışından aldıkları payla orantılı olarak sınıflara ayırmak ve onların tabiatlarını anlatmaktır. *Kilise Hiyerarşisi*'nin amacı ise; rahiplik kurumunda göksel bir hiyerarşi hayalini, törenlerde ve daha çok şaraplı ekmek misterinde Tanrı'nın yaratıklar üzerinde yaptığı etkinin simgelerini göstermektir.

Tanrısal Adlar kitabı, felsefî öğeler bakımından en zenginidir. Bu, tamamıyle Tanrıbilimi ilgileyen bir eserdir; ve hatta bir tefsirdir. Bunda, İncil'in Tanrı'ya birçok adlar verdiğini, bu adların hangi anlamlarda şeriata uygun olabileceğini araştırır. Gerçekte bu eser kaybolmuştur ve *Tanrıbilimsel Esaslar* başlıklı eserinin bir devamı sayılır. Denys, *Mistik Tanrıbilim*'inde, Tanrı'nın kendisini olduğu gibi inceler. Bu eser, Tanrısal adların simgesel Tanrıbilimine zıt olarak, mutlak surette kavranılamaz ve ortaklık kabul etmez bir Tanrı fikrini ileri sürer. Ona göre, Tanrı'da ne bilim, ne gerçek, ne bilgelik, ne babalık, ne de oğulluk vardır (adı geçen eser, ch. V).

Tanrı'nın özüne gelince: "Biz, onu ne ileri sürebiliriz, ne de kaldırabiliriz. Her şeyden seçkin olan ve her şeyi mutlak surette aşan, bu her şeyin tek ve evrensel nedeni; her tasdik ve inkârın üstünde olduğundan, onu ne onaylar ve ne de inkâr edebiliriz". Görülüyor ki o, Hıristiyan Ortodoksluğunun anladığı Tanrı üzerinde İskenderiyelilerin kavranılamaz Tanrısını yaşatmaktadır.

Tanrıbilimsel Esaslar'ında da, Tanrı'nın duyularla ve akılla mutlak surette kavranılamayacağını, zira, onu adlandırınanın ve anlayabilmenin olamazlığını ileri sürer:

1. *Pozitif Tanrıbilim* ki, İncil'in verdiği adları Tanrı'ya uygulamaktan ibarettir.

2. *Olumsuz Tanrıbilim* ki, bu adları hemen inkâr etmektir.

3. *En üstün Tanrıbilim* (Théologie superlative), bu iki yüklemi, yani tasdik ve inkâr edilen adları uzlaştırmaya çalışır. Bu adlardan her birini, Tanrı, insan aklının kavrayamayacağı bir anlamda olmak üzere kabul edebilir. Zira Tanrı, bir aşırı varlık (hyperêtre), aşırı iyilik ve aşırı hayattır. *Mistik Tanrıbilim* adlı eseri, bu olumsuz Tanrıbilimin parlak bir örneğini teşkil eder. Daha çok Tanrısal adlardan toplanılan şu ilkeler ve fikirlerde onun İskenderiye ve Yeni Eflatunculuğa bağlı olduğunu gösterir ki, bunlar Hıristiyanlık dogmalarına asla uymazlar:

I. Tanrı her şeyin yaratıcısı, ilkesi, nedeni, öz ve hayatıdır (*Tanrısal Adlar*, ch. I).

II. Tanrı, yüce yalınçlığında 'birlik'tir; verimliliğinin üç kişiliğiyle 'üçüzleme'dir. Tanrısal 'babalık' ve insel 'babalık'ın aklıdır (adı geçen eser).

III. Varlıklar tümelliğinin mutlak sahibi olarak tanınmak ve kendisinin de yazdığı gibi, her şey, her şeyde olmak için Tanrı, her şeyin nedenine uygundur, hiç bir ad almaz ve her şeyin adına sahiptir (adı geçen eser).

IV. Tanrısal seçikliğe (distinction), Tanrısal iyiliğin türümü (émanation) adını veriyoruz. Zira, varlığa her şeyi verip, her şeye türlü türlü iyiliklerin etkisini yaydığı halde o, yine birleşmiş olarak her şeyden ayrı ve seçik kalır. Kendi yalınçlığından çıkmaksızın çoğalır ve birliğini parçalamaksızın artar (adı geçen eser, ch. III).

V. Varlığını güzel ve iyi'den alan her şey, güzel ve iyi içindedir. Her varolan ve üremekle kendini oluşturan şeylerin tümü, güzel ve iyi şeylerin aşkıyle vardır; ve bu aşkla kendini oluşturmuştur. Her şey ona doğru uzanır ve onun tarafından hareket ettirilir, kaplanır. Örnek, ancak, hareket ettirici, biçimsel veya maddesel olan her ilke, onunla ve ondan vardır. Özet olarak, güzel ve iyi'de varolan her şey, öz üstü (suressentiel) olarak mevcuttur. O, bütün ilkelerin üstüne konmuş bir ilke, bütün

ereklerin üstünde yükselen bir erektir. Her şey ondandır, onunladır ve ona doğrudur (adı geçen eser, ch. IV).

VI. Tanrısal aşk da iyi'dir. O da güzel ve iyi'den oluşur. İyi ve güzel'le varolur. Her şeyin iyi nedeni olan bu aşk, yüce bir biçimde ve başka hiç bir şeyde bulunmadan önce güzel ve iyi'de ezelî olarak mevcuttu. Aşkın kendi kendisine doğurmaksızın kalmasına izin verilmemiştir. O, eşyanın aşırı derecede üretme kuvvetine göre harekete sevk edilmiştir (adı geçen eser).

VII. Biz, Tanrısal, meleksel (angelique), zihinsel, hayvansal ve hatta fiziksel aşktan, üstün şeylerin, aşağı şeyleri özentiyle koruması için hareket ettiren, eşyayı birleştiren, karşılıklı bağları sıkan ve altlara, üstlere yükselme özlemini veren birleştirici ve karıştırıcı bir kuvvet anlıyoruz (adı geçen eser, ch. V). Tanrı'ya yükletilen her şekil, onun öz ve tabiatını değiştiren bir sınırlamadır. Fakat, bunlarsız da Tanrı'yı kavrayamayız, iddiasına dayanan bu fikirler, İskenderiye Okuluna yabancı değildir. Hatta daha çok eskiden de bilinmekteydi. Çözümlediğimiz bu fikirlerin bilinmedik yazarı, Tanrı'nın olumsuz kavranışını gösteren şu düşünceleri de İskenderiye Okulundan toplamış tır:

VIII. Tanrı, bütün eşyada tanınır. O, bizim bilme fakültemizle de tanınır. Yetkinliğini perdeleyen bilgisizliğimiz sayesinde de tanınır. Ona, zihinle, akılla, bilimle, sezgi, duyum, yargı ve hayal gücüyle de ulaşabiliriz. Aldığı adlarla... vb. ile de ulaşabiliriz. Bununla birlikte, başka bir görüşle, o, ne düşünülmüş ve konuşulmuş, ne de adlandırılmıştır. O, eşyadan bir şey değil, onlardan hiç birinin içinde de tanınmış değildir. O, tamamıyle her şeyin içindedir ve hiç bir şeyin içinde hiç bir şey değildir. Her şey onu, herkese tanıtır; ve hiç bir şey onu hiç bir kimseye tanıtamaz. Gerçekten biz, Tanrı hakkında bütün bu onaylamaların karşıtını da ileri sürebiliriz (adı geçen eser, ch. VII).

IX. Tanrısal şeyler, Tanrı'nın büyüklüğüne uygun ve kendisine lâyık bir şekilde anlamalıdır; onun zihinsiz (non-intelligence) ve duyarlıksız (non-sensibilité) olduğundan söz ettiğimiz zaman, kendisinin bunlardan yoksun olduğunu değil, bunlara en iyi ve en üstün şekilde sahip olduğunu anlamalıdır. Nasıl ki biz, aklın üstünde olana aklın özü, ve her türlü yetkinliğin üstünde olana, yetkin olmayan, bütün yetkinliklerden önce, deriz. Onun görülebilen ışınlardan üstün oluşu dolayısıyledir ki, aşılamaz ışınına yakalanamaz ve görülemez karanlık nazarıyle bakarız. Nitekim, Tanrısal algıçta (müdrike), mutlak ve ebedî olarak eşyadan ayrı bir bilgiyle her şey vardır. Onun bir neden olmak dolayısıyle sahip olduğu bilgi, önceden bilen, kendi kendinin en iç derinliğinde, melekleri daha meydana gelmemişken oluşturan bir bilgidir. O, söylemeye izin verilirse, her şeyi bilen ve onları var olmaya sevk edendir (adı geçen eser).

X. Her şeyde ve her yüzyılda varlık, varolmadan önce, varolandan gelir. Her ebedîlik ve her zaman ondan doğar. Varlıktan önce olan şeylerden, birinciden, ilkeden meydana gelir. Varolduran bu ilkedir (adı geçen eser, ch. V). Bu yazar, İskenderiye Okulunun Eflatundan aldığı 'idealar' teorisini de eserlerine nakletmiştir. Örnekler (exemplaires) doktrini de doğal olarak Eflatun'un gerçekçiliği üzerine ağır basar. Nitekim ona göre:

XI. Örnekler, Tanrı'da eşyanın temel nedenleridir. Onlar, kendiliğinden bütün yaratılmış olan şeylerden önce mevcutturlar.

XII. Eşyanın örnekleri, her şeyin nedeniyle bir tek, yalınç ve öz üstü (suressentielle) bir birleşmeyle hepsinden önce mevcutturlar (adı geçen eser).

Nihayet bu eserlerin bilinmeyen yazarı, İskenderiyelilerin ilkelerini, daha çok eski çağlarda bulunan bir kaynaktan alınmış olan şerre dair düşünceleri de benimsemiştir. Bu doktrin, şerrin varlıkta ancak bir yoksulluk ve eksiklik dolayısıyle mevcut olabileceğini, oysaki varlığa sahip olan her şeyin iyi olduğunu kabul eder. Kötünün bu tanım biçimi, Saint-Augustin ve Saint-Thomas gibi birtakım kilise doktor ve bilginleri tarafından da desteklenmiştir.

XIII. Kötü, varlığını iyiden alamaz. İyiden tamamen yoksun olan yoktur. Yoktur, olmayacaktır ve hiç bir biçimde de olamayacaktır. Herhangi bir biçimde iyi olan ve diğer bazı biçimlerde iyi olmayan, bundan ötürü iyiden nefret etmez. Kötü, iyiyle olan ilgisi dolayısıyle varlığını korur. O suretle ki, iyi, onu var ederek kötüye varlık verir veya kendinden yoksun olmayı verir. Kötü, asla varlığı olan şeylerin içinde değildir. Zira, eğer her şey iyiden türediyse, veya iyi bütün varlıkta mevcutsa, şu iki sonuçtan birini kabul etmek gerekir: Ya kötü, varolan bazı şeylerin içinde olmayacaktır; ya da bu şeylerin içinde varsa, iyinin içinde de bulunacaktır (adı geçen eser, ch. IV).

Görülüyor ki Denys, incelediği felsefeyle Hıristiyanlık inançlarını, sadık bir Hıristiyan olarak uzlaştırmaya çalışmaktadır. Engelhardt, onu Plotin'in çırağı saymaktadır. O, haklı olan bu tezini *Erlengen* (1820) başlıklı bir tezle ispat etmiştir. Denys'in Tanrısı, Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde tasvir ettiği, 'iyi idea'sına benzer. Yani, nasıl ki güneş, düşünmeden ve istemeden varlığının bir tek edimiyle her şeye ışığını geçirirse, 'iyi' de —ki, bu gördüğümüz güneş, onun

soluk bir hayalidir— tabiatlar, etkin enerjiler, akıllar ve akıllı varlıklar halinde yayılır. Bütün bunlar, oldukları gibi olmaya mecburdurlar. Doğal kararsızlık da yalınç noktasını onda bulur. Bu Tanrısal aydınlanma, derece derece gelişir, bu nedenden de bir hiyerarşi yaratır. İşte, *Göksel Hiyerarşi* ile *Kilise Hiyerarşisi* adlı eserleri bunun için bu konuyu inceler. Yani, gökte melekleri, yerde kilise mensuplarını birbirine paralel birtakım derecelere ayırır. Nitekim pozitif Tanrıbilim, gökten insanlara doğru inen bu dereceleri, olumsuz Tanrıbilim de, bizi yerden göğe arınma, aydınlama, kutsallaşma ve Tanrı'ya benzeme derecelerinden Tanrılaşmaya kadar yükseltir. Buradaki vasıta, bizi Tanrısal kuvvetle dolduran 'Kelâm'dır (logos).

Denys, kaybolmuş olan *Tanrı'nın Haklı Yargılaması* başlıklı bir eserinde de, yetkin bir surette iyi olan bir Tanrı'nın suçluları hakkıyle cezalandırabileceğini de ispata çalışmıştır. Onun düşündükleri, ortaçağ düşünürlerini âdeta büyülemişti. Zira, bu konularda ilk şüpheleri uyandıran, Laurant Valla ve Erasmus zamanına kadar herkes, onu büyük havarinin hidayete kavuşturduğu ve hatta din uğruna şehit edilmiş olan kutsal bir kişilik olduğunu sanıyordu. Eserleri, IX. yüzyılda Hilduin ve Scote Erigène ve daha birçokları tarafından Latinceye çevrildi. Bu çağın tanınmış kilise babaları ve doktorları tarafından yorumlandığı gibi, ileri sürdüğü fikirler de âdeta dokunulmaz gerçeklermiş gibi kabul edildi. Bu nedenle onun adı, ortaçağ felsefesinde dolaylı ve dolaysız olarak sık sık geçer.

Sahte Denys'in adı geçen eserleri, birçok yerlerde ve türlü vesilelerle basılmıştır: *Dionysii Areopagitoe Opera Groeca* (Basel, 1539, Venedik, 1558; Yunanca ve Latincesi, Paris, 1562-1615, 2 cilt; Anvers, 1634, 2 cilt. Yazar hakkında birçok dissertasyonlarla, Paris, 1644).

Bkz. Montel, *Les Livres de Pseudo-Denys, l'Aéropasite* (Paris, 1848); E. Gilson, (s. 80-85); Vorlander, (cilt 1, s. 283); Koch, *Pseudo-Denys in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus U. Mysterien-Wessen* (1900).

DENYS, (Herakleli). Yunan filozofu. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Hakkındaki bilgimiz, Diogéne Laêrce'inkinden pek fazla değildir. Yurttaşlarından Heraklit, Alexinus ve Menedem'in öğrencisi olduğu, daha sonra da Zenon'a ve stoacılığa bağlandığı anlaşılmaktadır. Bu arada ağır bir hastalığa tutulmuş ve ıstırabın bir fenalık olmadığını telkin eden stoacılıktan soğuyarak, Epikürcülüğü benimsemiştir. Bazılarına göre de, ölünceye kadar Sirena Okuluna bağlı kalmıştır. Denys'in hep böyle okul değiştirmesi yüzünden kendisine, 'Kaçak Denys' adı takılmıştır. Bir aralık kinikliği de kabul ettiği söylenir. Diogéne Laêrce, onun edebiyata meraklı olduğundan ve çeşitli manzumeler yazdığından, seksen yaşındayken açlıktan öldüğünden söz eder ve *Duygusuzluk, Alıştırma, Haz. Zenginlik, İnayet, Ceza, İnsanları Kullanma, Mutluluk, Eski Krallar...* vb. hakkında adlarıyle birçok eserler yazdığını anlatırsa da, bunlardan hiç biri zamanımıza kadar gelmemiştir (Diogéne Laêrce, liv. VII).

D'ERCOLE, Pasquale. İtalyan filozofu. 1831'de Spinozolla'da doğdu, 1917'de Torino'da öldü. Pavia ve Torino Üniversitelerinde profesördü. Ateşli bir Hegelcidir. İtalyanca olan şu iki eserinden birincisi hukuk, ikincisi din felsefesi bakımından önemlidir: *Ölüm Cezasıyle Bu Cezanın Kaldırılmasının Hegel Felsefesine Göre Teorik ve Tarihsel İspatı* (1875); *Hıristiyan Tanrıcılık Felsefesinin Teorik ve Tarihsel Yönden Görünüşü* (1875).

DERHAM, Guillaume. İngiliz bilgin ve filozofu. 1657'de Worcester yakınlarında Stowton kasabasında doğdu. 1735'te öldüğü zaman Essex kontluğundaki Upminister'de rektör ve kral konseyi üyelerindendi. Mekanik, doğal tarih ve matematiğe dair derin bilgileriyle de tanınmıştır. Fakat o, bu konulara dair olan bilgilerini, âlemi yaratan ve kayıran Tanrı varlığının ispatında bir vasıta olarak kullanmıştır. Bu nedenle Jean Ray'la birlikte, felsefe tarihinde onurlu bir yer almıştır. Bu amaçla yazmış olduğu iki eser, Tanrı'nın ve yüklemlerinin varolumuna dair Clarke'ın eseriyle aynı kaynağa sahiptir. Boyle'nin vasiyetiyle kurulan *Etütler* için Derham, 1711 ve 1712' de verdiği on altı söylev veya vaızda, doğal tarihin her bölümünü gözden geçirmiş, her yerde bu yüce zihnin izlerini ve bütün varlıkların ihtiyaçlarına dikkat eden bir Tanrısal kayranın varlığını görmüştür. Bu vaızlar daha sonra iki eser halinde toplanmıştır ki, bunlardan birinin adı, *Psycho-Theology* (Londra, 1713); diğerininki ise, *Astro-Theology*'dir (Londra, 1714-1715).



Bu iki eser kadar çabuk ve parlak bir başarı gösteren hiç bir felsefe kitabı görülmemiştir, denilebilir. Bunlar pek çok kez basıldığı gibi, hemen bütün Avrupa dillerine de çevril-

miştir. Bunlardan ikincisi, *Théologie Astronomique* adıyle rahip Bellenger (Paris, 1726 ve 1729) ve Elie Bertrand (Paris, 1760) tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Derham'ın bir de *Psycho-Théology*'si vardır ki, üzerinde yazar adı konulmadan Rotterdam'da basılmıştır (1730, 2 cilt). Bu eserin Tanrı varoluşunu, evrenin düzen ve ahengiyle ispat etmeye çalışanlar üzerinde bir etki yapmış olduğu sanılır.

DERODON, David. Protestan Tanrıbilimci. 1600'e doğru Die'de doğdu ve 1664'te Génève'de öldü. Die Kolejinde felsefe profesörü olmuş, Protestanlığı bırakarak Katolikliği kabul etmiştir. *Sözde Yenileştirilen Dini Terk Etmeyi Gerektiren Dört Neden* başlıklı bir eser yazmıştır (Paris, 1631). Fakat o, tekrar Protestanlığa döndü. Orange ve Nime Kolejlerine felsefe profesörü oldu. Cizvitler kendisini şiddetle kovuşturdular. Toulouse mahkemesi kararıyle, *De Supposito* (1658) adlı eserini yaktılar. Nime şehrinin rahibi de, onun *Le Tombeau de la Messe* (1663) başlıklı eserini yaktırdı. Derodon, ebedî sürgüne mahkûm edilmiş, Génève'de yerleşmiş ve zamanının büyük bir diyalektikçisi olarak tanınmıştır. Aşırı bir hisle Aristo'ya bağlıdır. Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır:

Logika Restituta (Génève, 1659); *Athéisme Convencu (Orange,* 1659); *Disputatio Atomis* (Nime, 1661); *Le Libertate* (1659); *Compendium Philosophioe* (1662); *Philosophioe Contractoe* (1664) (Bu pek büyük hacimli bir kitaptır. Birinci kısmı, mantıktan söz eder). Diğer eserleri Tanrıbilimi ilgiler. Bütün eserleri bir araya getirilerek, *Opera Philosophica* başlığıyle Génève'de basılmıştır (1664).

DE RUGGIERO, Guido. İtalyan felsefe tarihçisi. 1892'de doğmuştur. Erken gelişmiş zekâlardan ve parlak üsluplu yazarlardan biridir. Roma Üniversitesinde profesördür. Daha yirmi yaşındayken *Filosofia Contemporanea* (1. baskı Bari, 1912) adlı eserini yayınladı. Bu eser, İtalya'da pek az felsefî esere nasip olan bir başarıyla halk arasına yayıldı. O, bu eserde tarafsızlıktan kurtulmamış ve çağdaş felsefenin tarihini nesnel olarak tespit edecek yerde, büyük bir kısmını kendi kişisel düşünceleriyle doldurmuştur. Buna rağmen, De Ruggiero'da ender görülen bir bireşim yeteneği ve okurları kendine çekme zekâsı vardır. De Ruggiero, bu eseri son baskılarında iki cilde çıkarmış ve buna İtalya'daki son felsefe cereyanlarını inceleyen bir kısım eklemiştir. Fakat bunda da nesnel bir görüşe bağlanmamıştır. *Filosofia del Novecento* (1934) başlıklı eserinde de İtalyan felsefesine dair bir kısım varsa da, bunda daha çok Critica dergisinde azar azar yazmış olduğu ve okurlarına dünya felsefe cereyanları hakkında bilgi vermek istediği görülür. Zira, eserde, İtalya felsefesinden çok, bu cereyanları temsil edenlere fazla yer verilmiştir. Buna mukabil, başka memleketlerde büyük bir ün kazanmış olan Spengler gibi filozoflara yer vermemiş, fakat Einstein'ın bağıntıcılığı gibi bazı önemli doktrinleri yetkin bir başarıyle açıklamıştır. De Ruggiero, felsefeyi, tarihsel araştırmanın metodolojik bir anı (moment) saymak ve eylem anını, "bizzat tarih geçişinin hayatsal bir anı" gibi kabul etmek suretiyle Croce'nin düşüncelerine yaklaşmış olur. De Ruggiero, adı geçen eserden sonra yine aynı karakterde olmak üzere *Filosofia Greca* adında bir eser yayınladı ki, bunun 1920'de çıkan ikinci baskısı daha tam ve geniş bilgilerle zenginleştirilmiştir. Bunun arkasından da sırayla: *Filosofia del Christianesimo* (1920); *Rinascimento, Riforma e Controrforma* (1930); *Filosofia Moderna. I L'Etâ Cartesiana* (1933) başlıklı eserleri yayınladı. Okunması kolay ve yararlı olan bu eserlerin hepsi, uzmanlar tarafından ağır eleştirilere uğramıştır. Örneğin, Buanaiuti, onun Hıristiyanlık devrine dair olan görüşlerine şiddetle hücum etmiştir. De Ruggiero, toplum ve politika konuları üzerinde de başarılı eserler yazdı. Bunlardaki başarısına hizmet eden de üslubunun canlılığı ve kolaylığıdır. O, zamanının siyasal olaylarından ilham alarak daha önce Croce'nin de yaptığı gibi, *Storia del Liberalismo Europeo* (1925) adlı eseri yazdı. Onun teori bakımından önemli olan eseri, *Scienza Come Esperienza Assoluta*'dır (1912). Bu küçük kitap, Hegel'in içkinciliğini (immanentisme) daha somut bir duruma getirmek ve bu karakteristikleri görgücülük alanına nakletmek isteyen bir ülkücülük örneğidir. Daha çok Yeni Hegelcilere bağlı görünen De Ruggiero, ülkücülüğün 'âlemdeki farklılaşma ve bireyleşmenin bir faktörü olması gereken ruh, yine madde fonksiyonlarını yerine getirmek suretiyle madde seviyesine gelmeye meyleder" gibi en zayıf noktası üzerinde durur ve bu sistemin diğer noksanlarını o suretle çözümlemeden geçirir ki, nihayet: "Biz ülkücü müyüz?" diye sormaya mecbur olur.

Bkz. R. M. di Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızca çevirisi, G. Paque, 1939, s. 92-94).

DESCARTES, René. Büyük Fransız filozofu. 31 mart 1596'da Touraine'in küçük kasabalarından biri olan La Haye'de doğdu. Bu kasaba, Tours'la Poitiers arasındadır. Descartes, elli dört yaşında olduğu halde 11 şubat 1650'de kendisinin, "ayılar, buzlar ve kayalar ülkesi" diye nitelendirdiği Stockholm'de öldü. Onun hayatıyle düşünceleri arasında büyük bir ilişki vardır. Büyükbabası, Pierre Descartes, din savaş-

larına katılmış bir doktordu; babası Joachim ise, Bretagne parlamentosunda müşavirdi. Poitiers'te önemli bir memurun kızı olan annesi Jeanne Brochard, dünyaya üç evlât getirmiştir ki, bunlardan büyüğü olan Pierre Descartes, babasının yerine geçmiş, en küçüğü olan René Descartes ise, doğumundan birkaç gün sonra annesini kaybetmişti. Çocukluğu annesiz ve bin bir özenti ve hastalıkla geçmiş olan Descartes, Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, hayatının bu dönemini şöyle anlatmıştır: "Doğumumdan birkaç gün sonra, bir akciğer hastalığından ölen bir anneden dünyaya gelmiş olmam dolayısıyle, kendisinden sonra bana, yirmi yaşına kadar çektiğim kuru bir öksürükle soluk bir beniz miras kaldı. Beni o zamanlar gören doktorlar, gençlikte öleceğime hükmetmişlerdi...". Buna karşılık Descartes'ın zekâsı şaşılacak kadar uyanıktı. Babasını her şeyin nasıl ve niçin'i ile pek çok yorar, bundan hoşlanan baba da, kendisini, 'küçük filozof' diye çağırırdı. Sağlık durumunun bozukluğu dolayısıyle bir süre serbest bırakılmış olan bu büyük yaradılışlı çocuk, 1604'te kral Henri IV.'nin açılmasına izin verdiği ve cizvitler tarafından yönetilen Fleche Kolejine gönderildi. Descartes, oradaki bütün derslerinde parlak başarılar gösterdi. Burada sekiz yıl okudu. O zamanlar bu okulda Tanrıbilimci yetiştirilmek maksadıyle son üç yılda Aristo'nun, *Organon, Fizik, Metafizik* ve *De Anima*'sını okutmak âdetti. Bir de rahip Clavius'un *Cebir*'i okutulurdu. Descartes, bunlardan daha çok matematikle uğraşmıştır; bu bilimin yöntemindeki sağlamlığa hayrandı. Okuldan ayrıldığı zaman, orada öğrendiği bilimlerden hiç biri kendisini kandıramamıştı. Zira bunlar, ona göre birbiriyle bağlantısız (incohérance) birtakım parçalardı. Bu nedenle gezimciliği pek iyi bildiği halde, Aristo hakkındaki bilgisizliğiyle övünür ve Voetius'e verdiği karşılıklardan birinde: "Sizin ispata kalkıştığınız gibi gezimcilik terimlerini anlamamaklığım doğru olsun, bundan ne çıkar? Bu konuyu fazla incelemeye özenip dikkat etmesi, gözlerim için daha çok utanç verecekti!".



Yöntem Üzerine Konuşma adlı eserinin birinci bölümü, kendisinin yirmi yaşına kadar türlü bilimler hakkında edindiği fikirleri açıklar ki, bundan okullardaki dil ve tarih öğretimine dil uzattığı, her şeyden önce, çocuklara düşünmeyi öğretmenin yararına inandığı görülür. Bunun içindir ki o, namuslu bir insanın İsviçre veya Aşağı Breton dili kadar da Yunanca ve Latince bilmesi, Avrupa'da bulunan en küçük bir devleti olduğu kadar da Roma-Cermen imparatorluğunu öğrenmesi asla bir ödev değildir, der. "Latince bilen, emzikten yeni kesilmiş olan Ciceron'un kızından daha mı çok bilgilidir?" diye sorar. Bu düşüncelerin yarattığı bir fikir bunalımı içinde kendisini Paris'in karışık ve coşkun hayatına terk etmiş olan Descartes, ancak, "gizli yaşayanın mutlu olduğu"na inanarak, iki yıl kadar gözden kayboldu. Bu dönemden ele geçen kâğıtları arasında, *Eskrime Dair* yazmış olduğu bir kitabın karalamaları da bulunmuştur. Arkadaşları, onu iki yıl sonra daldığı yalnızlıktan kurtardılar.

Descartes, 1616'da Poitiers'ye giderek sınavlarını verdi. Onun yıllık altı yedi bin franklık bir geliri vardı. Her ne kadar hayatının son yıllarında Fransa'ya yaptığı bir seyahatte Mazarin, kendisine bir maaş bağlamışsa da, bunun kendisine asla verilmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kendi geliri o zamanlarda hayatını kazanmak için çalışmaya mecbur etmeyecek bir değere sahipti. Koleji bitirdikten sonra, Paris'e geldi; burada bir süre başıboş dolaşarak geçdi. Fakat kendi içinden gelerek birdenbire Saint-Germain'de bir eve çekildi, burada derin bir yalnızlığı benimsedi. Maksadı, kendisini büsbütün bilime vermekti. Arkadaşları, onu ancak iki yıl sonra keşfettiler. Descartes'ın en büyük emeli, yabancı ülkelerle ulusların özelliklerini incelemekti. Zira o, daha on yedi yaşındayken zamanında öğretilen şeylerin hepsini okumuş, bunların yetersizliğini anlamış, gerçek kitaplardan değil, "âlemin büyük kitabı" olan doğadan öğrenmek istemişti. Bu maksatla, o zamanlar İspanya'ya karşı Fransa'yla ittifak etmiş olan Hollanda'ya gitmek üzere, Prens Maurice de Nassau'nun ordusunda subay oldu. Fakat bağımsızlığını koruyabilmek için maaş veya ücret olarak verilen aylıkları reddetti. Burada iki yıl Breda şehrinde kaldı. Ordularda yetişen tutkular, istihkâmları döven savaş makinelerinin inşası, bunları hareket ettiren kuvvetler, bunlarda hâkim olan mekanik kanunları incelemek, onun bütün zamanını alıyordu. Buna rağmen, *Traité de la Musique*'le bazı denemelerini yazabilecek kadar da boş zaman bulabildi. Bu tarihlerde Hollanda'daki bilginler, çözülmesi gereken birtakım sorunları hazırlar, bunları şehrin uygun görülen yerlerine asarlar ve halktan karşılıklarını beklerlerdi. Descartes, bir gün Hollanda diliyle yazılmış olan böyle bir ilâna rastladı. Onu inceleyenler-

den birine, bunu kendi diline çevirmesini rica etti. Hollandalı, genç subaya küçümseyerek baktıktan sonra, bunun çözülmüş şeklini kendisine göndermek için söz verirse, Latinceye çevireceğini söyledi. Descartes, söz verdi ve ertesi gün çözülmüş şeklini o zata verdi.

Descartes, burada Caen Üniversitesinde tıp doktoru olan Beeckman'la tanıştı ki, bu bilginle matematik veya fiziko-matematik problemlerle uğraşmıştır. Bundan sonra Descartes, Almanya'ya geçerek, Bohemya kralına düşman olan Bavyera Kralı Maximilien'in ordusuna girdi. Otuz Yıl Savaşlarına karıştı. Frankfurt'ta imparator Ferdinand'ın taç giyme töreninde hazır bulundu; bunun kızı olan Prenses Elizabeth, kendisinin öğrencilerinden biri oldu. Sonra, Prag'a geçti. Bununla birlikte, onun bütün askerlik hayatında en çok neyle ilgilendiğini şu güzel cümle pek iyi ifade ediyor:

"Âlemde akıp giden bu dokuz yıl içinde ben, oynanan komedyanın bir aktörü olmaktan çok, seyircisinden başka bir şey olmadım". Yalnız kendi âleminde yaşayan Descartes, ünlü matematikçi Tycho-Brahe ile uğraştı. Nihayet, 10 kasım 1619'da her türlü askerî hareketlerin yapılmasına engel olan çok soğuk bir kış mevsiminde Bavyera sınırlarında, yani Tuna nehri üzerindeki Neuburg şehrinde çekildiği odada sürekli bir bilimsel buhrana tutuldu; bu sırada, felsefe ve matematiğe dayanan araştırmalarında kendisine kılavuzluk eden bir yöntem buldu ki, ölümünden sonra elde edilen kâğıtları arasında, bunu buluşunun tarihi şöyle kaydolunmuştur: Bütün gün büyük bir "şevk ve heyecan içinde yeni ve takdire değer bir bilimin temellerini" keşfetti. Onun bu 'yeni bilim' deyiminden anlatmak istediği şey, bilimlerde birlik (unité) getirmeye elverişli olan genel bir yöntemdir. Bu yöntemi arama yolunda öyle derin şüphelerle sarsıldı ki, âdeta mistik bir coşkunluğa (éxaltation) tutuldu; garip düşler gördü ve ertesi gün Meryem Ana'ya, düşüncelerine kuvvet versin diye, Lorette'deki Notre-Dame Kilisesine giderek, hacı olmayı adadı. Esasen o, Musa'nın, Sokrat'ın, Muhammed'in ve hatta ileri sürdüğü doğal dinin arıtmasından (kefaret) birkaç yıl sonra Herbert de Cherbury'nin başına geldiği gibi, doğaüstü birtakım sesler duymuş ve yeni felsefeyi kurmak başarısına erişeceğinin müjdesini almıştı. Descartes, bu yıllarda mistik bir dalınç (istiğrak) hayatı geçirdi. Ulm'de matematikçi Faulhaber'in aracılığıyle Kızıl Haçlılar (Rose-Croix) Cemiyetine girdiği sanılmaktadır ki, bunların kendi mensuplarına parasız olarak doktorluk öğrettikleri anlaşılmaktadır. Descartes, 1625'te askerlikten tamamen çekildi; Moraviya, Silezya ve Baltık kıyılarını gezdi. 1624'te İtalya'da Lorette şehrindeki Notre-Dame Kilisesine giderek, adağını yerine getirdi ve hacı oldu. O, bu adağı düşünde yapmıştı. 1628'e kadar Paris'te kaldı. Matematik ve diyoptrikle uğraştı. Paris'i hiç beğenmedi ve yarım kalmış olup, daha sonra basılan (1701), *Rugulae ad Directisnem Ingenii* başlıklı kitapçığını burada yazdı. Yine bu şehirde bir kardinal, kendisini, dine yardım etmesini sağlamak umuduyle felsefeyle uğraşmaya teşvik etti. Hayatının bu birinci döneminde âdeta romantik bir ömür geçiren Descartes, bazen topluma karıştı, bazen inzivaya çekildi; bir Fransa'da, bir yabancı illerde göründü; askerlik vesilesiyle yaptığı seyahatlerde nadir ve ilgi çeken her şeye dikkat etti. Gittiği ülkelerin bilginleriyle görüştü; insanları ve ulusları inceledi. Bu kez de, 'âlemin büyük kitabı' kendisine fazla bir şey öğretmez oldu; memleketine dönerek nesi varsa sattı. Felsefe yapmak için daha geniş bir özgürlük bulma umuduyle bu dünyada, "özgür yaşanan tek ülke" saydığı Hollanda içlerinde Franeker'e çekildi. O zaman 33 yaşındaydı. Burada ziyaretçileri için sık sık yer değiştirmek mecburiyetinde kaldı; yirmi bir yıl düşünce ve inziva içinde yaşadı. Burada, hayvanlar üzerinde teşrih yapmaya ve makine imaline yarayan bir atelyesi vardı. Spinoza gibi, cam kesmekte ustaydı. Hiç durmadan deneyle ve doğayla uğraştı. En kalabalık kentlerde bile yalnızlığın iç esenliğini yaşayabiliyordu. O, ozan Ovidius'un, "gizli yaşayan, bahtiyardır!" (Bene vixit, qui bene latuit!) mısraını diline dolamış ve ona göre yaşamaya koyulmuştu. 1629'dan 1636'ya kadar kendi düşünceleriyle başbaşa kalmıştı. Sadece bir zamanlar Fleche Kolejinde olup, Paris'i terk etmemiş olan sınıf arkadaşlarından rahip Mersenn'le mektuplaşarak, kendini hem bilim ve uygarlık âlemine tanıtıyor, hem de o âlemden haber alabiliyordu. Kendi doktrinlerine karşı yapılan eleştirilerden bu dost vasıtasıyle bilgi ediniyor, verdiği karşılıkları da bu dostuna gönderiyordu. Descartes, muhtevasını doğa, insan, bilim, felsefe, âlem ve Tanrı teşkil eden geniş sistemini Franeker'de kurdu. O, bir taraftan da zamanının bütün bilginleriyle mektuplaşıyordu. Toplanabilen mektupları 600'ü bulmaktadır. Kendisi zaten zayıf, cılız ve hastalıklı bir insan olduğu için, hayatını düzenli alışkanlıklar içinde yaşamaya borçluydu. Aklının derinlik ve genişliğiyle orantılı bir de iradesi vardı. Fikirlerine dil uzatanların hepsine, dehasından emin olan bir insan gibi karşılık verirdi. Bununla birlikte kendisi de yaşadığı dönemin kara kuvvetleri tarafından dinsizlikle suçlandırıldı; mahkemeye çağrıldı. Fakat Fransız sefirinin araya girmesi ve kendisini görmek, yararlanmak özlemiyle tutuşan İsveç kraliçesi Christine'

in sürekli ricalarını kabule mecbur olması, onu ağır cezalardan korudu. Kraliçe, ona bir savaş gemisi yolladı ve pek büyük saygı törenleriyle karşıladı. Her sabah saat beşte kraliçenin karşısında felsefî vaızlarına başladı. Fakat Stockholm'un sert ve soğuk havası, yıllarca bağlandığı alışkanlıkların bozulması, zaten sağlık durumu bozuk olan Descartes'ı İsveç'e gelişinin dördüncü ayında öldürdü. Kraliçe, onu 'ünlü üstat' (illustre maître) diye çağırırdı. Ölümüne çok üzüldü, çok ağladı. Fransız sefirinin gayretiyle kendisine lâyık ve dehasını öven kitabelerle süslü bir mezar yaptırdı. 1664'te Fransa hükümeti tarafından cesedi anayurda getirildi. Birkaç kez yer değiştirdikten sonra, nihayet Saint-Germain-des-Prés Kilisesinde Mabillon'un yanı başına gömüldü. Descartes'ın ölümü dolayısıyle Leibniz: "İnsan türü pek büyük ve onarılması güç bir kayba uğramıştır. Her ne kadar bazı noktalarda Descartes'ı aşan birtakım büyük adamlara sahip olmuşsak da, onun kadar derin, nüfuzlu ve geniş görüşlere sahip olanını tanımıyorum" demişti. 1691'de *Descartes'ın Hayatı* başlıklı bir eser yazmış olan Baillet, filozofun biçimi ve kişiliği hakkında şu bilgileri vermektedir: "O, ortadan aşağı ve düşmanlarından birinin 'adamcık' (hominico) dediği gibi kısa bir boya sahipti. Pek büyük başlı ve çıkık alınlıydı; kaşlarına kadar inen siyah saçları vardı. Gözleri birbirinden fazla ayrıktı. Sivri, geniş, fakat uzunca burunluydu. Ağzı büyük, alt dudağı üst dudağından biraz ileri, yüzünün kesiti ise oldukça yumurtamsıydı. Benzi çocukluğundan beri soluk, gençliğinde kızılca ve olgun yaşlarda zeytin rengindeydi. Yanağında kendi kendine inen ve zaman zaman yeniden çıkan bir küçük şişlik vardı. Yüzü derin düşünce ve ciddîlik ifade ederdi. Ciğerlerinin hafif bozukluğu yüzünden sesi az çıkardı. Özentiyle giyinir, fakat gösterişe kaçmazdı. Moda peşinden koşmazdı. Seçtiği renk, siyahtı, seyahatte külrengi bir kazak giyerdi. Hayatının son zamanlarına doğru akşam yemeklerini, rahatsız ettiği için, azaltmıştı. Pek az şarap içer, bazen bir ay onu da içmez, çok besleyici etlerden çekinir ve meyvelerle kökleri tercih ederdi. Bunların insan için hayvan etlerinden fazla elverişli olduğuna inanırdı. On, on iki saat uyur, sabahleyin yatağında çalışır, öğle yemeğinden sonra birkaç saat görüşür, bahçesiyle uğraşır ve çok kez atlı bir gezinti yapardı. Dörde doğru tekrar çalışmaya başlar ve bunu geç saatlere kadar sürdürürdü". Descartes, ölünceye kadar evlenmemiştir.

Descartes'ın sistemini özetlemeden önce, eserlerini tanımak lâzımdır: O, 1628'den 1629'a kadar kendi fiziğine temel olmak üzere bir küçük metafizik kitabı yazdı. 1629'da fizikle uğraşmak için bu eseri yarıda bıraktı. Bu yıl içinde Avrupa'da görülen yalancı güneş (pardélié) olayları üzerindeki düşünceleri, kendisini gezegenlerin oluşumu, ağırlık, gel-git... gibi bütün doğa olaylarını, insan ve insan bedenini açıklamak için sırayla incelemeye sevk etti. Bu sırada Galilée, yeryüzünün hareket ettiğini iddia ettiği için, mahkûm ediliyordu; bu, az kaldı Descartes'ın daha önce yazıp, 1677'de basılmış olan *Traité du Monde* adındaki eserinin müsveddelerini yakmasına neden oluyordu. Bunun nedeni şudur: O, Hollanda'da sığınmış olduğu şehirde, doğa bilimlerini incelemeye koyulmuştu. Yazmaya başladığı bu eserde tuttuğu amaç, âlemin saf, mekanik kanunlarına uygun olarak nasıl olup da geliştiğini açıklamaktı. Böylece, Tanrı'nın maddeyi önce 'kaos' şeklinde yarattığını, sonra da hâlâ âlemin sakımı (conservation) için kendisinin de bozmak suretiyle saygı gösterdiği kanunlara göre organlaştırdığını tasarlıyordu ki, bu yaratma hakkındaki imanın dogmalarıyle doğa kanunlarına göre yapılmış olan gelişme fikrini uzlaştırıyordu. Bu kanunları kendi âlemimizin oluşumuna uygulama işinde Kant ve Laplace'ın öncüsü sayılan Descartes, kilisesinin Galilé'yi mahkûm etmesinden sarsıldı ve Mersenn'e yazdığı bir mektupta, kilise imanına aykırı olan hiç bir şeyi öğretmek istemediğini, mutluluğun gizli yaşamakta olduğunu, her şeyden sükûn ve esenlik istediğini, korkudan ve kaygılardan çekindiğini, her sorunu ancak kendi nefsi için incelemeye devam edeceğini bildirdi. Fakat sonradan bu fikrinden caydı. "Eğer, diyordu, yeryüzünün dönmesi yanlışsa, felsefenin bütün temeli de yanlıştır". Nitekim daha sonra *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde kozmolojiye dair olan teorisini, "engizisyoncuların gözüne toz serpmekten" ibaret bir şekil değişikliğiyle açıkladı. Bununla birlikte Descartes, fiziğini tanıtmak maksadıyle 1637'de *Météores, Dioptrique ve Géometrie* adlı eserlerini ve bunlardan önce de, *Discours de la Methode*'unu yayınladı ki, bunlar, "gideceği yolu hazırlamaya" ve uğraşacağı konunun derinliğini ölçmeye yarayan eserlerdir. 1635'te bitirmiş olduğu *Dioptrique*, camları kesmeye yarayan bir makineyle 1629'da yaptığı araştırmaları ve 1632'de yazılmış olan yansımaya (refraction) dair bir bölümle, *Traité de Monde*'un daha genişletilmiş bir bölümü olan 'görüm' (vision) bahsini kapsar. *Les Météores*'u 1635 kışında yazdı ve bu eseri basılmaktayken, yani 1636'da *Géometrie*'yi kaleme aldı. Bu eserlerin bir aradaki ilk başlığı, *"Doğamızın en Yüksek Aktiflik Derecesine Yükseltebilecek Olan Bir Evrensel Bilim Projesi. Daha Çok, Dioptrique, Meteorlar ve Geometride, Öyle Merak Veren Konular İncelenmiştir ki, Bunları Hiç İn-*

celememiş Olanlar Bile Anlayabilirler" cümlelerini, daha sonra Descartes, başlığı şöyle değiştirmiştir: *"Aklı İyi Yönetmek, Bilimlerde ve Daha Çok Dioptrikte Gerçeği Araştırmak İçin Yöntem ve Bu Yöntemin Denemeleri Olan Meteorlar ve Geometri"*. 1641'de de Latince olarak: *Meditationes de Prima Philosophia in Quibus Dei Existentia et Animae Immortalitas Demonstrantur*'u yayınladı. Kısaca, derin düşünceler (méditations) diyeceğimiz bu eseri, Tanrıbilimciler iyi karşılamışlardır. Bu eser, Descartes'ın Mersenne'e yazdığı gibi, fiziğinin bütün temellerini teşkil eder. O, bu eseri bastırmadan önce, Hollandalı genç bir Tanrıbilimci olan Caterus'e yollamış, onun itirazlarıyle bu konudaki düşünceleri hakkında mektuplaşmış, bunlarla kendi verdiği karşılıkları (Birinci İtirazlar), eserle birlikte Mersenne'e yollamıştır. Bundan maksadı, Mersenne'in bu eseri, "halka yayınlamadan önce Tanrıbilimcilere tanıtmak ve onlardan neleri değiştirmenin, ekleme veya düzeltmenin iyi olacağını öğrenmekti. Descartes, daha önce de Sorbon doktorlarına bir mektup yazarak, imansızlara karşı yazdığı ispatların (démonstrations) en pekin karakterini değerlendirmek suretiyle tasvip etmelerini istemişti. Bu suretle, Mersenne, yapılmış olan itirazları (İkinci İtirazlar), Hobbes'in (Üçüncü İtirazlar), Arnauld'un (Dördüncü İtirazlar), Gassendi (Beşinci İtirazlar) ile diğer Tanrıbilimcilerin ve filozofların itirazlarını (Altıncı İtirazlar) topladı ve *Méditations*'u bu itirazlarla bunlara, Descartes'ın verdiği karşılıkların arkasından yayınladı. 1647'de Descartes, aynı eserin Fransızcasını tekrar gözden geçirerek yayınladı. 1644'te *Principia Philosophiae*'yi bastırdı. Fakat daha önce Aristo felsefesinden farklı olan düşüncelerinin daha çok yayılması için eseri, eski cizvit hocalarının beğenmelerini temine çalıştı. Bu eser, 1647'de rahip Picot tarafından Fransızcaya çevrildi. Bu nüshaya Descartes'ın eserde savunduğu fikirleri açıklamak için bu zata yolladığı bir mektup eklenmiştir. Bu tarihlerden itibaren Descartes'ın dikkatini ahlâk sorunları çekmiştir. Hollanda'ya sığınmış olan Bohemya Kralı Frederic'in kızı, Prenses Elizabeth'le yaptığı mektuplaşmalar, yüce hayır hakkındaki düşüncelerinin gelişmesine vesile oldu; bu fikirlerini *Traité des Passions*'unda yayınladı ki, bu, onun son eseridir (1649).

Eserleri, Morin, Hobbes, matematikçi Fermat ve Roberval'in eleştiri ve tartışmalarına neden oldu. Hollanda'daki üniversite profesör ve din bilginleri, Descartes, felsefesinin kendi dersleri bakımından yaratacağı tehlikeyi fark ederek şiddetle Aristo'yu savunmaya başladılar. Bu tartışma ilk kez Utrecht Akademisinde Descartesçı Régius'le Tanrıbilimci Vöîtiüs arasında başladı. Tartışmalar o kadar karışıklıklara neden oldu ki, şehrin senatosu, Descartes felsefesini, "yeni olduğu, gençleri yaşlılardan ve veli (saint) filozoflardan yüz çevirttiği ve nihayet birtakım saçma, yanlış fikirleri okuttuğu için" yasak etti.

Bu olaydan sonra Descartes, kendi kendisini savunmaya başladı. Yaşadığı dönemde kendisini yanlış anlayanlar kadar da hâlâ skolastik fikirlerden kurtulamamış olan kişilerin çokluğu ve Leyd Üniversitesinden gelen şiddetli suçlandırmalar, kendisinin, savunmak için, Fransa sefiri tarafından çağrılmasına neden oldu. Descartes'ın yukarda adı geçmeyen eserlerinin tam listesi şudur:

Discours de la Méthode (Leyd, 1637); *Méditationes* (Amsterdam, 1644). Bu eseri Fransızcaya Duc de Lynes, *Méditationes Métaphysiques de René Descartes Touchant la Première Philosophie* (Paris, 1647) başlığıyle çevirmiştir; *Principia Philosophiae* (Amsterdam, 1644). Bu eser, filozofun dostlarından *Claude Picot* tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1647); *Les Passions de l'Âme* (Fransızca olarak, Amsterdam, 1649); Descartes'ın ölümünden sonra da, *Le Monde de Descartes ou le Traité de la Lumiére* (Amsterdam, 1664); *Les Letters de René Descartes* (3 cilt, Amsterdam, 1657); *Le Traité de l'Homme et de la Formation des Foetus* (Amsterdam, 1664) başlıklı üç eseri, Clerseller ve Rohaıt özenerek bastırmışlardır. Descartes külliyatı, gerek Fransa'da, gerekse başka ülkelerde birçok kez basılmıştır. Başlıcaları şunlardır: *Opera Omnia* (8 cilt, Amsterdam, 1670-1683); *Opera Omnia* (8 cilt, Amsterdam, 1692-1701); *Oeuvres Complètes de Descartes* (4 cilt, Amsterdam, 1835). Bir de ayrıca biyografi ekleyerek ve bütün bu eserlerini bastırdı: *Oeuvres Inédites de Descartes* (Foucher de Careil, 1860). Fransa Millî Eğitim Bakanlığının yardımıyle Ch. Adam ve P. Tannery'nin bastırdığı, *Oeuvres de Descartes* (Paris, 1897-1912). Türlü dillere çevrilmiş olan eserlerden bir kısmı da dilimize çevrilmişlerdir ki, başlıcaları şunlardır:

İbrahim Ethem Mesut, *Usul Hakkında Nutuk* (2. baskı, 1928); *Yöntem Üzerine Konuşma; Doğa Işığıyle Gerçeği Arama; Ahlâk Üzerine Mektuplar; Felsefenin İlkeleri; Aklın İdaresi İçin Kurallar; Metafizik Düşünceler.* Bu son altı eser, Mehmet Karasan tarafından dilimize çevrilerek M. E. Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır (1942-1944).

Rönesanstan itibaren Descartes'a kadar gelen filozofların birçoğu, dinin baskısına rağmen, bağımsızlığını ve deney yöntemini savunmuşlar, matematik ve astronomiyi geliştirmişlerdi. Fakat bu çalışmalar, bir sistem haline getirileme-

diği için, bütün bilimlere uygulanamamışlardı. Bu işi, Descartes başarmak suretiyle yeniçağ bilim ve felsefesinin temellerini kurmuş oldu.

Daha Fléche Kolejindeki öğrencilik döneminden itibaren ve bütün hayatı boyunca da o, bu felsefeyi apaçık (évidence) ilkeler üzerine kurmak ve bunu okullarda öğretilmekte olan boş, kısır anlaşılmaz pekinlikten yoksun olan felsefe yerine koymak amacını gütmüştü. İnsanlık, onun bu amaçtaki başarısını, kendi özel kuvvetlerine karşı duyduğu büyük güvene ve kullandığı yönteme borçludur. Descartes, zamanında öğretilmekte olan bütün bilimleri inceledikten sonra, anlamıştır ki, insanlar inceledikleri konuların doğru ve yanlışlarını araştırmadan zekâlarını, değer ve doğrulukları şüpheli birtakım konular üzerinde körü körüne çalıştırmışlardır. "Gerçek için yöntemsiz denemeler yapmaktansa, ondan vazgeçmek daha iyidir. Zira, düzensiz incelemeler ve bulanık düşünceler doğal ışınları karartır, zekâyı körletir". Onun en çok beğenmediği, zamanının okullarında gösterilen dil dersleridir. O, her şeyden önce, çocuklara düşünmeyi öğretmenin lüzumunu ileri sürdü. İçine aldığı gerçekler itibarıyle herkesin keyfine göre değişmeyen en sarsılmaz bilim olarak da matematiklerle ahlâka önem verilmesini istedi. Zira, bu bilimlerin konuları birbirine sımsıkı bağlı olan apaçık gerçeklerdir. Ve her bilginin pratik bir yararı olmalıdır. Matematikler birtakım formüllerden ibaret kaldıkça bir zihin eğlencesinden ileri gidemezler. Bu bilimler, sonuçlarının doğruluğu her zaman araştırılabilen, yani ispata dayanan formüllerden oluştuğu içindir ki, bilimlerin en doğrusudur. Bununla birlikte, gerek matematik ve gerekse geometri, öğrenilmesi gereken tek bilim değildir. Fakat gerçeği arayanların bunlardaki "ispatların pekinliğine eşit olmayan hiç bir bilgi"yi aramamaları lâzımdır. Descartes, 1629'dan önce yazdığı, *Regulae* adlı eserinde (yarım kalmıştır), bazı yöntem kurallarını vermiş ve geometriyi matematiğin teknik bir yöntemi ve matematiği de yöntemin bir ürünü saymıştır. Geometri ve hesapta esas niceliklerin bağlılaşmasıdır. Bu nedenden de bunlar, "bütün gerçeklerin kaynağı" ve bilimsel düşünüşün yöntemidir. Bu bilimlerin dayandığı gerçekler açık ve seçiktirler, ancak bu niteliklere sahip olan konular ve sonuçlar gerçek olabilir.

Descartes'a göre, gerçeği elde etmek için zihnin önce her çeşit yanılmalardan arınmış olması gerekir. Bu yanılmaları, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde nedenlerine nazaran üç sınıfa ayırmıştır:

1. Çocukluk önyargıları (les prejugsé d'enfances). Bunlar, soğuk, sıcak ve karanlıkların nesnel olarak varlığına inanmak gibi yargılardır.

2. Eşyayı saf olarak bir zihnin konusu gibi kabul eden fikirlerin yanılmalarıdır ki, ruhun yorgunluğundan doğan bu yanılmalara fikirlerin bulanıklığı (confusion des idées) denir.

3. Dilin kötü kullanılmasından doğan yanılmalar. Zihni bunlardan olduğu kadar da: a) Otorite üzerine kurulmuş olan görüşlerden; b) Gerçeğin keşfine hiç bir zaman kılavuzluk yapamayacak olan "duygularla hayal gücünün aldatıcı zahitliklerinden"; c) Ortaçağın mantık kurallarından ve zekânın doğal hareketini geciktiren kıyaslardan; ç) Çocukluktan beri öğretilmiş olan bilgilerden arıtıp, zihni, 'table rase' haline getirmektir.

Bir yöntem olarak zihnin gerçeği bulmakta kullanacağı iki işlem vardır: 1. Sezgi, 2. Endüksiyon. Sezgi, bir doğal ışın (lumiére naturelle) ve zihinsel içgüdüdür (instinct intellectuel)) ki, biz bununla yalnız kavramları değil, varım, düşünüyorum, bir üçgen üç doğrudan yapılır, kürenin yalnız bir yüzeyi vardır... gibi kesin gerçekleri yakalarız ve bununla, "düşünemediğimiz ve sayılamayacak kadar çok önermeleri ispata yeten" bilgileri kazanabiliriz. Düşüncenin ilk koşulu, doğrudan doğruya apaçık bir şeyi bulmaktır. Sezgiyledir ki biz, birtakım ilk ilkeleri de yakalayabiliriz. Bu ilkelerin doğruluğunu kabul etmedikçe de düşünemeyiz. Örneğin, bir tek ve aynı şey, hem var, hem yok olamaz; hiç bir şey yokluktan meydana gelemez, gibi. Descartes, her ne kadar bu çeşit önermelerin vasıtasız verilerden olduğuna inanmış ve sezginin özel durumlara dayandığını işaret etmişse de ona göre, özel bir örneğin içinde her zaman genel bir gerçek bulunabilir. Bu gerçek, genel bir önerme gibi formülleştirilmiş olsa bile, biz, onu kendiliğinden ve doğrudan doğruya apaçıkmış gibi tanırız. Zira sezgi, aklın kendi işlemlerine hâkim olan gerçeğin araçsız görümüdür (vision). Bu çeşit şüpheyi uzaklaştıran 'seçik' ve 'açık' bir anlayıştır. İnsan, sezgiyle kavradığı gerçeklere dikkat etmeyi küçümser. Bütün gerçekler apaçık değildirler. Ruha yolunu şaşırtacak kadar karmaşık olanları da vardır. Bütün bilim dediğimiz şeyler, birbirlerine benzemezler. Bunların yalınçları, araçsız olanları, türevli (dérivé) ve bağıntılı olanları vardır; 'mutlak ayrışım'a (decomposition) en çok direnenidir. Örneğin, maddesel şeylerde şekil, uzam ve hareket gibi. Zihinsel şeylerde şüphe, bilgisizlik, bilgi bu türdendir ki, ruh bunları kendilerinden daha yalınç ve seçik (distincte) parçalara ayıramaz. Bağıntılı ise, yalınç öğelerine veya tabiatlarına ayrılabilendir. Bu yalınç tabiatlar (natures simples)

açıktır (claire). Onları doğrudan doğruya bir bakışla, yanılmaya ve yanılsamaya uğramadan görürüz (*Regulae*, 3). Yöntemin sırrı, "Her şeyde en mutlak olanı aramaktır" ve bu mutlak öğelerin diğer şeyleri terkip etmekte birbirleriyle nasıl yarış ettiklerini seçik bir surette göstermektedir. Descartes'a göre sezgi, kesin bilginin (certitude) tek kaynağıdır; akıl yürütme (raisonnement) de bir sezgi serisinden başka bir şey değildir. Gerçeğin ispatında zihnin baş vuracağı ikinci işlem, dedüksiyondur. Bunu Aristo'nun kıyas'ıyle (syllogisme) karıştırmamalıdır. Ona göre tasım, kavramların, dedüksiyon ise, gerçeklerin oranından ibarettir. Birincide üç terim arasındaki oran birtakım karışık kurallara bağlıdır ki, bunlar, kıyas'ın sonuçlanmış olup olmadıklarını anlamak için mekanik olarak uygulanırlar. Endüksiyon ise, sezgiyle tanınır. Kıyas, sabit kavramlar arasında sabit oranlar kurmaya çalışır ve bu oranlar, algılanmasalar da (idrak) mevcutturlar. Endüksiyonda ise, "her şey birer birer ve apaçık olarak algılayan bir düşüncenin sürekli ve kesiksiz bir hareketidir". Özet olarak Descartes, endüksiyonda pekin (certaine) önermeleri kabul eder. Açıkça görülür ki, endüksiyon, iki miktarı bir ölçü birliği vasıtasıyle karşılaştırmaktan ibarettir. "Saf ve yalınç sezgiyle kazanılmamış olan her bilgi, iki veya daha çok nesneyi kendi aralarında karşılaştırmakla kazanılabilir.

Her akıl yürütmede gerçeği yalnız karşılaştırma (mukayese) ile elde ederiz. Bilinmeyen bir şeyin niteliği, bilinen şeylerle olan oranlar vasıtasıyle belirir. Descartes'a göre, ne sezgi, ne de endüksiyon henüz bir yöntem değildirler. "Yöntem, gerçeğe karşıt olan bir yanılmaya düşmemek için sezginin nasıl kullanılması gerektiğini ve her şeyi bilmemiz için dedüksiyonu nasıl işletmemiz icabettiğini gösterir". Biz, kendiliğinden açık (vazıh) olan önermelerde dedüksiyon vasıtasıyle birtakım sonuçlar elde ederiz. Dedüksiyonda düşüncenin sürekli bir hareketiyle terimden terime ilerleriz. Bu suretle de doğrudan doğruya apaçık olmayan oranlar sıralanır; bu esnada anlaşılmayacak bir şeye rastlarsak, durmalıdır. Çünkü, ya bunları anlayacak kadar deneyimiz yoktur. Yahut da insel ruhun tabiatı yüzünden çözülemeyen sorunlar karşısında bulunduğumuzdan ilerlemeye çalışmak yararsızdır. Dedüksiyonu tamamlamaya muvaffak olmuşsak, bilineni bilinmeyene dönüştürmüş ve ilk yalınç gerçeklerin değerini daha büyük bir alana genişletmişiz demektir. Matematikçiler bir önermeyi ispat etmek için sezgi ve endüksiyonun emri altına verdikleri önermelerden ispatı istendiği halde yararlanabileceğimiz önermeyi seçerler. Bu nedenle, yeni gerçek, önermelerin yakınsamına (convergence) ait olacaktır. Descartes, matematikçilerin kabahati, "Bu seçmeyi nasıl yaptıklarını bildirmemeleridir" der. Her yöntem problemi, bu seçme kurallarını vermekten ibarettir. Asıl sorun, gerçeği görmek veya akıl yürütme yoluyle keşfetmek değil, verilmiş olan problemi ilgileyen önermeleri yanılmadan seçmektir. Descartes, a) Görünen gerçeklerin hepsini ayırt etmeksizin toplamak; b) Bunlardan diğer bazılarının elde edilip edilemeyeceğini tedricen görmek veya bunlardan daha başkalarının çıkarılması imkânını araştırmak... gibi birtakım kurallar salık verir. Acaba bilimde her şeyden daha yalıncı bulmak için daha nereye kadar yükselmelidir? Ve bilginin sarsılmaz temeli nedir? Descartes, buna, *Usule Dair Söylev*'inin IV. bölümünde ve daha geniş olarak da, *Méditations*'unda karşılık verir:

Descartes'a göre, insan görüşleri (opinion) çeşitlidir ve hiç kimse de doğruyu söyleyememektedir. Fakat herkes doğruyu bulduğunu sanmaktadır. Oysaki bizi düşlerimiz ve sahte bir Tanrı veya bir şeytan bile gerçeğe ulaşmamıza engel olabilir. "Çoktan beri ruhumda her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varolduğuna dair bir düşünce vardır; kimbilir o yapmamış olsaydı, belki de hiç bir dünya, hiç bir gökyüzü, hiç bir uzamlı cisim, hiç bir suret (figure), miktar, bağ... vb. bulunmayacaktı. Buna rağmen, içimde bütün bu şeylerin duygusuna da sahibim" (*Méditationes*, I). Nesnel fikirlerden böyle şüphe eden Descartes, "2'yi 3'e her ekleyişinde aldanmıyor muyum acaba?" kaygısıyle öznel yargılardan da şüphe ettiğini gösterir. Zira, insanda birtakım boş hayallere kapılmak yeteneği vardır. Zihin, dış varlıkların etkisi altında pasif bir durumdadır; fakat bu etki, kendi eser ve fikri değildir. Acaba bu etki, dışardaki şeyleri aslına uygun bir surette temsil eder mi? Yoksa, çoğu zaman aldandığım için, daima da aldanmakta olduğumuzu mu sanıyoruz? Çünkü dışardaki eşyanın zihnimizdeki izlenimleri daima aynı açıklık ve yeğinliğe sahip değildir. Yargılarımız daima aynı gerçeği ifade edemezler. Yani, hem duyuların hem de düşüncelerin yanılmaları vardır. Bunun içindir ki, zihnimiz açık olanla olmayan arasında sürekli bir şüphe içindedir. Bu şüphe, tedavisi kendisinde olan bir hastalıktır. Zira, yanılmadan korunmaya yardım eden bütün vasıtaları kendisi hazırlar. Zaten biz, dış gerçekleri ret veya kabul etmeden yanılmayız. Şu halde yargılarımızı vermezsek, yanılmadan kurtuluruz. Biz, genel olarak iki türlü yargı yapabiliriz:

1. "Dışta olan şeylere benzeyen ve onlara uygun olan, kendileriyle tasdik veya inkâr ettiğim yargılar".
2. "Kendileriyle kavramları birleştirdiğim ve

bu birleşmenin dışında kalan bazı gerçeklerin karşılığı olduklarını düşünmeden tasdik veya inkâr ettiğim yargılar"dır.

Birinciden fizik önermeler, ikinciden matematik önermeler çıkar. Bunların her ikisinden de şüphe edilebilir. Fakat bu şüphe, bizim için bir küçüklük veya âcizlik değil, bir büyüklük ve kuvvettir. Zira, bu şüphe, yöntemin başlangıcıdır. Bizi her çeşit yanılmalardan koruyan bu şüphedir. Bilimde, bir binayı yeniden yapmak için yıkanları taklit etmelidir. Şüphemiz de gösteriyor ki, bilimin dayandığı temeller çürüktür. Apaçık olmayan şeylere karşı gösterdiğimiz doğal güvenden vazgeçmelidir. Demek ben, âlemin varlığından, beni kaplayan gerçekliklerden ve hatta aklın değerinden, bu nedenle de pek açık ve apaçık görünen yargılardan şüphe edebilirim. Şüphe, yöntemin bir kuralı ve iradenin bir olgusudur (fait). Her bilgi, bilinen nesnelerin gerçekliğine inanmayı gerektirir. Bu inanç, algıçtan (entendement) değil, iradeden doğar. Öyleyse şüphe ediyorum ne demektir? Ortada şüphe ettiğim bir şey varsa, o da kendi şüphe edişimdir. Ortada bir edim var ki, beni yargı vermekten alıkoymaktadır. Onu ben meydana getirdiğim için biliyorum, demek ki tasdik edebiliyorum ve tasdik eden de benim; demek ki fikirlerimiz arasında bir varlığın gerçekliğine tanıklık edecek olan, yani kendimden şüphe edemeyeceğim bir gerçek var ki, o da kendi varlığımdır. Şüphe etmek demek, düşünmek demektir. Düşündüğümden eminim; zira, bundan şüphe etmek için yine düşünmek lâzımdır. Demek ki, şüpheyi, şüphe dışına atacak olan tek gerçek, düşünme'dir. İşte Descartes'dan başlayan yeniçağ felsefesinin temel taşı budur ki, "Mademki düşünüyorum, öyleyse varım - Cogito ergo sum" gerçeği bu şüphenin zorunlu bir sonucudur. "Benim, varım" önermesi, ruhumda farz ettiğim ve kavradığım, bunu zorunlu olarak hissettiğim bir gerçektir. "Şüphesiz ki, kendimi kandırdığım veya herhangi bir şeyi sadece düşündüğüm zaman da düşünen benim". Böylece, düşünce ve olgu, bilinçle varlık ayrılmaz bir surette birbirlerine bağlanmış olurlar. "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, bir aynı olgunun iki katlı ve zorunlu bir ifadesidir. Bundan şüphe etmemekliğimin nedeni, varoluşla (existence) öz'ün (essence) doğrudan doğruya birbirine bağlı oluşundaki açıklık ve berraklıktır. Düşüncemden ne kadar şüphe edersem, o kadar düşünüyor ve o kadar yanılmaz bir insan (infaillible) oluyorum.

Düşündüğüm yerde varım. Bu var olan ben miyim? Ben, düşünen, şüphe eden, tanıyan, tasdik eden, inkâr eden, gücü yeten veya yetmeyen, acı çeken veya sevinen bir varlığım. Bütün bunların içinde maddeden veya maddenin kanunlarından, bedenden veya bedenin organlarından tamamıyle ve bağımsız olarak kendini algılayandan başka bir şey yoktur. Kendimi tanımak için organlara ve bedenime muhtaç değilim; duyularım da benliğimi yakalayamazlar; bu iş için bilinçle düşünmekten başka bir şeye muhtaç değilim. Özüm ve tabiatım nedeniyle düşünen varlık olduğum için, varlığım sona ermedikçe düşünmeme son veremem. Küçük bir çocukken olduğu kadar da, uykuda ve kendinden geçme (lethargie) halinde bile bulanık, karışık, bilinçsiz ve sağır izlenimler halinde düşünürüm; düşününce, bedenden ve genel olarak cisimden ayrıdır. Zira, düşünceyi kendisiyle, beden ve cismi ise düşünce vasıtasıyle tanırım. Demek ki, ruh hakkında vasıtasız ve pekin bir bilgim vardır. Biz ruhu, bedenden daha iyi biliriz. Descartes'a göre, nasıl ki uzam, maddenin özü ise ve madde olayları uzamın kipleri (modes) ise, düşünce de ruhun özüdür; bütün ruh olayları, düşüncenin kipleridir. "Düşünce adından kendimiz de kendiliğimizden veya doğrudan doğruya algıladığımız ve hakkında içsel bir bilgiye sahip olduğumuz şeyi anlıyorum. Böylece, entellektin, iradenin hayal gücü ve duyuların işlemleri hep düşüncedir". Demek ki Descartes için düşünce, bütün bilinç edimleridir. Ruh, düşüncenin edimidir. Düşünme (réflexion) ve bilinçle kavradığımız her şey ruha; duyu ve hayal gücü vasıtasıyle kavradığımız şeyler beden ve maddeye taalluk eder. Düşünmenin iki temel fakültesi vardır:

1. Zihin'dir ki, bu pasiftir ve tasarımlı (representatif) bir karaktere sahiptir.

2. İrade'dir ki, bu aktif ve iştahlı (appetitif) bir karaktere sahiptir. Zihnin iki derecesi vardır:

a) Asıl zihin ki, bu eşyanın niteliğini seçik bir surette tasarlar; algılayan ve akıl yürüten de budur.

b) Duygunluk (sensibilité), bunda, bulanık (confus) tasarımlar vardır ve bu tutkuların (ihtiras) ilkesidir. İradenin yüklemleri de serbestçe karar vermek, istek ve yargıdır.

Descartes, *Méditations*'unda anlattığı bu fikirlerle ilk kez cisimle bedenin, ruhla düşünmeyen bir varlığın yüklemlerini ayırmak suretiyle kendisinden sonraki tinselci (spiritualiste) psikolojinin temellerini kurmuş ve düşünce edimini gerçekliğin en emin ilkesi saymak suretiyle felsefenin merkezini değiştiren çağdaş metafiziğin olduğu kadar da, ülkücülüğün babası olmuştur.

Descartes'a göre, varlığım bölünemez, birdir, arasızdır ve şüphem, pekinliğin (certitude) ne olduğunu gösteriyor; her şeyin bu örneğe uygun olmasını istiyor. İrademiz herhangi bir yanılmaya düşüp düşmemekte serbesttir. Bilimin

gücü, şüphemin yeğinliğiyle orantılı olunca, 'şüphe' (doute) gerçeği araştırmakta en güvenilir bir yöntem olur ki, buna 'yöntemli şüphe' (doute methodique) denilir. Descartes'ın bu şüphesi, fikirlerde değil, yargılardadır. Zira, fikirler, kendiliklerinden ne gerçek, ne de yanılmadırlar. Zaten şüphe etmek de bir düşünmedir; bunun için fikirlerimizden şüphe edemeyiz; fikir, düşünen ruhu ispat eder. Biz her şeyden önce, kendimizden doğan fikirleri, sonra da bu fikirlerin dışardaki konularını arar ve orada kendisini buluruz.

Öznel (subjectif) olan bu düşünce, nesnel (objectif) olan varlığı keşfeder. Yani, yöntemsel şüpheden önce, fikirleri gözden geçirecek olursam, dış gerçekliklerin karşılığı olduğuna inanırım; bunların açık (vazıh) olduklarını görürüm. Fakat, tıpkı, "Mademki düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinde olduğu gibi, düşünceden ayrı bir varlığın duygusuna doğrudan doğruya sahip olamam. Bunların açıklığından (clarté) sadece varoluşun olabilirliği sonucunu çıkarırım. Descartes, bu suretle tümel şüphesinden, kendi özel düşüncesinin mevcut oluşu gerçeğine ulaşmak suretiyle kurtulmuş olur. Gerek yanılmadan korunmak, gerek bu veya başka gerçekleri bulmak için bir genel yöntem olarak Descartes şu klasik duruma gelen dört kuralı önerir; zira ona göre, bir ilk gerçeği bulmuş olmak yetersizdir. Bu gerçek vasıtasıyle başkalarını da bulmak lâzımdır. Bunun için de bu ilk gerçeğin, yani düşüncenin, söz götürmez doğruluğunu hangi vasıtayla keşfettiğini araştırır: 1. Apaçıklık; 2. Çözümleme; 3. Bireşim; 4. Tamsayı (denombrement).

1. *Apaçıklık kuralı:* Yanılmanın birinci nedeni, apaçık olduğuna inandığımız şeyleri, bir gerçek gibi kabul etmekliğimizdir. Eğer bunun tersini yapacak olursak, gerçeği keşfedebiliriz. Öyleyse gerçek derecesinde gerçek olmayan şeyleri doğru (exacte) saymamalıdır. İradeyle edim (fiil) birbirine uygun olmazsa, yanılırız. Zira, bunlardan biri aktif, diğeri pasiftir; biri sonlu, diğeri sonsuzdur. Biz, aklımızla bulamadığımız bir şeyi irademizin bir atılımıyle (hamle) aşar, elde edebiliriz. Görülenden görülmeyene geçişin nedeni budur. Zihin görüleni, irade görülmeyeni yakalayabilir. Eğer yargılarımız iradeden gelmişse, düştüğümüz yanılma, ahlâksaldır. Oysaki, hiç kimse aldanmayı istemez. Aynı olay, aynı koşullar altında birkaç kez tekrar ederse, o olayın yine tekrarlarına devam edeceğini sanmakla yanılmış olabiliriz. Bu yanılmayı bir amaç olarak benimsediğimizden değildir. Sadece, irademiz bu yanılmaya neden olmuştur. Çünkü, bizi onaylamaya zorlayan hiç bir kuvvet yoktur. Sabretseydim, yargılarımı biraz daha askıda bıraksaydım, yanılmazdım. Demek ki, yanılmalarımızdan sorumlu olan, irademizdir. Öyleyse, bilim kadar da bilgisizliğin ahlâksal bir yanı vardır. İnsan, ahlâksal ve pratik şeylerden şüphe etmemelidir. Zira, "hayat eylemleri, hiç bir mühleti hoş görmez". Özet olarak diyebiliriz ki, esasını bilmediğimiz şeyleri gerçek saymamak, ve esasını bildiğimiz şeyleri gerçek saymakla yanılmadan kurtulabiliriz. Bu ise, ancak apaçık olanın gerçek olduğunu kabul etmek demektir. Descartes, bu kuralı şöyle ifade eder: "Hiç bir şeyi, apaçık bir gerçek olduğunu bilmeden, asla bir gerçek olmak üzere kabul etmemeli; yani, acele ve önceden kabul edilmiş fikirlerden son derece çekinerek zihnime kendilerinden hiç bir suretle şüphe edemeyeceğim şekilde açık ve seçik olarak görünen şeylerden başkasını aklın alabileceği gerçekler sırasına koymamalıdır". Apaçıklık, eşyanın görünüşlerini olduğu gibi algılamaktır. Bu aldatmazlığın (veracité), en esaslı kuralıdır. Bu, bize içsel (dahilî) bir özgürlük verir. Aristo veya filan filozof söylediği için değil, düşündüğüm için şöyle veya böyle onaylarım. Aldatmazlık, iradesel bir yargıdır; olabildiği kadar bizi yanılmadan kurtarır. Bu özgürlük, tarafsızlık demektir ki, skolastik bundan yoksundur. Zaten iradenin de yanılmaması için, hiç bir etki altında olmaması, yani özgür olması lâzımdır. Descartes'ın apaçıklığı, bağıntılı gerçeklerin, yani öznel pekinliğin bir kriteridir. Apaçık gerçeklerin karakteri ise, 'açıklık' tır ki, bu da daima zihinde hazır bulunan açık bilgilerdir. Apaçıklık, sezgiye dayanır. Fakat sezgiyle elde ettiğimiz bilgi, henüz bir bilim olmuş sayılamaz. Tasarladığımız ve düşündüğümüz gerçekliğin nesnel değerini belirtmek için nedenlilik ilkesinden veya daha çok nedenle sonucun zorunlu olarak karşı olumluluğuna dair olan ilkeden yararlanmak gerektir. Bu ilke de sezgiyle keşfolunur. Doğal ışın, bize öğretir ki, sonuçta nedendekinden fazla bir şey yoktur; bundan da hiç bir şey yoktan oluşamaz ve yetkin olan, yetkin olmayandan doğamaz, sonuçları çıkar. Bunu kendimize uygulayacak olursak, görürüz ki, bazı fikirler dış nedenlerden, bazıları da kendimizden meydana gelmişlerdir. Fakat, "kendimizin inceleyip öğrendiğimiz şeylere dair başkalarının ne yolda düşündüklerini değil, kendimizin açıkça görebileceğimiz şeyleri aramalıdır. Zihnimizin her sorunu çözmeye gücü yetmezse, başkaları tarafından getirilmiş olan belgelerin (preuve) hepsini ezberlemiş olsak bile, asla bir matematikçi olamayız; ve herhangi bir önerme hakkında kendimiz sağlam bir yargı veremezsek, Eflatun veya Aristo'nun bütün görüşlerini bilmiş olsak bile, filozof olamayız. Demek ki, önce zihnimizi bu dışımızdaki otoritelerden kurtarmalı, sonra da kişisel

tutkulardan, isteklerden ve hayallerden korumalıdır.

2. *Çözümleme (analyse) kuralı:* "İnceleyeceğim zorluklardan her birini, olabildiğince ve daha iyi çözümleyebilmeleri için, gerektiği kadar parçalara" bölmelidir. Descartes, bu kuralı matematik öğrenirken bulmuş ve bilime uygulamak suretiyle de önemli sonuçlara ulaşmıştır. O, "Biz bu yöntemi yalnız matematik problemleri çözmek için icat etmedik. Matematiği bu yöntemin işlemlerinde alışkanlık elde etmek için öğrenmelidir" der ki, esası şudur: Olaylar karışıktır; onları yalınç bir duruma getirdikten sonra yargılamalıdır. İnsan zihni sınırlı olduğundan, karşıt olan şeyleri apaçık duruma getiremez. Onları bölmek ve öğelerini ayırmak suretiyle yalınç bir duruma getirebiliriz. Çözümleme gittikçe daha fazla yalınç bir duruma gelen oranları bulmamıza yardım eder. Bu suretle her sorunun bağıntılığından mutlak'ına doğru yükseliriz. Ona göre mutlak, gözlenebilen eşyada, 'bağımsız'dır, bir neden, yalınç, tümel, eşit, benzer... gibi ayrışılamaz (décomposable) ve yalınç öğelerdir. Bağıntılı ise, mutlak'ın tersidir. Karışık, tikel, çok, eğri, eşit olmayan... gibi karışık olanlardır. Mutlak, en yalınç olduğu için, niteliğinde kendisinden daha yalınç bir öğe yoktur. Esasen her sanat, en fazla mutlak olan uzamdır (étendue). Bunda da uzunluk, derinlik... vb. gibi nitelikler vardır. Bu suretle eşya en yalınç, en akla uygun ve apaçık kısımlara bölünmüş olur. "Hiç bir bilgi, diğerlerinden daha bulanık sayılmamalıdır. Zira, hepsinin niteliği aynıdır; ve kendiliklerinden bilinen şeylerin bir bileşiğinden (composé) başka bir şey değildir".

3. *Bireşim (synthèse) kuralı:* "En yalınç ve bilinmesi en kolay olan konulardan başlayarak derece derece en karmaşık olanlarını bilecek kadar yükselmeli, hatta birbirinin ardından gelmeyen konular arasında da bir sıranın bulunduğunu farz ederek fikirleri düzenle yürütmelidir". "Bu, yalınç sonuçlardan karmaşık kanunları elde etmek demektir. Yani, zihni kolaydan zora doğru düzenle ve azar azar yükselmelidir". Bu ise, fikirlerin doğal bir surette tertiplenmesi demektir. Descartes, bu kurala fazla önem verir: "İnsan zihninin yeteneği üstünde olmayan bilimler, birbirine o kadar iyi ilgilerle bağlı ve birbirinden o kadar zorunlu sonuçlar çıkarmaya elverişlidirler ki, bunları bulmak için büyük bir ustalığa ihtiyaç yoktur. Elverir ki, en yalınçlarından başlayarak en karışık ve yüksek olanlarına çıkmanın yolu bilinebilsin". Bu nedenle, "Yöntemimizin esası, sıra ve düzenden gerçekleri meydana çıkartmak için, üzerlerine, zihnin yöneltilmesi gereken zorlukları tertip etmekten ibarettir. Eğer bulanık ve zor sorunları daha yalınç ve açık olanlarına dönüştürür, bu yalınçların sezgi ve bilgisinden yine o derecelerle o sorunlara çıkmaya çalışırsak, gerçeği adım adım izlemiş oluruz; yöntemin yetkinliği asıl bu noktadan ibarettir. Bu kurala, bilime yanaşmak isteyenlerin, karanlık ve karışık yollu bir mağaraya girildiği zaman, uzundan tutulması gereken bir ip gibi sarılmalıdır". Bu gerçeği anlamayanlar, "bir binaya çıkmak için yapılmış olan merdiveni bırakarak veya görmeyerek bir sıçrayışta" binanın tepesine çıkmaya çalışıyorlar demektir. Bu yalınç ve doğal öğeleri incelemeye başlamanın nedeni, bunların sezgiyle kolayca anlaşılabilir olmalarıdır.

4. *Tamsayı kuralı:* "Hiç bir şeyi unutmadığımdan emin olacak surette ve her yönden tam ve yetkin saymalar ve genel yoklamalar yapmak". Yani, "orta terimleri araştırmak ve zorlukların kısımlarını çözmek" de lâzımdır. Hiç bir şeyin unutulmadığına emin olmak için, konuların derece derece birbiriyle daha fazla ilişkileri olup olmadığını araştırmak ve saymaktır. Bazen eşyadaki düzen görülemez. O zaman, önce bir hipotez koymalı; bu hipotez de aradığımız düzenin varlığını kabul etmeli, sonra da denemelidir. Zira, insan zihni, 'a priori' bir hipotez mevcut olmadan hiç bir gerçeği keşfedemez; yani, iki şey arasındaki bağlantıyı önceden belirtip, sonra denemeli, çözümlemelidir. Örneğin, Newton, bir elmanın yere düşmesiyle düşme olayı arasındaki oranı, bir düşme kanununun varlığını var saymasaydı, tasarlamış olduğu bu kanunu neyle ispat edebilecekti? Önerme, insanı aldatır, gerçek gibi görünür. Bu nedenle bir cinsin bütün türlerini incelemek gerektir.

Descartes, birbirine sıkı bir şekilde bağlı olan yöntemin bu dört genel kuralını, matematik zarfı içinde görmüş olduğu metafiziğe de uygulamıştır. Ona göre, felsefe, ilk ilkelerden apaçık olarak elde edilebilen şeylerin bilimidir. *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde, felsefeyi, ilkeyle bilimi, yani, bütün bilimlerden en yüksek olan şeylerin bilimi diye tanımlamış ve ancak bu anlamda olarak felsefeyi evrensel bir bilgi saymıştır. Bu bilginin temeli ve birliği, kendi kendini kavrayan ve kendisinde, 'yetkin varlık'ı, yani bütün varoluşun ilkesi ve bütün gerçeğin kaynak ve teminatı olan Tanrı'yı kavrayan 'düşünce'dedir.

Ve ona göre bu bilim, sadece bir bilgi konusu veya bilgelik değil, aynı zamanda insanın esenlik ve mutluluğuna (félicité) da hizmet eden bir vasıtadır. Descartes'tan önce, 'Tanrı'nın varoluş'unu ispat için getirilmiş olan kanıtlar, genel olarak Aristo'dan ilham almışlardır. Descartes ise, felsefesinde önce, düşüncenin

gerçekliğini incelemiştir. Zira, ona göre, dış âlemin gerçekliğini belirtmek için önce, Tanrı'nın varlığını ispat etmelidir. Bu konuda ileri sürdüğü kanıtlar şunlardır:

1. Sahip olduğum sonsuzluk ve yetkinlik fikirleri, ne kendimden, ne de yokluktan gelebilir. Bunların yetkin ve sonsuz bir varlıktan gelmesi gerektir. Zira ben, yetkin olmayan sonlu bir varlığım.

2. Kendi varlığım bir Tanrı'nın varlığına delâlet eder. Böyle olmasaydı, kendim gibi, olgunluk ve sonsuzluk fikirlerini de ben yaratmış olurdum. Bu suretle de Tanrı'da varolan bütün yetkinliklere sahip olmam gerekirdi. Oysaki, bunlara hiç de sahip değilim.

3. Yetkin varlık, her çeşit yetkinliklere sahip olan bir varlıktır. Örneğin, üçgen fikrini kabul edince, açıları toplamının iki dik açıya eşitliğini kabul etmek nasıl zorunlu ise, Tanrı'nın yüce yüklemleriyle (attributs) varoluşu da öylece zorunlu bir gerçektir.

Bu üç temel kanıtı Descartes şöyle açıklar: "Tanrı'yı kendi kendimizden çıkmaksızın, bu âlemdeki şeylerin hepsinden kolay olarak tanıyabiliriz". Çünkü, kendim yetkin bir varlık olmadığım halde, yetkinlik fikrine sahibim; bu fikir, kendi benliğimin fikri olmadığı gibi, kendimden gelmiş bir fikir de değildir. Zira, kendimin yetkin olmadığımı görüyorum. Öyleyse, bu fikir, her türlü yetkinliğe sahip olan bir varlıktan gelmiştir. Bu varlık da Tanrı'dır. Yetkin varlık yerine, sonsuz, ebedî, değişmez bir öz'ü (essence) düşünecek olursam, yine aynı sonuca ulaşırım. Bu fikirler de bana kendimden gelemezler. Bütün bunlar, sonsuz bir varlığın eseridir. "Bir yetkin varlık fikrine sahip oluşumu incelediğim zaman, varoluşun bu varlık içinde, bir üçgenin üç açısı, iki doğruya eşit olduğu biçimde mevcut olduğunu bulurum". Acaba, bu yetkinliği, noksanın karşıtı olduğu için mi düşünüyorum? Hayır, bu zaten vardır. Noksanı da yetkinlik fikrinden alıyorum. Acaba yetkinlik fikri, bileşik (mürekkep) midir? Bu fikir dışardan gelmiş olmasın? Ya da algılamakta olduğumuz özel yetkinliklerin bir kaynaşmasından doğmuş olmasın? Hayır. Yetkinlik yalınç bir fikirdir; evrenin bendeki etkileri, onun noksanına delâlet etmez. Bu fikir, ruhun yetkinliğinden de gelemez. Aynı zamanda bütün dış nedenler sonludur. Bu nedenle Tanrı fikrinin yaratıcısı, Tanrı'nın kendisidir. Zira, yetkinliği, gelecekte olacak diye beklemek gerekirken, o hâlâ mevcut olan bir fikir gibi düşünülür. Öyleyse, bir yetkinlik vardır ve ona sahip olan da Tanrı'dır. Bu, zihnimizde doğal olarak ve doğuştan mevcuttur. Şu anlamda ki, düşünce fakültemiz uyanır uyanmaz, kendi özel kuvvetiyle bu fikri, bir gerçek olarak kavramış olur. Bu nedenle Descartes, ilerde de görüleceği gibi, doğuştan fikirden (idée innée), tâ başlangıçta verilmiş olan bir fikir değil, geliştirme fakültesine sahip olduğumuz bir fikri anlar. Yani, Tanrı fikri, der, kendi kendimizin fikri gibi doğuştandır. "Doğuştan fikirler, kendi düşünme fakültemizden gelirler" (*Méditations*, 3). Buna, Hobbes itiraz etmiştir. Descartes'ın bu düşünüş biçimini, adından sık sık söz ettiği Vives'ten aldığı da sanılmaktadır. Özet olarak ona göre Tanrı varoluşunun nedeni, kendi özel yetkinliğidir; dışarda değildir. Descartes, ontolojik olan bu kanıtı şöyle tamamlar: Mademki açık ve seçik olarak sonsuz ve yetkin bir varlık kavramını düşünebiliyoruz, öyleyse, böyle bir varlığın varoluşunu da kabule mecburuz. Zira, onun varoluşuna itiraz etmekle, yetkinliğine de itiraz etmiş oluruz ki, bu suretle kendi kendimizle de çelişkiye düşmüş oluruz. Aynı zamanda mademki varım, yetkin değilim. Zira, düşünüyorum, yani şüphe ediyorum. Bu ise, bir şeyi bildiğimden ileri geliyor. Bilmek ise şüpheden yetkindir. Bu fikir, insana ne kendinden, ne de yokluktan gelebilir. Olsa olsa bunu yetkin bir varlık telkin ediyor. Bu takdirde yaratılmışım ve Tanrı benim yaratanımdır. Zaten bende yetkinlik ve sonsuzluk fikri vardır, bundan da eminim; çünkü, bir üçgen deyince, açılarını hatırlarım. İki açılı bir üçgenin ne varlığı, ne de tasarımı olabilir. Yetkinlik de böyledir. Varlık, varolmadan tasarlanamaz. Bu fikir ise, düşüncelerimin içindedir. Öyleyse vardır. Her şeyin bir nedeni mevcut olduğundan, bu fikrin de mutlaka bir nedeni olmak gerekir. Bu neden, ben olamam; noksan bir şey bana yetkinlik fikrini veremez. Zira neden, kendi eserimin niteliklerine sahip olmalıdır. "Ve sonuçta ne kadar gerçek varsa, nedende de o kadar gerçek vardır". Demek ki, bana bu fikirleri telkin eden, yetkin bir varlık, bir Tanrı vardır. Descartes, "Yoktan bir şey oluşamaz" postulatından, her şeyin bir nedeni bulunması gerektiğini kabul edenlerden olduğu için, bu nedenleri başlangıcına doğru izleyince, bir ilk neden, yani, bir aktif neden fikrine ulaşmıştır ki, bu da Tanrı'dır. Ona göre, dışarda gördüğümüz olayların nedeni, bağıntılıdır, görünüşten ibarettir; yaratılmış olan eserlerdir, düzen ve ahenk, onların bir maksatla (intention) meydana geldiğini gösterir. Öyleyse, bir amaçlı neden (cause finale) vardır ki, bu da Tanrıdır; çünkü, olayları sonuna dek izlemeye gücümüz yetmiyor diye, bir ilk nedenin zorunluğunu kabul etmemek hakkına sahip değiliz. Acaba Tanrı'nın da bir nedeni var mıdır? Descartes bu soruya karşılık vermek istemez. Yalnız iki türlü varlık ayırır: 1. Nedeni, 'kendi dışında' olan varlık; 2. Nedeni, 'kendinde' olan

varlık. Tanrı, kendi kendinin nedenidir (causa sui). Tanrı, sonsuz bir varlık olduğu için, tükenmez bir kuvvete sahiptir. O suretle ki, mevcut olmak için, kendinden başka bir şeye muhtaç değildir. Sonradan Descartesçılığı benimsemiş olan A. Arnauld, kendi kendinin nedeni olmak fikrinin çelişik olduğunu, bunun Tanrı'ya uygulanamayacağını ileri sürmüştü. Zira, demişti, hiç kimse sahip olmadığı şeyi veremez ve biri, kendi kendini yaratmaya başlarsa, kendisinin, kendinden önce var olması gerekecektir. Eğer Tanrı, neden ise, sonuç da olmaya mecburdur. Neden, zaman içinde sonuçtan öncedir. Tanrı'yı ise zaman, uzay ve gerçeklikle sınırlayamayız.

Descartes, bu itiraza şu karşılığı verir: Tanrı'nın varoluşunu nedenlik ilkesiyle ispat edince, bu ilkeyi Tanrı'nın kendisine de uygulamaya mecburuz. Olamayan şey bu ilkeyi, kendi kendisinin nedeni olarak tasarlamamızdır. 'Neden' terimi, Tanrı hakkında söz konusu olunca, bunu insel bilginin yetkin olmayışı dolayısıyle, analoji yoluyle kullanabiliriz. Böylece, Tanrı'ya 'neden' adı verilebilir. Fakat, kendi kendisinin sonucu denemez. Zaman ilişkisinin Tanrı için hiç bir ilişkisi yoktur. Çünkü zaman, insel anlayışın bir ürünüdür. Tanrı'nın akıl ve iradesi, birbirinden ayrı ve farklı değildir. Tanrı, ebedî gerçekleri, sonradan oluşturmak için yakalamak suretiyle işe başlamış değildir. Tanrı'nın iradesi, özü gibi ebedî ve değişmez bir niteliktedir. (Ebedî gerçekler, bir şey hem var, hem yok olamaz. Bir üçgenin açıları toplamı 180 dereceye eşittir gibi olan gerçeklerdir).

Descartes, Höffding'in işaret ettiği gibi, Tanrı'da kendinden daha aşağı bir derece kabul eder gibi görünür. Descartes, Tanrı'yı bir de, kendi yüklemleriyle ispat eder: Önce, Tanrı özgürdür. Yani, o, dilediği gibi, keyfince yaratan ve hareket ettiren iradeli ve özgür bir varlıktır. Eğer özgür olmasaydı, zorunlu olurdu. Oysaki, bizim bile fikirlerimize değer veren ve bizi pasif olmaktan kurtaran irademizdeki özgürlüktür. Bu özgürlük, sonsuzdur; ruh da sonsuzdur. Tanrı'nın mutlak özgürlüğünden anlayacağımız şey, rasgele bir özgürlük değil, kendi edimlerinden önce de hiç bir kuvvetin etkisi altında kalmayan nitelik anlamındaki özgürlüktür. Mademki biz, iradeli ve aktif bir yaratığız; bizi yaratmış olan Tanrı'da bu nitelik, mutlak ve sonsuz bir yetkinlikle mevcuttur. Tanrı iradesi, yalnız eşyayı değil, onların kanunlarını da yarattı. Tanrı bir şeyi güzel olduğu için yaratmaz, belki o yarattığı için güzel olur. Tanrı, mutlak bir iradedir. Bu irade eşyada değil, Tanrı'dadır. Bu irade, keyfe bağlanmak demek değildir. Öyle olsaydı, yaratılan şeyler daima değişici olurdu. Bu irade, kaza, kader ve tesadüften üstündür. Tanrı, kanunlarını değiştiremez mi? Onun iradesi değişmez ve ebedîdir. Eşya bize göre zorunlu, ona göre zorunsuzdur; dilediğine göredir. Zira, eşyadaki bu nitelikleri, birden tasarlayamayız. Aldatmazlık (veracité) niteliği, Tanrısal niteliklerin en büyüklerindendir. Yalnız sonlu varlık aldanabilir. Yanılma tehlikesi sonsuz varlıkta kaybolur. Tanrı, bütün duyumlarımızın ve fikirlerimizin son nedeni ve yetkin varlık olduğu için, aldatmaz. Descartes bu suretle 'bilgi' teorisini de Tanrı kavramıyle karıştırmış olur.

Ona göre 'aldatmazlık', gerçeği ortaya çıkarmak demektir. O, gerçeğin en yüce kriteridir (criterium). Gerek gerçekler, gerek varlıklar, varoluşları devam ettikçe, yenileşen bir lütuf (don) olarak Tanrı'dan meydana gelirler. "Tanrı'dan, Jüpiter ve Satürn'den söz eder gibi konuşmak ve Tanrı'yı Stiks (Styx) ve alın yazılarına (destinés) bağlamak" doğru değildir. Tanrı'daki bu özgürlük ve 'aldatmazlık', bilimin inkârını gerektirmez. Descartes, Mersenne'e yazdığı bir mektupta: "Size bu gerçekleri, Tanrı kurmuşsa, onlar, bir kralın kendi yaptığı kanunları değiştirdiği gibi, değişebilirler, diyeceklerdir... fakat ben, onları ebedî ve değişmez gibi anlıyorum" demişti. Bu nedenle Descartes, bütün fiziğini, Tanrı'nın değişmezliği fikrine dayamıştır. "Her şey kendisinde, hiç bir şey değişmemiş gibi bulunur". Neden? Çünkü, Tanrı değişmez. O, daima aynı biçimde hareket eder. Hareket etmeye başlayan bir cisim, bir doğru olarak hareket etme yönsemesindedir. Bunun nedeni, Tanrı'nın değişmezliği ve daima en yalınç yoldan hareket etmesidir. Öyleyse Tanrı, eşyanın yaratıcısıdır. Eşyanın kanunları da zorunlu olarak, kendisi hakkında yaptığımız fikirlerden dedüksiyon yoluyle elde edilebilir. Bu suretle de fizik, metafizikten doğmuş olur.

Descartes, Tanrı'nın ispatı için getirdiği kanıtların bayağı olmadığını, zira halkın anladığı Tanrı'nın, insanlar tarafından saygı gösterilebilen bir varlık gibi telakki edildiğini söyler. Tanrı'yı 'Mutlak töz' diye tanımlar. Onun, töz (substence) olması demek, kendi kendiyle mevcut olabilen bir varlık, mevcut olmak için başka hiç bir şeye muhtaç olmayan varlık demektir. Vakıa, Descartes, töz terimini, daha çok ruh ve madde gibi sonlu varlıklardan söz ederken kullanır; fakat bu terimi, "sonsuz varlıkla sonlu varlıklardan söz ederken aynı anlamda (univoc) kullanmamak" gerektiğini de söyler. Sonlu varlıklar, tamamıyle sonlu varlığa bağlıdırlar. Descartes'ın atomculuğu reddetmesi de bu yüzdendir. Zira, der, bir 'atom'un kendi kendine var olabilen bir şey olması lâzımdır. Oysaki, bütün diğer şeylerden bağımsız olan tek

ve yüce varlık, yalnız Tanrı'dır. Descartes, tözü doğrudan doğruya değil, yüklemleriyle birlikte kabul ettiği halde, "Biz, töz hakkında bir hayale sahip olmadan da onu düşünebiliriz" der (*Méditations*, 3; *Felsefenin İlkeleri*, I, 51). Son olarak Descartes, Tanrı fikrini, varoluşun birbiriyle bağlı olan akışıyle, her şeyi içine alan sürekli bir bağlılaşma fikriyle özdeş saymaktadır. Zaten o, "genel olarak göz önünde tutulan doğadan, Tanrı'dan başka bir şey anlamıyorum; veya Tanrı'nın yaratılmış şeyler içine kurduğu düzen ve tertibi anlıyorum" (*Méditations*, 6) demek suretiyle, bilginin bunlar, eşyanın renk, koku, tat... gibi ilinekleri (accidents) hakkındaki fikirlerdir. 'Yapma fikirler' ise, hayal gücünün yarattığı fikirlerdir. Kanatlı at tasarımı gibi.

Descartes, daha ilerde göreceğimiz gibi, evren hakkında mekanik bir görüş getirmiş, ve bu görüşü, organizmaya da uygulamıştır. Bu nedenle ona göre her hareket, kendinden önceki bir hareketin sonucudur; ve bir hareketin kaybolabilmesi, ancak başka bir hareketin doğmasıyle mümkündür. Buna, 'hareketin sabitliği' (constance) ilkesi denir ki, Descartes'ın fiziğinde önemli bir yer tutar. O, ruhu, çarptığı veya çarpıldığı zaman, maddesel bir öz olarak tasarlamış değildir. Descartes, psikolojide hareket noktası olarak bilinci (mens) kabul etmekle, yeniçağın görgücü (emprique) psikolojisini kurmuş oldu. Descartes, insanda birbiri üzerine etki yapan 'ruh' ve 'beden' gibi iki töz ayırmakla, bu ikisinin bağımsızlıklarını ve bunlardaki olayların birbirinden farkını ayırt etmek suretiyle bazı yanılmalara düşmüştür. Ona göre, duyulur algılar (perceptions sensibles), hayvansal nefislerin (les esprits animaux) kozalak bezi (glande pinéale) vasıtasıyle ruha yaptığı etkilerden meydana gelir. Bu işin üç safhası vardır:

1. Titreşim vasıtasıyle beyinde meydana gelen hareket ki, bu hayvanlarda da vardır.

2. Bu hareketin beyinde duyumları doğurmak üzere ruha yaptığı etki.

3. Beden organlarının hareketlerinden sonra eşya hakkında iradesiz olarak ileri sürülen yargılar.

Eşyayı, uzayın belli yerlerine yerleşmiş farz edişimiz, bu iradesiz yargılar sayesindedir. Gözün ve başın hareketi, bunlara tekabül eden hayvansal nefislerin hareketleri vasıtasıyle, ruhun bu yargıları ileri sürmesine neden olur. Algının bu üçüncü safhası, yalnız ruha aittir. Aynı suretle iki çeşit de 'anı' (souvenir) vardır:

1. Maddesel şeylerin anısıdır ki, bunlar, beyin uyarımlarının (exitations) doğurduğu etkilerden veya izlerden (traces) meydana gelir.

2. Tinsel şeylerin anısı ki, bu bilincin kendi içinde bulunan izlerden meydana gelir.

Descartes, 'intellectio' (algılama) adını verdiği asıl düşünceyle, 'imaginatio' (hayalleme) adını verdiği olgu arasında da bazı ayrımlar görür: Birincide, ruh yalnız başına etkindir. İkincide ise, tensel hayalleri kullanır. Hayal gücü, bedenle birleşmiş olduğu zaman, algı ve maddesel anı gibi ruhla ilgilenmiş olur. Ruh ise, saflığı (anima pure) içinde hayal gücü ve algı olmaksızın da düşünebilir. Bu nedenle, Descartes'a göre ruh, düşünen bir tözdür. "Her tözün kendi tabiat ve özünü teşkil eden bir yüklemi vardır ki, bütün diğerleri bundan ürerler. Kendimizde şüphe etmek, algılamak, tasdik ve inkâr etmek, istemek... gibi birtakım edimler gözlemekteyiz ki, bunlar, "düşünmeksizin, algı, bilinç veya bilgi olamayacaklar"a benzerler. İşte ruhun özü budur. Bundan ruhun bedenden ayrı olduğu da anlaşılır. Beden değerini de Tanrıbilimci bir görüşe bağlamaktadır.

Tanrı'nın varoluşu ve yetkin bir Tanrı'nın yüklemleri ispat edildikten sonra, apaçıklığın kriterindeki akla uygunluğa dair şüpheleri sona erer. İnsan ve âlem hakkındaki görüşlerine de aynı mantığı uygular: Önce, 'bilinç'i çözümler; bilinçte 'yargılar', 'irade' ve 'duygulanmalar' olmak üzere üç olgu (fait) ayırt eder. Bunlardan 'yargılar' veya 'fikirler'i üç zümreye ayırır: 1. Doğuştan fikirler (idée innées); 2. Dıştan fikirler (idées adventices); 3. Yapma fikirler (idées factices).

En şiddetli tartışmalara neden olan doğuştan fikirler, bütün zihinlerde bir tohum halinde mevcut olan ve bazı durum ve koşullara göre gelişen fikirlerdir. Örneğin, yetkin olmayışımız hakkındaki duygumuz, zorunlu olarak zihnimizde yüce yetkinlik fikrini uyandırır. Tanrı, ruh, cisim, üçgen... gibi fikirler de bu zümredendir. Bu fikirler, "tasdik ve inkârlardan uzak olan fikirler"dir. Bu fikirleri bize Tanrı vermiştir. Zira, bunlar, doğaldır ve Tanrı'nın hoşuna gitseydi, onları bizden kaldırabilir, değiştirebilirdi. Doğuştan fikirler, ilk kavramlardır. "Biz kendimizde, fikirlerimizin kumaşına sahibiz; deneyin bize öğrettiği şey, bu kumaşın dokunuş biçimidir". Niteliklerinden arıtılmış olarak cisim âlemini ve hareketsiz olarak uzamı kavrayan yalnız entellektimizdir. Duyular, bize ancak şu dakikada, hareket vasıtasıyle şu veya bu şekli aldığını öğretir. Bilimin işi, uzamın şu andaki belirlemelerini (déterminations) meydana getiren akıl kanunlarını keşfetmek suretiyle, dıştan fikirleri doğuştan fikirlere döndürmektir; deneysel'i akılla, duyulur'u kavranılabilirle (intelligible) açıklamaktır. Bu yalınç fikirleri, bu kavranılabilir öğe-

leri, Descartes şu anlamda doğuştan sayar: "Bazı fikirlerin bizimle birlikte doğmuş olduklarını söylediğim zaman, bunları meydana getirme fakültesine sahibiz, demek istiyorum". Tıpkı, bazı hastalıkların bazı ailelerde doğal ve soyaçekimli oluşu gibi. Bu yalınç kavramları birbiriyle zincirleme bağlayan akıl ilkelerinin başında, 'Tanrısal aldatmazlık ilkesi' gelir. İnsan, kendisi hakkında düşünmeye başlar başlamaz, Tanrı ve yetkin varlık düşüncesine ulaşır. Bu varlık, bizi aldatmak istemez. Şu halde bizim, seçik ve açık olarak algıladığımız her şeyi, gerçekliğin bir ifadesi olarak kabul etmemiz lâzımdır. Belitler de doğuştan fkirlerdendir. Yani, ilk gerçeklerdendir. Özet olarak Descartes, doğuştan fikirleri entellektin kendi özel derinliğinden çıkardığı fikirler sayar ve bunlarsız düşünemeyeceğimize inanır. Demek ki bunlar, entellektin düşüncelerine bir öğe olarak katıldıkları halde, yine entellektin kendi derinliğinde mevcutturlar.

Dışardan fikirlere gelince: Bunlar, duyular vasıtasıyle edindiğimiz fikirlerdir ki, bedenle ruh, birbirine döndürülemez; ve ruh, yalnız insanda vardır, bedenden de farklı bir özdür. Bütün tinsel özeliklerin dayanağıdır (substratum). Bütün maddesel özelliklerin dayanağı da bedendir. Cisimlerin özü olan uzamda düşünme yoksa, ruhların özü olan düşüncede de uzam yoktur. Bundan, ruhun daima düşündüğü sonucu çıkar. Eğer ruh, düşünceye son verirse, kendi özünü kaybeder. Zira Descartes'a göre düşünce, sadece kavram ve akıl yürütmenin (raisonnement) zihinli edimleri değil, bütün açık ve bulanık olan bilinç durumlarının bütünüdür. İşte entellekt ile irade, böyle anlaşılmış olan düşüncenin iki esaslı işlemidir. Entellektin konusu, bilgi'dir. Bilgi ise, açık ve seçik olan fikirlerin sezgisi demektir. Bu fikirler, duyularla olan ilgileri kesilerek soyutlanacak olurlarsa, bilimi oluştururlar. İşte Descartes'ın 'doğuştan' dediği fikirler bunlardır. Bizde güç halinde bulunan ve düşünmediğimiz zamanlarda bile, bu fikirlere sahip oluruz.

Descartes, 'iştah'la 'irade' arasında da fark görür: İştah, bedenin eseridir. İrade ise, ruhun tamamlayıcı bir parçasıdır, aktiftir; entellekt, fikirlerin sezgisinden ibaretken, irade, fikirlerin gerçekliğini tasdik veya inkâr eden bir fakültedir. Bunun içindir ki, biz anlayamadığımız bir şeyi seçip destekleyebiliriz. Zira, iradenin sınırı yoktur. Yanılmalarımız da bu yüzden olmaktadır. Şu halde bilim, iradenin, Tanrı'dan insan entellektine gelmiş olan zorunlu fikirleri kabullenmesidir (consentement). Bu irade, özgürdür. Bu özgürlük de seçme fakültesinden başka bir şey değildir. Özgürlük, bir aynı şeyi yapmamakta kendini gösterir. Yani, tasdik veya inkârda, bir şeyin ardından gitmek veya ondan kaçmakta kendini gösterir (*Méditations*, 4). İnsanların liyakatini yaratan, 'dikkat'tir. İradeyi yanılmaktan koruyan da, yargılamalara verilecek önemdir.

Tutkulara gelince: Bunlar, bedenin, ruhu kendi emir altına almasından doğar. Descartes, cisimleri uzamla, ruhu da düşünceyle tanımlamıştı. Bu nedenle ona göre, uzamla düşünce arasında ortak bir şey yoktur. Birini, diğeri olmaksızın tasarlayabiliriz. Öyleyse, bunların esaslı yüklemleri de birbirinden büsbütün farklıdır. Ruh, bütün bedene bağlıdır; ve işlemlerini dolaysız olarak kozalak bezinde yapar. Fakat birtakım 'içsel tutkular' vardır ki, bunlar, ruhun kendisinden doğarlar. Çünkü bunlar, ruhun kendi düşünce ve yargılarının ürünüdürler. Saf olarak tinsel olan içsel duygu, ruh bedenle birleştiği zaman, bir heyecana ve duyumsal bir duyguya arkadaş olur. Fakat, bu duygu da ruhun beyin üzerine yaptığı bir etkinin ürünüdür. Örneğin, zihinsel aşkta ruh, kozalak bezine etki yapar. Tutkuda ise, sevinç, aşktan önce gelir. İçsel tutkuda ise, sevinç, sonradan kendini gösterir. Descartes türlü duyguları, bazı ilkel öğelere ve bunların kaynaşmalarına döndürmek (irca) suretiyle, duygular psikolojisine hizmet etmiştir. Ona göre, altı ilkel tutku vardır: Hayranlık, aşk, kin, arzu, sevinç ve yeis.

Hayranlık'ta, saygı ve alçaltma, âlicenaplık veya kibir, eksinlik (humiliation) veya aşağılık, yüceltme (vénération) ve kötüleme (dédaine) duyguları vardır. "Bir şey, kendimiz için iyi, yani uygun gibi sunulmuşsa, ona karşı aşk duyarız. Eğer bir şey bize, kötü ve zararlı olarak sunulmuşsa, o bizde, kin'i hareket ettirir". İstekten, ikinci tutkular olarak da, ümit, korku, çekememek, esenlik (securité), ümitsizlik, kararsızlık, cesaret, gayret, önürdeşme (émulation), alçaklık (lacheté), ürperme (epouvente), vicdan azabı (remord) gibi duygular meydana gelir. Sevinç ve yeisten de, imrenme (envie), acımak, kanıksamak, teveccüh (faveure), minnettarlık, öfke, kırılma (indignation), onur, utanma, tiksinme, esef ve keyiflilik (allégresse) duyguları meydana gelir. Descartes, bütün bu duyguları, ayrıntılarıyle birer birer inceler, çözümler, ruh ve bedenle ilgilerini ve nedenlerini araştırır ki, bütün bunlar, ustaca yapılmış çözümlemeler ve tasvirlerdir.

Tutkuların, 'fizyolojik' açıklanmalarına gelince: Descartes, bu konuda beyinle yüreğin karşılıklı etkilerine fazlaca önem verir. Saf olarak zihinsel bir duygu saydığı hayranlık (admiration) da beynin yüreğe bir etki yaptığını kabul etmez. Tutkularla içgüdüler arasında bir ilişki görür; ve ruhun yararlıya gidip, zararlıdan kaçtığını kabul eder. Tutkuları yaratan

'hayvansal nefisler'in hareketi, ruh araya girmeksizin yararlı edimleri yapar. Burada görülen 'ereklilik' mutlak değildir. Akıl ve deney bu erekliliği düzeltir. Duyguların gelişmesinde önemli olan, ruhtaki bir tasarımla herhangi bir hayvansal nefsin ilişkisidir. Ancak, benzeyen bir tasarım, iradenin beden hareketleri üzerine bir etki yapabilmesini sağlar. Akılla duygulanmanın savaşması, ruhun içinde değil, bir taraftan ruh veya irade, bir taraftan da beden (yani, hayvansal nefis) arasında vukua gelir. Descartes, tabiatları nedeniyle tutkuların hepsinin iyi olduklarını kabul etmekle birlikte, tehlikelerine de işaret eder. Bunlar, bazen bedene yararlı, ruha zararlı olurlar. O, tutkuların aşırılıklarına karşı, ruhun nasıl savaşabileceğini de gösterir. *Tutkular* adlı eseri şu cümlelerle sona erer: "Bütün tutkular, tabiatları nedeniyle iyidirler; kötü olan, onların aşırılıklarıdır. Onlardan, önceden düşünerek ustaca ve daha çok erdemle çekinebiliriz".

Descartes'ın sistemindeki düzeni sırayla takip edersek, düşünce ve Tanrı'nın varoluşundan sonra, 'Dış âlemin varoluşu' sorunuyla karşılaşırız. Ona göre, fikirlerimizden bazıları, kaynağı kendimiz olmayan bazı şeylerin bilgisini taşımakta olduğumuzu hissettirmektedirler. Bu, bizden gelmeyen, bize bağlı olmayan bazı şeyler, acaba Tanrı'nın kendisinden mi gelmektedir? Acaba bizde uzamı, hareket, koku ve rengi... doğrudan doğruya Tanrı oluşturuyor mu? Descartes bu soruları reddeder. Tanrı varsa, yetkindir, yetkinse bizi aldatmaz. Bu nedenle dış âlemin gerçekliği Tanrı'nın kendisi olamaz. Ancak Tanrı, bize uzam fikrinin, ruhumuz dışında gerçekten uzamlı olan bir şeylerin geldiğine inandıran kuvvetli bir meyil vermiştir. Bu bakımdan, der, Tanrı'nın varlığı hakkındaki ispatımda, zihinsel işlemlerimin (operations) değeri için de bir teminat bulurum. Şu halde, gerçekler düzeninde ilerlemeye devam etmek suretiyle daha çok ilerleyebilirim. Düşünen özneden —ki bu, kendimdir— hareket ederek dış âlemin gerçekliğine ulaşabilirim. Zira, beni kaplayan nesnelerin fikirlerine sahibim. Onların konularında meydana gelen birçok değişkeleri (modifications) hissetmekteyim. Sıcak, soğuk... vb. duyulur nitelikler, şüphesiz ki bendedir; ve bensiz de mevcut olamaz. Benim dışımda bunlar türlü türlü hareketlerden başka bir şey değildirler. Benim tabiatımın aynı olmayan ve benden doğmamış olan bu fikir ve izlenimler, ruhla karıştırılmaması gereken bir şeyden gelmektedir ki, 'madde' denilen şey de budur. Bunların bir dış gerçekliği ifade etmesinin en tam kanıtı da, 'Tanrısal aldatmazlık' hakkında edindiğimiz fikirdir. Zaten düşündüğümüz için var olduğumuzdan ve düşüncemizden şüphe edemeyeceğimizden, düşünmekle varlık paraleldir. Bu nedenle açık ve seçik olarak algıladığım şeyler, doğrudur ve vardır. Gerçeğin kriteri, açıklık ve seçiklik olunca, açık ve seçik olarak düşündüğüm Tanrı gibi, dış âlemin ve Tanrısal doğruculuğun da varlığından şüphe edemem. Eşyada açık ve seçik olarak sezdiğimiz şey, 'derinlik', 'genişlik' ve 'uzunluk' gibi üç niteliğe sahip olan uzam'dır. Şu açıklamadan da anlaşılır ki Descartes, biri tamamıyle kendi duyularımıza bağlı olan ses, koku, tat, renk... vb. gibi nitelikleri teşkil eden 'ilinekler' (accidents), diğeri de, uzamı teşkil eden, gerçekliğinden şüphe etmekle Tanrısal aldatmazlıktan ve dolayısıyle Tanrı'dan şüphe etmeye mecbur olacağımız 'töz'ün (substence) gerçekliğini kabul etmektedir.

Töz'ün niteliği nedir? Ona göre töz demek, var olması için kendinden başka bir şeye muhtaç olmayan şey demektir. Bu nedenle Tanrı'dan başka töz yoktur. Zira, bu âlemde varlığı için kendisinden başka bir varlığa muhtaç olmayan yalnız Tanrı'dır. Onun yardımı olmaksızın var olabilen hiç bir şey de yoktur. Descartes, töz'ün Tanrı ile yaratıkları hakkında tek anlamlı (univoque) bir terim olmadığını söylemek suretiyle yaptığı tanımı düzeltir. Descartes, yaratıklar söz konusu olursa, der, tözden var olabilmek için bütün varlıkların mevcut oluşları da zorunlu olup, yaratılmış olan hiç bir şeyin yardımına muhtaç olmaksızın kendi kendisine mevcut olan Tanrı'nın olağan (ordinaire) yardımından başkasına ihtiyacı olmayan şeyi anlamalıdır. Tanrı'nın yardımına bağlı olmaksızın ve ancak diğer bazı yaratılmış şeyler sayesinde mevcut olabilen şeyler, yüklem ve olaylardan başka bir şey değildirler. O, bu yardımdan (concours), bütün diğer yaratılmış varlıklardan her türlü nedenliliği, tözellik (substantialité) ve özel gerçekliği kaldıran, onları Tanrı'nın tümel gücündeki sürekli tekrarlarla meydana gelmiş yalınç edimlere (actes) dönüştüren (istihale) sürekli yaratmayı (création continuelle) anlar. Var olan şeyler, ancak Tanrı yardımı sayesinde mevcut olabilirler. Kendi kendine mevcut olmayan, zorunlu olarak kendi kendine mevcut olana dayanır ve sonlu olan, sonsuz olanın dışında yer tutar. Descartes, bu sürekli yaratmadan her türlü tözellik ve nedenliliğin yüce kaynağı olan Tanrı'nın yaratılmış olan şeylere sürekli bir surette karışması (participation) anlamını çıkarmaz; o, sürekli yaratma yerine, sürekli karışmayı; mutlak pasifliğin yerine, temel faaliyeti koyar.

Descartes'a göre, tözü olduğu gibi tanıyamayız. Zira o, duyulardan kaçar, her türlü yüklemlerden arınmış olan bir tözü olduğu gibi ne tasarlayabilir, ne de algılayabiliriz. Her töz, bü-

tün diğer yüklemleriyle, özelliklerine kaynaklık eden bir temel yükleme sahiptir. Bu yüklem, ruhta 'düşünce', maddede ise, 'uzam'dır. Düşünceyi gerektirmeyen ve hatta düşüncenin başka bir biçimde değişkeye uğramasından ibaret olmayan bir ruh olayı mevcut olmadığı gibi, maddenin bütün özelliklerini ve bütün olayları da uzamı gerektirir. Bütün bu olay ve özellikler, uzamın değişkeleri veya yüklemlerinden başka bir şey değildir. Uzam dışında madde hiç bir şey değildir. Düşünce devam etmediği sürece, ruh nasıl ki edilgin bir tözden ibaret kalırsa, madde de sadece uzam olarak kaldığı sürece pasif bir tözdür. Şu halde maddeyle ruhu birbirinden ayıran düşünce ile uzamın yüklemlerinden başka bir şey değildir. Yoksa, bunlar arasında esaslı bir benzerlik vardır. Bu suretle Descartes, bütün tözlerin pasifliğini ve aralarındaki farkın yalnız yüklemlerindeki farktan doğduğunu ileri sürmekle, bizi bütün tözlerin kaynağı olan bir tek tözle karıştırmaya ve ayırt edilmeksizin bütün cisimlerle ruhları bu aynı ve tek tözün kip (mode) ve yüklemleri saymaya mecbur eder ki, bu sonuçtan Spinoza doktrini türemiştir.

Dış âlem hakkındaki bu ülkücü (idéaliste) görüşten sonra, Descartes'ın büyük fizikçi ve matematikçi kişiliğinden doğan doğa felsefesine geçebiliriz: Bu konuyu Höffding, şöyle çözümlemektedir: Descartes, gerçeğin kriteri olan açıklık ve seçiklik sayesinde, duyumlarımızın bilincimizden farklı bir şeyden türemesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Duyumlarımız, eşyaya benzemezler; tıpkı eşyayı anlatmak için kullandığımız sözcüklerin eşyaya benzemedikleri gibi. Bütün duyumların izlenimleri, dokunmadan (contacte) meydana gelir. Bu nedenle biz, eşyanın ancak yüzeyi ile (satıh) temas halindeyiz. Eşyanın niteliğini tasarlayacak olursak, son çözümlemede ve soyutlamada, 'uzam', 'bölünebilme' ve 'hareket' gibi üç özellikle karşılaşırız ki, bunları düşünce vasıtasıyle hayal gücümüzden bile silemeyiz. İşte maddede sahip olduğumuz en açık ve yalınç fikirler bunlardır. Hareket olayları, bütün diğer olayları açıklar. Şu halde nitelikler, bilincimize aittirler. Madde âleminde gerçekten oluşan ise, organizmamızın içinde veya dışında türeyen hareketlerden başka bir şey değildir. Biz, bilimle madde âlemini, duyularla algılanandan başka türlü, âdeta algılanmamış gibi tasarlamaya mecburuz. Descartes'a göre bölünemezlik, sonsuz değildir. Boş uzay yoktur. Zira, uzay demek, 'uzam' demektir. Bu da maddeyi gerektirir. Bu nedenden madde âlemi sonsuzdur ve uzama sınır çizilemez. Uzam olan yerde madde vardır. Şu halde mutlak olarak 'atom' yoktur ve atom, sonsuz bir surette bölünebilir. O, bu suretle evreni en üstün ve hâkim kanunu olan 'hareket' kanunlarına uygun bir surette açıklama sonucuna ulaşır. Descartes bu kanunları da endüksiyon yoluyle elde eder. Bu endüksiyonun temelinde de Tanrı'yı bulur. Tanrı, onun bilgi teorisinde olduğu kadar da fiziğinde önemli bir rol oynar. Tanrı yetkinliğinin bir parçası, değişmezliğidir. Bundan yaratma esnasında meydana gelmiş olan hareketler miktarının sabit oluşu ilkesi, bundan da, aralıksız bir yaratmanın varlığı sonucunu elde eder. Hareketler, âlemin türlü kısımlarında başka başka dağılmış olabilir. Fakat hiç bir hareket kaybolmaz; hiç biri, kendi kendine yaratılamaz. Descartes, hareketlerin sabitliğine (constance), Tanrıbilimsel bir temel verdikten sonra, fiziğinde hareket noktası olarak seçtiği özelliklerin pek yalınç ve soyut olduklarını itiraf eder. Âdeta bu özellikler, sabit olan âlemde sürekli bir surette aktif olan Tanrısal bir kuvvettir. Hareketlerin sabitliği, bu kuvvetin sabitliğinden doğar.

Descartes bu fikirleriyle, çağımızdaki 'enerjinin sakımı ilkesi'ni hazırlamıştır; ve hareketin değişmezliği fikrinden de, hareketin özel kanunlarını elde etmiştir. Önce, bilerek ve sistemli bir surette, 'eylemsizlik' (inertie) kanununu bulmuştur. O, bölünmez gibi kabul edilmesi gereken bir şeyin, içinde bulunduğu durumu, dışardan gelen bir neden olmaksızın kaybetmek, Tanrı'nın değişmezliğine aykırıdır, der. Bu nedenle, hiç bir şey bir dış neden olmaksızın, 'kendi kendine' (suispontané), hareketten sükûna ve sükûndan harekete geçemez. Descartes, burada ihtiyatlı hareket eder. Ruhlar ve meleklere madde üzerinde hareket etme fakültesini verir. Bunu daha çok tinselci olan psikolojisi için kabul etmiştir. Koyduğu genel ilkelerin uygulanma biçimi de, az önemli değildir: Maddenin özellikleri, 'uzam', 'hareketsizlik' ve 'bölünmezlik'ten ibaret olunca, amaçlı (final) nedenlerin hiç bir yararı yoktur. Böylece Descartes, ereksel (théléologique) açıklanmasını bir yana almak için bilgi teorisinden çok Tanrıbilime dayanır. Tanrı, sonsuz bir varlık olduğundan, işlemlerinde yakalayamayacağımız birçok şeyler vardır. Bunların ereklerini kavramayı istemek, birtakım yaklaşık fikirleri kabul etmek demektir. Bu uçsuz bucaksız âlemde, üzerimize hiç bir zaman etki yapmayan sonsuz şeyler vardır. Öyleyse bunların bizim için, yani insan için yaratılmış olmaları fikri ne olacaktır? Bütün bu meydana gelen şeylerin amacı, Tanrı'nın kendisidir. Bu suretle biz, âlemin ve Tanrı'nın özüne sınırlar çizme yetisine sahip olmadığımız için, ereksel anlayış yok edilmiş olur. Descartes zamanının Tanrıbilimcileri, Tanrı'nın âlemi insan için yaratmış olduğunu iddia ediyorlardı. Descartes açıkça: "Öyley olsaydı, der, Tanrı,

küremizi daha elverişli koşullarla ve göğün daha iyi bir yerinde yaratırdı".

Descartes'a göre, doğayı anlayabilmek için en yalınç ve apaçık olaylardan, çevremizde görüp duyduğumuz olaylardan (événements) hareket etmek, bunlar vasıtasıyle küçük ve gizli olarak vukua gelenleri ve geçmişte vukua gelmiş olanları açıklamak lâzımdır. Bu suretle Descartes, yalınçlık ilkesini, edimsellik (actualité) ilkesine çevirmiş olur. Şu halde yapılacak en iyi iş, makinelerimizin yapılış ve eylemine dair bilgilerden hareket etmektir. Zira, bunlar hakkında en seçik bilgilere sahibiz. O, bu nedenle âlemi bir makine gibi telakki etmiş ve evrenin şimdiki durumunu, madde kısımlarının, başlangıçtan itibaren bazı merkezler etrafında gerçeklenmiş olan 'çevrisel' (tourbillonaire) bir hareket içinde olduklarını, zira hareketle maddenin başlangıçta zamandaş olarak yaratıldığını kabul eder. Çevri (tourbillon) merkezlerindeki bu hareketler esnasında, büyük kısımların karşılıklı sürtünmesiyle teşekkül etmiş olan küçüklerin bir araya gelmesi gerekir. Bu suretle büyük ve küçük olan türlü göksel cisimler husule gelmiş olur. Bu göksel cisimlerden bazıları azar azar bağımsızlıklarını kaybederler; daha çok büyük olan göksel cisimler etrafında dönen çevrilerle sürüklenirler. Yeryüzümüzün oluşumu böyledir. Descartes'ın teorisine göre yeryüzü hareketsizdir. Çünkü kendisini, güneş etrafındaki çevrisine sürükleyen ortamdaki yeri, değişkeye (modification) uğramaz. Yeryüzünün hareketsiz olduğunu, evrenin dışından yıldızlarla olan ilişkisine göre algılarız. Bağıntıcılığın (relativisme) bu pek ince uygulanmasıyledir ki, Descartes, bir başarı göstermeksizin Copernic'in çırağı olan bir imansız olmak ününden kendini kurtarmaya çalışmış olur.

Descartes, âlem sisteminin mekanik evrimi teorisini ilk kez ortaya atmış olan yeniçağ filozoflarından biri olduğu halde, âlemin en yetkin bir surette yaratılmış olduğunu ileri sürmekle de Tanrıbilimi incitmemeye çalışmıştır. O, sadece âlemin şimdiki durumu için yetkin olmayan bir başlangıç kabul eder ve doğanın bu durumundan itibaren kendi kanunlarına uygun olarak gelişebileceğini iddia etmekten çekinmez. İlk başlangıç durumunun nasıl tasarlanabileceği sorusuna karşı da, şimdiki durumda, onu şöyle veya böyle tasarlamanın pek az önemi olacağını söyler. Zira, der, doğa kanunları sayesinde madde az veya çok nicelikte yetkin olmayan durumlardan geçtikten sonra, alabileceği her durumu alır. *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinin (III, 47) nci bölümünde bu evrimi gösteren mekanik teorisinin programı vardır.

Descartes, doğa felsefesine temel yaptığı bu mekanikçiliğini, yöntem itibarıyle şu üç ilkeden çıkarmıştır:

1. Âleme, bize göründüğü gibi karmaşık bir tabiat yükletildiği zaman, bu tabiatı yalınç ve aklın alabildiği kavramlar halinde ifade eden bir denklem bulmak.
2. Âlem hakkında sahip olduğumuz tek açık ve seçik kavram, uzam kavramıdır. Şu halde, fizik, bir matematik olmalıdır.
3. "Âlem, bir makinedir ki, onda kısımlarının şekil ve hareketlerinden başka bir şey dikkate alınamaz". Âlem, bir mekanizmadan ibaret olunca, onun bilimi de endüktif bir bilim olmuş olur. Bu bilimde hâkim olan ilkeler, keşfedilmeleri için, onları düşünmenin yeterliği anlamında olmak üzere, doğuştandırlar.

Doğa felsefesine dair olan bu açıklamaları, Palhoriés şu suretle daha anlaşılabilir bir duruma getirmiştir: Descartes'a göre, dış âlem, hareketlerden ibarettir. Ses bizdedir. Hava kısımlarının hareketleri, kulağımızda titreşince ses olur. Ağırlık da eşyanın bir özelliği değildir. Direnme de böyledir. Madde, âlemin sonsuz bir hareketler zincirinden başka bir şey değildir. Fakat bunlar, rastgele olmazlar; birtakım kanunlara bağlıdırlar. Önce, hareketin ilk nedeni, Tanrı'dır. Hareketler en az olacak şekilde Tanrı'nın değişmezliğinden uzaklaşırlar. Sonra, evrendeki hareketler miktarı, eşit bir niceliği muhafaza ederler. Fazla olarak da, "her şey, kendilerini hiç bir şeyin değiştiremediği zaman içinde, oldukları halde kalırlar" (Eylemsizlik Kanunu). Son olarak hareketin bütün özel değişkeleri, en az direnme kanununa itaat eder. Bununla birlikte, hareket, madde âleminin bir görünüşünden ibarettir. Eşyanın son gerçek özünü yakalamak için daha ilerlemek lâzımdır ki, bu öz, 'uzam'dır. Yaratanın ediminde baş göstermiş ve başlamış olan bu uzam, nicelik bakımından sınırsızdır. Düşüncemizi hangi yana uzatırsak uzatalım, ulaşacağımız sınırın ötesinde sonsuz uzayların bulunduğunu hayal edebiliriz. Öyleyse boşluk fikri saçmadır. Aynı zamanda eşyanın son öğesi olan bölünemez atomlar fikri de saçmadır. Descartes, atomculuğu reddetmek için şu iki nedeni ileri sürmüştür: 1. Maddenin özü uzamdır; 2. Maddesel töz, sonsuz bir surette bölünebilir.

Ona göre, "Genel olarak dikkate alınan cismin tabiatı, sert veya ağır denilen şeyden ibaret değildir... belki, uzunluk, derinlik, genişlikten ibaret olan uzamlı bir tözdür" (*Felsefenin İlkeleri*, II, 4). Descartes, atomcuların, cisimlerin esaslı nitelikleri olarak gördükleri 'sertlik' (dureté) ve 'katılık' (solidité) üzerinde de durur: "Sert cisimlerin kısımları, elimizin hareketine direnmemiş olsaydı, dokunumla bunlar hakkında bir şey bilemezdik"; "Cisimlerin ta-

biatı bazı vesilelerle hissettiğimiz sertlik ve ağırlıktan ibaret değildir"; "Cisimler hakkında sahip olduğumuz en doğru fikir, onda seçik bir surette algıladığımız şeyler, uzamlı bir tözden ibarettir" (adı geçen eser, II, 11). Descartes, Gassendi'yi hedef tutarak: "Bazıları, der, tözü, kaplam (extention) ve miktardan (grandeur) ayırt ederler veya töz sözcüğünden bir şey anlamak istemezler. Yahut da ruhlarında sadece maddesel töze yükledikleri maddesel olmayan bulanık bir töz fikrini oluştururlar". Bundan, "filozofların boşluk sözcüğünden anladıkları anlamda bir şey yoktur. Yani, içinde töz bulunmayan bir şey yoktur. Evrende, böyle olabilecek bir uzay asla yoktur" (adı geçen eser, II, 16) sonucu çıkar.

Cisimler, uzamdan ibaret olunca, geometrik uzay gibi sonsuz bir surette bölünebilir. Bazı filozofların hayal ettikleri gibi, bölünmeyen atomlar veya cismin kısımları yoktur. Bu cisimler, ne kadar küçük farz edilirlerse edilsinler, onlar yine uzamlıdırlar; ve bunlar arasında hiç biri yoktur ki, kendilerinden daha küçük olan iki veya daha çok kısımlara bölünmüş olmasın. Bundan da onların, bölünebilirliği sonucu çıkar. Tanrı, maddenin bazı kısımlarını, diğer daha küçük kısımlara bölünemeyecek kadar küçük bir duruma getirdiğini farz etsek bile, bundan, onların bölünemezliği sonucunu çıkaramayız" (adı geçen eser, 20).

Anlaşılıyor ki, Descartes'a göre, bir atom, daima bölünebilir; ve atomu bir uzam gibi telakki etmelidir. Öyleyse âlem doludur; Tanrı zerreleri, bunlarda diğerlerini kımıldatmak suretiyle hareketler meydana gelmektedir. Hareketlerin en yalıncı, doğru olanıdır. Bu hareket edebilir; şekli değişince eğri olur. Bir kez de hareket başlayınca, âlem ister istemez meydana gelir. Tanrı'nın ödevi, ilk hareketi yapmaktır. Cisimlerin ağırlığı, esirin hareketindendir. Işın ve ısı da hareketlir. Bu suretle Descartes, Demokrit ve Gassendi'ye aykırı olarak, varlığın özelliklerini yalnız sürekli nicelikten ibaret görmüş ve bu özellikleri süreksiz niceliğe, yani, sayıya dönüştürmüştür. Madde âlemi tamamıyle hareket kanunlarına göre cereyan eden bir geometri teoremidir. Son olarak eşya, niteliğini uzam teşkil eden ve mekanik kanunlarına bağlı olan ve yerinde sayan (âtıl) bir tözden ibarettir. Şu halde en gerçek bilim, 'mekanik' tir. Fizik, kimya, fizyoloji gibi bütün diğer bilimler, uzamlı özün hareketini oluşturabilen özel şekillerin bilgisinden başka bir şey değildir.

Descartes, doğa kanununun değişmediğine inanır. Bu takdirde Tanrı'nın mutlak iradesi de değişmez demektir. Fakat bu kanunlar, bize göre zorunlu, Tanrı'ya göre olumsaldır. Âlem, sürekli bir surette yaratılmakta ve derece derece oluşup evrim geçirmektedir. Evren, hareketle uzamdan yapılmış olduğu için, Descartes, "Bana hareketle uzam veriniz, size bir âlem yaratayım" der.

Descartes, bu mekanikçiliği, 'fizyoloji'ye de uygulamıştır: *De la Formation du Foeutus* ve *Traité de l'Homme* adlı eserlerinde, organizmanın da mekanik kanunlarına bağlı olduğunu, fizyolojinin de astronomi gibi mekanik bir bilim olacağını ileri sürer. Ona göre insan, bedensel ve maddesel kısımlardan yapılmıştır. Beden, ısı ve hareket kanunlarına uygun olarak ve ruh araya girmeksizin hareket eder. O, bunu Harwey'in yürek üzerinde yaptığı deneyle ispat edilmiş sayar. *Yöntem Üzerinde Konuşma*'sının V. bölümünde, aralarında anlayış farkı olmakla birlikte, bu deneyi savunur. Descartes, Aristo'ya bağlanarak, yüreği bir çeşit ısı merkezi sayar. Isınan kanın yürekten damarlara doğru hareket ettiğini anlatır. Harwey ise, yüreğin kasılan bir organ olduğunu ve bu sayede kanın hareket ettiğini açıklar. Bu farka rağmen Descartes, artık yüreğin bir ruh merkezi olmayıp, kan dolaşımına hizmet eden bir organdan başka bir şey olmadığı sorununda Harwey'le birleşmiş olur. Nihayet, mekanikçiliği, insan bedeninin bütün işlemlerine (fonctions) kadar "sindirim, nabzın atması ve beş duyu" ya kadar uzatır. Mersenne'e yazdığı bir mektupta, hayal gücüyle belleğin neden ibaret olduklarını anlamak için türlü hayvan başlarının anatomisiyle uğraştığını bildirir. Bir makineye benzettiği canlılarda görülen hareketleri, evrensel mekanizmanın bir sonucu saydığı için hayvanlarda yöneltici bir ruhun bulunmadığına inanır. Harwey'in kan dolaşımı hakkında ileri sürdüğü teoriyi, sinirler fizyolojisine uygular. Zamanının fizyoloji bilginlerine uyarak, sinirlerde 'hayvansal nefis akışkan'larının (fluides) bulunduğunu kabul eder. Bunlar, bilinçine sahip olamadığımız birtakım izlenimler vasıtasıyle harekete getirilebilirler. İradesiz yaptığımız hareketlerde görülen durum budur. Düşerken ellerimizi yere doğru uzatmamızda olduğu gibi. Bu çeşit hareketler, kendimize rağmen ve mutlak surette mekanik olarak yapılırlar. Descartes, bu vesileyle tepkesel (reflexif) hareketler hakkında açık bilgiler verir.

Hayvanlara gelince, âlemde düşünen bir ruhla, uzamlı bir maddeden başka bir şey bulunmadığı için ve ruhun türlü dereceleri de olmadığından, ruha sahip olmayan her şey, maddedir. Bu nedenle hayvanlar, hareket kanunlarına bağlı olan uzamlı tözlerden başka bir şey değildirler. Onlar, insanların yaptıkları makinelerden daha yetkin birer makinedirler; âdeta karmaşık birer saattirler. Kuzunun gördüğü

kurttan kaçışı, kurdun gözünden kuzunun gözüne çarpan parlak ışınların, kuzudaki kasları, hayvansal nefislerin yansımış olan akışkanlarıyle harekete getirdiğindendir.

Descartes, kırlangıçların ilkbaharda geri gelişlerini, düzenli aralıklarla ses veren bir saatle karşılaştırır. Bir makineden ibaret olan hayvanlar, yeni ve daha karışık bir duruma uyamazlar. Esasen onlar, bir makine olmasalardı, bir midyenin veya bir mantarın da ölmezliğini kabul etmek gerekecekti. Hayvanların makine oluşlarının bir diğer kanıtı da, onların konuşmamalarıdır (*Yöntem Üzerinde Konuşma,* V). Endüstrilerindeki incelik de, kendi zihinleri aleyhinedir. Bununla birlikte Descartes, otomatizmin bir hipotez olduğuna inanır: "Zira, der, insan zekâsı, hayvanların yüreğine, neler olup bittiğini anlamak için sokulamaz". Bununla birlikte Descartes, hayvanlarda ruhun bulunmadığına emindir. Çünkü ona göre duygu, düşüncenin bir kipidir. "Düşünce, sahip olduğumuz duyguyla kuşatılmıştır". Hayvanlara duygu yüklemek, onların da düşündüğünü kabul etmek demektir. Bu görüş, XVIII. yüzyılda pek beğenildi. Hayvanlar üzerinde diri diri ve korkunç denemeler yapıldı. Bu görüşe Bossuet, Fénélon ve Madam de Sévigné şiddetle hücum ettiler. Hatta Bossuet, *Tanrı'yı ve Kendini Bilmek* adlı eserinde, hayvanların da tıpkı insanlar gibi olduğunu ispata çalıştı. La Fontaine de hayvanları savunanların başında gelir.

Descartes, insanda bilinç olduğu için, bir ruhun varlığını kabul etmişti. Ona göre ruh, düşünen bir tözdür ve hayvansal nefislerin hareketlerinde düzenleyici bir rol oynar. Ruh, beynin yalnız bir parçasıyle dolaysız olarak ilişkide bulunur ki, bu parça, 'kozalak bezi'dir. Hayvansal bezler bu beze çarparlar. Bu suretle ruh uyanır, duygu, duyum ve iştah gibi durumlar ortaya çıkar. Ruh da karşılıklı olarak bu beze çarpar ve hayvansal nefisleri herhangi bir yana yöneltir. Descartes'ın ruhu, bu bezin içine yerleştirmesine zamanının anatomi bilginleri itiraz etmişlerdir.

Duyuların fizyolojisine gelince, bu konudaki düşünceleri, onun psikolojisiyle de ilgilidir. Ona göre bizde üç türlü kavram vardır: 1. Tinsel tözlerle ilgili olanlar; 2. Beden ve ruhun birleşmesiyle ilgili olanlar; 3. Uzamlı şeylerle ilgili olanlar. Bunlardan ikincisi, duyarlığı teşkil eder. Descartes'a göre yedi duyu vardır:

1. İçsel duyu'dur ki bu, bir çeşit hayatî duyudur. Bunu bedene yerleştiririz. Açlık, sonsuzluk, elem... bu türdendir.

2. Dış duyular'dır ki, verilerini (données) kendi dışımızda yerleştiririz (localisér). Bunlar, beş duyumuzu teşkil eder.

3. Tutkular.

Ona göre duyumların ajanı, sinirlerdir. Deri, dokunum, duyumda bir eldiven gibidir. Asıl hisseden deri değil, sinirlerdir. Koklam ve tadım da, daha ince bir dokunumdur. Descartes, işitim ve görümü ayrıca incelemiştir. *Compendium Musicoe* ve *Dioptrique* adlı eserlerinde gözün anatomisini yapmış ve türlü tabakalarının ödevlerini çözümleyerek, gözün görümde bir karanlık oda rolünü yaptığını anlatmıştır. Ona göre sinirler, hayvansal nefislerle dolu olan borulardır. Bu nefisler, bir çeşit yufka (subtile), ateş ve hareketli (agité) maddedir, veya yürekte arıtılmış (tasfiye) kan buharlarıdır ki, en küçük bir çarpımla (choc) hareket eder. Aynı zamanda dış izlenimler, sinirler üzerine bir etki yaparlar. Bütün bu borular, beyne kadar yükselir ve ruhun durağı olan kozalak bezinde sona erer. Hayvansal nefisler, "ısı vasıtasıyle yürekte seyrekleşerek, büyük bir kısmı beyin boşluklarına aralıksız olarak girmeye çalışan kanın en kuvvetli ve ince parçalarıdır" (*Tutkular,* I, 10). Bu hayvansal nefisler, "pek ince bir hava (air) veya rüzgârı kapsarlar". Bunların hepsi beyinden türeyen ve birtakım ince ağlar ve küçük borulara benzeyen sinirler içinde kozalak bezine kadar gidip gelirler (adı geçen eser, I, 17).

Descartes, felsefesinin hareket noktası olarak tümel şüpheyi kabul ettiği halde, bu şüphesini geçici olarak 'ahlâk' alanından uzaklaştırır. O, hemen her şeyi teorik olarak açıkladığı halde, hayatı belirli yönlerden yoksun etmemek için ahlâk yöntemine şu üç kuralıyle başlar:

1. "Memleketimin kanunlarına, töre (örf) ve âdetlerine itaat ve Tanrı'nın beni çocukluktan beri eğitimi altında büyütmek lütfunda bulunduğu dine sürekli olarak riayet ederek, bütün diğer şeylerden itidalle, yani aşırılıklardan uzaklaşarak ve birlikte yaşadığım insanların en akıllıları tarafından genel olarak benimsenmiş olan görüşlere (opinions) uygun bir surette yaşamak".

2. "Eylemlerimde olabildiği kadar sebat etmek; en şüpheli görüşlerde bile bir kez karar verince, kendilerinden emin olanlarınkinden daha az metanetle devam etmemek" ve bu konuda ormanda yollarını kaybeden seyyahların yaptığı gibi, olur olmaz nedenlerle, tutmuş oldukları yolu asla değiştirmemek.

3. "Talihten çok, kendi nefsimi yenmeye ve âlemin düzeninden çok, kendi isteklerimi değiştirmeye çalışmak; ve fikirlerimizden başka bir şeye gücümüzün yetmeyeceğine, bu nedenden de dışımızda olan her şeyde elimizden geleni yaptıktan sonra, başaramadığımız şeylerin gerçeklenemez şeyler olduğuna inanmaya genel olarak kendimi alıştırmak" (*Yöntem Üzerinde Konuşma,* 111).

Descartes, felsefî fikirlerini yayınladıktan sonra, evvelce kurallarına işaret ettiği ahlâk alanına girmekte tereddüt etti. *Tutkular* adlı eseriyle prenses Elizabeth'e ve kraliçe Christine'e, Fransa'nın İsveç büyükelçisi olan Chanut'ya yazdığı mektuplarda, yukarda naklettiğimiz kuralları geçici olarak ve geniş ölçüde açıklar. Stoacıları ve bunlardan daha çok Seneca'nın fikirlerini reddeder.

Descartes, halk ruhunun eşya ve olaylar akını içinde boşuna bekleyip durduğu ve ancak kendi kendimize yakalayabildiğimiz, 'yüce iyilik'e (souverain bien) ulaşmak için felsefe hangi vasıtayı öğretmelidir? sorusunu ileri sürerek şu üç vasıtayı sunar:

1. Açık bir surette iyilik bilgisine sahip olmak.
2. Bu iyiliği metanetle istemek.
3. Gücümüz dışında olan şeyleri amaç tutan bütün istek ve dilekleri bir yana atmak.

Yalnız irademiz, işe karışmak suretiyle bize hâkim olan öğeleri ve hayvansal nefislerin kendisine yumuşak başlılıkla itaat etmesini sağlayacak şekilde bilgi yapabilir. Gerçekte ise, duygu veya tutku, düşüncemizi karıştırır, biz de dış iyiliklere fazla önem veririz. Gerçek mutluluk ve iyilik ise, ruhun kendisi kadar ebedî olan 'içsel sevinç'tir (jouissence interieure). Zira, bu sevinçlerin temelini, sağlam bilgi teşkil eder. En önemli bilgi ise, her şeyi yaratmış ve yetkin varlık olan Tanrı bilgisidir ki, bedenden farklı bir öz olduğu sürece, ruhumuz da onun bir parıltısından ibarettir. Sonra da her şeyin yeryüzü için ve yeryüzünün de bizler için var olduğu inancını yıkan evrenin uçsuz bucaksızlığı hakkındaki bilgiler. Bilgi, bize kendimizin de aile, toplum ve devlet gibi bir bütünün parçası olduğumuzu öğretir; bize kendi özel çıkarımızdan çok, ortaklaşa çıkarların daha ileri olduğunu öğretir. Fakat asıl sorun, hangi şeyin gücümüze bağlı olduğunu, hangisinin bağlı olmadığını belirtmektir. Gücümüz, yalnız irademizi kullanmaya yeter. Bütün diğer erdemlerin anahtarı olan âlicenaplık (générosité), bu durumun duygusundan ibarettir. Âlicenap insanlar, büyük şeyler yapma gücüne sahip olduklarını hissederler ve kendi organlarının sınırları hakkında da bir bilince sahiptirler. Keyfe bağlı bir alın yazısını tasarlamak yerine, her şeyin bir Tanrı kayrasının ebedî ve değişmez iradesinden doğduğuna inanmak lâzımdır. Ancak bu suretle tutkular arıtılabilir ve yerlerini en sevimli, bu hayatta sahip olabileceğimiz bütün duygulardan daha çekici ve en yararlı olan, insanı kurtarmaya da yeten Tanrı aşkına terk ederler. Düşünce ve ruhun uygun bir gerilemesiyle bu duygu, bütün duygulardan daha kuvvetli bir durum alabilir (Höffding).

Özet olarak, ahlâkı da felsefe gibi dinden ayırmış olan Descartes, erdemle en yüksek mutluluğu (béatitude), içine alan yüce iyiliği tanımlamaya çalışır. Epikür'le Zénon'u uzlaştırmak ister; ve iki ahlâk ayırır:

1. Ruhun bedenle birleşmesine bağlı olan 'görgül ahlâk' ki ruh hayatını ilgiler.
2. İyi irade ve bilime dayanan ahlâk ki, hayata bağımsız bir varlık ve yalnız kendisine bağlı olan bir mutluluk verir.

Bilgeliğin koşulu, kendimize hâkim olmaktır; tutkular arasında bağımsız kalmaktır. Descartes, beden sağlığının, bütün tutkularımızın derece ve şekillerini belirtmekte rolü olduğuna inanır; doktorluğa fazla önem verdiği için, ahlâkı bir çeşit sağlık bilgisi (higiéne) saymıştır denebilir. Zira, ona göre bu sağlık, insana bütün tutkularına hâkim olma gücünü verecektir. Ruhla beden o suretle birbirine bağlıdır ki, kazanacağımız alışkanlıklarla tutkularımızın doğal düzenini değiştirebilir, maddesel ve tinsel ilişkileri alt üst edebiliriz. Ruh, bedenle birleşik olmakla birlikte, ondan ayrıdır. Kendine özgü hazları vardır. Tutkulara hükmetmek suretiyle bedenden ayrılabilir; böylece de özgür olan, kendine ve kendi fikirlerine bağlı olan gerçek niteliğini elde edebilir. Ahlâksal sağlık bilimi, bizi gerçek ahlâka götürür ki, bu, yüce iyiliğin bilimidir. Bize hem mutluluk, hem de erdemi veren bu ahlâk, iyi işlemek ve bu işlemenin yarattığı memnunluğun sağlam iradesinden ibarettir. Kant gibi her şeyi iyi iradeye (bon volonté) bağlayan Descartes, sonradan bu fikrinden vazgeçerek, zihne bağlar. "Erdem, der, algıçla (intellecte) aydınlanmamış olursa, sahte olabilir; bunun sağlayacağı memnunluk da sağlam olmayabilir"; "İnsanın en büyük mutluluğu (felicité), aklı doğru kullanmak ve bu kullanmayı öğrenmek için gereken bilgileri edinmektir". Ahlâkçılığın son sözü, irade ve zihnimizi, Tanrı'nın irade ve zihniyle karıştırmaktan ibarettir. Ruh, bu suretle özgürlüğe kavuşur. Bir ahlâkçının, önce tutkuların tabiat ve yararlarını, sonra da bunların irademiz üzerindeki gücünü bilmesi lâzımdır. Descartes'a göre tutkular, "ruhun özel olarak kendi kendisini ilgileyen duygulanmaları ve heyecanlarıdır" ki, bunlarda "nefislerin (esprits) bazı hareketleriyle doğmuş, devam etmiş ve çoğalmışlardır. "Tutkuların insana bağışladığı haz, "akıl kuralına göre meydana getirdiği yetkinliğin büyüklüğüyle ölçülür". Bunun içindir ki yüce iyilik, gerçeğin bilgisidir; tek erdem de irademizin, algıcımızın ışığına sağlam ve değişmez bir surette bağlanmasıdır". En büyük hazzı, irademizin akla uygun alışmaları sağlar. Ruhun bedene bağlı olmayan hazları, bu alışmalarla elde edilebilir.

Descartes'a göre, tutkuların hepsi, "nitelikleri itibarıyle iyidirler". Fakat, bunların tehlikeleri de vardır. Bunların aşırılıklarından korunmak için, onları birdenbire atmamalı, karşı gelen düşüncelerle şiddetlerini hafifletip değişkeye uğratmalıdır. Zaten bunlar, irademizin etkisiyle doğrudan doğruya uyarılmadıkları gibi, yok edilemezler de. Beden hareketleriyle ruhun düşünceleri arasında doğanın kurduğu bir uygu (correspondance) vardır ki, insanı tutkuların kölesi yapmakla tehdit eder. Fakat insan, alışkanlık sayesinde, ruhun bedenle olan ilişkisini değiştirebilir ve herhangi bir düşünceyi, kozalak bezinin herhangi bir hareketine bağlayabilir. Bu suretle insan, kendi kendisinin efendisi olabilir ve doğaya itaat edecek yerde, alışkanlık sayesinde kendisinde yeni bir doğa yaratabilir. İşte bu gücümüz dolayısıyledir ki, ahlâksal eylemlerimizden sorumluyuz. Zira, "bizim, iyilik ve kötülüklerimiz, ruhumuzdan ve ruhumuzun kendisi tarafından uyarılmış olan içsel tutkularımızdan doğarlar".

Descartes, ruhun ölmezliği konusunda, cesur ve ileri fikirlerden yoksun görünür. *Méditations* adlı eserinin başlığı, *Méditations sur Dieu et sur l'Immortalité des nos Âmes*'dır. P. Janet ve G. Séailles, ölmezliğin (immortalité), 'immaterialité' (maddesizlik) olması gerektiğine işaret ederek, Descartes'ın bir başlık yanılmasına düştüğünü kaydederler. Bunun için Descartes, hayvanlarda ruh olsaydı, onların da ölümsüz olmaları gerekirdi, demekle, âdeta ölmezliğe inanmış görünür. "Ruhlarımızın gelecekteki durumuna gelince, M. Digby'nin kararına razıyım" diyerek bu konuyu alayla karşılarsa da, tinsel bellek hakkında Huygens'e yazdığı mektupta, "ölenlerin çoğunda, bizimkinden daha sakin ve rahat bir hayat geçirmeseler de, bir gün, hatta geçmişin anısıyle kendilerini bulmaya gideceğimizden başka bir şey hatırlamıyorum. Zira, kendimizde zihinsel bir bellek buluyorum ki, kesin bir surette bedenden ayrıdır" dediğine bakılırsa, bu konuda, Katolikliğe aykırı bir düşünceye sahip olmadığı anlaşılır.

Descartes, Tanrısal iradeyle insel iradenin uzlaşmasından, 'özgürlük'ün kurtarılabileceğini ileri sürmüştü. Yeni felsefede bu konuyu en çok savunan da kendisidir. Ona göre 'ruh', yalnız zihin değil, aynı zamanda özgürlüktür. Algıcımız vasıtasıyle algıladığımız şeyleri onaylayan ve kabul eden irademizdir ki, bu, bir bakıma, zihnimizin kendisinde özgürlük vardır demektir. Nitekim, yargılamak da istemek demektir; iradenin seçkinliğini yapan da, özgürlüktür. Bundan bir şeyi kabul veya reddetmek, bir şeyden kaçmak ya da ona yaklaşmak fakültesine sahip olduğumuz anlaşılır. Bu güce sahip olduğumuzu bize bilincimiz ilham eder. Bilinç, kanıtsız olarak bir tek deneyle bu güce sahip olduğumuzu bildirir. Özgürlük, iki zıttan birini seçmekten ibarettir. Bunun en aşağı derecesi, 'ilgisizlik (indifférance) özgürlüğü'dür. Fakat Descartes, iradenin seçmelerinden bir çeşit determinizme düşer. "İrade, der, tabiatı nedeniyle o kadar özgürdür ki, beden ona karşı gelemez". Herhangi bir düşünceden sonra ruh şu veya bu kararı verebilir. "Aynı düşünceler, daima aynı eylemlere bağlı değildirler". Ruh, bedenle olan birliğinin kanunlarını, bu mekaniklikte seçmiş olduğu eylem şekillerini gerçeklendirmek için kullanır. Descartes'a göre özgürlük, hareketten önce, hareket esnasında ve hareketten sonra, kendi bilincimizin kendi özgürlüğümüz hakkında verdiği bilgi o kadar açıktır ki, bundan daha açık olarak bildiğimiz bir şey yoktur. Elindeliğin de türlü dereceleri yoktur. Onda bir derece ayırmak, onu büsbütün yok etmek demektir. Bir seçme, ya özgürdür ya da değildir. Tanrı'nın iyi, kötü, doğru ve yanlış hakkındaki özgürlüğü mutlaktır. O, mantıksal, metafizik ve geometrik gerçekleri özgür olarak yaratmıştır. Bütün tözlerin ve varoluşların olduğu kadar, kanunların ve gerçekliklerin ilkesi Tanrısal özgürlüktür. İlk ilkeler, Tanrı'nın aklımıza özgür olarak koyduğu kanunlardır. Bunlar, olduklarından başka türlü de olabilirler. Bunlar bizim için zorunludur, yoksa kendileri için hiç de zorunlu değildirler.

Descartes, kanunları, Tanrı iradesinin bir ürünü saydığına göre, zihnimizin kanunları da bir özgürlüğün değil, bir zorunluluğun eseri olduğunu kabule mecbur olur ki, bu, savunduğu fikirlere çelişik olan bir sonuçtur. Aynı zamanda o, eylemsizlik kanununun da iradeyle değişebileceğini ileri sürdü ki, bu gibi düşüncelerini ahlâk ve özgürlük hakkındaki düşünceleriyle uzlaştırmak güçtür. Ona göre, zihinle özgürlük, birbirine içten bağlıdır. Algı, iradî bir eylemdir. Tasdik veya inkâr etmek, istemek demektir. Bilgi, özgürlüğü gerektirir ve özgürlükten doğar. Tanrı, âlemin değişmek bilmeyen mekanik kanunlarını yaratmış ve âlemde bu kanunlara göre hareket etmeye mecbur olduklarından, insanın da âlemden kurtulabilmek için isteklerini, âlemin düzenine göre değiştirmesi lâzımdır. Evrensel zorunluluk hakkındaki bilgi, bizi bütün fazla istek ve eseflerden kurtarabilir.

Descartes'ın insan bilgi ve düşüncesine yaptığı hizmet çoktur. O, kendisiyle başlayan yeni bir felsefe çağı yaratmıştır. Birbirinden farklı olmakla birlikte, fikirlerinin temelini Descartesçılık teşkil eden Malebranche, Spinoza, Leibniz gibilerin felsefelerini Descartes yarattığı gibi, onun sistemine bağlı olup, Descartesçı Okulun

ateşli üyelerinden olan Bossuet, Fénelon, Arnauld, Nicole, Pascal, Louis de la Forge, G. de Cordemoy, S. Aégis, A. Gulincx, J. Glanvil, P. Daniel Huet, P. Bayle... vb. filozoflar da, ilhamlarını Descartes'a borçludurlar.

Descartes, İskoçya filozoflarından önce, duyu yanılmalarını çözümlemiş ve öznel görüşe bağlanarak, eski dogmacılık yerine, bilginin eleştirisini, yani, yöntemle şüpheyi getirmek suretiyle çağdaş felsefenin temelini kurmuştur. Düşünce hakkındaki görüşleri, Locke'un görgül psikolojisini hazırladığı gibi, evreni ruh örneğine göre düzenleyen Leibniz'in tinsel metafiziğini, Kant'ın eleştiriciliğini (critisme) de o, müjdelemiştir. Tutkular hakkındaki görüşü, içsel olayların kanunlarını, organizmanın edimleriyle ve daha çok beynin mekanizmasıyle açıklayan fizyolojik psikolojinin kural ve yöntemi haline getirerek, artık doğanın mistik kuvvetlerle veya doğaüstü bir müdahaleyle açıklanma döneminin sona erdiğini göstermiştir. Zira Descartes, doğanın açıklanmasında deney ve hipotezle yönetici ilkelerin rolü üzerinde Bacon'dan fazla ısrar etmiştir. O, her şeyi hareket ve uzama dönüştürmekle de âlemin yeni sisteminde pek büyük yenilikler doğmasına hizmet etti. Bu düşüncelerinde atomculuğun, o zamanlarda yeni bir görüşünü getiren genç Fransız bilgin Sebastian Basso'nun etkisi olduğu için, bu bilgin de, Giordano Bruno'ya bağlı olduğundan, Descartes'ın felsefesi, Rönesans felsefesiyle akraba sayılır. İleri sürdüğü çevri (girdibat) teorisi, XVIII. yüzyılda kendisine pek çok hücum edilmeye neden olmuşsa da, d'Alembert'in haklı olarak savunduğu gibi, çağdaş fizik, onun bu fikirlerine dayanmıştır (*Ancyclopedie,* 'Başlangıç'). Bu teoriden Newton'un 'çekim' teorisini de, Descartes'ın daha önce ileri sürdüğü 'genel hareket' kanunları tarafından hazırlanmış olduğu sanılır. Atomların bölünebilirliği iddiası ise, bugün gerçekleşmiş bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde daha tamamıyle sönmemiş olan din gayret ve taassubu karşısında çekingenliğini büsbütün bırakmamakla birlikte, eğitim alanında düşünce özgürlüğünü savunmuş ve analitik geometriyi kurmuştur. Getirdiği yöntem, yalnız kendi buluşları için verimli olmamış, kendinden sonra gelenler için de yararlar sağlamıştır. Duyumculara karşı savunduğu doğuştan fikirlerle, insan bilincinin aktif yanını aydınlatmış ve felsefesinin tohumları kendinden sonra gelen filozoflarda meyvelerini vermiştir. O, bir akılcı ve tinselcidir. Dış âlem probleminde de ülkücüdür. Saint-Augustin'in düşünen 'Ben'ini yenileştirmiş ve fiziksel matematiğin ilke ve yöntemlerini derinleştirmiştir. Ününü biraz da astronomi, fizik ve matematikteki keşiflerinden alan Descartes, nitelikleri bircinsten olmayan (hétérogène), daha doğrusu karşıt olan şeylerin birbirine etki yapamayacaklarına inandığı için, ruhla bedenin ilişkisi probleminde, paralelizmi, yani, hayatsal nefislerin hareketlerindeki doğrultuyu, ruhun hazırladığını kabul etmiştir. 'Doğal ışın' ve 'Tanrı'nın değişmezliği' gibi mistik kavramları, darda kaldığı, açıklamakta zorluk çektiği noktalarda ileri sürmüştür. Düşünce ve bilgi kanunları hakkındaki araştırmalar, yeni şekliyle onda başlamıştır. Onun felsefesi, İtalya ve Hollanda'da şiddetle kovuşturmalara uğradığı halde, Fransa ve Felemenk'te, sonra da İtalya ve Almanya'da yayılmış, bilimlerin her kolunda, mantık, metafizik, ahlâk, hatta Tanrıbilim üzerinde bile etkiler yapmıştır. Descartes'ı daha çok dine bağlı olanlar, onun dine aykırı olan düşünceleri dolayısıyle beğenmezler. Onu, yaratıkların Tanrı karşısında bağımsızlıklarını korumakla, her şeyin varlığındaki nedeni, kendinde arayıp, amaçlılığı reddetmekle, nihayet panteizme yol açan 'vesile nedenler' teorisinin doğmasına neden olmakla suçlandırırlar.

Descartes, maddenin dışını, olayların görünüşlerini fark etmiştir ki, bunlar, metafiziğin değil, daha çok fiziğin konusudurlar. İrade ve özgürlüğe dair düşünceleri çelişiktir ve ahlâk hakkındaki görüşleri de yetersizdir.

B k z . Descartes'ı inceleyen kitaplar ve makaleler bir büyük kitaplığı dolduracak kadar çoktur. V. A. Baillet, *La vie de M. Descartes* (Paris, 1691); Paul Janet, *Descartes* (Revue des Deux-Mondes, t. LXXIII, s. 345 vd.); V. Brochard, *Descartes Stoicien* (Revue Philos., 1880, t. IX); L. Liard, *Descartes* (Paris, 1882); Krantz, *Essai sur l'Esthetique de Descartes* (Paris, (1882); J.-H. Hubert, W. Sigwart, H. Ritter, E. Buss, F. Wolkmer, Thilo, K. Lasswitz, Kahl Meineke, vb.' ın:n *Descartes* hakkındaki Almanca eserleri önemlidir. Ayrıca ve özellikle Francisque Bouillier'in *Histoire de la Philosophie Cartesienne* (Paris, 1854); Damiron, *Histoire de la Philosophie du XVII e Sciecle;* O. Hamlin, *Le Systeme de Descartes* (Paris, 2. baskı, 1921); L. Brunschwicg, *Spinoza et ses Contemporains* (Pa-(1921); A. Fouillé, *Descartes* (1839); A. Hoffmann, *Descartes* (2. baskı, 1923); Cassier, *Descartes* (1939); L. Brunschwicg, *Descartes et Pascal* (1945); Jeat-Paul Sartre, *Descartes* (2. baskı, 1948). Bütün Fransızca yazılmış olan genel felsefe tarihleri, örneğin: Höffding, Paul Janet ve G. Seailles, A. Weber (dilimize H. Vehbi Eralp çevirmiştir); F. Palhoriès, Vorlander ve E. Bréhier. Bu sonuncudaki bibliyografya (cilt II, s. 126-128); Faika Isamettin, *Dekart ve Felsefesi* (1933); Kamp Smith, Norman, *New Studien in the Philosophie of Descartes* (1953).

DESCHAMPS, Légere-Marie. Benedikten papazı ve Fransız filozofu. 1716'da Poitiers'te doğdu, 1774'te öldü. Maddeci ve Tanrıtanımaz (athé) bir filozoftur. Söylentiye göre, Ahd-i Atik'in (Tevrat) bir kitapçığını okuyunca, imanını kaybetmiştir. Buna rağmen, bağlı olduğu tarikatı

terk etmemiş, meslektaşlarının sevgi ve saygısını da yitirmemiştir. Bunun içindir ki, 1765'te Poitau'da bir küçük manastırın duacılığını (prieur) elde etmiştir. Yayımladığı şu iki küçük eser pek göze çarpmamıştır: *Lettres sur l'Esprit de Sciecle* (Londra, 1761); *La Voi de la Raison Contre la Raison du Temps* (Bruxelles, 1770). Zamanının eserlerinde kendisinden ancak bir imayla söz edilmiş olan Deschamps'ı unutulmaktan Emil Charles kurtarmıştır. M. T. Beaussier, Poitiers'de onun önemli bir düşünür olduğunu göstererek birtakım yazmalarını (manuscrites) elde etmiştir. Deschamps'ın yakın dostlarından olan Voyer d'Argenson ailesinin arşivlerinde, kendisinin J.-J. Rousseau, Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Moncref ve diğer bazı Ansiklopedicilerle bu aile başkanına yolladığı mektuplar elde edilmiştir ki, bunlar, kalın bir cilt teşkil etmektedir. Beaussire'e göre Deschamps, Hegelciliğin müjdecisidir. Bu doktrini en son sonuçlarına kadar götürerek en komünist bir sosyalizme ulaşmıştır. "Aydın bir Tanrıtanımazlık"ı (athéisme) savunduğu halde, din törenlerinin dış işlemlerine (pratiques) saf bir imanla bağlı görünerek, hatta dini, felsefenin hücumlarına karşı savunarak soğukkanlılıkla kendi teorilerini bilgin ve Tanrıbilimcilere kabul ettireceği ümidini kaybetmemişti. Onun tezi, maddeci bir panteizmdir. *Lettres sur l'Esprit du Sciecle* adlı eseri, savunduğu sistemin bir başlangıcıdır. Bu eser, gerçeği yıkanların yıkılabileceklerini vesile yaparak, engizisyonun bütün kurallarıyle, o zamanda hâkim olan felsefeye karşı, korkusuzca yapılmış olan pek şiddetli bir hücumdur. Bütün iddiaları, görünüşte dinin lehinde ise de, gerçekte maksadı, sahayı felsefe için temizlemektir. *La Voi de la Raison Contre la Raison du Temps* adlı eserinde ise, bir adım daha ileri gider, dinle birlikte yürüyemeyeceğini ispata mecbur olduğunu anlatarak, bir varsayım şeklinde kendi bağlandığı ilkeleri gösterir gibi olur. Fakat, bunu felsefe ispat edemeyince, dinle felsefenin, yani dinlilikle dinsizliğin eşit bir surette zorunlu olduğunu hisseder. Ona göre Tanrıcılık (théisme), Tanrı'yı asla ispat etmemiştir. Bunu ispat için getirdiği bütün kanıtlar, ahlâksal kanunun ve bir yaptırımın varlığı esasına dayanır. Fakat, ahlâksal fikirler de kanun tarafından yaratılmışlardır. Bizi kanunların emri altında bulunduran şey, yine kanunlardır. Şu halde bu fikirlerin de kanunlardan fazla bir değeri yoktur; bu nedenden de, kanunlara kendi ilkelerini elde etmek için güvenilemez. Eğer insanlar, mutlak bir eşitlik rejimine ulaşabilirlerse, yeni felsefe, 'aydın bir Tanrıtanımazlık' olaeaktır. Adları geçen bu iki eser, Deschamps'ın, *La Verité ou la Vrai Sistème* başlıklı ve kendisinin asıl metafizik sistemini teşkil eden büyük eserinin bir girişi sayılır.

Bu üçüncü eser, o zamanlar gözden düşmüş olan metafiziği övmekle başlar. Deschamps, önce, "Metafizik bilmece deyiminin özeti" hakkında dört tez verir:

1. Evrensel bütün (le tout universel), mevcut olan bir varlıktır. Bütün duyulur (sensible) varlıklar, kendisinin incelikleri (nuances) olan bir temeldir.

2. Evrensel bütün veya evren, kendi kısımlarından her birininkinden başka bir tabiattadır. Bu yüzden de o, görülemez ve tasarlanamaz, fakat kavranılır.

3. Evrensel, bütün tek ilke ve tek metafizik gerçektir. Daima metafizik gerçeğe dayanan, ahlâksal gerçeği verir. Nitekim bu da metafizik gerçeğin temelidir.

4. Kısımları asla mevcuttur denemeyen 'bütün' (tout), kısımlar denilen bütünden ayrılamaz. Şu halde 'bütün', bir anda hem tasdik, hem de inkârdır. 'Bütün' ile 'hep', varlığın iki bilmece sözcüğüdür. Hep ve hiç aynı şeydir.

Mutlak ülkücülükle panteizmi kaynaştıran bu garip sistemin temel önermeleri bunlardır.

Bu görüş ilk bakışta maddenin varlığını inkâr eder gibidir. Zira, o der ki, algıç (entellecte), varlık demektir. Fikir, hem kendimizdir, hem de kendi konusudur. "Fikirlerimizin dışında gerçeğin gerçekliği olamaz; veya daha genel olarak konuşmak için, eşyada bizim koyduğumuzdan başka bir şey olamaz". Fakat, evrensel varoluş olan bu algıç; bu veya şu özel varoluş olarak belirir. Yani, pozitif ve maddesel olarak belirir. Böylece, algıçtan ayırt edilmesi gereken zihinden başlayacak olursak, 'bütün', tenseldir". O, beyin tellerinin bir oyunudur. "Ruh bakımından karşılaştırılmış cisimden başka bir şey değildir". 'Bütün', hem fizik, hem metafizik olarak vardır. Böyle dikkate alınan insanda fiziksel ve duyulur şeylerden başka bir şey yoktur. Âlemi varlıklarından ayıracak olursak, Tanrı, saf bir hiçliktir. Bu anlamda Hıristiyan geleneğinin ileri sürdüğü 'Âlem, yoktan varolmuştur' iddiası yerindedir. Zira, evrensel ve saf algıç, ruhun bir görünüşünden başka bir şey değildir. O, daima metafizik olarak dikkate alınan duyulur gerçekliktir. Aynı zamanda gerçek şeyler düzeninde 'bütün', derecesiz, ayrımsız, türsüz, süreklilik çözümü (solution) olmaksızın bir tek tabiat halinde karışır. Yani, tabiatta ve meyillerimizde (penchants) hiyerarşi yoktur. Bu nedenle hiyerarşinin toplumda da bulunmaması gerektir. Mülkiyet, aile, iktidar, uğursuz ve saçma kurumlardır. Töreler (örf), sağlam fikirler üzerine kurulmuş olurlarsa, her şeyde ve insanlar arasında mutlak bir kamul-

luk (communoté) bulunursa, kanunların hiç bir faydası kalmaz.

Bu doktrinin sistemli değerinde büyük bir fayda yoktur. Fakat, bunun uyandıracağı sonuçlar önemlidir. Bu görüşü, Hegel sisteminin bir öncüsü sayabilir miyiz? Evvelce de işaret ettiğimiz gibi, Beaussire, Deschamps'ın fikirlerini çözümleyen eserinde, bunu kabul eder. Deschamps'ın şu önermesi algıç mantığının pek belirgin bir formülüdür: "Gerçek, yalnız zıtlarda değil, aynı zamanda çelişiklerde de bulunur" ve onun hiçliğe eşit olan Tanrısıyle, Kant'ın sıfıra eşit saydığı Tanrı arasında benzerlik vardır. Ona göre, bir sistem, yalnız bir tek düşüncenin eseri değildir. Bir sistem, birçok öğelerden meydana gelmiştir. Bu öğeler, kendi aralarında, başka başka şekillerde ve birçok defalar uzlaşırlar, ve kesin bireşimlerine ancak birtakım denemelerden sonra ulaşırlar. Bütün bu görüşlerle Hegel'e bir etki yaptığını kabul edenlere karşı Franck, aksini iddia eder. Zira, bir fayda sağlamış olsa bile, gerçekte Deschamps'ın teorisi, sadeleştirilmiş ve birbirinden az aralıklı olan bu yolda onun kenarından geçebilmiştir.

Bkz. Em. Baussire, *Antécedents de l'Hégelianisme dans la Philosophie Française* (Paris, 1855); Ad. Franck, *Don Deschamps* (Journale des Savants, 1866, s. 609'daki yazı).

DESJARDINS, Paul. Fransız dilci ve filozofu. 1859'da doğmuş, 10.3.1940'da Pontigny'de ölmüştür. 1892'de bu öldüğü şehirde Lagneau (J.) ile, Union Pour l'Action Moral adıyle kurmuş olduğu cemiyetin adını, Union Pour la Verité'ye çevirmiş olan bu rahip filozof, bir manastırdan ibaret olan bu birliğin merkezini, 1910'dan itibaren türlü ülkelerin düşünür, bilgin, filozof ve sanatçılarının toplandığı bir çeşit Özel Akademi haline getirmiştir. Onun amacı, tinsel hayatı maddecilikten kurtarmak ve maddeci felsefe ve ahlâkı yıkmaktı. Bu cemiyeti kurmaya yardım edenlerden biri de, Lagneau'dur. Buraya mensup olanlar, Tanrı'yı dışsal bir güç değil, kendimizde içkin bir güç, bir ahlâksal hayır ilkesi telakki etmişlerdir. Bu cemiyette yapılan sohbetler, *Entretiens de Pontigny* adıyle yayınlanmıştır. Tanrı'nın böyle açıklanması, Tanrıbilim bakımından kabul edilemez; zira bu görüş, Tanrı'yı bireylerin kendi ahlâksal eylemlerinin mantığı haline getirir; yani, tümel değil, herkese göre değer ve niteliği başka başka olan bireysel Tanrılar varmış gibi gösterir. Desjardins'ın eserleri: *Le Devoir Présent* (1892) (Bu eser, Almancaya çevrilmiştir); *La Méthode des Classiques Français* (1904); *Le Devoir d'Aînesse* (1896); *Catholicisme et Critique* (1905).

Bu filozofu, aynı yıllarda yaşamış olan M. Arthure Desjardins'le karıştırmamalıdır. Bu felsefecinin *Essai sur les Confessions de Saint-Augustin* (Paris, 1866); *De Jure Apud Fr. Baconem* (1862) adlı eserleri önemlidir.

Bkz. *Bull. de l'Union Pour la Verité, Chaiers de Pontigny* (1949).

DESLANDES, André-François Boureau. Fransız felsefe tarihçisi ve edebiyatçı. 1690'da Pondichery'de doğdu. 11 nisan 1757'de Paris'te öldü. Fransa'ya pek gençliğinde geldi. Kendisinin anlattığına göre, Malebranche'a rastladı. Bu filozof, onu Oratoire'a koymak istemişse de, ailesinin izin vermemesi ve yabancı illerde yapmaya mecbur olduğu bir seyahat yüzünden buraya girememiştir. Uzun yıllar Rochfort ve Brest'te deniz işleri genel müsteşarlığı yaptıktan sonra, Paris'e çekildi. Ticarete, denizciliğe, fiziğe, doğal tarihe, politika, töre ve âdetlere dair birçok eserler yazdı. Hatta, roman ve şiirle de uğraştı. Onun asıl felsefe bakımından ününü sağlayan 1737'de üç cilt ve 1756'da dört cilt olarak Amsterdam'da basılan *Histoire Critique de la Philosophie* adlı eseridir. Bu eserin başlığı şöyle devam eder: *Ou l'On Traité de Son Origine, De ses Progrès et des Diverses Révolution qui lui Sont Arrivées Jusqu'a Notre Temps.* Bu eser, Fransa'da ilk kez yayınlanmış olan bir tarihtir. Fransa dışında ondan önce Jonsius, *De Scriptoribus Historioe Philosophioe Libri Quatuor* (Frankfurt, 1659 ve Iena, 1716) başlıkla derlenmiş eseriyle Stanley'in biçimsiz eseri varsa da bunlar Deslandes'ın eseriyle karşılaştırılamayacak kadar sistemsizdir. Deslandes'ın eseri, yalnız yayınladığı dönem nedeniyle değil, eserin kendi değeri nedeniyle de dikkate değerdir. Bu eserde, birçok kusurlar ve yanılmalar olmakla birlikte, bir XVIII. yüzyıl filozofundan beklenmeyecek bir tevazu, tarafsızlık ve itidalle yazılmış olduğu gibi, doğru ve isabetli fikirleri de taşır. Eserin başında bir felsefe tarihinin nasıl bir karaktere sahip olması icabettiğini şöyle anlatır: "Felsefe tarihi, rasgele bir bakışla, insel ruhun tarihi veya hiç olmazsa insel ruhun, olabildiği kadar yüksek bir görüş noktasına kadar çıkışının tarihi yerine geçebilir. Eski filozofların türlü sistemlerini ayrı ayrı toplamak, onların yaptıkları etkilerin ayrıntıları içine girmek, eserlerini doğru olarak çözümlemek, onların mesellerini (apophtegmes), bilgece sözlerini (sentences), nüktelerini toplamak... felsefe tarihinde pek de aydınlatıcı şeyler değildir. Başlıca ve esaslı sorun, insanların belli başlı düşüncelerinin kaynaklarına kadar yükselmek, bunların sonsuz çeşitliliklerini, aynı zamanda bunlar arasındaki görülemez ilişkilerle ince bağları yoklamaktır. Bu ise, bu düşüncelerin birbiri ardından ve çoğu kez birbirinden nasıl doğduklarını gös-

termek ve eski filozofların görüşlerini hatırlatmak, onların edimsel olarak (effectivement) söylediklerinden başka bir şey söyleyemeyeceklerini ortaya koymak demektir" (adı geçen eser, t. I, s. 3 ve 5). O, bu ilkelere dayanarak, yalnız hoş görmeyi değil, belki daha önce gelmiş olan bütün sistemlerle filozof kuşaklarına minnet ve saygı duymayı salık verir. Eskileri, bizim yeni fikirlerimizle yargılamanın haksızlık olacağını, yaşadıkları dönemi ve ilk kez girdikleri meslekte yenmiş oldukları zorlukları hesaba katmalı; onların o kadar gayretle ve yavaş yavaş yaptıkları keşifler olmaksızın ve hatta onların yanılması ve yanlışları olmadan bulunduğumuz dereceye ulaşamayacağımıza inanmalıdır, der. Deslandes, felsefeyle Tanrıbilimin ilişkilerinden ve bu nedenle de incelediği konuda durulması gereken sınırdan söz ederken de bilgelik gösterir. Ona göre felsefe, akla dayanır, Tanrıbilim ise, yalnız vahye ve tarihsel tanıkların yardımına baş vurur. Vahy ile akıl birbirine karşıt durumda olamazlar. Bunlar, hakları birbirinden açıkça ayrılmış olan iki ayrı imparatorluktur. Bu imparatorluklardan her biri, diğerinden ayrı ve bağımsızdır (adı geçen eser, t. II, s. 390). Fakat bu, doğru, tarafsız fikir ve ilkeler, eserinin ancak yüzeyindedir. Zira, eserin temel ve ayrıntılarında yazarın, XVIII. yüzyıl etkilerinden kurtulamadığı görülür. Bu çağın ruhuna pek çok direnmesine rağmen, bu etkiyi asla gizleyememiştir. Vahyedilmiş dogmalara karşı olan protestolarında güttüğü amacın, bir metafizikteki şüpheciliğini ve ahlâktaki duyumcu ilkelerini gizlemek veya anlatmak olduğu görülür. "Yalnız başına akıl, der, ne Tanrı'nın ne de ruhun niteliği hakkında hiç bir şey öğretmez. Bundan bize söz etmeyi denemiş olan Sokrat'tan Descartes'a kadar bütün filozoflar, hipotezlerden ileri gidememişlerdir. Özet olarak, doğal Tanrıbilim yoktur. Bu, düşsel bilim hakkında bildiğimiz gerçeklerin hepsi, vahyin ve inayetin bir lütfu olmasından ibarettir". Deslandes, ödevlerimizin bilimindeki en yüksek ve asil şeyleri de aynı kaynaktan alır. Bununla birlikte bu Aristip ve Epikür'ün öğütlerini takip etmekte ise, büyük bir güvenlik ve tedbir vardır" (adı geçen eser, t. II, s. 173). O, Epikür'ün tapınaklara devam etmesini ve müşrik rahiplerin kendisini dine aykırı düşüncelerine rağmen iyi karşılamalarını beğenir. Çağdaşlarında ise böyle bir hoşgörünün mevcut olmamasından üzülmüş görünür (adı geçen eser, s. 347).

Onun eski filozoflar hakkında kaydettiği doğruluk ve bilgelikle yuğrulmuş olan kuralı, iyi gözlenmiş değildir. Aristip, Epikür ve hatta Protagoras'tan başka olan ilkçağ filozoflarına karşı, pek sert davranır. Fakat bu sertliği Eflatun ve İskenderiye Okulu filozoflarına karşı kaybolur. Skolastik filozofları da, Tanrıbilim ve felsefeyi birbirine karıştırmak suretiyle, akıl ve imana zarar vermekle suçlandırır. Yalnız Deslandes, bu iki çağın felsefe sistemlerini bilmiyor gibidir. Bunun nedeni de, felsefe tarihlerinin son zamanlarda elde edebildiği birtakım yeni belge ve bilgilerden kendisinin yoksun olmasıdır. Deslandes, Diogéne Laêrce ile Ménage'ın notlarını incelemek için, bütün bilgi ve kuvvetini sarf etmiş olduğundan da söz eder ki, bu asılsızdır. Deslandes, Plutark'a yanlışlıkla yükletilmiş olan eserle, Ciceron, Senek, Plin ve ilkçağ felsefe sistemlerini az çok aydınlatabilecek olan eski ve yeni Latin yazılarını da genel olarak bilmektedir. Hatta, kilise tarihini de, bildiği bazı kâfirlerle bazı felsefe sistemleri arasında ustaca bir yakınlaştırma gayretini de güttüğü görülür.

Son olarak Deslandes, felsefe tarihini insel ruhun tarihi saymak ve fikre hiç bir zaman uygun olmayan hiç bir düşünceyi kabul etmemek gibi bir ilkeyi benimsediği halde, pek de geniş olmayan eserine, hiç bir yararı olmayan birtakım efsaneli gelenekleri, çocukça öyküleri, her çeşit söz arası gevezelikleri doldurmuştur.

Eserinin birinci cildi o dönemlerde pek az bilinen Doğu kavimlerinin, sözde Habeşlilerin, Skitlerin, Gollerni ve Seltlerin felsefelerinden söz eder. Sonra, hemen Eflatun, Aristo ve İskenderiye Okuluna verdiği kadar yer tutan eski Yunan'ın yedi bilgesine dair mülâkatlarla, bunların hayatlarına dair masallar gelir. Bir felsefe tarihi için pek önemli olan kronoloji ise, bu eserde büsbütün unutulmuştur. Bu kadar büyük kusurlarına rağmen, Deslandes'ın eseri, bugün de yararlanılacak kitaplardan biridir. Onda yalnız bu yeni bilimin dayandığı ilkeler değil, kuvvetle ve sağduyuyla yapılmış eleştiri örnekleri vardır. Aynı zamanda bazı okullarla bazı çağların bütünü hakkında zamanına göre kendisinden beklenmeyen, fakat sonçağ biliminin inkâr edemeyeceği yargılar vardır. Son cildin nihayetlerinde, XVI. yüzyıl felsefesiyle, XVII. yüzyıl felsefesi arasında kurduğu paralellik ve Descartes'ın âlemde oynamış olduğu rol hakkındaki görüşleri bu türdendir. Zamanının oynak tutkularıyle yazmış olduğu diğer felsefî eserleri değersizdir. Bunların başlıcaları: *Reflexions sur les Grands Hommes Qui Sont Morts en Plaisantant* (Amsterdam, 1714, 1732); *L'Art de ne Point s'Annuyer* (Paris, 1715); *Pygmalion, Ou la Statue Animé* (Londra, 1741) (Bu eser, Dijon Parlamentosu tarafından yaktırılmıştır); *Traité sur les Différants Degrés de la Certitude Morale par Rapport aux Connaissances Humaines* (Paris, 1750); *La Fortune,*

Histoire Critique (1751); İngilizce yazılmış olan şu eseri de kendisinin Fransızcaya çevirdiği söylenir: *De la Certitude des Connaissances Humaines, Ou Examen Philosophiques des Divers Prérogatives de la Raison et de la Foi* (Londra, 1741).

DEUSSEN, Paul. Alman filozofu. 7 ocak 1845' te Oberdreis'de doğdu, 6 temmuz 1919'da Kiel' de öldü. 1889'da bu şehir üniversitesine profesör olmuştu. Hint din ve felsefesinin de uzmanı olan Deussen, Schopenhauer'in külliyatını bastırmıştır (14 cilt, 1911). Başlıca eserleri: *Die Elemente der Metaphysik* (6. baskı, 1919); *Alleg. Gesch. d. Phil.* (7 cilt, 2. baskı, 1917); *Die Sutras des Vedanta, Übers* (1887); *Die Geheînlehre des Veda* (4. baskı, 1914); *Das System des Vedanta* (2. baskı, 1906); *Erinnerungen an Indien* (1904).

Deussen, Mahabarata'nın metnini de yayınlamış (1906), kendi hayatına dair bir eser de bastırmıştır (1922).

DESSOIR, Max. Alman psikoloji bilgini. 8 şubat 1867'de Berlin'de doğdu, 19 temmuz 1947' de Königstein'de öldü. 1897-1934'e kadar Berlin Üniversitesinde profesörlük yaptı Parapsikoloji, estetik ve gizli bilimlerle (occultisme) uğraştı, felsefede genel olarak 'Ben' ve aşkıncılık (transcendentalisme) konularını inceledi. 1906' dan itibaren de, *Estetik ve Genel Sanat* dergisini çıkarmaya başladı. Eserleri: *Zur Psychologie der Vita Sexualis* (L'Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychisch-Gerichtliche Medicin, cilt I, Berlin, 1893-1894'de); *Gesch. der Neueren dt. Psychologie* (3. baskı, 1910); *Aesthetik u. Allg. Kunstwissenschaft* (2. baskı, 1923); *Vom Jenseits der Seele* (6. baskı, 1931); *Der Okkultismus in Urkunden* (3 cilt, 1925); *Buch der Erinnerung* (2. baskı, 1947).

En önemli eserleri şunlardır: *Lehrbuch der Philosophie* (1925); *Einel in die Philosophie* (1936); *Buch der Erinnerungen* (2. baskı, 1947).

Bkz. Ch. Hermann, *M. D. Mensch. u. Wark* (1929).

DESTUTT de TRACY, Antoine-Louis-Claude, Comte. Fransız filozof ve devlet adamı. 20 temmuz 1754'te Paris'te doğdu, 10 mart 1836'da Paray-le-Frésil'de öldü. Bu filozof da Kant gibi aslı İskoçyalı olan bir aileye mensuptu; asildi. Ataları Charles VII.'ı İngilizlere karşı savunmuş, 1761'den itibaren annesi, kendisini özenle büyütmüştü. Zira babası, daha önce ölmüş bulunuyordu. Uzun yıllar Strassburg'ta yaşadı. Orada, Kant'ın felsefesini öğrendiği sanılmaktadır. Bir taraftan da Ansiklopediciler ve filozoflarla ekonomi bilginlerinin eserlerini okudu. Ferney'de Voltaire'i ziyaret etti. Babası gibi asker oldu. Yüzbaşılığı esnasında kraliçenin, babası için kendi adını taşıyan bir dans icat etmişti. Fransız İhtilâlinin başlarında, daha genç-ken kendisi de bu olaylara karışmış, Lafayette tarafını tutmuş, mareşal olmuş ve Etats Généraux, kendisini milletvekilliğine seçtirmişti. Meşrutî monarşi yıkılınca, Auteuil'e çekilmiş, orada matematik, doğal bilimler ve kimya ile uğraşmıştır (1792). Fakat, Terör Devrinde yakalanarak Carmes Cezaevine hapsedilmiştir ki, asıl filozofluğu buradan başlar. Burada, kendi içine çekilmiş, Locke ve Condillac'ı okumuş, bunların etkisi altında insel düşünceye dair problemleri kendine göre açıklamıştır. Robespierre'in düşmesinden dört gün önce, sisteminin temeli üzerinde durmuştur. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin 'Duyum ve Fikirleri Çözümleme Kolu'na üye olmuş ve Restorasyon Devrinde Fransa Âyan Meclisine getirilmiştir. Bütün bu rejimler içinde kendi inandığı ve kurduğu ilkelerden ayrılmamış, güvensiz ve korkulu bir hayat geçirmiştir. 2 nisan 1814'te Napoléon'un düştüğünü parlamentoya haber veren kendisidir. O, Napoléon'un ideologları sevmediğini bildiği için, kendisi de onun fikirlerine asla bağlanamamıştı. Bir aralık Millî Eğitim Konseyine üye olmuş ve Fransız okullarının düzenlenmesi için eserler yazmıştır. Destutt'ün gözleri son zamanlarda göremez bir duruma gelmişti.

İdeologlar, Fransız toplumunu sardıkları dönemlerde, Millî Eğitimi yeniden kurmak istediler ve merkezî okulların açılmasıyle ilgilendiler. Destutt, bu konudaki eserlerini bu okullar için yazdı. Fransa'da 1819'dan önce bastıramadığı, Jafferson tarafından İngilizceye çevrilerek, 1811'de Amerika'da bastırılıp klasik bir eser olarak okutulmuş bulunan *Commentaire sur l'Esprit des Lois* adlı eserinde, ancak bir hükümdarın iktidarını koruma amacını güden ve bu iş için dini vasıta olarak kullanıp, yazarlarla profesörlere dayanan bir eğitim sistemini reddeder. Böyle bir sistemin sakıncalarından biri de, ona göre, felsefî araştırmaları bir yana bırakıp, yalnız sağın bilimlerle (sciences exactes) tabahhura yarayan bilimleri öğretmeyi yeter bulmasıdır. Montesquieu'ya karşı da, din ve matematik eğitiminin sözde değerlerinden hoşlanmadığını anlatmış ve zamanının eğitiminde hâkim olan 'dağınıklık'ı bir kötülük saymıştır. Ona göre, bu eğitimin, bilimlerin 'kollar'ı birbirine yabancı gibidirler. Her birinin özel bir nedeni varmış gibi görünür; hepsi kendi birinci ilkelerinin arkasında birçok bilinmeyen şeyler bırakır. "Geniş anlamda ideolojinin görevi ise, 'birlik'i bulmaktır. Bu bakımdan o, bir yandan özel bir nesneye değil, genel olarak gerçeğe uygulanan ilk felsefeyle, bir yan-

dan da düşüncenin pratik sanatı olmayıp, tanıma araçlarının teorik incelenmesi olan mantıkla ve Condillac'ın kabul ettiği anlamdaki ideoloji, metafizikten pek farklıdır. Zira metafizik, bizi aydınlatmaktan çok, kandırmakla yükümlü olan bir hayal yürütme sanatıdır". Destutt, birliği ancak insel görüş noktasından araştırır ki, bu, yargılamak istemek, söylemek ve istemek gibi pratik kuralları mantık, gramer ve ahlâk sanatları tarafından konulmuş olan ve bunların başında hiç bir insel faaliyete yer bırakmayan üç işlemin kaynaklarıdır; bundan, Destutt'ün *Eléments d'Ideologie* adlı eserinin şu beş bölümü çıkar:

1. İnsel fakültelerle onların farklarını inceleyen asıl ideoloji.
2. Gramer veya işaretler ki, konusunu söylev teşkil eder.
3. Yargıda pekinlik vasıtalarıyle uğraşan mantık.
4. Ahlâk ve ekonomiyi de içine alan irade ve sonuçlarına dair eser.
5. Bütün fizik ve soyut bilimlerin öğelerini inceleyen kısım. Bu eserin özeti ve esası şudur:

Düşünmek nedir? Herkes düşündüğü halde, kimse düşünmenin ne olduğuyle ilgilenmez. İster haz veya elem duyalım, ister yargılayalım, yani, bir oranı hissedelim, isterse hatırlayalım, yani, geçmiş bir şeyin izlenimini hissedelim, isterse isteyelim, yani, bir arzuyu hissedelim... Özet olarak, düşüncenin bütün şekil ve uygulamalarını gözden geçirecek olursak, hepsinin hissetmekten başka bir şey olmadıklarını görürüz. Düşünme fakültesi genel bir ad olarak kendilerine fikirler veya algılar denilen bir yığın izlenimler ve değişkelerden (modifications) ibarettirler. Bütün bu algılar ve fikirler, hissettiğimiz şeylerdir. Bunlara çok geniş bir anlamda olmak üzere, duyum (sensation) veya duygu (sentiment) adı verilebilir. Şu halde düşünmek demek, hissetmek demektir. Bu algılar ve fikirler dört sınıfa ayrılabilirler: 1. Asıl duyumlar; 2. Anılar; 3. Kavradığımız ilişkiler; 4. Hissettiğimiz arzular. Bunlar, asıl duyarlıkla, "Bellek, yargı ve iradeden ibaret olan dört ilkel fakülteyle ilgilidirler". Bunların incelenmesinden bütün fikirlerimizin teşekkül edebileceği sonucuna ulaşılmış olursa, düşünce fakültesinde hiç bir şeyin bulunmadığı anlaşılmış olur.

Destutt, önce duyarlığı (sensibilité) ve duyumları ele alır: Asıl duyarlık, varlığımızın öyle bir özelliğidir ki, onunla, 'duyumlar' adını verdiğimiz türlü türlü izlenimler alır, bunların bilincine sahip oluruz. Sonra, duyarlığın araç ve organlarını anlatan Destutt, dış ve iç duyumları ayırt eder. Dış duyumlar, bedenin yüzeyine kadar gelen sinir uçlarına dıştaki nesnelerin yaptığı etkiyle meydana gelirler. İç duyumlar ise, bedenin içinde sona eren sinirler vasıtasıyle alınır. Bunlar, bedenin türlü kısımlarındaki afetler (lésions) ve işlemlerle denediğimiz haz ve elem duygulanımlarından (affections) meydana gelirler. Bellek, özel duyarlığın ikinci bir çeşididir. Bu, daha önce alınmış olan bir izlenimin anısını tutmak demektir. Destutt, anıyı, edimsel bir izlenimin diğer bir organda yarattığı sonuç değil, belki, beyinde bulunan herhangi bir yeteneğin sonucu olan bir çeşit iç duygunun eseri sayar. Bunun içindir ki o, sert bir dil kullanarak, bir anıyı, bir oranı, bir iradeyi hissetmek dediği zaman, anı, yargı ve iradenin, gerçekten duyarlığın türlü görünüşleri olduğunu ispat ettiğine inanır. Yargılama fakültesini de, belleğe yaptığı gibi, duyarlığa dönüştürür. Yani, bu fakülte de ona göre, bir çeşit duyarlıktır. Zira bu, türlü algılarımız arasındaki oranları hissetme fakültesidir. Bu oranlar, içsel duyumlardan ve ruhumuzun, kendileriyle bir fikri diğerine yakınlaştırdığımız ve herhangi bir biçimle toptan mukayese ettiğimiz görüşlerden başka bir şey değildir. Ruhumuz, türlü duyumları alma fakültesiyle nitelendiği andan itibaren, gerek fark, gerek benzerlik olsun, bütün bu oran duyumlarını hissetmenin zorunlu bir sonucudur. Ona göre irade de bir çeşit duyarlıktır, arzuları hissetme fakültesidir. İstemek, bir arzuyu hissetmek demektir. Burada, Destutt'ün düştüğü derin yanılmalar üzerinde duracak değiliz. Yalnız, kısaca şunu söyleyebiliriz ki, hissettiğimiz arzular, pasif olgulardır. Onlar, bazen bize rağmen doğar ve çoğu kez de tarafımızdan yenilgiye uğratılırlar. İrade ise, istek ve tutkuları özgür olarak ve etkin bir surette yönetmek gücüdür. İşte Destutt'e göre, bu dört fakülte vasıtasıyle nasıl ki bütün bileşik ve genel fikirlerimizi oluşturmuşsak, aynı biçimde de kendi özel varoluşumuz hakkındaki bilgiyi elde ederiz.

Özet olarak Destutt, dış âlemi ve dışarılık (éxteriorité) kavramını, iradesel hareketlerle elde ettiğimizi, aktif ve pasif olarak iki dokunuma sahip olduğumuzu, bu nedenle bir yandan istenmiş ve hissedilmiş 'çaba' (effort), diğer yandan da bir çabaya karşı gelen 'direnç'in (resistance) bize dışarılık fikrini verdiğini ileri sürer. "Cisimler hakkındaki bilgimizi, der, kendimizi hareket ettirme fakültesine borçluyuz" (*Eléments d'Ideologie,* ch. XII). Yani ona göre, hisseden yetenek, kendi kendisine direnmez ve direnci olmayan bir madde bilinemez; hareket etmeyen veya hareketlerini hissetmeden yapan bir varlık, kendi dışındaki hiç bir şeyi bilemez. Destutt bundan, mutlak surette maddesiz olan bir varlığın kendisinden başka bir şeyi bilemeyeceği sonucuna ulaşır ki, bundan,

onun din ve Tanrıbilim karşısındaki durumunu da belirtmek kolaylaşır. O, dış varlıklara dair bilgilerimizden nasıl emin olduğumuzu ve bunların özelliklerini nasıl keşfettiğimizi de yukarda saydığımız dört ilkesiyle açıklar. Destutt, zihin fakültelerine dair olan kendi özel teorisini anlatırken, Condillac'ın teorisini eleştirir. Onu hiç de fakülte olmayan birtakım fakülteler gibi kabul etmekle ya da bunları birtakım ilkel fakültelermiş gibi kabul edilmesi gereken fakültelerle bileşikmiş gibi tasavvur etmiş olmakla suçlandırır. Aynı zamanda da onun birleştirmek gereken yerde, ayırdığını ve gerekmeyen yerde de birleştirdiğini, fakülteleri, birtakım ayrıntılı bölümlere ayırdığını, örneğin, iradenin bir sonucundan ibaret olan dikkati iradeden, mukayeseyi yargıdan ve birbirinden farklı birer fakülte olmayan düşünme (réflexion) ve hayal gücünü ayrı ayrı fakülteler saydığını, nihayet, algıç adı altında duyarlık, bellek ve yargıyı... birleştirerek, bunları toptan iradeye aykırı saydığını büyük bir kusur olarak sayar. Destutt'ün psikolojiyi, bugünkü anlayışımızla kolay kolay uzlaştırılamayan ve ereği, ruhsal olayları olabildiği kadar birbiri içine alarak sayılarını azaltmaya çalışan betimsel (tasvirî) bir psikolojidir. Bununla birlikte Maine de Biran, daha sonra da Ampère, onun doktrinini desteklemişler, tinselci ve tözcü (substentialiste) bir görüşle bazı değişikliklere uğratmışlardır.

Destutt, *Grammaire Générale* ve *Logique* adlı eserlerinde dilin felsefî bir teorisini verir ve akıl yürütmenin kurallarını pek doğru olarak açıklar. Arkadaşı Cabanis'e ithaf ettiği *Mantık* başlıklı kitabının başında, bu bilimin dikkate değen bir tarihini yazmış, Port-Royal mantıkçılarıyle Buffier'yi övmüş ve Descartes'ı Bacon' dan üstün sayarak, bütün diğerlerine tercih etmiştir. Kesin bilgi hakkındaki Descartesçı teorinin yanı başında, Condillac ve Aristo'nunkinden farklı bir yargılar teorisini ileri sürmüştür. Ona göre, yargıların içinde, yüklem vardır. Yargılar zinciri içinde her yüklem, kendisinden sonrakini kapsar. Tıpkı iç içine konmuş olup, gittikçe küçülen kutular gibi. Ona göre yargılar, gramer ve mantıkla ilgilidir. İdeolojik anlamda gramer, işaretleri, delâlet ettikleri, yani ifade ettikleri anlam içinde inceler. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda sözcük, fikrin işareti sayılıyor ve Locke'un yaptığı gibi, yargı da sözcüklerin bileşimi olan bir önermeyle ifade edildiğinden, fikirler arasındaki, bağlılaşmadan ibaret görülüyordu. Destutt ise, sözcüklerin başlangıçta bir söylev (discours) olduğunu, ilk işaretin ise, daha önce bir yargıyı ifade eden bir ünlemden (interjection) başka bir şey olmadığını, bundan sonra da yüklemin özneden ayrıldığını ve ünlemin söz haline girdiğini anlamak liyakatini göstermiştir. Aristo mantığına da birtakım yanılsamalı (illusoire) kıyas şekil ve suretleriyle bunların karmakarışık kuralların a dayandığını, çünkü olumlu ve olumsuz, tikel ve tümel diye önermelerde birtakım türler ayırdığını, bunların ise doğru olmadığını anlatır. Ona göre olumlular yoktur. Çünkü, her önerme bir ilişkiyi (rapport) ifade eder. Olumsuz ise, bu ilişkiden yoksun demektir. Tikeller de olamaz; çünkü, yüklemin kaplamı (extantion) öznenin kaplamına eşittir. İnsan, bir hayvandır, gibi bir önermenin altında bir 'hayvan', insan türünden bir hayvanla sınırlanmış olma anlamı gizlidir. Her akıl yürütme, bir fikrin bir ikinci fikri, bunun da bir üçüncü fikri, bunun da bir dördüncüsünü... kapsadığını anlatır. Bir akıl yürütmenin doğruluğunu temin eden vasıta, kuralların peşinden koşmak değil, belki her bir fikri ayrı ayrı gözden geçirmektir. Zira, ona göre fikir, ruhun kendi keyfine göre yarattığı bir yapı (construction) değildir ve onun pekinliği (certitude), hem diğer fikirlerle olan bağlantısına, hem de bu bağlantısı askıda kalmış olan ilkel olguya bağlıdır. Anlaşılıyor ki Destutt, mantıkta da, psikolojisinde olduğu gibi, ayrıntılı sınıflamalardan çok, bir çeşit kimyasal ve doğal sınıflamalara dayanmayı tercih etmektedir.

Destutt'ün 'ahlâk'ı da büyük bir mantık kuvvetiyle, duyumculuk ilkesinin sonucunu teşkil eder. Fakat bu okul ahlâkçıları, bundan bazılarının aşırılıklarından kendini kurtaramaz. O, bu sonuçları yalnız, *Eléments de l'Ideologie*'sinde değil, *Traité de la Volonté et de ses Effets* başlıklı diğer bir eserinde de geliştirir. Cabanis' in fizyolojisine bağlanarak, kinli tutkuları organik hayata ve büyük sempatiye, âlicenap tutkuları da ilişki hayatına ve beyne bağlamıştır. Nihayet ona göre ahlâkın esası, iradeye dayanır ve iradeden yükselir. "İnsan, der, isteyen, yani arzuları olan bir varlıktır". İnsanı, bir yandan ıstırap, sevinç, mutluluk ve felâket gibi kendisinden ayrılamaz fikirlere elverişli bir ortama getiren bu olduğu gibi, diğer yandan da nüfuz ve iktidara yetenekli yapan da budur. Bundan, insanın ihtiyaç ve vasıtaları olduğu, bu nedenle de hak ve ödevleri bulunduğu anlaşılır. 'İhtiyaç', 'hak', 'ödev' ve 'vasıta'... terimleri Destutt için anlamdaş (synonyme) sözcüklerdir. Ona göre duygulu bir varlığın hakları tamamıyle ihtiyaçları içindedir. Ödevleri de araçları içindedir. Zayıflık, hukuk ilkesidir. İktidar ise, ödevlerin ilkesidir. Yani, iktidarın kullanılmakta bağlı olduğu kurallardır. Bundan, ahlâkın ve mantıkça da bütün duyumcu ahlâkın temeli olması gereken şu ilke çıkar: "Haklarımız daima sınırsızdır. Ödevimiz, ihtiyaçla-

rımızı gidermek genel ödevinden başka bir şey değildir". Bundan, herkesin kendi hoşuna gideni ve gücünün yettiğini yapmaya hakkı olduğu sonucu çıkar. Aynı zamanda bundan, açıkça söylemek gerekirse, ne haklılık, ne de haksızlık diye bir şeyin bulunmadığı sonucu çıkar. Bu sonucu kendisi de itiraf eder. Doğal halde, der, haklılık veya haksızlık diye bir şey yoktur. Doğal halde herkes ihtiyaçları kadar hakka ve hiç bir yabancı kaygısı olmaksızın ihtiyaçlarını kandıracak kadar genel ödevlere sahiptir. Bu haklar ve ödevler, insanlar arasında gizli (tacite) ve formel uylaşımlar (convention) kurulduktan sonra, kısıntıya (restriction) uğramışlardır. İşte bundan, haklılık (justice) ve haksızlık (injustice), yani o zamana dek zorunlu olarak eşit bulunan biriyle, diğerlerinin hakları arasında denklik başlar.

Ahlâk, iradeyi inceleyen kitabının birinci kısmını teşkil eder. Fakat o, bunda eylem kuralları ve hatta, "hiç bir kanun" vermeye kalkışmaz. Görüldüğü gibi, yalnız arzularımızın kaynaklarına önem verir. Bu kısımdan ayrı bir bölümde de Destutt, aşkı inceler ki, bunda Stendhal'a hizmet ettiği sanılır. Bu eserinin ikinci bölümü, iradenin sonuçlarını, yani ekonomiyi ele alır. Bu vesileyle Destutt, toplumun türlü hallerini, ortaklık (association), lonca (corporation) veya aile konularıyle emeği incelemiştir.

Destutt, Hobbes'u, haklılık ve haksızlığın en doğru ilkesini, insanlar arasında kurulmuş bulunan sosyal uylaşımlara yerleştirmek suretiyle keşfettiği için pek över. Görülüyor ki, onun ileri sürdüğü ahlâk, kendi metafiziğinin dayandığı ilkeye uygundur. Bu suretle o çağın birçok filozoflarında görülen çelişikliğe düşerek, sistemli bir surette adalet ve mutlak hakkı inkâr eden bu zat, bütün hayatını, insanın bu mutlak haklarını savunmak işinde tüketmiştir.

Destutt'ün politikaya dair düşünceleri de, *Commentaire sur l'Esprit des Lois* adlı eserindedir. Bunda, metin bir elle liberal bir politikanın plânını çizer. Ona göre yetkin ve tek olarak meşru hükümet, bir veya birkaç şefin temsil ettiğidir. Bu genel iradeden doğarak bir irade üzerinde kurulmuş olan bir hükümettir ki, ilkesini akıl, vasıtasını özgürlük, sonucunu da mutluluk teşkil eder; böyle bir devletin yöneticileri (conducteurs), kanunun hizmetçileridir. Kanunlar, doğal ihtiyaçların sonuçları, cezalar ise, sadece gelecekteki kötülüklerin engelleridir. 1804'te çıkan *Traité de la Volonte* başlıklı eserinin başlangıcında şu düşünceleri safdilce kaydetmiştir: "Fikirlerin esası için gerçeğe ulaştığımı, incelediğim sorunlar hakkında ruhumun hiç bir sıkıntı ve şüphesi kalmadığını samimî olarak itiraf ederim. Daha sonraki düşünme ve çalışmalarım, bu hususdaki görüşlerimi kuvvetlendirmişlerdir. Birçok tereddüt ve kararsızlıklardan sonra kurmuş olduğum ilkeleri sağlamlaştırmış olduğuma inandım". Destutt, bu felsefî iman içinde yaşadı ve öldü. Kendisini herkes terk ettiği zaman bile, bu imana sadık kaldı ve duyumculuğunu mezarına kadar götürdü.

Destutt, metafizikle uğraşmadı; o, bunu, psikoloji olgularını aşan bir bilgi saymış ve ideolojiyi, gramer, mantık, ahlâk, eğitim ve politikayı inceleyen bir fikirler bilimi haline getirmiştir; bütün diğer bilimleri de bunun bir kolu saymıştır. Onun çalışmaları, Auguste Comte'u hazırlamış, Maine de Biran, Ampère, Dégerando, Droz, Laroumiguièr, onun çırakları sayılacak kadar ondan ilham almışlardır. V. Cousin ve arkadaşları, Destutt'ü beğenmezler. Voltaire'e, "Aklın Kahramanı" adını veren Destutt, Yung, Milne, Th. Brown... gibi filozof ve bilginlere de etki yapmış; ahlâk, eğitim ve politikayı, bunların pozitif bir psikoloji üzerine kurmalarına hizmet etmiştir.

Destutt'ün külliyatı, 4 cilt olarak Paris'te basılmıştır (1825). Bu külliyatı, bir başlangıç ve bazı notlar ekleyerek Compagnoni İtalyancaya çevirmiştir (Milano, 1817).

Bkz. Gizot'nun Fransız Akademisinde Destutt için söylediği övme söylevi. Damiron, *Essai sur la Philosophie en France au XIX e Sciecle;* Broussais, *De l'Irritation et de la Foli;* De Remusat, *Essai de Philosophie;* Lewes, *History of Philosophy;* A. Bertrand, *La Psychologie de l'Effort;* F. Picavet, *La Philosophie de Maine de Birand de l'An IX à l'An* (1889); ve *Les Ideologues* (Paris, 1861); E. Bréhier, (t. II, s. 600-606).

DEUTINGER, Martin von. Alman filozofu. 24 mart 1815'te Langenpreising'de (Obb) doğdu, 9 eylül 1864'te Bad'da öldü. Pozitif bilimlere dayanan felsefe tarihi üzerindeki çalışmaları ona onur kazandıracak bir değer taşır. Şu iki eseri pek başarılıdır: *Grundlinien Einer Positiven Philosophie* (7 cilt, 1943-1849); *Das Prinzip der Neueren Philosophie U. Deutinger Christl. Wissetnschaft* (1857).

Bkz. Reisch, *Deutingers Dialektische Geschistheologie* (1939).

DEWEY, John. Amerikan filozof ve eğitimcisi. 20 ekim 1859'da Barlington'da (Vermon) doğdu, 1952'de öldü. Dewey, Amerika'nın Yüksek Öğretmen Okulu sayılan Teacher's Colleg'de okudu; ve 1884'te felsefe doktoru oldu. Sırayla, Michigan, Chicago, Newyork ve Kolombiya Üniversitelerinde felsefe ve pedagoji profesörlüğü yapmıştır. Eğitime dair görüşleri, yurdunun kültür hayatına derin ve geniş etkiler yapmışsa da, Dewey, R. M. Hutchins'in hücumlarına dayanamadı ve bu yüzden, onun kurduğu sisteme, Amerika üniversitelerinde son

verildi. Felsefe de az çok W. James'in kurduğu pragmacılığa bağlıdır. Fakat başlangıçta Hegelciliğe bağlı bulunuyordu. Stanley Hall'in pedagojiye dayanan psikolojisi, onu bu Alman filozofundan uzaklaştırdı. Zira, mutlak gerçek ve varlığı elde etmekte mantık ve zihnin yetersizliğini anladı. Psikolojinin yöntem ve deneylerine baş vurmadan, metafizik konuların anlaşılmasına imkân görmez oldu. Pragmacılığa göre insan, hareket etmek için düşünür; ve düşünce de bir eylemden başka bir şey değildir. Fikirlerimizin ölçüsü olduğu kadar, gerçeklerin de değerini veren ölçü, eylemdir. Ancak gerçeklenen fikirler doğrudur. Yani, bizi ereğimize ulaştıran ve pratik bir değeri olan, başarılarımızı sağlayan fikirler doğrudur. Dewey, bu fikirlerden hem bir metafizik, hem de bir pedagoji doktrini yaratmıştır. Ona göre bireysel bilinç, sanıldığı gibi, gerçekleri öznel bir duruma getirmez. Her ruhsal deneyin nesnel bir yanı da vardır. Bu bakımdan Spencer ve Kant'ın açıklamalarını reddeder. Ona göre bir duyumun değeri, dışarda bulunan herhangi bir varlığa delâlet etmesindedir. Yani, zihinle deney âdeta özdeştir. Bu zihin, deney içinde gelişir, deneyler geliştikçe, zihin de gelişir demektir. Bunun içindir ki Dewey, zihnin sabit kalıpları olmadığını ve gerçeğin de niteliğini tamamlamış olan sabit bir gerçeklik olamayacağını kabul eder. Deneyle zihnin bu paralel gelişmesi sayesindedir ki, öznelle nesnel birleşir. Evrensel bilinçle bireysel bilinç kaynaşmış olur. E. Bréhier'nin verdiği özetten de (t. II, s. 1046-1048) anlıyoruz ki, Dewey'e göre felsefe, bölümlere ayrılmış olan bir evrenin parçaları arasında birlik kurmak için boşuna uğraşmaktadır. Ülkücülük, fiziksel bilimlerin tamamıyle mekanik olan âleminde zihinsel bir yapı görür ve maddesel olanı ruhsalda eritir; fakat bu ruhsal da duyumsalla kavranılabilirin (intelligible) sonlu bilinçle bütün, yani evrensel bilincin ikiliğini yok edemez; ve mutlak düşüncenin, nasıl ve niçin böyle bölündüğünü de anlatamaz. Maddecilik de tersine olarak bilinci tabiata yutturur. Fakat niçin bilincin varoluşlar âleminden ayrı bir değerler âlemine ait olduğunu açıklayamaz? Bu yanlış problemler, Dewey'e göre, bilinçte ve bilgide bir dalınç (contemplation) görmekten



ileri gelir. İşte Dewey, bilginin bu biçimde anlaşılmalarına 'görevcilik' (fonctionnalisme) ve 'araççılığı' (instrumentalisme) karşı koyar. Ona göre iki yüz yıldan beridir ki, otoriteye dayanan bir din ve feodal aristokratlığın bir ifadesi olan bir ülkücülükle ileri bir demokrasinin liberal imanını ifade eden bir duyguculuk (sensationalisme) arasında savaş vardır. Bu savaş daha sona ermemiştir. Bu nedenden, ortaçağdan henüz kurtulunmamıştır. Yeni, her alanda doğacılığın (naturalisme) hâkim olmasıyle başlayacaktır. Bu, zihnin madde haline getirilmesi demek değildir. Bu, sadece zihin ve hayatın Tanrıbilimsel olarak değil, hayatsal olarak açıklanması demektir. Beyin, bir çeşit hareket organıdır; dünyayı bilmek ve açıklamak organı değildir. Düşünce, bir yeniden uyma (readaptation) aletidir. O da dişler vb. organlar gibi bir organdır. Bununla birlikte bu uyma, ölüm demektir. Esas olan, çevreyi kontrol etmek arzusudur, yeniden yaratmak isteğidir. Böylece felsefenin ereği de dış dünyayı nasıl bileceğimiz değil, onu nasıl kontrol edip yeniden yaratmayı öğreneceğimizdir. Felsefe, duygunun ve bilginin çözümü değil, (zira bu, psikoloji demek olur), bilgi ve arzunun bireşimi ve birleşinesidir. Düşünce, sosyal bir şeydir. Toplum, nasıl bireyciliğin bir eseri ise, bireysel de toplumun bir eseridir. İnsan tabiatının değişmezliği fikri buradan çıkar. Değişiklik ve gelişmenin sınırı yoktur; ve belki de imkânsız olan hiç bir şey yok da, bu imkânsızlığı, düşünce icat etmektedir.

Görevciliği böyle açıklayan Dewey'e göre, bilgi, güdümlü (dirigé) bir faaliyet olur. O, deneyin görevsel bir parçasıdır; düşüncenin ereği, kendisi değildir. O, hayatın bir parçasıdır. Canlılarda bazı belirli koşullar içinde meydana gelen bir olaydır (événement). Yani bilgi, yeni durumlara uymak sayesinde duraklayan faaliyetimizi yeniden inşa etmek için bir çabadır. Fikir, bir eylem hipotezidir; ve ancak gelecek için meydana gelir; bize "gerçek olarak öncülük eden fikir, doğrudur". Fizikçiler tarafından tasdik edilen tabiatın akılsallığı, teorik bir postülat değil, belki zihinsel faaliyete tabiatı değiştiren akılsal bir müdahalenin olabilirliğini veren bir inançtır. Bu ise, insanın zihinsel faaliyeti, kendisine dışardan giren bir şey değildir, demektir. Dewey'ye göre bu faaliyet, en az birbirinden ayrı üç ilkeye sahiptir:

1. Erek olarak kabul edilmiş olan iyi.
2. Ödev kuralı.
3. Başkalarının takdiri.

Bu üç ilkeyi uzlaştırma zorunluluğundan gelen ahlâk problemlerinin kaynağı da yine bu üç ilkedir.

Dewey'in pedagoji doktrini bu pragmacı an-

layışa uygundur ki, eşiyle birlikte Chicago'da açtığı School of Education adındaki özel okulunde, bu konudaki doktrinini gerçeklendirmeye çalıştı ve bütün dünyanın dikkatini kendi üzerine çekti. Eserlerinden en önemlisi, belki de *Democraty and Education*'ıdır. Bu eserde o, felsefenin bütün yollarını bir noktada birleştiriyor ve daha iyi bir nesil yaratabilmek fikri etrafında toplanıyor. Bütün ileri öğretmenler, onun önderliğini tasdik ettikleri gibi, bugün Amerika'da Dewey'in etkisi altında kalmamış, onun felsefesinden ilham almamış tek bir okulun bulunabileceği tahmin edilemez. Onu, her zaman ve her yerde okulları yeniden düzenlemek davası peşinde görürüz (Will. Durant).

İki yıl Çin'de kalarak, oradaki öğretmenlere, öğretim sorunlarındaki yeniliklere dair konferanslar vermiş ve yurdumuzun okullarını yeniden düzenlemek için girişilen teşebbüsler dolayısıyle Atatürk devrinde Ankara'ya gelerek hükümetimize bir rapor da vermişti.

Dewey, Spencer'in, "çok bilim ve az edebiyat" ilkesini izleyerek ve hatta bilimin bile kitaplardan öğretilmemesi gerektiğini ileri sürerek, pratik ve yararlı çalışmalara dayanan bir öğretim şeklini savundu. O, liberal bir öğretime değer vermez. Bu deyim, özgür bir insanın (freeman) kültürünü ifade etmek için kullanılır. Yani, çalışmayan, iş görmeyen bir insan kültürünü. Şu halde liberal öğretim, endüstri ve demokrasi için değil, tamamıyle tersine olarak aristokrat bir toplumdaki aylâk bir sınıfın hareketsizliği için erektir, ülküdür. Mademki bugünkü dünya, tamamıyle endüstrinin peşindedir, öğretim sistemi de buna göre ayaklanmalıdır. Kitaplardan gelecek bilgi bir yana bırakılarak, daha fazla çalışma ve pratikten yararlanma suretiyle öğretme yoluna sapmalıdır. Endüstriye dayanan bir toplumda okul, küçük ölçüde bir işyeri ve topluluk olmalıdır. Pratik ve yöntemle öğretmeli, deneme ve yanılma usulüyle ekonomik ve sosyal bünye içinde lâzım olan sanat ve işleri, bilgi olarak vermelidir. Sonuç olarak öğretim, bize olgunluk değil, hayata uyma ve zihnin daimî gelişmesi imkânlarını hazırlamalıdır. Yani öğretim, zihinsel gelişmeyi araçlı (enstrumental) bir duruma getirmelidir. Bundan ötesi, kendi gayret ve denemelerimize dayanır. Gerçek öğretim, okuldan çıktıktan sonra başlar ve ölümden önce durması için de hiç bir neden yoktur.

Dewey'ye göre öğretimin ereği, insan karakterini şekillendirmektir. Bunun için, çocukta doğuştan gizli olan yetenekleri geliştirmek lâzımdır. Bu da yine bu yeteneklere baş vurmakla sağlanabilir. Bu nedenle çocuğun yetişmesinde dış etkilerden çok, yaratılışına ve özel kişiliğine önem vermelidir. Bu ise, çocuğun kendi kendisini yetiştirmesi için, kendi içinde gizli olan güçlerden yararlanmak demektir. Okulu ve öğrencileri küçük bir toplum olarak, bütün hayatı kendi içinde toplayan bir faaliyet alanı haline getirmelidir. Bu suretle çocuk, meslek ve ödevlerini kendi gayretiyle keşfedecektir; bütün öğretimle eğitim faaliyetleri teorik olmaktan çok, pratik bir esasa dayanacak, sosyal bir değer ve plana sahip olacaktır. Dewey'in eğitim doktrininde, fikrin eyleme feda edildiği sanılmamalıdır. O, felsefî görüşlerine uygun olarak, bağımsız ve özgür bir surette işlemesi kolaylaştıracak olan zihin faaliyeti ve deneyleriyle paralel olarak gelişeceğinden, fikir, ölü ve basmakalıp klişeler olmaktan çıkacak, yaratıcı, verimli ve erekli bir eser halini alacaktır.

Dewey'in politika doktrinine gelince: O, gelişmeyi (growth) her şeyden üstün görür ve buna saygı duyar. Birçok filozofların aksine olarak, demokrasiyi kabul eder. Aristokrasi ve monarşi daha tehlikeli olmakla birlikte, demokrasi birçok sakıncalarına rağmen, bunlara tercih edilmelidir. Dewey, devlete inanmaz, güvenmez; çokçu (pluralistic) bir düzen ister. Ona göre biz, henüz politika felsefesinin metafizik devrindeyiz. Bu nedenle giriştiğimiz savaşlar sonucunda hiç bir şey elde edemeyiz. Bu fikir düellosu ile, toplum hastalıkları tedavi edilemez. Teoriler hiç bir şeyi ifade etmezler. Deneyler yapmak, teşebbüsler ve yanılmalara dayanmak lâzımdır.

Pragmacılık, tam anlamıyle bir Amerikan felsefesi olamamıştı; o, Amerika'nın her yanını sarmış değildi. Bu sistem, daha çok bir ahlâk felsefesiydi ve W. James'in püritancılıktan (puritanisme) gelme özelliklerini inkâr etmişti. Başlangıçta pratik sonuçlardan ve gerçek olaylardan söz etmiş, fakat hemen sonra, yeryüzünü bırakıp gökyüzüne sıçrayıvermişti. Metafizik ve bilgi teorisine (épistemologie) karşı sağlam bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğu için, insan, doğa ve toplum felsefesi olması bekleniyordu. Fakat böyle olmadı. Felsefe, bu gibi sorunları ne zaman dine bırakacak, başka bir hayatın sorunlarını dine ait saymayı ne zaman öğrenecek, bilginin gelişmesindeki zorlukları psikolojinin incelemesi gerektiğini ne zaman anlayacak ve kendisini bütün gücüyle ne zaman, insel erekler çevresinde bir birleşmeyi ve hayatı yükseltmeyi sağlayacak olan çalışmalara verecek? Olayların gelişmesi, Dewey'in bu ihtiyaçları karşılamasına aydın ve bilinçli bir Amerika'nın ifadesi olan bir felsefeyi ortaya koyması için her türlü imkânı hazırlamıştı (Will Durand).

Onun düşüncelerinde tarihçilerin gördüğü gibi, Hegelci bir ruh görülür ve o, Hegel'den daha yetkin olarak, tinsel birliği gerçeklendir-

mek iddiasında bulundu. Ona göre, çağdaş düşüncenin sakatlığı, Hegel için de olduğu gibi, örneğin, tarihçilerin, matematikçilerin, ahlâkçı ve mühendislerin kısılamaz otoriteleriyle ifade edilen ülküsel bir gerçek ruh ve doğa karşıtlığından meydana gelir. Adi pedagoji, kendilerinde fikrin kurban edildiği eylem adamlarında oluşturulara veya onlara soyut düşünceleri öğretmek suretiyle bu karşıtlığı devam ettirir. Dewey, düşünceyi, eylemin emrine vermek veya ona dönüştürmekten uzaktır. Tersine olarak o, düşünceyi, eylemin ve özellikle karmaşık ilerleme halinde bulunan bir eylemin ayrılmaz bir safhası sayar. Bu nedenle onun pragmacılığı, düşünmeyi feda etmeden yeni bir güven kazanmış olur. Fakat onun düşünceyi anlayış biçimi, kavranabilirliğin (intelligibilité) derecelerini tersine çevirmiş olur. Ona göre, en çok kavranılabilir olan matematik ve fizik konuları değil, fakat diğerlerinden daha çok iyi ve zihinsel olarak anlaşılması, gerçeklenmesi mümkün olan tarih ve insanlık bilimleridir. Zira tarih, doğa ve toplumda çalışan ruhtur (E. Bréhier, t. II, s. 1048).

Eserleri: *Okul ve Toplum* (1899); *Demokrasi ve Terbiye* (1930) (Bu iki eser, Avni Başman tarafından dilimize çevrilmiştir); *Adet'in Ruhiyatı* (İbrahim Aşkı tarafından dilimize çevrildi, 1928); *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910); *Experience and Natur* (1925); *Human Nature and Conduct* (1922); *Monschl. Natur* (1931); *The Quest for Certainty* (1929); *Art and Experinece* (1934); *Logic the Theory of Inquiry* (1938); *Knowning and the Known* (1949); *Studias Inlogical Theory* (1903); *Creative Intelligence* (1917); *Developpement du Pragmatisme Américaine* (Revue de Metaphysique'deki makalesi, 1922, No. 4). Birçok makaleleri arasında, The Philosophical Review' deki yazıları.

Bkz. E. Leroux, *Le Pragmatisme* (s. 140-160); Schilpp, *The Philosophy of J. Dexippe* (1940); M. H. Thomas, *A. Bibliography of J. Dexippe* (1882-1939-1940); Hilmi Ziya Ülken (s. 49-54); Nafi Atuf, *Pedagoji Tarihi* (1932, s. 272-277); M. G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentlisme* (1943); G. R. Geiger, *John Dewey in Perspective* (1958); Will. Durant ve E. Bréhier'nin *Felsefe Tarihleri.*

DEXIPPE, Yunan filozofu. Jambilik'in öğrencisidir. IV. yüzyıl ortalarına doğru kendini göstermiştir. *Aristo Kategorilerinin Gösterdiği Zorluklar* adını taşıyan çok iyi yazılmış bir eseri vardır. Bu eser, üç kitaba ayrılmış olup, kendisiyle öğrencisi Séleusius arasında geçen bir diyalogtur. Öğrencisi, oldukça ağır bazı sorunlarla şüphelerini ileri sürer ve hocası da bunlar hakkında pek açık, kesin ve zarif karşılıklar, çözümler (solutions) verir. Bu eserin birinci kitabı, sırf kategorileri inceler. Diğer ikisi, Plotin'in hücumlarına karşı kategorileri savunur. Dexippe, Eflatuncu bir filozof olduğu halde, bu eserinde, gezimcidir. Zaten birçok Eflatunculardа bu karakter vardır. Simplisius'un anlattığına göre, Dexippe, daha önce Plütark, Porphyr ve Jambilik'in ileri sürdüğü zorlukları tekrar etmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu eserin yazma nüshaları, Madrit ve Medicine Kitapsaraylarındandır. Latinceye tam çevrilmiş olan nüshasını Bernard Félicien yayınlamıştır (Paris, 1549). En son 1859'da Spengel tarafından Bavyera Akademisinin 'Monumenta Secularia'larında yayınlanmıştır.

Bu filozofu, Vossius'un yaptığı gibi, tarihçi olan başka bir Dexippe ile karıştırmamalıdır.

DIAGORAS. Melosludur. Tanrıtanımazlığıyle meşhur olan bir Yunan ozan ve sofistidir. Demokrit'in öğrencisi ve azatlısıdır. 'Ruh' ve 'Kader' onuruna hicviyeler yazmış, aldığı emanete hainlik eden birinin ceza görmemiş olması yüzünden Tanrıları inkâr etmiştir. Atina'da Alcibiades ve diğer birtakım gençlerle birlikte Elözis törenlerinin aleyhinde bulunmaya cesaret etmiştir. Bu suç yüzünden mahkemeye verilmiş ve büyük Tanrıçaların misterlerine küfür etmek ve bu misterleri dağıtmak, arkadaşlarını bunlara inanmaktan vazgeçirmekle itham edilince kaçmıştır. Diodore'un anlattığına göre, XCI. Olimpiyat'ta, yani M.Ö. 416-412 yılları arasında, onun başını getirene mükâfat verileceğini vaat eden bir bildiri yayınlanmıştı. Diagoras'ın daha çok hocasının fikirlerine hayran olarak Tanrılarla alay ettiği ve onları inkâra kalkıştığı sanılmaktadır. Bir gün, Herkül'ün tahta heykelini, on üçüncü işini de tamamlasın diye ateşe atmıştır. Kendisinin Peleponez'e sığınarak orada kaybolduğu anlaşılmaktadır. Diagoras'ın Atina'ya gelmesine neden olarak da, Arkadyalılara ait olan Maritimés'de siyasal devrimlerin başlamış olması gösterilir. Onun Atina'ya geldiği dönemde, sofistlerin egemenliği artmış, zihinsel ve ahlâksal buhran baş göstermiştir. Bu durum, orada büyük felsefe okullarının kurulmasına neden olmuştur. Bazı kilise babaları, Diagoras'ın Tanrı'yı değil, bazı halk Tanrılarını inkâr ettiğini ileri sürerek, onu Anaxagore ve Sokrat gibi büyük gerçek şehitlerinden biri derecesine yükseltirler. Ciceron bu iddiayı kabul etmez (*De Nat. Deorum*). Aristophanes de bu sofist hakkındaki hükmü nakleder (*Les Oiseaux,* V, 1073). Diagoras, Korent' te ölmüştür.

Bkz. S. Empricus, *Adv. Pyyrrhon* (lib. IX, cilt III); *Hypot. Pyrrhon* (lib. III, s. 218); Valère, *Maxime,* (iv. I, cilt I); Bayle, *Diagoras maddesi;* Tennemann, (t. I, s. 117'de Diagoras'ın Tanrıtanımazlığına dair bilgi veren daha eski kaynaklar vardır).

DICEARQUE. Suidas'tan öğrenildiğine göre, Mesinalı olan bu Yunan filozofu, aynı zamanda tarihçi ve coğrafyacıdır. M.Ö. 376'ya doğru dünyaya gelmiş ve yaklaşık olarak 287' ye doğru ölmüştür. Kendisini 320'de tanıttığı sanılmaktadır. Fakat daha çok Yunanistan'da ve Peleponezya'da yaşamıştır. Aristo'nun öğrencilerindendir. Aristoxène'in derslerini de dinlemiş ve bu hocası gibi, ruhun bedenden ayrı bir öz, bir ilke olmadığını, hatta maddesel öğelerin bileşiminden doğan bir ahenk de olamayacağını iddia etmiş ve ruhun her şeye yayılmış olup, bütün canlıları da canlandıran kuvvetten farklı bir şey olmadığını, bedenin her yerinde hazır olduğunu ve ruhun beden işlemlerinin ahenginden doğan bir sonuçtan başka bir şey olmadığını, bu nedenle de kendisinden, ölümden sonra hiç bir şey kalamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre organik hareketler, bu ahengin ilkesidir. Ruh ve akıl, gerçek bir şey değildir, yani, kendilerinin özel bir varlıkları yoktur. Bunlar, bedenin herhangi bir durumu, türlü fiziksel öğelerin doğa tarafından birleştirildikleri andan itibaren meydana gelen kaynaşmalarının ürünüdür. Bu görüş, saf ve kaba bir maddeciliktir. Aristo'nun şekil veya entellekya hakkındaki fikirleriyle hiç bir ilgisi yoktur. Ruhla beden arasında bir fark gözetmeyen Dicearque, gelecek hakkındaki bilgimizden çok, bilgisizliğimizin değeri olduğunu kabul ederek, kâhinliğin yapılabileceğine inanır. Anlaşılıyor ki o, ruhu bedende doğal olarak yayılmış bulunan bir hayatsal kuvvet saymaktadır. Dicearque, Theophraste'ın da dostluğunu kazanmış ve ilkçağlarda bilgin ve yazar olarak büyük bir ün kazanmıştır.

Varron, Ciceron ve Plin, onun eserlerinden söz ederler. O, çeşitli konular üzerinde pek çok yazmıştır (Coğrafya, tarih, felsefe ve politika gibi). Bugün eserlerinden bazı küçük parçalarla bunların yalnız adlarına sahip bulunuyoruz. Ele geçen parçaları pek kısa olduğu gibi, bildiğimiz kitap adlarından çoğunun da asıl eserlerinin bazı bölümleri olduğu sanılmaktadır. Ciceron, Dicearque'ın o dönemlerde bilinen dünyanın haritasını yaptığını, Suidas ve Plin de, onun Peleponez dağlarının yüksekliğine dair eserler verdiğini kaydederler. Anlaşılıyor ki, coğrafyası pozitif bir karakter taşımaktadır. İçine hem coğrafya, hem politika, hem de ahlâkı alan bir eseri üç bölümlüdür. Bunun ilk iki bölümü, Yunan coğrafya ve tarihini, üçüncü bölümü de Yunan devletleri yurttaşlarının özel hayatlarını, tiyatrolarını, dinlerini, ulusal yarışlarını anlatır. Ciceron, onun iki büyük felsefî eser yazmış olduğunu kaydeder ki, bunlardan üç bölüme ayrılmış olan birincisi, *Korentliler (Corinthiaques)* adını taşır. Bunda ruhun fani olduğunu inceler. İkincisi de, *Lesbiyalılar (Lesbiaques)* adını taşır ki, birincisinin bir devamı olarak yine üç bölümde ruha dair sorunlardan söz eder. Ciceron, onun sırf bilime değil, pratik felsefeye değer verdiğini anlatırsa da, ahlâk doktrinini aydınlatacak hiç bir yazısına sahip değiliz. Bu konuya dair Dicearque'ın, *Le Tripolitique* başlıklı bir eseri olduğunu da Ciceron haber verir.

Dicearque'ın geniş bir tarih bilgisine de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Diogéne Laêrce'in pek çok yararlandığı, *Meşhur Adamların Hayatı* adlı eser de onundur. Dicearque, Isparta cumhuriyeti hakkında da bir kitap yazmıştır. Bu eserin o zamanlar eforların (éphores) sarayında her yıl gençlere okutulması bir kanunla emredilmişti. Dicearque'ın *Bios Hellodos* başlıklı eseri, Yunan uygarlığını inceleyen bir tarihtir ki, doğal halde yaşayan insan sürülerinin hayatından imrenerek söz eder ve bireysel mülkiyetin gelişmesini, doğa kanunundan bir uzaklaşma ve çökme olarak gösterir. Porphyres' in *De l'Abstinence (Perhiz)* adlı eserinden (liv. IV, ch. II) öğrenildiğine göre, Dicearque'ın yazdığı, *Yunan Kavminin Muhtasar Tarihi*, pozitif bir yöntemle en eski tarihsel öykülere baş vurularak meydana getirilmiştir. Bu eserde kendi zamanına kadar gelmiş olan çağlar, üç döneme ayrılmıştır:

1. Altın çağı: Bu dönemde insanlar, esenlik ve rahatlık içinde yaşıyorlardı.

2. Göçebelik çağı: Bunda, hayvanlar evcil bir duruma getirilmeye başlanmış ve mülkiyet doğmuştur.

3. Tarım çağı: Bunda, ekip biçme başlamış ve ikinci dönemde kendini gösteren savaşlar ve yağmalar gelişmiştir.

Dicearque'ın eserlerinden çağımıza kadar gelebilmiş olan bazı parçaları, H. Estienne, Casaulon'un notlarıyle birlikte bastırmıştır (Paris, 1589). Bunlar, Heinsius tarafından 2 cilt olarak bastırılmıştır (Leyde, 1613). Dodwell, *De Dicearcho e Jusquo Fragments* ve Hudson'un bastırdığı *Geographioe Veteris Scriptores Groeci Minores* (4 cilt, Oxford, 1698-1712) Dicearque' ın metinlerini kapsarlar.

Bkz. Fuhr, *Dicaearchi Messenii Quae Supersuni* (Darmstadt 1841); C. Muller, *Fragmanta Historicorum Graecorum* (Paris, 1811-1870, t. II, s. 225 vd.); Ciceron, *De Offic* (II, 5); Tuscu, (I, 18); Ad. Attic., (II, 2); Plin, *Hist. Natu.* (II, 65, 162); Ravaisson, *Essai sur la Metaphisique d'Aristo* (t. II, Paris, 1837-1846); Bayle, *Dicearque maddesi.*

DIDEROT, Denis. Fransız filozofu. 15 ekim 1713'te Langres'te doğdu, 31 ekim 1784'te Paris'te öldü. Babası bir bıçakçıdır. İki oğluna tam klasik bir öğrenim vermişti. Bunlardan

biri rahip sınıfına geçmiştir. Diderot'nun kız kardeşlerinden biri rahibe olmuş ve delirdikten sonra ölmüştür; diğeri de, hiç evlenmemiş ve ölünceye kadar babasına bakmıştır. Diderot, bu kardeşini pek severdi. *L'Entretien d'Un Père Avec ses Enfants (Bir Babanın Çocuklarıyle Konuşması)* adlı eserinde bu kardeşiyle rahip olan erkek kardeşini anlatır. Fakat oldukça genç olan annesinden hiç söz etmez. Diderot, dokuz yaşındayken Langres'ta bir cizvit kolejine girmiş, on iki yaşındayken keşişlik işareti olarak saçlarını kazıtmıştı. Cizvitler, onda büyük bir yetenek görmüşler ve kendisini, tarikatlarının nuru yapmak istemişlerdi. Bu maksatla onu, önce Paris'e göndermişler; fakat Diderot, babasının isteklerine itaat etmediği için yardımsız kalmış, yalnız annesi kendisine gizlice üç kez para yollamıştır. On yıl kadar bu zor koşullar içinde öğrenim hayatı geçiren Diderot, matematik dersleri verdi, ilâhiler besteledi; fakat parasızlığa dayanamayarak bir ailenin çocuklarına eğitmen olduysa da bu hayattan sıkılarak ayrıldı. Onun hiç yemek bulamadığı günler de olmuştur. Daha sonra kendisinden üç yaş büyük bir kızı sevmiş ve evlenmiştir. Bundan doğan dört çocuğundan üçü pek küçük yaşta ölmüş, yalnız dördüncüsü olan kızı, kendi ölümünden sonra da yaşamıştır. Evlendiği yıl, Temple Stonyan'ın Yunan Tarihi'ni Fransızcaya çevirmiştir (*Histoire de la Grèce*, 3 cilt, 1743).



Diderot, eşini ve kızını, çoktan beri arası açık bulunan kendi babası ve annesiyle barışmak için onların yanına gönderdiği zaman, bilgili ve aydın bir kadınla tanışmış, ona tutulmuştur. Bu arada da, *Les Pensées Philosophiques* adlı eserini yayınlamışsa da, parlamento, bu eserin yakılmasını emretmiştir. Diderot, buna karşı birçok reddiyeler yazmıştır. O, bu dönemde birtakım edebî eserler vermiştir ki, bunların Lessing üzerinde birtakım etkiler yaptığı söylenir. *Ansiklopedi*'yi yazmak için yaptığı teşebbüslerde büyük zorluklarla karşılaştı. Bu maksatla topladığı not ve belgeleri elinden almak için çeşitli bahanelerle evi basılmış, yakalanmış, cezaevine kapatılmış, fakat 1749'da serbest bırakılmıştır. Nihayet bu büyük eserin birinci cildini 1751'de bastırabilmiştir. Kızını evlendirdikten sonra 1773'te La Haye'e gitti. Çariçe Katerin II, onun kütüphanesini satın aldı ve kendisini, bir maaş tahsis etmek suretiyle bu kitaplığa memur tayin etti. Bunun üzerine çariçeye teşekkür için Petersburg'a gitti; bir yıl sonra Paris'e döndü. Bu yorucu seyahat ve çektiği sıkıntılar, çalışmalar, onu harap etmişti. 1780'de doğduğu şehirde bir büstü dikildi. Son günlerinde çariçe, ona büyük ve muhteşem bir apartman kiralanmasını emretti ise de Diderot, burada ancak on iki gün yaşayabildi ve öldü.

Fransa'nın büyük dehalarından en verimli ve derin bilgili bir yazarı olan Diderot'nun bütün ömrü, çalışmalar, kovuşturmalar, kıskançlıklarla kinin yarattığı iftiralar ve rekabetlerle geçti. Gömüldüğü kilisenin mezarlığından kemikleri çalındı. J.-J. Rousseau, Madam Epinay'a yazdığı bir mektupta, onun için: "Aşgın bir dehadır ki, bu yüzyılda iki tane eşi yoktur" der. Voltaire, onun felsefe tarihi yazabilecek "Tek adam" olduğunu anlatır. Ateşli görüşleri, orijinal buluşları, muhteşem üslubu, her bilim kolundaki sonsuz bilgisiyle de ün kazanmış olan bu büyük adam, aynı zamanda yüksek bir hatip, ince bir eleştirici ve derin bir metafizikçidir. XVIII. yüzyıl salonlarındaki konuşmalarından kalan hiç bir kitabı yoktur. Yalnız, d'Alembert tarafından başlanıp bırakılan *Büyük Ansiklopedi*, onun en önemli eseridir ki, genişliğiyle ve faaliyetinin üstünlüğüyle kendisini ebedîleştirmiştir. Yalnız o, bu büyük eseri, halkın din ve inançlarına uygun olarak yazdığı için, kendisinin orijinal düşüncelerini orada bulamayız. Bununla birlikte, Diderot'nun belli başlı bir sistemi de yoktur. Estetiği yaratan edebî eleştirileri, XVIII. yüzyıl bilginleriyle ideologlarına şiddetle etki yapmış olan körler ve sağır dilsizler hakkındaki mektupları, 22 cilt içinde toplanmış olan bütün diğer eserleri, ona felsefe tarihinde büyük bir yer veremez. Voltaire, Diderot'nun taşkın zekâ ve bilgisine rağmen, filozofluğunu ispat eden bir eser bırakmadığı için olacaktır ki, onu, "içinde hiç bir şey pişirilemeyen bir fırındır" diye tanımlar. Kral istemediği için, Diderot, Akademiye girememiştir. Yoksa o, Leibniz gibi, yaşadığı çağa kadar gelişmiş olan, fizik, doğal tarih, matematik ve en yeni teorilerle bilimsel deneyleri bildiği gibi, resim, musiki ve tiyatroda da geniş bilgi ve istidatlarla yüklüydü. Çok yer, çok söyler, çok yazardı. Onun burada bizi ilgileyen yanı, özel hayatının aşırılıkları ve bilgisi değil, felsefesidir.

Diderot, felsefe sorunlarına bir filozof olarak değil, ancak dolayısıyle geniş bilgilerinin ilhamı ve yaşadığı yüzyılın birbiriyle çelişik ve aykırı, fakat ateşli fikir hareketlerini incelemek suretiyle değinmiştir. Hayat ve düşüncelerini yazan Fransız bilginleri, onun hakkında garip

bir ulusal gayretle, birtakım övme nutukları verirler. Gerçekte daha çok güzel sanatlarla şiire dair görüşleri bakımından ün kazanmış olan Diderot, eserlerinden çok, yaşadığı dönemdeki konuşmalarıyle önemli bir kişilik olduğunu ispat etmiştir. Bu nedenle onda sistemli bir felsefe doktrini aramak boşunadır. Yalnız, kendisini bir okula bağlamak gerekirse, maddeci ve Tanrıtanımaz bir düşünür olarak kabule mecburuz.

Diderot, Descartes'ın bütün varlığı, uzam'a ve bütün doğa hareketlerini saf bir mekaniğe döndüren hipotezini kısır bulur; her yanda Leibniz gibi, maddesel bir eylemsizlik (atalet) görünüşü altında fışkıran hayat ve kuvveti görür. Ona göre bütün doğa, uçsuz bucaksız bir atom koleksiyonu değil, bütün gördüğümüz şeylerin kaynağı olan faaliyet ve hayatın ocağıdır. "Cisim, bazı filozoflara göre, kendi kendine etkisiz ve kuvvetsizdir. Oysaki bu, iyi bir fizik ve kimya bakımından korkunç bir yanlışlıktır. Cisim, ister molekül sayılsın, ister kütle olarak kabul edilsin, kendi kendisiyle ve esaslı niteliklerinin tabiatıyle, kuvvet ve faaliyetle doludur". Diderot için moleküller üzerine etki yapan kuvvet tükenebilir; fakat moleküllerin içten kuvveti asla tükenmez; bu kuvvet değişmez ve ebedîdir. "Bu kuvvet, iki türlü 'nisus' (gerilme) yaratır; birincisi, tükenen 'nisus'; ikincisi, asla bitmeyen 'nisus'. Öyleyse madde, harekete karşı gerçek bir direnmedir demek saçmadır" (*Principes Philosophique sur la Nature et le Mouvement*).

Diderot, bedenden ayrı bir ruhun bulunabileceğini kabul etmez. Bu konudaki maddeci doktrinini fizyoloji vasıtasıyle açıklar. Cismi maddenin esaslı bir surette aktif ve canlı bir ilkesi olarak kabul eder; ve âdeta maddeyi doğanın bir çeşit ruhu sayar (*Rêve de d'Alembert*); daha doğrusu, âlem öğelerini bireyler teşkil eden büyük bir bütündür, onun sürekli dönüşümü (istihale) de kanundur. Pek de inanmak istemediği Tanrı ise, bu büyük bedenin gösterdiği ruhtur.

Entretien Entre d'Alembert et Diderot ile *d'Alembert'in Düşü* adındaki güzel diyaloglarında La Mettrie ve zamanının birçok bilginleri gibi hissetme ve duyarlık fakültesinde maddenin genel ve esaslı niteliğini görmekle kalmaz, fazla olarak edimsel duyarlıkla potansiyel (potentiel) duyarlık arasında, enerji (ölüm) ve kuvvet (hayat) arasındaki farkı andıran bir ayrım kabul eder ve bunlara, 'eylemsiz duyarlık' (sensibilité inerte) ve 'aktif duyarlık' (sensibilité active) adını verir. Ona göre doğanın hayat ve ruhu ebedîdir. Bu, asla mekanik sürecin (promessus) yalınç bir ürünü veya yalınç bir sonucu değildir. Doğanın hayat ve ruhunun tohumu tâ başlangıçtan itibaren mevcutturlar. Sadece söz konusu olacak şey, gelişme koşullarının gerçeklenip gerçeklenmediğini bilmektir. Organizma, besini, kan ve sinir haline her dönüştürdükçe, potansiyel bir şekli, edimsel bir şekle geçirmenin ürünü olur. Dış koşullara verilmesi gereken önem ne olursa olsun, içsel ve en ilkel koşullar, her şeye rağmen esastır: Ölmüş bir molekülün bir, iki, üç ölü molekülle birleşmek suretiyle, canlı bir sistem teşkil edebilmesi saçmadır! Moleküllerin bir yer değiştirmesiyle bilincin doğabileceğini kabul etmek saçmadır! Hayır, hayat ve bilince sahip olanlar, daima bunlara sahiptirler ve sahip olacaktır. Doğa, toptan bu işi neden böyle yapmış olmasın? Aşağı derecelerin yukarı derecelerden farkı şudur: Yüksek derecelerde yoğunlaşmış olarak var olan, aşağı derecelerde, büyük nicelikte birtakım öğeler halinde dağılmış olur (*Lettre à Mille Voland*, 15 ekim 1759). Anlaşılıyor ki o, duyarlığı maddenin genel bir niteliği sayıyor. Zira, bilincin esaslı karakteri, birliktir. Bu birliği öğelerin mekanik bir toplanmasıyle açıklayamayız. Diderot'ya göre, doğanın birliği, doğanın kuvvet ve faaliyeti kadar apaçıktır. Fakat o bundan, âlemi Tanrı'da eriten ülkücü bir panteizme değil, Tanrı'yı doğaya, yutturan maddeci bir panteizme, yani Tanrıtanımazlığa (atheisme) ulaşır: "İnsanlar, der, Tanrılığı kendi aralarından sürdüler; onu bir mihraba koydular. Bu tapınağın duvarları, onun görümünü sınırlıyor. O, asla bu tapınağın dışında değildir. Ey budalalar! Fikirlerinizi sıkıştıran bu kemerleri gevşetiniz; Tanrı'yı genişletiniz, onu olduğu her yerde arayınız veya hiç olmadığını söyleyiniz!" (*Pensées Philosophiques*).

Ona göre, doğada Tanrı yoktur ve olmayacaktır. Onunla yapılacak bir işimiz de yoktur. Âlem, geniş bir bilardo masasıdır ki, üzerinde sonsuz sayıda bilyeler yuvarlanır, çoğalır, çarpışır, asla tükenmeyen zorunlu hareketlerin karmakarışık ağları teşekkül eder. Tanrı'ya inanmakta iki sakınca (mahzur) vardır:

1. İster istemez ibadeti, törenleri ve doğal dinin yerini alan kanunların niteliğini bozan Tanrıbilim dogmalarını meydana getirmek.

2. Bir iyilik Tanrısına karşıt olan âlemin ıstıraplarını yaratmak.

Bu inanç yüzünden, her türlü saçmalıklara ve çelişikliklere yer verilir. Ahlâka olduğu kadar, akla da saldırılmış olur. Diderot, alaylı bir dille: "Tanrı, belki bir gün olacaktır!" ümidini de bir formül halinde sunmaktadır.

Ahlâk bakımından Diderot, Helvetius'un ilkeleriyle, insanın bütün hayat edimlerini (actes) koruyamayacağına inanmakla birlikte, bazen ondan yana çıktığı da görülür. O, Hıristiyan ahlâkında ve bütün diğer ülkücü ahlâklarda

doğaya şiddet gösteren bir çilecilik (ascetisme) görür. Diderot, önce Schaftsbury'nin bir eserini Fransızcaya çevirmesi dolayısıyle özel bir ahlâk duyusuna inanmışken sonra bundan vazgeçerek bir ahlâksal içgüdü üzerinde durmuştur. Zira, ona göre doğal evrim, bireyin içinde oluşur; toplumda değil. Bütün kanun ve kurumlar, istibdattan ve batıl inançlardan doğar. Hükümdarların hile ve kinleri olmaksızın doğaya aykırı bir ahlâk belireмez. "Nizam kurmak isteyenlere güvenmeyiniz, düzenlemek demek, daima başkalarını rahatsız etmek suretiyle onlara efendi olmak demektir" (*Suplément au Voyage de Bougainville*).

Diderot'nun ülküsü ve kanunu 'doğa'dır; bunu aşmaya çalışan her şey, değersiz bir keyfin kölesidir. Bununla birlikte o, doğanın tamamlanmasını ister; tutkuları yüceltir, haz aşkını vaaz eder; fakat aynı zamanda asil duygulanmaları, saf duyguları, fedakârlığı kutsallaştırır; bu suretle Helvetius'un savunduğu fiziksel haz ve elemlerin insan eylemlerinde tek ilke olamayacaklarına inanır.

Diderot, ahlâk için, içgüdü, eğitim ve deneyin yeterliğine emindir (*Entretien d'Un Philosophe Avec le Marchale de* +.+.) ve dinci ahlâka düşmandır. Cennete gitmek için erdemli olmak, 'Tanrı'ya, tefecilik yapmak' demektir. Asıl felâket, borç verenin iyi türler değil, saman doldurulmuş timsahlar vermesindedir. Zira, kilise erdemi, sabah dualarına gitmek, kutsal vazolara asla dokunmamak demektir. Yakınlarımıza karşı aşk ise, sonra gelecektir. Kâfiri, zina edenden fazla cezalandıran din, ahlâka aykırıdır. Din, ibadeti için, âlemin tekmil ahlâk bozukluklarını devam ettirir. Din, cinayetlerin, hoş görmezliğin (fanatisme), savaşların, işkencelerin... kaynağıdır. Bu, üzerine hiç bir şey kurulamayan bir ahlâk temelini, pek pahalıya satın almak demektir. Tanrı, ister mevcut olsun, isterse olmasın; eğer mevcutsa, doğa da mevcut değildir; bu nedenle onu hesaba katmamalıyız. 'O, bizim için' mevcut değildir; onun hiç de mevcut olmadığını saygısızca söyleyecek olursak, bunda büyük bir kötülük yoktur; eğer güzel bir günde, hayatın dışında onunla, kendi âleminde yüz yüze gelecek olursak, kendisini tasdik etmeye hizmet edecek hiç bir neden mevcut olmadığı için, inkâr edişimizden ötürü, her halde bizim için fena bir şeytan olmayacaktır.

Diderot'ya göre doğa, topluma zıttır. İnsanın bütün kötülükleri ve düşüklükleri, dini, güçleri, seçiklikleri, hiyerarşiyi, zenginliği, yani bir kısım insanların baskısını, bir kısmının istibdadını ahlâksal bozukluğu ve herkesin sefaletini yaratmış olan toplumdan, ahlâkı da icat eden odur. Özet olarak Diderot, cesaretle ve bazen kinikçe (cynique) ve çoğu zaman derin düşüncelerle ahlâka hücum eder: Ahlâk, sosyal bir kurumdan başka bir şey değildir; çocuklara, ahlâk adı altında doğal işlemlerin ürünü olan en meşru hazları yasak eden bir eğitim verilmektedir. G. Lanson'a göre, Diderot'da yeniden baş gösteren, Rabelais'nin doğacılığıdır (naturalisme). *Neveu de Rameau* ve *Jacques de Fataliste* adlı eserlerinde seçtiği kahramanlar, hep onun ülküsüne uygun kişilerdir. O, hatta ancak bireyle ilişkisi olup, kendi nefsine saygı esasına dayanan bütün Hıristiyanlık, stoacılık ve kibarlık (mondaine) erdemlerini kaldırır, atar. İffet, utanma, kanaat, ihtiyatkârlık, onur, sadakat... hep toplumun doğurduğu sıkıntı ve budalalıklardır. *İyi midir? (Est-il bon?) Fena mıdır? (Est-il méchant?)* başlıklı ve bir şaheser değerindeki diyalogunda niyeti gerçeklendiren ve iyi olduğu bilinen araçlar üzerindeki titizlik ve tasaların saçma üzüntüler olduğunu kabul eder. Şu halde erdem nedir? Bir sözcükle, 'iyilikseverlik'tir (bienfaisance). İnsanlığa yararı olan her şey, iyidir; insanlığa zararlı olan her şey de, fenadır. Hiç kimseye iyilik ve fenalığı olmayan ise, ilgilenmeye değmez. Yalan söylemişsin, sarhoş olmuşum, ne çıkar? Bütün bu hareketlerim sonuçsuz ve hariçte uğursuz bir etki yapmadıktan sonra, tasa edilecek şeyler değildir. Eğer sarhoşluk ve yalancılığımdan bir başkası için iyilik çıkacak olursa, yalan söylemiş ve iyilik yapmış olmakla pek iyi hareket etmiş olurum. *Rameau'nun Yeğeni* adındaki romanında bütün bu ahlâk anlayışını şu cümle pek güzel ifade eder: "Asıl önemli nokta, sizinle benim olmaklığımdır. Siz ve ben olalım... yetişir. İsterse diğerleri gidebilecekleri kadar gitsinler".

Bu bencil ve ahlâka aykırı olan düşüncelerin dayandığı temel, içgüdülerle bunların kandırılmasından ibarettir. Diderot, bu düşüncelerine rağmen, kişisel hayatında ahlâksız bir adam değildi; fakir, bağımsız, açgözlülük ve bayağılık yapmayan bir adamdı. Bu ahlâk, onun doğacılığına bağlı olup, doğaya dönüş esasını taşır. *Suplément au Voyage de Bougainville* adlı eserinde, insanların kanun ve dinler yüzünden bozulmadan önce tamamıyle ilkel ve saf içgüdüleriyle yaşadıkları takdirde, nasıl bir hayata erişeceklerini tasvir eder. Bu eser ve onun doğacılığı Rousseau'nunkine zıttır; zira bu filozof, vicdan ve ödevin doğal ve kendiliğinden (spontané) bir karaktere sahip olduğunu kabul ettiği halde, Diderot'da, doğaya dönüş demek, içgüdüye dönmek demektir.

Diderot'nun anladığı doğaya gelince: Bu, 'bilim'dir. O, bilimin yöntemini, yönlerini ve ürünlerini pek iyi kavramıştı. Fakat onun anladığı doğa, XVII. yüzyıl filozoflarının anladığı iç do-

ğadır. Yani, Descartes'ın dış doğadan daha çok mevcut olduğuna emin olunan iç doğa.

Onun düşünceleri, yaşadığı dönemin kendisinde yarattığı birtakım içtepilerdir. Nitekim kendisi de, "bütün fikirlerim, duyularımdan geliyor" demektedir. O, artık matematik çağının bittiğine ve doğal bilimler çağının egemenliği başladığına emindir. Bunu şu sözleriyle de anlatır: "Biz, bilimlerde büyük bir evrim anını tutmuş bulunmuyoruz. Zekâların ahlâk, güzel sanatlar, doğal tarih ve deneysel fiziğe karşı olan meylinden, yüzyıldan önce Avrupa'da üç büyük geometri bilgininin sayılamayacağına emin oluyorum" (*Interpretation de la Nature*). Matematiğin diğer bilimler karşısındaki sarsak durumu, zaten d'Alembert'in *Discours sur l'Encyclopédie*'sinde de ilân edilmiştir. Denebilir ki, onunla felsefe ve bilimlerin ilişkisi alt üst olmuştur, yani felsefe, bilimlere kendi sistemini yüklemekten vazgeçmiş ve yeni bir evren anlayışına ulaşmak için bilimlerin keşiflerini beklemek zorunda kalmıştır. Onun felsefesi, bir doğa felsefesidir ve Leibniz'den organlı ve organsız âlemin daima dayanıp gerçeklendirdiği yeter nedenler (raison suffisant), en küçük etki, süreklilik ilkelerini almış, Helvétius ve d'Holbach'tan önce insanı doğaya indirmiş ve tinsel bilimleri doğa bilimlerine döndürmüştür. Diderot, doğayı yepyeni bir anlayışla araştırma zamanının geldiğini haber verdi. O, varlıkları tespit eden, sınırlayan her fikre düşman olduğu için, Linné'nin yaptığı sınıflamaya hücum etmiş, onu, "Bilgilerini varlıklara göre yeniden kurması gerekirken, varlıkları kendi bilgilerine göre imal etmekle" suçlandırdı (*Interpretation de la Nature*) ve "Doğada belgin hiç bir şey yoktur... Hiç bir şey tikel bir varlığın özü değildir. Sizlerse özden söz ediyorsunuz, zavallı filozoflar!.." diye haykırdı.

Shaftesbury ile birlikte, 'yaratancı' (deiste) olan Diderot, bir çeşit 'doğacı' olmuştur ki *d'Alembert'in Düşü* adlı eseri bunun en canlı ifadesidir. Bunda, Montpellier Okulunun hayatçı (vitaliste) doktorlarından Bordeau'ya, hayvancık kırıntılarının (agregats animalicuses) birbirine bağlanmak suretiyle bütünün organı haline gelerek, hayvanı oluşturduğunu iddia eden tezi ileri sürdürür: Bireyde gerçekten ölmeyen ve durmadan çeşitlenen, şekil değiştiren 'kırıntı' (agregation) birliğinden başka birlik yoktur. Âlemde, bütünün türlerini gezegenden gezegene, dönemden döneme değiştirmek zorunda olan genel bir 'kabarma' (flux) vardır. "Organlar ihtiyaçları, ihtiyaçlar da organları yaratır" dediğine bakılırsa o, Lamarck'ın dönüşümcülüğünü (transformisme) daha önce hissetmiş denilebilir. Bununla birlikte onda, Rönesansın alşimiciliğini hatırlatan fikirler de vardır: Zira, her varlıkta, bütün diğer varlıkların hayalini görür, "Her hayvan, az çok insandır, her maden az çok bitkidir, her bitki az çok hayvandır" der.

Höffding'in deyimiyle, bu Fransız Leibniz'inde, ozanlıkla filozofluk savaş halindedir. Bu nedenle onun 'sanat anlayışı'nı da deşmek lâzımdır; esasen Diderot, sanatın her şekliyle uğraşmış ve her şekli üzerinde eleştiriler yapmıştır. Onun sanatı, kendi yaratılışıyle olduğu kadar felsefeyle de uyumludur. O, doğacı bir sanattan, hayatı olduğu gibi gösteren ve varlıkları göründükleri gibi tespit etmekten hoşlanır. Onun doğada saygı duyduğu şey, kendi doğasıdır. Daima yeni bir ülküyü klasik bir ülkü yerine koymak ve zaman zaman romantik bir lirizme kapılmak, bazen de öznelle nesneli karıştırmak, kendi eserlerinde görülen özelliklerdir. Ona göre sanatçı, hayat şekil ve faaliyetlerine önem vermeli. Zira doğa, güzellik kaygısında değildir; onun hayattan başka kaygısı yoktur. Edebî taklit ve ifadenin konusu, 'karakter' olmalıdır; düzenlik, asalet, genellik gibi klasik güzelliğin öğeleri değil. İngiliz dramından ilham alarak tiyatro estetiğine dair görüşlerini, *Entretiens sur le Fils Naturel* (1757); *De la Poesie Dramatique* (1758) başlıklı eserlerinde açıkladı. Bunlardan kendisinin gerçekçi (réaliste) bir tiyatro istediği, sahne hareket ve etkisinde sürekliliği, hitabelerin kaldırılmasını; hislerin inceden inceye gelişme ve ilerlemesini, dekorların uydurma olmamasını, heyecan, ses ve işaretlerin doğal olmasını salık verir. Dram şekilleri olarak, Komedi (güldürü), Ciddî komedi, Burjuva trajedisi, Trajedi'yi sayar. Bir de, *Farce Bouffonne* adını verdiği maskara mizahıyle, felsefî dram şekillerini ayırır. Bunların her biri bir tek ırk veya bir tek yüzyılda rastlanılmayan pek çeşitli ruh durumlarını temsil ederler. Eserin, şekil kadar derin bir fikirle de doğal ve sosyal ilişkileri kavrayan felsefî bir temele dayanmasını istediği için, bu son dram biçimine önem verir. Onun piyeslerinde bu ilkeleri ne kadar geliştirdiğinin çözümleme yeri burası değildir.

Özet olarak denebilir ki, onu maddeciliğe sürükleyen, d'Holbah, Maupertuis, Robine ve belki de, La Mettrie gibi, yaşadığı dönemin tanınmış maddecileridir. Etkisi yalnız Fransa'da değil, Almanya'da da pek fazla olmuştur. Lessing'in sanat işlerinde onu örnek tuttuğu kabul edilir. Onu doğaya bağlılık bakımından ve aralarında bazı derin farklar olmakla birlikte, panteizm bakımından Goethe ile mukayese edenler vardır. Rosenkranz, Diderot'nun yaratılış ve karakterini Sokrat'a benzetir (t. II, s. 410-411). Diderot, metafizikte Tanrı, ahlâkta kanun, estetikte kural tanımayan, her yerde bütün kuv-

vet ve büyüklüğüyle, fakat bütün sadeliğiyle, boyasız ve aynı zamanda ülküsüz doğayı tanıyan bir kişiliktir. Körler ve sağır dilsizler hakkındaki mektupları, Condillac'a yolunu değiştirtmiş ve bütün XVIII. yüzyıl ideologlarının yollarını geliştirtmiştir. Bu mektuplarla ilk kez yalnız görümle eşya hakkında bir algı kazanılamayacağını, bu işte dokunmanın rolünü ortaya atmış, bu suretle de Berkeley ve Condillac'ın sistemlerindeki bağlantıyı (connaixion) meydana çıkarmış, duyumculuğun dış âlem sorununda nasıl olup da mutlak ülkücülüğe düştüğünü göstermiştir.

Eserleri, tarih sırasıyle şunlardır: *Histoire de la Grece* (Stanyan'dan çevrilmiştir, 3 cilt, 1743); *Dictionnaire Universel de Medecine* (James'den çevirme, 1744); *Essai sur le Mérité et la Vertu* (Shaftesbury'den çevirme, 1745); *Encyclopedia or Dictionnary of Arts and Sciences*'i Fransızcaya çevirdi (1746).

Bundan sonra, Fransız masonlarının büyük hatibi olan Ramsay, daha 1737'de bütün mason kardeşlerine, "serbest sanatlarla bütün yararlı bilimlere dair evrensel bir diksiyoner için gereken malzemeyi toplamaları"nı bildirdi. Bu suretle Diderot, arkadaşı d'Alembert'le birleşerek zamanının tanınmış bilgin, mütebahhir, edip ve yazarlarını içine alan bir cemiyet kurdu. Fakat bu suretle meydana gelen *Büyük Ansiklopedi*'nin birçok maddelerini kendisi yazdı. *Pensées Philosophiques* (1746) *ve Lettre sur les Aveugles à l'Usage de ceux qui Voient*'yı (1749) yazdığı için altı ay hapsedildi (1749). Daha önce, 1747'de yazdığı *Promenade du Sceptique ou les Allées*'si 1770'de basıldı. 1751'de *Encyclopedie ou Dictionnaire Raisonné des Arts et des Metiers (Par Une Société de Gens de Lettres)* nin birinci cildi çıktı ki, d'Alembert, buna bir *Başlangıç Söylevi* eklemiştir. Eserde Diderot'nun ve arkadaşlarının taşkın ve dine aykırı düşünceleri pek de mevcut olmamakla birlikte, o zamanlar hâlâ nüfuzları tamamıyle geçmemiş olan bazı rahipler, fikirlerin kaynağını duyularda gösterdiğini ve bir doğal ahlâkı savunduğunu ileri sürerek, eserin ikinci cildi çıkmak üzereyken yayımlanmasını yasak ettirdiler. Fakat Malesherbes'in el altından yaptığı yardımlarla filozoflara düşman olanların sürekli hücumlarına rağmen, 1753'ten 1757'ye dek *Ansiklopedi*'nin beş yeni cildi daha basıldı. 1758'de yine birtakım suçlandırmalar ve Helvetius'un maddeciliğinden bu büyük eseri sorumlu tutanların etkisiyle, kralın emri ve papanın mahkûm edişi yüzünden son on cilt ancak 1766'da yayınlanabildi. Diderot'nun *Pensée sur l'Interprétation de la Nature* (1769); *Suplément au Voyage de Bougainville* (1772) ile, *Memoires, Correspondances et Ouvrages Inédite* başlığı altında basılan ve gerçekte 1830'da yazmış olduğu *Entretien Entre d'Alembert et Diderot* ve *Le Rêve de d'Alembert* adlı diyalogları, ölümünden sonra basıldılar. Diderot'nun felsefî eserlerinden Türkçeye çevrilen, *Aktörlük Hakkında Aykırı Düşünceler* (Çeviren: S. E. Siyavuşgil); *Sophie Volland'a Mektuplar* (Çeviren: E. D. Devir); *Görenlerin Yararına Körler Hakkında Mektup; Konuşmalar; Rameau'nun Yeğeni; Kaderci Jacque ile Efendisi* (Çeviren: A. Cemgil), M. E. Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır (1945-1949).

Külliyatı, *Oeuvres Complets* başlığıyle 20 cilt olarak, Assezat ve Tourneux taraflarından basılmıştır (1875-1879) ve *Correspondances avec Grimm* (5 cilt; Paris, 1829).

Bkz. Ducros, *Diderot* (Paris, 1894); J. Reinach, *Diderot* (1894); Rosenkrantz, *Diderot's Leben und Werke* (Leipzig, 1886, 2 cilt); J. Morley, *Diderot and the Encyclopoedists* (Londra, 1878, 2 cilt); Joseph Le Gras, *Diderot et l'Encyclopedie* (Amiens, 1928); A. Collignon, *Diderot* (Paris, 1895); J. Mauveaux, *Diderot l'Encyclopediste et le Penseure* (Montbéliard, 1914); P. Hermant, *Les Idés Morales de Diderot* (Paris, 1923); J. Papillon, *Hist. de la Philosophie Moderne dans ses Rapport avec le Developpement des Science de la Nature* (Paris, 1876) (Bu eserin cilt II, s. 194'ünde Diderot'un felsefesi doğrudan doğruya Leibniz'den alınmış gibi gösterilir); *La Grande Ancyclopédie* (*Diderot maddesi*); G. Lanson, *Histoire de la Letteratute Française* (Paris, 1910, 7. baskı, s. 653-655 ve 730-736); Höffding, (cilt I, s. 499-505); E. Bréhier, (cilt II, s. 432-438); Kassner, D. *Diderot* (1906); M. Bense, *Diderot Gedanken Auswahl, Einleitung, Kommentur* (Weimar, 1948).

DIESEL, Eugen. Alman kültür filozofu. 3.5.1889'da Paris'te doğdu. Şu eserleriyle kendini tanıtmıştır: *Der Weg Durch das Wirrsal* (1926); *Die Dt. Wandlung* (1929); *Das Land der Deutschen* (1931); *Rudolf, D. der Mensch, das Werke, das Schicksel* (1937, 1948); *Philosophie am Steuer* (1952).

DIETRICH, Freiberg von. Alman doğa bilgin ve filozofu. 1250'de Freiberg'te (Saxe) doğdu, 1310'da öldü. Dominiken rahibidir. Yüksek bir bilgin olan Dietrich, önce doğduğu şehrin manastırında okumuş, sonra da öğrenimini tamamlamak üzere 1276'da Paris'e gönderilmiştir. Proclus'ten XIII. yüzyıla kadar gelmiş olan fikirlerin etkisi altında mistisizmi savundu. Kitapçıklar halinde yazmış olduğu eserleri şunlardır: *De Intellectu et Intelligibili; De Habitibus; De Ente et Essentia; De Iride et Radialibus Impressionibus; De Tempore; De Mensuris Durationis...* vb.

Dietrich, pozitif bilim konularıyle de uğraşmıştır. Örneğin, gökkuşağını âdeta bugünkü anladığımız bilimsel görüşle açıklamıştır. Bu ko-

nuda düşündüğü pek doğru olmamakla birlikte, ilk kez bu olayda ışının yalınç yansımasıyle çift kırılmasının (réfraction) etkisini görmüş ve her su damlasının tam bir güneş tayfını (spectre) oluşturduğunu, türlü damlacıklardan gelen çeşitli renklerin nasıl olup da gözde birleştiklerini açıklamıştır. Aynı zamanda kırılan güneş ve tayfı içinde renklerin düzenini doğru olarak belirtmiş, doğru bir geometrik inşa ile göstermiştir ki, gereken koşul, güneşten göze gelen eksene oranla aynı açı yüksekliğinde bulunan bütün damlacıklar için de geçerlidir ve bu yükseklik dolayısıyle gökkuşağı, güneş ufuktayken en büyük durumuna ulaşır ve daima bir daire yayı olur. Dietrich, *De Intelectus et Intelligibili* adlı eserinde optik sorunlarıyle de uğraşmıştır ki, bundan o dönemlerde büyüteçlerle gözlüğün kullanıldığı anlaşılmaktadır. Onun İslâm fizikçisi Al-Hasan'ın optik hakkındaki bilgi ve keşiflerinden haberi olduğu anlaşılıyor.

Dietrich, Proclus gibi, 'Bir'in varlığını ve varlığı bu 'Bir'in yoktan yarattığını kabul eder ve der ki: "Augustin'in *Super Genesim ad Litteram* (II, 6, 13) ında yorumladığı gibi, Nur, olsun veya gök kubbesi olsun... vb. dedi; bu, Kelâm tarafından onların yaratılmış olması demektir. Proclus'un dördüncü yere ve her şeyin üstüne koyduğu bu 'Bir', Kelâm sayesinde entellektin verimliliğine sahiptir". Bu nedenle ona göre, şöyle bir hiyerarşi vardır: Adlanamaz ve her nedenin üstünde olan Tanrı, onun ilk ifadesi olan 'Bir' veya 'Kelâm'dır. Onun içten "kaynaması", varlığın yaratılışı demek olan bir "aktarma"nın (transfution) nedenidir. Bu görüş, Proclus'te olduğu gibi, Saint-Augustin'de de vardır. Yani, o da yaratmayı zihinsel bir türümle (émanation) açıklar ki, Eflatun, Aristo, Proclus, İbn-i Sina gibi filozoflar, varlıkların birinci nedenden fışkırdığına inanırlar. Dietrich'in psikolojisi de kozmolojisinde gizlidir. Ona göre zihin, özü nedeniyle bütün varlığın bir suretidir (similitudo). Bunun içindir ki, entellekt, bütün kavranılabilenleri oluşturur. Entellekt, özü nedeniyle aktiftir, hatta ruhun tözünü meydana getiren nedenlik ilkesidir; o, ruhta hayvandaki yürek gibidir. Dietrich, bu konuda Afrodizyalı Alexandre ve Farabî gibi düşünür; ruhun nedeni olan entellektin, her nedenliliğin kaynağı olan ilk neden sayesinde işlediğini kabul eder. Ona göre, her aktif entellekt (intellecte agent) bireysel bir tözdür. Bu, önce gidimli (discursif) olan akılsal bilgiye yetenekli töz gibidir; bu, ruh tözüyle birleşmiş olan bir birliktir, yalınç değildir. Zihinsel bilgiyi açıklamakta soyutlama yetişmez. Zira, Dietrich'e göre, önce eşya, duyulur izlenimler, tikel hayaller ve bunların tümelleşmeye meyleden durumları vardır. Fakat bütün bunlar, daha duyulur şeylerdir. Kavranılabilirlik derecesine yükselebilmeleri için, aktif entellektin edimi (fiil) lâzımdır. Bu da Tanrı'ya yönelmiş olduğundan, kendi kendisine bu atlamayı başaramaz. Onun niteliği şudur: Nasıl ki bütün diğer şeyler Tanrısal fikirlerden doğarlarsa, zihinsel bilgi de toplu (total) varlığın bir sureti olarak yine bu varlıktan türer. Zira, zihnin gizli (virtuel) bilgisi, tamamıyle bu varlıktadır. Zihnin sahip olduğu bilgi, gidimli değil, sezgiseldir. Aktif entellektin özel hassası, Tanrı'nın yetkin bir hayali olmasıdır. Dietrich, bu tezini Saint-Augustin'in metinleriyle destekler. Onun bilgi teorisi, doğrudan doğruya mistik değilse de, Alman mistisizminin yayılıp devam etmesine yarayan öğeleri kapsar.

Bkz. Et. Gilson, (s. 519-524); Eug. Krebs, *Meister Dietrich* (Dietrich'in hayatı, doktrini, basılmamış eserlerinin çözümü ve bazı eserlerinin asıl metinlerini kapsar, 1906).

DIETZ, Jean-Chretien-Frederic. Alman filozofu. 1765'te Wetzlar'da (Goblentz) doğdu, Ratzeburg yakınlarında Ziethen'de, sırayla okul yardirektörü, direktör, pastör oldu. Kantçılığa bağlı olup, bu sistemde birçok eserler yazmıştır: *Antithéétete veya Tiedemann'ın Théétete'indeki Felsefî Sistemi Yoklama* (Rostock ve Leipzig, 1798); *Tiedemann'ın Ülkücü Mektuplarına Cevap* (Gotha, 1801); *Doğru Bir Görüşle Mukayese Edilmiş Filozof ve Felsefe* (Leipzig, 1802); *Bilim, İman, Mistiklik ve Şüphecilik Hakkında* (Lubeck, 1808). Dietz, gazetelerde de felsefeye, fizyolojiye, eğitime ve tiyatroya dair birçok küçük makaleler yazmıştır. Eserleri Almancadır.

DIETZGEN, Josef. Alman filozofu. 9 aralık 1828'de Blankenberg'te doğdu, 15 nisan 1888'de Chicago'da öldü. Kendi kendisini yetiştirmiş olan bu filozofun maddecilikle özel bir ilgisi vardır. Doktrini şu eserlerindedir: *Das Wesen der Menschl. Kapfarbeit* (1869); *Gesammelte Schriften* (3 cilt, 2. baskı, 1920); *Dietzgen-Grevier* (1915).

DIGBY, Kenelm-Chevalier. Kendisine *Digbeen d'Igby* de denilir. 1603'te Londra'da doğdu, 1665'te bu şehirde öldü. Babası bir suikast suçuyle idam edilmiştir. Kişisel serveti Venedik donanmasını mağlup edecek bir filo yaratabilecek kadar genişti. 1636'da Fransa'ya gelerek, babasının dini olan Katolikliği kabul etti. İngiltere'ye dönünce, hapsedildi ve sonra serbest bırakıldı. Fransa'ya ikinci gelişinde, Descartes'ı gördü; onunla birçok felsefî konuşmalar yaptı. Kendisi gezimci olmakla birlikte, Descarteşçılığa da dosttu; Descartes, onun hakkında büyük bir saygı ve sevgi beslemişti. Paris'e ikinci gelişin-

de, başlıca eserlerini yayınladı. Kendisine oldukça dostluk gösteren Cromwell zamanında Katoliklerle Protestanlar arasında bir yakınlaşma sağlamak için boşuna uğraştı.

Digby, bir filozof olmaktan çok, doğa bilgini olarak tanınmıştır. Filozofluğu, Descartes'la olan ilişkisinden daha ileri gitmez. İkisini birbirine yaklaştıran da doğa sorunlarında müşterek bazı görüşlere sahip olmalarıdır. Digby'nin fikirleri, gerçekten değersiz olmakla birlikte, Descartes'ın fiziğiyle uyuşmaktadır. Ona göre cisimler, eşit miktarda kaynaşmamış olan dört öğeyle birleşiktir. Hava küresi ışınla doludur. Işın ise, güneşin biteviye ve bir doğru olarak salıverdiği maddesel bir tözdür; cisimciklerden (corpuscules) veya küçük habbelerden yuğrulmuştur ki, bunlar, ışının cisimlere çarptıkları zamanki açılarına eşit bir açıya göre sıçrarlar. Bunlar, cisimlere çarpmak suretiyle, cisimlerin tözünden bazı parçaları kaldırır ve kendileriyle birlikte bütün atmosfere götürürler. Atmosfer de, ışının cisimlerden kopardığı bu atomların bir alaşımından (halita) başka bir şey değildir. Daha çok, Geulinex'in fiziğine benzeyen bu fizik, dinamik bir niteliğe sahiptir: Bu cisimciklerin yoğunlaşma, seyrekleşme (raréfaction) ve ağırlık gibi farklı kuvvetlerin kaynaşmasıyle meydana gelir. İnsan bedeni de içsel nefislerle (esprits) doludur. Bunlar, önce hayatîdirler; ve kandan meydana gelmişlerdir, sonra da bu kan, yürekten beyne gidince, hayvansal olurlar. Ruhun habercileri olan bu hayvansal nefisler, sinir kanalları vasıtasıyle, dış cisimlerden türeyen cisimcikleri hayal gücüne getirirler. Bu dışardan gelen atomlar, hayal gücüne, ışının cisimlerden kopardığı parçalara benzeyen bir örnek inşa ederler. Hayal gücü, ihtiyaç halinde kendilerine baş vurulan fazla cisimcikleri bellek deposunda biriktirir. Bu garip görüşlerde Descartes fiziğinden bazı izler vardır. Her ne kadar Digby, akıllı (raisonnable) ruhun tinsellik ve ölmezliğini telkin etmişse de, bu noktalarda Descartes'la pek de iyi anlaşamadıkları görülmektedir. Bunun bir nedeni de, Digby'nin bu konular hakkında çok şey bildiğini iddia etmesidir.

Descartes, bu sorun hakkında kraliçe Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, der ki: "Bu hayattan sonra ruhun ne olacağı hakkında M. Digby'den daha az bilgiye sahibim. Zira, imanın bu konuda bize öğrettiği şeyleri bir yana bırakarak, bir tek ve doğal bir nedenle kendi çıkarımız için birçok tahminlerde bulunabileceğimizi, birçok güzel ümitlere sahip olabileceğimizi, fakat bu hususta hiç bir teminata (assurance) sahip olamayacağımızı itiraf ederim".

Digby, "Aristo'nun, daha önce duyumlarda bulunamayan hiç bir şey, algıçta bulunmaz" şeklinde ifade ettiği belit (actiom), o kadar dar anlamda doğrudur ki, bunun aksini söylemek gerektir: Algıçta (müdrike) bulunan hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyulurda mevcut olmasın" (*Akıllı Ruhun Ölmezliğini İspat,* s. 216) demekle kendisinin bir çeşit doğuştancı olduğunu da gösterir. Zira, ona göre duyulur (sensible) şeylerden, varlıklardan, tikel, tümel, neden, sonuç gibi ilişkilerden, sayı, sürekli veya tözlerden söz ettiğimiz zaman, onların öyle özeliklerinden söz etmiş oluruz ki, bunlar, bize eşyanın hayallerinden geçemezler. "İlişkileri ifade eden bu şeylerin, kendi özel renkleriyle resimleri yapılabilir ve nitelendirilebilirler. Fakat, onların ilişkilerinin resmi nasıl yapılabilir? Yarımın, neden ve sonucun hayali nasıl alınabilir?". On nesneyi oluşturan bir kümeyle, on sayısının ideal anlatımı arasında müşterek olan ne vardır? Anlaşılıyor ki Digby, kavramları, kendi özel ruhumuzun bir eseri saymaktadır.

Descartes, bilim ve sanatın insan hayatını, belki de sınırsız bir surette uzatabileceğini ve hatta kendi hayatını da hiç olmazsa bir yüzyıldan fazla uzatma başarısını gösterebileceğini iddia etmişti. Bu tuhaf fikir, ya onun insan bedenini bir makine sayması ve bozuldukça usta bir makinecinin elinde onarılabileceğine inanmasından, veya Digby'nin ilhamından doğmuştu. Digby, zamanının güzelliğiyle ün almış bir kızı olan Venetia Anestesia ile evlenmiş ve bunun cazibesini korumak için türlü türlü garip araçlara baş vurarak zamansız ölümüne neden olmuştu. Hatta bir de yaraları tedavi eden bir sempati pudrası keşfettiğini Montpellier'de toplanan bir kalabalık önünde anlatmıştı; kendi fizik teorilerine göre, zaçyağından yapılmış olan pudranın nasıl bir etki yapacağını ve nasıl kullanılması gerektiğini bildiren bir söylevini de birçok defalar bastırmıştır. Sağduyudan çok zekâya sahip olan Digby'nin simyacılık (alchimie) yanılmalarına düştüğü anlaşılmaktadır.

Felsefî eserleri şunlardır: *A Treaties on the Nature of Bodies;* buna bağlı olarak, *A Treaties Declaring the Operation and Nature of Man's Soul, Out of Which the Immortalithy of Reasonable Soul is Evinced* (Paris, 1644; aslı Latincedir); *Institutionum Peripateticarum Libri V. Cum Appendice Theologica de Origine Mundi* (Paris, 1651); *Discours sur la Poudre de Sympathie* (1658 ve 1673; İngilizceden çevrilmiştir).

Bkz. Chalmess, *Dictionnaire Biographique;* E. Bréhier, (cilt II, s. 119-120); *The Life Sir K. Digby one of his Descendants* (1896).

DIGBY, Everard. İngiliz filozofu. 1550'de doğdu, 1592'de öldü. Mantık, Aristo, Yeni Eflatunculuk ve Ruchlin'le ilgili eser ve fikirleriyle ta-

nınır. Eserleri: *Theoria Analytica* (1579); *De Duplici Methodo Libri Duo* (1580).

DILTHEY, Wihelm. Alman filozofu. 19 kasım 1833'te Biebrich'te doğdu, 1 ekim 1911'de Bozen'de öldü. 1882'de Berlin Üniversitesine profesör olmuştu. Bünye psikolojisi, felsefe tarihi, hayat ve kültür felsefesindeki çalışmalarıyle son yüzyılın önemli kişiliklerinden biri olmuştu. Kendisine bağlı olan birçok tanınmış filozoflarla ayrı bir okulun kurucusu sayılır. Dilthey, Almanya'da tinsel bilimlerle doğal bilimler akımını uzlaştırmaya çalıştı. Bu iki bilim zümresinin birbirine aykırı olan niteliklerini gösterdi. Ona göre doğal bilimler, açıklamaya ve geneli bulmaya çalışırlar. Bunlar, çözümcü ve öğeci özelliklere sahip oldukları halde, tinsel bilim, anlamaya, kavramaya önem veren, bireyselle uğraşan sentetik bir karaktere sahiptir. Bunun yöntemi, tarih'tir; bu nedenden de canlı ve yaşanmış vesikalar üzerinde çalışır. Bir devrin ruhu kavranılmadan, bireyseli kavramak imkânsızdır. O, bir devrin ruhuna, 'Nesnel Ruh' adını verir. Tarih felsefesi yöntemine yeni bir istikamet vermiş olan Dilthey, bir yandan pozitifçiliğe (positivisme) bağlı olduğu halde, diğer yandan da Hegel ve romantiklerden ilham alır. Ahlâkta bağıntıcıdır. Simmel, sosyolojide onun ardılı sayılır. Eserlerinin önemlileri şunlardır: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (I. cilt, 1883); *Ideen Über ein Beschreibende und Zergleidernede Psychologie* (1894); *Jugundgeschichte Hegels* (1906); *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); *Die Typpen der Weltanschauung.* (1911); *Das Erlebeniss und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (Leipzig, 1906); *Das Leben Schleirmachers* (I. cilt, Berlin, 1867-1870, 2. baskı 1922).



Bkz. J Wach, *Trendelenburg und Dilthey* (Tübingen, 1926); O. F. Bollnow, *Dilthey* (1936); Spanger, *Dilthey* (1912); Liebert, W. *Dilthey* (1933); J. Stenzel, *Dilthey und die Dt. Philosophie der Gegenvart* (1934); Glock, *W. Dilthey's Grudegung Ainer Lebensphilosophie* (1936); Hilmi Ziya Ülken, (s. 128-130).

DINGLER, Hugo. Alman filozofu. 7 temmuz 1881'de doğdu, 1920-1932'ye kadar Münih, 1932-1934 yılına kadar da Darmstadt Üniversitesinde profesörlük yaptı. Dingler, Mach'tan başlayan bilimci felsefe cereyanına bağlıdır. O, bu cereyanı uylaşımcılığa (conventionalisme) doğru geliştirmiştir. Eserleri: *Grundlagen der Physik* (1910, 2. baskı 1923); *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie* (1926, 2. baskı 1932); *Das Experiment, Sein Wesen und Seine Geschichte* (1929); *Philosophie der Logik und Arithmetik* (1931); *Gesch. der Naturphilosophie* (1932); *Der Globe an die Weltmaschine und Seine Uberwindung* (1932); *Die Methode der Physik* (1938); *Von der Tierseele zur Menschenseele* (1941); *Grundrisse der Methode Philosophie* (1940).

Bkz. Scheele, *H. Dingler e Philosophie System* (1933).

DIODORE (Tyr'li). Mistik Yunan filozofu. Kritolaus'un ardılı ve öğrencisidir. M.Ö. 11. yüzyılda yaşamıştır. Daha çok ahlâk sorunlarına önem vermişti. Ona göre, yüce hayır, yalnız erdemde değildir; elemin yokluğu da bunun koşuludur. Diodore, Epikürcülükle stoacılığı uzlaştırmaya çalışmıştır. Hakkında Ciceron'un anlattıklarından başka bir şey bilmiyoruz (*Acad.*, liv. II, ch. XLII; *De Fin.*, lib. V, cilt V).

Aynı adı taşıyan diğer bir filozof daha vardır ki, Neron zamanında yaşamış bir Epikürcüdür. Senek, kendisinin intihar ettiğinden söz etmektedir (*De Vita Beate*, cilt XIX).

DIODORE, Cronus. Megarya Okulundan bir Yunan filozofu. İlkçağların en büyük diyalektikçisi olduğu iddia edilir. Hayatını bilmiyoruz. M.Ö. IV. yüzyılın ikinci yarısında Jasos Karya'da doğmuş ve 307'de ölmüştür. Megarya'da, Eubulide'in öğrencisi olan Appollonius Cronus'un derslerini dinlemiştir. Aristo'nun çağdaşıdır. Daha çok sonraları, olgunluk yaşlarındayken bir dost ve konuk olarak Ptolémée Soter'in (300-285) sarayında görüyoruz. Bir gün, kralın önünde Stilippon'un kendisine yönelttiği zor bir soruya karşılık veremediği ve kralın kendisiyle alay ettiği söylenir. Fakat Diodore, bu çözemediği konuya dair bir kitap yazmış ve kederinden ölmüştür. Kendisine, yavaşlığından ötürü, hocasının adı olan Cronus'u takan da bu kralmış (Diogéne Laêrce, liv. II). Şüpheli olan bu öyküye çok itiraz edilmiştir. Gerçek olan, onun felsefede oynadığı rolün parlaklığıdır. Okulunun ruhuna derinden nüfuz etmiş olan Diodore, Ciceron'un deyimiyle, bu cesur diyalektikçi, Megarya'nın formülüne uymayan gezimcilik, Epikürcülük ve stoacılığa cepheden hücum etmiştir. O formül şudur: "Daima kendi kendine benzeyen ve kendisiyle özdeş olan 'Bir'den başka bir şey yoktur". Onun ispatları

birbirine pek sıkı bir surette bağlı olan üç noktadan özetlenebilir: 1. Hareketin varoluşu; 2. Güç ve edimin bağıntıları; 3. Koşullu önermelerin kurala uygunluğu.

1. *Hareketin olamazlığı:* Diodore, 'kat' (multiple) ile 'türlü'yü (diverse) inkâr ettiği için, 'hareket'i inkâr etmeye de mecburdu. Epikürcüler, âlem, esaslı bir surette hareketli, sayı nedeniyle sonsuz ve sonsuz bir surette küçük atomlardan birleşmiştir, diyorlardı. Diodore, bu noktadan hareket eder: Bir an için bölünemez hareketlerin (mobile), ancak kendisi gibi bölünemez bir uzayda yer tuttuğunu kabul edelim: Bu takdirde o, ne tuttuğu yerde hareket edebilir (çünkü o, yeri tamamıyle doldurmuştur); ne de içinde bulunmadığı yerde hareket edebilir (zira, hareket edebilmek için bir yerde olmak lâzımdır, içinde bulunmayan yerde hiç bir şey yapılamaz ve hiç bir şeye uğranılamaz); şu halde hareketli, asla hareket etmez. Oysaki hareket ediyor; bunun kanıtı, yerin değişmesi olayıdır.

Asla halde vuku bulmamış olan bir geçmiş hareketin saçmalığı üzerinde ısrar etmeyelim; burada çelişiklik sadece görünüşte olabilir. Zira Diodore'a göre, geçmiş yoktur; diğer bir deyimle, geçmiş (passé), bir şey değildir; bunun kanıtına (argument) gelince: Mutlak olarak söylenecek olursa, bundan bir sonuç çıkar mı? Hayır. Zira, hareket, uzamda (étandue) olduğu kadar, sürede (durée) de meydana gelmek zorundadır. Uzam ve süre dışında, yani uzay ve zamanın bulunmadığı bir noktada hareketi arayacak olursak, verileri (données) çelişikli (contradictoire) olan bir problem tasarlanmış olur; gerçekten hareketin varlığı sonucuna ulaşabilmek için, önceden hareketin olamazlığı (impossibilité) ileri sürülerek bir ilke müsaderesi (pétition de principe) yapılır. Fakat, konuyu böyle düşünmek, Epikürcülere yasak edilmişti. Onlar, sürekli nesneleri, bölünemez öğe katışmaçlarından (agregat) oluşturarak, sürekli zamanı da halin yakalanamaz ardalanımlarından (succession) meydana gelmiş olmasını hoş görürler. Uzam sıfırları, uzamlı cisimleri meydana getiriyorsa, süre sıfırları niçin zamanı oluşturmasın? O, bu suretle hareketin olamazlığını değil, Epikürcü doktrinin fena olduğunu, çünkü onların doktrininden, hareketin olamazlığı sonucu çıktığını ispat etmiş oluyor.

Diodore'un hareket aleyhine ileri sürdüğü diğer bir kanıtı da şudur: İki türlü hareket vardır:

a) Bir cismin büyük bir kısmı hareket halinde olur, az bir kısmı da sükûn içinde bulunursa, buna 'üstünlük' (prépondérance) hareketi denir.

b) Cismin bütün kısımları hareket halinde bulunur ki, buna da 'saf' (pure) hareket denilir.

Bir başın tamamı ağarmadan önce, nasıl ki bir kısmı ağarırsa, aynı suretle de saf hareketten önce üstünlük hareketi başlar. Üstünlük hareketi olabildiğine göre, üç hareketli (mobile) molekül üzerine, iki hareketli molekül, genel bir hareketi oluşturmaya yetişir; ve ilk üç moleküle eklenmiş olan bir dördüncü molekül de derhal hareketlerine sürüklenmiş olur. Bir beşinci ve nihayet sonsuza kadar durum böyle devam eder. O suretle ki, örneğin, on bin moleküllü bir cisimde, bu moleküllerden ikisi kendi hareketleri arkasından üstünlük yoluyle dokuz bin dokuz yüz doksan sekiz molekülü sürüklemiş olacaklardır ki, bu saçmadır. Öyleyse, üstünlük yoluyle hareket olamaz; bundan hiç bir hareket türünün olamayacağı anlaşılır. Diodore'un bu kanıtını kendi çağında eleştirenler, bunun saf bir sofizm olduğunu ileri sürmüşlerdir (Sextus Empricus, *Cont. les Math.*, liv. X).

2. *Güçle edimin ayrılığı* (Distinction de la puissance et de l'acte): Aristo, hareketi, "varlığın güçten edime geçişi" diye tanımlamıştı. Güçle edimin ayrılığı ise, hareketin olabilirliğine bağlıdır. Öyleyse, bütün hareket düşmanlarının zorlamaları gereken bu ayrılıktır. Euclide, "Mümkün (le possible) olandır" demişti; Diodore da: "Olan veya var olacak, olandır" diyordu ve buna derhal, "olacak olan zorunludur"u da ekliyordu; örneğin, benim Corinthe'de olmaklığım imkânsızdır; orada olsam veya bir gün orada olacak olsam bile... Zira, eğer orada bulunmaya mecbur olsam da, oraya gitmemekliğim mümkündür; eğer mecbur değilsem hiç gitmemekliğim icabetmez; öyleyse, yaptığımız ve yapmamak gücüne sahip bulunduğumuz bir edim yoktur. Her şey önceden sınırlanmıştır; halde ve geçmişte olduğu gibi, gelecekte de değişiklik kabul edemez. Daha açık bir deyimle Diodore'a göre, hiç bir şey olanaklı değildir; ne hal, ne geçmiş ve ne de gelecekte zorunsuz (contingent) bir şey yoktur. Zira, zorunlu olarak vukua gelecek olan, zaten olmuştur. Bu, bütün saflığıyle kaderciliktir (fatalisme). Ciceron, Diodore için; o, kaderci değildir, çünkü sözcükleri tanımlamaktan başka bir şey yapmamıştır, derse de (*De Fato*, cilt VII) sözcükler, eşyanın işaretleri değil midir? Mümkün (possible) sözcüklerini tanımlamak için özgürlüğü inkâra mecbur olunduğunu sanmak, ahlâksal düzeni daha mı az bozar? İşte bu konu üzerinedir ki, ilkçağlarda Diodore ve Chrysipp'le diyalektikçi Philon arasında unutulmaz bir savaş başlamıştı. *Chrysippe, Diodore'a Karşı* ve bir de, *Mümkün Hakkında* başlıklı iki eser yazmış, bunlara Diodore, kendi okulunun

kanıtlarıyle karşılık vermişti ve hasmına karşı, 'iye' (possesseur - mal sahibi) kanıtını ileri sürmüştür. Bütün eski yazarlar, bunu överler; fakat bunun ne olduğunu yazmazlar. Philon'la yaptığı savaşta oldukça kuvvetlidir. Tanrı kayrası (providence) ve özgürlük metafiziği üzerinde başlamış olan bu kapışma, pek önemli ise de, bunu da açıklamaya elverişli belgeler zamanımıza kadar gelmemiştir. Anlaşılıyor ki Diodore, bu âlemde özgürlüğün hiç bir yeri olmadığını savunmuştur. Epiktet'in bazı yazılarında da ilkçağların bu savunmaya karşı duyduğu hayranlığın devam etmekte olduğu görülür ki, bu konuda bildiğimiz iddia şundan ibarettir:

İmkânsız bir şey, imkânlı bir şeyin ürünü olamaz; nitekim varlık, yokluktan çıkamaz. Öyleyse, geçmiş bir olayın (événement) vuku bulmadığı bir halden herhangi bir şeyin meydana gelmesi düşünülemez. Eğer herhangi bir oluş, meydana gelebilseydi, bu mümkünden (possible) bazı imkânsız şeyler meydana gelecekti. Öyleyse, gerçek olarak vukua gelenden başka bir mümkünün vukua gelebilmesi imkânsızdır.

İşte, diğer bir sofist olan Chrysippe'in çözmek için çok uğraştığı sofizmin esası budur ki, sonuçta o özgürlüğe yer verebilmek için geleceğin olabilirliğini tasdik etmiştir.

3. *Hipotetik yargıların doğruluğu* (Vérité des jugements hypothetique): Güç ve edim, mantıkta 'hipotetik' ve 'doğru' şekillerinde bulunur. Hipotetik, güç halinde olan doğrudur (vrai); ve ancak yüksek bir ilkeyle ilişkidedir ki, edim halinde doğru olabilir. Örneğin, doğa kanunları aynı kalırlarsa, yarın güneş doğacaktır, gibi. Chrysippe, hipotetik yargılar, zıt anlamda ileri sürülen sonuç önertiye (antécédent) uygun olmadığı takdirde, doğrudur, der. Bu kural, yanlıştır. Zira, zıttı, kendisine uymayandan bir ikinciye uygun gelen herhangi bir sonuç çıkarılamaz.

1. Önerti ve sonuç doğru olurlarsa; 2. Önerti ve sonuç yanlış olurlarsa; 3. Önerti yanlış ve sonuç doğru olursa. Fakat bu yargı, önerti doğru, sonuç yanlış olursa, yanlış olur; yani, hipotetik bir yargıda kısımların doğruluk ve yanlışlığı hakkında bir tasa olursa... Diodore, yargılardaki değerin, yalnız bağıntıya (relation) bağlı olduğunu veya söylendiği gibi, kısımların kendi aralarındaki sonuca bağlı olduğunu görebilmiştir. Bu nedenle o, hipotetik yargıların önerti doğru ve sonuç yanlış olmadığı zaman doğru olacağını anlatmıştır. Bu bağıntının zorunluluğu doktrini, Diodore'un kaderciliğine pek bağlıdır. Kaynağı nedeniyle kötü olan bu kriter, bir tek doğrudur (vrai); zira, gerçekte mantık bakımından her şey kadere bağlıdır (fatal). Fikirler arasındaki orana özgürlük karışamaz.

Diodore'un, dilin hiç bir ifadesinde ikizlilik (ambiguité) olmadığını iddia ettiği söylenir. Zira konuşan, hissettiğinden başka br şey söylemez ve bir tek şeyden başka bir şey söylemediğini hisseder. Bu düşünce, tek olan şeyden başka gerçek yoktur ve gerçek olan şeyden başka mümkün yoktur ilkesinin gerekçesidir (corollaire). İşte onun doktrini ve kanıtları hakkında bildiğimiz şeyler bunlardan ibarettir.

Bkz. Ciceron, *De Fato* (ch. VII, VIII); Sextus Empricus, *Adv. Logicos* (lib. VII); *Cont. Mathem* (liv. X); Diogéne Laêrce, *Diodore'un Hayatı;* Ferd. Deycks, *De Megaricorum Doctrina Ojusque Apud Platonem et Aristotelem Vestigiis* (Bonn, 1827); H. Ritter'in *Felsefe Tarihi;* ve Megarya Okulu felsefesine dair görüşleri (Bonn, 1828, Almanca); D. Henne, *L'Ecole de Mégare* (Paris, 1843); C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégare* (Paris, 1845); Stobe, (*Ecl.* I, s. 310); Eusèbe, *Prepa. Evang* (XIV, 23) ile yine S. Empricus' un *Adv. Phys.* (II, 85) ve *Pyrrhon Hyp.* (II, 242 ve 245) unda Diodore'a dair bilgiler vardır.

DIODOTE. Stoacı filozof. M.Ö. I. yüzyılda yaşamıştır. Ciceron'un hocasıdır. Bu filozof, Diodote hakkında büyük bir dostluk gösterir, bunu son zamanlarında gözlerini kaybeden hocasını kendi evine yerleştirmekle de ispat etmiştir. Diodote, kör olmasına rağmen, geometriyi okumak, anlamak çarelerini bulmuştur.

Bir de Sidon'lu Diodote vardır ki, gezimcidir ve M.Ö. I. yüzyıl sonlarında yaşamıştır. Aristo'yu yorumlayan bir eseri vardır.

DIOJEN, (Apolonyalı). Yunan filozofu. Diogéne Laêrce, Antisthène'e dayanarak, Diojen'i Aneximéne'in öğrencisi ve Anaxagore'un çırağı sayar. M.Ö. 499/493 yılında doğdu ve yaklaşık olarak 428/427'de öldü. Hayatına dair bir şey bilmiyoruz. Yalnız, Girit'teki Apolonya'dan geldiği biliniyor. Diogéne Laêrce, onun büyük bir fizikçi olduğunu ve Phalèreli Démétrius'un yazdığına göre, Atina'da ölüm tehlikeleri geçirdiğini, çünkü fazla kıskanılmış olduğunu yazar. Bir iki parçası kalan *Doğa Hakkında* adlı eserinde, onun eski İyonya fizikçilerinin okuluna bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat, Anaxagore'dan yararlandığı bazı fikirlerle o okulun doktrininde değişiklikler yapmıştır; yani, bunların birbirine zıt olan doktrinlerini karıştırmış ve bunları uzlaştırma tasasına kapılmıştır. Bu nedenle bir çeşit seçmeci (écléctique) olan Diojen üzerine, doktrininin kurulabileceği sabit bir nokta aramış ve onu bilinçte değil, âlemin manzaralarında bulabileceğini ümit etmiştir, ona göre: "Evren, ancak bir ilkeye sahiptir; zira, türlü ilkeler olsaydı, bunlar arasında karşılıklı etkiler ve gerçek bağıntılar (relations) olamazdı. Mademki evren, canlı ve organlaşmış bir varlıktır; öyleyse türlü ilkelerden gelemez". İşte onun hareket noktası budur. Her

ne kadar kendisinden önce de âlemin bir tek ilkesi olduğunu söyleyenler olmuşsa da, birden başka ilkesinin olamayacağını ilk kez iddia eden budur: Bu bakımdan, Anaximène'i devam ettirir ve Anaxagore'a aykırı düşünür. Yani, onun Homéoméries doktrinini reddeder.

Diojen'in üstünde durduğu ilke nedir? Bunu tanımlamak kolay değildir. Zira, âlemdeki birlik, her yanda gerçekten bir ikiliğin varlığını gösterir: Madde ve ruh, düşünce ve uzam, özgürlük ve kader, karışmaksızın birbiri içine girer ve sokulurlar, asla birbirine döndürülemezler. Birlikten hareket etmiş olan bütün sistemler, bu zıtlardan birini inkâr etmiştir. Diojen ise, bütün bu zıtları kabul ettiği ilkede hazır bulmuştur. Ona göre, bu tek ilke, 'Hava'dır. Bunu Anaximène de söylemişti. Fakat o, havaya Anaxagore'un 'zihin' niteliğini eklemiştir. Hava ve zihin, madde ve ruh, uzam ve düşünce, zorunluluk ve özgürlük... ona göre hem bir ve hem de çift olan bir ilkedir. Havadan gelmiş olan âlem, havanın hayalini taşır. İşte Diojen, böylece birlikten hareket ederek âlemin ikiliğini açıklamış olur. Bu suretle o, varoluşunun aynı bağıntı ve aynı anı altında göz önüne alınmış bulunan bir tek ve aynı varlığı, hem tasdik ve hem de inkâr etmiştir.

Diojen'e göre: "Hava, büyük ve kuvvetlidir; ebedîdir ve yok olamaz, o eşyayı pek iyi bilir. Her şeyi o üretir, her şeye sokulur, her şeyi tertip eder ve her şeyin içindedir; onun tabiatına ortak olmayan hiç bir şey yoktur. Fakat, her şey ona başka türlü ortak olur. Zira, hava da düşünce gibi sonsuz bir surette değişebilir. Bazen sıcak, bazen soğuk, bazen kuru, bazen yaş, bazen sakin, bazen hareketli... Hiç bir zaman duygularımızda aynı etkiyi yapmaz ve hiç bir zaman aynı rengi arz etmez". Bundan fizik, fizyoloji ve psikolojiyi kapsayan evrensel bir dinamizm çıkar ki, bunun içinde âlemdeki ahenk, bu ilkenin birliğiyle, âlemdeki türlülük, bu aynı ilkenin çeşitli kipleriyle (modes) açıklanmış olur. Önce, dört öğe, havanın farklı derecelerdeki yoğunlaşmasından (condensation) başka bir şey değildir. Yeryüzü, soğumuş havadır. Bu hava, katılaşmak suretiyle, kendi hafif kısımlarını, uzaklara ve her yöne fırlatıp atmıştır, bundan da gök, güneş ve yıldızlar oluşmuştur. Hava, aynı zamanda hayat ilkesidir. Üretme sıvısı (semencè) içinde de hava vardır; zira, köpüklüdür. Hayvanların ruhu, biraz ısınmış havadır; insanların ruhu ise, daha çok ısınmış havadır. İnsanlar arasındaki ayrımlar da, ısı dereceleri arasındaki farktan doğmaktadır.

Psikolojiye gelince: Fiziksel bir nesne, organlarımıza bir etki yaptığı zaman, bu organların içinde bulunan havayı kımıldatır. Bundan, bir duyulur algı (perception sensible) meydana gelir. Düşünce denilen şey de havanın kan içine hızla geçmesinden başka bir şey değildir. Düşünce, yürekte oluşur; yani, düşüncenin durağı, yürek'tir.

Özetini verdiğimiz bu doktrinin dayandığı eserler kaybolmuştur. Yalnız Diels, Simplisius' ten nakletmek suretiyle Diojen'in eserlerinden kalan parçaları şu suretle sınıflamıştır ki, biz de aynıyle kaydediyoruz:

1. Bir söyleve başlandığı zaman, öyle sanıyorum ki, hareket noktası olarak söz götürmez bir şeyi ele almalı ve onu sade ve lâyık olduğu biçimde anlatmalıdır.

2. Benim görüş biçimim, her şeyi özetlemek için, her şeyin bir aynı şeyin farklılaşması (différencation) olduğu ve onların aynı şey olduklarıdır. Ve bu apaçıktır; zira, eğer şimdi âlemde bulunan şeyler —toprak, su, hava, ateş ve bu âlemde var olduğunu gördüğümüz şeyler— ve eğer bu şeylerden bazıları diyorum, herhangi birinden farklı olsaydı, yani kendisi için özel bir töz'e (substance) sahip olsaydı; ve eğer çoğu zaman değişen ve farklılaşan (différence) aynı şey olmasaydı, eşya birbiriyle hiç bir biçimde karışamayacaktı; ve asla birbirine iyilik ve kötülük yapamayacaklardı. Eğer eşya, aynı şeyler olacak biçimde yekdiğeriyle birleşmemiş olsalardı, topraktan ne bir bitki yetişebilir, ne de bir hayvan ve diğer bir şey varoluşu kazanabilirdi. Fakat, bütün bu şeyler aynı şeyden doğarlar. Bunlar, farklılaşmışlardır, başka başka zamanlarda başka başka şekiller alır ve aynı şeye dönerler.

3. Zira, her şeyde olduğu gibi, kış, yaz, gündüz, gece, yağmurlar, rüzgârlar ve iyi havaların bir zihin olmaksızın, ölçüyü koruyacak şekilde bölünmesi imkânsız olacaktı; ve kim düşünme zahmetine katlanırsa, bütün diğer kalan şeylerin de olabilen biçimin en iyisine hazırlanmıştır.

4. Fazla olarak şu büyük belgeler (preuves) de vardır: İnsanlar ve diğer canlı varlıklar, soluk olarak havayla yaşarlar; bu eserde gösterdiğimiz gibi, onların ruh ve zihni de havadır. Zira, onlardan hava kaldırılırsa, ölürler ve zihinleri de söner.

5. Benim görüşüm şudur ki: Zihne sahip olan, insanların hava dedikleri şeydir; ve her şeyin akışı onun tarafından düzenlenmiştir; ve onun her şey üzerinde gücü vardır. Zira, benim kesin olarak bir Tanrı saydığım şey odur. Usener, Simplicius'un naklettiği (deos), sözcüğü, Theophraste'ın işaret ettiği şu cümleyle bu fikri kuvvetlendirir: Bizde bulunan hava, "Tanrı'nın bir küçük parçasıdır". Onun her şeyde olduğunu sanıyorum. Bununla birlikte, hiç bir şey yoktur ki sağın olarak (exactement) bir diğerinin biçiminde ona karışmış olsun; fakat zi-

hin kadar da havanın birçok çeşitleri vardır. Zira o, çok sayıda dönüşümlere (transformations) uğramıştır; daha sıcak, daha soğuk, daha kuru ve daha yaş, daha sakin, daha çabuk hareketli... Ve kendisinde pek çok diğer farklılaşmalar ve sonsuz sayıda renkler ve tatlar... Ve bütün canlı varlıkların ruhu aynıdır; yahut dışımızda olan ve içinde bulunduğumuz şeylerinkinden daha sıcak bir havaya sahiptir; fakat güneşi çevreleyenlerinkinden daha çok soğuktur ve bu ısı, herhangi iki canlı yaratıkta aynı değildir ve bu nedenle herhangi iki insanda da aynı değildir; fakat benzeriyle uzlaşabileceği kadar çok olan bir farka sahiptir. Aynı zamanda, farklılaşmış olan şeylerin artık son kez ve cidden birbirinin aynı olabilecek kadar benzeşmeleri imkânsızdır.

6. Öyleyse, gerçekte farklılaşma, çok şekilliliktir (multiforme); canlı yaratıklar, çok şekilli ve çokturlar; ve bunlar, farklılaşmalarının sayıca çokluğundan ötürü, ne manzaraları, ne de zihinleri nedeniyle birbirinin aynıdırlar. Aynı zamanda bunların hepsi yaşarlar, aynı şeyle görür ve işitirler; hepsinin zihinleri aynı kaynağa sahiptir.

7. Ve bunun kendisi de (yani, hava), ebedî ve ölmez bir cisimdir; fakat öteki şeylerden bir kısmı (yani, yaratıklar), mevcudiyet kazandıkça diğerleri harap olurlar.

8. Fakat bana şu da apaçık görünmektedir ki, o, hem büyük ve güçlü, hem de ebedî, ölmez ve büyük bilgidir (J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie Grecque,* s. 408-410).

Diojen'in fizyolojiyle fazla uğraştığını, bütün ayrıntılarıyle damarlar üzerinde incelemeler yaptığını Aristo'dan öğreniyoruz (*Hist. Ani.,* t. II, 511, b. 30). Diojen, bütün öğelerin birliğini ispat için, bir şeyin diğer bir şeyle iyilik ve kötülük yapabilmesi için bu birliği zorunlu görmüştür.

Onun kozmoloji hakkındaki görüşlerini eski metin yazarları (doxographes) oldukça tam olarak nakletmişlerdir. H. Ritter ve L. Preller bu konuya dair şu metinleri vermektedirler:

Apolonyalı Diogène, havayı öğe yapmış ve her şeyin hareket halinde olduğunu ve sayısız âlemlerin bulunduğunu şöyle kaydetmiştir: Hep (le tout), hareket ederek, bir yerde seyrekleşip diğer yerde nadirleşince, yoğunluğun biriktiği yerde bir kitle meydana geldi ve sonra da diğer şeyler aynı biçimde doğdular: En hafif kısımlar en yüksek kata yerleşerek güneşi oluşturdular. Hiç bir şey, olmayandan doğmaz ve olmayanın içinde yok olamaz. Yeryüzü, yuvarlaktır ve ortada dengeli olarak asılıdır; o, şeklini, ısının oluşturduğu evrimden almıştır ve soğuktan katılaşmıştır.

Göksel cisimler, süngertaşına benzerler. O, bunları âlemin soluk aldığı delikler sayar ve onlar akkordurlar (incandescent).

Güneş, süngertaşı gibidir ve ışınlar esirden gelerek orada sabitleşir. Ay, süngertaşına benzeyen bir alevlenmedir.

Aynı zamanda görünmedikleri için, adları olmayan taşlar da, görünen göksel cisimlerin daire halindeki hareketleri gibi hareket ederler. Fakat bunlar, çoğu zaman tutuşmuş olarak Aigospotamos'a inen taş yıldız gibi düşer ve yeryüzüne döner. (M.Ö. 468-467 yıllarında Aigospotamos'a düşmüş olup, Anaxagore'un incelediği göktaşını (aérolite) hatırlatmaktadır).

Bu görüşlerde Anaxagore'unkinden pek de farklı bir düşünce yoktur. Yalnız Censorinus, Diojen'in, Anaximène gibi su ve toprağı havanın yoğunlaşmasından çıkartmadığını, daha çok kanı, et ve kemiği çıkarttığını iddia eder (*De die Natali,* 6, I; J. Burnet'ten).

Diojen, Anaximandre gibi, denizi, güneşin, bir kısmını buharlaştırdığı ilkel nemliliğin bir kalıntısı sayar ve bu yüzden de toprağın ondan ayrılmış olduğunu kabul eder. O, yeryüzünü yuvarlak, yani bir kurs (disque) olarak kabul etmiş, fakat küre biçiminde (sphérique) olduğunu söylememiştir; yeryüzünün soğukla katılaşmasından da anlaşılıyor ki, soğuğu bir yoğunlaşma şekli saymaktadır. Göksel cisimleri süngertaşına benzetmesinde, Leucippe'den ilham almış denilebilir.

Özet olarak Diojen: 1. Öğelerin çok olmadığını; 2. Zihinden yoksun bir madde ve maddesel olmayan bir zihnin bulunamayacağını; 3. Havayı ruh veya düşünce değil, bunları havanın yarattığını, zira nefes almazsak, ruhun ve zihnin sona erdiğini; 4. Havanın büyük, güçlü, ezelî ve ebedî, bilimli olduğunu, bunun içindir ki, zihnin de onun bir niteliği olacağını iddia etmiş ve 5. İkiciliğin bilimi inkâra yol açacağını, bu nedenden de âlemin 'Hava'dan ibaret olan bir tek ilkesi bulunduğunu, her şeyin aslı bir olmasaydı, görünüşte başka başka olan cisimlerin birleşemeyeceklerini, bunların birbirine yarar ve zararları dokunamayacağını, topraktan bitki ve bitkiden hayvanların meydana gelemeyeceğini kabul etmiştir. 6. Hava, ebedî ve evrensel bir dengeye sahip olduğu için, hareketin de ilkesidir. İçine balıkları da almak şartıyle her çeşit ve şekildeki hayvanlarda solunum için hava şart olduğundan, o, hayatın da ilkesidir (4. parça). Hava pek çok şey bildiği için, zihnin de ilkesidir (8. parça); 7. Hava ile kanın damar sisteminde birleşmesi, kafa içine (encephale) veya göğüs bölgesine doğru olan karşılıklı hareketleri ve havanın kafa içinin bir noktasına hücumu ve orada yerleşmesi, duyum, uyku, dalgınlık, unutma ve hatırlama gibi ruh

halleriyle canlılar ve insanlar arasında zihnin türlü türlü oluşunu açıklar; 8. Bütün bedende ve her organda, normal koşullar içinde hava, kendi özel işlemini yapar; bu zihinli hava ne kadar saf olursa, düşünce o kadar ince olur. O, düşüncenin merkezini, Alcméon gibi beyne koymuştur; 9. Duyumların durağı beyindir ki, dış izlenimlerin havaya dokunmasıyle meydana gelir.

Anlaşılıyor ki, onun hayat biliminde kan dolaşımı önemli bir rol oynar; daha çok doktorluk tarihini de ilgileyen bu konuya dair düşüncelerinde Hippokrat'ın da etkisi olduğu iddia edilmektedir.

Ozan Aristophane, *Bulutlar* adındaki komedisinde, Diojen'le alay eder. Diojen, Homeros' un Tanrılarını birtakım benzetmeler ve andırmalarla daha anlaşılabilir bir biçime sokmuştur.

Diojen, birçok eser yazmıştır. *Doğaya Dair, Sofistlere Karşı,* (yani, zamanının çokculuğu (pluralisme) savunan kozmoloji bilginlerine karşı) ve ihtimal, *Meteoroloji, İnsanın Doğallığı* (bunun bir fizyoloji ve doktorluk kitabı olduğu sanılmaktadır) başlıklı bazı eserler yazmıştır.

Bkz. Ernest Krause, *Diogènes von Apollonia* (Beilage zum Jahresbericht d. Gymnas. Z. Gnesen Posen, 1908-1909); Weygoldt, *Zu Diogène von Apollonia* (Arch, I, s. 161 vd.); Aristo, *De Anima* (lib. I, c. II); *De Genera. et Corrupt* (liv. I, c. VI); Simplicius, *In Phys. Arist.* (s. 6 ve 32); Diogéne Laêrce, (liv: I); Schleiermacher, *Apolonyalı Diogènes'in Felsefesine Dair* (Berlin Bilimler Akademisi memuvarlarında, 1815); Schoron, *Diogènis Apolloniatce Fragments Quoe Supersunt, Disposite et Illustrata* (Bonn, 1828); Mullach'ın yayınladığı asıl metinler: *Fragments Philosophie Graec* (Paris, t. I, s. 232 vd.); J. Burnett, *L'Aurore de la Philosophie Graecque* (s. 406-416); L. Robin, *La Pensée Graecque* (s. 156-157; Paris, 1923); Ritter'in *Felsefe Tarihi;* Panzerbieter, *Diog. Apolloniates* (1830).

DIOJEN, (Babilli). Gerçekte Séleusie'de doğmuş olan stoacı Yunan filozofu. Tarsuslu Zénon'un ve daha çok Chrysippe'in öğrencisidir. Gezimci Critolaus ve Carnéade'la birlikte Atinalılar tarafından Orope şehrinin yağma edilmesine dair görüşmek üzere Roma'ya, M.Ö. 155 yılına doğru delege olarak yollanmıştır. Bu da Carnéade gibi bir süre Roma'da kalmış ve bağlı olduğu doktrinlerini okutmuştur. Stoacılığın büyük kişilerindendir. Birçok noktada hocası Chrysippe'in fikirlerini paylaşır; asıl stoacılardan ayrıldığı ve üzerinde ısrar ettiği fikirler şunlardır:

1. Tanrıyla âlemin özdeşliği; 2. Ruhun durağı yürektir; 3. Gençliğinde kabul ettiği halde, yaşlılığında şüpheye başladığı evrensel alevlenme (bunu büsbütün inkâra cesaret edememiş; fakat bu konuya dair olan yargılarını askıda bırakmıştır); 4. Hayır, dolaysız tanınan bir mutlaktır; 5. Kâhinlik ve astrolojiye inanmak (ki, bu konuda bir de eseri vardır).

O, erdemden başka iyilik tanımayan okulunun doktrinini biraz daha hafifletmeye çalışmıştır. Ona göre yarar, hem iyiliğin sonucu, hem de iyiliğe ulaşmanın aracıdır. Diojen: "Akllı, doğaya uygun şeyleri seçmek ve doğaya aykırı olan şeyleri atmakta kullanılmalıdır" ilkesine dayanır; Antipatèr'le arasında geçen bir tartışmadan, onun yarara bağlılığının derecesini de belirtebiliriz. Ciceron'un naklettiği bu tartışmanın konusu şudur: Bir tüccar, bir kıtlık esnasında Rodos'a bir gemi yükü buğday getirir. Bu adam, buğday yüklü olan diğer birtakım gemilerin gelmekte olduğunu bilmektedir. Acaba bu tüccar, kendi buğdayını daha pahalı satmak için bu bildiği şeyi saklamalı mıdır? Antipatèr, sosyal içgüdülerimizin insanlara yararlı olan her şeyi yapmayı emrettiğini, bu nedenle de ödevinin söylemek olduğunu savunduğu halde Diojen, tüccarın kurulmuş kanunlara aykırı olmadığı için, hiç bir şey söylemesinin gerekmediğini ileri sürmüştür (Ciceron, *Des Devoires,* III, 50-55).

Diojen, dinsel konulara dair tefsirle (casuistiqe) de uğraşmış olan ilk stoacıdır. Carnéade'a diyalektik hocalığı da yapmış olan Diojen, ses, asalet ve kanunlara dair bazı kitaplar da yazmıştır. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, stoacıların hepsi, diyalektik için sesi incelemekle işe başlamak gerektiğinde uzlaşmış olduklarından, Diojen, *Ses Sanatı* adlı eserinde, ses, işitime çarpan duyulur bir şeydir; hayvanın sesi, "tutkuya çarpılmış" havadır ve insanın sesi ise, hecelenen ve düşünceden türeyen sestir; bu on dört yaşına ulaşılınca yetkin bir hal alır, demiştir. Özet olarak o, sözcük öğelerinin yirmi dört harf olduğunu, bunların sesli ve sessizlerini ayırmış, telaffuz etmekle söylemenin aynı şey olmadığını, cümlenin, cins isim, özel isim, fiil... vb. gibi öğeleri olduğunu, bunların tabiat ve vazifelerini açıklamış ve çözümlemiştir (Diogéne Laêrce, liv. VI ve VII).

Musikîye Dair adlı eserinde, stoacıların, Epikürcülerin düşündüklerine uymayan düşüncelerini karşılaştıran Diojen, musikî ile geleneksel Yunan uygarlığı arasındaki içten bağlılığı anlatır ve gerek Tanrılara karşı olan ibadet ve saygıda, gerek tutkuları yatıştırmada, insanları birleştirmede, musikînin etkisine değer verir.

Bkz. Ciceron, *De Finibus* (lib. III, cilt X); *Sur la Divination.* Diogén Laêrce, Sicilya'daki Tarse şehrinde doğmuş olan ve *Epikür'ün Ahlâk Doktrinlerinin Özeti* başlıklı bir eseri de bulunan diğer bir Diojen'den söz etmektedir (liv. X).

DIOJEN (İzmirli). Yanlış olarak Yunan filozofu Diojen'le karıştırılır. Diojen, Abderli Anak-

sark'ın hocası, Pyrrhon'un dostu ve Büyük İskender'in arkadaşıdır; bunun Demokrit Okuluna bağlı olduğu sanılmaktadır.

Bkz. Ed. Zeller, *Allgemeine Einleitung, Vorsokratische Philosophie* (1. baskı, Berlin, 1919-1920, ch. 59) (Bu eseri Em. Boutroux. 4. baskısından Fransızcaya çevirmiştir. 2 cilt, Paris, 1877-1882).

DIOJEN (Oinoandalı). Milâdın II. yüzyılında yaşamış olan Yunan filozofu. Epikürcüdür. Eseri yoktur. Yalnız doğduğu ilde Epikür felsefesini özetleyen bir yazıtla süslü büyük bir anıt diktirmiştir. Bu anıtta yazılı olan özet, William tarafından yayınlanmıştır (1907).

DIOJEN, Laers ya da **Laêrte.** Hayatı, kişiliği, adı, yetişme tarzı ve hatta yetiştiği yüzyıl ve hemen her felsefe tarihinin ve felsefe ansiklopedilerinin zengin bir kaynağı olan meşhur kitabının tamamı hakkında hemen hemen bir şey bilmiyoruz. Bütün kaynaklar, onun M.S. 220 yılında öldüğünü kaydeder. Kendisini incelemiş olan en eski ve en yeni bilginlerin verdikleri bilgilerde pekinlik yoktur. Hatta meşhur eserinin bile kendisi hakkında anlatabildikleri şeyler, hem parça parçadır; hem de bunların doğruluk derecelerini belirtmek güçtür. Adının, yazma nüshalarda bazen Diojen Laers, bazen de Sicilya şehirlerinden biri olup, kendisinin doğum yeri sayılan Laert ek adıyle Diojen Laêrte şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Williamowitz, birinci adı kabul ediyor ve Laertios adının, atalarından kendisine geçtiğini ve Homeros'un olduğu sanılan yazılarda Laert oğlu deyiminin daima kullanıldığını anlatıyor. Bütün bunlar da yaklaşık yorumlamalardır. Biz burada, en yeni eserlerin, telaffuz kolaylığı dolayısıyle kullandıkları Diojen Laers adını kullanacağız.

Diojen'in hangi yılda yaşadığını belirtmek de zordur. Suidas, onu Laertli Quintus'le karıştırır ve onu Auguste'ün çırağı yapar; Dodwal de Diojen'i Constantin zamanında yaşatır. Diojen'in eserinde sözünü ettiği yazarların en sonuncusu, M.S. 222 yılında yaşamış olan Alexandre Sévère'in egemenliğini görenlerden Athénée olduğuna göre, onun II. yüzyılda yaşadığı anlaşılmaktadır. Bizanslı gramerci Etienne (M.S. VI. yüzyılda yaşadı), Diojen'in oldukça eski bir yazar olduğunu anlattığına, Hermann ve Brucker'in iddialarına da dayanılarak M.S. III. yüzyıl ortalarına doğru yaşadığına inanılmaktadır. Diojen'in Yeni Eflatunculuktan söz etmediğine bakarak, Croiset de bu tarihin doğruluğuna inanır (Croiset, *Litterature Grecque,* s. 818-820). Delatte, bir eserde herhangi bir düşünürden söz etmemiş olmakla, o eseri yazanın, adını koymadığı bu düşünür zamanında yaşamamış olması gerekmez, yollu itirazına rağmen (Delatte, *Vie de Pythagor,* Belçika Kral Akademisi memuvarlarından, Bruxelles, 1922), bu konudaki bilgilerimiz XVI. yüzyıl bilginlerinden Casaubon'un verdiklerinden ileri gidememektedir. Bu zat, "Plütark'ın birçok defalar ve eski yazarların, imparator Marc-Antoin zamanına kadar yaşadıklarını iddia ettikleri Sextus Empricus ve Epiktet'in de sözünü ettikleri gibi, Diojen'in M.S. II. yüzyıldan önce yaşamadığı kolayca anlaşılır. Sonra Diojen, Polémon'dan söz ederken, bunun kendisinden az önce yaşayanlardan olduğunu anlattığına ve Suidas'ın da bu filozofu, Auguste döneminde yaşamış göstermesine bakılırsa..." cümlelerini ileri sürerek az çok Diojen'in yaşadığı zamanı aydınlatmaktadır. Anlaşılıyor ki o, stoacı Marc-Aurèle'den ve şüpheci Sextus Empricus'le Lucien'den az önce yaşamıştır.

Diojen'in nasıl yaşadığını ve yetiştiğini de bilmiyoruz. Eserinde Epikür'ü pek geniş olarak açıkladığına bakılırsa, kendisinin bir Epikürcü olduğu söylenebilir; fakat Zénon ve stoacılık üzerinde de yeter derecede durduğu için, bir stoacı olması da düşünülebilir.

Diojen'in zamanına kadar gelen ve bütünü olup olmadığı da şüpheli olan eserinin genel olarak adı *Filozofların Hayatı*'dır. Bununla birlikte yazma nüshalarında değişen bu ad, gerçekte daha uzun bir başlık taşımaktadır. Bu nedenle eserin asıl adı, *Her Tarihte Meşhur Olan Filozofların Hayatları, Doktrinleri ve Önemli Sözleri*'dir. Bu başlık, bize eserin nelerden söz edeceğini açıkça göstermektedir. Diojen, kitabını, yaşadığı dönemde Akademi doktrinlerini, yani Eflatun'u okutmakta olup, yüksek bir hayranlık ve takdir kazanmış olan, yaklaşık olarak Alexandre Sévère zamanında yaşadığı sanılan Arria adındaki kadın filozofa ithaf etmiştir ki, bu kadından Galien de söz eder. III. yüzyılda da Damascius, Diojen gibi, yazdığı felsefe tarihini, Théodora adında bir kadına ithaf etmiştir.

Diojen, kitabının *Giriş*'inde, felsefenin beşiği Yunanistan olduğunu ispat yollu birtakım çocukça belgeler ileri sürer ve eserini on kitaba ayırdığını söyler. Onun felsefî tarikattan (secte) anladığı şey, oldukça geniştir. Yani, bir felsefe okulunun (yalnız üstatlar ve bunların dolaysız öğrencileri) değil, aynı zamanda türlü çağlarda üstadın derslerini okutmaya devam etmiş ve okulu birbiri ardından yönetmiş olan insanların hepsini anlar. Eserinin girişinde, felsefenin kaynağını, Yunan filozoflarına etkileri dokunmuş olan Doğu felsefelerini gösterir; felsefeyi tanımlar, eserine uyguladığı planı anlatır; I. kitap, felsefenin kurucuları olarak 'Yedi Yunan bilgesi'ni inceler. Fakat o, bunlara dört kişiyi daha ekleyerek, on bire çıkarır. Her

biyografi, eserin başlığına uygun olarak bilgenin hayatını, teorisinin bir özeti ve bazı güzel sözlerini kapsar. Sonra Diojen, asıl filozoflara geçer; bunları İyonya ve İtalya filozofları olarak iki büyük kola ayırır. İyonya filozoflarının spekülasyonları, II. kitabın yarısını doldurur. Sokrat'ı da ister istemez bu okula bağlar; burada, onun fikirlerini büyük bir değişkeye (modification) uğratmamış olan bütün öğrencilerini alır. Evvelâ Sokrat'la hiç bir ilgileri olmayan filozofları inceler. Bu kısımda bazı bazı Epikürcülükle karıştırdığı Aristippe ve Sirena Okulunu gözden geçirir. III. kitap, Eflatun'a bağışlanmıştır. Felsefenin ikinci baharı saydığı bu filozofun sisteminden on felsefe okulunun çıktığına inanır. Önce bu filozofun hayatını, uğradığı etkileri, kendisiyle yapılmış olan alayları, kısaca felsefesini ve üçlü bir esasa göre eserlerinin listesini ve Eflatun'a göre âlemde olup biten şeylerin bölümlerini verir. V. kitap, Aristo'yu ve genel olarak gezimcileri inceler. Diojen, bu bölümde okulun değeriyle orantılı bir gayret sarfetmemiş, hatta insanı üzecek kadar özentisiz hareket etmiş, yalnız felsefe tarihi için büyük değeri olan birtakım vasiyetnamelerin asıllarını vermiştir. VI. kitap, en kabarık bir kısım olup, burada kinikleri incelemiştir. VII. kitap da oldukça uzundur; burada stoacıların hayat ve fikirlerine önemli bir yer verilmiştir. Stoacıların mantık, gramer ve kozmoloji görüşleri, ruhun iyilik ve kötülüklerine dair inceden inceye çözümlemeler bu kısımda tertipsiz, fakat özentiyle toplanmıştır. VIII. kitap, İtalya Okulundan ve Fisagordan söz eder. Onun hakkında dolaşan bütün öykü ve söylentileri anlatır ve öğrencilerine yer verir. IX. kitap, hiç bir okula bağlı olmayan filozoflara dair sıra takip etmeyen bir bölümdür. X. kitabı ise, Epikür'ün hayatı, fikirleri ve yazdığı bazı mektuplarla doldurmuştur.

Eserinin kusurları da şunlardır:

1. Eleştirilerden yoksundur.

2. Okuduğu eserlerde rastladığı öykü ve yargıları rasgele toplamıştır; bu suretle affedilemez çelişiklikler ve birbiriyle ilgisi olmayan birtakım sözler bir araya getirilmiştir.

3. Bir filozofta söz ettiği güzel bir söz veya menkıbeyi (anecdote), farkında olmadan başka bir filozofta da tekrarlar.

4. Hemen her sayfada, kendisinin bir hicviyesine, manzumesine rastlanır ki, bunlar, Diojen'in ozanlığından çok, kibrini, alaycı ukalâlığını gösterirler.

5. Bazen ahlâkdışı alışkanlık ve hareketleri çekinmeden yazar.

6. Yargılarında derinlik ve orijinallik yoktur.

7. Felsefe tarihinin önemini pek de anlamış değildir.

8. Sistemlerin evrimini ve birbiriyle ılgisini gösterebilecek olan düzen ve felsefî doktrinlerle insel düşüncenin gelişimi arasındaki ilişkiler, onun aklından bile geçmemiştir.

9. Kronoloji ve özel adlarla eser adlarında yanılmalar vardır.

10. Birtakım otoriteleri şüpheli kaynaklara değer vermiştir.

11. Filozoflara önemleriyle orantılı bir yer vermemiştir.

12. Bazıları hakkında pek kuru bir biyografyadan sonra kitap listesi vermeyi yeter bulmuştur.

13. Doktrinleri derinden anlamadığı, gerçekten bilimsel olan fikirlere pek az yanaştığı görülür.

14. Cinsel eylemlerden lâubali bir dille söz edip durmuştur.

Bu kusurlarına rağmen Diojen'in eseri:

1. Büyük bir emeğin ürünüdür.

2. Kaynaklarını gösterir ve bazen metinleri de aynıyle kaydeder.

3. Eski çağların Ciceron ve Plütark gibi klasik kişilerinin tanıklığından yararlanır.

4. Aristo, kendisinden önceki filozoflardan ancak kendi doktrinini açıklamak için söz etmiştir. Sırf felsefenin geçmişini aydınlatan ilk eser, Diojen'inkidir denebilir. Daha önce Hippobate, Androcydes'in kaybolan eserleri varsa da, onlarınki de sırf felsefe tarihi karakterini taşımadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun eseri, ilk felsefe tarihi sayılabilir.

5. Onun sayesinde birtakım ikinci derecedeki yazarların adı ve eserleri öğrenilmiştir ki, bu felsefe tarihi için önemli bir kazançtır.

6. Hermipus'ten kalan parçaların hemen yarısını ancak onun eserinde toplanmış buluyoruz.

7. Felsefe tarih ve ansiklopedilerinin esaslı kaynaklarından biri olan bu eser sayesinde, bu konulardan söz eden eserlerin değer ve niteliklerini belirtmek mümkün olmuştur.

8. Onun eseri, Yunan sosyal hayatının görenek, gelenek ve törelerinin de bazı özelliklerini aydınlatmaktadır. Bütün bu nedenlerden ötürü, mübalâğalı olsa da Menage, onun eserini 'insan' zekâsının tarihi saymış, Scaliger, eserdeki derin ve çeşitli bilgiyi övmüş; Montaigne, daha birçok Laert'lerin yetişmediğine üzülmüştür (*Essais*, II, 10).

Diojen'in yararlandığı kaynaklar da oldukça zengindir: Bunlar arasında filozoflardan bir kısmının asıl eserleriyle, nitelikleri şüpheli olsa da birtakım esaslı metinlere baş vurduğu gibi, ör-

neğin, filozoflarla alay eden komediler gibi bazı edebî eserlerle, sırf felsefî olan eserlerden de yararlanmıştır. Delatte, onun Phavorinos'tan neleri almış olduğunu çözümlemiştir (*Vie de Pythagore,* s. 46-48).

Diojen'in kendi özel bir doktrini yoktur. O, sadece toplayabildiği eser ve belgelerin hacimlerine göre, uzun ve kısa yazdığı filozofları âdeta nesnel bir gözle incelemiş ve birtakım söylentileri ve başkalarının yazılarını naklet-miş gibidir. Sadece eklediği manzum parçalardan, Delatte'ın çıkardığı sonuç, onun pietizme (pietisme) bağlı ve 'Tanrısal irade'ye razı olan bir ahlâkı benimsediğidir. Eserinde bazı filozofların düşünceleri ve hareketlerindeki çirkin ve ahlâkdışı durumları çekinmeden naklederken, kendisinin bunları benimsemediği ve sırf ayıpları ortaya koymak ve onları hor görmek ereğini güttüğü anlaşılmaktadır. Naklettiği menkıbelerde demokrasi sevgisi, düşünce özgürlüğü, yurtseverlik, inandığı ve öğrettiği biçimde yaşamak erdemi... gibi asil duygulara değer verdiği açıkça görülmektedir.

Eserinin aslı tam olarak ele geçmemiştir: Cornutus, Polémon ve Epiktet gibi filozoflara ait kısımların kaybolduğu sanılmaktadır. Ele geçen birçok yazma nüshalardan ilk baskısını yapan Froben'dir (Bâle, 1533). H. Estienne, Casaubon, Aldobrandini, Menage, Meibom, Kühn' ün bastırdıkları vardır ki, bunlar, Amsterdam baskısında toplanmışlardır (2 cilt, 1692-1698). Hübner de eserin aslını 4 cilt olarak bastırmıştır (Leipzig, 1828 ve 1831). Bir de G. Cobet, Yunan-Latin kitapsarayı yayınları arasında bastırmıştır (Paris, Didot, 1850). Bu eserin kusurları, Diels'in ve Delatte'ın yayınladığı eserlerle düzeltilmiştir. Biz de bu kitapta, her Diogéne Laêrce'ten aldığımız bilgileri, bu son baskısından, Robert Genaille'in Fransızcaya *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres* başlığıyle çevirdiği nüshadan seçmiş bulunuyoruz (2 cilt, Paris). Bu felsefe tarihinin Fransızcaya çevrilmiş olan birçok nüshaları daha vardır. Bunlardan Zévort'unki (2 cilt, Paris 1847) beğenilenler arasındadır. Eserinin Almanya'da basılan asıl adı şudur: *De Vites Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarosum Philosophiorum* (2 cilt, 1921).

Bkz. Clavier, *Biographie Universelle* (1814); Croiset, *Littérature Grecque;* Delatte, *Vie de Pythagore* (Bruxelles, 1922); Val. Rose, *Hermes* (1866, t. I); V. Egger, *De Fon Diog. Laêrt* (Bordeaux, 1881).

DIOJEN. Kinik Yunan filozofu. M.Ö. 411 (412?) de Sinop'ta doğdu ve 324'te Corinthe' de öldü; sözde bu tarih, İskender'in Babil'de öldüğü güne rastlıyormuş. Babası Ikésios, sarraftı ve oğluyla birlikte kalp para çıkarmıştı; o zamanlar zenginliği seven Diojen, kalpazanlığı meydana çıkınca, yurdundan kovuldu; Atina'da sığınacak bir yer aradı; çocukluğundan itibaren kanuna karşı itaatsiz bir ruh taşıyan ve böyle bir ruhla da yetiştirilmiş olan Diojen, bütün toplumun kendi aleyhine çevrildiğini görünce, isyanı büsbütün artmış, alaycı ruhu, kibri, yırtıcı nükteleri yüzünden etrafındakilerin acıma duygularından bile yoksun kalmıştır. Dostsuz, ekmeksiz, başıboş ve sefil bir halde, uzun yollar yürümüş ve açlığını gidermek için ağaç yapraklarını yemeye mecbur olmuştur. Bir gün, yiyecek bulmak için şuraya buraya koşan bir fare görünce: "Hele bak! Bu hayvan, Atinalıların mutfağına girmeyi biliyor da, ben onların sofralarına oturamamak talihsizliğindeyim!" diye bağırmıştır. Bunun üzerine hayvanlarınkine benzeyen bir durumun en uygun doğa hali olacağını düşünerek, cesaretlendi. Ondan daha çok önce Antisthène, "doğaya uygun bir surette yaşamak" ilkesini felsefeye temel yapmıştı. Diojen, ders vermemeye yemin etmiş olan bu filozofa, öğrenci olmak istediği zaman, bütün öğrencilerini kovmuş olan Antisthène, kendisini sopasıyle kovunca, Diojen, başını uzatarak: "Vur, konuştuğun sürece beni kovabilecek kadar sert bir sopa bulamayacaksınız!" demişti. Bu suretle onun öğrencisi olmuş ve sürgün edilmiş bir adam olduğu kadar, hocasının felsefesine uygun gelecek kadar sade bir hayata katlanmıştır. Hocası gibi kuvvetli bir iradeye, büyük bir karakter enerjisine sahipti. Fakat ondan fazla olarak, güzel ve kolay konuşur, alaycı nüktelerde ustalık gösterirdi. Konuşmasının çekimine tutulanlar, ondan zor ayrılırlardı. Bir gün Egine'den Atina'ya gelmiş olan bir genç, onun konuşmalarını dinlerken ailesine dönmeyi aklına getirememiş, onu aramaya gelen kardeşi de dinlemeye başlayınca, geri dönmeyi unutmuş, nihayet babaları gelip aynı çekime tutulunca, her üçü de Diojen' in öğrencisi olmuş (Diogéne Laêrce, liv. VI).



Onun yeni bir doktrini yoktur; yalnız okulu, Gorgias'ın getirdiği ince tartışmalardan ve mantığı, spekülasyondan kurtarmıştır. İnsana biri ruh, diğeri beden için olmak üzere iki disiplin kabul etmiştir: Beden jimnastikle, ruh ise erdemle gelişir. Erdem, doğaya uygun bir su-

rette yaşamak, yani olabildiği kadar arzu ve ihtiyaçları azaltmaktan ibarettir; bu nedenle refah, nezaket, güzel sanatlar ve bilim, cezalanmaları gereken fazlalıklardır; güzellik, zenginlik, onur, asalet... vb. iğrenilecek şeylerdir. Din ve kanunlar, politikanın icatlarıdır. Evlenme, mülkiyet kaldırılması gereken fazlalıklardır. Zira, doğa hükümetinde her şey ortaklaşadır. Servet, kadınlar ve çocuklar, hepsi de böyledir. Bu kötüye kullanılan şeyleri düzelttikten sonradır ki, gerçekten bilge olanlar, her şeyin tek sahip ve efendisi olurlar. Bunun nedeni ise, açık ve kandırıcıdır; zira, her şey Tanrılara aittir; bilgeler ise, Tanrıların dostudur; ve dostlar arasında her şey paylaşılır. Antisthène'in daha önce savunduğu bu fikirler, Diojen'de aşırı bir şekil alır. O, doğaya dönmek için kendisini bütün insel duygulardan uzaklaştırır ve kendisine 'Köpek' adını verir; tok olduğu zaman homurdanan ve açken yaltaklanan bir köpek!.. Büyük İskender'in yardımını reddetmiş ve Antipater'in verdiği bir mantoyu kabul etmemiş, yiyeceğini şehir sokaklarında aramış, verenleri okşayarak, vermeyenlere saldırıp ısırarak dolaşmıştır. Bir keşkül, bir fıçı ve bir sopası vardı. Bir süre çiğ et yemeyi denedi; geceleri uykusu nerede gelmişse, orada bir köpek derisine dönen mantosuna sarılarak yatardı; örneğin, nemli yerlerde, bir tapınağın merdivenleri üzerinde ve çoğu zaman, "Atina yurttaşlarının kendisi için yaptırdıkları şahane ev" adını verdiği Jüpiter tapınağının kemeri altında uyurdu. Ondan sonra her çeşit aşırı hareketlere başladı; en şiddetli yazlarda ateşli kumlar üzerinde yuvarlanır, kışın çıplak ayakla karlar üzerinde yürür ve donmuş heykelleri kucaklardı. Bazen halkın sövüp saymalarından bezince, heykellerden sadaka ister; avuçla su içebileceğini görünce kullandığı tası fırlatır atar, bir çocuğun mercimeği ekmek içine koyup yediğini görünce, kaşığını terk eder... İşte Diojen'in insan hayatını yetkin bir duruma getirmek için gösterdiği örnekler bunlardır.

Diogéne Laêrce, ona eserinde geniş bir yer ayırmış, onun hakkında okuyup işittiği her şeyi yazmıştır. Diojen, Euclide'in Okuluna, "bilgi okulu", Eflatun'un öğretimine, "zaman kaybettirme" ve Dionysos onuruna yapılan yarışlara, "büyük deli mucizeleri", hatiplere de, "zamanın uşakları" dermiş. Bir gün Eflatun'dan biraz şarapla, incir istemiş, o da bir testi şarap vermiş. Bunun üzerine Diojen: "Sana iki kere iki ne eder? diye sorulunca, yirmi diye karşılık veriyorsun, ne senden istenilen şeyi veriyor, ne de sorulan soruna karşılık!.." demiş; bu suretle Eflatun'un gevezeliğini de anlatmak istemiş. İnsanların, daima nefret eder göründükleri şeylerin arkasından koştuklarını anlatan Diojen, dostlara parmakları kapatmadan el uzatmalıdır; insanlar tozlarını silkelemek için kendilerini döver ve ayak çarparlar da, erdemli olmak için bunu asla yapmazlar; aklının eleme, tabiatının kanuna ve esenliğin servete zıt olduğunu söylemiş. Kendisini iyi döşenmiş bir eve götüren bir adam, ona artık yerlere tükürmemesini tembih edince, derhal onun yüzüne tükürmüş ve buradan daha kirli bir yer bulamadım, demiş. Göklerde olup biten şeylerden söz eden bir filozofa, göklerden ne zaman geldiğini sormuş. Ne zaman yemek yemelidir? sorusuna, zengin olunursa istenildiği zaman, fakirlikte ise güç yettiği zaman, cevabını vermiş. Lysis, ona Tanrılara inanıp inanmadığını sorunca, nasıl inanmam ki, demiş, karşımda Tanrıların en büyük düşmanı olan sen varsın! Kral Philippe, kendisine kim olduğunu sorunca, şu cesur karşılığı vermiş: Senin açgözlülüğünün casusu! Kendisine bir heykel dikilmesini istemiş; nedenini soranlara, reddedilmiş olmanın zevkini tatmak için! demiş. İlk kez dilenmeye mecbur olunca şu şekilde sadaka istemiş: Başkalarına veriyorsanız, bana da veriniz! Vermiyorsanız, vermeye benden başlayınız!.. Denys'in dostlarına nasıl muamele ettiğini şöyle anlatırmış: Şişeler gibi, dolu oldukları zaman kırar, boş oldukları zaman atar!.. Kendisine vaktiyle kalpazanlık yaptığını söylemişler; evet, demiş, bir zamanlar sizlere benzemem lâzım gelmişti. Fakat, şimdi siz benim olduğum hale asla gelemezsiniz!.. Bir okula girmiş, orada öğrenciden çok 'müz' heykelleri görmüş; hocaya: Tanrıları da sayarsak epeyce öğrenciniz var! demiş. İskender, kendisini âlemin yurttaşı sayan ve 'Köpek' takma adıyle Yunanlıların sevgi, alay ve hakaretle bağlandıkları bu adama imrenmiş olacaktır ki, "İskender olmasaydım, Diojen olurdum!" demiş.

Sözlerini esirgemeden ve yerinde karşılık vererek, insanların boş gurur, hırs ve budalalıklarıyle alay eden Diojen'in gerçek adamı aramak için gündüz fener yaktığını herkes bilir. Ona göre, Lakedemonyalılar, çocukturlar; diğer Yunanlılar ise, çirkeftirler; pis bir şey, yani kadındırlar. Kadını hor gören bu adam, onların tehlikeli ve adi olduklarını söyler; bir ağaca asılmış iki adamı görünce, soğukkanlılıkla: "Tanrılara dua ediniz ki, bütün ağaçlar böyle meyveler versin!" demiştir. Kadınlardan sonra din adamlarını hor görür. Düşlere, fala, kâhinliğe inananlara bakarak insanı, hayvanların en ahmağı, doktor ve filozoflara bakarak da en zekisi sayar. Diojen, kendisini güneşle mukayese eder. Kanun adamlarını da sevmez; kendisini Sérapis'le, İskender'i Bacchus'le temsil eder. Kendisini haydutlar bir esir pazarında satmışlar; kendisine ne düşündüğü sorulunca kar-

şılık olarak: "Özgür insanlara kumanda etmek!" der ve "Kim bir efendi ister, kimin bir efendiye ihtiyacı vardır!" diye haykırır. Corinthe zenginlerinden Xéniade adında biri, onu satın alarak kendisine yetiştirsin diye iki çocuğunu emanet edince, onlara, ata binmek, ok ve sapan kullanmak, başlarını kazıtmak ve yalınayak gezmek gibi şeyleri öğretmiş. Müstebitlerden biri, kendisine tanıdığı en güzel bronzu sorunca, şu güzel karşılığı vermiş: "Harmodius ve Aristogiton heykellerindeki bronz!..".

Diojen, yaşlanınca, yazın Corinthe'e gider, kışın Atina'ya gelirdi. Bir gün dostları, onu mantosuna sarılmış olduğu halde, Corinthe yakınlarında bir jimnaz olan Cramion'da yatmakta olduğunu gördüler; uyuyor zannettikleri Diojen'i ölü buldular ki, o zaman doksan yaşındaydı.

İlkçağlar, onunla çok uğraştılar; Corintheliler, onun adına, üzerine köpek çıkmış bir sütun, Sinoplular da adına bir heykel diktiler. Söz götürmez bir yeteneğe sahip olan Diojen için Eflatun, "Deliren Sokrat" derdi. Kendisi ne bir filozof, ne de bir büyük adam sayılabilir, fakat orijinal bir psikoz olduğu inkâr edilemez.

Diogéne Laêrce, onun bazı diyaloglar ve trajediler yazdığını, fakat gerçekte bu eserlerin yazarı Diojen olmadığını iddia edenler bulunduğunu anlatır; ve bu eserlerin bir listesini verir. O, aşağılık ve başıboş bir hayatın olduğu kadar, ince ve dokunaklı nükteler sarfedebilen özgür bir kişilik timsali olarak, halkımız arasında da tanınır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VI); De Crimaldi, *La Vita di Diogène Cenico* (Napoli, 1777); Wieland, *Sinoplu Diogène Diyalogları* (Leipzig, 1770); Delaunay, *De Cynismo, ac Proecipue de Antisthène, Diogène et Cratese* (Paris, 1831); J. Geffeken, *Kyniks und Ver Wandies* (Heidelberg, 1909).

DIOMENE (İzmirli). Demokrit'in dolaysız öğrencilerinden olan Nessus'ten atomculuğu öğrenmiş ve bu doktrine bağlanmıştır. O, bu doktrinini Büyük İskender'in çağdaşı olan Anaksark'a öğretmiştir. Bu nedenle kendisinin M.Ö. IV. yüzyıl içinde yaşadığı kabul edilebilir. Bu filozofla İzmirli Diojen'i karıştıranlar vardır.

DION. Chrysostomus ya da Altınağızlı takma adıyle anılır. Bitinya'daki Pruse kasabasında I. yüzyıl ortalarına doğru (40) önemli bir aileden dünyaya gelmiş ve 120'de ölmüştür. O dönemde hitabet öğrenmiş, yani sofistlerin retoriğini okumuştur. Kuvvetli bir hatip olan Dion, filozof olmadan önce, filozoflar aleyhine nutuklar söylemiş, bunları, "sitelerin ve hükümetlerin vebası" saymıştır. Fakat sonra, felsefeden hoşlanmış ve stoacılığı benimsemiştir; onun yaşayış biçimi ve genel olarak gidişi (conduite) bizi, Antisthène'in çırağı olduğuna inandırır. Dion, filozofların giydiği manto yerine, bir aslan postuna bürünür ve eline kinikler gibi bir de sopa alarak şehir şehir, insanı mutlu etmeye yarayacağını zannettiği güzel sözlerle âdeta birtakım vaazlar verir ve halkı, iyiliğe alıştırmak, fikirlerini kabul ettirmek için uğraşırken kızdırırdı. Arkadaşlarından biri (M.S. 88 yılında), imparator Domitien'ı öldürmeye teşebbüs suçuyle ölüme mahkûm edilince, kendisini de suçlandırırlar korkusuyle Gateslerin memleketine sığınmış, orada el işleriyle geçinmiştir. Yanında, Eflatun'un *Phédon*'uyle, Démosthè'nin yazdığı *Elçiliğe Dair* adlı iki eserden başka kitabı da yoktu. Domitien ölünce, tekrar Roma'ya dönmüş, orada Neron ve Trajan'ın yanında pek itibar görerek yaşamıştır. Sonra yurduna dönmüş ve pek ileri bir yaşta ölmüştür. Kendisinden seksen söylev kalmıştır ki, bunlar yalnız onun ne kadar verimli olduğunu değil, aynı zamanda zevkini, bilgisini, felsefî zekâsını da gösterirler. Bu söylevler, önce 1551'de Venedik'te, 1604'te Paris'te; ve 2 cilt olarak 1784'te Leipzig'de basılmışlardır. *Brequigny, Vies des Orateurs Greces* (Paris, 1973) adlı eserinin ikinci cildinde Dion'un hayatına dair bilgilerle bazı söylevlerinin tercümesi vardır.

Bkz. Martha, *Les Moralistes Sous l'Emoire Romaine* (Paris, 1864); L. François, *Essai sur Dion Chrysostome* (1922).

DIONYOODOR (Sakızlı). Eflatun'un diyaloglarından birinin de adı olan Euthydème'in kardeşidir. Bu diyalogda, Eflatun bu iki kardeşi en hileci sofistler arasında sayar. Buna dair bilgi için Euthidème maddesine bakınız.

DIOTIMOS. Yunan filozofu. M.Ö. I. ya da II. yüzyılda yaşamıştır. Epikür'ün hasmıdır. Onu, ahlâkdışı bir hayat yaşıyormuş gibi gösteren iftiralarla dolu ve sanki Epikür'ün kendisi tarafından yazılmış gibi gösterdiği birtakım sahte mektuplar yayınlamıştır. Diogéne Laêrce, onun Krisippos'un mektuplarını da birtakım değişikliklere uğratarak, bunları sanki Epikür yazmış gibi gösterdiğini anlatır.

DITTRICH, Ottmar. Alman filozofu. 12 aralık 1865'te Viyana'da doğdu. 1912'den 1936'ya kadar Leipzig Üniversitesinde profesörlük yaptı. Daha çok ahlâk üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Şu eserleri dikkate değer: *Die Probleme der Sprachpsychologie* (1913); *Die Systeme der Moral, Gesch. der Ethik vom Altertum biz zur Gegenward* (1905); *Individualismus, Universalismus, Personalismus* (1917) vb.

DODWELL, Henry. İngiliz filozofu. 1641'de Dublin'de doğdu, 1711'de Shottesbrooke'da öldü. 1688-1691'e kadar Oxford Üniversitesinde tarih profesörlüğü yaptı. Tanrıbilime, arkeoloji-

ye ve filolojiye dair eserlerle ün kazandı. Fakat, Collins ve Clarke'la yaptığı *Ruhun Ölmezliği ve Ruhun Maddesel Olmayan Niteliğine Dair* tartışmalarıyle felsefe tarihine de mal olmuştur. 1672'de *Tanrıbilimin İnceleme Biçimine Dair* yayınladığı bir mektupta, ruhun doğal olarak ölüme mahkûm olduğunu, fakat Tanrı'nın kendisine bağlı kalanlara ölmez bir ruh eklediğini ve ancak bu çeşit insanların böyle bir ruhla ölmezlik kazanacaklarını iddia etti. Bu iddiadaki tuhaflığa uzun zaman kimse dikkat etmedi. Fakat kendisi bunu 1704'te yayınladığı *Evlenmeye Dair* olan bir eserinde genişletti ve iki yıl sonra da yine mektup şeklinde yayınladığı şu uzun başlıklı eserinde açıkladı ki bu başlık bile onun bu konuda ne düşündüğünü açıkça gösterir: *"İnşaya dair söylevler; bunda İncil ve ilk kilise babalarının yazılarıyle ruhun doğal olarak ölümlü (morted) olduğu ispat edilir; fakat Tanrısal irade, ruhu cezalandırmak veya mükâfatlandırmak için vaftizde, Tanrısal ruhla birlik teşkil etmesi sayesinde, bu ruh edimsel olarak ölmez bir duruma getirilmiştir ve yine burada papazlar, müstesna olmak üzere havarilerden beri, hiç kimsenin ölmezleştiren Tanrısal ruhu vermek gücüne sahip olmadığı ispat edilmiştir"* (Londra, 1706). Bu iddiaya karşı Tanrıbilimciler kadar filozoflar da ayaklandılar. Genç olmasına rağmen, zamanında pek saygı görmekte olan Samuel Clarke, bu ayaklananların başında gelir; bu filozof ,aynı yılda yazdığı bir mektupla, *A Letter to M. Dodwell* (Londra, 1706) Dodwell'in bütün kanıtlarını bilim ve mantık yoluyle çürüttü; daha sonra da *İnsel Ruhun Niteliği ve Seçikliğine Dair Deneme* başlıklı bir eserle ona karşılık verdi. Bundan sonra karşıt bir yoldan A. Collins (1676-1726) de *A Letter to the Learned M. H. Dodwell Contening Some Remarks on a Pretented Demonstration of the Immateriality* (Londra, 1707) başlıklı bir mektup yayınladı. Bunun üzerine Dodwell, sahneden çekilerek bu iki hasmını birbiriyle kapışmaya terk etti. Dodwell, felsefe tarihinin pek karanlık bazı kısımlarını aydınlatan şu eserleri de yazmak suretiyle felsefecilerin minnet ve şükranını kazanmıştır: *Ciceron'un Felsefî Eserlerini Övme* (bu, Parker tarafından İngilizceye çevrilmiş olan *Finibus*'e başlangıç olarak basılmıştır; Londra, 1702); *Exercitationes Duoe; Prima de Oetate Phalaridis; Secunda de Oetate Pythagoroe Philosophie* (Londra, 1699-1704); *De Dicoearcho Ajus que Fragments* (eski coğrafyacılar dergisinde Hudson tarafından basılmıştır; 4 cilt, Londra, 1698-1712); *Appendix Concerning Sanchoniathon's Phoenician History* (Londra, 1691).

DOMINIQUE, Gondissalvi. Ortaçağda Aristo, Yahudi ve İslâm, Yeni Eflatunculuğunun etkisi altında kalıp bu etkiyi kendi çağına yaymış olanlardandır. 1150'de ölmüştür. Ségovie arşidiyakrı olan bu rahip, daha çok Farabî ve İbn-i Cebrul'den ilham almıştır. Farabî'nin üslubuna uyarak, *De Divisione Philosophioe* (Baur baskısı. *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters*, t. IV, 1903) yi yazmıştır ki, bu bir çeşit felsefeye giriştir; Batıda bilimlerin hemen ilk sınıflama denemesidir. Ortaçağın üçlük (trivium) ve dörtlüğü (quadrivium) yerine, Aristo'nun ansiklopedik sınıflamasını getirmiştir. Bu sınıflamada fizik, matematik, metafizik, mantık, psikoloji, politika ve ekonomi vardır. Fizik, maddesel ve hareketli (mobile) varlıkları; matematik, aynı varlıkları madde ve hareketten arındırarak inceler. Tanrıbilim ise, Tanrı ve melekler gibi hareketli olmayan varlıklarla uğraşır. Mantık ise, felsefeden önce baş vurulacak bir araçtır. Aristo'nun fizik ve metafiziğinin inceleme planını da Farabî'ye göre tertip etmiştir:

1. Fizikten başlayarak, onun *Gök* ve *Hayvanlara Dair* olan eserlerinden geçerek, *Ruha Dair* adlı eserine ulaşır.

2. Öz ve onun ilineklerini (accident) ispatın (démonstration) ilkelerini, maddesiz (incorporel) özleri ve bunların hiyerarşisi ile Tanrısal etkilerini inceler. Batıda tamamıyle yeni olan bu plana göre, artık Tanrıbilim sıkı sıkıya fiziğe bağlı olan, hareket etmeyen, hareket ettiriciyi (moteur immobile) inceleyerek, organlaşmış cisimlerin şekli olan ruh, hareket eden cisimlerin incelenmesinde kullanılacak ve fiziğin bir kolu olacaktır. Oysaki, daha önce, Tanrı ve ruhu kendi doğal hayatlarıyle ve büsbütün doğaüstü sayan Saint-Augustin ve Eflatun'un görüşleriyle karışık ve karşıtlar toplamından (antithétique) ibaret olan bir evren hayaliyle uğraşırlardı. Dominique'in *De Processione Mundie* (Menèndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Espanole*, Madrit, 1880, t. I, s. 691-711'de ve G. Bülow baskısı, Münster I. Wertf, 1925) adlı eseri de önemlidir. Bunda yaratmayı (création) Hıristiyanlık bakımından açıklarsa da, İbn-i Cebrul'den *Fons Vitae* ve İbn-i Sina'dan *Metafizik*'i Latinceye çevirmiş olduğundan, bu filozofların fikirlerinden de yararlanmıştır. İbn-i Sina'nın etkisi altında yazdığı *De Immortalite Animoe* (G. Bülow. baskısı, Beiträ, vb. t, II, 1897) sinde, Eflatun'un ölmezliğe dair ileri sürdüğü belgeleri (preuves) biçimsel olarak eleştirir. Onun ruhu anlayışını, içine hammaddeleri de aldığı için fazla genel bulur; Aristo'nun, yalnız incelenen konunun özel karakterini ele alarak, genel ilkeleri bir yana atan öncülleri (prémisses) üzerine kurduğu belgeleri kabul eder. Fakat, bunlardan en çok değer verdiği kişiliksiz (impersonnel) ölmezliktir. Bu ise, bireysel ruhun

ölmezliğinden ve bu ruhun kaderinin bir devamı olmaktan farklı bir inançtır. Dominique'in *Du Unitate* (Correns baskısı, Beiträge, t. I, 1891) adlı eserinde Eflatun'un geniş ölçüde etkisi vardır. Bu nedenden, bu eserin Boèce'e ait olduğu sanılmıştı.

Denebilir ki, Dominique'in kişisel eserleri, İbn-i Sina'dan önceki İslâm ve Yahudi felsefesiyle karşılaşan Hıristiyanlığın ilk tepkileridir. Onun bu alanda keşfettiği âlem, yenidir. İslâm ve Yahudiler, bu âlemin bünyesini görmemişler, fakat anahtarını ele geçirmişlerdi. Bu nedenle Dominique, Doğudan aldığı bu anahtarla Batı düşüncesine bu yeni âlemin ufuklarını açmıştır. Onun fikirleri Plotin'e kadar çıkmaktadır. Eflatun'dan beri içinden çıkılamaz bir konu olarak pek çok tartışma ve yorumlamalara neden olan (Bir - Unitate) karmaşığını (complexe) da kaldırma başarısını göstermiştir. İshak-ı İsrailî'den *Tanımlamalar*'ı (définitions) Latinceye çevirmiştir.

Bir de *De Anima* (Loewenthal baskısı, Berlin, 1890) sı vardır.

Bkz. Et. Gilson, *Les Sources Gréce-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant* (Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge (t. IV, 1930); *La Philosophie au Moyen Âge* (3. baskı, Paris, 1947, s. 379-380); E. Bréhier, (cilt I, s. 639-640).

DOMINIQUE, de Flandre. Dominiken rahiplerinden, XV. yüzyılın son yarısında yetişen filozof ve Tanrıbilimcilerdendir. 1550'de ölmüştür. Bolonya'da felsefe ve Tanrıbilim okutmuş, orada ün kazanmıştır. Daha pek gençken, Vaız Biraderler (les fréres precheures) Tarikatına girmiştir. Thomacılığı (Thomisme) gayretle savunanlardandır. Bu doktrini, Duns-Scot'un fikirlerine bağlı olan Fransiskenliğe karşı savunmuştur. Zamanının yöntemine uyarak, Aristo'nun metafiziğine bir yorumlama yazısı vardır. Bu eser pek de orijinal değildir. Yalnız birçok tanımlar ve bazı doğru fikirlerle az çok derin görüşlere sahiptir. Bu eserinin adı: *Quoestiones Supra XII Libros Metaphysices Aristotelis* (Venedik, 1490 ve Cologne, 1631) dir ki, özeti şudur:

Metafiziğin konusu, her şeyin ilkesini aramaktır; bu ilke, mutlak'tır veya mutlak surette gerçke'tir. Yani, kendinden (en soi), gerçekten olan ve bir koşula bağlı olmayandır. Bu mutlak veya koşulsuz gerçek, adi araçlarla, yani tür ve cinslerle tanımlanamaz. O, ancak bazı esaslı niteliklerle tanıtılabilir; oysaki bu nitelikler de tanımlanamazlar; örneğin, yaptıran neden (cause efficiente) ve erekli neden (cause finale) gibi. Mutlak veya koşulsuz varlık, mutlak surette 'bir'dir. Zira o, olumsuzluğu olmayan saf gerçekliktir. Eşya arasındaki ayrımları yapan ise, bazı olumsuzluklardır; örneğin, özel bir varlık veya birey, diğerlerinden ancak yalnız kendisinin olan bazı karakterlerle ayrılabilir.

Eşyayı birbirinden seçik hale getiren fark, ya 'esaslı' ya 'gerçek' ya da 'biçimsel' (formelle) olur. Birincisi, varlıkla yokluk, sonluyla sonsuz arasında bulunur. İkincisi, aynı cinsten olup, temelli (fondamentale) özellikleriyle biri diğerinden seçik olan varlıkları ayırır. Örneğin, insanla hayvan gibi. Üçüncüsü ise, bazı özellik ve yüklemlerden değil de, birinde sonlu, diğerinde sonsuz bir şekilde bulunan bu yüklemlerin derecelerinden doğarlar; Tanrılıkla insanlık arasında bulunan fark cinsinde olduğu gibi, bir de 'mantıksal fark' vardır ki, aynı tabiatta bulunan ve biri diğerinden daha küçük veya büyük gibi görünen iki nesne arasındaki karşılaştırmadan doğar; Dominique, bu dört farkı da birer birer diğer birçok ikinci farklara bölmüştür ki, bunları uzatmanın bir yararı yoktur.

Dominique'in bir de *Ouoestiones in III e Libros de Anima*'sı vardır ki, bu önemli bir yorumlama değildir.

DOMNIUS (Larissalı). M.S. V. yüzyılda yetişen Yunan filozoflarındandır. Hermias'la birlikte Atina Okulunun başında bulunan Syrianus'un öğrencisidir. Kendisi de, bu okulda Proklus'le yarış eder. Suidas, Damascius'e dayanarak, hakkında bazı bilgiler verirse de, bunların bir değeri yoktur. *Aritmetik Manueli* adlı eserini Boissonade, *Anecdota*'larında basmışsa da, pek kusurludur.

Bkz. Paul Tannery, *Builetin des Sciences Mathematiques* (1884).

DONTO. İtalyan filozofu. 1490'a doğru Verone yakınlarında Zano kasabasında doğdu. 1550'ye doğru öldü. Padoue, Parma, Ferrare'de Yunan dil ve edebiyatını okuttu. Césaréli Eusebe'in *Démonstration Evangelique (İncilce İspat)* adlı eserini Yunanca metinlerle birlikte Latinceye çevirdi (Paris, 1627). Şu eserler de onundur ki, başlıklarından Donto'nun neyle uğraştığı anlaşılabilir: *De Laudibus Parmoe et de Studiis Humonitatis* (Parma, 1532); *De Platonicoe Atque Aristotelicoe Philosophioe Differentia* (Paris, 1541).

Bkz. S. Maffei Verona *Illustrate Notizi Degli Scrittori Veronesi* (Veron 4 cilt 1732).

DORIA, Paolo-Matteo. İtalyan filozof ve matematikçisi. 1662'de Gènes'de doğdu, 25 şubat 1746'da Napoli'de öldü. Descartes'a karşı Eflatun'u savunmuş ve Descartes'ın bu filozofu yıkma amacını gütmekte olduğunu sanmıştır. Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Discorsi*

Filosofice Interno alla Filosofia (Napoli, 1734); *Idea d'Una Perfetta Republica* (Napoli).

Bu son eser, kendisinin ölümünden sonra hükümetin emriyle yakılmıştır. Eğitim, edebiyat ve matematiğe dair de eserleri vardır.

DORIAC, Llonel. Fransız filozofu. 19 kasım 1847'de Brest'te doğdu ve 8 ekim 1898'de bu ilde öldü. Doğduğu ilde öğrenimine başlamış, Louis-le-Grand Lisesinde okumuş ve 1867'de Ecole Normale'e girmiştir; doğduğu şehrin lisesinde felsefe okutmuştur. 1870'de Lyon Üniversitesine konferansçı ve Montpelliers Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörü olmuştur (1882). Doktora tezleri şunlardır: *Heraclito Ephesio* ile *Des Notions de Matière et de Force dans les Sciences de la Nature* (1872). Révue Bleue, Révue Philosophique ve Renouvier'nin Critique Philosophique'inde makaleler yazdı. O, bu filozofun öğrencilerinden ve onun yolunda gidenlerdendir. Önemli makalelerini şu başlıkla topladı: *Croyance et Réalité* (Paris, 1889). Büyük Ansiklopedi'nin 'Criticisme' maddesini de Doriac yazmıştır.

DREWS, Arthur. Alman filozofu. 1 aralık 1865' te Uetersen'de doğdu, 19 temmuz 1935'te Achern'de öldü. 1898'de Techn'de profesördü. Hegel'in ve daha çok Hartmann'ın etkisi altında metafizik panteizmle uğraştı. Somut bircilik (monisme) doktrinine karşı gelmek de, onun düşünme alanında geniş bir yer tutar. O da, Hartmann gibi, İsa'nın tarihsel kişiliğini inkâr eder. Tanrıcıların (théistes) düştükleri yanılmanın nedenlerini, Descartesçı Cogito'nun, varlığı bilinçte sindirmemiş olduğunda görür ve somut bir Tanrı fikrini reddeder. Eserleri: *Die Christusmythe* (1909, 24 baskı 1924); *Die dt. Spekulation Seit Kant* (2 cilt, 1893, 3. baskı 1924); *Die Réligion als Selbstbewusstsein Gottes* (1906, 2. baskı 1925); *E. V. Hartmanns Philoso. System im Grundriss* (1902); *Einf. I. d. Philos.* (1922); *Psychologie des Nubewussten* (1924); *Lehrb. d. Logik* (1929).

DRIES ya da **DARJIES, Joachim-Georges.** Alman filozof ve hukukçusu. 27 haziran 1714'te Güstrow'da (Mecklembourg) doğdu, 17 temmuz 1791'de Oder üzerindeki Frankfurt'ta öldü. Crusius'un öğrencisidir. Felsefe, Tanrıbilim ve hukuk öğreniminden sonra Iena'da felsefe ve hukuk profesörlüğünde büyük başarılar gösterdi (1744). Fredric II., kendisine özel müşavirlik unvanını vermiş ve profesör yapmıştır (1772). Wolf sistemine uygun olarak doğal hukuka dair eserler vermiştir. Bunlar, Wolf'u derinden anlamış ve pek anlaşılabilir duruma getirmiş olan eserlerdir: *Institutiones Jurisprudentioe Universalis* (Iena, 1740-1766); *Juris Prudentioe Romano-Germanicoe Institutiones* (Iena, 1749-1766); *Meditationes in Logicas Veterum. Apperidex* ve *Via ad Veritatem* (Iena, 1755); *Meditationes ad Pandectas* (Frankfurt, 1765); *Discour Über Natur und Volkerrecht* (Iena, 1762). Bunlardan başka: *Metafiziğin Öğeleri* (Iena, 1743-1744, 4 cilt); *Wolf'un Bazı Metafizik Önermeleri Hakkında Gözlemler* (Frankfurt ve Leipzig, 1748); *Felsefeyle Geçirilen Zamanlar* (Iena, 1746-1752, dört kitaptır); *Felsefî Ahlâkın Birinci İlkesi* (Iena, 1755). Bu son üç eser de Almancadır.

Bkz. Schlichtegroll, *Nécrologie* (I, II, 1792).

DRIESCH, Hans. Alman biyoloji bilgini ve filozof. 28 ekim 1867'de Bad Kreuznach'ta doğdu, 17 nisan 1941'de profesör bulunduğu Leipzig'te öldü. Almanya'da hayatçılığı (vitalisme) canlandırmıştır. Ona felsefe tarihinde seçkin bir yer kazandıran eserleri şunlardır: *Geschl. d. Vitalismus* (1905, 2. baskı 1922); *Leib. U. Seele* (1906, 3. baskı 1927); *Metaphysik* (1924); *Relativitätstheorie und Philosophie* (1924); *Grnudsprobleme d. Psychologie* (1925, 2. baskı 1929); *Metaphysique der Natur* (1927); *Die Sittlichetat* (1927); *Der Mensch. u. d. Welt* (1928); *Parapsychologie* (1932); *Die Überwindung des Materialismus* (1935); *Die Machine u. d. Organismus* (1935); *Alltagsrätsel des Seelenlebens* (1938); *Selbstesinnung und Erkennutnis* (1940); *Biologische Probleme Häerer Ordung* (1941); *Schriften Verzechnis, in Ztschr. f. Philos. Forschg.* (1, 2, 3; 1947); *Die Seele als Elementar Naturfactor* (1903); *Philos. d. Organischen* (1908); *Wirklichkeitslehre* (1917); *Wissen n. Denken* (1917).



Driesch, eski akılcı felsefe sistemi yerine, hayat olaylarını gözleyen ve çözümleyen bir biyoloji sistemi kurmaya çalışmıştır; hayatın mekanik doktrinine karşı dinamik bir görüş olan hayatçılığı (vitalisme) savundu. Mekanikçiliğe göre, hücre sistemi, bir statik nedenler toplamıdır; oysaki hayatta madde mekanizmasını aşan bir özellik vardır. Driesch, hayat olaylarını erekçi bir görüşle açıkladı ve tek hücreli organizmalarda üreme vb. hayat olaylarını inceledi. Deneyler yaptı; bunlardan hayatı âdeta maddeye bağlı olmayan ayrı ve bağımsız bir varlık, 'entellekya' olduğu sonucuna vardı. Ona gö-

re çevreye uyma, soyaçekim, mekanikçi görüşle açıklanamaz. Hayatta bireycilik, bütünlük, ahenk ve dayanışma gibi dinamik ve amaçlı faaliyetler gizlidir. İçgüdü, organların kendi kendilerini onarmaları, koparılan organın yeniden meydana gelmesi, asla kimyasal bir töz olmayan ve bu nedenden de bölünemeyen hayatın, entellekyanın, mekanizmi aşan dinamik ve erekli faaliyetinin eseridir. Nitekim, ruhsal olaylarda, fizyolojik olaylara dönüştürülemez. Fizyolojik olaylar, fizikoşimik olayların karmaşık bir şeklidir. Ruhsal olayların kökü ise, erekli bir eylemle hareket eden hayatta gizlidir. Canlı varlık aynı potansiyele (équipotantiel) sahip olan ahenkli bir sistemdir. Yani, bazı kısımları rasgele koparıldığı takdirde de organlaşması aynı kalan bir hücreler toplamıdır.

Bkz. Heinischen, *D. s. Philosophie* (1924); Meyer-Abich, *H. D. in Ztschr. f. Philosophie Forschg* (1, 2-3, 1947); Hilmi Ziya Ülken, (s. 367-371)..

DROBISCH, Moritz Wilhelm. Alman psikoloji bilgini ve filozof. 16 ağustos 1802'de Leipzig'de doğdu, 30 eylül 1896'da öldü. Herbart Okuluna bağlıdır. Mantıkla görgül şekilci (emprique formaliste) olduğu halde, psikolojide matematik esaslara dayanır. Eserleri: *Erste Grundlinien der Mathematischen Psychologie* (1850); *Neue Darstellung der Logik Nev.* (1836, 5. baskı 1837); *Über die Fortbildung der Philos. Durch Herbart* (1870).

Bkz. Heinze, *M. W. Drobisch* (1897).

DROZ, François Xavier-Joseph. Fransız ahlâkçısı, edip ve tarihçisi. 1773'te Besanson'da doğdu, 1850'de Paris'te öldü. 1824'te Akademi üyeliğine seçilmişti. İlk mesleği askerlik olduğu halde, sağlık durumunun bozukluğu yüzünden bu görevinden ayrılmış, ahlâk, tarih ve edebiyata dair değerli eserler vermiştir. *Philosophie Morale ou des Différents Système sur la Science de la Vie* (1823) adlı eseri, seçmeciliğin başarılı örneklerindendir. O, bu eserinde içten bir gerçek aşkı ile süslü, saygı ve takdire lâyık bir düşünür olduğunu belirten seçkin ve yüksek fikirleriyle çağının dikkatini çekmiştir. Estetik ve felsefeyi ilgileyen diğer eserlerinde de aynı değerleri göstermiş olan Droz'un önemli bir eseri de, *Application de la Moral à la Philosophie*'dir (1922). O, bu eserinde, felsefî bilgisinin genişliği kadar, isabetli görüşlerinin derinliğiyle de ayrı bir değer kazanmıştır. Ahlâka dair görüşlerinde teorik olmaktan çok, pratik esaslara sadık kalmış, ülküsel düşünceleri ihmal etmemek şartıyle gerçekçi ve yararcı ilkelere daha çok önem vermiştir. *Economie Politique ou Principes de la Science des Richesses* (1829) adlı eseriyle, kral Louis XVI.'nın saltanatı dönemine dair yazmış olduğu tarih, bilgece olduğu kadar, felsefî görüş ve düşüncelerini yansıtan seçkin eserlerindendir.

DUBISLAV, Walter. Alman filozofu. 20 eylül 1895'te Berlin'de doğdu, 1937'de Prag'da öldü. 1931'de Berlin Üniversitesine profesör olmuştu. Mach'ın pozitifçiliğine dayanan aktivist (activiste) cereyanın ileri gelenlerindendir. Aksiyomatik (axiomatique) denilen matematikle uğraşmış ve lojistik adını alan yeni mantığa da önemli hizmetleri olmuştur. Eserleri: *Philos. der Matematik* (1932); *Naturphilosophie* (1938); *Nachweis der Widerspruchslosigkeit des Lojikkalküls* (Journal. F. ren u. Anggew Math., 1929' daki makalesi).

DUBOC, Julius. Alman filozofu. 1829'da Hamburg'da doğmuş, 1903'te Dresden'de ölmüştür. Eserlerinde edebî-bilimsel bir özellik bulunan Duboc, felsefî gerçeklerden çok, insanseverliğin zorunlu kıldığı ülkülere önem vermiş ve eserlerine öğretsel bir yöntem uygulamayı tercih etmiştir. Bu bakımdan onun ideolojisinde bilgece bir ruh ve zekânın işlediği görülür. Başlıca eserleri şunlardır: *Psychologie der Libé* (1874); *Das Leben Ohne Gott* (1875). Bunlardan birincisi, aşkın psikolojisini, diğeri de Tanrısız yaşamayı inceler. O, bu iki eserinde de, Alman mistisizminin etkisinden kurtulamamıştır, denebilir. *Der Optimismus als Weltanschauung* (1881) adlı eserinde, bir dünya görüşü olarak iyimserliği ele alır; pek de şüpheci olmamakla birlikte, Leibniz'in bu konudaki görüşlerini tamamlamaya çalıştığı hissolunur. *Die Lust als Sozialethisches Entwicklungsprinzip* (1900) adlı eserinde de sosyal ve ahlâksal gelişme ilkesi olarak, 'zevk'i inceler. Bunda, kendi estetik anlayışlarının yankıları görülmektedir.

DUBOS, Jean Baptiste Abbé. Fransız estetikçisi, tarihçi ve eleştirimcisi. Bir diplomat olarak da tanınan bu büyük düşünür, bir filozof olmaktan çok, felsefî düşüncelerle yönteme verdiği değer ve estetik konularındaki özel görüşleriyle felsefe tarihini de ilgiler. Dubos, 1670'de doğmuş, 1742'de ölmüştür. 1720'de Fransız Akademisi üyeliğine de seçilmiş olan bu düşünür, iki yıl sonra, Akademinin sürekli sekreteri olmuştur. Kendisine bazı önemli politika görevleri de verilmiştir. *L'Histoire Critique de l'Établisement de la Monarchie Française dans les Gaules* (8 cilt, 1734) adındaki garip düşüncelerle yüklü olan eserinde, Cermen fütuhatının kaynağı hakkında ileri sürmüş olduğu düşüncelere karşı, kendisine Montesquieu şiddetle saldırmış, fakat Voltaire, onun bu eserdeki geniş bilgisini fazlasıyle övmüştür. Bu eser, aynı zamanda Voltaire'e *Henriade* adındaki des-

tanı ilham ettiği gibi, Lessing de bu eserin etkisi altında kalmıştır. Onun sanat hakkındaki düşünceleri, *Les Reflexions sur la Poésie, La Peinture, La Musique* (1719, 7. baskı 1770) adlı eserindedir.

Dubos, yaşadığı çağda, ilkeler vasıtasıyle düşünme âdetinde olanlara karşı, duygu vasıtasıyle düşünme tezini savunanların seçkin bir temsilcisi olmuştur. Ona göre sanat, duyguya kapılmaktan, yani düşünme zahmeti olmaksızın, "yabancı nesnelerin üzerimizde bıraktığı izlenimlere kendimizi terk etmek"ten ibarettir. Sanat eserinde hiç bir zihinsel tohumun mevcut olmadığını ve sanatın üsluptan ibaret olduğunu savunan Dubos'a göre, sanatın altıncı bir duyu olan duygu'dan (sentiment) başka bir kriteri yoktur. Duyguya karşı, düşünme yoluyle tartışma da boşunadır. En büyük metafizikçilerin pek ince gözlemleri, ozanların ünlerinden hiç bir şeyi eksiltmez. Zira, onların halk üzerinde yapmış oldukları çekici etkileri yok edebilmeleri olanaksızdır. Başkalarının yargılamaları, hissettiklerimize karşıt olan herhangi bir fikri kabul etmemizi sağlayamazlar. Onun duyumculuğuna (sensualisme) göre, sanat hazları, vakit geçirme hazzı, ruhu yormadan meşgul etme hazzıdır; yani sanat hazları, gladyatörleri seyretmekten, boğa güreşlerinden, koşu ya da gezilerden alınan hazlara benzer. Dubos, Boileau'nun şekil ve kurallara bağlı sistemine karşı isyan edenlerdendir; bu konuda: "İnsanlar, der, daima heyecan veren şiirleri, kurallara göre veya bunlara benzer sapıklıklara göre yazılmış olanlarına tercih ederler". Yani ona göre, sanatın değeri, bağlandığı kurallarda değil, uyandırdığı duygular ve heyecanlardan, üslubunun özelliğinden gelir. Onun görüşlerinde çağımızın sanat anlayışını hazırlayan bazı izler bulunmakla birlikte, sanat eserinde düşüncenin rolünü büsbütün inkâr etmesi, hem gerçeğe, hem de bugünkü psikolojinin verilerine aykırıdır.

Onun düşüncelerine Fransa'da Cartaut de la Villat ve Trublet gibi düşünürler katılmışlardır. Bunlardan birincisi, *Essais Historique et Philosophique sur le Gout* (La Haye, 1747) adlı eseriyle, ikincisi de, *Essais sur Divèrs Sujets de Littérature et de Morale* (Amsterdam, 1755) adlı eseriyle Dubos'un çömezliğini kabul etmişlerdir. Nitekim, daha sonra şiiri, heyecanlarla açıklayan bazı İngiliz estetikçileri de onun etkisinden kurtulamamışlardır.

DU BOYS-RAYMOND. Alman fizyoloji bilgini ve filozof. 1818'de Berlin'de doğdu, 1896'da bu şehirde öldü. Londra Kral Enstitüsünde üç yıl der verdi. 1851'de Berlin Bilimler Akademisine üye seçildi. 1858'de hocası Jean Müller'den boşalan fizyoloji kürsüsüne getirildi. Deneysel fizyolojinin kurucularındandır. Heidenheim, Pflüger, Kuhne onun tanınmış öğrencilerindendir. *Hayvansal Elektriklilik (électricité) Hakkında Araştırmalar* (3. baskı, 1860); *Elektro Fizyolojiye Dair Bazı Tasvirler* (1863); *Modern Bilimlerde Leibniz'in Fikirleri* (1871); *Doğa Bilgisinin Sınırları* (1875-1877) başlıklı eserlerinden sonuncusu, kendisini bir filozof olarak incelememizi gerektirecek önemdedir.

Du Boys-Raymond, bu eseri 1872'de Alman Doğabilimcileri (naturalistes) ve Doktorları Kongresine bir memuvar olarak sunmuştu ki; savunduğu fikirlerin özeti şudur: Doğa hakkındaki bilgiler son çözümlemede atomlar mekaniğinde karar kılar. İnsan zekâsı bu mekaniği kavramak istidadında değildir. Du Boys-Raymond, Laplace'ın bir fikrine dayanarak iddia eder ki, verilen pek kısa bir süre içinde, evrendeki atomların durumu ve hareketlerini bilecek olan bir zihin mekanik kurallarına göre, bu bilgiden bütün bir geleceği ve geçmişi elde etmesi gerekir; nasıl ki bir astronomi bilgini bir kuyrukluyıldızın, evrenin derinliklerinden çıkarak, gök kubbesinde hangi gün görüneceğini önceden söyleyebildiği gibi, böyle bir deha da, Yunan haçının Ayasofya Camiinde hangi gün parlayacağını ve İngiltere'nin hangi gün kömürlerinin son zerresini yakacağını, kuracağı denklemlerle önceden söyleyebilir. Bu dehaya göre, âlemin formülü ($t = oo$) olursa, artık o bundan, eşyanın ilkel halinin bilmecesini tamamıyle çözmüş olacaktır ve sonsuz uzayda maddenin hareket etmekte olduğunu veya eşit olmayacak biçimde dağılıp dağılmadığını görmektir. Zira, tek düzenli bir dağılışta, kararsız denklik, asla bozulmuş olmayacaktır. (t) yi pozitif istikamette, sonsuz olarak çoğaltmak suretiyle, bu deha, Carnot teoreminin, sonsuz bir zaman uzayında ve sonlu bir zaman uzayında evreni, donmuş bir hareketsizlikle tehdit edip etmediğini öğrenecektir.

Du Boys-Raymond'a göre, bütün nitelikler (keyfiyetler), ancak duyular sayesinde meydana gelir. "Musa'nın 'Nur oldu!' sözü, fizyoloji bakımından yanlıştır. Nur, bir haşlamalının (infusoire) kırmızı görüm noktası, ilk kez aydınlıkla karanlığı ayırt ettiği zaman meydana gelir; kendinden (en soi) her türlü öznel çözüm yapma sıfatı kaldırılmış olan âlem, ses ve ışın yerine, bilinçte tartılabilir, ötede tartılamaz madde olarak değişen, niteliklerden arıtılmış ilkel bir tözün (cevher) titreşimlerinden başka bir şey tanımayan ve nesnel görüşün ürünü olan mekanik telakki için de dilsiz ve sağırdır". Şu halde önünde Laplace'ın tasavvur ettiği dahinin de durması gereken iki nokta vardır: Biri, atomları anlayacak halde olmadığımız, diğeri de atomlar ve atomların hareketleri sayesinde en küçük bir bilinç olayını açıklama gücünden

yoksun oluşumuz. Madde ve maddedeki kuvvetlere dair olan fikirler, ne kadar derinleşirse derinleşsin, son merhalede anlaşılmaz bir noktaya ulaşır ve orada duraklarız. Belki de boşlukta uzaktan etki yapan kuvvetleri kabul etmek gibi, tamamıyle saçma bir şeyle karşılaşmış oluruz. Şu halde çözmek ümidine asla sahip olunmayan problem, 'Engel deneyüslü' problemidir. Duyulur niteliklerden tamamıyle yoksun olan bir şey tasarlayamadığımız halde, bütün bilgimiz nitelikleri, matematik ilişkiler kılığına sokmaya meyleder". Bu nedenle Du Boys-Raymond, doğada bildiğimiz şeylerin hepsi, henüz bir bilgi değil, sadece bir 'açıklama hayaleti'dir (surrogat), diyecek kadar ileri gider ve der ki: "Bütün kültürünüz sayıca çok ve önemli ilişkiler altında, sözde mutlak olan bilginin yerini tutan bu hayaletler üzerinde kurulmuştur. Fakat, doğa bilgimizi bu noktaya kadar götürürsek ve bize buraya kadar gelmemiz için rehberlik etmiş olan aynı ilke vasıtasıyle ilerlemeye çalışırsak, bu ilkenin yetersizliğini ve kendi kendini sınırladığını anlarız". Du Boys-Raymond, doğanın bilgisi için, organizmanın doğuşunda ciddî bir zorluk bulmaz, hayatın ilk olarak nerede ve ne şekilde belirmiş olduğunu bilmiyoruz. Fakat Laplace'ın hayal ettiği ve kozmik formüle sahip olan deha, bunu söyleyebilir. Bir kristal ve bir organizma, birbirinden tıpkı adi bir binanın makineleri ve yapılarıyle bir fabrikadan olan farkı gibi farklıdır. Bu ikincisinden hammaddeler taşar, imal edilmiş maddeler, kimyasal ürünlerin ve firelerin bol bol çıktığı görülür. Şu halde pek çok zor olan bir mekanik problem karşısındayız. Tropiklerdeki bakir bir ormanın zengin tablosu, analitik bilime, hareket eden bir maddeden başka bir şey arz etmez.

Burada doğa bilgisinin ikinci sınırı baş gösterir ki, buna, bilincin ilk görünüşünde rastlarız. Burada söz konusu olan bilinç, bilimin ve şiirin bütün dolgunluğu içindeki insel ruh değildir. "Bir insan veya hayvan kasının en enerjik ve en karmaşık eylemi, nasıl ki, gerçeklikte ilkel kas tellerinin bir demetinin yalınç kasılması kadar karanlık değilse, öylece de bir tek salgı hücresi, bütün bir salgı problemini gizler. Ve aynı suretle, ruhun en yüce bir fakültesi de maddesel nedenlerle pekâlâ anlaşılabilir. İlk derecesinde bilinç, duyumdan ibarettir. Yeryüzü üzerinde hayvansal hayatın başlangıcında en yalınç varlığın hissettiği ilk haz ve elem izlenimi, bu aşılmaz uçurumu aşar ve bu andan itibaren elem iki kez anlaşılmaz olur".

Du Boys-Raymond, bütün telsefî teorilerden müstakil olarak, doğabilimciler için bile apaçık olacak şekilde kanıtlar vermek ister; bu vesileyle, yalnız beyinde cereyan eden ve haklarında hiç bir bilince sahip olmadığımız olayları değil, aynı zamanda kronoloji nedeniyle zihinsel olaylar hakkında tam (astronomik) bir bilgiye sahip olduğumuzu farz eder. "Eğer, muayyen bir zihinsel algı vesilesiyle boğumların (ganlions) belirli yuvarlar (globules) ve sinirsel tüpler içinde belirli atomların yine belirli hareketleri vukua gelir diyebilseydik, bütün bir zaferi kazanmış olurduk"; "Zihinsel olayların maddesel koşullarının kapalı olmayan sezgisi" bize, doğayı incelemek suretiyle, buraya kadar elde edilmiş olan kim bilir hangi sonucu verecekti. Fakat zihinsel olayların kendileri, bize bugün olduğu gibi, daima anlaşılmaz kalacaktır. "Beynin kavrayabildiğimiz en yüksek astronomik bilgisi, bize ancak hareket halinde bulunan bir maddeyi keşfettirir". Fakat, bu bilgiler sayesinde bellek, fikirler serisi... vb. gibi bazı olayları veya zihinsel fakülteleri anlayabileceğimiz tasarlanırsa, yanılmış oluruz. Zira biz, ancak zihinsel hayatın bazı koşullarından başka bir şeyi öğrenemeyiz; fakat nasıl olup da bu koşulların, 'zihinsel hayatın kendisi' olabildiğini bilemeyiz. "Bir yandan beyin içinde belirli (muayyen) atomların belirli hareketleri arasında, diğer yandan bir elem hissediyorum, bir haz duyuyorum, tatlı bir lezzet alıyorum, bir gül kokusu alıyorum, bir org sesi işitiyorum. Bir kırmızı renk görüyorum... gibi benim için ilkel, tanımlanamaz ve söz götürmez olgularla, bunlardan "öyleyse varım!"ın sonucunu veren bu algılardan daha az dolaysız olmayan kesin bilgi arasında nasıl bir bağlılık vardır?"

Atomların yarışmasından bilincin nasıl doğabildiğini fark etmek imkânsızdır. Atomlara bilinç vermiş olsam bile, bilinci açıklamış olmam ve bireyin tekçi bilincini bana anlatan hiç bir şeyi kazanmış olmam. Du Boys-Raymond, bilginin bu ikinci sınırını da 'mutlak' diye nitelendirir. Doğa bilimlerinin hiç bir ilerleyişi, bu sınırı aşamaz ve doğa bilgini, "endüksiyon yolu" yle ruh ve madde ilişkileri hakkındaki özel görüşünü, "Eskilikleriyle övünen mitler (mythes), dogma (dogme) ve sistemlerle yolunu şaşırmaksızın meydana getiremez"; "O, binlerce zuhurat içinde zihinsel hayat üzerine nüfuz eden maddesel koşullar görür. Her türlü ihtiyat fikirlerinden kurtulmuş olan ruhu, ruh denilen şeyle gerçekten ilişkide bulunanın, duyuların izlenimlerinden ibaret oldukları hakkında da hiç bir şüphe motifi görmez. İnsel ruhun beyinle büyüdüğünü görür. "... doğa bilginini, Descartes gibi, hiç bir teolojik önyargı, hayvan ruhlarında insel ruhla akraba olan, aynı gelişme serisi içinde derece itibarıyle daha az yetkin organların bulunduğunu kabulden menetmez". O, omurgalılarda ruhun faaliyetiyle fizyolojik görevleri, algıcın (müdrike) yüksek görevlerinin ajanı gibi görmeye zorladığı beyin kısım-

larının derece itibarıyle gelişmelerini paralel sayar"; "Nihayet, doğal ayıklama (selection) ile kaynaştırılmış olan inme (descendance) teorisi (Darwin'indir), kendisine, ruhun bazı kaynaşmalarının hissedilmez bir surette ilerlek (mütcrakki) bir ürünü olduğu ve varoluş savaşında bireye yararlı olan diğer soydan gelmiş fakülteler gibi, belki de ruhun sayılamayacak kadar çok nesiller serisi arasında yetişmiş ve yetkinleşmiştir fikrini verir". Bu maddeci iddialarla Viyana'da 1871'de Langwisser, *Ruhsal Durumların Mekaniğine Dair Deneme* başlıklı eseriyle hücum etmiştir. Lange, bu görüşlerden kendi ülkücü telakkilerine uygun sonuçlar çıkarmıştır.

Bkz. F. A. Lange, (cilt II, s. 148-153).

DUGALD STEWART. İskoçya filozofu. 22 kasım 1753'te Edinburg'ta doğdu, 11 haziran 1828' de bu şehirde öldü. Mensup olduğu okulun Reid'ten sonra en büyük filozofudur. Önce, pastörlük yapmıştır. Çocukluğunda zayıf ve cılız bir bünyesi vardı. 13 yaşında bu şehrin kolejine girdi; 1771'de Glasgow'a gelerek, burada Th. Reid'i dinledi. Daha on dokuz yaşındayken Edinburg'ta babasının yerine matematik profesörü olmuş, 1785'te de bu şehir üniversitesinin ahlâk profesörlüğüne getirilmiştir. Lord Palmerston, Walter Scot, Sydeney Smith ve kendi ardılı olan Thomas Brown ve James Mill gibi tanınmış kişiler, onun öğrencileridir. 1810' da derslerini kesmiş ve 1820'de istifa etmiştir. Ziyaretine gittiği bir dostunun evinde, ikinci kez tutulduğu bir inme sonunda ölmüştür. Fransa'da başlayan büyük felsefe hareketlerini —ki, bunda İskoçya felsefesinin rolü vardır— ve yaşlılığında da daha çok kendi okulunun darbeleriyle İngiltere'de daha önce yıkılmış olan duyumcu (sensualiste) felsefenin Fransa'da da yıkıldığını görmek mutluluğunu tatmıştır. Felsefeye hizmet etmekle geçen uzun hayatında birçok felsefî eserler yazdı. Bunlardan en önemlisi, Fransızcaya birkaç kez çevrilmiştir. Bunların en güvenileni, Louis Peisse tarafından, *Elements de la Philosophie de l'Esprit Humaine* başlığıyle çevrilmiş olandır (3 cilt, Paris, 1843-1845). Bir de *Philosophie des Facultés Intellectuelles et Morales de l'Home (İnsanların Zihinsel ve Ahlâksal Fakültelerinin Felsefesi)* dir. Birincisinde felsefe fikrini belirtir ve insanın başlıca zihin fakültelerini çözümler. İkincide ise, insan zihnine etki yapan irade ve diğer zihin fakültelerini çözümler, ahlâkın temellerini kurar.

Jouffroy, Dugald Stewart'ın *Esquisse de Philosophie Morale* adlı eserini, önemli bir 'başlangıç' da ekleyerek bu adla Fransızcaya çevirmiştir (1828) ki, Fransızlar arasında pek yaygın bir eserdir. İçinde bazı ustaca fikirler ve gözlemlerde bulunan, fakat incelediği filozoflara dair pek sudan bilgiler veren bir eseri de, *Considérations Générales sur les Progrès de la Métaphysique, de la Morale et de la Politique Depuis la Renaissance Jusqu'à Nos Jours (Rönesanstan Günümüze Kadar Metafizik, Ahlâk ve Politikanın İlerlemesine Dair Genel Görüşler)* başlığıyle Buchos tarafından Fransızcaya çevrilmiş olandır (3 cilt, Paris, 1820). Bu eserde kendilerinden söz ettiği filozofların başlıcaları Descartes, Spinoza, Malebranche ve Leibniz' dir.

İskoçya Okulunun ve daha çok Reid'in yönsemesi (temayül) felsefeyi insel ruhun bilimi haline getirmek ve insel ruhu da, olayların doğal tarihine döndürmektir (irca). Bu yönseme, Dugald Stewart'da Reid'ten daha fazladır. O, bütün felsefeyi, olayların görgül (emprique) bir gözlemine, dikkat veya belleğin çözümlenmesine dönüştürmüştür. Biz burada, kendi özel anlayışını kaplayan dış algı, çağrışım, güzel ve bellek hakkındaki düşüncelerini özetleyeceğiz: Ruhumuzda baş gösteren bazı değişkeler, bunların dışımızda olan bazı şeylere tekabül ettiğine delâlet eder gibidir. Bunun nedenini, John Locke ve Reid, maddenin birinci ve ikinci niteliklerinde aramışlardır. Onlara göre, birinci nitelikler bize, dolaysız olarak eşyada, yani dışımızda varmış gibi göründükleri halde, ikinci nitelikler, birincilere bağlıymış gibi görünürler. Dugald Stewart ise, maddenin niteliğinde yeni bir seçiklik ileri sürer ve bu nitelikleri üç sınıfa çıkarır: 1. Matematik nitelikler; 2. Birinci nitelikler; 3. İkinci nitelikler. Birinciler uzam ve şekildir. Ben (le moi), bunları kendisi değilmiş gibi doğrudan doğruya koyar. Bunlar, kendileriyle birlikte dıştanlığın (extériorité) apaçık ve dolaysız (immédiat) karakterini taşırlar. Sertlik (dureté), yumuşaklık, cilâlılık, katılık (rudesse) gibi birinci nitelikler, uzam ve şekli gerektirir; bu nedenle bize dışardaymış gibi görünürler; renk, ısı... vb. gibi ikinci nitelikler ise, önceden birinci nitelikleri bunların nedeni gibi tanımamış olsaydık, kendimizi hiç bir nesnel değerleri olmayan birtakım yalınç değişkeler gibi kabul edecektir. Gerçekte Dugald Stewart' ın bu matematik nitelikleri, Reid ve John Locke' un, birinci niteliklerinin kısılmasından (reduction) başka bir şey değildir. Yani bunlar, ayrı bir nitelik sınıfı değildir.

Çağrışımla bellek ve bunlardan çıkan olaylara Dugald Stewart'ın fazla önem verdiği görülür. O, yalnız çağrışımı anlatmakla kalmamış, aynı zamanda bunun konularını ve fikirlerini çağırmaya yarayan ilkelerini de araştırmıştır. Bu ilkeleri iki sınıfa ayırmıştır:

a) Çabasız olarak veya tarafımızdan hemen

hiç bir çaba sarf edilmeden kendi doğal hareketlerine terk edilmiş olan fikirlerin birleşmelerine yarayan ilkeler.

b) Fikirlerin, irade ve dikkatin emri altına girdikleri zaman, birleşmesine hizmet eden ilkeler.

Birinci sınıf ilkeler arasına; benzerlik, andırış, zıtlık, zaman ve yerde bitişiklik (contiguité) ve türlü sözcüklerin seslerindeki ilinekli (accidentel) birliktelikten (coincidence) doğan oranları sınıflar.

İkinci sınıf ilkeler arasında, neden ve sonuç, araç ve amaç, öncül ve sonurgu (sonuç) bağıntılarını sıralar. Bu doğal oranlara göre, kendisinde de birbirini izleyen bu düşünceler üzerinde ruhun gücü nedir? Bu güç, ne dolaysız, ne de mutlaktır; zihnimizde yuvarlanan fikirlerin akışı, kaynaklarında gücümüz içinde bulunmayan nedenlere bağlıdır ve ruhun hiç bir çabası, mevcut olmayan bir fikri doğrudan doğruya çağıramaz.

Bununla birlikte biz, irade kuvvetiyle bazı kez, kaybolmuş olan bir anıyı çağırabiliriz. Dugald Stewart, fikirlerin bu iradesel hatırlanışıyle düşüncelerimizin akışına hâkim olan kaderi (fatalité) pekâlâ uzlaştırmıştır: Gerçekten bir eylemin, bir olayın, herhangi bir olgunun unutulmuş olan durumlarını hatırlamak istediğimiz zaman, hangi kurala baş vururuz? Bazen türlü tahminler yaparak düşünülmüş dedüksiyonlar yapar, sonra da hepsinin meydana çıkarılması söz konusu olan tahminlerle bellekte gizlenmiş olan olgulardan hangisinin daha uygun olduğunu yoklarız. Bazen de unuttuklarımızla unutmadıklarımızı birbirine bağlamış olan doğal ilişkilere dayanarak, unutulmamış olan türlü durumları, bellekte kaybettiklerimizi hatırlayacak biçimde göz önüne getiririz. Bu, her iki durumda da fikir, iradenin dolaysız bir etkisiyle değil, zihnimizin bünyesine özgü kanunlar sayesinde ruhumuzda uyanmış olur. İnsanın kendi düşünceleri üzerindeki gücü, ruhta kendiliğinden birbiri ardından giden fikirlerden birini bilincimizde tespit etmekten ve bütün dikkatini bunun üzerinde merkezleştrmekten ibarettir. Ruhumuz, başka fikirlere doğru gidecek yerde, ilişkileri sadece sathî ve görünüşten ibaret olup, kendisinde kalmış bulunan fikirlere bağlanmak suretiyle neden ve sonuç'un, sonuç ve ilke'nin gerçek ve derin bağıntılarında durur. Dugald Stewart, bunların düşte de aynı biçimde ve uyanıklıktaki kanunlara bağlı olarak sökün ettiklerini anlatır. Düş ve uyanıklık durumlarındaki bütün farklar, iradeden gelir; düşte irade yoktur; uyanıklıkta ise irade, düşüncelerimizin akışını güder ve yönetir.

Çağrışımın aktif ve zihinsel fakültelerimiz üzerindeki etkisine gelince, ona göre çağrışım, teorik görüşlerimizin yolunu üç biçimde şaşırtabilir:

1. Ayrı şeyleri birbirine karıştırmak suretiyle;

2. Bize dedüksiyonun temel ilkesini, yani doğa kanunlarının genellik ve sabitliği (stabilité) inancını yanlış kullandırmak suretiyle;

3. Ruhumuzda birtakım yanlış görüşleri, önemlerini bildiğimiz pekin gerçeklere bağlamak suretiyle.

Dugald Stewart, Reid'in kamul duyusunu (sens commun) pek de kolay kabul etmez; akıl ilkelerini bilgiden çok, akıl yürütme için zorunlu görür; Locke gibi akıl yürütmenin koşulu olan eylemler, varoluşu, ben'in özdeşliğine (identité), dış âleme ve belleğin tanıklığına inançtan ibarettir ki, bunlar bize, bilgi vermezler; fakat aklın bütün çalışmalarına karışırlar. Soyut fikirler hakkında da Reid'e karşı Berkeley'e hak verir: Geometrik bir ispatta iki safha görür:

1. Karşımızda bulunan tikel şekle uyguladığımız ispat;

2. Bu ispatı diğer şekillere de uygulamakta kullandığımız akıl yürütme. Oysaki, daima aynı olan bu akıl yürütme o kadar çabuk olur ki, yavaş yavaş unutularak bizi, örneğin, genel bir üçgeni sezgiyle yakaladığımıza inandırır.

Dugald Stewart, Adam Smith'in yaptığı gibi, çağrışımın, konusunu güzel ve çirkin'i teşkil eden yargılar üzerindeki etkisini, çözümler. Ve edebî zevki bozan nedenlerden bazılarını pek ince ve doğru bir görüşle açıklar. Fakat, güzelliğin kendisini çağrışımla açıklamaya kalkışması, onu büyük bir yanılmaya düşürür. Nihayet, çağrışımın aktif fakültelerimiz ve ahlâksal yargılarımız üzerindeki etkisini inceler ve bu konuya dair çoğu Adam Smith'te de bulunan bir yığın gözlem kaydeder. Fakat, ahlâkın doğru ilkesi hakkında Adam Smith gibi aldanmış görünmez. O, Smith ve Locke'un birbirine karıştırmış oldukları, ödev, çıkar ve duygunun akılsal ilkesini açık bir surette ayırt etmiştir. Nitekim V. Cousin, onun, bugün ancak tarihsel bir değeri kalmış olan *Ahlâk Felsefesi Taslakları* hakkında geniş ve analitik bilgiler vererek Dugald Stewart'ın bir ahlâkçı olduğunu açıklamıştır (V. Cousin, *Fragments Philosophique Contemporaine*).

Dugald Stewart, çağrışımla belleği birbirinden ayırır. Bunların arasında pek sıkı ilişkiler varsa da, bellekte kavranmış olan konunun var olduğuna inanç ve bu konunun geçmişte mevcut olduğuna dair yargı, gibi durumlar vardır; hatta asıl belleği yapan da bu yargıdır. Belleğin işlemi, deney ürünlerini: a) Toplamak; b) Saklamak; c) Yeniden meydana getirmektir. Belleğin türlerini de ayıran Dugald Stewart, bu türlerin nedeni olarak bu üç işleme az veya çok

sahip oluşlarını gösterir; ve bugün klasik bilgiler arasına giren bellek çeşitlerini açıklar.

Gerek o, gerek genel olarak İskoçya Okulu, felsefeyi insel ruhun incelenmesinden ibaret saymakla ve bu ruhu olayların doğal tarihine dönüştürmekle yanlış bir yola saptı. Dugald Stewart'da bu meyil aşırıdır. Reid, hipotezlerden ibaret saydığı ontolojiyi ve olayları gözlemden kaçan bütün sorunları felsefenin dışında bırakır. Bununla birlikte kendisi de Reid gibi bu yöntemi her konuda kullanamamıştır. O da Reid gibi, Tanrı'yı ve yüklemlerini incelemiş, doğal dinin temellerini keşfetmeye çalışmıştır; maddenin özü üzerinde tartışmalar yapmış ve Boscowich'in sistemini beğenmiş gibi görünür.

Dugald Stewart, açık bir üslupla ve fazla klasik çözümlemelerle yazan bir filozoftur. Reid, karşısındaki durumu, kendi aleyhinedir; onun *Essais*'si ile, bunun *İnsel Ruhun Felsefî Öğeleri* adlı eseri karşılaştırılacak olursa, kendisinin bazı yanlış düşüncelere kapıldığı görülür. Dugald Stewart, bir psikoloji bilgini olarak doğmuştur, denebilir; bir ruh halini bütün ayrıntılarıyle gözlemekte üstattır. O, bir yandan da bu bilimi, eğitime uygulayanlardandır. Bu bakımdan, uygulamalı (tatbikî) psikolojinin (psychologie appliquée) müjdecilerinden sayılır. *İnsel Ruhun Felsefî Öğeleri*'nde, metafizikçilerle matematikçilerin, ruh durumlarına dair de başarılı bir taslak verir.

Diğer eserleri: *Adam Smith, Robertson ve Reid'e Dair Biyografi Türü*'nden üç eser yayınladı (1793, 1796, 1802); *Aktif Fakültelerin Felsefesi* (1828), bu eser J. Simon tarafından *Philosophie des Facultés Actives et Morales* başlığıyle Fransızcaya çevrildi (2 cilt, Paris, 1843); (Ch. Huret tarafından, *Essais Philosophique* başlığıyle Fransızcaya çevrildi; Paris, 1828); *Ekonomi Politiğe Dair Lektürler* (ölümünden sonra 1858'de basıldı). Külliyatını Hamilton ve Veitch 2 cilt olarak yayınladılar (Works, 1854-1858).

Bkz. James Mac Cosh, *The Scottisch Philosophy* (Londra, 1875); E. Bréhier, (cilt II, s. 668-669).

DUHEM, Pierre. Fransız fizikçisi. 10 haziran 1861'de Paris'te doğdu, 14 eylül 1916'da öldü. Bordeaux Üniversitesinde fizik profesörüydü. Doğa felsefesi ve bilim tarihi üzerindeki özel görüşleriyle tanınır. *Le Mixte et la Combinaison Chimique, Essai sur l'Évolution d'Une Physiciens Contemporains* (1906, 1908). *Les Sources des Théorie Physique* (1905, 1908); *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (5 cilt, 1913-1917); *Le Mécanisme et l'Énergétisme au Point de vue des Conditions de la Connaissance* (1908); *La Théorie Physique, Son Objet et sa Structure* (1906); *L'Évolution de la Mecanique* (1903); *Essai sur la Notion de Théorie Physique de Platon à Galilée* (1909); *Le Système de Monde* (8 cilt, 1913-1958).

Duhem, fizik ve matematik tarihinde derin araştırmalar yapmış ve bundan bir çeşit şüpheciliğe düşerek, gerçeğin bir 'uylaşım'dan (convention) ibaret olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu suretle o, Poincaré'yi desteklemiştir. Duhem, fizik teorisinde, kanunların gerçek açıklanmasını istemiş ve ancak bu suretle ya gerçeğin bazı metafizik telakkilerine dayanarak mutlak üzerinde tartışmalara girişilebileceğini, yahut da teoride gerçeğin hiç bir noktasına nüfuz edemeyen yalınç bir tasarımın görüleceği sonucuna ulaşmıştır. Onun esas fikri, bilimle metafiziği, açıklamayla tasvir etmeyi birbirinden ayırmak, bu suretle de bilimden metafiziği atmaktır. Bergsoncu Le Roy, onun etkisi altında kalmıştır. Duhem, son çağın bilimci (scientiste) cereyanını_yaratanların ileri gelenlerindendir.

Bkz. Ph. Frank, *Modern Science and Its Philosophy* (Cambridge, 1949); P. Humbert, *P. Duhem* (1933).

DUHRING, Eugen Karl. Alman filozofu ve ekonomi bilgini, 12 ocak 1833'te Berlin'de doğdu. 21 eylül 1921'de Nowaweste'de öldü. Aslı İsveçlidir ve o, bununla övünür. Babası, onu J.-J. Rousseau tarzında liberal bir eğitimle yetiştirdi. Düşüncelerindeki sağlamlık ve bağımsızlık bu eğitimin sonucudur. Önce, matematik ve astronomiden hoşlandı. Babası öldükten sonra girdiği jimnazın yemekleri kadar da fikirsel havasından iğrendi. Sonra, hukuk öğrendi ve bir süre adliye işlerinde çalıştı. 1864'ten 1877'ye kadar Berlin Üniversitesinde privadoçent olarak çalıştı. Tutulduğu bir göz hastalığı yüzünden kör oldu. Bu devrede bilimsel eserler yazmaya karar verdi. Önce karısı, sonra da oğlu, kendisine sekreterlik yaptılar. Böylece felsefeye, ekonomiye, politikaya ve bilimlerin tarihine dair birçok eserler yazdı: *Hayatın Değeri* (1865); *Felsefe Dersleri* (1875; bunun ikinci baskısı, *Gerçeklik Felsefesi* adıyle 1895'te çıktı); *Mantık ve Bilim Teorisi* (1878); *En Yetkin Olarak İkame Edilmiş Din* (1883) bunlardandır. Doçentliği zamanında Helmholtz'u, enerjinin sakımı kanununu kendisi keşfetmiş gibi göstererek bu onuru haksız yere benimsediğini, gerçekte ise bu onurun, "XIX. yüzyılın Galilési olan Robert Mayer'e" ait olduğunu ileri sürerek o büyük fizikçi aleyhine tekrar tekrar hücum etti. Bu yüzden Millî Eğitim Bakanı, Duhring'in ders verme yetkisine son verdi. Belki de onun bu aşırı ve yanlış düşüncesi, körlüğü dolayısıyle, çıkan son eserleri okuyamamış olmasındandır. Duhring, birkaç yıl serbest konferanslar verdikten sonra, Berlin civarındaki bir küçük kasa-

baya çekildi, orada doğal bilimler ve edebî tarihle uğraştı. Ona profesörlerden başka, sosyal demokrasi taraftarlarıyle Yahudiler de düşman olmuşlardı. Dış âlemi görmekten yoksun olarak yalnız kendi iç dünyasına çekilmiş olan bu büyük adam, biyografisinin sonunda: "Genel olarak düşmanlarım, en iyi insanlığın da düşmanı olanlardan başka kimseler değildir" der. Duhring'i tanıtan en önemli eseri: *Neden, Hayat, Düşman* (1882) dır ki, bunun ikinci başlıcı, *Ana Eseri ve Bütün Eserlerinin Anahtarı*' dır.

Duhring, ateşli ve orijinal bir zekâya sahipti. Almanya'da pozitifçiliği geliştirmeye çalıştığı için, August Comte'un hayranlarındandır ve felsefede daha çok maddecidir. *Kaynaklarından Bugüne Kadar Eleştirili Felsefe Tarihi* (1869) adlı eserinde felsefenin aleyhinde olduğu görülür. XIX. yüzyılın güvenilebilir düşünürlerinden olmak üzere yalnız Feuerbach ve Comte'a değer verir. O da felsefeyi, Nietzsche gibi Schopenhauer'in kötümserliğiyle insanı bir köle haline getiren Hıristiyanlık ve Yahudiliğe (judaisme) yöneltilmiş bir tinsel reform telakki etmiştir. Maddeci olmasına rağmen o, âlemde tamamıyle maddeci bir mekanizma görmez; her yerde bir başlangıç sınırının erek olduğunu görür. Ona göre, hayatsal olan, mekanik olandan farklıdır. Hayatın bir başlangıcı vardır. Sayı kanunu, sonsuz bir surette büyüğü olduğu kadar sonsuz küçüğü de kabul etmez. Onun bu sonluculuğunda (finitisme) ne Tanrı, ne yaratma ne de özgürlük vardır. Bu görüş, yalnız Tanrıcılığa (théisme) değil, sürekli evrimciliğe (evolutionisme continuiste) de aykırıdır. Duhring, Feuerbach'la birlikte tarihsel maddeciliği hazırlayanlardandır. 'Şiddet teorisi' adını alan ve Engels'in hücumuna uğrayan doktrininde, siyasal ilişkilerin tarihsel evrimdeki etkisine önem vermiş, ekonomik olgu ve kurumları siyasal ilişkilerin sonuçları veya özel durumları gibi görmüştür. Bu nedenle ona göre, siyasal ilişkileri ekonomik etkilere değil, ekonomiyi devletin kurduğu veya içinde bulunduğu koşullara bağlamalıdır.

Duhring'in felsefî doktrinini H. Höffding, ana çizgileriyle şöyle özetlemiştir:

a) *Bilgi teorisi: Doğal diyalektik* adlı eseri Alman romantik felsefesinin yıkmaya çalıştığı Kant felsefesini yeniden ele alır, eleştiricilikle (criticisme) pozitifçilik arasındaki ilişkiyi aydınlatır; bilgimizin yöntem ve şeklinde seçkin nitelik olarak neyin var olduğunu göstermeye çalışır. Bundan maksadı, hangi noktada bu şekillerle bu ürünlere, varoluşun ifadeleri gözüyle bakmak hakkına sahip olduğumuza karar verebilmektir. Duhring, bu suretle düşüncenin gerçekle olan ilişkilerini eleştirici bir gözle inceler. Ona göre, düşüncenin daima 'süreklilik'i araması ve daima 'yoluna devam etme'si önemil bir noktadır. Matematikte sonsuzluk fikri böyle oluşur; zira bir miktarın (grandeure) azalıp çoğalmasına hiç bir sınır konulamaz. Mantıkta yeter neden (raison suffisante) ilkesi sayesinde sonsuz bir seriye ulaşırız; yine zira, bir niçin, sürekli olarak bir diğer niçin'i izler. Duhring, bir sürekliliği (continuité) bulma ve bir kesiksiz yürüyüşe devam etme meyline (tendance) karşı, kendi icadı olan 'belirli sayı kanunu'nu (la loi du nombre determiné) koyar. 'Gerçek'ten verilmiş olan her şey, her 'olgu' (fait) ürünü sınırlanmıştır, zaman ve uzay içinde herhangi bir sayı da kısımlar arz eder. Sonsuz ve sınırsız (illimité), ancak daima hakikaten gerçeklendirilemeyen bir devam etme olanağını ifade eder.

Sürekliliğin gerçekten meydana geldiği yerde, belirli tikel öğelerin ardı ardına eklenmesiyle bu sürekliliğin meydana geldiği görülür. Şu halde burada Duhring'e göre, gerçeklikle düşünce arasında karakteristik bir fark meydana çıkar. Düşünce, gerçekliği bütün (nabız) atımları (pulsation) içinde takip edebilmek, olaylarla birlikte inip çıkmada aynı ölçüyü tutabilmek ve olayların karşılıklı bağımlılık ilişkilerini keşfedebilmek için, hem yumuşak olmalı, hem de yorulmamalıdır. Ödevini tamamlamak için düşüncenin gözlemeye mecbur olduğu kanun, doğaya, gerçek varoluşa iade edilmemelidir. Gerçek bilimle biçimsel (formel) bilim arasındaki bir mukayese, bunu daha iyi gösterecektir: Astronomide verilmiş olan belirli miktarlar, saf matematiklerdeki sınırsız icat imkânına aykırı durumdadır. Kimyada da atom rakamları belirli sayı kanununun örnekleridir. Fakat bütün verilmiş sayı ve miktarlar, sonludurlar: Uzayda, belirli sayıda göksel cisimler vardır ve maddede herhangi bir sayıda atomlar mevcuttur. Her ana (moment) zamanın mutlak surette belirli kısımları akmaktadır. Yeryüzü herhangi bir sayı kezlerince güneşin etrafında dönmektedir.

Duhring, belirli sayı kanunundan, doğa sürecinin (processus) bütün doğa değişmelerinin bir başlangıcı olmalıdır, sonucunu çıkarır. Sonsuz bir gerileme (régression) imkânsızdır. Bunun içindir ki, değişmelerle dolu olan zamandan önce, ebedî bir varlık mevcuttur. Bu ebedî varlıkta, sonuç olarak ardalanma ve değişkeye (modification) sahip olan farklar ve içsel türlülükler, henüz baş göstermemiştir. Bu nedenle varoluş, kendi kendisine henüz bir özdeşlik içindeydi. Zaman ve nedenli sıra (suite), ancak bircinsten (homogéne) ve çeşitlenmez halin, farklar ve türlülüklerin gelişme devrine geçtikten sonra teşekkül ederler; çeşitlenmez bir hal için de nedenli sıranın bu gerileme (retrograde)

haddi, Duhring'i yalnız düşünce bakımından değil, duygu bakımından da kandırır. Fakat Duhring, düşüncenin ideal sürekliliğiyle, devamlı olarak ayrılma ve parçalanma halinde verilmiş olan görgül gerçeklik arasındaki zıtlığa o kadar kuvvetle işaret eder ki, nihayet kendisi de çözülemez bir bilmeceye ulaşır. Mutlak özdeşlik ve bircinstenlikten farka ve çeşitliliğe (variation) nasıl geçilebiliyor? Duhring, burada pozitifçi düşüncesiyle birlikte, kendini Böhm'e ve Schelling'in mitolojik ve spekülâtif bir şekil altında ileri sürdükleri aynı problem karşısında bulur. O, buradaki tuhaflığı (paradoxe) hafifletmek için, deneyimizde her yeni bir olay, yeni bir nitelik teşekkül ettikçe, gerçekte kendimizi mutlak bir başlangıç karşısında buluruz, der. Fakat, şu farkla ki, deneyimizde yeni olanla başlayan şey, hayreti uyarır ve düşünceye öyle bir problem verir ki, bu problem, düşünceyi çalıştırır; oysaki, mutlak özdeşlikle değişiklik arasındaki zıtlık, düşüncenin eserini kullanılamaz bir duruma getirir, bu ise, sadece bir fark değil, belki düşüncenin gerçeklikle çatışmasıdır ve Duhring, bunu da ileri sürmeye mecburdur. Böyle bir çatışmayı (conflit) kabul etmekle, varoluşun ancak düşüncede sona ereceğini kabul etmekten birini seçmek gerekirse, ikincisi daha çok seçilmeye lâyık gibidir; düşünceyle gerçeklik arasında karşılıklı ve devamlı bir etki meydana gelir: Derin araştırma (investigation) ilerledikçe, görünen süreksizliğin arkasından yeni bir süreklilik meydana çıkar ki, bunda gerçeklik, düşüncenin ideal oluşunu doğrulamış olur. Fakat çoğu zaman, sürekliliği var gibi gösteren bir veride (donnée) yeni bir süreksizlik keşfolunur; bu suretle de yeniden hangi noktaya kadar gerçekliğin bilinebileceği sorunu ortaya çıkar. Gerçekliğe hak vermek için dogmacının (dogmatique) yaptığı büyük gayret, Duhring'e göre, eleştirici filozofunkinden üstündür.

Diğer taraftan Duhring, düşüncenin gerçeklikle olan içsel bağlantısına (connexion) pek büyük önem verir. Varoluşun kendisi de hemen hemen düşüncemizde devam eder ve düşüncemizde gerçek özüyle açılır. İlkeyle sonurgunun (conséquence) ilişkileri, gerçeklik süreçlerinde nedenle sonuç arasındaki ilişkiye tekabül eder. Mantığın özdeşlik ilkesine de, başka ortamlarda görünmüş olsa bile, tikel şeyin kendi kendisiyle olan özdeşliği tekabül eder. Düşüncemizin kaynaşmalarına ve dedüksiyonlarına da, doğanın birliği ve olayların oluşundaki kuvvetlerin karşılıklı faaliyetleri tekabül eder. Bundan da anlaşılır ki, biz doğayı, insel bilinçle ve analoji yoluyle değil, insel bilgi, kendi özel bünyesine tekabül eden bir maddeye (matériel) çözümlemek için gelmiş gibi aktif olduğu zaman kavrayabiliriz; eğer, hatta çözümlememiz, doğanın büyük sıralanmasını (enchenement) sona erdirmeye mecbur değilse, ortada, gerek eşyada, gerek algıçta (entendement) hareket eden kuvvetlerin ilgisini (affinité) tasdik etmekten daha az zorunlu bir şey kalmaz. Bilimsel ilkelerimiz içinde görünen şey, Duhring'e göre, açık bir bilince ulaşmadan önce, uzun zaman belirli bir yönde (sens) çalışmış olan kuvvetin ürünüdür. Bilinçle düşünce, mekanik olan hareket ettirici (motrice) kuvvetin kendisi bir mekanik olay olmadığı gibi, henüz bilinç ve düşünceye de sahip olmayan bir şeye dayanır.

Bilince ait olmayan ve düşünen faaliyetimizin ilkelerini, doğanın bağlı sürekliliğini akla uygun bir biçimde düzenlenmiş gösteren ilkeyle uzlaşmış gibi tasarlamak da meşru bir hipotezdir. Demek ki, Duhring'e göre, düşüncemizi belirleyenle, doğanın hareket etmesini belirleyen aynı şeydir. Böyle düşünüş Duhring üzerinde azar azar öyle bir güç kazandı ki, kendisini sonraki eserlerinde, eleştirici felsefeye karşı şiddetli bir tartışmaya sevk etti. Zira eleştiriciler, bilgimiz, yalnız eşyanın tabiatıyle değil, aynı zamanda kendi özel tabiatımızla da belirlenmiş (determiné) olduğu için, kendinden şeyleri (chose en soi) bilemeyiz diyorlardı. Duhring, bu görüşte bilimi yok etmek gibi bir amaç görür ve bunda düşünce ürünleriyle, bir mavera (au delà) kabul etmek ihtiyacını ilân eden fikir arasında iki yüzlü bir uyarlık (accommodation) fark eder. Duhring, burada da belirli sayı kanunundan hareket eder ve aynı enerjiyle, düşünce ve varlık arasındaki zıtlığı ve bunların birlikte olabileceklerini gösterir. Özet olarak o, nitelikle süreklilik arasındaki ve belirli kırılma (rebroussement) noktalarıyle sürekli süreçler arasındaki ilişkiler problemini pek açık ve seçik bir surette aydınlatmakla çağdaş bilgi teorisine hizmet etmiştir. Onun görüşü, eleştiricilikle pozitifçiliğin savaşından geldiği gibi, bu iki sistemin arkasındaki ilişkiyi doğru olarak çözümlemeye davet gibi bir esası da taşır.

b) *Âlem görüşü:* Duhring, gerçek varoluşun genel çizgilerinin tam bir tablosunu vermesi gereken bir 'evren şemacılığı'nın (schématisme de l'univers) gelişmesine pek büyük önem verir. 'Gerçeklik Felsefesi' adını verdiği kişisel doktrininin çalışma konusu budur; bu felsefe, deney sistemine ulaşmak zorundadır; oysaki, eski metafizik, mistik yollardan yararlanarak varoluşun özünü derinleştirmek isteyen bir çeşit alşimiydi. Bu noktada Duhring, Comte ve Spencer'i hatırlatır; saçmacılığında Spencer'den daha az soyut (abstrait) ve Comte'tan daha orijinaldir. Duhring, benim sistemim, der, iki gerçeklik kabul etmez. Doğa ve kısımlarından ibaret olan bir tek gerçeklik kabul eder. Âlem-

de her şeyin maddesel bir yanı vardır; maddesel olayları kendi kavranılabilir sıralanmaları içinde takip etmek suretiyle bütün bir gerçekliğin sahip olması gereken şeyi bulmak gücü kazanılabilir. Fakat o, bununla sadece yalınç olaylara önem vermek istemez; bu suretle "pek kısır olan maddecilikten kaçtığını" söyler. Duhring, çoğu zaman 'madde' sözcüğünü 'varlık', 'evrensel aracı' (médium universel), 'her gerçekliğin taşıtı' (véhicule) anlamında kullanır. Fakat doğada nasıl olup da bütün diğer olaylar gibi, bilincin tohumları da bulunabildiğini açıkça gösterebilecek şekilde madde kavramının derinleştirilip genişletilmesi gerektiğini de ayrıca kaydeder. 'Maddenn felsefî kavramı', daha çok fizikçi ve kimyacıların madde kavramını kapsar. Zira o, bütün cisimli (corporel) ve tinsel (spirituel) hallerin derinliğinde olup, bütün ve tam gerçekliği kaplayan şeyin kavramı olmaya mecburdur. Duhring'e göre maddecilik, hayat ve âlem görüşünün bir tabanı (piédestal) bir gerçek temeli, mekanik ve dış çerçevesidir; yoksa, varoluşun kendisini dolu ve bütün olarak, pekin bir surette açıklamak değildir. Duhring'ten doğanın amaçlılığı (finalité) fikri beklenemez; onu, bu konuda iyi anlayabilmek için, amaçla niyet (intention) arasında bir fark gördüğünü unutmamak lâzımdır. Doğa görüşümüz için amaca değer verir; fakat bu, doğada aktif olan kuvvet ve hazırlıkların (dispositions) devamlı çalışmasından ve daha çok somut olarak hareket etmelerinden, böylece doğanın sistemli bir birlik gibi görünmesindendir. İnsanın bilinçli hayatında olduğu gibi, dış doğada da, bu meyiller daima kesin sonuçlara ulaşamazlar. Fakat amaca ulaşılmış olsun veya olmasın, 'çok sayıda öğelerin kaynaşmış eylemi', bütün süreçlerin karakteristik çizgisi gibi gözükür. Duhring'e göre, doğa görüşünde, yalnız genel kanunlar değil, meydana gelen süreçlerin yön ve meyilleriyle, doğa faaliyetini kendileriyle belirten tip ve şekillere önem verilmelidir. Doğa, içinde varoluşun aşağı şekilleri, yüksek şekillerin temeli olan bir ilerlemeden ibarettir. Aşağı şekilerle yüksek şekilleri ayırt etmeye yarayan ölçü, ancak çeşitli meyillerin ürünlerinde ve doğal ereklerine götüren yeteneğin derecesinde bulunur ve son amaç, yalnız mevcut olan ve hareket eden değil, varoluşlarıyl faaliyetlerinin bilincine sahip olan varlıkların oluşumu olmalarıdır; bu bir bakıma, doğanın mekanik bütünlüğünün tarihi olmaktan çok, bilinçli varlıklar tarihinin, temelinden başka bir şey değildir. Mutlak surette bilinçsiz olan bir evren, bir anlamsızlık, bir yetkinsizlik, aktör ve siyircisi olmayan bir tiyatro olurdu. Diğer taraftan, bilinç olaylarını, esaslı olarak amaç gibi göz önünde tutmalıdır. Buna neden, bilinçli faaliyetle bilinçsiz faaliyetin aynı şeyi yapabilmesidir. Eğer dış amaçlara ulaşmak söz konusu olmasaydı ve burada kendinden (en soi) amaç olan bir şeylerin karşısında bulunmasaydık, insan ve hayvanların yalnız kendi iç tepileri (impulsions) ve güdülerinin (motifs) bilincine sahip olmaları bir lüks olurdu. Eğer Duhring'in bu son fikrine itiraz etmiş olmak için, bilinç hayatının daima hazza arkadaşlık etmediği ve elemin, bilinç hayatının gerçekten bir amaç olmadığını gösterecek kadar yayıldığı ileri sürülürse, o, bu itirazı yapanı, 'ayrım (fark) kanunu'na gönderir ki, bu kanun, çağdaş psikolojide türlü adlar ve şekillerle önemli bir rol oynar. Ona göre, bu yalnız ruhsal değil, aynı zamanda evrensel bir kanundur. Kuvvetlerin karşı gelimi (antagonisme), evrenin şemalanmasının esaslı bir işaretidir. Enerjinin bütün belirmeleri (manifestations), bütün hareket ve gelişmeler, aralığın (distance), türlülüğün ve zıtlığın sonucudurlar. Her bilinç de aynı suretle bir türlülüğü (diversité) gerektirir. Zira, farksız duyum yoktur; bu durum, bilinç için de doğrudur. Eğer yenilgiye uğratılması gereken bir engel ve direnme olmasaydı, eğer ihtiyaçla, kanıksama (satisfaction) birbirini kovalamasaydı, hayat oyunu, cazibesini kaybederdi. Varoluşun bizim için kıymetli oluşu, ahenk ve farklarından ötürüdür. Bizim hayatsal duygumuz, kendi aralarında karşılıklı olarak birtakım farklı hareketlerden doğmuşlardır; acılık, çetinlik ve elem olmasaydı, hayat, elde ettiği derin kanmaları hissedemezdi. Schopenhauer'i kötümser yapan bu düşünüş biçimi, Duhring'i iyimser yapmıştır. Duhring'e göre evrim, yalnız farklı kuvvetlerin kaynaşmasıyle olabilir. Bu kaynaşma, bir denge halini veya yeni bir hareketi meydana getirirse, özel kuvvetlerin meyilleri, varlıklarını, gelişmenin ürünü içinde korumuş olurlar. Kuvvetler arasındaki sürekli bir çatışma, saçma (absurd) olur ve doğada böyle bir şey bulunamaz. Saçmalıktan çekinme, doğada doğal ve ve mantıksal bir ilkedir, bu ilkenin tutunamayan şekilleri eritip yok etmesi, bir istisnadır. Genel kural ise şudur: Doğa, pozitif yolu tutar. Bunun içindir ki, Duhring'e göre, hayat için savaş fikri yanlıştır. Zira bu fikir, olumsuz (negatif) fikirlere ısrarla bağlanır ve asıl önemi, uzlaşmaya vereceği yerde, karşı gelmeye verir. Böylece Duhring, Lamarck'ın teorisini Darwin'inkine tercih etmiş olur.

c) *Ahlâk:* Duhring'e göre ahlâkın temeli, insel içtepilerdedir; fakat, ahlâkın yalnız temeli. Zira, doğa aldanabilir, bu nedenledir ki, daha tam bir gelişme ve bir düzeltme lâzımdır. Bir varlık ne kadar yüksekse o kadar çok yanılabilir. Aynı zamanda, ahlâk konusunda, henüz doğa eliyle bağlanmamış ve hatta belki de bir-

birine zıt olan öğelerin uzlaşması önemlidir. Duhring de, Comte gibi hayrın tohumlarını sempati içgüdülerinde bulur. Doğa bizi, bir başkasının ıstırabından elem duyacak şekilde yaratmıştır. Belki de uygarlığın akıp gelişi içinde şaşılacak kadar gelişmiş olan da yalnız bu duygudur. Doğa, bizim özel bireyliğimizi hiç kaldırmak ve yok etmek istemez. Tersine olarak ahlâksal gelişme, toplumlama (socialisation) kadar da bireyleşmede olur. Bunlardan biri olmadan diğeri ilerleyemez. Zira, tek başına kalmış olan bir bireyin tam gelişmesi, ancak yüksek bir surette gelişmiş olan bir toplumda mümkündür. Yetkin olmayan bir sosyal durumda bireylerin serbest ve tikel gelişmeleri kösteklenir. Bireyliğin asıl hakkını verecek olan, özgür iştiraklerle teşekkül etmiş bir organlaşmadan kurulan özgür toplumlardır.

Duhring, buraya ekonomiye dair olan görüşlerini de ekler. Ona göre ancak, böyle özgür bir toplumda üretim ve tüketimi ilgileyen her şey, bireyin, bütün çıkarları, emeğin ürününe değil, emeğin kendisine bağlanır. Hayatın haysiyetini veren yalnız budur. Onun görüşü, sosyalizmden şu noktada ayrılır: O, evrimi tarihsel bir mucizeyle kesintiye (inkıta) uğramanın zorunlu olduğuna inanmaz. O, geleceğin anıtı, sosyalizm istikametinde yükselmeyeceğine inanır; ona göre âlemde şer değil, tersine olarak hayır sessizce artar. Bu noktada Duhring, âlemde gördüğünü zannettiği bütün aşağılıklara rağmen iyimserdir, kötümserliğin de açıkça düşmanıdır. Nihayet, onun kabul ettiği bir kötümserlik vardır ki, o da, Byron tarafından temsil edilen ve bazı sosyal durumların ürünü olan küskünlük kötümserliğidir (pessimisme de l'indignation). Fakat, romantiklerin "mavera kötümserliğinden (pessimisme de l'au-delè) ve yüksek sınıflarda pek çok görülen kokuşma kötümserliğinden (pessimisme de la pourriture) " nefret eder.

Başlarımız, dallarından birini insel âlem teşkil eden büyük birliğe kadar yükselir ve düşünürler, kendilerinin bu birliğe mensup olduklarını, bu birliği belirten kuvvetler tarafından hareket ettirilmiş olduklarını hissederlerse ve bireysel kadar (destinée) düşüncesi, içinde birçok iyi istidatların geliştiği büyük düzende eridiği zaman, insel doğaya kendisini kabul ettirmiş olan iyilik kuvvetlerinin duygusundan bir "evrensel duygulanma" meydana gelecektir.

Duhring, üslubunun asalet ve eski şekliyle, düşüncesindeki bağlılık ve kişiliğiyle yüzyılımız felsefesinin seçkin düşünürlerinden biridir. Özet olarak o, kendi sistemine, 'Gerçeklik Felsefesi' adını verir. Hareket noktası ise, ülkücülüktür. Düşünme kanunlarıyle gerçeklik (réalité) arasında bir özdeşlik olduğunu sanan Duhring'e göre, önümüzdeki gerçeklik, biricik gerçek olarak ve akla da uygun sayılmak suretiyle tarafımızdan kabul edilir. O, mistisizmi ve benciliği (egoisme) reddeder; ahlâkın tohumlarını insanların sempatik içgüdülerinde bulur. Kişiliklerin (şahsiyet) serbestçe gelişme olanağı, ancak geleceğin özgür toplumlarında gerçeklenebilir umudundadır. Ecirlik sistemi yıkılmak suretiyle insanlar tek sınıflı bir toplumun organları haline geldiği zaman, kişiliğin tam olarak gelişeceğine inanır. Engels'in, ona karşı cephe alan eseri, Duhring'in *Herrn E. Duhring s. Umwilzung der Wissenschaft (Duhring'in Bilim Âlemini Altüst Etmesi)* başlığını taşır. Bu iki ihtilâlci filozofu G. Sorel uzlaştırmaya çalışmıştır.

Eserleri pek çoktur. Felsefeyi ilgileyenlerin başlıcaları: *Naturaliche Dialektik* (Berlin, 1865); *Der Wert des Lelicus* (Breslau, 1881); *Kritische Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1894, 4. baskı 1887); *Kr. Geschi. der Allgemeinen Prinzipien der Mechanik* (Berlin, 3. baskı 1887); *Kursus der Philosophie als Streng Wissenschaftlicher Weltamschaung der Frauen?* (Berlin, 1878); *Logik und Wissenschaftstheorie* (Berlin, 1878, 6. baskı 1905); *Rob. Mayer Chemnitz* (1880); *Die Juden Frage als Rassen, Scetten und Kulturfrag* (Karlsruhe, 1881); *Sachen Leben und Feinde* (1882, 3. baskı 1903); *Der Ersatz der Relig. Durch Wall Kommeneres* (1883, 3. baskı 1906); *Wirklichkeits Philosophie* (1895).

Bkz. Vaihinger, Hartman, *Duhring und Lange* (1876); Engels, *Anti-Dühring* (Fransızca çevirisi: Brack, Paris ,1932); G. Sorel, *Le Decomposition du Marxisme* (Paris, 1908); H. Höffding, (cilt II, s. 576-588); Friedrich Engels, *D. s. Umwalvung der Wistenschaft* (5. baskı, 1904); G. Albrecht, *E. Duhring* (1927).

DULKE, Albert-Friedrich-Benn. Alman ozan ve filozofu. 17 haziran 1819'da Königsberg'de doğdu, 30 ekim 1884'te Stuttgart'da öldü. Bir eczacının oğludur. Önce, doğduğu şehir üniversitesinde doktorluk ve doğal bilimleri öğrendi. Sonra bir eczacının yanına yardımcı olarak girdi. Kendisinin tasalı yaratılışı ve bağımsız karakteri, her çeşit ciddî görevleri reddetmesine neden oldu. 1843'te Doğu Prusya'da bir şehre çekilerek, ilk dramı olan *Orla*'yı yazdı. Sonra yine okumaya koyuldu. Berlin, Leipzig ve Halle Üniversitelerini ziyaret ederek, Breslau'a döndü. Burada, sosyalist partisine girdi ve Robert Blum'a bağlandı. 1848 İhtilâline karıştığı için Prusya'ya terk etmeye mecbur oldu. Viyana'ya gitti. Ayrılırken açıktan açığa hem Protestanlığı, hem de bütün Hıristiyan kiliselerini terk ettiğini söyledi. Mısır'da Arapça öğrendi. Arap kıyafetine girdi. Nil'in kaynağındaki şelâlelere

kadar gitti, geldi. Sina eteklerinde bir mağarada üç ay yalnız yaşadı. Vebadan korkarak 1850'de tekrar Avrupa'ya dönmek için Anadolu'dan geçti, İzmir'e geldi. Nihayet evlenmek için Prusya'ya döndü. Sekiz yıl şiir ve felsefe araştırması yaparak küçük bir şehirde kaldı. Burada bir iki küçük seyahat daha yaptı. İsviçre'de Konstans gölünde on kilometrelik bir alanı yüzerek geçti. Karakterinin oynak özelliğini taşıyan bu hayat biçimi, onun sistemli bir felsefeye bağlanamayacağını gösterir. Edebî eserleri, başıboş hayatının bir kopyasıdır. *Stimme der Menschheit* (Leipzig, 1875) adlı eseri, toplum felsefesini ilgiler. *Patrictismas und Frömmitkeit* (1871) başlıklı kitapçığında savaşların aleyhinde olduğu kadar Almanya'nın Fransa'ya karşı beslediği kinin de aleyhinde olduğu görülür. Onda insanseverlikle yuğrulmuş bir ahlâk yüreğinin çarptığı sezilir.

DUMARSAIS ya da **DU MARSAIS, Cesar Chesneaux.** Buna d'Alembert, "Filozofların la Fontaine'i" adını takmıştır. Felsefî gözlemleri dil kurallarına uygulamış bir gramerci filozoftur. 1676'da Marsilya'da doğdu, 1756'da fakir ve sakat bir adam olarak öldü. Gençliğinde Paris'e geldi, avukat oldu; fakat bundan sıkıldı; özel dersler vererek geçinme kararıyle Barodan ayrıldı. Law'ın oğlu, bu suretle okuttuğu öğrencilerindendir. Bu özgürlüksüz hayattan yorulunca, Saint-Victor'da bir pansiyon açtı. *Büyük Ansiklopedi*'nin birçok gramer maddelerinden başka, 'eğitim' ve 'soyutlama' maddelerini de o yazmıştır. D'Alembert, ona karşı duyduğu minnettarlığı, *Melanges de Litterature d'Histoire et de Philosophie*'de (c. II) yazdığı bir övme söyleviyle, belirtmiştir. De Gérando'da Enstitünün ikinci sınıfında, Akademinin açtığı bir yarışma konusu olarak Dumarsais'yi öven bir makale yazmış ve vadedilen mükâfatı kazanmıştı (Paris, 1805). Burada bizi ilgileyen eseri şudur: *Logique et Prinsipe de Grammer, Par M. du Marsais, Ouvrages Posthumes en Partie Extraits de Plusieurs Traités qui on Dejà Paru de Cet Auteur* (Paris, 1805, 2 cilt) başlığı ile yayınlanmış olanıdır.

Bu eserde 'mantık', bu adı taşıyan bilimin pek kısa ve sudan bir özetidir. Fakat o, bu bahisten daha önce Descartes ilkelerini Locke' unkilerle garip bir surette karıştırılmış olan bazı düşünceler verir. Bu suretle Descartes'ın kanıtlarıyle ruh ve beden ayrılığını ispat ettikten ve vesile nedenler teorisine göre de, bunlar arasındaki birliği açıkladıktan sonra, tamamıyle Locke'un kabul ettiği 'duyum' ve 'düşünme'den (réflexion) birincisine Dumarsais, 'dolaysız (immediate) duygu', ikincisine de 'dolaylı (mediate) duygu' adını verir. Bütün doğuştan fikirleri reddeder. "İyi dikkat edilirse, bütün fikirlerin dıştan (adventice) olduklarına, kendimizde bazı fikirleri kabul etmek hususunda az çok büyük bir yetenekten başka, doğuştan bir şeyin bulunmadığına inanılmış olur" (adı geçen eser, s. 23) der.

Dumarsais'nin ahlâkı, toplumu koruma duygusuna dayanır, bu nedenle de ahlâkın deneyden başka bir kaynağı yoktur. Hatta ona göre, Tanrı fikrini bile deneye borçluyuz.

Onun gramer ilkesinin çoğu da kendi felsefe ilkesinin bir sonucudur. Yaptığı tanıma göre söz; bir tanımlama aracından başka bir şey değildir; yani, 'dolaysız duygu'ya uygulanmış olan 'düşünme'ye hizmet eden bir araçtır; veya, önce yargılarımızı kaplayan ve yargıların ilkel şekli olan duyuma uygulanan bir araçtır. Dumarsais, bu aynı teorinin sonucu olarak, bütün sözcükleri iki büyük zümreye ayırır: 1. Nesneleri, duyulur ruhun görünüşlerini ifade edenler; başka bir deyimle, duyumlarla ilişkisi olanlar ve yalnız düşünme edimlerini (actes) ifade edenler.

Gramer için ileri sürdüğü ve sırf kendisinin olan ilkelerden biri de, 'yapı' (construction) ile 'sözdizimi' (syntaxe) arasına koyduğu farktır. Yapı, bizde hâkim olan duygu, tutkular veya duyuma göre sözcüğe verdiğimiz yer, cümleye verdiğimiz sıradır. Sözdizimi ise, bize sözcükler arasındaki ardalanmış (mütevali) ilişkileri bildiren işaretlerden bileşmiştir. Bu nedenle o, düşünmeye hitabeder; cümleye yalnız düşünenin yakalayabildiği tam bir anlam verir. Burada da duyumla düşünme arasına Locke'un koymuş olduğu farkı buluruz. Bu teori, ne kadar kusurlu olursa olsun, orijinal yanı, grameri felsefî ilkelere bağlamış olmasıdır. *Traité des Tropes* (Paris, 1730) adlı eseri çıktığı zaman da onda, felsefî bir zekânın varlığı görülmüştü. Bu eserde düşünce ve hayalleri, bazı genel kanunlara bağlamıştı. Kendisine ait olan şu sözde gerçekten çok nükte gizlidir: "Bir çarşıda, bir Akademi oturumundakinden çok troplar (tropes - şaşırtmacalar) yapılır".

Dumarsais, Fransız dilinde hâkim olan Latin gramerini kaldırmış ve ulusal gramerin esasını da koymuştur. İmlâyı değiştirmeye teşebbüs etmişse de, büyük bir başarı gösterememiştir. O, nasıl konuşulursa öyle yazılmasını savunmuştu ki, buna aykırı düşünenler, böyle yazılacak olursa, dilin tarihi ve korunması için gerekli olan etnolojinin kaybolacağını ve telaffuzdaki oynaklığın imlâya gelemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Essai sur les Prégujés ve *Bon Sens* başlıklı iki eseri, yanlış olarak onun yazdığını iddia ederler. Bu iki eser, XVIII. yüzyılın kötü anlayışıyle yazılmıştır. Oysaki, Dumarsais, *Ex-*

position de l'Eglise Anglicane (Paris, 1758) adlı eserinde dine ve Fransız kilisesi geleneklerine karşı büyük bir saygı beslediğini ispat eder. *Méthode Raisonnée pour Apprendre la Langue Latine* (Paris, 1722) adındaki önemli eser de onundur. Külliyatı 7 cilt olarak 1797'de tekrar basılmıştır.

DUMAS, Dr. Georges. Fransız psikoloğu. 6 mart 1866'da Lédignan'da (Gard) doğdu, 1946'da aynı ilde öldü. 1886'da Ecole Normale Supérieure'e girdi. 1889'da agreje, 1894'te tıp doktoru oldu. 1900'de de *La Tristesse et la Joie* adlı doktora tezi ile edebiyat doktorluğunu da kazandı. Bu payenin Latince tezi, *Quid Augustus Comte de Psychologia Suae Aetatis Senserit* (1900) başlığını taşır. Onun çalışmalarında dayandığı hâkim sistem, Auguste Comte olmuştur. Ribot'nun öğrencisi ve benim de hocam olan Dumas, önce Chaptalk Lisesinde felsefe öğretmenliğinden sonra, 1902'den itibaren Sorbonne'da deneysel psikoloji okutmaya başlamış, Tıp Fakültesi Akıl Hastalıkları Kliniğinde, marazî psikoloji laboratuvarına şef olmuştur. Birinci Dünya Savaşında yönettiği sinir hastalıkları servisinde çalışırken nevrozlar ve savaş psikozları hakkında yazdığı eserin malzemesini bulmuş, 1908'den itibaren de Latin Amerika ile ilgilenmiştir. Dumas, oraya birçok resmî vesilelerle gönderilmiş, Sao-Paulo'da Fransız-Brezilya Lisesini (1920); Buenos-Aires (1921), Rio-de-Janeiro (1922), Mexico (1924), Lima (1927) ve Caracas (1928) daki Fransız Enstitülerini kurmuştur. O, Pierre Janet ile birlikte *Journal de Psychologie Normale et Patalogique*'i çıkarmış, 1926'da Tıp Akademisine üye seçilmiştir. Dumas, zihinsel bulaşma (contagion) olaylarını dikkatle incelemiş, Revue Philosophique'in 1911, 1915'inci ve Journal de Psychologie'nin 1912, 1920'nci nüshalarındaki yazılarını *Traité sur Interspychologie* adlı eserinde toplamış ve aynı dergilerdeki (1905, 1915, 1922, 1923) makalelerini de, *Psychologie Pathologique* adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Şu eserler de onundur: *La Philosophie de Léon Tolstoï* (1893); *La Psychologie des Deux Messies Positivistes Saint-Simon et Auguste Comte* (1906); *Névroses et Psychoses de Guerre chez les Austro-Allemand* (1948); *Troubles Mentaux et Troubles Nerveux de Guerre* (1919).

Dumas, Descartesçı psikoloji ilkelerine sadık olarak zihinsel (mentale) hayat problemleri üzerinde çalışmayı tercih etmiş ve bunların mekanik problemlere dönüştürülebileceklerine inanmıştır. Fakat o, deneysel psikolojiyi en geniş ve uzlaştırıcı bir biçimde ele alarak, mekanikçi hipotez dogmalarına saplanmaktan kaçınmıştır. Fransız psikoloji bilginleriyle ortaklaşa hazırlamış olduğu, *Traité de Psychologie* (2 cilt, 1923-1924; 2. baskısı da çıkmıştır) adındaki eserinde bu geniş anlayışının esaslarını kaydeder (cilt 2, s. 1122). Onun bağlı kaldığı sistem, pozitifçilik görüşüdür, daha doğrusu, kontculuktur (comtisme). Ona göre, zihinsel hayatın etüdüne, fizyoloji ve sosyolojiyle başlamak gerektir. Zira, zihinden fizyoloji ve sosyolojinin yayları çıkarılırsa, geriye pek az şey kalır ve bu az şeyin ne olduğunu belirtmek de zordur.

Dumas, çağdaş psikoloji biliminin ulaştığı en son noktaya kadar türlü buluş ve gelişmeleri, 24 bilginin yardımıyle ve büyük zorluklarla meydana getirmiş olduğu *Traité de Psychologie*'sinde toplamış ve eserin hemen üçte birini teşkil eden şu önemli bahisleri kendisi yazmıştır: Heyecanların ifadesi; Gülmek ve gözyaşları; Uyaran ve hareket; Duygusal durumlar; Yönelme ve denge; Cinsel içgüdü ve aşk; Enterpsikoloji; Zihinsel patoloji; Marazî psikoloji; İç salgı bezlerinin ve sinirsel-bitkisel (neuro-végétatif) sistemin psikofizyolojisi; Son özet... O, bütün bu konuların en kesin tarihlerini de incelemiş ve bu konuları, bugün ulaşmış oldukları noktaya kadar ihmal etmediği ciddî bir disiplin içinde aydınlatmıştır. Onun en çok üzerinde durduğu psikolojik problemlerin başında 'heyecanların ifadesi' gelmektedir. Dumas, bütün eseri kendisine ithaf etmiş olduğu hocası Ribot'nun açmış olduğu yerden hareket ederek, başlıca çabasını duygusal hayat üzerinde yoğunlaştırmıştır. Daha 1891'de çağrışımcı hipotezleri, tutkular ve tutkusal psikozların etüdüne uygulamıştı. Revue Philosophique'de yazmış olduğu, *Tutkularda Fikirlerin Çağrışımı* başlıklı makalesi bunun ilk işaretidir. 1894'te *Melankolide Zihinsel Durumlar*'ı incelemiştir ki, bu eserin asıl adı, *Les Etats Intellectuels dans la Mélancolie*'dir. O, bunda, heyecanların etkisi altında düşüncelemenin (idéation) mekanizmasını incelemiş ve bu mekanizmanın —ki bir uyandırma (évocation) mekanizmasıdır— tutkusal olayları yorumlama mekanizmasından pek farklı olduğunu göstermiştir; aynı zamanda zihinsel bireşim fikrini tanımlamıştır, fakat bu zor problemi çalışmalarının birinci planına almamıştır. Onu daha çok deneysel araştırmalar çekmiş ve bunu, Fransız Akademileri tarafından taçlandırılmış olan *La Tristesse et la Joie* (1900) adlı eserine uygulamıştır. Sonra da aynı biçimde olmak üzere gülümsemenin, gülmenin ve gözyaşlarının, yani ağlamanın psikoloji, fizyoloji ve patolojisini incelemiştir ki, bu konuyu, *Le Sourire* (1906) adlı bir eserde ve *Traité*'sinin 'Gülme ve gözyaşları' başlıklı bölümünde toplamıştır.

Dumas, eski bir anlayış olarak *Gall* ve *Heyecanların İfadesi*'ni Revue Philosophique'te (1897) yayınlamış ve yeni telakkilerden de 1896'

da Lange'nin *Heyecanlar*'ını, 1897'de W. James' in *Heyecanlar Teorisi*'ni bir 'önsöz' ekleyerek Fransızcaya çevirmiştir. O, bütün bu çalışmalarında, mekanikçi anlayışa bağlanmış ve hiç bir mekanikçi anlayış, onunki kadar ileri gitmemiştir. Bu nedenle o, Descartes'da, bilgi ve vasıta noksanından ötürü eksik kalmış olan noktaları tamamlamış, Darwin ve Wundt teorilerine hak kazandırmış, bu suretle de Descartes'ın *Traité des Passions de l'Âme* adlı eserindeki bazı görüşlerin derin doğruluğunu ispat etmiştir.

Dumas bütün bu başarıları içinde, olayların sosyal manzarasını aydınlatmaktan da çekinmemiştir. Bizim heyecansal ifadelerimiz, ona göre, içinde yaşadığımız uygarlık durumunun, aldığımız eğitimin bize yüklediği ya da teklif ettiği modellerin etkisine bağlıdırlar. Hareketlerimizi, içinde bulunduğumuz durumların gerekçelerine göre frenler veya şahlandırırız. Şu halde mimiklerimiz, bu gerekçelere göre düzenlenmiş birer mekanizmadan ibarettirler. Bu, âdeta hazır olan veya olmayan seyirciler önünde oynanmış bir komedidir. Kolektiflik üzerimize ağır basar ve şemalarını yalnız olduğumuz zamanlarda bile bize yükletir. İşte Dumas, Auguste Comte'un istediği gibi, sosyolojik açıklamayla fizyolojik açıklamayı böyle tamamlar. *Traité de Psychologie*'nin birinci cildi tarafımdan Türkçeye çevrilmişse de, yayımlanamamıştır. Yalnız bu cildin Giriş'i ile Birinci ve İkinci bölümünü *Mufassal Ruhiyat Usulleri* adıyle yayımlanmıştır (1931).

Bkz. Daniel Essertier, *Philosophes et Savants Française du XXe Sciecle* (1929, s. 122-126); Cemil Sena, *Mufassal Ruhiyat Usulleri* (J. Dumas'dan çevirme, 1931); Marcel Déat, Revue Philosophique'te *Traité*'nin birinci cildi hakkındaki eleştiri makalesi (1925, Janvier-Fevrier, No. 1, 2. Bu makale de tarafımdan Türkçeye çevrilmiş ise de yayımlanamamıştır).

DUNIN-BORKOWSKI, Graf Stanislaus von. Alman filozofu. 11 aralık 1864'te Winniczki'de doğdu, 1 mayıs 1934'te Bonn'da öldü. Lehli bir soydan gelmedir. Spinoza'ya bağlıdır. Eserleri: *Der Junge de Spinoza* (Münich, 1910, 1933); *Die Kriche als Stiftung Christi* (1921); *Schopfarisch Liebe* (1922, 1932); *Spinoza Nach 300 Jahren* (1932); *Aus dem Tagen Spinoza* (1933).

DUNKMANN, Karl. Alman sosyolog ve Tanrıbilimcisi. 2.4.1868'de Aurich'te doğdu, 28.11.1932' de Berlin'de öldü. 1912-1916'da Greliswald'da profesörlük etti, daha sonra da Berlin'deki Sosyoloji Enstitüsünün kurucularından biri oldu. O, din felsefesiyle uğraşmış, dinin ve Tanrıbilimin toplumla ilişkisi hakkında orijinal fikirleriyle de ün kazanmıştır. Eserleri: *Systemat. Theol.* (cilt I: *Religionsphiloso.*, 1917); *Die Lehre vom Beruf* (1922); *Angewandt Soziol.* (1929); *Soziol. d. Arbeit* (1933); *H. Archiv. fur Angewandt Sozial* (1928-1933).

Bkz. H. Soucrmann, *Problem dt. Soziologie* (1933); G. Lehmann, *Theologie u. Soziologie, Arch. f. Angewandt Soziol.* (5, 1932-1933)

DUNS-SCOT, Jean. İskoçyalı olduğu için, Scot sözcüğü de adına eklenmiş olan Jean Duns-Scot, Roxburgh Kontluğundaki Maxton'da doğmuş,, 8 kasım 1308'de Köln'de ölmüştür. Doğum tarihi üzreinde tartışmalar vardır. Hayatını yazmış olan Wadig, doğum tarihinin 1247, 1273, 1274 olması ihtimalinden söz eder. Doğduğu yer nedeniyle de bazıları, İrlanda'yı, bazıları İskoçya veya İngiltere'yi gösterirler. Biz, bunlardan hiç söz etmemiş olan Et. Gilson'un tespit ettiği yer ve tarihi kabul ettik. 1266-1308). 1277'de Dumfries'deki Fransisken manastırına gönderilmiş, burada 'Küçükler (Mineurs) Tarikatına' girmiş, 1290'dan biraz önce de Oxford'da öğrenci olmuştur. 17 mart 1291'de kendisine Northampton rahipliği verilmiştir. Burada üstün bir yetenek göstermiş olan Duns-Scot, buradan Paris'e gitmiş, orada Gonzal ve De Balboa'nın öğrencisi olmuştur (1293-1296). Bundan sonra tekrar Oxford'a dönerek Guillaume de Verra'dan ders almıştır. Fakat hocasının Paris'e gitmesi üzerine onun yerine bu üniversitede Tanrıbilim profesörlüğü yapmıştır. İlk eserleri bu dönemin ürünüdür. Bunlar, 'Opus Oxoniense' denilen *Commantaire sur les Sentences (Ayetlere Dair Yorumlama)* adlı eserinin konusunu teşkil eder. 1302'de Paris'e gelerek doktora payesini alabilmek için bu eseri ikinci kez yorumladı. *Repostate Parisiensia* adlı eseri Paris'te yaptığı bu ikinci yorumlamadır. 1303' te Güzel Phillippe'e karşı papalık tarafına geçtiği için diğer bazı papazlarla birlikte Paris'ten sürüldülerse de o, 1304'te tekrar bu kente dönerek 1305'te Tanrıbilim doktoru oldu; aynı yıl içinde burada başarıyle ders vererek büyük bir ün kazandı. Wadding'in deyimiyle, mensup olduğu "Fransisken mezhebinin parlak bir ışını oldu". Duns-Scot, büyüklerinin emriyle Köln'e dönmüş ve burada ölmüştür. Genç denilebilecek bir yaşta ölen Duns-Scot'a çağdaşları, "İnce Zekâlı Doktor" derlerdi (Docteur Subtil). Ölümünün gerçek nedeni anlaşılamamış olduğundan, pek çok dedikodular yapılmıştır. Her halde düşünceleri ve bilgileri yüzünden bazı sıkın-



tılar çekmiş olan Duns-Scot, bu kısa hayatı içinde birçok eser yazdı. Uzun zaman ününü korumuş olan bir okulun başkanı oldu. Yani, skolastiğin ilk zamanlarında pek fazla uğraşılan gerçekçiliğin (réalism) havarisi olmuştur.

Pierre Lombard'a dair iki yorumlamasından başka, 'mantık'a dair birçok yazıları vardır. *Questiones Quodlibetale (Metafiziğe Dair Sorunlar)* ve bir de *De Prims Principes* adlı eserleri önemlidir. Aristo'nun *De Anima*'sıyle *Metafizik*'ine dair yorumlamaları da vardır. Kendisinin olduğundan şüphe edilen diğer ikinci derecede önemi olan eserleri bir yana bırakılırsa, onun az bir zamanda pek büyük bir gayret sarf ettiği anlaşılır. Fikirlerinin ispat ve savunmasında kullandığı biçim pek bilinmiyorsa da, felsefenin esasını ve ortaçağ felsefesi içindeki yerini biliyoruz.

IX. yüzyıldan başlayarak gerçekçiliğin her türlü yabancı öğelerden sıyrılmak suretiyle yeniden ortaya çıktığı zamana kadar geçen ara dönemde, skolastik felsefenin uğraştığı bütün büyük sorunları çözmeye çalışmıştı. Jean Scot Erigene'den sonra adcılık, gerçekçilik ve kavramcılık ortaya çıkmıştı. Adcılar, yalnız bireyler gerçektir; geriye kalan ne varsa hepsi soyutlamadır, diyorlar ve kesin bilgi ilkesi olarak da duyuları kabul ediyorlardı. Gerçekçiler ise, zıt ve aşırı bir görüşle, akla baş vuruyor, tümelden başka bir gerçeklik olmadığını iddia ediyorlardı. Kavramcılar da bu iki sistemin her birinde birer parça gerçek olduğunu kabul ederek, onları eleştirmiş, birbiri yerine koymuş ve bir süre de onlara iştirak etmeden hâkim olmuşlardı. Kavramcılık bu çağda, kendisine karşı haklı olarak çıkabilecek itirazlara bağlanmadan, kendisini gerçeğin bir ifadesiymiş gibi ileri sürüyordu. Oysaki gerçekçilik, daha ortadan büsbütün kalkmamıştı; nitekim, Duns-Scot'un şahsında da yeniden parlamakta gecikmedi. O, tümellerin (les universeaux), yani, cins ve türlerin ruhta, mevcut gerçeklikler olduğunu 'a priori' olarak kabul ediyordu. Bu konuda kendisiyle çarpıştığı filozof Saint-Thomas'dır. Aristo'da olduğu gibi, skolastikçilerde de bütün doğa varlıkları, 'madde' ve 'şekil'den meydana gelmişlerdi. Fakat, bir bireysel varlığı bu 'adam' veya 'köpek' gibi şekil ve maddeyle açıklamak icabettiği zaman, açıklanması gereken şöyle bir sorun kalır: Tabiatı nedeniyle, belirsiz olan madde ile, tabiatı nedeniyle tümel olan şeklin nasıl ve niçin bu varlığı bir köpek veya bir insan haline getirecek şekilde birleşmişlerdi? Yani, varlık nasıl bireyleşmiştir? Bireyleşmenin ilkesi nedir? Bu ilkenin madde olması düşünülemez. Zira bu, belirsizdir (indeterminée); sadece bir güçten (puissence) meydana gelmiştir; o, şu veya bu şey olmaya ilgisizdir. Bu ilkenin şekil olması da düşünülemez; zira şekiller, eşyanın kurucu kanunlarıdır. Bu bakımdan geneldirler. İnsanın şekli, bütün insanlarda, köpeğin şekli bütün köpeklerdedir. Bununla birlikte, Saint-Thomas, bireyleşme ilkesinin maddede bulunduğunu, fakat mutlak surette belirsiz olan maddede değil, belki 'nicel görünüş'te (signata quantitate) bulunduğunu kabul eder. Bu suretle eğer Sokrat, Sokrat ise, bunun nedeni, bedeninin maddesi belirli olduğundandır. Niceliğine gelince, bu, babasından aldığı soyaçekimle annesinin özel yapısı vasıtasıyle ana kucağındadır. Böyle belirmiş maddenin bilinmesi için onun bireysel şekil veya ruhunu kurabilecek olan şeklin belirlenmiş olması lâzım gelir. Duns-Scot, bu teoriyi kabul etmez. Bireyleşmeyi açıklamak için bir 'kendilik'e (entité) baş vurur ki, buna Hoéccéité (hoecceitas) adını verir. Bu, türün şeklini bireyin tekilliğine göre belirten en ileri edimdir (acte ultime). Bu kendilik, ne madde, ne şekildir; fakat bireyi meydana getirecek biçimde maddeyle şekli belirtmiştir; bu suretle eğer Sokrat, Sokrat ise, bunun nedeni, Sokrat'ın hoéccéité'si olduğundandır. Bu ise, eğer Sokrat bir birey ise, bunun nedeni, onun bir bireyliği olmasındandır, demektedir.

Esasen ona göre, eğer tümeller, eşyada hiç bir dayanağı olmayan ve sadece algıcın (müdrike) ürünleri olsaydılar, varlığı inceleyen metafizikle, kavramları inceleyen mantık arasında hiç bir fark olmazdı. Hatta bütün bilimler, mantıktan ibaret olurlardı. O, bu sakıncadan (mahzur) kurtulmak içindir ki, özü, tümelle olduğu kadar, bireyselle de ilgisiz sayar. Fakat özün, güç halinde hem tümeli ve hem de bireyseli kapsadığını kabul eder. Öyleyse, tümel, algıcın öyle bir ürünüdür ki, temeli eşyadadır ve bizim aktif algıcımız (entellect agent), onu bireylerde, kendisine tümelliği yüklemek için yakalar. Öyleyse, gerçek (réel), kendiliğinden ne saf bireylik, ne de saf tümelliktir. O, tümellerin gerçek varlıklar olduğunu kabul ettiğini daha çok *Porphyre'in Tümellerine Dair Sorunlar*'ında açıkça bildirmişti, yani, tek varlığın tümel olduğuna inanmıştı. Onun sistemi, bunun böyle olduğunu ispata elverişlidir. Bunu fikirlere dair olan görüşlerinden de anlıyoruz. *Ayetlere Dair Yorumlama*'sında iki türlü fikir ayırır: 1. Duyulur fikirler (idées sensibles); 2. Mutlak fikirler ki, gerçek bilimi oluşturan yalnız bunlardır. Bu fikirler hakkındaki bilgimizi de, duyulur neden değil, onların vesilesidirler. Bu nedenle kesinliğin en doğru kriteri, yalnız 'akıl'dır. Gerçek de ancak mutlak'ta vardır.

Onun genel kavramların gerçekliğini 'kendilikler (entités) gibi' tasarlamasını öğrencileri yanlış anladılar ve bu sözcüğü hep kötüye kul-

lanarak gülünç bir duruma getirmiş oldular. Fakat kendisi de bundan ne anladığını hiç bir eserinde açıkça anlatmamıştır. Bu yüzden düşmanları, kendisini "zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmak"la suçlandırmışlardır. Bununla birlikte anlıyoruz ki o, bu sözcükten mutlak fikirlerden veya her şeyin Tanrısal zihinde mevcut olan ebedî örneklerinden başka bir şey anlamamaktadır. Nitekim, bireyleme (individuation) problemlerine dair tartışmasında 'kendilikten' bunu anlamış olduğu görülür. Yukarda gördüğümüz gibi, Duns-Scot, bu problemi çözerken önce, bütün çoğunluğu birliğe dönüştüren bir ortak doğa (natur commun) kabul eder ki, bu madde veya bireylerin 'tözü'dür. Sonra bir şekil, sonra bu tözle şeklin 'bireşim'ini kabul etmiştir. Öyleyse bireylemenin ilkesi, doğanın bize nesnelerde gösterdiği gibi, ne maddede, ne de şekildedir. Hatta o, töz ve şekil öğelerinin birleşmesinden de meydana gelmez. Belki bireyliğin tabiatını belirten bir 'pozitif kendilik'ten oluşur (*In. Magist. Sent.*, kısım III, sorun 2). Bu pozitif kendilik nedir? Bu pozitif kendilik, maddesel nesneler için, yüksek ve mahvolmaz bir şekil, bir ebedî tiptir; bu, Eflatun'un 'idea' sına benzetilebilir. Duns-Scot, bu düşüncesi dolayısıyledir ki, insan zekâsının Tanrısal fikirleri eşyada bulabileceğini de savunmuştur. Bu tip, Tanrısal fikirle, kendisinin istemediği şekli arasındaki ayrım nedir? Bu nedenle sonuç, mümkün ile kopya, mutlak ile model arasındaki farkın aynıdır. O, sonuçtan başka bir şey olmayanı ilke olarak kabul etmez. Nesnedeki şekil, bir damgadan başka bir şey değildir. Bu nedenle bu özel şekli belirten, yüksek bir şekildir. Görülüyor ki Duns-Scot, bir yandan da, hasmı olan ve Eflatun'un izinden yürüyen Saint-Thomas'ya yakınlaşır gibidir.

Eşyaya dair olan bu açıklamalardan sonra Duns-Scot, 'ruh' sorununu ele alır. O, bu konuyu da anlaşılabilir bir şekilde açıklar. Ona göre, zihinli (entellective) ruh, kendi kendiliğini kendi kendisinden elde eder (adı geçen eser, kısım II, sorun 7). Niçin? Çünkü ruh, bir kuvvettir. Ruh, der, yaratmanın sınırlarından biridir. Ruh, bedenle birlikteki uyumundan önce, kendi tekilliğine (particularité) sahipti. Fazla olarak, zihinli ruh, bireyliğini kendi kendinden elde eder. Ve bu olgu, ruhun bu bireyliği gerçekten elde etmedikçe mevcut olamaz; bundan da ruh kavramının, kendi kendisinin bilincine sahip olan edim halinde bir kuvvet olduğu sonucu çıkar.

Bireyleme olgusu ve hele ruh konusu üzerinde Saint-Thomas'ya aykırı olan Duns-Scot'un düşüncelerinden pek geniş ve büyük sonuçlar çıkmıştır. Duns-Scot, birlik kavramına dayanarak Thomascılara karşı, ruh fakültelerinin gerçekte birbirlerinden farklı varoluşlara sahip olmadıklarını ve ruhun kendisinden de pek az ayrılmış olan varoluşları bulunduğunu ileri sürdü.

Duns-Scot, Saint-Thomas'ya karşı daha çok ahlâk sorunlarında sert ve insafsız görünür; Saint-Thomas, *Commentaire du Maitre des Sentences (Ayetler Üstadını Yorumlama)* adlı eserinde, insandaki iradeye pek az önem vermiş ve âdeta onu kayıtsızca feda etmeye hazırlanmış görünür. Duns-Scot ise, aynı adı taşıyan ve Saint-Thomas'ya aykırı olan eserinde, irade fikriyle ruhtaki irade kavramını, yani kendi kendine işleyebilen bir kuvveti uzlaştırır ve hasmını adım adım, fakat şiddetle ve kendisine onur sağlayacak bir başarıyla izler. Bütün skolastik filozoflar arasından hiç biri onun kadar yüksek sesle ve kuvvetle insan iradesini savunmamıştır. O, hasmının kapıldığı mistisizmden de sert ve kuvvetli bir mantıkla kendisini kurtarmıştır. Bu ikisi arasındaki savaş yüzündendir ki, Thomascılarla, Scotcular arasında Özgürlük, İnayet (grâce), Tanrısal takdir (prédestination) konuları üzerinde çetin kapışmalar olmuştur.

Duns-Scot'a göre, her bireylik, bir edimin etkisi ilkesidir. Her var olanın esasında irade vardır. Zorunluluk ve kadere bağlı olan bir akılda irade olamaz. Eğer, Saint-Thomas'nın zannettiği gibi, akıl bir sınırlama (limitation) ilkesiyle kayıtlı olsaydı, bireyleri en aşağı varlıklar derecesine düşürmek gerekirdi.

Zorunluluk, zihnin karakteridir; mutlak olan ise, iradedir. Öyleyse Tanrısal irade, yalnız kendisini oluşturan bir kanun değil, belki, kanunu da kendisi yapan bir yasamacıdır (legislateur) ve kendisi bir kanundur. Gerçek, Tanrısal irade gerçeği oluşturabilir. Ahlâk kanunu bile, kanun olduğu sürece, Tanrısal iradeden önce değildir. İyiliği Tanrı istemez, zira o, iyiliğin ne olduğunu bilir. Esasen onu da mutlak özgürlükle kendisi yaratmıştır. Tanrı için hiç bir zorunluluk yoktur. Zorunlu olan şey, Tanrı'nın kendi özgür iradesiyle oluşturduğu zorunluluktur.

Bu nedenle Duns-Scot, Saint-Thomas gibi, Tanrı'nın bir kareyi daire ve zıtları özdeş yapabileceğini iddia etmez; çelişikler üzerinde dilediğini yapabilir ve Tanrı, gerçek varlıklara farklı özler verebilir. Bu nedenle, evrenin kanunlarıyle, hatta ahlâkın kanunlarını bile değiştirebilir, der. Bu, şu demektir: Eğer doğa kanunları zorunsuz (contingent) iseler, Tanrı bunları değiştirebilir; eğer ahlâk, insanın Tanrı kanununu gözlemesinden ibaretse, bu kanun değiştikçe ahlâk da değişecektir. Örneğin, bir insan için mülkiyet zorunluluğu olmadığı takdirde Tanrı, hırsızlığı yasak etmeyebilir ki, bu

durumda zaten hırsızlık yok demektir. Fakat Tanrı, ilk emrini değiştiremez. Duns-Scot'un en büyük tasası, bireyin orijinalliğini olabildiği kadar tam olarak emniyet altına alabilmektir. O, iradenin başmanlığı (primet) hakkındaki anlayışıyle bu tasadan kurtulur. O da Saint-Thomas gibi, isteyenin irade, düşünenin zihin olduğunu kabul eder. Fakat Duns-Scot, fazla olarak, iradenin kendi başmanlığı sayesinde zihnin edimlerine kumanda edebileceğine inanır. Şüphesiz ki biz,, bildiğimizden başkasını istemeyiz. Bu anlamda iradenin nedeni, algıçtır. Fakat algıç, bir vesile nedendir. Eğer irade, algıca kumanda edecek olursa, kendi ediminin nedeni yine kendisi olmuş olur; aynı zamanda bu edim, olduğu gibi alınırsa, bir zihinlenme (entellection) edimi gibi görünür. Eğer bir iradesel edimi olduğu gibi ele alırsak, istenmiş olan nesnenin bilgisi, zaman içinde iradelenmeden (volution) öncedir. Fakat edimin birinci nedeni yine iradeden aşağı değildir. Algıç vasıtasıyle bir nesneyi tanımak, istememizin ancak ilinekli (accidentel) bir nedeninden başka bir şey değildir.

Duns-Scot'un sisteminde, iradenin zihne olan başmanlığı, kendisinin zihinci olmaktan çok, iradeci bir özgürlük telakkisine bağlı olduğunu da gösterir. O, Tanrısal özgürlüğün, kökten ilgisizliğini kabule başladığı halde, iradesel edimin tekmil nedenliliğini, yalnız insel iradeye de yükletmeye çabalar. İradelemenin tekmil nedeni iradedir, der. Her ne kadar fikirlerimiz, hareketlerimizi belirtirlerse de, daha önce biz, fikirlerimizin seçimini belirtiriz. Özet olarak, kararlarımızın tümel kişiliğini taşıyan bilgi, irademizin isteyip istemedikleridir.

Onun felsefesi, Tanrıbilimle ilgilidir. Tanrıbilimin konusu, Tanrı olduğundan ötürü, Tanrı'dır (Dieu en tant que Dieu). Felsefenin konusu ise, daha doğrusu felsefenin tacı olan metafiziğin konusu, varlık olduğundan ötürü, varlıktır (être en tant qu'âtre). Bu konu farkından da anlaşılır ki, metafizik, Tanrı'nın kendisini kavrayamaz. Bu, Tanrıbilimin konusudur. Metafizik, Tanrı'yı varlık olduğundan ötürü varlık olarak tanır. Bu, metafizikçilerin yetkiyle yaptıkları 'yüksek bir sınırlama'dır. Buna bir de 'aşağı sınırlama'yı ekleyebiliriz ki, metafiziğin kendisi, kendi özel alanında buna ulaşabilir. Varlık olduğundan ötürü varlıktan söz etmek, varlığı olduğu gibi konu kabul etmek demektir. Yani varlığı, hiç bir varlık biçiminin sınırlayamayacağı herhangi bir sınırlama (détermination) olmaksızın konu olarak ele almak demektir. Bundan insan, bilgisini duyulurdan (sensible) elde etmek mecburiyetindedir, sonucu çıkar. Öyleyse, insan algıcının doğru olarak bilebildiği varlık, duyuların verdiklerinden soyutlayabildiğidir.

Demek ki biz, Tanrı ve melekler gibi saf olarak maddesiz ve kavranılamaz (inintelligible) tözler hakkında, dolaysız olarak hiç bir kavrama sahip değiliz. Bundan, biz, onların özel niteliklerini bilmediğimiz sonucu değil, aynı zamanda, varlık sözcüğünü onlara uyguladığımız takdirde, bu sözcüğün de neyi ifade ettiğini kavrayamadığımız sonucu çıkar. Öyleyse, bütün metafiziğimiz, varlık olduğundan ötürü varlığın bir bilimidir. Bu varlık, algıç tarafından inşa edilmiş olup, ruh bu varlığı türlü görüşlerinden biri altında yakalayabilir ki, bu varlık fazla yüksekte de değildir.

Durum bu olunca, metafiziğin olabilirliğini sağlamak için ne yapmalıdır? Ona tamamıyle soyutlanmış ve sınırlanmış öyle bir varlığı konu olarak vermelidir ki o, ayırt edilmeksizin bütün var olan şeylere uygulanabilsin. Bunun içindir ki metafizik, Saint-Thomas'ya göre, bütün varlığın merkezi ve çekirdeği olan bu var olma edimini (acte) kendisine konu yapmamıştır. Bu var olma edimi, son çözümlemede birbirine döndürülemeyecek kadar farklıdır. Bunun incelenmesi gerçekten bir olan bir konuya şamil olmayacaktır. Metafizik konusunun birliğini, bu nedenle de özel varoluşu kurtarmak için varlık kavramını, soyutlamanın bütün var olanlara tek başına ve aynı anlamda uygulayabileceğimiz kadar yüksek olan bir derecesiyle göz önünde tutmaya mecburdur. Bu varlık, metafizik için tek anlamlı (univoque) sözü ile ifade olunabilir.

Bundan metafiziğin, Tanrı problemini nasıl koyabildiği ve koyması gerektiği de görülür. Bazıları, duyulur eşyanın nedenlerini elde edebilmek için bunların varoluşundan hareket etmek zorunda olduğumuzu düşünürler. Gerçekten fiziksel cisimlerden hareket edilecek olursa, nihayet onların gerek hareket ve gerek hatta varoluşları gibi birinci nedenleri ispat edilmiş olur. Fakat bundan fiziğe çıkılamaz. Aristo'nun başına gelen budur ki, o, ilk 'hareket ettirici'nin (premiere moteur) evrenin ilk nedenini fiziğe yerleştirmiş kanaatindeydi. Başka bir deyimle, Tanrı'nın varoluşunu ispat etmek fiziğe düşüyorsa, fizikle ulaşılacak olan Tanrı, fiziksel düzeni aşkın olmayacaktır, hatta bütün kubbeyi tutan bu taş olsa bile... Kendi varlığı içinde âlemin nedeni olan bir ilk ilkeye ulaşabilmek için duyulur varlığa değil, kısaca varlığa dayanmak lâzımdır.

Demek ki, var olduğundan ötürü varlığın tek anlamlı kavramı, fizikten aşkın bir bilimin olabilirliğinde şart olduğu gibi, metafiziğin de mecbur olduğu hareket noktasıdır. Bu, bir soyut kavramdır ve her şeyin ilkesidir. Zira, İbn-i

Sina, "varlık, ilk hamlede algıcın (entellect) zaptettiğidir" demişti. Öyleyse varlık, bir tümeldir; fakat metafizikçilerin karşılaştırdığı gibi, tümel olduğundan tümel değil, yani ne varsa hepsinin yüklemi olabilir gibi değil demektir. Tabiat ve kavramlarımızın yüklemlenebilirliğinin (predicabilité) koşulları, mantıksal özelliklerdir ve mantıkçıların biliminde gözükürler. Diğer yandan da, mademki biz duyulur varlıkları tanımlayan bireyleştirici koşulların soyutlamasını biliyoruz, öyleyse varlığı fizikçilerin gözüyle dikkate almalıyız. Demek ki, metafizikçilerin inceleyip durdukları varlık, ne özel bir fizik gerçekliğidir, ne de mantıksal tabiatın kendisidir. İbn-i Sina, niteliklerin, kendiliklerinden tümel, ya da tekil (singuliere) olamayacaklarını açıkça tespit etmiştir. Eğer at'ın niteliği kendinden tümel ise, onda tikel atlar görülemez. Eğer at, kendinden tekil ise, o, ancak bir tek attır. Özet olarak denebilir ki Duns-Scot da İbn-i Sina'dan sonra ve onun anladığı gibi, varlığın niteliğini ilgileyen şeyin, var olan şeyden başka bir şey olamadığını tekrarlamıştır.

Tanrı varoluşunun aposteriorik belgeleri (preuves), Duns-Scot'ta, Saint-Thomas'nın belgeleriyle yer değiştirir. Birinci belge, varlığın tümleyici (complementaire) özellikleri olan 'nedenlilik' (causalité) ve 'verimlilik' (productibilité) veya üretme yeteneğine dayanır. Her yerde bazı varlıkların verimliliği görülür. Nasıl oluyor da verimli oluyorlar? Bir varlık ya kendiliğinden, ya yoktan ya da bir başkası vasıtasıyle var olabilir. Yoktan varlık olamaz. Zira, yok olan hiç bir şeyin nedeni olamaz. Kendiliğinden de var olamaz. Zira, hiç bir şey kendı kendinin nedeni olamaz. Şu halde ancak bir başkası vasıtasıyle var olunabilir. Örneğin, A vasıtasıyle var olduğunu düşünelim. Eğer A, mutlak surette birinci ise, çıkardığımız sonuca güvenebiliriz. Eğer A birinci değilse, ikinci bir nedendir. Öyleyse, onun da başka bir nedeni vardır. Bu nedenin de B olduğunu düşünelim. Bunun hakkında da A için düşündüğümüzü tekrarlayabiliriz. Ya böyle sonsuza dek devam ederiz ki, bu saçmadır. Bu takdirde bir ilk neden olmaksızın hiç biri verimli olamaz. Yahut da, mutlak surette birinci olan bir neden üzerinde durulur. Bu takdirde ispatı gereken de budur.

Aynı kanıtlama (argumentation), bizzat kendisi son olmayan en ileri bir sonu (fin ultime) ileri sürmenin zorunluluğuna izin verir. Bundan başka da, varlığın yetkinlik ve en yükseklik (eminence) düzeninde en ileri bir sonu da belirtmek lâzımdır. Bu suretle üç 'birinci' (premier) veya üç 'başmanlık' (primauté) elde edilir. Zira, neden olarak birinci olan ister istemez son olmak nedeniyle en ileri ve yetkinlikte de en yüce olanla birlikte (coincidé) olurlar. Artık bu birincinin bütün düzenlerde var olduğunu ispat etmek kalıyor. Bunu da bir metafizikçi olarak hareket edildiği için, varlığın özelliklerinden itibaren ispat etmek lâzımdır. Bunu başarabilmek için tek yol, bu birincinin varoluşunun bir olgu (fait) değil, bir zorunluluk olduğunu ispat etmektir. Zira onu bir olgu olarak kabul etmekle, görgül bir surette ve zorunsuz bir şekilde ispat etmiş oluruz ki, bu takdirde zorunluluk niteliği kaybolmuş olur. Bu nedenle bütün düzenlere (ordres) doğal olarak koyduğumuz bu 'birinci', hiç olmazsa, mümkündür. Fakat tanım itibarıyle ilk nedenin kendisi nedenli olamaz. Öyleyse biz, en olabilen nedensiz bir nedeni tutabiliriz. Bu itibarla bu, ya vardır, ya değildir. Hangi nedenle var değildir? Acaba bu kendisinin var olmamasını sağlayan bir nedenle mi olmuştur? Oysaki, birinci nedenin nedeni yoktur. Yoksa bir başkasıyle birleşmediğinden ötürü mü yoktur? Bu takdirde, ne o başkaları, ne de kendisi olabilir; şu halde tanım itibarıyle ilk neden vardır. Gerçekte nedensiz bir ilk neden olabildiğine göre, bu neden kendinden de olabilir. Zira, kendinin nedeni yoktur. Fakat eğer ilk nedenin var olmamasını sağlayabilen bir ilk nedenin var olduğu kavranamazsa, bu ilk nedenin var olmaması da asla kabul edilemez. Öyleyse, yokluğu düşünülemeyen varlık, zorunlu olarak vardır.

Ona göre, Tanrı'nın yüklemlerine gelince: Olabilirliğini kabul edince, varoluşunu da kabul etmek zorunda kaldığımız 'birinci'nin 'sonsuz' olduğunu da kabul etmek zorundayız. Duns-Scot, aynı yolu tutarak şu sonuca ulaşır: Bir ilk neden, yani kendisi bir başkasının nedeni olmayan neden, kendi nedenliliğinde hiç bir şeyle sınırlanmamıştır. Bu itibarla, o sonsuzdur. Sonra yetkinlik sırasında birinci olan bu varlık, 'zihinli'dir. Hatta o, 'birinci zihinli'dir. Öyleyse o, bilinebilecek şeylerin hepsini bilen en yüce zihindir. Bu itibarla onda sonsuz bir kavrayabilirlik (intelligibilité) vardır. Nihayet Tanrı'nın sonsuzluğu, irademizin en yüce bir iyiliğe doğru olan meyli ve zihnimizin en yüce bir gerçeğe doğru olan doğal yönsemesiyle de ispat edilebilir. İrademiz, sonsuz bir iyiliğe —eğer bu iyilik çelişikse ve mevcut değilse— kendi özel konusuna yöneldiği gibi yönelmeyecektir. Kolayca görülebilen bir eğilime (tendance) değer vermek için, bir çekim merkezi kabul etmek lâzımdır. Zihni ilgileyen şeyler için de sorun aynıdır. Sonsuz varlık, bize asla çelişik görünmediği gibi, o hatta kavranılabilirliğin bir tipi gibi görünür... Özet olarak Duns-Scot, varoluşunu daha önce ispat ettiği Tanrı'nın sonsuz bir varlık olduğu sonucuna ulaşır.

Duns-Scot da, Saint-Thomas gibi, Tanrısal

yüklemler hakkındaki bilgimizin bağıntılı ve köhnemiş olduğunu kabul eder. Fakat, bu yüklemlerin genel olarak sanıldığından daha gerçekçe kurulduğuna inanır. Bu konuda Duns-Scot'u Descartes'la karşılaştıranlar, her ikisinin de Tanrı'nın sonsuzluğu hakkında az çok aynı şiddetli duyguya sahip oldukları halde, Duns-Scot'un yüklemler arasındaki, genel olarak kabul edilmiş olan farkları yetersiz bulduğunu; Descartes'ın ise, Tanrısal yüklemler arasında, hatta akıl da dahil olduğu halde, bunlar arasına konacak farkın bu yüklemleri şekil bakımından inkâr etmeyi gerektireceğine inandığını iddia ederler.

Duns-Scot da bütün ortaçağ Tanrıbilimcileri gibi, Tanrı'nın 'birliği'ni kabul eder; bütün Tanrısal yüklemleri, Tanrısal özün birliğinde kavuşturmuş olur. Fazla olarak o, Tanrı'ya, yüklemlerinin arasına koyduğumuz farklar için güç halinde bir temel verir; yani, bu yüklemleri ifade için kullandığımız sözcüklere tekabül eden formel bir yetkinlik kabul eder. Bu suretle Duns-Scot, Descartes'ı doğal dine sürüklemeye çabalayan fikirlerden kurtulmuş olur. Aynı zamanda zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın ancak metafizikle kavranabileceğini İbn-i Sina ile birlikte kabul ettiği halde, sonlu varlığın sonsuz varlıkla olan ilişkisi sorununda ondan ayrılır. İbn-i Sina'ya göre: Olabilirlik (possibilité), zorunluluk yoluyle zorunludur. Duns-Scot'a göre ise, olabilirlik, zorunludan özgür bir edimle meydana gelir. Scotculuğu Sinacılıktan ayıran esaslı nokta da buradadır. Duns-Scot, Tanrısal iradenin özgürlüğü ve bu iradenin etkilerindeki olabilir karakter üzerinde ısrar eder. Bunun nedeni de pek yalınçtır. Var olmanın analojik edimleri üzerine değil de, tek anlamlı bir varlık üzerine kurulmuş olan bir doktrinde olabilirliğin imkânını sağlamak için bir ayırıcı edimi işe karıştırmak lâzımdır. Duns-Scot'un doktrininde bu rolü yapan, iradedir. Onda Tanrısal irade, Descartes'ın zannettiği gibi, kendi etkisinin ürünlerine tümel ve mutlak olarak ilgisiz değildir. O, Tanrı'nın zıtlığı isteyebileceğine inanmaz. Ona göre Tanrı, mantıkça imkânsız olan bir şeyi istemez. Hatta, ahlâk alanında bile Tanrı, Musa'nın bildirdiği 'On Emir'de (Decalogue) gösterilen ve bazı bakımlardan doğal kanunun bir ifadesi olan mutlak bir zorunluluğa tekabül eden iki birinci emre bağlıdır. Öyleyse Tanrısal özgürlük, bir hükümdarın, krallığı için kanunlar çıkarması gibi keyf ve hevese bağlı değildir. Duns-Scot da bütün Hıristiyan filozoflar gibi, Tanrı'nın her şeyi kendi ebedî fikirleriyle bildiğini kabul eder. Tanrı'da özlerin hipotetik bir üremesini (génération) tasvir etmeye zorlayan bir yazısında dört an ayırır:

Birinci anda Tanrı, kendi özel özünü kendinde ve mutlak olarak bilir. İkinci anda Tanrı, taşı oluşturur ve ona kavranılabilir bir varlık bağışlar ve o taşı tanır. Üçüncü anda ise Tanrı bu ilişki üzerinde, herhangi bir biçimde düşünür ve onu tanır. Anlaşılıyor ki burada, tasdik edildiğini gördüğümüz, Tanrı'nın sonsuz özüyle ilgisi nedeniyle özlerin sonralığı (posteriorité) kabul ediliyor. Bu suretle meydana getirilmiş olan hiç biri yoktur ki, Tanrısal özgürlük, onlardan birine bağlanmış olsun. Tanrı, isterse bir olabiliri yaratır, isterse yaratmaz. Tanrı'nın şu veya bu şeyi niçin isteyip istemediğini sormak demek, mevcut olmayan şeyin nedenini sormak demektir. Tanrı'nın eşyayı istemesindeki tek neden, iradesidir ve yaptığı seçmenin tek nedeni de, iradesinin kendi iradesi oluşudur. Şu halde bunun ötesine geçmeye de lüzum yoktur. Bu özgürlüğü daraltan tek koşul, çelişiklerden çekinme ve Tanrı'nın meydana getirdikleri arasında bileşebilecek (compossible) özlerden başkasını seçmesidir; ve bir kez kurulmuş olan kanunları değişmez bir surette saklamaktır.

Görülüyor ki Duns-Scot, çelişiklik ve onun değişmezliği ilkesine koyduğu kayıtlarla, özlerin seçilme ve kaynaştırılmasında Tanrı iradesinin mutlak olarak serbest olduğunu kabul etmektedir. Bu irade, iyilik kurallarına itaat etmez. Belki iyilik kuralları ona itaat eder. Eğer Tanrı, bir şey isterse, o şey iyi olur; eğer Tanrı, kurmuş olduğu ahlâk kanunlarından başka türlü ahlâk kanunları isterse, bu başka kanunlar doğru olurlar. Zira, kusursuzluk (rectitude), onun kendi iradesi içindedir. Hiç bir kanun, Tanrı iradesi tarafından kabul edilmedikçe, hak değildir. Özet olarak denebilir ki, Duns-Scot'un bu düşüncelerini daha uzaklara değin götürecek olursak, Descartesçılığa ulaşılmış olur. Fakat oraya, ulaşmadan önce Duns-Scot'un Tanrı algıcıyle iradesi arasına koyduğu bütün farkları silip süpürmek lâzımdır.

Ruhun ölmezliği problemine gelince: O, bu konuyu imana terk eder. Bunun ispat edilemeyeceğine inanır. Bu problemi Aristo'nun ispat etmediğini, yalnız aklın yardımıyle felsefî olarak ispat edilmeye elverişli bir konu olmadığını, Aristo'nun bu sorundaki düşünce ve belgelerinin ne olduğu bilinmediği gibi, diğer filozofların getirdikleri belgelerin de pekin ispatlar olmaktan çok, ihtimalli kanıtlar olduğunu ileri sürer. Ona göre, ruhun ölmezliği, ne 'a priori', ne de 'a posteriori' olarak ispat edilebilir. A priori olarak ispat edilemez, çünkü akıllı ruhun (l'âme raissonnable) tözel bir şekil olduğu ve bedensiz de yaşayabileceği doğal akılla ispat edilemez. Bu konuda bize pekin bir bilgi veren yalnız 'iman'dır. Onu, 'a pos-

teriori' olarak da ispat edemeyiz. Çünkü, eğer ruh için bir mükâfat veya cezadan söz edilebilirse, pek yüce bir adaletin var olduğunu ispat edilmiş veya ispat edilebilmiş gibi farz etmek gerekir. Her yanılmanın kendiliğinden bir ceza olduğu unutulur.

Ölümden sonra dirilme ve ölmezlik hakkındaki doğal isteğimize dair olan düşünceye gelince: Bu, bir ilke müsaderesine (petition de prinsipe) düşmek demektir. Zira, olabilip olamayacağı, bilinemeyen bir şeyin doğal isteği ispat edilemez. İnsan, ölümden korkar, fakat hayvanlar da bundan korkar. Şu halde bu probleme dair hangi biçimde düşünürsek düşünelim, hiç bir ispata ulaşamayız. Eğer ruhun ölmezliği olabilir bir sonuç gibi kabul edilebilirse, bunu zorunlu bir sonuç yapacak olan ve ispata yarayan bir hikmet (raison) bulamayız. Bu suretle Duns-Scot, son olarak Tanrıbilime baş vurmak gerektiğini anlar ve bu bilimin bu konudaki geleneksel düşüncesini pek az değiştirir. Zira ona göre Tanrıbilim, zorunlu ispatlardan kaçar ve bir bilimin konusu da olmamış bulunan her sorunun doğal bir kaynağıdır. Bu nedenle Tanrıbilim, ancak sözcüğün pek özel anlamıyle, bilimdir. Yoksa, genel anlamıyle bilim değildir. Yani Tanrıbilim, spekülatif bir bilim değil, olsa olsa pratik bir bilimdir ki, konusu bize bazı nesneleri göstermek değil, belki eylemlerimizi Tanrısal vaatlere olan inancımız yüzünden umut ettiğimiz mutluluk (béatitude) bakımından düzenlemektir. Bu nedenle o, akılla vahiy (révélotion) arasında, vahye büyük bir rol verir. Bu bilim, bize vahyedilmiş şeyler hakkında bulanık bir bilgi sunar. Bu suretle de o, nesnenin yaptığı işlemi (fonction) vahye vermiş olur. Vahyi bizim için yakalanmayacak nesne yerine koyar. Zira, doğal akıl, bizim gerçek sonumuza dair yeter derecede bir bilgi veremez. Hatta bu akıl, insanın sonu, Tanrı'yı görme (vision) ve Tanrı aşkı olacağını ispat etse bile, bu görmenin ebedî olması gerektiğini, beden ve ruhla birlikte bütün olarak insanın Tanrıya sahip olabileceğini ispat edemez. Şu açıklamalara rağmen o, sağlam inançlı bir Katoliktir. Onun orijinalliği, kendinden önce gelenlerin teori ve kanıtlarını eleştirme bakımından gösterdiği titizlik ve kendi özel teorilerindeki derinlikte gizlidir. Eskilerden en çok Akinolu Saint-Thomas'ya aykırı ve İbn-i Sina'ya bağlı kalmıştır. Kardinal Gonzales, onun, "sorunları inceden inceye, böle böle, görülemez, tutulamaz toz zerreleri haline getirdiğini ve kendinden önceki yazarların pek az kullandıkları yeni formüllerle yazdığı"nı anlatır (*Histoire de la Philosophie*, Fransızcası, Paris, 1890-1891). Hem Saint-Thomas, hem de Duns-Scot, Aristo'dan aldıkları malzemeyi, başka başka üslupta inşa edilmiş binalar haline getirmişlerdir. Ortaçağın bu iki büyük filozofu arasındaki tartışmalar, nihayet yine mistisizme dönmeyi gerektirmiştir ki, skolastiğin son dönemi bu karakteri taşır. Onun sistemi, tanınmış Scotculardan (Scotiste), J. Wassalis, Antoine André, Pierre Tartaren ve daha çok "Soyutlamalar Doktoru" denilen François Mayronis'de sözcük oyunları, anlaşılmaz kıyas ve formül şekilleriyle dolu bir mantık halini aldı. Onun, Bacon, Descartes ve Leibniz gibi filozoflara yaptığı etki üzerinde felsefe tarihleri birleşmiş gibidir. Duns-Scot'un doktrininde Yeni Eflatunculuğun izleri büsbütün kaybolmuş ve az çok bir İslâm damgasını taşıyan iradeciliği (volontarisme), kendisinden sonra gelmiş olan Oxfordlu Thomas Bradwardine'de (ölümü: 1340) en tam şeklini almıştır.

Eserleri, Wadding tarafından bastırıldı: *Opera Omnia* (ch. 12, cilt, Lyon, 1639). Bu zat, Duns-Scot'un bir de biyografisini yayınlamıştır: *Vita. Duns Scoti* (Mons, 1664). Bu külliyatı Vivès tekrar bastırmıştır (Paris, 1891-1895). Özel baskılar da şunlardır: *Opus Oxoniense* (liv. I ve II; 2 cilt, Quarichi, 1912 ve 1914). *Tractatus de Primo Principo* (Quarichi, 1910). Bu esere Duns-Scot'un olmayan *De Rerum Prinzipa* başlıklı bir eser eklenmiştir.

Bkz. Part. Minges, *O. F. M. J. D. Scoti Doctrina Philosophia et Theologica Quoad res Propraecipues Proposita* (1908, 2 cilt); K. Werner, *Johannes Duns Scotus* (Viyana, 1881); B. Landry, *Duns Scot* (Paris, 1922); Eph. Longpré, *O. F. M. La Philosophie du B. Duns Scot* (Paris, 1924); C. Harris, *Duns Scotus* (Oxford, 1927, 2 cilt); Théoramata'lar hakkında Et. Gilson'un *Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen Âge* (t. XI, 1938, s. 5-86) da yazdığı etütle, yine aynı tarihçinin (s. 591-609); F. Morin, *De l'Histoire de la Philosophie Scolastique* (Lyon, 1852); *Dictionnaire de la Philosophie et de Théologie Scolastique* (Paris, 1857-1859, 2 cilt); Secretan, *Philosophie de la Liberté;* Seeberg, *Die Théologie de Duns Scot* (1900); E. Pluzanski, *Essai sur la Philosophie de Duns Scot* (Paris, 1887); E. Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot* (Paris, 1924); Et. Gilson, *Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot* (Arch. d'Hist. Doctrinale et Littéraire du Moyan Âge, cilt II, 1927'de), Deidegger, *Die Kategorien u. Bedeutungslehre des Duns Scot* (1916); F. Denifle, *Zu Seuses Ursprünglidren Briefberichten* (Münih, 7 cilt).

DUPUIS, Charles-François. Fransız bilgin, diplomat ve filozoflarından. 26 ekim 1742'de Triye-Château'da (Oise) doğdu, 29 eylül 1809'da öldü. Bir öğretmenin oğludur. La Rochefaucauld'un himayesiyle Harcourt Kolejinde yetişti, Tanrıbilim lisansını aldı. Lisieux Kolejinde retorik okuttu. 1775'te evlendikten sonra, Paris'e yerleşti. Laland'ın astronomi derslerini takip ederek, kendi sisteminin temelini teşkil eden 'tarih felsefesi'nin ilhamlarını kazandı. Enstitü

üyeliğine de seçilmiş olan Dupuis'ye göre, bütün dinlerin, ibadet ve törenlerin, insel inançların kaynağı birdir; hepsi de astronomiye bağlıdır. Bu iddiasını, *Journal des Savants* (1779-1780) ile *L'Origine de tout les Cultes ou la Religione Universelle* (Paris, 1822. Bu eserinin içinde bir de atlas vardır) adlı eserlerinde savunur. Bu kitaba, Destutt de Tracy bir çözümleme yazmıştır. Convention idaresi Dupuis'ye değer verdi. Büyük Fréderic, kendisine Berlin Üniversitesinin Edebiyat Kürsüsünü verdi. 1788' de Academie des Inscriptions et Belles Elttres'e üye seçildi. Daha sonra College de France'de Latin belâgati profesörü oldu. Convention, ulusal eğitim işlerinde kendi ilkelerinin ve kanunlarının uygulanması için onu vilâyetlerde komiser olarak çalıştırdı. Beşyüzler Konseyine de üye seçildi. Napoléon'un da sevgisini kazandı. Onun konsüllüğü zamanında, yasama (legislation) işlerini hazırlayacak olan heyete katıldı ve adı geçen eserinin bir özetini de yayınladı. İlkçağlar mitolojisinin, astronomik bilgilerin alâmetlerinden başka bir şey olmadıklarını, *Memoire sur l'Origine des Constellation et sur l'Explication de la Fable par le Moyen de l'Astronomie* (Paris, 1781) adlı eserinde savundu. *Origine de tous les Cultes ou la Religion Universelle* başlıklı kitabında bütün evreni Tanrı sayar ve "dünyanın bütün yanılmaları"nın kaynağını gökyüzünde bulduğunu iddia eder, alegorilere aşırı bir değer verir, masallarla olgular arasında sıkı bir ilişki görür. 1798'de ilk kez telgraf fikrini ortaya atan da kendisidir. *Memoire Explicatif du Zodiaque Chronologique et Mythologique* (Paris, 1806) adlı eserinden başka birçok Fransız dergilerinde de önemli yazıları vardır.

Bkz. Dulkarise, *Notice Historique sur la vie Littéraire du Dupuis* (Paris, 1813).

DUPUY, Paul. Fransız doktor ve filozofu. 1827' de Dordogne kasabalarından birinde doğdu, 1917'de Fleix'te öldü. Paris hastanelerinde iç hastalıkları mütehassısı olarak çalışmış, altın madalya almış, sonra Bordeaux'ya yerleşmiş, burada iç hastalıkları profesörü ve on iki yıl şehir belediyesine müşavir olmuş, sağlık işleriyle uğraşmıştır. Bir kısmı doğa felsefesine, bir kısmı da saf felsefeye ve sosyolojiye dair birçok eser de yazmıştır. 1862'de *Essai de Philosophie Medicale*'i yazdı. Strasburg'ta çıkan Revue Theologique'de Vacherot'nun metafizik ve bilim anlayışına hücum etti. Journale de Médécine'de Claude Bernard'ın deneysel yöntemine ve uykuya dair psikofizyolojik makaleler yazdı. Tamamıyle felsefî olan eserleri: *De la Nécessité des Études Metaphysiques; Du Role de la Méthode Metaphysique dans la Connaissence Humaine; Essai sur les Categories; Cause, Force et Loi* (Bütün bunlar, Actes de l'Academie de Bordeaux'da yayınlanmıştır). *De Libre-Arbitre* (Paris, 1870). Bunlardan başka, *Fransa'da Demokrasi* (1882); *Gerçek Sosyal Tehlike* (1875), den başka, üniversite ve politika sorunlarına dair de eserleri vardır. Onda hâkim olan fikir, ele aldığı bütün sorunları doktorluk bakımından incelemekten ve biyolojik esaslara önem vermekten ibarettir. *Tıbbî Felsefeye Dair Eleştirisel ve Teorik Denemeler* adlı eseri ayrı bir önem taşır.

DURAND de SAINT-POURÇAIN, Guillaume. Skolastik filozoflarından. 1272'de Saint-Pourçain'de (Auvergne) doğdu, 10 ekim 1334'te öldü. Vaız Kardeşler Tarikatına girmiş olan bir Dominiken papazıdır. Papa Jean XXII. taralından bir diplomasi işiyle görevlendirilmiş, Limoux keşişliğiyle mükâfatlandırılmıştır (1317). Bu unvanı ne kendisinden önce, ne de kendisinden sonra hiç kimse almış değildir. 1318'de Puy, 1326'da Meaux keşişliğini almıştır. Mensup olduğu tarikatın gözünde hâlâ resmî doktor sıfatını muhafaza etmekte olan Saint-Thomas'ya taraftar olmadığı için, suçlu sayılmıştır. Doğum tarihi kesin ve doğru olarak bilinseydi, onun Ockham'dan önce gerçekçiliğe karşı adcılığın tepkisini yapıp yapmadığı öğrenilebilirdi. Bununla birlikte Durand, skolastiğin yıkılmasını hazırlayan bir tepkinin müjdecisi sayılır. Kendisinin daha çok Ockham'ın öğrencisi olduğu anlaşılıyor. Zira, 1320'de Ockham, Paris Üniversitesinde ün kazanmış ve yaklaşık olarak 1349'da ölmüştü. Zaten Durand, başlangıçta Thomacıyken sonradan yeni İngiliz felsefesine bağlanmıştır. Felsefî özgürlüğü için titiz ve bağımsız olan Durand, "ne kadar meşhur ve şatafatlı olursa olsun" hiç bir doktorun otoritesini kabul etmediğini açıkça yazmıştı. İman konusu olmayan şeylerde herhangi bir doktorun otoritesine değil, akla dayanmak icabettiğini ve iman aklın apaçıklığıyle (bedahet) çelişik olduğu zaman insel otoriteye baş vurulması ve buna inanılması gerekir, demişti. Ona göre insan, kendi tarikatının doktoruyle fikir bakımından uzlaşamadığı takdirde üzüntüden ölmemelidir. Durand'ın mezar taşı için teklif edildiği söylenen şu yazıt, onun nasıl bir filozof olduğunu anlamamıza hizmet eder: "Burada, sert madenden levhanın altında, sert Durand yatıyor. Kurtulup kurtulmadığını bilmiyor ve buna inanmış da değildir".

Duns-Scot'un gerçekçiliği, aşırılığı yüzünden skolastiğin başlangıcında kendi aleyhine büyük bir tartışma doğurmuştu. Durand, bu tartışmanın cesur ve anlayışlı kahramanlarından biridir. O, bu işte çok büyük bir gayret sarf etmiştir ve Thomacılık onun hücumları karşısında ciddî olarak sarsılmıştır. Durand, Thomacı-

lara karşı, ruhların nitelikleri itibarıyle eşit olmadıklarını ve ruhun özünün bir çeşit aralıksız faaliyetten ibaret olduğunu (bu fikir, Duns-Scot'da da vardır) ve ruhu kendi fakültelerinden ayırt etmek için, bu fakültelerin bazen tam bir eylemsizlik içinde bulunduklarına dikkat etmenin yeter bir kanıt olacağını ileri sürmüştür. Zamanında kendisine, "Pek Sebatlı Doktor" unvanı verilmiş olan Durand, irade sorununu ilgileyen görüşlerde de Thomacılıkla uyuşamaz. Bireyleme (individuation) konusunda da Duns-Scot ve zamanının gerçekçilerinden sayılır. O, doğada bireylerden başka bir şey bulunmadığını iddia eder ve büyük bir iradeyle soyutlamaların gerçeklenemeyeceğini savunur; gerçeğin eşyada değil, entellekyada gizli olduğunu kabul eder. Durand, insanı, ruhla bedenin birleşmesinden meydana gelen bir şekil sayar; bu anlayış, ruhun ölmezliği problemini açıklamayı güçleştirir. Nitekim, Duns-Scot, bu kanunun ispat edilemeyeceğini iddia ettiği halde, Durand, bu ispatın pek güç olduğu sonucuna ulaşır.

Durand'ın başlıca eseri, *Ayetlere Dair Yorumlamalar*'dır. Bu eser, kendi mensup olduğu tarikat içinde önemli bir sorun halini aldı; üç kez yeniden yazılmasına neden oldu. Birincide, fikirleri yüzünden ihtar aldı. İkincide, şüpheli görülen fikirleri attı; fakat birincisi elden ele dolaşmakta olduğundan, bir sansür, eserin 91 maddesini çıkardı. Durand, kendini savunmuş olmakla birlikte, takip olunmaktan kurtulamadı. Onun Thomacılıktan ayrılığı, 235 maddeyi silerek yazdığı üçüncü nüshada, yürekten değilse de, görünüşte mensup olduğu cemaatin emirlerine itaat etmiştir. Durand'ın fikirleri, Ockham'ınki kadar kuvvetli olmamakla birlikte, yaşadığı dönemde gerek kendi çevresinde ve gerek dışarda meydana gelen olaylara karşı gösterdiği ilgi dolayısıyle ayrı bir değer kazanır. Durand, Aristo ve Saint-Thomas dilinde formüller bulmaya çalışan bir Augustinci gibi görünür (Et. Gilson, s. 626).

Eserleri: *Pierre Lombard'ın Tanrıbilimsel Ayetlerinden Dördüncü Kitabın Yorumlanması* (Bu eser, XVI. yüzyılda 15 kez basılmıştır); *De Origine Jurisdictionum Sive de Jurisdictione Ecclesiastica et de Legibus* (Paris, 1506). Şu eserinde de papalığa karşı bütün bağlılığına rağmen, bazı cesur fikirleri ileri sürer: *De Statu Animarum Sanctorum Postquam Resolutae Sunta Corpore.* Basılmamış olan bu eserde, papa Jean XXII.'ın mahşer gününe kadar seçilmiş kullara, Tanrı'nın bağışladığı mutluluk (béatitude) hakkındaki iddialarına hücum eder. Diğer eserleri felsefe için önemli değildir.

Bkz. Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen Zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhundert, Erster Teil. Litterargeschichtliche Grundlegung* (Münster I. Westf, 1927. Bu eserde Durand ile Saint-Thomas arasındaki 235 aykırılık hakkında bilgi vardır, s. 203-210).

DURANT, William James. Amerikan terbiyeci ve felsefe tarihçisi. 5.11.1885'te North Adams' da doğdu. Gereken klasik öğrenimlerini tamamladıktan sonra, yazarlık ve öğretmenlik hayatına atılmış olan Durant, 1914'ten 1927'ye kadar Labor Temple School'de müdürlük ve bu son tarihten 1935'e kadar da Newyork'ta U.C.L.A.' da felsefe profesörlüğü yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: *The Story of Philosophy (Felsefe Tarihi)* (1926); *Adventures in Genius (Dehaların İlerlemesi)* (1931); *On the Meaning of Life (Hayatın Gerçek Anlamı)* (1932); *The Story of Civilisation (Uygarlık Tarihi)* (1935); *The Life of Greece (Yunan Hayatı)* (1939). Bir de Fransızca yayınlanmış olan, *Vies et Doctrines des Philosophes (Filozofların Hayat ve Doktrinleri)* (Paris, 1932).

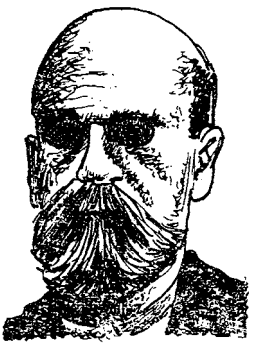
Durant'ın *Felsefe Tarihi*'nin önemli bir kısmı, Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Yeni Fikirler Dergisinde dilimize çevrilmiştir. Biz de Durant'ın eserlerinden kitabımızda yararlandığımız gibi, eserimizin dördüncü cildindeki filozof Santayana hakkında verdiğimiz bilgilerin önemli bir kısmını, onun *The Story of Philosophy*'sinden aldık.

Durant, felsefeyi ve filozofları, bu bilim ve kişilerle uğraşmayanların anlayabilecekleri şekilde çekici ve zarif bir üslupla yazmakta büyük bir başarı göstermiştir. Eserlerinde felsefe konuları, edebî ve merak verici bir özellik taşır. En çetin problemleri açıklarken, filozofların çevreleriyle hayatları ve felsefeleri arasındaki ilişkiden ustaca yararlanan Durant, derin olmaktan çok, doğru ve dikkati çeken eleştirilerinde okuyucuya telkinler yapan öğretsel (didactique) bir tavır takınır. Bu nedenle, onun 'Filozofî Tarihi'nde, bu bilimin klasik yöntemlerinden çok, öğretmek ve felsefeyi sevdirmek ereğini taşıyan kendi kişisel zevk ve anlayışının öznel ışıkları hâkimdir. Bunun içindir ki, kendisi de Alden Freeman'ın yöntemine uyarak, "terbiye ve seyahatlerle asil ve aydın bir hayatın ilhamları"na önem verdiğini itiraf eder.

Durant, "bilgi teorisinin, çağımız felsefesini hemen hemen yıkacak" bir yol tuttuğuna inanır; ve bilgi probleminin incelenmesinde, yalnız psikolojiye ayrılacak bir dönemin geleceğini, felsefenin artık bu dönemde, yeniden her deneyin biçim ve yollarının betimsel bir çözümlemesi değil, belki sentetik bir girişi telakki edileceğini ümit eder ve bilime çözümlemenin gererek, bize bilgi vermesini, felsefenin ise bilgeliğin bireşimini yapmaya mecbur olmasını ister. Hemen bütün eserleri Almancaya şu adlarla

çevrilmiştir: *Geschichte der Philosophie* (1946); *Die Grobon Denker* (10. baskı, 1958); *Die Kulturgeschichte der Menschheit* (7 cilt, 1935-1962) (Bu eserin her cildi başka bir konuyu inceler); *Des Vermânchtnis des Ostens* (2. baskı, 1957); *Câsar und Christus* (3. baskı, 1959); *Das Zeitalter des Glauben* (3. baskı, 1956); *Dis Renaissance* (2. baskı, 1961); *Das Zeitalter der Vurnuft* (1961); *Das Zeitalter der Reformation* (2. baskı, 1962).

DURKHEIM, Emile. Fransız sosyoloji bilgini. 15 nisan 1858'de Voges'lardaki Epinal şehrinde doğdu, 15 aralık 1917'de Paris'te öldü. Musevî bir ailedendir. Ebeveyni, kendisini haham yapmak istemişti. 1879'da Ecole Normale'e girmiş, 1882' de felsefe agrejesi olmuştur. Çeşitli Fransız liselerinde felsefe profesörlüğü yapmış olan Durkheim, bir görevle Almanya'ya (1885) gönderildi. Orada yaptığı ahlâk ve sosyoloji çalışmalarının ürünlerini bir sıra makaleler halinde yayınladı. 1887'de Bordeaux Üniversitesi Edebiyat Fakültesine sosyoloji profesörü oldu ki, bu sayede ilk kez Fransız yüksek öğreniminde bu bilimi okutmak onurunu kazandı ve kendisinden sonra da okutulmaya devam edildi. O, bu işi büyük bir otoriteyle başardı ve sosyolojiyi, psikolojiden kurtararak, pozitif bir bilim haline getirdi. 1898'de *Division de Travail Sociale* başlıklı tezini verdi; 1894'te de *Régles de la Méthode Sociologique* adlı eserlerini yayınladı. Savunduğu yönteme göre incelediği, *Suicide* (1897) ile *Les Formes Élémentaire de la Vir Religieuse* (1912) başlıklı eserleriyle bu bilimi kendi doktrinlerine uygun bir surette koymuş oldu. *L'Éducation et Sociologie* (1922); *Sociologie et Philosophie* (1924) adlı eserleri ölümünden sonra basıldı. Onun, Année Sociologique'deki makalelerinden başka, *Socialisme* başlıklı eseri de ayrıca önemlidir.



Durkheim, 1902'de Sorbonne Üniversitesine yardımcı, 1906'da Buisson'un yerine asil olarak pedagoji profesörü oldu. Daha 1891'de felsefe agregasyon jürisine de üye olmuştu. Birinci Dünya Savaşında asker olan oğlunun yaralanıp ölmesinden duyduğu derin üzüntü, büyük ve ağır çalışmalarının verdiği yorgunluk, onun da 59 yaşındayken hayatına son verdirdi.

Auguste Comte'dan sonraki sosyoloji okulunun kurucusu olan Durkheim, yalnız sosyal sorunları açıklamakla kalmış olsaydı, kendisine bu eserde yer veremezdik. O, bu sorunları felsefî bir sisteme bağlamış ve toplum felsefesi denebilecek olan orijinal bir doktrin yaratmıştır. Durkheim, önce sosyolojinin psikoloji ve biyolojiyle ilgisini keserek, pozitif ve bağımsız bir bilim halne getirmek istemiş ve bu işi başarmıştır. Daha önce Auguste Comte, toplumu, birtakım formel yanılmalar üzerine kurulmuş bir birlik olup, insel zihnin ve dolayısıyle bilimin ilerlemesiyle yavaş yavaş bu yanılmalardan kurtulan bir gerçeklik olarak kabul etmiş olduğu halde, Durkheim, böyle bir ilerlemeyi ve Comte'un 'insanlık (humanité) kendiliği'ni (entité) bir yana atar ve âdeta doğa bilimleri için doğa nasıl bir gerçeklikse, insanı ilgileyen tinsel kanunlar için de toplumu öyle bir gerçeklik ve kaynak sayar. Sosyal olguları ve dolayısıyle bunların bağlı oldukları teorileri incelemek için uyguladığı yöntem, bütün deneysel bilimlerde kullanılan gözlem ve endüksiyondur. Durkheim'a göre, sosyal olaylar, 'özel cinsten' (sui generis) olaylardır, yani bunlar, ne psikolojik, ne de biyolojik olaylara benzerler. Öyleyse bu bilimin yöntemi, kendi olaylarının özelliğine uygulanabilecek bir biçime sahip olmalıdır.

Durkheim, tamamıyle nesnel (objektif) olan bu yöntemi, *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı eseriyle, Année Sociologique'de çalışan öğrencileriyle birlikte geliştirmiş ve türlü toplum sorunlarını bu yöntemle açıklamıştır. Ona göre nesnel bir yöntem ihtiyacının nedeni, sosyal olguların, bilimin dolaysız olarak edindiği ilkel bilgilerden olmasından ve bu olguların da eşyadaki nitelikleri kapsamasındandır. Bu nedenle, sosyal bir olgunun nedeni, yine bir sosyal olgudur. "Sosyal olgular, bireyden önce mevcut olup, bireyin dışında devam eder ve bireylerin eylemleri üzerinde emir ve yasaklarıyle bir baskı yaparlar". Bu nedenle bunlar, bireysel olarak bireyler arasında meydana gelmezler ve bireyler, onlara uymak zorundadır. Biz, ancak yine bir sosyal kurum olan eğitim sayesinde bunlara uyarız. Demek ki, sosyal olgular, bireysel bilincin dışında bütün bir insan topluluğunun ilişkilerini temin eden, din, ekonomi, ahlâk, politika, sanat... vb. kurumlar türünden olan olgulardır. Durkheim, iki türlü olay kabul etmiştir:

1. Bireysel bilincin içine ait olanlardır: Yemek, içmek, uyumak gibi ki, bunlar, biyoloji ve psikolojiyle ilgilidirler.

2. Bireysel bilincin dışıyle ilgili olanlardır; asıl sosyal olanlar bunlardır. Zira bunlar, genel ve zorunludurlar. Yani, bunlara ister istemez itaat etmek zorundayım. Bir bireyin sos-

yal kişiliği, kendisinden değil, çevresinden, hal'de ve geçmiş'te biriktirmiş ve kazanmış olduğu alışkanlıklardan yuğrulmuştur. Yani, "bütün sosyal olgular, ahlâk, hukuk, din gibi kolektif alışkanlıklar ve görünüşlerin değişmeleriyle birlikte maydana çıkarlar. Bütün bunlar, her bireyde ayrı ayrı belirirler; bireyler (fert) böyle bir tümelin parçalarıdır ki, tümelde bulunan bu sosyal alışkanlıkları —esasen her biri bunlara ayrı ayrı sahip olduklarından— herkes derhal kabul eder; bunlara itaat eder. Bunun içindir ki, toplumun fena gördüğü bir hareketi, birey de fena görür ve onu cezalandırmayı uygun bulur. Zira ceza fikri, bütün bireylerin bilincinde toplumun tümel bilincindeki kadar sağlam ve kabul edilmiş bir fikirdir. Demek ki kolektif kuvvet, sosyal bağlarla kurulmuştur; toplumun bu bakımdan birey üzerinde kolektif bir etkisi vardır. Bununla birlikte kolektik bilinci meydana getiren bireysel bilinci meydana getiren durumlardan ayrıdır. Zira, bunların öğeleri aynı şeyler değildir. Bir kısmı tek olarak ele alınan insanın tabiatından doğduğu halde, diğeri aynı cinsten ve sayısı çok birtakım bireylerin birleşmesinden doğmaktadır. Bundan da anlaşılır ki, sosyal bilimler, psikolojiyle birleşemezler. Toplum, bireysel ruhun sayı bakımından bir toplamı değil, nitel bir toplam ve âdeta kimyasal bir kaynaşmadır. Olsa olsa, bu iki bilim arasındaki bağ, Durkheim'ın da söylediği gibi, "Hobbes'a göre, yapay ve sentetik; Spencer'e göre, doğal ve analitiktir". Kendisine göre ise, "doğal ve sentetiktir".

Durkheim, sosyal olayı, zümresinin içinde, genel, fakat bireylikleri itibarıyle bağımsız olarak var olan ve belli bir toplumun alanı içinde genel ve zorunlu bulunan bir düşünme ve hareket biçimi sayar.

Durkheim'a göre din, metafizik ve psikolojik değil, sosyal bir kurum veya eserdir. Bunun en kuvvetli kanıtı, dinin de toplum kadar eski olması, ikisinin gelişmelerinde paralellik bulunmasıdır. Tanrı, kutsal karaktere sahip olan bir varlık değil, eşya ve varlıklar içine yayılmış olan kişiliksiz (impersonnel) bir varlıktır. Eşya ve kuvvet, Tanrı'nın kaynağı olmadığı gibi, bu kuvvetlerin özel güçlerine dair olan duygularımız da değildir. Fakat bu, yavaş yavaş Totem'de somutlaşmış ve tek Tanrılı dinlerdeki Tanrı'da bireyleşmiştir. Bu nedenle, canlıcılık (animisme) görüşü yanlıştır. Din de sosyal bir kurumdur. Onun kaynağı da toplumdur. Bu güç, fizik enerjiyi aşan bir nitelik ve özellik kaynağıdır ki, birey bununla kendi kendisini aşar; bu kaynak, sosyal hayatın edimlerinde, ibadet, tören ve kıyafetlerinde taşar ve toplumla karışır. Tanrı, toplumu teşkil eden bireylerden hem aşkın, hem de onda içkin (mündemiç) olan kolektif bir varlıktır. O suretledir ki, toplum, Tanrı'ya taparken farkında olmadan kendisine tapmış olur. Kutsalla dış kutsal zıtlığı, sosyalle bireysel zıtlığından başka bir şey değildir. Bunun böyle olduğunu, dinin toplumla birlikte bir evrim geçirmesinden de anlıyoruz. Türlü totemler, ayrılmış olan türlü klanlara tekabül ederler. Tanrı fikri, ancak dünya imparatorluğunu kurmak istemiş olan Mısırlılar gibi bir ulusla doğmuştur. Durkheim için din, bütün diğer sosyal kurumları da yaratmış olan bir ana kurumdur. Denebilir ki, âdeta insanın ilk düşüncesi mistik, daha açık bir deyimle, dinli olmuş ve bütün edim (acte) ve eylemlerini, bu düşüncenin evrimine göre düzenlemiştir. Durkheim'a göre, bir kuralın sürekliliği, Hume ve Spencer'in zannettiği gibi, bireysel bir alışkanlığın ürünü değildir, belki, kendi gerçekliğinin bir kanıtıdır. Bunun içindir ki, birbirine zıt oldukları için yanlış gibi görünen her dinin kendine göre bir doğruluğu vardır. Bunun içindir ki, her din, daha ilkel bir dinin değişik şekillerinden başka bir şey değildir.

Durkheim'ın sosyal felsefesinde önemle yer tutan konulardan biri de, bilgi teorisidir. O, görgücülerle (empriste) a prioricilerin (a priorisme), yani daha açık bir deyimle, akılcıların, bilginin kaynağı sorunundaki görüşlerini yetersiz bularak, onları eleştirir: Ona göre görgücüler, kategoricilerin 'tümellik', 'kişiliksizlik' (impersonnalité) ve 'zorunluluk' niteliklerini kaldırmak suretiyle aklı inkâr etmiş olurlar. Oysaki, kategoriler, kavramların en genelleridir. Zira bunlar, bütün gerçek varlıklara uygulanabilirler. Hiç bir özel şeye bağlı olmayıp, bireylerden de bağımsızdırlar. Buna karşılık, bir aynı toplumun bütün bireylerinde müşterektirler. Zira akıl, âdeta bunların toplamıdır. Bunun içindir ki biz, kategorileri, küçük bir çabayla zihnimizden çıkarıp atamayız. Bunlar, fizik ve metafizik bir zorunluluğun ürünü de değildirler; zira, zaman ve uzaya göre değişirler. Bunlar da bize kendilerini zorla kabul ettirirler. Denebilir ki, görgücülük, akıldışcılığa (irrationnalisme) ulaşır.

A prioriciliğe gelince, bu, kategorilerin karakter ve değerlerini korumakla birlikte, ruha kendi deneylerini aşan bir güç verir; fakat bu gücü ne ispat edebilir, ne de açıklayabilir. Sadece insan ruhunun tabiatında bu gücün içkin olduğunu söylerler, fakat bunu ne suretle elde ettiğimizi, eşyanın ilişkilerini nasıl kurduğumuzu anlatamazlar. Vakıa bazıları bunu açıklamak için bir 'tinsel akıl', 'Tanrısal akıl' kabul etmişlerdir, ama böyle bir akıl mevcut olsaydı, kategorilerin hiç değişmemeleri gerekirdi. Oysaki bunlar, "meydana gelir, bozulur ve tekrar oluşurlar. Zamana ve yere göre değişirler". Bu ne-

denle Durkheim, kendi teorisini ileri sürmek için bu iki doktrindeki kusurları kaldıracağını ve yararlı yanlarını birleştireceğini ileri sürer. Durkheim'a göre kategoriler, "ne saf olarak yapay (sunî) binalardır", ne de "doğal verilerdir". Onlar, sınırsız bir surette gelişmeye elverişli bir yetkinlikle toplumun yarattığı bir sanat eseridir; toplum da doğanın eseri olduğu için, bunlarda da doğanın hakkı vardır. İnsanda bireysel ve sosyal olarak iki varlık birleşmiştir. Bireysel olanın temeli, organizmadır, bunun hareketleri geçmiş deneylerinin dar çerçevesi içindedir. Sosyal varlığı ise, kendi içinde bütün bir toplumu temsil ve aksettirir. Burada insan, kendi özel deneyini aşar; kendisinde birtakım a priori denilen ve evvelce yapılmamış olan bilgileri hazır bulur. Fakat bunların nelerden yapıldığını ve bunların doğruluğunu yapan şeyin ne olduğunu bilmez. İşte kategoriler, insanın bu ikinci varlığında içkindir; bunların kaynağı, sosyal bir eser olan dinsel tasarımlardır. Yani, dindedir, dinden doğmuşlardır; dinsel öğelerle yüklüdür. "Din, bilim ve felsefenin yerini tutmak suretiyle başlamıştır" ve "insel ruhu oluşturmaya yardım eder"; "insanlar dine, yalnız bilgilerinin maddesini değil, evirdikleri (élaboré) bilgilerin şeklini de borçludurlar".

Kategoriler, düşünceyi sıralayan sağlam kadrolardır. Kategorilerin dinsel bir kaynaktan gelmiş olmaları demek, kolektif düşünceden doğmuş olmaları demektir. "Akıl, düşüncenin zorunlu kategorisidir". Aklın otoritesi dediğimiz şey, kolektif varoluştan ayrılamazmış gibi hissedilen bazı düşünce biçimlerini nakleden toplumun otoritesi demektir. Kategoriler, yalnız sosyal durumlara değil, bütün doğa olaylarına da uygulanabilirler. Bunlar, başka bir âleme ait olan şeyleri de düşünmemize elverişlidirler. Her ne kadar bunlar da sonradan yapılmışlarsa da, bunların yapaylığı (sunîliği), doğadan ayrılmayan, her zaman ve olabildiği kadar doğaya yaklaşmaya çlışan bir yapaylıktır. "Zaman, uzay, neden, kişilik... fikirleri sosyl öğelerden yuğrulmuş olmakla, her türlü nesnel değerlerden sıyrılmış sayılmazlar. Hatta, bunların kaynaklarının sosyal olması, temellerinin, eşyanın tabiatında olabileceğini düşünmemize hizmet eder".

Durkheim'a göre kavramlar, zekânın iskeletini teşkil ederler ve eşyanın en genel özelliklerini gösterirler. Bu nedenle zaman, cins, uzay, sayı, neden, töz, kişilik... sözcükleriyle anlatılan bu kavramların bozulması, zihnin bozulması demektir. Bunlar nasıl olmuş da kolektif bilinçten doğmuşlardır? Durkheim, *Din Hayatının İlkel Şekilleri* adlı eserinin *Giriş* kısmında, yukardan beri verdiğimiz açıklamalarla birlikte, bu sorunun da karşılığını verir: Örneğin, zaman kavramı, saat, gün, hafta, ay yıl... gibi birtakım parçalara ayrılmadıkça, zihnimiz için kavranılmaz bir konudur. Bu parçalar ise, kişisel deneylerimizin bir eseri olmayıp, soyut ve kişiliksiz bir nedenin yarattığı nesnel bir çerçevedir ki, içine bütün bir toplum ve insanlığı alır. Ayinler, yortular, bayramlar gibi, asılları soyut olan faaliyetler için düzenlenmiş takvime, 'zaman' diyebiliriz. Nitekim 'uzay' kavramı da, kendiliğinden hiç bir şeyi anlatamaz. Onda sağ, sol, aşağı, yukarı, ileri, geri, batı, doğu, kuzey, güney... gibi birtakım yönler belirtiriz. Onu böyle bölümlere ve niteliklere ayıran, insandır; insanların kamusal ve kolektif zihinleridir. İlkel topluluklarda görülen teşkilât ve sınıflar, bunun ve bunlarla ilgili kavramların doğmasına neden olmuşlardır. 'Cins' ve 'tür' de klanlardaki kutsal ve dış kutsal sınıflamalardan çıktığı gibi, 'sayı'nın da, klanların parçalanmasından ve bağısal (magique) tasarımlardan doğmuştur. Özdeşlik (indentité) ilkesi bile, toplumlara ve toplumların türlü dönemlerine göre, mitolojide, ilkel insanların anlayışında (mentalité) ve dinsel inançlarında değişen bir kategoridir. Bu nedenle bütün bunlar, din gibi sosyal hayatın kolektif tasarımlarından çıkmışlardır; köklerinde kutsallık ve dış kutsallık inançları, yani dinsel tasarımlar vardır. Nitekim, 'mantıksal' düşüncenin malzemesini de kavramlar teşkil eder. Birbirimizle anlaşabilmemizin nedeni, zihnimizde bunların hayaline sahip oluşumuzdur. Kişiliksiz olan bu hayaller, bütün bir toplumdaki insanlarda özdeş olarak vardır; öyleyse, mantıksal düşünce de toplumun eseridir. Zira biz, kavramları dilin sözcükleriyle anlatırız. Dil ise, bireylerin değil, bütün bir toplumun malıdır. Yani, bir dilin öğelerini teşkil eden sözcüklerin anlamı, bütün bir toplum bireylerinde müşterektir; bunların ifade ettiği anlam da, bireysel deneylerimizin kabul ettiklerinden fazladır. Bu fazlalık, bütün bir toplumun yüzyıllar içinde biriktirdiği bilgileri de içine alması demektir. İnsan böyle bireysel zekâların üstünde, müşterek fikir ve ülkülerden yuğrulmuş bir âlem düşünebildiği zaman, mantıksal düşünceye yaklaşmış demektir. "Mantıksal olarak düşünmek demek, az çok kişiliksiz olarak düşünmek demektir". Şu halde, gerçeğin açık niteliği, 'kişiliksizlik' (impersonnalité) ve 'sabitlik'tir (stabilité).

Mantıksal hayat, duyuların aldığı görünüşlere bağlı olmaksızın, bir gerçeğin var olduğunu, bulanık bir surette olsa bile, bilmemize bağlıdır. Acaba insan, bu bilgiye nasıl sahip olmuştur? Durkheim'a göre, kişiliksiz düşünce, başlangıçta, insanlığa müşterek bir düşünce halinde gözükmüştür. Bu, başka türlü olamazdı; insanların anlaşabilmeleri, ancak bireysel düşünceyi aşan bu müşterek düşünce ve

hayaller sayesindedir; bunlar sayesindedir ki birey, "Kendi özel hayallerinin üstünde birtakım kavram örneklerinin var olduğunu ve kendi fikirlerini onlara göre düzenlemek icabettiğini anlar". Zira, bu müşterek düşünceler, kendilerini bireye zorla kabul ettirmek kuvvetine sahiptirler. "Önce, toplumca müşterek olduğu için, doğru sayılan bir kavram, ancak doğru sayılmak koşuluyle toplumca müşterek olmaya meyleder". Biz bunları, önce eleştirisizce dilden alırız. Bu müşterek hayaller, sonsuz bir surette tekrarlanmış olan bir kontrola da bağlıdırlar. Bu nedenden bunlar, kendi konularına uygundur. Kavramlarla düşünmek, insanın başlangıcıyle paraleldir. Bu nedenle mantıksal düşünce, kavramlarla başladığı için, her zaman vardır.

Bütün bu açıklamalarla Durkheim, kendi doktrininin görgücü ve akılcı teorilerdeki zıtlıkları ortadan kaldırdığına emindir. Çünkü ona göre bilgi, "bizden önce mevcut olan ve bizden sonra da devam edecek olan sosyal hayatın hazırladığı zihinsel kategorilere dayanması nedeniyle, 'akılsal'dir (rationel); fakat yine bilgi, müşterek ve sosyal bir emek sonucunda olduğu için, kuşaklardan kuşaklara geçerek, gittikçe artan 'kolektif bir deney'in ürünü olduğu için de 'görgül'dür (emprique) (H. Ziya Ülken, s. 382-383).

Durkheim'ın ahlâk felsefesi de, kendi toplum anlayışına bağlı ve onun ürünüdür. Zaten o da, Fransa'nın mustarip olduğu sosyal bunalıma bir çare bulmak istemiş, örneğin, 1880'de bilimle vicdan, görgücülükle bağıntıcılık (relativisme) arasındaki anlaşmazlıkları görmüş ve bunun sonunda yararcı bir ahlâkın ve her türlü bireysel fantazyaların hâkim olacağını sezmiş olacaktır ki, kişiliksiz ve mutlak bir adaletin, hem akla, hem de ahlâka dayanan gerekçelerini (exigences) fark etmiştir. Ölümünden sonra basılmış olan *Sociologie et Philosophie* (1924) ve *Education Morale* (1925) başlıklı eserlerinde daha çok bu konuyu incelemiştir. Durkheim'a göre, ahlâkın 'nesnel' ve 'öznel' olmak üzere iki görünüşü vardır. Birincisi, 'iyilik' sayılan edimlerden ibarettir ki, nasıl hareket edersek ahlâklı olabiliriz? sorusuna karşılık teşkil eder. İkincisi ise, 'yükümlülük' (obligation) duygusudur ki, vicdanımızın bizi iyilik yapmaya mecbur eden ve iyilik yapmamızı gerektiren öznel baskısını ifade eder. Ahlâkın nesnel görünüşünde, iyilik sayılan edimlerin töreleri (moeurs) şeklinde belirdiği, öznel görünüşte ise, bizi iyilik yapmaya mecbur eden ve bu törelere göre hareket etmeye zorlayan bir kuvveti hissederiz ki, 'yükümlülük' budur. Yükümlülük, Kant'ın kategorik kanunu gibi, bir koşula bağlanmadan bize emreder. Aynı zamanda bu emirler, bize iyi ve isteğimize uygun görünürler. Zira, kaynağı toplum olan, "her kural ve görüş (opinion) bireylere sanki kendi yaratmadıkları bir şeylermiş gibi, bir baskı yaparlar. Fakat bunlar, aynı zamanda bireylerde içkindir. Zira bunlar, bireyler olmaksızın yaşayamazlar, bireylerle yaşarlar. Biz, ancak bunlarla içgüdülerden kurtulur, insel ve uygar bir varlık oluruz". İnsanda gerçeklik yargılarının yanıbaşında, isteneni olması gerekeni, yani, ülküyü de içine alan birtakım değer yargıları vardır ki, bunlar daha çok ahlâksal ve tinsel hayatta görünürler. Fakat, bu yargılar da özel türden gerçekliklerdir; tek başına alınan her birey üzerinde söz götürmez bir otoriteyle ağır basarlar. Bu yargılar müşterek düşünme ve hissetme tarzlarını ve kolektif tasarımları ifade ederler ki, bilginler bunları nesnel bir surette, âdetlerde (coutumes), kurumlarda (institutions) ve düşturlarda (codes) inceleyebilirler. Bu değer yargıları her zaman belli bir toplumun ahlâkını teşkil ederler. Bu nedenle ahlâksal edimlerin değerleri, kendi yapı ve tabiatlarından değil, toplumun tasarımlarından gelir. Ahlâk adına her birimizin ve benzerlerimizin görüşleri hakkında hüküm veren, toplumdur.

Bizim bir canlı varlık olarak sahip olduğumuz içgüdüleri, gerçekten insel edimler haline getiren toplum olduğu gibi, bu edimler içinde bazılarını seçmeye ve seçme işinde bizi desteklemeye hizmet eden de toplumdur. Toplum dışında ahlâk olmadığı için, ahlâk kuralları her toplum şeklinde başka başkadır. Ahlâk, müşterek hayatın kendiliğinden ve zorunlu olan bir ürünüdür ki, kendi varlığıyle ağır basar. Bunların doğru veya yanlış, iyi veya kötü olup olmadıklarını araştıramayacağımız gibi, bunları değiştirmek, seçmek, dilediğimiz gibi (adlibitum) yıkmak ve inşa etmek de söz konusu olamaz. Her toplumun kendisine göre bir ahlâkı vardır. Ahlâksal hayatın evrimleşmesindeki neden, toplumun kendi yapısındaki değişmelerdir. "Bir kez törelere giren kural, devam eder, kendi özel nedeninden sonra da yaşar". Gidişlerimiz, sosyal önyargılardan (préjugés) doğarlar. Biz bunları, bugün saçma bulabiliriz; fakat bunlar kaybolmadan önce, sahip olduğumuz icra tarzlarını doğurmuşlardır. Şu halde bunlar, bağıntılımıdırlar? Hayır, bir, "insel kurum, yanılma ve yalan üzerine kurulamaz; böyle olsaydı, devam edemezdi. Bir kurum, eşyanın tabiatı üzerine kurulmamış olsaydı, eşyada öyle bir direnmeyle karşılaşırdı ki, kendisinin zafer kazanabilmesi olanaksız olurdu". Hatta birtakım artakalanlar (survivence) vardır ki, bütün sosyal olaylarda olduğu gibi, kendilerini doğurmuş olan nedenler ortadan kalktıkları halde, âdet ve geleneklerin (tradi-

tions) kuvvetiyle korunmuş olurlar. Aynı zamanda az çok derin ve ağır evrimler (élalborations) vardır ki, bugünün ahlâkında bile yarının idealini hazırlarlar. Bu bakımdan Durkheim, idealsiz bir ahlâk olamayacağında ısrar eder. Zaten ona göre toplum, idealler alanıdır. Bunun içindir ki, toplum içinde kolektif idealleri kendisinde yaşatan ruhu, büyük insanı, yani dahiyi de toplum yaratır. Böyle bir hayatsal göreve sahip olan büyük adamı yetiştiremeyen toplumlar geri kalmışlardır. Kolektif tasarımlar olmasından ötürü ve toplum sayesindedir ki, törelerden akıp gelen ve kolektif vicdana yerleşmiş olan düzgüler (normes), daima ya formülleşir, ya düşünülür, veya hazırlanırlar. Bu tasarımlar, yani düzgüler, kendilerinden daha kutsal, kendi özel çıkar ve isteklerinden ayrı bir kaynaktan gelmişler gibi, bireyin saygı ve sevgisini olduğu kadar, korkusunu da çekerler. İşte bu niteliklerinden ötürüdür ki, kutsallık inancında bulunan bu nitelikler yüzünden ahlâk, yüzyıllar boyunca dinle ve dinin içinde yürümüş ve âdeta onunkine benzeyen bir kutsallık kazanmıştır. Aile ve mülkiyetin kutsallığı, fücurun ve intiharın yasaklığı gibi inançlar, hep çoğu zaman, dinsel şekillere bürünmüş olan inançların arkasında gizlenen ahlâksal değerlerdir. Şu halde, nasıl ve kimin için hareket etmelidir? Durkheim'a göre, birinin diğeri için yaptığı hareket, ahlâk bakımından iyi değildir; fakat diğerleri, ahlâkın ajanı olmaya lâyık bir erek iseler, o zaman iyidirler. Yani, bir bireyin birey olarak iyiliği için iyilik yapılmaz. Zira bir insan, bir insana değer; aynı zamanda birçok insanların çıkarları için de iyilik yapılmaz. "Zira, bir adam için iyilik yapıyorsak, bunun değeri, sıfırdır. Yüz adam için yapıyorsak, yüz kez sıfır, yine toptan sıfırdır". Eğer başkaları için hareket etmek, ahlâk bakımından iyi ise, bunun nedeni, onların toplamından özel bir gerçeklik doğar ki, kendini oluşturmuş olan üyelerin her birini fazlasıyle aşması, yani 'toplum' denilen bir gerçekliğe hizmet etmiş olmasıdır.

Durkheim, önce de kaydettiğimiz gibi, Fransa'da Auguste Comte'tan sonra gelen sosyoloji okulunun en büyük kurucusudur. Onda, Hegel ve Simmel'in etkileri vardır. 1896'dan 1913'e kadar bir serisini devam ettirdiği *Année Sociologique* çevresinde birleşen öğrencileri, kendisinden küçük farklarla onun okulunu devam ettirmişlerdir. H. Hubert, Marcel Mauss, P. Fauconnet, G. Davy, M. Halbwaschs, Ch. Lalo, G. Richard, Bougle, Lévy-Bruhl, G. Belot... vb. bu okulun Fransa'ya onur veren kişileridir.

Eserlerinden, *Din Hayatının İlkel Şekilleri*, H. Cahit Yalçın tarafından (2 cilt, 1923-1925); *İçtimaiyat Usulünün Kuralları* Selmin Evrim, (1943) ve bazı önemli makaleleri, Istanbul Edebiyat Fakültesi Mecmualarında dilimize çevrilmiştir. Daha Fransa'da basılmamış olan *Ahlâk ve Hukuk Kuralları Hakkında Dersler* başlıklı ve IV.-IX. dersleri kapsayan notları da H. Nail Kubalı tarafından dilimize çevrilmiştir (1947, Hukuk Fakültesi yayınlarından); Durkheim'ın *Leçons de Sociologique; Physiques des Moeurs et Droits* adlı eserinin aslını yine Profesör H. Nail Kubalı, aynı Fakülte yayınlarından olarak bastırmıştır (1953; Davy'nin bir 'önsöz'üyle).

Bkz. G. Davy, *Des Clans aux Empires;* M. Halbwache, *La Doctrine d'Emil Durkheim* (Revue Philosophique, mayıs 1918); Parodi, *Philosophie Contemporaine en France* (ch. V); L'Année Sociologique'de *E. Durkheim* başlıklı makale, 1949); A. Fouillée'nin *Felsefe Tarihi.*

DUTERTRE. İsa cemiyetine mensup bir rahiptir ki, 1762'de Paris'te ölmüştür. Flèche Kolejinde Malebranche'ın fikirlerini okutmak suretiyle felsefeye başlayan Dutertre, bu şehirde millekvekiliydi; işine son verildikten sonra, Compiègne Kolejine nakledildi. Burada Descarteşçılığı terk etti, hatta daha önce fikirlerini paylaştığı bu doktrinin aleyhine yazılar yazdı. Bu değişikliğin belli başlı bir nedeni yoktur. Bunun içindir ki rahip André: "Kutsal izin sayesinde akşam Malebrancheçı olarak yatıp, sabah Aristo'nun öğrencisi olarak kalkan rahip Dutertre gibi olamam!" demişti. İlk eseri şudur: *Réfutation d'Un Nouveau Système de Metaphysique Proposée par le P. M..., Auteur de la Recherche de la Verité* (3 cilt, Paris, 1715). Bu eserde, Malebranche'ın orijinal bir filozof ve Tanrıbilimci, Descartes'ın da çırağı olduğu tekrar edilir; alaycı ve saldırgan bir dille yazılmış olan bu eser, yazarının seviyesini yükseltecek bir karaktere sahip değildir. Dutertre'in diğer bir eseri de, *Le Philosophie Extravagant dans le Traité de l'Action de Dieu sur les Créatures* (Bruxelles, 1726) başlığını taşır ki, Boursier'nin aleyhine yazılmıştır. V. Cousin, *Oevres Philosophiques du P. André* (Paris, 1842) adlı eserinin 'Giriş'inde, Dutertre'in hayatına dair bazı bilgiler verir.

Bkz. Damiron, Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin özetlerinde Dutertre'in Malebranche aleyhine yazdığı eser hakkında geniş bir çözümleme vermiştir (t. VI, s. 291 vd.).

DVORNIKOVIÇ, Vladimir. Hırvat filozofu. 28 temmuz 1888'de Soverin'de doğdu, 1919'da Agram'da profesörlük yaptı. Wundt'a bağlıdır. Irklar psikolojisi üzerinde çalışır. *Slav Psikolojisi, Melankoli* (1917, 1925); *Kötümserlik Psikolojisi* (2 cilt, 1923-1924) başlıklı eserlerinden başka, ayrı bir önemi olan şu eserler de onundur: *Die Beiden Grundtypen des Philosophie Erens*

(1918); *Philosophie der Gegenwart* (2 cilt, 1919-1920).

DWELSHAUVERS, Georges. Belçika filozof ve psikoloğu. 1870'de doğmuş, 1948'de ölmüştür. 1897'de Bruxelles Üniversitesinde, René Berthelot'nun felsefe öğrenimini yeniden düzenleme işiyle görevlendirildiği zaman Dwelshauvers de orada bir deneysel psikoloji laboratuvarı kurmuştu. Onun doktora tezlerinden biri, *Recherches Expérimentales de l'Attantion*'dur ki, bu laboratuvardaki incelemelerinin ürünüdür. Bu denemelerle Wundt yakından ilgilenmiştir. Onun diğer bir tezi de, *Principes de l'Idéalisme Scientifique*'dir. O, 1919'dan 1925'e kadar Catalanes eyalet idarelerinin kurmuş olduğu Barcelona Üniversitesinde profesörlük yapmış, burada yaptığı deneylerin sonuçlarını, *Les Mécanismes Subconcient* (1916) adlı eserinde açıklamıştır. 1925'ten itibaren Katolik Enstitüsünde profesörlük yapan Dwelschauvers, buradaki deneysel psikoloji laboratuvarını yönetmiştir. Yaptığı deney ve gözlemlerin çokluğuna rağmen, şu üç büyük eserinde, deneylerin kendisini kandıramadığını itiraf eder: *La Synthèse Mentale* (1908); *L'Inconscient* (1916); *Traité de Phychologie* (1928).

O, felsefe tarihine ve daha çok Fransız psikolojisine hizmet etmek için Barcelona'daki Fransız Enstitüsünün düzenlediki esaslara göre bir hayli ders ve konferans vermiş, bu çalışmalarının küçük bir kısmını, *La Psychologie Française Contemporaine* (1920) adlı eserinde toplamıştır. Bunlar, başlangıcından itibaren de, Archives de l'Institut d'Etudes Catalanes (VI, VII, VIII, XI) da yayımlanmışlardı. Askerî idarenin baskısı yüzünden, onun bütün çalışmaları bu arşivde yayınlanamamıştır. Dwelshauvers, bu son eserde psikoloji ile felsefe arasındaki bağlantıyı başarıyla tespit etmiştir. Nietzsche, Bergson, Guyau, Jules Lagneau hakkında da birçok dersler vermiş olan bu filozof, bunlar hakkındaki bilgi ve görüşlerini Revue des Cours et de Conférances ile, Bulletin de la Societé Française de Philosophie (1906) ve Revue de Mois'da (1909) yayınlamıştır. 1925ten sonra da, Thomisme ile çağdaş felsefeler arasındaki ilişkileri, *Paraula Cristiana* (Barcelona, 1926) adlı eserinde incelemiştir. Nihayet, uygusal (tatbikî) psikoloji ve okul psikolojisiyle de uğraşmış olan Dwelshauvers, bu konulara dair şu iki eseri yazmıştır: *Etudes* (1925); *La Psychologie et la Vie* (1927 ve 1928).

Görülüyor ki o, geniş bir alanda çalışmış ve yöntemlerin her çeşidinden yararlanmıştır. Zihinsel hayatın geniş anlayışlı ve biraz dalgalı bir kavramını benimsemiş, atomculuğun, çağrışımcılığın ve mekanikçi açıklamaların aleyhinde bulunmuştur. O, bu sistemlerin birincisinden, bireşim kavramını (notion), ikincisinden, bilinç durumlarının nitel çokluğunu, üçüncüsünden de, bu durumların dinamizmini alır. Bilinçsizliği (inconscient) keşfeder, fakat fizyolojinin ışınlarından yararlanmayı ihmal etmez. Bununla birlikte, onda hâkim olan, bireşimdir. Bu bireşim, bilinçsizliğin süreçleri (processus) sayesinde keşfedilmiş olmakla birlikte, bunun kendisi olmaksızın da bilincin anlaşılamayacağını kabul etmiştir; fazla olarak, deneysel psikoloji ile spekülatif psikoloji arasına atılmış bir köprü olarak, bireşim süjeleri, onu, akılsal psikolojiden çıkan kişilik ve özgürlük kavramlarına sürükler. Dwelshauvers, bunu asla kendi keşfi gibi göstermez; bunun daha önce Aristo'da, Saint-Thomas'da da bulunduğunu, Descartes'ın uzun zaman insan zekâsını, geri çevirmek üzere olduğu yolu ve çağdaş psikolojiyi onların buldukları kanısını ileri sürmekten çekinmez.

Şu eserler de onundur: *Wundt et la Psychologie Expérimentale; La Philosophie Allemand au XIXe Sciecle* (F. Alcan yayınlarından); *Rousseau et Tolstoï* (aynı yayınevinde çıkmış olan *J.-J. Rousseau* adlı eserde).

DYROFF, Adolf. Alman filozofu. 2 şubat 1866'da Danim'de (Aschattenburg) doğdu, 3 temmuz 1943'te Bonn'da öldü. 1903'ten itibaren bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı. Felsefe tarihi ve ahlâk üzerindeki çalışmaları ve gerçekçilik hakkındaki eleştirileriyle tanınır. Eserleri: *Demokrit Studien* (Münich, 1899); *Die Ethik der Alten Stoa* (1890); *Über den Existentialbegriff* (1902); *Einführ. I. d. Psychologie* (1908, 6. baskı 1932); *Religion u. Moral* (1925); *Betrachtungen Über Geschichte* (1926); *Asthetik der Tatigen Geistes* (1948); Alman Felsefe Tarihi Arşvi'nde, Spinoza'nın *Zihinsel Tanrı Aşkı*'na (1917) ve aynı arşivin XII. cildinde *Stoacı Ahlâkın Kaynağına Dair* önemli makaleleri vardır.

ÖZEL ADLAR ENDEKSİ

A

AALL, Anaton. **1**
ABARIS. **1**
Abauzit FIRMIN. **1**
ABAUZIT, P. 1
ABBT, TH. **1**, 187
ABBOTT, Thomas. **1**, 2, 146
ABBRECHT, G. 569
ABEL, Jacques Frédéric de. **2**
ABELARD, Pierre veya ABAILARD, Abeilard. **2-7**, 30, 61, 88, 211, 231, 232, 381
ABERCROMBIE, John. **7**
ABICH. 276
ABICHT, Joohan, Georges. **7**
ABICHT, Johan Heinrich. **7-8**
ABINUS, Hadrumet'li. 31
ABOUT, Edmond. 363
ABRAHAM, Karl. **8**
ABRAHAM, Ibn Davud. **8**
ACHENWALL, Godefroy. **8**
ACHIL. 86, 214
ACHILES, Thomas. **8**
ACHILLINI, Claude. 8
ACHILLINI, Alessandra. **8**, 161
ACKERMANN, Wilhelm. **8-9**
ACONTIUS, Jacobus. **9-10**
ACOSTA, Gabriel. **10**
ACRI, Francesco. **10**
ACRON, Agrigentli AKREN. **10-11**
ACRON HELENIUS, 10
ACROPOLITE, Geotges. **11**
ACROPOLITE COSTANTIN. 11
ADAM, Charles. **11**, 508
ADAM DU PETIT-PONT. **11**
ADAM, Melchior. 20
ADAMS, Henry. **11**
ADAMS, J. T. 11
ADDISON. 222
ADDITI. 18
ADELGER (Adeher). **12**
ADELHARD (Bath'lı Adelard). **11-12**, 381
ADEM. 132, 265, 266, 382
ADICKES, Brich. **12**
ADLER, Alfred. **12**
ADLER, Felix. **12-13**
ADLER, MAx. **12**,117
ADORATSKY, V. **13**
ADORNO, Max HORCK HEIMER, THEODOR W. **13**
ADRASTE. 13
ADRASTOS, Aphrodıs'yalı ADRASTE. **13**
ADRASTOS, Philip'li. 13
ADRIEN, 13, 25, 80, 378, 476
AEBI, Magalena. **13**
AEDESI. 43
AEDESIA. **13**
AEDESIUS, Capadox. **13-14**
AEGIDIUS COLONNA, Gille de Rome. **14**
AEGSIS, S. 525
AELIUS, Aristide. (14)
AELIUS, Stilon. **14**
AENEAS, Gaza'lı ENEE. **14-15**
AENEAS SYLVIUS. 238
AENESIDEME (Aenesidemos). **15-18**, 20, 84, 362
AESAEAS. Bk: ARESAS
AESCHENE, Eschine. **18**
AESOPE, Bk: ESOBE
AETIUS, **18**, 54, 55
AFRODITE (Aphrodite). 67
AGA DANIŞMEND. 234
AGAMEMNON. 85
AGATHON. **18**
AGATHOKL. 473
AGNESI, Marie - Gaetan. **18-19**
AGRICOLA, Rodolpho. **19-20**
AGRIDIUS ROMANUS (Gille de Rom). Bk: AEGIDIUS COLONNA
AGRIPPA. 18, **20**
AGRIPPA VON NETTESHEIM, CORNELIUS HEINRICH. **20-23**
AHLWARDT, Pierre. **23**
AHRENS. 280
AICHHORN. August. **23**
AILLY, Pierre d'. **23-24**, 62, 403, 404
AJAX. 86
AKIBA, ben Joseph Rabbi. **25**
ALA AL DİN KEYKUBAT. 373
ALAIN DE LILE. **26**
ALAIN, Emile Chartier. **26-27**
ALARIC. 132
ALAUX, Jules-Emile. **27**
ALBEEIC, Reimis'li. 61
ALBERICUS GENTILUS. 26, **27**
ALBERT DE SAKS. **27-28**
ALBERT (Büyük), Albertus Teutonicus. **22,28-30**, 88, 156, 158, 485
ALBERT VONSACHSEN. 30
ALBINUS. **30**, 31, 72, 250

ALBO, Joseph. **31**
ALBRECHT, G. 567
ALCAN, F. 684
ALCHORN, August.
ALCIBIADES. **31,** 535
ALCIDAMAS. **31**
ALCINOI. 31
ALCINOUS. 30, **31,** 364
ALCMEON, Krotonlu. **31-32,** 549
ALARD. 20
ALCOTT, L. M. **32**
ALCUIN, F. A. Aleuinus. **32-33**
ALDEMANUS. 15
ALEMBERT, Jean le Rond D'. **33-34,** 43, 154, **179,** 204, 330, 359, 429, 432, 525, 526, 537, 540, 541, 568
ALENCON. 247
ALEXANDERE, Aphrodizyalı. **34-35,** 84, 88, 116, 118, 259, 354, 445, 485, 542
ALEXANDERE, Ege'li. **35**
ALEXANDERE, Hales'li. **35-36,** 156, 158, 265
ALEXANDRE, İ. W. 221
ALEXANDRE, Numenius. **36**
ALEXANDRE, Ploplato. **36**
ALEXANDRE, Polyhistor. **36**
ALEXANDRE, Trallı. **36**
ALEXANDRE, Sévere. 69, 550
ALEXANDRE, M. Samuêl. **36-38**
ALEXANDRE, Çar. 205
ALEXANDRE, Şam'lı. 259
ALEXIE COMEN IV. 237
ALEXINUS, Elea'lı. **38,** 503
ALGER, Liège'li. **38**
AL Hasan. 542
ALLPORT, Gordon Willard. **38**
ALLAIS. 183
ALLUNIUS. 405
AL NEDIM. 176
ALSIBAD. 95
ALSINOUS, 365
ALSTEDIUS, Jean-Henri. **38-39**
ALTHUSIUS, Johannes. **39-40**
AMAFANIUS (AMAPHANIUS). **41**
AMAURY, Bauchord. 41
AMBROISE, Saint. **41-42,** 127
AMELIA PUDANTILLA. 71
AMELIANEAU, E. 366
AMELIUS AMERICUS. **42**
AMINTAS II. 85
AMMONIUS, İskenderiye'li. **42-43**
AMMONIUS SACCAS. 13, 42, **43,** 259, 470, 484, 485
AMMONIUS HERMIOE. **43,** 123
AMOPHANUS. 372
AMORY, AMARICUS, Elmericus. **41**
AMORY, Sart'lı. 485
AMPERE, André Marie. **43-45,** 237, 531, 532
AMPERE, J. J. 45, 172, 211, 477
AMPHISTRATOS. 344
AMPIRE. 480
ANABAPTIST. 248
ANACHARSIS. **45-46**
ANANDA. 317, 318, 319
ANATOLIUS. **46**
ANATOLIUS. Gezimci. 46
ANAXAGORE, Klazumen'li ANAXAGORAS. **46-52,** 57, 75, 90, 104, 222, 235, 331, 454, 493, 494, 495, 535, 546, 547, 548
ANAXARQUE, Abder'li. **52,** 550, 554
ANAXILAS, Larıssa'lı ANAXILAUS. **52**
ANAXIMANDRE, ANAXIMANDROS. **52-55,** 56, 75, 222, 454, 548
ANAXIMENE, ANAXIMENES. 46, 51, **55-57,** 105, 547, 548
ANCILLON, Louis Frédéric. **57,** 58
ANCILLON, Jean-Pierre-Frédéric. **57-58**
ANDALA, RUARD. **58**
ANDERSON, F. H. 155
ANDRE YIVES - MARIE (veya Père André). **58-59,** 284, 285, 451
ANDRONIKUS. **59-60,** 88, 93, 259
ANDRONIKUS CALLISTUS. 60
ANDROCYDES. 551
ANEPONYME, Georges. **60**
ANGELIUS SILESIUS. **60**
ANITCHKOV, Dimitri Sergievitch. **60**
ANITUS. 66
ANNE, Kraliçe. 397
ANNICERIS, Sirena'lı. **60-61**
ANSELME, Laon'lu. 3, 4, **61,** 381
ANSELME, Saint. **61-63,** 138, 188, 281, 293, 302, 383, 451, 455, 457
ANTELEMY. 18
ANTIGONE, Karisto'lu Eubée de. **63**
ANTIGONE GONATAS. 74, 243, 401
ANTILOQUE. **63**
ANTIOKUS, Askalon'lu. **63-64,** 79, 394
ANTIOKUS, Laodise'li. **64**
ANTIPATER, Sirena'lı. **64,** 389
ANTIPATER, Sidon'lu veya Tarsus'lu. **64-65,** 259, 549
ANTIPATER, Tyr'li. **65,** 76
ANTIPATER, Makedonya'lı. 491
ANTIPATER, Hieropolis'li. 65
ANTIPATER, Stoacı. 65
ANTIPATROS. 360
ANTIPHON. **65**
ANTISTEN, ANTISTHENES. **65-68,** 546, 552, 553, 554
ANTOINE, André. 576
ANTOINE, M. 394
ANTOINE, İmparator. 71, 79, 122, 125
ANTOINE, Paul Gabriel. **68**
ANTOINE, Saint. 265
ANTONA. 492
ANTONIADIS, E. 83
ANTONI CARLO. **68**
ANTONIUS LİBER. **19-20**
ANYTUS. 66
APEL, E. E. **68**
APEL, Dr. Max. 296, 367
APELLICON, Teos'lu. 88
APELT, F. 438
APOLLODOR. 52, **68**

APOLLODOR, Stoacı. 68, 75, 259, 393
APOLLODOR, Gramerci. 68, 492
APOLLON, 1, 116, 268
APOLLONIUS, **68-71**
APOLLONIUS CRONUS. 544
APOLLONIUS, Sirena'lı 68
APOLLONIUS, Tiana'lı. 68, 69
APOLLOPHANE, Stoacı. **71**
APONO, veya Abono Perre d'. **71**
APOSTOLIUS. 238
APPELE, Sakız'lı 73
APPELICON. 53
APULEE, Lucius Apuleius veya Appuleius. **71-72**
AQUILLA. 25
ARAGO, 417, 418, 435
ARATUS. 259, 394
ARCESILAS. **72-75,** 360, 362, 388, 389, 390, 408, 414, 445
ARCHAM-BAULT, P. 178, 245
ARCHELAUS. 18, 46, 49, **75-76**
ARCHIAD. 123
ARCHIAS. 394
ARCHIDEME, Tarsus'lu. **76**
ARCHMEDE. 205, 250, 394
ARCHIPPUS. 76
ARCHYTAS. Tarant'lı. **76-77,** 117, 345
ARDIGO, Robert. **77-78**
AREIOS DYDYNUS. 79
ARENDT, Hannah. **78**
ARESAS LUCANOS. **78-79**
ARETE. **79,** 83
AREUS. **79**
ARGENS, Jean-Baptiste Boyer, Marquis de. **79**
ARGENSON, Voyer d'. 526
ARGYROPULE, Jean. **79-80**
ARISEE. 80
ARISTEE, Kroton'lu. **80**
ARISTIDE, Atina'lı. **80**
ARISTIDEM, Ege'li. **80**
ARISTION, Athenion. **80**
ARISTIP (Aristippos). 61, 64, 73, 79, **80-83,** 243, 356, 500, 528, 551
ARISTIP, Genç. **83**
ARISTOBUL. **83-84**
ARISTOBUL, Yahudi. **84**
ARISTOGITON. 554
ARISTOKLES, Mesina'lı. 15, 34, **84**
ARISTOKLES, Argos'lu. 117
ARISTON ATHENION. **80**
ARISTON, Sakız'lı. **84-85**
ARISTON. 72, **85,** 389
ARISTOPHANE, (Aristophanes). 46, 49, 356, 381, 535, 549
ARISTOTELES, (Aristo-Aristote). 3, 8, 11, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 41, 43, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 77, 80, 84, **85-117,** 118, 119, 123, 124, 126, 130, 135, 144, 145, 148, 149, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 164, 179, 183, 186, 189, 201, 222, 225, 230, 232, 240, 241, 248, 249, 250, 251, 252, 258, 259, 260, 267, 269, 290, 294, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 331, 332, 333, 336, 337, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 351, 354, 356, 364, 365, 366, 367, 369, 371, 380, 383, 389, 390, 393, 396, 400, 404, 434, 438, 439, 455, 456, 461, 470, 471, 474, 475, 484, 494, 496, 497, 500, 504, 505, 508, 510, 512, 513, 521, 528, 531, 536, 542, 543, 544, 545, 546, 548, 559, 551, 554, 556, 571, 573, 575, 576, 578, 583, 584
ARISTOTELES, Sirena'lı. 117
ARISTOTELES, Argos'lu. 117
ARISTOTELES. **117**
ARISTOXENOS, Tarant'lı. 76, **117-118,** 536
ARISTUS, Askalon'lu. **118**
ARIUS. 3, 18, **118,** 129, 232
ARIUS, Didim'li. **118**
ARNAUD, Georges D', **118,** 191, 278, 515
ARNAULD, Antoin. **118-120,** 160, 330, 474, **525**
ARNAULD DE PONTAC. 384
ARNIM, H. Von. 363, 393, 403
ARNISAEUS, Henning. **120**
ARNOB, Arnobus. **120,** 192
ARNOLD, Villanva'lı. **121**
ARNOLD Matthew. 6, **121**
ARNOLD, Thomas. 121, **284**
ARNOULD D'ANDELLY. 132
ARNU, Nicola. **121**
ARON, R. Caude Ferdinand. **121-122**
ARREN, Victor. **122**
ARRIA. **122,** 550
ARRIEN, Flavius Arrianus Nicomediensis. **122,** 344
ASAF HALET ÇELEBİ. 377
ASANGA. **122**
ASKLEPIAD, Philonte'li. 64, **122-123**
ASKLEPIGENIE, Atina'lı. **123**
ASKLEPIODOT. **123**
ASKLEPIODOT, Nicée'li. **123**
ASKLEPIUS, Tralles'li. **123**
ASPASIA. **124**
ASPASIUS. 123
ASSEZAT. 541
AST, Georges-Antoine-Fréderic. **123-124**
ASTER, Ernst von. 37, **124**
ASTORINI, P. Ellia. **124**
ASUTANO, F. 35
ATAÇ, Dr. Galip. 229, 483
ATARNES. 86
ATATÜRK. 534
ATHENAGORAS. **124-125,** 404
ATHENA SOTERIA. 96
ATHÉNEE, 76, **125,** 312, 356, 550
ATHENION. 80
ATHENODOR. **125,** 389
ATTALUS. **125-126**
ATTIKUS. **126**
ATTIKUS, Titus Pomponius. 116
ATTIUS. 394
AUBELICQUE. 24
AUBERY, Claude. **126**
AUBIGNAC. 183
AUERBACH, Berthold. **126**

AUGUSTE. 52, 69, 79, 85, 118, 125, 378, 550
AUGUSTINE, Saint. 14, 33, 36, 42, 54, 59, 61, 62, 63, 64, 79, 118, 119, **126-132,** 233, 245, 267, 278, 315, 369, 378, 395, 469, 470, 489, 502, 542, 554, 578
AULU GELLE. 345
AUROBINDO, Shri. **132-135**
AUVERGNE, Pierre D', **135**
AVENARIUS, Richard. **135-138**
AY. 52
AYER, Alfred Jules. **138**
AYMERIC. 253
AXIOTHEE, Philius. **138**
AZAIS, Pierre Hyacinthe. **138-139**

B

BAADER, Franz Xaver Von. **140-143,** 257
BAAL SHEM-TOV. **143**
BACH. **30**
BACHER, W. 25
BACHOFEN, Johann Jacob. 295
BACON, François. 23, 89, 93, 98, **143-155,** 167, 205, 250, 282, 298, 301, 340, 347, 397, 411, 421, 457, 493, 576
BACON, Roger. 36, **155-160,** 266
BACON, Nicola. 143
BADIUS ASCENSIUS. 381
BAER, Karl Arnst Von. **160**
BAEUMKER, Clemens. **160-161**
BAEUMLER, Alfred. **161**
BAGALINO, Girolano. **161**
BAGEHOT, Walter. **161**
BAGET. 393
BAHA-al-DİN VALED. 373
BAHA TEVFİK. 305
BAHENSEN, Julius. **161-162**
BAHRT. 372
BAHYA, Bin Yusuf İbn Pakuda. **162-163,** 209
BAILEY, Samuel. **163**
BAILLET, V. A. 9, 507, 525
BAILLIE, John. **163,** 172
BAIN, Alexandre. **163-165,** 300, 372, 416, 428
BAITER, J. G. 396
BAKONIN, Michel Alexandrowitch. **165-166**
BALBUŞ. 64
BALDAŞ, Fehmi. 366
BALDINI, Bernardino. **166**
BALDINOTTI, César. **166-167**
BALDOCCHIND. 348
BALDWIN, James-Mark. **167-169,** 281
BALFOUR, 458
BALLANCH, Pierre Simon. **169-172**
BALLY, Charles. **172**
BALMES, L'abbée Jeacques-Lucien. **172-174**
BALTHAZAR CASTIGLIONE. **174**
BALTHAZAR, H. V. 174
BALTUS, P. 406
MALTZER, G. Edouard. **174**
BANIKOL, E. 185
BARBE, E.L' abbée. 172
BARBEYRAC, John. **174-176**
BARBI, Michelet. 477
BARCLAY, Guillaume. 176
BARKLAY, John. **176**
BARDESANES. **176-177**
BARDILI, Christoph-Gottfried. **177-178**
BARNI, Jules Romain. **178**
BARRY. 223
BAERTH, Karl. **179**
BARTH, Paul. **178**
BARTH, Heinrich. **179**
BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Jules. 44, 45, 116, 117, **179,** 200, 327, 472
BARTHEZ, Paul-Josephe. **179-180,** 229, 241, 341
BARTHOLMES, Chr. 310
BARTHUIS. 15
BARZELOTTI, Giacomo. **180-181**
BASEDOW, J. Bernard. **181-182,** 349
BASILID. **182,** 365
BASSI, Laura. 18
BASSO, Antonio. **182**
BASSO, Sebastian. 525
BAŞMAN, Avni. 535
BATARD, Y. 477
BATTEAUX, L' abbée Charles. **182-183**
BAUCH, Bruno. **184**
BAUDRILLARDT. 250
BAUER, R. 70
BAUER, BRUNO. **184-185**
BAUKER. 380
BAUMEISTER, Frédéric-Chretien. **185**
BAUMGARDT, D. 143
BAUMGARTEN, Alexandere-Gotthelf. **185-187**
BAUR, Fichr. **187,** 379
BAUR, L. 379
BAUSSUS, C. **187**
BAUSSUSAU, Fidius. **187**
BAUTAIN, Louis-Eugene Marie, abbée. **187-189**
BAVINK, Bernard. **189**
BAXTER, Richard. **189**
BAYER, Jean. **189-190**
BAYLE, Pierre. 9, 10, 39, **190-195,** 199, 234, 250, 301, 334, 356, 362, 380, 386, 450, 451, 453, 525, 535, 537
BAYRHOFEER, Karl-Theodor. **195**
BAYRON, Lord. 195
BAZİL, Saint. 237.
BEATRICE. 474, 475, 476
BEATTIE, James. **195-196**
BEAUCHAT, Fillean. 196
BEAUER, Bruno. Bk: BAUER Bruno.
BEAUGRAND. 242, 378
BEAUMKER, Ch. 160
BEAUSOBRE, İsaac de. **196**
BEAUSOBRE, Charles-Louis de. **196**
BEAUSSIRE, Emil-Jacques-Armand. 174, 175, **196-197,** 527
BEAUSSIRE, M. T. 526
BEAUVAIRE, Simon. **197**
BECCARIA, Le Marquise César Bonesana de. **197-198,** 213
BECCHETTI. **198**
BECHER, Erich. **198**
BECK, Andreas-Frederik. **198**
BECK, Jacob-Sigismund. **198-199**
BECKER, C. F. 200
BECKER, Rudolfe-Zacharias. **199-200**
BECKER, Raymond de. 135

BECKER, Carl Heindrich. 200
BECKER, Oskar. **200**
BECKER veya BEKKER, Balthazar. 116, 117, **199,** 294
BECKER, Howard. **200**
BEDE, Bedu Venerabilis. **200-201**
BEEKMANN. 512
BELGER. 117
BELINSKIY, Vissarion Grigorevic. **201**
BELOT, Gabriel. 289
BENDA, Julien. **201**
BENDAVID, Lazarus. **201-202**
BENEDICT, 200
BENEKE, Frederich-Eduard. **202-203**
BENES, Max. 34, 120, **203,** 541
BENNET, John Colmann. **203**
BENOIT, XIII. 403
BENOIT Vaillant. Bk: CHARRON
BENSON, 412
BENTHAM, Jeremy. 154, 165, **203-209,** 411, 459
BENVENITO D' İmola. 474
BERACHYAH. **209**
BERARD, Frédéric. **209-210**
BERDIAEV, Nicolas. **210**
BERDJAJEW, Nicolai Alexandrowitsch. **210,** 332
BERENGER, Pierre. **210-211**
BERENGER, Pierre. **211**
BERC, Conrad. 400
BERG, François. **212**
BERGER, Johann-Erich Von. **212**
BERGER, Johann Gotfried-Emmanuel. **212**
BERGER, de. 344
BERGİER, Nikolas-Sylvestre. **212-213**
BERGK, Jean-Adam. **213**
BERGMANN, Julius. **213**
BERGMANN, E. 187
BERGSON, Henri. 37, 167, **213-221,** 245, 289, 296, 416, 564, 584
BERGSTEDT, F. 253
BERGSTRASSER, Arnold. **221**
BERIGARD veya BEAUREGAR, Claude Guillermet Seigneur de. **221-222**
BERKELEY, Georges. **222-228,** 261, 299, 371, 411, 432, 479, 541, 562
BERKELEY, Lord. 222
BERKLAY. Bk: Berkley
BERNARD Peze. 6
BERNARD, Claud. **228-230,** 242, 246, 463, 577
BERNARD, Saint. **231-233**
BERNARD, Chartre'li. **230-231**
BERNAYES, Paul. **233**
BERNAYES, Jacob. **233**
BERNAYES, Tur'lu. 233
BERNHARDT. 396
BERNIER, François. **233-234**
BERNOUILLI, Ch. 44, 367
BERNSTEIN, B. A. **234**
BERRA, F. A. **234-235**
BERSOT, Pierre Ernest. 52, **235**
BERSOT, M. A. 132
BERTHELOT, René. 584
BERTIEN.
BERTHOMIER, P. 268
BERTIN. 155
BERTRAND, Alexandre Jacques François. **235-237,** 532
BERTRAN, Alexis. **237**
BERUTO, Amedeo. **237**
BESERIN, Ch. 381
BESTIEN. 34
BESSARION, Johannes Basilius. **237-239**
BETH, E. W. **239**
BETOLAND, V. 72
BEURHUSIUS, Frédéric. **239**
BEZIERS. 345
BIANCO, Vob. 30
BIAS. **239-240**
BIBERG, Nils, Frederik. **240**
BICHAT, Marie-Françoise-Xavier. **241-242,** 297, 416
BIEL, Gabriel. **242**
BIELINKY, Wissairon Gorjewitsch. **242**
BIGG, C. 406
BIGOT, H. 106, 186, 335, 450, 451
BILFINGER veya BULFINGER, Georges Bernard. **242**
BILHARZ, Alfons. **242-243**
BILLISAI, J. De. 470
BINDEMANN, 132
BINDER, Julius. **243**
BINET, Dr. Alfred. 220
BION, Bristen'li. **243-244**
BIONDO FAVIO. 238
BIRAND, S. 258
BIRCH, TH. 290
BISMARCK. 184
BLACKBOURN. 155
BLACKSTON. 204
BLAINVILLE. 417
BLAISE, DE V. 72
BLANCHARD, L'abbée J. Baptiote. **244**
BLANCHE, Hernhard-Heinrich. **244**
BLANCH, M. DE. 174
BLANCH, L. 244
BLASCHE, H-Heinrich. **244**
BLOCH, Ernst. **244**
BLONDEL, Morice. **244-245,** 289, 357, 370
BLONDEL, Dr. Charles. **245-246**
BLOUNT, H. 246
BLOUNT, Charles. **246**
BLUCHER, Hans. **246**
BLUM, Eugene. 172
BLUM, Robert. 569
BOCCAC. 89, 91, 92
BOCHENSKI, Joseph Maria. O. P. **246**
BODIN, Jean. 27, 39, **246-250**
BODMER. 272
BOECE, Enitus- Manbus. T. S. BOETHIUS. 1, 3, 12, 88, 201, **250-253,** 369, 475
BOECK, J. O. **253**
BOECKH. 18
BOEHM, Karl. 60, **253**
BOEHM, Andreas. **253**
BOEHME, Jacob. 140, 143, **253-258,** 356, 415
BOEHME, Christian-Frédéric. **258**
BOEH, J. de. 18
BOERHAAVE. 241
BOETHIUS, Daniel. **258**
BOETHIUS ANICIUS, M. Severinus. **258-259**
BOETHUS. **259-260**
BOETHUS, Flavius. 259

BOETIUS. 250
BOETIE, Estienne de la. **260-261**
BOGDANOV A. Alexandrovich. **261**
BOGEZI, F. 160
BOILEAU. 119, 183, 234, 559
BOISSIER, M. G. 397
BOISSONADE. 556
BOLIN, Andreas Wilhelm. **261**
BOLINGBROCKE, Henri Saint-John Vicomte. **261-262**
BOLLAND, Gerardus. **262**
BOLLNOW, Otto Friedrich. **262-263,** 544
BOLZANO, Berhard. **263**
BONALD,Louis Vicomte. 169, **263**
BONALD, Victor-Gabriel-A. Vicomte. 171, 187, **263-265,** 273, 313
BONAPART. Bk: NAPOLEON.
BONARD. 253
BONATELLI, Francesco. **265**
BONAVENTURA, Saint. 14, 35, 132, **265-268,** 475
BONGHI, Ruggiero. **268-269**
BONI FAC VII. 14
BONITZ, Hermann. 116, **269**
BONNARD, Charles-Louis. **269**
BONNEL. 279
BONNET, Charles. 167, 170, **269-272,** 331, 430, 479
BONSTETTEN, Charles Victor De. **272-273**
BONTIZ, H. 117
BOOLE, George. 234, **273**
BOOKS, Van Wyik.
BOPP, K. 121
BORDAS, Démoulin-Jean Baptiste. **273-276,** 282, 313
BORDEU. 180, 241
BORELIUS, Johan-Jacob. **276**
BORGHERS, A. 459
BORGNET. 30
BORING, Edwin-Carrigues. **276**
BORN, Ferdinand-Gotlob. 7, **276**
BORSETTI, Bolani. 343
BOSANQUET, Bernhard. **276-277**
BOSANQUET, H. 277
BOSCOVICH, Roger-Joseph. **277,** 563
BOSSERT, A. 20
BOSSUET, Jacques-Benigne. **277-279,** 382, 437, 442, 522, 525
BOSSUET, A. 12
BOSSUS. 438
BOSTROEM veya BÖSTRÖM'S, Christoffer-Jacob. **279-280,** 397
BOTTENELLI. 445
BOCHITTE, Louis-Firmin-Hervé. **280-281**
BOUDRILLARD, M. 198
BOUGLET, Celestin. **281,** 583
BOULAINVILLERS, Henri Comte De. **282-283,** 294
BOUILLE, Charles. **281,** 489
BOUILLE, M. N. **281-282**
BOUILLIER, Francisque. 180, 274, 279, **282,** 330, 364, 401, 407, 525
BOUILLET, M. 155
BOULANGER, Nicola Antoine. 14, **283**
BOULAY. 41
BOULE, J. C. 268
BOULIN. 45
BOUNA FOCO, Farnera. 268
BOURDAU, Louis. **283**
BOURDIN, Pierre. **283-284**
BOURDON, Benjamin. 284
BOURLEI, Gauthier. Bk: Burleigh
BOURQUART. 249
BOURQUELOT. 314
BOUSIER, Lorent François. **284-285**
BOUTERWECK. Freerich. 76, **285-287**
BOUTILIER, K. 234
BOUTROUX, Emile. 35, 88, 89, 117, 214, 245, 257, **287-289,** 490, 550
BOVIO, Ciovanni. **289**
BOWRING. 209
BOYE, Johannes. **289**
BOYLE, Robert. 1, 222, **289-290,** 397
BOZZANO, Camillo. **290**
BRACK. 579
BRADLEY, Francis Herbert. 276, **290-292**
BRADWARDINE, Thomas. **292-293**
BRAGA, Jith. Fernandes. **293**
BRAGA, G. C. **293**
BRAND, S. **293**
BRANDES, Georg-Morris-Cohn. **293-294**
BRANDIS, Louis. 294
BRANDIS, Ch. Ang. 60, 116, 117, 294, 499
BRANISS, Karl. Christieb Julius. **294**
BRANT, Jean. **294**
BREDENBURG, Johannes. **294-295**
BREEN, Germaine. 349
BREHIER, Emil. 38, 138, 157, 171, 185, 221, 277, **295,** 302, 303, 367, 368, 370, 387, 393, 409, 411, 438, 450, 484, 489, 525, 532, 533, 541, 543, 556, 563
BRENTANO, Franz Clemens. **295**
BREQUIGNY. 565
BREWSTER, E. H. 328
BREYSIG, Kurt. **295-296**
BRICH, Thomas. 457
BRIDGES, J. H. 160
BRIEFS, Goetz. **296**
BRIEGLEB. 396
BRIGHTMAN, Edgard Scheffeld. **296**
BRISSON. 339, 407
BRISSOT, 204
BROAD, Charlie Duner
BROCA. 378
BROCH. 401
BROCHARD, Victor Charles-Louis. 18, 20, 63, 64, 73, 74, 75, 167, **296,** 312, 363, 393, 494, 500, 525
BROCHNER, Hans. **296-297**
BROCKDORF, Baron Kay de. **296**
BROECHNER. **297**
BROGLIE, L. Victor de. **297**
BROUGHTON, Jean. 444
BROUSSAIS, François Jo-

sephe-Victor. 179, **297-298,** 417, 428, 532
BROUWER, Luitzen E. bertus Jan. 273, **298**
BROWN, Peter. **298-299**
BROWN, Thomas. **299-300,** 479, 532, 561
BRUCE, Jean. **300-301**
BRUCHER J. F. 118, 408
BRUCKER, Johann Jacob. 15, 18, 38, 41, 55, 76, 77, 120, 125, **301-303,** 336, 365, 368, 378, 436, 445, 472, 550
BRUCYRIN. 368
BRUN, I. 36
BRUNNER, Constantin. **303**
BRUNNER, Emil. **303**
BRUNO, Giordano. 49, 270, **303-310,** 332, 446, 460, 525
BRUNO, B. 185
BRUNCHVIGG, Leon. 211, 289, **310-312,** 525
BRUNHFER, G. 310
BRUTUS, M. 118
BYRSON, Achée'li DRYSON. **312**
BUANAIUTI. 504
BUBER, Martin. **312-313**
BUCHER, Ant. 397
BUCHEZ, Philippe-Joseph-Benjamin. **313-314**
BUCHMER. 85
BUCHNER, Friedrich?Karl Christian Ludwig. 259, **314-315,** 428
BUCHON, Alasteir. 161
BUCKINGHAM. 142
BUCKLE. Henry Thomas. **315-316,** 364
BUDA, Bouddha. **316-328**
BUDDE veya Buddeu Johann Franz. **328,** 451
BUFFIER, Claude. **328-330**
BUFFON, Benjamin-François Leclere-Comte de. 241, 269, **330-332,** 462, 465
BUHLE, Johann-Gottlieb. 35, 60, 286, **332**
BULGAKOV, S. Nicolaieviç. **332**
BULOW, G. 554
BUONAFEDE, A. **332**
BURCKHARDT, J. L. 333
BURCKHARDT, Jacobi. **332-333**
BURDACH, Karl-Friedrich. **333**
BURDEAU, A. 162
BUREAU, Paul. 486
BURGER, J. D. 132
BURHAN AL DIN MUHAKKIK. 373
BURIDAN, Jean. **333-334**
BURIGNY, Jean Lévesque de. 212, **334**
BURKE, Edmund. **334-335**
BURKE, V. J. 132
BURLAMAQUIE, Jean-Zacques. **335-336**
BURLEIGK veya BURLAUS, Walter. **336**
BURNET, John. 49, 52, 55, 56, 75, 76, 117, 548, 549
BURNO F. M. Eugene. 179, 327
BUSCHER. 239
BUSS, E. 525
BUSSE, Ludwig. **337**
BUSSON. 41
BUTLER, Joseph. **337-338**
BUTLER, Samael. **338**
BYRON, Lord.
BUYTENDIJK, E. F. Johannes. **338-339**

C

CABANIS, Pierre-Jean-Georges. 180, 210, 241, 242, 297, 300, **339-342,** 428, 433, 472, 531
CABIR. 32
CADUIDAS. 45
CACHEROT. 117
CAECINA PAETUS. 122
CAHEN, L. 435
CAIRD, Edward. **342**
CAIUS. **342**
CAJETAN, Thomasso de VIO. **342,** 472
CALANUS. **343**
CALCAGNINI, Cello. **343**
CALDERWOOD, Henry. **343**
CALIXTE II. 381
CALKER, Frédéric. **343**
CALLIAS. 94, 95
CALLIAU, Abbée. 132
CALLIKLES. **343-344**
CALLIPHON. **344**
CALLISTHENE. 87, **344**
CALOGERO, Guido. **344-345**
CALTELVETRO. 183
CALVIN. 9
CALVISIUS, Uaurus. **345**
CAMERARIUS, Joachim. I. **345**
CAMERARIUS, Junier. 345
CAMPAILLA, Thomas. 270 **345-346**
CAMPANELLA, Thomas. 124, 270, **346-348**
CAMPE, Joachim-Heinrich. **348-349**
CAMPELLA, A. Praser. 228
CAMUS, Albert. **349-350**
CANAYE, L' abbée. 55
CANET, L. 370
CANTONI, Carlo. **350,** 378
CANTOR, G. 273
CANZ, Israel Gottlieb. **350**
CAPELLA, Marcianus Mineus Felix. **350-351**
CAPILA. 326
CAPONIGRI, A. B. 450
CAPORALLI, Enrico. **351**
CAPRA, Marcello. **351**
CARABELLESE, Pantaleo. **351**
CARCALLA. 34
CARDAILLAC, Jean-Jacques Séverin de. **351-352**
CARDANO, Girolamo. **352-356**
CARDEMOY, G. 525
CAREL, G. 367
CARDUCCI. 356
CARINTHE. 187
CARIUS, Insuber. **356**
CARLINI, Armando. 289, **356-357**
CARLYLE, Thomas. **357-359,** 411
CARNAP, Rudolf. **359-360**
CARNEADE, Carneades. 64, 74, 260, 344, **360-363,** 383, 388, 390, 391, 395, 407, 408
CARNOT. 559, 572
CARO, Elme-Marie. 162, 165, 209, 282, **363-364**
CAROLIN, Massin. 417
CAROLIN, Kraliçe. 337
CARPANTIER, Jaque. **364-365**
CARPOCRATE, KARPOKRAT. **365-366**
CARR, E. H. 166

CARRAU, Ludovic. 242, 338, **366**
CARREL, Aléxie. **366-367**
CARRIER, MORIZ veya Maurice. **367**
CARSTANJEN, Fr. 138
CARTAUT DE LA VILLAT. 559
CARTERON, L. 117
CARTON, R. 160
CARUS, Carl Gustav. **367**, 368
CARUS. 52
CARUS, Fred Aug. **368**
CARUS, Paul. 368
CASAULON. 536
CASIMIR, Oudin. 26
CASIRI. 35
CASSMANN, Othon. **368**
CASSANDRE. 491
CASSAUBON. 550, 552
CASSIODORE, Flavius M. AU. Cassiodorus. **369**
CASSIRER, Ernst. 228, **369-370**
CASTAUT DE LA VILLET. 559
CASTELL, R. Bernard. **371**
CASTELLANO. 450
CASTELLI, Enrico. **370-371**
CASTELVETRO. 180
CASTRO, B. Orelio de. **371**
CATELL, R. Bernard. **371**
CATHERUS. 508
CATHERINE II. (Çariçe Katerin). 34, 181, 197, 537
CATHERIN, Victor. **370**
CATIUS, Insuber. 360
CATON, İhtiyar. 360
CATON, Ütıkya'lı. 65, 68, 360
CATTANEO, Carlo. **372-373**
CAVAILLE, Jean. **372**
CAVE. **406**
CAVOUR. 269
CAZELLES, Emil. **372**
CEBES, Thebe'li. **372**
CEBES, Sizykli Sebes. **372**
CECIL, Lord William. 144
CECIL, Robert. 144
CECILIA DANTICE, D' Accadia. **377**
CEILLIER, D. R. 26
CELALEDDİN-İ RUMİ, Mevlâna. 133, **373-377**
CELESTINE, 331
CELLIER, D. **406**
CELSE, Celsus. 71, **377-378**
CELSE, Av. Cornelius. 378
CEMGIL, A. 541
CENSORINUS. 548
CENTOFANTI, Silvestro. **378**
CERDON. **378-379**
CERINTHE. **379**
CERISIER, DE. 133
CESALPINO, Andrea. **379-380**, 445
CESAR (Sezar). 394, 395, 372, 449
CEZELLES. 300
CHAERECRAT. 381
CHAEREMON. **380**
CHAEROPHON, Sphette'li. **380**
CHAIGNE. 117, 155, 471
CHALCIDIUS. 372, **380-381**
CHALEIDIUS. 11
CHALMESS. 543
CHAMBERLAIN, Houston Stewast. **381**
CHAMPEAUX, Guillame de. **381-382**
CHANDLER. 475
CHANUT. 523
CHAO-YUNG. **382**
CHAPPUIS. 68
CHARLEMAGNE. 32
CHARLES I. 153
CHARLES II. 290
CHARLES V. 21
CHARLES VI. 23, 403
CHARLES VII. 520
CHARLES IX. 364
CHARLES, E. 160
CHARLES, E. 160
CHARLES, Emil August. **382**
CHARLES, Bell. 481
CHARLES, Quinet. 437
CHARLES, Spon. 356
CHARMA, Antoine. 59, 63, 407, **382-383**
CHARMIDAS veya CHARMADAS. **383**
CHARMIDES. **383**
CHARONDAS. **383**
CHARPANTIER. 72, 155, 233
CHARRON. Pierre veya LE CHARRON. **383-386**
CHASINOS veya LYSINIOS. 18
CHASSANG. 70, 71
CHATEAUBRIAND. 169, 172, 195, 263
CHERBURN, Lord. 204, **386**
CHERBURY, Edward Lord Herbert. **386**
CHESELDEN. 431
CHEVALLIER, J. 220, 221, **386-387**
CHIAPELLI, M. Alessandro. **387**
CHILON. **387-388**
CHION. **387**, 403
CHOU-TUM-YI. 389
CHRISTIAN IV. 120
CHRISTIAN VII. 181
CHRISTIAN, Ferdinand.
CHRISTIANSEN, Broder. **388**
CHRISTERNIN, Per-Nikolas. **388**
CHRISTINE. 191, 407, 436, 506, 523
CHRYSANTHE, Sard'lı Kristan. **388**
CHRYCIPPE, Krisip. 117, 259, 348, 360, 381, **388-393**, 402, 438, 545, 546, 549, 554
CHULTZ, R. 492
CHURCH, Alonzo. **393**
CHWISTEK, Leon. **393-394**
CICERON, M. Tullius. 394
CICERON, ÇİÇERON. 15, 19, 20, 41, 42, 46, 57, 63, 64, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 85, 88, 96, 116, 118, 122, 126, 127, 180, 186, 201, 249, 259, 282, 343, 344, 348, 361, 362, 369, 372, 382, 383, 389, 392, 393, **394-397**, 402, 407, 445, 472, 475, 497, 498, 499, 505, 528, 535, 536, 544, 545, 546, 549, 551
CIESZKOWISKI, August Kont. **397**
CIOBERTI. 132
CIONE,, Edmondo. **397**
CIPRIANI. 348
CLAEON, Christian-Theodor. **397**
CLAPAREDE, E. 272
CLARKE, Samuel. 228, 261, 337, **397-400**, 412, 413, 452, 503, 554
CLAUBERG, Johann. **400-401**

CLAUDIEN MAMERT. 369
CLAUDIUS. 137
CLAURAUT. 432
CLAVIER, M. 240, 552
CLAVIUS. 505
CLEANTHE, Kleant. 73, 388, **401-403,** 438
CLEANTIE. 73, 289, 390, 391, 392
CLEARQUE, Kleark. **403**
CLEMANGIE, Nicolas Nicolais. **403-404**
CLEMENCEAU. 434
CLEMENT, İskenderiye'li. 60, 82
CLEMENT III. 472
CLEMENT IV. 156
CLEMENT VII. 342
CLEMENT VIII. 380
CLEMENT, Saint. 84, 393, 402, 403, **404-406**
CLEMENS, F. 462
CLEOBUL, Kleobul. **406-407**
CLEOBULUS. 407
CLERSELLIER, Claud. **407,** 508
CLERVAL, A. 231
CLEVE, Zakarias-Joakim. **407**
CLINOMAQUE, Klinomak. **407**
CLITOMAQUE. 361, 383, **407-408**
CLODIUS. 140, 403
CLOTILDE DEVAUX. 417, 418, 428
CLOTZ, R. 396
COBET, G. 552
COCCEIUS, Jean. **408**
COCLENIUS. 368
CODOFRE. 85
COGENT. 392
COHEN, James. **409**
COHEN, B. 409
COHEN, Morrus Raphael. 13, **409**
COHEN, L. 436
COHEN, Hermann. **408-409**
COHEN, Jonas. **409**
COJAS. 294
COLBERT. 474
COLEBROOKE, Henry-Thomas. 326, 327, **409-410**
COLERIDGE, Samuel Taylor. **410-411**
COLET, Madam. 347
COLLARY, M. 332
COLLE, G. 116
COLLIER, Arthur. **411-412**
COLLIGNON, A. 541
COLLIN, J. Anthony. 338, 397, 400, **412-414,** 554
COLLINS, Luca. 338
COLLINGWOOD, Robin. **414**
COLONNA, F. Istria. 242
COLOTEZ, Kolotez. **414**
COLOTEZ, Lapsiki'li. **414**
COLSENET, Edmond-Eugène. **414**
COLUMELLE. 378
COMENIUS, Jean Amos Komensky. 154, 189, **414-415**
COMM. 43
COMMODE. 142
COMOTH, R. 450
COMPAGNONI. 532
COMPAYRE, Jules Gabriel. 164, 330, **415-416**
COMTE, Auguste. 78, 205, 246, 283, 287, **416-428,** 436, 439, 482, 485, 532, 558, 559, 563, 565, 567, 569, 570, 579, 583
CONDAMIN, 257
CONDE, Prens. 263, 351
CONDILLAC, Etienne Bonnot abbé de. 34, 44, 148, 155, 167, 172, 173, 197, 264, 270, 271, 297, 298, 330, 339, 340, 342, 344, 352, **428-432,** 434, 437, 442, 483, 486, 487, 530, 531, 541
CONDILLAC, Mally. **432**
CONDORCET, Maris Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquise de. 167, 273, 339, 416, 422, **432-435,** 529
CONFUCIUS. Bk: Konfuçius
CONGREVE, Richard. **435**
CONNOR. **435**
CONRAD, G. 166
CONRAD MARITUS, Hedwig. **436**
CONRING. **436-437**
CONSTANTIN, Afrikalı. 11
CONSTANTIN, Büyük. 13, 476, 477, 550
CONSTANTIN CAJETAN. 479
CONTARINI, Gasparo. **437**
CONTI, Augusto. **437,** 477
COOKE, Anna. 144, 262
COONNA, Francesco Maria-Pompeo. **437**
COPERNIC. 152, 154, 221, 304, 305, 306, 386, 410, 460, 520
CORDEMOY, Géraud de. **437-438**
CORNELIUS, Hans. **438**
CORNELIUS LENTULUS. 36, 124
CORNEY. 433
CORNILLE. 23
CORNUS. Bk: APPOLONIUS.
CORNUTUS veya PHURNUTUS, Lucius-Annaeus. **438,** 552
CORVEES. 433
COSME DE MEDICIS. 79
COSSART, Le P. 438
COSSENS. 556
COTTIN, Madam. 138
COURNOT, Antoine Auguste. **438-440**
COUSIN, Victor. 3,6, 11, 52, 58, 59, 63, 75, 160, 172, 173, 179, 187, 211, 231, 235, 273, 274, 281, 282, 298, 300, 303, 332, 338, 410, 416, **440-443,** 431, 437, 440, 472, 487, 488, 532, 562, 583
COUTURAT, Louis Alexandre. 273, **443-444**
COWARD, Guillaume. **444**
CRABS. 460
CRAIG, John. **444**
CRAMER, W. M. Albert. **445**
CRAMER, J. Ulrich. **444-445**
CRANTOR, Krantor. 72, **445**
CRATES, Krates. 72, 243, 312, 401, 445
CRATES, Thebe'li. Bk: Krates
CRATETE. 68
CRATIPPE. Bk: Kratip
CRATYL. Bk: Kratil
CREDARO, L. 363
CRELLI. 68
CREMONINI, Sesare. **445-446**

CRESCAS, Don Hassadi ben Abraham. **446**
CRECSENCE, Cressentus-Kressansantius. **446**
CREUZER. 171, 483
CRESUS. 32, 46
CREW, Thomas. **446**
CRICHTON, Jacque. **446**
CRIDARO. 20
CRIMALDI DE. 554
CRISIP. Bk: Krisip
CRITIAS. Bk: Kritias
CRITOBUS. 88
CRITOLAUS. Bk: Kritolaus
CRITON, Kriton. 18, 446
CROCE, Benedetto. 68, 106, 183, 185, 186, 335, 395, **446-450,** 451, 504
CROCE, P. de. 135
CROISET, Alfred. 65, 550, 552
CROMAZIANO-BUONA FEDE, Appiano. Bk: Appiano
CROMWEL. 543
CROUSAZ, Jean Pierre de. **450-451**
CRUSIUS, Christian August. **451-452,** 477
CRYPPES veya Crebes. 460
CUDWORTH, Paul-Ralph. **452-457,** 458
CUFAELER, Abraham. **457-458**
CUJAS. 250
CUILLIER, Armand. **458**
CUMBERLAND, Richard. **458-459**
CUPER, François. **459**
CURRY, Haskell. B. **459**
CURTIS, Lionel. **459**
CURTIUS. 14, 557
CUSA veya CUSS, Nicolas de. **460-462**
CUVIER, Frédéric. 299, **465**
CUVIER, Georges, L. Ch. FR. Dagobert. 138, 272, 331, 380, **462-465**
CYTHENAS, Saturnin. 10, **465**
CZOLBE, Henri. **465-467**

Ç

ÇANG-ÇUN. **468**
ÇAN-LAYN. **468**
ÇU-Sİ. **468**
ÇUNG-TSİ veya ÇUANG-ÇU. **468**

D

DACHNE. 85
DACIER. 183, 334
DACQUE, Edgar. 6, **469**
DAEHNE. 84
DAHRENDORF, Ralf. **469**
DAGUET, A. 23
DALBERG, Charles Théodore Primo de. **469**
DALEN, Anton Van. **469**
DALEYRE. 155
DAMAGET. 387
DAMASCENE, Saint-Jean. **469-470**
DAMASCIUS, Şamlı. **470-472,** 556
DAMASUS. 492, 550
DAMIANI veya DAMIEN, Pierre. **472**
DAMIRON, Jean-Philibert. 34, 79, 172, 187, 194, 279, 285, 298, 314, 400, 401, **472-473,** 489, 525, 532, 583
DAMIS. 69,70
DAMON. **473**
DANAOS. 406
DANIEL TITUS. 444
DANIEL, Le P. Gabriel. **473- 474**
DANIFLE, F. 576
DANTE, Alghieri. 88, 133, 266, 387, **474-477,** 417
DANTON. 443
DARBON, A. 440
DARESTE, C. 348
DARIUS. 491
DARJES, J. G. **477,** 452
DARWIN, Charles Robert. 338, **379-483,** 559, 561, 566, 570
DARWIN, Erasme. 140, 161, 299, 316, 331, **477-479**
DARWIN, Francis. 483
D'ASSAILLY. 30
DAUB, Karl. **483-484**
DAUDIN, H. 332
DAUMER, Georges Friedrich. **484**
DAUNOU. 41, 241
DAUPHIN. 278
DAVID, Dinnanlı. 41, **485**
DAVID, D'Angers. 205
DAVID, Ermeni. 259, **484-485**
DAVID LAZZARETTI. 181
DAVIDOV, Ivanoviç. **485**
DAVIDS, Phys. 325
DAVUD. 132
DAVY, C. 592, 593
DAVY, M. Georges. **485-486,** 583
DAWSON, Christopher. **486**
DEAT, Marcel. 559, 570
DE BALBOA. 584
DEBONNAIRE, Louis de. 176
DEBS. 310
DEDAL. 496
DEDELEY, Jasques. **486**
DE FAURNY, M. 117
DE FELICE. 336
DE GEN. 111
DEGERANDO, Marie Joseph. 194, 300, **486-488,** 532, 568
DEGREEF, Guillaume. **488**
DEHAUT, J. L. 3
DEIDEGGER. 576
DEKS. 38
DELACROIX, Henri. 138, 289, **488-489**
DELAFORGE veya DE LA FORGE, Louis. **489**
DELATTE. 550, 552
DELAUNAY. 68
DELBERG, Ch. Marie, Baron de. **489-490**
DELBOEUF, Joseph-Remi Léold. **490**
DELBOS, V. 120, 289, **490**
DELEUZ, Stewart. 479
DELFICO, Melchior, Baron. **490**
DELLDEN. 240
DELONDRE, Adrien Pierre. 279, **490**
DELP, Alfred. **490**
DEMETHRIUS veya Démétrius. 116, **490-491**
DEMETRE. 46, 96
DEMETRIUS KYDONIS. **491**
DEMETRIUS LAKON. **491**
DEMETRIUS, Faler'li. **491**
DEMOCEDE veya DEMODOKSUS. **491-492**
DEMOKRATES. **492**
DEMOKRIT, Democrite. 52, 83, 93, 101, 151, 234, 340, 434, 443, 454, **492-500,** 521, 535, 550,

DEMOLINS, Edmond. **500**
DEMOLINS, H. **500**
DEMONAX. **500**
DEMOSTHENE. 18, 20, 87, 557
DEMPF, Alois. **500**
DANIFLE, F. 576
DENIS. 76, 80, 82, 182, 195, 402, 553
DENIS, Genç. 18, 117
DENTSCH. 10
DENYS, Areopagite. 30, 71, 266, 491, **500-503**
DENYS, Herakle'li. **503**
DEOSTATUS. Bk: Augustin, Saint.
D'ERCOLE, Pasquale. **503**
DEREN, J.
DEREN-BOURG, J. 25
DERHAM, Guillaume. **503-504**
DERODON, David. **504**
DE RUGGIERO, Guido. **504**
DESAN. 171
DESAULT. 241
DESBOVES. 113
DESCARTES, P. 504
DESCARTES, Johaim. 504
DESCARTES, René. 9, 10, 11, 23, 27, 44, 57, 58, 59, 62, 89, 93, 119, 128, 152, 166, 172, 173, 174, 193, 195, 205, 214, 222, 224, 227, 234, 261, 274, 278, 279, 282, 283, 290, 296, 301, 302, 310, 311, 328, 330, 331, 332, 338, 350, 371, 385, 388, 390, 400, 401, 407, 408, 411, 426, 434, 435, 436, 437, 440, 443, 450, 452, 453, 454, 455, 460, 465, 470, 473, 474, 489, 490, **504-525,** 528, 538, 542, 543, 556, 559, 560, 561, 568, 570, 575, 576, 584
DESCHAMPES, Légere Marie. **525-527**
DESCHAMPS, A. 187
DESJARDINS, M. A. 132, 155, **527**
DESJARDINE, Paul. **527**
DESLANDES, A. F. Boureau. **527-529**
DESMARETS. 408
DESPOIS. 6, 443
DESSOIR, Max. **529**
DESTUTT DE TRACY. 155, 298, 300, 328, 432, **529-532,** 577
DE THAU. 368
DEUSSEN, Paul. 258, 529
DEUTINGER, MARTIN Von. **532**
DEVAULET, L. 432
DEVAUX, Philippe. 38
DEVIR, E. D. 555
DEWEY, John. 409, **532-535**
DEXIPPE, Dexippus. 259, **535**
DEYCKS, FR. 546
D'HOLBACH Baron. 339
DIAGORAS. 499, **535**
DIANNERERE. 540
DIANNYERE. 435
DICEARQUE. 117, **536**
DIDEROT, Denis. 43, 150, 154, 183, 197, 283, 310, 331, 339, 416, 429, 432, **536-541**
DIDIER, J. 432
DIDOT. 79, 116, 117
DIECKMANN. 557
DIELS, H. 52, 54, 56, 65, 76, 500, 547, 552
DIESEL, Eugen. **541**
DIETRICH VON FREIBERG. **541-542**
DIETRICH OTTMAR. **554**
DITZ, Joch-Fr. **542**
DIETZGEN, Josef. **542**
DIGBY, Keneln Chevalier veya Digbeen D'Igby. 524, **542-543**
DIGBY, Everard. **543-544**
DILTHEY, Wilhelm. 199, 262, 359, **544**
DINAUX, Arture. 24
DINET, P. 283
DINGLER, Hugo. **544**
DIOCLES, DIOKLES. 390
DIODORE, Cronus. 63, 68, 72, 73, 390, **544-546**
DIODORE, Tyr'li. **544,** 535
DIODORE, Sicilyalı. 383, 492
DIODOTE. 394, **546**
DIODOTE, Sidonlu. **546**
DIOJENE, Apolonya'lı. 47, 49, 57, 496, **546-549**
DIOJEN, Babilli. 64, 393, **549**
DIOJEN, İzmirli. 52, **549-550**
DIOJEN, Cinoanda'lı. **550**
DIOJEN LAERCE **veya** LAERT. 15, 16, 18, **20,** 31, 32, 36, 38, 46, 52, **55,** 57, 61, 63, 65, 68, 71, **72,** 75, 76, 76, 77, 79, 81, **82,** 83, 84, 85, 87, 105, **116,** 122, 125, 138, 239, **240,** 243, 244, 259, 301, 312, 360, 372, 383, 387, **388,** 389, 390, 393, 401, **403,** 406, 407, 408, 414, **445,** 465, 491, 493, 497, **503,** 528, **550-552,** 536, 546, 549, 552, 553, 554
DIOJEN, Sinoplu. 403, **470,** 500, **552-554**
DIOJEN, Seleuil'li. 259
DIOJEN, Oimaanda'lı **550**
DIOMENE, İzmirli. 52, **552, 554**
DION, 233
DION CHYRSOSTOMUS. 182, **554**
DIONYOODOR, Sakızlı. **554**
DIONYSOS. 560
DIOTIMOS, **554**
DIPHILUS. 85
DIPPEL, J. 281
DITTRICH, Ottmar. **554**
DOBROLBOV. 242
DODWELLE, Henri. 397, 400, 412, 536, 550, **554-555**
DOGRUL, Ömer Rıza. 32, 240, 327
DOMENICO, Berti. 305, 310
DOMINICUS GUNDISSALINUS. 187
DOMINIQUE CONDISSALVI. **555-556**
DOMINIQUE de Flandre. 556
DOMITIEN. 69, 80, 122, **554**
DOMNIUS, Larissa'lı. **556**
DON CLEMENCET. 120
DONALD O'MALLEY, Ch. 10
DONAT. 369, 472
DONGARET. 369
DONTO. **556**
DORIA, Paolo-Matteo. **556-557**
DORIAC, Lionel. **557**
DORNER. 379

DOROTY, Sayers. 118
DOUMIC, R. 213
DOUROUPERAN.
DREWES ARTUR. **557**
DRIES veya DARJES, Joachim Georges. **557**
DRIESCH, Hans. 37, **557-558**
DROBISCH, Moritz Wilhelm. 135, **558**
DROZ, F. X. Joseph. 532, **558**
DRYSON, Aheli Bryson. 312
DUBAS, J. B. Abbe 560
DUBISLAV, Waller. **558**
DUBNER, F. 122
DUBOC, Julius. **558**
DUBOIS, J. B. 2, 560
DUBOS, J. B. **558-559**
DU BOULAY. 26
DU BOYS-RAYMOND. **559-561**
DUBREDIL, Dr. 339
DUBSLAV, Walter. **559**
DUCHESNE, André. 6
DUCROS. 541
DUCROTAY DE BLAINVILLE. 465
DUDGAL, W. 155
DU FERRER, Arman. 125
DUGALD STEWART. 7, 130, 277, 299, 411, 479, **561-563**
DUGAS, L. 109, 260, 552
DUHEM, Pierre. 160, **563**
DUHRING, Eugen Karl. 482, **563-567**
DULKARISE. 577
DULKE, A. Friedrich-Benn. **567-568**
DUMARSAIS veya DU MARSAIS, S. Chesneaux. **568-569**
DUMAS, Georges. 246, **569-570**
DUMERIL, C. 465
DUMMLER, F. 68
DUMONT, Etienne. 204, 206, 272
DUNKMANN, Karl. **570**
DUNIN-BORKOWSKI, Graf Stanislaus oVn. **570**
DUNOYER. 417
DUNS SCOTUS, Jean. 35, 158, 266, 336, 556, **570-576**, 577, 578
DUPIN, Ellis. 24, 201, 472
DUPLESSIS-MORNAY. 384
DUPRAT. 292
DUPUIS, A. 26
UPUIS. Charles-François. **576-577**
DUPUY, Paul. 183, 577
DURAND de Saint-Pourcain, Guillaume. **577-578**
DURANT. Will. James. 89, 534, 535, **578-579**
DURANT, V. 369
DURKHEIM, Emile. 245, 281, 312, 45, **579-583**
DURU, Kâzım Nami. 486
DUTERTRE. **583**
DUSSEN. 529
DU VAIRE. 386
DUVERONOY, L. 465
DVORNIKOVIC, Vladimir. **583-584**
DWELHAUVERS, Georges. **584**
DYROFF, Adolf. 500, **584**

E

EADMER. 61
EBARD, De Saint-Suplice. 384
EBERT. 253
EBU CAFER. 12
ECHINE. 18
ECK. 70
ECKHART. 342, 460
ECKSTEIN. 171
EDESIUS. 388
EDOUARD III. 336
EDOUARD VI. 144
EFLATUN, Platon. 4, 6, 11, 14, 15, 18, 20, 30, 31, 36, 41, 43, 47, 49, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 104, 107, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 132, 134, 138, 149, 153, 154, 157, 159, 174, 183, 186, 205, 227, 230, 231, 232, 238, 239, 240, 248, 249, 250, 251, 252, 258, 259, 261, 267, 269, 274, 275, 280, 302, 304, 306, 312, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 354, 364, 365, 366, 369, 372, 378, 381, 383, 387, 393, 394, 395, 399, 403, 408, 410, 414, 440, 441, 442, 443, 445, 454, 455, 456, 457, 470, 471, 472, 473, 484, 493, 497, 502, 528, 535, 542, 550, 551, 553, 554, 556, 572
EGGER, B. 77
EGOER, V. 265
EINSTEIN. 297, 370 409, 504
EISELEY, L. C. 483
EKBER ŞAH. 316
ELIENE. 78
ELISABETH. 9, 144, 145, 505, 506, 508, 523, 543
ELIE HALVEY. 209
ELSWICH. 239
EMELINEAU, E. 182
EMERSON. 13, 32
EMIL RUTH. 485
EMPEDOCLE, Empedokles. 10, 36, 46, 48, 52, 65, 73, 414, 455
EMPRICUS, Sextus. 10, 15, 16, 17, 20, 38, 57, 64, 73, 74, 83, 85, 118, 332, 344, 361, 362, 386, 390, 450, 451, 491, 497, 499, 535, 545, 546, 550
ENFIELD, Wil. 303
ENGELHARDT. 514
ENGELMANN. 396
ENGELS. 564, 596, 597
ENGIN, M. S. 228
ENNODIUS. 250
ENSYNEDON. 87
EPIKTET, Epictet, Epictetos. 70, 122, 253, 362, 372, 546, 550, 552
EPIKUR, Epicurus. 17, 61, 63, 81, 82, 83, 84, 183, 205, 234, 289, 290, 340, 353, 372, 278, 391, 396, 404, 413, 414, 453, 454, 491, 493, 523, 544, 549, 550, 554
EPIMINONDAS. 117
EPINAY, Madam. 537
EPIPHANE. 18, 366, 378, 379, 407
ERALP, Vehbi. 525
ERASMUS, Erasme. 19, 20, 345, 503

ERATHOSTHENE. 243
ERDMANN, B. 228
ERDMANN, J. E. 257
ERECHIER, E. 18
ERMENBERGE. 64
ERENNIUS. 43
ERİŞİRGİL, M. Emin. 221, 458
ERMAN, Peyami, 428
ERMENBERGA. 61
ERNESTI, J. A. 396, 406
ERSCH. 500
ESKULAP. 87
ESOBE. 153, 387, 394
ESPINAS. 486
ESSERTIER, D. 489, 559, 570
ESSEX, Kont. 144, 145
ESTIENNE, H. 536, 552
ESTINENNE IX. 472
EUBUL, Efes'li. 260
EUBULIDE. 38, 68, 353, 545
EUCKEN. 117
EUCLIDE. 312, 369, 371, 553
EUDEME. 86
EUDOXE, Cinde'li. 80, 294
EUGENE IV. 237
EULALIUS. 470
EULER. 44
EUMENE. 72
EUNAPE, Eunapius. 14, 42, 43, 52, 70, 388
EUPHRATE. 70
EURUPIDE, Eurupides. 18, 31, 46, 49, 75, 445
EURYSTRAT. 56
EUSEBE, Nikomedia'lı. 20, 38, 54, 64, 79, 80, 84, 118, 125, 126, 177, 407, 446
EUSEBE, Mindes'li. 388
EUTYDEME. 69, 554
EUTYPHRON. 269
EVAGORAS. 406
EVALD. 379
EVREMOND, Saint. 1
EVRİM, Selmin. 573
EWALD. 370
EUXITHEOS. 14, 15
EYMERY. 155
EZECHIEL. 3
EZRA. 25

F

FABRICIUS. 15, 35, 123, 334, 345, 351, 378, 484
FAİKA, İsamettin. 525
FALKENBERG, Richard. 462
FARABİ. 28, 542, 554
FAUCONNET, P. 583
FAULHABIER. 513
FAURIEL. 341, 342
FAVORINUS. 36, 46, 552
FAVRE, Jules. 449
FAY, F. DE. 182, 406
FECHNER, H. A. 257
MECHTER, F. 162
FEGEB. 484
FELICE, Tacco. 306, 310
FELICIEN BERNARD. 535
FELIX KUKUN. 340, 351
FELLUM. 31
FENELON. 159, 176, 279, 442, 522, 525
FERDINAND DE SAUSSURE. 172
FERMAT. 515
FERMLING. 396
FERRAZ, L. 132, 435
FERRAZ, M. 436
FERRAVI, A. C. 387
FESL, H. 263
FESSLER, J. A. 268
FESTUGIERE, A. J. 256
FETICH. 12
FEUERBACH, L. 198, 201, 261, 564
FEUSCHETTERLEBEN. 490
FICHTE, J. G. 57, 60, 123, 140, 152, 177, 198, 201, 258, 279, 285, 358, 359, 367, 408, 422, 443
FIDANZA, Jean de. 156
FIEVE. 263
FILLEAN. 189
FILLIATRE, CH. 63
FINDLAY, J. N. 300
FINLAYSON. 299
FIRMIN. 117
FISAGOR, Pythagoras. 1, 4, 27, 31, 41, 43, 57, 63, 69, 70, 76, 79, 84, 250, 253, 259, 302, 312, 340, 365, 383, 404, 408, 434, 454, 456, 461, 472, 474, 492, 493, 497, 551
FISCHER, Kuno. 155, 187
FITIRAS. 87
FINDIKOĞLU, Z. F. 117, 155, 428, 429
FITIZHOY. 479
FLADE. 372
FLANGIERI. 198
FLAVIUS, Josephe. 80
FLINT. 366
FLOBERT, A. 118
FLOURENS. 331, 332, 465
FLUDD, Robert. 372, 415
FOCHY, C. 451
FO-HI. 382
FONSEGRIVE, G. 334
FONTAINE. 432
FONTENELLE. 59, 383, 416
FORBES, W. 196
FORMEY. 196
FOUCAUX, PH. ED. 328
FOUCHER DE CAREIL. 508
FOUCHER, A. 327, 362
FOUILLE, A. 287, 583
FOULQUIER, Paul. 132
FOURIER. 417
FRAGES. 221
FRANCESCO SPINELLI. 124
FRANCK Ad. 14, 63, 117, 247, 248, 250, 281, 428, 443, 500, 527, 500, 527, 563
FRANÇOIS, I. 21, 437
FRANÇOIS D'ASSISE. 265
FRANÇOIS MAYRONIS. 585
FRANÇOIS DE LACHAMBRE. 400, 554
FRANENKEL, A. 273, 450
FRANKEL, Z. 25
FRANKEL, B. U. 316
FRANCKLIN, Benjamin. 205, 339
FRANZ. 477
FRASER, A. C. 228, 416
FRATICELLI, A. 477
FREDERIC II. 2, 8, 34, 79, 196, 238, 333, 508, 557, 577
FREEMAN, Aleen. 578
FREMILING. 394
FRERET. 212, 416
FRESET. 416
FREUD. 8, 14, 508
FREUDENTHAL. 84
FRIES, J. E. 202, 343, 438
FROBEN, 564
FROST, W. 155
FROUDE. 359
FUHR. 536

FULBERT, Chartre'lı. 3, 210, 233
FULLEBRON. 52
FUNG YU-LAN. 468
FURGUSON, A. 213
FURNER, J. 444

G

GABIRUL, Salomon İbn. 41, 159, 209, 554
GAIUS. 30, 72
GALGER, A. 163
GALIEN. 30, 93, 122, 259, 342, 354, 365, 390, 393, 550
GALILÉE. 152, 154, 167, 222, 343, 421, 507, 563
GALILOUS LINCOEUS. Bk: BERIGARD
GALL. 297, 298, 416, 425
GAMBA. 198
GANDI. 133
GARASS, P. 385
GARAT. 435
GARBET, R. 328
GARIN, E. 310, 348, 356
GARIN, G. 304
GARNIER, Ad. 240, 363, 388, 406
GARVE. 202
GASP. 16
GASPARD CORBESUS. 437
GASSENDI. 155, 167, 183, 233, 234, 290, 332, 346, 436, 474, 493, 508
GAUTHIER, Bourlei. Bk: BURLEIGH
GAYTIER DE SIBERT. 396
GAZALİ. 28, 475
GAZELL. 163
GEBHARDT. 10
GEFFEKEN, J. 554
GEFRORER, A. F. 310
GEIGER, G. R. 535
GEIKIE, Archibald. 483
GELSCIER. 2
GEMELIN, H. 477
GENAILLE, R. 552
GENDRIN. 7
GENNADIUS. 234
GENTILE. 447
GENTILIANUS. Bk: AMELIUS
GEOFROY, Saint-Hilaire. 331, 332, 462, 464, 465, 478, 479
GEORGES, Trabzon'lu. 238, 239
GEORGES I. 223, 261
GEORGES II. 224
GEORGES III. 61, 204
GEORGES, Lloyd. 459
GERBERT. II
GERFARD. 177
GERHARD UHLHORN. 182
GERLACH, O. V. 189
GERSON. 24, 41, 221, 403
GERVAIS, D. 6
GERVAISE, l'abbée. 253
GEVHER HATUN. 378
GIACON. 342
GIBBON. 359
GICHTEL. 253
GIDO DE GASTELLO. 7
GIERCKE. 40
GIESELER. 118, 379
GIFROERER. 84
GILBERT DE LA PORET. 61, 231, 232
GILES, J. A. 201, 541, 556, 576, 578
GILSON, E. 7, 12, 132, 160, 211, 231, 233, 268, 293, 334, 503
GIOBERTI. 188
GIOVANNI DEL VISHILIS. 474
GIRARDEN. 363
GIZOT. 417, 532
GLANVIL, J. 525
GLASENAPY, V. 328
GLOCESTRE. 262
GLOCK. 555
GLOKON. 383, 492
GMELIN, H. 380
GOBLOT. 167
GÖDECEEMEYER, A. 20
GOEBEL. 436
GOETHE. 133, 181, 358, 359, 374, 464, 465, 469, 540
GOGOL. 201
GÖKBERG, Maci. 124
GOLDSMITA. 261
GOLIATH. 231
GOTHEIN, E. 259
GÖLPINARLI, Abdülbaki. 377
GOME. 469
GOMPERZ, The. 31, 32, 52, 55, 57, 65, 176, 177
GOMZALES. 576
GONSETH, E. 273
GONZAL. 582
GORGES. Bk: BRANDES
GORGIAS. 18, 31, 66, 552
GORLITZ. 254
GOTAMA. 317, 327
GOURAUND. 473
GUARDIA. 180
GRAEVIUS, J. G. 301, 396
GRANGIER. 474
GRANT, A. 117
GRATEZ. 163
GRAVIUS. 294
GRAY, Th. 272
GREATHEAD, R. 88
GREEN, T. H. 291, 342
GREENBERG SEDNEY. 310
GREGOIRE, Büyük. 192
GREGOIRE III. 63
GREGOIRE VII. 14, 211, 476
GREGOIRE IX. II, 88
GREGOIRE X. 265
GREGOIRE XVI. 264
GREGOIRE, Tur'lu 351
GREMEZOW. 203
GRESSON, A. 215
GREYSI, İnn. 144
GRILLI, P. 289
GRIMME. 79
GRISE, E. 333
GRONING. 398
GRONOVIUS. 372
GROTE. 31, 300, 417, 418
GROTIUS. 27, 174, 175, 250, 351, 436
GROWTHER, J. G. 155
GRUBBE. 240, 500
GRUPP. 77
GRUÇKER. 334
GRUN, K. 261
GUARINI. 19
GUBERNATIS, A. de. 181, 350, 378
GUDWORTH. 399
GUEUDEVILLE. 23
GUIDO DE CASTELLO. 3
GUILLAUME D'OCCAM. 23
GUILLAUME, Avergne'li. 485
GUILLAUME, de Conches. 201

GUILLAME DE CHAMPEAUX. 2, 3, 4, 61
GUILLAUME III. 1
GUILLAUME, de Versan. 578
GUISE, de Kardinal. 364
GUIZOT. 33
GULINEX, A. 525
GUNTEKIN, Reşat Nuri. 358
GUMBERLAND. 174
GURLITT. 303
GUTHE, Von. 233
GUTZKOW. 10
GUYAU, J. M. 136, 206, 209, 584
GUYON, Madam. 140
GUY, Paten. 248

H

HAAG. 196
HAAKE. 155
HACKE. 239
HADRIEN. 122
HAFIZ, Şrazlı. 484
HAKBERG, B. 256
HAGEDORN. 393
HALBWASCHS. 583
HALES. 326
HALLAM. 459
HALLER, J. H. 241, 270, 349
HAMBERGER, J. 25, 257
HAMELIN, O. 117, 310, 500, 525
HAMILTON, W. 291, 300, 343, 352, 411, 412, 489, 564
HAMLET. 162
HANKAMER. 258
HARLES, A. Von.. 257
HARMES, F. 380
HARMODIUS. 554
HARMS, F. 380
HARRAH. 201
HARRIS, C. 576
HARTENSTEIN. 76
HARTLEY. 164, 270, 271, 300, 410, 479
HARTMANN, Ed. 265, 367
HARVEY. 152, 234, 380, 436, 521
HATTNER. 194
HAUCH. 293
HAUREAU. 12, 268, 382, 485
HAUY. 138
HAVET. 396
HAVVA. 253
HAYDACK. 35
HAYDAR RIFAT. 328, 344, 394, 500
HEAKEL. 160
HEGBERG. 261
HEGEL. 13, 54, 62, 68, 140, 165, 172, 173, 177, 178, 184, 202, 206, 234, 242, 279, 284, 291, 294, 297, 310, 342, 359, 397, 408, 422, 440, 447, 448, 460, 466, 483, 504, 527, 535, 557, 583
HEGESINUS. 83, 360, 407
HEGESIPPE. 412
HEGUIUS, Alex. 20
HEIDEGGER. 200, 349
HEIDENHEIM. 559
HEIMSOETH. 452
HEINDRICH, K. 2
HEINIUS. 52, 536
HEINSIUS. 301
HEISCHEN, D. 557, 558
HEITZE, TH. 30
HEINZEM, M. W. 557
HELIODORE. 13, 470
HELOISE. 3, 4, 6, 211
HELVETIUS. 204, 205, 212, 283, 340, 526, 538, 540, 541
HELVETIUS, Madam. 339
HEMSON, J. T. 52
HENAULT. 179
HENNE, D. 546
HENRI, Gand'lı. 26
HENRI. 11, 156, 304
HENRI III. 247
HENRI IV. 247, 384, 472, 474, 504
HENRI VII. 146
HENRI MEIBOM. 442
HENRY, Charles. 34
HEMSLOW. 480
HENSON, J. T. 53
HENZEL. 359
HERAKLES, HERAKLES. 406
HERAKLITE, Pont'lu. 1, 15, 54, 214, 221, 403, 455, 499, 503
HERBART, J. F. 202, 203, 558
HERBERT. 135, 396
HERBERT de Scherbury. 506
HERCHEL. 480
HERCULE D'ESTE. 19
HERDER. 2, 167, 171, 249. 435, 469, 484
HERENIUS. 43
HERILLUS. 389
HERKÜL, Hercule. 67, 86, 535
HERMANN, Ch. 541
HERMANN, P. 541, 550
HERMARQUE. 38
HERMIAS. 13, 43, 86, 123, 470, 484, 491, 556
HERMINUS. 34
HERMIPUS. 551
HERMOTIME. 473
HERO. 344
HEROCLES. 14
HERODOT. 32. 239
HERRN. 581
HERTZBERG. 393, 471
HERVE. 406
HERZEN. 201
HESIODE. 84, 96, 212, 302
HETBER, W. 393
HEULMER. 13
HEYNE, G. 253, 383
HICKS, R. D. 117
HIERICUS. 122
HIEROKLES, Hierocles. 14, 43
HILBERT, Lavardin'li. 211
HILBERT. 233, 273, 444
HILDEBRAND, K. 65, 472
HILDUIN. 503
HİLMİ, (Kitapçı). 500
HİLMİ ÖMER. 327
HIMLEY, A. 473
HIPPARKUS. 390
HIPPIAS. 180
HIPPOBATE. 563
HIPPOKRAT, Hyppocrate. 10, 180, 236, 340, 378, 455, 492, 549
HIPPOLITE. 51, 54, 55
HIPPONICUS. 73
HIRZEL, R. 18, 389, 393
HOBACH, D. 283, 540
HOBBES. 152, 154, 177. 205, 296, 336, 340, 397, 431, 436, 453, 454, 457, 458, 459, 508, 514, 530, 580
HODDE. 239
HODGSON. 319, 327
HOEFER, Dr. 437
HOEFFDING, H. 40, 203.

359, 411, 428, 432, 466, 483, 515, 519, 523, 525, 564, 567
HOFEMANN, F. 125, 143, 241
HOH. 347
HOLCOT, Robert. 293
HOLDERLING. 466
HOMBOLDT. 421
HOMEROS, Homere. 46, 68, 72, 84, 302, 417, 445
HOPPER, Marc. 470
HORAS, Horace. 76, 82, 183, 211, 372
HOREAU. 63, 282
HORNIUS. 301
HOFERDING, H. 78, 138, 219, 280, 292, 306, 540, 541, 565, 569
HUBERT, Ch. 198
HUBERT, J. H. 525, 583
HUBNER. 552
HUDCHESON. 319, 327, 482
HUDGSON. 536, 554
HUELNER. 9, 10
HUET, Fr. 155, 247, 274, 564
HUET, Ch. 277, 362, 563
HUET, Janiel, P. 525
HUGO, Victor. 169
HUGUES, Amyen'li. 61
HUIT, Ch. 172
HUIZINGA, Johan. 182
HUMBERT, P. 563, 576
HUMBOLDT, Alexandre. 140, 417, 480
HUME, D. 1, 15, 136, 155, 167, 180, 193, 195, 205, 299, 300, 359, 371, 410, 416, 580
HUSAM AL DIN-HASAN. 373
HUSCHARD, P. P. 471
HÜSEYİN NAZIM. 282, 423
HUSSERL, M. E. 78, 124, 262, 295, 349
HUTCHINS, Robert M. 533
HUXLEY. 416, 483
HUYSMANN, Rolf. 524
HYEDENDEICH, C. 332

İ

İBN AZRA. 71
İBN CEBRUL. Bk: GABİRUL
İBN RÜŞT. 8, 28, 158, 161, 247, 442, 445, 475
İBN SİNA. 28, 156, 157, 158, 354, 475, 542, 554, 575
İBN TUFEYL. 28
İBRAHİM. 84, 132
İBRAHİM AŞKI. 535
İBRAHİM ETHEM. 508
IKESIOS. 565
INNOCENT II. 3, 231
INNOCENT III. 41, 476
IOHANNES. 261
İSA. 32, 36, 38, 43, 63, 84, 118, 127, 130, 132, 160, 177, 182, 187, 189, 198, 208, 211, 220, 231, 365, 366, 379, 404, 405, 407, 417, 469, 476, 501
ISAIS. 220
ISARAS. Bk: ARESAS
İSHAK,-I İSRAİLİ. 556
ISIDOROS, ISIDORE. 32, 182, 465, 470, 471
İSKENDER, Büyük. 52, 86, 87, 122, 183, 343, 344, 552, 553
İSMAİL FENNİ. 213
İSRAİL BİN ELİSEL. Bk: BAAL, SHEM-TOV
ISOCRATE. 20, 31, 403
İZBUDAK, VELED ÇELEBİ. 377

J

JACOB, L. H. 285, 287, 342
JACOBIE, FR. H. 40, 143, 202, 343
JACQUES. 400
JACQUES I. 145, 146, 176
JAGER, W. 117
JAHRESBERICHT, Bourslan. 396
JAMBLIQUE, JAMBILIK. 1, 40, 79, 80, 388, 535
JAMES, W. 1, 37, 214, 221, 294, 296, 533, 534, 559, 570
JAMES SULLY. 237
JAMMY. 32
JANET, Paul. 117, 195, 221, 230, 250, 287, 363, 364, 440, 443, 457
JANET, Pierre. 237, 477, 524, 525, 569
JANNE, (Kraliçe). 333
JASPERS, K. 78
JEAGER. 459
JEAN XXII. 577
JEAN, PHILOTHA. 8
JEAN DE SAINT-ANTOINE 268
JEANMAIRE. 195
JEANN BROCHARD. 505
JEFFERSON. 339
JESSOP, T. E. 228
JITT, CH. 166
JOACHIM I. Bk: CAMERARIUS
JOACHIM, Dr. S. 30, 505
JOEL. 30, 38
JOHANNES, QUASTEN. 118
JOHNSON, TH. 372
JOHNSON, Ben. 144
JOHNSON, Dr. Ed. 467
JOHNSTON, G. A. 228
JONES, H. 342
JONSIUS. 79
JORDAN, Camill. 486
JOSEPH. 25
JOSEPHE II. 181
JOUFFROY. 164, 187, 209, 281, 298, 330, 338, 440, 472, 561
JOUFFROY SAINT-HILAIRE. 314
JOURDAIN, M. C. 6, 120
JOURDAIN, A. 28
JOURDAIN, Ch. 12, 30, 41, 201, 333, 443, 474, 485
JOURDAIN, J. 26, 332
JOUSSAIN, A. 228
JUDA HALLEVI. 163, 409
JUDA, İbn TIBBON. 162
JULIA DOMNA. 69
JULIEN. 79, 160, 388, 461
JUNDT, A. 41, 118, 132, 483, 485
JUREVIS, P. 221
JURIEU. 191
JUSSIEU, Bernard. 45, 462
JUSSIEU, Lorand de. 462, 463
JUST. 386
JUSTIN. 80, 250
JUSTINIEN. 470
JUPITER. 96, 98, 11, 391, 402

K

KAEGI, W. 333
KALLIP. 100

KAMP SMITH, Norman. 525
KANADA. 326
KANT, E. 7, 8, 12, 13, 15, 27, 32, 37, 47, 57, 78, 130, 143, 152, 175, 177, 178, 180, 186, 188, 198, 199, 201, 202, 212, 213, 221, 228, 240, 258, 259, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 285, 287, 299, 303, 310, 326, 342, 343, 351, 352, 358, 370, 387, 388, 408, 410, 422, 427, 428, 439, 441, 443, 452, 483, 487, 490, 499, 523, 533
KARASAN, Mehmed. 221, 508
KAPOKRAT. Bk: CARPOCRATE
KARNEAD veya KARNEADE S. B. Carneade
KASSIODOR, Cassiodore. 244
KASSNER. 541
KATIRCIOĞLU, Miraç. 295, 432
KATON, Caton. 125
KAUFFMANN, David. 163, 228
KAVACALA, J. 348
KAYA, Şükrü. 166
KAYRE, A. 257
KAYSER, C. L. 392
KAYSER, Fried. 445
KAYSER, G. 396
KEGEL, M. 185
KEIPER. 367
KELLER. 63
KEPLER. 152, 154
KERN, H. 327, 367
KERRA HATUN. 373
KHORENE, Moise. 484
KIERKAGAARD, Sören. 294, 349
KINKEL, H. 409
KIPPENBERG, A. 359
KIRCHNER, C. H. 43
KLEARK. 387
KLEIN, Felix. 221
KLITOMAK. Bk: CLITHOMAQUE
KLOPFER. 372
KLOSE. 70
KNITTERMEYER, H. 333
KOCH, J. 503, 578
KOHEN, M. 370
KOHL, Von. 195, 462
KOLOTES. Bk: CLOTES
KONFOÇIUS. 468
KONRAT, G. 158
KONVITZ, M. R. 38
KOOP. 290
KOPP, Fr. 351
KOPP, J. 471
KORDILION. Bk: ATHENODOR
KORKUT, Saffet. 155
KORNEMANN, 124
KOVL, Von. 188
KOZIOL, H. 72
KRANTZ, E. M. 59, 525
KRATEZ. Bk: CRATES
KRAUS, Oscar. 295
KRAUSO. 200, 280, 295
KRAUSE, Ernst. 549
KREBS, Eugen. 30, 572
KREDEME. 83
KREMSER, P. 210
KRESUS. Bk: CRESUS
KRISANT. Bk: CRYSENTHE
KRISCHE. 85, 404
KRISIP. Bk: CHRYSIPPE
KRITIAS. 344, 446
KRITOLAUS. 360, 446, 549
KRITON. Bk: CRITON
KROPOTKIN. 166
KRUNG. 437
KUBALI, Hüseyin Nail. 265, 428, 583
KUGLER. 333
KUHNE. Felix. 342, 552, 559
KUHNHOLTZ. 378
KÜLEY, Nezahat. 458
KURTZ. 379

L

LABERTHONNIERE. 370
LABOUF, l'abbée. 26
LABRIOLLE. 132
LACAZE. 180
LACEPEDE. 138, 462
LACHELIER. 311
LACOUR GAYET, G. 345
LACTANCE. 71, 131, 344, 361, 362
LACYDES. 388
LADERCHI. 472
LA FAIST. 499, 500, 529
LA FAYE, B. 155
LA FAYETTE. 539
LA FONTAINE. 234, 522
LA FORET. 33, 261
LAGNEAU, B. 311, 584
LAGNEAU, Jules. 527
LAGENTIE DE LAVAISS. 335
LAIS. 82
LALAND, A. 168, 277, 289, 576
LALO, Ch. 117, 583
LAMARCK. 331, 462, 478, 479, 480, 481, 566
LAMENNAIS. 187, 260, 330
LAMETTRIE, De La. 331, 538, 540
LAMI, P. 39
LAMBROS, Eritre'li. 117, 473
LANDRY, B. 576
LANFRANCE. 61, 211, 383
LANG, C. 438
LANGBOENIUM. 31
LANGE, A. F. 152, 290, 314, 315, 467, 496, 500, 561, 562
LANGUIUS, Rodolph. 19
LANGWESSER. 561, 572
LANSON, G. 385, 396, 431, 539, 541
LAON. 387, 403
LAPLACE. 47, 138, 180, 559, 561
LAPORET, Jilbert. 120
LAPRAE De. 172
LAROCHE. 205, 209
LA ROCHE FOUCAULD. 272
LAROMIQUIERE. 241, 352, 432, 532
LASALLE, Ant. 155
LASSKI, N. O. 166
LASSON, Ad. 155
LASSWITZ, K. 525
LASTHENIE. 138
LATTIMORE, Richmond. 300
LAUN, J. F. 293
LAUNOY. 211
LAURABASSI. 18
LAURENT VALLA. 238
LAUCHERT, F. 460
LAVAISS, E. Lagentie. 333
LAVATER. 272
LAVOISIER. 44
LAW, G. 257, 568
LAZZARETTI, David. 174
LE BATTEUX. 52
LEBON, G. 372, 500
LE BOSSU. 183

LE CANUET, R. R. 245
LE CLERC, J. V. 334, 396, 406, 453, 457, 475
LEDA. 86
LEFEVRE, G. 382
LEGAT I. 88
LEGENDER. 357
LEGRAND D'AUSSY. 26, 71
LEGRAND, E. 239
LE GRAS, Joseph. 553
LEHMANN, G. 570
LEIBNIZ. 1, 2, 5, 18, 49, 57, 62, 89, 120, 152, 172, 174, 175, 176, 185, 186, 192, 218, 222, 229, 241, 242, 261, 270, 271, 272, 273, 276, 279, 293, 295, 301, 303, 310, 331, 334, 350, 356, 371, 390, 398, 399, 400, 436, 442, 443, 444, 445, 450. 451, 452, 455, 460, 507, 524, 525, 538, 540, 558, 561, 576
LEISEGANG, H. 484
LEMAIRE, N. E. 155, 396, 437
LEMOINE, A. 11, 272, 298
LEMONNIER. 33, 164
LENGLET. 437
LENIONT. 195
LENOIN DE TILLEMONT. 132
LENOIRE, R. 436
LEON IX. 472
LEON DUMOND. 356
LEONAR DE VINCI. 89
LE PLAY. 372, 486, 500
LEQUIEN, P. 470
LEROUX, E. 472, 535
LE ROY. 222, 563
LESAGE. 272
LESLIE STEPHEN. 209
LESSING. 1, 2, 193, 211, 310, 422, 435, 559, 570
LEUCIPPE, Lösip. 48, 453, 454, 493, 494, 499, 500, 548
LEUERBACH, L. 194
LEVEQUE, Ch. 10, 472
LEVI, A. 369, 370, 372
LEVY-BRUHL. 312, 428, 583
LEWALTER. 150
LEWES, G. H. 117, 160, 428
LEYLL. 480
LEYSER. 349
LEZAT l'abbée. 386
LIARD, L. 440, 493, 500, 525
LICHTENBERGER, F. 185
LIEBERT. 544
LIEBHARD. 345
LIEBIG, J. D. 155
LIKING. 302
LILE. 133
LILJEQUIST. 280
LINDSEY, A. D. 221
LINGARD. 201
LINHARDT, R. 233
LINNÉ. 330, 331, 462, 463, 540
LINUS, R. A. 41, 177
LIPSE. 386
LIPSIUS, R. A. 178, 379
LITTLE, A. G. 160
LITTRÉ. 45, 315, 364, 417, 418, 422, 428
LLOYD THOMAS. 189
LOCKE, John. 24, 119, 120, 130, 152, 154, 166, 167, 174, 181, 193, 203, 221, 223, 224, 225, 234, 261, 270, 271, 277, 298, 299, 315, 316, 328, 329, 331, 338, 339, 356, 397, 398, 412, 413, 416, 429, 430, 434, 442, 445, 450, 457, 466, 479, 487, 525, 529, 530, 540, 561, 563, 564, 568, 570
LOCRES. 133
LOEBE. 239
LOGODAEDALUS. Bk: CARPENTIER
LOMBART, Pierre. 14, 23, 30, 36, 265, 266, 267, 571
LOMBROZO. 78
LOMISCOS. 76
LONGIN. 42, 43
LONGPRE, Eph. 576
LORAN VALLA. 503
LORENCE NORMANN. 36
LORENZO COLORIO. 83
LORITUS CLAREANUS, H. 258
LORITZING. 500
LORRAINE. 261
LORRENT, M. H. 220
LOTTE. 221
LOTZ. 265, 291, 337
LOUANDRE. 314
LOUIS VII. 3
LOUIS XIV. 119, 234, 436, 437, 473
LOUIS XVI. 284, 558
LOUIS XI. 238
LOUIS XIII. 346
LOUIS DE LA FORGE. 437, 525
LOUIS DE SAOIE. 21
LOUIS ROBERT. 432
LOWITH, K. 185, 333
LUBOCK. 364
LUCA. 379
LUCAIN. 118, 332, 485
LUCE, A. A. 228
LUCHET. 382
LUCIENE. 20, 72, 378, 393, 438, 500, 550
LUCINIUS. 394
LUCREC. 474
LUCULLUS. 63, 88
LUDWIG. 135
LUKASIEWICZ, J. 393
LUTHER. 21, 89, 242, 305, 342
LUYNES, Duc de. 407
LYCON. 63, 85
LYDIUS, J. 404
LYON, Georges. 228, 412
LYSENDRE. 383
LYSIMACQUE. 42
LYSIS. 76, 553

M

MABILLE. 234
MABILLEAU, L. 446, 493, 495, 500
MABILLON. 507
MACAULAY, M. 155
MAC COSH, James. 563
MACH, Ernest. 38, 228, 544, 558
MACHIAVELLE. 40, 153, 180, 248, 150, 260, 275
MACKINSTOSH. 209, 300, 459
MACNABB, D. G. C. 192
MACROB. 11
MADELEIN SEMER. Bk: KLEIN
MAFFEI VERONA, S. 397, 556
MAGENDIE, Dr. 229
MAGISCHE SCHRA ETENI. 23
MAGNA, Langford. 408
MAGNUS, P. M. 335
MAHAPAPATI. 316, 319
MAHEU, R. 228

MAHMUD ESAT. 322
MAHNE, C. L. 118
MAILLET. 479
MAIMONIDES, Mois. 163, 248, 409
MAINE DE BIRAN. 44, 45, 173, 180, 214, 237, 241, 265, 272, 288, 312, 352, 432, 440, 442, 448, 497, 532
MAIRE CHRISTOPHE. 277
MAKKHALIGOSALA. 323
MALBY. 428
MALLET, David. 196, 261
MAISTRE, J. De. 152, 155, 169, 170, 187, 273
MAIZEAUX, M. Des. 194, 195
MALEBRANCHE. 58, 59, 119, 120, 132, 172, 173, 191, 222, 223, 278, 279, 284, 401, 411, 436, 436, 437, 442, 470, 524, 561, 583
MALESHERBES. 541
MALESTROID. 247
MALLET, C. 55, 57, 76, 546
MALLET, M. 196
MALLET, David. 155, 196, 261
MALTUS. 480
MAMIANI. 78
MANCEL, C. 59
MANDERSCHEIT. 460
MANDEVILLE. 223, 224
MANI. 189
MANLIUS BOETHIUS. 395
MANSEL, M. 299
MANSION, A. 117
MANZOLI, Pietro. 306
MANZONI. 269
MARA. 317, 320
MARC-ANTOIN. 550
MARC-AUREL. Marcus Aurelelius. 70, 71, 122, 124, 179, 253, 259, 378, 446
MARCEL FICIN. 288, 446, 489
MARCOPOLO. 319
MARCHESINI, G. 76
MARCION. 378
MARCINUS, Capilla. 369
MARGERIE, A. De. 268
MARGUERITE. 384
MARKHAM, C. R. 10
MARIAN. 179
MARIANUS. 470
MARIE, Heinrich. 237
MARION, Henri. 250
MARITAIN, J. 221
MARIUS VICTOR. 369
MARRIAT. 358
MARSEL, R. 230
MARTAIN, J. 221, 438
MARTENE. 233, 485
MARTENE. 212
MARTHA. 362, 554
MARTIAL. 477
MARTIGNAC. 440
MARTIN, H. 55
MARTINI. 77, 438
MARTINI CORNELUS. 239
MARTINO, C. F. 465
MARTINSEN, H. 257
MARX, Karl. 12, 201, 234, 244, 409
MARY SUMMER. 327
MARZOT, G. 477
MASHAM, Lady. 453, 457
MASSON OURSEL, P. 327
MASTENE. 232
MATHIEU, Anger'li. 14
MATTER, J. 379, 471, 472
MATTHISON. 272
MAUESBERGER, A. 83
MAUDUIT, R. 165
MAUPERTUIE. 416, 540
MAURIC DE NASSAU. 505
MAURIN. 132
MAUROIS, A. 27
MAUSS, Marcel. 583
MAUTHNER. 23
MAUVEAU. 541
MAXIMILIAN I. 19, 345, 504
MAX STIRNER. 201
MAXVELLE, J. 460
MAYA. 316
MAYER, A. 406
MAYER, M. E. 199
MAYER, Robert. 565
MAYER. W. 11
MAYRONIS. 576
MEBILLON. 33
MEDICI. 8
MEHMED, FATİH Sultan. 79
MEIBOM, Henri. 436, 552
MEIER, H. G. 187, 287
MEINECKE, F. 348
MEINECKE, Kahl. 525
MEINERS. 396
MELANCHTHON. 19, 21, 38, 242, 345
MELLISSUS. 294
MELITUS. 68
MELVILLE, Lord. 301
MELVILLE, Lord. 301
MENACE. 70, 81, 488, 532, 559, 560
MENAGE. 71, 79, 484, 528, 551, 552
MENARD, L. 240, 388, 406
MENDA. 211
MENDELSSHON. 2
MENEDEME. 122, 414, 503
MENEDES, Pelayo. 561
MENEDOT. 10, 64
MENTENON, Madam. 196, 261
MERCHESINI, G. 78
MERCURE TRISTMEGISTE. 21, 456
MERHOF. 250
MERKUR. 95
MERLET. 172
MERSENNE, P. 9, 119, 346, 474, 506, 507, 508, 511, 521
MERVELLES. 233
MERX. 177
MERYEM. 265, 268, 469, 472, 501, 506
MERZDORF. 403
MESIH. Bk: İSA
METRODORE, Lapseki'li 46
METRODORE, Sakız'lı. 52
METZ, R. 228
MEUM, Jean. 253
MEUSEL. 335
MEVER-ABICH. 557, 558
MEYER, W. 7
MEYER, H. G. 187
MEYERSON. 310
MICELLI. 251
MICHAEL de la Rochemaillet. 384, 386
MICHALSKI, C. 336
MICHAU, L'abbée. 382
MICELLI. 449
MICHELE PALEOLOG. 11
MICHELET, C. L. 117
MICHELET, Berlin'li. 198
MIDDLETON, Canyer. 396
MIGNE, M. 26, 33, 38, 132, 233, 239, 251, 253, 259, 265, 369
MIGNEL, M. 298

MILINE. 532
MILL, James. 164, 205, 479, 561
MILL, J. St. 163, 164, 165, 209, 213, 228, 291, 293, 294, 300, 312, 358, 372, 411, 416, 417, 418, 423, 459, 462, 479
MILON. 492
MILNER, Lord. 459
MILTIADES. 85
MINAYEFF. 327
MINESARQUE, Minesark. 63
MINGES, Part. 576
MINOS. 302
MINOUTIONUS, Alex. 396
MIRA ALFASSA. 134
MIRABEAU. 339
MIRECOURT, Jean de. 293
MISCHA. 248
MOCENICO, G. 305
MODUIT, R. 172
MOELIUS. 305
MOGGALANA. 318
MOHNIKE. 400
MOISSANT. 221
MOLANUS, Gerard. 174
MOLESCHOTT. 315, 372
MOLIER. 183, 234
MOLINEUX. 431
MOMSEN. 233
MONAMIN. 253
MONCEAUX, P. 72
MONCREF. 526
MONE, L'abbée Edourd. 172
MONIKE. 403
MONIME. 23
MONNIER. 33
MONTAGU, Bazil. 155
MONTAIGNE. 20, 170, 260, 261, 355, 384, 385, 386, 551
MONTEL. 503
MONTESQUIEU. 140, 197, 246, 250, 282, 298, 357, 529, 558, 570
MONTFERRIER. 28
MOMTRE, F. 440
MORELLET. 197, 204
MOREN. 233
MORGAN, L. 37
MORHOF. 247
MORIN, F. 508, 576
MORLEY, J. 541
MORU, H. 459
MORUS. 248
MOSCHUS. 454
MOSHEIM. 456, 457
MOSUNIUS. 406
MOULTON. 1
MOURGUEE, B. 221
MUAMMER, Ahmed. 166
MUHAKKIK-I Tirmizi. 369
MUHAMMED. 367
MUHİDDİN-İ ARABİ. 373
MUIRHEAD, J. H. 342
MULLACH. 79, 381, 388, 493, 500, 549
MULLER, J. de. 272, 559
MULLER, C. 536
MULLER, Charles. 117
MULLER, Herman. 401
MULLER, Otfried. 65
MULLERISA PULCHRAE. 161
MUMİNE HATUN. 373
MUNCK, S. 165, 206
MUNTZ, A. 404
MURAT, Dr. L. 230
MURATORI. 41
MUSA. 4, 25, 43, 189, 302, 454, 506, 559, 561
MUSSOLINI. 447
MUSTAFA NAMIK. 117, 457
MUSONIUS. 401
MYDON. 75

N

NAFİ ATUF. 535
NAHUM, Limmoz'lu. 25
NAPOLÉON I. 44, 135, 263, 358, 486, 529, 577
NAPOLEON III. 229
NATORP. 409
NAUDE. 28, 71
NAUK. 21
NAVILLE, M. B. 45, 437
NEANDER. 7, 132, 177, 233, 379
NEBİL, A. 315
NECKER, Madam. 272, 433
NELEE. 87
NEMESIUS. 43
NEOKLES. 85
NERON. 35, 70, 381, 438, 491, 544, 554
NERSES. 484
NERVA. 69
NESSUS. 561
NESTOR. 226
NEUMANN. 484
NEWMAN. 118
NEWTON. 1, 49, 218, 221, 223, 228, 277, 288, 290, 330, 497, 398, 399, 434, 444, 452, 480, 513, 525
NICERON. 345
NICHOLSON. 377
NICOCRON, Kıbrıs'lı. 52
NICOD, I. 273
NICOL, J. 119, 120, 155, 359, 525
NICOLAI. 2, 393
NICOLAS, Şam'lı. 93
NICOLAS I. 237, 418
NICOLAS V. 238
NICOLAS DE CUZA. 89, 93, 281, 304, 305, 308,
NICOLAS PECCI. 167
NICOLAS TURELLUS. 345, 380
NICOMAQUE, Nikomak. 85, 123, 124
NIEBUHR. 171
NIELSEN-RAMUS. 293, 294, 297
NIETZSCHE. 134, 136, 253, 294, 333, 344, 563, 584
NIETZSCHE, Gr. 250
NİMETULLAH, Halil. 221
NISIAS. 473
NITSCH. 199
NITORP, P. 500
NOACK. 247
NOAILLES, Comt de. 346
NODAULT, H. 332
NOOT. 174
NORES, Jasonis de. 397
NORWOORD. 106
NOURRIS, John. 411
NOURRISSON. 35, 132, 279
NOTKER. 351
NUH. 132
NUMENIUS, Apame'li. 36, 42
NYBLAEUS, Akel. 240, 280
NYSON. 46

O, Ö

OCCAM, Ockam. 30, 159, 160, 242, 333, 336, 476
OCELLUS LUCANUS. 79, 183
O'COMMEL. 205
ODOACRE. 369

ODY, H. J. 465
OEDIPUS. 107
OENOMAUS. 391
OGEREAU, V. 393
OKTAVI, Octavius. 125
OLDENBERG, H. 320, 327
OLIVET, abbée d'. 397
OLLE-LAPRUNE, L. 117, 213, 244
OLLERIS, Alex. 399
OLTRAMARE, P. 327
ORATIO. 20
ORELLI. 396
ORESAMDER. Bk: ARESAS
ORIGENE. 43, 378, 404
ORIUS. 381
ORLOV, Gregoire. 124
ORPHEE OREL. 41, 84, 172, 456, 485
ORSINI, G. N. G. 450
OSSIP-LOURIE. 166
OSTWALD, W. 428
OTT, A. 314
OVIDE, Ovidius. 1
OZIRIS. 72
OZNAM. 477

ÖDOXOS. Bk: EUDOXE
ÖMER HAYYAM. 320
ÖRS, Hayrullah. 122

P

PACARD. 150
PALADINO, G. 342
PALAYO, Menindez. 554
PALEOLOGUE II, Jean. 237
PALEY. 163, 205
PALHORIES, F. 221, 268, 428, 525
PALLAS. 80
PALMERSTON, Lord. 561
PALONIUS. 156
PANAYER, Georges. 24
PANCKOUCKE. 396
PANEITIUS. 372, 394
PANTENE' Bk: SAINT PANTENE
PANZESBIETERS. 455
PAPILLON, F. 242, 332, 541
PAQUE, G. 371, 378, 450, 504
PARACELSE, Parasels. 140, 143, 188, 254, 305
PARKE, G. 261
PARKER, Samuel. 380
PARMENIDE, Parmenides. 48, 344, 494, 499
PARODIE, D. 228, 583
PARS, S. 412
PASCAL, B. 20, 49, 119, 213, 312, 384, 433, 525
PASCALIS. 140
PATRICIUS. 43, 126
PATRIZZI. 182
PAUL BONNEFON. 260
PAUL V. 168
PAULY, W. 117, 363
PAUTHIER. 406
PAYNE. 459
PAZARLI, Osman 458
PEANNENSTILLE, B. 390
PEANO. 464
PECQUET. 234
PEGUY. 221
PEIER, P. 258
PEIGNOT. 435
PEIP, A. 257
PEISSE, L. 342, 561
PEJE. 12
PELAG. 232
PELTEK, Oğuz. 435
PENGAN. 228
PENGERE. L. 261
PENIDO, T. L. 221
PERELLER, L. 53, 54, 56
PEREZ. 477
PERIANDER, Periendre. 46
PERIKLES, Periclèse. 46, 75, 124
PERITHOS. 31
PERRIER, E. 272
PERRT, G. 65
PERSE. 438
PERTHES. 140
PESTALOZZI. 414
PETER, Denische. 7
PETER, J. 428
PETERSON. 393, 444
PETESS, H. G. 187
PETHORE, F. 432
PETIOT, H. 210
PETRO, Büyük. 284
PETRON. 176
PEUKERT. 258
PEZE, Bernard. 26
PEAT, Cl. 117
PFLUGER. 559
PHEDON. 49, 484
PHEDRE. 394
PHILIPPE I. 86, 496, 553
PHILIPPE, Güzel. 14
PHILIPPE BRUNO. Bk: BRUNO GIORDANO
PHILODEM, Filodem. 491
PHILOLAUS. 76, 253, 372, 492
PHILON. 16, 42, 63, 84, 248, 383, 394
PHILON, Sahta. 259
PHILOPON. 43
PHILOSTRATES. 14, 64, 65, 69, 70, 117, 378
PHOSION. 153
PHOTIUS. 15, 16, 123, 125, 470, 471, 472
PICARD. Bk: PIERRE DE MANICOURT
PICAVET, F. 7, 34, 303, 435
PIC DE MIRANDOLE. 60, 342, 446
PICO, Claude. 510
PIE II. 237, 238
PIE IX. 372
PIERRE TARTAREN. 580
PIERRE DE MARICOURT. 156
PIERRE PÉREGRIN. 156
PIERSON. 253
PILATE. 366
PINDAR. 1, 72
PINEL. 297
PINO, R. 500
PISISTRATE. 406
PISSEREV. 242
PIUS XI. 30
PLATNER. 87, 202, 452
PLETHON, Gémistius. 238
PLINE. 52, 71, 86, 337, 350, 378, 394, 454, 528
PLINE, Genç. 122, 331, 337
PLOTIN, Plotinus. 14, 21, 42, 43, 60, 88, 126, 170, 214, 223, 252, 268, 347, 356, 361, 457, 461, 471, 556
PLOUQUET. 52, 379
PLUCHE. 269
PLUTARQUE. 1, 10, 42, 54, 64, 65, 73, 87, 122, 259, 344, 362, 386, 389, 390, 391, 392, 394, 401, 470, 473, 528, 535, 550, 551
PLUMPTREE. 310
PLUZANSKI. 576
POE, Edgar. 170
POGGET. 238
POINCARE, H. 273, 310, 312, 563

POINSOT. 417
POIRIER, René. 349
POLEMON. 72, 73, 85, 445, 550, 552
POLISSIER. 130
POLITIEN. 80
POLONIUS. 162
POLYBE. 71, 249
POLYCRATE. 31, 491
POMPEIUS. 394, 449
POMPONAC, Pomponate, Pomponazzı, Pietro. 8, 78, 193, 346, 437, 499
POPE. 222
POPP. 257
PORET, E. 210
PORET, M. 300
PORET, H. 338, 459
PORPHYRE, Porphyros. 1, 6, 13, 14, 42, 46, 86, 100, 118, 126, 176, 250, 251, 380, 470, 471, 535, 536
POSIDIUS. 125
POSIDONIUS. 57, 123, 125, 258, 394
POSTEL. 249
POTEMKIN. 204
POUCHET, G. 117
POUJOULET. 132
POVILLOT. 155
POWICKE, F. J. 401
PRANTLE. 253, 393
PREGERT. 41, 485
PRELLER, L. 52, 54, 56, 548
PRENYL. 248, 390
PRESSENCE, De. 402
PREUS. 79
PREVOT-PARADOL. 261, 272
PREVSTE. 143, 396
PRICC. 433
PRIESTLEY. 205, 271, 479
PRISCIEN. 470
PRISCUS. 388
PRODICUS. 473
PROKLUS, Proclus. 13, 42, 43, 122, 123, 223, 403, 443, 445, 456, 460, 470, 471, 484, 491, 501, 541, 542, 556
PROMETHE. 68
PROST, A. 25
PROTAGORAS. 46, 80, 83, 454, 492, 496
PROUDHOM. 166
PRYLUSKI, J. 327
PTOLEME, B. de. 13, 432
PTOLEME PHILOMETORE. 84, 304
PTOLEME SOTER. 491, 544
PTOLEME I. 63, 88
PTOLEME II. 63
PUCHESNE, B. De. 441
PUFENDORF. 174, 175, 436
PYRRHON. 20, 52, 72, 73, 243, 312, 343, 407, 550
PYTHAGORAS. Bk: FISAGOR
PYTHOKLIDE. 473

Q

QUENS. 59
QUERARD. 330
QUERIST. 215
QUETIF. 342
QUENTILIEN. 19, 231, 369, 372, 378
QUINTUS. 394, 550

R

RABELAIS. 545
RABIER, E. 155
RACINE. 230
RADBERT, P. 210
RAFFIN, M. de BLONCH. 174
RAMSAY, de. 52, 541
RAMUS. 9, 38, 239, 364, 365
RANDINIUS. 239
RANKE. 333
RAPH, Ed. 126
RAPIN. 203
RATHJEN, H. 212
RATISBONN. 236
RAUH, Fr. 289
RAVAISSON. 18, 60, 74, 117, 214, 428, 472, 536
RAVLET, A. 233
RAWLEY, W. 144, 146, 155
RAY, JEAN. 500, 503
RAYMOND, A. 273
RAYMOND, Gourg. 228
RAYMOND LULLE. 38, 333
REAUMURE. 260
RECAMIER, Madam. 169, 171
REGIUS. 58, 508
REHM. W. 333
REICHENBACH, H. 278, 360
REICHENBERG, Adam. 125
REID, Tho. 7, 119, 120, 130, 163, 167, 195, 299, 300, 328, 329, 330, 411, 561, 563, 564
REINACH, J, 541
REINALD, M. 6
REINERZ. 263
REINHOLD, M. 7, 198
REISCH. 532
REMUSAT, Abel. 410
REMUSAT, Ch. de. 63, 234, 262, 532
RENAN, E. 213, 312, 363
RENDTORF. 46
RENIER, P. L. 125
RENOUVIER. 228, 287, 296, 500, 557
RENUCCI, P. 477
REŞİT PAŞA, Büyük. 428
RETHORE, F. 300
REUCHLIN, J. 19, 60, 80
REUS. 396
REUTER. 7
REY, A. 276
REYMOND, A. 18, 444
REZONZWEIG, Vou. 396
RHLMAN, F. Bk: CLEVE
RIBOT, T. 163, 165, 168, 203, 242, 246, 265, 312, 558, 559, 569
RİCARDO. 163
RICHARD, Gaston. 583
RICHARD, Simon. 80
RICHARD, Paul. 134
RICHELIEU. 176, 346
RICHTE, Ch. 166, 393
RICHTER, J. P. 20, 357
RICKET, H. 221
RICOTTIER. 400
RIEU, E. V. 253
RITOCHL. 233
RITTER, H. 14, 18, 49, 52, 54, 55, 56, 68, 70, 77, 117, 257, 380, 380, 400, 406, 362, 499, 500, 525, 546, 548, 549
RIVAUD. 52
RIXNER. 336, 348, 380
ROBERT, G. 7
ROBERT, Kocabaş. 156, 187
ROBERT, Tabias. 254
ROBERT, Mayer. 563
ROBERTSON. 379
ROBERVAL. 407, 508
ROBESPIERRE. 533

ROBIN, Léon. 32, 65, 117, 549
ROBINET. 428, 479, 540
ROCELIN. 61, 281, 381
ROCKHILL, W. W. 328
RODIER, G. 68, 117
RODRIGUES, G. 168
ROGER, J. 310
ROGERS. 292
ROHAULT, J. 397, 407, 508
ROLF HUYSMANN. 19
ROLLIN. 183
ROMAGNESI. 198
ROMANO. 446
ROPP, K. 120
ROPARIUS. 350
ROSBACH, A. 467
ROSCELIN, Cempiegne'li. 2, 4, 5
ROSE, Val. 116, 117
ROSENKRANZ. 541
ROSMINI. 132, 269, 313
ROSSI, P. 10, 348
ROSSIGNOL. 244
ROSSIUS. 394
ROUSSEAU, J. J. 1, 23, 44, 136, 140, 179, 181, 193, 198, 212, 244, 264, 265, 340, 349, 422, 429, 434, 443, 489, 526, 537, 539, 563
ROUSSIERE, P. de. 500
ROUX, A. 181
ROWICKE, F. J. 189
ROYER, Collard. 352, 440
ROZENWEIG. 377
RUBENS. 294
RUCHLIN. 543
RUDIGER. 451
RUDOLPHIUS, N. 30
RUEGGE, W. 397
RUELL, C. E. 118, 471
RUGE, Arnould. 444
RUGGIERO, P. G. 477
RUMZ. 185
RUSTICIANA. 250
RUSSEL, B. 138, 234, 273
RUTH, Emil. 477
RUYER, R. 440

S, Ş

SAADIA. 209
SAAL. 85
SABATIER DE CASTRES. 435
SABILLUS. 453
SABİT BİN KURRE. 12
SADETTİN NÜZHET. 377
SAINT-AMBROISE. Bk: AMBROISE
SAINT-ANSELME. Bk:— ANSELME
SAINT-ANTOIN. Bk: ANTOIN
SAINT-AUGUSTIN. Bk: AUGUSTIN
SAINT-BENOIT. 472
SAINT-BERNARD. 3, 4, 211
SAINT-BEUVE. 45, 120, 172, 293
SAINT-BONAVENTURA. Bk: BONAVENTURA
SAINT-CLEMENT. Bk: CLEMENT
SAINT-CROIX. 383
SAINT-CYRAN. 118, 385
SAINT-EPHREN. 177
SAINT-EVERMOND. Bk: EVERMOND
SAINT-HOMER. 475
SAINT-IRENE. 366, 378
SAINT-JEAN. 42, 200, 379
SAINT-JEAN. Bk: DAMASCENE
SAINT-JEROME. 30, 125, 406
SAINT-JUSTIN. 446
SAINT-MARTHE. 369
SAINT-MATHIU. 379
SAINT-PANTENE. 406
SAINT-PAUL. 20, 127, 192, 224, 283, 366, 379, 470, 500
SAINT-PIERRE. 119, 283, 366, 379, 476
SAINT-SABA. 469
SAINT-SIMON. 313, 416, 417, 422, 485
SAINT-THERESE. 140
SAINT-THOMAS. Bk: THOMAS
SAINT-VICTOR, Richar de. 233, 381, 475
SAISSET, E. 18, 74, 160
SAISSET, M. E. 132, 283, 295, 310
SALAH AL-DİN ÇELEBİ. 373
SALİH ZEKİ. 237, 273
SALINCOURT, Aubrey de. 126
SALLUSTE. 1
SALSBURY, Jean de. 4, 7, 11, 230
SAKYAMUNY. Bk: BUDA
SANCTIS, De. 333
SANKARA, Shankara. 134
SANKAYA, Capilla. 326
SANTAYANA. 582
SARI POUTTE. 318
SARP, Hatemi Senih. 458
SARTRE, J. P. 197, 349, 350, 525
SATHAS. 470
SATORNILUS. 182
SATURNIN. Bk: CYTHENAS
SAULIUS. 46
SAUPPE, H. 65
SAUSSURE, Ferdinand. 172
SAUTER. 143
SAY, J. B. 205
SCALIGER, J. J. 180
SCAVALA. 394
SCHAEFER, H. 125
SCHAFTSBURY. 539, 540
SCHAKESPEARE. 525, 300
SCHARPEF, F. A. 462
SCHAUBACH, E. 52
SCHEELER, J. 544
SCHEFFLER, JEAN. 60
SCHGH. 239
SCHEIBLER. 260
SCHEILER, MAX. 37, 187, 200
SCHELER, Şair. 479
SCHELLEY. 121, 367
SCHELLING. 57, 123, 124, 140, 152, 172, 177, 178, 212, 244, 257, 279, 310, 410, 440, 460, 466, 483, 484, 485
SCHERER, E. 235
SCHEURER. 87
SCHLLBACH. 332
SCHILLER, J. Z, 357, 358, 469, 483
SCHLPP. 535
SCHINZ. 429
SCHLEICHER. 253
SCHLEIERMACHER. 55, 202, 203, 343, 549
SCHLESINGER. 26, 490
SCHLICHTEGROLL. 23, 557
SCHMIDT, Ch. 41, 57, 63, 260, 472, 485

SCHMIDT, K. 203, 328, 333
SCHMIDT, J. 187
SCHNEIDER, A. 28, 30
SCHNEIDER, F. 29
SCHOLEM, G. 143
SCHOLL. 31
SCHOLTZ, H. 386
SCHOPENHAUER. 161, 241, 334, 529, 563, 566
SCHORON. 549
SCHRIFTEN, Jud. 412
SCHROECKH. 348
SCHRODER, L. V. 381
SCHUERER. 84
SCHUKKING, E. VON. 155
SCHULTHESS. 35
SCHULZE. 198
SCHUPPE. 228
SCHWAGER. 199
SCHWEIG. 272
SCHWEIGHAUSER, İ. 122, 372
SCHWEITZER, A. 185
SCIACCA, M. F. 130
SCOT-ERIGENE, J. 41, 211, 267, 485, 503
SEAILLES, G. 221, 524, 525
SECHEHAYE, A. 172
SECRETAN. 576
SEDAIL. 155
SEERBERG. 576
SEGOND, J. 221
SELEUCIDE. 33
SEMER, Madelein. 211
SEMPLISIUS. 46, 99, 55, 57, 76, 259, 470, 471, 485, 535, 547, 549
SENA, Cemil. 327, 559, 570
SENARD, E. 327
SENEK, SENEQUE, SENECCA. 20, 79, 123, 126, 152, 182, 187, 282, 381, 386, 402, 438, 454, 485, 491, 528, 544
SEPTIEM SEVER. 65
SEPULVEDA. 35
SERAPIS. 560
SÉRES. 421
SERGIUS. 200
SERRADILEO, B. M. DI. 351, 357, 371, 378, 450, 504
SERVALLE, J. DE. 475
SERVERAT, J. B. 435
SERVET, M. 428
SETTIMONTANO, Stilla. Bk: CAMPANELLA
SEVERE, İmparator. 34, 406
SEVIGNE, MADAM. de. 522
SEVIM, abbée. 125, 372
SHAFTESBURY. 1, 223
SHAKESPEARE. 196, 261, 310
SHIBURNE. 204
SIACCA, M. F. 132
SIBER 348
SIGMUND. 460
SIGWART, Ch. 23, 305
SIGWART, W. 525
SIHOIZ, H. 382
SILLA, Sylla. 59, 64, 80, 88, 394
SIMEON BEN ISCHAI. 25
SIMMAK. 250
SIMMEL. 281, 544, 583
SIMON, J. 42, 43, 46, 71, 120, 282, 314, 406, 443, 472, 563
SIMON, L. 564
SIMON, The. C. 228
SIMPLICIUS. 55, 57, 76, 259
SINGER, D. W. 310
SINKO, T. 72
SINOD, Dordrecht. 408
SİYAVUŞGİL, S. E. 541
SIXT IV. 238, 266
SIXT V. 266, 268
SMITH, Adam. 205, 315, 416, 562
SOKRAT. 4, 8, 31, 49, 54, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 82, 87, 88, 90, 92, 95, 96, 110, 117, 122, 153, 154, 164, 220, 268, 312, 324, 356, 372, 381, 383, 389, 395, 414, 434, 473, 492, 493, 506, 528, 535, 551, 554, 571
SOLON. 46, 302, 406
SOLOVIEV, V. 332
SOPATER. 13
SOREL, G. 567, 569
SOSIGENE. 35
SOUCRMANN, H. 570
SOUDDHOANA. 316
SOUTHAY, Robert. 410
SPAGER. 500
SPALLANZANI. 270
SPANGER. 544
SPENCER, H. 78, 163, 164, 213, 237, 261, 300, 372, 441, 481, 482, 486, 488, 533, 534, 565, 580
SPENGLER. 504, 535
SPINELLI, F. 122
SPINES. 343
SPINOZA. 10, 26, 36, 135, 136, 140, 192, 226, 255, 256, 275, 285, 297, 303, 310, 397, 400, 401, 414, 371, 380, 446, 458, 459, 524, 561, 584
SPINOZA, Sprengel. 180
SPINTARIUS. 117
SPOSIP, Speusip. 138
STAEHLIN. 406
STAEL, Madam de. 263, 283
STAGLICH. 162
STAMMELER. 12
STANDHAL. 532
STANLEY, Hall. 301, 533
STARUDIEN. 18
STATIUS. 176
STREELE, R. 160
STEGMULLER, W. 411
STEIN, H. V. 83, 389, 393, 403
STEINLEN, A. 273
STENZEL, J. 544
STEPHENS, Leslie. 359
STEPHENS, Robert. 155
STERN, G. 163
STEWART DUGALD. 117, 140, 299, 300
STEWART, H. F. 259
STHAL. 180, 229, 241
STHAR. 60
STILPON, Megaryalı (Stilippon). 122, 414, 544
STANYAN, Temple. 302
STOBE. 57, 76, 85, 118, 243, 244, 391, 402, 403, 546
STRABON. 46, 85, 87, 88, 125, 259
STRATON, Lapsiki'li 222, 454
STRAUSS, D. 143, 184, 198, 483, 484
STREGMULLER, W. 360
STROGZI. 19
STURZ. 403
SUETON. 19
SUGG. 195
SUIDAS. 10, 42, 46, 70, 117, 123, 125, 312, 372, 406, 438 536, 550, 556

SUISINI, E. 143
SULTAN VELED. 373
SUTTENER, J. G. 250
SWAMMERDAN. 269
SWEDENBOURG. 140
SWIFT. 221, 222, 223
SYDNEY SMITH. 561
SYLLA. Bk: SILLA
SYLVEN LEVY. 327
SYLVESTRIS. Bk: BERNARD, Şartr'lı
SYMMARUS. 42
SYRIANUS, Syrien. 13, 470, 484, 556
SZYLKARSKI, W. 585

ŞARAF AL-DİN LALA. 373
ŞEMS, Tebrizli. 373

T

TABARAUD. 414
TACITE. 1, 122, 176
TAINE, H. 7, 165, 213, 250, 293, 312, 359, 363, 411, 428, 432, 496
TANSION, TH. 149
TANZER. 31
TARD, G. 168, 486, 490
TATIUS. 446
TAULER. 60
TELES. 243
TELESIO, Bernardio. 124, 182, 304, 346
TENNEMANN. 2, 15, 55, 68, 70, 76, 222, 303, 334, 336, 356, 368, 388, 411, 438, 448, 535
TENNERY, P. 11, 55, 508, 556
TENNISON, TH. 155
TERINTIA. 394
TERTULLIEN. 71, 131, 372
TESSIER. 462
TETENS. 272
TEUBNER. 116, 396
TEUCYDIDE. 31
TEUFFEL. 253
THALES. 52, 53, 57, 58, 90, 100, 383, 404
THEICHMULLER. 117
THEMISTIUS. 35, 88, 259
THEODAS. 10
THEODORA. 550
THEODORE, Azine'li. 42, 61, 243
THEODORE, Tanrısız. 79, 82, 106
THEODORE LASCARIS. 11, 368
THEODORIC. 249, 250, 258
THEODORIS veya DIETRICH. 19
THEODOSIUS. 42
THESEDEKT. 105
THEOGENES, Magar'yalı. 46
THEON. 470
THEOPHRASTE. 32, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 72, 87, 88, 100, 110, 117, 126, 239, 294, 344, 391, 547
THERSITE. 85
THESORIUS. 118
THESSALLUS. 365
THIAUCOURT. 396
THIBOUDET. 221
THILO. 525
THOMA SBRADWARDINE. 583
THOMAS, M. H. 535
THOMAS, Akinalı SAINT. 10, 14, 22, 28, 35, 62, 88, 135, 143, 156, 158, 225, 266, 269, 278, 279, 336, 342, 470, 475, 477, 485, 502, 571, 572, 574, 576, 578, 584
THOMAS, Kampis'li. 19
THOMAS, E. J. 328
THOMASIUS, Jac. 8, 41, 303
THERASEAS PETUS. 101
THOMASSON. 140
THRASIMAK. 106
THUCYDIDE. Bk: TEUCYDIDE
THUROT, C. 117, 472
TIBERGHEIN. 253
TIBERIUS, Klodius. 68, 125
TIBERO. 378
TIEDEMANN. 25, 55, 57, 76, 303, 336, 344, 368
TIGELLINUS. 70
TILLEMANN, Lenoin de. 130
TIMEE, Locres'li. 11, 79
TIMON. 73, 82
TIPALDO. 198, 346
TISIAS. 106
TISSOT, C. J. 14, 403
TIT-LIVE. 176
TITUS. 70
TOCHISCHEWKY. 242
TOGAR, Melahat. 466
TOLAND, O. 299
TOLLENS, B. 46
TONQUEDEC, P. de. 200
TOPÇU, Ahmet Nureddin. 245
TORELLIUS, Nico. 121
TORRENO. 205
TOURNEFORT. 330
TOURNEUX. 541
TOURNIER. 1
TOURVILLE, H. de. 486
TRAJAN. 80, 554
TRASSARI, I. 351
TREDVEL, D. M. 71
TREMBLEY, J. 269, 272
TRENDELENBURG. 116
TRESSLING, J. P. 20
TREVENT. 189
TRUBLET. 559
TRUC, G. 279
TUBERON, L. 17
TUBNER. 391
TULLIA. 390
TUNÇ, Mustafa Şekip. 221
TURGO. 34, 339, 433
TURLOT, C. F. 6
TUSCU. 536
TYCO-BRAHE. 506
TYRANNION. 88
TYRREL, G. 245
TZETZES. 76

U, Ü

UBAGHE. 132
UEBERWEG. 8, 199, 259, 336, 402, 467
ULYSSE. 68
UMBERTO, Cosmos. 477
URBAIN. 30
URBAIN II. 63
URBAIN III. 346
URESSENSÉ. 379
URQUART, TH. 446
USENER. 554

ÜLKEN, Hili Ziya. 38, 116, 138, 168, 221, 245, 273, 287, 360, 370, 374, 377, 450, 535, 544, 558, 582

V

VACANDARD. 7
VACHEROT, T. 42, 43, 239, 282, 310, 363, 406, 443, 577
VAIHINGER. 467, 569
VALANTIN. 192, 187, 250, 365
VALAT. 416, 418
VALERE. 535
VALERIUS. 1
VALERIE, P. 221
VALGARIS, V. 118
VALLETTE, P. 72
VAN HALL. 38, 477
VAN HELMONT. 140, 188
VANINI. 191, 247, 346
VANSTEENBERGHE. 461
VARISCO. 351
VARRON. 63, 64, 350, 536
VAST. 239
VEHBI, Mehmet. 166
VEDENRENES. 378
VEITCH. 564
VENETIA ANESTESIA. 543
VENTURA, P. 45
VERNER, M. 179
VERNET, Madam. 433
VERON. 570
VERNEAUX. 312
VERRAERT, Z. B. 403
VESPASIEN. 491
VETTORI. 406
VIAL. 7
VIATT, A. 172
VICHVAMITHRA. 312
VICO. 171, 172, 450
VICTOR, J. 397
VICTOR, Karl. 205
VICTORIN. 128
VICTORINUS. 258
VIELAND. 500
VIETZ. 471
VIGENERE, X. 7
VILLEBRUNE, L. 125
VILLEMAIN, M. 132, 272
VILLIERS. 299
VINCENT DE BEAUVAI. 11
VIRCHOW. 314
VIRGIL. 1, 169, 195, 438, 476
VISCHER, FR. TH. 187
VIVES. 514
VOET, Bilgert. 408
VOETIUS. 505, 508
VOGOBRE. 1
VOILQUIN, J. 240, 388
VOLNEY. 472
VOLRATH. 1
VOLTAIRE. 154, 155, 166, 180, 196, 197, 212, 227, 269, 272, 288, 298, 328, 330, 331, 339, 359, 410, 413, 433, 526, 529, 532, 537, 558, 570
VOLTRAHT. 359
VORLANDER. 290, 503, 525
VOSSIUS. 535
VRIE, Hugo de. 288
VRITIN, H. 245
VULGO. 18

W

WACH, J. 544
WADDING. 582
WADIG. 575
WADINGTON, M. O. 10
WAGENSEIL. 254
WAGNER, R. 467
WAHL, J. 428
WALCH, J. 23, 124
WALCKENNIER. 86
WALDEN. 396
WALDEYER, W. 483
WALEKENNEER. 84
WALLEC, Edward. 117
WALPOLE, Horace. 261
WALTHER, Balthazar. 254
WALTHER, Scot. 561
WALY, R. 160
WALZ, A. 342
WARNOCK, G. J. 228
WASSALIS, J. 576
WERBER, A. 483, 525
WECK, Boute. 57
WEGELIN, J. 60
WEIS. 25
WEISNER, C. 254
WEJL. 263
WELSCH. 299, 357
WERNER, K. 201, 576
WESSELYA. 348
WESTACOTT, Evelyn. 160
WEYGOLDT. 379, 549
WEYL. 273
WHICHER, Stephen. 156
WHITE, M. G. 535
WHITTAKER, T. H. 43
WICLIF. 293
WIDELBURG. 23
WIEGER, Le P. L. 468
WIELAND. 83, 469, 554
WIENER KREISES. 138
WILCK. 391
WILLAMOWITZ. 550
WILLEMER, Hans. 12
WILLIAM. 550
WILLIERS. 140
WILM, J. 143
WILMANNS, H. 342
WINCELMANNE, A. W. 68
WINDELBAD. 8, 378
WINTER, Th. 263
WISCH, Charles. 26
WISCHER, Fred. 211
WISE, Th. 457
WISSOVA. 258
WITTAKER, Th. 41
WITTE, S. 328
WITTENBACH. 484
WOET, K. 428
WOLF, Ch. 2, 23, 181, 185, 242, 253, 301, 302, 328, 350, 444, 445, 450, 451, 477, 557
WOLF, Jean. 9, 10, 471
WOLF, Zurih'li. 9
WOLF, Jerom. 372
WOLKE. 181
WOLKMER, F. 525
WOLLEST. 400
WOODBRIDGE. 409
WORLEY, Georges. 411
WOSCOTT. 263
WUNDT. 78, 291, 372, 401, 559, 570, 583, 584
WUSTEMAN, Jue Elie. 452

X, Y, Z

XANTHOS. 72
XENIADE. 554
XENOKRAT. 86
XENOPHILAX. 117
XENOPHON. 65, 82, 122, 238, 260, 345, 356, 383, 405
XEREXES. 74, 492

YACHODERA. 316
YAHUDA. 475
YAKUB. 474

YALÇIN, Hüseyin Cahit. 245, 578
YAMA. 315
YASODHARA. 319
YSANDER, T. 143
YÜCEL, Hasan Ali. 377
YUSUF. 373
YUNG. 532

ZABERALLA. 446
ZALEUKUS. 383
ZAMMIT, P. 295
ZANIBONI. 378
ZATTA. 477
ZELL, C. 117
ZELLER, Ed. 43, 56, 64, 65, 87, 117, 187, 259, 287, 289, 312, 345, 372, 472, 493, 494, 498, 523, 550
ZENON, Epikürcü. 394
ZENODOT. 470
ZENON, Stoacı. 63, 73, 74, 85, 99, 125, 183, 186, 243, 388, 389, 391, 393, 396, 401, 402, 503
ZENON, Elealı. 214, 493
ZERDÜŞT. 42, 326, 365
ZEUS. 67, 86, 96, 383, 421
ZEUXIS. 64, 183
ZEVORT. 52, 552
ZIEGLER, Th. 61
ZIEGLER, L. 328
ZIELINSKI. 397
ZIMMERMANN. 70
ZIMMERMANN, Robert. 187, 400
ZOSIMA. 471
ZOSTRIANUS. 42
ZOUNICK. 367
ZWIAW. 365
ZWONZIGER. 64