FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

Cemil Sena

4. Cilt
R—Z

Remzi Kitabevi
Ankara Caddesi 93 — Istanbul

ANSİKLOPEDİ DİZİSİ

Filozoflar Ansiklopedisi
Cilt IV

Nisan, 1976

Kapak: Fahri Karagözoğlu

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

R

RABANUS MAURUS (Raban Maur). Alman filozofu. Alcuin'in öğrencisidir. 776 ya da 784 yıllarına doğru Mayence'de doğdu; 856'da öldü. Evvelâ Almanya'da Hıristiyanlığın beşiği olan Fulda'daki Benedikten manastırına gitti, orada Bangulf'tan ders aldı; daha sonra bilgilerini genişletmek üzere, Alcuin'in bulunduğu Tours şehrine gönderildi. 801'de Fulda'ya döndü. 802'de rahip seçildi. On dokuz yaşına geldiği zaman, bilgi bakımından tüm hocalarını geçmiş bulunuyordu. 847'de kendisine Mayence başrahipliği verildi. Almanya'ya müşrik edebiyatın girişi, onun sayesinde olmuştur. Bu itibarla Rabanus'un Cermen kültürü üzerindeki etkisi pek geniş olmuştur. Bunun içindir ki yurdunda ona, "Cermanya eğitmeni" (Praeceptor Germaniae) unvanı verilmiştir. Fakat, onu yetiştiren Alcuin olduğu gibi, yeni bilgi ve düşünceleri Almanya'ya en önce ve büyük bir başarıyla yayma onuru da yalnız Rabanus'a mal edilemez.

Rabanus da birçok öğrenci yetiştirmiştir. Onun, İncil'e dair yorumlamalarından başka, bir *Gramatica, De Anima* ile kiliseyi ilgilendiren bir eseri vardır. Bunlarda Alcuin'i taklit etmiştir. V. Cousin ve B. Hauréau, Porphyros'un *İsagoge*'una ve Aristo'nun *De Interpretatione*'sine dair olan iki eserin de onun tarafından yazıldığını kabul ederler. V. Cousin, bunları, *Fragmente de Philosophie Scolastique* adlı eserinde yazdığı özetlere eklemiştir. Rabanus bu eserlerde zihinsel bilgilerin oluşumunu, psikolojik plan üzerinde, duyulardan hayal gücüne, bundan da zihne geçerek pek açık bir surette çözümlemiştir. O, bu eserlerde, bilgin ve ince bir gramerci görünür; filozof olarak da adcıdır (nominaliste). Tözün (cevher) birliği ilkesi aleyhine güçlü kanıtlar getirir. Öncüller (prédicaments) hizmetini gören kendilikler (entités) söz konusu olunca, bunları meşru kavramlara, yani eşyanın gerçek gözlemlerine dayanan kavramlara dönüştürür ki, bunu kendinden sonra Abelard ele almıştır. Eğer bu son iki eser Rabanus'un ise, onu bir diyalektikçi olarak Alcuin'den üstün saymak gerekir. Aynı zamanda Latin kültürünü Hıristiyanlıkla uzlaştırarak yerleştirmek ihtiyacında olan bir ülkede, hocasının hiç de düşünmediği bir işe girişmiş olmakla da Rabanus, Alcuin'i geçmiş sayılmaktadır.

Rabanus'un *De Clericorum Institutione* adlı eseri, IX. yüzyıldaki Alman kiliselerinde papazların yetiştirilmesine elverişli ve uygun bir kitaptır. Bu, zamanında Roma okullarında izlenilmiş olan öğretim programlarına göre yazılmıştır. Önce, tümünün temeli olarak gramer, sonra sırayla retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, müzik, astronomi gelir. Rabanus, Hıristiyanlık doktriniyle de uzlaştırdığı bu etüt planına, *De Universoe* adı verilen geniş bir ansiklopedi eklemiştir ki, bunun asıl adı, başlı başına bir programdır: *De Rerum Naturiset Verborum Proprietatibus et dę Mystica Rerum Significatione.* Bu eser, J. Scot Erigène'in *Divisione Naturoe*'sini andırır. Rabanus'un *De Universoe*'si, IX. yüzyıl bilgilerinin durum ve derecesini öğrenmeye de hizmet eden birçok konuları kapsar. Yazarın tanıdığı varlıkların tümü, bu eserde ahlâksal ve dinsel öğretimlere dönüştürülmüştür. Ona göre, bir varlığın pratik olarak neye aracılık ettiğini anlamak için, etimolojilerini bilmek yetişir. Bir varlığın adını bilmek, onun varolduğunu gösteren en emin kanıttır. Rabanus için asıl önemli olan, derslerin doğru ve yararlı olmasıdır. Fakat, derslerin çelişik olmasında bir sakınca yoktur. Örneğin, Aslan sözcüğü bir bakıma Şeytan, bir bakıma da İsa anlamına gelebilir. Bir varlığın ne denli çok simgesel anlamı varsa, öğrenilmesi o denli kolaylaşır, profesörün de bahsedecekleri o denli çok olur.

Rabanus'un etkisi, Fulda'lı Bruun'un *Dicta Candidi* adlı eserinde görülür. Onun külliyatı ilk kez Ypers papazı Antoin de Hénin tarafından 1627'de Cologne'da altı cilt olarak yayımlanmıştır. Migne'nin *Patrologie Latin* (cilt CXI) 'i de bu külliyatı kapsar.

Bkz. Et. Gilson, (s. 197-198); Schwarts, *De Rabano Mavro, Primo Germanioe Proeceptore* (Heidelberg, 1811); D. Turnau, *Rabanus Maurus Proecepter Germaniae* (Münich, 1900).

RABIER, Jean-Elie. Fransız filozof ve yönetim adamı. 1846'da Bergerac'da doğdu, 1900'de öldü. Ecole Normale Superieure'de okudu. 1869'da felsefe agrejesi oldu. 1871-1888'e dek türlü Fransız liselerinde ve Paris'deki Charlemagne Lisesinde felsefe okuttu. Yetiştiği yüksek okulda ve bazı öğretmen okullarında konferansçılık yaptı. Orta öğretim müdürlüğü ve devlet danışmanlığına da atandı. Felsefe derslerine hizmet eden *Psychologie* ve *Element de Logique* adlı eserleri uzun süre kıymetlerini yitirmediler. Rabier, Descartes'ın *Discoure de la Methode*'unu bastırdığı gibi, gençler için birtakım ahlâksal ve öğretsel (didactique) kitaplar da yayımladı.

Rabier, mantıkta tümevarımı (endüksiyon) bilimsel çalışmaların dışına atar; biçimsel (formel) mantığın da, gerek mantık etüdü, gerek

mantık bilgisi bakımından yararlı olduğuna inanır. Psikolojide ruhsal olayları özel bir görüşle sınıflar ve daha çok iç gözleme dayanan bir psikolojiye dayanır.

RADHA KRISHNAN (Sir Sarvepalli). Hind filozof ve devlet adamı. 1888'de doğmuştur. Öğrenimlerini yurdunda ve İngiltere üniversite ve kolejlerinde yapmıştır. 1949'da Hindistan'ın Rusya büyükelçisi olmuş, 1952'de Hindistan Cumhurbaşkanlığı yardımcılığına atanmış ve 1962'de Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Bu resmî görevleri arasında, metafizik, ahlâk, politika, eğitim ve din konuları üzerinde derinlemesine çalışmış, Hind hayatını yorumlamış, mutlak ülkücülüğü akılcılıkla karşılaştıran çözümlemeler vermiştir. Şu iki eseri önemlidir: *Indian Philosophy* (2 cilt, 1923-1927); *Religion and Society* (3 cilt, 1959).

Bkz. S. J. Sarmartha, *Introduction to Radha Krishnan* (1964).

RADICE, G. Lombardo. XX. yüzyılın İtalyan eğitim politikacılarındandır. Önce, Gentile'ye bağlanmış, sonra bağımsız bir ülkücü (idéaliste) olarak tanınmıştır. Yazıları pek sistemli değildir. Bunların çoğu, denemeler, makaleler, notlar tarzındadır; gazetelerde, dergilerde yayımlanmış ve birçok cemiyetlere gönderilmiştir. Bazı yazıları da ciddî kaynaklara baş vurularak meydana getirilmiştir. Kuramsal olarak savunduğu düşünceleri uygulayan birtakım okul kitapları da yazmıştır. O, eski terimleri, tanımları ve bölümleri değiştirerek özgürlük yöntemini eski ukalâlığın (pédantisme) yerine koymak istemiştir. *Lezioni di Didactica* (1912) adlı eseri, birçok diğer yazıları arasında, onun temel düşüncelerini kapsar. Bugün de bu eser başlıca İtalyan hocalarının müracaat kitaplarından biridir.

Radice, bu eserinde birçok kuramsal düşüncelerden sonra, eğitimde bir evrim yapmak isteyenlerin sözde yöntemlerine saldırır; bu konuda sahte özgürlük ile sahte kendiliğindenliği (spontanéité) ayırt ederek aydınlatmış, Madam Montessori'ye itiraz ederek, okulda kendi kendini yetiştirmenin (autoéducation) aleyhinde bulunmuş, bunu bir trenin raylar üzerinde kendi kendine yuvarlanıp gitmesine benzetmiştir. Zorunlu ve ülkütsel yolun önceden soyut ya da zorunlu olarak kurulması gerektiğini iddia etmiştir. *Orientation Pedagogique* (Turin, Paravia, 2 cilt, 1931) adlı eseri de İtalya eğitim ve kültürü üzerinde önemli etkiler yapmıştır. Radice'yi, daha kuramsal bir yoldan giden E. Codignola izlemektedir.

Bkz. Ricardo Miceli di Serradileo, (s. 94-95).

RAGNISCO, Pietro. İtalyan filozofu. 1839'da doğmuş, 1920'de ölmüştür. Hegelcidir ve Kant'ın kuramsal (teorik) düşüncelerine dair eleştirileriyle tanınır. *La Critica della Ragnisco Pietro di Kant* (Napoli, 1875) adlı eseri, Cantone (1840-1900) ve Tocco (1845-1911) nun eserlerinden daha üstün olduğu halde, geç tanınmıştır. *Storia Critica della Categorie dai Primordi della Filos. Greca Fino ad Hegel* (Napoli, 1870) adlı eseri, daha ünlüdür. Birinci eser, Kant'a dair yazılmış olan düşüncelerin en açık ve tedbirli yorumlamalarını kapsar.

RAMSEY, Frank Plumton. İngiliz filozof, matematikçi ve iktisatçısı. 22 şubat 1903'te Cambridge'de doğdu, 19 ocak 1930'da, doğduğu ilda daha yirmi yedi yaşındayken öldü. Erken gelişmiş bir dehaya sahipti. Matematik mantığı ve ekonomik kuramlarla felsefede derin ve orijinal görüşleri vardır. B. Russell, Witehead'la L. Wittgenstein'ın ilkelerine bağlı olduğu kadar da onların açık bıraktıkları noktalara dikkati çekme cesaretini göstermiştir. Onun, Alman mantıkçıları üzerinde bazı etkiler yaptığı da kabul edilir. Matematik tarihinde de önemli bir yer tutan Ramsey, olasılık (ihtimaliyet) mantığına tümevarım (enduction) yöntemini başarıyla uygulamıştır.

Eserleri: *The Foundation of Mathematics and Other Essays* (1931, 2. baskı, 1950); *A Contribution to the Theory of Tayation* (The Economic Journal, 37. 1927'deki makale); *A. Mathematical Theory of Saving* (aynı dergide, 38. 1928).

Ramsey'i XVIII. yüzyıl felsefecilerinden olup, Anaxagoras, *Ou Système qui Prouve de l'Immortalité de l'Âme* (La Haye, 1779) adlı eserin yazarı olan Fransız filozofu Ramsey (Le Chevalier de) ile karıştırmamalıdır. Bu filozofun bir de, *Histoire de la Vie des Ouvrages de Fénélon* (La Haye, 1723) adlı eseri vardır.

Bkz. B. Russell, *Mind,* (s. 40, 1931); J. M. Keynes, *Essays in Biography* (Londra, 1933); K. Gödel, *The Philosophy of B. Russell* (Cambridge, 1944).

RAMUS, Petrus. Fransızların Pierre de la Ramée adıyle andıkları bu filozof, Fransız hümanizmacılarındandır. 1515'te Cuth'de (Picardie) doğdu, 24 ağustos 1572'de, Saint-Barthélemy kırımının (katliam) üçüncü günü, Paris'de öldürüldü. Liége'li fakirleşmiş, soylu bir aileye mensuptur. Büyükbabası, Picardie mültecilerindendi, kömürcülük ve sefalet içinde yaşamıştır; babası çiftçilikle geçiniyordu. Karısı da kendisi kadar fakirdi. Çocukları olan Ramus, daha pek küçük yaşta, iki bulaşıcı

hastalığa tutulmuş, az sonra da babasını kaybetmişti. Ramus, öğrenme ihtiyacını duyduğu zaman ancak sekiz yaşındaydı. Tek başına Paris'e seyahat etti. Orada iki kez yatacak yer bulamadı; sefalet yüzünden on iki kez Paris'i terk etmeye mecbur oldu. Nihayet dayısı, onun bu **gayret** ve sebatından duygulanarak, kendisini yanına almaya razı oldu; onu öğrenime başlayacak hale getirdi. Fakat az sonra servet kaynaklarının kurumaya başladığını görünce, kendisine pek ağır gelen bu yardımdan vazgeçti. O zaman on iki yaşında olan Ramus, güçlü bir bünyeye sahip olduğu için, Navarre Kolejine hizmetçilikle girdi. Etüt zevkini bu suretle kandırma aracısını bulmuş olan Ramus, hayatını ikiye böldü. Gündüzleri üstadına hizmet etmek; geceleri de okul çalışmalarıyle uğraşmak.



1527'de Paris Akademisine öğrenci olarak yazılmaya muvaffak oldu ve Sanatlar Fakültesinin serbest derslerine devama başladı. Kendisinin de anlattığı gibi, o dönemin âdetine uyarak üç buçuk yıl Jen le Hennuyer'nin felsefe derslerine devam etti; daha sonra da keşiş Lisiaux'nun derslerini izledi. Mantığı burada öğrendi, fakat okulun öğretim tarzına karşı derin bir nefret duydu. Onu gezimcilik mantığından soğutan, yine kendisinin anlattığı gibi, bu bilimin gerek bilimler, gerek hayat için tamamıyle kısır olan sonuçlarıdır. "Paris'e geldiğim zaman, diyor, bir çeşit sofist inceliklerine düşürüldüm; bana serbest sanatları, tartışmalar ve soruşturmalarla öğrettiler; fakat kullanılacak ve yararlanılacak başka bir şeyi asla öğretmediler". Ramus, daha sonra Eflatun'un diyaloglarını okumuş, bunlar kendisine daha insel bir felsefe ilham etmiş ve skolastiklerden nefret etmesine neden olmuştur. O, öğretim kurslarını tamamıyle bitirdikten sonra, nasıl bir ruh hali içinde okulu terk ettiğini de şöyle anlatır: "Bu kadar alın teri ve yorgunluk bahasına öğrendiğim mantık bilgisini nereye uygulayabileceğimi düşündüm ve anladım ki, bu mantık beni ne tarih ve antikite bilgilerinde daha bilgin, ne söz sanatında daha usta, ne de şiire yetenekli, ne de gerektiği kadar bilge yapmıştır. Tüm bunları Eflatun'da buldum. Bunun üzerine kendi kendime, bunu bir başkasına söylemiş olmakla hakkımda kuşku uyandırmış olurum, dedim. Şu halde beni, biraz Sokratlaşmaktan ve Aristo otoritesi dışında etütler yapmaktan —ve eğer diyalektiğin öğrenimi en doğru ve en uygun ise— kim alıkoyacaktır?..".

Ramus'ün skolastikler aleyhine çalışmak için bulduğu ilk fırsat, sanatlar hocalığı için verdiği imtihan oldu. 1536'da henüz 21 yaşındayken, çağının âdetine uyarak tezini kendisi seçmişti ki, bunun başlığı şudur: *Aristo'nun Söyledikleri Hep Yanlıştır...* Aristo'nun sözüne yemin edecek denli bu filozofa bağlı olan o zamanın doktorları, bilginleri ve Paris'in tüm gezimcileri bir araya gelerek Ramus'a itiraz ettiler. Fakat bir gün süren tartışmalarda Ramus'ün nükteli, beliğ ve bilgili cevaplarını mat edemediler ve kendisine hocalık payesini vermeye mecbur oldular. Serbest sanatlar hocalığını kazanmış olan Ramus, ilk dersini Paris'de Mans Kolejinde verdi. Orada usta bir retorik profesörü olan Omer Talon ile seçkin bir Yunancı (Heleniste) olan Barthélemy Alexandre gibi iki bilgin, onunla kardeşçe dost oldular. Üçü bir arada küçük Ave-Maria Kolejine yerleştiler ve orada Ramus'ün yönetimi altında halka açık dersler vermeye başladılar. Bununla birlikte, Ramus, mantık etütlerinden vazgeçmedi. Tersine olarak, yeni bir gayretle kendisini bu işe verdi. O, bu bilimi gerçekten geliştirmek istiyordu. 28 yaşındayken 1543 eylülünde, biri *Dialecticae Partitones ad Academian Parisiensen*, diğeri *Aristotelicoe Animadversiones* (buna Fransızca olarak yazdığı kısaltılmış *Dialectique* eklidir) adında iki eser yayımladı. Fakat bu eserler, çıkar çıkmaz, üniversite bunların hemen ortadan kaldırılması için yargıçlardan bir karar almayı başardı. Zira, Ramus, bu son eserde Aristo'yu açıkça bilgisiz, kötü niyetli, birçok doğru ve iyi şeyleri hor gören bir insan diye nitelendiriyor; hatta onun Tanrı kayrasını ve yaratmayı inkâr eden bir teoloji yazdığını, dinden ayrı bir ahlâkı da savunduğunu ileri sürüyordu. Hasımları, Ramus'ü dinin ve halk esenliğinin düşmanı saydılar; gençler arasına tehlikeli bir yenilik aşkı saçmak suretiyle ruhları bozmakla suçlandırdılar; Aristo'nun otoritesine direnmek, karşı gelmek, doğanın sesini, gerçeği ve hatta Tanrı'yı tanımamak demekti. Soruna parlamento el koydu; savaş büsbütün kızıştı; nihayet Kral François I da bu işle ilgilendi ve Ramus'ün kitaplarını yaymak, saklamak, nakletmek... vb.nı suç sayarak, onun her çeşit öğretim ve yayımını yasak eden bir ferman çıkardı. Fakat bundan önce Ramus'ün başlıca hasmı olan Antoine de Govéa ile birini kralın, dördünü de rakiplerin seçeceği bir tanık önünde tartışmada bulunmalarına

karar verildi. Ramus güçlükle iki tanık bulabildi. Kralın görevlendirdiği ünlü Tanrıbilimci Jean de Salignac, bu heyete başkanlık etti. Ramus, önceden mahkûm edilmiş olmasına karşın, saptanan günde geldi. Gizli bir oturumda yargılandı; fakat yargıçlar o denli bir taraflı hareket ettiler ki, Ramus'ün tanıkları sahneyi terk ettiler ve diğer üç Aristocu, Ramus'ü mahkûm etmiş oldular (1 mart 1544).

Onlar, Ramus'ü, inatçı, saldırgan ve küstah diye nitelendirdiler ve eserlerini yasak ettiler, toplatılmasına karar verdiler. Kral François I, bu karara dayanarak bahsettiğimiz fermanı imzalamıştı. Buna karşın skolastikler, memnun olmadılar. Onlar, Ramus'ün ebedî bir sürgüne mahkûm edileceğini ya da kürek cezasına çarptırılacağını umuyorlardı. Bununla birlikte, çok sevindiler ve kralın emrini tüm üniversitelere Fransızca ve Latince olarak birer bildiriyle haber verdiler. Bunları Paris duvarlarına da astılar; hatta bazı kolejlerde Ramus'ün yenilgiye uğradığını gösteren piyesler oynandı ve bunlar, gezimcilerin alkışları arasında seyredildi.

Ramus, düşmanlarının hakareti altında en uygun zamanı bekleyerek Ave-Maria Kolejinde retorik derslerini başarıyla vermeye devam etti. 1545'te, Presles Kolejinde ders vermeye başlayan Ramus'e, kralın ölümü üzerine kardinal de Lorraine'in önerisiyle Henri II, yazmak ve serbestçe söylemek özgürlüğünü bağışladı. 1551'de kendisine Collège de France'da bir kürsü açıldı. Bu yıllar, Ramus'ün en mutlu zamanlarıdır. Belagati ve rasgele bir felsefe hocalığını aşan bilgi ve nüfuzuyle dinleyenleri kendisine bağladı. Kralın himayesi ona üniversitede bağımsız bir durum hazırladı. Gramerden matematiğe dek tüm serbest sanatlarda yaptığı yeniliği hazmedemeyenler, onunla uğraşmaktan vazgeçmediler. Latince sözcüklerin telaffuzuna ve harflerin çıkardığı seslere dek karışan düşmanlar, onun peşini bırakmadılar. Ramus, gramerde, hele retorikte korkunç engellerle karşılaştı. 1552 ve 1553'te, evvelce okutulması yasak edilmiş olan *Dialecticoe Institutiones* adlı eserini okuttu. Cambrai Kolejindeki ilk dersinde hasımları ıslık çaldılar, tepindiler; fakat sonuçta ders alkışlarla sona erdi.

Ramus, mantıktan sonra matematikte de bir reform yapmak istedi. İlk kez Paris'de Yunan matematikçilerini yorumladı. Büyük bir sabır, inat ve direnmeyle başladığı bu reform işini yeni kovuşturmalar, iç savaşları ve zamansız bir ölüm sona erdirdi. 1561'e dek Ramus, Katolikliğe bağlıyken, düşmanlarının yorup rahatsız etmeleri yüzünden Protestanlığı kabul etti. Dinde yapmak istediği reform dolayısıyle Ramus, "Benim mantıksal ateşim, Tanrıbilim alanını kapladı" der. O, kendi diyalektiğini tüm bilimlere olduğu kadar da Tanrıbilime uygulamak iddiasındaydı. 1562'de açıkça Protestanlığını ilân eden Ramus, ölüm cezasıyle tehdit edilen Calvincilerle birlikte Paris'den kovuldu. Fakat o tarihlerde kral olan Charles IX'ın himayesi altında Fontainbleau sarayına sığındı. Bu himaye, onu savunmaya yetmedi. Bunun üzerine birtakım tenha yerlerde saklanarak bir süre daha yaşadı. Nihayet yine bir âlicenap koruyucu buldu ve bu sayede, *Scholoe Physicoe* adlı eserini yazdı. Amboise antlaşması (19 mart 1563) sayesinde tekrar Paris'e girebildi; eski profesörlüklerine de yeniden başladı. Bu sırada bir matematik profesörlüğüne getirilmiş olan, fakat bu bilimden olduğu kadar da öteki bilimlerden haberi olmayan Jacques Charpantier adında biriyle arası açıldı. Bu adam, Ramus'ü öldürmek için bir adam kiraladı; fakat 1567'de başlayan iç savaşları yüzünden bu öldürülmekten kurtuldu. Zira, Prens Condé'nin Saint-Denis'deki ordusuna sığınmıştı. Ramus, bu prensle birlikte savaş alanlarından Lorraine'e geldi. Burada, Protestanlara büyük hizmetler yaptı. 1568'de yine Paris'e gelerek Presles Kolejindeki derslerine tekrar başladı. Fakat savaşın başlayacağını yeniden hissedince Almanya'ya gitti. Orada iki yıl büyük bir saygı ve ün içinde yaşadı. Kendisine, 'Gallicus Plato', yani, 'Fransız Eflatunu' adı verilmişti.

Ramus, Almanya'nın birçok yerlerini ve İsviçre'yi gezdi, nihayet Heidelberg, Génève ve Lorraine'de açıkça mantık dersleri verdi. 1570'te üçüncü sivil savaş sona erince, tekrar Fransa'ya gelerek Collège de France'daki dersine başlamak istediyse de, izin verilmedi. Bunun üzerine bir taraftan bilgilerini Fransızca olarak yazmak, bir taraftan da Tanrıbilim etütleriyle uğraşmak üzere sahneden bir süre için çekildi. 1572'de eski koruyucusu Valence Keşişi Jean de Montluc, Henri d'Anjou'nun tahta geçmesi için Ramus'ü Polonya'ya götürerek fesahat ve belagatinden yararlanmak istedi. Fakat Ramus, Protestanlara fazlasıyle düşman saydığı bu prense hizmet etmeyi reddetti. Az sonra da Saint-Barthélemy gecesi Ramus de diğer Protestanlar arasında katledildi. Onu, Charpentier'nin öldürtmüş olduğu kesin olarak saptanılmıştır (Est. Pasquier, *Recherches de France*, liv. IX, ch. XX).

Ramus, her yönden geniş bir yenilik istemekle kalmamış, felsefe, edebiyat ve bilimleri de skolastik şekillerden kurtarmış ve bunlara sürekli yenilikler de getirmiştir. Gramerde telaffuzu arıtmış (J) ve (V) gibi sessiz harflerin kullanılmasını sağlamıştır. O, gramer kuralla-

rını azaltmış, Yunan dilini yaymış, Fransız dilinin gelişmesine çalışanlar arasına katılmıştır. Retoriği, büyük yazarları taklit etmeyi, yazı sanatıyle düşünme sanatını birleştirmeyi öğrettiği gibi, retorik etüdünü de sadeleştirdi, yükseltti ve Fransa'da kendi zamanına dek az okunan matematiğe geniş ölçüde hizmet etti. *Aritmetik* adlı eseri, Descartes zamanına dek seçkin bir kitaptı. Collège de France'da bir matematik kürsüsü kurmuş ve bu kürsüde, kendinden sonra Roberval ve Cassendi gibi büyükler ders vermiştir. Ramus, asıl enerjisini mantıkta topladı. Ramusculuk (Ramisme) adını alan doktrin, onun diyalektik sistemine verilen addır. Ramus, diyalektiği iki kısma ayırmıştır:

a) Olumsuz ve reddetmeye yarayan (réfutatif),

b) Olumlu ya da apodiktik (apodictique - zorunlu).

Birincisi, doğrudan doğruya Aristo'ya ve skolastikler aleyhine çevrilmiş olup bu kısım, *Scholoe Dailecticoe*'lerinde bulunur. Bu polemiğin XVI. yüzyılda önemi pek büyüktür. Bugün ise, bu saldırıların derinliği kadar da doğruluğu kabul edilmez. İkincisi ise, bugün de yararlıdır ki, başlıca noktaları şunlardır: Diyalektik, düşünme sanatı ve söylev verme sanatıdır. Bunun iki görevi (fonction) vardır:

1. *Yaratma (icat):* Bunun esası kanıtlar bulmaktan ibarettir.

2. *Yargı (hüküm):* Bu da yargılar kullanmak ve düzenlemekten ibarettir.

Bu çift fakülte, yalnız insana özgüdür, insanda doğuştan ve esas olarak vardır. Sonra, sanat, insanın mantıksal yönelişlerini vecizeler (precéptes) halinde ifadeye ve doğaya eklemeye başlar; nihayet alıştırma (mümarese) ve pratik, bu vecizeleri alışkanlık haline getirir. Bu suretle gerçek diyalektik, üç kaynaktan gelir: Doğa, Sanat ve Pratik... O, "Her cins şaheserlerde akıl yürütmenin doğal kanunları aranmalı; kullanılmış olan kuralları şiirin, belagatin, felsefe ya da matematiğin ünlü dehaları aracılığıyle vecizeler haline getirilmelidir" der. Ramus, bu suretle belagatle felsefe etüdünü birleştirmek ister. Bunun içindir ki, kendinden sonra gelen okul, Hümanizmacılar (Humanistes) Okulu adını almıştır.

Ramus, gerçek felsefe yöntemini fark etmiş gibidir ve insel doğayı, eskilerin ölü eserlerinde, Rönesans çağı zihniyetiyle aramıştır. Bu düşünüş, felsefeden çok edebiyata uygun sayılmaktadır. Ramus, mantığı, düşünce, yargı, akıl yürütme ve yöntemden ibaret olmak üzere dört esasa ayırır. Bunu, Gassendi ve Port-Royal mantıkçıları da saptamışlardır. Onun, kıyas kuramını yalınlaştırma hususundaki denemeleri daima başarılı olmamışsa da, kendisinden sonra gelenlere yol açmıştır. Bileşik kıyaslara dair çalışmaları o denli ustacadır ki, mantığın bu kısmında Ramus, ancak Gassendi ile karşılaştırılabilir. Her ne kadar Ramus, gerçek yöntemi bilememişse de, bu sorunun önemini öğrencilerine öğretme ve okutma onurunu kazanmıştır. Yöntemin niteliğini kavramak onuru, bilindiği gibi Descartes'a nasip olmuştur. Ramus'ün sistemi, kendi zamanında Avrupa'da önemli bir rol oynamıştır. Fransa, Almanya ve İsviçre'de Aristo'nun tüm hasımları, onunla birleşmiş, tüm Protestan üniversitelerinde bu sistem kabul edilmiştir. XVIII. yüzyıla kadar, hele Bern Akademisi, bu sistemi şiddetle korumuştur. XVI ve XVII. yüzyıllarda Ramus mantığının yaptığı reforma razı olan başlıca filozof ve bilginler şunlardır: Fransa'da, Omer Talon, Arnauld d'Osset; İsviçre'de, Jacques Arminius; Almanya'da, Fr. Fabricius, Theod. Zuinger; Danimarka'da, André Karagius; Hollanda'da, Rod. Snellius; İngiltere'de, Milton (Bu, 1670'te Ramus yöntemine göre bir mantık yayımladı).

Ramus, bir mantıkçı olarak değil, özgür düşünceli bir filozof olarak da Aristo'ya yaptığı saldırılarda kendisine Padoue Okulunun gezimci öğrencileri karşı geldiler. Padoue'lu Vicomercato, kendisine, *Proschola Parisiensi Contra Novam Academiam P. Rami* (1551) adlı bir eserle gereken cevapları vermiştir.

Özet olarak denebilir ki, Ramus, başarıyla vermiş olduğu derslerde yenilik aşkı uğruna birçok düşmanlar kazandı; onun itiraz ve eleştirideki olağanüstü gücüne karşı koyamayanlar, bilgisizliklerinin ve kaybedecekleri çıkarların acısıyle onu şehit ettiler. O, yalnız Fransız mantık, geometri ve dilini yenileştirmeye çalışmamış, reformu da yenileştirmek istemişti. Böylece, retoriğin ilerlemesine de hizmet etmiş olan Ramus, üniversitenin felsefe derslerine özgür bir ruh katmaya ve edebî eğitimde yenilikler yaratmaya muvaffak oldu, zihinleri, skolastiğin kör ukalâlıklarından kurtardı. *Dialectices Libri Duo* (1556) ile *Defensio Pro-Aristoteles; Scolarum Metaphysicarum Libri, 14.* (Paris, 1566) adlı eserler de onundur.

Bkz. Waddington, *Ramus et Ses Écrits* (1856); G. Sortais, *La Philosophie Moderne Depuis Bacon Jusqu'a Leibniz* (cilt II, 1920); Lobstein, *P. Ramus* (1878); F. P. Graves, *Ramus and the Educational Reformation of the 16 th. Century* (Londra, 1912); M. M. Darsonville, *La Genese et les Principes de la Dialectique de P. de la Ramé* (Revue de l'Univers. d'Ottava, s. 23, 1953).

RANK, Otto. Avusturya psikologlarından. 22 nisan 1884'te Viyana'da doğdu, 31 ekim 1939'

da New York'da öldü. Psikanalizi mitolojiye ve edebiyata uygulamış ve sanat psikolojisi üzerinde çalışmıştır. Eserleri: *Der Künstler* (1907, 4. baskı, 1925); *Der Mytus von der Geburt des Helden* (1909, 2. baskı, 1922); *Das Inzest-Motiv in Sage u. Dihtung* (1912, 2. baskı, 1926); *Psychoanalyt. Beitrâge zur Mythenforschung* (1917, 2. baskı, 1922); *Das Trauma der Geburt* (1924).



RANULFE, de Humblièrs (Ranulphus de Humbleoria, de Humbletonia, Ramulphus Normannus). XIII. yüzyılda Paris'de ders verirken Saint-Gervais'ye papaz olmak için kürsüsünü terk etmiş; Notre-Dame'a şanuvan (chanvine) olmuş, sonra da kendisine Paris papazlığı verilmiştir. *Somme de Théologie* adlı eseri, 1275 yılına doğru, üzerinde tartışılmakta olan sorunlar hakkında önemli bilgilerle kendi doktrinine dair yararlı bahisleri kapsar. 1900 yılına dek bu eser basılmamıştı. Yazma bir nüshası Paris Ulusal Kitapsarayında bulunmaktadır.

RAOUL DE BRETON (Radulphus Brtio). XIV. yüzyıl Fransız filozoflarından; yayımlanmamış türlü eserleri vardır. Bunlardan birinin konusu, 'ruh'tur. Bir diğeri de, 'birinci analitikler' dir. Bir de *Topique (Topik)* adlı eseri vardır. Bunların yazma nüshaları, Paris Ulusal Kitapsarayındadır. Histoire Littéraire de la France' ın XVIII. cildinde M. Daunou, Raoul hakkında yazmış olduğu kısa bir bahiste, onun XIII. yüzyıl ortalarında öldüğünü kaydederse de bu, hiç bir belgeye dayanmaz. Oysaki, *Topik* adlı eserinden anlaşıldığına göre, bu Tanrıbilim doktoru, 1320'de ders vermekteydi. Raoul, Duns-Scot'un hasımlarındandı; tümeller (külliyat) hakkındaki doktrini Saint-Thomas' ya bağlıdır. O, tümellerin töz (cevher) olmayıp, tözel yüklemler olduğunu iddia etmiştir. Başka bir deyimle, bireysel öznelerden (sujets) ayrılmayan şekiller, varoluş tarzları, bu öznelerin doğalarıyle belirlenmiş olan şekillerdir. Onun sisteminde kavramsal tümellerin çözümlenmesi de önemli bir yer tutar. Raoul'un eserlerindeki bazı parçalar ilk kez B. Hauréau' nun *Histoire de la Philosophie Scolastique* (cilt II) adlı eserinde yayımlanmıştır.

RAPIN, René. Modern Latin ozanı, Fransız eleştirici ve Tanrıbilimcisidir. 1621'de Tour' da doğdu, 27 ekim 1687'de Paris'de öldü. 1639' da cizvitlere hizmet etmişti. Dokuz yıl hocalık yaptı, önemli öğrenciler yetiştirdi. Cizvitlerin en hararetli düşmanları bile onun hoşgörürlüğüyle bilgisini överler. Onun bilgisi, çeşitli olmakla birlikte sudandır. Hayatını edebî ve dinsel konularda çalışmakla geçirdi. Şiirleri, edebî eleştirileri ve Tanrıbilime dair eserleri vardır. *Bahçeler* (Hortorum libri, IV, 1665) adlı eseri, öğretsel ve manzum bir kitaptır. *Traité de la Manière d'Ecrire l'Histoire* adlı Fransızca eseri, bizi ilgilemez. Felsefeye dair ilk eseri, *La Comparaison de Platon et d'Aristote avec les Sentiments des Pères sur leur Doctrine* (Paris, 1671; Muguet baskısı, 1684) adını taşıyandır. Bu eser, *Les Comparaisons des Grands Hommes de l'Antiquité* adlı eserinin birinci cildine eklenerek basılmıştır.

Rapin, amacını kısaca şöyle anlatır: Yeni bir felsefe, yalnız kendi yollarına (procédés) önem veren, yöntem ve geleneksel bilimler için mağrur bir küçümseme duyandır. Aristo ve Eflatun'un ebedî zihin sorunu hakkındaki duyguları neydi? Yeni bir felsefe bu konuda pek de umutsuzluğa düşmez. Bu felsefenin Descartes tarafından kurulmuş olan bazı yolların bilinme ve kullanılmasına dönüştürür ve geriye kalan mantık, ahlâk ve metafizik, bu felsefe için işsiz zekâların vakit geçirmesine yarayan bir eğlencedir. Rapin, yeni felsefenin, yani Descartesçılığın tepkilerine karşı isyan eder. Gerçeğin, fiziğin dar sınırlarıyle kuşatılmadığını tanıtlamak için Eflatun, Aristo, kilise babaları, Araplar, Saint-Thomas ve XVI. yüzyılın başlıca doktorlarının felsefesi ne olduğunu açıklamaya çabalar ve hareketli cisimleri yöneten kanunlar hakkındaki bilgisizliklerine karşın, tüm bu bilginlerin güvenilir filozoflar olduklarını parlak bir surette tanıtlar. Onun bu görüşü bugün de doğrudur. Felsefesel soruşturmaları birkaç psikolojik olayın çözümlenmesinden ibaret gören bir mezhebin itibarını sarsmak için, gençlerin eski üstatları okumalarını yeter bulur. Bu okuma ile kışkırtılmış olan zihin, inceleme zekâsına karşı pek dar bir mantığın yükselttiği engellerle kuşatılmış olmayı istemez. Ancak bu suretledir ki, seçmecilik (eclectisme) propagandası, duyumculuk (sensealisme) ve Tanrıbilimsel kuşkuculuk koalisyonunu (coalition) yenilgiye uğratmıştır.

Görüldüğü gibi, Rapin'in planı iyi tertiplenmişse de iyi kullanılamamıştır. Eflatun ve Aris-

to'yu karşılaştıran eseri, dört bölüme ayrılmıştır:

1. Eflatun ve Aristo'nun hayatı ile bunların türlü erdemlerinin karşılaştırılması. Bu karşılaştırma doğru olmakla birlikte pek sudandır.

2. Yöntemlerin incelenmesi. Bu çok nazik sorunu, Rapin başarıyla açıklamıştır.

3. Eflatun ve Aristo'nun doktrinleri Rapin' in XVI. yüzyılda bu iki doktrin yüzünden meydana gelen çatışmalara dair yazılmış dissertasyonlar hakkındaki yararlı bilgilerden habersiz olduğu anlaşılmaktadır.

4. Aristo felsefesinin kusurları hakkında Launoy şanuvanının yazdığı bir kitapçığın özetidir.

Görülüyor ki, Rapin'in eseri, eskilerin yeni felsefe aleyhindeki düşüncelerine dair aydınlanma ihtiyacında olanlar için yararlıdır.

Bu eserin ikinci cildi türlü konulara dair düşünceleri kapsar. Yani, genel olarak felsefe, mantık, ahlâk, fizik ve felsefenin kullanılışı gibi beş önemli konuyu ele alır. Rapin'in genel olarak felsefeye dair bilgisinin tam olmadığı anlaşılıyor. Descartes aleyhindeki düşüncelerinde, kendi koyduğu ilkelere uymamıştır. Yani, yeniyi yıkmak için eskiyi bilmeyi ilke sayan Rapin, yeniyi de eskisi kadar iyi bilmek gerektiğini takdir etmemiştir. Mantıktan bahseden kısım, bu sanatın bir kuramı değil, bir tarihinden ibarettir. O, bu kısımda felsefenin özel bir öğrenim konusu olduğunu, bu öğrenimin gayretli bir çıraklığa ihtiyaç gösterdiğini ve fizik laboratuvarlarında bazı deneyler yapmamış olanlara, "filozof" unvanının verilemeyeceğini anlatır. Ahlâk bahsi ise, çok kısadır. Bunda, kesin sonuçlar vermediği gibi, eski felsefeye ve daha çok Aristo'ya hayran olan Rapin, bu filozofun *Etika*'sını İncil'den üstün görmez. Bu, onun cizvit olduğuna aracılık eder. Fizik bahsi ile felsefenin kullanılması sorununda aklın iman ile uygun olması gerektiğini, tüm insel bilimlerin tek amacı, vahyedilmiş inançların ya da şeriat gücünün yazdığı inançların bir onaylanmasından ibaret olduğunu anlatır ki, bu öteden beri savunulmuş olan düşüncelerdendir. Rapin, fizikçilerin aşırılıklarına karşı enerjik hamleler yapmışsa da pek bağlı olduğu Aristo'yu derinden incelememiştir. Onun yazı dilinde ileri bir doğruluk ve zevke sahip olduğu inkâr edilmemektedir.

Eserleri ikişer cilt olarak *Oeuvres Diverses du P. Rapin* adıyle Paris'de (1681), Venedik' te (1734), Amsterdam'da (1693) vb. yerlerde basılmıştır.

RATKE (Radtke, Ratichius). Alman pedagog ve filozofu. 18 ekim 1571'de Wilster'de (Holschtein) doğdu, 27 nisan 1635'te Erfurt'da öldü. Daha çok Wolf'a bağlı olan Ratke, Alman ulusal pedagoji programını hazırlamakla da ünlüdür.

RATRAMME DE CORBIE. Fransız Tanrıbilimcilerinden. 868 yılından sonra ölmüştür. Alcuin'in etkisini sürdürenlerdendir. *Contra Graecorum Opposita* ve *Pradestinatione* ile *De Quantitate Animae,* bir de *De Anima* adlarını taşıyan dört eseri, Tanrıbilim ve felsefe tarihi bakımından önemlidir. Bunlardan ikinci eser, öncesiz (ezelî) takdir hakkındaki tartışmaların tarihi bakımından, üçüncü ve dördüncü eserleri ise, IX. yüzyılda ruhun doğası sorunuyle uğraşılmış olduğunu gösterir. Birinci eserde de Ratramme de Corbie, türlerin gerçekçi (realiste) bir açıklamasını yapmış olan, yani tözü itibarıyle her insanın tek ve aynı insan olduğunu savunan keşiş Beauvais'nin görüşü üzerinde tartışır ve "eğer bu böyle ise, der, bir tek adamla bir tek ruhtan başkası yoktur". O, zamanındakiler kadar gerçekçi değildir.

Bkz. Et Gilson, (s. 198-199).

RAUH, Frédéric. Fransız filozofu. 31 mart 1861'de St-Martin-le-Vinoux'de (Isère) doğdu, 20 şubat 1909'da Paris'de öldü. Kant'a bağlıdır. Sorbon ve Ecole Normale Supérieure'de profesördü. Zamansız ölen bu derin ve bilgili filozof, önce, *Essai sur le Fondement Métaphysique de la Morale*'ı (1890) yazmış, fakat bundaki düşüncelerini, *De la Méthode dans la Psychologie des Sentiments* (1899) adlı eserini yayımladıktan sonra inkâr etmiştir. Daha sonra, *L'Expérience Morale* (1903) ile ölümünden sonra öğrencilerinin toplayarak bastırdıkları *Etudes de Morale* (1911) adlı eserleri, kendisine felsefe tarihinde onurlu bir yer vermiştir. H. Daudin, onun türlü bilim dergilerinde yazmış olduğu makalelerin geniş bir listesini, *Revue de Métaphysique et de Morale*'de (1910) vermiştir. *La Philosophie de Pascal* (1892) ve Fransız Felsefe Cemiyetinin Bulletin'inde yazdığı *La Morale, Comme Technique Independante* (1904) başlıklı makalesi önemlidir.

Rauh'un görüşleri daha çok ahlâk ve psikoloji üzerinde toplanır; bunlara, kendi eleştirici anlayışına göre, özel bir yöntem uygulamaya çalışır. Ona göre, dış âlem bilimlerini, bilimin tek tipi saymak esaslı bir yanılmadır. Bir bilimin pozitif halini nitelendiren, "kendisi için zorunlu olan kavramları serbestçe kullanmaktır". "Ruhsal olaylara sonsuz bir surette uygun bir deney örneği vardır ki, bu, yavaş

yavaş ve çok sayıda yapılan gözlemlerdir. Daha doğrusu, tüm bir varoluşun devamı içinde bilinçsiz olarak biriktirilmiş, kendimizde ve başkalarında yapılmış olan gözlem tortusudur". Bunun doğruluğunu sağlayan doğal olarak aykırılıklardan arınmış sürekli bir gözlem oluşudur. Rauh, bu suretle yöntemini, 'bulanık deneme'nin (l'expèrienta vaga) zengin bir bireşiminde (sentez) sona erdirmiş olur. O, bu yöntemi duygular psikolojisine uygulamıştır.

Rauh'a göre, psikolojik deneyle ahlâksal deney arasında bir nitelik farkı olmadığı gibi, ahlâksal gerçekle bilimsel gerçek arasında da, bu gerçeklerin onaylanması bakımından hiç bir fark yoktur. Bilimsel gerçeğin pekinlik kanıtı deneyden ibarettir. Bu kanıt ise, bağıntılıdır (relatif). Zira, deneyler daima çoğalabilir. Ahlâkta ise deney, görünüşte başka türlüdür. Ahlâksal vicdan, mutlak ve belirli bir karaktere sahip olan genel ilkeler verir; bunların özel hallere uygulanması yalın bir mantık sorunudur. Fakat bu, onda bir görüşten ileri gidemez. Ahlâksal gerçeklik ise, başka türlüdür. Herkes kendisini, her anı, diğerleriyle kıyaslanamaz bir hale getiren, bireysel ve sosyal değişikliği yaratan, daima yeni ve önceden görülemeyen durumlar içinde bulur. Gerçekten ahlâksal olan bir eylem, en içten, en kendimizin olan bir kişiliğin eseri olarak meydana gelendir. İyi insan, herhangi bir sorun hakkında leh ve aleyhte düşünüp sınadıktan, otoriteler ve yetkiler hakkında danışmalara baş vurduktan sonra, yani karar vermeden önce yanılmadan korunmak isteyen bir bilginin durumunu benimsedikten sonra, tam bir vicdanla hareket edendir. Bir kez bu tedbir alındıktan sonra, o insana bir çeşit deneyden başka bir şey kalmaz. Yani, tüm içtenlikle neyi yeğ tuttuğunu ve neyi istediğini sormaktan başka bir şey kalmaz. Hatta, kendi kararıyle kendi doğasına en iyi karşılık veren hareket tarzını, önceden kendine, kendisininmiş gibi görünen ve gerçekten istediği eylemi tanımış olur. Ahlâklılığın başka bir kanıta tahammülü yoktur.

İnsel algıç (müdrike) Tanrısal algıçtan kendisini ayıran sonsuz aralık dolayısıyle, kendisi için anlaşılmaz nitelikte birtakım kurtuluş yollarının varolduğuna inanmak zorundadır. Spinoza'nın *Etik*'inde bile kurtuluş, bilgide değil, buna bağlı olan ve başka koşullara da bağlıymış gibi kabul edilebilen sevinç duygularından ve en yüksek mutluluktan (béatitude) ibarettir. Anlaşılıyor ki, Rauh, bu konulara, eylemdeki ilhamcı sezgiyi hazırlamaya hizmet eden akılcı bir yöntemi uygulamaktadır. Onun daha çok ahlâktaki görüşleriyle Max Scheler'in felsefesi arasında sıkı bir benzerlik gören G. Gurvicth şu çözümlemeli (analitik) özeti verir ki, bu, Rauh'un ahlâkını daha iyi anlatmaya hizmet eder: Bu iki filozof da, Rauh'un deyimiyle, "görgücülük ve ahlâksal akılcılığa aykırı olan" bir ahlâk için çalışmışlardır. Her ikisi de, ahlâksal deneyin kendisiyle ilgisini kesmiş olan ahlâksal ilkelerin kuramsal (teorik), yani "mantıksal" tümdengelim (dedüksiyon) girişimlerini protesto ve pekinliğin (certitude) özerkliğinde (autonomie) türsel (specifique) 'ahlâk inancı' üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu bakımdan Rauh, "ahlâksal inanç, der, genel olarak özerk sayılamaz; fakat birtakım kuramlarla kendinden başka bir şeye bağlanır". "Eğer ahlâk kuramı, kendinden mantıksal olarak herhangi bir ahlâksal inancın elde edilebildiği bir doktrin sayılıyorsa... her şeyden önce, vicdanın, bu doktrinden yakasını kurtarması gerektir". Gerek Scheler, gerek Rauh, "soyutun saçma inancıyle (superstition de l'abstrait) Kant ahlâkının karakteristiği olan" ahlâksal mantıkçılıkla (logicisme moral) savaşırlar. Fakat ahlâksal özerkliği romantik bir tarzda inkâr etmeye kalkışmazlar. Bu iki filozof da, ahlâkı, "bir ölçülemez değerler toplamı" sayarlar; döneme, ulusa, meslek... vb.'na göre çeşitlenen "yerleşmiş (localisé) bir pekinlik"le birlikte somut ve bireysel öğeler gibi görürler. Fakat bu değerler, dönem, ulus, meslek... vb. da, ebedînin kadrolarına girerek gerçekten "ahlâksal a prioriler" gibi kabul edilir. "Ahlâksal a priori, Kant'ta olduğu gibi, genel de tümel değildir". "Namuslu insan, kendininkinden başka ahlâk tiplerinin de bulunduğunu kabul eder". Bu ise, "sınırlı bir arzunun ortasında yerelleştirilmiş olan sonsuz arzuyu hissetmekten başka bir şey değildir. O, sonsuzu, ancak bu özel ve somut şekil altında hisseder. Sadece yerelleşmiş bir pekinlik, bilinci kandırır ve dolgunluk duygusunu verir". "Işından ibaret olan tek bir merkez bilmiyoruz; her huzme (rayon) tüm bir ışındır. İnsanı buna inandırmalı, Tanrı'yı mufassal bir surette anlatmayı ve yaymayı öğretmelidir". Bu iki filozof da, özerk ahlâkla sosyoloji arasında derinleştirilmiş bir bireşime ulaşırlar. "Ahlâksal deneyler ve pekinliklerin türlülüğünü betimlerken somut bireylikler içinde sayıca çok ahlâksal a prioriler yakalayabilmek için ahlâkın sosyolojisi zorunludur". "Ahlâk düşüncesini işte görmeli, onu eşyanın içine daldırmamalıdır... ahlâkın genelliği, ahlâkı kurmaya yetişmez".

Nihayet bu iki filozof da, türsel "ahlâksal a prioriyi" bulmak için aynı edimlerin (actes), yani, heyecan edimlerinin çözümlemesine baş vururlar. Heyecan sezgiciliği (intuitionnisme émotionnel), bu iki filozofta da, somut ahlâ-

kın temelidir. "Pratik konularda akılsal ve a priori demek, deneyin edimsel koşulları içinde sınanmış ve kesin (définitif) duygu demektir". "Böyle bir anlayış, duygu ahlâkına bağlıdır. Bu okulun ahlâkçıları, ahlâksal sistemlere ve mevzuata (constructions) aykırı olarak dolaysız pekinliği, özel ilkeleri aydınlatma liyakatini göstermişlerdir. Fakat bunların hatası, kamul vicdanın verilerini olduğu gibi kabul etmeleridir". Rauh, daha önce Ravaisson'un da sezdiği gibi, duygunun tahkiki suretiyle Kant'ın pratik akılcılığını aşmaya çalışmıştır. Zira ona göre, "somut spekülatif akılla pratik akıl bircinsten değildir". Bu iki filozof da, Pascal'a hayrandırlar; her ikisi de bu filozofu aynı tarzda yorumlarlar.

Bu iki filozof arasındaki farka gelince, Rauh, daha çok görgücüdür. Scheler ise, dinsel inançları sayesinde değerlerin birci (moniste) bir düzenini kabul eder. Rauh, heyecansal antientelektüalizm'e bağlı olduğu kadar da aktivizmi onaylar. Scheler ise, eylemi ikinci plana atar ve saf olarak edilgin (passif) olan ahlâksal değerlerin ilk sezgisine (apprehention) bağlar. Bu filozofun anlayışları, Rauh'un ustaca görüşlerinden daha derindir. Scheler, Rauh'dan hiç bahsetmemiş, belki de onun doktrininden hiç haberi olmamıştır. Bu itibarla doktrinleri arasındaki yakınlık ve benzerlik pek ilgi çekicidir (G. Gurvitch, s. 68-70).

L. Brunschvicg'in de değindiği gibi, olaybilimsel (phenoménologique) yönteme Bergson'dan sonra en fazla yaklaşan Fransız filozofu Rauh'tur. (*L'Expérience Morale selon Rauh;* Revue Philosophique'deki makalesi, 1928). Olaybilim, Rauh'un yalnız *Etik* için kullandığı, 'ahlâksal deney'dir; Almanlar, bunu felsefenin tamamına uygulamışlardır. Aynı zamanda Rauh'a özgü olan, 'idealin deneyi', 'akılsal ülkücülük', 'deney aracılığıyle özün bilinmesi' gibi terimler, olaybilim sisteminde gerçeklenmişlerdir. Z. Fahri Fındıkoğlu, Rauh'un *Ahlâk Tecrübesi*'ni dilimize çevirmiştir (M. E. B. yayınlarından).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 195 ve 198); P. Janet ve G. Séailles, *Les Problèmes et les Écoles* (s. 96-97, 1932).

RAVAISSON, Mollien Jean-Gaspard-Félix. Fransız filozof ve arkeoloğu. 23 ekim 1813'te Namur'da doğdu, 18 mayıs 1900'de Paris'de öldü. Rollin ve Paris Kolejlerinde okudu. 1833'te yapılan bir genel yarışmada felsefe onur ödülünü kazandı. Münih'e gitti. Orada, Schelling'in derslerini dinledi. 1837'de agreje oldu. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin Aristo metafiziğine dair açmış olduğu yarışmaya, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (Paris, 1837) adlı eseriyle katıldı. Bu yarışımın ödülünü Berlinli profesör Michelet ile paylaştı. Bu eser, XIX. yüzyıl Fransız felsefesinin pek önemli anıtlarından biridir. Ravaisson, Aristo felsefesini derinden çözümlemeyi yeter bulmamış, bundan pek modern ve kişisel bir felsefe de çıkarmıştır. 1846'da Aristo'nun ardıllarında, metafiziğin gelişimine dair ikinci bir cilt yayımlamış ve 1838'de şu iki tezi ile doktorasını kazanmıştır:

1. *Speusippi Placita Qualia Videantur ex Aristotele,*

2. *De l'Habitude* (Paris, 1839).

Bu ikinci eser, 1894'te Revue de Métaphysique et de Morale'de yeniden basılmıştır. Aynı yılda Ravaisson, Renne Üniversitesine felsefe profesörü olmuş ve iki yıl sonra kitapsaraylar genel müfettişliğine atanmıştır. 1859'a dek kaldığı bu işten yüksek öğretim genel müfettişliğine nakledildi. Ölünceye dek de millî eğitim yüksek konseyinde üyelik yaptı. 1870'de Louvre müzelerindeki antika eşyanın fahrî muhafızlığını kabul etmiş olan Ravaisson, daha 1849'da Academie des Inscriptions et Belles Lettres'e ve 1880'de de Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildiği gibi, Caen, Bruxelles ve Berlin Akademilerinin de muhabir üyeliğine kabul edilmiştir.

Ravaisson, adı geçenlerden başka şu eserleri de yazmıştır: *Les Fragments Philosophiques de Hamilton* (Revue de Deux-Mondes, ekim, 1840'ta); *Rapport sur le Stoicisme* (1851); *La Philosophie en France au XIX. Sciècle* (Bu eser, 1867 evrensel sergisi için yazılmış bir rapordur. 3. baskısı 1889'da çıktı ve Almancaya çevrildi); *Morale et Métaphysique* (Bu eser de, önce Revue de Morale et de Métaphysique'de çıktı, 1893); *La Venus de Milo* (1862). Ravaisson'un arkeolojiye dair de önemli eserleri vardır.

Onun sistemi, tinselci gerçekçilik (realisme spiritualiste) ya da pozitifçiliktir (positivisme). Uzun yıllar Lachelier, E. Boutroux ve Bergson, onun bu sistemine değer vermişlerdir. O, gerçeksel ve gerçek olan tüm varlıkları öğelerine ayırmaktan ibaret olan çözümleme yönteminin, bu öğeleri tekrar birleştiremeyeceğini zannetmiş ve bu düşüncesini çözümlemeye değer veren Aristo ve Kant'ın düştükleri yanılgıları göstermek suretiyle tanıtlamaya çalışmıştır. Ravaisson, daha önce Maine de Biran'ın araştırdığı gibi, bilincin düşünmesiyle (reflexion) meydana gelen sentetik yöntemi yeğ tuttu. İskoçya Okulu ve Kant'a bağlı olanlar, bilincin yalnız olaylarla dış olgulardan (faits) başka bir şeyle ilgilenemeyeceğini, yani iç ve dış deneyin, algıç (müdrike) ya da soyut kavramlar fakültesinden başkasını kullanmaksızın olgu-

lardan başka şeye ulaşamayacağını iddia etmelerine karşı Ravaisson, bilinci metafizik bir fakülte haline getirmiştir. Ona göre bilinç, herhangi bir ham ve edilgin tözü yakalamakla kalmaz, daha ilk bakışta bir faaliyet olan varlığın derinliğine dek sokulur ve orada kendini bir irade ve çaba (cehit) gibi görür. Çabada ise, yönelme, arzu ve hayırla önceden başlamış olan bir birleşme duygusu gizlidir. Bu birleşme, ruhun gerçeksel tözünü oluşturan aşktan başka bir şey değildir. Yani, bilinç, bize varlığın kendisini keşfettirir. Kendi özel faaliyetimizin kanunları içinde tüm gerçekliğin (réalité) evrensel ve zorunlu kanunlarını da verebilir. Onun bilinç telakkisinde bilincin her derecesi kuvvet ve aşk olduğu için, bilinçsizlik yoktur. Fakat bilinç ve bilinçsizlik, ruh ve hayat olayları içinde hissedilmeyecek derecede birbirine bağlanır, sürekli olarak birinden diğerine geçer. Böylece, ruhla doğanın birliğini göstermiş olur.

Ravaisson, Kant'la Leibniz'i uzlaştırarak akılla düşünmeli (reflexif) bilincin, bilgi ilkeleriyle varlığı yöneten ilkelerin özdeş olduğunu kabul eder. Kategorileri ruhun faaliyetlerine ve ruhun kendisini mutlak ve zorunlu kanunlara bağlar. Maine de Biran, olaylarda bir çaba (effort), bir irade bulmuştu ve varlık, iradeden başka bir şey değildir; fakat bizde irade tamamıyle belirmiş değildir, demişti. Ravaisson ise, iradenin bizde konuyla eksik olarak birleşmiş bir aşk, arzu ve çabadan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ona göre, çabanın ve olanaksız (imkânsız) arzuların sınırını aşarak yükselecek olursak, mükemmel bir surette kanmış ve sonsuz bir surette seven bir iradeyi bulmuş oluruz. Bu iradedeki özgürlük (liberalité), aynı zamanda özgürlüktür; yani, Tanrı'dır. Benliğimize tamamıyle inecek olursak, kendisiyle yaşayıp hareket ettiğimiz ve ancak kendisiyle varolduğumuz Tanrı'ya yakınlaşmış oluruz. "Tanrı, bize kendi içerimizden daha içeriktir. Sahip olduğumuz hayat, hareket ve varoluş, hep O'ndandır, O'nunladır. O, bizim kendimizden çok kendimizdir". Bu suretle Ravaisson, mutlak tinselciliği izlemiş, Aristo'nun düşüncelerine sokularak, orada düşüncenin bazı maddesel tortularını görmüş, "tüm gerçekliğin derinliğinde yalnız ruh vardır" diyerek maddecilikten uzaklaşmıştır. Yani o, madde ile ruhun ve ruhla bedenin sürekliliğini bilincin içinde yakalamaya çalışmıştır. Aristo metafiziğini inceleyen eserinde, doğanın hareket ve hayatını, gerçekten bir gerçeklik olan zihne doğru bir akış ya da itme saymıştır.

Ravaisson'un felsefesi, Hıristiyanlığın aşk kuramına benzer ve ilke olarak da, 'düşüncenin düşüncesi'ni (pensée de la pensée) kabul ettiği için, Aristoculuğa da uygundur. O da Schelling gibi, Aristoculuğu Hıristiyanlığa bir giriş sayar. Aristo, der, güçle edimi, maddeyle düşünceyi sadece dıştan birleştirmişti. Doğanın, kendini tanımayan bir hayra uzanma arzusu yerine, Hıristiyanlık, yaratık (creature) için Tanrı'nın rıza ve teslimiyet aşkını koymuştur. Bu suretle de ülküsel ile gerçek, güçle edim birbirlerinden ayrı oldukları halde, dayanışmış ve birbirinden ayrılamaz bir duruma gelmiştir. "Gerçeksel felsefe, aşkın niteliğini derinleştirecektir". Ravaisson'a göre, âlem, ilk nedenden inen bir nedenler silsilesinden çok, amaca yükselmek isteyen bir ilerlemedir. Yani, her şeyi açıklayan amaçlı nedendir. Zorunluluk, bir çekimden (attrait) başka bir şey değildir. Tüm âlem bir mutlak güzelliğin eseridir. Bu güzellik, yalnız aşk ile varlıkların nedeni olmuştur. Bu itibarla, mutlak güzellik, yaptıran neden (cause éfficiente) değildir. Zira, onun kendisi amaçtır. Ravaisson, bu konuyu, *Alışkanlık* adlı eserinde şu suretle açıklar: Bilindiği gibi, dönüşümcülüğe (transformisme) bağlı olanlar, içgüdünün, alışkanlıktan doğup geliştiğini zannetmişlerdi. Ravaisson ise, düşünme sayesinde, tüm bir doğanın metafizik faaliyetinin özünü alışkanlıkta bulacağını umut etmiştir. Ona göre, içgüdü, alışkanlık gibi, iradesiz ve bilinçsiz bir amaca yönelmektir. Alışkanlık, derece derece içgüdünün emniyet, zorunluluk ve tam kendiliğindenliğine (spontanéité) yaklaşır. "Bu itibarla alışkanlıkla içgüdü arasında yalnız bir derece farkı vardır. Alışkanlık, kazanılmış bir doğadır; hikmeti, ilkel doğada bulunan bir ikinci doğadır".

Alışkanlık, bilinç ve iradeden geldiği halde bilinçsiz kendiliğindenliğe doğru ilerler; yani o, ruhtan hareket eder; fakat ruhtan daima doğanın eylem tarzına daha fazla yaklaşmak üzere uzaklaşır. Bu ise, bilincin ışığıyle içgüdümsel (instinctif) hayatın derinliğine çağırılmak demektir. İşte burada, evvelce de açıkladığımız gibi, düşünmeli bilinç, bize faaliyet altında arzuyu ilham eder; bunun ötesinde kendi kaynağı olup, özlediği hayırdan farklı olmayan aşkı keşfettirir. Alışkanlık, düşünmeli faaliyetten gelir ve bize, amaçlı nedenler kanununa bağımlı olan yaptıran nedenlerin kanununu açıkça gösterir. Alışkanlık, orta terimleri kaldırır; gittikçe artan özel düşünce haline gelir. Alışkanlık sayesinde düşünme yerine geçen karanlık zihin, bu içinde özneyle nesnenin (objet) karışmış bulunduğu dolaysız zihin, gerçek bir sezgi olur. Şu halde doğanın ne olduğu alışkanlıkla keşfolunur. Doğa, kör ve mekanik bir güç değildir. O, kendi konusunu dolaysız olarak gören tüm bir arzunun

içindedir. Arzu, uzandığı amacın zahmetli edimler serisinden ayrılmış olmaz; arzu konusuyle karışır, doğar, doğarken gerçeklenir; yavaş yavaş amaç, hareketle karışır; hareket de yönelmeyle karışır; düşünce, varlık haline gelir, organlaşır, cisimlenir, aynı zamanda bilinçte kaybolur; bu düşüncenin hayatı, bu arzunun gidişi bilinçsiz ve emindir. Bu son aşamasında zihin ve aşktan başka bir şey olmayan doğanın kendi faaliyetidir. Doğa ile özgürlük burada birleşir.

A. Fouillé, Ravaisson'un bu görüşlerine ve genel olarak doktrinine itiraz eder ve der ki: Ravaisson, Berkeley'den sonra pek haklı olarak maddeyi düşüncenin eylemsiz bir dayanağı, daha doğrusu Aristo'nun dediği gibi, düşünen bir taştan ibaret olan bir dayanak gibi saymıştır, ama bundan, düşüncenin kendi kendine yeteceği sonucunu çıkardı. Fakat eğer biz mutlak varlığımızın bilincine sahipsek, Ravaisson'un zannettiği gibi, düşüncenin yüzeysel bir şeklini oluşturan çıplak bir maddeyle düşüncemizin bağlı olduğunu kabul etmeye de ihtiyaç kalmaz. Sadece bilinmesi gereken bir gerçek kalır ki, o da âlemi evrensel determinizm kanununun etkisi altında oluşun eşya ile bir bağlılığı olup olmadığını anlamaktan ibarettir. Bu takdirde, kendi kendine yeten bağımsız bir bilincin ya da ruhun varoluşuna nasıl hükmolunabilir? Çıplak ve giyimli hiç bir madde mevcut değilse, Ravaisson'un istediği gibi her şey düşünceden ibaret ise, düşüncemin kendi organlarım içinde, öteki insanların yanında, yeryüzünde, güneş sisteminde... vb. yerlerde düşünen binlerce düşüncelerden bağımsız olarak varlığını bilmemden başka bir şey kalmaz. Bu takdirde, gerçeklerin araştırılmasına, bilimlere ve felsefeye de ihtiyaç kalmaz.

Ravaisson'a göre, en gerçek yöntem, bilincin kendi kendine düşünmesidir. İrade ve çaba da, bilincin derinliğinde gizlidir; bunlar dolayısıyle de arzu vardır. Bu itibarla da henüz bir aşktan ibaret olan hayra, eksik bir surette bağlıdır ve aşkın sınırı dışında her ne varsa tümünü yok etmekten başka bir işimiz de kalmayacaktır. O zaman kendimizi, bize kendisini lütfen terk eden ve bir daha doldurulmamak üzere boşaltılmış bir vazo gibi, kendi uçsuz bucaksızlığından bazı şeyler çıkararak bize varlığı iğreti olarak bağışlayan saf ruhun, saf aşkın ve bizzat Tanrı'nın huzurunda bulunuruz. Bu suretle maddecilikten tamamıyle uzaklaşmış olan Ravaisson için tüm diğer şeyler, insel koşullardandır. Elem, şer, tam ve gerçek olan ebedî aşkın varlığına dair kesin bir bilgi edinmemize engel olur; bilincin kendi hakkında yaptığı düşünme, arzu ve çabayla sona erer. Bu itibarla kandırılmış bir aşka değil, kandırılmamış bir aşka ulaşılmış olur. Ravaisson, bazı hayır olan şeylerle olduğu kadar da birçok şerlerle birleştiğimizi de kabul eder ve bu şey, hayırla aşkın sonsuzluğu hakkında kuşkulanmamıza yettiği gibi, evrene aşktan başka her şey olan bilgisizlik, yanılma, ıstırap ve kin... gibi tüm insel rezillikleri (vices) saçmaktan başka da bir hizmeti yoktur. Düşünme yöntemi, gerçekten maddesel töz düşüncesini açıklamaya yetse bile, ıstırap ve çaba düşüncesini açıklayamaz; tanıtlayamaz da. Ruhsal olan bir gerçeklik, bir iç gerçeklik gibi saf olarak elde edilemez. Bu itibarla da yine ruh, saf bir ideal halinde kalır. Ruhun gerçek ya da ülküsel gerçeğini, bilincimizin hiç bir sezgisi belirleyemez. A. Fouillé, eleştirilerini sürdürerek der ki, tamamıyle cennetle doyurulmuş olsak bile, hiç bir zaman kendimizi Tanrı'yla karşı karşıya gelmiş göremeyiz.

Ravaisson da, Schelling gibi, mutlaka anlayabilmemize hizmet eder umuduyle zihinsel bir sezgi kabul eder. Bu sezgi, bir çeşit bilinçtir. Ravaisson, yetkinlik (mükemmellik) için yetkin olmayan bir bilinç kabul etmez. Yani o, mutlak varlık hakkında bilincin bölünmesine asla razı olmaz. Ona göre, kişisel olan ve kendi kişiliğini bizim kişiliğimizde yansıtan Tanrı, bizim kişiliğimizden doğada parıldar. Tanrı, yalnız hareketin değil, sükûnun da ilkesidir. Öz varlığının nedeni, doğrudan doğruya kendisi olduğu için, arzu eder, memnun olursa hareket ya da sükûnu, yani âlemi yaratır. Ravaisson'un bu konuya dair düşündükleri metafizik olmaktan çok, mitolojik sayılmaktadır. Ona göre, evren tüm görünüşüne karşın, bir aşk ve merhametin ürünüdür. Tanrı, bize hayatı, savaşı, ıstırap ve ölümü hep kendi iyiliğimiz için bağışlamıştır. Âlemin tarihi, Tanrı'yla birleşmek, Tanrı'ya dönmek, evrenin sonsuz dairesini kuşatıp kapatmak suretiyle âlemin sürekli bir dengelik içinde kalmasından ibarettir. Bu düşüncelerde İskenderiye okullarının etkisi açıkça görülmektedir ve nitekim, Hıristiyanlık felsefesi de bundan başka bir şey değildir. Ravaisson da, Âdem'in sukutunu (düşme), Tanrı'nın iradeli bir düşmesi şeklinde yorumlamıştır. Bu itibarla, onun bu düşünceleri, bize göre, mistik bir özellik de taşımaktadır.

Ravaisson'un sanat hakkındaki düşünceleri de, kendi felsefesel sistemine uygundur. *Venus de Milo* adlı eserinde sanatı, şeklin sakladığı iç ahenk ve birliği yakalama amacının bir eseri sayar. Güzellik altında lâtifliği (grace), eğilebilen çizgi altında, dalgalı ve kıvrılma hareketlerini; şekiller altında, tüm bunların musikisini görür. Ona göre, resmi öğrenmek, "şe-

killerin yaydığı terennümü yakalamayı öğrenmek demektir. Zira ses, terennüm, âlemde var olan her şeyden daha çok anlama sahiptir. Şu halde, eşyanın söylediklerine karşı duygulu olmak için, her şeyden önce, musiki öğrenmelidir". Zaten doğanın kendi varlığı da, eşyada yayılmış bulunan ve Tanrısal bir lâtifliğe benzeyen evrensel ahenkten başka bir şey değildir. Ravaisson'a göre, asıl gerçeklik, özde, şekilde, yani varlığın yüklemlerinde olduğu için, Jüpiter heykelinin mermerden yapılmış olmasının önemi yoktur. Güzelliği yapan mermer değil, mermeri kaplayan şekillerdir; bu şekil ise, Tanrı suretinden ibarettir. Zira madde, gerçekliğin temeli değildir; sadece koşuludur. Bir şeyde ne denli az madde varsa, onun gerçekliği o denli çoktur. Ravaisson, bu suretle felsefeden tözü, yani ölü dayanak (substratum) kavramını atmaya çalışırken sanatta da güzelliği, Hegelci bir görüşle evrensel ruhta, Aristo görüşüyle de şekilde aramış olur.

Görülüyor ki, Ravaisson, Descartes gibi, hayatı mekanikçiliğe ve ruhu maddeden ayırmaya ve gerçeğin sürekliliğini kıran bir ikiciliğe (dualisme) inanmış değildir. O, daha çok Hegelci ülkücülüğü, kendi gerçekçiliğiyle zorunsuzluğunu (contingentisme) karşı koymuş, Sthal'ın canlıcılığıyle (animisme) Montpellier Okulunun yaşamcılığı (vitalisme) üzerine etkiler yapmıştır. Aynı zamanda da, seçmeciliğin (eclectisme) zayıf yanlarını en önce fark etmiştir. Bununla birlikte kendisi de tüm sistemlerin tinselciliğe yöneldiğini iddia ettiği için, bir seçmeci sayılır. Onun felsefesi, modern felsefeyle cilâlanmış ve tinselciliğe çevrilmiş ozanca bir Aristoculuktur. Bir bakıma her şeyi Tanrı'dan ibaret görmek demek olan panteizme de kayan Ravaisson'un görüşleri, her şey Tanrı'dandır, iddiasında olan Kraus' un pananteizmine (penenthéisme) benzer. Ravaisson'un *De Habitude* adlı eseri, *Alışkanlık Hakkında* adıyle Nezahat Tunç tarafından dilimize çevrildi. (M.E.B. yayınları, 1946).

Bkz. Vacherot, (Revue des Deux-Mondes'daki makale. 15 haziran 1968); Paul Janet, *La Philosophie Française Contemporaine* (s. 55-64, 1879); P. Janet ve H. Bergson, *La Pensée et le Mouvement* (1934); Dauriac, La Critique Philosophique'deki *Ravaisson Philosophie et Critique* başlıklı makale (cilt II, 1885).

RAY ya da **WRAY, John.** İngiliz doğacılarından. 1628'de Blacknotley'de (Essex) doğdu ve 1705'te Cambridge Üniversitesinde Tanrıbilim öğrendikten sonra bir süre de vaizlik yaptı. Doğanın türlü harikalarını Tanrı'nın varlığını tanıtlamak için birer belge olarak açıklayan düşünürlerin yöntemleriyle görüşlerinden yararlanmış görünen Ray, doğa bilimine, Tanrı' nın varoluşunu tanıtlamak ödevini yüklemiş ve bu bilimi daha derinden incelemek için kilise görevlerini terk etmiştir. Kendisine burada yer vermemizi gerektirmiş olan önemli eserleri şunlardır: *Three Physico-Theological Discourses* (Londra, 1721); *The Wisdom of God in the Works of Creation* (Londra, 1714). Bu ikinci eser, *L'existence et la Sagesse de iDeu* (Ultrecht, 1714) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir.



RAYMOND ya da **RAIMUND, Sebon, Sebond, Sabonde, Sabunde** hatta **Sebeyde, Sibiunda.** Asıl adı Sibiunda. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Barcelona'da doğmuş ve 29 nisan 1436' da felsefe ve Tanrıbilim profesörlüğü yapmakta olduğu Toulouse'da ölmüştür. Raymond Lulle'ün etkisi altında kalan bu filozof, hekim, Tanrıbilimci ve sanatlar üstadıdır. Ölümünden az önce tamamladığı şu eseri, kendisine felsefe tarihinde de bir yer kazandırmıştır: *Liber, Creaturarum, Seu Naturae, Seu Liber de Homine Propter Quem Sunt Creature Aliae.* Bu kitabı, Montaigne, ünlü *Apologie Raymond Sebond* adlı eserinde yorumlamış ve eserin aslını da Fransızcaya çevirmiştir. Raymond'un bu eseri, *Theologia Naturalis* adıyle de tanınır; 1484'e doğru yayımlanmıştır. Bu eserin pek önemli bir Önsöz'ü (Prologue) vardır ki, Tarent Konseyi tarafından sansür edilmiştir. 330 bölüme ayrılmış olan bu eserde, Raymond, İncil'den ya da herhangi bir Tanrıbilim doktrininden bir cümle bile nakletmemiştir. Ona göre, Tanrı bize, biri doğanın kitabı, diğeri de kutsal kitap olmak üzere iki eser vermiştir. Bunlardan birincisi, ikincisinden önce, hatta yaratmayı müteakip verilmiştir. Kutsal kitap ise, insanın doğa kitabını okuma yeteneğini kaybettiği ve günaha girdikten sonra gönderilmiştir. Doğa kitabını herkes okuyabileceği halde, kutsal kitabı yalnız rahipler okuyabilirler. Doğa kitabının sahtesi yapılamaz ve bozulamaz; bu itibarla bu kitabı okuyanlar, asla kâfirliğe sapmazlar. Oysaki, kutsal kitaplar bozulabilir ve yanlış yorumlanabilirler. Aynı yazarın, yani Tanrı'nın olan bu iki eser, birbiriyle de çelişik değildir. Bunun iki-

sinde de öğrenilen aynı bilimdir. Zira, bu bilim yanılmaz kanıtlarla tanıtlanılmış ve insanlar için en pekin kanıt olan deneyle ya da tüm yaratıklarla ve insanın kendi niteliğiyle tanıtlanılmış gerçeklerdir. Bu bilimin doğruluğu için, insanın kendinden başka tanık istemez.. Her yaratık, Tanrı elinden çıkmış bir mektup gibidir. İnsanlar, büyük doğa kitabının harfleri ve yaratıkların büyük kalabalığı, bu kitabın mektuplarıdır. Raymond'a göre, bu iki kitap, her noktadan birbirine uygundur. Hiç bir din sırrı yoktur ki, felsefeyle açıklanmamış ya da açıklanması gerekmemiş olsun. Felsefe, doğanın bir yorumlamasıdır. Fakat doğa, insanda yansır. Doğanın insan tarafından bilinebilmesi, ancak insanın kendini bilmesiyle koşulludur: Evren hakkında, kendisine bir fikir verebilen şey, kendi nefsinde bulduğu sıfatlar ve yüklemlerdir. Evreni birleştiren varlıklar, dört sınıfa ayrılır:

1. Yalnız varoluşları olanlar,
2. Varoluşlarına hayat eklenmiş olanlar,
3. Varoluşlarına duygu eklenmiş olanlar,
4. Diğer üç sınıfa ekli olarak akıl ve özgürlüğe sahip olanlar.

Bunlardan, varlıklar arasındaki doğal hiyerarşi ile bunların arasındaki ahenk oluşur. Bunların yetersizliklerinden tüm varlıkların hayat, zihin ve duygunun kaynağı olan bir ilk nedene yükselinir. Tanrı, özgür bir varlık gibi dikkate alınınca, âlem yaratma ile, yani özgür bir edimle (acte) açıklanabilir. Aynı zamanda Tanrı, eğer sonsuz değilse, yetkin değilse varolmaz. Yetkin varlık, kendi kendine yetişir. Bu itibarla her yaratık varlığını, Tanrısal hayra borçludur. Evren, onun aşkının eseridir. Tanrı, evreni kendi mübareklik ve yetkinliklerinden bir kısmını ona vermek için yaratmıştır.

Raymond, Tanrı'nın varlığını ve yaratma inancını tanıtladıktan sonra, aklın doğal ışığıyle tüm Hıristiyanlık gizlerini (sır), üçüzlemeyi, cesetlenmeyi (incarnation), ilk günahı, inayeti (grâce), ölümden sonra dirilmeyi açıklamaya çalışır. Bu konularda Akinalı Saint-Thomas'nın *Somme* adlı eserinde, Saint-Augustin'in *Tanrı Sitesi* adlı eserindeki yarı felsefesel ve yarı da reddeden düşünceler, Raymond'a ilham kaynağı olmuş gibidir. Yalnız Raymond'un kendine özgü olan bu düşüncesini kaydetmeliyiz: İnsan, doğal olarak kendi hayrına eğilir; bu çıkar (menfaat), aynı zamanda insanın kendi varoluşunun amacıdır. Her varlığın hayrı, algılanabilecek (idrak) kanımsamaların (satisfactions) en büyüğü olduğundan, kalbimizi ister istemez, bize en yararlı görünen inançlara bağlarız. Tanrı'nın varolduğunu, bizimle cesetlenme aracılığıyle birleştiğini, günah işleyenlerin cezalanacağını, iyilerin mükâfatlanacağını ve her ikisinin de son yargılama gününde dirileceklerini varsaymak, bu hayır isteğinin zorunlu dogmalarıdır. Bu varsayılan şeyler, varsaymalardan daha çok yararlıdır. Bu nedenden de Tanrı'nın varlığına, kelâm'ın cesetlenmesine, ruhun ölmezliğine, cesetlerin ölümden sonra tekrar dirileceğine... vb. inanırız. Az çok Pascal'ın düşüncelerine benzeyen bu inançta ciddî bir iman görünmemektedir. İnançlarımızı kendi çıkarlarımıza göre kendimiz yaratıyorsak, imana konu teşkil eden mistik âlem ve ona dair olan ahret hayatının hiç biri yok demektir. Özetle o, insanın akıl yürütmeyle Tanrı'yı bilebileceğini ve aklın imanı kanıtlamaya yeterli olduğunu savunmuştur.

Raymond, metafizik ve Tanrıbilimden, temelini aşk oluşturan bir ahlâka ulaşır. Aşkı da ikiye ayırır:

1. *İyi aşk:* Bu, bizi Tanrı'ya bağlar,
2. *Fena aşk:* Bu da bizi kendimize bağlar.

Tanrı aşkı, irademizi Tanrı iradesine karıştırmak suretiyle bizi tanrılaştırır. Kendimize olan aşkımızla ise, kendimizle kuşatılmış olur, kendimizden başka bir şeye tapamayız. Bu, her çeşit kötülükleri ve insel ruhun her çeşit sefaletlerini doğurur. Her çeşit erdem ve yetkinlik, ancak iyi aşkta gizlidir. Aşk aracılığıyle dönüşüme uğrayan ve yücelen sadece ruhumuz değil, bedenimiz de bunlara mazhar olur. Zira, ruh ve beden, birbiri için zorunludur. Bunlar, birbiri için yaratılmıştır. Bunlar, varlığımızın birbirinden ayrılmaz iki kısmını teşkil ederler. Tanrı aşkıyle yeniden doğan beden, tinsel bir ölmezliğe erişir. Günah ya da aşk ile bozulan beden ise, maddesel bir ölmezliği korur ve bir ıstırap yük ve aracısı haline gelir. İşte doğal Tanrıbilimin yazarı, ölümden sonra dirilme ve cezanın ebedîliği gizini böyle açıklar. Hele cezaların ebedîliğiyle ruhun ölmezliği dogmasını (dogme) şöyle tanıtlamaya çalışır: "Her kim ki, Tanrı'ya ya da sonsuz varlığa saldırırsa, sonsuz, yani ebedî cezaya lâyık olur. Şu halde ebedî cezalar, zorunlu olarak ölmezliği gerektirir".

İncil'i, doğa kitabının ve akıl ilhamının bir kopyası sayan Raymond, bu her iki kitabı birbirine feda eder; nihayet Hıristiyanlığın esas dogmalarını nüfuz edilemez gizlerden ibaret sayar (ch. CCXIII). O, politika sorununda da cisimsel gücü, tinsel güce feda eder. "Toprak prensleri, der, tinsel güçlere karşı gelmekten kendilerini korumalıdırlar; onlara itaatsizlikten çekinmelidirler; onlara saygı gösterip, hizmet etmelidirler". "Toprak prenslerinin gücü, tinsel güçlere olan bu saygı ve hizmetleriyle orantılıdır".

Raymond'un savunduğu düşünceler, eserinin Önsöz'ündeki düşünceleriyle çelişiktir. O, doğal Tanrıbilimin şu başlıklı bir özetini de yayımlamıştır: *De Nature Hominis Dialogus, Sive Viola Animoe* (Cologne, 1501; Lyon, 1568). Bu özeti, 1600'de Arras Fransızcaya çevirmiştir. Montaigne de babasının salık vermesiyle onun eserini *Théologie Naturelle* adıyle Fransızcaya çevirmiş ve Raymond'a yapılan eleştirilere gereken karşılığı vermiştir. Bu eserin yayımlandığı dönemde, herkesin ve hele kadınların pek ilgisini çekmiş olduğu anlaşılmaktadır (*Essai*, liv. II, ch. XII). Montaigne'in çevirisi, 1569, 1581, 1611 tarihlerinde Paris'de basıldı. Latince nüshaları ise, birçok Avrupa şehirlerinde tekrar tekrar basılmıştır. Bu, Raymond'un yaşadığı dönemde geniş bir etki yaptığına da aracılık eder.

Bkz. G. Compayre, *De Ramundo et de Theologia Naturalia Libro* (Paris, 1872); Jean Henri Probst, *Le Lullilisme de Raymond, de Sebon* (Toulouse, 1912); Jes. Montaigne, *Traducteure de Raymond Sebon* (Lille, H. Morel baskısı, 1925).

RAYNAL, L'Abbé Thomas-Guillaume-François. Fransız yazarlarından ve tarihçilerinden. 11 mart 1711'de Saint-Geniz'de (Rodez) doğdu, 6 mayıs 1796'da Paris yakınlarındaki Challot'da öldü. Öğrenimini cizvitlerden almış, sonra bu cemiyete girerek rahip olmuştur. Akıcı ve ateşli bir ifade gücüne sahip olan Raynal, aşırılık karşısında kolay kolay duraksamazdı. Bu nitelikler, onun Pézénas'da profesör ve vaiz olarak başarı göstermesine yaradı. 1847'de cizvitlerden ayrıldı; Paris'e geldi; Saint-Sulpice'de papaz vekili oldu. Bu alçak gönüllü durumda geçimini ancak kendi sabah ayinlerinin (messes) küçük geliriyle sağlayabildi. Yoksunluğa katlanmak istemediğinden, daha fazla gelir elde etmek için mes törenlerine katılanların sayısını artırır umuduyle, bunu ucuzlatmış ve daha önce kendisine belirli bir para vermemiş olan ailelerin ölülerini defnetmek istememiştir, fakat aynı parayı veren Protestanları da Katolik mezarlığına gömdürmüştür. Bu hareketleri dedikodulara yol açtığı için, Saint-Sulpice'den kovulmuştur. Bunun üzerine her çeşit kilise görevlerini bırakarak, kendi edebî çalışmaları ve endüstriye dair olan girişimleriyle yaşamak istedi. Onun ticarete karşı büyük bir zevki ve merakı vardı. Bu yüzden kitapçılık spekülasyonlarına atıldı; birtakım ticaret işlerine girişti. Hatta zenci köle alım satımına da girerek para kazandı. İşte Raynal, bu dönemlerde bugün unutulmuş ve unutulmayı da hak etmiş sayılan bazı eserlerden başka şu kitapları yayımladı: *Les Anecdotes Littéraires; Les Anecdotes Historiques, Militaires et Politiques de l'Europe; L'Histoire du Stath ou Dérat...*

Bu değersiz eserler, onun adının duyulmasına neden oldu; o zamanki felsefecilerin toplandıkları salonlara ve bakanların katına kabul edildiği gibi, Mercure dergisinin yazarlarından da biri oldu. D'Holbach, Hélvetius ve Madame Geoffrin'in salonlarına devam etmeye başladı. Buralarda ileri sürülen her çeşit düşüncelerin ateşli bir havarisi gibi telakki olundu. Raynal, aynı zamanda Hélvetius'ü taklit etti; eserlerinin oluşmasında bu filozof gibi doğrudan doğruya dostlarına danışıyor, onları da bu işe karıştırıyordu. En ünlü eserleri, hayatının bu döneminde ve bu koşullar altında meydana geldi ki, bunların en önemlisi şudur: *L'Histoire Philosophique et Politique des Etablissemenes et du Commerce des Européens dans les Deux Indes* (4 cilt; Amsterdam, 1770). Bu, pek de hazmedilmemiş ve birçok da yanlış düşüncelerden bileşik olan eser, kendisine işitilmemiş bir ün sağladı. Az zamanda Fransa'da 20'den fazla, yabancı dillerde ise, en az 50 kez basıldı. İçinde şiddetli hitabeler de bulunan bu eserin birinci cildi, Portekiz'den ve bu devletin Doğu'daki sömürgelerinden, İngiltere, Fransa, İspanya ve Hollandalılardan bahsettiği gibi, Avrupalıların Amerika'daki fütuhatından, zencilere yapılan zulümlerden, İngiliz ve Fransızların Yeni Dünyadaki sömürgelerinden de söz eder, bunların tablolarını verir. Bunlardan başka da, din, hükümet, politika, denizcilik, ticaret, tarım ve savaşa dair söylevler de vardır. Hatta eser, ahlâk ve güzel sanatlar felsefesinden de bahsetmek suretiyle sona erer.

Raynal'in bu eseri, bazı kusurlarına karşın, bazı esaslı ve önemli düşüncleri kapsar. İyi tertip edilmiş, yöntemli bir tablo içinde, Avrupalıların, Hindistan ve Yeni Dünya'da yaptıkları her çeşit girişimin tarihini vermiş, o tarihlerde Fransa'da kimsenin farkında olmadığı ticaret ilişkilerinin gücünü parlak bir surette göstermiştir. Bir ulusun gelişmesinde ticaretin oynadığı rolü, Fransızlardan çok İngilizler bildikleri için, onlar, Raynal'in eserine fazla önem verdiler. O, bazen Atina demagoglarıyle Atina tribünlerinin tavrını anımsatan şiddetli satırlarla, zencilere reva görülen kötü muameleleri, iki Hindistan'da uygulanan ticaret tekelciliğini yermiş ve onun bu hususiaki düşünceleri bireysel özgürlük kadar da ticaret özgürlüğü hakkındaki düşüncelerin gelişmesine hizmet etmiştir. Gerçekte Raynal, bir iktisatçı olmadığı halde, ortaya koyduğu düşünceler, ekonomik düşünceler üzerinde geniş etkiler yapmıştır. Aynı zamanda onun bu eserinde, fakirler ve zayıflara karşı sıcak bir sempati rüz-

gârı eser. Bu rüzgâr, ruhlarda kardeşlik ve insanseverlik düşüncelerini uyandıracak denli içtendir.

Her çeşit ölçü ve yöntemden yoksun bir zekâ taşıyan Raynal, eserini yazarken hiç bir ciddî kurala uymamış, kendilerinden yararlandığı kimselerin adlarını bile kullanmamış, hatta aynıyle naklettiği bazı parçalar arasında da bir bağlantı kuramamıştır. Onun başlıca kaynakları, Diderot, Pechméj ve D'Holbach'tır. Ticaret sorunlarında Paulzé'den, Portekiz ve İspanya sömürgelerine dair de Kont Aranda ve Kont Souza'dan yararlanmıştır. Grimme, bu eserin en güzel pasajlarını teşkil eden üçte birinin, metin olarak Diderot'dan alındığını söyler (Grimme, cilt XII, s. 460 ve cilt VIII, s. 364; cilt X, s. 421). Bununla birlikte, Amerika'nın istiklâl savaşlarından ilham alarak ve belki de adlarını vermek istemeyen diğer filozofların yardımıyle yazılmış olan bu eser, tüm kusurlarına karşın, ilerlemenin, toleransın, insel adaletin avukatlığını yapar. Aynı zamanda karışık, bulanık, bozuk ve yanlış olmasına karşın, Amerika'daki töreler, (örf) hükümetler, sanatlar ve görüşlere dair bazı bilgileri de kapsar.

Raynal, kazandığı efsanevî ünden öyle bir gayrete geldi ki, kitabının sonraki baskılarına, kimseye bildirmeden, başka yazarların eserlerinden sayfalar çalarak ekledi, bu suretle kitabını daha hacimli bir hale getirdi; fakat eser, geniş başarısına devam etti. 1780'de eser, Raynal'in hitabet ve belagat zevkiyle süslenerek 10 cilde yükseldi. Bu 10 cilt, Génève'de basılmaya başladı. Onun herkes tarafından dikkat edilmesini istediği eser, nihayet sansürün dikkatini çekti. 1779'da bunun yayımlanması yasak edildiği gibi, 1780'de basılmaya başlayan 10 cildin baskısı da durduruldu ve yakıldı. Bunun üzerine seyahate çıkan Raynal, yabancı illerde pek iyi karşılandı. Génève'de cumhuriyeti ikiye bölmeye özenen iki partiyi uzlaştırmaya çalıştı; fakat başaramadı; Lucerne'de cumhuriyetin üç kurucusu adına bir anıt dikilmesine ve bunların karşısına da kendi büstünü koydurmayı başardı.

Raynal, Lausanne'da üç fakir ve onurlu ihtiyar için üç mükâfat kurdurdu. Raynal, Almanya'ya da gitti, fakat Frédéric II, onun eserinden hoşlanmadığı için, kendisini soğuk karşıladı; buna mukabil, Londra'da pek saygı gördü; Kral Cemiyetine de üye seçildi. 1791'de Fransız Parlamentosuna bir mektup yolladı; kamutayda okunan bu mektupta Raynal, Meclisin özlediği doktrinlerle işlere saldırıyordu. Oysaki, bu doktrinler, kendisinin daha önce savunduğu ve salık verdiği düşüncelerdi. Raynal, daha sonra sahneden tamamıyle çekildi. Drectoire yönetiminin yeni ıslah ettiği Enstitü'nün tarih sınıfına üye seçildiği zaman, o, 83 yaşındaydı. Aynı yılda da öldü (1793). Raynal'in eseri kadar da hayatı, XVIII. yüzyılın sonlarında egemen olan düşünce ve tutkuların şiddet ve niteliğini göstermesi bakımından dikkate değer.

READE, William Winwood. İngiliz filozofu. 1838'de doğdu, 1875'te öldü. Darwincilikten ilham alan kötümser bir filozoftur. *The Martyrdom of Man* (1872) adlı eserinde Reade, Aug. Comte'un pozitifçiliğini Spencer'in evrimciliğine karşı koyar. "Hayatı, der, bir tek atom sayacak olursak, her şey zulüm ve karışıklıktan ibaret gözükür. Fakat, biz insanlığı bir kişi sayacak olursak, onun gittikçe daha fazla soylu ve Tanrısal bir hal aldığını görürüz" (E. Bréhier, cilt II, s. 931).

Bu filozofu, yine İngiliz filozoflarından olan Read'la karıştırmamalıdır. 1945'te ölmüş olan bu filozof, ülkücüdür ve şu eserleri özel bir değer taşır: *The Métaphysice of Natur* (1905); *The Origin of Man* (1920).

Panpsichisme'i savunan Reade, varlığı kaynağı bakımından sınırlı bir gerçeklik sayar ve böyle olmasaydı, bilincin hiç bir varlıkta meydana gelemeyeceğine inanır.

READING, Marcel. Alman Katolik Tanrıbilimcilerinden. 19 ocak 1914'te Mecher'de (Luxemburg) doğdu, 1947'de Tübingen Üniversitesinde dinsel ahlâk doçenti, 1952'de Graz, 1957'de Berlin Üniversitelerinde aynı bilimin profesörlüğüne getirildi. Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, o, Tanrıbilimi ahlâk ve felsefeyle ilgisi bakımından ve Marx'cılığın Tanrıtanımazlığını incelemiştir: *Metaphysik der Sittl. Werte* (1949); *Philos. Grundlegung der Kathol. Moraltheologie* (1953); *Thomas von Aquin und Karl Marx* (1953); *Der Politische Atheismus* (1957); *Der Sinn des Marxschen Atheismus* (1957).

REE, Paul. Alman filozofu. 21 kasım 1849'da Bartelshagen'de (Pomerania) doğdu, 23 ekim 1910'da Celerina'da öldü. Nietzsche'nin düşüncelerine kaynak olmuş, *Vom Ursprung der Moralischen Empfindungen* (1877); *Die Enstehung des Gewissens* (1885); *Die Illusion der Willensfreiheit* (1885); *Philosophie* (1903) adlı eserleri, ahlâksal duyguların dönüşümcü (transformiste) bir açıklamasını vermiştir. Bu bakımdan onda, Darwin'in ve Lamarck'ın etkileri vardır. Ona göre, ayıklama (séléction) insanda hayvanlık döneminden miras kalmış olan özgeci (altruiste) duyguları azaltır, bencil (égoiste) duyguları güçlendirir. *Philosophie*

adlı eseri de, ayrı bir önem taşır. Onun düşünceleri, bir taraftan da Freud'ün psikolojisi ile ilgilidir. Kendisini pozitifçilerden sayarlar.

Bkz. E. F. Podach, *F. Nietzsche u. Lou Salome* (1937); Lou Andreas, *Salomé, Lebensbrücklik* (1951).

REES, Abraham. İngiliz ansiklopedicilerinden. 1743'te Montgomery yakınlarında doğmuş, 1825'te ölmüştür. Londra Krallık Cemiyeti üyelerindendir. *New Ancyclopaedia, Or Universal Dictionnary of Arts, Sciences and Litterature* (Londra, 1802,1820, 45 cilt) adlı eseri son basılan ansiklopedilere esaslı bir örnek, kaynak ve yardımcı olmuştur. Ona burada insel kültüre yaptığı büyük hizmet dolayısıyle yer vermiş bulunuyoruz; yoksa kendisi, felsefeyi meslek edinmiş değildir.



REGIS, Pierre-Sylvain-Leroy. Fransız filozofu. 1632'de Agénois Kontluğunda doğmuş, 1707'de ölmüştür. Chars'da cizvitlerin yanında öğrenimini yaptıktan sonra, Tanrıbilim öğrenimi için Paris'e gitmiş, fakat az sonra bundan vazgeçerek Descartes felsefesine çalışmıştır. Rohault'un derslerini dinlemiş olan Regis, bu hocasından ve Paris'deki Descartesçılar Cemiyetinden Toulouse'da yeni felsefeyi okutma görevini almıştır. Bu şehri, yüksek belâgati, doktrininin açıklık ve kuvvetiyle sarhoş etti. Konferanslarına yargıçlar, yöneticiler, avukatlar, bayanlar koşuştular. Fontenelle, onun bu başarısından söz ederken, "Şehrin Belediye binasında ona bir pansiyon verildiğini", bunun ancak eski Yunan âdetlerine uygun olduğunu, Regis'in bilgisi sayesinde aydınlanan Toulouse halkının kendisine bağlanmış olduğunu anlatır.

Regis, bu konferanslarını sona erdirince, Aigues-Mortes hükümetini yöneten Markiz Vardes'la birlikte giderek, ona bu felsefeyi okutmuştur. Sonra, Montpellier'de aynı konferansları başarıyla vermiş ve Fransa'nın güneyinde de Descartesçılığın havariliğini yaparak Paris'e dönmüş, burada yine hocası Rohault'un konferanslarına devam etmiştir. Bu büyük şehirde de adı yayılmaya başlayınca, Paris başpapazı, Regis'e konferanslarını dua ve öğüt şekline sokarak sona erdirmesini emretti. Bu dönemde Descartes felsefesi, bir çeşit kâfirlik sayılıyordu. Regis, bu emri alınca, yeni felsefeyi okutmaktan vazgeçti; fakat onu daha açık ve tam olarak yayabilmek için büyük bir eser bastırmaya karar verdi. Birtakım zorluklar içinde tamamlamış olduğu bu eseri bastırabilmek için on yıl beklemeye mecbur oldu. Nihayet güçlükle izin alabilmiş olan Regis'in bu kitabı, şu adla 1690'da çıktı: *Cours Entier de Philosophie ou Système Générale Selon les Principes de Descartes* (4 cilt). İki yıl sonra bu esere karşı, sansür, Huet'nin bir reddiyesiyle Duhamel'in bazı eleştirileri çıktı. Regis, 1704'te son bir eser daha yayımladı. Bunu akılla imanın uzlaştırılmasında Descartesçı filozofların yaymayı âdet edindikleri metinler hakkında Spinoza'nın bir reddiyesi izledi. Regis, 1699'da Bilimler Akademisine kabul edildi ki, Malebranche da buraya aynı yılda seçilmişti. Fakat Regis, bu tarihte ihtiyarlamış ve sağlık durumu bozulmuş olduğundan önemli bir iş göremedi. Kendisine bir apartman bağışlamış olan Rohan dükasının evinde ölen Regis'e, bu dükanın kayınpederi olan Markiz Vardes da, vaktiyle bir maaş bağlamıştı.

Regis, Descartes felsefesinin dini ilgileyen kısımları dışında nesi varsa tümünü kavramıştı. O, bu felsefeyi dörde bölmüştü: Mantık, Fizik, Ahlâk, Metafizik... Regis, fizikte Descartes'ı sadakatle izlemiş, mantıkta *Art de Pensée* yazarına oranla tamamlayıcı bir rol oynamış, ahlâkta daha bağımsız kalmıştır; zira, Descartes, çıraklarına bu alanı serbest bırakmış ve kendisi bununla az uğraşmıştır. Regis'in ahlâkı, daha çok görgücüdür (emprique). Yani, ahlâka temel olarak Tanrı'nın insan ruhuna işlediği ve aklı oluşturan kanunları koymuştur. O, bu kanunları aydınlanmış bir öz saygısından ibaret saymıştı. Politikada ise, Regis, daha çok Hobbes'un izinden yürür; onun gibi her devletin ancak bir tek ve mutlak bir kuvvetin yönetiminde yürüyebileceğini kabul eder. Hükümdarın asla kontrol edilemeyeceğini ileri sürerek, savaşın ve adaletin yalnız kılıcını onun eline verir. Ona göre, din ve ayinleri düzenleme hakkı da hükümdarındır.

Regis metafizikte de ahlâkta olduğu gibi görgücü bir davranışa sahiptir. Descartes felsefesinin ilkelerinde ve daha çok düşünceler kuramında gösterdiği bazı kararsızlıkları, görgücülük (emprisme) anlamlarında yorumlar. Bu yöneliş, onun, *L'Usage de la Raison et de la Foi, Ou l'Accord de la Raison et de la Foi* (Paris, 1704) adlı ikinci eserinde, ilk eserindekinden daha fazladır; bunda, Malebranche'ın aşırı ülkücülüğüne karşı bir tepki vardır. Biz burada yalnız, Regis'in Descartes'tan ayrıldığı ve kendine seçkin bir değer verdiren noktaları özetleyeceğiz: Descartes'a göre, beden,

ruhtan küçük bir apaçıklık (bedahat) farkıyle tanınır. O, beden hakkındaki bilgimizi, Tanrısal doğruculukla (véracité) açıklamıştı. Regis ise, ruhla bedenin aynı apaçıklıkla tanındığını savunur ve bu ruhsal kip (mode) bize, ruhun niteliğini de öğretir. Zira, ruhun niteliği bilinmeksizin bu ruhsal kipi tasavvur etmek olanaksızdır. Beden için de sorun aynıdır. O, bizi ister istemez kendi niteliğinin bilgisine sürükler. Zira, kendi niteilği olmaksızın cisimli âlemi tasavvur edemeyiz.

Regis, düşünceler kuramında Descartes'tan daha çok ayrılır. Doğuştan düşünceleri inkâr etmezse de, bunların yalnız adlarını korur; bunların değişmez, ebedî niteliklerini kaldırır. Bunları insan ruhunun eseri sayan bu düşüncelerde Tanrısal bir ilişki olmadığına inanır; eğer doğuştan düşüncelerden amaç, bedenden ayrı düşünceler ise, ruhta hiç bir doğuştan düşünce yoktur. Ruhun tüm düşünceleri, bedenle birleşmesinden gelir. Bu itibarla bunlar hiç bir zaman ruhla birlikte yaratılmamışlardır. Kendimizle birlikte oluşmuş ve kendimizden ayrılması olanaksız olan ve sürekli bir şekilde algıladığımız düşünceler vardır. İşte bu anlamdaki düşüncemiz doğuştandır, diyebiliriz. Tanrı, beden ve ruh düşünceleri, bu türdendirler. Bu üç düşünce, daima bizdedir, esaslı bir surette insandadır. İnsan, bunlara sahiptir; çünkü, doğası itibarıyle bunlara sahip olma yeteneğindedir. Regis, Tanrı ya da sonsuz düşüncenin doğuştanlığını, ruhun sudan bir kipliği (modalité) sayar. Tanrı düşüncesini ruhun bir kipliği olarak kabul edersek, Tanrı'nın sonlu olacağı, bu itibarla da onun tasavvur edilemeyeceği ileri sürülerek kendisine itiraz edilirse, Regis, ruhun Tanrı'yı, kavrayabildiğimiz en yetkin bir varlık olarak tasavvur etmesinin yettiğini bir karşılık olarak ileri sürer. Sonsuzluk düşüncesi böyle anlaşılacak olursa, bu düşünceyi Locke da kabul eder. Anlaşılıyor ki o, doğuştan düşünceleri dıştan (adventice) düşüncelerden farklı görmemekte ve doğuştanlığı yalınçlık ve genelliğe dönüştürerek, "ebedî gerçekler" kuramını ortadan kaldırmış olur.

Regis'in uzam (étendue) hakkındaki düşüncesine gelince: Ona göre uzam, ruh (esprit) için değil, can (l'âme) için, yani bedenle birleşmiş olan nefis için esaslıdır. Zira uzam, bu birleşmenin zorunlu sonucudur. Ruh, bedenle olan birleşikliği sürdükçe, eşyanın duygu organları üzerinde bıraktığı izlenimler dolayısıyle beyinde meydana gelen hareketler yüzünden bu düşünceye sahip olur. Regis'e göre, genel, özel şeylerin soyutlanmasından başka bir şey değildir. Tüm özel ve tikel şeyleri bize duyularımız verir. Tüm düşüncelerimizin kaynağı duyulardır. Tanrı düşüncesi de diğer düşüncelerden ayrı değildir. "Zira, Saint-Paul'a göre, ruhun Tanrı düşüncesini kendinde temaşa etmesi için, kendi kendine girmesini sağlayan duyulur (sensible) eşyadır".

Cisim düşüncesine gelince, bu da ya genel ya da bireysel (ferdî) olur. Eğer genel olursa, dolaylı olarak bazı organların hareketinden doğar; bireysel olursa, dolaysız olarak meydana gelir.

Regis, Malebranche'a da itiraz eder: *Journal des Savants'da* (1693-1694) bu filozofa karşı şiddetli bir polemiğe girişmişti. Daha sonra da yukarda adı geçen şu büyük eseri yayımladı: *Usage de la Raison et de la Foi...* daha sonra da, *Réfutation de l'Opinion de Spinoza, Touchant l'Existence et la Nature de Dieu* adlı eserini yazdı. O, bu eserlerde görgücülük lehine Descartesçılığı değişkeye (tadil) uğratmıştı. Ayrıca da, Malebranche'ın fizik ve metafizik hakkındaki düşüncelerinin birçok noktalarına dair mektuplar da yayımlamıştır. 'Tanrı'da görme' kuramını (vision en Dieu) reddetmiş, buna kendi doktrinini karşı koymuştur. Tanrı düşüncesinin ruhumuzla birleşmiş olan Tanrı olmayıp, sadece bir ruh kipliğinden ibaret olduğunu ileri sürerek düşüncelerin kaynağı sorununda Gassendi'ye yaklaşmıştır. Hatta aynı zamanda hiç bir değişmez gerçeği kabul etmediği gibi, bunları Tanrı'nın keyfî fermanlarının bir eseri saymıştı. 2 kere 2'nin 4'e eşit olmasındaki neden, Tanrı'nın bunu böyle istemiş olmasındandır. Bu gerçekler, ebedî değildirler, fakat Tanrı'nın ebedî iradesi içinde bulundukları sürece ebedîdirler.

Regis, ruhla bedenin ilişkisi probleminde Descartesçılıktan ayrılmaz. Yalnız ikinci nedenlerin gerçeksel eylemleri meydana getirmeyeceğini iddia eder ve "deney sayesinde, der, biliyorum ki ruhun tüm düşünceleri, bedenin hareketlerinden doğar; şu halde beden hareketleri, ruhun düşüncelerini oluşturur, fakat, bu düşünceleri bir ilk nedenin nitelikleri olarak oluşturmaz; zira, bu hareketlerin nedeni, kendileri değildir. Bu itibarla belki, ikinci neden niteliği (qualité) olarak meydana getirir. Bundan da anlaşılır ki, ikinci nedenler ancak birinci nedenler sayesinde hareket eder. Şu halde, beden hareketleri, ruha ancak Tanrı iradesi sayesinde bir etki yapabilir; elverir ki Tanrı, bedende bazı dışsal eşyanın birtakım hareketleri her meydana getirişinden sonra, ruhta bazı düşünceler oluşturmasını istemiş olsun". Regis, La Forge gibi, istemli hareket ve edimler lehine herhangi bir ayrıcalık kabul etmez. İradenin gerçeksel bir neden olduğunu inkâr eder ve kendimizle ilgili saymaya alışkın olduğumuz edimleri de doğ-

rudan doğruya Tanrı ile ilgilendirir. Ona göre, ruh, hareketleri yaratmakla kalmaz, bizde oluşturduğu hareketleri belirleyerek eylem haline getirmeye yardım eder. Bu itibarla Regis, ikinci nedenlerin etkisini mutlak surette reddetmez. Onun, Malebranche ve Cordemoy'dan ayrıldığı nokta da budur.

Regis'in kuramına gelince, o, varlıkların sakımını (conservation), Descartes gibi sürekli yaratmayla (création continue) özdeş saymaz. Bu ikisi arasındaki farkı şöyle açıklar: "Yaratma, Tanrı'nın bölünmez eyleminden başka bir şey değildir. Tanrı, yaratma aracısıyle tözlerin mutlak varlığını oluşturur. Tanrı, bu varlığa hiç bir ardalanma (succession) vermediği gibi, bunu, ardalanmış bir eylemin herhangi bir bölünmez başlangıcıymış gibi de tasavvur etmez. Gerçeksel anlamıyle alınmış olan sakıma gelince, bu mutlak olarak dikkate alınmış olan tözün varlığını değil, tözü, hareket sayesinde çeşitlendiren kipleri belirleyen Tanrı eyleminden başka bir şey değildir".

Regis, Descartesçılığa karşı, Huet ve arkadaşlarının saldırılarına şu eserlerle karşılık vermiştir: *Réponse au Livre qui a Pour Titre: Censure Philosophioe Cartesanoe* (Paris, 1691); *Réponse aux Réflexions Critiques de M. Duhamel sur le Système Cartesienne de M. Régis* (Paris, 1692). Regis, bu eserlerden birincisinde yoktan (ex nihilo) yaratma doktrinini reddeder ve der ki: "Descartesçılar, varlığın yokluktan yaratılmış olduğunu söylemekten daha az aklın alabileceği hiç bir şeyin varolmadığına inanırlar. Zira yokluk, varlığın kaynağıdır, demek, ışığın kaynağı karanlıktır, demek kadar akla aykırıdır". O, Descartes doktrinini, sonsuz ve hatta âlemin ebedîliği anlamında yorumlar. Ona göre, madde yokluktan meydana gelmediği gibi, zaman içinde de başlamış değildir. Bundan, maddenin ebedî olduğu sonucunu çıkarmaz. Zira, ancak kendininkine uyan ve kendisiyle varolan ebedîdir. Tanrı tarafından yaratılmış olan âlem, bilinçsizdir.

Regis, Tanrı'nın özgürlüğü ve kayrası (providence) sorununda Malebranche'la kendi hasımları arasında bir yer arar gibidir. Tanrı'nın 'ilgisizlik özgürlüğünü' (liberté d'indifférence) inkâr etmez. Fakat ona göre, bu ilgisizlik, Tanrı'nın hiç bir dışsal nedenin baskısı altında ya da böyle bir nedenin belirlediği şekilde hareket etmemesi demektir, ama Tanrı, kendi kendine ve kendi özel iradesiyle pek belirlenmiş olarak hareket eder. İnsel özgürlüğün ilgisizliği, Tanrı'nınkine tamamıyle aykırıdır ve Tanrı'nın yetkinliğiyle uzlaşamaz. Tanrı'nın ilgisizliği, dışınlıdır (extrinsèque). İnsanın ilgisizliği ise, özünlüdür (intrinsèque). Böyle anlaşılmış olan ilgisizlik özgürlüğü, Leibniz ve Malebranche'ın doktrinleriyle pek iyi uzlaşmış olur.

Regis, aynı tarzda olmak üzere, genel iradeler ve tikel iradeler arasında yer almaya da çalışır. Evvelâ Tanrı'nın sonsuz yetkinliğiyle uzlaşmalar iddiasıyle bunların her ikisini de reddeder. Tanrı'ya yükletilen genel iradeler demek, Tanrı'nın tıpkı ayrıntılarla uğraşmaya vakti olmayan bir kral gibi, eşyayı genelle olan ilişkileriyle istemesi demektir. Regis'e göre, Tanrı için böyle anlaşılmış iradelerin varlığını kabul etmek demektir. O, tekil iradeleri de, Tanrı'ya yakıştırmaz. Tanrı'ya en uygun gelecek olan irade ise, bütün olduğu kadar da olacak olan en çeşitli ve en karşıt (zıt) şeyleri, yağmurlu ya da açık havayı, sağlık ve hastalığı... vb. bölünemez bir surette ve bir tek edimle kavrayan yalın, ebedî ve değişmez yönetimdir. Bu düşüncesiyle de Regis, Malebranche'dan ayrılmış olmaz.

Regis, bir taraftan da Malebranche ve Leibniz'inki kadar üstün olmamak koşuluyle, Descartes'ın iyimserliğini (optimisme) biraz daha geliştirmiştir. *Métaphysique* adlı eserinin bir bölümü, "Tanrı'nın insana vermiş olduğu fakülteler, doğanın genel düzenine oranla, olabilenin en iyisidir" başlığını taşır. Ona göre, Tanrı gücünü ve insanın doğasını oldukları gibi dikkate alırsak, Tanrı, insana, sahip olmadığı kadar üstün bir yetkinlik vermek iktidarındadır. Fakat insanı olduğu gibi ve diğer yaratıklardan ayrı olarak değil de, evrenin bir üyesi ve hareketin genel kanunlarına baş eğen bir kısım olarak dikkate alırsak, insanın olabildiği kadar yetkin olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.

Regis, akılla imanın birbirine uygunluğu sorununda Descartesçı tezi savunmuştur. O, aklın imana ve imanın akla asla feda edilmemesini ister ve neden olarak da akılla imanda birbirine aykırı hiç bir şeyin bulunamayacağını, bunlar arasında görülen çelişikliğin görünüşten ibaret olduğunu ileri sürer. Fakat onun bu konuda ciddî bir başarı gösteremediği anlaşılmaktadır.

Regis, Descartesçılar arasında daha çok Arnaud'ya yakındır. Fakat Clauberg, Geulinx ve Malebranche'dan pek farklı bir durumdadır. Huet ve Spinoza'nın da ateşli bir hasmıdır. Huet'ye karşı yazmış olduğu ve adı yukarda geçen eserine, Descartesçılığa fazlasıyle düşman olan bu filozof karşılık vermemiştir. Regis, bu eserinde, hasmını adım adım izlemekle kalmamış, ayrıca da yöntemli kuşku, apaçıklığın kriteri olan, "Düşünüyorum, öyleyse varım" düşüncesi üzerinde ısrarla durmuştur. Sonlu ve sonsuz konusu üzerinde de Huet'nin

düştüğü yanılmayı göstermiştir. Spinoza'nın *Etik* adlı eserinde, sadece Descartesçılığa aykırı gördüğü ve Tanrı'nın varoluşunu ilgileyen tanımlar, belitler (aksiyom) ve önermeleri eleştirmiştir. Onun töz tanımını reddederek Tanrı'yı tözelüstüye (supersubstantiel) bir varlık saymıştır. Özet olarak bir gerçekçi (réaliste) olan Regis, Malebranche'ın ülkücülüğünden çekinir. Kendisinin büyük bir sadakatle savunduğu Descartes felsefesini derinden anlamadığını iddia edenler de vardır.

Bkz. Damiron, (cilt II, s. 61 vd.); Fr. Bouvillier, (cilt I, ch. XXIV).

REHMKE, Johann. Alman dincisi ve filozofu. 1 şubat 1848'de Elmshorn'da doğdu, 23 aralık 1930'da Marburg'da öldü. 1885-1921'e dek Greifrwald'da profesörlük yaptı. En önemli eserleri şunlardır: *Lehrbuch der Allg. Psychologie* (1849, 3. baskı, 1926); *Die Seele des Menschen* (1902, 5. baskı, 1920); *Logik Oder Philosophie als wissenslehre* (1918, 2. baskı, 1923); *Die Willensfreiheit* (1912). Ayrıca, *Şimdiki Halin Felsefesi* (1921); *Ahlâk ve Bilimin Temelleri...* vb. Rehmke, Alman gerçekçiliğini Eflatun'un *Şarmid* adlı diyaloğunda ileri sürdüğü, hiç bir şeyin kendi kendisinin üzerine hareket edemez çıkmazını (aporie) geliştirmek suretiyle hafifletir. O, her şeyi bilince dönüştüren olaycılıktan (phénomenisme) şu bakımdan ayrılır: Ancak, bir başkasıyle eylem bağları olan şey gerçektir. Bir eylem, ancak bireyler arasında bulunabilir. Hiç bir şey kendi kendisinin üzerine hareket edemez. Bir kimse için hareket etmek demek, bir başka birey için değişme koşulu olmak demektir. Bundan, panteizmin tanrısı gibi evrensel bir gerçekçiliği akıl almaz, sonucu çıkar; bir taraftan da bilinç ve cismin mutlak surette birbirinden farklı bireylikler (ferdiyet) olduğu anlaşılır. Cisim - bilinç birliği ise, asla bir bireyi oluşturamaz. Şu halde insan, bir birey değil, iki bireyin bir eylem birliğinden ibarettir. Görülüyor ki o, bilincin gerçekçiliğini inkâr eden bir gerçekçiliğe inanmaktadır. Rehmke, bu iddiasını ve panteizm ile psikolojizmin ve olaycılığın yanılmalar içinde olduğunu tanıtlamaya çalışan doktrinini daha çok, *Philosophie als Grunswissenschaft* (1910) adlı eserinde savunmuştur. (Bu adı taşıyan dergisi, 1937'ye dek).



Bkz. Hochfeld, *Rehmke* (1923); Torberg, *Kritik der Grundwissenschaft. J. R. S.* (1941).

REICHENBACH, Hans. Alman filozofu. 26 eylül 1891'de Hamburg'ta doğdu, 9 nisan 1953'te Los Angeles'de öldü. 1926'da Berlin, 1933'te Istanbul, 1938'de Kaliforniya'daki Los Angeles Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Yeni pozitifçilerden olan Reichenbach, önce mühendislik öğrenimini tamamlamış, sonra deneysel fizik ve matematikle uğraşmış, doçentliğini Stuttgart'ta geçirdikten sonra Berlin Üniversitesinde fizik felsefesini; 1933'te Istanbul Üniversitesinde logistik ve felsefe tarihi okutmuş, 1938'de Amerika'ya gitmiştir. Lojistik denilen yeni mantığın son çağdaki temsilcilerinden biri olan Reichenbach'ın doktrini, köklerini E. Mach ve Einstein'ın fiziğinden ve B. Russell'in mantığından alır. Einstein'ın bağıntıcılığına (relatifçilik) bağlanmak suretiyle, daha önce pek önem verdiği Kantçılıktan ayrılmıştır. *Axiomatik der Relativistischen Raum-Zeit-Lehre* (1924) adlı eserinde ve türlü dergilerde yayımladığı makalelerde, Kant'ın 'a priori' saydığı uzay ve zaman niteliklerinin Einstein bağıntıcılığı bakımından güvenilir bir esas olmadığını ileri sürdü; bu suretle bilginin tehlikeye düşmesine engel olmak için, aklın çözümlenmesi yerine biliminin çözümlenmesini koyan yeni bir felsefe yöntemini saptamaya koyuldu.



Reichenbach, zaman kavramını nedenlilik kavramına dönüştürmüş ve uzayla zamanı nedenliliğin yapısı saymıştır. Bu suretle de uzayla zamanın öznel ve uylaşımlı (itibarî) birer kavram olduğunu iddia eden kuramların doğru olmadığını göstermiştir. Reichenbach, fizik âlemi yöneten kanunların, gittikçe insan biçimcilikten (anthropomorphisme) kurtularak daha mantıksal ve nesnel bir değer kazanmakta olduğunu ve bizim gerçekçiliği duyularımızla değil, deneylerimizle de güçlenen mantıksal bir kavramlar sistemi sayesinde kavradığımızı ileri sürer. Reichenbach, tümevarım (endüksiyon) probleminin tutarlı (conséquent) bir görgücülüğün (emprisme) kurulmasına hizmet edebilmek için, olasılılık (probabilité) prob-

lemine baş vurmak gerektiğini anlatır ve mantığı da olasıcılık üzerine kurar. O, bu olasıcılık mantığı aracılığıyle lojistiğin açık bıraktığı, geleceğin ifadesi probleminin de çözülebileceğini savundu.

Reichenbach, bilginin pekinliği sorunu dolayısıyle nedenlilik probleminde iki derece ayırmıştır:

1. Statik determinizmdir ki, alt bölgededir,
2. Varsayımsal (hipotetik) determinizm. Bu da üst tabakayı teşkil eder. İnsanın evren hakkındaki pekin bilgisi, statik determinizmi asla aşamaz.

Reichenbach'ın diğer önemli eserleri şunlardır: *Ziebe u. Wege der Heutigen Naturphilosophie* (1931); *Wahrscheinlichkeitslehre* (1935); *Experience and Prediction* (1938); *From Copernikus to Einstein* (1942); *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* (1944); *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (1928); *Elementes of Symbolic Logic* (1947); *The Rise of Scientific Philosophy* (1951). Bu eserlerin İngilizce olanları Almancaya çevrilmişlerdir. Reichenbach'ın *Lojistik* adlı eseri, Vehbi Eralp tarafından (1929); şu makaleleri de dilimize çevrilmiştir: *İhtimaliyet Hesabının Mantığı* (Felsefe yıllığında, 1935); *Fiziksel Bilginin Hedefleri ve Yolları* (Özet olarak İz dergisinde, Nusret Şükrü tarafından).

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 331-338); W. Brüning, *Der Gesetzes Begriffin Positivismus der Wiener Schule* (1954. Dissertasyondur).

REID, Thomas. İskoç filozofu ve İskoçya Okulunun kurucusu. 26 nisan 1710'da Strachan'da (Scotland) doğdu, 7 ekim 1796'da Glasgow'da öldü. Ataları, doğduğu şehrin eski saygı gören insanlarıydı. Presbit mezhebine mensup olan bu aileye, bu mezhebin türlü kilise Bakanlık görevi verilmiştir. Annesi de, birçokları astronomi, matematik ve hekimliği ilgileyen bilimlerde ün kazanmış olan Grégory ailesine mensuptu. Okuduğu mahalle okulunda alçak gönüllü ve çalışkanlığıyle dikkati kendisine çeken Reid için hocası, "Salim ve sağlam muhakemeli bir adam olacaktır" demişti. Bu okuldan çıktıktan sonra Marechal Kolejinde okumak üzere Aberdeen'e gönderildi. Evvelâ Tanrıbilim öğrendi, sonra da spekülatif problemlere merak sardırdı. Bu kolejde Profesör G. Turnbull'ün etkisi altında kaldı. Bu zat, 1740'ta Londra'da İngilizce olarak basılmış olan, *Ahlâk Felsefesinin İlkeleri ya da Ahlâk Dünyasının İyi Bir Bilge Hükümetine Dair Araştırmalar* adını taşıyan iki ciltlik bir eser yayımlamıştı. Bu eserde, Newton'un doğa felsefesi yöntemini ahlâk felsefesi incelemelerine uygulama amacı gözetmekteydi. Aynı zamanda Schaftsbury ve Hutcheson Okuluna bağlı bulunuyordu. İşte Reid, bu yüksek profesörün derslerine üç yıl devam etti. İlerde geliştireceği düşüncelerden çoğunun tohumlarını onlardan aldı. Pek genç olduğu halde kitapsaray müdürlüğüne atanmış olan Reid, Aberdeen'de fazlaca kalabildi. Burada matematik profesörü olan arkadaşı J. Stewart'la uzlaşarak sagın (exacte) bilimleri incelemeye koyuldu. Bilim tarihi, Reid'in bu arkadaşına, Newton eğrilerinin dörtlenmesine (quadrature) dair olan bir açıklamayı borçludur.



Reid, 1736'da İngiltere'ye bir seyahat yaptı; Cambridge, Oxford ve Londra'yı ziyaret etti. 1737'de Londra'dan döndü; Aberdeen yakınlarındaki New-Machar'a pastör oldu. Aynı yılda evlendi; burada on beş yıl kaldı ve alçak gönüllülük içinde bir taraftan bilim araştırmalarıyle uğraştı, bir taraftan da kilise ailesine ait ödevleri yerine getirmekle geçirdi. Fakat 1739'da Hume'ün insan doğasına dair ünlü eseri çıkınca, Reid, harekete geçti ve hemen tüm ömrü boyunca en çok Berkeley ülkücülüğüne dayanan kuşkucu Hume'le uğraştı. O zamana dek itirazsız kabul edilen tasarımlı düşünceler kuramı yerine, ruha eşyayı doğrudan doğruya tanıma gücünü veren yeni bir dışsal algı kuramını ileri sürerek Hume'ü devirdi. 1748'de, Philosophical Transactions dergisinde *Essay Upon Quantit* başlıklı bir yazısı çıktı. O, bu makalede, Hutcheson'un ahlâk kanunlarına matematik yöntemi uyguladı. 1751'de dostları, kendisini Aberdeen'deki King's Kolejine atadılar. Burada 1763'e dek felsefe, mantık ve fizik okuttu. Bu derslerde gösterdiği başarı, felsefesel doktrininin üniversiteye gittikçe daha fazla yayılmasını sağladı.

Reid, 1758'de arkadaşlarından Gregory ile birlikte, The Wise Clup adlı bir felsefe cemiyeti kurdu. Bu cemiyetteki sohbetlerin amacı, hep Hume'ün kuramlarını eleştirmekten ibaretti. Bu sohbetleri, 'kamul duyu' (sens commun) ilkelerine göre, insan algıcı (müdrike) hakkında araştırmalar (incuirx), *Into the Human Mind on the Principles of Commun Sens* (1764) adlı orijinal eserinde toplanmıştır. Bu eser, kendisine daha önce Adam Smith'ten boşalan Glasgow Üniversitesinin ahlâk kürsü-

sünü kazandırdı; Reid, burada, ölünceye dek ders verdi. Reid'in adı geçen eseri basılmadan önce, Doktor Blair aracılığıyle yazma bir nüshasını, Hume'e göndermiş, Hume de Reid'i kutlamak için ona geçekeni yazmıştır ki, bu her iki filozofun da saygıya değen karakterlerini gösterir. Derslerini, *Essays on the Powers of the Human Mind (Zihinsel Fakültelere Dair Denemeler)* (1795) ve *Etkin Fakülteler Hakkında Denemeler* (1788) adlı iki eserde yayımladı.

Reid, ihtiyarlığında sırayla, karısını ve çocuklarını yitirdi. Son zamanlarında kendisine bir kızı baktı. Ölüm yılında bile, *Kasal Hareketler Hakkında Fizyolojik Araştırmalar* adlı bir eser yazacak denli zekâ gücüne sahip bulunuyordu. Reid, kısa boylu, atletik yapılı bir adamdı; daima dikkatli ve karakteristik bir çehreye sahipti. Kendisine hâkim, eğilmek bilmez bir doğruluğa ve iradeye sahip olan Reid, yaşamı boyunca iyilik yapmak ve gerçeği aramak gibi bilgece işlerle uğraşmıştır.

Reid, *İnsel Algıca Dair Kamul Duyu İlkelerine Göre Araştırmalar* adlı ana eserinde, Locke geleneğinden kurtulmamak koşuluyle psikoloji bilimini kurmaya çalışmıştır. Bilgi kuramını açıklayabilmek için ruhun çözümlemesini yapma ihtiyacını duymuş, bu suretle de bilincin ayrı ve bağımsız bir fakülte olduğunu tanıtlamaya çalışmıştır. Reid, Hume'ün kuşkuculuğundan kurtulmak için, gerçekçiliğe (réalisme) sığınmış, Locke'un görgücülüğünden (emprisme), Berkeley ve Hume'ün çıkardığı sonuçlardan ürkerek felsefeyi kamul duyuya dönüştürmüştür; hatta, neden ve amaç (gaye) gibi metafizik konuları da bu duyu ile açıklamaya çalışmıştır. Ona göre iki âlem vardır:

1. *Dış âlem:* Bundan cisimler bilimi doğar,
2. *İç âlem:* Bundan da ruhlar bilimi oluşur.

Şu halde zihin, kendisine oranla iki çeşit gerçeği bilebilir: Biri, olabilen gerçeklerdir ki, bunlar, bilinç, hayal gücü... vb. gibi ben'in kendi verilerinden ibarettir. Diğeri ise, metafizik ve mantık gibi bilimlerin eylemlerinden oluşan zorunlu ve apaçık gerçeklerdir. Reid, dış algının ruhsal koşullarını (izlenim, organ, beyin) betimler; algı fakültesini organdan ayırır; bir öznel (subjectif) heyecandan ibaret saydığı duyumun algı ile karşılaştırılmasını ister. Doğal algıları, düşüncelerin çağrışımından oluşan kazanılmış algılardan ayırt eder; duyu yanılmaları hakkında da oldukça doğru bilgiler verir. Eflatun'dan Hume'e dek hemen tüm filozoflar tarafından kabul edilmiş olan tasarımsal düşünceler (idées répresentatif) doktrinini uzun uzadıya reddeder; algılayan özne ile algılanan nesne arasında bir aracı olan düşünceler ya da gerçek nesnelerin hayallerini kabul eden her kuramı, kuşkucu sayar. Ona göre, hiç kimse eşyanın hayalini algılamaz, eşyanın kendini algılar. Bu itibarla Reid'in kuramına dolaysız algı kuramı denilebilir; ve yine ona göre, algı bir zorunlu telkin, bir inançtan başka bir şey değildir ve duyumlar, hayaller değil, işaretlerdir. Doğal algılar, doğal dile benzerler; kazanılmış algılar ise, yapay (sunî) dile benzerler.

Birinci ve ikinci nitelikler arasındaki farka gelince: İkinciler bulanık ve bağıntılıdır. Birinciler ise, duyularımız (sens) dolaysız ve seçik bir surette verirler. Her ikisinde de duyum vardır; bu duyum, bize neden düşüncesini ilham eder. Birinci niteliklerde neden, açıkça verilmiş olduğu halde ikincilerde bulanıktır. Dıştaki eşyanın agısı bir çözümlemeden geçirilirse, içinde şu üç esasa rastlanır:

1. Algılanmış olan nesneye dair bir bilgi ya da kavram,
2. Direnilemez bir kanım (conviction) ve nesnenin edimsel (fiilî) varoluşuna dair sağlam bir inanç,
3. Bu kanım ve inancın dolaysız oluşu; yani, bir akıl yürütmenin sonucu olmayışı.

Reid, algının (idrak) bu gerçekçi kuramının yanıbaşında, genel olarak tüm İskoçya Okulunun kabul ettiği gibi, bilincin diğer fakültelerden tamamıyle ayrı ve bağımsız bir fakülte olduğuna inanır: "Biz, der, kendi özel düşüncemizi ve algıcımızın (müdrike) tüm görevlerini (fonctions) bilinç dediğimiz bir fakülte sayesinde biliriz". "Bilincin konusu, şimdiki elemlerimiz, umutlarımız, korkularımız, arzularımız, kuşkularımız, her türlü düşüncelerimiz ve özet olarak ruhun tüm tutkuları, tüm eylemleri, tüm işlemleridir ve bunlar meydana geldikleri anda bilinçlenirler". Reid, Locke'un kullandığı düşünme (réflexion) terimi yerine, bilinç terimini kullanmayı yeğ tutar. Zira, der, düşünme terimi kendiliğinden (spontané) bilinçle düşünmeli (müteemmil) bilinci karıştırma tehlikesine yol açar. "Bilinç, kendi içimizdeki algılardan başka bir şey olamaz. Ruhların özü de cisimlerin özü gibi bizim için bilinemez". "Akılsal ve doğuştan bir ilke sayesindedir ki, kendimde gözlediğim olaylardan kendi varlığıma intikal ederim". "Bilincine sahip olduğum düşünceler, kendi ruhum, kendi şahsım, 'ben' adını verdiğim bir varlığın düşünceleridir".

Reid, iktidar (pouvoir) ve fakülte düşüncelerini pek karanlık bulan Hume'e karşı da bu düşüncelerin zorunlu olarak kendimizde bulunan bilinçten meydana geldiğini tanıtlamaya çalışır. Kendimizde etkin bir güç, yani irade bulduğumuzu ve fakültelerimizin kendi-

leri hakkında değilse bile, hiç olmazsa bunların sayesinde beliren işlemler hakkında bir bilince sahip olduğumuzu kabul eder. "Şu halde, der, her işlem hareket eden bir varlığın iktidarına aracılık eder. Zira, hareket etmek gücüne sahip olmaksızın bir şeyin hareket ettiğini varsaymak açıkça saçmalıktır". Görülüyor ki, onda bilinç, ben'in tözel ve nedensel (causal) gerçekliği içindeki sezgisi değildir; iç ilkeler üzerine kurulmuş acele bir akıl yürütme sayesinde töz düşüncesi oluşur. Bilincin nedeni de, kendi özel işlemlerinde gizlidir.

Reid'in ruh hakkındaki düşüncesi de, yine Hume'ün kuşkuculuğundan kaçınmak için kamul duyuya dayanır. "Bilincine sahip olduğum ya da anımsadığım tüm düşünceler ben veya ruhum adını verdiğim düşünen bir tek ilkenin düşünceleridir" diyen Reid, akıl yürütme yoluyle ruhun varoluşunu tanıtlamaya çalışır. O, evvelce ruhu hiç bir tartışmaya girişmeksizin kabul ettiği halde, sonra kamul duyunun şu ilkesinden hareket etmiştir: "Her edim (acte) ya da işlem, bir etkene (ajan) ve her nitelik, bir özneye aracılık eder. Biz, düşünceye, akla, arzuya 'ruh' adını vermeyiz; arzu eden, düşünen ve akıl yürüten varlığa ruh deriz". Reid, ruhun doğasını belirlemek için de, "bellek sayesinde gözlenen kişisel özdeşliğim, o, ben dediğim bölünmez şeyin sürekli varoluşuna aracılık eder" der. Ona göre, aldığı her çeşit duyumlara karşın aynı kalan, düşünen, hisseden bir öznedir.

Reid, *Zihinsel Fakültelere Dair Deneme* adlı eserinde, yargılama ve akıl yürütme ile anlamanın rol ve karakterini inceler. Locke'un dış âlemi algılama ve belleğe dair olan kuramını eleştirir. Zorunlu olan ve olmayan gerçeklerin farklarını belirtir. Mantık problemini çözmek için yaptığı araştırmalarda tümevarım ilkelerine rastlar; bu ilkelerden zorunlu olmayanlar, ona göre on ikidir:

1. Bilinç ya da iç duyunun bize verdiği her şey gerçekten vardır.

2. Bilincine sahip olduğum düşünceler, ruh, kişiliğim, ben dediğim şeylerdir.

3. Belleğimin bana seçik bir surette anımsattığı şeyler gerçekten olmuşlardır.

4. Biz, kişisel özdeşliğimizden ve belleğimizin ulaşabileceği eski dönemden itibaren varoluşumuzun süregeldiğinden eminiz.

5. Duyularımız sayesinde algıladığımız nesneler gerçekten vardır ve onları oldukları gibi algılamaktayız.

6. Edimlerimiz üzerine ve irademizin belirlemelerine (déterminations) bir dereceye dek etki yapma gücüne sahibiz.

7. Gerçeği, yanılmadan ayırt etmemize yarayan doğal fakülteler, yanılsamalı (illusoire) değildirler.

8. Benzerlerimiz de bizim gibi canlı ve zihinli yaratıklardır.

9. Bazı çehre çizgileri, bizi ses nüansları; bazı jestleri, bazı düşünceleri ve bazı ruh durumlarını anlatırlar.

10. Biz, doğal olarak bazı olgu maddeleri hakkında, bir bakıma insel tanıklıklara (şehadet) ve hatta görüş konularında insel otoriteye sahibiz.

11. Benzerlerimizin özgür iradelerinden doğan birçok olaylar, kendilerinin az ya da çok bir olasılıkla önceden görülebilmelerine mani olur.

12. Doğa düzeninde meydana gelecek olanın, benzer durum ve koşullar içinde oluşmuş olanlara benzeme olasılığı vardır. (Tüm bir doğa bilimi, bu son çekingen ve bulanık ilke üzerinde kurulamaz).

Zorunlu olan gerçek ya da ilkelere gelince: Reid, bunları, ilgili bulundukları bilimlere göre sınıflamış ve altıya bölmüştür:

1. Grameri ilgileyenler,
2. Mantık,
3. Matematik,
4. Estetik,
5. Ahlâk,
6. Metafizik bilimlerini ilgileyen ilkeler.

Reid, bunlar hakkında bazı genel düşünceler vermiş, fakat bilgi edinmekte önemli rol oynayan şu üçü üzerinde fazla durmuştur:

a) Töz,
b) Nedenlilik ilkesi,
c) Amaçlılık ilkesi.

Sürekli olarak Hume'ün kuşkuculuğu üzerinde duran Reid, bu ilkelerden ilk ikisi üzerinde kuvvetle ısrar eder ve üçüncüye en büyük onuru verir. O, bu konuyu tam bir başarıyla açıklayamamışsa da, insan sahip olduğu her bilginin 'a priori' öğelerine değer vermekle kendinden sonrakilere bu yolu aydınlatmış ve açmıştır.

Etkin Fakültelere Dair Deneme adlı eserinde de Reid, özgürlükle birlikte ahlâkın temellerini yıkan duyum kuramıyle savaşır. İnsanın özgür olduğunu, edimlerini (actes), bir iyi ve doğru kanununa uydurmaya çalıştığını ve bu en yüce kanunun yaptırımını (senction), bir ahret hayatının tamamlayacağını tanıtlamaya çalışır. XVIII. yüzyılda Hobbes'un vahşî kuramlarına karşı bir tepki olmak üzere, İngiltere'de ve İskoçya'da Schaftesbury, Butler, Hutcheson, Adam Smith gibi, insan doğasında karşılık beklemez bir eylem kabul eden filozoflar yetişmişti. Bunlar, bu ilkeyi özel bir duyu sayesinde kavradığımıza inanmışlar, insan kalbinin doğal bir âlicenaplık duygusunu

ya da sempatiyi savunmuşlardı. Fakat, tüm bu filozoflar, yorumlamalarının pek ustaca olmasına karşın, benciliğin yokluğunu tamamıyle tanıtlayamamışlardı. Reid, bu boşluğu doldurmak için, insandaki türlü eylemler ilkesini yediye çıkarmıştır: İçgüdüler, Alışkanlıklar, Duygulanmalar, İştahlar, Arzular, Çıkarlar (intérets), Görev... Bunları da üç sınıfa ayırır:

1. Mekanik eylemler ilkesi,
2. Hayvanların eylem ilkesi,
3. Akılsal eylem ilkesi.

Birinci sınıf eylem ilkeleri işlerlerken, ne düşünüp taşınmaya, ne de iradeye gereksinme duyarlar. İkinci sınıf, hem insanlarda, hem de hayvanlarda vardır. Üçüncü sınıf ise, akıllı olması dolayısıyle yalnız insana özgüdür. Birinci sınıfta, içgüdü ve alışkanlıklar; ikinci sınıfta iştahlar, arzular ve duygulanmalar vardır. Reid, bunları başarıyla açıklamış ve hele insan özgürlüğü hakkında kuşkucuların ileri sürdükleri itirazlara kuvvetle karşılık vermiştir. Fakat bu kargaşalıklara dayanan bir ahlâk doktrini kuramamıştır.

Reid, felsefesel bilimlerin de doğa ve fizik bilimleri gibi bir olgular bilimi olduğunu, bunlara da gözlem ve tümevarım yönteminin uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür. Dogmacı (dogme) tahmin ve varsayımlardan nefret etmiş ve tüm felsefesel problemlerin çözüm öğelerini, insel doğa olaylarının önceki bilgileriyle kantınlarında olduğuna inanmıştır. O, genel olarak insanların deneylerini aşan her sorunu karanlık; kuşkulu saymış ve ihtiyatkârlığı çok ileri götürmesi yüzünden metafizik araştırmalarda geri kalmıştır.

Reid'in külliyatı, Jouffroy tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (cilt VI; Paris, 1828-1835). Bu külliyatta Dugald Stewart'ın yazdığı bir biyografiyle Jouffroy'nın bir Giriş'i vardır. İngilizce yazılmış olan asıl külliyatını da W. Hamilton yayımlamıştır (2 cilt; Edimburgh, 1846). Reid'in eserleri Almancaya da çevrilmiştir.

Bkz. V. Cousin, *Cours d'Histoire de la Philosophie Moderne, École Écossaie, I. Parti.* (cilt IV, 1846); ve bu tarihçinin *Morale Écossaise* (1840); Mc. Cesh, *Scottish Philosophy* (1875); Dictionnary of National Biography (*Reid* maddesi); Ad. Garnier, *Critique de la Philosophie de Th. Reid* (1840); L. Dauriac, *Le réalisme de Reid* (Paris, 1889); A. G. Farser, *Thomas Reid* (1898); Koppes, *Der Common sens be Reid* (1890); J. F. Ferrier, *Reid and Scottish Philosophy* (1938); A. Bahne-Jensen, *Gestaltanalyt. Unterschung zur Erkenntmislehre Reid* (Kiel, 1941. Dissertasyon) ve felsefe tarihleri; O. M. Jones, *Enipsicsim and Intuitionism in Reid's Common Sense Philosophy* (1927).

REIDEMEISTER, Kurt Werner Friedrich. Alman matematikçisi. 3 ekim 1893'te Brunschweig'de doğdu. Königsberg (1925), Marburg (1933), Göttingen (1955) Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Matematik felsefesi ve topoloji üzerinde başarılı çalışmalarıyle tanınır. Eserleri: *Knotentheorie* (1932); *Einf. in Kombinator Topologie* (1932); *Topologie der Polyeder u. Kombin. Topologie der Komplex* (1938; 2. baskı, 1953); *Figuren* (1946); *Das Exacte Denken der Griechen* (1949); *Geist u. Wirklichkeit* (1953); *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie* (1954); *Raum u. Zahl.* (1957).

REIMARUS ya da **REIMARIUS, Hermann Samuel.** Alman filozof, Tanrıbilimci ve psikoloğu. 22 aralık 1694'te Hamburg'da doğdu, 1 mart 1768'de yine bu şehirde öldü. Leibniz'in çırağı ve Kant'ın hocasıdır. Daha çok Wolf'un etkisi altında kalmış, onunla birlikte Almanya'daki aydınlanma felsefesinin önemli bir temsilcisi olmuştur. Bu felsefe, XVIII. yüzyılda Fransa'daki akılcılık felsefesine dönüşür. Reimarus, bir jimnastik hocasının oğludur. Önce, onu babası okutmuş, sonra Albert Fabricius adında bir Yunancıdan (Heleniste) ders almış ve bu bilginin kızıyle evlenmiştir. 1714'te İena Üniversitesine girerek burada filoloji, Tanrıbilim ve felsefe okumuştur. 1716'da Wittenberg Üniversitesine doçent, 1723'te Wismer Jimnazına rektör olmuştur. 1727'de Hamburg'a dönmüş, olan Reimarus, bu şehirde kırk yıldan fazla klasik edebiyat ve felsefe okuttuğu gibi, ayrıca da Doğu dilleriyle uğraşmıştır. Pek geniş bilgisi olan Reimarus'un son yılları sağlık durumu bakımından pek ıstıraplı geçti. Onda, doğa bilimlerine karşı da zamansız ve sürekli bir merak uyanmış, doğal tarihle uğraşmış, bu inatçı ve verimli çalışmalar arasında gelişen dinsel duyguları, onu doğal Tanrıbilimi yaratmasına neden olmuştur. *Apologie Oder Schutzchrift für die Vermünftigen Verheren Gotte* adlı bir eser yazmışsa da, bunu, bazı bölümlerinin pek ateşli olması dolayısıyle yayımlayamamıştır; daha çok bağnaz Ortodoksların kendisine ve pek sevdiği eşiyle çocuklarına bir kötülük yapmalarından korkması da, bu kitabı yayımlamasına engel oldu. Fakat Lessing, Reimarus'ün ailesinden gizli olarak bu eserin bazı parçalarını kapsayan yazma kopyalarını elde etmiş ve bunları, *Wolfenbüttelsche Fragmente* adıyle ve sözde Wolfenbüttel Kitapsarayında bulunmuş parçalar diye yayımlamıştır. Reimarus'ün bu eserinin aslı XX. yüzyıl başlarında Hamburg Kitapsarayında bulunmaktaydı. Lessing'den sonra David Strauss, H. S. Reimarus ve onun *Apoloji*'si (Leipzig, 1862) adlı eserinde o kitabın

bir özetini verdi. Raimarus'ün kendisine ün sağlayan en önemli eseri, *Abhandlungen von den Vornehmsten Warhrheiten der Naturel Religion*'dur (Hamburg, 7. baskı, 1789). On kısımdan ibaret olan bu eserin konusu şunlardır:

1. İnsanlar ve hayvanların kökeni,
2. İnsanlar ve hayvanların kökeni, âlem ya da doğa değildir.
3. Fizik âlem, kendi kendine cansızdır; bu nedenle bir içsel yetkinliğe sahip değildir; o, bağımsız olmadığı gibi, ebedî zorunluktan da arınmış değildir; yine bu itibarla onlar, başka bir varlığın ürünü ve başka bir varlık nedeniyle vardırlar,
4. Tanrı ve onun âlemdeki niyetleri,
5. Hayvanlar âlemi üzerinde tanrılığın özel görümleri (visions),
6. İnsanın kendisi ve özel olarak ruhu hakkında,
7. Hayat ve alın yazılarının türü itibarıyle insanlarla hayvanların karşılaştırılması,
8. Tanrı kayrasına dair,
9. Tanrısal kayraya karşı kuşkunun âcizliği,
10. Ruhların ölmezliği ve dinin sağladığı yararlar.

Bu on kısmın her birinde egemen olan görüş, amaçlı nedendir ki, Reimarus, buna erekbilim (téléologie) adını verir. Onun hareket noktası, bir fizik âlemin, hayvanlar ve insanlar âleminin var olmasıdır ve bizden önce var olan insan ve hayvanların ölüp gitmiş olmaları, fakat her birinin bir gayesi, bir amacı, bu itibarla da bir başlangıçları olmasıdır; aynı zamanda hepsinin bağımsız bir varlıktan meydana gelip yine o varlığa yükselmeleridir. Bu bağımsız varlığın âlem olamayacağını, onun ancak kendi eseri olan bu âlemin dışında bulunacağını tanıtlamak kolaydır. İnsan ve hayvanların balçıktan meydana geldiklerini iddia eden kuşkulu görüşlere karşı, yazar, cansız maddede canlı maddenin tüm öğeleri varolmadığını ve aynı zamanda her şeyin apaçık olarak herhangi bir amaca dönüşmesi ve verilmiş bir kararı gerçekleştirmesi gerektir, der. Ona göre, dışsal ve duyulur âlemde mekaniklikten başka bir şey yoktur. Bu âlem geniş bir makinedir ve âlemin tüm hareketleri, makine gibi bir amaç ve maksatla ilgilidir. Eğer bu amaç, makinenin kendisinde gizli ise, bu makinenin içsel bir yetkinliğe nitelenmiş olması, yani asla belirmeyecek bir yetkinliğe sahip olması gerektir. Zira o, kendisine gerçek bir zihin ve duyarlığı belirtemez. Âlem, kendi kendine düzensiz bir kaostan daha yetkin değildir. Fakat, cansız âlem, yeter neden düşünceyle amaç düşüncesinin karıştığı gibi, kendi kendine yine kendi varoluşunun yeter nedenine sahip değildir. Onun dışsal yetkinlikten başka bir yetkinliği yoktur; zira, onun amacı, kendi dışında, canlı varlıkların içinde bulunmaktadır. "Cansız varlıkların yetkinliği, sadece canlı varlıklara sağladığı yarardan ibarettir. Canlı varlıklar âleminin sunduğu tüm özellikler (propriété) ve belirlemelerin nedenini (raison) kapsarlar". Tanrı, cansız âlemi canlı varlıkların iyiliği için yaratmış olan varlıktır. Canlandırılmış olan şeylerin hepsi, yaşayana hizmet etmeye yarayan yolları temaşa etmek suretiyledir ki, Tanrı'nın varoluşuna daha çok inanmış oluruz. Âlem, kendi varoluşunun ve niteliğinin hikmetine bizzat sahip olmadığı halde, buna kendi dışında, kendi (bitimsel (nihaî) sonunun içinde sahip olunca, bu hikmetin zorunlu olarak edimsel (effectif) ve sonsuz bir surette bilge bir neden olduğu anlaşılır.

Özet olarak Reimarus, doğal dinin yeterliğini, vahyin değersizliğini, esasen bunun, gerek fizik, gerek ahlâk bakımından olanaksız olduğunu savunur. Ona göre, Tanrı, kendi özel eserini mucizelerle kesintiye uğratmaz ve insanlar arasından bazılarını gözdeliğe kabul etmez. Cehennemin ebedî azap kuramı da, Tanrı'nın gerçeksel düşüncelerine aykırıdır. Reimarus, İncil'deki öyküler dolayısıyle de kuşkuya düşmüş, bunları Yahudilerin ya da havarilerin uydurmalarından ibaret saymıştır. Bu itibarla Reimarus, derinden incelemeler yapmış olmak koşuluyle, acele hükümlerle aynı sonuçlara ulaşmış olan Voltaire'e benzer (H. Höffding, cilt II, s. 11-12).

Reimarus'e göre, teleoloji ilkesi, Tanrı'nın varoluşunu kesin bir surette tanıtladığı gibi, doğa hakkında en gerçeksel bilgiyi de yalnız bu ilkenin verebileceğini savunmuştur. Bu ilkede, doğa ürünleri, endüstri ürünlerine benzer. Bu ürünler, ancak ne işe yaradıkları bilinmek suretiyle tanınabilirler. Çoğu kez, adi yararı, gerçek amaçla karıştırılır. Oysaki, doğa ürünlerinin kesin hikmeti, bize yapabilecekleri hizmette gizlidir. Reimarus, canlı ve hayvansal âlemde gerçeklenmiş olan Tanrısal niyetlerin ayrıntılı bir tablosunu çizmiştir. Ona göre, insanları tanımaya hizmet eden nitelik akıldır. Ruhla bedenin ilişkisi karşılıklıdır. Bu, açıklanamaz olmakla birlikte, söz götürmez bir gerçekliktir. Ruh gibi yalın bir tözün, beden gibi bileşik bir yapıyla ilişkide bulunmasını düşünmekte hiç bir çelişki yoktur. Âlemin baki oluşu korunmuş olmasından, yani daima yeniden yaratılmakta olmasındandır. Varlıkların korunma ve mutluluğu için Tanrı'nın gösterdiği sürekli özenmeye (ihtimam) kayra (providence) denilir. Kayraya karşı teş-

kil edilmiş olan ve şerrin varlığına dayanan her kuşku, şerler birer birer ve özel bir surette ele alındığı takdirde, onların kurtarıcı bir amaca sahip oldukları görüleceğinden, kaybolurlar.

Reimarus, ölmezlik problemini de, ruhların yalın olmaları dolayısıyle, olanaklı sayar. Aynı zamanda bunun gerçek olduğunu da iddia eder; zira, insan ruhu ölümlü olsaydı, onun yararsız ve amaçsız bir varlık olması gerekirdi. Bizim, bilim ve mutluluk (félicité) isteğimiz kandırılmış olmasaydı, hayvanlar bizden daha ileri gitmiş olurlardı. Zira, hayvanın kaderinde çelişiklik yoktur. Liyakatle mükâfat arasındaki oransızlık, gelecekte bir tazmin ve onarımı gerektirir. Dine gelince, o, etkisi itibarıyle diğer birçokları arasında dünyaya özgü olan iyilikleri artırmaya yarar; karıştırmaya ve yasaklamaya değil. Reimarus, tüm pozitif dinlerin doğal din üzerine kurulmuş olduklarını, en büyük mucizenin yaratma olduğunu, başka mucizeleri kabul etmekle Tanrı kayrasına saldırılmış olacağını iddia eder. Kant, Reimarus'ü, Tanrı varoluşunun fiziko-teolojik tanıtlanmasında en yetkin bir örnek saymıştır. O, akılcı olmasına karşın, hem panteizmin, hem de maddeciliğin düşmanıdır.

Reimarus'ün, *Mantık ya da Özdeşlik ve Çelişmezlik İlkelerinden Doğan Gerçeğin Bilgisinde Aklı Doğru Kullanmaya Dair Öğretim* (Hamburg, 5. baskı, 1790); *Hayvanların İçgüdülerine ve Başlıca Onların Endüstri ve Sanat İçgüdülerine Dair Genel Düşünceler* (Hamburg, 2 cilt, 1760) adlı iki Almanca eseri de önemlidir. Bunlardan ikincisi, yukarda özetini vermiş olduğumuz doğal dine dair olan eserinin bölümlerinden birinin daha genişletilmiş bir şeklidir. Bunda, iyi seçilmiş olgular (faits), ustaca uygulanmış tümevarımlar (enduction) vardır. İçgüdüsünün her hayvana özgü olan, cinsin korunması ve bireyin esenliğini sağlama amacını taşıdığını, bunun doğuştan olup, yanılmaz ve fakat yetkin bir hale gelemez bir yetenek olduğunu anlatır. Aynı zamanda, hayvanların organlaşmalarını açıklamaya çalışmış olan sistemleri, reddetmek için gözden geçirir ve en çok Descartes, Cudworth, Leibniz, Malebranche, Buffon ve Condillac'la uğraşır. Reimarus'ün bir yaradancı (déiste) olduğu gizlenemez.

Reimarus'ün burada adı geçenlerle diğer eserlerini oğlu Jean-Albert-Henri Reimarus yayımlamıştır. Bu da bir doğa bilginidir. Birçok bakımlardan babasının felsefesel araştırmalarını sürdürmüştür. Reimarus'ün yukarda özetini verdiğimiz doğal dinin gerçeklerine dair olan kitabını, oğlu, *Tanrı'nın ve İnsan Ruhunun Varoluşuna Dair Görüşler* (Paderborn, 1909) adıyle yayımlamıştır.

Bkz. H. Scholz, *Geschichte der Logik* (1930); Scerer, *Das Tier Bei Reimarus* (1898); Köethir, *Das Religion Erleben Bei Reimarus* (1919); E. Hirsch, *Gesch. der Neveren Evang. Theol. IV.* (1952); R. Schettler, *Die Stellung d. Philos. Reimarus zur Religion* (Leipzig, 1904); J. Engest, *Reimarus als Metaphysiker* (Paderborn, 1909).

REINBECK, Jean-Güstave. Alman filozofu. 1682'de Zelle ya da Berlin'de doğdu, 1741'de bu şehirde öldü. Leibniz ve Wolf felsefesine bağlı bir Tanrıbilimcidir. O, Lange'nin Wolf aleyhine ileri sürdüğü Tanrıtanımazlığın araştırılması için Frédéric Guillaume I'un Berlin'de kurmuş olduğu kilise komisyonunun üyelerinden biriydi. Reinbeck, bu komisyonda Wolf'u açıkça savunmuştur; fakat bu filozofun tüm düşüncelerine katılmamıştır. Onun, 'öncel (ezelî) ahenk' doktrini yerine, fiziksel etkiyi kabul etmiştir. *Augsburg'un İtirafı ve Bununla İlgisi Olanlarda Bulunan Tanrısal Gerçeklere Dair Düşünceler* (Leipzig, 1731) adlı eserinin Önsöz'ü tamamıyle felsefeseldir. O, bu Önsöz'de, ruha dair düşünceleri açıklar; ayrıca, Tanrıbiliminde akıl ve felsefenin kullanılmasına dair de bir eseri vardır ki, o, bunda aklı savunur.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 190).

REINHARDT, Françols-Volkmar. Alman filozofu. Protestan vaızlarından. 1753'te Palati eyaletinde doğdu, 1812'de Dresden'de öldü. Wittenberg'de Tanrıbilim profesörü ve Saxe Sarayına baş vaız olmuştu. *Pretigten* başlığı altında toplanmış olan vaızları, 1831-1837 arasında 40 cilt olarak yayımlamıştır. XIX. yüzyıl başlarında yayımladığı epey yararlı eserleriyle adını felsefe tarihine mal etmiş olan Reinhardt, Leibniz ve Wolf Okuluna bağlıdır. Fakat, ona bu okul mensupları arasında seçkin bir yer veren özelliklerinin başında, pratik felsefeye karşı olan başarılı eğilimi ve bilgili seçmeciliğidir. Reinhardt, kuşkuculuğun gayretli bir hasmı olduğu kadar da yumuşak huylu ve tolerans sahibi bir Tanrıbilimcidir.

Hıristiyan Ahlâk Sistemi (5. baskı, 1815) adlı eserinde, onun sağlam ve parlak nitelikleri açıkça görülebilir. O, bu eserinde felsefesel ahlâkla İncil'deki ahlâksal emirleri ustaca karşılaştırır. Wolf'un doktrininden de yararlanmak suretiyle, felsefesel ve dinsel ahlâkların ortak ilkelerini saptamaya çalışır. Doktrininde görülen temel düşünce, insan fakültelerinin sonsuz ve ahenkli bir surette yetkin oluşudur. Reinhardt'ın bu fakülteler ve bunların ilişkileri hakkında yaptığı çözümleme, kendisinin psikolojide olduğu kadar da ahlâkta de-

rinleşmiş olduğunun kanıtlarıdır. Reinhardt, insanın niteliğine ve bunun Tanrı ile ilişkisine dair sağın bilgiler sunmak ve bu bilgilere halkın da anlayabileceği bir şekil vermek bakımından tüm Alman yazılarının en büyüklerinden biri sayılır.

Aynı adı taşıyan bir diğer Alman filozofu daha vardır ki, bu da Leibniz'in çıraklarındandır. Prusya Bilimler Akademisinin iyimserlik hakkında açtığı bir müsabakayı, *İyimserliğe Dair Dissertasyon* (Berlin, 1755) adlı eseriyle kazanmıştır.

Ph. Christ Reinhardt adında diğer bir Alman filozofu daha vardır, bu, *Dinsel Düşüncelerin Kaynak ve Gelişmesine Dair Bir Tarih Taslağı* (İena, 1794) adlı eseriyle ünlüdür.

REINHOLD, Karl Leonhard. Avusturya filozoflarından. 26 ekim 1758'de Viyana'da doğdu, 10 nisan 1825'te Kiel'de öldü. Reinhold, Alman felsefe tarihinde, daha çok Kant'ın yorumcusu ve propagandacılarından biri olarak önemli bir rol oynamıştır. Hayatı da, eserleri kadar dikkate değer. O, Marie-Thérèse ordusunun eski bir subay vekiliydi. Öğrenciyken gösterdiği yumuşak başlılık ve yetenek, 1772'de cizvit kolejine rahip adayı olarak kabul edilmesini sağladı. Fakat, hemen bir yıl sonra, cizvitliği kaldıran bir emir çıkınca, ebeveyninin yanına döndü. Onun, Saint-Anne Kolejinde gördüklerini belirten bir mektubunda, cizvitlerin gençleri nasıl yetiştirmekte olduklarına dair pek yararlı bilgiler vardır.



Reinhold, 1774'te Barnabitlerin kolejine girdi; burada sekiz yıl kaldı. Bu sürenin son yıllarında rahip adaylarına felsefe okuttu; Uzlaşma Locası adı verilen ve 1780'de kurulduğunu bildiğimiz bir özgür düşünceler cemiyetine girdi. Burada, din sorunları üzerinde büyük bir devrim yarattı. Ona bu fırsat ve cesareti veren, İmparator Joseph II'in özgür düşünceleri korumasıdır. Bu cemiyetin amacı, manastır ruhu ile savaşmaktı; başkanı da Jean de Born adında bir bilgindi ki, *Keşişlerin Doğal Tarihi* adlı ünlü bir eserin yazarıdır. Reinhold, 1783'te gizlice Leipzig'e kaçtı; bu suretle Barnabitlerden ayrılmış oldu. Burada, Potzhold ve Platner'in derslerini dinledi ve bu yılın sonunda Weimar'a gitti. Burada, Wieland'ın kızıyle evlendi ve onun çıkarmakta olduğu Mercure Allemand gazetesinin yazarları arasına karıştı ve *Briefe üb. die Kantisch Philosophie (Kant Felsefesine Dair Mektuplar)* (2 cilt, 1781-1787); son baskı, 1924) adlı eserini bu dergide yayımladı. Bu eser, 1790'da Leipzig'de iki cilt olarak basıldı. Bu eser sayesinde ün kazanmış olan Reinhold, İena Üniversitesine felsefe profesörü oldu. 1794'e dek burada başarıyla ders verdi; bu tarihte Kiel Üniversitesine geçti, 1796'da Berlin Akademisinin açtığı bir müsabakanın ikinci armağanını şu memuvarıyle kazandı: *Ueb die Fortschritte der Metaphysik.*

1785'te Kant felsefesi, esas itibarıyle pek yeni ve yeniliği dolayısıyle de pek zor olduğu için taraflıları azdı; ve Almanların saygı duyduğu bazı filozoflar da bu felsefenin düşmanıydı. Reinhold'un bu felsefeye dair olan mektupları Kant'ı hem iyi anlattı, hem de güçlü bir şekilde yaydı. Bazı eklemelerle tekrar tekrar basılmış olan bu mektupların ilk sekizi pek önemlidir. Reinhold, *Leibniz ve Wolf'tan İtibaren Metafiziğin İlerlemesine Dair Memuvar* adlı eserinde söylediği gibi, Kant'a yapılan ilk eleştirisi çıktığı zaman, felsefe alanında bir çeşit uzlaştırmacılık (syncrétisme) egemendi; metafizik, bir bilim olmaya son vermişti. O, dağınık birtakım görüşlerin düzensiz birikintilerinden ibaret sayılmıştı. Wolf'a dönmek de olanaksızdı. Bu durum, bir reformu gerektirmiş ve bu reform, aklın ve bilimin yeni bir kuramıyle başlamaya zorlanmıştı. Reinhold, inanmıştı ki, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne, insan ruhunun en gizli organizmasını keşfetmiş ve bilginin meşru alanını pek iyi ölçmüştür. Böylece de felsefenin başlıca problemini başarıyla çözmüş, aynı zamanda dogmacılıkla (dogme) mistisizmi, bilimle imanı uzlaştırmıştır. Özet olarak, Kant'ın eseri, Reinhold'un aklını, hem de kalbini doyurmuştu. O, yine felsefedeki pratik ruhu alkışlıyor, spekülasyon ahlâkını oluşturmadan uzak olarak bu felsefeyi bu ahlâktan üstün görüyor ve dinin kendini de, ahlâk kanunundaki bozulmaz imana dayandırıyordu. Yani o, Kant'ı böyle anlıyordu.

Reinhold, kendini tatmin eden bu düşünceleri ve Kant felsefesinin sonuçlarını, açık ve zarif bir dille başkalarına da aşılamak istemişti. Bu bakımdan, mektupları konunun öneminden çok, yazarının ustalığı sayesinde pek başarılı oldu. Reinhold, birinci ciltte, o zamana dek tüm doktrinlerin, ilkelerin ve alınmış düşüncelerin karşılaştığı emsalsiz sarsıntı üzerinde ısrar eder. Ona göre, bunun nedeni, metafiziğin genişlemesi, düzensizliği ve görüşlerindeki uygunsuzluktur. Tüm diğer bilimler-

de, bu genel felsefeye olan gizli ilgileri oranında, bu durumun etkisi altında kalmışlardır. Psikoloji, kozmoloji, akılsal Tanrıbilim, dinsel felsefe ya da ahret hayatı hakkındaki umutlarımızın temeli olan bilimler, metafizikle pek ilgili oldukları için, bu bilimin uğradığı sarsıntıdan fazlasıyle etkilenmişlerdi. Estetik, ahlâk, doğal hukuk da olumlu Tanrıbilim kadar ve hissedilebilecek denli bu sarsıntıya uğramışlardır. Sadece tarih ve fizik bilimleri bu sarsıntıdan kurtulmuş gibidirler. Zira, doğadan daha çok ve değişebilen hiç bir gerçekçilik yoktur. Bu düşünce, duyumculuğun egemenliğini artırır. Fakat, doğa ve onun ilkesi nedir? Felsefesiz tarih ne olabilir?.. Şu halde tüm bilimlerin çıkarı için ve hele dinde, ahlâkta, hukuk ve estetikte yeni bir esas ve ilk felsefenin kurulması zorunludur ve bu felsefe, iyi bir bilgi kuramı üzerine kurulmadıkça oluşamaz. Reinhold, bundan sonra, tüm felsefesel bilimler için eleştirinin sonuçlarını açıklar ve hepsinde tüm sorunların gerçek surette çözülmesi, nasıl olup da akıl kuramına bağlı olduğunu gösterir. Bu eser, bugün tam değilse de, Kant felsefesini anlamaya hizmet eden en açık ve doğru eserlerden biridir; nitekim Kant da Reinhold'a, kendisini pek iyi anlamış olduğunu bildirmiştir.

Mektupların ikinci cildi, pratik felsefeye ayrılmıştır; bu cilt, ahlâk ve hukuk tarihi bakımından bir müracaat kitabı sayılır. Bununla birlikte o, Kant felsefesinde bulunması istenilen bir noktaya da değinir; yani ona göre, yeni bilgi kuramı, kendi ilkelerine, evrensel ilkeye dönüştürülmelidir. Eleştiri de bu ilkeye dayanır. Kant, bunu bildirmemiş, fakat onu her tarafta varsaymıştır. Reinhold, bu konuyu tamamlamak için şu eserleri yazmıştır: *Versucheiner Neuen Theorie des Messchl. Vorstellungsvermögens (Tasavvur Fakültesine Dair Yeni Kuram)* (İena, Prag, 1789, 1795, 2. baskı, 1896). Bu eseri şu eserleri tamamlar: *Über das Fundament des Philos. Wissens. (Felsefesel Bilimin Temeli,* (1791); *Über die Paradoxien der Neuertphilos. (Filozoflar Arasındaki Anlaşmazlıkları Uzlaştırmaya Hizmet Etmek İçin Memuvar)* (2 cilt, 1790-1794); *Sendschreiben an Lavater und an Fichte über den Glauben an Gott* (1799).

Kant, bilgimizin kaynaklarına dek yükselerek, o zamanki psikolojiye göre, çeşitli kaynakları ayırt etmiştir. Fakat bunları, ortak bir ilkeye, bir tek ve ilkel olguya dönüştürmeyi düşünmemiştir. Bununla birlikte, zihinsel ve ahlâksal hayat, bir aynı ilkenin ilerlek (müterakki) gelişmesidir; her ne kadar bu gelişme akışı sırasında türlü manzaralar ve ürünler verirse de... Reinhold, belki de Leibniz'i anımsayarak, bu ilkenin tasarım fakültesi içinde olduğunu kabul etmiştir. Genel olarak, ruhta bulunan kategorilerden bağımsız olarak, olduğu gibi dikkate alınabilen tasarım (représentation) bilgiden önce gelir. Zira bilgi, tasarımın ürünüdür. Tasarımdan, bunun oluşturduğu özne ile temsil ettiği konuyu ayırt etmek gerektir. Yani tasarımı, kendi oluşturan konu ile tasarlayandan ayırt etmelidir. Tasarım, özne ile nesnenin bilinçte birleşmesinden ibarettir. Reinhold, tasarım fakültesinden bilinci anlar. Tamalgıyı (aperception) ya da sırf kendi bilincini değil, öznenin bir nesneyi sezdiği zaman sahip olduğu bilinci anlar. Özne, bu bilinç sayesinde nesnenin şöyle ya da böyle olduğunu kavrar. Tasarım kendiliğinden bilinçte özne ve nesneyle ilişkisi bulunan ve fakat her ikisinden de ayrı olandır.

Böyle tanımlanılan tasarım, özneden önce gelen ve kendisinin nedeni olan bir fakülteyi gerektirir. Tasarımın jenerik (cinsel - générique) adı, duyulur sezgiyi kapsadığı gibi, kavramı ve her çeşit düşünceleri de kapsar. Aynı surette duyarlık, algıç (müdrike) ve akıl, tüm diğer fakültelerin ortak kökü olan tasarım fakültesi adı altında toplanmıştır. Bu ilk fakülte düşüncesi, bilincin ilkesidir. Bu ilke, bilgi kuramının ve tüm felsefenin hareket noktasıdır. Bu suretle Kant'ın eleştiriminde bir varsayımdan (hipotez) ibaret olan şey, yani Kant'a göre, gerçek şeylerin bilgisi bir taraftan algıcın öznel şekillerine, diğer taraftan da duyarlığa bir etki yapan nesnel maddeye bağımlı olduğu halde Reinhold, bunları birbirine dönüştürmüştür. Reinhold'un deyimiyle, bu öğesel kurama (élémentaire théorie) saldıranlar oldu. Bazıları, bunu yararsız, bazıları da yetersiz saydılar. Nitekim, Reinhold'un kendisi de bu yetersizliği anladı; hele bilincin en yüce ilkesine yükselen Fichte, ortaya çıkınca, bu yetersizliği büsbütün anladı. Reinhold, tasarım ediminde özne, nesne ve asıl tasarımı birbirinden ayırmak suretiyle Fichte'nin üçlü (ternaire) sürecinin (processus) yolunu hazırladığı halde, Berlin Akademisinde ikinci armağanı kazanmasını sağlayan memuvarında, Fichte'nin sistemini hiç bir ihtiyat kaydı koymaksızın kabul eder; onun felsefesine 'sıfatsız felsefe' adını verir.

Reinhold'un onuru, eleştiriciliğin yetersizliğini en önce görmüş olması ve onu tamamlamaya çalışmasındadır. Fakat Holschtein'e yerleşmek üzere gelmiş olan Jacobi ile tanışınca, bu filozofun düşüncelerini beğendi. Her ne kadar Fichte, kendisine Kant felsefesini daha iyi anlatmışsa da, bu kez de Jacobi'nin Fichte'yi tamamladığını anladı. Bunun üzerine birinin ülkücülüğünü diğerinin gerçekçiliğiyle uz-

laştırmayı denedi. İşte bu dönemdedir ki, yukarda adı geçen, *Son Felsefesinin Gariplikleri* ile *Lavater ve Fichte'ye Mektuplar* adlı eserlerini yayımladı (1799). Bu mektuplarda o, Tanrı'ya imandan bahseder. Reinhold, bunlarda Fichte'nin bir Tanrıtanımaz olmadığını kaydeder. Fakat, onun sisteminde mantıksal olarak Tanrı'yı tanımanın olanaksızlığından dolayı esef eder. Bir taraftan da iman ve duyguya dayanan Jacobi'nin felsefesi Reinhold'u kandırmadığı görülür. Yalnız onun "insel bilincine Tanrı'nın kendisini ilham etmiş olduğunu" ileri süren düşüncesine katılmaktan çekinmez; bu suretle de, tüm bilgileri saf olarak öznel sayan eski ülkücülükten vazgeçer; mutlak ve nesnel ülkücülüğü ya da çok akılsal gerçekçiliği kabul etmiş olur. 1799'da Schelling aleyhine Bardili'nin *Mantığı* çıkınca, Reinhold, onunla birleşti. Bu *Mantık,* kendisinin düşüncesel durumunu güçlendirdi. Bardili'ye göre, düşünce, saf olarak öznel ve insel bir fakülte değil, evrensel düzenin şekil ve konularını, maddeye işleyen üretici (productif) bir faaliyettir. Bu faaliyet saf olarak dinamik bir olasılılık ve her çeşit gerçekçiliğin ilkesi olan âlemi yaratan bir kuvvettir. Bundan, *Mantık'*ın, sadece insel düşüncenin şekilleri sistemi değil, ebedî ilkelerin ve eşyanın esasının bilimi olan antolojinin de aynı olduğu sonucu çıkar. Ancak şekil itibarıyle yeni olan bu doktrini Reinhold, benimsemekte acele eder; bu kez de Jacobi'nin düşünceleriyle savaşarak bu doktrini kendi tarzında güçlendirir.

Reinhold, algıçtan farklı olarak, mantığın ve duyulur deneyin bir yalın fakültesi gibi algıçtan farklı olarak dikkate alınacak olan akıl mutlak ve evrensel düşünce gibi sayılınca, her gerçekliğini ve her bilginin ilkesi olan Tanrı'nın bir belirtisi olur. Aklın kanunları aynı zamanda eşyanın da kanunlarıdır. İdeal düzen ya da düşüncemizde mutlak, zorunlu ve tümel karakterleriyle kendilerini bildiren ilkeler, tamamıyle gerçek âleme, gerçek varlığın ebedî sistemine tekabül eder. Bundan, metafizik için düşünceleri ve saf aklın kanunlarını çözümlemek suretiyle düşünce ve gerçekliğin (réalité) tümel ve değişmez ilişkileriyle özelliklerinin araştırılması ilkesi çıkar. Bu amaçla Reinhold, birtakım eserler yayımlamışsa da pek dikkate değmez; o, haklı olarak felsefe dilinde bazı sözcüklerin her filozofta başka anlama gelmiş olmasından doğan karışıklıklardan şikâyetçidir. Buna çare bulmak üzere, *Felsefesel Bilimlerde Kullanılmaya Elverişli Anlamdaş Sözcükler* (1812) ile *Gerçek Nedir?* (İena, 1820) adlı iki eser yazmıştır. Bu son eserinde Kant'ın pratik ve dinsel düşüncelerine döndüğü görülür. Yani, aklın otoritesiyle pozitif imanı, Tanrı'nın vahyi ile zihni ve insan kalbiyle tarihsel ilhamları uzlaştırmaya çalışır. Reinhold, yaşadığı dönemde Schelling'e dek gelen felsefesel sorunların çeşitleriyle uğraşmış, ateşli bir gerçek aşkı ve güçlü bir uzlaştırma arzusuyle karışık bir eleştiri zekâsına sahiptir. O, tüm akılsal sistemleri uzlaştırmak ve tüm doktrinleri kavramak istemiştir.

Reinhold'un felsefe tarihi düşüncesine dair olup, Füllebron'un dergisinde yayımlanan yazısı, yöntem itibarıyle Tennemann'ın on bir ciltlik felsefe tarihine örnek ve ilham kaynağı olmuştur. *Kant Felsefesine Dair Mektuplar'*ının birinci cildinde Eflatun'un akılsal psikolojisi hakkında önemli bir bölüm vardır. Onun düşüncelerine G. E. Schulze hücum etmiştir. Reinhold, Danimarka edebiyatına da, ozan J. Baggesen (1765-1826) ile olan sıkı dostluğu dolayısıyle önemli bir etki yapmıştır.

Reinhold'un John Ernest Reinhold (1793-1855) adında bir oğlu vardır ki, o da İena Üniversitesinde profesördü. 1825'te babasının hayatını ve mektuplarını yayımlamıştır. Kendisi de birçok eserler yazmıştır; bunlardan, *Gelişmelerin Başlıca Evrelerine Oranla Felsefe Tarihi* (2 cilt, İena, 1845) en önemlisidir. Ayrıca, *Felsefesel Şekillerin Yeni İlkelerine ve Açıklamasına Dair Deney* (Leipzig, 1819) adlı eseriyle de babasının mantık ve dilin ilişkilerine dair araştırmalarına devam etti.

Bkz. Oğlunun eserleri: *K. L. Reinholds Leben und Literarisches Wirken Nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und Anderen Philosophischen Zeitgenossen an ihn* (İena, 1825); Tennemann, (cilt II, s. 265-270); H. Höffding, (cilt II, s. 125-128); H. Adam, *R. S. Philos. Systemwechsel* (1930); A. Pfeifer, *Die Philos. der Kantperiod Reinhold* (Bonn, 1935. Dissertasyon); M. Schelling, *Studien zur Geschichte der Transcendentalphilos. I.* (Lund, 1938).

REININGER, Robert. Alman filozofu. 28 eylül 1869'da Linz'de doğdu, 17 haziran 1955'te öldü. 1913'ten 1940'a dek Viyana'da profesörlük yaptı. Kant felsefesini okuttu. Berkeley'le uğraştı. Birçok eserleri arasında en önemlileri şunlardır: *Philosophie des Erkennans* (1910); *Kant's Lehre vom Inneren Sinn* (1900); *Das Psycho-Physiche Problem* (1916; 2. baskı, 1930); *Kant, seine Anhanger u. seine Gegner* (1923); *Metaphysik der Wirklichkeit* (2 cilt; 2. baskı, 1947-1948); *Wertphilosophie und Etnik* (2. baskı, 1946); *Locke, Berkeley, Hume* (1922).

REINKE, Johannes. Alman filozof ve bitkiler bilgini. 3 şubat 1849'da Ratzburg'da doğdu, 25 şubat 1931'de Preetz'de (Holschtein) öldü.

1879'da Göttingen'de, 1885'ten 1919'a dek de Kiel Üniversitesinde profesör olarak çalıştı. E. Haeckel'in maddeciliğine aykırı olarak Almanya'da H. Driesch'in hayatçılığını yaydı. Daha doğrusu, felsefesel hayatçılığın bir parçası sayılan yeni mekanikçiliğin yerine, yeni yaşamcılığı (neovitalisme) savundu. O, hayatı fizikoşimik determinizmi aşan ve kendine özgü birtakım entellekyalara sahip olan özel bir varlık sayar; yaşamsal olaylarda amaçlı bir ahenk ve cansız maddelerde bulunmayan birtakım üstün ve egemen karakterler görür. Bu itibarla Reininger ile Montpellier Okulu yaşamcıları, B. Russell, Rignano ve dolayısıyle Driesch... vb. arasında bir ilgi vardır. Anlaşılıyor ki, Reininger, bir taraftan da amaççı (finaliste) bir filozoftur.

Önemli eserleri şunlardır: *Die Welt als Tat* (1899, 7. baskı, 1925); *Einel. in die Theoret. Biologie* (2. baskı, 1911); *Naturwissenschaft Welthanschaung. Religion* (3. baskı, 1925). Bu eserinde, onun Hıristiyanlık bakımından dünya görüşünü savunan doktrinine rastlanır. *Die Philosophie der Gegenwart in Sellbstdarotellungen* (6 cilt, 1926); *Philosophie der Botanik* (1919); *Lehrb. der Allgem. Botanik* (1880); *Kritik der Abstanmungslehre* (1920); *Mein Tagewerk* (1925); *Das Dynamische Weltbield* (1926).

Bkz. Kluge, *Reinkes Dynam. Natur Philosophie und Weltonschavung* (1935); A. Knauth, *Die Naturphilosophie J. R. S. und ihre Genger* (1912).

REMI, D'Auxerre. Benedikten tarikatının tanınmış kişilerindendir. 841'de doğmuş, 908' de ölmüştür. Auxerre'li Heiric'in (841-876) öğrencisidir. IX. yüzyıl boyunca Paris resmî okullarının en ünlü yöneticilerinden biri olmuştur. Önce, doğduğu şehirde hocasının yerine getirilmiş, sonra da Paris'e çağırılmıştır. Remi, burada zamanının tüm bilimlerini ve daha çok musiki, gramer ve diyalektik okutmuştur. Bir gramerci olarak, Donat, Priscien, Phocas, Eutychèslerin gramerlerine dair yorumlarından başka, Perse ve Juvénal ve diğer ozanlar hakkında da yorumlamalar yazmıştır. Tanrıbilimci olarak, Saint-Ambroise ve Saint-Augustin'in etkisi altında Tevrat'ın *Oluş* (Génèse) bahsiyle *Mezmurlar*'ı açıklamıştır. Filozof olarak sahte Augustin'in *Diyalektika*'sını açımlamış (şerh), Martianus Capella'ya dair bir yorumlama yazmış ve nihayet Boèce'in *Opuscula*'sıyle *Consolatio Philosophie*'sini de yorumlamıştır. Eserlerinde J. Scot Erigène'in etkisi o kadar güçlüdür ki, bunları Erigène'in yazdığını zannedenler olmuştur.

Remi, algıçtan farklı olarak, mantığın ve duyulur deneyin bir yalın fakültesi gibi algıçtan farklı olarak dikkate alınacak olan akıl, mutlak ve evrensel düşünce gibi telakki edilince, her gerçekliğin ve her bilginin ilkesi olan Tanrı'nın bir belirtisi olur. Aklın kanunları aynı zamanda eşyanın da kanunlarıdır. Ülküsel (ideal) düzen ya da düşüncemizde mutlak, zorunlu ve tümel karakterleriyle kendilerini bildiren ilkeler, tamamıyle gerçek âleme, gerçek varlığın ebedî sistemine tekabül eder. Bundan metafizik için düşünceleri ve saf aklın kanunlarını çözümlemek suretiyle düşünce ve gerçekliğin (réalité) tümel ve değişmez ilişkileriyle özelliklerinin araştırılması ilkesi çıkar. Bu amaçla Remi, birtakım eserler yayımlamışsa da, pek dikkate değmez. O, haklı olarak felsefe dilinde bazı sözcüklerin her filozofta başka anlama gelmiş olmasından doğan karışıklıklardan şikâyetçidir. Buna çare bulmak üzere, *Felsefesel Bilimlerde Kullanılmaya Elverişli Anlamdaş Sözcükler* (1812) ile, *Gerçek Nedir?* (Jena, 1820) adlı iki eser yazmıştır. Bu son eserinde Kant'ın pratik ve dinsel düşüncelerine döndüğü görülür.

Remi'nin eserleri, ortaçağda pek yayılmıştır. Martinus Capela hakkındaki yorumlamasında ideallerin Eflatuncu telakkisi hâkimdir. Yalnız o, kavranılabilir. O, Sphaera (küre) sözcüğünü, kavranılabilir âlemin, yani Tanrısal algıçta ebedî olarak hazır bulunan ideaların simgesi sayarak yorumlamıştır (Et. Gilson, s. 226). Remi, gerçekçiliğin en aşırılarından biridir. İnsanlığı şöyle tanımlamıştır: "İnsel bireylerin tözel (substentiel) birliği". Töz hakkında da, "Bu, der, gerçek bir bütündür (tout). Tözler —daha doğrusu varlıklar— hep tözdeştirler (consubstantiel)". Yani o, kişiliğin dıştan (adventice) bir şekil, saf bir ilinek (accident) telakki edilmesini istemez. Ona göre, varlığın gerçek temeli, tüm tekillerin (sénguliére) paylaşmak suretiyle sahip oldukları doğa demektir. Bu görüş, Spinoza doktrininin de esası sayılmaktadır.

REMUSAT, Charles-François-Marie Comte de. Fransız yazarı ve politika adamı. 14 mart 1797'de Paris'de doğdu, 6 haziran 1875'te yine bu şehirde öldü. Elli yıl kadar edebiyat ve felsefede etkin olduğu kadar da parlak bir rol oynadı. Aristokrat bir sınıfa mensup olduğu halde, imparatorluk hükümetinin ateşli bir düşmanı olmuştu. Babası, Napoléon I'un başbakanıydı ve birinci imparatorluk döneminde Yukarı Garonne departmanında valilik yapmıştı. Annesi Jeanne Gravier de Vergenes (1780-1821), *Essai sur l'Éducation des Fammes* (Paris, 1824) ile *Mémoires* (2 cilt, 1879) adlı eserlerin yazarı olan zeki ve aydın bir kadındır. Remusat, hukuk öğrenimini yaptıktan son-

ra avukat oldu. İlk eseri, *De la Procédure par Jurés en Matière Criminelle* (Paris, 1820) dir ki, sırf hukuku ilgiler. Bu dönem, Restoration hükümetinin geri görüşlerine karşı özgür zekân'ın enerjiyle savaşarak Fransa'da felsefe, edebiyat, eleştiri ve tarihi yenileştirmeye muvaffak olduğu dönemdir. Remusat, 1820'den 1830'a dek türlü dergilerde yazarlık yaptı. Asıl felsefesel yazılarıyle edebî eleştirilerinin çoğunu Paul Dubois ile Pierre Leroux'nun 1824'te kurduğu Globe dergisinde yayımlamıştır ki, bu yazıları 1847'de iki cilt olarak *Passé et Present* adıyle toplayıp bastırmıştır. 1830 ihtilâline karışmış, Temmuz Fermanı'na karşı gazetecilerin harekete geçmesi için yapılan anlaşmayı imzalamış, bu andan ölümüne dek etkin bir politikacı olmuştur. Toulouse'dan milletvekili seçilmiş olan Remusat, Sola Karşı adını alan ılımlı ve meşrutî hükümete taraflı olan muhalifler sırasına geçti. 1840'ta içişleri bakanı oldu. 1871 yılına dek ülkesinin türlü politika işlerine karıştı; hapsedildi, sürüldü. Thiers'in cumhurbaşkanlığı zamanında dışişleri bakanı oldu. Türlü politika olaylarından sonra ölünceye dek milletvekilliğini korudu. Tüm bu resmî ve karışık işler arasında az çok felsefeyle ilgili birtakım eserler yazdı ki, bunlar, kendisine Fransız enstitüsünün iki akademisine kabul edilmek onurunu verdi. 1842'de dostu Jouffroy'nın yerini almak üzere Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine çağrıldı. 1846'da hocalarından ve arkadaşlarından biri olan Royer-Collard'ın yerini almak üzere Fransız Akademisine geçti. Bağımsız bir ruh taşımasına karşın, V. Cousin'in en devamlı ve büyük hayranlarından biri oldu. Remusat, eserlerinde makalelerinde *Essais de Philosophie* (1842) adlı eserinin birinci cildinde, hep başkalarının ünlü düşüncelerini açıklar ve daha çok eleştiri ve tarihe önem verir. Kendisini tükenmez devlet işlerine kaptırmış olan bir adamın Descartes, Kant, Reid, Hegel, Schelling, Broussais, Cabanis, Jouffroy, Lamennai, Bacon, Newton, Locke ve Hobbes'un sistemlerini ve bunların ortaya attıkları büyük problemleri tarafsız bir surette incelemesi şaşılacak bir olaydır. Remusat'nın politika felsefesini şöyle özetleyebiliriz:



Felsefeye politika yolundan girdiğini söyleyen Remusat, gençliğinde Fransa'yı tehdit eden çeşitli kargaşalıkların etkisi altında özgür zekâya düşman oldu. Ona göre, bu zekâ, bir ihtilâl zekâsıdır; fakat bir ihtilâlci zekâ değildir. O, bu zekâyı şöyle tanımlar: "Bu zekânın ilkesi, insan aklının özgürlüğüdür; bu ilke, ister istemez hiç bir geleneğin hiç bir mutlak ve kesin otoritesi olmadığını ve her maddede ilerlemenin daima mümkün olduğunu varsayar" (*Passé et Présent*, cilt I, s. 19). Böyle anlaşılmış olan bir özgür zekâ, felsefeden ayrılmaz. Nitekim o, başka bir eserinde felsefeyi, "zamanın ruhu" olarak kabul eder ve bunun, bize yoksun kaldığımız kanıları ve muhtaç olduğumuz gidiş kurallarını vermesi için kendisine baş vurulduğunu söyler (*Essais de Philosophie - Giriş)* ve yine burada, felsefenin amacı da yalnız zihnimiz tarafından ulaşılabilen tüm kürelerde gerçeğin bağımsız bir surette araştırılması değil, akılda, insanın tüm yaşamına, eylemlerine olduğu kadar da düşüncelerine, özel ve kamusal hayatına uygulanabilen değişmez ilkeleri keşfetmektedir.

Remusat, bir kuşkucu değil, fakat terakki sever bir filozoftur. Bunun içindir ki, zaman zaman düşüncelerini değiştirmiş, *Passé et Présent* adlı eserinde (cilt I, s. 87): "Burada biçimsel (formel) olarak ilân ederim ki, çoğu kez düşüncemi değiştirdim ve daha da değiştireceğim" der. Onun düşünceleri, içinde yaşadığı dönemin siyasal ve sosyal zorunluluklarından doğmuştur, denilebilir. Düşüncesini daha da değiştireceğini söylemesine karşın, politika felsefesinde ileri sürdüğü önermeler, pek de çeşitli değildir. O, akıl için eşyanın doğasından ve kendi niteliğinden başka bir sınır tanımaz ve onu toplum hükümetinin bir hükümdarı sayar. Toplumun akılla yönetilmesi, felsefeyle politikanın ittifakı demektir. "Yalnız değişmez bazı gerçeklerin temaşası, eylem engellerinin ortasında bizi desteklemeye ve bize kılavuzluk etmeye yeteneklidir. Başımız üstünde bir ışığın varlığını bilmeyen kimse, karanlıklarda yürür; gerçeği anlayamaz ve onu aşmak yanılgısına düşer... Evet, felsefe egemen olmalıdır; evet, doğayı inceleyen ve topluma hükmeden insan dehası, hissedilenin, yararlının üstüne yükselmesidir" (Fransız Akademisine kabul söylevinden). Toplum, bu tarzda düzenlenince adalet ve özgürlük üzerine kurulmuş demektir. Zira, insan akıldan üstün bir kanunu tanımadığı zaman, özgürlük, uygarsal ve siyasal düzende olduğu kadar da doğal düzende insanın koşuludur. Fakat, özgürlük, eşitlikten başka bir şeydir. "Eşitlik, özgürlüğe alçaklık kadar zarar vermez" (*L.Ang.*

leterre au Dix-Huitième Sciècle, 2. baskı, cilt I, s. 12).

Remusat, toplumu kendi yasal alanındaki özgürlükten yoksun bırakarak ve bu yoksun oluşundan ötürü onu, dinin garantisi altına konmuş olan maddesel refah ve kanunun esenliği vaadiyle teselli etmek isteyen iki yüzlü devlet adamlarından nefret eder. "Onlar, altın öküzü güven altına almak için, Süleyman'ın tapınağını yeniden inşa edeceklerdir" der (*Passé et Présent,* cilt II, s. 33). Özgürlükten yoksun olan bir toplumda özgürlüğü kurmak için, ihtilâlden çok, reform daha yararlıdır. "Korkunç buhranlar, birdenbire her şeyi mahvedebilir; bu suretle de istenilen hiç bir şeye sahip olmadan, sahip olunan şeylerin tümü feda edilmiş olur". Bununla birlikte Remusat, tüm siyasal mektuplaşmalarında ve hele *Politique Libérale* adlı eserinde, döktüğü kanlara karşın Fransız İhtilâlinin haklı olduğunu anlatır. 1780 ihtilâlinin ve eski rejimin çekinilmez bir sonucu olduğunu ve onun ilkelerini kabul ederek aynı suretle ihtilâlci zekâya terk etmeye yöneltildiğini söyler. Özgürlüğü örgütlendiren ve özgürlüğe bağlanan her hükümet, ona göre meşrudur. O, bunlardan yalnız meşrutî krallığı yeğ tutar: "Hayatımın düşü (rüya), Fransız toplumunda, İngiliz hükümetidir" der. Bu, ona cumhuriyetin daha az güzel görünmesi demek değildir: "Fakat, cumhuriyet o denli zordur ki, âdeta onun gerçeklenmez bir hali vardır". Remusat, hayatının sonlarında dışişleri bakanıyken bazı durumlarda meşrutî monarşinin cumhuriyetten daha zor olduğuna inanmıştır. Özgür ya da köle olan uluslar da bireyler gibi, ona göre, kaderlerinin gerçek faktörüdürler. Remusat, hiç bir zaman tarihsel kaderciliği (fatalisme) kabul etmez. Özellikle onu bize özgürlüğü fethetmek zorunda bırakan aracıların en canice aşırılıklarında ve en kör tutkularda göstermeye eğilim gösterdiği zaman, bu kaderciliği büsbütün terk eder. "Genel olarak uluslar, der, isteyip de lâyık olduklarından başkasını elde edemeyenlerdir" (*Politique Libérale,* s. 64).

Remusat'nın felsefesine gelince: O, politikaya uyguladığı akıl ve özgürlüğü asıl felsefeye, metafizik ve psikolojiye de uygular. Ona göre, felsefesel gözlem alanı, hiç kimse tarafından sınırlanamaz. *Des Facultés Inconnues de l'Âme Humaine* başlıklı bir de memuvar yazmış olan Remusat, bunda, dostu Jouffroy'yı etkin gerçeklerin ötesinde kalmakla, felsefe aleyhine aşırı bir güvensizlik göstermiş olmak ve felsefenin önemli bir kısmından yersiz olarak kuşkulanmakla suçlandırır. "Biz, onun söylemediği, iyi yapılmış ve ileri gitmiş bir bilime inanıyoruz" der (*Passé et Présent,* cilt II, s. 213). Remusat, Alman felsefesinin inatçı cesaretiyle savaşarak Fransız felsefesinde, psikoloji ve felsefe tarihinin dar çerçevesi içinde kalmasını ister. O, Fransız felsefesinin, Alman felsefesindekinden daha keyifsel ve daha emin bir yöntemle eşyanın niteliğini kavramaya çalışmasını ister (*De la Philosophie Allemande,* s. 150). Eşyanın niteliği problemi, ona göre, metafiziktir. "Evet, der, metafizik olmazsa kuşkuculuk zorunlu olur. Fakat bu yüksek spekülatif düşünce zembereğinde, insel bilginin sınırlanması gerektiğini anlayan aydın bilinç zorunludur" (adı geçen eser).

Maddenin, ruhun ve Tanrı'nın niteliğine gelince: Remusat, bunlardan birincisi hakkında geniş bir inceleme yapmıştır (*Essais de Philosophie,* cilt II). O, madde olaylarını hareketlere dönüştürür. Ona göre, hareketler de, hareket ettiren bir neden ve kuvvet olmaksızın açıklanamaz. Kuvvet, bölünemez bir ilkedir ve böyle bir ilke olmaksızın maddenin bölünmezliği açıklanamaz. Nihayet, kör ve fakat yalın güçlerin ebediyete dek baki olduklarını varsaymakla ancak evrenin yalın mekanizması açıklanabilirse de, varlıkların değişmez ayrıntıları açıklanamaz. Maddenin ve özelliklerinin varoluşu, bizi zihinsel bir güce yükselmeye zorlar. Bu görüş, Leibniz'inkinden az farklıdır. Fakat Remusat, bunu tarihin ışığı altında büyük bir başarıyla çözümlemiştir. Ruh hakkındaki düşüncelerine gelince, ruhu bedenin bir ürünü sayan, irade ve zihin olaylarını organizmanın yalın bir fonksiyonu (işlev) zanneden Brousset ve Cabanis'i reddetmiş olmayı yeter bulmayan Remusat, insanda tinsel (spirituel) bir ilkenin varlığını tanıtlamaya çalışır ve başlıca kanıtı da, bilinçtir. "Duyum edimi de zihin edimi gibi ancak bilinç aracılığıyle tanınır ve anlaşılır; her ikisi de, bir bilinç edimidir. Bilincin ise organı yoktur" (*Passé et Présent,* cilt II, s. 230). "Zihinli maddenin sırrı akılla olduğu kadar da tüm diğer olaylarla çelişiktir" (*Essais de Philosophie,* cilt II, s. 43). Nitekim, Brousset ve Cabanis de bir ilk neden kabul etmekten vazgeçmişler ve hele Cabanis, hayatının son yıllarında, maddeyi tinselleştiren bir panteizme düşmek suretiyle ruhun maddesel oluşunu inkâr etmiştir. Remusat, bilincini, fizyolojik maddeciliğe karşı koyduktan sonra, Jouffroy ve İskoçya Okulunun yolunu tutmuş ve cesaretle bilinçten varlığa, psikolojik birlikten tözel maddeye, düşünce ediminden düşünen bir varlığa, bir ruha geçmiştir. Ona göre, "Ruh, zihinli birliktir; zamanla çeşitlenen zihinli edimler, bir aynı faktörü gerektirirler ve âlemin özdeşliği, tözel birliğin kendisini gösterir. Düşünmek, kendini zihinli bilmekten başka bir şey değildir; zi-

hinli varlık demek de, var olduğunu hissetmek demektir". Bu satırlarda Descartes ve Maine de Biran tarzında bir tinselcilik görülür.

Remusat, *Philosophie Religieuse de la Théologie Naturelle en France et en Angleterre* (Paris, 1864) adlı eserinde, Tanrı'nın niteliği hakkında ne bilip ne düşünebileceğimiz sorununu incelemiştir. Ona göre, Tanrı bir düşünceden başka şey değildir. İnancımız değişmediği sürece de bir düşünceden başka şey olmayacaktır. Yani, Tanrı kavramı, daima aklın saf bir eseridir. Aklın saf bir kavramının konusu ise, gerçek bir nesne gibi gösterilebilir. Nitekim, varlığın varoluşunu tanıtlamaya çalışan kanıtlar arasında amaçlı neden kanıtından daha verimlisi de yoktur. Bu kanıt, deneyle ciddî olarak kontrol edilmiş ve yasal yükümleriyle sınırlanmıştır. Gözlerin görmek ve âlemin, diğerlerinden fazla görülmek için yaratılmış olmaları gibi, ki, buna inanmamak olanaksızdır. Fakat aklın saf bir kavramının konusu, algı (idrak) ve bilincin konusu gibi tasavvur edilemez. Bu, ancak algılanabilir. Yalnız din, Tanrı'nın saf idealliğini (idealité) soyarak onu, bize tasarlanabilir bir hale getirir. Zira din, akla dayanmaz. Geleneğe, yani tarih otoritesinin ortaya çıkardığı olaylara dayanır. Onu dinsel telakkilere dayamak, Tanrı'nın felsefesel kavramını bozmak demektir. Burada, Remusat'nın, "din ile felsefe, esaslı bir surette ayrıdır ve bunlardan birini diğerinin yerine koymak ya da bunları karıştırmak, her ikisini de tanımamak demektir" diyen V. Cousin'in düşüncesini benimsediği açıkça görülür. Yalnız Remusat, bu filozoftan daha cesurdur. Zira, dinin, birtakım olayların etkisi altında ve kendi içinde yükselen çatışmalar yüzünden uğradığı değişkeleri (tadiller) incelemeyi reddetmez. Bu ona göre, felsefe tarihini değilse de, insel zekâ tarihini ilgiler. Avrupa uluslarının dinini Hıristiyanlığa dönüştüren . Remusat'ya göre, birçokları için Hıristiyanlık bir politikadır. Toplumu disiplin altına almak ve ihtilâllerin önüne geçmek için bir aracıdır. Diğer birçokları için de, kuşkuculukten kaçmak, felsefeyle bilimin birbirinden ayrılmayan pekinsizlik (incertitude) sığınağına yerleşme aracısıdır. Nihayet diğer birçokları için de, Tanrı'yı tanıma ve onunla ilişkide bulunma yoludur. Yani din, "kalbin hissesidir, Tanrısıdır". İnsan cinsinin kurtuluşu için inayetin (grâce) zorunluğu inancını Remusat, insanlığın ahlâksal noksanlığıyle açıklar.

Remusat'nın diğer felsefesel eserleri: *Abélard* (2 cilt, Paris, 1845); *De la Philosophie Allemande* (Paris, 1845); *Saint-Anselme de Cantorbéry* (1854); *L'Angleterre au Dix-Huitième Sciècle* (cilt II, 1856); *Bacon, sa Vie, Son Temps, sa Philosophie* (1858); *Politique Libérale* (1860); *Histoire de la Philosophie en Angleterre Depuis Bacon Jusque'a Locke* (2 cilt, 1875)... vb.

Bu filozofu, tanınmış Doğu bilimi bilginlerinden (müsteşrik) Abel Remusat (1788-1838) ile karıştırmamalıdır. Bu Fransız bilgini, Burnouf'tan önce Budacılığı ve Çin edebiyatıyle Tatar dillerini Fransa'ya tanıtan ciddî eserler ve dersler vermiştir.

RENAN, Ernest. Fransız filolog, filozof, Doğu bilgin ve tarihçisi. 27 şubat 1823'te Tréguier' de doğdu, 12 ekim 1892'de Paris'de öldü. Beş yaşındayken babasını kaybettiğinden, annesi, kız kardeşi ve papazlar tarafından yetiştirildi. Evvelâ papaz olması için bir seminere verildi; kendi öz yaşamını, *Çocukluk ve Gençlik Anıları* adlı bir eserinde anlatan Renan, felsefe ve eski diller hakkındaki bilgisini Saint-Sulpice seminerinde kazanmaya başladı. Alman felsefesinden aldığı zevk ve eleştirimsel incelemeleri, onu dinsel inançlarından uzaklaştırdı; ve kilise adamı olmaktan vazgeçti. *Études d'Histoire Religieuse* (1857) ve kendi yöntemini de açıklayan *Essais de Morale et de Critique* (1859) adlı eserlerini, Hıristiyanlığın eleştirimi için yapılmış olan araştırmaları izledi. *La Vie de Jésus* (1862) adlı eseri şiddetli çatışmalara neden oldu. Bu eser, Hıristiyanlığın kaynağını araştıran kitaplarının öncüsü oldu ki, bunların başlıcaları şunlardır: *Les Apotres* (1866); *Saint-Paul* (1869); *L'Antechrist* (1873); *Les Évangiles* (1877); *L'Eglise Chrétienne* (1879); *Marc-Aurèle*'dir (1883). O, Hıristiyanlığın kaynağını daha gerilerde aramak gerektiğini anlayarak, *L'Histoire du Peuples d'Israël* (5 cilt, 1888-1894) adlı önemli eserini yazdı.



1842'de İssy seminerinde felsefe öğrendi; burada Hegel ve Herder'i okumuştu. 1843' te Saint-Sulpice seminerini bitirdi. Batı Dilleri Okulu ile Collége de France'a devam etti. Önce felsefe agrejesi, sonra da edebiyat doktoru oldu. İtalya ve Suriye'ye bir görevle gönderildi. 1851'de Paris Ulusal Kitapsarayına girdi; kimyacı Berthelot ile tanıştı. Ondan doğa bilimlerini öğrendi. 1865'te ikinci kez Suriye' ye gitti ve *İsa'nın Hayatı* adlı eserini tamam-

ladı. Samî kavimlerin felsefesini inceledi; sonra tanınmış bir ressamın hemşiresiyle evlendi. Bu kadın, kocasında gizli olan ozan yeteneğini uyandırdı. 1856'da Academie des Inscriptions'a, 1878'de Fransız Akademisine üye seçildi. Collège de France'a İbranice profesörlüğüne getirildi.

Renan'ın orijinalliğini yaratan, onun kilise kültürü almasına karşın, imanını yitirmeden kiliseyle ilgisini kesmesinde, doğa bilimleriyle felsefeye bağlanmasıdır. O, gerçeğin yöntemle araştırılmasını salık verirken, akılsal bilgileri de cesaretle izlemiş, aklın ve bilimin sınırlarını pek iyi kavramıştır. Daha çok Aug. Comte'a bağlı olan Renan, tarihle ilgisi olmayan bilimlere değer vermedi. Ona göre, felsefe de tarihle kurulabilir; tarihin içindedir ve bilimin en yüce kanunu, evrensel neden kanunudur. Renan'a göre Tanrı, ülkünün kategorisidir; din ise ahlâk düzeninde güzelliktir. Bu nedendendir ki, din, insanlığın ahlâksal içgüdüsünü kandırır. Tüm dinler, ancak kendi işlerine uygulandığı takdirde doğru olabilirler ve hepsi de iyidirler. Felsefesel ülkücülük, tüm zekâların işine elverişli değildir. Dinsel ülkücülüğü ise, en âciz ruhlar bile kavrayabilir... Zira dinsel ruh, eşyanın birliği ve eşyanın son ideallerine ait bir duygudur. Bu duygu, tamamıyle insansal ve ahlâksaldır. Dış doğa, Tanrı'yı gösterecek yerde gizler. Bu itibarla doğa, derin bir surette ahlâk dışıdır. İnsanın yaptığı dış olaylardan söz eden tarih bile uzun bir sapıklıktır (scandale). Fakat, insan kendi düşüncesinin derinliklerinde de ideal kategorisini gizler. İşte Tanrı bu kategoridir. Aksi halde, gerçeklik nerededir?.. "Bana, doğa ve insanın dışında bir şeyler var mıdır? diye soruyorsunuz. Her şey vardır, diyeceğim. Doğa, görünüşten başka bir şey değildir; ve insan da sadece bir olaydır. Her şeyin ebedî derinliğinde töz ve ideal vardır. Müslümanların güzel özdeyişleriyle, 'Baki olan odur,' vardır; Musevilerin deyimiyle de, 'var olan vardır'. İşte göğsünden varlıkların fışkırdığı ve varlıkların tekrar kendisine döneceği Baba budur. Hegelcilere göre, ideal düşüncesi. evren içinde evrimleşen sonsuz ruhtur. İşte bunun içindir ki, gerçek Tanrıbilim, nihayet şiir ve sanata ve daha çok ahlâka döner. Âlemin, insanlığın ve evrensel zorunluluğun bilimi haline girer. Ben tanrılığı, sonuçlarla hiç bir ilgisi olmayan teodise ve ontolojinin soyut formüllerinden çok, doğa ve tarihte görüyorum. Varolan ve tüm varolmak üzere bulunan Tanrı'dır".

Tanrı'nın ülküsel kategorisi olmak demek, bizim duyulur üstü (suprassensible) ihtiyaçlarımızı oluşturur, demektir. Bu itibarla Tanrı, bizimle olan ilgisi bakımından ülkü (ideal), kendisinin ilişkisi bakımından ise mutlak bir varlıktır. Renan, dinlerin tanrılık düşüncesine dayandığını, biraz bulanık da olsa, evrenin esasında bilincin var olduğunu kabul etti. Fakat o, bu bilinci, evreni hareket ettiren bir kuvvet, güç halinde varolan güçlü bir Tanrı saydı. Renan'a göre, her şey Tanrıdır'. Göreve, "onun istediğini isteyeceğim, cümlesini eklemelidir. Biz, başkalarını Tanrı'dan ve kendimizden memnun olduğumuz zaman, yani dinli olduğumuz zaman düşünürüz". Bütünün (tout) izlediği eser, yetkin bir hal alacaktır. Zira, onun karşısında, ebedîlik vardır. Biz, onunla hiç bir mükâfat almadan ve beklemeden birleşiriz; erdem, karşılık beklememektir. Fedakârlığın değeri, fedakârlığın kendisidir. Zenginler, nefislerini iyiliğe vakfettikleri zaman, görmedikleri ve gerçekleneceğini göremeyecekleri bir ideal için kendilerini feda etmiş olacaklardır. Onlar, etraflarına bakacak olurlarsa, evvelâ doğanın kendilerini, ahlâklılığı, hayrı ve şerri büsbütün inkâr ettiğini göreceklerdir. Fakat az sonra yine o doğanın, daha çok iyi bir doğanın bulunduğunu ve evrensel bilincin bir gelişimi haline gelmiş olduğunu göreceklerdir. İşte o zaman, ben ya da ben şeklinde görülen bireylik varolamaz, yaşayamaz. Ancak yapabilmiş olduğu ve paylaşabildiği hayır ile yaşar. Şu halde aldatılmış mı oluyoruz? Bazı anlamlara göre, evet. Doğa, gerçekten bizim olmayan bazı amaçlar için işimize yarar; bizi aldatır. Cesaret ve ılımlılıktan başlayarak diğerlerine ait olan aşk ve fedakârlıklara kadar erdem içinde bir çeşit yanılsama vardır. Fakat asıl kötülük, bizi aldattığını gördüğümüz doğaya karşı isyan etmektedir. Zira, bu aldatmak, hiç bir şeyin esasında mutlak değildir. Biz aldatılmış olsak bile, doğa aldatmış olmayacaktır; ve bu suretle âlem, bilinç ve mutlulukla dolgun bir hale gelecektir. Ruh, sevdiği ve hareket ettiği yerdedir. Tanrı, ideal olduktan sonra, tüm aşkın konusu ve esaslı bir surette ruhların yeri (lieus des âmes) demektir. İnsanın ölmezliği Tanrı'dan gelir. Yaşamış olan, tüm bilinçlerin ölümünden sonra tekrar dirilmesi (resurrection) değil midir? Tanrısal saltanat geldiği zaman, ahlâk duygusunda akla sahip olacak ve imanın düşünceleri gerçeklenecektir. Bizim küçük keşfimiz hayır ile gerçeğin egemenliğini sağlayan çabalarımız, ebediyet türbesinin temellerinde gizli bir taş olacaktır. "Eğer insanlık, zihin olmasaydı, Tanrıtanımaz olurdu... Fakat görev, nefsi terk etmek ve fedakârlık gibi tarihin kendileriyle dolu olduğu şeyler, Tanrısız yorumlanamaz ve açıklanamazlar". Eğer Tanrı, insel bir görüşle görülemezse, görülecektir. Ebedîlikte varolan Tanrı, tarih ve doğa içinde de oluş halindedir. Bilim, bir gün Tanrı'yı

gerçeklendirecektir. Evren, bilim sayesinde tüm diğer bilinçlerin toplandığı yer olarak, kendi nefsi hakkında bilinç sahibi olarak bitecek ve bu suretle Tanrı, tüm bilinçler için varolacaktır. Bu itibarla Tanrı saltanatının, bir an önce egemenliğini sağlayacak olanlar, bilginlerdir.

Renan, Aug. Comte'tan sonra bilginlerin tinsel otoritesini düşledi; onların mutlak otoritesini istedi. Bu düşünceden sanatla bilimin gelişmesi ve üstünlüğü için bir uğursuzluk saydı, demokrasi aleyhinde bulundu ve aristokrasiyi savundu. O, bir altın ve demir döneminin geleceğini, bu dönemde bilimin en korkunç gizleriyle bezenmiş olan bilginler, insan sürülerini, bu bilime itaat etmedikleri takdirde gerçeksel ve bilimsel bir cehennemle tehdit ederek arkalarından sürükleyeceklerini umut etti. Bu itaat reddedilirse, bilim, gezegenimizi yok etmekle tehdit edecektir. Bu görüşüyle Renan, bugünkü atom çağını düşlemiş gibidir ve bilimin ahlâk ve insanlık sevgisi dışındaki gelişmelerinden ürkmüştür. Özet olarak o, olayların determinizmine dayanır ve ona göre düşünce yürütür. Renan, ahlâk sorununun bilimle değil, imanla çözülebileceğine inanmıştır ve nefsi feda etmeye razı olan, karşılık beklemez ve iyiliksever bir fedakârlığı ahlâka temel yapmıştır. Ona göre, varlığını ideale bırakan aldanmaz; düşüncenin amacı, gerçek; edimlerin amacı hayır olmalıdır. Gerçek, mucizeden ve iyilik bencillikten uzaklaştırılmalıdır. Renan, dinle ilgisi olmayan eserlerini pek dinli bir edayla yazdı. Hiç bir gerçek dinin bulunmadığına inandığı halde, tüm dinlerin gerçek olduğunu ileri sürdü.

Renan, güzel sanatları pek sevdiği için, bir sanat meraklısıdır (dilletant). Onun bazı kuşkuculuğa da düştüğü görülür. Renan'ın *Ulus Nedir?* adlı eserinde savunduğu ulus ve ulusçuluk telakkisi, hemen tüm demokrasilerin ve daha çok bizim demokrasimizin anlayış ve anayasasına uygundur. Tarihe ve bilime her şeyden fazla inanmış olan Renan, ulusu oluşturan dinsel faktörler üzerinde durur. Onu, tarihin yarattığı bir gerçekçilik sayar; törelerde, gelenek, ülkü ve kültürde birlikle ortak heyecanlarla tanımlar; birlikte yaşama isteği, aynı tarihsel anılara bağlılık... gibi ruhsal, sosyal ve tarihsel duyguların bir ulusu yaratacağına inanır. Bu itibarla ona göre ulus, tarihin, yani geçmişin eseridir; geçmiş ulusal anılarla kahramanlara ve büyük adamlara karşı saygı, ulus bilincinin devamında üstün bir rol oynarlar. Adı geçen eserinde Renan, ulusu şöyle tanımlamıştır: "Ulus, bir ruhtur; tinsel bir başlangıçtır. İnsan ırkının, dilinin, dininin, nehir boylarının, dağlar doğrultusunun ürünü değildir. Ruhu sağlam, yüreği ateşli insanlardan birleşik olan ulu bir heyetin yarattığı vicdana, ulus denilir" (*Qu'estce Qu'une Nation?*, s. 25-26).

Renan, çok yaşamış, çok yazmış ve çok okumuş bir adamdır. Hakkında yapılan şu eleştiriler, onun gerçek mizaç ve karakterini de aydınlatabilir: Felsefenin ilkeleri, mantıksız, ahlâkta sabit kurallardan yoksun, dinde simgesiz ve dogmasız (dogme), kuşkucu bir inanç dikkati çeker. Zamanının siyasal ve sosyal olayları kadar da pozitifçiliğin gelişmeleri arasında sürekli bir kararsızlık geçirmiş olan Renan, Kant'tan Hegel'e, Hegel'den Spinoza'ya, bundan da mistiklere, fizyolojistlere, bunlardan da Hollanda okullarının bilgeliğine geçmek suretiyle kanmak bilmeyen bir bilgi aşkı içinde çırpınmıştır. Derin ve geniş bilgili, parlak ve eleştirici üslubuyle Renan, yalnız felsefe ile değil, türlü bilimlerle de uğraşmış ve Fransız edebiyatının da onurlarından biri olmuştur. Ona en çok saldıranlar, toleranstan yoksun olan papazlarla bunlara bağlı olanlardır. İsa hakkında kullandığı kıyaslanılamaz bir adam sözü, peygamberlik hakkındaki inancının ne olabileceğini de açıklamaya yeter.

Özetle o, bir filozof olarak, düşünce tarihinde zarif ve yüksek bir metafizik kuşkuculuğu temsil eder. Evrenin kanunları ve ereği bulunduğuna inanmış olan Renan, bu kanunların bizden kaçtıklarını ve ereğin (fin) de bizim için gizli kaldığını savundu. Ona göre doğa, bencildir; kendi gizlerini (sır) bize açmaksızın, bizi araştırmalara sürükler. Erdemin kendisi bile, belki de bir aldatmacadır; adalet ve aklın mutlağı asla bizim dışımızda değildir. Tanrı da, kendi kendine değil, ancak bizimle vardır. O, bilincin ürünü olan yüce bir ülküdür. Tüm dinler de, metafizik gibi bağıntılıdırlar (relatif); metafizik, bir şiirdir; ve tüm dinler gibi, sanatın yüksek bir biçimidir. Güzeli gerçeklendiren tüm ruh ürünleri, gerçekliğin bazı kısımlarına sahiptir; bu itibarla estetik, doğrunun bir ölçeğidir (miyar). Buna karşılık Renan, pozitif bilimin kendi pekinliğine (certitude) sahip olduğunu kabul eder. Bu pekinlik, araştırma alanının genişliği ile orantılı olarak genişler. İnsanlığın geleceği, seçkinliğiyle orantılı olarak genişler. İnsanlığın geleceği, seçkin insanların temsil ettikleri bilim, düşünce ve sanatın ilerlemelerinde gizlidir. Onun kuşkuculuğu, aklın evren gizlerini kavramaktan âciz ve bu gizlerin kavranılamaz olduklarına inanmasından doğmuştur.

Renan'ın felsefeyi ilgileyen eserleri: *L'Avenir de la Science, Pensées de 1848* (Paris, 1890); *Averroès et l'Averroisme* (1852); *Essais de Morale et de Critique* (1859); *Les Origines du Christianisme* (cilt VIII, 1863-1883). Bu eser

grubunda yukarda da kaydettiğimiz gibi, *İsa'nın Hayatı; Havariler;* (Bunları, Ziya İhsan dilimize çevirdi, 1945, 1948); *Saint-Paul; L'Antechriste; İnciller; Hıristiyan Kilisesi; Marc Aurèle* ve *Bir Genel Endeks* vardır. *Questions Contemporaines* (1868); *Dialouges et Fragments Philosophiques* (1876); *Drames Philosophiques* (Shakespeare tarzında piyeslerdir); *Discoures et Conferances* (1887). Bu eser de *Nutuklar* adıyle Ziya İhsan tarafından dilimire çevrildi (1946). Bunlardan başka Renan, *Samî Dinlerin Genel Tarihi ve Mukayeseli Sistemi* (1855); *İsrail Kavminin Tarihi* (cilt V, 1888-1894); *Din Tarihleri...* vb. gibi birçok eserler yazmıştır. Ziya İhsan, Renan'ın bu listede geçen ilk eserini, *Bilimin Geleceği* adıyle iki cilt olarak dilimize çevirmiştir (1951-1954).

Bkz. Ledrain, *Renan Sa Vie et son Oeuvre* (1892); L'Abbé d'Hulst, *E. Renan* (1894); G. Séailles, *E. Renan Essai de Biographie* (1895); E. Faguet, *Politiques et Moralistes;* H. Höffding, *Philosophies Contemporaines* (s. 69-74); Abbé Barbe ve A. Fouille' nin *Felsefe Tarihleri;* Sadri Maksudî Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (Istanbul, 1955, s. 108-110); Braver, *Philosophy of E. Renan* (1904); Sorel, *Le Systeme Historique de Renan* (1905-1906); A. J. M. Robertson, *Ernest Renan* (1924); R. M. Chaldbourne, *Ernest Renan as an Essays* (1957).

RENOUVIER, Charles-Bernard. Fransız filozofu. Yeni Kantçılığın kurucusu. 1 ocak 1815'te Montpellier'de doğdu, 1 eylül 1903'te Prades'de öldü. 1831'de Paris'e geldi. Saint-Simoncularla tanıştı. Politeknik Okuluna girdiği zaman, Aug. Comte orada müzakerecilik yapıyordu. Lequier ile de bu okulda tanıştı. Daha sonra, matematikten vazgeçerek felsefesel ve sosyal bilimlerle uğraştı. 1842'de, *Manuel de Philosophie Moderne* ve 1844'te, *Manuel de Philosophie Ancienne* adlı eserleriyle kendini tanıttı. Daha başlangıçta radikallerle reformatörler arasında yer aldı. P. Leroux ile J. Reynaud'nun çıkarmakta oldukları Encyclopédi Nouvele'in bazı maddelerini ve özellikle *Philosophe* maddesini yazdı. 1848 ihtilâli dolayısıyle *Manuel Républicaine* ve *Organisation Communale et Centrale de la Rébuplique* (1851) adlı eserleri yazdı. La Feuille de la République gazetesinde siyasal düşünceleriyle birlikte, düşünce özgürlüğünü savundu. 1851 hükümet darbesinden sonra da siyasal işleri bırakarak felsefe ve dinle uğraştı. 1868'de Pillon'la birlikte Anné Philosophique'ı kurdu; burada önemli makaleler yazdı. Başlangıçta yeni eleştiriciliğin organı olan bu yıllığı, daha sonra Critique Philosophique başlığıyle yayımladı. Renouvier, bu dergiyi, 1872'den 1892'ye dek yirmi yıl yönetti. Onun eleştiriciliğe dair olan eseri, *Essais de Critique Générale*'dır (4 cilt). Birincisi, *Premier Essai, Analyse Générale de la Connaissance* (1851). İkincisi, *Deuxième Essai, l'Homme* (1858). Üçüncüsü, *Troisième Essai, Les Principes de la Nature* (2 cilt, 1864, 1912); dördüncüsü, *Quatrième Essai, Introduction à la Philosophie Analytique de l'Histoire* (1864). Bu eserler tekrar basılmışlardır. Revue Philosophique'de yayımlamaya başladığı *L'Uchronie* adlı felsefesel romanı 1876'da tekrar basıldı. Bu eser, Avrupa toplumunun gelişmesine dair tarihsel bir taslaktır. Bunlardan başka, 1869'da, *Science de la Morale;* 1885'te, *Esquisse d'Une Classification Systematique des Doctrines Philosophique* (2 cilt) adlı ve önemli eserleriyle Fransızcaya çevirdiği Hume'ün *Psychologie*'sini yayımladı. Critique Philosophique'deki makaleleri arasında *Critique Religieuse*'ü dikkate değer. *La Philosophie Analytique de l'Histoire* (2 cilt, 1896-1898); Prat ile birlikte yazdığı *La Nouvelle Monadologie* (1899); *Les Dilemmes de la Métaphysique Pur* (1901) ve *Personnalisme* (1903) son zamanlarının eserlerindendir. Pek samimî dostu olan Secrétan'la yirmi üç yıl sürmüş olan mektuplaşmaları da 1910'da yayımlandı.



Renouvier, daha çok yüksek bir ahlâk ülküsünün ilhamı altında bilimle inancı kaynaştırmak amacıyle ahlâk ve dinin lehine olarak bilimi yenileştirmeye çalıştı. Onun doktrininde birçok farkları bulunmakla birlikte, Hume, Leibniz, Kant; hatta Hegel ve Aug. Comte'un görüşleri gizlidir. Renouvier, yöntem olarak çelişiklik ilkesine önemli bir yer verir. *Bilginin Genel Eleştirisine Dair Deneme*'sinin birincisinde daha çok onun mantığını oluşturur. Gerek bunda ve gerek diğer üç denemesinde açıkladığı düşüncelerden, felsefesinin şu üç temaya dayandığı anlaşılmaktadır:

1. Politeknik Okulundaki matematik etütlerinden aldığı bilgi ve matematikçi Cauchy'nin etkisi altında ileri sürdüğü Sayı Kanunu; Cauchy, soyutta, sonsuz sayının olanaksızlığını göstermiş ve sayı kanunu, bu olanaksızlık sayesinde küçük koleksiyonların sonlu koleksiyonları olmak zorundadır, demişti. Bu temaya dayanarak Renouvier, her şeyin başlangıcında âlemin kaynağı olmak üzere mutlak bir

ilke kabul etmiş, olayların hem sonlu, hem de sayıların hükmü altında bulunduğu sonucuna varmıştır. Fakat ona göre, olaylar serisi, geriye doğru gidildiği takdirde hareketli bir edimden ibaret olmak koşuluyle sırf tesadüften ibaret olan bir başlangıç vardır ve sayı kanununun kanıtı şekilden başka bir şey olmayan çelişkilik ilkesidir. Sayı, ancak sayma sayesinde vardır. Sonsuz sayının varlığı, sayı varolduğu için, hem tamamlanmış bireşime (sentez), hem de sayı sonsuz olduğu için tamamlanmamış bireşime aracılık eder. Ona göre bu başlangıç, dilediğini işleyen bir iradenin yarattığı bazı ilişkilerin etkisinden ibarettir.

2. Özgürlük teması ki, bu, dostu J. Lequier' nin düşünceleriyle ilgilidir. Zira bu filozof, Renouvier'ye elindeliğin (libre arbitre) kökü ahlâksal hayatta olduğu kadar da zihinsel hayattadır; onsuz hiç bir pekinlik mümkün olamaz, düşüncesini vermiştir. Elindelik hakkında ne dolaysız bir deney, ne de 'a priori' bir kanıt kabul eder. Hatta, elindeliğin karşıtı olan determinizmin varlığı için bu türlü kanıtlar ileri sürüldüğü gibi, özgürlükle determinizmin varlığı için de bu türlü kanıtlar ileri sürülemez. Özgürlükle determinizmin arasında, bunların birinden çok diğerine bizi bağlayan bir zihinsel güdü (motif) olmaksızın ikisinden birini seçmek zorunluluğu hissolunur. Bu seçme zorunluluğunun güdüleri üzerinde düşünmeye gelince: Bu zorunluluğu onaylarsam onayım ya doğru ya da yanlıştım. Doğru ise, onun hakkındaki kesin bilgim zorunlu bir olaydır. Fakat bir diğerinin özgürlük hakkında sahip olduğu kesin bilgisi de yine seçme aracısı olmadan zorunludur. Zira, her iki koşul da eşit olarak zorunludur. Şu halde kuşkuya düşüyorum demektir. Eğer onayım yanlışsa, hataya düştüğümü kabul etmeye mecburuz. Fazla olarak da, kuşkudan kurtulmuş olmayız. Özgürlüğü onayladığım takdirde de, bu onayım, ya doğru ya da yanlıştır. Yanlışsa, kuşkusuz hata içindeyim demektir. Fakat bunun ahlâksal sorumluluğuna inanmak, bir kısmını seçmemizden doğan bir geleceğe güvenmemek gibi birçok pratik yararları vardır. Eğer özgürlüğü onaylayışım doğru ise, bu doğruluğun da birçok pratik yararı vardır. Zira, bu takdirde, akla uygun güdülerle içinde gerçeksel, özgür, yani her şeyden önce düşünme aracısıyle karar vermeye yetenekli şahıslar bulunan bir âlemi seçmeye yöneltiliyorum demektir. Gerek Kant, gerek Comte, olaylarda kesin bir determinizmi kabul ettiklerinden, bağıntıcılık elindeliği pekâlâ inkâr edebilir.

3. Kant'tan ve Aug. Comte'tan aldığı ülkücü bağıntıcılık düşüncesidir ki, bu düşünce ona, yalnız olayların varolduğunu ve her olayın diğer bazı şeylere göre, ancak bileşik ya da bileştiren gibi anlaşılabilmek koşuluyle bağıntılı görünür. Renouvier, bu temada, Kant ve Aug. Comte'un bağıntıcılığından başka türlü düşünmez. Zira, bu tez ona göre de pozitif bilimlerin ürünüdür. Renouvier'nin sonculuğu (finitisme), bağıntıcılıkla az ilgilidir. Zira Kant, ruhun kanunları, olaylarla belirlenmiş bir gerilemeyi gerektirir, der. Aug. Comte ise, bu problemi ileri sürmeyi reddeder. Eğer sonculuğa, Aristo'nun sonlu âlemi ve Epikür'ün atomculuğu gibi iki Antik şekli karıştıracak olursak, onun mutlak gerçekçilikten ayrılmadığı görülür.

Renouvier'nin Yeni Kantçılığı, daha çok bilgi kuramındaki durumundan gelir. Ona göre, tasarımlanan, daha doğrusu tasarımsal (tasavvurî) olarak varolan her şey, olaydır. Şu halde her olay, bir tasarımlanmışı (représenté), yani nesneyi ve bir de tasarlayanı (représentant), yani özneyi ifade eder. Bu suretle Hume' un olaycılığından (phenoménisme) hareket eder. Renouvier, tasarımsal kanunun tasarlanmış olan 'a priori' kavramlara dayanan birtakım kanunlara sahip olduğunu kabul ederek Kant'a bağlanır. Felsefe, bilimcilerin (scientistes) anladığı anlamda bir bilim değildir. Zira bilimler, kendi ilkeleri üzerinde düşünmedikleri halde, felsefe bunlarla uğraşır; gerçeği dışardan beklemediği gibi, zihnimizi aydınlatmak için kavranılabilir (intelligible) âlemden gelen yüksek bir ışına da muhtaç değildir. Âlemi yöneten evrensel bir bağıntıcılık kanunu vardır ki, Renouvier, bunu tasarımların sonucundan elde eder. Zira ona göre, biz, tasarım ve ilişkilerden başka bir şeyi bilemeyiz. Tasarımların en ilkel ilişkileri, kategorilerdir. Bunlar, hem tümlerdir, hem de bütün deneylerin koşuludur. Bu nedenden deneyler de bunları bozamaz. Bu itibarla da zorunludurlar. Bunlardan hiç bir ruh ayrılamaz; hatta değerini takdir ya da inkâr için bile, bunlarla ilgisini kesemez. Zira, bir ölçü aracısı olarak da bu kategorilerden başka bir şeye sahip değiliz. Bu kategoriler, bağıntılı şeyleri anlatan birtakım soyut kavramlar ise de, duyumlarımızın şekilleri, ancak bu bağıntılı kavramlardan gelir. Duyumlarımız ve düşüncelerimiz kategorilere bağlıdır. Bunlar olmasaydı, hiç bir tasarıma, duyum ve düşüncelere sahip olamazdık. Tasarlanmış olan ancak tasarımda varolur. Tasarım ise, bilinçte vardır. Şu halde tüm kategoriler, kişilik (şahsiyet) kanununa bağlıdırlar. Fakat, bilinç, kategorilerin 'a priori' olarak meydana gelmelerine yarayan bir birlik değildir. Bilinçte yalın bir olgu anlamında olmak üzere, diğerleri gibi bir kategoridir; ve tüm kategorilerin gerçek derecesi aynıdır.

Renouvier, esasını bağıntıcılık teşkil eden kategorilere, benzeyen ve benzemeyen, özdeş olan ve olmayan, kendisi ve başkası olmak üzere iki sıfat verir. Bu iki aykırı öğeyi içine alan her kategori, bir tümel kavramdır. Ona göre, kategoriler, dinamik ve statik olmak üzere de iki kısma ayrılır. Birincisi, zamanla, ikincisi uzayla ilgilidir; nitelik, nicelik, durum statik zümreyi oluşturur. Nitelik kategorisi ruha, sayı, çokluk, toplamlık (mecmuiyet), birlik düşüncesini verir. Fakat, sayı kanununa giren her şey sonludur. Sonluluk, gerçekçiliğin en esaslı niteliğidir. Zira, tasarım alanına giren her şey sayılabilir. Bu itibarla sonludur. Bunun içindir ki, gerçekçilikte, sonsuzluk ve uçsuz bucaksızlık (immencité) sıfatlarını aramak boştur.

Renouvier, esas itibarıyle dokuz kategori kabul etmiştir: İlişki, Konum (position), Ardalanma (tevali), Nicelik, Oluş, Nedenlilik, Ereklik, Kişilik... O, sayı ve oluşu, diğer taraftan da kuvvet, amaçlılık ve kişiliği kabul eder. Bu suretle de kendi doktrinine determinizm ile zorunsuzluğu (contingence) eklemiştir.

Renouvier, mutlak birlikten sonsuzluk ve sürekliliği uzaklaştırdıktan sonra, varlığı birtakım süreksiz bireylikler halinde parçalar, karar; sonluluğu, çokluluğu, sürekliliği kabul eder.

Burada Yeni Kantçılıkla pozitifçiliğin madde hakkındaki kuramları arasında beliren farkı özetlemek doğru olur: Zorunlu kanunlar toplamının emri altında, bir duyumlar ağı gibi varsayılan madde ki, bu kanunlar, maddenin birlikte oluş (coexitence) ve ardalanmalarını (succession) düzenler; bilginin kaynağı içindedir. Pozitifçiler, ruhumuz, soyutlama sayesinde, somut duyumlardan hareket ederek, bu ağa, bu kanunlar sistemine yükselir. Bu, nesnede belirlenebilen zorunlu ilişkilerin bilgisinde sabit olan şeyin tek kaynağı deneydir, demektir. Yeni Kantçılık ise, tersine olarak, kendi bağlı olduğu eleştiricilikte olduğu gibi, ruh, bilgide daima deneyle iştirak halinde bulunmak zorundadır. Deney bize, bilineni değil, hissedileni, yani duyumları verir. Duyum parçacıklarına iştirak eden kanunlar, ruhunu 'a priori' ilke ve şekillerine ya da kategorilerin verilerine uygulanmaktan doğarlar. Bu verilerden aldığımız bilgi, yukarda açıkladığımız kategorilerden meydana gelir. Bu kanunların tümelliği, zorunlu oluşlarından doğmuş olur. Bu zorunluluk ancak ruhumuzun teşkil ettiği kadrolar arasında bilebildiklerimizden doğar. Pozitifçilikte ise, tersine olarak deney sabit bir surette tekrarlanmak ve ruh, —formüllediği kanunlardaki bu sabitliği kaydetmek için— araya girmek suretiyle kanunların zorunluluk, genellik ve evrenselliklerinden geldiğini kabul eder. Bu itibarla Renouvier, bir bakıma zihincidir (intellectualiste), zira tasarımlarla bunların ilişkilerinden başka bir gerçeklik kabul etmez. Bir bakıma da akılcı dogmacıdır (dogmatique). Zira varlığı tasarımlardan meydana getirir. Renouvier, tasarımlardan başka bir ilişki kabul etmediği için, gerçek bağıntılı olur; fakat aynı zamanda, gerçekçiliğin tam uygun (adequat) bir ifadesi olduğu için de mutlak olur. Renouvier, aklı duyumlara (sensible) olduğu kadar da kavranılabilene (intelligible) uygulanabilir sayar ve akılla algıç (müdrike) ikiliğini uydurma bir sınıflama sayar.

Renouvier, ruh'u, Hume gibi kişilik kanunu ile birbirine bağlı olan bilinçli bir olaylar zinciri gibi saydı. Bireysel bilinç, ona göre sınırlı ve sonludur. Ve sayısal bir değere sahiptir. Bilinçli toplam, sayılabilmeli ve her biri bir zerre, Leibniz'in dediği gibi, bir monat olmalıdır; fakat bu monat, sonsuz değil, sonlu olmalıdır. Renouvier'ye göre, hayatın nitelik ve değerini kapsayan ilk felsefe problemlerinde nesne (objet) kavramına, deneylerle çözümlemeler ve soyut öncülleri (premises abstraites) ayırt eden akıl yürütmelerle ulaşılamaz. Şu halde, filozoflara hayırla şerden önce gelen doğru ya da yanlış düşünmelerin dayandığı bir ahlâksal tümevarımdan başka bir şey kalmaz. Biz, özgür olarak onaylarız. Felsefenin esası, ahlâk inancıdır; görev adına, ahlâk bakımından ileri sürülen onaylar vardır. Örneğin, bir kişilik gibi varsayılan Tanrı'nın varoluşu ve bireysel bilinç gibi varsayılan ölmezliğin onayı gibi... Ona göre, ahlâk da bilim olabilmek için, matematikler gibi saf kavramlar üzerine kurulmalıdır. Din ve metafizik gibi ahlâk da bağımsız olmalı ve kendini zanneden ve akılla nitelenmiş olan insan kavramından hareket etmelidir. İnsanın insanlığı, kendine karşı olan görevlerinden ve kendine egemen olma ihtiyacından doğar. İnsan, akıl ve nizam kategorileri gösteren her şeye saygı duymalıdır.

Renouvier, nasıl ki, der, biri saf (pure), diğeri, uygusal (tatbikî - appliqué) olan iki matematik varsa, ahlâk da saf ve uygusal olarak iki çeşit olmalıdır. Saf ahlâk, barıştır; uygusal olan ise, savaştır. Bu ahlâk, insan ve toplumun içinde bulunduğu hal ve koşullara göre, ülküsel ahlâk kurallarının nasıl uygulanabileceğini gösterir. Renouvier, bu hali, bir dağınık hal olan ve karakterini, insanın insan tarafından sömürülmesi teşkil eden ve toplumların karşılıklı güvensizliği şeklinde beliren ve savaş hali sayar. Bu da savunma hakkını zorunlu kılar. Bu savunmanın en etkili aracıları, mülkiyettir; ve savaş hali de yasaldır. Komünizm ise,

tümel bir tutsaklıktır (kölelik). Mülkiyetin kötüye kullanılması, ancak ağır ve artan bir vergi ile sınırlanabilir. Renouvier, son zamanlarında radikal (köktenci) eğilimlere kapılmıştır. Oysaki, daha önce sosyalizme kaymış bulunuyordu. Uygusal ahlâk, nasıl yorumlanırsa yorumlansın, ahlâkla tarih arasında çatışkı vardır, demektir. Doğa, savaş ve adalet alanıdır. Her yerde hukuk inkâr edilir. Düşüklüklerin egemen olduğu, tutkunun karıştığı yerde erdem (fazilet) bozulur. İyiliğin olduğu gibi kötülüğün de bir dayanışması vardır. Bundan yeni bir hak belirir: Savunma ve tedbir. İçinde yaşadığımız gerçek âlemde işlenen ahlâk, saf aklın gerekli gördüğü ahlâksal hallerin izin verdiği ahlâkı bozar.

Renouvier, ahlâktan söz eden eserinin ikinci kısmında, hayat hakkı, beden özgürlüğü... gibi kişisel hak, aile problemi demek olan ev hakkı, ekonomik hak, politika hakkı, uluslararası hak... gibi sorunları inceler. O, kişinin ahlâksal kaderine inanır. Felsefenin ölüme inanmadığını kaydeder. Renouvier, insanlığın değil, bireyin kaderine inanır. *Cumhuriyetçilerin Manüeli* adlı eserinde, ahlâkta zorunlu olan ekonomik durumu gösterir; bireyi, insanlığa feda eden sonsuz ve mukadder ilerleme tezini şiddetle reddeder. Buradan, onun Tanrıbilimi meydana çıkar: Renouvier'nin Tanrıbiliminde, Tanrı bir töz ya da mutlak değildir; varolan ahlâksal düzendir. Görevin yerine getirilmesinden her birimiz için gereken adalet kanununun evrendeki güvencesidir. O, Tanrı'yı olaysal âlemdeki ilişkilerinden başka türlü karşılaştırmak istemez; Tanrı, ancak kısımlarından bileşik olmayan ahlâksal yetkinliği dolayısıyle sonsuzdur, der.

Renouvier, başlangıçta dostu, Louis Ménard'ın etkisiyle çoktanrıcılığa eğilim göstermişti. Zira, o zaman çoktanrıcılığı, Yahudilerin dini gibi ulusal ve tekelci bir tektanrıcılıktan, ahlâk itibarıyle üstün görüyoruz. Ona göre, tanrıların çokluğu olağandır; buna, kişilerin ölmezliği, tanrılaştırmalar (apothéoses) yol açar. Hiç bir şey, bilincin ve doğanın yüksek bilgelerine, insanı zihin, organizma, güç ve ahlâklılık itibarıyle aşan birtakım varlık serisini yerleştirmemize engel olmaz. Bu takdirde Tanrı, bu insanüstü şahısların birincisi olmuştur. Tanrı'nın nitelik ve yüklemlerine gelince, Tanrıbilimcilerin saydıkları şahıs, yalın (basit), zorunlu, değişmez, ebedî ve sonsuz gibi sıfatlar asla tasarlanılamaz. Bunlar, hem karşıt, hem de akıldışıdırlar. İnsan, kendi kategorilerini aşmayacağı için, yani düşünce koşullarının dışında düşünemeyeceğinden, bu koşullar üstüne çıkarak düşünebildiğimizi varsaysak bile, Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz, en yüce varlıkla özdeşleştirilmiş olan en yüce bir yokluk olur.

Renouvier, bu dünyada mutlu bir toplumun geleceğine inanmadığı gibi, doğal mekanikliğe olduğu kadar da bilimsel keşiflere önem vermez. O, yalnız ahlâksal çıkar sayesinde kararlaştırılan özgür bir iradenin beklenebileceğini kabul eder. Fakat, özgürlük düşüncesini lâyık olduğu önemle açıklayamamıştır. İrademiz ilgisiz bir hal içinde güdüsüz (sâik) ve aracısız karar veremez. Oysaki, iradenin her kararı bir yargıdır. Bu itibarla, hareketlerimiz ancak bir nedenle açıklanabilir, dedikten sonra biz kendi yargı ve duygularımızın ve bir seri içinde tekrar oluşturabileceğimiz güdü ve hareketlerin etkenleriyiz, diyerek rasgele hareket eden (adlibitum) ve ilgisiz bir irade kabul etmiş olur. Renouvier, bir taraftan da yeni monadoloji ile felsefenin vasiyetnamesini vermiştir: Her gerçeklik, tinseldir; maddede gerçek olan şey, ondan ruha kayabilendir. Renouvier, şerri de elindelik ve sükûtla açıklar. İlkel, yetkin, adaletçi iradesini yalnız kendine hizmet ettiren bir toplum tasarlar. Böyle bir toplumda sükûtun mümkün olacağını, zira insanın burada özgür olduğunu ileri sürer. Renouvier, *Felsefesel Doktrinlerin Sistemli Bir Sınıflama Taslağı* adlı eserinde, bilimsel determinizm, tarihsel kadercilik, mistisizm, maddecilik, evrimcilik... gibi insan ahlâkını bir kanun ya da evrensel kanunun zorunlu ya da geçici bir gösterisi (manifestation) sayan sistemleri, bireyseli yok ettikleri için birbirinden farksız saymış ve bunlara düşman olmuştur.

Renouvier'nin düşüncelerini Pillon yaymaya çalıştı. L. Pirat, *La Notion de Substance; Recherches Historiques et Critiques* (1905) adlı eserini; V. Brochard, felsefe tarihçisi olmadan önce, *De l'Erreur* (1876) adlı tezini; L. Dauriac (1847-1923), *Croyance et Réalité*'sini (1889); İsviçre filozoflarından J. Gouard, *Le Phénomène* (1883) ve *Les Trois Dialectiques* (1897) adlı eserlerini; F. Evellin (1836-1909), *Infini et Quantité* (1880); *La Raison Pure et les Antinomie*'siyle (1907); L. Liard, *La Science Positive et la Métaphysique* (1879) adlı eseriyle hep Renouvier'nin etkisi altında özel doktrinlerini savunmuşlardır. Yeni Kantçılık, Almanya'da da, O. Liebmann, Helmboltz, Lange, A. Riehl... vb. gibi filozoflar elinde geliştirilmiştir. İtalya'da Cantoni (1840-1906); Barzellotti (1844-1917)... vb.'da Yeni Kantçılığı temsil ederler. Almanya'da Marburg Okulunun izlediği Yeni Kantçılık ayrı bir karakter taşır.

Bkz. Paul Janet, *La Philosophie Française Contemporaine* (s. 187-209, 1879); G. Séailles, *La Philosophie de Renouvier* (1905) ve Revue de Métaphysique et de Morale'deki *Pluralisme de Renouvier*

başlıklı makalesi (ekim-kasım, No. 7, 1925); ve Paul Janet ile birlikte yazdıkları, *Les Problèmes et les Écoles* (s. 141-145, 166-169, 196-197, 219-22, 1932); E. Bréhier, (cilt II, s. 970-982); Ravaisson, *Rapport sur la Philosophie en France au XIX Sciecle;* Ph. Bridel, *Ch. Renouvier et sa Philosophie* (1905); A. Fouillée'nin *Felsefe Tarihi;* O. Hamelin, *Le Système de Renouvier* (1927); L. Prat, *Ch. Renouvier Philosophe* (1937); L. Vermeux, *L'Idéalisme de Renouvier* (1945); A. Arnal, *La Philosophie Religieuse de Ch. Renouvier* (1907).

RENSI, Guiseppe. İtalyan filozofu. 31 mayıs 1871'de Villafranca'da (Verona) doğdu, 9 şubat 1941'de Genova'da öldü. 1916'da Messina'da, 1917'den 1934'e dek de bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı. Pozitifçiliğe ve dolayısıyle gerçekçiliğe karşı kuşkucu ve maddeci bir karakter taşır. Önemli eserleri şunlardır: *Le Antinomie dello Spirito* (1910); *Realisme* (1925); *Apollogia dello Scetticismo* (1927); *Spinoza* (2. baskı, 1943); *Il Materialismo Critico* (1927); *La Philosophia dell'Assurdo* (1937); *Sali di Vita* (1951); *Autobiografia Intellectuale* (1939); *La Transcendenza* (1914); *Lineamenti di Filozofia Scettica* (2. baskı, 1921); *La Filosofia dell'Autorita* (1920); *Le Aporie della Religione* (1932); *Mositivi Spiritali Platonnici* (1933); *Le Ragioni dell'Irrazionalismo* (1933).

Bkz. E. Bonaiuti, *Qiuseppe Rensi, Le Scettico Credente* (Roma, 1944); R. Valeri, *In Memoria di G. Rensi* (Verona, 1942).

REUCHLIN, Jean. Eski Yunan'a karşı duyduğu büyük sevgi dolayısıyle aslı Almanca olan adını Canion'a çeviren bu filozof, Rönesans'ın pek ünlü bilginlerinden biridir. Kabbalistik felsefeyi Fisagorcu düşüncelerle uzlaştırarak yeniden kurmuş olanlardandır. 22 şubat 1455'te Pforzheim'da (Bad) doğdu, 30 haziran 1522'de Liebenzel'de öldü. Hümanizmacılığa ve skolastiğe düşmanlığıyle de ünlü olan Reuchlin'in erdemlerini Bad prensi keşfederek, onu oğlu Fréderic'le arkadaş yaptı; ikisini birlikte, öğrenimlerini tamamlamaları için Paris'e yolladı (1473). Reuchlin, oradan yalnız döndü ve Ispartalı Hermonyme'in yönetiminde Yunanca öğrenmeye koyuldu. 1474'te Bâle'e gitti. Orada felsefe doktoru oldu; ve Jean de Wesel'le birlikte İbraniceye çalıştı. Bu konuda Musevî hekimlerinden Jacob Jehiel Loanz, kendisine tam bilgiler verdi. İsviçre'den Fransa'ya döndükten sonra yaşayabilmek için Yunanca dersler verdi. Orléans ve Poitiers Üniversitelerinde hukuk fakültelerine devam etti. 1481'de kendisi, Tübingen'de önce doktorasını vermek isteyen sade bir öğrenci ve sonra avukat olarak göze çarpar. 1482'de Wurtemburg Kontu Eberhard'la birlikte İtalya'ya gitti. Sonra da Suab'da Suab Dukasının kâtibi oldu. 1484'te Almanya'ya döndü; türlü siyasal görevler aldı. Bir süre Heidelberg'de inzivaya çekildi. Fakat, Edouard II, 1498'de onu Papa Alexandre VI'a gönderdi. Reuchlin, fesahat ve belâgatı ile ünlü olan bu papaya kendini pek beğendirdi. Roma'da kaldığı bu dönemde haham Abdias Sporna'dan İbranice etütlerini tamamladı. Yunan âlemine dair olan geniş bilgisi dolayısıyle ünlü Istanbullu Argyropule'un hayranlığını kazandı. Pek başarıyla yerine getirdiği diğer birtakım onurlu görevlerden sonra Tübingen'de yeni kurulmuş olan mahkemeye yargıç oldu. Herkesi memnun ederek bu görevde on bir yıl çalıştı. Artık toplumdan ve resmî görevlerden çekilmek istediği günlerde, Hıristiyanlığı kabullenmiş olan Pfefferkorn adında bir Musevî, imparatordan Hıristiyanlığa aykırı bazı pasajları kapsayan tüm İbranice eserlerin yakılması için bir emir aldı. Reuchlin, bu vandallığa resmen karşı geldi; bu emri reddetti.



Mülkiyet hakkına, edebiyat ve Tanrıbilime saygı gösterilmesi için, bu eserlerin korunmasını savundu. Bu hareket ve savunması, kendisine karşı Kolonya Tanrıbilim Fakültesini ayaklandırdı; dine aykırı harekette bulunmakla suçlanmak istemiyorsa, girişiminden vazgeçmesi emredildi. Reuchlin, bu düşüncesinden vazgeçecek yerde, şu savunma eserini yayımladı: *Defensio Contra Calomniatores Sous Colonienses* (Tübingen, 1513 ve 1514). Bu eser, karşı tarafı büsbütün kışkırttı. Mayence'in büyük engizitörü Jacques Hoogstraten, altı gün içinde huzuruna gelmesini ilân etti. Reuchlin, sorunu papalığa havale etti. Papa da bu işin incelenmesini rahip Spire'e emretti. Bu zat, davayı feshedince, Kolonya Tanrıbilimcileri, Louvain, Erfurt, Mayence ve Paris Üniversitelerinin alkışları arasında Reuchlin'i mahkûm etti. Sorun ikinci kez papanın huzuruna çıkarıldı; fakat o, başka işlerle uğraşmakta olduğundan, bu sorunun başka bir zamana ertelenmesini emretti. Bu arada baş gösteren bir savaş yüzünden birçok sıkıntılara uğrayan Reuchlin, nihayet davet edildi; Tübingen Üniversitesinin Yunanca ve İbranice profesörlüğünü kabul etti. Aristo'nun da yorumcularından olan Reuchlin'in bıraktığı eserlerden yalnız ikisi felsefeyi ilgiler: *De Verbo Mirifico* (Bâle, 1494);

De Arte Kabbalistica (Haguenau, 1517 ve 1530). Birincisi Tübingen, 1502 ve Lyon, 1522... vb. yerlerde de basılmıştır. Bu, orijinal bir eserdir ve özetlemeye değer: Epikürcü Sidonius ile Musevî Baruch ve Cabanion, yani yazarın kendisi arasında geçen bu diyaloğun birinci bölümünde, Epikür felsefesi reddedilir; ikinci kısımda ise, her çeşit bilgelik ve felsefenin İbranilerden geldiğini tanıtlamak için uğraşır. Eflatun, Fisagor, Zerdüşt, İbranilerin Tevrat'taki düşüncelerini sömürmüşlerdir; bu kutsal kitabın dil ve inançları hemen tüm ulusların kutsal kitaplarında iz bırakmıştır. Sonra, Tanrı'nın türlü adlarının metafizik bir açıklaması verilir. Bu adlardan birincisi, "varım, öyleyse benim" (ego sum qui sum) dir ki, bu, Eflatun felsefesine geçmiştir.

İkincisi de, Tanrı'nın değişmezliği ve ebedî özdeşliğidir ki, bu da Eflatun'da türlüye (divérs) aykırı olarak aynı (le même) diye kabul edilmiştir. Kutsal kitapta, Tanrı'ya Ateş adı da verilir; bu, bazen peygamberin gördüğü şekil de sayılır. Gerçekten tüm varlıkları aydınlatan ve dirilten de O'dur. O, âlemin hayat ve ışınıdır. Bu ateş, stoacıların, eter'i ve Orphe'nin kurallarıdır. Bu üç ad, bize Tanrı'nın özünü, üç farklı manzarada gösterir. Diğer birtakım adlar daha vardır ki, onlar Tanrı'nın yüklemleridir. Fakat, tüm yüklemlerin ve belirli görüşlerin ötesine nüfuz edilince, kendi mutlak birliği içinde ve olduğu gibi Tanrısal öz algılanmak istenir. Bu takdirde o, ağza alınması yasak edilen kutsal üç hece (tetragramme) ile Jéhoveh adıyle çoğalır. Kuşkusuz ki, Reuchlin'e göre, Fisagor'un tetractus'ü, İbranilerin tetragram'ından alınmış bir anıdır (hatıra) ve Onluk (Decade) tapımı da Kabbalcılığın on sefirut'undan (sephiruth) başka bir şey değildir. Reuchlin, daha sonra Jéhoheh sözcüğünün İbranicede kapsadığı dört harfin gizlerini (sır) çözmeye çalışır. Bunlar, cismin dört öğesi, dört esaslı niteliğidir; dört geometrik ilkedir... vb. Bu harflerden her biri ayrı ayrı dikkate alınınca, bunların da birtakım esrarlı anlamlara sahip oldukları görülür.

Eserin üçüncü bölümünde bu çeşit kurallara baş vurmak suretiyle Reuchlin, Tevrat metninin, mistik bir şekil altında tüm Hıristiyanlık dogmalarının (dogme) gizli olduğunu tanıtlamaya çalışır. Böylece, Tekvin'in birinci ayeti olan: "Başlangıçta Tanrı, gökyüzünü ve yeryüzünü yarattı" sözünde üçüzlemenin gizini buluruz. Zira, İbranicede 'yaratma' anlamına gelen Bara sözcüğünün kapsadığı üç harf aynı dilde üç Tanrısal kişiliği anlatan terimlerin baş harfleri olarak sayılabilir. (Bara sözcüğü, İbranicede üç harfle yazılır). İbraniceden çevrilmiş olan Jesus sözcüğü de Jéhoheh sözcüğünden başka bir şey değildir. Jesus'de yalnız bir sin (s) harfinin fazla olduğu görülür ki, Kabbalcılara göre, bu harf ateş ve ışın'ın (nur) simgesidir. Zira, kelâm (verbe), tinsel ışındır. Tanrı'nın insan şekline girerek görünür duruma gelmesidir. Bu açıklamaları bir yana bırakarak eserin sonucuna gelince: Epikürcülük ve kuşkuculuk gibi Tanrı'nın saf bir inkârından ibaret olmayan her felsefe, her metafizik bilim, kaynağını vahiyden alır. Fakat vahiy, insanın başlangıcından Hıristiyanlığın meydana gelmesine dek uzanan sürekli bir olgudur. Vahiy, üç döneme ayrılır; Tanrı bunların her birinde başka bir görünüm arzeder; ve kutsal kitapta da başka bir ad, yani doğanın egemeni sıfatıyle 'tümel güç' (Schadai) ya da Üretici ya da İnsanların Besleyicisi adını alır. Patriklerin tanrısı budur. Tanrı, şeriatın hâkimi olarak ya da Hz. Musa'nın vahyinden Hz. İsa'nın gönderilmesine dek Efendimiz (Adomaî - Seigneur) adını alır. Zira, bunda Tanrı, seçilmiş olan kavmin, kral ve efendisidir. Tanrı, inayetin (grâce) hâkimi sıfatıyle de Jesus ya da Kurtarıcı adını almıştır.

Reuchlin'in ikinci eserine gelince: Bu, dogmacı (dogme) olmaktan çok, tarihsel bir eserdir ve Kabbalcılığın bir açıklamasıdır. Fakat, esaslı kaynakların tümünden yararlanarak yazılmamış olduğu için, bu kitap kusurludur ve eleştirilerden yoksundur. Reuchlin, bu eserde, Yahudiler arasında yayılmış olan tüm sorunların Kabbalcılıktan çıkmış olduğunu tanıtlamaya çalışır. Yunan felsefesinin de kutsal kitapları taklit etmek ya da anımsamak suretiyle meydana gelmiş olduklarını anlatır. Eflatun doktrininin İncil'den çıkmış olduğunu nasıl iddia etmişse, Fisagor sisteminin de Kabbalcılık geleneklerinden çıktığına inanır. Oysaki, bunlar arasındaki benzerlik dıştan ve görünüşten ibarettir. Yoksa, aralarında hiç bir tarihsel bağ yoktur; fakat o, tüm dinlerle felsefelerin birbirinden yararlandıklarına, eski Yunan düşüncesinde Ortadoğu bilgeliklerinin etkisini sezmiş gibidir. Reuchlin, bu eseri belki de bir ihtiyat tedbiri olarak, papa Léon X'a ithaf etmiş, bu da birinci eseri gibi, üç kişi arasında geçen bir diyalog şeklinde yazılmıştır. Konuşanlardan biri Fisagorcu, diğeri Müslüman, üçüncüsü de bir Musevîdir.

Bkz. L. Geiger, *Johann Ruchlin sein Leben u. sein Werke* (Leipzig, 1871).

REUSCH, Jean-Pierre. Alman filozofu. 1691'de Almersbach'da doğdu. 1754'te İena'da öldü. Bu şehirde uzun yıllar felsefe ve teoloji okuttu. Leibniz ve Wolf Okuluna bağlı olmakla birlikte, bu okulları değişkeye (tadil) uğratmak ve yetkin bir duruma getirmek için çalıştı.

Öncel (ezelî) ahenk doktrinini kabul edemeyeceğini, zira doktrinin temeli olmadığından, bizi cisimlerin varlığından kuşkuya düşürdüğünü ileri sürdü. Başlıca felsefesel eserleri şunlardır: *Via ad Perfectiones Intellectus Compandiaria* (Eisenbach, 1728); *Systema Métaphysicum Antiquiorum Atque Recentiorum* (1735).

Alman Tanrıbilimcilerinden F. Heinrich Reusch'ü bu maddedeki filozofla karıştırmamalıdır. Bu Tanrıbilimci, 4 aralık 1823'te Westphalia'da doğdu; 1900'de öldü. Bonne Üniversitesinde profesördü. İncil'in yaratma hakkında verdiği tarihsel bilgiyi, Katolik görüşlerinden ayrılmamak koşuluyle çağdaş bilimin verileriyle uzlaştırmak için uğraştı. Fransızcaya Xavier Heurtel tarafından çevrilmiş olan eserinin adı, *İncil ve Doğa*'dır.

REY, Abel. Fransız filozofu. 1873'te Chalon-sur Sâone'da doğdu, 1950'de öldü. Önce hukuk lisansını aldı. 1896'da da felsefe agrejesi oldu. Fakat iki yıl daha Paris'de kalarak fiziğe çalıştı. Bu suretle bilimsel bir felsefe mesleğine girmiş oldu. Beauvais Lisesinde hocalığa başladı, sonra Dijon Fakültesinde ders verdi; 1908'de, *La Théorie de la Physique chez les Physiciennes Contemporaine* (2. bas., 1924) ve *L'Energetique et la Mécanisme au Point de Vue des Conditions de la Connaissance* (1908) adlı tezleriye doktorasını kazandı. 1919'da Paris Üniversitesine profesör oldu. Onun çeşitli konularda yetişmiş olması, kendisinin felsefesel okullardan birine bağlanmasına engel oldu. Bununla birlikte eserlerinde değişmez ve sürekli bir tema vardır ki, bu, pozitif gerçekçiliktir; ve tüm bilgilere bilimsel bir yöntemi uygulamaktadır.

Rey, daha çok E. Goblot'ya bağlı sayılır. Fakat o, birtakım ayrı problemler üzerinde düşünmek ve pozitif bilginin yetersiz ve parçalı (fragmentaire) karakteriyle, daima tam bir bilgiyi araştırdığımızı hissetmiş olmakla doktrinini genişletmeyi başarmıştır. Bunda, dogmacı (dogmatique) bir sistem arzetmek koşuluyle, onun çoğu kez bir bağdaşma (coordination) ülkücülüğünü yarattığı görülür. Doktora tezi olan, *Çağdaş Fizikçilerde Fizik Kuramı* adlı eserinde, enerjetizm ve mekanizm taraflıları arasında fiziğin yenileşmesini hazırlayan yöntemler hakkındaki tartışmalar bitmek üzereyken Rey, bazen bir psikoloji halini alan bir doktrinler çözümlemesini yaparak, bilimsel zekânın temel çizgileriyle amaçlarını ve doğru yollarını keşfetmeye çalıştı. Deney kadar gerçek olan yapı (structure) varsayımlarını mutlak olarak saptayan eski mekanikçilikten hareket ederek, Rankine, Mach, Duhem ve Ostwald'ın yıkıcı eleştirilerini ve bunların fizikçilerle mübadeleyi önerdikleri soyut ülküyü inceledi. Daha sonraki bir bölümde Rey, sadece mekanikçiliğin ontolojik değerini sınırlayanlarla bilimden, deney olanla kuram olanı ayıranları H. Poincaré etrafında topladı.

Eserinin dördüncü bölümünde ise, mekanikçi kuramların çağdaş gelişiminde geleneksel dogmacılıktan ayrılmış ve tüm diğerleri arasında yeri, olguları keşfetmeye ve kanunların birliğini gerçeklendirmeye elverişli olan yeni bir doktrininin genel çizgilerini ayırmaya çalıştı. Bu suretle yalnız fiziğin gerçek hareketi sürecek ve bilimin akılsal düşüncesi gerçeklenecektir; aynı zamanda felsefenin rolünü toptan dikkate almaya yönelten bir değer problemi, bir deney ve akıl kuramı oluşturacaktır. Rey, adı geçen tezinin sonuçlarında ve tüm diğer tamlayıcı (complémentaire) tezlerinde, "bilgi kuramı bakımından enerjetik ve mekanikçiliği" incelemiştir. Scientia dergisinde yayımladığı, *Bilgi Kuramında Pozitif Bir Yöntemin Olanağı* başlıklı makalesinde savunduğu da budur. O, bu konuyu birçok kez ele aldığından beri, felsefeye gerçekçiliğe gittikçe artan bir rol vermiştir. Rey'in mekanikçiliğe karşı olan sempatisi, sadece teknik nedenlerden değildir. Ona göre, enerjetizm, temeli itibarıyle şimdiki fizikçilerle ortak olan bir teze sahiptir. Bu sistem, XIX. yüzyılın ontolojizmini reddeder, deneyin üstünlüğünü sağlar. Fakat, fiziğin geleneksel gelişmesi, yaymaca (exposition) düzenini keşifler düzeninden ayırmak suretiyle karşı gelir. İlkelerin soyut karakteri, keşifleri deneysel gerçeklikten uzaklaştırır. İlkeler, bazı durumlarda, garip bir surette karmaşık bir hal alan, âdeta geçici bir tümdengelimle (deduction) konuyu açıklar. Hatta mantıksal bakımdan enerjetizm, yardımcı varsayımlar (hipotez) olmaksızın kuramları mekanikçilikten daha iyi birleştirmeyi başaramaz. Diğer taraftan akıl, doğası itibarıyle gerçektir; olayların açıklama yollarını araştırır.

Enerjetizm, aklı, ancak temel kavramları hipostaslaştırdığı (hypostaser) takdirde kandırabilir; yoksa, aklın gerçekten (réel) aldığı her şey, üzerine dayanmış olduğu deneylerden yapılmıştır. Fakat mekanikçi kuramlar, kendilerine eklenmesi kâfi gelen herhangi bir ciddî kısmı da kabul etmez. Bu kuramlar, tüm kısımlarıyle yenileşirse de bunu tam bir ikame (substitution) suretiyle olmaktan çok, şekil değiştirmek suretiyle yapar. Onun gerçeği az sağlam, fakat çok geneldir; az kesin, fakat çok derindir. Mekanikçi kuramlar, duyulur olayların arkasında gittikçe daha fazla uzaklaştırıldıkları ve bir zamanın fiziği tarafından bize bir toplu heyet içinde yakınlaşmış, gittikçe da-

ha çok belginleşen, daha çok bitişimli (cohérente) ve daha çok nesnel değildir. Rey, maddecilikten olduğu kadar da saf adcılıktan formülleri vardır. Aynı zamanda bilimsel bir felsefeyi değil, sosyolojik bir felsefeyi de buluruz. Bu itibarla onun ülkücülüğü, kökleri tamamıyle metafizik ve diyalektik olan Lachelier ve çıraklarının ülkücülüğünden pek farklıdır. Burada söz konusu olan, gerçekçi ve pozitif bir durumu, akılsal olarak gerçeklendirmek için zorunlu olan dogmanın (dogme) en azıdır. Buna, doğrudan doğruya çözmek iddiasında bulunmadığı birçok problemleri düzenleştiren ve yedekte tutan bir rıza ülkücülüğü (idéalisme de résignation) denilebilir.

Rey'e göre, bilim, deneyin sürekli ve reddedilemez kontrolü altında bulunan bir âlem inşa eder. Fakat bu, bir ilişkiler (rapports) âlemidir. Zira, zekâ bu âlemde ancak ilişkileri yakalayabilir. Bunlar, doğa ve aklın eseridir; kendiliklerinden yakalanamaz şeylerdir, ancak doğa ve aklın eserleri içinde tanınırlar. Bu eser, bireylerin ve yüzyılların özel önyargılarından ilerlek bir surette arınır, fakat daima aldığımızı yansıtır, bu yüzden de daima insel (beşerî) kalır. Bilim, hiç bir zaman kendinden (en soi) doğayı araştırmaz. Fakat, kendi sınırının yaptığı bir seri gibi herhangi bir tipe, belirlenmemiş olarak yakınlaşır, ki bizim için gerçek olan şey de buradadır. Bu suretle Rey de, Milhaud ve A. Lalande'da olduğu gibi, bilim ve gerçekliğin bağıntılı ve cemaatçı (communautaire) görüşüne az çok yaklaşmış olur. Bu bağıntıcılık, Rey'in eserlerinde önce kökten (radical) gibidir. Nitekim, Scientia'daki makalesinde onun, felsefeyi bilimler tarihi üzerinde ve hele daha çok 'yönetici düşünceler' (idées directrices) üzerinde düşünmeye, bu suretle de aklın yapısını ve ilerlemesini belirlemeye dönüştürdüğü görülür ki, bu görüş, her çeşit inşa girişimini uzaklaştırır ve R. I. L. Brunschwicg'in pozitifçi sonuçlarına bağlar.

Rey, *Felsefe Dersleri* adlı büyük manüelinde bu telakkiyi daha da geliştirmiştir. Çağdaşlarından bazılarının dikkate değen girişimleri onu kandırmaz. Bu itibarla, E. Meyerson'un bilgi kuramını pek dar ve indî sayar; Brunschwicg'un son eserlerinde görülen şekildeki akıl, yakalanamaz bir surette plastik ve değişken sayar. Rey, akıl ilkelerinin evrimi hakkında biraz da Spencer gibi düşünür. Fakat görüşleri bu konunun kesin ve zorunlu olarak kapsadığı şeylere belginlik veremez. Diğer taraftan Rey, çağdaş düşüncenin hissedilmez hareketlerini izleyerek ruhun bilime nasıl geçtiğini daha kuvvetle belirtir. Ona göre, bilim, pozitif kalmak zorundadır. Fakat ruhumuz, bilimin her zaman verdiği parçalı kuramlara kanmaz. Felsefesel düşünmeye, eşyanın doğası ve evrenin yapısı hakkında pek genel varsayımlara yükselmek ve bunun daha tam ve bir anlama göre, daha akılsal, fakat pekin olmayan bir hayalini vermek uygun değil midir? Akılsal ilkeleri aşarak indî bir Ben inşa etmek istenirse, yapılan girişim boşunadır, fakat bilimin gerçek verileri üzerine dayanacak olursak, ikmal edilmiş olan açıklamanın ne olacağını fark ederiz. Belki de Renan'ın diyaloglarında olduğu gibi, pekinliklere olasılıklar ve düşler eklenebilir. Zira ruh, mitlere (mythes) âşıktır ve bilginin ötesinde herhangi bir doğa felsefesi yeniden kurulmuş bulunur. Nihayet ona göre, zihnimi kuşatan ruhun karanlık saçağında başka bir gerçeklik daha vardır ki, bu mekanizmalarla, ilişkilerle çözülemez. Onun üzerinde, kavramlar ve ölçülerin yakalayabileceği bir şey yoktur. Biliminin soyut ve evrensel âlemi gibi nesnel bir sistem halinde organlaşamaz. Onda deneyin bireyliği ve somutluğu billurlaşır. Onu yalnız başka düzenden bir sezgi bilebilir. Belki de daha sağır ve daha az doğru olan deney kaynakları bulunabilir. Bu takdirde mistik bilgi boş bir sözcük olmaz. Fakat burada Rey'in düşüncesini aşma tehlikesi vardır. Doğamızı, sistemlerin ve insanların tarihi aracılığıyle öğrenmek isteyenlere, düşüncenin bilimsel şekilleri etrafında, bunların metafizik ve dinsel şekillerini de incelemek uygun gelir (R. Poirier).

Özet olarak Rey'e göre, bilimsel düşünce, insanlığın, gerçeği olabildiği kadar kesin bir surette temsil etmek için her dönemin bu konudaki anlayışlarının tarihsel gidişi içinde yaptığı çabadır. Bilim, doğayla aklın ortak eseridir. Akıl, doğa üzerinde ilerlek (müterakki) bir surette işleyerek doğaya daha derinden nüfuz etme yeteneğini kazanır. O, mekanikçiliği Ostwald ve Duhem'in enerjetizmine karşı savunmak amacıyle, bilimsel ilerlemenin koşullarına dayanır ve felsefeyi pozitif bilimlere dair düşünmelerle özdeş sayar. Ona göre, mekanizmin geleneksel karakteri, anlaşılabilirlik ve açıklıktır (vuzuh) ve ona üstünlük veren de, yeni deneyleri ilham etmesidir. *Fizik Kuramları* adlı eserinin ikinci baskısında (1923) ve son eserlerinde Rey, 1900'dan beri bilimin geçirdiği evrimi izleyerek düşüncelerindeki gerçekçi karakteri hafifletti. O, "Hiç bir şey, der, atomdan metafizik bir varlık oluşturma yetkisini veremez. Fakat, her şey atomu, deneysel olarak verilmiş bulunan fiziko-şimik ilişkilerin bitişik (cohérent) bir bağı gibi varsaymamızı zorunlu kılar" (E. Bréhier, cilt II, s. 1073). Rey, çağdaş felsefedeki yerinin bilimciler (scientistes) ve pragmacılara karşı saf olarak pozitifçiler arasında olduğunu bildirir,

fakat bilimin dogmacılıkta görülen yanılmazlık (infaillibilité) iddiasını tehlikeli sayar ve bunu reddeder. Rey, bilimcileri bir çeşit yeni skolastikçilikle suçlandırır. Bunların da mutlak'ı arayan metafizikçiler olduğunu kabul eder ve pragmacıları da, bilimden, kendi dışındaki ve çoğu kez kendi aleyhinde de olan amaçlar için yararlanmakla suçlu görür (La Philosophie Moderne, *Önsöz*, 1927).

Rey'in diğer eserleri: *La Philosophie Moderne* (1927); *Leçons de Philosophie* (2 cilt). Birçok kez basılmış olan bu büyük eser, psikoloji, mantık, ahlâk ve genel felsefeyi kapsar. Bu kitabın ahlâk kısmı, Necmettin Sadak tarafından dilimize çevrilmiş ve Istanbul Darülfünun'da taşbasma notlar halinde yayımlanmıştır (1923). Rey'in Revue Philosophique'de yayımladığı şu makaleler de önemlidir: *Şimi-Fiziğin Felsefesel İlkeleri* (cilt I, 1904); *Mutlak Pozitifçiliğe Doğru* (cilt II, 1909); *Mekanikçi Fiziğin Yöntemler Kanunu* (cilt I, 1912); *Elektronun Deneysel Sezgisine Doğru* (cilt I, 1914); Revue de Métaphysique et de Morale' in 1908'deki nüshalarında yazmış olduğu, *Bilimsel Yöntemlerde Deneyin A Priorisi* başlıklı makalesi de önemlidir.

Bkz. R. Poirier, *Philosophes et Savants Française du XX e Sciecle* (1926, s. 25-28).

REYNAUD, Jean-Ernest. Fransız filozofu. 14 şubat 1806'da Lyon'da doğdu, 28 haziran 1863'te Paris'de öldü. Saint-Simon'un sosyalizmini düzeltmeye çalışmıştır. Fakat asıl onun ününü sağlayan, *Terre et Ciel* (1854) adlı eserinde savunduğu düşüncelerdir. Yetim olarak Tionville Kolejinde okutulmuş, 1824'te Politeknik Okuluna girmiştir. 1830'da maden mühendisi olmuşsa da, Fransa'daki Temmuz İhtilâli dolayısıyle istifaya mecbur olduğunu zannetmiştir. Resmî görevini terk ettikten sonra, 1849'da Madenler Okulunda bir sınıf açarak parasız dersler vermiştir. Aynı zamanda eski sınıf arkadaşlarıyle birlikte Saint-Simonculuğu yaymaya çalıştı, Globe ve Organisateur gibi türlü dergilerde aynı maksatla birçok makale yazdı. Fakat 1831'de Enfantain (1796-1864), "mirasın kaldırılması, servetin kanunlaştırılması ve kadınların serbest bırakılması" gibi düşünceleri ve daha çok aileyi de yıkmaktan başka bir şey olmayan kadın özgürlüğüne dair düşünceleri, Bozard ve diğer birçoklarıyle birlikte bu tezin aleyhine harekete geçmesine neden oldu. Saint-Simoncu kilise denilen sistemli ilgisini keserek başka konularla uğraştı. Dostu, Pierre Leroux ile birlikte 1835'te Revue Encyclopédique ve 1836'da Encyclopédie Nouvelle yayımlarını kurdu. Bunların amacı da bu dergileri, Diderot ve D'Alembert'in Ansiklopedisi yerine koymaktı; fakat tamamlayamadı. 1848 ihtilâlinden sonra, ulusal eğitim bakanı olan Carnot, Reynaud'un başkanlığında bir yüksek bilimsel ve edebî etütler komisyonu kurmuş ve politika işlerinden ayrılamayan bu vekilin diğer resmî görevlerinin pek çoğunu Reynaud yerine getirmiştir. Carnot, vekillikten ayrılınca Reynaud da onu izledi. Fakat, Moselle departmanından milletvekili seçildiği için parlamentoya devama başladı ve Demokrat Parti'nin en ılımlı milletvekilleriyle kulüpler, ölüm cezasının kaldırılması, artar vergi ve emeğin hakkı aleyhine oy verdi; diğer bazı politika işlerine karıştıktan sonra 1849'da milletvekilliğinden ayrıldı; ihtilâl hükümetinin önerdiği yemini reddettiğinden, maden mühendisleri tablosundan da adı silindi. Büyük eseri olan *Terre et Ciele*'i on iki yılda altı kez basıldı. Bir filozofla bir Tanrıbilimci arasında geçen bir diyalog tarzında yazılmış olan bu eser, akıl ve bilimden daha üstün bir otorite tanımaz; doğaüstü bir vahyin olaylara karışmasını reddeder. Fakat kuşattığı problemin niteliği, yaptığı tartışmanın tonu ve hatta şekli itibarıyle saf bir felsefe kitabı olmaktan çok bir Tanrıbilim kitabıdır. Giriş'inin ilk satırından itibaren yazar şu düşünceyi ileri sürer:

Bilim aracılığıyle yenileştirilmiş bir tek Tanrıbilim vardır ki, insan ruhunun ister ilerleme yoluna, ister paganizmaya, ister ortaçağa doğru yönelmesini yasaklamak suretiyle koruma yeteneğinde olan maddecilikle ve bunun saçma inançlarıyle savaşır. Onun amacı, ne filozoflarla birlikte ruhun fakültelerini incelemek, ne de bilginlerle birlikte fizik ve matematik kanunlarını saptamaktır; yoksa, ruhun gerek kaynağında, gerek kaderinin akışı içinde ne olduğunu, boşlukları dolduran küreler içinde az çok bize benzeyen varlıklar var mı ve onlarla ilişkide bulunmakla görevli miyiz? gibi sorunlarını araştırmak değildir. Bu sorunlar, kesin bilgi sınırlarını aştığı için, bunlar normal bir felsefe konusu olamazlar; bu itibarla onları geleneksel Tanrıbilimin araştırmalarından çıkaracak olursak, hepsinin eski Tanrıbilimin dayandığı esaslardan farklı bahisler üzerine kurulan yeni bir Tanrıbilimin konusu olabileceklerini anlarız. Bu Tanrıbilim, hiç olmazsa bilimin yeni gelişmeleriyle ve modern toplumun yeni özlemleriyle (aspiration) uzlaşmış olmalıdır. Ona göre, geleneksel, yani Katolik ya da Ortodoks Tanrıbilimi, daha felsefesel olan bu yeni Tanrıbilimin uzun bir hazırlığından başka bir şey değildir. Bu yeni Tanrıbilim, bize ilkelerini sergilemekte ve bize önceden ruhların tümel ihtiyacına sunulmuş bir kanım (satisfaction) gibi görünmekte olan Tanrıbilim değildir; fakat, içinde yeryüzünün her bö-

yük ulusunun bir rol oynadığı aynı sonuçları temine hizmet etmiş ve aynı suretle seçkin bir hal almış, uluslar, bulunan bir din tarihidir. Yahudi, Tanrı'nın birliğini ilân etmiş; Roma ise, insanlığa kilise hiyerarşisini, dinsel disiplini ve dışsal tapım (culte) örgütlerini vermiştir. Yeni ölmezlik inancı da, Gollerde uzun yıllar bir gelenek olarak yaşamış ve onlardan çıkmıştır. Uzun yüzyıllardan beri tinsel işler üzerinde üstün bir etki yapan Goller, Fransızlardır. Onların daha özgür ve açık dehaların parıltısı, istibdadıyle ulusları yormuş olan eski Roma dehasının yerine geçmiştir. Drüvitler (druites), bunu önceden söylemiş ve kerametleri de kısmen gerçekleşmiştir. Goller, dünyanın başı olmak için oluşturulmuşlardır. Görülüyor ki, Reynaud'nun dinsel ilhamları yurtseverlik duygularına yabancı değildir. Eseri, adından da anlaşılacağı gibi, iki büyük kısma ayrılmıştır: 1. Yeryüzü, 2. Gökyüzü... Yani boşluğa eklenmiş olan ve hepsi birden evreni oluşturan kürelerin toplamıdır.

Birinci kısımda olduğu gibi, gezegenlerimizle olan ilişkileri içinde dünyamızın koşulları neden ibaret olduğu anlatılır; bundan, insan cinsinin niteliği, kökeni ve kaderi hakkında bizi aydınlatacak sonuçlar çıkarır. İkinci bölümde ise, insan cinsinin kaderi ya da daha çok insan ruhlarının kaderi, üzerinde yaşadığımız gezegen sınırlarıyle kuşatılmadığı, fakat ölümden sonra toplanacakları iddia edilen ve maddesel olmayan gökte değil, şu bildiğimiz astronomik gökyüzünde erdemlerimizin lâyık olduğu şansa göre, daima bir bedene sahip oldukları halde ve az çok mutlu olarak koşup duracaklarını tanıtlamaya çalışır. Reynaud'yu, düşüncesinin bu çift ifadesi içinde izleyecek olursak, şu özeti elde ederiz: Gezegen sistemimizden edinilmiş görüşlerle yeryüzünün belirlenmemiş bir süre zarfında insan cinsinin oturmasına hizmet edeceğini açıkladıktan sonra Reynaud, küremizin genel yapısıyle insan cinsinin özel uygunluğu arasındaki aykırılığı belirtir. Ona göre, bu aykırılık, çekim kanununda rastladığımız ısı derecesinin eşitsizliğinde, büyük bir kısmı denizle ve dağlarla kaplanmış olan yeryüzünün yüzeyindeki eşitsizlikte, tözümüz (cevher) için gereken nesnelerin seyrek oluşu yüzünden karşılaştığımız zorluklardadır. Yeryüzü, tüm bu ıstırap nedenleriyle, bu sayısız ve az çok hesaplanılmış direnmeleriyle, mutluluk ve esenliğimize karşı gelir; tüm bunlar, özel niteliğimizin şu iki büyük kanunuyle birleşir: a) Çalışma kanunu, b) Ölüm kanunu... "Çalışmanın varlığı bugünkü şekilde insan cinsinin varlığına ebedî olarak bağlıdır" (*Terre et Ciele*, s. 79). Kuşkusuz ki, bilimlerin gelişmesi, çalışmayı daha dayanılabilir ve iyilikçi bir duruma getirmiştir. Bu gelişme, sevinçlerimizi artırıyor ve yoksunluklarımızı azaltıyor; sefaletin tamamıyle tükenmesinin bir zaman ve uzay sorunundan ibaret olduğunu da gösteriyor; fakat vaat ettiği sonuçlar ne olursa olsun, çalışmanın bir âlem ve hatta sonsuz bir âlem olduğu saklanamaz. Daha az genel ve yıkıcı olmayan ölüm kanunu da pek ağırdır. Ölüm bizden yalnız hayatı kaldırmaz; aynı zamanda bizim için en aziz olan nesneleri de bizden ayırarak, hayatın değerini ve bize haz veren çekimini de kaldırır. Bundan bu fani âlemdeki varoluşumuzun koşullarından doğal olarak şu sonuç çıkar: Yeryüzü bir kefaret (expiation) yeridir. Bu itibarla da bu hayattan sonra her birimiz için diğer bir hayatın varolduğunu varsaydırır. Üzerinde elem çekmeye ve ölmeye mahkûm olduğumuz yeryüzü bir kefaret yeri olunca, bu hali, hayata doğmadan önce bir daha yaşamış değil miydik? Ve ölümden sonra bir yeni uyanış bekleyemez miyiz?.. Onun doktrininde bu iki varsayım da kabul edilemez. Mademki yeryüzü, bir kefaret yeridir; öyleyse, o, bir deneme yeri, bir yetkinleşme aracısı ve vesilesi, belirlenemez bir ilerleme sahnesidir.

İlerleme kanunu, insanlığın çalışma ve ölüm kanunundan daha az genel ve daha az egemen bir kanun değildir. "Yetkinleşmenin yüce ilkesi, tüm zamanları aydınlatır" (adı geçen eser, s. 136). O, ne birey ne de tür için bir duraklama kabul etmez. Döl yatağından, yani embriyon (oğulcuk) halinden itibaren insan, her çeşit hayvansal türleri geçirir ve bir kez tam hayata ya da hiç olmazsa hayatın tüm organlarına girince ilerleme kanununa ve kendi özel türüne göre gelişmeye başlar. İhtiyarlığın bir çökme çağı olduğu söylenemez. Bu, yalnız tek bir şeyle uğraşma ve zahitçe dalınçlar (contemplation) çağıdır. Kitle halinde insanlık bize, zihinsel ve ahlâksal düzende aynı manzarayı gösterir. Dönemler, kuşaklar, toplumlar birbirini aşarak birbiri ardından gelirler. Bu, biteviye yükselen yürüyüşü yüzyılımız içinde izleyen yalnız kendi ırkımızdır. Bir kez oluşmuş olan hayvan türleri, her birinden yetenekli oldukları organik ve içgüdümsel (insiyakî) hayat bakımından eşit olmayan birtakım dereceler gösterirler. Eğer sorun böyle ise, ölümün yetkinleşmeye doğru yeni bir adım ve diğer birçok hayatlardan önce de yaşamış olan şimdiki hayatımızın nasıl olur da geliştirmiş olduğumuz fakültelerin tam bir evrimi olduğunu inkâr edebiliriz?.. Fakat bu niteliğimizin ancak bir yanıdır. İnsan yetkinleşme yeteneğindedir; fakat aynı zamanda da özgürdür. Daha önce de söylendiği gibi, kendi türümüzün en yüce kanunudur. Fakat sahip olduğumuz 'elinde-

lik' (libre arbitre) nedeniyle, az ve çok bir zaman zarfında kendimizi ondan az ya da çok uzaklaştırabiliriz. Bize önerilmiş olan amacın bu geçici sapması, aynı suretle geçici olan elemlerle doğrulanmak ya da geri alınmak gerekir ki, bu elemler bu sapmanın doğal sonucudur. Şu halde şimdi içinde bulunduğumuz hayattan daha iyi bir hayat geçmiş olabilir; ve bugünkü hayatı da daha az bahtiyar bir hayat izleyebilir. Yetkinleşme yeteneği ilkesi, kefaret ilkesini yok etmez. Bunun her ikisinden de insel ruhlar için yeryüzü bir geçit yerinden başka bir şey olmadığı sonucu çıkar. Bu ruhlar yaşamakta oldukları dönemden daha önce vardırlar. Öldükten sonra da varlıklarına devam edeceklerdir. Bunların nereden başladıklarını bilemeyiz; nerede bitecekleri de bilinemez; esasen hiç bir zaman da bitmeyeceklerdir. "Uçsuz bucaksızlık arasında gezinen, rüzgâr gibi dolaşan adsız töz, yani ben, kendimi daha yararlı bir hale getirerek gelişmeye çalıştığım gezegende saptanmışım ve kanatlarımı bu gezegenden daha âlâ yıldızlara doğru seyahat için açmaya hevesleniyorum" (adı geçen eser, s. 181).

Nihayet az önce de söylediğimiz gibi, yetkinleşme ya da ilerleme ilkesi, daima kefaret ilkesine galip gelir; süresi ve şiddeti, yaptığı yanılmalarla orantılı olan bazı denemelerden sonra ruh, aşağı derinlikten, evrenin orta bölgelerinden çıkarak "en yüce yüksekliğe ulaşır", yani daha gözde olan yıldızlara yükselir ki, ruh bu yıldızlarda lâyık olduğu mükâfatı kazanır. Belki de, daha çok gecikmiş olan, hayrın çekimi, şerrin çekimi üzerinde yanılmaz bir eserdir. Zira o, ruhun, kendi başına evriminin son noktasına ulaşmış olmasını istemez; ve ruhun bu hususta ki âcizliğine inayetin (grâce) yardımını diler (adı geçen eser, s. 180).

Ona göre ruh, ölümsüzdür, fakat ebedî değildir. Ruhun şimdiki hayatından daha önce varolan az çok önemli sayıda hayatların varoluşu, onun bir başlangıcı olduğunu kabul etmeye engel değildir. Yani, sözcüğün Tanrıbilimci anlamıyle yaratılmış olmasına, yoktan meydana getirilmesine engel değildir. Reynaud' nun bu düşüncesini savunan ve kendisini panteizmle suçlandırmaya neden olan şu parçadan da bu anlaşılır: "Yaratanın ara vermeden işlemesi sayesinde yeni ruhlar, yokluktan meydana gelirler ve âlemlerin uçsuz bucaksızlığı içinde her biri kendi tarzında fışkırır, dağılırlar" (adı geçen eser, s. 180).

Eğer yeryüzünün görünümü ve insanın yeryüzü üzerinde oynamaya çalıştığı rol, kaynağımız ve varoluşumuz hakkında bize bir fikir vermeye yeterse, başlarımızı gökyüzünün uçsuz bucaksızlığına kaldırdığımız zaman gördüğümüz şeyler nelerdir? Sonsuz sayıların ve türlülüklerine karşın boşluklar içinde dağılmış olan yıldızların bir aynı düşünceye itaat etmiş olmasını, bir aynı amaca tekabül etmesini ve gerçeklikte bölünmez bir bütün teşkil etmesini ve yeryüzümüz gibi ölmez ve daha önceki eserleri dolayısıyle cezalanan ya da ödüllenen ve böylece bizim gibi ve bizim ortak alın yazımızın amacına götürülen ruhların yerleşmiş olduğunu varsaymamaklığımıza olanak yoktur. Bu gökyüzü, heybeti ve genişliği itibarıyle sınırsız olan bu evren, Tanrısal faaliyetine pek tam olarak cevap verdiğine göre, yaratıcısının hayaline uygun bir surette oluşturulmuş olan ruhların faaliyetine de cevap vermesi gerekmez mi? Dibine inme olanağı bulunmayan bir derinlikten ibaretmiş gibi görünen gökyüzünün, sayı itibarıyle sonsuz olan ruhların, aynı suretle sonsuz derecelerine sahne olmadığı söylenemez. "Ruhların evrendeki dolaşımı (circulation), hayvanların bedeninde kanın dolaşımı gibidir" (adı geçen eser, s. 243).

Fakat, evrenin bazı kısımlarında beliren hayat, bir bedenle ruhun birleşmesinden ibaret değil de nedir?.. Şu halde nasıl olur da ruh, bu kürelerin birinde ya da diğerinde bedensiz olarak yerleşebilir? Reynaud'ya göre, saf bir ruh, eski Tanrıbilimcilerin tinsel gökyüzleri gibi imgeseldir (hayalî); fakat hiç bir ruhun geçemeyeceği beden daima aynı değildir. Ruhlar, hayatı ve küreyi değiştirdikçe bedeni de değiştirir. Görünüşte, Eflatun ve Fisagor'un ve genel olarak eskilerin ruh göçüne (métampsyhose) benzeyen bu doktrin, onlarınkinden esaslı bir surette farklıdır: Bunda ruh, hiç aşağıya düşmeden insel organizmanın daima üstüne yükselebilir; kendi kaynağını oluşturan ahlâksal ve zihinsel yetkinlik derecesine en fazla tekabül edeni kendisi seçebilir; kendini inşa edebilir. Ona göre, ruh, daima muhtaç olduğu organları oluşturmak için zorunlu olan esnek (plastique) bir güce sahiptir (adı geçen eser, s. 180). "Nasıl ki, Tanrı, yarattıklarından daha önce var idiyse ve âlemi kendisinin gizlerle dolu bir genişlemesiyle yaratmışsa, biz de kendi organizmamızdan daha önce vardık ve ruhumuzun en esrarlı bir gücüyle bu organizmayı belirleriz" (adı geçen eser, s. 281). Bu görüş, âdeta açıklanmış ya da daha doğrusu Sthal'in cancılığıyle (animisme) karışık bir hale getirilmiş bir göç aşımıdır (transmigration) Reynaud, eserinde iddialarını tanıtlamak için kanıt getirmekten çekinmiştir. O, mistik ilhamların geniş hayal gücüne verdiği ozanca bir belagatle ve insanlık sevgisine bağlı bir ülküyle (ideal) öznel (subjectif) bir eser meydana getirmiştir. İddialarını tanıtlamak, bilimin dışında kalır. Ruhların önceden varoluş-

ları, art ardına göç etmeleri, boşluğu dolduran sayısız yıldızlar arasından geçişleri, daha önceki bir hayatın yanılgıları yüzünden hiç de hak etmediğimiz halde bu dünyada çektiğimiz ıstırapları, Reynaud, bize ne zaman ulaşacağımız bilinmeyen bir yetkinliği haklı ve doğru göstermek için hayal etmiştir. Bizde, önceki hayattan kalma bazı karanlık anıların yaşamakta olduğunu anlatmasına karşın (adı geçen eser, s. 313), kendi belleğimizde bu çeşit anıların bulunmadığını da pek iyi biliriz. O, diğer fakültelerimizin de bir gün türlü hayatlarımızla birlikte gelişerek geçmiş hayatlarımızı tamamıyle yakalayabileceğimizi de umut eder. Bu astronomik Tanrıbilimin, bilim ya da felsefe yöntemleriyle tanıtlama olanağı yoktur.

Papazların da hücumuna uğramış olan Reynaud, ölünceye dek insancı ve mistik liberalizme sadık kalmıştır. Onun doktrini ebedî ceza dogmasını (dogme) kökten inkâr etmesi ve ahret hayatını da şimdiki hayatın doğal ve insel bir devamı saymış olması, anısız ve bilinçsiz bir ölmezliği reddetmesi dolayısıyle dinlere aykırı sayılmıştır. Reynaud, Origène'in doktrinini yenileştirmiş, yani yalnız ebedî cezayı reddetmekle kalmamış, aynı zamanda hayrın şerre muzaffer olacağını da umut ve telkin etmiştir.

Reynaud, Encyclopédie Nouvelle'de yazdığı Le Druidisme maddesini, *Consideration sur l'Esprit de la Gaulle* (Paris, 1847) adlı bir ayrı eser olarak bastırmıştır. *Discours sur la Condition Physique de la Terre* (Paris, 1840) ile, *Minéralogie a l'Usuge des Gens du Monde* adlı eserler de onundur.

Bkz. Th. Martin, *La Vie Future, Suivant la Foi et la Raison* (Paris, 1855); Caro, *L'Idée de Dieu* (Paris, 1864).

RHENANUS, Beatus. Alman filozof ve hümanizmacısı. 1485'te Schlettestadt'da (Alsace) doğdu. 21 temmuz 1547'de Strasburg'da öldü. Doğduğu şehirdeki ünlü Latin Okulunda yetişti; sonra Paris'e, 1511'de Bâle'e geldi ve Erasmus'ün güvencini kazandı. Çok geniş bilgili olmasına karşın, pek de alçak gönüllü olan Rhenanus, zamanında, bu karakteriyle de büyük bir saygıya sahip olmuştu. Eserleri, klasik yapıtlar serisinde yayınlanmıştır ki, önemlileri şunlardır: *Rerum Germanicarum Libre III* (Bâle, 1531); *Velleius Peterculus* (1522); *Taticus* (1519); *Livius* (1535); *Erasmus* (9 cilt, 1540-1541).

Bkz. A. Horawitz, *Beatus Rhenanus* (1872) ve *Das Beatus Rhenanus Literarische Tötig Keit* (2 cilt, 1872).

RHOEDUS, Thomas. İskoçya filozoflarından. XVI. yüzyılda yaşamıştır. Rostock'da felsefe profesörü olmuştu. Kendisinden bir metafizik dissertasyonuyle iki eser kalmıştır. Dissertasyonunun ikinci baskısı ölümünden sonra çıkmıştır ki, adı, *Britanni, Philosophie Acutissimi Pervigilia Metaphysica Desideratissima* (Rostock, 1616). Bu eserin kapsadığı parçaların konusu, 'varoluşu dolayısıyle varlık' (être en tant qu'être) kavramının tanımıdır. Rhoedus, önce tam bir bütün, bir madde ve şekilden bileşik saydığı varlığın, fizikçiler tarafından incelenen varlıktan başka bir şey olmadığını anlatır; sonra da bu düşüncesine aykırı olarak, metafizik varlığın, akılsal varlık olamayacağını, zira böyle bir varlık gerçekte ya bir hayal ya da yokluktur, der. Sonuç olarak da metafiziğin, gerçek varlıkla uğraştığını, fakat gerçek varlıkların hareketli ya da hareketsiz olmak üzere türlü görünüşleriyle töz türünden olduğunu savunur. Rhoedus'ün metafizik varlığın niteliği hakkındaki düşüncelerine, Frankfurt'un ünlü profesörlerinden Henningus Arnisaarus itiraz etmiş ve Rhoedus de ona şu eserinde karşılık vermiştir: *De Objecto Metaphysicoe Dissertatio Electica* (Rostock, 1610). Onun bir de, *De Accidente Proprio Theoremata Philosophica* (Rostock, 1609) adlı eseri vardır; Rhoedus, skolastik yöntemlerine düşmandır; kendisi, yenilik getirme iddiasında ise de, başarısı eksiktir. O, aydın Thomacılardandır.

RIBOT, Théodore Armand. Fransız psikoloğu. 18 aralık 1839'da Guingamp'da doğdu, 9 aralık 1916'da Paris'de öldü. Lise öğreniminden sonra 1862'de Ecole Normale Supérieure'e girdi; 1865'te felsefe agrejesi oldu. Veseul ve Lava Liselerinde (1865-1872) öğretmenlikten sonra 1872'den 1885'e dek Sorbon'da deneysel psikoloji okuttu. 1889'dan 1916'ya dek de Collège de France'da profesörlük yaptı. 1876'da kurduğu Revue Philosophique'i ölünceye dek yönetti. Ribot, Enstitü üyeliğine de seçilmişti.

Hayatını, dokular bilimi (histologie) ve fizyoloji laboratuvarlarında, akıl hastanelerinde, deneysel ve marazî psikoloji araştırmalarında geçirdi. Ribot, psikolojiyi bağımsız ve pozitif bir bilim haline getirmeye çalışanların ilk safında yer alır... 1870'te *Psychologie Anglaise Contemporaine* adlı eserini yayımladı ki, bu, onun tüm bilimsel çalışmalarında izleyeceği yolu gösterir. Bu eserin Önsöz'ünde, Fransa'da yepyeni bir psikoloji okulunun açıldığını gösterir. O, burada psikolojinin de tüm diğer pozitif bilimler gibi felsefeden ayrılması gerektiğini, bağımsız bir bilim olarak ve her çeşit kaynak (menşe), nitelik ve amaç araştır-

malarından vazgeçmesini savunur. Ona göre, psikoloji, bir olgular bilimidir ki, birbirinden ayrılmayan iki manzarası vardır:

1. Bilinçli ve iç manzara,
2. Fizyolojik manzara.

Bu itibarla tamamıyle bireysel ve açık olarak algılanan birkaç olguyla sınırlanmış olan içe bakış (introspection) yöntemine dış yöntemi ekleniek gerektir ki, bu yöntem, sinirsel olayların gözlem ve ölçüsü, ırkların ve çocukların, hayvanların mukayeseli psikolojisi gibi şeylerdir.

Ribot, 1879'da bastırdığı *Psycologie Allemand* adlı eserinde büyük bir başarı göstermiş ve bu kitap on yıl içinde on üç kez basılmış; türlü dillere çevrilmiştir. O, adı geçen iki eserinden, James Mill, Stuart Mill, Spencer, A. Blain, Herbart, Phehner, Lotze, Wundt... vb. filozofların psikolojide yaptıkları gözlem ve deneyleri Fransa'ya tanıttı. 1873'te yazdığı *Hérédité Psychologique* adlı eseri, onun doktora tezidir. *La Philosophie de Schopenhauer* (1874) den sonra, Spencer'in etkisi altında ruhsal soyaçekime (irsiyet) saldırdı. Yorulmak bilmez bir dikkat ve gayrete sahip olan Ribot, ruh hastalıklarını incelemek suretiyle, *Les Maladies de la Mémoire* (1881); *Les Maladies de la Volonté* (1883); *Les Maladies de la Personnalité* (1885) adlı eserleri yayımlamıştır; bunlardan ikincisini, *İrade Hastalıkları* adıyle Nebahat Hamid dilimize çevirmiştir. Ribot, ölümüne dek de şu eserleri verdi: *Psychologie de l'Attention* (1889); *L'Evolution des Idées Générales* (1897); *L'Essai sur l'Imangination Créatrice* (1900). Bu eseri, *Yaratıcı Muhayyile* adıyle M. Şekip Tunç dilimize çevirmiştir (1932); *Psychologie des Sentiments* (1896). Bu eseri de yine M. Şekip Tunç, *Hissiyat Ruhiyatı* adıyle dilimize çevirmiştir (2 cilt, 1927); *La Logique de Sentiment* (1905); *L'Essai sur les Passions* (1907); *Les Problémes de Psychologie Effective* (1910). Ve nihayet ölümünden iki yıl önce yetmiş beş yaşındayken de, *La Vie Inconsciente et les Mouvements* (1914) adlı eseri yayımladı. Görülüyor ki, o, psikolojinin hemen tüm konuları üzerinde derin araştırmalarda bulunmuştur.

Ribot, izlediği yönteme dair düşüncelerini, İngiliz ve Alman psikolojilerine ayırmış olduğu iki eserin Önsöz'lerinde ve 1909'da Alcan Kitabevinin yayımlamış olduğu *Méthode dans les Science* adlı eserin bir bölümünde, Georges Dumas'nın *Traité de Psychologie*'sinin başlangıcında yayımlamıştır. Ribot, bu yazıyı 1914'te yazmıştı (G. Dumas'nın bu eserinin birinci cildindeki birinci kısmı, *Mufassal Ruhiyat Usulleri* adıyle dilimize çevirerek bastırmıştım ki, Ribot'nun adı geçen yöntemi bu çevirinin başında bulunmaktadır. Cemil Sena, 1931).

Ribot, psikolojinin de pozitif bir bilim olduğu düşüncesinden hareket etmiş, genel olarak seçmeci psikolojinin ve özel olarak içe bakış yönteminin yetersizliğini tanıtlamış ve yeni psikolojinin olabildiği kadar biyolojiden yararlanması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, bilinç halleri, kendisiyle birlikte meydana gelen fizik hallerle birlikte ele alınmak suretiyledir ki, psikolojide bir determinizmin bulunduğu anlaşılır; esasen bu ilkenin bulunmadığı yerde hiç bir bilim de kurulamaz. Bu itibarla bu yeni bilimi de hayat kanunları ve hayatın mekanizmasıyle ilgilendirmelidir. Yalnız bu yöntemin umut edildiği kadar verimli olmadığını gören Ribot, buna marazî (patalogique) yöntemi de ekledi; daha sonra da, evvelce pek çekinerek değer vermiş olduğu içe bakış yönteminin, bu kez açıkça önemine inanmış ve "psikolojinin bu temel yöntemi, hemen tüm yüzyıllar boyunca kullanılmış ve diğerlerinin de zorunlu koşulu olmuştur" düşüncesiyle onu büsbütün ihmal etmemiş, yalnız bunun pek ince bir iş olduğunu, kullanmak için ayrı bir eğitim ve yeteneğe sahip olmak gerektiğini, "onsuz hiç bir şeye başlanamayacağını, fakat her şeyin de onunla bitmeyeceğini" anlatmıştır. Bu itibarla Ribot'ya göre, psikoloji anketleri, jenetik (génétique) yöntemi, mukayese yöntemini ve tarihi ihmal etmemeli; hatta insan hakkında herhangi bir bilgi veren bilimlere de baş vurmalıdır. Ribot, 1909'dan itibaren de psikolojinin kökleri doğada ve dallanıp budaklanmasının da toplumda olduğunu anlamıştı. 1914'te de "Eğer, psikoloji, biyoloji ve zoolojiyle birlikte başlıyorsa, son gelişmesi de sosyolojidedir" kanaatine ulaşmıştı.

Onun açıklamaları da, yöntemin geçirdiği evrimi izlemiştir. *Ruhsal Soyaçekim* adlı tezinde, bellek, irade, kişilik hastalıklarını inceleyen eserlerinde daha çok biyolojik ve evrimci görüşler hâkimdir. Örneğin, belleği, beyin hücrelerinin beslenmeleriyle açıklamıştır ve bunu marazî gözlemlere dayanarak tanıtlamaya çalışmıştır; fakat, belleğin ruhsal cephesini de ihmal etmemiştir. Ona göre, duygulanma halleri (les états affectifs) ilkel, derin ve esastır. Bunlar en sonra kaybolurlar. Bunu, bellek hastalıklarına tutulmuş olanların en kesin bir zihin çökmesine tutulanlarında her şeyi unuttukları halde, tutkuları anlatan sözcükleri yitirmemiş olmalarıyle tanıtlar. Ribot, duyguların köklerini de, hareketlerde bulmuştur. Bu olayların karmaşıklığı, fizyolojik yorumlamaları olduğu kadar da çağrışımcı

(associationiste) görüşleri terk etmeyi gerektirir. Ribot, bunun içindir ki, bu konuya insanlıkta duyguların geçirdiği tarihi incelemek suretiyle geniş çapta belgeler ve kanıtlar aramıştır. Bununla birlikte, duygular bahsinde çok geniş anlamda kullanmış olmakla birlikte, paralelciliği (parallélisme) kullanması, bu sorunu aydınlatmaz. Duygular, yönelişlerden doğmuştur, demekle açıklanamayacağı gibi, onların evrimi de, yönelişlere katılan tasarımların artan karşılıklarını ileri sürmekle de açıklanamaz. Ribot, aynı zamanda, yaratmanın (icat) kişiliği tamamıyle ifade ettiğini iddia ederek, yaratmanın gizlerini, bunda biri statik, diğeri dinamik olan iki bilinçsiz (inconscient) halin varlığını söylemekle çözemez. Nihayet, hareketlilik (motricité), ruhsal olaylarda önemli olmakla birlikte, bu olaylar yalnız onunla açıklanamaz.

Ribot'ya yöneltilen eleştiriler, onun değerini asla düşüremez. O, yeni psikolojinin gelişmesine engel olan her şeyi, bu bilimin geçeceği yollardan kaldırmış ve çağdaş psikologlardan çoğu, onun aydın yollarında ilerlemeye devam etmişlerdir. Ribot'nun üzerinde işlemediği hiç bir psikoloji türü kalmamıştır, denebilir. Birçoklarının dikkatini çekmemiş olan türlü ruh halleri ve fakültelerini derinden incelemiş, duygulanma belleğini, bunun soyut ve somut şeklini, duygulanma tiplerini, bunlar arasında iyimserleri ve kötümserleri incelediği gibi, bu belleğin karakterlerin evriminde ahlâksal hayattaki rolünü aydınlatmış heyecanlarla yönelişler arasındaki ilgileri ve farkları, belirlemelerinin kronolojisine göre, bunların fizyolojik, psikofizyolojik ve psikolojik şekillerini açıklamıştır. Tutkuyu, "uzamış ve zihinleştirilmiş bir heyecan" diye tanımlayan Ribot, heyecanı da tutkunun görüşlerinden ibaret sayar. Tutku ile deliliğin aynı kumaştan biçildiğini, yalnız bunların sınırlarını saptamanın zor olduğunu ileri sürer. Büyük tutkuların temsilcileri, ona göre, dâhilerle kahramanlardır; imanla tutku arasında da ortak bir temel vardır. Onun bellek hakkındaki görüşüne fazla saldırılmıştır. Eserleri, Almanca ve İngilizceye çevrilmiştir.

Bkz. Revue Philosophique'de, Pillon'un, (cilt I, 1901 ve 1907); Maukion'un (cilt I, 1901); Pierron'un (cilt II, 1902); Dugas'nın (1934) nüshalarındaki makaleleri; Paulhan, *La Fonction de la Mémoire Affectif* (1904); Daniel Essertier, *Philosophes et Savants Française du XX e Sciecle* (cilt IV, s. 5-8, 1929); Krauz, *Ribot, Psychologie* (1905).

RICARDO, David. İngiliz ekonomi bilgini. Daha çok, yalnız ekonomi bilim ve tarihinde önemli bir yeri olan Ricardo, Hollanda Yahudilerinden bir komisyoncunun oğludur. 19 nisan 1772'de Londra'da doğmuş ve 11 eylül 1823'te ölmüştür. İlk öğrenimini bile tamamlamadan babasının mesleğine girmiş; Londra Barosunda kambiyo ve banka işleriyle uğraşmış, vurgunculukta (speculation) büyük başarılar göstermiş, daha 25 yaşındayken milyoner olmuştur. Bir İngiliz kızıyle de evlenerek dininden dönmüş olan Ricardo'nun bu yüzden ailesiyle arası açılmıştır. O, James Mill'le dost oldu. Adam Smith'in eserlerini okudu; bu suretle pratik zekâsını yeni bilimle zenginleştirdi. Fransa'da savaş yüzünden banknotların değeri düşmeye başlayınca, bu olayın neden ve sonuçlarını açıklayan şu eseri yazdı: *The High Price of Bullion a Proofits the Depreciation of Banknots* (Londra, 1809; 4. baskı, 1923). Bu nakit fiyatının yükselmesi, banknotların düşmesine aracılık eder, demektir. Daha sonra da, *An Essay on the Influence of a Low Price of Corn on the Profits of Stock...* vb. (Londra, 1815; 2. baskı, 1922) adlı eserini yayımlıyor ki, asıl adı şudur: *Mal Temettüüne, Hububat Fiyatının Düşmesindeki Etki. İthalâtı Sınırlamanın Zararları ve Malthus'ün Nüfus Çokluğuna Dair Olan Son İki Eserine Dair İnceleme.* Arkadan da, *On the Principle of Political Economy and Taxation* (*Ekonomi Politikle Vergi İlkeleri,* 1817, 3. baskı, 1923) adlı eseri çıkıyor. Bu son eseri, onun ekonomi sorunlarına dair olan esaslı ilkelerini kapsar. Ricardo, 1818'de Avam Kamarasına üye seçildi. Bir ekonomi kulübü kurdu. Ölümünden sonra mektupları ve diğer yazıları toplanarak bastırıldı.



Ricardo, birinci eserde banknotların değerlerini koruma çarelerini, ikincide emlâk ve arazi ürünlerini korumak için gümrük vergilerinin indirilmelerini ve asıl ekonomik kuramlarını da üçüncü eserinde savundu. Ricardo, ekonomik değerin nedenini doğal fiyat bakımından azlık ve emekte görür. Piyasa fiyatına önem vermez. Onun diğer kuramı, 'Marxçılığın artı değer (plus-valu) kuramı'nı hazırlamıştır. O, rant (gelir), alçalan gelirler, ücret, banknot değerlerinin korunması... gibi türlü ekonomik problemlere dair, daha çok

ekonomi tarihlerinde incelenmesi gereken önemli kuramlar ve kanunlar ileri sürmüştür. Bunlardan sosyalizmin ilham kaynağı olan ücret kanunu şudur: Ücret, kendiliğinden hayatın mümkün olabileceği en aşağı seviyeye düşer ve kârlar sayıları gittikçe azalan ellerde merkezselleşir. Gelir kanunu da şudur: Enîlâk sahiplerinin geliri, halk ihtiyaçlarının, onu besin için arazinin yardımına baş vurmaya zorladığı oranda artar. Bu kanunlar, kesin bir surette doğru olmadıkları için, türlü itirazlara yol açmıştır. Ricardo, ekonomide servetin bölünmesi problemine de ilk kez dikkati çekmiştir. Onun görüşlerini Mac Cullach, James Mill devam ettirdikleri gibi, XIX. yüzyılın ilk yarısında yetişen ekonomi bilginleri üzerinde de onun geniş ölçüde etkisi olmuştur. Külliyatı ve mektupları 10 cilt olarak 1951-1955'te son kez yine basılmıştır.

Bkz. A. Muammer, Şükrü Kaya, (cilt I, s. 200-241); Mehmet Vehbi, *İktisat Tarihi* (1925, s. 51-58); H. Biaujeand, *Essai sur la Théorie Ricardienne de la Valeure* (1934); A. Krause, *Geschichte der Volkswirtchaftl. Theorien* (3. baskı, 1953); J. H. Hollander, *David Ricardo* (1910); A. Graziani, *Ricardo E. J. St. Mill* (1921).

RICCI, Paulus Riccius. Yahudi bir aileden gelmiş olan Ricci, XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlangıçlarında yaşamıştır. Sonradan Hıristiyanlığı kabul etmiş ve Maximilien I'in hekimi olmuş ve bir süre de Paris Üniversitesinde felsefe ve hekimlik okutmuştur. O, daha çok Reuchlin ve Pic de la Mirandole'un kurmuş oldukları Kabbalcı Okul filozoflarındandır. Pistorius'ün koleksiyonunda yayınlanan iki eseri vardır: *Artis Cabalisticoe, Hoc est Reconditoe Theologioe et Philosophioe Scriptorum* (cilt I, Bâle, 1597); *İsagoge in Cabbalistarum Cruditionem et Introductinia Theoremata Cabbalistica.* Bu eser, Kabbalcılık biliminin yalın bir girişidir. Ricci, bunda kendinden öncekilerin acele bir özet ve bilgisini verir. Fakat, *De Calestis Agricultura* adlı eserinde ise, kendi özel düşüncelerini açıklar ve Kabbalcılığı savunur; imansızlarla filozoflara karşı Hıristiyanlığın değerini tanıtlamaya çalışır.

Bkz. Ad. Franck, *La Kabbale* (Başlangıç, s. 18).

RICHARD FISHACRE. 1248'de ölen bu rahip, Oxford'un başöğretmeni olan bir Dominiken' dir. Fakat o da Aristo'yu Fransisken üstatları gibi İbn-i Sinâ tarzında anlayanlardandır. *Ayetlere Dair Yorumlama* adlı eseri, 1245'ten az önce yazmıştır. O, ruhların ve yetilerin (melekler), lâtif şekilli (hylémorphique) bir bireşime (terkip) sahip olduklarına inanmıştır. Aristo'yu XIII. yüzyılda yanlış anlayanlardan biri olduğuna ruh ve yetiler hakkındaki şu garip tanıtlama tarzı iyi bir örnektir: Yeti türü ve insan türü içinde bireyler vardır. Aristo ise, maddesiz oldukça bireyler bulunamaz, demiştir; şu halde yetilerde ve ruhlarda da madde vardır. Bir diğer örnek: Aristo, maddesiz bir nesne, ancak işçinin düşüncesinde bulunabilir, demişti. Şu halde, maddesiz bir ruh da, ancak Tanrı'nın düşüncesinde bulunabilir. Fiziksel nedenliliği (causalité) açıklamak için Richard Fishacre, sonucun şekli, maddede az çok ve önceden varolmalıdır, der. Bu sonuç taslağı, Saint-Augustin'in dölsel (séminale) neden dediği şeydir. O da Saint-Bonaventure gibi, önceden hiç de bulunmayan bir sonucu, maddede meydana getiren bir neden, yalnız yaptıran (efficient) olmaz, fakat yaratıcı olur; o, yoktan var eder. Olgu, kendi kendine meydana gelebilir, ama bu bir mucizedir. Tanrı tarafından madde içinde yaratılmış olan bu dölsel nedenin her birine Tanrı düşüncesinde bir nedenlik hizmeti (ratio causalis) tekabül eder. Richard Fishacre da, bilginin ruh üzerinde yaptığı bir etkiden meydana gelmediğini, fakat ruhun özel yeteneğiyle kendini nesneye benzettiğini kabul eder; tüm gerçeklerin ruhta yazılı olduğunu, onları uyandırmış olmanın bilmek için yeteceğini iddia etmek suretiyle Augustin ve Eflatun gibi düşünmüş olur. Ona göre, zaten Aristo da başka bir şey söylememiştir. Richard Fishacre, Tanrı varlığının tanıtlanması için de, bizde gizli (latent) olarak varolan Tanrı bilgisini (delil) şeklinde geliştirmeyi yeter bulur; ona göre, "mutlak surette yalın olan bir şey, kendi varoluşundan farklı olmak şöyle dursun, hatta onun kendi varoluşudur. Zira, böyle olmasaydı, hem varoluş, hem de varoluştan fazla bir şey olurdu. Bu takdirde de, mutlak surette yalın olmazdı". Öyleyse, bir şey mutlak surette yalın ise, o, varolacaktır; şu halde, mutlak olarak yalın olan, mutlak surette yalındır, öyleyse o, vardır.

Bkz. D. E. Sharp, *The Phylosophy of Richard Fishacre* (1248). Bu yazı, The New Scolasticisme dergisinin VII. cildindedir (1933, s. 281-297); Et. Gilson, (s. 282-284).

RICHARD DE MIDDLETON (Richardus de Fiddiavilla). İngiliz skolastiklerinden İngiltere'de Middleton'da doğmuş, 1300 ya da 1308'de ölmüştür. Bu tarihe kadar Oxford'da ders vermiştir. Akinalı Saint-Thomas'nın çağdaşıdır. "Çok aydın, sağlam, esaslı ve verimli doktor" (Doctor solidus, fundatissimus, copiasus) unvanını almış, hukuk, felsefe ve Tanrıbilim üzerindeki bilgi ve görüşleriyle zamanının dikkatini çekmiştir. Bir aralık Paris'e de gelmiş, burada da aynı başarıyla üne kavuşmuştur. Ders-

leri açık ve anlayışlı olduğu kadar da sadeydi. Richard de Middleton, zamanının felsefesini, doğal Tanrıbilim ve psikolojinin bazı önemli görüşleriyle zenginleştirmiş ve bu son iki bilime karşı büyük bir ilgi duymuştur. *Ayetlere Dair Yorumlama* adlı eserini 1294'ten sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Bu eseri dolayısıyle de kendisi, P. Lombard'ın usta bir yorumcusu sayılmaktadır.

Richard de Middleton, tarafsız, özgür ruhlu, gerçeği nerede bulursa derhal oradan almaya hazır ve ihtiyaç olursa yeni yollara da sapmayı bilen önemli bir filozoftur. Fransisken tarikatına mensup olan bu filozofun, Saint-Thomas'ın bazı noétique düşüncelerine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Ona göre, ruhun kendi kendine hiç bir dolaysız sezgisi yoktur. Her akıllı ruhun özel bir etken (ajan) entellekyası vardır ki, bu kavramları, duyumsal deneylerden başlayarak soyutlama suretiyle oluşturur. O, bu suretle Tanrısal aydınlatmayı (illumination), etken entellekyanın doğal ışınına dönüştürmüş olur. Bu bakımdan, örneğin, Tanrı düşüncesi insanda doğuştan var değildir. Tanrı varoluşu da duyumsal deneylerden itibaren 'a posteriori' olarak tanıtlanılabilir. Richard de Middleton, Saint-Thomas'ya aykırı olarak, insan entellekyasının tekilleri bileceğini, hatta sadece tinsel değil, bir tek akıllı türünde bir tek ve aynı kavranılabilir (intelligible) türünde, entellekyamızın doğrudan doğruya tümeli ve dolayısıyle bireyseli yakalayabileceğini iddia etmiştir. Şu halde ona göre, tekilin bilimi yapılabilir.

Richard de Middleton, metafizikte, Saint-Augustin ve Saint-Bonaventure'ün Tanrıbilimleriyle ontolojilerine bağlıdır. Psikoloji ve ahlâkta iradenin üstünlüğünü kabul eder. Thomacıların yaptığı öz ve töz ikiliğini reddeder. Bunlar arasında yalnız bir hikmet (raison) farkı görür. Tinsel ya da tensel tüm yaratıklarda madde ve şekil farkını kaldırmaz. Duns-Scot gibi, maddeye pek az bir edimsellik (actualité) sıfatını verir. Richard de Middleton, maddeyi böyle varsaydıktan sonra, ayrıca da maddede saf bir olabilirlik (possibilité) —hiçlik değil— görür ki, bu, şekille birlikte yaratılmış olarak varolabilir; ve bu şekil, doğal etkenler aracılığıyle diğer bir şekle bürünebilir. Richard de Middleton, şekli böyle saf olabilirliğine bağlı varsayınca, dölsel hikmetleri (raisons séminales) kabul etmeye gereksinme duymaz. İnsandan daha aşağı tözlerde şekillerin çokluğu düşüncesini terk etmez ve özün bölünmemezliğini kabul etmek suretiyle de, özün bireyleşmesindeki yeter hikmeti bulmuş olur. Richard de Middleton'ın bu düşünceleri, İbn Cebrul'un madde kavramına dair açıklamalarıyle ilgilidir.

Onun fizik anlayışı, zamanına göre ileri bir yenilik gösterir. Zira Richard de Middleton, geleneğin bir türlü vazgeçemediği sonlu bir evren düşüncesini reddetmiş ve yalnız edimsel olarak sonsuz ve sonsuz bir surette bölünmüş değil, aynı zamanda, edimsel olarak verilmiş olan bir sınırın ötesine dek artmaya ve bölünmeye yeteneği olan sonsuz bir evrenin olabilirliğini savunmuştur. "Tanrı, sonsuz bir surette artan bir büyüklük ya da bir boyut (dimention) yaratabilir. Bir koşulla ki, her an edimsel olarak gerçeklenmiş olan büyüklük o anda yok olsun. Her şey Tanrı gibi bir sürekliyi (continu) parçalarının büyüklüğü en son sınıra düşerek kaybolacak şekilde ve gerçekten bölünmüş kısımlar edimsel olarak sonsuz bir sayıda olamamaları koşuluyle bölünebilir". 1277'de İslâm gezimciliği mahkûm edilmiş olduğundan, Richard de Middleton'ın çıkardığı bu sonuç, beklenmedik bir cesaretle ortaya atılmıştır. Zira, o zamanlar birçok Tanrıbilimciler bu yüzden, bilim ve felsefenin —eşyanın özündeki nitelikler dolayısıyle— olamaz gibi kabul edilen şeylerin Tanrı'nın tümel gücü, olabilir bir duruma getirir kanısına varmışlardı. Richard de Middleton, daha ileri giderek, yine o dönemlerde mahkûm edilmiş olan, âlemlerin çokluğu mümkündür, düşüncesini savundu; ve kendi ilkelerine dayanarak, geleneğin sabit varsaydığı son gökyüzünde Tanrı'nın bir öteleme (translation) hareketi oluşturabileceği iddiasıyle de reddedilemeyeceğini ileri sürdü. (Zira, o dönemde boşluğun varlığı olanaksız sayılıyordu). Richard de Middleton, boşluk varsayımına da itiraz etmiş ve boşluğun iki cismi birbirinden ayıran ortamı yok etmek suretiyle, bunlar arasındaki yersel aralığı da yok edeceğini, buna karşın da bu iki cismin birbirinden daha az ayrılmış olmayacaklarını ileri sürdü. P. Duhem, bu düşüncelerin XIV. yüzyılda ve Paris'de meydana geldikten sonradır ki, "modern bilimin doğuş tarihini saptamamız gerekirse, 1277 tarihini seçmemiz gerekir; zira bu tarihte Paris papazı, resmen birçok âlemlerin varolabileceğini ve göksel kürelerin tümü birden çelişik olmaksızın doğrusal (rectiligne) bir hareketle canlanabileceklerini ilân etmişti" der. Et. Gilson, bu tarihi, modern kozmolojinin başlangıcı sayar. P. Duhem, Richard de Middleton'ın Themistius ve Aristo'ya karşı kinetiğin de (cinétique) kurucusu olduğunu kaydeder. Çünkü Richard de Middleton, bir cismin düşmesindeki hız, yalnız dünyanın merkezine olan mesafeye değil, aynı zamanda geçen zamanla aşılan uzaya bağımlı olduğunu görmüştür. O, bir taraftan da havaya atılmış olan bir merminin yükselişiyle düşmesinin ilk anı arasındaki sükûnu da fark etmiştir. Richard

de Middleton'ın tarihçileri, onun bir dönemini sona erdirmiş olan Serafik (seraphique) Okulunun (Saint-Bonaventure Okulu) son temsilcisi olduğunu ve içinde bu okulun tezlerini yeni bir bireşimle (sentez) yetkin bir duruma getirdiği Aristoculukla Thomacılıktan kendisine yararlı ve iyi görünen şeyleri başarıyla aldığını kaydederler.

Yukarda bahsettiğimiz doktrinin esasları şu noktalarda toplanmaktadır: Tanrı, hiç bir bilinen şey sınıfında yer almaz. Âlem ebedî değildir; maddeyle şeklin ilişkisi, şerrin kaynağı, akıllı ruhun yalınçlığı, zihinlerin eşit olmayışları, Richard de Middleton'ın bu konular hakkında açıklamış olduğumuz düşüncelerini Bartholmès'in verdiği ve biraz eskimiş olan şu yedi noktada özetleyebiliriz:

1. Tanrı, şu nedenler yüzünden bilinen şeyler sınıfından da yer alamaz: Eşya, tüm şekil, tür ve ayrımlarıyle olağandır. Tanrı ise, bir olanak (imkân) değil, bir gerçekliktir. Tanrı'ya varlık denmesinin nedeni, varlığın kendisi olduğu içindir. Tanrı'ya töz denmesinin nedeni de, onun ancak kendi kendisiyle varoluşundandır.

2. Âlemin ebedîliği düşüncesi saçmadır. Yaratan, âleme kendi varoluşunu veremez. Eğer Tanrı, âlemi tüm bir ebedîlikte yaratmış olsaydı, sonsuz sayıda ölmüş ruhlar varolacaktı; bu ise çelişiktir. Eğer gökyüzünün hareketi başlangıçsız olsaydı, sonsuz sayıda günler akıp gidecekti, bu da başka bir çelişmedir.

3. Şekil, madde içinde olanak halinde vardır.

4. Şerrin kaynağını keşfetmek için türlü kötülükleri sınamalıdır ki, bunlar dört çeşittir:

a) *Günah kötülüğü:* Bunu Tanrı yaratmaz, bu, insanın özgür iradesinden gelir.

b) *Ceza kötülüğü:* Bu, Tanrı'dan gelir; çünkü Tanrı düzeltmek ve iyiye oluşturmak için cezalandırır.

c) *Istırap kötülüğü:* Bu, zaten günah işlemeyen ve cezalanmayan hayvanlara özgüdür.

d) *Maddesel bozulmaların kötülüğü:* Bu da mutlak surette doğa kanunlarına uygundur; bu itibarla, Tanrı'dan oluşur. Mutlak olarak varsayılan şer, yetkinliğin olmayışındandır; yetkinlik gelince şer kaybolur.

5. Akıllı ruhun yalınlığına gelince; ruh, maddesel uzam gibi tinsel bir uzama sahiptir, bu uzam, ısı ve kokuda olduğu gibi yayılma ve genleşme (dilatation) özelliklerine benzer.

6. Hayvan ruhları maddeden meydana gelmiştir ve maddenin tüm niteliklerine, duyarlık, hareket, bellek ve hayal gücüne sahiptirler. Onların arzuları, sadece bedenin yeteneklerine bağlıdır. Onların özgürlüğü yoktur. Bazı hayvanların geleceğe karşı tedbir almaları, bir içgüdünün ve zorunluluğun ürünüdür.

7. Akıllı ruhlar arasında büyük farklar, büyük eşitsizlikler vardır. Bu olgu, Tanrısal yetkinlikle tamamıyle uzlaşır. Tanrısal güç, tek şekillilikte olmaktan çok, çeşitlilikte daha fazla parıldar.

Richard de Middleton'ın eserlerine gelince: *Quodlibeta* (Venedik, 1509; Brescia, 1591); *Supra Quatuor Libros Sententiarum* (cilt IV, Brescia, 1591).

Bkz. Edgar Hocedez, *S. J. Richard de Middleton, Sa Vie, Ses Oeuvres, Sa Doctrin* (Paris, 1925); Et. Gilson, (s. 458-461).

RICHARD DE SAINT-VICTOR. Fransız skolastiklerindendir. Yaklaşık olarak XII. yüzyıl başlangıçlarında İskoçya'da doğdu, 10 mart 1173'te Paris'de öldüğü bilinmektedir. Pek genç yaşlarında, Saint-Victor manastırına girmiş, orada rahip Gilduin'den ders almış, ünlü Hugues'ün öğrencisi ve ardılı olmuştur. 1162'de evvelâ vekil, sonra da asil olarak duacı (prieur) olmuş ve hayatının sonuna dek de rahip Ervisius'ün kötü yönetim ve gidişi aleyhine savaşmıştır. Richard de Saint-Victor, ortaçağ bilgilerine yeni bir şey eklememiş, fakat mistisizm spekülasyonlarında büyük bir ad bırakmıştır. Eserleri, zamanında önemli etkiler yapmıştır. Gerek kendisi, gerek hocası, sahte Denis-Aréopagite'in Yeni Eflatunculuğundan kurtulmamışlardır. Saint-Bernard'ın da arkadaşı olan Richard de Saint-Victor, yaşadığı manastırın dalınçlı (contemplatif) hayat geleneklerine sadık kalmış ve eserlerinde de bunu yaşatmıştır. *Üçüzlemeye Dair Kitap* adlı eserinin ilk iki bölümünde, asıl felsfeye ve yöntem sorunlarına dair bazı bilgiler verir; eserin diğer kısmında Tanrı'ya ve yüklemlerine dair görüşleri vardır. Bu konudaki düşünceleri, Saint-Anselme'in *Monologium* adlı eserindekinden ve hatta Saint-Augustin'den daha çok güçlü sayılır.

Richard de Saint-Victor'a göre, bilginin üç kaynağı vardır: Deney, akıl yürütme, iman... Deneyin konusu, cisimsel (temporel) şeylerdir. Akıl yürütme ve imanınkiler ise, Tanrısal şeylerdir. Birincisinin bize öğrettiği şeyler, akla göre olanlardır. İkincisinin öğrettikleri ise, zihinden daha üstün olup, bir Tanrısal vahye borçlu olduğumuz şeylerdir. İnanmak zorunda olduğumuz şeyler arasında bazıları vardır ki, yalnız akıldan üstün değil, aynı zamanda akla da aykırıdır; biz, onu ancak derin ve nazik bir incelemeyle de daha çok Tanrı ile ilişkide bulunmak suretiyle öğrenebiliriz. İman, bu suretle ve bunlardan sonra başlar. Akıl yürütme bunu izler, konuyu derinleştirir. Akıl, bize tek,

yaratılmamış, ebedî, uçsuz bucaksız, tümel güçlü... vb. olan bir Tanrı'yı öğretir; bu düşünceye sahip şahısların üçüzlemesini ekler. Richard de Saint-Victor da, Saint-Anselme ve Saint-Augustin gibi, duyular âleminin değişken bir gerçekliğe sahip olduğunu, bu yüzden de düşünceye ontolojik bir kusurun çarptığını anlatır ve aklın kusurda, tersine olarak değişmez ve ontoloji bakımından kendisiyle dolu olan bir varlığa yeten bir gerçeklik kavramını elde ettiğini ileri sürer. Tanrı varoluşuna dair olan bu kanıtların açıklamasından kendisinin ince bir diyalektikçi olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Richard de Saint-Victor teoloji sorunlarında akla fazla yer verir. Üçüzleme dogması gibi sorunlarda bile aklın zorunlu bilgelikleri aramaya hakkı olduğu düşüncesinde ısrar eder.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Richard de Saint-Victor, esirmeye (extace) erişmek için ruhun altı dereceden geçmesi gereken bir yöntem ileri sürmektedir ki, bunun en aşağısında duyulur âlemin güzelliğinde Tanrısal güzelliği temaşa eden hayal gücü, en yüksek derecesinde akıl tarafından yakalanamayan gizlere nüfuz eden akılüstü akıl vardır. Psikoloji bakımından dalıncın en aşağı derecesinde ruh genleşir (inbisat); ikincisinde yükselir; üçüncü derecede tüm bireysel bilinci de yok eden ve Tanrı'da kendimizi kaybettiren esirme hali vardır. O da hocası gibi, doğrunun dolaysız sezgisi olan dalınçla (contemplation) duyulur bilgiyi (cogitatio) ve gidimli (discursif) düşünmeyi (meditatis) ayırt etmiştir (P. Janet - A. Séailles, s. 438).

Kendi birliği içinde dikkate alınmış olan Tanrı'nın Richard de Saint-Victor tarafından açıklanan niteliğine gelince: O, en yüce (suprême) kendisidir, ebedî olarak da böyle bir özdür. O, bu özün yüksek değil, en yüce olduğunu söyler; ve bu iki özelliği Saint-Anselme'in kanıtlarıyle ve aynı özentiyle birbirinden ayırır. Bu öz, kendinden ibarettir. Zira, dolaysız olarak verilmemiş olan hiç bir şeyi almış değildir; hiç bir şey, onsuz varolamadığı gibi, her şey ancak onun sayesinde varolabilir; bu nedenden de bu öz, kendinden ibarettir.

Richard de Saint-Victor'a göre, Tanrı, bilgelik değil, bilgidir. Güçlü değil, güçtür; Saint-Anselme'in de düşündüğü gibi, en yüce öz, eşit ve üstün olamaz ve bu özde kendi niteliğine ortak olan başka bir varlık yoktur. Bu öz, töz olarak bir olan Tanrı'nın aynıdır.

Richard de Saint-Victor, daha önce kimsenin aklına gelmeyen şu ontolojik kanıtı da ileri sürmüştür: Tanrı, kendinden daha yetkin bir varlığı tasavvur edemez ve insan da ondan daha yetkin bir varlığı düşünemez. Bilgili ve bilgisiz kim olursa olsun, herkes tereddüt etmeksizin düşündüklerinin en iyisini Tanrı'ya yükletir ve bilgeler, bundan hareket ederek sağlam bir alan üzerinde, Tanrısal yüklemlerin kaynağı olan ilkeyi kurarlar. Onun bu konularda ileri sürdüğü düşünceler, yüzyıllarca okullarda okutulmuştur. Onun düşüncelerinde metafizik incelikler kadar da açıklamalarında aydın görüşler eksik olmamakla birlikte, onun asıl özelliği, Saint-Victor Okulunun geleneklerine uygun olarak taşıdığı dalınçlı ve mistik ruhtur. O, kusursuz bir Hıristiyan olduğu halde, felsefe tarihinin psikolojik gözlemlerine de fazlaca ilgi duymuştur. Richard de Saint-Victor da, hocası Hugues gibi, İncil'e uygun bir dalınç hayatına sahiptir. O, sıkışık Tanrı'ya doğru yükselmesinde ruh halinin geçirdiği türlü evreleri açıklamıştır. Terimleri ve olguları, içlerinde derin anlamlar gizleyen beklenmedik mecazlarla, herkesin yapamayacağı bir tarzda kullanmıştır. Bir eserinde, "Kavuşmanın (alliance - visal) itikâfından (tabernacle) yetkinlik halini anlamalıdır" der ve şöyle devam eder: "Tanrı, ruhun yetkinleştiği yerde bulunur; ruh, yetkinliğe ne denli yaklaşırsa, Tanrı'ya da o denli fazla yaklaşmış olur. Fakat itikâfın etrafında bir kemer (portique) egemen olmalıdır. Kemerden beden disiplini, itikâftan ise, ruh disiplini anlaşılmalıdır". Onun, dalınca dair olan esaslar eserinin adı şudur: *De Praeparatione Animi ad Contemplationem* ya da *Benjamin Minor* ile *de Gratia Contemplationis,* yahut da *Benjamin Majori.* İkinci eser beş bölüme ayrılmıştır.

Richard de Saint-Victor, dalıncı açıklamak için, ruhun yüksek fakülteleri hakkında bir kuram da kurmuştur: Ona göre, bu fakülteler kalbi temizler ve insan, ancak bu arıtılmış kalple mistik bilgiye ulaşabilir. Ruh, Tanrı'yı doğada ve doğanın hissedilen güzelliğinde aradıktan sonra, saf akıl gücünü aşar; sonra bunlar birbirine yardım eder ve yeni bir atılışla hayal gücünden yardım gören aklın içine dalar; sonra da saf akla ve nihayet akılüstüne yerleşir; bilginin en yüksek evresine çıkmış ve zaten genelleşmiş olan ruh, kendini kaybeder ve bu fani dünyada pek seyrek bağışlanmış olan bir inayet (grâce) sayesinde, en yüce hikmetin çıplak gerçeğine sokulmaya muvaffak olur.

Görülüyor ki Richard de Saint-Victor, mistik halin psikoloji bakımından geçirdiği evreleri çözümlemeye çalışmıştır. Bu durum, Doğu ve Batı mistiklerinin hemen tümünde görülen öznel bir telkinin yarattığı, az çok marazî hayaller türündendir. Onun değeri, bu hayalleri açığa vurmasında değil, Tanrı ve yetkinlik konusundaki düşüncelerinin inceliğinde ve yaşadığı döneme yaptığı etkidedir.

Richard de Saint-Victor'un yazdığı eserler çoktur; bunlar birçok kez de basılmıştır ki, en son baskısı, Migne'in *Patrologie Latin*'indedir (cilt CXCVI). Basılmamış eserlerinin bir listesi de, Histoire Litt. de la France'ın XIII. cildindedir (s. 486).

Bkz. A. M. Ethier, *De Trinitate de Richard de Saint-Victor* (Paris, 1939); C. Ottaviano, *Richardo di S. Vittore* (1933); M. Langlart, *La Théorie de la Contemplation Mystique dans l'Oevure de Richard de St.-V.* (1935); Et. Gilson, (s. 306-307); Überwerg, *Gesch. Phil.*, (cilt II, 1928) deki geniş bibliyografi.

RICHTER, Jean-Paul-Friedrich. Alman filozof romancılarından. Daha çok Jean-Paul adıyle tanınmakta olan bu yazar, orijinal bir filozof olarak da ün kazanmıştır. 21 mart 1763'te Vunsiedel'de doğmuş, 14 ekim 1825'te ölmüştür. 1780'de Leipzig Üniversitesinde teoloji ve felsefe okumuştur. Sonra bu şehirden sırayla, Weimar, Berlin, Coburg... vb. şehirlerini dolaşarak uzun yıllar fakirilk ve sefalet içinde özel dersler vermiş, nihayet 1817'den itibaren Prens Dalberg'in, sonra da Baviera Kralının bağladıkları bir maaşla Baireuth'a yerleşmiş ve orada ölmüştür. Hiç bir okula mensup olmamakla birlikte, daha çok Jacobi ve J.-J. Rousseau tarzında bir filozoftur. Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Campana Vadisi ya da Ruhun Ölmezliği* (Erfurt, 1797). Külliyatı içinden ve Becker'in *Eğlenceler* adlı eserinin ikinci cildinde basılan *Yokolma, Görüm* (1796); *Düş ve Gerçek* (Baireuth, 1797); *Yeniden Doğuşlar* (cilt II, Leipzig ve Gera, 1798); *Estetiğe Giriş* (3 bölüm; Hamburg, 1804 ve Tübingen, 1813); *Levana ya da Eğitim Kuramı* (cilt II, Brunswick, 1807); Stuttgart, 1813); *Selina ya da Ölmezlik* (Stuttgart, 1827).



Richter, *Estetiğe Giriş* adlı eserinde, "Tüm kavimler, der, şu üç konuya inanmakta birleşmişlerdir: a) Tanrı'ya, b) Ahlâk kanununa, c) Ruhun ölmezliğine... Bu inançlar türlü şekiller almıştır; fakat bunların esası daima aynı kalmış ve bunlar kavimlere gençliklerinde uygarlığın rehberi olmuşlardır. Daha sonra, düşünme, düşünceyi gerçeklikten ayırmak ve şimdiki dünyaya da saygı göstermemek suretiyle ahret hayatından kuşkulandırmaya muvaffak oldu. Bazı filozoflardan başka, César gibi varlıkları devletle karıştırmış olan eylem adamları, ruhlarını yitirmiş ve kalplere en kaba zevkler içinde boğulmuş olan ölmezliğe düşmandırlar. Bununla birlikte ruhun ölmezliğini kesin olarak inkâra cesaret eden pek az kimse vardır. Aynı zamanda topraksal varlığımızla karşılaştırarak bir büyük alın yazısından korkmuş olan az sayıda bazı kimseler de isteyerek buna inanmaktadırlar. Bazıları da onaylamayla inkâr etmek arasında bocalamaktadır. Bununla birlikte, ruhlarımızda maddesel âlemin bulutları arasında bir güneş gibi parlayan tinsel bir âlem vardır. Bu, erdem, güzellik ve gerçek âlemidir. Bu ahenkli üçlük, bizi ister istemez yeryüzüyle hiç bir ilişkisi olmayan üstün bir âleme yükseltir. Zira, bu dünya bizi korumaya olduğu kadar da mutluluğumuza (félicité) hizmet etmez. Biz, Tanrısal bir açlığa, bir Tanrı zevkine sahibiz; yeryüzü ise, bize ancak hayvan besinleri verebilir. Bu sonsuz aşktan sınırsız bir varoluş sonucunu çıkarmak zorunda kalırız".

Bu düşünceler, büyük bir hayal gücüyle *Campana Vadisi* adlı eserinde ayrıca geliştirilmiştir. *Selina* adlı romanı ise, şiir ve mantığın birleştiği kaynaklardan, insanda ölümden sonra hiç bir umut bırakmayan doktrinlerin sonucunu gösterir. Bedenimizle birlikte mahvolacağımızı kabul ederseniz, kavimlerin ve yüzyılların varlığı amaçsız olacak ve şimdiki durum, gelecek için yok olacaktır. Yeryüzü de her gün biraz daha genişleyen bir mezar olacak, tek kalmış ve münzevi bir Tanrı, can çekişenlerle ölüler arasında hüküm sürecektir; hatta insanlar arasında aşk da olanaksız kalacaktır. Zira, ölmezlik olmazsa hiç kimse, seviyorum diyemez, sadece sevmek istiyorum, diyebilir. Aşk, hayata dayanır; ölmezlik olmayınca hayat boş bir görünüşten başka bir şey değildir.

Herkes, Madam Staël'in *Almanya'ya Dair* adlı eserinde, kendi diline çevirdiği Jean-Paul'ün 'görüm'ünü (vision) bilir. Tanrıtanımazlığın gösterdiği dehşet, hüzün ve düşünce hep aynıdır. Richter'in *Levana ya da Eğitim Kuramı* adlı eserinde de bu konulara dair güzel ve hatta doğru düşünceleri vardır. Eğitimin yalnız okullarda değil, aile, doğa ve yaşanılan zaman zarfında verildiği ve eğitimde amacın, Kant'ın dediği gibi, her insanın yetenekli bulunduğu ideal adamı gerçeklendirmek olduğunu, bu itibarla da çocuğun tüm fakültelerini geliştirmek gerektiğini, fakat çocuğun kendi bireysel karakterine saygı göstermek de gerektiğini, çünkü insanlığın sonsuz ülküsünün bir tek insanda gerçeklenemeyeceğini söyler. Ona göre, fakülteler, bireyler arasında çeşitli ve eşitsiz olarak verilmiştir. Zekâ kadar da karak-

teri geliştirmeye çalışmalıdır. Eğitim, ahlâka, ahlâk da Tanrı düşüncesine dayanmalıdır. Dinsel eğitimin ergenlik yaşından önce verilmemesini isteyen Rousseau'nun düşüncesine iştirak etmez. O, çocuğun Tanrı adını seyrek olarak törenlerde işitmesini, çocuğun bu sözcüğü kendi ruhunda yüce bir karakterde hissetmesini ister. Çocuğa zahitlik örneği verilmeli, her çeşit tapıma (culte) ve aynı duyguyu anlatan her dile saygı duymaya alıştırmalıdır.

Onun, estetiği, güzel kuramı ve güzeli anlatan aracısı, ahlâk ve metafiziğine uygun bir özellik taşır. Romantik estetiğin temsilcisi olarak Schelling, Solger ve Hegel'in ülkücü estetiğine de geniş ölçüde etki yapmış olan Richter, hayal gücünün türlü şekilleri üzerinde durmuş, hazırlayıcı ve anımlayıcı olmak üzere ikiye ayırdığı bu fakültenin ikincisini, her insanda, "bu güzeldir" dediği andan itibaren varsaymıştır. Bireylerde yalın bir beceri (hüner) olarak edilgin (passif) ya da dişi deha ve yüksek şekli olarak da, etkin (actif) ya da erkek deha gibi türlü hayal güçlerini ayırmış ve âdeta bu güç hakkında bir mitoloji meydana getirmiştir. O, nükte (espri) ve humour'un bir romantik komik, bir tersine çevrilmiş yücelik (umgekehrte Erhabene) olduğunu uzun uzadıya açıklamıştır (B. Croce, s. 289, 345).

Richter, Alman edebiyatında da tanınmış bir yazardır. Garip konular ve kavramlar aramakta, sistemli olarak bulanık ve düzenleşik olmayan (incohérent), düzensiz ve karışık şeyleri bulmaya çalışmaktaki aşırılığı bakımından orijinal bir artisttir. O, daima kendi kaprislerini, anomalilerini zorla kabul ettirmeye uğraşan ve daima hareket halinde bulunan ve ruhun saf, ateşli, yüce ve pek gevelenmiş konuları bile, kendi yüksek sanat yeteneğinin renkleriyle boyamıştır. Almanlar, onun derin şiir ve düşünme özelliği dolayısıyle kendisine 'Biricik' unvanını vermişlerdir.

Onun diğer eserleri: *Şeytanın Yazdıklarından Parçalar* (1788); *Hesperus* (1794); *Titan* (1800-1803). Bunlar romandır. *Lob der Dummheit; Clavis Fichtiana* (1800); *Gessamtwerk im: Hempelsche Sammlung* (Berlin, 1879). Bunlar felsefeyi ilgilerler.

Richter adını taşıyan ve hepsi XVIII. yüzyılda uğraşmış olan diğer tanınmış kimseler vardır ki, yanlarında işaret ettiğimiz eserlerin yazarlarıdırlar ve bu eserler felsefe tarihi bakımından önemlidir:

1. Car. Lud. Richter: *Commentat. I, II, III de Libera Quam Cicero Vocat Socratis Contumacia* (1788, 1789, 1790).

2. Ge. Gottr. Richter: *Disser. de Cynicis* (Lips, 1701).

3. J. Fr. Richter: *Diss. de Chrisippo Stoico* (Lips, 1738).

Bir de, *Nevplatonisch Studien,* 1-5 (1864-1867) ile *Philonis Judoei Opera Omnia* (4 cilt, Leipzig, 1828-1829) adlı külliyatı yayınlamış olan Richter vardır.

Bkz. Philalète Charles'in Fransızcaya çevirdiği *Oeuvres Choisies de J.-P. Richter* (4 cilt; Paris, 1834-1838) ve Richter'in *Vorschule der Aesthetik* (1804) adlı eserinin Fransızcası olan *Poetiqe ou Introduction à l'Esthetique* (Paris, 1862); Madam de Stael, *Almanya'ya Dair* (cilt III. Türkçeye çeviren: Nasuhi Baydar); M. Kommerl, *Jean Paul* (1930).

RICKERT, Heinrich. Alman filozofu. 25 mayıs 1863'te Denzig'de doğdu, 30 temmuz 1936'da Heidelberg'de öldü. 1894'te Freiburg'da, 1916'da öldüğü şehirde profesörlük yaptı. Windelband'ın Yeni Kantçılığına bağlıdır. Fakat, gerçeğin belirlenmesinde verdiği değer itibarıyle mantığın üstünlüğünü kabul ettiği için öznel ülkücülükten (idealisme subjectif) ayrılır. Ona göre değer, gerçekliğe bağlı değildir; yani, örneğin, bir tablonun değeri, ressamın kullandığı boyalardan bağımsızdır; değerlerin zaman dışı ve birey üstü bir karakteri vardır. Şu halde değer, özne ile nesneden ayrı ve aşgın bir karaktere sahiptir. Rickert, bir taraftan da tarih, doğa ve gerçekliği birbirinden ayırt etmiştir: Doğa, gerçekliğin mantığımız içinde aldığı şekildir. Yani, olguların tümel bir silsile halinde birbirine bağlanmasıdır. Tarih ise, gerçekliğin tikel ve birbirine bağlı olmayan görünüşüdür. Yani, doğa bilimleri varlıkların tümel (küllî) kanunlarının, tarih ise, bir kez meydana gelmiş olan bireysel şeylerin bilimidir. Ona göre, bir geçmişten bugüne değil, bugünden geçmişe doğru, yani bizimle olan ilgisi göz önünde tutularak saptanılmalıdır. O, bu suretle tarih felsefesinde bağıntıcılığı izlemiş, mantığı da tarih felsefesine uygulamıştır.



Rickert, tarihçinin tarihsel olgular arasında kültür bakımından yararlı olanını seçmesini ister; bu itibarla tarih, tarihçinin bu bakımdan yararlı saydığı konuları inceleyeceği cihetle indî (arbitraire) bir nitelik almış olur. Rickert, tarih felsefesini bilgi kuramına bağlamış ve bu konuda deneyüstücülük (transcendentalisme) sınırları içinde kalmıştır. Diğer felse-

fesi üzerinde derinden durmuş olan Rickert, Spengler'in tarihsel mantığını hazırlamıştır. Onun eserleri çoktur: *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892, 8. baskı, 1928); *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffbildung* (1896, 5. baskı, 1929); *System der Philosophie I,* (1921); *Die Logik des Prädiskats und das Problem der Ontologie* (1930); *Kant als Philosophie der Modernen Kultur* (1924); *Die Philosophie des Lebens* (1920); *Die Heidelberger Tradition in der Deutschen Philosophie* (1931); *Über Idealistische Politik als Wissenschaft* (1931); *Goethes Faust* (1932); *Grundprobleme der Phil. Methodologie, Ontologie, Anthropologie* (1934); *Ummittelbarkeit und Sinn Deutung* (1939); *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899, 7. baskı, 1926); *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1924)... vb.

Bkz. E. Spranger, *Rickerts System* (1923); *B. Bauch, (Nachruf) Bl. D. Ph.* (1936); E. Bréhier, (cilt II, s. 1081-1082); H. Ziya Ülken, (s. 133-136); Festscher, *Rickert* (1933); Geist. Ramming, *Karl Jaspers u. R. Rickert* (1948); A. Faust, *H. Rickert* (1927); F. Fedrici, *La Filosofia dei Valori di H. Rickert* (Floransa, 1933).

RIDIGER ya da **RUDIGER, André.** Alman filozofu. 1673'te Rochlitz'de doğdu, 1731'de Leipzig'de öldü. Evvelâ Thomasius'ün başkanlığında Halle Üniversitesinde Tanrıbilim ve felsefe okudu. Bu bilgin, onun hem hocası, hem de koruyucusu oldu. Halle şehri sağlık durumunu tehdit ettiği için, Tanrıbilim öğrenimini tamamlamak üzere İena Üniversitesine gitti. Burada da yeni engellerle karşılaştı. Orada yaşayabilmek için vermekte olduğu özel dersler azalınca Leipzig'e geçti. Burada da başka engellerle karşılaştı. Zira, Halle Tanrıbilimcileri, Leipzig Tanrıbilimcileri gibi düşünüp inanmıyorlardı. Bu yüzden Ridiger, evvelâ hukuk öğrenimine başladı; sonra bunu terk ederek hekimlik öğrenimine koyuldu; bir yandan da başarılı bir şekilde özel felsefe dersleri vermeye devam etti. Ridiger, hekimlik yapmakta olduğu sıralarda, felsefesel eserler de yayımladı. O, gerek bilim, gerek yetenek bakımından, kusursuz bir düşünürdü. Konularına derinden nüfuz edebilen eleştirici bir zekâ sahibiydi. Yaşadığı dönemde, yaygın olan felsefenin eksik yanlarını pek iyi görmüş olmasına karşın, zaman zaman düşünce değiştirmiş, pek çok çalıştığı halde, bir sistem kuramamıştır. En çok mantıkla uğraşmış, fakat bunu menafizikle karıştırma yanılgısına düşmüştür; buna mukabil, o zamana dek ihmal edilmiş olan doğrulukla (verité) doğrumsu (vraisemblable) arasındaki farkı ayırt etmeyi başarmıştır. Felsefeyle matematik arasındaki farkı da inceden inceye ayırmıştır. Ona göre, felsefe, ancak duyulur (sensible) bir tanıtlama ya da deneye dayanabilir. Matematik ise, akılsal bir tanıtlamaya dayanır. Bu felsefe, eşyanın nitelik ve varoluşu hakkındaki tüm bilgilerimizi teşkil eder ve tüm felsefesel bilgilerimizin temeli de duyuların tanıklığında gizlidir, demektir.

Bundan da anlaşılıyor ki, Ridiger, Duyumcu Okula bağlıdır. O, uzamı (étendue) ve tüm yaratılmış olan şeyleri ruhun tözüne bağlar; lastiklenmeyi (élasticité), cisimlerin esaslı bir özelliği sayar. *Doğa Hakkında Genel Görüşler* adlı eserinde, yani fiziğinde, hayat ilkesiyle mekanik ilkesini birleştirmek ister. Doğanın ilk ilkesi olmak üzere, ruh ya da hayatı, esir veya ışını, hava ve toprağı kabul eder. O, bu doktrini, matematikçi Richter'e karşı savunur. Wolf'a karşı da ruhun uzamlı olduğunu iddia eder ve elindelik (libre arbitre) adına da, ezelî ahenk varsayımını (hipotez) reddeder. Ridiger, eserlerini Latince ve Almanca yazmıştır. Bunların önemlileri şunlardır: *De Sensus Veri et Falsi, Libri Quatuor* (Halle, 1709; Leipzig, 1722); *Philosophia Synthetica* (Halle, 1707; Leipzig, 1711); *Physica Divina...* (1716); *Philosophia Pragmatica* (Leipzig, 1723).

RIEBOV ya da **RIBBOV.** Alman filozofu. 1724'te Götingen'de doğdu, 1774'te öldü. Wolf'a bağlı olan bu filozof, üstadının düşüncelerini daha anlaşılır bir şekilde açıklamıştır. *Wolf'un Tanrı vb.'na Dair Düşüncelerinin Gelişimi* (Frankfurt ve Leipzig, 1756); *Dissert. de Anima Brutorum* (Helmstadt, 1756) adlı eserleri bu bakımdan önemlidir.

RIEHL, Alois. Alman filozofu. 27 nisan 1844'te Bozen'de doğdu, 21 kasım 1924'te Berlin yakınlarında Neubablesberg'de öldü. 1878'de Graz, 1882'de Freiburg, 1895'te Kiel, 1898'de Halle, nihayet 1905-1919 arasında da Berlin Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Yeni Kantçılardan ve pozitifçiliğin hasımlarından olan bir gerçekçidir (réaliste). O, felsefenin her çeşit metafiziği terk ederek yalnız bilgi kuramıyle uğraşmasını şiddetle savunmuştur. Kantçılığı, saf aklın eleştirisinde, ilkelerini, deneyin olanaklılığı üzerine kuran bir 'a priorizm' den ibarettir; yalnız o, bu doktrine sosyal 'a priori'yi ekler ve eğer, der, dış âlemin gerçekliği, duyumlar aracılığıyle dolaysız olarak veriliyorsa, buna bizimle benzerlerimiz arasındaki deney kamuluğunda (communoté) elde edilen sosyal bir kanıtın da önemle eklenmesi gerekir. O, bu suretle duyumlar üzerine 'a priori' kavramların çalışmasıyle oluşan deneyde, bireysel değil, sosyal bir olgunun varlığını kabul

eder. Kantçı 'a priorizm'in yeni bir yorumlamasına eğilim gösteren bu sosyolojik görüş, Durkheim'da daha tam olarak gelişir.

Eserleri: *Der Philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft* (3 cilt; 3. baskı, 1924-1925). Bu eser ilk kez 1876-1887'de basılmıştı; *H. V. Helmoltz in seinen Verhältnis zu Kant* (Berlin, 1904). O, bu eserini, Revue de Métaphysique'de *Helmoltz et Kant* başlıklı bir makaleyle özetlemiştir (1903); *Philos. Studien aus O Jahrzehnten* (1925); *Beiträge zur Logik* (3. baskı, 1923); *Franz Nietzsche* (8. baskı, 1923); *Zur Einfuhr. in die Philos. der Gegenwart* (6. baskı, 1921).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 984); C. Siegel, *A. Riehl Festschr.* (1932).

RILKE, Rainer Maria. Alman ozan ve filozoflarından. 4 aralık 1875'te Prag'da doğdu, 29 aralık 1926'da Valmont'da (Montreu yakınlarında) öldü. Şu eserleri ona, felsefe alanında bir yer kazandırmıştır: *Duineser Elegien* (1923); *Sonette an Orpheus* (1923); *Die Aufzeichnungen des Malte Laurides Brigge* (1910); *Das Studenbuch* (1905); *Die Geschichten vom Liben Gott* (1900)... vb.

Bkz. L. Andreas-Salome, *Rainer Maria Rilke* (1928); Chr. Osann, *Rainer Maria Rilke* (1941); F. Klatt, *Rainer Maria Rilke* (1949); O. F. Bollnow, *Rilke* (1951).

RINTELEN, Fritz Joachim von. Alman filozofu. 16 mayıs 1898'de Stettin'de doğdu, 1932'de Bonn, 1936'da Münih, 1946'da Mainz Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Düşünce tarihiyle uğraşan bir varoluşçudur (existentialiste). Şu eserleriyle felsefe tarihine mal olmuştur: *Der Wertgedanke in der Europ. Geisteseentwicklung* (1932); *Albert der Deutsche und Wir* (1935); *Gothe als Abendländ. Mansch.* (2. baskı, 1947); *Die Damonie des Willens* (1947); *Von Dionisius zu Apollon* (1948); *Philosophie der Endlichkeit als Spiegl. der Gegenwart* (2. baskı, 1951); *Neustra Situatione Espritual* (1953); *Der Rang des Geistes* (1955).

RIO, François. Fransız Katolik estetikçisi. 1797'de Morbihan'da doğdu, 1847'de öldü. Ona göre, sanat eserindeki güzelliğe hayranlık dinsel duygularla arıtılmazsa (tasfie) müşriklik halini alır. *L'Art Chrétien* adlı eseri, geniş bilgisine tanıklık eder. Tanınmış arkeolog Charles Lenormant (1802-1859), hiç bir estetikçinin Rio kadar başarılı ve derin bir etki yapmadığını, bu kitabında tüm bir kitapsarayın gizli olduğunu anlatır.

RITTER, Heinrich. Alman felsefe tarihçisi. 21 kasım 1791'de Zerbst'de doğdu, 3 şubat 1869' da Göttingen'de öldü. 1815'te Berlin Üniversitesinde felsefe tarihi doçenti, 1824'te profesör, 1833'te Kiel, 1837'de Göttingen Üniversitelerinde bu sıfatla çalıştı. Kant ve Schopenhauer'a bağlıdır. Onun felsefe tarihçiliğinde, bir çeşit felsefenin felsefesini kurmaya çalıştığı görülür. O, tüm yaşamını bu güç işe sarf etti. Baş vurduğu belgelerin güvenilebilir cinsten olmaları, doktrinler hakkında vermiş olduğu yargılar ve açıklamalardaki isabet ve tarafsızlığıyle tanınmış olan Ritter, derin ve çeşitli bilgileriyle, tamamıyle kişisel olan bir Kantçılığın özgürlüğüne sahiptir. Ritter, yalnız tarihçi değil, aynı zamanda filozof olmak istemiştir. Felsefe, kendisine birçok kez basılmış olan *Geschichte der Philosophie* (12 cilt, 1828-1852) adlı külliyatından başka, birçokları tekrar tekrar yayınlanmış olan şu eserlere de borçludur:

Versuch zur Verstoendigung Über die Neuerte Philosophie seit Kant (Brunswick, 1853); *Die Christiche Philosophie bis auf die Neuerten Zeiten* (Göttingen, 2 cilt, 1858-1859); *Abriss der Philosophischen Logik* (Breslin, 2. baskı, 1829); *Über das Verhoeltsiss der Philosophie zum Leben* (Breslin, 1835); *Historia Philosophioe Groeco-Romance ex Fontium Locis Cotexta* (Göttingen, 7. baskı, 1886-1888). Bu eseri Preller'le birlikte yazmıştır (Kapsadığı eski metinlerden ansiklopedimizde geniş ölçüde yararlandık). *Kleine Philosophische Schriften* (1839-1840). Üç cilt olan bu eser, başka illerde de basıldı. *System der Logik und Métaphysik* (Göttingen, 2 cilt, 1856); *Encyclopedie der Philosophische Schriften* (Göttingen, 3 cilt, 1839-1840); *Philosophische Paradoxa* (Leipzig, 1867). Ernest Renan'a dair bir etüdü ve makaleleri. Ayrıca, Descartes'ın Spinozacılığa yaptığı etki hakkında yazmış olduğu etüde ek olarak, *Felsefe Tarihinin İlerlemelerine Felsefenin Etkisi* (Leipzig, 1816) adlı eseri verdiği gibi, bir de, *İyonya Felsefesinin Tarihi*'ni (Berlin, 1820) yazmıştır. Onun felsefe tarihini, *Histoire de la Philosophie Ancienne* adıyle Tissot Fransızcaya çevirmiştir (4 cilt, Paris, 1835). Ansiklopedimizde bu eserden de yararlandık. Ritter'in, *Modern Felsefe Tarihi*'ni de, Challemel-Lacourt, *Histoire de la Philosophie Moderne* adıyle Fransızcaya çevirmiştir (3 cilt, 1861).

RIXNER, Thaddei-Anselme. Alman filozofu. 1780-1785 arasında Tegernés (Münih yakınlarında) doğdu, 1838'de Münih'de öldü. Aşağı Baviera'daki Metten manastırında sürekli olarak Benedikten keşişi olarak yaşadı. Amberg Lisesinde felsefe profesörü olmuş, sonra Münih Bilimler Akademisine üye seçilmiştir. Evvelâ Schelling'in hararetli bir çırağı olmuş, hayatının sonlarına doğru Hegel Okuluna yak-

laşmıştır. Hepsi Almanca olan eserlerini, bu iki filozofun eserlerinden aldığı ilhamla yazmıştır. Başlıcaları şunlardır: *Felsefe Etüdüne Rehberlik Yapmak İçin Aforizmalar* (Landshut, 1809). Bu eseri, *Felsefenin Tüm Kısımları İçin Aforizmalar* adıyle yeniden işlemiştir (2 küçük cilt, 1818); *Felsefe Tarihi Manüeli* (2. baskı, 1828-1829); *Hamann ve Kant'ın Yazılarından Toplanarak Alfabe Sırasına Göre Düzenlenmiş Özdeyişler* (Amberg, 1828); *XVI. Yüzyılın Sonu ve XVII. Yüzyılın Başlangıçlarındaki Ünlü Fizikçilerin Hayat ve Görüşleri* (Subzbach, 1819). Rixner bu eseri, İhaddei Siber'le birlikte yazmıştır. *Eski Baviera ve Baviera Suabı ile Frankoni'de Felsefe Tarihi* (Münih, 1835). Rixner'in eserleri, felsefe tarihi bakımından baş vurulmaya değer özelliklere sahiptir.

RIVERS (William Halse Rivers). İngiliz marazî psikoloji uzmanı. 1864'te doğdu, 4 haziran 1922'de öldü. Tonbridge'de ve Londra'daki Saint-Bartholomew Hastanesinde yetişti. 1897-1907'de Cambridge Üniversitesinde fizyoloji ve deneysel psikoloji okutmanı oldu; ayrıca da duyular fizyolojisini okuttu; ve bu üniversitede deneysel psikolojiyi kurmuş oldu. Sosyal araştırmaların jenealoji (genéalogie) yöntemini saf psikolojiye uygulayarak değerli sonuçlar elde etti ve etnolojiye hizmet etti. 1908'de Malezya'ya giden bir heyete katıldı. *History of Melanesian Society* (2 cilt, 1914) adlı eseri bu seyahatin ürünüdür. Freud'ün psikanaliz yöntemini eleştirmiş, marazî psikoloji için önemli ve pratik ilke ve sonuçlara ulaşmıştır. Şu eserler de Rivers'indir: *The Todas* (1906); *Psychology and Politics* (1923); *Medicine Magic and Religion* (1924); *Social Organisation* (1924). Eserlerinin adlarından da anlaşılacağı gibi, Rivers, hekimlik ve psikolojinin sosyal problemlerle ilgisine önem vermiştir.

RÖPKE, Wilhelm. Alman sosyoloji bilgini. 10 ekim 1899'da Schwarmstedt'de doğdu, 1966'da öldü. 1933-1937'ye dek Istanbul Üniversitesinde profesörlük yaptı. 1937'de Uluslararası Yüksek Etütler Enstitüsüne atanmıştır. Liberalizmi savunan Röpke'nin önemli eserleri şunlardır: *Krise u. Konjuktur* (1932); *Die Lehre von de Wirtchaft* (5. baskı, 1948); *Die Geselleschafskrise der Gegenwart* (5. baskı, 1950); *Civitas Humana* (3. baskı, 1949); *Die Deutsche Frage* (3. baskı, 1948); *Die Krise des Kollektivismus* (2. baskı, 1949); *Das Kulturideal des Liberalismus* (1947); *Die Ordnung der Wirtschaft* (1948); *Maz u. Mitte* (1950).

ROBERT GROSSETESTE. İngiliz skolastiklerinden. Kendisine Grosthed, Robert Grothead, Gratheard adlarını da verirler. Fransızlar ona, Robert Grosses-Tête, yani 'Kocabaş Robert' derler. 1175'te Stratbrook'da doğdu, 9 ekim 1253'te Bischof'da öldü. Roger Bacon'un hocasıdır. Lincoln papazı olan Robert Grosseteste, zamanında Yunanca bilen nadir filozoflardan biridir. İlk öğrenimlerini Oxford Kolejinde yaptı; o zamanlardaki âdete uyarak öğrenimini Paris'de bitirdi. Papazlığı sırasında papaya karşı şiddetle muhalif kalmış; bir söylentiye göre, aforoz edilmiştir. Pek çok da eser yazmıştır. Bunların listesi, Guill'in *Historia Litteraria'*sında yazılıdır. Whrton'un *Anglia Sacra'* sında da, onun basılmamış eserlerine dair bilgiler vardır. Paris Ulusal Kitapsarayında da, konusunu felsefe oluşturan bir tek yazma eseri vardır ki, bu, Boèce'in *İtiraf* adlı eserine dair bir açıklamadır. Felsefeyi ilgileyen başlıca eserleri şunlardır: *Aristo'nun Nikomak'ın Ahlâk'ını Yorumlama; Antiqua Translatio; In Analytica Posteriora; Aristo Fiziğinin Yorumlanması;* Denys Aéropagite'den yaptığı çeviriler ve ona dair yorumlamalar. (Bunlardan yalnız *Mystica Theologia* basılmıştır. *Hexaemeran'a Dair Denemeler.*

Robert Grosseteste, Yeni Eflatunculukla İslâm bilginlerinin optik hakkındaki eserlerinin etkisi altında, evrenin oluşumunda ışına esaslı bir rol vermiştir. *De Luce Sue de Inchatione Formasium'*unda, bu konuyu şöyle geliştirir: Başlangıçta Tanrı, yoktan önce ilk maddeyi ve onun şeklini yaratmıştır. Bu, sadece maddesel olan nokta, ışındır. Bu itibarla ışın, pek ince bir maddesel tözüdür; âdeta maddesel olmayan töze benzer. Onun özelliği, sürekli bir surette doğurmak ve bir nokta etrafında anî olarak çembersel hareketlerle dağılmaktır. Işının bu yayılmasına (diffusion) iki şey engel olur:

1. Kendini durduran ve saydam olmayan (donuk - opaque) bir engele rastlaması.

2. Seyrekleşmesinin mümkün olabilen en son sınırına ulaşarak tükenmesi. Töz (cevher), her şeyin etkin ilkesi, olduğu gibi, bazılarının cisimlilik (corporeitè) adını verdikleri ilk cisimli şekildir. Bu varsayımda âlemin oluşumu (formation) şöyle açıklanır:

Uzayın üç boyutuna göre uzanan bir madde verilecek olursa, cisimlilik de verilmiş olur. Bu ise, sadece ışının verilmesiyle meydana gelir. Kaynağı itibarıyle ışın ve cisimlilik bir arada ve bir noktaya dönüştürüldüğünden, şekil ve ışınlı maddenin her ikisi de uzamsızdırlar (inétendues). Bu ışınlı nokta verilince, anî olarak bir küre verilmiş olduğundan, ışın oluşur olmaz, ışın anî olarak yayılmaya başlar ve yayılması sırasında da kendisiyle birlikte kendine ayrılamaz bir surette bağlı olan maddeyi

ROBERT GROSSETESTE

sürükler ve yayar. Şu halde ışın, cisimliliğin özü, daha doğrusu kendisidir, diyebiliriz. Tanrı'nın ilk maddede yaratmış olduğu şekil, sonsuz bir surette ve kendi kendine çalışır, her yöne doğru dağılır; zamanın başlangıcından itibaren kendisiyle birleşmiş olan maddeyi salıverir; bu suretle de evrenin kitlesini kurmuş olur.

Robert Grosseteste'e göre, ışının ve maddesinin bu sonsuz bir surette çoğalmasından zorunlu olarak sonlu bir evren çıkar. Zira, bazı şeylerin sonsuz bir çoğalmasının ürünü, çoğalanı sonsuz bir surette aşar. Bu itibarla yalından hareket edilirse, onu aşmak için az bir miktar yetişir. Sonsuz bir nicelik, ondan sonsuz bir surette üstün olmakla kalmaz, sonsuz kez sonsuz olarak üstün, olur. Bu itibarla sonsuz bir surette çoğaltılmış olan yalın ışının da, aynı surette yalın olan maddeyi sonlu büyüklükteki boyutlara göre yayması gerekir. Böylece, sonlu bir küre oluşmuş olur. Bu kürenin maddesi, kenarlarda seyrekleşmesinin son evresine ulaşır. Merkeze yaklaştıkça da daha kalın ve yoğun olur. Evrenin sınırlarını saptayan bu birinci yayılma hareketinden sonra, merkezsel madde yine seyrekleşmeye yetenekli olur. Bunun içindir ki, topraksal âlemin cisimsel tözlerinde faaliyet sıfatı vardır. Işının (lux) seyrekleştiği son noktaya ulaşınca meydana gelmiş olan kürenin dış sınırı feleği (firmament) oluşturur ki, bu da âlemin merkezine doğru bir ışık (lumen) gönderir. Dokuz göksel küreyi —ki, bunun en aşağısında ay bulunur— birbiri ardına oluşturan da bu yansıyan (réfléchie) ışıktır. Bu son bozulmaz ve değişmez kürenin üstünde, ateş, hava, su ve topraktan ibaret olan öğelerin küreleri sıralanır. Şu halde, yeryüzü kendisinde, tüm yüksek kürelerin eylemlerini alır ve merkezleştirir. Bunun içindir ki, ozanlar, yeryüzüne 'Pan', yani, 'hep' (tout) adını verirler. Zira, tüm yüksek ışınlar, yeryüzünde toplanırlar ve onda herhangi bir kürenin işlemi (opération) bulunabilir. Yeryüzü, tüm tanrıların yaratabildiği bir küçük gezegen (cybèle), yani ortak anadır.

Robert Grosseteste'in değeri, böyle bir ışın kozmogonisini düşlemesinde değil, doğa bilimlerini incelemekte pozitif yöntemi uygulamaya hizmet eden böyle bir madde anlayışını seçmiş olmasında gizlidir. O, Roger Bacon'dan önce ve tam bir açıklıkla fiziğe matematiğin uygulanmasını savunmuştur. Çizgiler, açılar ve şekillerin yardımı olmaksızın, doğa felsefesinin kavranılamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre, bunların eylemleri tüm evrende ve evrenin tüm parçalarında kendini hissettirir. Robert Grosseteste bu konuyu, *Çizgiler, Açılar ve Şekiller* adlı bir eserinde incelemiştir. O, bu eserinde doğal eylemlerin normal tarzını ister doğrudan doğruya, ister yansıma (réflexion) ve kırılma (réfraction) kanunlarına göre olsun, doğru çizgi üzerinde vukua geldiğini anlatır. Şekillere gelince, bunlardan etüt edilmesi gereken küreyle piramittir. Bunun nedeni, ışının küre biçiminde çoğalmasıdır. Piramide gelince, etkilenenin bir tek noktasında merkezleşmek için, etkenin (ajan) tüm yüzeyinde hareket eden eylem, bir cismin diğer bir cisim üzerine yapabileceği en güçlü eylemdir. Bu nedenle piramidin önemi vardır. Şu halde fiziğin esası, şekillerin özellikleriyle hareket kanunlarının ayaltı âlemindeki oluşlarına dönüştürülerek incelemekten ibarettir. Tüm doğal olayların bu tarzda incelenmesi, optik ve geometrinin zaferi demektir. Tüm doğa olaylarını çizgiler, açılar ve şekillerle açıklamak gerektir, düşüncesi dolayısıyledir ki, Roger Bacon, hocasına karşı derin bir saygı ve hayranlık hissetmiştir.

Robert Grosseteste, varsayımını (hipotez) hayat olaylarına ve bilgiye de uygulamıştır. Ona göre Tanrı, ışın aracılığıyle âlem üzerine bir etki yapar. İnsan bir küçük âlem gibidir; ruh, bu âlemde, Tanrı'nın büyük âlemdeki yeri gibi bir mevkiè sahiptir; ruh, ışın sayesinde duyular ve tüm beden üzerinde işler. Saint-Augustin'in düşüncesine uygun olarak ruhun beden üzerinde bir etki yaptığını onaylar, fakat bunu daha az soylu olan beden, kendisinden daha çok soylu olan ruhun yüksek kısmı saydığı zihne uygulamıştır. Ona göre zihin, bir bedenin edimi değildir ve hareket etmek için hiç bir tensel alete ihtiyaç yoktur; ancak yine ışın sayesindedir ki, ruh, bedene bir etki yapar. Bilgi sorununa gelince, bir tinsel ışın kabul eder; bir şeyi bilmek, o şeyde bulunan biçimsel (formel) nedeni, yani o şeyin içinde bulunduğu halde, varolmasını sağlayan şekli bilmek demektir. Bu şekil, öğrenmeye hizmet eden soyutlamadır. Niteliği itibarıyle, ruhumuzun yüksek kısmı olan zihin, bedenin edimi değildir ve işlemek için de hiç bir tensel organa ihtiyaç yoktur. Beden, kitlesiyle ağırlaşmamışsa, duyulur şekilleri, melekler ve Tanrı'nın bildikleri gibi dolaysız olarak bilir. Buna ancak, bu hayattan itibaren tensel şeylerin hayalleriyle her çeşit temastan kurtarılmış olan seçilmiş ruhlarla, ölümden sonraki mübarek ruhlar muvaffak olabilir.

Robert Grosseteste, Eflatun'un *Menon* adlı diyaloğunu anımsatan (bu eser, ortaçağda 1156' ya doğru Aristippe tarafından Latinceye çevrilmişse de, pek az tanınmıştır) bir çözümlemede, ruhun bedende nasıl gevşediğini (rehavet), duyumların yinelenen şoku (choc) altında, nasıl azar azar kavramaya başlayacak şe-

kilde uyandığını, nesnelerin karmaşıklığını çözümlediğini, rengi, büyüklüğü, şekil ve kitleyi, sonra da rengi büyüklükten, şekil ve kitlenin nihayet şekli ve büyüklüğü kitleden ayırdığını, böylece türlü ilinekleri (accidents) taşıyan cisimlerin tözünü kavradığını açıklar. Ruhun duyumlar aracılığıyle cisme geçmesi, kendi bedenine karşı duyduğu aşk ile körleşmiş olmasıdır. Ruh, kendi bedenine karşı olan aşkını terk edince, temizlenir; Tanrısal düşüncelerin etkilerine açılır; onların ışınıyle, bu ışının parıltıları gibi olan eşyanın gerçeklerini kavrar.

Robert Grosseteste, tümeller (külliyat) konusunda gerçekçidir (réaliste). O, tümellerin yalnız eşyada değil, eşyanın ötesinde, göksel cisimler içinde bile nesnel bir sürekliliğe sahip olduğuna inanır. O, bu cisimlerin özelliklerini, doğal tümellerin nedensel hikmeti (raison causal) imiş gibi kabul eder. Varlığın kaynağı ve koşulları hakkındaki sistemi, Aristo'nun *Metafiziğinde* (VII. kitap), Eflatun hesabına ileri sürdükleridir. Robert Grosseteste, bu sistemi, Yahudi David'in yorumladığı *Nedenler Kitabı* adlı eserinde bulmuştur. Robert Grosseteste ile Roger Bacon'un görüş ve karakterleri arasında çok benzerlik vardır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 470-473); Ludwig Bauer, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste* (1912) ve *Die Philosophie des Robert Grosseteste* (1917); S. H. Thomson, *The Writinges of Robert Grosseteste* (Cambridge, 1940); U. Gambra, *Il Commento di Robret Grosseteste al "Ode Mystica Theologia" del Prendo Dionige Areopagita* (Milano, 1942); A. C. Cromhie, *Robert Grosseteste* (Oxford, 1953).

ROBERTY, Eugène de. Rus filozofu. 1843'te Padolie'de doğdu. 1915'te ihtilâlciler tarafından kendi şatosunda öldürüldü. Saint-Petersburg'da öğrenimlerini tamamlamıştı. İena Üniversitesinde doktorasını vermiş olan Roberty, pozitifçiliğe bağlıdır. O, felsefeye dair birçok Fransızca eser de yazmıştır. Ahlâksal Bilimler Serbest Kolejinde, Bruxelles Serbest Üniversitesinde ve Paris'deki Rus Yüksek Etütler Okulunda ders verdi.

Roberty, Aug. Comte'dan ayrılmak için birçok araştırmalar yaptığı halde, onun etkisinden kurtulamamıştır. Pozitifçilikte, bircilik (monisme) ve bilinemezcilik (agnosticisme) gibi iki doktrine bağlı görünür. O, birciliği bazı ihtiyat kayıtlarıyle kabul eder; daha çok bilinemezciliğe sapar. "Aug. Comte'da, der, yanılma en doğru eleştiri duygusuyle yan yana gider; onu, kendisinin metafizik hayallerle açıktan açığa kurtardığı saf birliği, akılsal birliği çıkarıp atmaya sürükler". Ona göre Aug. Comte, sözcüğü, en geniş ve en yüksek anlamıyle bir, "dehayı halka yayan" bir filozof olarak ifade eder. O, bu suretle felsefeyi demokratlaştırmıştır. Doktrin ve yöntem olarak Aug. Comte'un eseri, düzlemeden (nivellement) ibarettir ve o, felsefenin üç büyük tezini derinleştirmek için hiç bir tasa duymamıştır. Sadece, bilinemezciliği, birciliği ve evrimciliği (evolutionisme) yüzeysel (sathî) olarak geliştirmeye çalışmıştır. Daha önce gelmesi gereken sorunlardan çekinmiş ve metafiziğin en doğru bir darası (tare) saydığı inceliğin (subtilité) düşmanı olmuştur. Roberty, yararcılık (utilitarisme) bakımından Aug. Comte'a boş sözlerden kaçındığı için, "bin kez" hak verir. Bununla birlikte, kuramsal olarak onun durumunu beğenmez. Zira yüksek bilimler, yerinde saymazlar ve sahip oldukları da gittikçe artarak bu bilimlere girerler. Varsayım, soyutlama ve genelleme de, onlarda gittikçe daha önemli bir rol oynarlar. Özet olarak Roberty, pozitifçiliği "ciddî bir felsefe" sayar. Fakat, Aug. Comte'un sosyolojisini bir yenilik saymaz. Bu, der, Aristo'nun organik kozmos kuramının çağdan çağa geçmiş olan bir yankısıdır; o, amaççı antripomorfizmin yasal kızıdır. Evrenin, organik ve mekanik kuramlarına gelince, Roberty'ye göre, bunlar, uylaşımlı (itibarî) bir değere sahiptirler. Organik nedenlilik, mekanik nedenlilikten sonsuz bir surette daha karmaşıktır. Felsefesel nedenlilik, genel ya da evrensel nedenlilik, ne mekanik ne de organik olabilir. Birinci takdirde düşünür, maddeciliğin çelişmeleri içinde sürçer; ikinci takdirde ise, yanılsamanın (illusion) kurbanı olur. Aug. Comte, bu iki baskıdan da çekinmez.

Sosyal olaylarda amaçlılığın (finalité) pek önemi olduğunu kabul eden Roberty, amaçlılığı nedenliliğe yaklaştırır. Nedenliliği bir yana bırakmadığı gibi, onu bir karşısav (antitez) olarak da kabul etmez; onu esaslı bir sapma gibi varsaymadan, amaçlılığın dağınık olayları, çeşitli görünüşleri, nedenin sonuç ve sonucun neden olan çift düğümlü ilişkileriyle okumaktan ibaret olan zihinsel sürecin (processus) doğal ve zorunlu bir dönüşümü (transformation), bir yüksek evresi, yalın bir gelişimi olduğunu iddia eder. İnsan zihninin bunları, bu yakın birlik hali içinde okumak ve tutmak için, "tek aracısı, gözleri altında yuvarlanıp giden olaylar kaosuna (chaos) egemen olmak ve yönetimi altına almaktır". Bu kuram, Roberty'yi, amaçlılığın ancak süper-organik bir alanda bulunacağına inandırmıştır. Roberty'ye göre, organiküstü (surorganique) âlemin bilimi diye tanımladığı sosyolojinin ilk temellerini, yüzyılların pratiği ve evvelki kuşakların sezgisel bilgilerinin, etik (ahlâk) adı altında gruplaşmayı denedikleri bu karışık olaylar yığını içinde aramalıdır. Sosyoloji apaçık ilerlemesine karşın, insanların gidişi için yetmez.

Bu bilim, henüz körü körüne yapılmakta olan yoklamalardan (tatonnements) ve metafizik fantazyalardan kurtulmuş değildir. Sosyoloji, sosyal "organizma"yı incelemeli, kolektif hayatın gizini tâ sosyal hücrelere dek izlemelidir; yani, bir çeşit biyoloji yapmalıdır. Bilim, evrensel bilincin en yüksek bir ifadesidir ve o bir gün, bu bilinci, izlenen amaca, âlemin son özdeşliğine yaklaşmak için bir adım daha ilerlemektedir. Fakat gerçeksel sosyal bilincin yine açıkları vardır. Yani biz, kolektif hayatı yöneten sagın (exacte) düzgüleri (normes) bilemiyoruz. Sosyal düzenin organik düzenden üstün oluşu, bunlar arasındaki sık bağımsızlık, ilk sosyoloji olarak ele alınan ahlâkın engellerindendir. Bilim, ayrı incelemek için, yüksek düzeni (nizam), aşağı düzenden ayırabilmelidir. Pozitif sosyoloji bu konuda henüz kuluçka dönemindedir. Daima birbirini çiğnemeye ve yetkileri pek de aşikâr olmayan problemlere yanaşmaya hazır olan biyolojik disiplinlerle sosyal disiplinler arasında sabit bir sınır yoktur. Betimlemeli (descriptif) sosyoloji, sınırlarını, psikofizikten farklı olan psikolojinin sınırlarıyle kendi sınırlarını karıştırmak zorundadır. Soyut sosyolojiye gelince, gittikçe daha çok ahlâk ve hukuk felsefesiyle özdeş olacaktır ve tüm diğer esaslı bilimler gibi tamamıyle tümevarıma dayanır.

Roberty, sosyolojiyi ahlâktan ayırmaz. Hayatın bilimi ve toplumların bilimi, bilinç olgularının (faits) tüm alanını yutarlar. Yani, bunlar, sağlık ve ahlâklılık gibi iki geniş imparatorluğa sahiptirler. Diğer bilimlerin ise, bu alanlarda hiç bir payı yoktur. Yani, onların hayır ve şer kavramlarıyle yapacakları hiç bir iş yoktur. Hayatın bilinci (hayatsal duyu) ve toplumsallık (sociabilité), bilinci, evrenin gerçek bilincini tamamlar ve oluştururlar. Ona göre, hayır ve şer kolektif bilincin iki kutbudur. Aşk ve kin, özgecilik ve bencilik gibi ebedî olarak birbirine düşman olan iki ilke arasında sonsuz bir uçurum gören eski ikicilik (dualisme) artık zamanını bitirmiştir. Bu kısır görüş, yerini bereketli tohumları kapsayan geniş ve zengin görüşlere terk etmiştir.

Hayır, şer ve diğer esaslı olarak organiküstü bir özü bulunan olaylardan hayrın şerre ve şerrin hayra sürekli atlaması (transmutation) gibi sözcüklerle ifade edilen ideolojik farklılaşma (différantiation) olayı, ahlâkın ve bu itibarla da sosyolojinin hareket noktasıdır. Ahlâk duyusu ya da toplumsallık (sociabilité) en yüksek hayatsal olaylılığı (phénoménalité) akılsal olaylılığa bağlayan orta terim gibi görünür. Birbirinden ayrık (isolé) olan organların tümünü bloke eden psikofizikçilik, biyolojik bireyi oluşturur; sonra bu sınırlardan çıkan psikofizikçilik, kendi kendine benzeyen ideleştirme (idéation) merkezleri üzerine bir etki yapar; kendisi de bu merkezlerin, bu birlikten doğan çokluğun yerine koyar; nüfuzuna uğrayarak başlangıç birliğini, bu suretle de psikofizik bir kolektifliği temsil eder. Nihayet bireyin ve kolektifliğin aralıksız eylemiyle işlenmiş ve değişkelere uğramış olan psikofizikçilik gelir. İşte Roberty'nin savunduğu bu art ardına geliş, hayattan ruha giden ya da hem hayat, hem de ruhu bir arada kaplayan evrim serisinin terimleridir. Ona göre, nerede ruhsal birleşme ve karşılıklı nüfuz varsa, orada kolektif ya da ahlâksal bir olay vardır.

Roberty, betimsemeli sosyolojiyi iki farklı kısma ayırır:

1. Hayvansal sosyoloji ya da ahlâk,
2. İnsel sosyoloji ya da ahlâk.

Bunun ikisi de verileri ve deneyleriyle genel sosyolojinin gelişimine hizmet ederler. Fakat, saf kuramı ilgileyen noktalarda bunlardan birincisinin hizmeti, her bakımdan ikincininkinden aşağıdır.

Roberty'nin eserleri çoktur. Paris'de Félix Alcan yayımevinin çıkardıkları ve felsefeyi ilgileyenleri şunlardır: *La Sociologie* (1880); *L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie: Essai sur les Lois Générales du Developpement de la Philosophie du Sciècle: Criticisme, Positivisme, Evolutionisme* (1891); *Agnosticisme; Essai sur Quelques Théories Pessimiste de la Connaissance* (1892); *L'Ethique, Le Bien et le Mal. Essai sur la Morale Concidéré Comme Sociologie Prémière* (1896); *La Constitution de l'Ethique* (1900); *Frédéric Nietzsche* (1902); *Nouveau Programme de Sociologie* (1904)... vb.

Bkz. Ossip-Lourie, (s. 216-222).

ROBINET, Jean Baptiste-René. Fransız filozofu. 23 haziran 1735'te Rennes'de doğdu, 24 ocak 1820'de bu şehirde öldü. Öğrenimini az çok başarıyla yaptıktan sonra, cizvitlerle birleşmişse de onlarla geçinememiş ve ayrılmıştır. Zamanının felsefesel ruhu, ona da bulaşmış ve Loyola Enstitüsünde bir intikal devresi geçirmeden felsefe alanına atılmıştır. Bazı çeşitli çalışmalardan sonra Hollanda'ya gitmiş, orada, *De la Nature* (Amsterdam, 1761-1768) adlı eserini yayımlamıştır.

Çağının otoritesi bu eserin Fransa'da yayılmasına izin vermedi. Önce yazarının adı gösterilmeden çıkan bu eseri, o çağın yazarlarından, Diderot, Helvétius, hatta Voltaire'in yazdığı zannedildi. Robinet, eserinden doğacak sorumluluğu başkalarına yüklemek istemedi; metanet ve alçak gönüllülük, temiz bir ifadeyle yazarın kendisi olduğunu ilân etti. Serveti, ünü kadar çabuk artmıyordu. Yaşayabilmek

için kendisini âdeta kitaplara rehin bırakmıştı. İngilizceden romanlar çevirdi; hatta pek de onurlu olmayan bazı kaynaklara da baş vurdu. Ne olduğu bilinmeyen bir aracıyla, belki de çalmak suretiyle elde ettiği Voltaire'in birkaç mektubunu bir kitapçıya yirmi beş Fransız lirasına sattı. Bunlar, *Lettres Secretès de Voltaire* (Génève, yani Amsterdam, 1765) adıyle basıldı. Az sonra Hollanda'yı terk etti; bir süre Bouillon'da kaldı; orada Castilhon'la birlikte birçok edebî girişimlerde bulundu. 1778'de Paris'e geldi. Her ne kadar daha önce Paris'de rahip Barruel'in şiddetli saldırılarına uğramış idiyse de, *De la Nature* adlı eseri, o denli az bir iz bırakmıştı ki, bu gelişinde kendisini krallık sansürlüğüne atadılar. Robiner, bu görev lağvedilinceye dek kaldı. İhtilâlin fırtınaları sürerken Rennes'e çekildi; orada öldü. Hayatını yazanlar, onun Katolik kilisesine sadık kalarak yaşayıp ölmek istediğini kaydederler. Doğa hakkındaki eserinden felsefe tarihçileri söz etmemiş gibidir. Bu eserde şu konular vardır:

Hayır ve şerrin yeryüzü üzerinde bölünmesi; Varlıkların döllenmesi ve üremesi; Ahlâksal düzenin esası ya da toplumun ilkeleri; Kanunlar ve töreler (örflèr); Zihinli varlıkların doğası ya da kendi deyimiyle, ruhların fiziği; Tanrı'nın nitelik ve yüklemleri (sıfat)... Görülüyor ki, eser, ahlâkın ve doğal felsefenin psikoloji ve metafiziğin en yüksek problemlerini kapsamaktadır. Bu sırayı kaybetmeden eseri şöyle özetleyebiliriz:

Doğaya yayılmış olan hayır ve şerler, kendi aralarında tam bir uyumluluğa sahiptir. Haz ve elem, erdem ve rezillik, düzenli bir akışa sahip olan türler gibi aynı orantı içinde yükselir ve alçalırlar. Tanrı'dan sonra en yetkin varlıklar, en zengin ve güçlü fakültelere sahip olanlar bozulmaya, günah işlemeye, bu itibarla da pek çok zavallılaşmaya da yeteneklidirler. Her varlığın fakülteleriyle tattıkları hayır ve esenlik arasında bir ödeme vardır; fakat, hayır ve şerler arasındaki uyumluluk şu metafizik varsayıma dayanır: Sonsuzdan başka değişmeyen yoktur; değişmez olan ise, yokluk ve Tanrı'dır. Sonlu varlık her an değişir; verilmiş olan bir an içinde varlığının pek küçük bir parçasına sahip olabilir. Bundan ise, onun her an biraz daha kaybolduğu sonucu çıkar. Varolmak hayır, varolmamak şerdir. İşte yaratma olgusunun, her ikisi için kurduğu uyumluluk (muvazene) budur. Bu durum, tüm diğer büyük doğa olaylarında da belirir. Örneğin, beslenme, harap etmeden onarmaz. Ürettiği oranda harap eden faaliyet de böyle olduğu gibi, duyarlık (hassasiyet) da elem vermeden haz vermez. Sosyal düzende de aynı uyumluluk, herkesin sefalet ve sevinç durumları şeklinde kendini gösterir. İşte bu sisteme, Ödemeler Sistemi (Systèmes des Compensations) denilir. Yalnız, tüm varlıklar, aynı koşula sahip değildirler. Yani, aynı hayır ve şer hassasına sahip değildirler. Fakat onların kaynağı da aynıdır; aynı şekilde doğar ve ürerler. Bitkiler ve hayvanlar gibi, madenler ve hatta yıldızlar da türeme (génération) kanununa bağlıdırlar.

Robinet, "Niçin, der, yıldızların içinde bulunan cisimler için doğru olan şey, yıldızların kendileri için doğru olmasın?.. Evet, yaratılmış olan âlemdeki her şey canlıdır; her şeyin esası tek şekilli olarak hayatı alır ve hayatla ilişkide bulunur". Her yerde hayat ve türemeye ve bu iki olayın meydana gelmesi için zorunlu olan organlara rastlanılır. Ham cisimler yoktur. İncelemekte olduğumuz her eserin büyük bir kısmı, bu evrensel organlaşmayı fizikle tanıtlamaya ayrılmıştır. Özet olarak tüm varlıklar, hayvansal tipin çeşitli türlülüklerinden başka bir şey değildirler. Bu itibarla bunlara hükmeden kanunlar ve onların itaat ettiği ilkeler, her ne kadar her birinin fakülteleriyle ilişkideyseler de, esaslı bir surette aynıdırlar. Şu halde hayvansal doğanın tümel (küllî) kanunu nedir? İçgüdü... Öyleyse toplumu, töreleri kuran kanun, insan türünün ve nihayet ahlâkın daha yetkin bir içgüdüsüdür. Yahut da başka düzenden bir duyudur. "Ancak acılık ve tatlılık tadımıyle karşılaştırılabilecek olan ve bize her türlü düşünmeden önce tatlara hükmettiğimiz gibi haklıyı ve haksızı belirleyen içsel duyudur. Bu duyu, bizi güzelliğe karşı ve eylemlerin biçimsizliklerine (difformité) karşı, tıpkı görülen şeylerin güzellik ve çirkinliğine karşı, bize bir duyarlık veren görüm duyusu gibi bir duyarlık verir". Aynı zamanda bu içsel duyu, bize iyi ve kötü eylemleri, akordu ve akortsuzluğu algılattığı (idrak) gibi, tanıtmak suretiyle de işitim tarzında hareket eder; erdemi de bir kokuymuş gibi sunarak koklam tarzında işler; dokunum tarzında etki yapar. Şu halde ahlâksal duyu, öteki duyularımız gibi gerçek bir duyudur. Onun da organı vardır; fakat bu organ, organizmamızın derinliklerinde gizlidir.

Robiner, bu ahlâksal içgüdü kuramından doğal olarak bizi ruh konusuna götürür ki, o, buna, 'ruhların fiziği' adını verir. Leibniz'in, "Evren, öncel (ezelî) tohumların (sémences) herhangi bir gelişimidir" şeklinde ifade ettiği ilkeden hareket ederek tüm ruhların yaratıldıkları andan itibaren çekirdek (germe) halinde ya da organizma çekirdeğine yerleşmiş olarak varolduğunu varsayar. Bundan, ruhsuz cisim ve cisimsiz ruhun olamayacağı sonucu çıkar; bunlar, birbirinden meydana gelmez; fakat ikisinden biri olmaksızın diğeri, ne varolabilir, ne

de tasavvur edilebilir. Duyumlar, düşünceler, iradeler... Nihayet, tüm ruhun fonksiyonlarından her biri, birtakım içsel organlara ve beynin bazı tellerine (fibers) tekabül ederler. O suretle ki, beden ancak ruhla canlanabilir. Ruh da bedensiz düşünemez. Bu doktrinin maddeciliğe pek yakın olduğu gizlenemez.

Tanrı'nın nitelik ve yüklemleri (attributs) konusuna gelince: Robiner, bu konudaki düşünceler, der, insanın bir orana göre ve bir hayal olarak (chimerique) büyüttüğü insanın kendi niteliklerinden başka bir şey değildir. Fakat insan, sonlu, çeşitli ve art ardına gelen bir varlık olduğu için, bunların büyütülmüş nitelikleri sonsuz, bir ve bölünmez Tanrı'ya uygun gelmez. Bununla birlikte, kendimizde algıladığımız yüklemlerden daha aşağısıyle Tanrı'yı nitelendiremeyeceğimiz için, yaratıkların nitelikleri yaratanı tasarlayabilmemizin tek aracısı olduğu için, Tanrısal niteliğin bizim için anlaşılmaz olduğuna inanmamız gerektir. Biz ancak, Tanrı'nın varolduğunu biliyoruz; O'nu yaratıcı olarak tanıyoruz. Zira, sonuç, nedenin sonlu da sonsuzun varlığına tanıklık eder. Fakat bu iki varoluş düzeni arasında mümkün olan hiç bir andırış yoktur. Bunlar, aynı zamanda hem nitelik, hem de derece itibarıyle farklıdırlar. İlk neden, ulaşılmaz bir onurda bulunur. Bizim yapabileceğimiz, O'nu tüm kendisi olmayan şeylerden ayırt etmekten ibarettir. Yani, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını belirtmektir.

Robinet, Tanrı'dan söz ettikten sonra, eserinin son bir kısmında, *Doğanın Kaynak, Eskilik ve Sınırları* başlıklı kısmında yaratmaya (création) dair açıklamalarda bulunur. O, yaratmanın ebedî olmasını ister. Fakat, âlemin ve yaratılmış olan şeylerin ebedîliğini istemez. Tanrı'nın doğaya, tüm bir ebedîlik boyunca geçici bir varlık verdiğini, ebedîliğin sadece kendisine uygun geldiğini savunur. O, bu suretle hem âlemi ebedîymiş gibi varsaymaktan, hem de onun bir ebedîlikten sonra yaratılmış olduğunu varsaymaktan kurtulduğunu zanneder. Bu varsayım, Robiner'yi, âlemi Tanrı ile karıştıran Spinozacılıktan da kurtarır. Zira, bu varsayımda, âlemin varoluşu, Tanrı'nın varoluşunu tamamlamaz; ve yaratılmış olan doğa, yaratılmamış olan doğaya hiç bir katkıda bulunmaz.

Robinet'nin düşüncelerinde egemen olan, gerçekten çok, yenilik tutkusudur. O, hiç bir okula bağlı olmamakla birlikte, Locke'dan duyumcu bilgi kuramını, Leibniz'den süreklilik kanununu, tüm doğaya yayılmış olan bir hayat düşüncesiyle, hayır ve şer arasındaki uyumluluk düşüncesini ve Hutcheson'dan da ahlâksal içgüdü varsayımını almıştır. Onun düşüncelerinde birtakım gariplikler görerek, kendisini modern bir sofist sayanlar da vardır. Fakat, onu pozitif ruhlu bir düşünür olarak tanımamak da haksızlık olur.

Robinet, özetlemiş olduğumuz eserine, *Conciderations Philosophiques sur la Graduation Naturelle des Formes de l'Etre ou Essai de la Nature Qui Apperend Former l'Homme* (Amsterdam, 1768) adlı eseri eklemiştir. Bunda bazı doğa bilginlerinin eserlerinden topladığı parçalar bir araya getirilmiştir. Robinet, bunları, başka bir eserine malzeme olarak toplamışsa da, o eseri yazmamıştır. Şu eserler de Robinet'nindir: *Parallele de la Condition et des Facultés de l'Homme Avec Celles des Autres Animeaux* (1769); *Les Vertus Réflexions Morales en Vers* (1814). Robinet, aynı zamanda bir gramercidir; Fransız ve İngiliz gramerlerini yazdığı gibi, kırk cilt tutan bir genel tarihin yazılmasına da yardım etmiştir.

Bkz. Damiron'un *Compte Rendu des Séances de l'Académie des Science Morale et Politique* (VI. ve VII. ciltlerin 2. serisinde Robiner'ye dair olan yazısı); R. Albert, *Die Philosophie Robines* (1903).

RODING, Marcel. Katolik Tanrıbilimcilerinden. 19 kasım 1914'te Mecher'de (Luxemburg) doğdu. 1952'de Graz, 1956'da Berlin Üniversitelerinde, Tanrıbilim ve ahlâk profesörlüğüne getirildi. Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, o, Tanrıbilimsel konulara felsefesel bir renk vermiştir. Eserleri: *Die Existenzphilosophie* (1949); *Métaphysik der Sittle-Werte* (1949); *Philos. Grundlegung der Kathol. Moraltheologie* (1953); *Thomas v. Aquin und Karl Marx* (1953); *Der Sinn des Marxschen Atheismus* (1957); *Der Polit. Atheismus* (1957); *Der Poit Atheismus* (2. baskı, 1958); *Über Arbeitskampf u. Arbeitsfrieden* (1961).

RODO, José Enrique. Uruguay filozofu ve politika yazarı. 15 temmuz 1872'de Montevideo'da doğdu, 1917 mayısında Palermo'da öldü. Doğduğu şehrin üniversitesinde yetişti; tüm öğrenim yıllarında tarih, edebiyat ve felsefede olağanüstü bir yetenek gösterdi. 1895'te Edebiyat ve Sosyal Bilimler Ulusal dergisini kurdu; bunda pek değerli edebiyatsal eleştiriler yayımladı. 1898'de üniversiteye edebiyat profesörü oldu; ve ulusal kitapsaray müdürlüğüne atandı; 1902 ve 1908'de sosyal yasama (teşri) komisyonuna üye seçildi. 1907'de, *Liberalismo y Jacobismo* adlı eserini bastırdı, bunda şeriat hukuku ile savaştı. 1910'da hükümet, kendisini, Şili'nin 100. istiklâl yıldönümünü kutlamak için temsilci olarak bu ülkeye gönderdi. İspanyol-Amerikan edebiyat kültürünün birliğini iyimser bir görüşle savundu. Felsefede Renan seçmeciliğine bağlıdır. Bu esasa da-

yanan birtakım eserler yayımladı; bu akım 1900'dan itibaren Birleşik Devletlerin yararcılığında önemli bir etken (ajan) olan Latin-Amerikan kültürünün savunulması dolayısıyle meydana çıkmıştı. 1909'da çıkmış olan *Motivos de Proteo* adlı eserinde dil ve felsefe, bunlar arasındaki bağlılığın çekinilmez bir zorunluluk arz ettiğini savundu. *El Mirador de Prospero* (1913) adlı eseri, tarihsel ve eleştirisel döneminin başarılı bir örneğidir.

Bkz. Andrés Gonzâles-Blanco, *Escritores Representativos de America* (Madrit, 1917); V. G. Calderon, *Samblanzas de America* (Madrit, 1919); I. Goldberg, *Studies in Spenisch American Litterature* (New York, 1920).

ROEL ya da **ROELL, Hermann Alexandre.** Hollanda Tanrıbilimcilerinden. 1718'de Utrech'te öldü. Descartes felsefesinin büyük taraflılarındandır. O, bu felsefeyi, Hollanda'daki aleyhtarlarına karşı savunmuştur ve bu felsefeyi Tanrıbilime uygulamaya çalışmıştır. *Doğal Dine Dair Dissertasyon* (Frankfurt, 1686); *Doğal Tanrıbilim Felsefesi ve Doğuştan Düşüncelere Dair Tartışmalar* (Utrecht, 1713) adlı iki Latince eseri değerlidir.

ROHAULT, Jacque. Fransız filozof ve fizikçilerinden. 1620'de Amiens'de doğdu, 1675'te Paris'de öldü. Fakir bir satıcının oğluydu. Paris'de okudu. Çocukluğunda fizik ve makineye karşı yetenek gösterdi. Descartes'ın sistemini ve matematiğini inceledikten sonra yeni bir ışıkla aydınlanan Rohault, kendini bir taraftan fiziğe, bir taraftan da bu felsefeye bağladı. Kitapçı Clercelier, onun yeni felsefenin sağlam bir desteği olacağını anladı ve kendisine kızını verdi. Leibniz, Descartes'ın çıraklarını "kısır ve uşak" deyimleriyle sıfatlandırdığı halde Rohault'dan saygı ile bahsetti. O denli içten ve anlayışlı olarak Descartes'ın düşüncelerini Fransa'da yaymıştır ki, sağlığında kendisi suçlandırılmış olmakla birlikte, öldükten sonra cesedi, Saint-Geneviève'de Descartes'ın yanına gömüldü.

Onun ünü daha çok fizikteki yaratmalarından ve deneylerinden gelmiştir. Kendisinden ders almak isteyen birçok seçkin gençler vardı. Kendi kayınpederi de profesörleri terk ederek ona öğrenci olmaktan utanmadığını söyler. Yabancı ülkelerde adı fazla yayıldığı için, oralardan da kendisine gelenler o denli çoğaldı ki, hepsini kabul edemez oldu. Her çarşamba günü Paris'de konferanslar vermeye başladı; bu konferanslara her meslekten seçkin birtakım kadın ve erkekler geliyordu. 1771'de, türlü dillere çevrilmiş olan *Traité de Physique* adlı eserini yayımladı. Bu, Newton'un yetiştiği döneme dek Fransa ve İngiltere'de klasik bir kitap oldu; bu eser, o zamanlar yöntem ve açıklık bakımından da salık verilmekteydi. Rohault, kendisinin ve Descartes'ın kâfir olmadığını da tanıtlamaya çalışan *Entretiens de Philosophie* adlı bir küçük metafizik kitabı yazmıştır. Bunun birinci kısmında, Aristo'nun bağnaz yönlerini yatıştırmak için onun ilkeleriyle Descartes'ınkiler arasındaki andırışı göstermeye çalışır. Fakat bu sonuca, gezimciliği garip bir şekilde değiştirmek suretiyle ulaştığı görülür. Bu kitapçığın ikinci kısmında, hayvanların otomatikliğini inceler ve Descartes varsayımına (hipotez) her taraftan yapılmış olan itirazlara karşılık verir. O, kayınpederi ve tüm diğer Descartesçılar gibi, Descartes felsefesinin şaraplı ekmek dogması (eucharistie) hakkında Trante Ruhanî Konseyi ilkeleriyle uzlaşabileceğini tanıtlamaya çalışmıştır ve Descartesçılıkla imanı birleştirmek istemesine karşın, kendi imanından kuşkulanıldığı için, hayatının son günlerinde bazı sıkıntılara uğramıştır.

Bkz. Clerselier, *Lettres de Descartes* ve *Oeuvres Posthumes de Rohault* (Paris, 1682, Önsöz); Damiron'un *XVIII. Yüzyıl Felsefe Tarihi;* F. Bouillier'nin *Descartes Felsefesi Tarihi.*

ROMAGNOSI, Gian-Domenico. İtalyan filozof ve adliyecisi. 1761'de Salso-Maggiore'de (Plaisance yakınlarında) doğdu, 1835'te Korfo'da öldü. İlk ve orta öğrenimini Alberoni Kolejinde, yüksek öğrenimini Parme Üniversitesinde yaptı. Medenî hukuk ile şeriat hukukundan başölye olduktan sonra, sırayla, Trente'da başyargıç, Fransiskenlerin egemenliği zamanında (1793) adliye bakanlığı genel kâtibi olmuş, Parme, Milano, Pavie Üniversitelerinde kamu hakları profesörlüğü yapmıştır. Eski hükümetin işbaşına dönmesi üzerine, 1817'de görevlerine son verilmiş, önce, bazen Milano, bazen de Venedik'te özel dersler vermeye girişmiş, 1824'te de Lord Guilford'un daveti üzerine, Korfo Üniversitesinde bir ders almış ve bunu ölünceye dek korumuştur. Doğrudan doğruya felsefeyi ya da hukuk felsefesini ilgileyen birçok eserleri vardır: *Sağduyu Nedir?* (1825); *Matematiklerin İlkel Hukukunun Doğuşu* (3 cilt, 3. baskı, 1833); *Kamu Haklarının Etüdüne Giriş* (2 cilt, 1805). Romagnosi, diğer bazı eserlerinden başka, Tennemann'ın *Felsefe Tarihi Manüeli*'nin bir kısmını İtalyancaya çevirmiş ve bu esere bazı notlar da eklemiştir (Milano, 1832).

Bu eserleri arasında ayrı bir önemi olan *Sağduyu Nedir?* adlı kitabında Romagnosi, ideologlardan ayrılır: Asıl duyumun yanında, yargı ya da düşünmeye karışmayan bir mantıksal duyu ya da ilişkiler duyusu (sens des rapports)

kabul eder. Bir düşüncenin gerçeğini, konusuna benzerliğiyle değil, düşünceyle konu arasındaki zorunlu tekabül kanunu ile tanımlar; bu suretle de pragmacılığın telakkisini hazırlar. Onun yaşadığı dönemde duyumculuk egemen olduğu için, kendisi de bu akıma kapılmıştı. Derin ve geniş bilgili olan Romagnosi, daha çok ahlâk ve doğal hukukla ilgilendi; fakat bunların gerçek karakterini tanıyamadı. Ona göre, yükümlülüğün (mükellefiyet) temeli eşyanın ilişkilerinde gizlidir. Pratik yargılamalara egemen olan kanun, genel olarak bir şekil kanununun belirlenmiş bir türüdür. Kanun ise, ona göre, "iki ya da daha çok güçler (puissances) arasında öyle bir ilgidir ki, bu güçlerin varlığı farz edilince, bunlardan herhangi bir verilmiş olan olay, kesin olarak elde edilir". Doğa kanunu, ya önerti (antecédent) ya da sonurtu (conséquente) olur. Birincisi, "doğayla eşya arasında herhangi bir etkiler ve tepkiler toplamıdır ki, buna itaat etmek en büyük hayırdır". İkincisi ise, "en iyisine kavuşmak ve beterinden çekinmek için iradeye kural hizmetini gören bir olgular koleksiyonudur". Nihayet doğal hukukun esası da, insan türünün en iyi sakımında (conservation) gizlidir. Görülüyor ki, Romagnosi, olguyu kanun yerine koyuyor ve yükümün özel karakterini, bir taraftan öğeyi mutluluğun akılsal arzusu ile, bir taraftan da nesnel ilkesini varlıkların ahengiyle karıştırmıştır. Ahenk, kendiliğinden ne iyidir, ne kötüdür. Bu nedenle, ahlâkın esası olamaz. Onun ahlâk telakkisi bir çeşit gerçekçilik ve yararcılıktır. Vicdana önem vermediği gibi, onun, görevinin kaynağı olan kategorik hükümlerine de değer vermez.

Bkz. Marc Debrit, *Histoire des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine* (Paris, 1859, s. 22-24).

ROMAINS, Jules. Fransız yazarı. 26 ağustos 1885'te Saint-Julien-Chauteuil'de doğdu. Yazılarının felsefesel bir değeri olduğu içindir ki, kendisine eserimizde bir yer vermiş bulunuyoruz. Hümanizmacı bir düşünür olan Romains, şiir, tiyatro ve romanlarıyla insanlığın mutluluğuna çalışanlardandır. *Humanimisme (Birleşmecilik)* adı verilen orijinal bir görüşü savunur. Bu görüş, bireyliğin aşırı tutkularına karşı evrensel sempatiyi, varlık ve insanlık sevgisini savunur. Onun sosyal ülkü, ahlâk ve hayat ilkesi, dayanışma kavramına bağlıdır. Zihinsel kuvvetle artistik görüşün zenginleştirdiği betimlemeler içinde uygarlığın başlıca problemlerini eleştirir ve yargılar. Dinamik bir anlatım gücüne de sahip olan Romains, Balzac ve Zola'yı, ruhsal çözümlemelere fazla önem vermekle aşar. Kuşkuculuğa kapılmaksızın sürekli olarak değişen gerçekliği izler; akıl ve deneye saygı, müstesna durumlarda sezgiye değer verme, onun başlıca yöntem ve düşüncelerini oluşturur. Kuramsal olan önemli eserleri şunlardır: *Manuel de Défication* (1919); *Petit Traité de Versification* (1923); *Le Couple Franc-Allemagne* (2. baskı, 1935); *Sept. Mystères du Destin de l'Europe* (1940); *Les Hommes de Bonne Volonté* (28 cilt, 1937-1947).



Bkz. A. Cuisenier, *Jules Romains et l'Unanimisme* (1935); E. Glasser, *Denkform und Gemeinschaft bei Jules Romains* (1938); C. E. Magny, *Histoire du Roman Française Depuis* (1918, 1950).

RORARIO, Girolamo. Latince adı Rorarius'tür. Hayvanların Zekâsına Dair adlı küçük eseriyle kendini tanıtmıştır. Bu İtalyan filozof ve rahibi, 1485'te Pordenone'de (Frioul) doğdu, 1556'da öldü. Padoue'da hukuk öğrenimini tamamladıktan sonra evlendi; çocukları oldu; nihayet, Papa Clement III ile Paul III'ün temsilciliğini yaptı, 1544'te de yazmaya başladı. Uzun süre unutulan eseri, yüz yıl sonra (Paris, 1645) Gabriel Naudé tarafından yayımlanmıştır. Bu eserin asıl adı: *Ex Legati Potificii Quod Animalia Bruta Ratone Utantur Melius Homine*'dir. G. Naudé, bu eserin doğru ve parlak üslubu ve düşüncelerindeki incelik bakımından dikkate lâyık olduğunu ve yazarın pek bilge ve asîl bir ruh taşıdığını kaydeder; fakat, hayat ve çalışmalarına dair bilgi vermez; bu eserin doğru olup olmadığına dair de bir belge göstermez. Bu kadar güzel Latince yazan bir kişinin elbette başka eserleri de olacaktır. Nitekim, yazar adı kaydedilmiş olup, 1548'de Coire'da yayımlanmış olan *Pro Moribus* adlı bir söylev daha vardır. Bu değersiz eserin Rorario'ya ait olduğu kuşkulu sayılmaktadır. Bununla birlikte az okunduğu zannedilen, fakat adı çok yinelenen bu küçük eseri özetlemek yararlıdır:

Eserin adı, bir tuhaflığı (paradoxe) anlatır. Abartılmak suretiyle Plütarkos'un bir eserini anımsatırsa da, hayvanların doğası hakkında bazı aydınlatıcı düşünceler verir. Eser, Descartes'dan önce Pereira tarafından hayvanlarda hiç bir zihnin bulunmadığını iddia eden tezin aksini savunur. Fakat Rorario, hiç bir tanıtlama kanıtı göstermeksizin hayvanlara dair

birçok öyküler nakleder, onların insanlarınkinden daha ileri bir zihne sahip olduklarını ileri sürer. Bunu bir şaka zannetmemelidir. Zira, yazarın kullandığı dil, çok ağır ve ciddî olduğu gibi, ayrıca da bir ahlâk dersi vermek iddiasındadır. Onun amacı, insanı, onursuz hareketleri yüzünden utandırmak ve alçaltmaktır. Hayvanlar için bir savunma eseri vermiyor, fakat insanlık aleyhine bir iddianame veriyor. Bayle'e göre, okunmaya lâyık olan bu eser, bir zekâ oyununa, yazarın düşüklükleri kepaze etmek için ustaca tertiplediği bir kadroya, bir kompozisyona benziyor. O, hayvanları insanlara aykırı bir yaratık olarak karşısına alır ve insanla hayvanın karakterlerini karşılaştırır. Bu bakımdan elde ettiği sonuçlar şudur: İnsanlar yırtıcıdır; bunu tanıtlamak için yaşadığı dönem ve şehirden örnekler verir; askerlerin hayatlarını, prenslerin saldırganlıklarını, mazlum ve masum olanların uğradığı dehşetli zulümleri sayar; sonra karşısav (antitez) olarak hayvanlara geçer. Onların minnettarlıklarını, kendilerine saldırılmazsa kimseye dokunmadıklarını, onların da doğru, iffetli ve vicdan azabına sahip olduklarını anlatır. Hayvanların, tutkularını yönetmeyi bildiklerini, kendi cinsleriyle barış içinde yaşadıklarını, endüstri yeteneğinde insanlardan pek de geri olmadıklarını yazar.

Rorario'ya göre, hekimlik, kan alma, tutumluluk, yüzme... vb. gibi şeyleri insan, hayvanlardan öğrenmiştir. İleriyi görme hususunda da onlar, insanlardan üstündürler ve duyguları insanınkilerden daha güçlüdür. Her ne kadar onlar, Tanrı'yı tanımazlarsa da, insanın tanıması da pek fazla değildir. Fakat, hayvan da Tanrı'yı hisseder ve onun gücü altında titrer. Onlarda da din içgüdüsü için sular içinde yaftizlenmenin hassalarını bilirler. Rorario, bütün bunları sırasız, tanıtlamasız ve hatta bazen çocukça ve birçok örneklerle açıklamaya çalışır. Eser okundukça insana neşe gelir; örneğin, konukseverliği bozduğu için oğlunu kurban eden bir yılanı Brutüs'e benzetirken, metresinin huylarına dikkat eden bir papağandan ve kral Oedipus gibi, kader yüzünden fücura (inceste) sürüklendiği için yeisle kendini suda boğan bir attan söz ederken, insanın şaşkınlık içinde kalmaması olanaksızdır. Rorario'nun önemi, hayvanların bir otomat olmadıklarına inanmış olmasında, insanla hayvanı karşılaştırarak ahlâk dersleri vermesinde ve hayvanları sevmeyi öğretmesindedir.

Bkz. Bayle, *Rorarius* maddesi.

ROSCELINUS, Johannes. Skolastik filozof; adcılığın kurucusu. 1050'ye doğru Compiègne'de doğdu, 1120 ya da 1123'e doğru öldü. Doğduğu şehrin kilise okulunda okudu. Hocası Saf-satacı Jean adında biridir ki, bunun hakkında hiç bir bilgimiz yoktur. Roscelinus, doğduğu şehirde şanuvan (chanoine) olarak ders verdi. Üçüzleme hakkındaki görüşü dolayısıyle üç tanrıya inanıyor diye, Soissons Konseyi tarafından suçlandırıldı. Kendisini savunmak için gittiği bu şehirde halk tarafından taşlanma tehlikesi geçirdi. Kendisi konseyde üç tanrıya inanmadığına yemin etti; kurtuldu, fakat İngiltere'ye kaçmaya mecbur oldu. Üçüzlemeye dair olan düşüncelerini orada savundu. Yalnız, Saint-Anselme'in üstünlüğünü iddia ettiği için oradan da kovuldu. Bunun üzerine Roma'ya gitti. Burada iyi karşılandı ve kiliseyle uğraştı. Sırayla, Tours'da, Loches'da dersler verdi. Abailard, bu şehirde onun öğrencisi olmuştu. Sonra, Besançon'da da hocalık yaptı. Onun neler okuttuğunu ve filozoflar arasındaki gerçek yerini bildiren ciddî belgelerin yokluğu yüzünden, Roscelinus hakkındaki bilgiler çok noksandır. Yalnız, onun genel düşünceleri, bu düşünceleri anlatan sözcüklerle karıştıran bir filozoflar zümresine mensup olduğundan kuşkulanılmaktadır.

Roscelinus'ün adcılığı (nominalisme) kurmuş olması iddiası pek de yersiz sayılmamaktadır. Ondan önce, gerçekçiliğin egemen olduğu bir dönemde, Porphyre, Boèce ve Aristo mantığının eşyaya (res) değil, sözcüklere (voces) şamil olduğunu anımsatan bazı filozoflar vardı; örneğin, tamamıyle adcı olmamakla birlikte, buna yaklaşan Auxerre'li Heiric (841-876) ile Sahte Raban bunlardandır. Bu ikincisi, Porphyre'in *İsagoge* adlı eserinde beş şeyden değil, beş terimden bahsettiğini anlatır. Fakat bu filozoflar, tümeller (külliyat) problemini tam ve yeter bir bilinçle ileri sürmüş değildirler.

Adcılara göre, insan bireylerinden başka bir gerçeklik yoktur. Gerçekçiler için ise, insanlık bir gerçekliktir. Roscelinus, ikinci görüşü reddeder. Ona göre, insan terimi, hangi derecede olursa olsun, insel türden olan hiç bir gerçekçiliği anlatmaz. Tüm diğer tümeller gibi, bu insel tür, hiç biri türün gerçekliği olmayan iki somut gerçekliğe tekabül eder. Bir taraftan terimin kendi fizik gerçekliği vardır; yani, bir ses dalgası ya da bir ses yayımı olarak 'insan' sözcüğü; diğer taraftan da insan bireyleri vardır ki, bu sözcük, fonksiyonu anlatmaktadır. Kullandığımız terimlerin arkasında başkaca hiç bir şey yoktur. Şu halde, asıl sorun, konuşulan dili oluşturan bu seslerin düşünceye nasıl olup da, bir anlam sunmuş olmasıdır. Roscelinus'ün bu sorunu ileri sürüp sürmediği bilinmiyor; fakat bu durumu, diyalektik konularında benimsenmeden hoşlanmamış ve bundan Tanrıbilim konuları için mantıksal sonuç-

lar çıkarmıştır. Onun derslerine dikkati çeken de budur. Adcılığı, üçüzlemeden üç tanrıcı (trithéiste) bir dogma (dogme) çıkaracak şekilde Tanrıbilime uygulamıştır. Onun bundan amacı, üç tanrıya inanmak değil, insan bireyleri varolmadıkça insanlık kavramının kabul edilmeyeceğini anlatmaktadır. Bu itibarla üç ayrı şahıs varolmadıkça, üçüzlemenin de gerçekliğinin olmazlığı üzerinde durmuştur. Yaratılmış olan türlerde olduğu gibi, Tanrı'da da gerçek olanın bireyler olduğu düşüncesinde ısrar etmiştir.

Roscelinus, Abeilard'a şöyle yazar: "Oğul, Baba'dır ve Baba Oğul'dur, demekle şahıslar karıştırılmış olur; bu üç addan söylenmek istenilen, bir tek ve tekil olan şeydir. Şu halde üçüzleme, bir tek güç ve bir tek iradeye sahip olduğu halde üç ayrı tözden bileşiktir. Bu üçlü ve bir olan Tanrı'ya, onu nasıl anlarsak anlayalım, hep birden yalvarmamız uygun olur".

Roscelinus'ün getirdiği yenilik, Yunanlıların 'töz' dediklerine, Latinlerin 'şahıs' dediklerini kullanmış olmasıdır. Biz, der, şahıstan, tözden başka bir şeyi ifade etmek istemiyoruz. Bir dil alışkanlığıyle töz üçlendirilmeksizin şahıs üçlendirilmektedir. Bu adcılığın Hıristiyan teolojisi bakımından tehlikesi gizlenemez. Roscelinus'ün düşünceleri, o dönemin başka filozoflarına ait eserlerinden öğrenilmektedir. Kendisinin hiç bir eseri ele geçmemiştir.

Bkz. Hauréau, *Singularités Historiques et Littéraires* ve *His. de la Philosophie Scolastique* (cilt I); F. Picavet, *Roscelinos Philosophie et de Théologien d'Aprés la Légende et d'Après l'Histoire* (Paris, 1911); Quellen, *Ein Brief an Abalard Erhalten* (1851); Et. Gilson, (s. 238-240).

ROSENKRANZ, Karl. Alman filozofu. 23 nisan 1805'te Magdeburg'da doğdu, 14 temmuz 1879' da Königsberg'de öldü. 1831'de Halle'de, 1833' te öldüğü şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Hegel'in ülkücülüğüne bağlıdır. Yeni çağ felsefesini başarıyla yorumlayanlardandır. Tanrıcıdır (théiste). Önemli eserleri şunlardır: *Mein Reform der Hegelschen Philosophie Idéen* (2 cilt, 2. baskı, 1859); *Monographie Über Hegel* (2. baskı, 1870); *Erlauterungen zu Hegels Encyclopadie* (1871); *Diderot's Leben und Werke* (2 cilt, 1830); *Apologie Hegels Gegen Haym* (1858); *Neue Studien zur Kultur und Litteraturgeschichte* (4 cilt, 1875-1878). Rosenkranz, bu eseriyle ve diğer bazılarıyle Alman edebiyat ve estetik tarihine de hizmet etmiştir. *Psychologie Oder die Wissenschaft vom Subject. Geiste* (1837); *Hegels Leben* (1844); *Studien* (5 cilt, 1839-1847); *Hegel als dt. National Philosophy* (1870); *Hb. Einer Allgem. Geschichte der Poesie* (3 cilt, 1832-1833). Rosenkranz, Schubert'le birlikte Kant'ın külliyatını da bastırmıştır (12 cilt, Leipzig, 1838-1842). Külliyatı, Leipzig'de basıldı (12 cilt, 1838-1842).

Bkz. Jons, *Karl Rosenkranz* (1906); R. Qualitker, *Rosenkranz* (1879); E. Metzke, *Rosenkranz und Hegel* (1929).

ROSENSTOCK, Heuessy Eugen, Alman filozof ve sosyoloğu. 6 temmuz 1888'de Berlin'de doğdu, 1923'ten 1934'e dek Breslau'da profesörlük yaptı ve bu şehirde 1951'de öldü. 1934' ten sonra Harvard ve Cambridge (Mass) Üniversitelerinde de çalışmış olan Rosenstock, 1935'te Hanover'in Dartmauth Kolejinde (North Hempshire) profesörlük yaptı. Dil felsefesiyle uğraştı ve çağımızın endüstri faaliyetinden doğan sosyal sorunlar üzerinde çalıştı. Çok eser verdi; önemlileri şunlardır: *Werkstataussedlung* (1922); *Die Kräfte der Gemeinschaft* (1925); *Soziologie I; Die Europäischen Revolutionen* (2. baskı, 1951); *Out of Revolution, Autobiography of Westen Man* (1938); *The Christian Future on the Modern Mind Outroun* (1946); *The Multiformity of Man* (1948); *Der Atom des Geistes* (1951); *Herzogsgewalt u. Friedensschultz* (1910); *Ostfalens Rechtsliteratur Inter Friedrich I.* (1919); *Vom Industriesecht* (1926); *Lebens Arbeit in der Industri* (1926); *Arbeitsdienst Heerestienst?* (1932); *Heilkraft u. Wahrheit. Konkordanz der Zeit* (1952); *Des Christen Zukunft* (1955). Görüldüğü gibi, bazı eserleri ölümünden sonra yayımlanmıştır.

ROSMINI, Serbati Antonio. İtalyan filozof ve Tanrıbilimcisi. 25 mart 1797'de Rovereto'da (Tyrol) doğdu, 1 temmuz 1885'te Streza'da öldü. Aristokrat bir aileye mensuptu. İlk öğrenimini bu aile ocağında yapmıştır. Değerli hocalardan ders almış, kendi evinde zengin bir kitaplığa sahip olmuştur. Pek genç yaşlarında Dardi Bembo tarafından İtalyancaya çevrilmiş olan Eflatun külliyatını okumuş; bir süre Trente Lisesine devam etmiş ve Padoue Üniversitesinde görgücülüğe (emprisme) düşman olan Baldinotti'nin derslerini izlemiştir. Rosmini, bundan sonra büyük bir düşünce faaliyetine başlamış, pozitif bilimleri geniş ölçüde incelemesine engel olmayan bir mistisizme kaymıştır. 1821'de, ge-



rek özel bir eğilimle, gerekse özel bir duygulanmayla (affection) tarikata girmiş, önce bilimlerin ve düşünce özgürlüğünün şiddetli bir hasını olmuşsa da, liberal Katolikliğin ve İtalya'nın geleceğinin zaferi için bundan vazgeçmiş, sonra da aydın papazları bir araya getirme amacıyle iki cemiyet kurmuştur. Bunlardan *Instituto della Carita,* 1938'de papa tarafından taktis edilmiş; *Sorori della Providence* adını verdiği ikinci cemiyet de, güttüğü amaca bir süre hizmet etmiştir. 1825'te papaz olmuş olan Rosmini, bu cemiyetlere halk sınıflarını aydınlatmak için gereken çalışma planını vermiş, bu amaçla da kendisini okulun şefi yapan birçok eser yayımlamıştır. Hayatı, yurdunun iç politika savaşları arasında, kilise reformu hakkında projeler yapmak, dinsel, felsefesel ve siyasal konular içinde yılmak bilmez bir soğukkanlılık ve alçak gönüllülükle çalışmak gibi ülküsel işlerle geçti, fakat bilim ve kiliseye dair ileri sürdüğü yeni düşünceler, cizvitleri kendisine düşman etmiş, bir taraftan da Dincierkil (théocratique) Okula karşı muhalif oluşu ve kendi imanındaki içtenliği, felsefe doktrinindeki asillik, kendisine büyük ünler sağlamıştır.

Öğrencileri, onun görüşlerini üniversitelerde okuttular. 1848'de Gioberti tarafından yönetilmekte olan Charles Albert hükümeti, kendisini, Papa Pie IX'ye bir resmî görevle göndermişse de, bazı politika tepkileri dolayısıyle bu görevi yarım kalmıştır. Türin kabinesinin yurtsever projelerini desteklediği için, bu siyasal tepkiler kendisini affetmemiştir. Gaëte'ye kaçmış olan papa, Rosmini'den kuşkulanmış, Napoli polisi kendisini hapsetmekle tehdit etmiş ve cizvitler, eserlerini mahkûm etmişlerdir. Bunun üzerine Rosmini, Majeur gölü üzerindeki Streza kasabasına sığınmış ve kendi dinsel tarikatını burada kurmuştur. O, kilisenin hükümlerine itaat ettikten sonra, bu hükümlere neden olan kitaplarını olabildiği kadar bozarak değiştirmiş ve iki ünlü öğrencisi olan profesör Pestalozzi ve ozan Manzoni'nin kolları arasında ölmüştür.

Bilimle imanı uzlaştırmaya çalışan, fakat bu işte bilimi imanın emrine terk etmekten çekinmemiş olan Rosmini, pek çok edebî, dinsel ve felsefesel eser yazmışsa da, bunlardan bir kısmını tamamlayamamıştır. 30 ciltlik bir külliyat teşkil eden eserlerinin felsefeyi ilgileyenleri şunlardır: *Il Rinnovamento della Philosophia in Italia* (Milano, 1836); *Philosophia della Politica* (Milano, 1837); *Filosofia della Morale* (Milano, 1838-1841); *Filosofia della Diritto* (Milano, 1841-1843); *Introduziona Alla Filozofia* (1850); *Logica* (Türin, 1853); *Teosofia* (5 cilt, Milano, 1856-1874); *La Psicologia* (Bu eser, Fransızcaya Egond tarafından çevrilmiştir, 1888); *La Teodociea; Opuscoli Morali; Operette Spirituali* (Bu eser mahkûm edilmiştir); *Vincenzo Gioberti e il Panteismo; Il Communismo e il Socialismo; Nuova Saggia Sull'Origine della Idée* (1 cilt, Roma, 1830); *Antropologia Sopranaturale* (1884); *Epistolario* (2 cilt, 1830); *Principii della Scienza Morale* (Milano, 1831); *Storia Somporativa di Sistemi Intorno al Principio della Scienza Morale* (Milano, 1873).

Rosmini, felsefeyi, Katolikliğin reformu ve İtalya'nın siyasal hayatını Gioberti ve diğer bazılarının yaptıkları gibi yenileştirmek için kullanmıştır. Onun felsefesi, XVI. yüzyıldan itibaren İtalyan felsefesinde Hegel'inki kadar geniş, fakat onunki kadar derin olmayan bir girişimdir. Rosmini'nin orijinal görüşlerinin başında, düşüncelerin kaynağı (origine) sorunu gelir. Bu konuyu geliştiren üç ciltlik eserinin özeti şudur: Ona göre, bu zor sorun ile uğraşan filozoflar, birbirine ters düşen iki ayrı zümre teşkil ederler:

1. Locke, Condillac ve İskoçya filozofları ki, bunlar, koydukları ilkelerle bu sorunun bulanıklığını gideremezler. Zira bunlar, zorunlu ve tümel kavramları, genelleştirilmiş olan duyulur olguların niteliğine (keyfiyet), yani, duyum ve soyutlamaya dönüştürürler. Böylece de bu kavramların gerçek özünü tanımazlar.

2. Eflatun, Aristo, Leibniz gibi bilim alanında da büyük olan filozoflardır ki, bunlar bu sorunu çözmeye yaramayan birtakım abartılmış varsayımları ileri sürerler. Yani, zihinde birtakım zorunlu düşünce ve ilkelerin doğuştanlık ve gizliliğini (virtualité) ve birtakım kendiliklerini (entités) kabul etmek suretiyle sağduyuya (bon sens) karşı gelirler. Bu itibarla bu çeşit araştırmalarda yöntemin temel kuralı, olguları açıklamaya yarayacak olan postülatları kabul etmek ve bu açıklamayı aşan yanlış ve yararsız alanları da atmaktan ibarettir. Rosmini, bu bakımdan Kant gibi, bu sorundaki esaslı zorluğu, ilk yargının olabilirliğinde (possibilité) görmüş ve yapılacak işin, yargıyı çözümlemekten ibaret olduğunu iddia etmiştir. Yargının özü, bireysel (ferdî) bir özne (sujet) ve bir yüklem (prédicat) ile tikel bir düşünce ve tümel bir düşüncenin birleşmesinde bulunur. Tümel düşünce, deneyden gelmez. Zira deney, zorunlu olmayan olgular âleminde hareket eder ve bireyselin ötesinde bulunan hiç bir şeyi yakalayamaz. Tümel düşünce, ruhun bir işleminin (operation) sonucu da olamaz. Çünkü, her zihinsel işlem, bir yargının içinde bulunur. Hem de olabilirliğinin tanıtlanması gereken bu ilk önermeye ulaşılıncaya dek sorunu yeniden ileri sürecek tarzda bulunur.

Bu iki açıklamadan biri yetersiz, diğeri bir kısır döngü teşkil ettiği için, bir üçüncü varsayıma ihtiyaç duyuluyor ki, bu, geçen iki açıklamayı atmak suretiyle meydana gelebilir. Eğer her bilgi, bir yargı ise, ve her yargı tümel (küllî) bir düşünceye aracılık ediyorsa, bir taraftan da bu düşünce, duyu ve düşünmeden (teemmül) meydana gelemiyorsa, onun, yani düşüncenin, fakültelerimizin işlemlerinden daha önce oluşması gerekir; bir taraftan da doğuştan olur. Bilginin koşulu olan bu ilkel düşünce, algıcın (müdrike) ışınıdır; o, kendine taalluk edenden daha fazlasını yapar. Zira, o, algıcı yaratır, aydınlatır. Bu ilkel düşünce, şekillerin şeklidir, hayatın meşalesidir. Kavramların en tümeli, bu itibarla da en yalıncıdır. Bu ilkel düşünce, ruhun her işleminde yargıya esaslı bir öğe olarak girer ve hiç olmazsa gelecekteki bilgileri bir tohum halinde taşır. Bu ilkel düşüncenin türlü karakterleri, yalnız varlık düşüncesine uygun gelir. Zira, düşüncelerimizin en geneli, varlık düşüncesidir. Biz, onu her düşüncenin altında ve en çok düşüncemizi çözümlediğimiz zaman buluruz. Varlık düşüncesi, soyutlamanın ulaşabileceği en son derecedir. Soyutlama aracılığıyle bir olgu ya da nesnenin tüm nitelikleri soyulduğu zaman, hatta şu ya da bu tarzda değil, belirlenmemiş bir oluşla, varoluşunun tekmil tarzları ardına yontulup çıkarıldığı takdirde de düşüncenin varolduğunu anlarız. Bunun içindir ki, bu varlık düşüncesi, en karışık düşüncelerden daha öncedir. Tüm diğer düşünceler kaybolsalar da, o, yine varlığını sürdürecektir. Bu düşünce, saf bir yokluk değildir. Zira, düşünülebiliyor ve her şeyin varoluşunun koşulu da kendisidir. Varlık düşüncesi, tüm var olan ya da algılanabilen şeylerin olabilirliği düşüncesidir. Böylece varlık düşüncesi, genel olarak olanaklıdır ve saf olarak belirlenmemiş (indeterminé) olan her şey ve aynı şeydir. Zamana ve uzayın üstünde yalın, özdeş, tümel ve zorunlu olan düşünceye bu üç ad altında sahip olunabilir. Bu tek düşünce, Rosmini için metafizikçilerin Tanrısal düşünceden, psikologların ve bireysel bilincin derinliklerinden elde ettikleri şeyleri açıklamaya yetişir. Bu düşünce, düşüncenin tüm düzenleyici ilkelerini kapsadığı gibi, ardından da neden, töz ve amaçlılık haline gelir.

Varlık düşüncesinin karakterlerine gelince, önce, bu bir düşüncedir; bundan, onun esaslı bir surette öznel olduğu sonucu çıkar. Bilim, varlık düşüncesi dışına çıkamayacağı gibi, olaylar âleminden de dışarı çıkamaz. Olabilen varlık (l'être possible) düşüncesi tüm diğer düşüncelerden farklıdır. Ona ait olan zorunluluk (nécessité), mutlaktır. Onu arayan ve keşfeden, ruh değildir; tersine olarak ruha kendini tanıtan odur. Varlık, öznenin bir eyleminden önce gelir; zira eylemler, ancak onun sayesinde olağandırlar. Şu halde o, niteliği itibarıyle nesneldir ve her birimizin yargılarında zorunludur (apodictique) ve zorunlu öğeyi temsil eder. Tüm bilgilerimizin gerçeğini olaya dönüştüren Kant'ın itirazları varlık düşüncesine ulaşamazlar. Zira bu düşüncenin nesnel ve zorunlu oluşu sadece kendisini ilham eden sezgiyle tanıtlanılmış değil, aynı zamanda yalınçlığı da bircinsten olmayan tüm öğeler karışımından (mélange) açıkça çıkarılmıştır. Her şeyin yalın olduğu yerde hiç bir bozulma olağan değildir. Düşünen özne, varlık düşüncesini, buna hiç bir şey eklememek ya da çıkarıp atmamak koşuluyle kabul etmeyi yeter bulur; öyleyse düşünce, nesnel gerçekliğin, bu suretle tanıtlanılmış olan kendi konusunun tam bir anlatımıdır.

Çelişkilik ve bilme (cognition) ilkeleri dolaysız olarak olabilir varlık düşüncesinden oluşurlar. Yahut da daha çok zihinsel kendiliği (entité) içinde dikkate alınan bu varlık düşüncesinin kendisidir. Zira, "varlık vardır" ve "varlık, yokluk değildir" demek, sadece bu düşüncenin sezgide hazır bulunduğunu fark etmek demektir; nedenlilik ilkesine gelince, bu da pek apaçık olmamakla birlikte, varlık düşüncesine dahildir. Çelişkilik ilkesi, varolmakla (être) varolmamak (non-être) arasındaki sarsılmaz aykırılığı kapsar. Bundan, varolmayışın hareket edemeyeceği sonucu çıkar. Zira, eylem düşüncesi, işleyen varlığı kapsar. Başlayan her olay ve her olgu bir eylemdir, bu itibarla her olgu, içine varlık düşüncesini alır ve var olmama düşüncesini atar. Rosmini, bu tümdengelimden (dedüksiyon) nedenlilik ilkesinin kaynağına ulaşır. Onun bu konudaki düşüncesi pek de başarılı sayılmamaktadır. Rosmini, bunu bir mantıkçı alışkanlığıyle, aranması istenen sonurgunun, önertiler (prémisses) içinde bulunur, kuralından elde etmek istemiştir. O, töz kavramının da varlık düşüncesinden çıktığına inanır; fakat, bunu da başarıyla açıklayamaz. Kavramak (concevoir) demek, der, bir şeyi kavramak demektir. Zira, yokluk bir düşünce konusu olamaz; algıç, eşyayı var oldukları takdirde kavrayabilir. Fakat, duyulur nitelikler, ruh tarafından kavranıldıklarından, bizzat mevcut değildirler. Bundan, nitelikleri algıcın kavradığı sonucu çıkar. Şu halde ruh, duyulur nitelikleri kavrarken kendisinde bulunan varlık düşüncesi sayesinde tözü de kavramış olur. Bu akıl yürütmenin sakatlığı şundadır: Rosmini, büyük önermeden (majeure) küçük önermeye (mineure) geçerken, öznel düzeni

nesnel âlemden ve düşünceyi, gerçeklikten ayıran aralığı atlamış bulunuyor.

Rosmini, her ne kadar töz düşüncesinin dolaysız olarak varlık düşüncesinden doğduğu, yani, duyuma uygulanmış olan varlık düşüncesini töz saydığı halde, Spinoza'nın panteizmine düşmek korkusuyle varlık düşüncesini, töz düşüncesiyle özdeş saymaktan çekinir ve özle töz arasında şu farkları görür: Öz, "Bir şeyin düşüncesi içinde düşünülen her şeydir". Töz ise, "Kendisi sayesinde özün gerçekten baki kaldığı edimdir". Şu halde töz düşüncesi, bir çift öğeyi kapsar: Biri, değişmez, esaslı ve sürekli olan varlık; diğeri, değişken ve zorunsuz olan öz... Bu suretle Rosmini, sistemini panteizmden uzaklaştırır; fakat apaçık bir çelişkilikten kurtulamaz.

Rosmini, psikoloji bakımından iki çeşit töz kabul eder: Biri, kendimizin olan tinsel töz; diğeri kendimizin olmaksızın sahip olduğumuz tensel töz. Bu tözleri içten duyunun (sens intime) dolaysız verileriyle kavrarız. Bu içsel görüm, bize birbiriyle karıştırılamayan ve inkâr da edilemeyen bu iki olgu (fait) kategoriyi ilham eder. Bunların birincisinde, kendimizi etkin (actif) hissederiz; yani biz bunda, hem özne, hem de nedeniz; ikincisinde, özne olduğumuz halde, nedeni kendimizden ve organlarımızdan dışarıda kalan duyarlığın edilgin (passif) olayları vardır. Birbirinden farklı ve ayrı olan bu iki bireysel töz arasında ve birbirini desteklemeye hizmet eden ilişkilere (rapport) gelince, ona göre, ruhumuz bir bedenle birleşmiştir; onun, üzerine işlediği eylemler dolayısıyle kendisine ait olduğunu bilir. Ruh, bedeni iki suretle tanır: Biri, doğrudan doğruya esaslı hayat duygularıyle, diğeri de dolaylı olarak dış duyuların aracılığıyle... Birinci bilgi, özneldir; ikincisi ise, öznel dışıdır (extra-subjective) (o, bu terimi Descartes ve Kant'ın nesnel (objectif) sözcüğüne verdikleri farklı anlamlardan uzaklaşmak için kullanmıştır). Temel duygu, ruhumuzun sürekli ve tözel bir kipi (mode) dir ki, ruhun bedenle olan birleşikliği devam ettiği sürece baki kalır. Öğeleri içinde çözümlenince, onun değişmez, özdeş ve kişilik ilkesi olan bir kısmı ile derin ve sürekli değişmelere mahkûm olan hareketli bir kısımdan bileşik olduğu görülür. Duyumlar, duygusal kısımları içinde ve organlarımızı değişkelere uğrattıkları sürece, içsel bir uzama tekabül eden, bu yüzden de öznel olan bu temel duygunun geçişli (transitoire) kiplerinden başka bir şey değildir. Bu uzamın (étendue) dışsal ve görünür bir yanı yoktur. O, sadece duyularımızın yerleştiği bir makamdır (siége). Organik terimin, bu dolaysız tam algısı (aperception), kanıtını kendinde bulur; ve kuşkuculuğun tüm garipliklerine (paradoxes) meydan okur; aynı zamanda sarsılmaz bir kanım (satisfaction) yaratır.

Rosmini'nin duyumlar ve zihinsel algıya dair görüşleri, Leibniz'in bulanık algılar (perceptions obuscures) ve Maine de Biran'ın saf olarak duygusal duyumlar (sensations purment affectives) adındaki kuramlarını andırır. Zaman ve uzayın birlikte oluşları (coincidence) sorununa gelince, bu konuda Rosmini, ortaçağ ve Rönesansın bazı doktorları tarafından sonlu şeylerle bunların aynı şeyler olduğunu iddia eden düşüncelerini; Clarke ve Newton'un bunları, Tanrısal duyarlığın organları (sensorium dei) saymalarını; Leibniz ve Wolf'tan itibaren birçoklarının uzay ve zamanı bağıntılı (relatif) kavramlardan ibaret görmelerini; zamanı ardalanmalar (teakup) ve uzayı birlikte bulunma düzenine dönüştürmüş olanlarını ve nihayet Kant'ın bunları duyarlığın ve düşüncenin esaslı formları olduğu ve her türlü nesnel gerçeklikten yoksun oldukları hakkındaki düşüncelerini birer birer gözden geçirdikten sonra, bir yandan bu iki zihinsel varlığın gerçekçi (réaliste) telakkisini reddeder; bir yandan da Kant'a karşı uzay ve zamanın nesnelliğini savunur. Rosmini'ye göre, zaman düşüncesi zorunlu olanı ve olmayanı, bize eylemi sınırlamış gibi gösteren algı aracılığıyle verilmiştir; düşünme sayesinde soyutlanmış olan bu sınır, süre (durée), yani ardalanma kavramı, zorunlu olamayan, bu itibarla da değişken ve sonlu olan bir kavram olur. Fakat, zaman kavramını sadece süre oluşturmaz. Zira, zaman, sürenin tersine olarak, kendisini ruha, mutlak bir süreklilik olarak tanıtır. Zaman düşüncesi, zorunlu olmayan sürenin olabilir varlık düşüncesiyle bireşiminden oluşur. Bu itibarla zaman, hem dıştan (adventice), hem de doğuştandır (innée); deney kanunlarından kurtulmak koşuluyle 'a priori'dir; kaynağı olay'ın, tamamı ise numen'in içindedir. Özet olarak o, soyutla somutun, gerçek varlıkla ideal varlığın kaynaşmasıdır. Rosmini, uzay düşüncesinin kaynağı hakkında da aynı tümdengelimleri yapar.

Varlık düşüncesi, mutlak gerçek olduğu için, bu itibarla da tüm duyulur (sensible) ve zihinsel pekinliğin (certitude) özü olduğu için asla yanılmaz. Bu sayede nedenlilik, töz, amaçlılık gibi doğrudan doğruya bu ilk gerçekten doğan ilkeler, tüm kuşkuculuk ve eleştirimcilik felsefesinin hücumlarına karşı korunmuş olur. Bunlar, özneye bağlı olmadıkları gibi, apaçık olarak da nesneldirler. Zira, mutlak ve zorunlu olanın içinde yanılmanın yeri yoktur.

Yanılma, ancak iradenin hareket ettiği bir âlemde olabilir. Rosmini'ye göre, tüm yanlış bireşimler ve acele tümevarımlar, elindeliğin

(libre arbitre) suçlarıdır; çünkü, ruhun yargısını askıda bırakan ve tüm düşüncelere, varlığın ışığında dikkate aldığı apaçıklığın yanılmaz kurallarını ve varlıktan meydana gelen zorunlu (apodictique) ilkeleri uygulayan elindeliktir. İrade, bilgisizlik dolayısıyle kararır ve eylemsizlik yüzünden zayıflarsa, gerçeği izlemek için zorunlu olan enerjiye sahip olamazsa, o zaman, iradenin Hıristiyan toplumuna doğru, yani göğsünde gerçeğin ebedî olarak parıldadığı kilise otoritesine bağlanması yeter. Rosmini, burada uzun uzadıya Alman felsefesindeki, ilham ve yöntemini Descartes'tan alan felsefesel okulların ortak kusurları, bunların, ruhun ediminde (acte) değil, ruhun edimini, yani öznel ve bireysel düşünceyi seçmiş olmalarında görür. Kant'ı, Ficht'eyi, Schelling'i derinden derine eleştirir ve çözümlemeden geçirdikten sonra Rosmini, Fransız seçmeciliğini eleştirir; bilimin düzenli olarak yürüyüşünde şu evreleri görür:

1. Tüm felsefesel araştırmaların doğal hareket noktası, olabilir varlığın üstünlük, zorunluluk ve tümelliğinin sezgi sayesinde saptanması,

2. Bu birinci kavramın içinde bulunan ve dolaysız olarak bunlara bağlı gibi olan düşüncelerin tümdengelimi. Bu araştırma, protologieyi ya da ilkeler bilimini oluşturur. Bundan sonra insel ruh, uygulamalara iner; önce psikolojinin derinliğinden başlayarak teodisenin en yüce problemlerine dek yükselir.

Rosmini, sentetik ilerlemenin temeli saydığı varlık düşüncesini, kendi sisteminin ruhuna uygun olarak Tanrı varoluşunun tanıtlanmasında da kullanır. Şöyle ki, ilkel sezginin konusu olan varlık düşüncesi, ruhumuzda mutlak, zorunlu ve değişmez olarak kendini gösterir ve bu düşünce, bende, ne sınırlı olduğumu hissettiğim kişisel gücüm, ne de kendiminkine benzeyen, yani sonlu ve sınırlı olan başka bir güç getirmiş değildir. Şu halde düşünce, yaratılmış varlıktan güce yükselinceye dek uzun süre bu ayrılamayan koşulların üstünden mutlak düşünce açıklanamaz bir halde kalır. Kendini temaşa eden ruhun varsaymış olduğu varlık düşüncesi zorunludur. Zorunlu bir etki, sonsuz bir nedeni varsaydırır; mademki böyle bir etki vardır; öyleyse varsayılan bu sonsuz neden de öylece vardır.

Başkaca da varlık düşüncesi, bende şimdi bulunan bir nesne tarafından meydana gelmiştir. Bu nesne, ancak ruhumda kendini göstermek için özünlü olarak (intrinsèquement) zorunludur ve değişmez. Böyle bir nesne ise, tözdür. Şu halde ve kendi kendine kavranılabilir (intelligible) bir zihinsel töz vardır ve eşit surette sonsuz olan nedenle özdeş olan bu töz, o nedenle bir tek ve aynı varlığı oluşturur ki, bu birlik, Tanrı'dır.

Nihayet ona göre, ülkü (ideal), gerçek ve tinsel varlık birleşerek yüce birliği oluşturur. Tanrı, faaliyet, aşk ve mutluluk olarak vardır; bunlar, yetkinliğin öznel niteliğini teşkil ederler. En yüce zihin olan Tanrı, kendini düşünür, kendini anlar ve sonsuz olarak kendini sever. Bu aşk, bizim sonlu ve bağıntılı (relatif) saydığımız âlemi kuşatır. Bu âlem, sevimli olduğu için, Tanrı onu sever. Zira, Tanrı için sevmekle yaratmak ve hareket etmek aynı şeydir. Bu nedenle O, kendisini sonlunun nedeni olarak düşünür; kendisinde âlemin tüm koşullarını toplar. "Sevilenin var olması istenir; anlaşılamayan sevilemez". Rosmini, Descartes gibi âlemin mahvolmaksızın sürekli olarak yaratıldığını ve evren yıkılmadıkça sonuna ermeyecek olan bir edimin varlığını kabul eder. Bu itibarla âlem, Tanrı'dadır. Zira O, âlemin hem nedeni, hem de hikmetidir; fakat âlemin kendisi Tanrı değildir.

Bu tanıtlama, yetkin varlığın bu varlık düşüncesinden elde edilen kanıtla tanıtlama adı altında okutulan ünlü tanıtlama tarzından farklıdır; fakat biz burada Rosmini'ye karşı bu konuda yapılmış olan eleştirileri kaydedecek değiliz. (Bu eleştiri için bakınız: Marc Debrit, *Histoire des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine*, Paris, 1959, s. 64-68).

Özet olarak Rosmini'ye göre, "düşünüyorum öyle ise varım" dediğimiz zaman, bizde her şeyden önce ve genel olarak varlık düşüncesinin bulunduğu görülür; ne dış, ne de iç âlemden hiç bir şey bu düşüncenin konusu olamaz. Kant'ın sezgiyle karıştırıp bozduğu bilgi kuramı, duyarlığın iki şekli, on iki kategorisi, aklın üç düşüncesi, yargıdaki öznel öğelerin tüm bu aygıtları (cihaz) bir tek düşünceye dönüştürür. Kant, varlığı kendinden şey (chos en soi) olarak mutlak bir tarzda ve bizimle hiç bir ilgisi yokmuş gibi nesnel, eleştiriciliği zayıflatmış ve yıkmıştır. O, böyle anlaşılmış bir varlığı algıcın (müdrike) tek konusu saydığı için yıkılmıştır. Duyular ve bilinç, gerçeği yakalar, fakat gerçek, kendinden şey olarak var olmamıştır; o, ülküye bağlıdır. Onu tanıdığımızı zannettiğimiz zaman, ona ülkü gözüyle bakmaktan başka bir şey yapamıyoruz. Yargıda da sürekli olarak duyumlara ve varlık düşüncesine yaklaşmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Bu nedenle algıç, âdeta daima ülkü varlığa yönelmiş olan bir göz gibidir. Algıçla deney arasında bir çeşit aracı olan akıl, bu evrensel şekli ilk alandır. Bu evrensel şekil, Tanrı değildir; bu, âdeta Eflatun'un idea'sıdır; algıcın evrensel şeklidir; varoluşun hikmeti (raison) değildir. Şu halde ülkücülük (idealisme)

gerçektir; fakat tüm gerçeklik de, düşünce değildir; düşüncenin altında sonlu cisimler ve ruhlar vardır; üstünde ise, belirlenmiş, etkin ve sonsuz bir gerçeklik, yani Tanrı vardır. Varlıkta ise, üç manzara görülür: Ülkü, Gerçek ve Tinsel manzaralar.

Örneğini insan kişiliğinden alan tinsel varlık, ona göre, şöyle açıklanır: Ruhumuzda sürekli olarak gerçekle ülkünün (idéale) bileşimsel bir işlemi akar. Ülkü, belirlenmiş bir varlığın sezgilerinden doğmaktadır; gerçek ise, duygulardan gelmektedir. Ruhta hissetme fakültesi vardır. Bu his, çıplak bir güç halinde değil, Leibniz'in savunduğu gibi içkin (immanent) bir edim halinde vardır; "ruh, edimini dışsal eşya sayesinde değil, kendine özgü olan faaliyetleriyle oluşturur. O, kendi kendine ve daima eylem halinde bulunmak zorundadır. Başka suretle asla güçten edim haline geçemez" (*Psychologie,* cilt I, s. 75). Şu halde ruh, bir kuvvettir ve o, kendi esaslı kuvvetlerini özetleyen iki göreve sahiptir:

1. Ülkünün sezgisi,
2. Gerçeğin duygusu.

İki taraflı bir faaliyet de vardır: Kuşkusuz, ülkü, varlık kendini gösterir; fakat zihinli öznenin çabası olmaksızın algıca kendini tanıtmaz. Bu çaba, zihinsel hayatı oluşturur. Diğer taraftan da duygu, ruhun birleşik olduğu beden üzerine yaptığı bir tepkidir (réaction). Böylece ruh, ülküyle gerçeğin ortak bir merkezi olur. Daha açıkça, ülküyle gerçeğin aynı zamanda belirdiği ortak merkez olur. Fakat, Rosmini'ye göre, ruh yalnız ışını almakla kanmaz; ışına bakar ve onun ıraksak (divergent) olan parlak demetlerini (huzmeler) dikkate alır. Ruh, ne melek, ne de hayvandır. Beden, onun için bir engel de değildir. Zira, ruh bedensiz de, maddesiz bir yalın şekil gibi ebedî ve boş olarak var olabilir. Ruh, bedenle birlikte doğal bir bütünü oluşturur ki, öğeleri birbirinden farklı olmakla birlikte yekdiğerinden ayrılmaz. Bilinç ve duyular birbirinden soyulup ayrılmışlardır; bunların arasında bir aracı, bir çeşit içsel duyu vardır ve biz bedeni bunun sayesinde kavarız. Çoktan beri hayat duyusu adı verilen duyuyu andıran bir temel duyu vardır ki, biz bunun aracılığıyle aralıksız olarak bedenimizin kısımlarını algılarız. Bu, bir duyum değildir. Zira o, süreklidir, derecesizdir ve daima tek şekillidir, daima bize, ben (le moi) ile hissedilen uzam (étendue) arasındaki bir ilişkiden haber verir; öznel hayatımıza o suretle katılır ki, bu duyular bedene bir eş - özne (co - sujet) adı verilebilir.

Rosmini'nin ahlâk doktrinine gelince: Ona göre ahlâk kanunu, "ruhun öyle bir bilgisidir ki, insel eylemlerin ahlâkçılığı, onun sayesinde düşünülür ve ona göre hareket etmek gerekir". Şu halde ahlâk kanunu hem kuramsal, hem de pratiktir. Bu birinci bilgi, tüm ahlâksal yargılara temel hizmetini görür. Fakat, ancak olabilen varlık düşüncesi sayesinde bir yargı yapılabildiğinden, ahlâk kanununu kuran da bu düşüncedir. Bu kanunun esaslı emri de en geniş şekliyle: "Edimlerinde (fiil) aklın ışığını izle!"den ibarettir. İnsan, önce arzu sayesinde yetkinlik düşüncesi kavrar; sonra bu bilgi (notion), düşünme aracılığıyle gelişir ve dönüşür (istihale); tüm duyulur öğelerden sıyrılır ve yalnız akılsal öğelerini korur. Böyle varsayılmış olan yetkinlik, her şey için özüne uygun olan şeydir. Bir şey ne denli kendi ülkü tipine yaklaşmış ve ne denli az erime (dissolution), öğesini saklamış ve nihayet ne denli varlığa sahip ise, o denli çok yetkindir. Varlık ve hayır (le bien), bir tek ve aynı gerçeğin iki ayrı anlatımı ve görünümünden başka bir şey değildir. Şer, varlığın inkârı değil, varlıktan yoksun olmaktır. Zira, böyle bir inkâr, yokluk demektir. Şer de özünün tamamıyle menfi olan karakterine karşın, varlık düşüncesiyle olan ilişkisi dolayısıyle bazı olumlu ve gerçek şeylere sahiptir. Şu halde varlık, kendinden (en soi), iyi, mutlak, tümeldir ve tüm tikel (cüzî) hayırların ilkesidir. Ahlâksal hayır, insan tarafından istenildiği sürece mutlak hayırdır. Öyleyse ahlâk kanununun birinci emri, daha belgin, pratiğe daha elverişli olmak için genelliğini ve belirlenmemişliğini (indétermination) yitirir, şu şekli alır: "Varlığı bildiğin her yerde, zihnine sunduğu düzen içinde iste ya da sev".

Ahlâksal edim esaslı bir surette olumludur. O, ihtiyatsız olarak varlığa eğilim gösterir. Maddesel nesneler nasıl ki, bir zihin için çabanın son haddiyle değil, aracılarla var olabilirse, ahlâksal edim de, son konusu zihinli bir varlığın hayrı olmalıdır. Fakat bu hayır, düşüncenin sonsuz ve ebedî bir konusu olan ve tüm tikel hayırların tümel esasını oluşturan mutlak hayırdan başka bir şey olamaz. Bundan yeni bir ahlâk emri daha çıkar: "Zihinli varlıkları, kendileri için değil, en yüce amaçları olan Tanrı için sev".

Bu saydığımız üç emirden birincisi, en yalındır ve kanunun kuramsal esasını oluşturur. Diğer ikisi ise, bu ilkenin pratik olarak uygulanmasını belirler; üçüncüsü, ahlâksal eylemin son amacını, Tanrı'nın özüne bağlamak suretiyle hayra bir taç giydirmiş olur ve onu tamamlar. "Varlığı ara!", "Tanrı'yı sev!" Bunlar, kapsamları itibarıyle özdeştir; fakat birincisi, aklı kandırmak için; ikincisi ise, belirlemek için iradeye hitap eder.

Ahlâk kanunu emirler şeklini alınca ve bu emirlerin karakteri, karşı gelmek değil, kandırmak olduğundan, bu kanun özgürlüğü gerektirir. Acaba, ahlâksal edimin hangi anında elindeliğin eylemi araya girmektedir? Bu, hiç kuşkusuz varlığın sezgisi içinde değildir. İrade de, önceden itaat etmiş ve belirlenmiş olduğundan, elindeliğin rolünü ve bu itibarla da etkenin (ajan) liyakat ve suçluluğunu başka yerde aramak gerektir. Dışsal edimle sezgi arasında Rosmini'nin pratik saygı adını verdiği ve içinde sorumluluğun temelini bulduğu bir yeni ahlâksal ilerleme anı yer almıştır. Ona göre, ahlâksal işlemin kurucu öğeleri doğru olarak çözümlemeye tabi tutulursa, şöyle sıralanmış olurlar: Önce, zorunlu, bu itibarla da yanılmayan varlığın sezgisi; sonra iradeli düşünme, bu birinci sezgi üzerine işler; düşünme, sezgiyle sağın bir surette (exactement) uygun olmadığı, düşünmenin konusu olan varlık içinde, varlığa gerçekten uygun gelmeyen karakter ve yüklemleri tanıyacağını zannettiği zaman yanılır. Buraya dek ruh, düşünmesinin iradeli işlemleriyle gerçek ya da yanılgıya sahip olsa bile, sırf ahlâksal olan hiç bir şey yoktur. Fakat, emrin bu ikinci anında, düşünsel (réflexif) bilgi ile sezgili bilginin özdeşliğini onaylayan pratik yargılama gelir; bu yargılama, irade tarafından askıda bırakılmış olabilirse de, bundan yargılamanın özgür olduğu ve bu belirlemede ahlâklılığın özü gizli bulunduğu sonucu çıkar. Daha sonra da pratik yargılamaya ruhun bir duygulanımıyle (affection) pratik aşk yoldaşlık eder. Bu aşkı, iradenin kabulü izler; ve onun sayesinde dışsal olay belirlenmiş olur. İşte bu aşamadadır ki, edim, kendini oluşturan tüm öğelerini tamamlanmış bulur. Bu sıralamadan da anlaşılır ki, ahlâksal edimin değeri, dolaysız sezgi ve düşünsel bilgiye uymakta gizlidir. Bu itibarla dolaysız sezgi gerçeğin kendisi olduğu için, ahlâkın esaslı ilkesi de gerçek olmuş olur. Yüküm (obligation), her birey için kendine aklın uygun bulduğu her yerde vardır. Bu, daima iradenin fena işlemlerini izleyen özel bir doğadaki içsel elem, yani vicdan azabı şeklinde kendini gösterir. Vicdan, pratik yargılamanın ahlâklılığını ve bunun sonuçları hakkında yapılmış spekülatif bir yargılamadan başka bir şey değildir.

Hukuk ise, herkesin mülkiyetidir. Bu, hiç bir hakka tekabül etmeyen yarlık (charité) görevine aykırı olarak adalet görevi adı altında ifade edilebilen olumsuz ve yasakçı (prohibitif) bir yükümün karşılığıdır. Bu genel olmayanı ahlâksal saymadığı için, bir yükümün ilkesi de genel olmak zorundadır. Bu itibarla bir özne, özne olarak herhangi bir yüküm ilkesi olamaz. Fakat bir özne, nesne gibi varsayılabilirse, tüm bir görevler kategorisinin ve kendi nefsimize karşı olan görevinin de ilkesi olabilir. Rosmini, böylece ahlâka dair olan problemlerin pek çoğunu çözdükten sonra, türlü ahlâk sistemlerini eleştiriye başlar. Duyumcuları, Epikürcüleri, kiranacıları (cyrenaiques), tüm bencil ve çıkarcı olan ahlâkçıları, öznel ahlâkçılar kategorisine alır. İskoçya filozoflarıyle Kant'a karşı saygı gösterir. Nesnel ahlâkçılar kategorisine de, yani ahlâk kanununun temelini insanın dışında, Tanrı'nın ya da kanun kurucusunun otoritesinde arayan ahlâkçılar olarak V. Cousin, Jouffroy, Poelitz, Reinhard, E. Pini, Wollaston, Gerdil, Obberrauch, Clark, Martini... gibi filozof ve ahlâkçıları sayar; bunların birbirinden farklı olan yanlarını da belirtir.

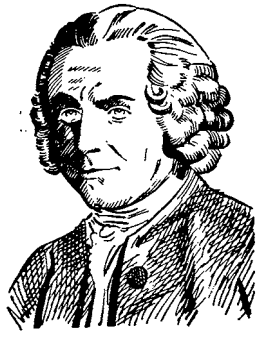
Onun felsefesinde, Eflatun ve Malebranche'ın da etkisi vardır. Tanrı hakkındaki düşüncelerinde insanbiçimlilikten (anthropomorphisme) kurtulamamış; psikolojide İtalya'dan çok yabancı illerde tanınmıştır. Felsefe tarihinde önemli bir yer tutan Rosmini'nin çırakları ve dostları kadar da düşmanları çoktur. Onun amacı, tamamıyle ulusal bir felsefe yaratmaktır; bu nedenden de hemen tüm öteki yabancı doktrinlere düşman olmuş, fakat onların etkisinden de kurtulamamıştır. Onu İtalyan ülkücülüğünün ileri kişiliklerinden biri olarak değerlendirmelidir.

Bkz. F. Palhoriése, *Rosmini* (Paris, 1908); Mariano, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (1868); Ad. Franck, *La Philosophie Italienne* (Journale des Savants, 1871-1872); Marc Debrit, *Histoire des Doctrines Philosophiques dans l'Italie Contemporaine* (Paris, 1859, s. 35-93. Bu eserin s. 75-93'ünü de Rosmini hakkında genel bir eleştiri vardır); L. Ferrie, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIX.e Sciècle* (Paris, 1869); G. Gentile, *Rosmini e Gioberti* (Pise, 1889); P. Prini, *Introduzione alla Metafisica di A. Rosmini* (1952); M. T. Antonelli, *Aspetti dell'Ascetica Rosminiana* (1953); G. Pusinier, *Rosmini* (Demodossola, 1943); P. Carabelles, *Dacartesioa Rosmini* (Floransa, 1946).

ROSS, Edward Alsworth. Amerika sosyoloğu. 12 aralık 1866'da Virden'de (İllanva) doğdu, 22 temmuz 1951'de Madison'da öldü. Gazetecilik de yapmış olan bir profesördür. Eserleri: *Foundation of Sosiologie* (1905); *Social Psychologie* (1908); *Changing. Amerika* (1912); *The Old Wold in the New* (1914); *The Principles of Sociology* (1930); *Standing Room Only?* (1927). Eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, Ross, daha çok sosyal hayatın pratik sorunlarıyle uğraşmıştır.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Fransız filozofu ve yazarı. 28 haziran 1712'de Cénève'de doğ-

du, 2 temmuz 1778'de Ermonville'de (Paris yakınlarında) öldü. Cesedi 1893'te Pantheon'a kaldırılmıştır. Onun bir kurşunla intihar ettiği de iddia edilmişti; fakat Berthélot, 1897'de tabutunu açtırarak, Rousseau'nun kafatasını muayene ettirmiş ve onun intihar etmemiş olduğunu saptamıştır. O, Génève'e sığınmış olan bir Fransız ailesine mensuptu. Babası Isac Rousseau, hem saatçilik, hem de dans hocalığı yapan hoppa, sefih ve serseri bir insandı; o, 1705'ten 1711'e dek de Istanbul'da yaşamıştı. Génève'e döndükten sonra, Rousseau, dünyaya geldi. Annesi, onu doğururken ölmüştü. Babasıyle birlikte geceleri geç saatlere dek roman okuyan Rousseau, ancak horozlar ötmeye başladığı zaman yatağına girer ve uyurdu. Bir gün, babası, yaptığı bir kavga yüzünden verilen cezadan kurtulmak için şehirden kaçtı ve bir daha da oğlunu aramadı. Bunun üzerine Rousseau, zevkine pek düşkün olan amcası Bernard'la, bunun pek sofu olan karısının elinde yetişti. Bunlar, çocuğa, Bossy'de bir pastörün evinde bir pansiyon tuttular; fakat bu papaz, onu haksız yere kırbaçla dövdüğü için, amcasının evine döndü; pek sevdiği doğaya, kırlara ve ağaçlara kavuştu. Bu kez Rousseau, bir zabıt kâtibinin evine yerleştirildi. Bu adam, Rousseau'nun ancak bir eşek olabileceğine inanıyordu. Daha sonra zekâsı pek erken gelişmiş olan Rousseau'ya bir oymacının evinde bir pansiyon buldular. Bu adam, Rousseau'yu kuşkonmazlarıyle patateslerini çaldığı için döverdi. Rousseau, bundan sonra bulduğu her kitabı hırsla okumaya koyuldu. Daha sekiz yaşındayken, Plütark'ın *Hayatlar* adlı eserini okumuş, bu antikite kahramanlarıyle XVII. yüzyılın aşk romanları onun mizaç, karakter ve hayal gücü üzerinde derin etkiler yapmıştı.



Hocası, bir gün, onun okumakta olduğu kitapları yakınca, kendisini pek zavallı bulan Rousseau, çok sevdiği kırlarda gezerken gecikti; Génève'e döndüğü zaman şehrin kapılarını kapanmış buldu. Bunu Tanrı'nın bir bilgeliği sayan bu garip çocuk, pansiyonuna ve amca ocağına dönmemek kararıyle Savoie'ya kaçtı (1728). Bir rahip, kendisini İsviçre'den Calvincilikten kaçmış olan Madam Warens adında din değiştirmiş ve ahlâkı kuşkulu bir kadına yolladı. Anneuy'de oturmakta olan bu kadın, Rousseau'yu iyi karşıladı; şefkat gösterdi. Çocuk, bu kadına "anne" diyor, kadın da ona "küçük" diye hitap ediyordu. Rousseau, yirmi bir yaşına geldiği zaman bu kadının ona metreslik ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu kadın, onu Turin'deki bir seminere yollamışsa da, bir gün Rousseau'ya yirmi frank verilerek bu seminerden de kovulduğu görülür. O, Turin'de kilisede, kralın sabah törenlerini dinlemiş, bu yüzden musikiye heves etmiş ve yaşayabilmek için bir eve uşak olmuştu. Fakat, oradan da kurdele çalıyor ve bir hizmetçi kıza iftira ederek onun kovulmasına neden oluyor. İkinci bir kapıya girdiği zaman, yeni efendisi, onun bilgili bir insan olduğunu fark etti; onunla ilgilendi; fakat Rousseau, düzenli geçen gece hayatlarından sıkıldı ve kendinden daha berbat olan bir serseriyle arkadaş oldu; şehir şehir dolaşmaya başladı.

Fakat, Madam Varens'i bulmak için Anneuy'e gidince, bu serseri arkadaşından ayrıldı. Bu kadın, ona bir meslek kazandırmak istedi; evvelâ papaz olsun diye bir seminere yolladı. Burada, rahip Gouvon, kendisine İtalyanca ve Latince öğrettiyse de, Rousseau, sıkıntılı bir ruh taşıdığı için, Lyon, Lausanne, Neuchâtele ve Paris'e gitti. Lausanne'de musiki ile uğraştı. Daha pek de iyi öğrenmediği halde, Neuchâtele'de bu sanatı öğrenmeye koyuldu. Rousseau, tedbirsizliği ya da hafifmeşrepliği yüzünden kovulduğu zaman, kırlarda, dağlarda, gece yıldızların altında yaya olarak uzun yollardan geçerek, neşe ve mutluluk içinde, evini Chambéry'ye nakletmiş olan Madam Warens'in yanına giderdi. Fakat yaşamak da gerektiği için, bu kadın ona kadastro dairesinde bir iş bulduysa da Rousseau, bunu terk ederek yine seyahatlere ve serseriliklere başladı; musikişinas oldu; öğrenciler buldu; bir bahçıvan tarafından himaye edildi, bir de İsviçreli bir arkadaş buldu. Bunlarla iyi geçindiyse de, üç tatlı yazı birlikte geçirdiği Madam Warens'le arası açıldı. Bu üç yaz içinde Rousseau, felsefe, tarih, şiir ve teolojiye dair türlü kitaplar okumuştu. Artık savaşa hazır bir seviye ve durumdaydı. Yalnızlığı seviyor, insanlardan nefret ediyor, insanların kusur ve hatalarını kınamaktan hoşlanıyor, her türlü iffet ve erdemden kuşkulanıyordu. 1735'ten itibaren ciddî insanlar ve bilgilerle ilgilenmeye başlayan Rousseau, bir fizik deneyi yaparken ölüm tehlikesi geçirdi; bir merdivenden düştü ve bir süre gözleri görmez oldu. Bunun üzerine kâtibi, onun inançlarına uygun bir vasiyetname yazdı (1737).

Rousseau, ilk denemelerini Charmette'de yazmıştı. Burada zengin bir adamın çocuklarına hem eğitmenlik yapıyor, hem de bu adamın

şaraplarını çalıyordu. 1741'de Paris'e gitti ve artık Madam Warens'le ilgisini büsbütün kesti. Yalnız, evvelce zengin olan bu kadının işleri bozulduğu için, zaman zaman ona yardım etmek suretiyle görmüş olduğu iyiliğin şükranını ödemeye çalıştı. Paris'e geldiği zaman on beş lirası, *Narciss* adlı bir komedisi, en yeni sistemde bir notası vardı. Fransa'nın Venedik büyükelçisi olan Montaigu ile birlikte İtalya'ya gitmeyi, bu notanın getireceğini umduğu büyük servete yeğ tuttu; fakat bu elçiyle de geçinemedi; kavga etti, tekrar Paris'e dönerek bu şehrin kaldırımlarında bir süre daha işsiz güçsüz süründü. Yaşamak için musiki notalarını kopya etmekten başka bir iş bulamamıştı; yaşı da otuzu bulmuştu. Onun, Paris'te kadın ve erkek birtakım eski dostları vardı. Ateşli gözleri ve orijinal çehresi, çevresindekileri kendisiyle ilgilendirmek zorunda bırakıyordu. Bu dönemde Akademi üyeleri, Ansiklopediciler, filozoflar ve yazarlarla tanıştı; bir opera ve iki komedi yazdı. Diderot, kendisine *Ansiklopedi*'nin musikiye dair olan makalelerini yazma görevini verdi. Fontenelli ve Marivaux ile tanıştı; Condillac'la ilişkide bulundu; nihayet kendisini Madam Dupin'e kâtip ve bunun oğluna kasadar yapmak istedilerse de o, bunları nezaketlè reddetti.

Rousseau, daima paradan iğrenmişti; denebilir ki, onun ruhunda erdemle rezillik pek iyi bağdaşmıştır. Bir gün, 1749'da Dijon Akademisi, bilim ve sanatların ilerlemesi örfleri (töre) bozar mı, yoksa saf bir hale mi getirir? konusuna dair bir yarışma açtı. Bu yarışma ilânını Mercure dergisinde gören Rousseau, buna verdiği olumsuz karşılıkla yarışmayı olduğu kadar da büyük bir ün kazandı. Bilim ve sanatları bir lüks, ahlâk ve töreleri bozan bir faaliyet olarak nitelendirmesine karşı birtakım muarızlar meydana çıktı. Rousseau, bunlara karşılık vermeye hazırlanırken, aynı Akademi, eşitsizliğin kökenine (menşe) dair yeni bir yarışma daha açtı. Rousseau, buna, *Eşitsizliğin Kaynak ve Esaslarına Dair Söylev* başlıklı bir eserle katıldı; bu yarışmayı da kazandı. Fakirliği, bağımsızlığı ve yalnızlığı seven Rousseau, artık tamamıyle ünlü olmuş ve bu ikinci eseriyle de Voltaire'in güvenini kazanmış oldu. Kabul edildiği salonların seremonilerini bilmediği için, birçok potlar kırmasına karşın, saygı görüyor ve aranıyordu. Günde 40 santimle geçiniyor; bunu kazanmak için de nota kopya ederek kendi inançlarına göre dilediği gibi yaşıyordu. Hayatı garipliklerle doluydu. 1754'te Génève'e gitti; kendisini şehrin kitapsarayına atadılarsa da, Madam Epinay'ın Ermitage'daki şatosunda, kendisine vermiş olduğu beş altı odalı pavyona yerleşmek üzere Paris'e döndü. Ona bir gelir de sağlanmıştı. Rousseau, buraya kitaplarını ve çalgısını getirdiği gibi, daha önce de birlikte yaşadığı Thérèse Lavasseur adında bir kadınla bunun annesini de getirdi. Rousseau, Thérèse'in çocuklarını, bu kadın hiç istemediği halde, bulunmuş çocuklar yuvasına göndermişti. Yerleştiği pavyon, şatonun geniş parkının bir köşesindeydi. Buranın doğal görünümü de pek güzeldi. Fakat Madam Espinay, filozofu ve kendi deyimiyle, ayısını seviyordu. Yalnız kalmak, yalnızca dolaşmak ve düşünmek isteyen Rousseau'yu rahat bırakmıyordu. Rousseau, burada geçirdiği karışık bir hayattan sonra, pansiyonundan uzaklaşmaya mecbur oldu. Fakat, hayatı boyunca kendisini koruyan ve kendisinin rahatsız edilmemesi koşuluyle onun alâkalarından kurtulamadı. Bu kez Montmorancy'de Mareşal Luxemburg'un şatosunda kendisine bir yer salık verildi. Rousseau, kendisinin rahatsız edilmemesi, ancak kendisi ne zaman arzu ederse, o zaman olmak koşuluyle mareşal ve eşinin ziyaretini kabul edebileceği kaydıyle bu öneriyi kabul etti. Burada biraz rahat edebilen Rousseau, kadınlı erkekli türlü dostlarıyle mektuplaştı. *Nouvelle Heloise; Lettres sur les Spectacles; Contrat Sociale* ve *Emile* adlı eserlerini burada tamamladı, bastırdı. Fakat, *Emile*'i, Sorbon Üniversitesi sansürden geçirdi; Parlamento, eseri yaktırttı ve Rousseau'nun hapsedilmesine karar verdi. Bu yüzden yine rahatı kaçan Rousseau tutuklandı (1762). *Emile,* Berne'de, Hollanda'da, Génève'de de mahkûm edildi. Oysaki, bu son şehir, birkaç yıl sonra, Rousseau'yu hemşehriliğe kabul töreniyle kutlamıştı.

Rousseau, Rus Çarından ve Neuchâtel Kralından sığınak için izin istedi; nihayet, Madam Boy de la Tour, kendisine Moiers-Travers'te bir ev verdi. Burada, gerek doğanın, gerek ev sahibi olan madam ve eski dostlarının yardımı, onu mutlu etti. Fakat bu kez de bağnaz (müteassıp) bir pastör, köylüleri onun aleyhine kışkırttı; bu bilinçsiz adamlar, filozofun penceresini taşlamaya başladılar. Rousseau, bu olayları hayalinde büyüterek, taşlanacağı vehmine kapıldı; buradan Bienne gölünün ortasındaki Saint-Pierre adasına yerleştiyse de, buradan da Saint-Pierre Senatosunun bir kararıyle kovuldu. Bunun üzerine Paris'e dönen Rousseau (1765), D. Hume'un davetine uyarak Londra'ya gitti. İngiliz filozofu, ona Derby Kontluğundaki Wotton'da barınacak bir yer sağladı. Burada da doğa güzeldi. Rousseau, on üç ay bahçesinde çalışarak, anılarını yazarak ve nihayet musikiyle uğraşarak yaşadı. Artık adı tüm dünyaya yayılmıştı. Korsika, kendisinden bir örgüt (teşkilât) kanunu istemişti;

edebî başarıları üstünde bir bilge ve rahip otoritesi de kazanmış olan Rousseau'da ne yazık ki, perseküsyon (persecution) deliliği başlamıştı. Bu yüzden tüm dostlarından kuşkulanmaya başladı; Hume'le kavga etti; bu filozofun, Diderot ve Grimm'le, hatta diğer insanlarla da birleşerek kendisi aleyhinde her çeşit suikastler hazırlamakta olduklarını, kendisini alçaltmak, onursuz bir duruma getirmek, aşağılamak gibi amaçlar güttüklerini zannetmeye başladı; İngiltere'den kaçtı; sahte bir adla Prens Contie'nin yanında kaldı. Her yanda kendisinin izlendiği vehmiyle Dauphiné'ye, Bourgoin'e ve Monquin'e sığındı. 1770'te Paris'e geldi; yaşamak için yine nota kopya etmeye başladı; her türlü hediye ve yardımı reddetti; kendisini ziyarete gelenleri başından savdı; tüm hayranlarından kuşkulanan bulanık bir ruhla, bazen deliliğinin fışkırmaları ve bazen sükûn içinde sadaka vererek ve rastladığı çocukları severek bir süre daha yaşadı; deliliklerini şahane bir belâgatle *Diyaloglarında* betimledi. Bir aralık sokaklarda, Adaleti Seven Tüm Fransızlara başlıklı beyannameler dağıttı. Bu arada da *İtiraflar* adlı eserini okumak için Kontes Edmont'un evine devam etti; nihayet, 1777'de Markiz Girardin'in davetini kabul etti ve onun Ermonville'deki evinde öldü.

Rousseau, G. Lanson'un yazdığı gibi, kinik bir ruha, pek büyük bir gurura sahipti. İyi yürekli, romantik, her şeyin şeklini ya güzelleştirmek ya da zehirlemek için değiştiren coşkun bir insandı. İlk harekette iyimser, düşünmeye başlayınca kötümser ve melankolik, alıngan, hemen irkilen, dengesiz bir deliydi. Çocukluğunda yaşadığı çevreler, karşılaştığı muameleler, onu adaletsizliğe, geleneğe ve disipline düşman etmişti. Açıkça ve aşırı bir surette bireyci olan Rousseau, kırk yaşına dek hemen hemen toplum dışında kaldı; bir doğa adamı olarak vahşî bir mizaç kazandı; doğayı betimlemeden önce, doğayı yaşadı ve duyumun gerçekliğine inandı; yazılarında, "mistisizm ve şefkatle karışık şehvetli bir hayal gücü, adaletsizlik karşısında yakur bir yürek, işkenceye baş eğmesine olanak bulunmayan bir ruh vardır" (G. Lanson, s. 763).

Rousseau'nun sistemi, *Eşitsizliğin Kaynağına Dair Söylev* adlı eserinde birbirine bağlı olan, fakat hepsi bir aynı gerçeği anlatan şu üç önermeye dayanır:

1. Doğa, insanı iyi olarak oluşturmuş, toplum onu kötüleştirmiştir.

2. Doğa, insanı özgür yaratmış, fakat toplum onu köleleştirmiştir.

3. Doğa, insanı mutlu yarattığı halde, toplum onu sefil yapmıştır. Yani, "doğaya oranla toplum, hayra oranla şer gibidir".

Rousseau, doğanın insanıyle insanın insanını, yani toplumun insanını karşılaştırır; ikincisini, şekilleri, kendini örten köpükler altında saklamış olan denizcilerin tanrısı Glaucus'e benzetir ve doğadan toplum içine düşmüş olan insanın arıtılmasını ister ki, bu, Eflatun ve Plotinos'un göksel meskeninden duyulur (sensible) âlemin kirlilikleri içine düşen ruhlar için tasarladıkları arıtma (purification) işlemine benzer. Rousseau'ya göre, insan, doğa halindeyken iyidir. Zira, insanı günaha teşvik eden ahlâklılık (moralité) ve kanun yoktur. Doğada itaat edilmesi gereken bir düzen olmadığı için, insan bu düzeni bozmaya girişerek düzensiz bir harekette bulunamaz. İnsan, yalnız kendi varlığını korumak ve savunmak için bencil ve bir hayvan gibi tüm edim (fiil) ve hareketlerinde masumdur.

Doğa insanı, kimsenin fenalığını istemez, kimseye fenalık yapmaz. İhtiyacının ötesinde kalan hiç bir şeye göz dikmez. Hatta, insanda kendi türüne karşı bir sempati ve merhamet içgüdüsü de vardır ki, kendisinin yoksun olduğu zamanlarda bile başkasına yardım etmesini sağlar. Doğa insanında, birtakım hoş ya da acı duygular da vardır. O, bu duygular aracılığıyle hem kendi faaliyetinden, hem de içgüdülerinden haber alır. Toplumun insanında ise, sorun tamamıyle aksidir. Toplumda akıl, içgüdüye üstün gelir. Duygularımız, düşünmelere (réflexions) uyar. Bu suretle çekici ve meşru olan doğal bencillik, iğrenç ve haksız çıkarların elde edilmesine hizmet eder; ihtiyaçlar artar; geleceğin kaygısı ve en fazla zevk alma kaygılarının yarattığı yapay (sunî) icatlar, bu sefalet ve savaşı artırır. Düşünme, akıl, çıkar, kişisel hırs, zorunlu ihtiyaçlarla şimdiki halinin sınırları ötesine taşması merhameti körletir ve doğa insanını soysuzlaştırır.

Toplumun en esaslı kiri, eşitsizliktir; vakıa doğada da eşitsizlik vardır; fakat bu, hiç kimseyi kendi iştahlandığı şeylerden yoksun bırakmaz; hiç kimsenin bu zevklerini kandırmasına engel olmaz; herkesi iyi, mutlu ve özgür yapar. Eşitsizlik, sosyal imtiyazları yaratır; bazı bireylere, "hiç bir şey yapmadan her şeye sahip olacaksın!" dediği halde, kitleye, "senin için değil, onlar için elem!.." der. Sonuç olarak da zalimleri, müstebitleri, hainler ve zavallılarla tutsakları oluşturur. Sosyal şerrin kilit noktası, mülkiyettir. Soyluluk, onur ve nüfuz hep servetin eşitsizliğine ve mülkiyete dönüştürülebilir. Görülüyor ki Rousseau, sosyal şerri fakirlik ve zenginliğin karşısavı (antitez) olarak tanımlamaktadır. İlke olarak toplum kötü olunca ve toplumun ilerlemesi daha kö-

tüye gidiş demekse, en ilerlemiş olan sosyal durumun uygarlık ölçüsü ve koşulu da, bilimler ve sanatlardan başka bir şey olamaz. Bu aydın insanların yarattığı eserler, asıl insanlığın bozulmasına neden olur. Bunlar, şerden doğar ve şerri artırırlar. Zira bunların, lüks ile sıkı bir ilişkisi olduğu gibi, lüks ihtiyacını da yaratırlar. Lüks de birkaç kişinin, tüm diğer insanları sefil etme hesabına zenginliğinden başka bir şey değildir. Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağına Dair Söylev* adındaki eserini okuyup düşüncelerini bildirmesi için Voltaire'e göndermişti. Voltaire, eserde eşitsizliğin kaynağıymış gibi gösterilen uygarlık, edebiyat ve bilimlerin yerildiğini, insanlara, ilkel duruma, yani vahşîlerle hayvanların yaşama tarzına dönmeleri salık verildiğini anlayınca, Rousseau'ya 20 ağustos 1735'te şu mektubu yollamıştı:

"İnsan türüne karşı olan yeni kitabını aldım, teşekkür ederim. Bizm hayvanlığa dönmemiz için hiç bir zaman bu denli zekâya baş vurulmamıştır. Eseriniz okunduğu zaman, insanda dört ayakla yürüme özlemi başlıyor; fakat, 60 yıl var ki, ben öyle yürüme alışkanlığını yitirdim; bu alışkanlığı yeniden kazanma umudunu da yitirmiş bulunuyorum".

Rousseau'nun bu iki eserinden çıkan sonuç, doğaya dönmektir. Fakat o, "İnsan doğasında geriye dönmek yoktur" der. Ona göre, uygar hal ile doğa hali arasında birbirine geçilemeyecek denli geniş bir uzaklık vardır. Buna muvaffak olunabilseydi, insan pek kara bahtlı olurdu. Zira, "vahşî insanla, uygar insan, yüreklerinin ve yönelişlerinin derinliği bakımından, o denli farklıdırlar ki, birini mutlu eden şey, diğerini mutsuzluğa düşürür" (*Discertation sur l'Inégalité*, Lefèvre baskısı, cilt IV, s. 186). Bu başarı bizi bedbaht ettiği kadar da aşağılaştırır. Zira, uygar insan, bazı bakımlardan doğa adamından daha üstündür. "Uygar insan, doğada bulunan birçok avantajlardan yoksun olsa da, yine o doğadan fazlasıyle yararlanır; bu nedenle de tüm fakülteleri işler ve gelişir; düşünceleri genişler, duyuları asilleşir; tüm ruhu, bu yeni koşulu kötüye kullanması yüzünden, çoğu kez kaynağını oluşturan doğa adamından daha aşağı derecelere düşmemiş olsaydı, bu kaynaktan ebedî olarak kurtulmuş olduğu mutlu anı sürekli olarak kutlanması zorunlu olan bir noktaya dek yükselir; böylece de aptal ve dar kafalı bir hayvan, nihayet akıllı bir yaratık, bir insan olurdu" (*Contrat Social*, cilt I, 1. bölüm, VIII). Bundan da anlaşılır ki, Rousseau, uygar insanın doğa adamı olabilmesi için, kendimizde insanlığın ilkel bir örneği olan orangotan maymununu yaratmak iddiasında değildir. Fakat, akıllı varlığın büyüklüğünü, ahlâksal varlığın asilliğini kurduğu halde, bu yetkinleşmiş varlığa, ilkel insanın doğa sıfatlarından olan iyilik, özgürlük ve mutluluk bağışlamasını önerir. İşte Rousseau, kendimizde doğa adamını yaratmamızı bu anlamda ileri sürmüştür.

Ona göre, bu işin iki yönü vardır:

1. Bireyi onarmak (restaurer),
2. Toplumu onarmak...

Bireyi, ancak eğitimle onarabiliriz. *Emile* adlı eseri, bu konudaki düşüncelerini taşıyan bir romandır. Bu eserindeki tezin özeti de şudur: Doğa iyi, toplum kötüdür. Doğayı işletelim, toplumu atalım; yani, çocuğu toplumun etkisinden kurtaralım. Doğa, vahşî adamı yaratmıştır; biz de öğrencimizden bir vahşî meydana getirmeye çalışalım; onun bedenini kuvvetlendirelim; duyularını geliştirelim; içgüdülerini işletelim, duyumların kuvvetlenmesi için düşündürmeye yardım edelim; aklının belirmesi için bekleyelim. İnsanlık, ihtiyaç ve deney sayesinde aydınlanmıştır; çocuğa ihtiyacı hissettirelim, deneyler hazırlayalım. Edebiyat, toplumu bozduğu için kitapları kaldıralım; hatta, La Fontaine'in masallarını (fables), bu pek salık verilen tatlı, fakat bozucu kateşizmayı bile atalım. Öğrencimize, düşkünlükleri atıp, güzelliği yakalayacak bir yaş ya da akla sahip oluncaya dek kitap okutmayalım. Doğa, yalnız Tanrı'yı tanır; din dogmaları (dogme), toplumun yaratmasıdır. Öğrencimize yalnız Tanrı'yı gösterelim ve Tanrı'yı özünün tüm saflık ve sonsuzluğuyle görebileceği zamana dek bekleyelim. Emile, kuvvetli, doğru, iyi, özgür, zeki, akıllı, dinli ve mutlu olacaktır. Onda, doğal adam sapıtmayacak, gelişecektir ve o, uygar insanın kirliliklerinden uzak olarak tüm avantajları yakalamış olacaktır.

Fakat Rousseau'ya göre, her birimiz kendimizde doğal adamı yaratabiliriz. *Nouvelle Héloise*'in esası da budur. Bu eserin kahramanları olan Julie ile Saint-Prux'nün aşklarından —doğaya oranla— daha masum bir şey yoktur; fakat onlar, bugün doğaya göre yaşamanın olanaksızlığını unutmuşlardır. Toplum, onların aşkına izin vermez ve onları ayırır; Julie'yi, başka birini sevdiği halde sevmediği adamla evlendirir. Bu suretle toplum, bu kadını zinaya sürüklemiş olur. Bu itibarla yalan da toplumun eseridir. Doğa ise, serbesttir. Din ile ve Tanrı'nın her yerdeliği (omniprésence) ile aydınlanmış olan Julie, mutlak surette açık ve serbest bir hayat düşüncesini kavramıştır. O, toplumun pek hoş gördüğü zinayı reddeder; bu konuda kendisi kadar açık düşünen M. de Wolmar, Julie'ye yardım eder, onu destekler ve yönetir. Her ikisi de davranışlarında gerçek, özgürlük, erdem ve mutluluktan ayrılmazlar. İlk aşkın bile yasal yerini koruduğu

aziz görevler ve sağlam sevişmeler hayatı sayesinde Julie, uygarsal yaşamın dayanabildiği şekilde doğal ilişkileri yeniden canlandırır.

Rousseau, toplumu doğaya yaklaştırmak için iki aracı daha gösterir; bunlardan birincisi, yine bu romanda, Julie'nin yalnız kendini yaratmakla kalmayıp, aileyi oluşturması şeklinde gözükür. Rousseau, aileyi, "toplumların en eskisi" ve "siyasal toplumların ilk örneği" diye nitelendirir *(Contrat Social)*. İlerlemiş bir uygarlığın ortasında yalanı ve tutsaklığı (köleliği) kovduktan sonra, doğal aileyi kuran Rousseau, ailede yürekler bozulmaksızın zihinlerin gelişip filizleneceğini iddia eder.

Toplumu doğaya yaklaştıracak olan ikinci aracı ise, *Contrat Sociale*'in konusunu oluşturur. Ona göre, her toplumun kurucusu, sözleşmedir (kontrat). Rousseau, geçmişte daha çok mutlu olan insanları doğal durumdan toplum haline gelmeye zorlayan nedenin zorunlulukla özgürlük olduğuna, bunların ise, içgüdü ve ihtiyaç şeklinde kendini gösterdiğine inanıyordu. Ona göre, zorunluluk ve özgürlüğün etkisi altında bireleşen insanların ilk oluşturdukları kanun, ailedir. Fakat, bir kadının hayatını bir erkekle birleştirmesi bir baskı ya da doğanın zoruyle olmaktan çok, iradeyle olmuştur. Bunların çocukları da ebeveynleriyle birlikte yaşayıp yaşamamakta serbesttir. Böyle gizli ya da aşikâr, keyifsel ve iradeli bir anlaşma ve bir sözleşmeyle meydana gelen türlü ailelerin toplamından boy (kabile) ve bunların birleşmelerinden de uluslar ve hükümetler meydana gelmiştir. Şiddet ve zaferle değil, akıl ve iradeyle oluşan özgür toplumlar gittikçe yenileştirilen sözleşmelerle ortak kanunlara sahip olurlar.

Rousseau, Hobbes'un istibdat ve kuvvet kuramına hücum ederek, kuvvetin ortaya çıkabilmesi için hak kıyafetine bürünmek zorunda olduğunu derin bir görüşle açıkladıktan sonra, Grotius'ün *Savaş ve Barış Hakkı* adlı eserinde siyasal tutsaklığı, aile tutsaklığına dayayan düşüncelerine karşı itiraz ederek tutsaklığın tüm düşüncelerine sahip olan bir insanın tutsağa karşı hiç bir yükümlülüğü (mükellefiyet) olamayacağını anlatır ve "özgürlükten vazgeçmek, der, insanlık hakkından vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen bir adam, hiç bir şeyle kandırılamaz; böyle bir vazgeçiş, insanlığın niteliğiyle uzlaşamaz; iradenin özgürlüğünü kaldırmak, edimlerin ahlâklılığını kaldırmak demektir". Bu suretle insan kişiliğini kutsal ve dokunulmaz sayan Rousseau, kendini zamanına dek, hemen ilk kez, insan kişiliğinde her türlü değişim (mübadele) ve sözleşimin dışında ve bunlardan üstün olan bir kutsallığın bulunduğunu iddia eden filozofların başında gelir. Fakat o, bireylerin kendi nefisleriyle devlete karşı olan yükümlülüklerini ayırt etmek için de sözleşmeye baş vurur. Bu sözleşmenin en esaslı maddesi, "her ortağın tüm haklarından toplum adına vazgeçmesinden ibarettir". Bu suretle vaktiyle 'doğa'nın özgür, mutlu ve iyi insanları, kendi özgürlüklerinden vazgeçmişler; evvelce kendileri ayrı ayrı bir hükümdar olan bireysel iradeler, "tek bir egemen olan genel iradeye uymuşlardır". Bunun nedeni ise, "herkesin iyiliğini, ancak herkesin iradesi sağlayabilir" ilkesidir.

Rousseau'ya göre, herkes kendi hakkından vazgeçince, kimsenin değerinden üstün bir hakkı kalmayacağı gibi, hiç kimse de kendi hakkını yitirmiş olmaz, "her birey, yitirdiğini misliyle elde etmiş olur". Bu sözleşmenin amacı, bireyleri tutsak haline getirmek değildir. Kendi aralarında mutlak bir eşitliğe kavuşmaları için, birbirinden az ve çok olan haklarını bir seviyeye indirmek için, ruhlarından tutku ve saldırganlığı kaldırmaktır. Bu sözleşme, bireylerin iradesi dışında, herhangi bir kuvvetin baskısıyle yapılmayacağı gibi, —zira, o zaman bu bir sözleşme olamaz— kendiliğinden ve bir içgüdünün etkisiyle de yapılamaz. Çünkü, görevi, bir yük gibi başkasının üzerine atamayacağımız gibi, hak da bir başkasına devredilemez. Bunlardan vazgeçmek, kişiliğimizden vazgeçmek demektir. Hak ve görevin başlangıcı da özgürlüktür ve özgürlük, ahlâklılığın koşulu olduğu kadar da, özüdür. Bu itibarla o da bir başkasına devredilemez. Rousseau, bu düşünceleri, Hobbes ve Grotius'ün ileri sürdükleri düşüncelere, yani özgürlüğü bir başkasına devretmek ya da özgürlükten vazgeçmek için ileri sürdükleri sözleşimin ahlâka aykırı ve hatta kendi niteliği itibarıyle de karşıt (zıt) olduğunu göstermek için ileri sürmüştür. Çünkü ona göre: "Bir taraf her türlü haklarından yoksun bırakılırsa, bu tarafın bir sözleşime girişmeye de hakkı olamaz". Hiç kimse, özgürlüğünün bir parçacığını bile feda etmek hakkına sahip değildir. Zira bu, her şeyden önce bir haksızlıktır. Hiç kimse kendinden sonra gelecek olanları tutsaklığa mahkûm etmek hakkına da sahip değildir. "Çocuklar, özgür olarak doğarlar" ve onların bu haklarını bir başkasına devretmek, "babalık hukukunun dışındadır". Bir ulusu temsil eden heyetler, şu ya da bu zamanda yaşayan belirli öğeler değildir. Esasen, özgürlük hakkı terk edilince, ne değişim, ne de sözleşim kalır. Özet olarak, "hiç kimse kendi haklarını gerek kendisi, gerek başkası aleyhine kullanamaz. Sadece sözleşim gereğince, kendi güç, mal ve özgürlüğünden ancak topluma gerekli olanlarını terk eder". Rousseau, sosyal sözleşimi, özgürlüğe olduğu

kadar da eşitliğe uygun sayar; bu sözleşimin eşitliği yıkacak yerde, doğanın meydana getirdiği beden eşitsizliğini, ahlâk ve kanuna uygun bir eşitlik tamamlar; "bu suretle insanlar, güç ve deha bakımından eşit olmadıkları halde, sözleşim ve hak bakımından eşittirler".

Sosyal sözleşimle bireyler birleşince, egemenlik (hâkimiyet), bu sözleşimden önce bireyin özgürlüğüyle uzlaşmış ve birey de içkin bir haldeyken artık tümel irade, yani kamunun iradesinde tecelli eder. Bu suretle bir toplumun bireyleri, kendi soyaçekimsel (irsî) kanunlarıyle kendilerine egemen olurlar. Rousseau'ya göre, bu irade, çoğunluğun değil, gelecek kuşaklarda (nesil) dahil olduğu halde, toplumu oluşturan bir bireyin ve herkesin iradesidir. "Özgür ve egemen kalması gereken bu irade demek, ulusal egemenliğin bir başkasına devredilememesi demektir; aksi halde, egemenlikle birlikte canlı bir bütün olan toplum, siyasal organizma yıkılır". Rousseau, egemenliğin bölünmezliği düşüncesine dayanarak (*Contrat Social,* liv, II, ch, I) monarşilerin, aristokrat yönetim ve imtiyazların yasal olmadıkları sonucuna ulaşır; yalnız cumhuriyeti yasal sayar. Önce, ozanca duygularla Roma ve Atina cumhuriyetleri gibi parlak ve uygar cumhuriyetlerin insanlık için bir ülkü olmasını arzu eder ve bu sözleşimi çözümler. Onun amacı, bireysel özgürlükleri denkleştirerek özgür bir toplum kurmaktır. Bu itibarla Rousseau, bireylere özgürlüklerini terk ettirmemiş, fakat özgürlük kazandıran ve özgürlükleri koruyan bir sözleşim tasavvur etmiştir. Bu suretle âcizler de güçlüler kadar özgürlük ve kuvvet sahibi olacaklardı. Görülüyor ki, onun topluma terk ettiği şey, özgürlük değil, tutku (ihtiraş) ve saldırganlıktır. O, "genel arzu, kendi arzularımızdan başka bir şey değildir; bunu bize sunduğu sonuç ise, özgürlüktür" diyordu. Fakat Rousseau, daha sonra bu düşüncesini değiştirmiş, özgürlüğün asla terk edilemeyeceğine inanmış ve eski cumhuriyetlerden de vazgeçerek gerçek sorumluluğu yaratan özgür irade düşüncesini ileri sürmüş ve Eflatun gibi, devleti, organlarını bireyler oluşturan sosyal bir organizma saymış ve "gerçek devlet, bireyleri arasında birlik kurabilendir. Birey, bir alettir; mülkiyet ve aile ise bu birliği bozar; bu itibarla çocukların eğitimi devlete ait olmalıdır. Devlet bir insandır; egemenlik baş, kanunlar ve âdetler beyindir; yargıçlar ve memurlar, irade ve duyuları oluştururlar. Ticaret, endüstri, servet, ağızla midedir. Bunlar, ortak besini hazırlarlar. Maliye, kanı temsil eder; ekonomi, yüreğin (kalp) görevini yaparak bu kanı tüm organizma içinde paylaştırır; yurttaşlar, sinirleri oluştururlar. Bunlar, makineyi hareket ettirirler, yaşatırlar ve çalıştırırlar. Bu parçalardan biri yaralandığı zaman, eğer hayvanın sağlık durumu bozuk değilse, tüm organizma bu elemi hisseder" demiştir (Ancyclopedi'de Ekonomi Politik maddesi).

Rousseau, doğal eşitsizliğin, sözleşimle kaldırılamayacağını, bununla ancak sosyal eşitliğin sağlanabileceğini, bu sayede özgürlüklerin yoğunlaşıp merkezleştirileceğini ileri sürerek eski düşüncelerini biraz daha değiştirir; bireyci olur ve komünizme itiraz eder. Ona göre, egemenlik, kanun yapma hakkıdır ki, bu hak tamamıyle ulusundur. Hükümete egemenliği veren yalnız ulustur ve ulus, bu görevi dilediğine verebileceğinden, devletin egemenliği tüm hakların ulusa kalmasıyle olanaklıdır. Rousseau, hükümeti şöyle tanımlar: "Uyruk (tebaa) ile hükümdar, yani ulus arasında karşılıklı ilişkileri kurmak, kanunları uygulayıp özgürlüğü devam ettirmek için vekil olarak atanmış bulunan mülkî ve siyasal bir aracı heyettir". Yani, kanun iradesini, yerine getirme işiyle görevlendirilmiş olan insan ve aracılardır. Yaşayanlarla ilerde doğacak olanlara egemenlik vermeyen ve bu egemenliği tanımayan her hükümet şekli yasal değildir. Ona göre, "kanun, genel arzudan doğar; bu itibarla kanunun kurucusu yine kanundur ve kanunların konusu da geneldir ve kamuya şamildir. Kanunların itaat edilebilir olmaları, genel arzunun ürünü olmalarıyle olanaklıdır". Her birey, kanuna uyarsa, adalet elde edilmiş olur; kanun bir adam tarafından konulursa emir olur. Kanunun amacı, özgürlük ve eşitliği sağlamaktır; bu ise, ancak onun genel iradeden doğmasıyle mümkündür. "Ulus, kanunun kurucusu olduğu için ona uymak zorundadırlar". Kanuna neden ihtiyaç doğmuştur?.. "Çünkü, adaletin tek kaynağı, Tanrı'dır". Fakat biz, "adaleti o denli yüce bir yerden alabilmenin yolunu bilseydik, ne kanuna ne de hükümetlere ihtiyaç olurdu. Vakıa akıldan gelen bir adalet de vardır. Bu adaleti, konulmuş olan kanunlar da sunabilir. Yalnız bir kanunun aramızda geçerliği (muteber) karşılıklı olmasıyle olanaklıdır. Bu itibarla, hakları ve görevleri birleştirmek için kanunlar ve sözleşimler yapmalıyız ve adaleti kendi konusuna götürmeliyiz. Doğa kanunları değişmez; fakat toplum kanunları değişir. Bu nedenden hükümet kanunları, adaletin hatalı bir girişimi olabilir; böyle olduğu için de daima uluslar, kanun ve hükümetlerini değiştirirler; bu hakka da esas itibarıyle sahip olan uluslardır".

Rousseau, hükümetle egemenliği ayırt etmiş, egemenliğin ulusa, hükümetin ise ulus tarafından seçilmiş olan bireylerde olduğunu ileri sürmüştür. Kuvvetlerin ayrımını (yasama, yü-

rütme, yargılama kuvvetleri) esas itibarıyle kabul etmişse de bunu, egemenliğin üçe ayrılmasıymış gibi varsaymamıştır. Rousseau, İngiltere'deki hükümet tarzını, Montesquieu'ya karşın eleştirmiştir. Bu konuda şöyle söyler: "Egemenlik tam olarak temsil edilemez; çünkü bu, bir başkasına devredilemez. Egemenlik niteliği itibarıyle genel iradeden ibarettir; genel irade de asla temsil olunamaz; ya genel iradenin kendisidir; yahut da başka şeydir; bunun ortası yoktur. Ulusun milletvekilleri, ulusun temsilcileri değildir ve olamaz; yalnız komiserlerdir. Kanun, genel iradenin bir ifadesi olduğuna göre, yasama gücünde ulus temsil edilemez; yalnız yürütme (icra) gücünde temsil edilir ve edilmelidir. Çünkü, yasama gücü, gücün kanuna uygulanmasından ibarettir. İngiliz ulusu, kendisini özgür zannediyor; fakat aldanıyor; o, yalnız parlamentonun seçilmesi esasında özgür; milletvekiller seçildikten sonra ulus, tutsak durumuna düşer".

Rousseau, bu suretle ulusun kendi yasama hakkını seçmiş olduğu vekil ve milletvekillerine vermek suretiyle özgürlüğünü bir süre için sayılı bir kitleye vermiş olur, kanaatindedir. Bu itibarla Rousseau, kanunların olabildiği kadar tüm ulusların ortak oyu ile yapılmasını ve yürütme gücünün de gerçek ve güvenilir temsilcilerle komiserlere verilmesini, milletvekillerinin de, ulusun temsilciliğini değil, vasiliğini (mandataire) haiz olmalarını ister. Yalnız tüm bir ulus, egemenliğe nasıl katılabilecektir? Rousseau, her biri küçük ve sınırlı bir arazi ile sayısı az bireylere sahip olan konfederasyon sistemindeki birtakım cumhuriyetlerde bu işin mümkün olabileceğine inanır (adı geçen eser, liv. II, ch. IX, X). Amerika'daki gibi ve bu cumhuriyetler arasındaki birliğin bunlardan her birini dış saldırılardan koruyacağını iddia eder. Rousseau, tüm siyasal düşüncelerinde demokratik ilkeleri savunduğu halde, "gerçek bir demokrasinin bulunamayacağını, eğer bir Tanrı kavmi varolsaydı, ancak onun demokratça hüküm sürebileceğini, fakat bu denli yetkin bir hükümetin insanlara uygun gelemeyeceğini" söyler (adı geçen eser, liv. III, ch. IV). Hatta, "her hükümet şekli, der, her ülkeye uygun gelmez; özgürlük, her iklimin ürünü olmadığı için, buna her kavim dayanamaz" (adı geçen eser, liv. III, ch. VIII).

Rousseau, dâhilere ayrıca bir önem verir. Kanunlar hazırlanırken ulusun ortaklaşa arzularını birleştirme işinde, dâhilerin rolüne değinir. Ona göre, dâhiler, genel arzuyu kendi ruhlarında sezer ve ulusal iradeye tercüman olurlar. Onlar, ulusun ayrı ayrı yaşadığı eğilimleri vaktinden önce keşfederler.

Rousseau'nun dine dair düşüncelerinin tüm öğeleri, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* adlı eserinde, *Emile*'inde, hatta bazı serpintileri de diğer eserlerinde vardır. Fakat bunlardan birinci eserinde, Eflatun ve Descartes'ın bu konudaki dogmatik düşüncelerine olduğu kadar da çağının filozoflarına karşı doğal dini tinselci (spiritualiste) bir gözle savunduğu görülür. Rousseau, bu konuda bir metafizikçi olmaktan çok, bir ahlâkçıdır. O, bu eserinde, Descarteşçılıktan beri süregelen maddenin ebedîliği ya da zorunlu olmayan süresi, eşyanın bir tek ilkesi olup olmadığı, bu ilkenin bir ya da birçok mu olduğu ve onun niteliği gibi sorunların çözümü ne olursa olsun, "daima her şey bize bütünün bir olduğunu ve bir tek zihnin varlığını haber verir" der. Bu itibarla Tanrı varoluşunun en doğru kanıtı, kendi içimizde, Ben'in derinliği içinde apaçık bir gerçek olarak onu ilham eden duygulardır. Tanrı'yı kavramak için, Ben'in karşılaştırma (mukayese) ve hüküm işinde olduğu kadar da duyulardan yakasını kurtarması ve kendimizi, "bu geniş evrende atılmış, kaybolmuş ve varlıkların uçsuz bucaksızlığı içinde boğulmuş gibi" hissetme duygularından kurtarmak gerektir. Nasıl ki ben, kendi eylemlerimin ilkesi isem, Tanrı da evrendeki hareketlerin ilkesi olan ve evreni araç ve amaç ilgilerine göre düzenlemiş olan güçlü ve bilge iradedir. Tanrı'ya karşı daha çok âcizlik duygularından gelen bir imanı, bazen âlemi dolduran şerrin varlığı sarsar gibidir. Âlemde şer bulundukça Tanrı kayrasının (providence) onayı güçleşir. Fakat o, bu konuyu Malebranche tarzında çözmek suretiyle imanını kuşkudan kurtarmak ister. Yani, Rousseau'ya göre, şerrin nedeni, özgürlüktür; insan, düzen ve adalet kanunlarına doğru gidip gitmemekte serbesttir. İnsan, "genel nizamı bozmak için yeter derecede güçlü değildir. Düzenin korunması ve kurulması işi, ölümü izleyecek olan yaptırımlarla (müeyyide) emniyet altına alınmıştır" (E. Bréhier, cilt II, s. 480-481).

Devletle kilisenin ayrı iki kurum olup, birinin dünyaya, diğerinin ahrete ait görevleri olduğuna inanan Rousseau, biri tinsel (ruhanî), diğeri cisimsel (cismanî) ve siyasal iki dine ihtiyaç görür. Yani, sosyal bağları güçlendirmek için bir din gerektir, der. Cezanın bir dine inanmayanlara değil, ahlâka aykırı hareket edenlere verilmesini ister. O, inandığı Tanrı hakkında şöyle düşünür: "Doğanın yarattığı şekildeki ilkel insan iyiydi; onu kim eğitti? İnsanı kötü yaratan Tanrı ise, kötüleşmiş olan insan tekrar nasıl iyileşecektir?.. Ahlâk kanunlarının kaynağı, iradenin öncel (ezelî) ilkesini için için düşünüp taşınmamızın kefil ve tanığı olan Tanrı. Tanrısız her şey mahvolmaya mah-

kûmdur". Rousseau, Tanrı'nın yüklemlerini birbirinden elde etmemiştir; yaratma konusunda da, *Lettre à M. de Beamount*'unda, maddenin ebedîliğini kabul eder gibi görünür. Bu konuda şöyle yazar: "Biz, ruh ve madde gibi iki ayrı töze sahibiz. Bunlardan biri düşünür, diğeri ise uzamlıdır. Bu iki düşünce, biri ya da diğeri olmaksızın da kavranılabilir"; "Bu iki ilkenin birlikte bulunuşu, evrenin yapısını daha iyi açıklayacağa benzediği gibi, şerrin kökeni (menşe) türünden diğer birçok zorlukları da, bu birlikte bulunuş kaldırabilir". Bununla birlikte, örneğin, Voltaire için Tanrı, sosyal çıkar bakımından aklın bulduğu bir ülkü olduğu halde, Rousseau için, Tanrı vardır. Voltaire, Tanrı'yı tanıtlamaya çalışırken Rousseau, iman etmeyi yeğ tutar; fakat Robespierre'in tanrıcılığına (théisme) bağlı kalır.

Ruhun ölmezliğine de iman eden Rousseau, bunu tinselci ve duygucu kanıtlarla tanıtlamaya çalışır: "Eğer ruh, maddesel değilse, bedenden daha sonra da yaşayabilir ve eğer ondan sonra yaşarsa, kayra (providence) gerçeklenmiş demektir. Bu âlemde günahların zaferi ve doğru insanın ezilmesinden başka bir ölmezlik kanıtına sahip olsaydım, yalnız bu, benim ölmezlikten kuşkulanmama engel olurdu". Rousseau, Eflatun gibi, bedenle ruh pek farklı bir nitelikte olduklarından, bunlar şiddetli bir hal içinde birleşmişlerdir ve bu birleşme sona erdiği zaman, her ikisi de doğal durumlarına girmiş olurlar, diye düşünür.

Rousseau'nun ahlâkı da vicdan denilen içsel duyuya dayanır. "Çoğu zaman, der, akıl bizi aldatır... fakat vicdan bizi asla aldatmaz; o, ruhun gerçek rehberidir". Ona göre, vicdan, yanılmaz ve Tanrısal bir içgüdüdür. Rousseau, her türlü sofizme karşı ahlâkın birliğini, âdet ve inançların türlülükleri arasında onun ebedî ve değişmez olduğunu savunmak suretiyle duyguya aklın tümelliğini (küllîlik) vermiş olur. O, bunu paganizmanın yanılmalarına karşı ahlâkı desteklemek suretiyle de tanıtlamış olur ve "çıkarları dışında iyi ve doğru olan her şeye karşı duygusuz hale gelen kadavra ruhların" pek çok olmadıklarını söyler. Ona göre, pratiğin kanunu, her şeyden önce asla aldanmayan vicdanın dolaysız duygularına dönme sanatıdır. "Kötü olduğunu hissettiğin şey, kötüdür. Yorumcuların (tefsir) en iyisi vicdandır". Rousseau, bu ilişkileri düşünmenin içgüdüden önce ve hatta içgüdü edimlerinin (actes) etkeni olduğunu iddia eden Condillac'a şiddetle saldırır. Rousseau'nun, "Vicdan! Vicdan!.. Tanrısal ölümsüz ve göksel ses olan bilgisiz ve dar ruhlu bir varlığın emin rehberi olan içgüdü!.." tümceleriyle başlayan söylevi aklın bencil olup her şeyi, "ben'e taşıdığını", içgüdünün düzen (nizam) aşkı olup, Tanrı'nın kurduğu düzeni onun sayesinde kazandığımızı ileri sürer ve bu suretle içgüdünün derinden akılla bağlaşık olduğuna değindiği için, vicdanın tamamıyle öznel bir duygu olmadığını, bunun evrensel düzenle ilişkisi bulunduğunu da kabul eder (E. Bréhier, cilt II, s. 481-482). *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* adlı eserinin ikinci bölümü, vahyin (révélation) eleştirisini kapsar. Bu konudaki düşüncesi, *Lettre à M. de Beamont* adlı eserinde, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* hakkında verdiği açıklamadan pek iyi anlaşılır. Rousseau, "bu eser, der, iki kısımdır. Daha büyük, daha önemli, daha göze çarpan ve yeni gerçeklerle dolu olan birinci kısmın amacı, modern maddeciliği yıkmak ve Tanrı'nın varoluşuyle doğal dini, yazarının yeteneği oranında ve tüm gücüyle savunmaktır. Daha kısa, az düzenli ve az derinleştirilmiş olan ikinci kısım ise, genel olarak vahiylere dair kuşku ve zorlukları gösterir". Bununla birlikte, Hıristivanlıkta bulunan vahyin kutsallık ve yüceliğine inandığını da kaydeder. Eserin bu ikinci bölümünün konusu, der, herkesin kendi dininde daha ihtiyatlı olmasını, başkalarının inançlarını hor görmemelerini ve hiç bir dinin başka dini suçlandıracak denli açık tanıtlamalara sahip olmadığını göstermektir: "Dinde, gerçekten esaslı olan şeyleri kapsayan birinci kısım kesin ve dogmatiktir; bunda yazar tereddüt etmez, sarsılmaz; vicdanı ve aklı onu yenilgiye uğramayacak bir surette belirler. O, inanmış, onaylamış ve kuvvetle kanaat getirmiştir. İkinci kısımda itirazlarını, zorluklarını, kuşkularını öne sürer; aynı zamanda inanmanın büyük ve kuvvetli kanıtlarını gösterir ve bu tartışmadan esaslı dogmaların pekin oldukları, diğerleri hakkında da saygılı bir kuşkuculuğa" ulaştığı görülür.

Rousseu'nun *Lettre à d'Alembert sur les Spcetacle* (1758) adlı eserinde, D'Alembert'in, *Sanatlara Dair Söylev*'inin usta ve beliğ bir ifadesi bulunur. Rousseau, bu eseri, D'Alembert'in Génève hükümetinin tiyatroları savunmasını beğenmeyen bir makalesi dolayısıyle yazmıştır. O, bu eserde, ozanları, ahlâk adına siteden kovan Eflatun'un Cumhuriyet'inden ilham alır; kiliselerden resim ve heykelleri atarak tiyatroları da kapatmış olan Calvinciliğin etkisine de kapılır. Bu itibarla, Rousseau'nun ayrı bir estetik görüşü vardır denemez.

Rousseau'nun 'eğitim kuramı' başlı başına bir ayrı etüt konusudur. Yukarlarda bu konu hakkında verdiğimiz kısa bilgileri açıklamak için onun şu ilkelerini de kaydetmeliyiz:

1. *Özgürlük,* yani çocuk, kendi doğasının öğrencisi olmalı ve istediğini yapmalıdır.

2. *Zorunluluk,* yani çocuk, eşyanın zorunluluklarına sabırla katlanmalıdır. Zira, özgür insan, ancak gücünün yetebileceğini ister ve yapar.

3. *Tedriç,* yani ilerletmeyi ağır ve kesin bir surette sağlamaya çalışmak ve çocuğu evriminin türlü dönemlerine göre ve bu dönemlerin özgürlük ve zorunluluklarına göre yetiştirmelidir.

4. *Denklik,* yani çocuğun istekleriyle fakülteleri arasındaki orana dikkat ve buna yardım etmelidir.

5. *Menfi (olumsuz eğitim),* yani doğal eğitim devam ettiği sürece insanın müdahalelerine son vermeli, çocuğu doğaya aykırı olan toplumdan uzaklaştırmalıdır (İsmail Hakkı, *Jean-Jacques Rousseau, Terbiye Felsefesi,* 1925, s. 85-119).

Rousseau, felsefenin öğelerini, yaşadığı çağın olduğu kadar da XVIII. yüzyılın felsefesel ve siyasal akımlarından almış ve bu akımın özünü oluşturmuştur. O, Buffon'un doğa hakkındaki görüşlerinden yararlandığı gibi, eşitsizliğin toplumla birlikte belirdiği düşüncesini de Montesquieau'dan almıştır. Hakların toplumdan doğduğu düşüncesini Bossuet ve Hobbes'tan, doğal özgürlük ve eşitlik düşüncesini, yani siyasal hukuk görüşünü Burlamaquie'den kapmış, daha doğrusu tüm bunlar, onun görüşlerine ilham kaynağı olmuştur. Rousseau'yu Montesquieau'dan ayıran noktaları da belirtmek gerektir: Bu filozof, ilkelerini gözlem ve mukayeseye dayanmak suretiyle bir tarih felsefesi yaptığı halde, Rousseau, mutlak olan ilkelerini toplum kavramından elde etmiştir. Rousseau, siyasal hukukun genel ve soyut esaslarını aramış, insanları değil, her türlü doğal ve sosyal koşullar dışında bir tek insanmış gibi saydığı insanlığı ele almış ve kanunların ülkü şeklini, yani nasıl olması gerektiğini aramıştır. O, akıl esaslarına uygun bir toplumun nasıl olması gerektiğini aramıştır. Rousseau, akıl esaslarına göre, bir toplumun nasıl kurulabileceğini anlatmaya çalışmış ve politikayı soyut bir bilim haline getirmiştir.

Voltaire'in 1765 martında M. Bordes'e yazdığı bir mektupta, "Pek iyi görüyorsunuz ki, Rousseau, bir maymunun insana benzediği gibi bir filozofa benzemektedir" demesine neden olan *Contrat Social* için, Bossuet, *Avertissements* adlı eserinde ve Fénélon, siyasal yazılarında, o dönemin geleneklerine bağlı olan diğer düşünceler de türlü yazılarıyle saldırdılar; Galianie de ayrıca *Emile*'i eleştirdi. Rousseau'nun uygarlığa karşı savunduğu düşünceler, Voltaire'in düşüncelerine tamamıyle aykırı bir çeşit kiniklik (cynisme) ve komünizm sayılmaktadır. Tanrı ile ilgisi olmayan bir ahlâk kurmak istemiş olan Rousseau, eğitim ve sanatta, dolayısıyle de psikolojide duygu ve sezgiye dikkati çekmiş, bunlara dayanan ahlâk, sanat ve felsefenin kurucularından biri olmuştur. Onun görüşlerini aynıyle uygulamak güç olmakla birlikte, üzerlerinde düşünmeye değerler ve çok da düşünülmüşlerdir. Sözleşim düşüncesi, esasen varolan bir toplumdan doğabilir ve yaptırımsız (müeyyide) sözleşimin de hiç bir değeri yoktur. Bu itibarla Rousseau'nun toplumu bir sözleşimin ürünü sayması doğru değildir. Bu itibarla, Kant ve Fichte'nin de gördüğü gibi, sözleşimin, toplumun tarihsel bir esası ya da başlangıcı değil, akılsal bir esastır. Onun görüşleri, demokrasilerin doğmasına ve bilinçlenmesine büyük etkiler yapmış, bilimsel olmaktan çok, politik bir değer kazanmıştır. Eğitime dair olan cesaretli düşünceleri ise, birçok saldırılara uğramış olmasına karşın, eğitim anlayış ve yöntemleri üzerinde aydınlatıcı bir rol oynamıştır.

Özetle Rousseau, *Le Discours sur l'Inegalité* adlı eserinde, Lucrecius'e aykırı olarak ilkel insanın bir altın çağı geçirmiş olduğuna inanmıştır. (Bu Roma filozofu, insanın başlangıçta acılar ve sefillikler çektiğini savunmuştu). Rousseau'ya göre, insanlığın başlangıçtaki doğal durumu, en mutlu ve hayran olunacak bir dönemdir. Zira insan, bu dönemde, ihtiyaçlardan, rezilliklerden, fiziksel ve uygarsal eşitsizliklerden uzaktı ve dünyamızda bir cennet yaşamı vardı; fakat insan, yetkinleşme yeteneğine sahip olduğu için, eşitsizlik çarçabuk baş gösterdi; ilk atılımda kanun ve mülkiyet, yani zenginlik ve fakirlik başladı. İkinci aşamada, devlet erki ve yasama gücü, yani kuvvetlilerle zayıflar meydana geldi. Üçüncü aşamada, soyaçekimsel (irsî) yasama ve yönetim gücüyle istibdat, yani efendilerle köleler başladı. Bu itibarla, insanın mutluluğunu sağlamak için toplumsal eşitsizliği bırakıp doğal eşitliğe dönmelidir. Bu düşünceler, *Contrat Sociale* adlı eserinde de bir tohum halinde vardır. Rousseau, İsviçre'deki gibi bir cumhuriyet ve demokrasiyi savundu; köleliği şiddetle reddetti, bunun doğal olmadığını, vahşîlerle hayvanların bile, ölümü köleliğe yeğ tuttuklarını anlattı; köleliğin baba otoritesinden gelmediğini, bunun bir sözleşmeyle de ilgili olmadığını savundu. Ona göre, insan, servetini bir başkasına verebilir, fakat fiziksel ve tinsel özgürlüğüyle çocuklarının özgürlüğünden vazgeçemez; zira doğa, bunun önüne geçer.

Rousseau'nun eserleri birçok dillere çevrilmiş, ayrı ayrı ve külliyat halinde de basılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığımız, onun şu eserlerini dilimize çevirtmiştir: *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çeviren: Sabahattin Eyüboğ-

lu, 1943); *Julie yahut Yeni Héloïse* (4 cilt; çeviren: Hamdi Varoğlu, 1943-1945); *Yalnız Gezerin Hayalleri* (Çeviren: Reşat Nuri Drago, 1944); *Toplum Anlaşması* (Çeviren: Vedat Günyol, 1944); *Emile* (Çeviren: Hilmi Ziya Ülken); *İtiraflar* (Muallim Halit Kitabevi, son çeviri, 1974). Eşitliğe dair eseri de dilimize çevrilmiştir.

Rousseau'nun külliyatı, La Porte tarafından 1764'te 10 cilt olarak; Dupeyrau tarafından 1782'de 35 cilt olarak; Musset-Pathay tarafından 1823-1826'da 23 cilt olarak ve 1833'te 8 cilt halinde yayımlandığı gibi, *Mektuplar*'ı da 1929'da *Correspondance Générale* (12 cilt) adıyle basılmıştır. 1905'ten beri Génève'de Annales de la Société J.-J. Rousseau adında bir dergi de yayınlanmaktadır. Ayrıca, Lausanne'da onun adını taşıyan bir enstitü kurulmuştur ki, çağımızın çok tanınmış psikolog ve pedagogları buradan yetişmiştir.

Bkz. Saint-Beuve, *Causeries du Lundie* (t. III ve XV); İsmail Hakkı, *Jean-Jeacque Rousseau, Terbiye Felsefesi* (1931); H. Höffding, *Rousseau et sa Philosophie* (1912) Bu eserin Almancası 1923'te 4. baskısını yapmıştı. P. M. Masson, *La Religion de Rousseau* (3 cilt, 1916); B. Bouveir, *J.-J. Rousseau* (Génève, 1912); H. Beaudion, *La Vie et les Oeuvres de J.-J. Rousseau* (2 cilt; Paris, 1891); J. Morley, *Rousseau* (Londra, 1873); E. Faguet, *XVIII e Sciecle* (1893); G. Lanson, (1924, s. 762-792); R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948); J. Guéhenno, *J.-J. Rousseau* (3 cilt, 1948-1952); J. Sénelier, *Bibliog. Générale des Oeuvres de J.-J. Rousseau* (1950); B. Bourgelin, *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau* (1952); F. C. Green, *Jean-Jacques Rousseau,* (1955); Revue Métaphysique et de Morale'in No. XX (1912) nüshasındaki makaleleri; tüm bu çağı ilgileyen felsefe tarihleri. Rousseau hakkında büyük bir katalog oluşturacak denli çok eser çıkmış ve çıkmaktadır.

ROTHACKER, Erich. Alman kültür filozofu ve psikoloğu. 12 mart 1888'de Prozheime'de doğmuştur. 1928'den 1950'ye dek Bonn Üniversitesinde felsefe profesörüydü. Tarih felsefesi ve tinsel bilimlerin metodolojisine dair önemli eserler vermiştir. Dilthey ve Heinrich Maier'e bağlı olmakla birlikte, orijinal düşünceleriyle seçkin bir kişilik olarak felsefe tarihine mal olmuştur. 1951 yılında Istanbul'a gelerek Edebiyat Fakültesinde Tarihte Gelişme ve Krizler (Buhran) konusu üzerinde beş konferans vermiştir. Bu konferanslar, Dr. Hüseyin Batuhan ve Dr. Nermi Uygur taraflarından dilimize çevrilerek yayımlanmıştır (Istanbul, 1955).

Başlıca eserleri şunlardır: *Sinleitung in die Geisteswissenschaften* (1926, 2. baskı, 1948); *Geschatsphilosophie* (1934); *Die Schichten der Persönlichkeit* (1938, 3. baskı, 1947); *Probleme der Kulturanthropologie* (1942); *Mensch. und Geschichte* (1944); *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit* (1948). Bunlardan başka, P. Kluckhohn ile birlikte, *Deutsche Wierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* ve *Philosophie und Geisteswissenschaften* dergilerini çıkardığı gibi, H. R. G. Gunther'le birlikte de, *Neue Deutsche Forshungen* dergisini çıkarmıştır. *Die Dogmat. Denkform indem Geisteswiss. und des Problem des Historismus* (1954) son eseridir.

ROYCE, Josiah. Kuzey Amerika filozoflarından. 20 kasım 1855'te Grass Valley'de (Kaliforniya) doğdu, 14 eylül 1916'da Cambridge'de (Mass) öldü. Evvelâ mühendisliğe heves etmişti. 1875'te Leipzig ve Göttingen'e gelerek felsefe öğrendi. 1882'de Harvard Üniversitesine profesör olmuştu. Royce, bir taraftan Lotz Okuluna, bir taraftan da Kant, Fichte, Schelling felsefesinin ülkücülüğünü eleştirmiştir. Din, sosyal hayat ve mantık problemleri üzerinde derin görüşleri vardır. Şu eserleri önemlidir: *The Conception of Gold* (1897); *Problem of Truth* (1908); *The World and the Individual* (2 cilt, 1900-1901); *Prinzipien der Logik* (1912); *The Sources of Religious Insight* (1912); *The Spirit of Modern Philosophy* (1892); *Studies of Good and Evil* (1898); *The Philosophy of Loyalty* (1908); *The Problem of Christianity* (2 cilt, 1913); *The Hope of the Great Community* (1916); *Lecturen on Modern Idealism* (1919); *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). Bu eserde Hegel'in etkisi vardır.



Mutlak ülkücülüğe karşı, gerçekçilik ve pragmacılığı savunarak Amerika'daki felsefesel spekülasyonları etkilemiş olan Royce, Amerikalıların din anlayışı hakkında pek karakteristik olan şu düşünceleri ileri sürmüştür: İçinde insanın hak sahibi olduğu ve ilerlediği dünya, Tanrı'nın dünyasıdır. Bir düşünce, büsbütün bireyleşmedikçe ve başkalarınınkine hiç benzemez bir niteliğe sahip olmadıkça, pratik bir değere sahip olamaz. Genellik, yanlışlığın işaretidir. Mutlak Ben, her biri serbestçe kendi kaderlerini oluşturan birçok farklı bireyler tarafından ifade edilmediği sürece kusurlu olmaktan kurtulamaz. Royce, bircidir (moniste). Zira, ona göre her düşüncenin içleminde (ta-

zammun) birlik vardır. Birçoklarına göre, bir nesneyi düşünmek demek, kendinin bir hayaline sahip olmak demektir. Şu halde nesne, düşüncenin dışında kalacaktır. Fakat, düşünce hayal içinde değildir; o, nesneyi anlatan ya da nesneden kuşkulanan yargının içindedir. Bu yargı, ancak kendimizinkinden daha yetkin bir düşünceyi varsaydığımız ve bu düşünce, kendinden asla kuşkulanmadığı bir nesneye sahip olmadığı takdirde pratik bir değere sahip olur. Tüm düşünce ve nesne, bir tek Ben'de gömülmüş olmadıkça, gerçek de varolamaz. Bu mutlak Ben'in hayatı, içlerinde gerçeklenmiş olduğu bireylerin, bilgisidir. Bu halde, bu mutlak daima eksiktir. Pek açıkça anlaşılmaktadır ki, dinde de genellik sıfatı bulunduğundan yanlışlıkları kapsar. E. Bréhier, onun bu girişimde başarı göstermiş olacağından kuşku duyar (cilt II, s. 1054).

Bkz. M. J. Aronson, *La Philosophie Morale de Josiah Royce* (1927); G. Marcel, *La Métaphysique de Josiah Royce* (2. baskı, 1954); J. H. Cotton, *Royce and the Human Self* (Cambridge Mass, 1954).

ROYE-COLLARD, Pierre-Paul. Fransız filozof ve devlet adamı. 21 haziran 1763'te Sompius' de doğdu, 4 eylül 1845'te Catheau Vieux'de öldü. Pek dinli bir ailenin oğluydu. Babası tarımla uğraşırdı. Sofu olduğu kadar da anlayışlı ve erdemli olan zevcesine, "Siz evi yönetecek, çocuklarımızın eğitimiyle uğraşacak, onların kaderlerini düzenleyeceksiniz; ben sizden benim gibi tarımla uğraşması için yalnız birini bana vermenizi isteyeceğim" demiş ve Roye-Collard'ı bu iş için yetenekli bulmuştu. Fakat, Roye-Collard, tarımdan hoşlanmamış, çocukluğunu annesinin sıkı disiplini altında geçirmiştir; sonra da papazların yönettiği Choumont Kolejine verilen Roye-Collard, oradaki yarışmaların tüm mükâfatlarını kazandı; buradan da amcalarının yönetmekte olduğu Saint -Omer Kolejine geçti. Bu okulda eski dilleri ve matematikleri öğrendi. Okumaya pek meraklı olan Roye-Collard, daha çok mantık, geometri ve ahlâkla uğraşmış, Clairaut, D'Alembert ve Euler'in eserleriyle Jansenci büyük doktorları incelemiştir. Daha sonra, pozitif bilimleri bırakarak, Eflatun, Reid, Descartes ve Leibniz üzerinde çalışmıştır; nihayet Paris'de hukuk öğrenimini yapmış olan Roye-Collard, Fransız İhtilâlinin başlamak üzere olduğu bu dönemde avukatlığa başlamış; bir rastlantı sonucu olarak da 1811'de Paris Edebiyet Fakültesine modern felsefe tarihi profesörü olmuştur. Yaşamının yalnız üç yılını almış olan bu hocalık hayatının kısalığına karşın Roye-Collard, çağdaş felsefenin kurucularından biri sayılmaktadır.

O, Reid'in doktrinlerini klasik felsefe olarak Fransa'ya getirmiş, İskoçya Okulunun anlayışlarına uygun olmak üzere psikoloji araştırmalarına önem vermiştir. Aynı zamanda ideoloji yanlılarının içgüdüye verdikleri değeri küçümsemiş, onların pek fazla sınırladıkları ahlâk telakkilerine olduğu kadar da yaptıkları soyut çözümlemelere saldırmıştır. Roye-Collard, bir süre de Ecole Normale'de ders vermiştir. Condillac'ın duyumculuğuna (sensualisme) şiddetle karşı çıkmış olan Roye-Collard, büyük bir hatip olduğu kadar da belgin (précise), sade ve doğru bir görüş ve üsluba sahipti; bu erdemleri dolayısıyle döneminin büyük otoritelerinden biri olmuştu. O, Fransız İhtilâlini iyi karşılamış, milletvekili olmuş, parlamentonun avukatlığını yapmış; terör döneminde saklanmak zorunda kalmış; Beşyüzler Cemiyetine üye seçilmiş; Paris'deki Kralcı Cemiyeti de gizlice yönetmiştir. Restorasyon döneminde devlet danışmanı da olmuş olan Roye-Collard, kitapsaray müdürü ve edebiyat fakültesinde duvayyen de olmuştu. Ulusal Eğitim Komisyonuna başkan olduğu zaman, Fransa'da bir süre ihmal edilmiş olan tarih öğrenimini de kurmaya muvaffak oldu. İktidarın sorumluluklarından daima kaçmış olan bu filozof, her büyük soruna uzun ve beliğ söylevlerle karışmış, Parlamentoya başkan olmuş ve ölünceye dek meşrutiyeti savunmuştur.

1830'daki politik değişmeler, onun politika faaliyetlerine son vermesine neden oldu. Hayatı boyunca konfor ve lüksten kaçmış, yorulduğu zaman yatağından çok, toprak üzerine uzanmayı âdet edinmiş olan Roye-Collard, halı, araba, koltuk, vazo, heykel ve asma saat gibi şeyleri de evinden atmıştı. O, yalnız kitap satın almak, sadaka vermek ve hakka hizmet etmekten hoşlanırdı. Roye-Collard, doğrudan doğruya felsefeyle uğraşmayı amaç edinmemiştir. Daha çok, edebiyatı, tarih ve pozitif bilimleri seviyordu. Pascal, Corneille, Bossuet, Racine, La Bruyère, Milton, Thucydide, Eflatun... gibi kişiliklerin eserlerini elinden bırakmazdı. Bir gün bir kitap işportasında Reid'in *İnsan Algıcına (müdrike) Dair Araştırma* adlı eseri eline geçti; bunu inceledi; bu filozofun diğer eserlerini de elde etti ve onun doktrinini beğendi. Roye-Collard, bir veli gibi öldü. Son sözleri, "Bu âlemde dinsel düşüncelerden daha sağlam bir şey yoktur; bu düşünceleri asla terk etmeyiniz; eğer bu düşüncelerden çıkmışsanız, tekrar giriniz!" tümceleri olmuştur. Son günlerde odasına hekimiyle papazdan başka kimseyi kabul etmemiş ve onlara, "Benim için Tanrı'dan şifa dilemeyiniz; sabır ve teslimiyet dileyiniz" demiştir. Onun bu mistik duygularında, çocukluğunda yetişmiş olduğu sofu çev-

renin ve aldığı eğitimin rolü inkâr edilemez.

Roye-Collard'a göre, duyumlar, bize cisimlerin niteliklerini (qualités) tanıtır; saf algıç ise, bize tümevarım (endüksiyon) ilkesinin ya da doğanın sabitliği ve genelliğiyle zaman ve uzay düşüncesini verir. Bu, 'sabit kanunlarla yönetilir' den ibaret olan iki yargıyı kapsar. Sürenin herhangi bir noktasında tanınmış olan doğanın nitelikleri, tüm diğer noktaları için de tanınmış olur. Bir tek hal için tanınmış olan da, tüm diğer benzer haller için de tanınmış olurlar. Tümevarım bize gelecek düşüncesini verir ve analoji yoluyle hüküm vermeye olanak kazandırır. Tümevarımsız, ancak geçici ve özel olgulara (faits) sahip olunabilir; şimdiki an ile sınırlanmış olan doğa, bizim için geniş bir kadavradan başka bir şey olamaz. Fiziksel bilimler, tümevarıma, matematikler ise tümdengelime (dedüksiyon) dayanırlar. Tümevarım ilkesi, nedenlilik ilkesi, töz, uzay ve zaman kavramları gibi zorunlu bir ilke değildir; bununla birlikte deneyden de gelmez. Zira deney, gözlem sınırlarıyle kuşatılmıştır. Tümevarım ilkeleri sayesinde bu sınırları aşarız. Bunun başlıca tanıtlama kanıtı, tümevarım ilkelerinin, yaşımızla deney kuvvetimizin en zayıf olduğu zamanlarda daha çok kuvvetle harekete geçmiş olmasıdır; bu itibarla onların kaynağı kendi doğamızdır. Roye-Collard'a göre, tümevarımın uygulanma alanları da geniştir. Onlar, a) Maddesel âlemin sürekliliğine (permenance) bizi inandırdıkları gibi, b) Doğayla aramızdaki ilişkiyi de o sağlar ve c) Onun sayesinde birbirimizle de ilişkide bulunabiliriz. Bu nedenle tümevarım, duyulardan farklı olan zihin ilkelerindendir.

Nedenlilik ilkesi, her sonucun bir nedeni vardır, şeklinde değil, her var olmaya başlayanın bir nedeni vardır, şeklinde ifade edilmelidir. Zira, birinci tanımda sonuç (effet) sözcüğü bir nedenin ürünü olan bir olayı anlatır. Oysaki, var olmaya başlayan ifadesinde neden düşüncesi yoktur; bu itibarla buna neden düşüncesini eklemek gerektir. Bize var olmaya başlayan kavramını deney verir. Fakat bize nedenin zorunluluğu düşüncesini hazırlayan deney değildir. Bu ilke, ya bir önyargıdır ya da bir akıl yürütmenin ürünü, yahut da deneyin bir genelleştirilmesi ve nihayet saf aklın meydana getirdiği, kendiliğinden apaçık olan ilkel bir ilkedir. Eğer bu ilke bir önyargı ise, yıkmaya çalışmalıdır; bir akıl yürütme ise, önertileri (prémisses) gösterilmelidir; deneyin geneleştirilmesi ise, onun mutlak, zorunlu ve tümel değil, genel olması gereklidir. Dış deney, bu ilkeyi meydana getirmez; zira deney, bize yalnız art ardına gelen olaylardan başka bir şeyi gösteremez. İçsel deney ise, bir neden kavramını, yani ne olduğumuzu bildirir. Çünkü, Ben, bir nedendir. Fakat bu, özel bir nedendir; zorunlu ve tümel bir neden değildir. Şu halde, kendiliğinden apaçık olan zorunlu ve tümel bir ilkenin akıl tarafından meydana getirilmiş olması gerekir.

Töz (cevher) ilkesi de nedenlilik ilkesi gibi dolaysızdır ve başka bir şeyden meydana gelmez. Tözün varolduğunu tanıtlamak için, yoklukta yüklem (sıfat) bulunmaz demek, bir kısır döngüye (cercle vicieux) düşmektir. Bu konuda eskiler ve skolastikler gibi düşünmemelidir. Töz düşüncesi, nitelik düşüncesine göre ise, Condillac'ın yaptığı gibi töz inkâr edilmemelidir. Biz bu iki düşünceyi de aynı zamanda kazanırız. Töz düşüncesini dış duyguların algısıyle ya da bilinçle, diğerini de algıçla (entendement) elde ederiz. Töz ilkesine, katılıktan değil, katı (dur) olan bir şeyle intikal ederiz. Tözün birtakım nitelikler koleksiyonundan başka bir şey olmadığı iddia edilir. Fakat bir koleksiyon şu üç şeyi gerektirir:

1. Doğada gerçekten var olan bireyler,
2. Bu bireyler arasında bir benzeşim (similitude) ilişkisi,
3. Bu ilişkiyi algılayan bir ruh. Şu halde burada bireyler, katılık, uzam, şekil ya da düşünce, duyarlık veya irade gibi birtakım soyutlamalardır; bu takdirde ne ruh, ne de cisim var olabilir. Aynı zamanda katılıkla uzam (étendue) düşünceyle duyarlık arasında bir benzeşim ilişkisi yoktur. Bu nitelikler, aynı yerde (lieu) var denilemez. Zaten yer, nedir? Bir nitelik mi? Bir öz mü?.. Eğer bu bir nitelik ise, bunu diğer niteliklere eklemelidir; eğer bir töz ise, bu takdirde töz, nitelikler koleksiyonundan başka bir şey değildir. Nihayet koleksiyonu algılayan ruh ne olacaktır? Eğer bu, kendisinde başka bir koleksiyonu algılayan bir koleksiyon ise, bu ekleme hassasına sahip olan bir ekten ibaret olacaktır. Condillac, Ben'in bir duyumlar koleksiyonu olduğunu söyler; fakat bu takdirde, ya ilk duyum hissedilmiştir ya da hissedilmemiştir; eğer hissedilmemişse, bu hissedilmemiş olan duyumun ne olduğunu açıklamak gerektir; eğer hissedilmişse, bunu hisseden bir Ben var demektir. Öyleyse, Ben, ilk duyumdan önce vardır ve bir duyumlar koleksiyonundan başka bir şey değildir. Bir yandan da Condillac, bir cismin dokunduğumuz, gördüğümüz... vb. nitelikler koleksiyonundan ibaret olan bir şeyden başka şey olmadığını söylemektedir. Fakat katılık, şeklin içinde midir? Yoksa, şekil mi katılığın içindedir? Yahut da bunlar, birbirinin içinde değillerse, nasıl olup da birleşmişlerdir? Koleksiyonun içinde, niteliklerin bulunduğu bir

şey, yani üzerine koleksiyonun dayandığı tasarlanmış katı, hareketli... vb. gibi bir şey gerektir. Zira, onu herbirimiz daha az ya da çok tam olarak tanırız. Bununla birlikte herkesin töz düşüncesi aynıdır. Bu itibarla töz düşüncesi, koleksiyon düşüncesinden gelmez. Töz hakkındaki hataların başlıca nedeni, tüm insel bilgileri bir tek kaynaktan çıkartma tutkusudur. Töz ve niteliği dil ve düşünce aracılığıyle ayırır, çözümleyebiliriz; fakat onlar, gerçekte birbirinden ayrılmaz. Tözün niteliğinin ne olduğunu asla bilemeyiz; yalnız onun var olduğunu biliriz. Her bilimin, aşamayacağı birtakım sınırları vardır.

Uzay kavramı da edimsel olarak (effectivement) zihnimizdedir. Biz, bellek aracılığıyle uzayın hiç de var olmadığı bir zamana dek çıkamayız. Uzay dışında olan bir şeyi de algılamamıza olanak yoktur; biz, onun sonsuz olduğunu kabul etmek zorundayız ve sonsuz bir uzayın duyulur (sensible) bir hayalini oluşturamayız, sadece algılarız. Uzay, ebedî ve mahvedilmez bir gerçeklik olarak algılanır. Bu bize, mutlak bir inanç veren zorunlu bir kavramdır; asla deneyden gelemez. Hiç birimiz sonsuzu görmüş değiliz ve onun ilkesinin nerede olduğuna dair akıl yürütememişizdir. Onu zihnimizin özel ve ilkel bir kanunu ile ilgilendirmek gerektir. Uzay kavramını vermiş olan ruhsal hal ve koşullar, dokunum aracılığıyle katılığın algılanmasıdır. Katılık vesilesiyle algıladığımız uzay, katılığı pek uzakta bırakır. Zira, uzay, ruhumuzda tümel ve ebedî olarak kalır. Leibniz'in yaptığı gibi, uzayı düzen ve cisimlerin duruşlarıyle (situation) karıştırmamalı ve Clarke'ın yaptığı gibi, onu Tanrı'nın niteliklerinden biri de sanmamalıdır. Uzay, cisimden, Tanrı'dan ve ruhumuzdan ayrıdır; o, kendi kendine vardır.

Biri zorunlu olmayan, diğeri mutlak olan iki süre (durée) vardır. Bunlardan birincisi, konusu geçmiş bir nesne olan belleğe aittir. Hiç bir geçmiş şey, bu şeyle şimdiki bellek arasındaki Ben'in süresi kavranılmadıkça algılanamaz. Zira, ardalanmanın olabilmesi için daha önceden sürenin bulunması gerekir. Bu, hareket kavramından da gelmez. Zira, bu kavram da, önceden sürenin bulunmasını gerektirir. Bu itibarla bize süre düşüncesini vermek için düşüncelerimizin akışı da gerekli değildir. Bu düşünce, ruhumuzun bir tek işleminden gelir. Çünkü, bu işlemin kendisi bir süredir. Dokunumsuz uzay düşüncesine sahip olmayacağımız gibi, belleksiz de süre düşüncesine sahip olamayız. Süre, belleğimizde bizimki (notre) olarak verilendir; tümevarım sayesinde, her şeyin kendimiz gibi bir süreye sahip olduğunu anlarız. Dış şeylerin sürüp gittiğinden söz edildiği zaman, onların her an kendi süremizle birlikte var oldukları söylenmek istenmiştir. Cisimler, gözlem konusu olan uzamı gerçekleştirdikleri gibi, gözetilebilen süreyi, bazı tarzlarda gerçeklendiren ve yerleştiren de (localiser) yalnız kendimiziz. Bizim için, uzamın ölçüsü, nasıl ki uzamlı bir cisim ise, sürenin ölçüsü de, bize bağışlanmış olan ve bizden akan tümel sürenin kırıntısı (fraction) içinde bulunur. Özet olarak, gözlenebilen süre, asla Ben'den çıkmadığı gibi, gözlemlerin uzamı da Ben'e giremez. Süre hakkında en doğru ölçü, iradeli harekettir. Zira, bu harekette ruhun hareketi pek belirlidir ve bizim ölçebildiğimiz tek süre de ruh faaliyetinin süresidir. Bellek, her yalın irade çabasının süreye eşit olduğunu gösterir. Bu nedenle her çaba, dışarda bir adıma tekabül ederse, yani bir hareketle gösterilirse, bir uzam parçasında, kendi aralarında iradeli çabalarımızın süreleri gibi olan uzamlı kısımlara sahip oluruz ve bu sürenin tek şekilliliğinden emin olarak geçilen uzamın ölçüsünü, akıp gitmiş olan sürenin ölçüsüne uygulayabiliriz. İnsan süreyi, dışardaki bir uzama çevirmedikçe ölçmeye yetenekli olmadığı gibi, süresiz de uzamı ölçemez. Zira, süreyi ölçmek için, saymak ve süpürüp gitmek gerekir; yani, sayının babası zamandır. O, tüm bilgi problemlerini içine alan bu duyumların, bir koleksiyonundan başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarır. Ülkücülüğe göre, doğa, tözü ve etkin bir kuvveti kapsamıyor; o, hayallerin sonucu olan bir duyulur nitelikler koleksiyonudur; hatta Tanrı da tözsüz bir etkiler koleksiyonudur. Roye-Collard, Descartes'ın ünlü, "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesiyle yarattığı ülkücülükten kuşkuculuğa ve hiççiliğe (nihilisme) ulaşır. Ahlâkta da, öteki insanlar, evrenin başka insanları gibi birer izlenimden ibaret sayıldığından, bencilik egemen olur. Algı felsefesi ise, bilinci ayrı bir fakülte sayar. "Haz ve duyumlarımız, edimlerimiz, düşüncelerimiz, bilincin önünde, kıyıda hareketsiz duran bir seyircinin gözleri önünde uzanan bir nehrin suları gibi akar giderler". Bilinç, dolaysız verilen ve apaçık olan gerçeklikler-den hareket eder ve bunların doğuşu hakkında hiç bir varsayım (hipotez) kabul etmez. Descartes, varoluştan töze geçmek gerektiğini kabul etmekle, Fichte, Ben'i düşünceden önceye koymuş olmakla yanılmışlardır. Ben'i düşünen bir töz olarak ve dolaysızca tanırız. Ben, süreklidir ve bellek sayesinde kendini özdeş tanır. Zira, biz kendimizden başkasını anımsamayız. Bilinç, uzamış bir bellektir ve anımsadıklarımız hep kendimizdir; yani, bilincin ve belleğin konuları özdeştirler. Çünkü, tüm anımsadıklarımız, bilincin dolaysız sezgileri-

dir; ruhumuzun türlü işlem ve halleridir. Bilincin tözlülüğü (substentialité), sürekliliği, nedenliliği dış âlemde de vardır. Biz, dış âlemde bunları dolaysız bir sezgiyle değil, bir tümevarımla yakalarız. Anlaşılıyor ki, Royer-Collard, bilinci bir içduyu sayıyor ve onun metafizik bir fakülte olmadığını kabul etmiş oluyor.

Din ve vicdanda tam bir eşitlik isteyen Royer-Collard, eğitimin layik ellere ve devlet otoritesine verilmesini ister. O, sağlam bir Hıristiyan olduğu için, dinsizlik ve kâfirliği pek de affetmek istemez. Maddesel varlıklardaki nedenlilik karakterleri bizi Tanrı'ya götürür, der. Ona göre, bu dağınık ve kısmî nedenler ancak bir tek neden, her şeye gücü yeten bir tek irade sayesinde ahenkleşmiştir; bu irade Tanrı'dır.

Royer-Collard, yargıçların azlolunmamalarını, basın ve yayın özgürlüğünü ve ebedî bir ahlâkı savunduğu gibi, yasal bir hükümdarın meşrutî yönetiminde demokrasinin sarsılmaz haklarını da ateşli söylevleriyle korumaya çalışmıştır. Onun bu seçmeci tinselciliği (spiritualisme eclectique), yaşadığı dönemin siyasal olduğu kadar da felsefesel ve bilimsel akımlarının ve kendi resmî hayatının doğal bir sonucudur. Onda, Bergson metafiziğinin bazı tohumları açıkça görülmektedir.

Royer-Collard'ın derslerini de kapsayan, *Les Fragments Philosophiques* adlı eseri, Jouffroy tarafından altı cilt olarak Fransızcaya çevrilmiş olan Th. Reid külliyatına ekli olarak yayımlanmıştır. Ayrıca, *Vie Politique de M. R. Collard, Ses Discours et Ses Écrits* adlı iki ciltlik bir eseri, Maine de Biran bastırmıştır (1861).

Bkz. E. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX e Scièele* (1895); H. Taine, *Les Philosophes Française du XIX e Scièele* (1857); Boudrillart, *Publicites Modernes* (1862); L. Seché, *Les Derniers Jansenistes; Spuller, Royer-Collard* (1895); T. S. Jouffroy, *Cours d'Histoire de la Philos. Moderne* (1831); A. J. Laski, *Authoriti in the Modern State* (New Haven, 1919); E. Bréhier, (cilt II, s. 649-652).

RUCKERT, Joseph. Alman filozofu. 1771'de Beekstein'de doğmuş ve 1823'te Wurtzburg'ta felsefe tarihi profesörlüğü sırasında ölmüştür. Buraya 1813'te atanmıştı. O, bu yüzyılın başlarında tamamıyle pratik esaslar üzerine, yeni bir felsefe kurmayı denemişti. Thalès'ten itibaren Fichte'ye dek gelmiş olan filozofların tümünü eleştirmiş ve şu eserinde kendi doktrinini Almanca olarak yayımlamıştır: *Gerçekçilik ya da Sırf Pratik Bir Felsefenin Karakteri* (Leipzig, 1801). Daha sonra da, *Her Gerçek Felsefenin Karakteri* (Bamberg ve Wurtzburg, 1805) adlı eserini bastırdı. Fakat, girişimleri hiç bir başarı sağlamamıştır. Yalnız kendisine evvelâ Weisse taraflı olmuşsa da sonra bundan vazgeçerek psikolojik araştırmalara koyulmuştur.

Ruckert'i, Alman uzan ve Doğubilimcilerinden Friedrich Rückert'le karıştırmamalıdır. Bu zat, 1789'da doğmuş, 1866'da ölmüştür. Kendisi, Erlangen ve Berlin Üniversitelerinde profesör olarak çalışmıştır. Ruckert'in amacı, duyumculuğu yıkmaktır. Kendi doktrinine, 'algı felsefesi' (philosophie de la perception) adını vermiş olan bu filozof, duyumculuğun esası bir ülkücülük (idéalisme) olduğunu anlatır; bunun gerçekliği, nesnelerin üzerimizde bıraktığı geçici izlenimler (intibalar) üstüne kurduğuna, bundan da Ben'in zaman içinde tözsüz ve özdeş olmayan bir bağımsız varlık olduğu sonucunu vereceğine inanır. *Geharnischte Sonnette (Haçlı Sonneler)* (1814) adlı eseriyle 1813'teki ulusal hareketlere katılmış; hayatının son zamanlarında, düşünce ve duygularındaki felsefesel renk dolayısıyle kendisine, 'ozan Hegel' unvanı verilmiştir. İslâm yazarlarından Harirî'yi ve *Mahabharata*'nın seçilmiş sahnelerini ve Doğu âleminin güzel söz ve düşüncelerini Almancaya çevirmiştir.

RÜDIGER, Andreas. Alman filozofu. 1671'de doğdu, 1731'de Leipzig'de öldü. Halle Üniversitesinde felsefe ve Tanrıbilim okuttu. Ch. Thomasius'ün öğrencisidir. Leipzig'de hekimlik ve hukuk öğrenimlerini tamamlamış, bu şehirde de hekimlik ve felsefe dersleri vermiştir. Leibniz'in öncel (ezelî) ahenk varsayımına karşı elindeliği (libre arbitre) savunmuştur. Ruhun uzamlı olduğuna ve düşüncelerin duyumlardan geldiğine ve fizik etkilere inanmış olan Rüdiger, Wolfcuların en korkunç hasımlarından olan Crusius'ün hocası A. F. Hoffmann'ı yetiştirmiştir. Yani, onun hocasıdır. Kendisi de Wolf'un 'a priori'ciliğine (a prioriśme) karşıdır. *De Sensus Veri et Falsi* (2. baskı, 1722) adlı eserinde duyumların verilerine değer verir; eşyanın özüne önceden sahip olduğumuza inanmaz; gerçeği, kavramlarımızın duyulur algılarımızla uygunluğundan ibaret sayar. Hatta ona göre, matematik bile kavramlarını duyulur sezgilerden alır. Zira, der, her kanıt, sayma edimine dönüştürülür. Bu itibarla, matematiğin felsefeye, maddelerin dış düzenlerinden başka hiç bir yardımı olamayacağına inanır (E. Bréhier, cilt II, s. 364).

Önemli eserleri şunlardır: *Disp. de eo Quod Omnes Ideoe Oriantur a Sensione* (Leipzig, 1704); *Philosophia Synthetica* (Halle, 1707); *Physica Divina, Recta Via ad Utramque Hominis Felicitadem Tendens* (Frankfort, 1716); *Philos. Pragmatica* (Leipzig, 1723); *Wolffen*

Meinung von den Wesen der Seele... vb. (Leipzig, 1727).

RUGE, Arnold. Alman filozof ve politika yazarı. 13 eylül 1802'de Rügen'de doğdu, 31 aralık 1880'de öldü. Halle, İena ve Heidelberg'de okudu. Almanya'nın ulusal ve siyasal birliğini savunan partiyi kurdu. Eflatun ve Yunan şiiri üzerinde incelemeler yaptı. 1830'da, *Schill und die Seinen* adlı eseri yazdı ve bir trajediyi *Oedipus in Colonus* adıyle Almancaya çevirdi. 1837'de E. T. Echtermayer'le birlikte Halle'de *Hallesche Jahrabücher für Deutsche Kunst und Wissenschaft*'ı kurdu. O, bu dergide zamanın önemli problemleriyle Hegel felsefesi üzerinde tartışmalar yaptı. Bu dergi, Prusya'nın Ortodoks partisi aleyhindeydi; bu nedenden Saxonya hükümeti, 1843'te onun yayınlanmasını yasak etti; bunun üzerine Paris'e çekilen Ruge, Karl Marx'ın sosyalist görüşlerine karşı sempati duyarak, onunla birlikte Dutsc-Französiche Jahrbücher dergisinde çalıştı. 1848'deki ihtilâl hareketi dolayısıyle başlayan siyasal değişmelerden yararlanarak Berlin'de, Die Reform'u çıkarmaya başladı; fakat Prusya hükümetinin de müdahalesi üzerine Paris'e gitti ise de, Almanya ile Fransa'nın ilişkileri düzelince, 1849'da Londra'ya sığınmaya mecbur oldu. Orada, Guiseppe Mazzini ile birlikte, European Democratic Committee adıyle siyasal bir cemiyet kurdu; 1850'de Brigthon'a gitti; burada kendi eserlerini yazmaya koyuldu. 1866 ve 1870'de Prusya, Avusturya'ya ve Germanya ile Fransa'ya şiddetle hücuma geçti; bu dönemde German hükümeti bu ülkücü ve hareketli politika adamına 1000 marklık bir emekli aylığı bağladı.

Eserleri: *Unser System, Revolutionsvollen die Loge des Humanismus* ve *Aus Frührer Zeit* (bu, bir memuvardır); *Lettres and Diary* (1825-1830); *Gesammelte Schriften* (10 cilt, 1846-1848). Eserlerini Paul Nerrlich yayınladı (1885-1887).

RUPERT. XII. yüzyılda Eflatun, Aristo ve tüm filozoflara karşı düşmanca saldırılarda bulunan bu rahip, Tanrıbilimcileri, Guillaume de Champeaux ve Laon'lu Saint-Anselme'i devirmek için Gol kıtasına gitmişti. Kutsal kitapları mistik olarak yorumlamış ve alegorilerden başka bir şey görmemiştir. Felsefesel görüş ve bilgisi, düşman olduğu bilgin ve filozofları yıkacak öğelerden yoksundur.

Bkz. Haureau, (cilt I, s. 317-319).

RUSKIN, John. İngiliz yazar, eleştirmen ve estetikçisi. 8 şubat 1819'da Londra'da doğmuş, 20 ocak 1900'de Brantwoord'da ölmüştür. Oxford Üniversitesinde estetik profesörüydü. Mensur şiirleriyle, bilgisinin derinliği, sanat hakkındaki önemli eleştirileri, estetikçi ve ahlâkçı olan kişiliği, ona felsefe ve edebiyat tarihlerinde onurlu bir yer kazandırmıştır. Onun düşünce hayatı, genel olarak üç döneme ayrılır: 1. Bilimi, sanat etütlerine hizmet ettirmiştir; bu dönemde ünlü *Venedik Taşları* adlı eserini vermiştir; 2. Sanatı ahlâka bağlamış ve *Sanatın Ekonomi Politiği; Sanat Kraliçesi; Munera Pulveris...* vb. adlı eserlerini yazmıştır; 3. Ahlâkı, sanat ve bilime yardım ettirmiş, *Fors Clavigera; Ducalion* adlı eserlerini yayımlamıştır.



Ruskin, düşüncelerinin zenginliği, üslubunun belâgat ve parlaklığı sayesinde ruhların pek içten bir eğitimcisi olmuş, okurları üzerinde Carlyle, Robert Brownin (1812-1889) ve Emerson'un yaptığı türden derin bir etki bırakmıştır. Bazen kendisini peygamber zannetmiş ve tuhaflıklara düşmüştür. İngilizler ona taparcasına hayrandırlar. Estetikte ulusal karakterlerini yitirmeksizin metafizikçidir; fakat bilime aykırı düşünemeyecek denli de bilginlik niteliklerine sahptir. O, kurama, dogmatik ve göze çarpan bir renk verir; yazılarında kendi hayal ve kaprislerini bir gerçekmiş gibi sunmaktan hoşlanır; bu itibarla pek canlı sayfalar oluşturan düşünceleri, kararsız ve düzensizdir. Ruskin, doğanın amaççı (finaliste) ve mistik bir sezgisini izlemek suretiyle, güzelliği Tanrısal niyetin bir ilhamı sayar. Ona göre, güzel'i algılayan fakülte, ne zihin ne de duyarlıktır (sensibilité). Bunu algılayan kuramsal fakülte adını vermiş olduğu özel bir duygudur. Doğa güzelliği saf bir yüreğin, insan eliyle dokunulup bozulmamış olan bir nesneyi temaşa etmesiyle kendini gösterir; bu nedenden de, sanatçı, eserinden yüksektir. Ruskin, bir ırmak ya da bir kuş yuvası karşısında esirmeler (vecit) geçirdiği için estetik heyecanların ruhsal (psikolojik) niteliğindeki süreçleri (processus) fark edecek kadar çözümleme gücüne sahip değildir (B. Croce, s. 382). Ruskin'in estetik bakımından önemli eseri şudur: *Modern Penters, Ides of Beauty of the Imaginative Faculty* (5 cilt, 1842-1860; 4. baskı, Londra, 1891).

Ruskin'in doğaya karşı hayranlık ve aşkını

şu eserinde buluruz: *De la Sizeranne.* Diğer eserleri de şunlardır: *The Seven Lamps of Architecture* (1849); *The Stencs of Venice* (3 cilt, 1851-1853); *The Political Economy of Or* (1857); *Time and Tide* (1867). Külliyatı 39 cilt olarak Londra'da basıldı (1902-1912).

Bkz. R. W. Livingstone, *Ruskin* (1945); F. Delattre, *Ruskin et Bergson* (Oxford, 1947); J. Evans, *John Ruskin* (Londra, 1954).

RUSSELL, Lord Bertrand. İngiliz filozof ve metafizikçisi. 18 mayıs 1872'de Trelleck'de (Monmauthshire) doğdu, 2 şubat 1970'de öldü. Pek eski ve ünlü Russell ailesindendir. Bu aile, sürekli olarak İngiltere'ye hizmet etmiş olan devlet adamları yetiştirmiştir. Büyükbabası Lord John Russell, liberal bir milletvekili ve başbakandı (1848); ve hoşgörü sahibi bir insandı; oğlunu Batı'nın soyaçekim (veraset) kuramlarıyle zehirlememişti. Russell, babasını ve annesini pek erken yitirdiği için, dedesinin yanında büyüdü. Kendisinin anlattığına göre, pek dindar olan bu aile, felsefeden hoşlanmazdı. Russell, on sekiz yaşındayken Cambridge Üniversitesine girdi; burada iki yıl okudu. Büyükleri. erdemden başka bir şeye değer vermedikleri için, kendisinin ahlâkla hiç de ilgisi olmayan matematikle ve hatta felsefeyle uğraşmasını istememişlerdi. Russell, 1894'te evlenmiş ve bu ilk eşiyle on yedi yıl birlikte okumak, yazmak ve matematiğe çalışmakla vakit geçirmiştir. Bu eşinden ayrıldıktan sonra tekrar evlendi; bu ikinci eşi, kız ve erkeklerin birlikte duş yapmalarına izin veren ve teşvik eden bir okul açtı; fakat Russell, bu kadından da iki çocuk sahibi olduktan sonra ayrıldı. Üçüncü karısıyle on üç yıl yaşadı ve daha sonra da kendisi seksen yaşında olduğu halde kırk yaşındaki bir kadınla dördüncü kez evlenmiş oldu. Onun evlenmede gözettiği ilke, ilerde dul kalacak bir kadınla evlenmemek ve aralarında sevgi kalmayan eşlerin yuva yıkmak kaygısıyle aile hayatını sürdürebilme aptallığını terk etmektir.



Evlilik ve Ahlâk adlı eserinde savunduğu düşünceler, ahlâka aykırı sayılmış ve Birinci Dünya Savaşı aleyhinde bulunduğu için de, Cambridge'deki Trinity Kolejinde vermekte olduğu derslere son verilmiş, hatta Amerika Üniversitelerindeki profesörlüklerinden de atılmıştı; fazla olarak da iki yıl hapsedilmişti. Hareketli, özgür düşünceli, yüksek bir uygar cesaret sahibi olan Russell, evvelâ matematikle, sonra felsefe ve politikayla, nihayet edebiyatla uğraştı, hatta bir de polis romanı yazdı. Düşünce özgürlüğünü savunma amacıyle Rusya, Çin ve Birleşik Amerika devletlerinde dolaştı ve bu konudaki eserleri dolayısıyle 1950' de Nobel Edebiyat Ödülünü kazanmıştır.

O, düşünsel faaliyetlerine devam etmekte olan uluslararası savaşın olduğu kadar da atomik silahların kullanılması aleyhinde ve silahsızlanma lehinde, cesaretle türlü politik ve sosyal hareketlere bir önder olarak atılmıştır. Dünya çapında bir kişilik olarak felsefe tarihlerine de mal olmuş olan Russell, alçak gönüllü, yüce ülkülere bağlı, yorulmak bilmez, erdem ve hoşgörünün en genişiyle bezenmiş, düşünce, bilgi ve eylemlerinde daima genç kalmış olan eşsiz bir bilgedir. Kendisiyle tanışma onurunu da kazanmış olduğum Russell'a, İngilizce konuşamadığım için, beni bağışlamasını rica ettiğim zaman, "genç meslekdaşım, demişti, üzülmeyiniz, ben de Türkçe bilmiyorum; Arapça, Farsça, Çince gibi dilleri de bilemiyorum; hatta, başka insanların pek iyi bildikleri birçok yararlı ve güzel şeyleri de bilemiyorum. Bilmediğimiz şeyler, bildiklerimizden o kadar çoktur ki, birbirimize özür dilemekle kendimizi teselli etmeye olanak yoktur".

Çağımızın tüm önemli problemleriyle derinden ve iddialı olarak uğraşmış, bu konularda eserler vermiş olan Russell, felsefede yeni gerçekçiliği ve dolayısıyle lojistiği savunur. Bu itibarla o, mantığı, evrensel matematik sayar. Onun doktrini, ilişkicilik (relationnalisme) adını alır.

Uzun yaşamını hiç de boş geçirmemiş olan Russell, pek çok eser yazmıştır ki, başlıcaları şunlardır: *German Social Democracy* (1896); *An Essay on the Foundations of Geometry* (1897); *A Critica. Exposition of the Philos. of Leibniz* (1900, 2. baskı, 1937); *The Principle of Mathematica* (3 cilt, 2. baskı, 1946. A. N. Whitehead'la birlikte yazılmıştır; 1. baskı, 1901-1913, 1925-1927); *The Problems of Philosophy* (1912); *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Phil.* (1914); *Road of Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918); *Mysticism and Logic and Other Essays* (1918); (Fransızcası, *Mysticisme et la Logique.* J. Menace çevirisi, 1922). Bu eser, *Mistiklik ve Mantık* adıyle Yusuf Şerif Kılıç tarafından dilimize çevrilmiştir. *Introduction to Mathematical Phil.* (1910, 1920); *The Pratice and Theory of Bolchevism* (1920); *The Analysis of Mind* (1921);

The Problem of China (1922); *The Prospects of Industrial Civilization* (1923); *The A, B, C, of Atom* (1923); *Icarus of the Future of Sence* (1924); *Logical Atomism in Contemporary British Phil. I, ABC of Relativity* (1925); *On Enduction* (1926); *The Analysis of Matter* (1927); *An Outline of Filo.* (1928); *Sceptical Essays* (1928); *Mariag and Morale* (1929); *The Conquest of Happiness* (1930); *The Scientific Outlook* (1931); *Education and Social Order* (1932); *Freedom Versus Organization* (1914); *Impraise of Idleness* (1935); *Wich Way to Peace?* (1936); *The Amberley Papers* (1937); *Power: A. New Social Analysis* (1938, 1947); *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); *A. History of Western Phil.* (1946); (Bu eser, dilimize, *Batı Felsefesi Tarihi* adıyle çevrilmiştir, 3 cilt, 1973. Bilgi Yayınları). Ansiklopedimizin türlü maddeleri için bu eserden biz de yararlandık. *Physics and Experience* (1949); *Human Knowledge its Scope and Limits* (1948); *Human Society in Ethics and Politice* (1954); *Satan in the Suburbs* (1954); *The Impect of Sence on Society* (1952); *Wisdom of the Wert.* (2. baskı, 1960)... vb.

Bu eserler arasında, *Sosyal İdealler* (Köprü yayınları, 1974); *Bolşevizm* (2. baskı, 1974, Habora yayınevi) ve diğer bazı eserleri dilimize çevrilmişlerdir.

Hemen hepsi Avrupa dillerine ve özellikle Almancaya çevrilmiş ve birçok kez de basılmış olan bu eserlerin adlarından da anlaşılacağı gibi, Russell'ın bilgi ve düşünce alanı dışında kalan şeyler pek azdır. Bütün sosyal problemler, eğitim, matematik, tarih, felsefe ve bunun tüm kolları, onun zekâ ve bilgi dolu ruhundan güç almışlardır. Russell'ın felsefesel doktrini, geniş ve çözümsel (analytic) eleştirileriyle bir taraftan felsefesel düşüncelerin zayıf noktalarını aydınlatırken, bir taraftan da kendi felsefe ve gerçek anlayışını anlatan görgücü (empriste) bir renk taşır. Onun görgücülüğü (emprisme), gerçekliği hiç bir kurama yüklemeden ve çözümlenmesi olanaksız bir bütün saymaksızın, olduğu gibi kabul etmektedir. Birtakım parçalardan bileşik olan gerçekliğin ne olduğu, ancak çözümleme yöntemiyle anlaşılabilir. Bu itibarla felsefe, matematikle sıkı bir ilişkisi bulunan yeni mantığa dönüştürülebilir. Bu mantık, yani lojistik; matematik ilkelere bağlı olarak gelişmiştir. Mantık bu suretle genişledikçe, matematikler özel bir sanat olmaktan çıkmış, mantığın tümelleştirici bir görünüşü olmuştur. Klasik mantık, yani Aristo mantığı, bazı akıl yürütmelerde geçerliğin (validité) kaynağı, düşüncenin şekli içindedir, düşüncesine dayanır. Russell ise, bu geçerlik, der, bahsedilen özneye değil, bahsedilen şekle tabidir. Yani ona göre, mantıkta iki bölüm vardır. Biri özneye ait ifadelerdir ki, bunda bir yüklem ya da ilişki söz konusu olamaz. "Örneğin, klasik mantığın kanıtı (delil) olan tüm insanlar ölümlüdür, önermesini ele alalım; burada Sokrat yerine, Eflatun, Aristo ya da herhangi biri ikame edilecek olursa, bu söylenen doğrudur. Şu halde, eğer tüm insanlar ölümlüyseler ve eğer (x) insan ise (x) de ölümlüdür, denebilir. Burada kendisinden hareket ettiğimiz önermede bir ilk genelleme vardır; fakat daha ileriye de gidebiliriz; bildiğimiz tümdengelimle (dedüksiyon), hiç bir şey, bizi uğraştıran insanlar ve ölümlere bağlayamaz. Eğer herhangi bir (a) sınıfının her üyesi bir (b) sınıfının üyelerinden ise ve (x) de sınıfın bir üyesi sayılıyorsa bu (x, b) sınıfının bir üyesi olmuş olur. Bu ifadede aynı şeklin tüm tümdengelimlerini özetleyen ve kendisiyle Sokrat'ın ölümlülüğü tanıtlanılan saf mantık şekline sahip olunur" (*Rev. Méta. et du Morale,* 1911, s. 284).

Mantığın ikinci bölümü ise, mantıksal şekillerin çözümlenmesi ve sayımıyle, yani rastlanacak olan tüm önerme türleriyle çeşitli olgu tipleri ve olguların kurucu öğelerinin sınıflandırılmasıyle uğraşır ki, bu takdirde mantık, birtakım varsayımlar laboratuvarı halini alır. Bu suretle sentetik yöntemin yerine, bilimlerde tüm öğeleri ayrı ayrı inceleyerek gerçeği bulabilen çözümleme yöntemini kullanmayı ister ve bilimle felsefe arasındaki nitelik birliği dolayısıyle bu usulün kaçınılmaz olduğuna inanır. Ona göre bilim, evreni bir bütün olarak değil, parça parça ve onun kapsadığı öğeleri inceler; felsefe ise bilime oranla daha genel ve belirlenmiş olanı inceler. Yani bilim, kolektif ve ortak varlıklarla, bunlara uygun gelen tikel yüklemlerle uğraşır; bu itibarla felsefe olabilenin bilimidir ve kullanacağı aracı da zekâdır. O, içine deneylerle tanıtlanılamayan, fakat deneylere de aykırı olmayan önermeleri alır ve 'a priori'dir.

Russell, birlikçi metafiziklere (yani, Bradley, Green, Bosanquet'lere), Hegelci ülkücülüğü, Tanrısal düzen telakkisine dayanan sistemleri kendi yöntemine aykırı bularak ve onların özdeş kanunlara bağlı ve insanların derin araştırmalarıyle kavranılabilen bir tek âlemin varlığını felsefeye temel yaptıklarını anlatarak eleştirdikten sonra, bilimi eleştirir; açıklamada izlenilen birlik ve yalınçlık ihtiyacının yanlış olduğunu, bunlara bağlanmakla âleme, kendi dinsel ve ahlâksal ihtiyaçlarımıza göre bir anlam verdiğimizi, bu itibarla da öznel görüşlerden kurtulamadığımızı iddia eder ve pragmacılığın gerçek telakkisini de reddeder; bu felsefenin mantıkla psikolojiyi karıştırmak suretiyle yanıldığını, gerçekle yarar arasında hiç

bir ilgi olmayacağını tanıtlamaya çalışır. Russell, gerçeğin ne olduğunu araştırırken, Behaviorizme baş vurur; yargıların terimleri arasındaki ilişkiyi ve inancı gösteren derin bir çözümlemeden geçirdikten sonra, yargı'nın objektifliğini açıklar. Gerçeklikle ruhun ilgisini açıklarken, bu konudaki ülkücülükten kaçar ve gerçekçiliğe yönelir.

Gözetleyenin durduğu noktaya, kendisinin organik ve ruhsal durumuna, kullandığı araçlara göre, gerçekliğin değişeceğini kabul ederek dış âlemin eşyalardan değil, qualia'lardan ibaret olduğunu, yani mantık kanunlarıyle sürekli nesneler kavramını inşa eden ve sürekli olarak değişen qualia'lardan başka bir şey olmadığını savunur. Kamul (commun) inanca göre, nesnelerin artık bir uzayı vardır ve bu qualia'lar, görünüşlerdir ya da bu nesnelerin kendi görüm noktalarıyle birlikte değişmesi gereken manzaralardır. Russell, bu kamul inanca aykırı olarak, gerçekliği bu görünüşlerin kendisi sayar. Bunlar, ortak bir uzay içinde değildirler; kendi özel uzayımızda, yine kendi özel âlemimizi kurarlar. Bu itibarla nesne, qualia'dan başka kendilikleri (entités) ya da herhangi bir gerçekliğin çıkarsamını (inférence) davet etmeyen sırf mantıksal bir inşadır. Ona göre, ortak uzay, her gözetmenin özel uzaylarından itibaren mantıksal olarak inşa edilmiştir.

Son çağda mantık, lojistik adıyle matematik, mantık yolunda ilerlemektedir. Weierstrass ve ardılları, matematikleri, aritmetikleştirmişlerdi; yani bunlar, tüm çözümlemeleri sayıların etüdüne dönüştürmüşlerdi. Bununla birlikte sayı kuramı, özerk (otonom) olarak meydana gelemez; hele sonlu sayıların sonsuz sayıları temsil etmeleri dikkate alınırsa... Şu halde, daha uzaklara gitmek ve matematiğe dönüştürerek sayıları mantıksal bir tarzda tanımlamak zorunluğu vardır. Russell, "bu nedenle, der, ben, amacı görünür bir surette mantığı ilgileyen kavramlar aracılığıyle aritmetik ve geometrinin çözümleme ve tümdengelimi olan her mantıksal çalışmaya, riyazî mantık adını veriyorum" (Révue de Métaphysique et de Morale, 1911, s. 881).

Özet olarak denebilir ki, İngiliz pozitifçiliğinin mirasına konmuş olan Russell, mantık ve matematiğe Tanrısal bir değer vermiştir. Daha çok zihinciliğe dayanan bir gerçekçiliği savunduğu için, klasik gerçekçilikten ayrılmıştır. O, Bergson'un zekâ hakkındaki düşüncelerini olduğu kadar da zaman ve hareket için yazdıklarını bir şiirden ibaret saydı. Klasikleri hiç sevmedi. Spencer gibi, öğretimde bilime daha geniş bir yer verilmesi için ısrarlı tartışmalar yaptı. Ona göre, dünyanın ıstırapları, belirsizlikten (müphem) ileri geliyordu; ahlâkın ilk kanunu da doğru düşünmekti: "Yalanlara inanmaktansa, dünyanın batmasını yeğ tutarım" diyordu (*Mistiklik ve Mantık*). Russell, iyi incelenirse, der, matematik yalnız gerçeği değil, güzelliği de kapsar. Onun güzelliği, heykelinki gibi soğuk olmadığı gibi, doğamızın zayıf yanlarına da hitap etmez. Müzik ve resim gibi muhteşem süslerle bezenmemiş, fakat en yüce bir sanatın gösterebileceği Tanrısal yetkinliğe sahiptir. Ona göre, XIX. yüzyılın en büyük başarısı, matematiğin ilerlemesi, hele evvelce çözülmesi olanaksız olan bazı gerçekleri varsayımlarla çözmeye muvaffak olmasıdır. Bu dönemdeki matematiğin yeniliklerinden biri de, eski belitleri (aksiyom) reddetmesidir. Paralel çizgilerin bir noktada birleşmelerini ve bütünün parçalarından büyük olmadığını ileri süren yeni varsayımları pek beğenir. Russell'a göre, felsefenin amacı, matematiğin yetkinliğine erişmektir ve onun gibi 'a priori' ve onun kadar doğru olan esaslara bağlanmaktır. Felsefesel öntakılar (prépositions), 'a priori'dirler. Bunlar, yalnız eşyayı değil, onların tümel bağıntılarını da açıkça anlatırlar; belirlenmiş olgulara bağlı kalmazlar; dünyadaki her şey değişse bile, bu öntakıların geçerliği kaybolmayacaktır. Yani, yukarda kaydettiğimiz gibi, eğer her $a = b$ ise ve $a = x$ ise, $x = b$ olacaktır; a ne olursa olsun, bu doğrudur. Bu tasım (kıyas) ona göre, hem 'a priori', hem de tümeldir. O, böylece Yeni Fisagorculuğun yaptığı gibi, tüm felsefeyi ve deneye dayanan kapsamları (muhteva) bir matematik komprime haline getirmiş olur.

Böyle bir başlangıçla Russell, ister istemez bilinemezciliğe (agnosticisme) düştü. Bu konuda o denli ileri gitti ki, onun nazarında bir imparatorluğun çıkarı, ölmek ve öldürmek için yöneltilen insanların yanında bir hiçti. Birinci Dünya Savaşının yanlış bir hareket olduğuna dair olan düşünceleri, hâlâ da değişmiş değildir. Komünizm, Nazizm ve Faşizmin doğmasına neden olan, ona göre, hep Birinci Dünya Savaşıdır. O, bu çeşit facialarn önüne geçmek için yaptığı çözümlemeli (analitik) gayretlerle, politika ve ekonomi bakımından kurtuluş çaresini sosyalizmde buldu. Marx'ın aşağı tabakalara karşı duyduğu merhamete karşı, orta ve zengin tabakaları yok etmeye çalışan nefret ve şiddetini beğenmemekle birlikte Russell'da sola kayan düşünceler az değildir. Sosyalizme baş vurmasının nedeni, kişisel mülkiyettir. O da mülkiyetin kaynağını hırsızlık ve şiddette görür; eğer, der, insanların az çok zekâları varsa, mülkiyet hakkını kaldırmalıdırlar ve sahiplerine orta bir geçim parasından başka bir şey bırakmamalıdırlar. Mülkiyet, devlet tarafından korunmakta olduğu için, mül-

kiyet amacıyle yapılan hırsızlıklar, hükümet tarafından onaylanıyor ve kabul ediliyor, demektir. Şu halde, devletin kendisi bir şeydir Onun yaptığı işleri, üretim sendikaları ve kooperatifler pek iyi yapabilir ve bunlar yaparsa, modern hayatta daha fazla dirlik ve düzenlik sağlanabilir. Son yıllarda düşüncelerini değiştiren Russell, mutlu bir dünyanın kurulabilmesi için, bir dünya devletinin kurulmasını, silahların bu devlete teslim edilmesini, hükümetlerin yalnız kendi içişleriyle endüstri ve eğitimle uğraşmalarını, her türlü sefaletin olduğu kadar da savaşların nedeni olan nüfus artışına son verilmesini salık verir. Tüm insanların eşit ve özgür olduklarına inanır. Ona göre, özgürlük, en yüce bir yetkinliktir. Bilgi ve hayat bugün o denli karmakarışıktır ki, ancak serbest tartışmalarla doğru yol seçilebilir ve bununla gerçeğe ulaşabiliriz. İnsanlar, ancak birbirine aykırı düşünceleri çarpıştırmakla bazı gerçekleri elde edebilir ve köhne düşüncelerden kurtulabilirler. Düşünce ve konuşma özgürlüğü, saçma inançlar yolunda en verimli bir temizleme aracısıdır. Zannettiğimiz kadar tam bir düşünür değiliz. Zeki bir insanın inanması gereken en önemli gerçek, bu kusurumuzun onaylanmasıdır. Bilimsel yöntem, bizi kuşkuya ve aklı vicdana ulaştıracak olan biricik yoldur. Bu itibarla, çocuklarımızı, yeni topluma lâyık insanlar haline getirebilen bir öğretim sistemi gerektir.

Russell, kendi iki çocuğunu yetiştirme vesilesiyle eğitim konularına değinmiştir. O, modern okullarda öğretime yeter derecede önem verilmediğinden şikâyet eder. Bugünkü ileri teknik ve endüstri dünyasında tutunup yaşayabilmek için, gençlerin geniş bilgilere sahip olmalarını salık verir. Ona göre bu, okullarda yeter derecede disiplinin bulunmasıyle olanaklıdır. Çocuğa söz özgürlüğü kadar da, serbest araştırma olanakları sağlanmalı, fakat öğrencinin eğitim ve öğretiminde verilecek özgürlüğe bir sınır konmalıdır. Bu sınır, çocuğun başkalarına zarar vermemesini ve daha yararlı olabilecek kadar bilgi edinmesini sağlamak için zorunludur. Russell'a göre, doğamızın düşünce yanı kolayca bir şekil alabilir. Bu yanımız, inançlar, maddesel rastlantılar, sosyal olaylar ve kurumlar tarafından değiştirilebilir. Öğretimin, insanları, zenginlikten çok, sanata bağladığını biliyoruz; insanların mutluluk ve kurtuluşlarının esaslı çaresi, mülkiyet etrafında toplanan istek ve tutkuları yok etmek, sanat ve bilgiye karşı gelişmemize hizmet eden istekleri beslemek ve kandırmaktır.

Russell, bir zamanlar, Hıristiyanlığın ahlâk kanunlarını, matematik bir değerde bulmadığı için, terk etmek zorunda kalmıştı. Ona göre, din ve ahlâk, sosyal hayatın içtepilerinden (ilcalar) meydana gelmiştir. İçinde bulunduğumuz karışık ve çelişik dünyada Tanrı'ya ulaşmak olanaksızdır. Bu dünyayı âdeta bir Tanrı değil, muhteşem bir Mefistofeles (şeytan) oluşturmuştur. Russell da dünyanın sonunu Spencer gibi görür; fakat insanlığın geleceği hakkında iyimser umutlarını asla terk etmez. *The Impect of Science on Society* (Londra, 1952) adlı eserinde (bu eser, W. Perrenoud tarafından, *Science, Violence, Pussiance* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Paris, 1954) pozitif bilimlerin getirdiği yeniliklerle bilimsel zihniyetin gelişimini, tekniğin sosyal sorunları bakımından ilgisi ve karşılıklı etkisini, yani tekniğin eylem bakımından sonuçlarını ve siyasal hayattaki rolünü, teknikle demokrasinin ilişkisini, bilim ve savaşlar bakımından sosyal tehlikeleri, bilim ve ruhun değerleri, bilimsel bir toplumun sürekli olup olmayacağı, bu vesileyle fizik, biyolojik ve psikolojik nedenleri inceler ve bunun hangi koşullarla olanaklı olabileceğini anlatır. Russell, bu eserde Marx'ın bir ütopyacı (utopiste) oduğunu ve onun çırağı olan Lenin'in de bir ütopyacıdan başka bir şey olmadığını, onun geniş ve güçlü bir hükümette, tüm ütopyalarını uygulama olanağını bulmuş olan tek adam olduğunu kaydeder. Bu bakımdan da Lenin'i Eflatun'un filozof-monark'ına en çok yaklaşan bir devlet ve bilgi adamı sayar (s. 78). Daha çok son yılların sosyal ve siyasal olaylarıyle bilimsel buluş (icat) ve yaratmaların (icat) doğurabileceği sonuçlardan ilham almış olan Russell, bu eserinde, düşünmede, soyut olarak değil, harekete aracı yapmak isteyen bir amaç görür ve bilimsel keşiflerin insanlığa büyük felâketler getirmesinden kaygılanarak, bilimin ahlâksal rollerine değinir.

Russell'ın lojistik hakkındaki düşüncelerini Wittegenstein ve I. Nicod, A. N. Writhead, L. Couturat... derinleştirmişlerdir. M. Marvin, M. Moore, M. S. Alexander, M. R. B. Perrry, hatta M. G. Santayana... vb. küçük ve büyük farklarla Amerika'da yeni gerçekçiliği, Russell'ın görüşlerine yaklaşmak ya da onu tamamlamak, yahut da eleştirmek suretiyle yaymış ve kurmuşlardır.

Eserlerinden sosyal ve siyasal konularla ilgili olanlardan bazıları dilimize çevrilmiştir, *Siyasal İdealler* (1970) bunlardan biridir.

Bkz. Wittegenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (Bu makale, Annalen des Natur Philosophie dergisinde çıkmıştır, 1921); R. Feys, *Le Raisonnement en Termes des Faits dans la Logistique et de Morale*'in 1906 ve 1911'deki nüshalarında Russell'in kendi yazdığı makaleleri; W. Durant, *The Story, Lojik Prensipleri ve Muasır Teknik* (H. Ziya Ülken dilimize çevirmiştir; Ankara, 1942); P. A. Schipp, *The Philo-*

sophy of Bertrand Russell (1944); R. Metz, *Die Philos. Störmungen der Gegenward* (Gross Britiannien' de, cilt II, 1935); *The Philosophy of B. Russell* (P. A. Schilpp baskısı, 2 cilt ve kendisinin yazmış olduğu *My Philosophical Developpement* (1959) Bu eser, G. Auclair tarafından *Histoire de Mes Idées Philosophiques* adıyle Fransızcaya çevrildi (1961).

RUSTOW, Alexander. Alman sosyoloğu. 8 nisan 1885'te Wiesbaden'de doğdu. 1933'ten 1950'ye dek Istanbul Üniversitesinde, 1949'da Heidelberg Üniversitesinde profesörlük yaptı. Yeni liberalcilerdendir. Şu eserleri önemlidir: *Das Vergasen des Wirtschafts Liberalismus als Religionsgeschitl. Problem* (2. baskı, 1950); *Zwischen Kapitalismus und Kommunismus* (1949); *Ortrebestimmung der Geneward. Eine Üniversalegeschichtliche Kulturkritik:* 1. *Ursprung der Herrischaft* (1950); 2. *Weg der Freiheit* 1953); 3. *Herschaft Oder Freiheit?* (1956); *Der Mensch. in der Wirtschaft. Programm Einer Vitalpolitik* (1956).

RUYER, R. Çağımızın Fransız filozoflarından. Yeni Gerçekçiliğe bağlı olmasına karşın doktrini, mutlak ülkücülükten kurtulamayan Ruyer, *Esquisse d'Une Philosophie de la Structure* ve *L'Humanité de l'Avenir d'Apres Cournot* (1931)... vb. eserleriyle dikkati çeker. O, duyularımızdan bağımsız olan bir dış âlemin, yani gerçekten var olan bir varlığın inkâr edilemeyeceğine inandığı gibi, bu varlığın niteliğini kavrayabileceğimizi de iddia eder. Ona göre, dış âlemde var olan bu nesnelerin özel karakterleri var olmasaydı, algılarımız asla meydana gelemezdi. Gerçekten var olan dış nesnelerin ne şeklini, ne de yapısını inkâr edebiliriz. Zira bunlar, bize görünmektedirler. Ruyer, Gestalt psikolojisine dayanarak, gerçekçiliği, öğeleri türlü şekillerde birleştiren, bir temel, bir öz olarak varsayar. Gerçek, bize zaman ve uzay içinde bir oranlar ve ilişkiler ağı ya da yapısı şeklinde görünür. O, bu nedenle, tüm olguları, hareketleri ve herhangi bir yaratığın evrimi sırasında uğradığı dönüşümleri (istihale) de birer şekil sayar.

Ruyer, şekil ve şekillenme kavram ya da gerçekliğine o denli geniş bir anlam verdi ki, ona göre, yalnız dış âlemdeki bitkiler, hayvanlar, kimya öğeleri ve fiziksel olaylar dolayısıyle tüm doğa değil, hatta iç âlemimizdeki tüm ruh hallerimiz, karakterlerimiz ve tüm kişisel hareketlerimiz... hep birer şekillenme ve şekil türlülüklerine uğramanın ifadeleridir. Gerçek, bize zaman ve uzay içinde bir oranlar ve ilişkiler ağı ya da yapısı şeklinde görünür. Ruyer, modern fizyoloji ile psikolojinin verilerinden habersizmiş gibi ve bir yandan da olaybilimciliğe (phénomenologie) bağlı olanların geçmekte olduğu yollardan ilerlemeye çalışmaktadır.

Bkz. H. Ziya Ülken, (s. 207-210).

S

SAADİA (Saadia Gaon). Arapça adı, Said ibni Yakub al Fayyumî'dir. Yahudi Tanrıbilimci ve yorumcularındandır. 982'de Yukarı Mısır'daki Fiyome (Dilaz) kasabasında doğdu, 1042'de Babil yakınlarındaki Sora şehrinde öldü. O, buradaki Babilci Akademinin şefiydi; yani, Talmudculara da şef olmuştu. Eserlerini İbranî harfleriyle, fakat Arap diliyle yazdı. İncil'i geniş yorumlamalar eklemek suretiyle herkesin anlayabileceği bir üslupla Arapçaya çevirdi. Yahudi Tanrıbiliminin ilkelerini kapsayan *Kitab-al Amanat vel İtikadât* (933) adlı eserini Fürst Almancaya çevirmiştir (Leipzig, 1845). Bu eser, Yahuda ibn Tibbon tarafından XII. yüzyılda İbraniceye de çevrilmiş bulunuyordu. Saadia, zamanında yaşayan felsefeden yararlanmak suretiyle Talmud'u yeni bir şekilde açıklayanlardandır. Karaim adını alan ve kutsal metinlere sadık kalan sistemlere aykırı olarak akıl yürütenlerin birincisi ve en ünlüsü olduğu için, Yahudi felsefesinde hahamcılık (rabbinisme) denilen doktrini geliştirmiştir.

Saadia, adı geçen eserinde kutsal kitabın ve geleneğin otoritesi yanında, aklın otoritesine aykırı bir değer verir; yabancı saldırılara karşı, kendini savunabilmek için, dinin iyi anlaşılması ve incelenmesi gerektiğine inanmıştır. Ona göre, akıl da vahyin ifade ettiği gerçekleri öğretir; fakat vahiy, aklın uzun çalışmalarına karşın, ulaşamadığı için terk etmek zorunda olduğu yüksek gerçeklerin bilinmesinde zorunludur. Bu yüksek gerçekler, Tanrı'nın birliği, yüklemleri, yaratma, insan ruhunun niteliği... vb. gibi konulardır; akla uygun gelebilen ikinci derecedeki inançlardan biri olan ölülerin tekrar dirilmeleri dogmasının (dogme), mutlak surette akla aykırı olmadığına inanır. Tevrat'ta bulunmadığı halde, halk inançları arasında yer bulan ruh göçü (tenasüh) gibi konuları saçma bulur. Job hakkındaki yorumlamasında Saadia, bir şeytan ya da asî meleğin var olmadığını, Job'un kitabındaki prologda (proloque) betimlenilen Tanrı'nın oğulları, gerçekte insanlardan başka bir şey değildir, der. Bu düşünce, onun yaşadığı dönem ve sosyal çevre bakımından pek cesaretli bir iddiadır. Saadia'nın *Kitab-al Amanat*'ı, yazıldığı dönemin din ve felsefe akımları hakkında verdiği bilgiler dolayısıyle önemlidir. Bu eserden, Yahudi filozoflarının da Mütekellimin gibi, atomlara ve bunların ebedîliğine inandıklarını, diğer bazılarının da, mucizeleri inkâr eden akılcılığın sonuçlarına dayanmadıklarını anlıyoruz.

Nihayet Saadia, filozoflara fazla değer vermediğini, felsefenin, din emrinde ve Yahudi dininin savunmasında bir aletten başka bir şey olmadığını kabul etmektedir. Gezimciliğin, İslâm filozofları arasında pek fazla yayılmış olduğunu, bunu ancak Farabî'nin eserleriyle yeni yeni tanınmaya başlandığını da Saadia'dan öğreniyoruz. Onun gezimcilikten yalnız kategorilere önem verdiği ve bunların Tanrı'ya uygulanamayacaklarını uzun uzadıya anlattığı görülür. Saadia, maddenin yaratılması hakkındaki kuramında, antikite filozoflarına saldırır ve yoktan (ex nihilo) yaratma tezini savunur. Bunu tanıtlamak için tuttuğu yol, bu kurama aykırı olan görüşleri eleştirmekten ibarettir. O, yaratma işine, Tanrı yönetiminden başka bir şeyin karıştırılmasını istemez. Yeni Eflatunculuğun yaratma problemindeki türüm (émanation) doktrinini şiddetle reddeder. Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamak için de, evvelâ âlemin ebedî olmayıp zaman içinde başlamış olduğunu tanıtlamalıdır, der. Bu tezi, evrenin sonlu, katışık (mürekkep) ilinek (accident) ve tözleri kapsadığını ileri sürmekle tanıtlar. Ona göre, bunlar, ebedîlikle uzlaşamazlar; zaten akıp gitmekte olan sonsuz bir geçmiş zaman varsayımı (hipotez) çelişiktir. Bu itibarla âlem, zaman içinde ve yoktan yaratılmıştır. Onun tüm ayrıntılarıyle incelediği problemlerden biri de, elindelik (libre arbitre) sorunudur. Saadia, bunu duyuların, akıl, Tevrat ve geleneğin tanıklığına dayanarak açıklamıştır. Bu konulardaki düşünceleri pek orijinal olmadığı gibi, bu konu felsefeden çok, Tanrıbilimi ilgiler.

Saadia'ya göre, Tanrı cisimsizdir; hayat, güç ve bilgelikten ibaret olmak üzere üç niteliğe sahiptir. O, bunlar dolayısıyle, birliğinden hiç bir şey yitirmez. Saadia, bu üç niteliği, metafizik bir kompozisyon gibi değil, Hıristiyanlığın üçüzlemesi gibi varsayar. Ruh sorununda ise, bunun ezelden var olduğunu (préexistence) savunan Eflatun tezini reddeder; ruhun bedenle birlikte Tanrı tarafından yaratıldığını ve ikisinin doğal olarak birleştiğini, ruhun ölümdn sonra uyuduğunu, fakat son günde uyanacağını, yargılamak, ceza ya da ödül almak için bedenle birleşeceğini kabul eder. Onun bu düşünceleri, XIII. yüzyıl skolastiklerinin inançlarına fazlaca benzer. Saadia'nın orijinal yanı, aklı, dinin sağlam bir dayanağı sayması, bu suretle de dindaşları arasına gerçek bir felsefe etüdünü yaymış olmasıdır. Onun ölümünden sonradır ki, İslâm filozoflarının eserleri, İspanya'da yayılma fırsatını bulabilmiştir. Bununla birlikte onun amacı, asıl Yahudi felsefesini, bilimin verileriyle din geleneği arasın-

daki uygunluk esası üzerine kurmaktır. Saadia'ya bu amacı telkin eden de, aralarında yaşamış olduğu Arap filozoflarıdır. Nitekim, eserlerinin şekli de onun böyle bir etki içinde kaldığını açıkça gösterir (Et. Gilson).

Saadia'nın yaratma kitabının yorumlanması (Lambert, Fransızcaya çevirmiştir, 1891) ile bazı parçaları zamanımıza dek gelebilmiş olan *Agron* adlı İbranice bir sözlüğü vardır (Harkavy baskısı, 1891).

Bkz. J. Gouttmann, *Die Religios Philosophie des Saadia* (1882); H. Malter, *Saadia Gaon* (1927); Et. Gilson, (s. 396); M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon* (Paris, 1934).

SADOLETO, Jacobo. İtalyan filozofu. 12 temmuz 1477'de Modène'de doğdu, 18 ekim 1547' de Roma'da öldü. Daha çok hümanizmacı ve Tanrıbilimci olarak tanınır. Sırayla, Papa Léon X'un, Clément VII'ın kâtibi, Carpantras papazı ve kardinallik payesiyle papanın, Kral François I'nın yanında temsilcisi olmuştur. Sadoleto, XVI. yüzyılın zarif ve verimli yazarlarından biridir. Antikite eserlerine karşı bir zevk uyandırma işinde samimî dostu olan kardinal P. Bembo (1470-1547) ile ve kendisiyle mektuplaştığı Erasmus'la, nihayet bu dönemin diğer tanınmış aydın kişileriyle çalışmıştır. Şu eserleriyle de felsefeye bazı hizmetleri dokunmuştur: *De Liebris Instituendis* (Venedik, Lyon, Paris, 1933); *Phoedrus, Sive de Laudibus Philosophioe Duo* (Lyon, 1538). Bunlardan birincisi, tam bir eğitim kitabıdır. İçinde çocukların fakültelerine ve âdetlerine dair bilgece gözlemler vardır. İkincisi daha önemlidir; üslup itibarıyle de dikkate değer bir kitaptır. Felsefeyi belâgatle savunan bu eseri, o, Ciceron'un aynı adı taşıyan, fakat kaybolmuş bulunan bir eserini telafi etmek için yazmıştır. Birinci eser, o zamanlar felsefeye karşı yapılması âdet olan saldırılara bir karşı savdır; ikinci eserde de felsefenin yararlarını anlatır. Sadoleto'nun gençliğinde yazmış olduğu, *Philosophicoe Lationes et Meditationes in Adversis* (Frankfort, 1577) adlı bir eseri daha vardır. Ayrıca, *Poemata* (Leipzig, 1548) sında da manzumelerini toplamıştır. İnayet (grâce), elindelik, kader gibi sorunlara dair yaptığı tartışmalarla da ünlü olan Sadoleto,



daha çok Jean Chrysostom (M.S. 3-117) île Yunan kilisesi babalarının otoritesine bağlanır. Külliyatı, 1737'de 4 cilt olarak Roma'da basılmıştır.

Bkz. Perrin, *De Jacobo Sadoléto Cardinali* (1847); Joly, *Etudes sur Sadolet* (Caen, 1857); S. Ritter, *Un Humanista Teologio Jacopo Sadoleto* (Roma, 1912).

SAINT-LAMBERT, Jean-François de. Fransız ozan ve filozofu. 1716'da Nancy yakınlarındaki Affracourt'da doğmuş ve 1803'te ölmüştür. Birkaç yıl Kral Stanislas'ın hizmetinde bulunmuş, 1770'te Akademiye kabul edilmiştir. Madam de Chatelet, Voltaire ve Ansiklopedicilerle olan ilişkileri, Akademide ve Madame Necker üzerindeki nüfuzu, ona XVII. yüzyılın edebî hayatında önemli bir yer kazandırmıştır. *Mevsimler* adlı manzum eserleriyle İngiltere'de ozan James Thomson'un (1700-1745) yarattığı betimleme tarzını Fransa'ya ilk kez getiren Saint-Lambert'tir. O, felsefesini şiirlerine yaymış olduğunu zanneder. Ansiklopedici olan dostları, bu şiirleri övmek suretiyle onun bu kanısını güçlendirdiler. Condorcet, Saint-Lambert'in, "ruhla felsefesel zekâyı birleştiren tek Fransız ozanı" olduğunu söyler.

O, bu ününü desteklemek için, D'Alembert'in *Eléments de Philosophie* adlı eserinin sonuna, çocuklar için bir ahlâk kateşizması yazılması hususundaki dileğini yerine getirme amacını güttü. Bir salon adamı olan Saint-Lambert, askerdi, nükteci ve tam anlamıyle çapkın bir adamdı. Kendisini zayıfların eğitmeni yapmak istemiş, bu amaçla da, *Catechisme Universel* (3 cilt) adlı eserini yazmıştır. Bu esere, Enstitü, 'büyük ahlâk armağanı' nı verdi. Yazılması 1786'da sona eren bu eser, Fransız Devriminin ortasında, yani 1796'da yayımlandı. Bu kitap, çocuklara hitap eden özelliklerden yoksundur. İçinde türlü fıkralar bulunmakla birlikte, pek sıkıcı dissertasyonlardan bileşik olan bu kalın eseri, okurların anlaması pek kolay olmadığı gibi, anlamamalarını daha hayırlı sayanlar da vardır. Zira, kitaptaki Epikürcü Bernier ile kurtizan Ninon arasında, kadının niyet, doğa ve kaderi hakkındaki sohbet, yazıldığı zaman için kolayca sindirilmeyecek görüşleri kapsadığı gibi, Helvétius ve D'Holbach'ın ilkelerini ve duyumcuların düşüncelerini, bunların mantığından sıyrılarak, kendi âciz zekâsı ve dolayısıyle dağınık bir üslup içinde ifade ve salık vermeye çalışmıştır. Adı geçen son eser, üç bölümdür:

1. Doğada, insan eyleminin güdüleriyle (mobiles) kaderini ilgileyen genel düşünceleri inceler.

2. Bu ilkelerden türeyen tembihleri (préceptes).

3. Bunları kullanmak için gereken aracıları açıklar.

Verdiği bilgiler, yaşadığı dönem filozoflarının töreler (örf) bilimine uygulamış oldukları düşüncelerdir. O, bunlara bir çeşit geometri apaçıklığı ve dine hiç de ihtiyaç görmeyen bir ruh vermek ister. Ona göre, Fisagor, Sokrat, Eflatun ve stoacılar, din sorunlarıyle ahlâk sorunlarını birbirine karıştırma yanılgısına düşmüşlerdir. Bundan yalnız Aristo biraz korunabilmiştir. Bu yanılgı, Hobbes ve Locke'un çalışmalarından beri bağışlanamaz bir durum almıştır. Bir töreler doktrinini kurmak için, insel doğayı gözlemek yetişir. İnsan nedir? "Organlaşmış ve duygulu bir kitledir; o pek vakur olan ruhunu ki, tüm kendisini çevreleyen şeylerle ihtiyaçlarından alır". Dış izlenimler, onda haz ve elemin iki ilkel duygusunu oluşturur. Haz ve elem de onda var olmak aşkı ile refah aşkını ve kendini kandıracak aracıları araştırma faaliyetini doğurur. Duyumlardan çıkan bu faaliyet, düşünce ve tutku şeklini alır. Bu faaliyetin tek amacı, mutluluktur. Ona göre, mutluluk öyle bir haldir ki, "bunun içinde, kendimiz ve talihimiz hakkındaki düşünmelerimize, tadım, dokunum ve altıncı duyunun (bu, vicdan demektir) kanmasını sağlayan tatlı bir sevinç ve lâtif bir hayat duygusu arkadaşlık eder". Saint-Lambert, eğilimlerin ve âlicenap duygulanmaların kandırılmasını da ileri sürmüş, hazlarda itidali gözetmeyi önermiştir. O, perhize benzeyen ülküsel bir hali de görür gibidir. Fakat bu erdem, mutluluğun pek incelmiş ve emin bir şekli olduğu için salık verilemez. Bu ilkeden çıkan tembihler, kendi kendimize karşı olan ödevlerimizi —ki bunlar, kendimizi korumaktan ibarettir—, hemcinslerimize karşı olan ödevlerimizi —ki, onlarsız hiç bir zaman mutlu olamayız ve onlar bizim mutluluğumuzun aracılarıdır— ve Tanrı'ya karşı yükümlü olduğumuz —ki, bunlar inkâr edilemez oldukları halde, eserde kaydolunmamışlardır— oluştururlar. Karşılıklı hazza önem veren bu ahlâkçı, hayrı şerrin yanına koymak için, hayat mutluluğuna zarar verecek denli ileri gitmemek koşuluyle, adaleti, iyilikseverliği, iyiliği ve sır tutmayı —hiç bir sonuç vermedikleri için— kaldırır.

Saint-Lambert, aile sevgilerinden derin duygularla söz eder ve karı-koca ahlâkını kusursuz olarak açıklar. Ahlâksal görevlerin yerine getirilmesini, alışkanlık haline getirme işinde baş vurduğu aracı, stoacılarla bunlardan yararlanmış olan Hıristiyanlığın salık verdiği vicdan denetlemesi ve kendi nefsimize karşı itiraflarımızdır. Ona göre, bu suretle herkes, kendi kendisine yetecektir. Bununla birlikte Saint-Lambert, toplumda görevleri açıklama ve vicdanı uyandırma işiyle görevli bir ahlâk zabıtasının kurulmasına ihtiyaç görür. Onun erdem için vaat ettiği mükâfata gelince, bunu anlaşılması olanaksız olan bir gelecekte beklemenin yararsızlığına inanır. Nankörlerle fakir ve talihsizler, bu sefil dünyada kendilerini teselli etmek için, ahret hayatının hulyalarından başka aracılara sahiptirler: Onlar, âlemi tüm güzellik ve büyüklükleriyle temaşa etmelidirler. Eğer şer, dayanılmaz bir hal alacak olursa, bu şerrin şifası için yüce bir ilâç yok mudur? Saint-Lambert, bir olanaksızlık karşısında kalanın, çekmektense intihar etmesini mazur görür ve en hazin bir kötümserliğe düşer.

Nihayet o, her çeşit hayır ve şerri, toplumun uylaşımlarından ibaret saymıştır. Bu görüşlerde gizli olan bazı önemli gerçeklikler üzerinde duracak değiliz. Onun felsefesel eserleri 5 cilt olarak 1801'de Paris'de basılmıştır.

Bkz. Damiron, *Mémoires pour Servire à l'Histoire de la Philosophie au XVIII e Scièle* (Paris, 1858); Bersor, *Etudes sur le XVIII e Scièle* (Paris, 1865); Barni, *La Morale au XVIII e Scièle* (Paris, 1872).

SAINT-MARTIN, Louis-Claude Marquis de. Fransız filozofu ve Tanrıbilimcisi. 'Bilinmedik Filozof' (le Philosophie Inconnue) adıyle de tanınmış olan Saint-Martin, 18 ocak 1803'te Ambroise'da doğmuş ve 23 ekim 1843'te Aulnay'da Senato üyelerinden bir dostunun çiftliğinde ölmüştür. Ona, 'Bilinmedik Filozof' denilmesinin nedeni, eserlerini asıl adıyle değil, bu ad altında yayımlamış olmasındandır. Ebeveyni fakir, bilgisiz, fakat soylu kimselerdi. O, yalnız Fransa'da değil, hemen tüm Avrupa'da tanınmış olan büyük bir yazar ve mistisizmin parlak bir temsilcisiydi. "Bana bir beden değil, bir proje verilmiştir" demesine hak verilecek denli cılız bir yapısı vardı. Pontlevoi Kolejinde yetişti. Mistik yazarlardan Jacques Abbadie'nin (1654-1727) *Kendi Kendini Bilme Sanatı* adlı eserinden zevk aldı. Bir söylentiye göre, Orléans Hukuk Okulunda da okudu. Doğal hukuku, pozitif hukuka yeğ tuttu ve bunu en çok Burlamaqui'nin eserlerinden inceledi. Bir gün, devlet danışmanı olur umuduyle, babası, onu Tours'da kral avukatı yaptı. Fakat Saint-Martin, bu işten hoşlanmadığı için altı ay sonra terk etti. Bu kez, eski bir asker olan babası, ona bir subaylık tezkeresi elde etti. Saint-Martin, babasına itaat ederek, taburuna katılmak üzere Bordeaux kışlasına gitti. Burada, Martinez Pascalis'e rastladı; bu adam onun ilk tinsel (manevî) mürşidi oldu; kendi-

sine mistisizm bilgilerini bu zat öğretti; Pascalis, spekülâtif derslerine keşif ve keramet (théurgie) konularını da karıştırmış olmakla birlikte, Saint-Martin, ondan ölünceye dek özlemekten kurtulamadığı bir yol kazanmıştı. Beş yıl teğmenlik yaptıktan sonra, bir daha bırakmamak üzere bu yola düştü; yani, kendi konularıyle uğraştı. Bu konuda toplumu terk etmeye gerek görmeyen Saint-Martin, Paris'in en zarif salonlarında aranmaya başladı; zira, onun eserleri kadar da sohbetleri canlı, yararlı ve etkiliydi. Yerleşmiş olduğu bu büyük şehirde, tanınmış olan pek ileri kişilerle dost oldu. Bunlar arasında ünlü devlet adamları, prensler, lordlar, yazar ve bilginler vardı. Fakat o, mistik telkinlerinde erkeklerden çok, kadınlar üzerinde büyük bir etki yapmıştır.

Saint-Lambert, İngiltere, İtalya ve İsviçre ile Fransa'nın büyük şehirlerini de ziyaret etti; mistik görüş ve inançlarını oralarda da yaymaya çalıştı. 1788'de kendisi 50 yaşındayken, Charlotte de Boecklin adında 48 yaşında olan bir kadına rastladı; bu kadın, ona Jacob Boehm'ün eserlerini tanıttı ve birbirine tasavvufun ilham ettiği derin bir şefkatle bağlandılar. Bununla birlikte Saint-Martin, doğduğu şehirde hasta bulunan ihtiyar babasına bakmak için bu kadından ayrılmak cesaretini gösterebildi. Okurlarının pek az olmasına karşın, o kadar ünü yayılmıştı ki, Büyük İhtilâl'in patladığı bir dönemde Kurucular Meclisi, kendisini 1791'de Siyès, Condorcet... vb. ile birlikte genç veliahde eğitmen seçti. Babası, 1793'te ölünce, serbest kalan Saint-Martin, bazen Paris'de, bazen de Petit-Bourg'da dostu Düşes de Bourbon'un yanında kaldı. Fakat, Convention yönetimi, asîllerin Paris'de oturmalarını yasaklayan bir emir çıkarınca, Saint-Martin doğduğu şehre çekildi; fakat bu kez de kuşkulu kimse sayılarak, ihtilâl mahkemesine verildi. Bu sırada, Robespierre'in düşmesi dolayısıyle kurtuldu. 1794'te hemşehrileri kendisine yeni açılan 'Ecole Normale'ler öğrencisi' unvanını verdiler; 52 yaşından sonra okul sıralarında oturmanın zorluğunu bildiği halde, kendisini Tanrı'nın, kayra gerçeğini savunmak için okula davet ettiğine inandığından, önerilen görevi kabul etti.

Garat aleyhine yaptığı ünlü bir tartışma, kendisine, insel algıcın çözümlemesi profesörlüğünü kazandırdı. Ecole Normale üç ay sonra kapatıldığı için, Saint-Martin, bir süre de Tours'daki Ecole Centrale'da tarih okutmayı denedi. Fakat bunun kendi işi olamayacağını anlamakta gecikmedi; son yıllarını şu önemli olan eserlerini yayımlamakla geçirdi: *Lettre à un Ami sur l'Association Humaine* (Bu eseri Schauer, *Traité des Nombres* adlı eseriyle birlikte yayımladı. Paris, 1861); *De l'Esprit des Choses* (2 cilt, 1800); *Ministre de l'Homme Esprit* (1802). Bu eserler, Paris'de ihtilâli izleyen yıllarda basıldı. Saint-Martin, bu arada *Crocodile* adlı manzum ve garip bir eserle Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisinin iki ödülünü kazandı. Bu eserinde o, tüm Akademilerle alay eder. Saint-Martin, yine bu dönemde, Boehm'ün iyi anladığı pek kuşkulu olan şu eserlerini Fransızcaya çevirdi: *L'Aurore Naissante ou la Racine de la Philosophie* (Paris, 1800); *Les Vrais Principes de l'Essence Divine* (2 cilt, Paris, 1802); *De la Triplel Vie de l'Homme* (Paris, 1809); *Quarante Quetions sur l'Âme* (Paris, 1807). Ölümünden az önce de eserlerinden birinin konusunu oluşturan sayıların hassası'na dair Rossel'le birlikte çalışmıştı.

Saint-Martin'in eserlerinde orijinal olan şey, kendisidir; yani, eserlerine kendi karakterinden, duygularından, hayatından zekâsından bıraktığı izlerdir. Doktrinine gelince, bunun çoğunda, kendilerinden sırayla ders almış olduğu öğretmenlerinden yararlanmışsa da, kendi emeğinin büsbütün değersiz olduğunu zannetmemelidir. O, mistisizme, hem metafizik ve duygusal, hem de geleneksel ve bağımsız bir şekil verir; hatta biraz da ihtilâlci oluşu dolayısıyledir ki, bir tarikatin başkanı da olmuştur. Onun tarikatina esas olan düşünceleri iyi kavrayabilmek için, ondaki felsefesel, siyasal, dinsel olan üç kısmı ayrı ayrı incelemek gerektir:

a) *Felsefesel kısım:* Doktrininin bu kısmı, tüm eserlerinde dağınık bir haldedir; fakat bunun en açık ifadesi, Garat (1749-1833) ile yaptığı tartışmalarla bu bilgine yazdığı mektupta bulunur (Seances des Ecoles Normales, cilt III, s. 61-159). Saint-Martin, burada, XVIII. yüzyıl filozoflarından çoğunun bağlandığı 'dönüşmüş duyum' (sensation transformée) kuramına karşı, yalnız duyumlardan üstün değil, aynı zamanda akıldan da üstün bir 'ahlâk duyusu'nun (sens morale) varlığını savundu... Düşüncenin dilden farklı ve dilin insan tarafından yaratılmamış bir fakülte olduklarını ileri sürdü. Nihayet, maddeyle düşüncenin uzlaşmayacağını, bu itibarla da ruhla bedenin ayrı ayrı şeyler olduğunu iddia etti. Ahlâk duyusu, ona göre, insanı duyusal (sensitif) değil, duygulu (sensible) bir varlık yapan Tanrısal duygu kadar da iyilik duyusudur. Akıl, kendi ilkelerini ahlâk duyusundan almıştır; akıl, bu ilkeleri canlandıran, geliştiren ve uygulayan bir iktidardan başka bir şey değildir.

Saint-Martin'in dil kuramı, Condillac ve De Bonald'ın kuramlarından farklıdır. O, dilin saf bir uylaşım eseri ya da doğaüstü bir vah-

yin ürünü olduğu iddiasını reddeder; dilin insana özgü doğal bir özellik olduğunu ya da öğrenmeden sırrını kendimizde bulduğumuz ve kullanmaya zorlandığımız bir doğuştan (natıf) dil olduğunu kabul eder ve yalnız bu dil sayesinde düşünen varlıklar olabildiğimize inanır; aynı zamanda bundan, dilin de düşüncenin yolunu tutup, onun karakterlerine büründüğü sonucunu çıkarır.

Saint-Martin, düşüncenin duyum ve dil ile karışmadığını, bizde düşünce ve akıldan üstün olan bir ahlâk duyusunun varlığını gösterdikten sonra, evvelâ ruhun, sonra da Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamaya çalışır. Ona göre, madde düşüncenin birliğine yardım etmez; bu itibarla ruh, maddeden ayrıdır; Tanrı'nın varoluşunun kanıtı da, ahlâk duyumuzun derinliğinde gizli olan ve Tanrı'ya yönelmedikçe kandırılamayan bu doğuştan (innée) aşk ve hayranlık duygusudur. Şu halde ilk ve gerçek vahiy, kendimizde bulduğumuzdur. Kutsal kitaplar, bu iç vahyin beliğ birer çevirisinden başka bir şey değildirler; onlar, bu sıfatları dolayısıyle saygıya lâyıktırlar ve sürekli olarak onlar üzerinde düşünmek zorundayız; fakat çeviriler, asıl metnin yerine geçmezler. Onun kutsal kitaplar ve Katolik kilisesi hakkındaki serbest eleştirileri bu düşünceden doğar; zira o, doğaüstünün, doğanın kendi içinde bulunduğunu, tüm bir yaratmanın (création) insanla başladığını ve bunun ebedî bir mucize olduğunu kabul eder.

b) *Siyasal kısım:* Saint-Martin'in politikası, felsefesel mistisizmine uygundur ki, esası, tarihte olduğu kadar da doğada kayranın (providence) egemen olduğu, bu kayranın, hükümetlerde halkın bakanlarından başka bir şey olmadığı inancıdır. Saint-Martin, *Lettre sur la Révolution Française* (s. 65 ve 66) adlı eserinde, "ulusların tarihi, der, bir çeşit canlı ve hareketli bir dokudur (tissu) ki, üzerinde karşı gelinmez ve ebedî olan adalet, hiç ara vermeden elenir". Bu itibarla halkın egemenliği bir hayalden ibarettir; zaten bu egemenlik asla varolmamıştır; zira halk, bir bütün olarak iradeye sahip değildir; hatta bireylerin bile iradesi yoktur. Zira, egemenlik, insanın değil, Tanrı'nın bir yüklemidir. Yalnız insan, özgürlüğü içinde Tanrısal iradeye karşı direnme gücünü bulur; bunun kanıtı da, insanın birçok cinayetler işlemesi ve birçok felâketlere neden olmasıdır. Toplumu bu kötülüklerden kurtarmak için kayranın olağanüstü bir müdahalesinden başka bir şey gerekli değildir.

Saint-Martin, bu kayranın tüm karakterlerini Fransız Devriminde görür. Bu devrim, ona bazen insan cinsini ıslah etmekle görevli olan eylem halinde bir hutbe (sermon), bazen ahretteki son yargılamanın bir minyatürü, bazen de pek iyi tanımadığımız Tanrı'yı bize öğretmek için verilmiş bir ders gibi görünür (*Oeuvres Posthumes,* cilt I, s. 405-406). Saint-Martin'in *Fransız Devrimine Dair Mektup* adlı eseri, Josephe de Maistre'in *Considération sur la France* adlı eserinin başlıca ilham kaynağı olmuştur. Her iki filozofa göre de, bu devrim, insanı, en asîl fakültelerini boğmuş olan bir ölüm uykusundan uyandırmak ve toplumu sürekli kötülüklerden kurtararak yeniden yaratmak için Tanrı tarafından meydana getirilmiştir. Yalnız bu iki filozofun, toplumu yeniden kurma işini aynı şekilde anlamadıklarını belirtmek gerekir; De Maistre, toplumun ortaçağlarda olduğu gibi, papalığın emri altında ve papaya tamamıyle itaat eden bir krallıkla esenlik ve mutluluğa kavuşabileceğini savunduğu halde Saint-Martin, tersine olarak toplumun yenileşmesini krallık gücünün (kudret) kırılmasında ve yalnız papalığın değil, her organlaşmış ve kurulmuş olan kilise nüfuzunun da yok edilmesinde görür. O, zamanına dek varolmuş olan hükümetlerin yerini, "doğal ve ahlâksal bir teokrasinin" almasını ister. Bu, ona göre, öyle bir eşya düzenidir ki, toplumu yöneten ve güçlerini yalnız Tanrı'dan alan insanların yerini gerçekten Tanrısal komiserler alacaktır. Bu insanlar, fakültelerinin ve bilgilerinin üstünlüğü, anarşiye karşı olan korkuları, düzen (nizam) için duydukları tutku, kendilerine insanları ve diğerlerinden daha nüfuzlu olmaları dolayısıyle kolayca tanınabilirler. Gerçekte bu adamlar kuvvetle değil, inandırmakla topluma egemen olan birer mistik diktatörüdür ki, ancak müstesna hal ve koşullar içinde ortaya çıkarlar. Adi zamanlarda ise, üyeleri seçilmiş olan bir meclis, toplumu yönetebilir. Saint-Martin, Katolik kilisesinin de yerini ve tapınağını, dıştan görünen tapımını (culte), papazları bulunmayan mistik bir Hıristiyanlığa terk etmesini ister.

c) *Dinsel kısım:* Katolik kilisesi hakkındaki düşüncesinden, onun dine ait görüşleri açıkça anlaşılabilir. Saint-Martin'e göre, Tanrısal niteliğe dair olan gerçeği, dışımızda değil, kendi içimizde aramalıdır. "İnsan, zamanın karanlıkları ortasına asılmış olan kutsal bir lambadır". Biz, Tanrı'nın ebedî modelinin bir kopyasından başka bir şey değiliz; Tanrı ise, kendisinin bilincine sahip olan bir ruh, bir canlı zihindir. Tanrı'yı biz, ancak güç, zihin ve aşktan ibaret olan üç yüklemi (sıfat) sayesinde kavrayabiliriz. Bunlardan hiç biri bir diğerinden daha eski ya da daha yeni değildir. Bu itibarla, Tanrı tüm ebedîliği boyunca bu üç yükleme, azalıp çoğalmaksızın sahiptir. Sonsuz aşkını, birliğinin nüfuz edilemez mih-

rabında hapsedemeyen Tanrı, diğer varlıkları yaratmış, birtakım aynalar ve hayatlar ardalanmasına (teakup) benzeyen yaratma eserini oluşturmuş ve kendi özel özünün çizgilerini sonsuzluğa yaymıştır. Saint-Martin, bu noktada yaratma düşüncesiyle tözün birliğini uzlaştırmaya çalışır.

O, Tanrısal özün bir çeşit yansımasıyle kıyaslanabilecek olan yaratma eserinde dört derece görür:

1. İnsanın ruhu,
2. İnsanın zihni ya da ruh,
3. Doğa ya da evrenin ruhu,
4. Öğeler ya da madde.

Tanrı, dolaysız olarak insanda yansır; zira, insanın ruhu, bir Tanrı arzusudur; zihni ise, bir Tanrı düşüncesidir. Fakat insan da, doğada yansır; zira o, maddeden başka bir şeydir. Doğa, etkin, duygulu ve zihinlidir. İnsan bu yüce dereceden önce zayıflığı dolayısıyle Tanrı'ya tutunacak yerde, kendi özel hayalini doğadan ayırmak suretiyle düşmüştür. Daha sonra, kendinden önce düşmüş olan bir göksel ruhun, Tanrı'nın yerini almak isteyen bir asi meleğin kışkırtmasıyle kibirlenerek o yüce dereceyi yitirmiştir. İnsan düşerken doğayı da birlikte sürüklemiş; başlangıçta ahenkli şekillere bürünmüş ve daima Tanrı'ya itaat etmeye hazırken, madde içine hapsedilmiştir. Madde, Tanrı'nın bir yaratığı değildir; o, doğa ve insanın ilkel şekillerinin bozulmuş bir şeklinden başka bir şey değildir.

Düşmeyi, bir onarımın (réhabilitation) izlemesi gerektir. Zamanın yardımıyle, "ebedîliğin bir göz yaşı, ebedîliğin sadakası" sayesinde, insan, âlem ve aşkla doğrulur. İnsanın doğrulup kurtulmasının ikinci bir aracısı da, kurbanlar dolayısıyle hayvanların kanını dökmek değil, savaş alanlarında mihraplarda ve sehpalarda insan kanı dökmektir. Kan, her türlü bozulmanın kaynağıdır; ruhu maddeyle birleştiren bağdır (*Ministère de l'Homme Esprit,* s. 214). De Maistre'in savaş ve kurban hakkındaki düşünceleri açıkça Saint-Martin'in bu düşüncelerinden doğmuştur. Yalnız, ondan farklı olarak, Saint-Martin'e göre, insan, onarım işinde ilerledikçe, kan dökülmesi azalır; büsbütün sona erer; hatta Golgotha (İsa'nın çarmıha gerildiği tepe) kurbanından ve onarıcının (réparateur), yani, İsa'nın gelişinden itibaren ölüm azabı da yok olacaktır. Ancak onun sayesindedir ki, Tanrısal aşk insanlıkla birleşir ve yeniden doğuşumuz tamamlanmış olur. İnsanın bu yeniden doğuşu, doğada da baş gösterir. Madde mahvolur, şer kaybolur ve şeytan, Tanrı ile uzlaşır. Bu düşünceler, Martinez Pasqualis'de de vardır ki, asıl kaynağı kabalcılıktır.

Saint-Martin, mistisizmde bir çeşit nurculuk (illuminizme) sistemini kurmuştur. Kendisi buna, 'saf tinselcilik' (spiritualisme) adını verir. Caro, onun hakkında felsefeyle din arasında imgesel (chimerique) bir bocalama içinde kalmış, ne iman, ne de akıl bakımından bir Ortodoks olamamıştır, der. Saint-Martin'in düşüncelerinden, Lamennais de *Esquisse d'Une Philosophie* adlı eserinde bir hayli yararlandığı görülmektedir. Onun diğer eserleri de şunlardır:

Des Erreures et de la Vérite ou les Hommes Rappelés au Principe Universel de la Science (2 cilt, Lyon, 1777); *Tableaux Naturel des Rapports Qui Existent Entre Dieux, l'Homme et l'Universe* (2 cilt, Lyon, 1777); *L'Homme de Désir* (Lyon, 1790); *Ecco Homo* (Paris, 1792); *Le Nouvel Homme* (Lyon, 1792); *Oeuvres Postuhumes* (2 cilt, Tours, 1807); *Correspondance Avec Krischberger, Baron de Liebsdorf* (Tours, 1863). Eserlerinin tümü Almancaya çevrilmiştir.

Bkz. Saint-Beuve, *Causeries de Lundi* (cilt X, s. 190); Caro, *Du Misticisme au XVIII e Sciècle, Essai sur la Vie et les Doctrines de Saint-Martin* (Paris, 1852); Ad. Franck, *La Philosophie Mystique en France à la fin du XVIII e Sciècle* (Paris, 1866); J. Classen, *L. C. von Saint-Martin* (1895); A. E. Waite, *The Life of L. C. de Saint-Martin* (Londra, 1901).

SAINT-SIMON (Claude-Henri de Rouvroy Comte de). Fransız ekonomi ve sosyoloji filozoflarından. 17 ekim 1760'ta Paris'de pek ihtiyar ve pek zengin bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiş, 19 mayıs 1825'te aynı şehirde ölmüştür. Bilimsel eğitimini D'Alembert'e borçludur. Babası, servet ve unvanını Kral Louis XIII'ye borçludur. Saint-Simon, iyi bir öğrenimden sonra pek erken gelişen zekâsıyle oldukça karışık ve serüvenlerle dolu bir hayat geçirdi. On yedi yaşındayken çapkın bir süvari silahşörüydü. Büyük Devrime dek subaylığını korudu; sonra çekildi. Subaya pek ihtiyacı olan Kral Louis IV, onun bu istifasını hiç affetmedi. On beş yıl sarayda yaşamış, fakat asla kralları ve krallığı sevmemişti. Bu, onun karakterini aydınlatan önemli bir işarettir. Krala, yazar adı konulmamış olan bir mektup göndermiş; pek sert ve beliğ olan bu mektubu onun yazmış olduğu



kabul edildiği halde saraydan kovulmamıştır. Çocukluğundan itibaren herkesinkine benzemeyen özel bir karakter gösterdi; sebatlı ve inatçı bir adamdı. Daha on üç yaşındayken Hıristiyanlık dogmalarından (dogme) kuşkulandığı için vaftizi reddetmiş; babası tarafından hapsedilmiş olduğu bir manastırdan kapıcıyı dövmek suretiyle kaçmıştır. Amerika'nın istiklâl savaşlarına yardım etmek için gönüllü olarak bu uzak ülkeye gitmiş, 1782'de esir olmuştur. Jamaik adasına gönderilmiş olan Saint-Simon, oradan Meksika kralına, Panama kanalının açılmasına dair bir proje yollamıştı. Serbest bırakılınca, Hollanda ve İspanya'ya seyahat etti; bu kez de, Madrid'den denize kadar bir kanal açılması için İspanya kralına yeni bir proje sundu. Onun bu türlü girişimlerinin çokluğu yüzünden olacaktır ki, Kral Louis XIV, "Saint-Simon, âleme projeler yapmaktan başka bir şeyle uğraşmaz!" demişti.

Saint-Simon, 1783'te tüm asalet unvanlarından ve imtiyazlarından vazgeçti; ihtilâlin karışık dönemlerinde vurgunculukla zengin oldu, sefahate daldı. Terör döneminde hapsedildi; bundan kurtulduktan sonra da türlü ticaret işlerine girişti; muhteşem bir yaşam sürecek denli zenginleşti; fakat sonra mutlu bir ilhamla, insanlığa yararlı olmak için yaratıldığını hissetti. Kendini bir peygamber ve Tanrı'nın vekili saymaya başladı. Yaşadığı dönemin özellikle, XVIII. yüzyılın felsefesi, tüm eski değer yargılarını yıkmış ve sosyal anarşi her tarafta baş gösterdiği için, Saint-Simon, insanlığa yeni bir ahlâk, yeni bir din ve ülkü (ideal) vermek için, kendisinin Tanrı tarafından gönderildiğine inanmaya başladı. Bu inancını ölünceye dek terk etmedi. Gençliğin verdiği tutkulardan kurtulunca, Berthelot ve Lagrange'la tanıştı. Onlardan kuramsal (teorik) bilimleri ve bunların değerini öğrendi; tıp fakültesine de giderek, orada kimya ve fizyoloji dersleriyle uğraştı. Servetini bilimsel deney ve öğrenim işlerinde kullandı. Evlendi, fakat çabuk ayrıldı. Almanya ve İngiltere'ye gitti; bütün servetini yitirdikten sonra, ihtiyaç içinde kaldı; kendisine eski uşaklarından biri birkaç yıl baktı; bu dönemde bazı eserler yazdı. Kendisini koruyan âlicenap uşak ölünce, yeniden sefalete düştü. Yazdığı eserleri bastırmak için baş vurduğu kimselerden yardım görmedi. Endüstrinin toplum hayatında oynadığı önemli rolü belirten eserinin basılmasına bazı zenginler yardım etti. Maddesel sıkıntılar yüzünden bir kez intihara kalkıştı ise de, kurşun bir gözünü kör etti, fakat ölmedi. Bundan sonra zengin bir Musevî, Saint-Simon'un düşüncelerini beğendi; kendisine yardıma başladı. Saint-Simon, etrafına topladığı birkaç arkadaşıyle ve yeni bir başarı umuduyle tekrar çalışmaya koyuldu. Düşünceleri sosyalizmden endüstriyalizme, daha sonra da tinselciliğe (spiritualisme) kaymaya başladı. Son zamanlarında bir hayır kurumuna sığınmış olan Saint-Simon, ölümünden önce bile, "tüm ömrümün amacı, toplumun her üyesine, kuvvetlerini geliştirmek için en büyük olanakları bağışlamaktı" demişti. Tüm bu karışık ve buhranlı yaşam içinde, kendisine sağlığında olduğundan daha çok ölümünden sonra basılan ve arkadaşları aracılığıyle ün sağlayan şu eserleri yazdı:

Lettres d'Un Habitant de Génève à Ses Contemporains (1802, 1925). Bu ilk eseridir. Toplumun bilimsel olarak incelenmesini savunur ve zamanındaki toplumun, bilgeler (sanatçı ve özgür düşünceliler); (tutucular) ve mülk sahipleri; eşitçiler (millet) gibi üç sınıfın oluşturduğunu, yeni bir din ve dünyanın yaratılması gerektiğini ileri sürer ve iktidarın bilgeler sınıfına geçmesini ister. Daha sonra yazdığı, *Introduction Aux Traveaux Scientifique du XIXe Sciècle* (1807) adlı eserinde, aynı düşüncelerle birlikte (physisme) ve yaradancılığı (déisme) Hıristiyanlığın, "Kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma!" emri yerine, her insana çalışmayı emreden pozitif bir ahlâkı savundu. Bu düşüncelerle dikkati çeken Saint-Simon, 1808-1811 arasında, *Esquisse d'Une Nouvelle Encyclopedie ou Introduction à la Philosophie du XIX e Sciècle; Nouvelle Encyclopedie, Première Livraison; Histoire de l'Homme; Mémoire sur la Gravitation Universelle* adlı eserleri yazdı. Daha sonra da şu eserleri çıktı: *Mémoire sur la Science de l'Homme* (1813); *Travail sur l'Organisation Universelle; De la Réorganisation de la Societé Européene* (1814 ve 1825). Bu eserinde, her kavim istiklâline kavuşur ve Avrupa bir tek siyasal yapıya sahip olursa, barışın gerçekleneceğini savunur. Onu, bu konuda, Kant'ın 'ebedî barış' projelerinden ayıran nokta şudur: Kant'da Avrupa birliği'ni yapacak olan kongre üyelerini elçiler teşkil ettiği halde, Saint-Simon'da endüstri ile uğraşanlar teşkil eder. Bunda tasarladığı devlet, Avrupa konfederasyonudur.

Saint-Simon, 1815 ve 1816'da liberalizme saldıran Industrie adlı dergiyi çıkardı; o, bu sistemin kapitalizme dayandığına inanıyordu. *Les Opinions sur les Mesures à Prendre Contre la Coalition de* (1815). Bu son iki eseri siyasaldır. *Industrie, Discussion Politique, Morale et Philosophique dans l'Interet de Tous les Hommes Livrés à des Traveux Utiles et Indepandantes* (2 cilt). Bu eserinin yayımlanmasında kendisine kâtiplik etmiş olan ünlü tarihçi Aug. Thierry'dir (1795-1856); buna Aug.

Comte da yardım etmiştir. Bu kitap, eserlerinin en önemlisidir. *Système Industriel* (1821). Bu eser, sistemini savunan mektuplardan ibarettir; bunda zamanının sosyal durumunu, Roma'nın çökme zamanlarına benzetir ve endüstriciliği savunur; bilginlerin tinsel (ruhanî) gücüne verdiği ilk ödev, halkın ahlâk ve eğitimine hizmet etmektir. *Catechisme des Industrielles.* Bu eserin üçüncü defterini Aug. Comte da imzalamıştır. Bu eser, Saint-Simon'un asıl doktrininin özetidir. *Nouveau Christianisme* (1825). Bu eserde, Hıristiyanlığın mükâfat ve ceza veren bir Tanrı'ya, ahrete inanmadığını, sadece, "birbirinizi seviniz!" emrini telkin ettiğini anlatır ve ilerde göreceğimiz şekilde toplumu, ancak yeni Hıristiyanlığın düzenleyebileceğini savunur. Öteki eserleri: *L'Industrie Litterqire et Scientifique Liguée Avec l'Industrie Commerciale et Manifacturère* (1816); *Organisateur* (1819-1821). Bu, bir dergidir; aşağıda göreceğimiz 'parabole' (kinaye), bunun ilk nüshasındadır. *Introduction aux Traveaux Scientifique; Opinion Philosophique; Physiologie Sociale...* vb.

Saint-Simon, kitapçıklar, broşürler, mektuplar şeklinde daha birçok eser vermiştir. Biz burada, onu felsefe tarihine geçiren ve kendinden sonra gelenlere birtakım yeni düşünceler ilham eden ve isabetli olmaktan çok, cesaretli görüşlerini özetleyeceğiz: Onun felsefesinde esaslı bir sistem yoktur; yaşadığı dönem ve Fransız toplumunun türlü buhranları arasında, kendi hayat ve yaratılışının da etkisi altında Avrupa toplumunu ve dolayısıyle insanlığı mutluluğa kavuşturabilmek için sürekli olarak değişen ve bir evrim geçiren düşünceler ve projeler ileri sürmüştür. Bununla birlikte, yeni sosyolojinin olduğu kadar da bir bakıma pozitifçiliğin kurucularından sayılan Saint-Simon'u, büsbütün dağınık ve rasgele düşünen bir ütopyacı saymak da haksızlık olur.

a) *İnsan bilimi olarak sosyoloji:* Saint-Simon, âlemde yalnız bir fiziksel düzenin bulunduğunu, bu itibarla insan biliminin de tümel determinizme bağlı olduğunu iddia eder; aksi halde, der, evreni biri tinsel (manevî), diğeri maddesel olmak üzere iki doğadan ibaret saymış oluruz. Ona göre, bireyle toplum, aynı fiziksel düzendendir. O, *Physicologie Sociale* ile *Mémoire sur le Science de l'Homme* adlı eserlerinde, toplumu bir organizma sayar ve bu organizmaların evrimini inceler. Zira ona göre, fizyoloji, yalnız bireylerin organizmalarını değil, genel ya da sosyal fizyoloji adı altında toplumu da inceler. "Toplum, bireysel iradelerin keyfiyle hareket eden birtakım canlı yaratıkların toplamı değildir"; "Toplum, üyeleri, kendilerine verilmiş olan görevleri az çok düzenle yaptıkları için, az çok kuvvetli ya da sarsıntılı olan gerçek bir varlıktır; sosyal fizyoloji bireylerden üstündür"; "Bireyler, sosyal bedenin organlarını oluşturur ve bu organların görevlerini sosyal fizyoloji inceler; nitekim özel fizyoloji de, bireylerin organsal görevlerini inceler".

Bir toplumun insanları, rasgele birbirlerine yaklaşmazlar; ancak aralarında bir çıkar hasıl olunca, bunlar bir toplum haline gelebilirler. Bu itibarla insanda toplum kurma ve toplumcu içgüdü, ortak çıkar olmaksızın bireylere etkin bir karakter vermez. Zira, ona göre, toplum, bir uyuşmadır (ligue). Saint-Simon, bu çıkarı geniş anlamda kabul eder; bir toplumun kurulabilmesi, sürekli bir sosyal bağın varolmasına ve dolayısıyle kolektif bir vicdanın oluşmasına bağlıdır, der. Saint-Simon için, insanlar, kendi türlerinden (suis generis) ve orijinal varlıklar oluşturdukları gibi, doğanın bağlı olduğu bir determinizme de bağlıdırlar. Fizik ve kimya âlemindeki ağırlık merkezi kanunu gibi, toplumları da yöneten bir ilerleme (terakki) kanunu vardır. Sosyal fizyolojinin görevi, bu kanunu bilip itaati öğretmektir. Zira, bu kanunu insanlar koymuş değildir. Biz onu siyasal, ahlâksal, ekonomik... vb. olaylar içinde görürüz. Bu itibarla sosyoloji tarihsel yöntemi benimseyen bir gözlem bilimidir. Saint-Simon, bu kanunu, düzenli bir yöntemle açıklamıştır; Condorcet'nin girişimini biraz daha düzelterek toplumun geçirdiği türlü evreleri izlemiş ve Avrupa uygarlığının sosyal ve siyasal evriminin genel kanunlarını elde etmeye çalışmıştır. Çünkü, o da, Aug. Comte gibi, tek tek toplumların değil, genel olarak insan toplumunun evrim ve ilerleme kanununu araştırıyordu.

b) *Din ve bilim:* Saint-Simon, "İnsanları yalnız ahrette değil, dünyada da mutlu etmesi gerektiğine" inanmış olduğu dini, tüm bilimleri içine alan ve bilimlerin toplamından ibaret bir bilgi zannetmişti. Bu itibarla, dinin bir bilim olabileceğini ve âlemin alın yazısını çizen son kanunların fizikçilik (physicisme) adını verdiği bu bilimle elde edilebileceğini savundu. Bu din, bilgililer için zorunludur. Bilgisizler ise, yaradancılık (déisme) dinine bağlanmalıydı. Göksel dinleri eleştiren Saint-Simon, yeni bir inanç yaratılıncaya dek, bunlara dokunulmamayı salık verir. Ona göre, insanlara yüksek kanun hükümlerini kabul ettirebilmek için en iyi çare, Tanrı'ya inanmaktır. Bu itibarla Tanrı inancının politikada yararlı olacağını kabul eder; fakat o, ilk zamanlarında âlemin katı ve sıvı olarak iki maddeden yuğrulmuş olduğunu, tüm doğa olaylarının bu iki madde arasındaki savaştan meydana geldiğini, düşüncenin sinirsel akışkanda (fluide)

meydana gelen bir hareketten, maddesel bir çekimden başka bir şey olmadığını kabul etmişti. Bu maddecilik, doğal olarak Saint-Simon'u bir süre için Tanrı'dan uzaklaştırmıştı. "Tanrı düşüncesi, diyordu, insanların eseridir; bu, insan zekâsının genelleştirilmiş bir düşüncesinden başka bir şey değildir; Tanrı'ya yükletilen ruhluluk, ebedîlik, bilgiçlik... vb. sıfatlar, birbirine karşıttırlar. Bu itibarla yetersiz olan bu Tanrı düşüncesi yerine, başka bir düşünce bulmalıdır". Ve onun bulduğu yeni düşünce, fizikçilerin doğaya yerleştirdikleri çekim düşüncesiydi. Fakat Saint-Simon, daha son zamanlarında, deney ve bilim alanını aşan birtakım yüce kanunların da varolduğunu anlayarak dinin bilimle uzlaşamayacağına inandı. "Tüm bilimler pozitif bir yöntemle incelenmelidir; genel bir bilim olan felsefe de yavaş yavaş pozitifleşmelidir" ilkesini ileri sürerek Aug. Comte'u hazırladı.

Saint-Simon, ihtiyarlığına doğru, maddeci düşüncelerden vazgeçerek, evrenin bir rastlantı eseri olamayacağını, en yücelerinden en bayağılarına dek canlı ve cansız her şeyin bir plan ve yöntem çerçevesinde meydana geldiğini, bir küçük evren olan insanın mekanizmasıyle asıl büyük evrenin mekanizması arasında bir fark olmadığını iddia etti ve anladı ki, insan, kendi dışında kalan nicelik ve nitelik ilişkilerini akıl sayesinde algılar. "Tüm nicelik ve nitelik aykırılıklarıyle bunların birbirini tamamlamaları akıl içinde oluşur". Âlemde derece derece artan bir evrimin varlığını sezmiş olan Saint-Simon, bireysel zekâ ile genel zekânın aynı evrim kanununa bağlı olarak geliştiğini, bu nedenle bireyler ve türler arasındaki farkların bu kanunla açıklanması gerektiğini ileri sürdü ve bu düşünceyi, XVII. ve XVIII. yüzyılların büyük bilim ve felsefe adamlarıyle bunların kuramlarına uyguladı. Newton ve Locke'un çözümleme yöntemleriyle elde ettikleri büyük keşifleri ve bunlardan sonra kendi zamanına dek beliren sükûtu fark etti.

Esasını insanseverlik teşkil eden bir yeni Hıristiyanlığı savunmuş olan Saint-Simon, bu Hıristiyanlığın temeline aşk'ı koyar; eski Hıristiyanlığı, dünyaya değer vermemek ve dünyayı ahrete bir hazırlık aracısı saymakla suçlandırır. Yeni Hıristiyanlığın dünyayı ve bu dünyadaki hayat ve refahı sağlayan bir aracıdan ibaret olduğunu ileri sürer. Onun tüm eserlerinde dinsel bir hava vardır. Saint-Simon, din ile bilim arasındaki uzlaşmazlığı görünce, Hıristiyanlığı ıslah etmek ya da hiç olmazsa dine bağlı bir ahlâkın esaslarını vermek istedi; bunun ana çizgilerini, *Bir Cenevre'de Oturanın Mektupları* adını taşıyan ilk eserinde verdi ve *Bilimsel Çalışmalara Giriş* adlı eserinde açıkladı. Hayatı boyunca diğer konularda olduğu kadar da ahlâk konusunda bazı düşünce değişikliklerine düşmüş olmakla birlikte Saint-Simon, özet olarak sosyal ve doğal bir ahlâk üzerinde ısrar etmiş ve bu konuda iki ilke kabul etmiştir: Çalışma ve insanları sevme... O, genel mutluluğun, liberalizmin zannettiği gibi, genel çıkarların serbestçe gelişmesiyle sağlanacağına inanmıyordu. Çünkü, esasen toplumda, bizi ayrı ayrı mutlu edebilecek kanunlar yoktur. Olsa olsa, toplumu, bilim, sanat ve insanlara gelecek (istikbal) aşkını telkin ve emreden yeni bir din ıslah edebilir. Bu dinin papazı, etle ruhu birbirine bağlayarak kutsal bir duruma getirmelidir. Saint-Simon, çalışmayı en geniş anlamda ele alır ve der ki: "Tüm insanlar çalışmalıdır"; "Herkes bir atelyeye bağlı olmalı ve bu atelyede iradeleriyle yararsız duran hiç bir işçi bulunmamalıdır"; "Kişisel kuvvetlerini insanlığa yararlı bir doğrultuya yöneltmelidirler"; "En mutlu insan, çalışandır ve en mutlu ulus, işsizi en az olan ulustur; insanlığın peşinden koştuğu mutluluklar, işsizliğin kalkmasıyle olanaklıdır".

Saint-Simon, türlü çağlarda çalışma hakkındaki insel düşüncelerin bir çözümlemesini yaptıktan sonra, çalışmayı ahlâksal bir yükümlülük (mükellefiyet) saymayan yüzyıllar ilerledikçe, artık tutsaklığın (kölelik) ortadan kalkarak her çeşit çalışmaya saygı duyulmuş olduğunu açıklar. Ona göre, İncil'in hatası, çalışmayı üst plana koymamasıdır. İncil, insanlara yalnız birbirlerini sevmelerini ve birbirlerine yardım etmelerini emrettiğinden de anlaşılır ki, din, özgeci bir ahlâktır ve ahlâkın esaslı ilkesi, insanların birbirlerine kardeş gibi davranmalarıdır. Saint-Simon'un asıl amacı, bireyin değil, "sayısı en çok olan sınıfın —yani, en fakir sınıfın maddesel— ve tinsel varlığını, olabildiği kadar çabuk ıslah etmektir". O, bu amacın bireysel istek ve iradelerle değil, sosyal ve siyasal, dolayısıyle de ekonomik bir örgüt (teşkilât) kurmakla gerçeklenebileceğini umut eder. Bu amaçla, kaynağı Condorcet olan bir tarih felsefesine baş vurur. Yalnız bu filozofa aykırı olarak, ortaçağı ilkçağlardan, rahipler sınıfını derebeylik asaletinden üstün görür ve bu sınıfın bilgili olduğu kadar da en yüksek bir aristokrasi olduğuna inanır. Condorcet, dini, yaşadığı dönemin bilimsel ilerlemelerine aykırı bulduğu ve insel ilerlemeleri, yalnız bilimin ilerlemelerine borçlu olduğumuzu iddia ettiği halde Saint-Simon, dini tüm sosyal durumların kaynağı ve yayıldığı dönemdeki bilgilerin genel bir ifadesi saymak suretiyle Durkheim'ı hazırlamıştır. Saint-Simon, incelediği dönemler arasında, biri fenalıkları ortadan kaldıran kritik dönem; diğeri, ısla-

hatla uğraşan organik dönem olmak üzere iki esaslı dönem ayırt etmiş ve altın döneminin, geçmişte değil, gelecekte, sosyal düzenin ıslahında gizli olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, "edimler (actes), uzay içinde olduğu kadar da zaman içinde birbiriyle dayanışma halindedirler. İnsanı, bir birey olarak değil, bir türün organı olarak incelemelidir; insan türünün tüm edimleri, geçmişten geleceğe doğru uzanan doğal bir zincir oluşturur ve geçmişi dikkatle gözlemek suretiyledir ki, gelecek keşfedilebilir ve pozitif bir politika kurulabilir" (*Mémoire sur la Science de l'Homme*).

Saint-Simon'un toplumu yeniden örgütlendirme ülküsü, hayatının türlü dönemlerinde başka başka şekiller almıştır. Biz, burada tüm bu değişmeleri izleyecek değiliz; yalnız genel olarak onun devlet ve ekonomiye dair öneri ve tasavvurlarının ana çizgilerini vermeyi yeter bulacağız: Ona göre, yeni bir dünya görüşü değer kazanmadan toplumu yeniden örgütlendirmek olanaksızdır. Bu yeni görüş ise, ancak pozitif bilimler üzerine kurulabilir. Bunun içindir ki Saint-Simon, sosyal ıslahat için gereken kateşizmayı meydana getirebilmek için bir yeni bilimler ansiklopedisi oluşturmayı düşünmüşse de, 1814-1815 kargaşalıklarında bundan vazgeçerek insel toplumun yeniden kurulması için işe endüstri ve ekonominin ıslahı ile başlamanın yeterliğine inanmıştır. Siyasal sistem ise, ona göre, bunlara bağlıydı. Onun toplumu ıslah etmek için önem verdiği zümre, endüstriyle uğraşanlardır. Saint-Simon, bu sınıfın tarih boyunca gerek hak ve gerek faaliyet itibarıyle geçirdiği evrimi inceledikten sonra, meşrutî saltanatın aleyhinde bulunur. Anayasanın bu rejimde temeli olmadığını, endüstri adamını ezen birtakım imtiyazları kaldırmadığını, oysaki, bu sınıfın sayı, yetenek ve servet itibarıyle diğer sınıflardan üstün olduğunu, hükümetin ihtiyaç duyduğu para ve malzemeyi de yalnız bu sınıfın temin ettiğini açıklar ve bu sınıfın, hükümeti daima savaşa karşı tutkuları olan hukukçulardan çok, barış içinde yönetebilecek kimseler teşkil ettirdiğini anlatır, bu konuda o kadar ileri gider ki, Fransa, hekim, bilgin, endüstri ve güzel sanat adamlarından ellişer kişiyi kaybedecek olursa, en aşağı derecelere düşeceğini, aristokratlarla yüksek memurlar ve gelir sahiplerinin on bini birden kaybolsa, vatanın bundan hiç bir zarara uğramayacağını, zira bunların yerine hemen diğer Fransızların geçebileceklerini, birincilerin yerini doldurmanın ise hiç de kolay olmadığını anlatır. "Bütün bu memurlar ve kurtizanlar gibi yararsız insanlar, der, her yıl üç, dört yüz milyon maaş almak suretiyle bilginleri ve endüstri adamlarını meşru bir surette lâyık oldukları birinci derecedeki onurdan yoksun bırakırlar". Bu karşılaştırması yüzünden hapse de girmiş olan Saint-Simon, er geç endüstri adamının egemen sınıfı oluşturacağını iddia eder. Onun amacı, cisimsel ve tinsel egemenlik esaslarını ve dolayısıyle hükümeti ıslah etmekten ibaret olduğu görülmektedir; bunun için de toplumu, en bilgin, çalışkan, zenginleştirmeye yetenekli ve fakirlere en yararlı olan insanların yönetmesini ister. Onun sosyalizmi bu isteğinden itibaren başlar; önce, matematikçi, fizikçi, kimyacı, fizyoloji bilgini, yazar, ressam ve musikişinasların her birinden üçer kişinin oluşturacağı bir yüce meclis kurulmasını, bunların seçimle işbaşına gelmelerini, kadınlara da seçme ve seçilme hakkının verilmesini önererek, "Şimdiye dek yalnız askerlik hünerine bağışlanan saygı ve takdirin, artık düşünsel liyakate sunulması zamanı gelmiştir; artık İskenderlere daha az onur... Yaşasın Arşimetler!.." diye haykırır. Fakat Saint-Simon, bu bilgin ve artistler meclisinin yalnız tinsel bir egemenliğe sahip olmasını, bir bilimsel dinin rahipler sınıfını teşkil etmelerini, emlâk sahiplerinin ise, cisimsel hükümeti oluşturmalarını ve bunların birincilere bağımlı olmalarını uygun bulur. Emlâk sahibi olmayanlar da bu meclisin üyelerini seçeceklerdir.

Saint-Simon, aynı zamanda, *Avrupa Toplumunun Yeniden Örgütlenmesi* adlı eserinde, Avrupa birleşik devletleri projesini ileri sürmüş ve bu büyük devlete İngiltere'nin Parlamento usulünü önermiştir; o, bu suretle hem ebedî barışın gerçekleneceğini, hem de bilimlerin ve uygarlığın gelişeceğini umut etmiştir. Saint-Simon, daha sonra toplumun başına üretmenlerle (müstahsil) endüstri adamlarının getirilmesini uygun buldu ve bu sınıf ona göre, yalnız tarım, endüstri ve ticaretle uğraşanlardan bileşikti. *Organisateur* adlı eserinde, Tanrısal bir hükümeti savunmuş olan Saint-Simon, Tanrıerkil (théocratique) bir hükümeti tercih eder. İnsanları, bilgin, artist ve endüstri adamı olarak üç zümreye ayırır: "Bunların başkanları, der, bağlı oldukları sınıf bireylerinin maddesel ve zihinsel çıkarlarını, herkes kendi yeteneğini ve her yetenek, kendi eserlerini izleyecek surette sağlamalı ve yerine getirmelidir". Tasarladığı parlamentonun, biri mühendis, yazar ve artistlerden bileşik üç yüz kişilik bir yaratma (icat) ve ihtira meclis —ki, bunun görevi, umut ve hatıra bayramlarını tertiplemek ve bayındırlık projeleri yapmaktır— diğerleri, inceleme ve yönetim meclisleri olmak üzere, birbirini denetleyen üç kurum halinde olmasını ister. Saint-Simon, 1817'den itibaren ahlâkçılara da ayrı bir değer vermeye

başlamıştır. Ruhta nasıl ki zekâ, duygu ve irade gibi üç fakülte varsa, toplumda da bilim ve sanat, endüstri faaliyeti, insanlık sevgisi gibi bir üçlük kabul eder. Özgürlüğü, "sosyal sözleşimin amacı değil, uygarlığın bir sonucu" sayan Saint-Simon, demokrasiyi beğenmez. Bireysel mülkiyeti kamu çıkarlarına dayadığı için, bunun devlet tarafından düzenlenmesini, fakat bu hakka saldırılmamasını ister. Bu suretle, komünizmden kaçar gibi olan Saint-Simon, bir yandan da miras hakkını yasal saymamak suretiyle bu rejime kayar. Onun devleti, siyasal toplumların en esaslı kurumu saydığı soyaçekimsel (irsî) krallıktır. Ona göre, kralın en önemli görevi, bilginler ve artistlerden iki akademi kurmaktır. Saint-Simon, bunların seçimle kurulmasını da daha sonra kabul etmiştir. Bu iki akademi birleşerek bir kolej oluşturacak ve endüstri adamları bir yönetim meclisi kurarak bütçeyi düzenleyecek ve kanun projelerinden hangisinin daha yararlı olacağını araştıracaktır; ayrıca da, bir bakanlar konseyine yer verilecektir.

Saint-Simon, biri eser yazanların, diğeri endüstri adamlarının teşkil edecekleri iki propaganda heyetiyle insanseverlerle ahlâkçıların telkin ve vaızlarından da büyük yararlar bekler. Onun kurmak istediği toplumda hiç bir sınıf bulunmayacaktır; yalnız kendisinin balarıları (çalışanlar) ve eşekarıları (işsizler) diye nitelendirdiği iki sınıf bulunacaktır ki, bunlardan ikincilerin ortadan kalkması zorunludur. Onun devleti bir endüstri girişimi ve yalnız bu işle uğraşanların üstünlüğüne dayanan ekonomik atelyedir. Bu hükümetin görevi, insanları değil, insanların muhtaç oldukları şeyleri yönetmektir. Bu hükümette politika yoktur. Burada, politika pozitif bir bilim, "üretim bilimi, yani konusu her çeşit üretime en elverişli olan eşya düzeninin bilimidir". Bu ekonomik hükümette tek konu, "pozitif bir yararı taşıyan barışçı çalışmalarla refahı sağlamaktır". O, eşyanın insanlara değil, insanların eşyaya hükmetmesini, insanların birbirlerini değil, dünyamızı sömürmesi gerektiğini savunmuş ve 'philosophie positive' (pozitif felsefe) terimini en önce kendisi kullanmıştır. O, bilimlerin başlangıçta alşimi ve astroloji gibi, sayılı deneylerin sonucu olarak tahminsel bir şekle sahipken, deneyler arttıkça pozitif bir şekil aldıklarını, önce matematik, astronomi, fizik, kimya; daha sonra da fizyoloji ve psikolojinin pozitifleştiğini, nihayet felsefenin de bu çığıra gireceğini anlatmış; yeni bir dünya görüşünün, yani iman ve ahlâkın tamamıyle poztif olan bu bilimler üzerine kurulabileceğini savunmuştur.

Saint-Simon'un etkisi geniş olmuştur; düşünceleri, hayatının ve yaşadığı dönemin olaylarına paralel olarak türlü değişmelere uğramış olmakla birlikte, Bentham, Aug Comte, Spencer, Durkheim, onun sistemsiz ve dağınık olmasına karşın, birçok gerçekleri gizleyen görüşlerinden ilham almışlardır. Onun asıl ününü, daha sağlığında kendisine bağlanmış olan, ölümünden sonra da Saint-Simoncular adıyle ayrı bir okul teşkil eden iktisatçıların propagandaları yüceltti; bunlar arasında Rus sosyalizmine kılavuzluk etmiş olan Alexander Herzen ve üstadın düşüncelerini Le Producteur'de yaymaya çalışan Enfantin ve Bozard —ki bunlardan birincisi kadın ve erkek eşitliğini, serbest aşkı savunacak denli ileri ve aşırı görüşlüydü—. Olin de Rodrigues... vb. sayılır. Bunların düşünce ve faaliyetleri daha çok ekonomi tarihlerini ilgiler. Stuart Mill, kendi biyografisinde, Saint-Simon'un kritik ve organik dönemler hakkındaki düşüncelerinden nasıl yararlanmış olduğunu anlatır. Lessing'in, *İnsan Türünün Eğitimi* adlı eserinde de, Saint-Simon'un etkisi vardır.

Onun külliyatı, Enfantin'inkiyle birlikte 46 cilt olarak yayımlanmıştır (1865-1877). Ayrıca, *Oeuvres Choisies* başlığıyle 3 cilt olan bir özet de Bruxelles'de basıldı (1859).

Bkz. H. Taine, *Essais de Critique et d'Histoire;* E. Faguet, *Les Grands Maitres du XVIII e Sciècle* (1885); G. Boissier, *Saint-Simon* (1892); Hüseyin Nail Kubalı, *L'Idée de l'Etat Chez les Précurseurs de l'École Sociologique Française* (1939, s. 78-119. Tezdir); Maxime Leroy, *La Vie Véritable du Comte Henri de Saint-Simon* (1925); G. Dumas, *Psichologie des Deux Messies Positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte* (1905); S. Charlety, *Essai sur l'Histoire du Saint-Simonisme* (2. baskı, 1931); Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme* (Paris, 1878); George Weill, *Un Procurseur du Socialisme, Saint-Simon et son Oeuvre* (Paris, 1894); Hyppolyte Carnot, *Doctrine de Saint-Simon* (1829); Mukle, *H. de Saint-Simon die Persönlichkeit u. ihr werk* (1908); Bouglé, *L'Oeuvre de Saint-Simon* (1925); G. Burnet, *Mysticisme Social de Saint-Simon* (1925); E. N. Butler, *The St-Simonion Religion in Germany* (1926); Z. F. Fındıkoğlu, *Sosyalizm* (s. 291-310; 2. baskı, 1966); Cemil Meriç, *Saint-Simon* (1974).

SAISSET, Emil-Edmond. Fransız felsefe tarihçisi. 1814'te Montpellier'de doğdu, 1863'te öldü. 1833'te Ecole Normale'e girdi. Orada, V. Cousin ve Jouffroy'nin öğrencisi oldu. Felsefe agrejeliğini kazandıktan sonra Caen'de, Paris' deki Stanislas Kolejinde felsefe okuttu; Ecole Normale'de de konferansçı oldu (1840). Aenesidemos hakkında bir etüdü ve Saint-Anselme' in kanıtına (delil) dair tarihsel teziyle doktorasını aldı. Bunlardan birincisi, kuşkuculuğa karşı yapılmış ciddî bir eleştiridir; ikincisi de kendisinin din felsefesine dair çalışmalarının

başlangıcıdır. Saisset, 1843'te üniversiteler anısında unutulmayan bir bilimsel yarışmayı kazanmış, bu vesileyle Paris Edebiyat Fakültesi agrejesi unvanını kazanmıştır. Gerek fakülte ve gerek Collège de France'da bir süre geçici dersler verdikten sonra, 1856'da Damiron'un yerine ölünceye dek muhafaza ettiği Sorbon felsefe profesörlüğüne getirilmiştir. Yazarlık ve profesörlük nitelikleriyle Tanrıbilimsel okulun, gittikçe genişlemeye başlayan panteizmacı doktrinine karşı yaptığı saldırılar aleyhine tinselciliği desteklemekteki ateşli gayreti, kendisine büyük ün kazandırdı. Bu ünü, yazmış olduğu önemli eserler de artırmıştır.

Saisset, sahip olduğu birçok güzel niteliklerle politika hayatında da yüksek mevkilere gelebilirdi; fakat, Naudet'nin dediği gibi, "O, yaşadığı sürece bir tek hale sahipti: Profesörlük. Bir tek eğilimi vardı: Felsefe; bir tek dogması (dogme) vardı: Tinselcilik; bir tek tutkusu vardı: Gerçek...". Bununla birlikte o, bir tek konudan zevk almayı yeğ tutacak adamlardan değildi; içinde yaşadığı toplumun olaylarına da ilgisiz kalmadı; aklın inkâr edebildiğiyle ve hakkın saldırıya uğradığını gördükçe mustarip oldu; olaylardan daha çok, ilkelere önem vermek suretiyle savaştan çekinmedi. Felsefesel tartışmalarda gösterdiği şiddet, düşmanlarını öfkelendirmekle birlikte, karakterinin onurlu nitelikleri, onları da kendisine saygı göstermeye mecbur etmişti. Evvelâ Ecole Normale profesörlerinden Michelet' ye felsefeyi hor gördüğü için saldırdı; sonra düşünme özgürlüğüne karşı gelenlerle savaştı; gittikçe olgun eserler vermeye başladığı bir zamanda zamansız ölen Saisset, daha çok felsefe tarihiyle uğraştı. Spinoza'nın eserlerini Fransızcaya ilk kez çeviren de odur. Bu külliyata yazdığı *Giriş*, görünüşü itibarıyle sade ve yalın olmakla birlikte, gerçekte pek karışık ve bulanık olan Spinoza felsefesinin en doğru bir anlayışını kapsar. O, Leibniz, Maimonides, R. Bacon, Pascal... vb hakkında aynı tarafsız ve kusursuz çözümlemeleri yapmıştır. Onun bu çeşit eserlerini çözümlemek güçtür; zira, bu eserlerin kendileri birer çözümlemedir. Bunlarda öyle orijinal düşünceler vardır ki, hepsi zamanının tinselci okulunda ortak olan bir doktrine sokulmuşlardır. Kesin bilgi hakkındaki görüşleri ve dış âlemin algılanmasına dair betimlemeleri önemlidir; onun din felsefesi panteizmin bir eleştirisidir. O, insan ya da Tanrı'nın kişiliğini —ikisini birden değilse de— inkâr eder; âlemin sonsuzluğu hakkındaki görüşleri de, başkalarınınkine benzemeyen bir özellik taşır. O, Ad. Franck'ın *Felsefesel Bilimler Sözlüğü*'ndeki Duyular, Kuşkuculuk, Panteizm, Spinoza... vb. bahisleri yazmak suretiyle de büyük bir hizmet yapmıştır.

Saisset'nin hocası V. Cousin'in kurmaya vakit bulamadığı tinselci teodisenin (théodise) esaslarını, *Essai de Philosophie Religieuse* (1858) adlı eserinde açıklamıştır ki, bu kendisinin din felsefesini teşkil eder. O, eserinde panteizmacı düşüncelere karşı Tanrıcı (Théiste) düşünceleri savunduğu gibi, Almanya'da yayılan kişiliksiz Tanrı düşüncesine karşı da Tanrısal kişilik düşüncesini ileri sürer. O da, Descartes gibi Tanrı'nın varoluşunu yetkin (parfait) varlık görüşüne bağlar. Ona göre, yetkin olmayan kendi kendine var olamaz; yetkin olmamak varoluşun eksikliği demektir; bu bakımdan yetkin olmayan kendi varoluşunun hikmeti olamaz; öyleyse varoluş, içinde hiç bir eksiği olmayan, yani yetkin olan varlıkta mümkündür. Acaba yetkin varlık kavramı, ruhun tasavvur ettiği sudan (basit) bir ülkü (ideal) değil midir? Hayır. Zira, böyle olsaydı, sonlu olan ruh, bu ülkünün maddesini nereden alacaktı? Bu itibarla yetkin varlık ya da Tanrı, sonlu ve sonsuz, yetkin olan ve olmayan gibi iki bağlaşık (corrélatif) terimi kapsayan bir sezginin dolaysız konusudur. Tanrı varoluşunun kanıtları, bu ilkel sezginin çözümlenmesinden başka bir şey değildir.

Tanrı, varlığımızın zorunlu koşulu olarak verilince, acaba bu varlığı insan aklı anlayabilir mi, anlayamaz mı? Hem anlar, hem de anlayamaz. Bir bakıma o, anlaşılmaz; zira, anlamak demek, eşyayı özüyle açıklamak demektir. Şu halde, Tanrı'yı anlamak, Tanrı'yı açıklamak demek, onun niçin Tanrı olduğunu bilmek demektir ki, bu olanaksızdır. Kuşkusuz ki, zihnimiz, âlem verildiği takdirde, Tanrı'yı inkâr etmekten kaçınır; fakat âlem ya da Tanrı'dan birini inkâr etmekten kaçınmaz. Saisset, olanaklı (mümkün) olmak sıfatıyle, der, hiç bir varlığın, hatta hiç bir varlık yanılsamasının bir şey, mutlak surette bir şey olmadığını anlayabilirim. Tanrı, kendisiyle olumsuz bir tarzda anlaşılmalıdır, demek, kendi kendinin nedeni anlamında olmamak koşuluyle, var olmak için nedene muhtaç değildir, demektir. Zira, bu takdirde Tanrı, hem neden, hem de sonuç olmuş olur. Descartes ve Bossuet gibi, "onun yetkinliği kendi varoluşunun hikmetidir" demek de, gerçek bir varoluşun nedenini, ülkösel bir öz içinde ele almak demek olur. Bu itibarla Saisset, 'a priori' kanıtı ya da Tanrı varoluşunun ontolojik kanıtını kabul etmez. Tanrı, bir olgudur (fait) ya da bir olgunun zorunlu bilgeliğidir; yani, kendi özel varoluşumuzdur; fakat bu bilgeliğin hikmeti, zihnimizden üstündür. Kant ve Hamilton'un eleş-

tirisine uygun gelmesi gereken budur. Bu, Tanrı mutlak surette
bizim kavrayışımızdan kaçar demek midir? Hayır. Zira, özüne nüfuz edilmemekle birlikte, Tanrı ile ilişki kurulabilir. "Çünkü, biz ona âlem aracılığıyle yükselebiliriz". Bu âleme kendisinden bir şey bırakmış olması demektir. Şu halde hiç olmazsa kendi özünü yaratıklara bildirdiği yerde olsun, kendisi kavranır ve fark edilebilir. Buradan yeni bir problem çıkar: Niçin bir Tanrı vardır? Niçin bir âlem vardır? diye sormuştuk. Tanrı, kendi ilişkisi bakımından sınır (limite) mıdır? Uzantı (prolongement) mıdır?.. Sınır değildir; zira, böyle olsaydı, Tanrı, âleme muhtaç olacaktı ve âlemsiz yetkin olmayacaktı. Bu iki varsayım bir yana bırakılınca, bir üçüncü varsayım ortaya çıkar: Âlem, Tanrı'nın ifadesi, gösterisi, imgesidir (hayali). O, Tanrısal varlığa bir şey eklemez; varlıktan bir şey de almaz. Âlem, Tanrı'nın bir parıltısıdır; zaman, ebedîliğin, yer, (lieu), uçsuz bucaksızlığın, sayıca çokluk, bir'in imgesidir. Âleme dağıtılmış ve çoğaltılmış olan şey Tanrılıkta birdir ve onda yoğunlaşmıştır.

Saisset, panteizmacılar gibi, âlemi Tanrı'nın bir kipi (mode) saymadığı gibi, âlemin, Tanrı özünden ayrılmış olduğunu da kabul etmez. Panteizme bağlı olanları şu ikilem (dilemme) içinde hapseder: Âlem ve Tanrı, yani iki şey, bir tek şey olunca, ya siz Tanrı'yı âlemde eritiyorsunuz, ki bu panteizm değil, Tanrıtanımazlıkdır (athéisme); ya da âlemi Tanrı'da eritiyorsunuz ki, bu da panteizm değil, mistisizm, nirvanacılıktır (nirvanisme). Birinci takdirde, Tanrı hiç bir şeydir ve doğa haline gelmiş olur; ikinci takdirde de, âlem, doğa, hayat, sanat, aile, vatan, özgürlük, bilim... hep evrensel ve ulu boşluk içinde gölgeler gibi kaybolup gider; bundan başka bir aynı öz içinde yetkin olan ve olmayan, sonlu ve sonsuz çelişmeksizin nasıl birbirine bağlanabilir? İyi bir Tanrı'nın kötü bir âlem yaratmış olmasını kabul etmekle ve sorunu daha aydın bir hale getirmek için, bu kötü âlemi Tanrılığın kendi özüne yüklemekle çelişkiliğe düşülmüş olur.

Tanrı'yı âlemle birleştiren bağ nedir? Özgürlük ve aşk bağıdır. Bilimin doğayı incelemekle yaptığı bazı ilerlemeler, hiç bir yerde doğa kanunlarının geometrik zorunluluk kanunları olduğunu tanıtlamış değildir. Bu kanunlar, sadece uygunluk ve ahenk kanunlarıdır. Şu halde bu kanunların ilkesi, bir uygunluk ve ahenk, aşk ve özgürlük ve bir kişilik ilkesidir. Saisset, doktrinini daha sonra Ravaisson'un da kabul ettiği gibi, tüm tinselci okulların ortak simgesi olan Maine de Biran'ın şu özdeyişi (maxime) ile özetlerler: "İnsel bilimin iki kutbu, ben'in şahsı ki, her şey bundan hareket eder; Tanrı'nın şahsı ki, her şey oraya ulaşır". Fakat, kişilik, mutlak ve sonsuzlukla uzlaşabilir mi? Eğer sonsuz. belirlenmemiş (indéterminé) anlamına kabul edilirse, hayır. Tersine olarak, mutlak surette belirlenmiş (déterminé) anlamına kabul edilirse, evet... Saisset, panteizmacıların şu eylemini özellikle reddeder: "Omnis determinatie est negatis" (Her belirlenmiş olan, inkârdır). Saisset'ye göre, belirleme ve inkârın özdeş olması şöyle dursun, bunlar varlık ve yokluk gibi birbirinden farklıdırlar. Bir varlık, az ya da çok belirlemeye, yani nitelikler ve türsel karakterlere sahip oluşuna oranla varoluşlar merdiveninin az çok yüksek bir basamağında yer alır; az gerçek, az varolan demek, en çok belirlenmemiş demek değil de nedir? En gerçek, en çok varolan ve en yetkin olan da, en çok belirlenmiş, yani büyük kapsanmışa (muhteva) sahip olan demek değil midir? Bu anlamda Tanrı, mutlak surette belirlenmiş olan tek varlık, tam varlık demektir.

Saisset, panteizmden pek çok uzaklaşmakla birlikte, ondan bazı şeyleri muhafaza eder, Malebranche'ın, "Sonsuz varlık için, bir yaratma sonsuz bilgeliği bulunmalıdır ve sonsuz bazı. tarzlarda kendi eserinde görünmelidir" düşüncesinden ilham alarak "Leibniz gibi, yalnız Tanrı'ya özgü olan mutlak ebedîlik ve sonsuzluk anlamında olmamak koşuluyle" sadece zaman ve uzay içinde başlangıç ve sonu olmayan bir sıra, anlamında olarak âlemin sonsuzluk ve ebedîliğini kabul eder ve *Méditation*'unda der ki, "Sonlu, sonsuz bir surette çoğalmadıkça sonsuzluğu ifade edemez. Sonlu, sonlu olduğu sürece sonsuzlukla akılsal bir ilişki ve akla uygun bir orantıya (proportion) sahip değildir, fakat, sonsuz bir surette, âlemlerin ötesinde âlemler demektir ki, sonsuzluğun gerçek ifadesi budur" (Paul Janet ve G. Séailles, s. 884-887).

Eserleri: *Aenésidème (Paris,* 1840); *De Varia S. Anselmi in Proslogio Argumenti Fortuna* (Paris, 1840); *Manuel de Philosophie* (Jacque ve J. Simon'la birlikte yazmışlardı. Saisset bu eserin ahlâk ve teodise kısmını kaleme almıştır). *Essai sur la Philosophie et la Religion au Dixneuvième Sciècle* (Paris, 1843); *Mélanges d'Histoire de Morale et de Critique* (Paris, 1859); *Précurseurs et Dissiples de Descartes* (Paris, 1862); *Ame et la Vie* (Paris, 1863); *Critique et Histoire de la Philosophie* (1863). Yine iki cilt olarak yayınladığı *Traduction de Spinoza*'sını, birçok notlar ekleyerek 1860'ta tekrar bastırdı. Saint-Augustin'in *La Cité de Dieu* adlı eserini de Fransızcaya

çevirdiği gibi, Revue des Deu-Mondes'un da sevilmiş bir yazarıydı.

Saisset'nin kardeşi olan Amédée de Saisset de 1829'da Montpellier'de doğmuş olan bir filozof ve profesördür. Emmanuel Chauvet ile birlikte Eflatun külliyatını 10 cilt olarak Fransızcaya çevirmiştir.

SAITSCHICK, Robert. Alman kültür filozofu. 24 nisan 1868'de Litvania'da doğdu, 1940'ta öldü. 1894'te Köln'de profesörlüğe başladı. Önemli eserleri şunlardır ki, çoğu ölümünden sonra birkaç kez basılmıştır: *Menschen und Kunst der Italien Renaissance* (1903, 3. baskı, 1957); *Der Mensch und sein Ziel* (1914, 3. baskı, 1957); *Frangiskus von Assisi* (1916, 6. baskı, 1957); *Von der Inneren Not Unseres Zeitltes* (1913, 3. baskı, 1957); *Götter und Menschen in Richard Wagners Ring der Nibelungen* (1918, 3. baskı, 1957); *Die Geistige Krise der Europe Menschheit* (1924, 2. baskı, 1958); *Die Innere Welt Jesus - Ein Bekenntnis* (1928, 3. baskı, 1957); *Lebensweisheit* (1953, 2. baskı, 1957).

SALABERT, Jean. XVII. yüzyılda yaşamış olan bu Fransız filozofu; *Philosophia Nominalium Vindicata* (Paris, Cramoisy, 1951) adlı küçük eseriyle tanınan bu zata felsefe tarihleri yer vermezler. Onun eseri, edebî değerlerden yoksun olan bir apolojidir. Eşyanın derinliklerine nüfuz etmek isteyenleri kandıracak bir kuvvete de sahip değildir. Konusu daha çok ortaçağdaki teorik savaşlardır. Eser, birçok kusurlarına karşın, bazı orijinal noktalara sahiptir: XVII. yüzyılda genel olarak skolastik doktorların felsefe ilkelerini inkâr ettikleri kabul edilmişti ve onların yazmış oldukları eserler koleksiyonunda yararlı bir şeyin bulunmadığına da inanılıyordu. Salabert, bu haksız ve tümel suçlandırmayı ve küçümsemeyi reddeder ve güvenilebilir belgelerle XIII. ve XIV. yüzyıllarda yetişen adcıların (nominalistes), yeni felsefenin ilke ve sonuçlarından büsbütün habersiz olmadıklarını gösterir. Bu, o zamanlar hiç bir tepki uyandırmayan bir protesto olmuştu. Fakat, XVIII. yüzyılda felsefesel doktrinler tarihini öğrenmekten çok, gerçeğin yanılgıya muzaffer olması için uğraşılmaya başlandığından, bu dönemde Antoine Arnould'un doğru-yanlış düşünceler hakkında Malebranche'la giriştiği tartışmada Salabert'in eserinden yararlandığı zannedilmektedir.

Bu filozofun hayatına dair bir şey bilemiyoruz.

SALAT Jacques. Alman filozofu. 1766'da Abstgünd'da (Baviera) doğdu; 1830'da öldü. Evvelâ Münih Lisesinde ahlâk, sonra Lanadshut Üniversitesinde felsefe profesörü oldu ve birçok kilise işleriyle görevlendirildi. O, hem Jacobi, hem de Kant Okuluna bağlıdır ve bu iki okulu uzlaştırmaya çalışmıştır. Kendi sistemini akıl ve duygu üzerine kurarak felsefeyi boğmak isteyenlerle o zamanlar Baviera'da doğmakta olan Hegel ve Schelling felsefeleriyle Yeni Katolikçilik yazarlarına karşı şiddetli bir tartışmaya girişti. Fakat, dili ve düşünceleri, mistisizm ve panteizm sellerini durduracak denli güçlü ve sağlam değildi. Hepsi Almanca olan eserlerinin adları şunlardır: *Ahlâk mı Dinden, Din mi Ahlâktan Türer?* (Bu yazı, Fichte ve Niethammer'in Felsefe Gazetesi'nde çıktı. 3. defter, 1797); *Din Ahlâkının Yeni Temellerine Dair Memuvar* (Aynı gazete ve defter, 1798); *Felsefe Zekâsı* (Münih, 1803); *Akıl ve Algıç (müdrike)* (1808); *Almanya'da Felsefeye Karşı Soğukluğun Nedenleri* (1810); *Felsefe Lehine Beliren Yeni Bir Umut* (1810); *Ahlâk Felsefesi* (2 cilt; 2. baskı, 1813-1814); *Din Felsefesi* (1811); *Bazı Önemli Felsefe Sorunlarını Aydınlatma ve Jacobi, Schelling ve Fred. Schlegel Arasındaki Yeni Çekişmeye Dair Gözlemler* (1812); *Genel Hukukta Felsefe İle Tarihin İlişkisi* (1817); *Din Felsefesi Taslağı* (1812); *Sokrat, yahut Hıristiyanlıkla Felsefe Arasındaki Karşıtlık* (1820); *İnsan' Türünü Islah Etmek Bakımından Dikkate Alınmış Olan Tümel Felsefenin Genel İlkeleri* (1820); *Psikoloji Manüeli; Felsefenin Birinci ya da İkinci Kolu Olan Ahlâk Bilimi* (3. baskı, 1821); *Felsefenin İkinci ya da Üçüncü Kolu Olan Din Felsefesi* (2. baskı, 1821); *Süpranatüralizm Hakkında Deneme* (1823)... vb. Ayrıca da birçok gazetelerde makaleleri vardır. Kendisine karşı da bazı eleştirici eserler çıkmıştır.

Bkz. Tennemann, (cilt II, s. 337-338).

SALES, Jean-Baptiste-Isoard Delisle de. Fransız filozofu. 1743'te Lyon'da doğdu, 22 eylül 1816'da Paris'de öldü. Pek gençliğinde Oratoire Congregatio'nuna girdi; fakat burada fazla kalmadı; ünlü olmak aşkıyle Paris'e yerleşti. Bu şehirde, yazılarının kendisine ün kazandıracağını zannetmişti. Eserlerinin önemlilerinden biri olan *La Philosophie de la Nature* (1770) basıldıktan itibaren yedi yıl geçtiği halde, kimsenin dikkatini çekmedi. Fakat bir gün, bu eserin dine ve törelere aykırı sayılarak suçlandırıldığı için, yazarı yakalanıp ebedî sürgüne mahkûm edilince, herkesin dikkati kendisine çevrildi. Ona bu hükmü parlamento mahkemesi verdi; bu mahkeme kararı, cezaevinde beklemekle geçirdiği zaman, kendisi için büyük bir zafer oldu. Gerek doğuşları ve gerek yetenekleri itibarıyle seçkin olan

birçok kimseler birbiri ardına onun hapsedildiği hücreye geldiler; onun çıkarına bir yardım kampanyası açtılar; Voltaire de buna 500 frankla katıldı. Fakat pek kanaatkâr olan Salet, bu paraları mahkûmlara dağıttı. Yakasını cezadan kurtarınca, Voltaire'in önerisiyle Berlin'e gitti; orada daha çok başarı ve saygıya kavuşacağını umut etmişti. Fakat bu umudu da boşa çıktı; tekrar Paris'e döndü; birçok eserler yayımlamasına karşın, on beş yıl kadar derin bir sükûn içinde yaşadı.

1794'te Convention Hükümetine karşı pek de iyi duygular beslemeyen yazılarındaki imalar, kinayeler dolayısıyle yakalanıp tekrar hapsedildi. 1795'te Enstitü kurulunca, ahlâk ve politika bilimleri sınıflarına üye oldu. Buraya vermiş olduğu memuvarlarla ün almadıysa da, bağımsızlık ve cesaret örneği olarak tanındı. O yıl bir hükümet darbesinde, Directoire'ın kararıyle Enstitüden çıkarılmış olan dört arkadaşını şiddetle savundu. Yaşı pek ilerlediği halde, yazmaya devam etti. Sales, yalnız kitap yazma değil, kitap toplama tutkusuna da sahipti. Bu duyguyla 30.000 ciltlik bir kitaplık oluşturdu ki, bunların ortasına şu yazıtla birlikte beyaz mermerden yapılmış bir büstünü koydurdu: *"Tanrı, insan, doğa hep açıklanmışlardır"*. Bu yazıta, ozan Andrieux'nun (1759-1833), zannedilen şu dizeyi de eklemişti: *"Fakat bunu, kendisinden önce hiç kimse fark etmemişti"*.

Pek çok eser vermiş olan Sales'in *Doğa Felsefesi* 1770'ten 1804'e dek yedi kez basıldı. Başlangıçta 6 cilt olan bu eser, daha sonra yapmış olduğu ilâvelerle 10 cilt oldu. Sales, bir yönteme, düzene, sıraya ve birliğe uymadığı için, ciltlerin çoğalmasını durduracak hiç bir engel tanımamıştı. Eserde söz konusu olan sorunlar, gülünç ve karmakarışık bir yığın halindedir. Burada bir konudan diğerine, bir türden diğer bir türe, romandan dissertasyona, felsefeden tarihe ya da politikaya, genel düşüncelerden kendi özel hayatına, hiç bir neden göstermeden geçtiği görülür. Bununla birlikte, bu karmakarışıklık içinde Sales'i XVIII. yüzyılın ikinci derecedeki filozofları sırasına koyduran özellikler vardır:

Sales, "Locke'dan beri kuşku edilmeyen doğanın birinci gerçekleri olarak" düşüncelerimizin duyulardan geldiğini kabul eder ve bu ilkenin yanı başında yine bu ilkeyi altüst eden teodise ve psikolojiye yer verir. Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamaya gerek görmeden, O'nu apaçık bir gerçek olarak kabul eder. Ona göre Tanrı, yaratıcı değil, âlemin mimarıdır ve doğa, O'nun makinistidir. Bu itibarla, doğa ebedîdir; doğa hareket halinde bulunan maddedir; hareketi yapan da ilkel ateş, tüm saflığıyle ateş, diğer tözlerle katışık olmayan ateş'tir. Bu ateş, evrene hareket ve hayat verir. Eskilerin, âlemin ruhu dedikleri şeyin ruhunu yapar. O, Tanrı'nın aracıdır ve doğanın evrensel etkenidir. Sales, psikolojide Locke'dan çok, Descartes'tan ilham alır. Ona göre, bu bilim, Condillac ve Bonnet'nin sistemlerinde olduğu gibi, varsayımlar kuracak yerde, ahlâk ve doğal hukukun temeli olmalıdır. İnsanı bir heykelde yaratacak yerde, bilincin ışığı altında, onu olduğu gibi gözlemelidir. Sales, psikolojinin deney sınırlarını aşmasını ister; gözleme, akıl yürütmenin bağlanmasını, olgulardan, kendilerine kaynak olan ilkelere yükselmeyi istemez. Yani bu bilim, akılsal olmaktan çok, deneysel olmalıdır. Zihin, irade, duyarlık, birlik, yalınçlık, faaliyet, insel doğanın söz götürmez yüklemleridir. Zira, bilinç bunları tanıtlamaktadır. Eğer bu niteliklerin ötesine geçmeyi ve varlığımızın tözünden bazı şeyleri onaylamayı istersek, fakültelerimiz doğal sınırlarından çıkar ve kendimizi varsayımlar alanında bulmuş oluruz. Sales, bilim adına değil, duygular adına ruhun tinselliğine ve ölmezliğine inanır. O, ahlâkta yeni bir doktrin değişikliğine girişir. Onun ahlâkında, Helvétius'unkünde olduğu gibi, ortak ve tek bir temel olan 'kendini sevmek' vardır. Zira, tüm erdemler ya da hiç olmazsa bu adı verdiğimiz aile sevgisi, yurtseverlik, insanlık aşkı gibi nitelikler bu duygularının elverişli oldukları genişlemenin türlü derecelerinden başka bir şey değildir. Başkalarında, kadınlarımız, çocuklarımız, yurttaşlarımız ve benzerlerimizde sevdiğimiz kendi nefsimizdir. Şu halde, insan nasıl olur da kendi cinsinden olanlar için, kendisi hakkında duyduğu aşkın aynına sahip olamıyor?.. Hem de onlarsız yaşayamadığı halde?..

Sales'e göre, bazı filozofların hayal ettikleri durum, hiç bir zaman var olmamıştır. İnsan toplum için doğmuştur ve üzerlerine sosyal düzenin kurulmuş olduğu tüm kanunlar, bizzat kendi mutluluğumuzun kaynağı olan kanunlarla karışmıştırlar. Bu kanunların uygulanma tarzını ve hükümet şeklini Sales, *Epomine* adlı eserinde uzun uzadıya açıklar; istibdat ve anarşiden kaçar; kanunlarla itidale getirilmiş ve sınıfların ayırt edilmesiyle güvence altına alınmış bir monarşiyi yeğ tutar. O, âdeta Çin hükümetini ideal bir hükümet sayar. Ölüm cezasının da şiddetle aleyhindedir; bu cezayı yalnız bir zulüm değil, bir âcizlik sayar. Ona göre bu, Talion kanunu'nu temsil eder; idam, der, insan hayatının saldırılmazlığına karşı bir suikasttır; bunun, ruhları sertleştirmekten ve töreleri vahşîleştirmekten başka bir şey yapmayacağına emindir.

Sales, pek çok eser yazmıştır; felsefeyi ilgileyenler şunlardır: *Essai sur la Tragédie, Par Un Philosophie* (Paris, 1774); *Examens Pacifique et Paradoxes d'Un Célèbre Astronomie, En Faveur des Athées* (2 cilt, 1796). Bu eserin yazar tarafından yapılmış çözümlemesi, *Mémoires de la Classe des Sciences Morales et Politiques de l'Institut*'nün ikinci cildinde yayımlanmıştır); *Mémoire en Faveur de Dieu* (1802); *Histoire Philosophique du Monde Primitif* (7 cilt, 1793). Bu eser, Sales'in 52 cilt olarak saptandığı, fakat 40 cildini yazmış olduğu *Histoire des Hommes* adlı eserine *Giriş* ödevini görür ki, konusu dünyamızın oluşumu hakkında bir sistemdir. *Ma République, Auteur Platon, Éditeur J. de Sales* (12 cilt, 1791). Bu eser, *Epomine* adıyle 6 cilt olarak tekrar basılmıştır (1793).

SALISBURY ya da **SARISBERY.** Daha çok Jean Petit. Johannes Parvus adlarıyle tanınır. Bu adı kendisine, doğmuş olduğu Witshire şehrinde vermişlerdir. Bu şehre eskiden Büyük Britanya'nın fatihi olan İmparator Sévrère'in anısı olarak Severia adı verilirdi; bu nedenden Salisbury'ye Severianus adının verildiği de görülür. Bu İngiliz filozofu, yaklaşık olarak 1110'da doğmuş, 1180'de ölmüştür. Kendisinin anlattığına göre, daha pek gençken, İngiltere Kralı Henri I'nin ölümünden bir yıl sonra, yani 1136'da öğrenim için Fransa'ya gelmiştir. Tüm hayatı boyunca hayranlık ve saygı duyduğu Abelard'ın öğrencisi olmuş ve kendi doktrinlerinde bu seçkin hocasının büyük etkisi olmuştur. Abelard derslerine son verince, Salisbury, o zamanın birçok tanınmış üstatlarına öğrenci olmuştur. Bunlar arasında kendisini himaye de etmiş olan Adam du Petit-Pont ve keşiş Richard, o dönemde Quadrivivm (Arapçası, Rabu, yani Dörtlü) denilen matematik, astronomi, geometri ve müzikte ilerlemesine hizmet etmiş; diyalektiği Reims'li Albéric'ten başlayarak zamanın pek tanınmış üstatlarından öğrenmiştir. Retorik derslerini de Théodoric ve Pierre Hélie'den almıştır. Pek fakir olduğu için, üç yıl sonra Paris'den ayrılmaya mecbur olmuş, Troyes diosesindeki bir manastıra kabul edilmiştir. Daha sonra da kendisine Chartre keşişliği verilmiştir. Üç yıl sonra İngiltere'ye dönmüş olan Salisbury, vatanında çabuk yükseldi; kendisini, Cantorbcry arşeveki Thibout'ya salık verdiler; bu da, onu zamanın başbakanı olan Thomas Becket ile tanıştırdı ve saray tarafından Papa Eugène III, Anastas IV, Adrien IV'lere birçok önemli görevlerle gönderildi ve aslı İngiliz olan bu sonuncu papanın sevgisini kazandı. Fakat hamisi olan başbakan ile Kral Henri II'nin arası açılınca, Salisbury, hamisini savunduğu için, Paris'e sığınmaya mecbur oldu. Bu kez de gençliğinde olduğu kadar fakirdi. 1170'te Thomas Becket, kralla barışmış gibi olduğundan, onunla birlikte İngiltere'ye döndü; fakat hamisini bir cani öldürdü; kendisi de böyle bir akıbete uğrama tehlikesini geçirdi. 1176'da Cantorbery arşevekliğine getirilen diğer bir adamla tanıştı; buna, Thibaut'nun oğlu Guillaume'un himayesi sayesinde muvaffak oldu ve son dört yılını bu arşevekin atadığı Chartre keşişliğinde geçirdi.

Gerek bilimler, gerek felsefe ve edebiyat tarihleri bakımından XII. yüzyıl düşünürleri hakkında çok değerli bir otorite olan Salisbury, yaşadığı dönemin geniş bilgili ve seçkin eleştiricilerinden biridir. *Polycraticus* ve *Metalogicon* adlı eserleri çok önemlidir. Bunlardan birincisi, Kurtizanların eğlenceleri ve filozofların baş dönmeleri demek olan, *De Nugis Curialium et Vertigiis Philosophorum* adını taşır; bu, ikinci eserden daha önemlidir. *Polycraticus*'ün başında, Thomas Becket'ye hitap eden manzum bir mektup vardır; eser, ahlâk, politika ve felsefeden söz eden sekiz kitaba ayrılmıştır. Fakat bunlarda bilimsel bir yöntem ve plan yoktur. Türlü gözlem ve düşüncelerin serpildiği bu eserde Salisbury, Eflatun doktrinlerine bağlı göründüğü halde, ikinci eserde Aristo'nun çırağı gibi görünür.

Polycraticus'de savunduğu siyasal düşünceler dikkate değer. Kral, Tanrı'nın yeryüzündeki imgesi (hayali) olmakla birlikte, kendisinin de kanun, adalet ve insafa uyması gerektir. Kral, rahiplere itaat etmelidir; her ne kadar bunların kılıçları yoksa da, kılıcı, bedenleri yönetmesi için krala emanet eden rahiplerdir. Papanın sadece ruhlara hükmetmeyi yeğ tutması, bedenleri yönetmenin, kendisine lâyık olmamasındandır. Tanrı kanununa göre, hükmedebilmek için kral, bu kanunları bilmelidir. Hiç bir nedenle, hatta savaş endişesi bile kralın bu kanunları incelememiş olmasını mazur gösteremez. Kilise disiplinine itaat etmeyen bir prensin yapacağı şeylerin tümü yararsızdır. Bu itibarla kral, her gün Tanrısal Kanunları okumalıdır; bunu yapmadığı günler, onun için hayat değil, ölüm günüdür. Ya kral okumak bilmiyorsa?.. O zaman kral, taçlı bir eşekten başka bir şey değildir. Kralın bilgisizliği de bir mazeret teşkil etmez. Zira, kralın okuma yeteneğinde olmadığı şeyi, onun yerine rahipler okur. Şu halde prensin kuralı, rahipler tarafından yorumlanmış olan Tanrı bilgeliğidir. Zira krallar, bu bilgelik sayesinde hüküm sürerler ve adaleti yerine getirirler. Buraya dek Tevrat'ın politika telkinlerinden yararlanmış olan Salisbury, bir taraftan da

modern bazı yazarlarda görülen şu düşünceyi kaydetmekten çekinmez: "Bir müstebitin öldürülmesine sadece izin verilmiş değil, aynı zamanda onlar, buna lâyık görülmüşlerdir. Müstebit olarak ün kazanmış olan krallar, kavmin cisimsel (cismanî) egemenliğini tanımayan ve onların öğütlerine göre hareket etmeyi reddedenlerdir. Krallar, rahiplerle bunların altlarının (madun) vekillerinden başka bir şey değildirler". Eserde bu son tümcenin başlığı altında bütün bir söz konusu vardır. Salisbury, devleti, doğanın imgesine göre düzenlemeyi, bu işte balarılarının örgütlerini taklit etmeyi de salık verir.

Metalogicus adlı eserinde ise Salisbury, bir skolastik tarihi özetini verir. Bu eserde, Cornificiusler (Kornifisius) adı verilen şarlatan, safsatacı ve barbar bir tarikata karşı bazı güzel bilgilerin savunulduğu görülür. Cornificius sözcüğünü, Salisbury, bu tarikatın gerçek ya da varsayılmış olan şefleri Konfuçyüs adından almıştır. Bu eserde yazar, zamanının etütleriyle felsefenin ne halde bulunduğuna dair açık bilgiler verir; içlerinden bazılarına karşı hayranlık gösterir; fakat hiç birine karşı dalkavukluk etmez. Onları, yani zamanının filozoflarını, Aristo'yu yanlış ve şekilsiz çevirmelerinden okumak ve asıl eserlerini incelememiş olmak, bilimlerin gerçeksel kaynaklarından elde etmemekle suçlandırır; onların derslerindeki bulanıklık, aldatıcı tartışmalar, diyalektiği büsbütün daraltan çocukça inceliklerden dolayı üzülür. Eserin her yerinde, adcılıkla alay eder; fakat gerçekçiliğe de bağlanmaz. O, hocası Abelard'ın kavramcılığını yeğ tutmaktadır; fakat daha çok tümeller (küllîler) sorununun çözülmezliğine inanır. Bu konunun kendi yaşadığı dönemde beş tarzda çözüldüğünü anlatır. Ve der ki, bu problem o denli eskidir ki, âlem, bunu çözmeye zorlanmakla eskimiştir ve César'ın dünyaya hükmetmek için sarf ettiği fütuhat zamanından fazla zaman ve Krezus'ün hazinelerinden fazla para sarf etmiştir. Bazılarına göre, tümeller duyulurlarda (sensibles) ve tekillerde bulunur. Bazıları da matematik varlıklar tarzında ayrılmış olan şekiller gibi telakki ederler. Bir kısmı da bunların bazen ad, bazen de sözcük olduğuna inanırlar; nihayet tümelleri kavramlara dönüştürürler. Gerçekte ise, tümellerin varlık tarzlarıyle varoluş tarzlarını bilemiyoruz. Birinciye oranla daha alçak gönüllü olan bu ikinci problemi çözmeye, Aristocu soyutlama doktrini daha elverişlidir. Eşya gibi telakki edilen tümellerin şimdiki varoluş tarzlarını aramak, sonsuz ve az sonuç veren bir uğraşma olur; fakat bunların entellekte ne olduklarını araştırmak daha kolay ve yararlı bir çalışma olur: Eğer sayı bakımından farklı türler arasında kolay bulunan benzerlikleri dikkate alırsak, cinsleri elde ederiz. Şu halde, tümelleri elde etmek için düşünce aracısıyle bunları farklılaştıran şekillerin tözleriyle ilineklerini (accidents) saymak yetişir. Tümeller, birey olarak yoksalar bile, bunlar birey olarak düşünülebilirler ve ayrıca varolmayan tümeller, incelenebilirler.

Salisbury, bilgeliği belâgatten ayırmaz. Onun yaratmak istediği kültür, Ciceron ve Quintilien'in belâgatidir (eloquentia). Yani, doğru, fakat anlatım gücüne sahip olan bir adamın zihinsel ve ahlâksal oluşumu için bilinçle yaşatmak istediği kültür tipi, belâgattir. Türlü vesilelerle kendisinin Akademici olduğunu yinelemesine karşın, düşüncelerine hayran olarak üsluplarını kullanmaya çalıştığı Eflatun ve Aristo değil, Ciceron'dur. Tamamıyle kuşkuculuğa düşmeden Ciceron'un yaptığı bazı kazanılmış gerçekleri bir yana bırakır; diğerlerini bitmez tükenmez olduğu kadar da kısır tartışma konuları sayarak terk eder. Ona göre, her şeyden kuşkulanmak saçmadır; hayvanlarda da bazı zekâ işaretleri vardır; fakat insanlarda zihin, onlarınkinden fazla işler. Bu bizim hiç bir şeyi öğrenme yeteneğinde olmadığımız iddiasının yanlış olduğunun kanıtıdır. Gerçekte biz, kesin bilgileri duyular, akıl ve iman gibi üç farklı kaynaktan elde ederiz. Duyularına küçük bir güven taşımayanlar, hayvanlardan aşağıdırlar; aklına hiç inanmayan ve her şeyden kuşkulanan, kuşkusundan başka bir şeyi bilmez. İmanın bulanık, fakat pekin olan bilgisini kabul etmeyi reddeden, her bilgeliğin temel ve hareket noktasını da reddetmiş olur. Bu itibarla filozof olduğunu iddia edip her şeyden kuşkulanmaktan daha gülünç bir şey olamaz. Fakat bunlar dışında, Akademicilerin alçak gönüllülüğü, taklit edebileceğimiz en bilgece örnektir. Üzerinde tartışılan her sorunda, olasalıklara (probabilité) ulaşmaktan memnun olmalıdır. Filozoflar, dünyayı ölçmek ve gökyüzünü bunun kanunlarına dayamak istemişler, fakat akıllarının gücüne fazla güvenmişlerdir. Bu nedenle, onlar yükselecekleri anda düşmüşler ve kendilerinin bilge olduğunu zannettikleri anda, yoldan çıkmışlardır. Nasıl ki, Tanrı'ya karşı Babil kulesini dikmiş olan insanlar, dillerin karmaşıklığı içine düşmüşlerse, Tanrı'ya karşı böyle bir kâhinliğe (théomachie) girişmiş olan filozoflar da, sistemlerin karmaşıklığı içine düşmüşlerdir.

Akademiciler ise Salisbury'ye göre, alçak gönüllülükleri sayesinde bu yanılgıların tehlikesinden kaçınırlar; bilgisizliklerini bilir ve bilmediklerinden kuşkulanmayı da bilirler.

Onaylamayı askıda bırakan bu güzel niteliğe saygı duymak ve bunu taklit etmek uygundur. Haklarında duyuların, akıl ve imanın söz götürmez ve pekin bir bilgi vermediği şeylerden kuşkulanmalıdır. Bu gibi çözülemez sorunlar hakkında uzun bir liste yapılabilir; bu sorunlar aynı derecede sağlam temellere dayanan aykırı sonuçları kapsarlar. Örneğin, töz, nicelik, fakülteler, ruhun etki ve kaynağı, kader, rastlantı, elindelik, madde, hareket, cisimlerin ilkeleri, sayıların sonsuzluğu, büyüklüklerin belirlenmemiş (indéterminé) bölümü, zaman, uzay, sayı, söylev, kendi ve öteki, bölünebilirlik ve bölünemezlik, sözün tözü ve şekli, tümellerin niteliği, erdem ve rezilliğin kullanılması, amaç ve kaynağı, erdemlerin bir tanesine sahip olunduğu takdirde, hepsine sahip olunup olunmayacağı, her günah eşit mi ve eşit bir surette cezalanacak mı? sorunu, olayların nedenleri, denizin kabarması ve inmesi, Nil nehrinin yatağı, ayın evrimlerine göre, hayvanların kanlarında hümörlerin (humeures) azalıp çoğalması, doğanın türlü gizli gizleri, uğursuz etkiler, doğa ve eserleri, insan zekâsının ulaşamadığı şeylerin gerçeklik ve ilk kaynakları, meleklerin özel bir bedenleri var mıdır? gibi. İnsan, akıllı bir varlığın sınırlarını aşan ve Tanrı'yı ilgileyen sorunlarda hüküm vermek için acele etmemelidir. Ona göre, halkın kuşkulanmadığı, fakat bilge için kuşkulu olan diğer bazı sorunlar da kaydolunabilir ki, Akademicilerin bilgelere öğrettikleri alçak gönüllülük, bu çeşit konular içindir. Fakat bizim gücümüz (kudret) dışında kaldıkları vesilesiyle bu sorunlar hakkında aydınlanmaktan vazgeçmemelidir. Zira, dogmatik felsefeyi yapan bilgisizliktir.

Akademiciliği yapan da geniş bilgidir. Herhangi bir problemin yalnız bir sistemini ya da bir tek çözümlemesini bilen, doğal olarak yalnız bu bildiğini kabul etmeye eğilim gösterir. Seçimin olmadığı yerde, seçmek olanaksızdır. Bilginin genişlik ve türlülüğü, düşman olanlarla Kornifisiuscülere karşı zekâ özgürlüğüyle orantılıdır. Bunun içindir ki Salisbury, dışkutsal (profane) bilimlere düşman olanlarla Kornifisiuscülere karşı Chartre'cı hümanizmayı, ateşli ve beliğ bir dille savunmuştur. O, felsefesel spekülasyonların yararsız bir oyun olmadığına inanır. Eğer, der, Tanrı, insanın gerçek bilgeliği ise, Tanrı aşkı da gerçek felsefedir. Bu nedenle tam bir filozof, sadece kuramsal (teorik) bir bilgiden hoşlanan değil, okuttuğu doktrini aynı zamanda yaşayandır. Okutulan gerçek tembihlere (precepte) uymak, gerçek olarak filozoflaşmak demektir. Salisbury'nin bu zengin görüşleri, XII. yüzyılın imgesine asîl bir renk verir.

Salisbury, klasik antikiteden, Ovide ve Virgile gibi ozanlardan olduğu kadar da Seneca ve Ciceron'dan yararlanmış, kendi stoacı ahlâkına da bunlardan bazı öğeler almıştır. Mantıkta Aristo'nun Topikler'ini (Topiques) izlemiş olan Salisbury, tanıtlama yönteminin fizikte bocaladığını, fakat matematiğe elverişli olduğunu anlamış, doğal hikmetlerin Tanrısal nedenlerini kavrayabilen zihnin akıldan üstün bir bilgi aracısı olduğuna inanmıştır. O da stoacılar gibi, Tanrı kayrasının, eşyanın niteliğini değiştiremeyeceğini ve eşya serisinin kayra ile bozulamayacağını ileri sürmüştür.

Salisbury'nin adı geçen iki eseri hem ayrı ayrı, hem de ikisi bir arada olarak birçok kez basıldı. *Polycraticus*'ü Fransızcaya, *Varieté de la Cour, Par Jean de Salisbéry* adıyle Mézeral çevirmiştir (Paris, 1840). Bu çağın başında da bu eseri, C. Weble, Oxford'da bastırmıştır (2 cilt, 1909). Onun, *Membris Consprantibus* adında manzum bir eseri olduğu gibi, Warthon'un, *Anglia Sacra*'sında (cilt II, s. 14) Saint-Anselme'e dair bir yazısı vardır; diğer eserleri daha çok dinseldir. Migne, bu külliyatı, eserinin CXCIX. cildinde toplamıştır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 274-277 ve 332-333); Marquis de Pastoret, Histoire Littéraire de la France'da (cilt XIV), Salisbury'nin eser ve düşüncelerini özenerek açıklamıştır; M. Demimuid, *Jean de Salisbury* (Paris, 1873); Helen Wandell'in *Essay and Studies by Membres of the English Associations* (cilt XIII; Oxford, 1928; s. 28-51) de *John of Salisbury* başlıklı makalesi; E. Bréhier, (cilt I, s. 602-606); Th. Crozat, *Jean de Salisbury'nin Devlet Nazariyesi* (Hukuk Fakültesi Mecmuası, Istanbul, No. 5, 1939).

SALLUSTE. Milâdın IV. yüzyılında yaşamış olan Yeni Eflatunculardan olup, *Tanrılar ve Âlem* adlı eserin yazarıdır. Asıl adı, Secundus Sallustius Promatius'dur. Gol kıtasında Patricilere mensup olan bir aileden dünyaya gelmiştir. Salluste, İmparator Constance tarafından Golva valiliğine atanmış ve oğlu Julien' in gidişine (conduite) dikkat etmesiyle de görevlendirilmiştir. Felsefeye karşı olan aşkı sayesinde, bu prensle dostluğunu kuvvetlendirdiği için, imparator kendisinden kuşkulanmıştır. Bu yüzden İllirya'ya çağrılmış olan Salluste'e karşı genç Prens Julien, duyduğu sevgiyi ve bu ayrılığın acısını zamanımıza dek gelen bir söylevinde pek güzel anlatmıştır.

İmparatorun ölümü dolayısıyle tahta çıkmış olan Julien, Salluste'ü Doğu'dan getirterek 363 yılında konsüllüğe atamıştı. İmparatorun Perslere açtığı savaşa —onu bu işten vazgeçirmek için boşuna uğraşmasına karşın— katıldı. Julien'in ölümünden sonra askerler, kendisini imparator yapmak istemişlerse de, yaşlılık ve sakatlığını ileri sürerek reddetmiş, Val-

Icntinien'i tahta çıkarmak için bütün gücüyle uğraşmıştır. Salluste, nüfuzlu zamanlarında Hıristiyanlara büyük hizmetler yapmış, Aréthius keşişi Marc'ı, bu şehirde oturanların bir müşrik (païen) tapınağı inşası için yaptıkları baskıya karşı himaye etmiş ve Antioche' daki Daphné tapınağını Hıristiyanların yaktığı iddia edildiği için, suçluların yargılanmalarına memur edilen Salluste, bunların tümünü beraat ettirmiştir. Julien, onun hakkındaki sevgisini yitirmemekle birlikte, Hıristiyanlara ait işlere karışmaması için kendisinden bu çeşit görevleri kaldırmıştır. *İskenderiye Chronique*'ine nazaran, onun 379'da yaşamakta olduğu anlaşılıyorsa da, gerçek ölüm tarihi bilinmemektedir.

Tanrılar ve Âlem adlı eseri, İskenderiye Okulunun ruhunu taşıdığı için, onun tarafından yazılmıştır. Herkesin bildiği mitlerle (mythes) kamul duyuya (sens commun) dayanan bu eserde, halkın anlaması için pek açık bir dil kullanmış, puta taparlığı, yeni çıkmış olan Hıristiyanlığa karşı koymuş ve yaratmayı (création) kabul etmenin yıldızları Tanrı saymamak demek olacağını ileri sürmüştür ki, bu savunmalar Porphyros ve Proclus'de de vardır. Salluste, eserinde, Yeni Eflatunculuğun geleneksel dine nasıl hizmet edebileceğini amaç edinmiş ve bu okulun en esaslı doktrinleri beliğ ve aslına uygun olarak özetlenmiştir. Bu eserde İskenderiye Okulu için pek aziz bir konu olan mitoloji ile felsefenin ilişkisi, Tanrı'nın niteliği, âlem, ruh, zihin, Tanrı kayrası (providence), kader, rastlantı, erdem ve rezilliğin farkı, en yetkin hükümet şekli, şerrin niteliği ve kaynağı, törenler ve kurbanlar, iyi ve kötü eylemlerin ödülü ve cezası, ruh göçü ve ölmezlik gibi sorunlar yer alır. O, din dogmalarının (dogme) simgelerle anlatılmasını, öyküler şeklinde okutulmasını ister. Bunu sayıca çok insanların ruhuna nüfuz etmek ve bilgiyi derin düşüncelere yöneltmek için önerir. Ona göre, bu simgeler ya da mitler, ya şiir ya da felsefeden, yani ilham ve düşünmeden doğarlar. Bunlar beş sınıfa ayrılır:

1. Tanrı'nın niteliğiyle ilgili olanlardır ki, bunlara Tanrıbilimsel mitler adı verilir.
2. Doğa olaylarıyle ilgili olanlar. Bunlara da fizik mitler denilir.
3. Ruhun işlemleriyle ilgili olanlar. Bunlar da ruhsal mitleri oluştururlar.
4. Türlü öğeleri ve evrenin türlü bölümlerini anlatan maddesel mitler.
5. Bu çeşitli karakterleri kendisinde toplayan tarafsız (mixte) mitler.

Bunlar, Olympiodore'un kuramını andırırlar. Kurban ve din törenlerine gelince: Salluste'e göre, Tanrılığın hiç bir şeye ihtiyacı yoktur; hareketlerini bizim dualarımıza göre değiştiremez; fakat insan, düşüncesini, her şeyin yaratanına kadar yükselterek daha iyi bir duruma gelmek zorundadır.

Bahsettiğimiz eser, önce, Gabriel Naudé tarafından Léon Allantius'ün yaptığı Latince bir çevirisiyle birlikte 1638'de Roma'da yayımlandı. 1639'da Leyde'de tekrar basıldı. Th. Gale de, *Opuscula Mythologica* adlı eserinde bunu ekleyerek bastırmıştır (Cambridge, 1671; Amsterdam, 1688). Formay, bu eseri Fransızcaya, *Des Dieux et du Monde* adıyle çevirmiş ve 1748'de Berlin'de bastırmıştır. Ayrıca da bunu *Philosophie Païen* adlı iki ciltlik eserine ekleyerek, aynı şehirde yayımlamıştır (1759). Türlü dillere de çevrilmiş olan bu eser, 1821'de Zürih'te Orelli tarafından da yayımlanmıştır.

SALLUSTE. Milâdın VI. yüzyılında Suriye'deki Emes kasabasında doğmuş olan kinik filozof. Bu şehirde bulunan sofist Ömoküvis'ten (Eumocuis) belâgat dersleri almış ve Baro'ya girmiştir. Salluste, örnekleri incelemenin, belâgat kurallarını öğrenmekten daha iyi olacağını düşünerek, Demosten'in söylevlerini ezberlemiştir. Kendisi de zamanında pek beğenilmiş olan birtakım söylevler yazmıştır; fakat bunlar zamanımıza dek gelmemiştir. Salluste daha sonraları hukuk ve belâgati bırakarak felsefeye bağlanmış ve İskenderiye'ye giderek bu yeni hevesini kandırmaya çalışmıştır. Burada kendisine lâyık bir üstat bulamadığı için Atina'ya gitmiş, orada Proklüs'ü dinlemiştir. Daha sonra da bu siteyi İsidore'la birlikte terk ederek tekrar İskenderiye'ye gelmiş, burada kiniklerin özdeyişlerini beğenmiş, zevklerden ve hayatın yalın rahatlık araçlarından ve servetinden vazgeçerek perhiz ve kanaatle yaşamıştır. Onun yergileri korkunçtu; felsefesel dersleri edebî kompozisyonlarından daha çok iz bırakmıştır.

Bkz. Photius, *Code 242;* Suidas, *Salluste* ve *Abenodore* maddesi.

SALVİEN ya da **SALVİANUS.** Latin yazar ve Tanrıbilimcilerinden. Onun, IV. yüzyıl sonlarında Cologne ya da Trêves'de doğduğu sanılmaktadır. 418'de bir kilise şefi olarak saygı gördüğü anlaşılmaktadır. Zamanının sefillik ve rezilliklerini eserlerinde beliğ bir surette betimlemiş olan Salvien, Gol kıtasının valilerine akıl hocalığı yapmış, 'keşişlerin hocası' unvanını almıştır. O, daha çok din tarihlerinin malı olmakla birlikte, Saint-Augustin gibi felsefeyi Tanrıbilimsel tanıtlamalara karıştırdığı için, bu eserde de kendisine bir yer verdik. Onun Tanrı kayrası (providence) hakkındaki eseri, bu bakımdan önemlidir ve içinde barbar

dönemlerin sosyal durum ve töreleri hakkında da ciddî bilgiler vardır. Bu eserin adı, *De Gubernatione Dei et de Justo Dei Proesentique Judicio*'dur (Bâle, 130; Paris, 1663). Salvien bu kitabını Gol Hıristiyanlarının barbar istilâsıyle ezildiği ve kendilerine karşın Tanrı adaletinden umutlarını kestikleri ve kilise vaizlerine karşı imansız bir duruma geldikleri zaman yazmıştır. Soyut akıl yürütmelerle değil, tarihsel kanıtlarla Tanrı'nın insel işlere nasıl karıştığını tanıtlamaya çalışmıştır. Bu nedenle eseri, Leibniz'in, *Essai de Théodicée*'si gibi bir metafizik kitabı değildir. Sofu yazarlar onun, "Tanrı her yerde hazırdır, daima etkindir; âlemin yaratıcısı, yöneticisi ve yargıcıdır" önermesini kurmaya çalıştığını iddia ederler. Yazılarında Hıristiyanlığın dinsel ve ahlâksal emirlerine dayanan Salvien, filozofların kanıtlarına da baş vurmaktan çekinmez; fakat bunlardan tanıtlamak için aldığı kısımlar pek önemli değildir. Bununla birlikte pek göze çarpan kanıtları da vardır. Örneğin, talihsizlikleri ortasında Tanrı'yı suçlandıran insanlara, kendi iç âlemlerine dalmalarını ve çektikleri acıların kör bir kaderden çok, Tanrı adaletinin bir işareti olup olmadığını sormalarını salık verir. "Haksız yere çarpılmış olduklarını zannedenler kimlerdir? Bu zamana dek bilinmeyen rezillikleri yaratan, işitilmemiş bir ahlâk bozukluğundan zevk alan, surları tehdit altındayken, yıkılacakları günün arefesinde bile tiyatrolarda piyesler isteyecek denli zevke susamış olan Gol kavimleri değil midir?" der. Bunlar, onun felsefesinden çok, belâgatine aracılık eder. Tanrı'nın koruyucu eylemine, tarihe ya da hayat denemelerine dayanarak imanı onaylattırmak kolay değildir. Hatta bunlar, insanı, bu imandan büsbütün kuşkuya da düşürebilirler. O da bunu fark ettiği içindir ki, "Ben, insanın ve Tanrı'nın gizlerini (sır) anlamıyor, onları derinden kavramaya cesaret edemiyorum; hatta onlara dokunmaya bile korkuyorum. Zira, bize izin verilmiş olandan fazlasını öğrenmeye kalkışmak, kâfirce bir küstahlıktır" der.

Bkz. Histoire Littéraire de la France (cilt II, s. 517); Giraud, *De Salviano* (Montpellier, 1849).

SANCHEZ, François. Latince adı Sanctius'dür. İspanya cizvitlerinden olan bu filozof, 1562'de Bracara'da ya da Portekiz sınırlarındaki Tuy' de doğmuş ve 1632'de ölmüştür. Bazılarına göre de 1550'de Kurtuba'da doğmuş ve 1610' da Gırnata'da ölmüştür. Ebeveyni Yahudidir. İlk öğrenimini babasının sürgün edildiği Bordeaux şehrinde yaptı; sonra birçok İtalyan üniversitelerini ziyaret etti ve daha çok Roma' da kaldı. Evvelâ hekim olmak için Montpellier Fakültesine yazıldı; doktorasını verdikten sonra Toulouse'a yerleşerek orada 25 yıl felsefe okuttu ve nadir bir başarıyla da on yıl hekimlik yaptı. Başlıca felsefesel eseri olan şu kitabın adına bakarak bazıları, onu kuşkucu zannetme yanılgısına düşmüşlerdir: *Tractatus de Quod Nihil Scientur* (Lyon, 1581; Francfort, 1628; Rotterdam, 1949). Bu eserin Türkçe karşılığı şudur: *Pek Asîl ve Gerçekten Evrensel Bilgi;* yani, hiç bir şey bilinmez.

Kuşkuculuğun bir anıtını kapsayan bu eser, Sanchez'in Montaigne ve Charron yanında bir yer almasına hizmet etmiştir. Bu eserin Rotterdam baskısında (s. 181) bulunan şu satırlar, onun bir kuşkucu değil, yöntemli kuşkuya değer veren bir kişilik olduğunu gösterir: "Amacım, sağlam, kolay, elimden geldiği kadar bizi aydınlatmaya değil, sadece yazarın zekâsını göstermeye çalışan şeylerden, imgeler (hayal) ve temelsiz sayfalardan temizlenmiş bir bilim kurmaktır ve etütlerimi insel âcizliğin gözlemi ile orantılı olarak, eşyanın derinliklerine götürmektir; diğer bir eserde de bir şeyler bilip bilmediğimizi ve bilimin yöntemi ne olduğunu aramak niyetindeyim". Bu tümcelerde kuşkunun pek geçici olduğu görülür. Denebilir ki, onda Bacon ve Descartes'ın ruhu vardır. Bu bilim aleyhine ya da insan zekâsına karşı bir suçlama değil, bir dönemin bilimi aleyhine, sırf okullardaki dinsel otorite ile savunulan gezimcilik aleyhine bir suçlama vardır. Sanchez'in bahsettiği ikinci tez, yani bilimin gerçek yöntemi yayımlanmamış, belki de Sanchez, bu kısmı yazmamıştır. Fakat onun düşüncesi eserinin birinci tezinde açıkça görülmektedir. Onun saldırdığı konular, Aristo felsefesi, skolastik mantığı ve kanıt getirme yöntemidir. O, Aristo'yu eşsiz, seçkin, yetkili zekâlardan biri sayar. Onu, doğanın derin gözetmenlerinden biri, fakat bize benzeyen ve bazı şeylerde aldanan ve birçok şeyleri bilmeyen, çoğu kez de tereddüt eden, bazen karışıklıklara düşüp sudan bir şeyler yakalayan ya da tedbirlice sükût eden bir adam olarak nitelendirir (*Önsöz,* s. 8).

Zamanının bilginlerini, geçmiş çağların bir yankısını yeter bulmayıp, sözde bilimlerinde gerçeğe dair bir endişe duymaksızın imgelerden başka bir şey elde etmedikleri zaman korur. Döneminin anlayışına göre, mantık, sadece laf ebeliği (logomachie) dir ki, sonuçları sonsuzluğa dek gidebilen rasgele öncüllerle (prémisses) tanımlar sayesinde zekâ, yalnız sözcük alışverişi yapar. Sanchez, insan zekâsını bir adım bile ilerletmeyen ve bir daire içinde dönmekten ibaret olan tasım'a (kıyas) saldırır. Bunlar, o çeşit itirazlardır ki, daha sonra Bacon'dan işitilecektir. Sanchez'e göre, bilimin dil yapmacıklarıyle hiç bir ilgisi yoktur

ve bilimi tasımın kanıtlarında değil, eşyanın tam bilgisinde aramalıdır. Zira, her kanıtlama (argumentation), bir tanıma dayanır; tanım ise, her zaman tanımlanan şeylerden daha bulanık olduğundan, hiç bir şeye dayanmaz; yani tanım, indî ve keyifsel bir önermedir. Sanchez, anladığı şekildeki bilimin zorluğunu gizlemez; nesnelerin sonsuz sayısı, her birini tek tek öğrenmemize engel olan karşılıklı bağlılaşmaları, düşüncelerimizin eşya ile ilişkisi, zihnimizin doğal sınırları ve hele insan ruhunda bilgimizin ve zihinsel fakültelerimizin ilkesi olarak bu ruhu incelemek istediğimiz zaman rastladığımız bulanıklık... bu zorlukların başlıcalarıdır. Bununla brlikte o, felsefeyi daha ileriyi gören bir bilgi saydığı zaman asla aklımızdan kuşkulanmaz. "İnsanlara ve onların doğayı terk eden eserlerine bakmamalı; her şeyden önce, deney aracılığıyle eşyayı temaşa etmelidir" der.

Sanchez'in eseri, canlı ve güçlü bir üslupla yazılmış, geniş bilgilerle olduğu kadar da inceliklerle yuğrulmuştur. Bu kitabın her tarafında insan ruhuna yeni bir çağın doğacağını haber veren bir özgürlük ruhu taşmaktadır. Ne yazık ki, yazar, çalışmalarını yarım bırakmıştır. Tennemann'ın dediği gibi, zekâsının şimşeği, karanlıkları dağıtacak yerde, onları, yani bu karanlıkları görünür bir hale getirmekten başka bir şey yapmamıştır. O, insanların hareketleri hakkında da hoşgörüyle (tolérance) hükümler verir. Bazı olay ve problemleri açıklamakta, o zamanlar İtalya'da egemen olan doğa felsefesine dayanır; her şeyin en son ve yüce nedeni Tanrı olduğunu, fakat bilim ve felsefenin aradaki nedenleri açıklayabileceğini iddia eder. Onu kuşkucu zannettiren düşüncelerinden biri, "Eşya o suretle birbirine bağlıdır ki, bunlardan birini tam olarak bilmek, bağlı olduğu diğer şeylerin tümünü bilmekle olur; bu ise, bizim için olanaksızdır" demiş olmasıdır.

Sanchez'in Aristo'ya, hayatın uzunluk ve kısalığına ve hekimliğe dair de bazı eserleri vardır. Ulrich Wild, onun bir kuşkucu olmadığını, *Quod Aliquid Scitur* (Leipzig, 1664) adlı eserinde tanıtlamaya çalışmıştır. Daniel Gartmarck da, bu konuda Sanchez'in külliyatına ekleyerek başka bir reddiye bastırmıştır (Stettin, 1665).

Bkz. G. Sortais, *La Philosophie Moderne* (1920); Tennemann, (cilt II, s. 88).

SANCHONİATHON. Bu ad, tarihsel, simgesel ve mitolojik bir kişiliğe aittir. Bu itibarla gerçekten yaşayıp yaşamadığına dair kesin bir bilgimiz yoktur. Bazı kaynaklar, onun M.Ö. II, ya da III. yüzyıllarda yaşadığını yazmaktadır. Bazı kaynaklar da, onun milâttan 2.000 yıl önce yaşadığını anlatırlar. Sanchoniathon'un Fenike'de yerleştiği, bu eski ülkedeki kutsal eserleri yazmış ya da derlemiş olduğu sanılmaktadır. Doktrinler tarihi ile Fenike'ye dair tarihsel ve felsefesel eserlerde önemli bir rolü olduğu da kabul edilir. Yunanlılardan Biblos'lu Phylon, Athene, Suidas ve I. yüzyılların kilise yazarları Sanchoniathon'u, kendi anlayışlarına göre tarihsel bir kişilik sayar. Tyr ya da Sidon'da Truva ya da Semiramis savaşları çağına doğru dünyaya geldiğini kabul ederler; onu bir filozof sayar ve şu eserleri onun yazmış olduğunu kabul ederler: *Hermes'in Fizyolojisi; Tyrlilerin Âdetleri ve Kanunları; Mısır Teolojisi...* vb. Bu düşünürün kişiliği, filozofluk ve yazarlık rolüne, eski Fenike ile fazla uğraşmış olan son çağ tarihçileri itiraz ederler. Movers, *Die Religion der Phoenizier* (s. 99) adlı eserinde der ki, "San-chon -iâth sözcüğü, Fenike dilinde Chon'un bütün kanunu demektir; Chon ise, vahyedici Tanrı olan Baâl ya da filozof Herkül'dür. Philon, bir eser adından ibaret olan bu sözcüğü, bir yazar adı sanmak yanılgısına düşmüştür; esasen birçok eski kavimlerin kutsal kitapları hakkında bu çeşit yanılgılara düşüldüğü görülmektedir. Yani, bazı eserlerin adı, mitolojik kimselermiş gibi sayılmaktadır". Bu düşünceye itiraz edenler de vardır. Bu yorumlamanın zoraki ve Tanrı Chon'u davet etmenin pek indî olduğu da ileri sürülür. Öyle sanılmaktadır ki, birbiriyle çağdaş olan ve aynı tarzda yazan Mouchus'le Sanchoniathon'dan biri, diğerini unutturmuştur. Bu itibarla biz burada Albert Fatter'in verdiği bilgilere dayanarak Sanchoniathon'un Fenikeli olan kişiliğini özetliyoruz:

Philon, Fenike'nin ilkel Tanrıbilimini bulmak için papazların yorumlamalarıyle bozulmamış olan şeyleri aramış ve uzun incelemelerden sonra gizli tutulan eski Sanchoniathon'un yazılarını bulduğunu iddia eder; diğer birçok uzmanlar, Sanchoniathon ve onun olduğu kaydedilen fragmanların niteliği hakkında birbiriyle çelişik düşüncelere sahiptirler. Hatta, Sanchoniathon'un fragmanlarını başkaları uydurmuş olduğunu da iddia edenler vardır. Bunları bir yana bırakarak ona isnat edilen Fenike teogonisiyle (théogonie - Tanrıdoğum) kozmogonisine (evrendoğum) dair bazı notlar vermek yararlıdır: Eski Fenike'nin dinsel ve felsefesel gelişmesinde birbirinden farklı üç çağ vardır; yani, her biri kendi kuşak (nesil) ya da özel sınıflarına sahip olan üç Tanrılık dönemi (cycle) vardır:

1. Baau denilen evrenden önceki (anté-cosmique) Tanrılardan karanlık, kaos ve Kolpia; hava ya da nefesten çıkan on iki kuşak; bun-

lar, adlarının da ifade ettiği gibi, kozmik öğeler, güçler, işçilerdir ki, Aion, Protagonos, Phos, Pyr, Phlox, Casios, Libanos... vb. adlarla anılırlar.

2. Üç kuşağı gösterir: Elion ve Bero; Uranos ve Ge; El ya da Kronos ile birinci safta 22 yardımcı, ikinci safta da 22 diğer yardımcılardır ki, bunların adları Fenike alfabesine göre, Samî ve Yunan lehçelerinden alınmıştır. Euseb, Philon'dan naklettiği bu bilgilere üçüncü dönemin tanrılarını eklememiş, sadece ahenk anlamına gelen Thuro Chusarthis ve Bel yılanı anlamına gelen Surmo-Bel gibi iki tanrı adını vermiştir. Sanchoniathon'un teogonisine gelince, Philon'un anlattığına göre, bu konu, Sanchoniathon'un zamanında var olan Yunan döneminin problemlerini kapsar. O, göksel ve yersel varlıkların kaynağında bulunan birtakım ilkelerden söz eder; tüm yaratıklardan önce karanlık bir havanın nefesi ve simsiyah bir kaostan ibaret olan iki ilke ya da öğenin bulunduğunu kaydeder. Bunlardan biri, etkin, diğeri çok edilgin, sonsuz ve sınırsız olup her ikisi de saf olarak maddesel değildirler. Hava bir heves ve arzu duyunca kendinde saklı olan kuvveti harekete getirdi. Bu mitolojide Eros'un kardeşi, Astarte'nin oğlu olarak betimlenilmiştir. İşte her şeyin başlangıcı böyle olmuştur. Evvelâ içinde âlemin ve âlemi dolduran varlıkların tohumları bulunan Mot doğmuştur. Philon, bu Mot'un maddesel bir şey olduğunu anlatmaya çalışırsa da, bu iddia kabul edilmez. Philon'un, Mısır ve Kalde'deki düşünceleri birbirine karıştırdığı ve bunu Yunan rengine boyadığı anlaşılmaktadır. Bu, Fenikelilerin, teogonik ve kozmogonik spekülasyonlarda da, endüstri, ticaret ve diğer kurumlarda oynamış oldukları aracılık rolünü yerine getirdiklerinin kanıtıdır. Bu da tüm büyük sistemlerin bir ulusa mal edilemeyeceğine, Batı ve Doğu kavimlerinin ilişkilerindeki sürekliliğe aracılık eder. Aynı zamanda Fenikelilerin Doğu ile Batı arasında, genel olarak her çeşit kültür faaliyetlerini nakletmekte önemli bir rol oynadıklarını da gösterir.

Robert Charroux, ondan kalmış olduğu sanılan şu parçayı kaydeder: "Kulaklarımız, daha ilk yıllarımızdan itibaren, onların (yani, din adamlarının) yalancı öykülerini işitmeye alışmış ve ruhlarımız, yüzyıllardan beri onların varsaydıkları efsanelerin değerli bir deposu gibi; birtakım önyargılarıyle (préjugés) yıpranmıştır. Onlar, yüzyıllardan beri bir aşırı tuhaflıkla hareket etmiş ve zanice saçmalıklara, gerçek biçimini vermişlerdir".

Bkz. Albert Matter, *De la Cosmogonie de Sanchoniathon* (1849); Guigniant, *Sure Sanchoniathon* (Revue de Philosophie'deki makale, 1847, s. 485); Roth, *Zur Litterature des Sanchoniathon* (1841); Tennemann, (cilt I, s. 72'deki bibliyografya); Robert Charroux, *Le Livre des Maitré du Monde* (1967). Bu eserde, Sanchoniathon'dan kalan ve Fenike tarihi ile Tanrıbilimini ilgileyen parçalarla, bunlar hakkında Babilli Philon'un açıklamaları vardır (s. 39-53).

SANCTIS, Francesco de. İtalyan yazar ve devlet adamı, estetikçi ve filozofu. 1818'de Morro'da doğdu, 1883'te öldü. Birçok kezler milletvekili, üç kez maarif bakanı oldu; edebiyatta olduğu kadar da politikada büyük işler gördü. Liberallerden olduğu için, Bourbon'lar zamanında hapsedildi; İtalya'da filozofçuluk (philosophisme) adını alan yeni sanat eleştiricileri arasına katılarak Napoli'de Hegelciliği ilk temsil edenlerden biri oldu. Hegel'in mantığı ile, Rosenkranz'ın *Edebiyat Tarihi*'ni Fransızcaya çevirdi; Hegel'in *Estetiği*ni Fransızcasından okuduktan sonra, onun etkisinden bir süre kurtulamadı. İlk eserlerinde, mutlak ülkücülükle Hegelciliğin izleri vardır. 1838'den 1848'e dek Napoli'de bir özel edebiyat okulu açtı; 1850 ve 1860'ta Turin ve Zürih'de, 1870'den sonra da Napoli Üniversitesinde profesörlük yaptı. Eski gramer ve edebiyatları inceledikten sonra Du Marsis (1676-1756), Condillac, Beaugée (1717-1789), Gérard (1808-1855) gibilerin felsefesel gramerinden hoşlandı; bunların izinden ve Leibniz'in ülküsü peşinden gitti. Yani, mantıksal bir gramer yaratmaya çalıştı. Bu denemede başarı gösteremedi; dil farkları dolayısıyle bunları birtakım sabit ilkelere dönüştürmenin zorluğunu anladı. Hayatı boyunca yazdığı sanat eleştirileri ve edebiyat tarihine dair eserlerinde dağınık bir halde bulunan estetik kuramlarını zaman zaman eleştirmesine karşın, "Tüm güçleriyle kuşağımız üzerine baskı yapmıştır" dediği Hegel'den ayrılamamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *La Giovinezza di Fr. de Sanctis* (bu eser, kendi biyografisidir); *Saggi Critici; Storia della Letteratura Italiana* (Napoli, 3. baskı, 1879); *Scritti Varii* (Napoli, 1897). Bu eserde İtalyan romantikleri ve daha çok Mazzini incelenmiş ve Croce tarafından yayımlanmıştır. *Nuovi Sagi Critici; Saggio sul Petrerca; Litteratura Italiana nel Secolo XIX.* (Napoli, 1896). Bunu da Croce bastırmıştır.



Sanctis, 1845'te Napoli'de Aristo'dan Hegel'e

kadar eleştiri tarihini okumuştu, bazı öğrencilerinin toplamış oldukları notları profesör Vittorio Spinazzola, Turin'de bastırdı ki, bunda Aristo, Ciceron, Quintilien, Tacite, Sulzer, eskilerin eleştirileri, Fransa'da ve yeniçağda eleştiri, klasisizm, romantizm, Schlegel ile Gioberti ve Hegel'in estetikleri incelenmiş, eleştiri tarihine dair genel düşünceler verilmiştir. Sanctis, Schiller'in dramlarına, 1850'de yazmış olduğu Önsöz'de, "Fikir, düşünce değildir ve şiir, terenümün nedeni değildir; fikir, aynı zamanda zorunluluk ve özgürlüktür; bilgelik ve tutkudur; onun dramdaki yetkin şekli eylemdir" der; hümorculuğu (humorisme) da şöyle tanımlamıştı: "Sınırın yıkıldığını bu yıkılmanın bilinciyle birlikte anlatan artistik şekildir"; ve tüm eleştirilerinde, hayal gücü ile fantazyaya bağlanan Sanctis, bunları, gerçek şiir fakültesi sayar ki, Schelling ve prozaik tarz deyimlerini de Hegel'den almıştır. Bununla birlikte, Sanctis, Hegel'in estetiğini, eski İtalyan okulu kuramlarıyle yapmış olduğu tartışmaları aşarak daha yükseğe çıkmak için bir basamak yapmaya çalışmıştır. Yani, gramercilerin retoriğinden geçerek metafizikçileri aşmaya çalışmıştır. Hegel, "imanın kendisi şiir oldu!" diye haykırırken Sanctis, bunu düzelterek imanla şiirin ölümsüzlüğünü, onlarda kaybolup gidenin özel varlık tarzlarından biri olduğunu anlatır ve "bugün iman kanıdan (conviction) doğar; şiir ise, derin düşünmede parlar; bu bakımdan bunlar ölmemiş, şekil değiştirmişlerdir" der. Ona göre, fantazya, deneyüstü (transendantale) olan tamalgının (aperception) mistik fakültesi, Alman metafizikçilerinin zihinsel sezgisi değildir; fakat ayrıntılarla (teferruat) malzeme toplayan ve daima mekanik olan hayal gücüne aykırı olarak ozanın bir bireşim ve yaratma fakültesidir. Vico ve Hegel'in çırakları, buna dair kuramları sanatta kavramın coşkunluğu (exaltation) şeklinde anladıkları zaman, Sanctis, onlara şu karşılığı verir: "Sanatta kavram yoktur; hatta doğada olduğu kadar da tarihte yoktur; ozan, bilinçsiz olarak işler; şekil içinde zarflanmış ve hatta kaybolmuş olan kavramı değil, şekli görür. Eğer filozof, soyutlama yoluyle kavramı şekilden çekip çıkarabilirse ve saflığı içinde temaşa edebilirse bu işlem, özellikle sanat, doğa ve tarihi yapan işleme aykırıdır". Özet olarak o, Hegel'in estetik telakkisine körü körüne bağlanmamıştır. Öteki Alman estetikçilerine karşı da kendi bağımsızlığını korumuştur. Schlegel, Theo. Vischer ve R. Wagner'e estetik bakımından saldırmış ve felsefesel yorumlara pek az lâyık olan ozanları, Aristo ve Petrark'a kötü muamele eden diğer Alman filozof ve bilginlerini eleştirdiği gibi, "Fransızlar, der, kuramlarla vakit geçirmemiş, doğrudan doğruya konuya girmişlerdir. Onların akıl yürütmelerinde bir gözetmen ustalık ve canlılığı vardır. Fransız, somuttan (müşahhas) ayrılmaz; ruh ve emek niteliklerini keşfeder ve yazarı anlamak için insanı inceler"; "Fakat Fransız, sanat yerine, eser verenin ve zamanın tarihsel kavramlarını ikame ettiği zaman soysuzlaşır. Fransız okullarında tarih egemen olduğu halde, Alman okullarında metafizik egemendir". Sanctis, Schopenhauer'ın estetiğini de mübalâğalı bulur. O, genel olarak metafizik estetiğe isyan etmiştir. Hegel ve Gioberti'yi kastederek, "Bu okula göre, der, canlı şeklini aştıkça, kavramı ya da saf düşünceyi itham ettikçe sanattır; güzel, düşüncenin gösterisidir (manifestation); sanat, ülküdür; herhangi bir düşüncedir; beden buhar olur, söner; artistin dalıncı (contemplation) önünde, ruhun bir gölgesi olur; güzel, örtünür; poetik âlem, fantomlarla birleşir ve ebedî düşler içinde olan ozan, biraz sarhoş olan insan gibi, bedenlerin kendi önünde dalgalandığını ve manzaralarının şekil değiştirdiğini görür. Yalnız bedenler, şekil ve fantomlar halinde ağırlıklarını yitirmez, belki şekil ve fantomların kendileri de her düşünce ve her kavramın birer gösterileri haline gelir". Özet olarak, "ülkü (ideal) kuramı son zaferine dek bizzat fantomun çözülmesine ve şeklin saf olarak avadanlık (accessoire) haline gelerek kavrama dek itilmiş olur. Ülkü kuramında, bulanıklık, kararsızlık, dalgalı, buharlı, göksel, havai, örtülü ve meleklik, sanat... sıyrılarak yükseltilmiş olur" eleştirisinde de güzel, ülkü, sonsuz, deha kavramı, düşünce, doğru, kavranılabilirüstü, duyulurüstüne (suprasensible) yelken açan varlık ve var olan birçok genellikler içinden pek zorlukla çıktığımız skolastik formüllere atılır. "Bütün bunlar, sanatın karakterini verecek yerde, sanatın aksini, yani soyutlamalardan kurtulmayı ve hayatı yakalamayı bilmeyi, artistin gevşeklik ve iktidarsızlığını gösterir. Eğer güzel ve ülkü, bu filozofların anlattıklarını ifade ederlerse, sanatın özü, ne ülkü, ne de güzeldir, fakat yaşayandır ve şekildir; hatta, çirkin doğada canlı olduğu için sanatı da ilgiler; sanatın saltanatı dışında şekilsiz ve bozuk şekillerden başka bir şey kalmaz".

Sanctis, bu eleştirilerden sonra kendi özel kuramını verir. Ona göre, "Sanat dehlizinde bir heykel istiyorsanız, oraya şekli koyunuz; bakış ve etütlerinizi oraya yöneltiniz ve ilkelerini ondan alınız. Kuşkusuz, kaos saygıya değen bir şeydir ve onun tarihi ilgilenmeye pek lâyıktır. Bilim, mayalanma (fermantation) halinde olan öğelerden önceki âlem hakkında

son sözünü söylememiştir. Sanatın da bir öncel âlemi vardır; sanatın da dün doğmuş olan ve ancak taslaklanmış bulunan bir jeolojisi, eleştiri ya da estetikte olmayan bir kendi türünden (sui jeneris) bilimi vardır. Estetik, şekil içinde âlemin akıp, eriyip unutulup kaybolduğu zaman meydana çıkar. Birey, nasıl ki kendi kendisi ise, şekil de kendi kendisidir. Sanatın en yıkıcı kuramı güzeli gösterenin, elbise, ışık, doğru ve düşüncenin örtüsüymüş gibi gösterendir. Estetik âlem, görünüş değil, tözdür (cevher); ya da daha çok tözde yaşayandır. Onun kriterleri, varlığının bilgeliği, yalnız şu tek sözcüğün dışında değildir: Yaşıyorum".

Sanctis'in anladığı şekil nedir? O, ne Herbartçıların metafizik hipostası, ne de derini görmeyen bir gözetmenin dikkatini çeken sözler, dönem, beyit ya da herhangi bir özel imgedir. "Şekil, der, 'a priori' değildir; kendinde var olandan farklı bir süs ya da elbise, bir görünüş veya bir görünüşün eki değildir. O, kapsanmışın (muhteva) doğurduğu ve sanatçının ruhunda etkin olanın kendisidir. Her kapsanmışın kendisine göre şekli vardır. Sanat eserinde, evvelce sanatçının ruhunda kaotik olarak bulunan kapsam vardır; fakat evvelce olduğu gibi değil, yeni oluştuğu ve daima tam olarak bir ilerlemede zenginleşmiş, fakat soyulmamış olan değeriyle, önemiyle, doğal güzelliğiyle bütün olarak oluş halindeki kapsam vardır". Bu itibarla kapsam, somut şekle bağlıdır ve ihmal edilemez; fakat soyut kapsamın niteliği, artistik şeklin niteliğini belirlemez. "Eğer güzel ve önemli olan kapsam, sanatçının ruhunda etkin olmayan, yavaşlattıran ya da bozuk bir hal alırsa, onun yeter bir üretici özelliği yoksa, şekilde zayıf, yanlış ya da kusurlu olarak kendini gösterirse, bu övgüleri terennüm etmek neye yarar? Bu takdirde kapsam, kendi kendisi için önemli olabilir; fakat edebiyat ve sanat olarak bir değere sahip olmaz ve tersine olarak kapsam, ahlâk dışı, saçma, yanlış ya da oyalayan bir şey olabilir; fakat eğer, bazı zaman, bazı durum ve koşullar içinde, sanatçının beyninde şiddetle hareket ederse ve bir şekil halini alırsa bu kapsam, ahlâk dışıdır. Homeros'un tanrıları ölmüştür; fakat İliada kalmıştır. İtalya, tüm Guelfes ve Gibelins'lerin anılarıyle ölebilir; fakat Tanrısal Komedi kalacaktır. Kapsam, tarihin birbirine bağlı olaylarına itaat eder ve ölür; fakat şekil, ölümsüzdür".

Sanctis, sanatın bağımsızlığına fazlasıyle inanır; bu, onsuz hiç bir estetiğin olağan olmadığı bir temeldir; fakat o, sanat için sanat formülünü bazı koşullarla abartılmış bulur. Sanctis, kendi estetik kuramını bilimsel bir ciddiyetle saptayamamış, sadece bazı taslaklar vermişse de bunlar, yurdunun sanat telakkileri üzerinde sürekli bir etki yapmıştır; fakat bugün değerini yitirmiştir. Onun 12 ciltten oluşan külliyatını Morano, Napoli'de yayımlamıştır.

Bkz. B. Croce, (s. 350-369); Marc Monnier, Revue des Deux-Mondes'daki makalesi (1 nisan 1884); Schopenhauer, *Briefe* (Brisebach baskısı); De Meis, *In Memoria* (Napoli, 1884); Emr. Cocchia, *Il Pensiero Critico di F. d. Sanctis Nelt-l'Arte e Nella Potilica* (Napoli, 1890).

SANTAYANA, George. Kuzey Amerika ozan ve filozoflarından. 16 aralık 1863'te Madrid'de doğmuş, 1952'de Roma manastırlarından birinin hücresinde ölmüştür. On bir yaşındayken İspanya'dan Amerika'ya gelmiş, Harvard Üniversitesinde okumuştur. 1889'dan 1912'ye dek bu üniversitede felsefe profesörlüğü yapmış ve biraz arayla Boston ve Cambridge'e de gitmiştir. W. James ve J. Royce'ın etkisi altında olmakla birlikte, daha çok Eflatuncu ve ülkücü görüşlere sahiptir. Bir Tanrıtanımaz (mülhid) olan Santayana, Katolik müşriklerinden sayılır. Uzun bir inziva hayatı geçirmiş, sığındığı manastırda bile inançlarını değiştirmemiştir.



Başlıca eserleri şunlardır: *Sonnets and Other Poems* (1894); *The Sens of Beauty* (1896); *Interpretations of Poetry and Religion* (1900); *Lucifer, A Theological Tragedy* (1899); *The Hermit of Carmel and Other Poems* (1901); *Poems* (1923); *Three Philosophical Poets* (1910). Bu son eserde, Lucretius, Dante ve Goethe'yi incelemiştir; ötekiler, onun şiirleri ve estetiğe dair çalışmalarının ürünleridir. Diğer düşünsel ve felsefesel eserleri de şunlardır: *Vinds of Doctrine* (1913); *Character and Opinion in the United States* (1920); *Egotism in German Philosophy* (2. baskı, 1940); *Scripteism and Animal Faith* (1923); *Soliloquies in England* (1925); *Dialogues in Limbo* (1925); *The Lask Puritan* (1936); *Obiter Scripta* (1936); *Persons and Places* (2 cilt, 1944-1945); *Dominations and Powers* (1951); *Platonism and Spiritial Life* (1927); *The Life of Reason* (5 cilt, 1905-1912). Asıl doktrini aşağıda bir geniş çözümlemesini vereceğimiz bu eserdedir: *Thrée Proofs of Realism* (1920); *The*

Realem of Essence (1929); *The Realm of Spirit* (1940); *The Realm of Matter* (1930); *The Realm of Truth* (1938); *The Realms of Being* (4 cilt, 1927-1945); *Die Christusidée in dem Evangelien* (1946); *Atoms of Thought* (1950)... vb.

The Life Reasen başlıklı ana eserinin bir devamı olan *The Realm of Being (Varlık Alanları)* da 4 cilttir. *Öz Alanı; Madde Alanı; Gerçeklik Alanı; Ruh Alanı* adlarını taşıyan eserlerinde bu konuları inceledikten sonra, filozof ve bilginlerin sistemleri, hayvansal imanın içgüdüsel ve akıl dışı bir temeli üzerinde kurulmuştur, sonucuna ulaşır. Santayana, aynı zamanda bir yazardır; birkaç tane de romanı vardır. Onun görüşlerini ve orijinal kişiliğini, Will Durant'ın 1927'de çıkmış olan *The Story of Philosophy* adlı eserinden özetleyerek naklediyoruz:

Öğrencilerinden biri, kendisini şu canlı satırlarla anlatır: "Onu dershanede tanıyanlar, ciddî, tatlı bir Rönesans ressamının tablosu gibi, gözlerinin yarı memnun ve yarı alaycı bakışlarıyle hatırlarlar. Gür sesi, bir akarsu gibi tatlı ve dengelidir. Her hareketi başarıyla dolu, peygamberce bir şiir gibi çekicidir. Bir konferansçıda bulunması gereken bir yetenekle, kendisini dinleyenlerin beyinlerini harekete getirir. Sizden uzak gibi durur, fakat o oranda sizi kendisine bağlar. Kendisi, sabit olduğu halde sizi harekete getirir".

O, seçtiği yerden memnun değildi. Bilgiyle yumuşamış bir ozan kadar duygulu ruhu, Amerika şehir hayatının aceleci gürültülerinden muztarip oluyordu. Çünkü, onun ozanlığı, filozofluğundan önce gelir. Bu nedenden adi bir içgüdüyle Boston şehrine gitti. Bu suretle Avrupa'ya oldukça yakınlaşmış oluyordu. Boston'dan da Cambridge ve Harvard'a gitti. O, Eflatun'u, Aristo'yu ve W. James ve Royce'u tercih ediyordu. Meslektaşlarının, herkesin ve her şeyin içine karışmalarına acı acı gülerdi. Bunun için, halktan ve bu çeşit insanlardan uzakta kaldı. Tüm Amerikaca tanınmış parlak yerlerden biri olan felsefe okulunda, kendisine bir sığınak bulduğu için memnundu. Bu yer, kendi felsefe dünyasında bulutlu, fakat parlak bir sabah gibiydi. İlk felsefe yazısı, felsefe duygusu hakkında *The Sens of Beauty* adlı eseridir ki, 1896'da neşretmiştir. Münsterberg, bunu estetik eserlere katılacak en mükemmel bir Amerikan yazısı olarak nitelendirir. Beş yıl sonra daha ayrıntılı ve okunmaya daha değer bir kitap olan, *Interpretation Poetyand Religion (Dinin ve Şiirin Yorumlanması)* adındaki eserini yayınladı. Sonra, yedi yıl sessizce çalıştı. Bu arada bazı şiirleri çıktı. Bu sükût döneminde, *The Life of Reason (Aklın Hayatı)* adındaki eserini hazırlıyordu. *Genel Olarak Akıl; Toplumda Akıl; Dinde Akıl; Sanatta Akıl; Bilimde Akıl* adlı beş ciltlik eseri, kendisine büyük bir ün sağladı. Bu eserde, zamanının üstüne çıkan bir özgürlük havası, sakin bir akıl yürütme ve çok güzel bir yazılış tarzı egemendir. Eflatun'dan beri hemen hiç kimse, felsefeyi bu denli güzel ifade etmemişti.

Eserlerinde keskin bir zekâ ile gayet yumuşak ve sürükleyici, sanatkârca bir üslup göze çarpar. Onda güzellikle gerçeği aynı zamanda hissedebilen bir güç (kudret) egemendir. Bundan sonra Santayana'nın ünü değişmedi. Kendisi yayınladığı bazı şiirlerle küçük eserlerinden memnundu. Harvard'dan ayrılıp İngiltere'ye gittikten sonra herkes. artık onun çalışmaya son verdiğini zannetmişti. Fakat, 1923'te *Septicisme and Animal Faith (Kuşkuculuk ve Hayvanda Sadakat)* adlı bir eser yazdı ki, bunu gerçekliğin yeni bir sistemine giriş yaptı. Altmış yaşını geçmiş olan bu insanın, düşünce itibarıyle gayet canlı ve üslup itibarıyle eski yazdıklarından bu kadar üstün bir eser yazmış olması hayret ve takdire değer. Biz burada bu son eserinden bahsetmekle işe başlayacağız. Çünkü bu, filozofun diğer düşüncelerine giriş ödevini görür:

1. *Kuşkuculuk ve Hayvanda Sadakat:* Eserin başlangıcında, "İşte bir felsefe sistemi daha!" der. "Eğer okuyan gülmeye eğilimli ise emin olsun ki, ben de onunla birlikteyim. Ben sadece ona, gülmeye eğilim gösterdiği zaman müracaat edebileceği ilkelerden söz edeceğim" (s. V).

Bir filozof için garip görünen şeyler, Santayana'da da vardı. O, kendisininkinden başka sistemlerin de olanaklı olabileceğine inanacak denli alçak gönüllüydü. "Ben hiç kimseye benim gibi düşünmesi için ısrar etmem. Herkese, güçleri yeterse, etrafın güzelliğini ve değişikliklerini parlak bir surette görebilmeleri için, ruhlarının pencerelerini iyice temizlemeye izin vermelidir" der.

Bu son, fakat diğer eserlerine giriş sayılan eserinde, çağdaş felsefenin büyümesine engel olan birtakım örümcekli kuramların ortadan kaldırılmasını önerir. Aklın hayatında, tanımdan önce profesyonel bilgi kuramcıları için önemli olan insel aklın kaynağı, değer ve sınırı üzerinde durur ve "Eleştiri, der, ruhu, kandırmanın kollarında hayretlere düşürür". O, hemen hemen her şeyden kuşkulanmak ister gibidir. Ona göre: "Dünya, bize duyularımız aracılığıyle gelir, yani, geçmiş arzularımızla rengini değiştirmiş aldatıcı bir bellek arasından gelir" (s. II). Onun için kesin olan yalnız bir şey vardır, o da: İçinde yaşanılan sü-

rede geçen olaydır. Yalnız bu süre sırasında aldığımız şekil, lezzet, renk, koku... gerçek bir niteliktir. Bunların anlaşılması, gerçekliğin (réalité) aslını teşkil eder. Santayana'ya göre, ülkücülük, doğrudur. Fakat büyük bir sonuca ulaşamaz. Dünyayı sadece düşüncelerimiz aracılığıyle bildiğimiz gerçektir. Dünyanın binlerce yıldan beri hareket ettiğini de, yalanlamaktan endişe etmeksizin kabul edebiliriz. Fakat bu, bir efsaneye inanmak sayılabilir. Hayat, herhangi bir mantıktan daha iyi olduğu için bu efsane de iyidir. Filozof Hume'ün yanıldığı nokta, düşüncelerin aslını bulmakta, onların gerçekliğini mahvetmiş olmasındadır. Doğal bir çocuğun ifade ettiği anlam, ona meşru olmayandan ibarettir. Onun felsefesi, tüm çocukların doğal olduğunu kabul eden bir Fransız bayanının düşüncesine henüz erişmemişti. Varolmayan kirleri çıkarmak için biteviye ellerini yıkayan bir deli gibi, deneyin doğruluğuna karşı gösterilen bu kuşku, özellikle Almanlar tarafından hastalık derecesinde ileriye götürülmüştür. Dünyanın oluşumunu bile kendi kafalarında arayan filozoflar, birtakım görülmeyen şeylerin varolmadığına gerçekten inansalar, yaşayamazlar. "Bizden dünyayı anlayış tarzımıza nihayet vermemiz istenmiyor. Bizim, ancak kuşkulu bir surette ülkücü olmamız gerektir. Gerektiğinde gerçekçi olabilmeliyiz. İnanmadığımız düşünceleri tartışmadan kabul edersek, bundan utanmalıyız. İçinde yaşadığı, başka bir hava altında tartışmalara girişmek bana, âciz ve haysiyeti kıran bir iş geliyor. Bunun içindir ki, Spinoza'dan başka hiç bir yazar, bana tam bir filozof gibi görünmez. Doğayı, içtenlikle ve açıkça göz önünde tutarım. Bunu, ben bir ilke olarak kabul etmişimdir".

Santayana'nın bu mükemmel eserini okudukça, bilgi kuramlarına girişten ibaret olan düşüncelerinin, yeni felsefe için gerekli bir vaftiz niteliğinde olduğunu anlarız. Bir zaman, işçi önderlerinin, kral sarayında gümüş koltuklara sahip oldukları gibi, felsefede hâlâ kuramlar kostümünün içinden çıkamamıştır. Ancak ortaçağ anlayışı tamamıyle ortadan kalktıktan sonradır ki, felsefe de kuram bulutlarından yeryüzüne inecek ve insan, işleriyle uğraşacak olan asıl kendi kalıbını bulacaktır.

2. *Bilimde Akıl:* "Akıl, algıdaki ürünleriyle anlaşılan tüm pratik düşünce ve eylemler için verilen bir addır. Akıl, içgüdünün bir düşmanı değil, her ikisinin başarıyla birleşmesidir. Kendi yolunu ve doğanın hedefini aydınlatarak, içimizde bilinçlenmedir. O, içtepi ve düşünme gibi iki öğenin mutlu bir birleşmesidir; bunlar, birbirinden tamamıyle ayrılacak olsalar, insan ya vahşî ya da deli olur. İnsan, görünmeyen düşüncelerden ve boşuna olmayan hareketlerden bileşiktir. Akıl, tanrılığın bir taklididir".

Akıl, doğrudan doğruya bilime dayanır. Çünkü bilim, tüm değerli bilgileri kapsar. Santayana, aklın kararsızlığını, bilimde yanılma olasılığı (ihtimali) olduğunu bilir. Bilimsel yöntemlerin çağdaş çözümlemelerini, dinleri yöneten değişmez kanunlar gibi değil, sadece deneylerimizle gözlenmiş düzenli olayların stenografik bir betimlemesi olarak dikkate alır. Böyle olmasına karşın, yine bilim, "bizim dayanacağımız tek şeydir. O, ancak verdiği meyvelerle onaylanılır". İşte Santayana, hayatı böyle anlar. O da Sokrat gibi hayatı, tartışmasız kabul etmez. İnsan varsayımlarını tüm cephelerinden inceler ve tümünü aklın incelenmesine sunar.

Bununla birlikte o, yeter derecede alçak gönüllüdür. Ortaya yeni bir felsefe sürmez. Eski felsefenin hayatımıza uygulanmasını ister. İlk filozofların en yetkin olduklarına inanır. Demokrit ve Aristo'yu onların en üstünü sayar. Demokrit'in açık maddeciliğinden ve Aristo'nun düşüncelerindeki isabetten hoşlanır. "Aristo'da insan doğası yetkin bir surette anlaşılmıştır. Her ülküsel şeyin doğal bir temeli vardır. Her doğal şeyin de bir gelişmesi vardır. Onun, ahlâk varsayımları da tamamen anlaşılır ve tartışılırsa, mükemmel olduğu görülür. Akıl, onda en klasik izahını bulur". İşte Santayana böylece Demokrit'in atomları ve Aristo'nun başarılı açıklamalarıyle donatılmış olarak hayatla karşılaşır. "Doğal felsefede ben maddeciyim, bununla birlikte tek olarak yaşayan şeyin, maddenin aslında ne olduğunu bilmediğim aşikârdır... Bunu fen adamlarının söylemelerini bekliyorum. Madde ne olursa olsun, gizlerini bilmediğim halde tanıdıklarımdan filan ve falanı nasıl çağırıyorsam, onu da madde olarak biliyorum".

Santayana, Tanrıtanımazlık için bir kaçamak yolu olan panteizme kapılmaz. Doğaya, Tanrı adını vermekle, ona bir şey eklemiş olmayız. "Doğa sözcüğü, yeter derecede ozancadır. İçinde yaşadığım dünya, sonsuz değişikliği ve canlılığıyle yeter derecede doğrucu ve kontrol edici bir niteliktedir. Bu doğal olmayan, sayılı şekillere inanmak Don Kişotça bir iştir". Bununla birlikte Santayana, Tanrı'dan soyulmuş bir dünyanın pek tatsız ve rahatsız olacağını düşünecek denli ozandır. Niçin insanın bilinci doğacılığa (naturalisme) isyan ediyor da şu ya da bu şekilde Tanrı'ya, görünmeyen varlığa dönmüyor?.. Bu belki de ruhun ebedî ve ülküsel olana benzerliğinden ileri geliyor. Bilinç, bulunduğu halden memnun değildir. O, başka bir hayatın özlemini

çeker; etrafındaki akından kendini kurtaracak ve kendini daimî yapacak bir güce sarılır. Onunla birlikte Santayana sonuçta şöyle der: "Ölmeyen bir varlığın varolduğuna inanmıyorum. Bizim içimizde etki yapan, bizi harekete getiren şey, dünyanın ruhu ve enerjisidir. Bu enerji ne kadar haykırırsak haykıralım, bizden de gelip geçer ve hareketini sürdürür. Bizim biricik mazhariyetimiz, onu hareketi sırasında algılayışımızdır". Mekanikçilik, belki evrenseldir. Fizik ne bu ince hareketi ne de ruhun ve yeryüzünün yüzeyindeki gelişmeleri açıklayabilir.

Psikolojide en iyi yöntem, mekanikçiliğin, hatta ruhun en derinliklerine bile akışını varsaymasıdır. Psikoloji, her düşünce olayında mekanik ve maddesel bir temel aradığı zaman bilime girer. Hatta, Spinoza'nın o ünlü ve olağanüstü eseri bile bir edebî psikolojidir. Çünkü, heyecanlar ve hareketlerin etkenleri için mekanik ve psikolojik bir esas aramaz. Bugünün psikolojileri doğru yolu bulmuşlardır. Onun üzerinde korkmadan yürümelidir. "Hayat, o denli yetkin bir surette maddesel ve fizikseldir ki, onun bir eylemi olan bilincin yeter nedenliliği yoktur"; "Kuşkuculuk, düşünce gibi parlayan ışık da değil, vücudu ve beyni harekete getiren arzu ve hareket etkici ülküdür, nedenlilik değildir". Yani, düşünce, hareketin aleti değildir. O, deneme resimlerinden ibaret tiyatro ve ahlâksal, bedii zevklerdir. Bunu kontrol eden, benzerliklerinden emin olmayan fiziksel alışkanlıklara yol gösteren düşünce midir? Yoksa, bu mükemmel işi yapan otomatik ve tinsel bir makine midir? Bu sırada düşünce, bazen memnuniyet ve bağlılıkla, bazen âciz bir isyanla bu işlemden demetler yakalar. Gökte teleskopla Tanrı'yı arayıp bulamayan Lalande, eğer insan beynini de teleskopla inceleyecek olsaydı, düşünceleri de bulamazdı. Böyle bir ruha inanış, büyüye inanış gibi bir şeydir. Psikologlar tarafından gözlenilen şeyler sadece fiziksel gerçeklerdir.

Ruh, hayvanda sadece bir organlaşma, bir tohumda üreyenin sinir örgü ve ağıdır. Geçerli olan bu maddeciliği kabul zorunda mıyız? Bir çocuğun gülüşünü, bir çiçeğin gelişmesini bile yüzyıllardan beri açıklayabilmekten âciz olan felsefeye bu denli etkili bir ozan, bu denli zeki bir düşünür olan Santayana'nın tamamıyle güvenmesi şaşılacak bir şey olurdu. Dünya kavramının (mefhum) maddesel ve tinsel deyimle sanatlandırılabilmesi, bir otomatın bir hayaletle rasgele birleşmesine benzer.

Santayana kendisini, bir otomattaki otomatizmin otomatik bir yansıması gibi varsayıyordu. Şayet bilimin yeterliği yoksa, niçin o kadar ağır ağır ve zorla gelişiyor? Niçin bu bütün yararsız olan şeyleri, kendi içinde mahveden bu dünyada uzun zaman yaşanıyor? Bilinç bir sevinç aracısı olduğu gibi, bir düşünme organıdır da; onun önemli işi, tepkileri düzenlemek ve cevapları nakletmektir. İşte bunun için biz insanız. Belki de çocuk ve onun gülmesi, çiçek ve onun tohumu, deniz ve karada varolan herhangi bir makineden daha çok evrenin gizil sırlarını taşır, belki de doğayı ölümden çok, hayat terennümleriyle yorumlamak daha akıllıca bir iş olur. Santayana, ihtimal ki, Bergson'u unutmuştur. Zira, ondan küçümseyerek söz eder: "Bergson, hayatı pek çok anlatıyor. Ve ona derin bir surette nüfuz ettiğini hissediyor. Zaten ölüm, doğumla birlikte hayatın ne olduğunun en doğal bir çözümlemesidir. Hayatı harekete getirmek için yağmuru ve güneşi beklemekteki yaratıcı amaç nedir? Bir kurşun tanesiyle herhangi bir şahısta derhal söndürülebilen bu hayat nedir? Bir hareket derecesinin düşmesiyle evrenden tamamen siliniverecek olan bu hayatsal atılım (élan vital) nedir?".

Onu bu son sözleriyle burada bırakalım.

3. *Dinde Akıl:* Saint-Beuve, yurttaşlarına, Hıristiyanlıklarını bıraksalardı, Katolik olmakta devam edeceklerine değinmişti. Renan, Anatole France gibi, Santayana'nın da din hakkındaki düşüncesinin özeti budur. O, Katolikliği sevgilisi tarafından ihanete uğramış, aldatılmış olduğu halde hâlâ onu özleyen bir âşık sevgisiyle sever. "Yalan söylediğini bildiğim halde ona inanıyorum" diyor. Ruhun içtepilerine, hayattan daha çok uyan din için olduğu kadar da kaybolmakta bulunan inançlar için matem tutar. Eski bir dinsel tören sırasında Oxford'daki durumunu şöyle betimler: "Ben, yalnız rüzgârla yıkanan kırdan değil, ruhların egemenlik ettiği güvenli ve kutsal umut kalesinden ve en yetkinin hayalinden de uzak bir müstesnayım".

Katolikliğe karşı duyduğu derin duygulanma etkisiyledir ki, Dinde Akıl adını alan ve sayfalarını hasis bir üzüntüyle ve en yüksek kuşkularla doldurduğu mükemmel eseri yazmıştır. O, bu eserde hâlâ Katolikliği sevmek için birtakım nedenler bulur. O, "Evren, insanın hatırı için, insanın ruhu için vardır" diyen geleneksel Ortodoksluğa güler. Dinin boşluğunu, bilimsel bir değeri olmadığını sezmekle duyduğu gururu küçümser: "Bunu en kör bir adam bile anlayabilir. Fakat içinden birtakım ilkeler ve inançlar doğan düşünce alışkanlıklarını, onların asıl anlamını ve yaptıkları işleri incelemeden, denemekten vazgeçelim" der. İnsanların hemen her yerde bir dine bağlı oldukları gerçektir. Ve bu, dikkate değer.

Eğer biz dini anlamazsak, insanı nasıl anlayabiliriz?..

Bu çeşit çalışmalar, kuşku ile varlığın korkunç gizini karşı karşıya getiriyor. Bunlar ona, dinin niçin bu kadar heyecan verici, bu kadar derin bir surette haklı ve yerinde olduğunu anlatıyor.

Santayana, Tanrıların doğuşunda en önemli bir etken olarak Lucretius'le birlikte 'korku' yu kabul eder. Doğaüstü kuvvete, aynı Tanrı' ya inanç, insan bahtının çok sönük olduğu bir zamanda ve meyus bir umutla yaratılmıştır. Eğer dünyada her şey yolunda gitmiş olsaydı, kutsallığı kendimizden başka kimseye bağışlayamazdık. İnsanların ilk fark ve tekrar etmeyi öğrendikleri şeyler, kendi sürekli isteklerinden başka bir şey değildir. Bu suretle gerçekte ilk karşılaştıkları duygular, düşmanlıktan ibarettir. Bu suretle gerçekte ilk karşılaştıkları da zayıfa karşı zulüm etmek ve güçlüye karşı korku içinde yaltaklanma şeklinde belirir. "Tanrı'ya yükletilen motiflerin en yüksek dinlerde bile ne denli garip ve bayağı olduğunu ve sonuçta Tanrı olarak ne gülünç bir varlık düşünüldüğünü görmek, insanı üzer. Tanrıların zulmünden korunmak, mükâfatlarına bol surette erişmek için, onlara en iyi şeyler kurban edilir ve daima hatırlanırlar, takdis edilirler".

Korkuya, imgeyi (hayal) de eklemek gerektir. İnsan, doğrultulabilmesi olanaksız bir surette ruhun varlığına inanır; her şeyi kendisine kıyasla yorumlar; doğayı somutlaştırır ve dramatik bir şekle sokar; onu Tanrılarla doldurup örter; bulutlara bürür ve gök kuşağını kaçıcı ve güzel bir Tanrıçanın izi gibi görür. Halk bu efsanelere tamamıyle inanmış değildir. Fakat bu düşüncelerdeki şiir, insana pek çekici bir etki yapmıştır. Bugün bu çeşit şiirlerle karışık efsanelere yöneliş çok azalmıştır. Bilim, insanları bu çeşit hayallere karşı şiddetli ve kuşku dolu bir tepkiye doğru götürmektedir. İlkel insanlarda ve özellikle Yakındoğu'da bu böyle değildir. Tevrat, şiir ve mecazlarla doludur. Onu yapan Yahudiler, Tanrılarını mecazî bir anlamda düşünmüşlerdir. Daha az hayalci ve gerçeğe daha çok bağlı olan Avrupalılar, bu şiirlere teknik bakımdan önem vermişlerdir ki, bu suretle bizim garip Tanrıbilimimiz doğmuştur. Hıristiyanlık ilk zamanlarda Yunan Tanrıbilimiyle Ben-i İsrail ahlâkının birleşmesinden çıkmıştı. Bu birleşme kararsızdı. Bazen bunlardan biri, bazen diğeri üstün geliyordu. Katoliklikte Yunan ve putperest öğelerin galebesi çoğalmıştı. Protestanlıkta, İsrail'in ahlâk kanunları egemendir. Birincisi, Rönesans'a, ikincisi Reformasyon'a sahiptir.

Santayana'nın, "Kuzey Barbarları" adını verdiği Almanlar, hiç bir zaman Roma Hıristiyanlığını hakkıyle kabul etmemişlerdir. Ortaçağlarda Hıristiyan olmayan bir kahramanlık ahlâkı ve Hıristiyan olmayan bir yığın bâtıl inançlar vardı. Gotik katedralleri, Roma tarzında değil, barbar tarzında inşa edilmişlerdir. Tötonların savaşçı yaratılmış olmaları, Doğu'nun barışseverliği üstünde baş kaldırmış ve Hıristiyanlığı, kardeşçe sevmekten ticaret zihniyetine sokmuş, onu fakirlik dini olmaktan çıkararak kudret ve refah dini haline getirmiştir.

Santayana, dini, bir sözcük olarak dikkate almasaydı, hiç bir şeyin Hıristiyanlık kadar güzel olamayacağına inanmış görünürdü. Fakat Cermenler, onu böyle anlamamakta ısrar ettiler. Bundan sonra Almanya'da Hıristiyan Ortodoksluğun çökmesi zorunlu oldu. Ayrı ayrı yorumlamalar halk arasında birçok mezheplerin gelişmesine ve yüksek sınıf arasında da panteizmin yayılmasına neden oldu. Panteizm, ozanca bir ifadeyle savunulmuş bir doğacılıktan başka bir şey değildir. Emerson, Carlyle, Goethe, Lessing... bu değişikliğin örnekleridirler. Özet olarak, İsa'nın ahlâk sistemi, Yahova'nın askersel sistemini ortadan kaldırmıştır.

Santayana, Protestanlığa karşı bir sempati hissedecek yaradılışta değildir. O, kendi genç itikadının ateş ve rengini yeğ tutar. Protestanlığı, efsaneleri ihmal ettiği ve Meryem'e inanmadığı için kabahatli görür. Tanrı'nın yokluğuna ve Meryem'in hiç bir zaman Tanrı'nın annesi olamayacağına kendi zekâsıyle inanır; fakat odasını Meryem ve havarilerin resimleriyle süslemeye bayılır. Herhangi bir dinden çok Katoliklikten hoşlanmasının nedeni, bu dinin endüstriden çok güzel sanatları tercih etmesidir.

"Efsanelerin eleştirisinde iki şekil vardır: Birincide bunları bâtıl inançlar gibi, ikincide ise şiir gibi düşünürler. Din, insan hayal gücünün yorumladığı deneylerdir. Dinin gerçekliği ve hayatı, Katolikçe değil, edebiyatsal bir surette betimlemekte olduğu düşüncesi doğru bir düşünce değildir. Din işleri tartışma ve ihtilâf konuları olmamalıdır. Biz, tasavvufu tercih ederiz; bu masallar içindeki şiiri anlar ve ararız. Artık bilim adamları, halkın ruhunu bu kadar okşayan ve onlara sükûn, rahatlık ilham eden bu efsanelere dokunmayacaklar, belki de kendileri bu çeşit umutlardan yoksun oldukları için, insanlara imreneceklerdir. Doğmuş olmak, ebedî olmak düşüncesini baltalayan bir gerçektir". Santayana'yı ilgileyen ebedîlik, Spinoza'nın betimlediğidir. "Ülküyle yaşayan ve onu toplumda ya da sanatta anlatan

kimse, iki kez ebedîleşmek zevkini tadar. Yaşadığı sırada onu ebedîlik kendi içine alır; öldüğü zaman da, kendi etkisi altında kalanların tekrar dirilme zevkini tadar; mahvolmaktan kurtulmak umuduyle bahtiyar olduklarını umut eder; kendi ölümünün ve evrendeki değişmelerin tanığı olmakla, tüm varlıkların ve ruhların içinde neyin kutsal ve egemen olduğunu anlar. Kendini böylece anlamış olmakla bizzat ve gerçekten ebedî olduğunu hisseder".

4. *Toplumda Akıl:* Felsefenin büyük problemlerinden biri, doğaüstü korkular ve umutlar olmaksızın insanın erdeme inandırılması için bir aracı tertip etmektir. Felsefe, kuramsal olarak bunu iki kez halletmiştir. Yani, hem Sokrat, hem de Spinoza, felsefesinde, dünyaya yeter derecede yetkin, akla uygun ve doğal bir anlama sistemi verilmiştir. Eğer, insanlar, bu ikisinden birinin felsefesine uymuş olsalardı, her şey ne güzel olurdu. Fakat gerçekten bu dünyada akla uygun bir ahlâk hiç bir zaman varolmamıştır ve beklenemez. O, daima filozofların bir lüksü olarak kalmaktadır. Filozof, gerçekten zevk alır; Aşk, yuvanın cömert kucağında açılan sosyal heyecanlar, geçmişte olduğu gibi, gelecekte de ahlâksal gelişmeler yolunda vaki olmalıdır. Aşk, bir hayal sukutudur. Aşk oranlarından onda dokuzu âşık olanda; ancak onda biri âşık olunan şeyde bulunabilir. Aşk, ruhu körletir; Schopenhauer haklıdır; buna karşın, aşkın mükâfatları vardır; insana en büyük fedakârlığından ötürü en mutlu bir işi yapmış olmak hissini verir. Laplace, ölüm döşeğinde, bilimin boşuna olduğunu, aşktan başka bir şeyin gerçek olmadığını söylemiştir, derler. Romantik aşk, ozanca hayallerine karşın anne, baba, evlât gibi doğal bir ilişkiyle sonuçlanır. Herhangi bir bekârlıktan daha çok tahmin edici bir içgüdü, çocuklarımızı ebedîleştiriyor.

Aile, insanlar arasında bir esastır; insanı daimîleştiren bir yoldur. Başka kurumlar ortadan kalkabilir; fakat aile, insan ırkını sürdürücü bir temeldir; uygarlığı ancak yalın bir karanlığa götürebiliriz. Onu daha fazla geliştirmek için, daha geniş ve daha karışık bir sistem ister. Bu sistem içinde aile, üretici bir birlik olmaz ve artık, organlarının ekonomik ilişkileri üzerindeki kontrolünü yitirir; gitgide gücünün ve egemenliğinin hükümete mal edildiğini görür. Hükümet, Nietzsche'nin dediği gibi, gereksiz bir büyüklüğe ulaşmış bir canavar olabilir. Fakat, onun merkezselleşmiş olan zulümleri ve işkenceleri, hayatı rahatsız eder; sınırlayan birçok küçük ve karmakarışık zulümleri ortadan kaldırır. Vergiyi sessizce alan bir korsan, habersizce ve orantısız bir surette çoğalan yüzlerce korsandan kuşkusuz daha iyidir.

Bu nedenle halk, anarşinin, hükümete ödedikleri vergiden daha beter olduğunu bilir. Santayana, yurtseverliğin, iyilik mi, yoksa daha çok kötülük mü yaptığını saptamakta kuşkuludur. İnsan, ülkesini sevmeli, ülkenin gerçek koşullarıyle ülküsel durumu arasındaki farkı kavramalı, ve bu anlayışın, girişimler ve değişiklikleri için birtakım istekleri olmalıdır. Diğer taraftan, "yurtseverlik zorunludur. Yani, ırklar diğerlerinden aşikâr bir surette üstündür. Daha yetkin bir düzen, onlara zafer, kaplam ve istikrar sağlar".

Yahudiler, Yunanlılar, Romalılar ve İngiliz-ler diğer uluslarla karşılaştıkları, onlara karşı koydukları ve aynı zamanda onların kültürünü kabullendikleri zaman büyüktür. Fakat, ırkların bu temasları bir kaynaşma (amalgamation) şekline girdiği zaman, için için kuvvet ve güçlerini yitirirler.

Hükümet şeklinin büyük kötülüğü, onun bir savaş makinesi, kendinden daha âciz olanlara karşı sıkılmış düşmanca bir yumruk olma eğiliminden gelir. Santayana, zaferi hiç bir zaman ve hiç bir kimsenin kazanmadığına inanır. "Birçok ülke ve uluslarda olduğu gibi, hükümetlerin ve partilerin fena olduğu yerlerde, düşman ordusunun ya da memleket ordusunun galebe çalması, halk için hiç etki yapmaz. Bu tür ülkelerde halk ne durumda olursa olsun, vergisini vermekte ve acısını çekmekte devam eder. Halkın çıkarını düşünmeksizin onlara yalnız görev ve ölüm gösteren, fedakârlık isteyen hükümetle halkın ilişkisi çok doğa dışıdır". Bu ifade, bir filozof için fazla serttir; fakat biz, onu düzeltmeksizin bırakalım. "Bir zamanlar tasarlanmış, hemen hemen de kurulmuş olan Evrensel Düzen, Evrensel Barış ve Asayiş İmparatorluğundan, herkesi etkileyen sanat ve felsefesel inanışlardan artık hiç söz edilmiyor; onların, bizim Siyasal Kurumlarımızın doğduğu o karanlık zamanlar üzerinde incelenmesi pek yararlı olacak birçok Siyasal Kurumlar vardır, fakat onların bu kurumları da, kendilerinden önceki dönemlerde dünyayı bir süre için bir kitle halinde ve adaletle yönetmeyi düşünenlerin yankılarıdır. Belki de uluslararası sporlar, zümre rekabetlerine yol açıyor; belki de bir dereceye kadar savaş düşüncesini aşılıyor. Belki de, malî karşılaşmalar dünya pazarlarında birtakım patlayışlara olanak sağlıyordur".

Santayana Spencer gibi, endüstri âşığı değildir. O, endüstrinin barışa yararlığını bildiği gibi, savaşa olan yararlarını da bilir. O, modern bir hükümet merkezinin gürültü, patırtısından çok, eski aristokrasi havası içinde kendini da-

ha rahat hisseder. "Çok üretiyoruz ve ürettiğimiz şeylerle dolu bir bataklığa dalmış bir haldeyiz". Emerson'un dediği gibi, "Üretilen şeyler, insanın sırtına binmiş gibidir. Filozoflarla dolu bir dünyada, günde bir iki saatlik el çalışması mükemmel bir şeydir".

Bu hususta İngiltere, Amerika'dan daha akıllıdır. Zira, o da üretim hırsına tutulduğu halde, hiç olmazsa halkın bir kısmı boş zamanın değerini, güzelliğini takdir etmektedirler. "Uygarlık bugüne değin hep seçkin sınıfın arasındaki alışkanlıkların zayıflayıp çoğalmasından ibaret olmuştur. Uygarlık, halk arasından çıkmamıştır. Daima yüksekten gelmiş ve halka tepeden inme bir emir olarak nüfuz etmiştir. Sadece halktan, yani işçi ve köylülerden bileşik modern bir ulusun hükümeti, son derece barbar bir hükümet olacaktır. Bu hükümette her türlü gelenek kaybolacaktır. Akla uygun ve tarihsel yurtseverlik esası da kalmayacaktır. Yurttaşlar, her çeşit içtepiye ve harekete sahiptir. Fakat onlarda olmayan, bir türlü elde edemeyecekleri şey, deneydir. Çünkü, bunu elde ederken, aristokratik bir toplumu yapan yüksek karakterleri koruyorlar demektir".

Santayana, eşitlik düşüncesinden hoşlanmaz, eşit olmayanların eşitliğinin bir eşitsizlik olduğuna inanır. Buna karşın, aristokrasinin de tutsağı değildir. Onun erdemleri kadar da tarihçe saptanılmış olan noksanları vardır. Asîl olmayan yeteneklere mani olur; —gelişmesine dar bir alan bırakarak— yalnız aristokrasinin kullanabileceği ve değer verdiği, üstün bulduğu, olağanüstü yetenekleri serbest bırakır. Kültüre olduğu kadar da zulme ve işkenceye de yol açar. Milyonlarca kişi birkaç kişinin özgürlüğü ve refahı için esir bir halde çalışırlar. Politikanın esas ilkesi, kendini oluşturan bireylerin hayat yeteneklerini artırmak üzere yaptığı gayret oranında ölçülmeli, takdir edilmelidir. Bu bakımdan demokrasi, aristokrasi alanında büyük bir ilerleyiştir. Fakat onun da kendine göre kötülükleri, zararları vardır. Onun yalnız yetersizliği ve kötü kullanılması değil, kendisine özgü olan büyüsü, düzeni en kötü olan cephesidir. "Adi ve umumu kaplayan bir zulüm kadar hiç bir zulüm nefret verici değildir. O, her şeye nüfuz eder, her şeye karşı koyar. Her yerde varoluşuyle her yeniliğe engel olur. Fışkıran her zekâyı söndürür".

Santayana'nın en çok nefret ettiği şey, modern hayatın düzensizliği ve acelesidir. O, özgürlüğün bir iyilik sayılmadığı, insanın doğal kayıtlarıyle zekânın rol oynadığı halk için mutluluğun daha çok olup olmadığını düşünüyor. Klasik gelenekler, hayatta muvaffak olabilecek insanların pek sayılı kimselerden ibaret olacağını bilirlerdi. Fakat, şimdiki demokrasi sistemi, hayatı herkese serbest bırakıyor. Herkes, kazanmak amacıyle parçalanıyor. Yakalayabildiğini elde etmek tutkusu âdeta bir güreş yarışı halini almıştır. Kimse memnun olmadan tatmin edilmesini bilmiyor. Halkın her tabakası, birbiriyle dışardan bir engele rastlamaksızın savaşmakta ve bu alanda kazanan, galebe çalan, diğeri için hiç bir özgürlük alanı bırakmamaktadır. Bu durum, devrimin mahvolan şeyleri yeniden onarmak için canlanmasını zorunlu kılar. Devrimler, daima kuşkulu ve karanlıktır. Onların başarıları çoğu kez isyanlarına neden olan şeyleri kendi içlerinde sürdürme ve sindirme güçleriyle kazanılmıştır. Binlerce devrimler, dünyayı eskisi gibi bozuk bir halde bırakarak geçip gitmiştir. Her başarılı ıslahat, yeni bir örgüt kurmuştur. Ve bu örgüt, birtakım yeni suiistimalleri beslemiştir. O halde toplumun hangi şekli için çırpınacağız? Belki de hiç biri için; çünkü aralarında büyük bir fark yoktur. Fakat mutlaka birini seçmemiz gerekirse, Eflatun tarafından betimlenilmiş (tasvir) olan, Timocracy sistemini, yani, içinde onur ve ün aşkının egemen olduğu bir yönetim tarzını kabul etmek uygundur. "Bu lâyık olma ve onur yönetimidir". Bu da bir çeşit aristokrasidir. Ama, soyaçekim tarzında değil. Bunda her kadın ve erkeğin iktidarı oranında yolu açıktır. Şahsı hakkındaki oylar toplamı ne denli zengin olursa olsun, bu yol iktidarsızlık karşısında kapanır. "Burada var olan eşitlik yalnız fırsat eşitliğidir. Bu yönetim şeklinde suiistimal en az dereceye düşer. Bilim, sanat ve cesaret yeteneği gelişir. Siyasal kargaşalıklar arasında, bugün dünyanın aramakta olduğu demokrasi ve aristokrasi sistemi doğru olurdu. Fakat en iyiler tarafından yönetilmiş ve herkeste kendini en iyiler arasına sokabilmek için elinden gelen çabayı sarf edebilecek eşit bir hakka sahip olsaydı". Bu, her uzağı gören büyük filozofun karşısında belirenin, daima Eflatun olduğu görülmektedir.

Santayana'ya göre; yeni bir felsefeye gereksinme duymayız. Biz, yalnız en eski ve en iyi olan felsefeye erişmek cesaretine muhtacız. Santayana şöyle eleştirilmiştir: Tüm bu sayfalarda, Amerika orta sınıfı arasına sürülmüş bir İspanyol aristokratının alışık olduğu ve sevdiği şeylerden ayrılmış, nihayet kökünü yitirmiş bir adamın melankolisi vardır. Yazılarında bazen gizli bir kederin sızdığı görülür. "Hayat yaşamaya değer" kuramı, kuramların en gereklisidir" der. Hayatta insan hayatının anlamını ve tarihçesini, felsefenin bir türü ve konusu sayar. Bu eserin son cildinde, plan ve anlam, diye bir şey var mıdır? diye düşünür. Biliminin dışında kalarak kendi hayatının trajedisini betimler: "Yetkinlikte trajedi vardır.

Çünkü, içinde yetkinliğin kalkınıp yükseldiği evren de, kendi kendine yetkin değildir".

Santayana, kendisini bu dünyada bir türlü rahat bulamaz. Onun derin ve estetik (bedîî) duyguları, şuraya buraya dağılmış güzelliklerden gelen hazlardan memnun olacak yerde, bazı şeylerin çirkinliğiyle muztariptir. O zaman acı ve alaycı olur. O, hiç bir zaman, Anatole France ve Renan'ın ferahlık verici, bağışlayıcı görüşlerine, insanın içini açan dinsiz gülüşlerine yaklaşmamıştır. O, her şeyden uzak ve üstün durur; bunun için de yalnızdır... "Akıl ne demektir?" diye sorar ve yine kendisi cevap verir: "Bir gözü açık olarak düş görmek, dünyadan nefret etmeksizin ilgisini kesmek, kaçıcı güzellikleri almak, kaçıcı ıstıraplara acımak ve bunların ne kadar uçucu olduklarını unutmamak...". İnsan yaşamak için hayatı ölümden çok düşünmelidir. Uzaktaki tatlı ve yetkin şeylere ne denli bağlanırsak, yakın şeyleri de o denli kavramalıdır. "Kutsal düşüncelerin amacı, gerçeğe uymak, gerçeğin içine karışmak ve mümkün olduğu kadar ebedîliğin içinde yaşamaktır". Bu sorun, felsefeyi hak ettiğinden daha fazla bir ciddiyetle dikkate almak demektir. Bu, diğer bir âlemin uhrevîliğine ve kutsallığına dalarak, oradaki bir imgenin (hayal) peşinde koşmak ve içinde yaşadığı dünyamızda gözünün önündeki eti ve içkiyi başkasına kaptırmak gibi bir şeydir.

Santayana'ya göre, akıl, düş kırıklığıyle başlar. O, kuşku, felsefenin olduğu gibi, felsefede algının başlangıcıdır, sonucu değildir. Ve onun amacı, mutluluktur. Felsefe, sadece bir aracıdır. Eğer biz, felsefeyi bir hedef olarak alırsak, Hint mistiklerine döneriz. Santayana'nın evreni maddesel bir mekanizma gibi anlaması, acı acı kendi içine çekilmesiyle ilgilidir. O, dünyadan hayatı alarak onu kendinde arar. Bunun böyle olmadığını protesto eder. Ona inanmamıza karşın, bu fazla protestosu o denli güzeldir ki, itiraz edemeyiz.

"Bir kuram, heyecansız bir şey değildir. Sadece tek bir duyguyu ifade ettiği halde, müziksel heyecanlarla doludur. Bu böyle olduğu halde, bildiğimiz şeylere düzen ve yöntem vaadeden kuramlar daha ne kadar çok güzellik ve dehşet heyecanlarıyle doludur. Eğer siz başka bir dünyaya inanmak itiyadında iseniz, romantik serüvenlerinizi öteki dünyada da sürdürmek umudundaysanız, maddeciliğin bu kanaatlerinizi altüst etmesi karşısında şaşırır, bir süre hayatta yaşamaya değer bir şey bulamadan yaşarsınız". O, tam anlamıyle maddeci Demokrit gibi hayatı neşeyle karşılayan bir filozoftur. Onun birçok güzel ve hayret verici şekilleri görebilecek, birçok heyecan verici tutkuları doğuracak olan bir mekanizma karşısındaki hazzı, bir doğal tarih müzesindeki milyarlarca geyik, mamut, goril ve kabuklu balıklar önünde, herhangi bir ziyaretçinin duyduğu zihinsel keyfe benzer. Bu hayatta da kuşkusuz ıstırap zamanları vardır. Fakat bunlar çabuk geçer. Bu geçiş, yetkin olmadığı gibi, bu evrensel ilişkiler de sonsuz bir surette çekici ve ilginçtirler. Ve o, ıstırap anları da, bu yücelik karşısında pek küçük ve boş görünürler. Ona göre, eğer kelebeklerin dili olsaydı, bir maddeci filozof gibi, bir müzenin yalnız cansız şeyleri teşhir eden bir sergiden başka bir şey olmadıklarını anımsatacaklardı. Santayana, dünyanın daima değişen ve hiç sona ermeyen hayat seli içinde, yine heyecan ıstıraplarına dalar. Onu inceleyen bir zat der ki: "Santayana, doğal olarak yalnızlığı yeğ tutardı. Ben onu, Southampton'da demir atmış bir geminin güverte parmaklığına dayanmış olduğu halde yolcuları seyrederken anımsıyorum. O, herkesten ayrı duruyordu. Sakin ve keyifli bir bağlılıkla vapur arkadaşlarının acelelerini ve savaşlarını sonuna dek seyretti, herkesten sonra kendi kendine rıhtıma çıktı. Bu insan, Santayana'dan başka kim olabilir? Biraz sonra yanımdan bir ses duyuyorum. Bu, onda tüm tanıyanlarının kendisinde bulmakla haz duydukları ve kendisine en çok yakışan durumlardan biriydi".

Tüm bunlardan sonra onun felsefesinin korkusuz ve dürüst bir ifadeye sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Fazla gamlı olmakla birlikte olgun ve usta bir ruh, kendisini sakin bir surette ebedî ve klasik bir nesirle yazmıştır. Kendilerini yetkinliğe götürecek olan birtakım yeni alışkanlıkları oluşturmadan, eskilerini terk etmiş olmalarından dolayı, insanların, bu yüzyılda tam bir akıl ve özgürlük içinde yaşayamadıklarına inanan Santayana'nın yazılarında nazik bir esef anlatımı vardır.

Bkz. W. Durant, *Die Groben Denker* (3. baskı, 1947). Yine bu tarihçinin *The Story of Philosophy* (1927); *The Philosophy of G. Santayana* (P. A. Siklipp baskısı, 2 cilt, 1951).

SANZDEL RIO, Julian. İspanya filozoflarından. 1817'de Torre-Arevalo'da (Soria) doğdu, 12 ekim 1869'da Madrid'de öldü. Evvelâ hukuk öğrendi. Ahrens'in önemli bir eseri olan *Hukuk Felsefesi*'nin ilk baskısını çevirmiş olan N. Zamorano'ya bağlanmışsa da, sonra hukuku terk ederek felsefeyle uğraştı. Ve hükümeti tarafından felsefe hareketlerini öğrenmesi için Almanya'ya gönderildi (1843). Birkaç yıl Heidelberg Üniversitesindeki derslere ve sonra oradaki Weber, Röder... vb.'nın oluşturduğu bilginler cemiyetine devam etti; bunlarla ölünceye dek mektuplaştı. İspanya'nın felsefe geleneğine uygun olan Kraus'un felsefesine bazı

ihtiyat kayıtlarıyle bağlandı. İspanya'da tanınmış olan profesör ve devlet adamlarının çoğu, dolaylı ya da dolaysız olarak onun öğrencisidirler. Sanzdel Rio, sistemli bir felsefe dersi vermemiştir; başlıca felsefe sorunları hakkında monografiler vermiştir. *Felsefeye Çözümlemeli (Analitik) Giriş* adlı eserinin konusu bu monografilerdir. Onun amacı, düşünmeyi okutmaktı. Bu bakımdan onun etkisi tüm bir kuşak (nesil) üzerinde önemli olmuştur. Sağlığında Kraus doktrininin bir kateşizması olan *El Ideal de la Humanide Para la Vira* (2. baskı, 1871) adlı eseri büyük bir etki yapmıştı. *Sistema de la Filosofia: Analisis* (1860); *Doctrinal de Logica* (1863); *Programa de Psicologia, Logica y Etica (1868)* gibi eserleriyle de ülkesinin kültürüne hizmet etti. Düşmanları, onu, panteizme düşmekle, gençlerin zihinlerini karıştırmak ve bozmakla suçlandırdılar. Bu nedenden hükümet, 1867'de onun ders vermesine engel oldu. Fakat, 1868'de devrim hükümeti, kendisine kürsüsünü iade etti ve rektör yaptı ise de Sanzdel Rio, bu ikinci görevi reddetti. Onun birçok basılmamış eserleri daha vardır. Ölümünden sonra bazı öğrencileri şu eserlerini bastırdılar: *Analisis del Pensamiento Racional* (1877); *Cartas Inéditas; Filosofia de la Muerte* (1879).

Tüm servetini, Madrid Üniversitesine, felsefe derslerine hizmet etme amacıyle bırakmış olan Sanzdel Rio'nun birçok makale ve yazıları daha vardır.

SARNANUS, Constantius. Daha doğru olan adı, Constantius Buccafocus'dur. Bu düşünür, Ombrie köylerinden Sarnano'da doğmuş, XVI. yüzyılda yaşamış ve Duns-Scot'un düşüncelerinden çıkan sonuçları savunmuştur. O, bir Fransisken üstadıdır. Evvelâ Pérouse'da Tanrıbilim okutmuş, sonra Verceil'de piskoposluk yapmıştır. Onun 1595'te öldüğü bilinmektedir. Sarnanus'un en büyük hizmeti, kendi tarikatinden olan Saint-Bonaventure, Pierre Auriel, Duns-Scot ve Sirectus'lerin Tanrıbilimsel ve felsefesel eserlerini birkaç kez bastırmış olmasıdır. Felsefesel olan kendi eserleri şunlardır: *Directorium in Logicam, Philosophiam et Theologium ad Mentem Scoti* (Lyon, 1619); *De Conciliando Doctrina D. Thomoe et Scoti* (Lyon, 1597)... vb. Sarnanus, usta bir yorumcudur; fakat kendisine özgü önemli bir görüş ya da doktrini yoktur.

SARPI, Pietro. İtalyan filozofu, din ve yayın adamı. Dine ve tarihe dair olan eserlerinde Fra Paolo adıyle tanınır. 14 ağustos 1552'de Venedik'te doğmuş, 7 şubat 1623'te bu şehirde ölmüştür. 13 yaşındayken Servitler tarikatine girmiş ve bu tarikatin ileri derecelerine yükselmişti. Mantoue'da Tanrıbilim, Venedik'te felsefe okuttu. Papa Paul V'e karşı Venedik Cumhuriyetini savunan Dix Konseyinde önemli bir rol oynamış ve kâfirlikle suçlandırılmaktan çekinilmemiştir; fakat sanıldığı gibi, Protestanlığa da eğilmemiştir. *Trente Konseyinin Tarihi* (Londra, 1619) adlı birçok baskıları ve çevirileri bulunan eserinde, onun Katolikliğinden kuşkulandıracak düşünceleri vardır. Kardinal Pallavicini, bu konseye dair Sarpi'yi reddetmek için yazmış olduğu bir tarih kitabında, onun 361 noktada Katolik gerçeklerini bozmuş olduğunu tanıtlamaya çalışmıştı.

Sarpi'nin hayatı, siyasal düşmanlarının öfkeleri yüzünden birçok kez tehdit olunmuş ve 1607'de bir suikaste de uğramıştır. O, yurdunda Calvin'in Floransa'da oynadığı rolü oynamış; bilimsel çalışmaları da siyasal çalışmaları kadar geniş olmuştur. Eserleri. kilise sorunları ve tarihiyle ilgili olmakla birlikte, bunlara dair açıklamalarında felsefenin derin etkileri vardır. *Opera Politiche e di Controversia Religiosa* (Floransa, 1852) adlı eseri önemlidir. Külliyatı 24 cilt olarak Napoli'de basılmıştır (1790).

Bkz. A. Bianschi-Ciovini, *Biografia di P. Sarpi* (Turin, 1849-1850).

SARTRE, Jean-Paul. Çağımızın ünlü Fransız yazar, filozof ve sanatçısı. 21 haziran 1905'te Paris'de doğdu. Bir deniz subayı olan babasını, daha çocukluğunda kaybettiği için, Paris'de Almanca öğretmenliği yapmakta olan dedesi tarafından yetiştirildi. Bu aydın öğretmenin zengin kitaplığında geçen öğrencilik yıllarında liseyi bitirdikten sonra, Ecole Normale Superieur'ün felsefe bölümünden mezun oldu. Alman felsefesini incelemek üzere bir süre Almanya'ya gitti ve Paris'in bazı liselerinde felsefe okuttu. Asker oldu, Almanlara esir düştü; serbest bırakıldıktan sonra öğretmenlik yaptı; fakat 1944'ten itibaren resmî görevinden ayrıldı ve Amerika'da bir geziye çıktı. 1946'da *Les Temps Modernes* adlı bir dergi çıkardı. Roman ve piyes gibi sanatı ilgileyen birçok eserlerinde kendi dünya, hayat ve insan anlayışını ve bu problemlerle ilgili diğer konular hakkındaki düşüncelerini yaymak suretiyle, Husserl ve Heidegger'in olay-



bilimciliğine (phénoménologie) bağlı olduğunu gösterdi. Varoluş (existence) felsefesi ya da varoluşçuluk (existentialisme) adını da alan bu sistemi, gençliğin ve hatta halkın ruhuna o suretle sindirdi ki, kendisi, savaş sonrası gençliğinin peygamberi ve varoluşçuluğun papa'sı sayıldı.

Sartre, Afrika'daki insansever çalışmalarıyle de ün almış bulunan filozof ve hekim Albert Schwetzer'in yeğenidir. O, 1964'te *Des Mots (Sözcükler)* adlı eseriyle Nobel Edebiyat Ödülünü de kazanmıştır. Fakat Sartre, bu ödülü, kendi özgür kişiliğine ve özgürlük anlayışına olduğu kadar da savunmakta olduğu sisteme karşı bir baskı sayarak reddetmiştir. (Bu eser, Bertan Onaran tarafından dilimize çevrilmiştir, 1965. d yayınevi). Sartre'ın eserleri hemen tüm büyük dillere çevrilmiş olduğu gibi, piyes, roman ve kitapçık halindeki eserlerinden 20 kadarı da dilimize çevrilmiştir. Bunlardan en önemlisi, *Özgürlük Yolları* olup, birinci cildini *Akıl Çağı* adıyle Gülseren Devrim, ikinci cildini de *Uyanış* adıyle Necmeddin Arıkan ile Engin Sunar dilimize çevirmişlerdir.

O, piyes ya da roman gibi sanat eserlerinde, insanın kendi gerçek kişiliğini bulmak, gerçek ve mutlak bağımsızlık ve özgürlüğe kavuşmak için duyduğu bilinçli ya da bilinçsiz, olumlu ya da olumsuz tutkularıyle bu tutkuların yarattığı eylemlerin betimleme ve çözümlemesiyle uğraşır. O, insanı en iğrenç ve korkunç eğilimleri içinde, tüm bunalma ve bulantılarının dengesiz baskısı altında, özgürlüğe karşı duyulan aşkın ve nefretin fırtınaları arasında bocalayan ve aranan bir gemi gibi gösterir; yani o, çağımız insanının tüm eylemlerini, çarpıntılar, tiksinmeler, kararsızlık, tatminsizlik, inançsızlık ve isyanlar içinde, tüm değerleri inkâr eden bir oluş çabasından ibaret görür. Sartre, *Özgürlük Yolları*'nın birinci cildi olan *Akıl Çağı*'nda, kendi özel hayatının çirkin özelliklerine dek tüm evrelerini de itiraf etmiş gibidir. Fakat o, asıl felsefesini, *L'Être et le Néant* (1943, 3. baskı, 1950) adlı ve 724 sayfa tutan büyük eserinde toplamıştır; ve düşündüklerini, herkesin anlayabilmesi için, *A Propos de l'Existentialisme, Mise au Point* (Action dergisi, 20 aralık 1944) başlıklı bir makale yayımlamıştır. Bu haftalık komünist dergisindeki diğer makalelerinden başka, *L'Existentialisme Est Un Hümanisme* (Nagel baskısı, 1946) adlı eserinde de bu sistemi daha açık ve anlaşılır bir duruma getirmiştir. Bunlardan başka, *L'Imagination (1938); L'Imaginaire* (1940); *Les Chemaines de la Liberté* (1945). Bu kitap, şu dört eseri kapsar: *Le Sursis* (1945); *L'Age de Raison* (1945); *Le Mort dans l'Âme* (1949); *La Dernière Chance* (1950); *Descartes* (2. baskı, 1948); *Réflexions sur la Question Juive* (1946); *Baudelaire* (1947); *Les Jeux Son Faits* (1947); *Situations* (3 cilt, 1947-1949); *Saint-Gent, Comédien et Martyre* (1952); *Entretiens sur la Politique; Esquisse d'Une Théorie des Émotions* (1939); *Critique de la Raison Dialectique* (1960).

L'Être et le Néant adlı ana eseri, bir *Giriş ve Sonuç*'tan başka dört bölüme ayrılmıştır. Giriş kısmında olay düşüncesini ve kendinden (en soi) varlığı varlık olayı ile olay varlığını, düşünüm öncesi (preréflexif) olan cogito "düşünüyorum" ile algılayanın (percipare) ve algılananın (percipii) varlığını ve ontolojik kanıtı inceler. Birinci bölümde, Yokluk (Néant) problemini ele alır; inkârın kaynağı ile yokluğu, olaybilim bakımından açıklar; sonra, kötü niyeti (le mauvaise foi), yalanı, kötü niyetin gidişlerini (conduites) ve kötü niyet imanını inceler. İkinci bölümde, Kendi İçin (Pour-Soi) varlığı ele alır; bunun dolaysız yapılarını, yapaylığını (sunî), kendi için ve ötekinin varlığını, olabilirlerin varlığını, ben ve kimliğin (ipséité) çevresini (circuite), zamanlılık (temporalité), üç zaman boyutu, zamanlılığın ontolojisi, asıl zamanlılık ve ruhsal zamanlılık, yani düşünme, deneyüstü (trancendance), kendi için ile kendinden şey arasındaki ilişiğinin tipi olan bilgi, inkâr olarak belirleme (détermination), nitelik ve nicelik, potansiyellik (potencialité), âlemin zamanı ve bilgi konularını açıklar. Üçüncü bölümde, Başkası İçin (Le Pour-Autrui) başlığı altında, başkasının varoluşunu, bu münasebetle Husserl, Hegel ve Heidegger'i inceler. Kendi İçin varlık olarak cismi, Başkası İçin cismi ve cismin ontolojik olan üçüncü boyutunu ve başkasıyle olan somut ilişkileri ele alır. Nihayet, dördüncü bölümde, Sahip Olmak, Yapmak ve Var Olmak başlığı altında, Özgürlük ve Sorumluluk problemini ve Varolumculuğun Psikanalizini verir. Gerek bu eserinde, gerek Action dergisinde yazdığı makalelerde açıkladığı esaslara göre, Sartre'ın doktrinini Paul Foulquié'nin klasik diliyle şöyle özetleyebiliriz:

Bazıları, onun felsefesini bir hiççilik (nihilisme) saymışsa da, gerçekte o, varoluşçuluğun Tanrıtanımaz (Athée) türüne bağlıdır. Bilindiği gibi, insanda varoluş (existence), özden (essence) öncedir. Varoluşçuluk sözcüğü de, tüm varlıklarda değil, yalnız insanda varoluşun öze oranla bir üstünlük ve önceliğe sahip olduğunu ifade eder. Sartre bu bakımdan der ki, "Felsefesel terimlere göre, her nesnenin bir özü, bir de varoluşu vardır. Öz, hassaların (propriétés - özelikler) sabit bir toplamı değildir; varoluş ise, âlemde bazı tarzlarda edimsel (ef-

fectif) olarak hazır oluş demektir. Birçok kişiler, özün daha önce, varoluşun ise daha sonra geldiğini sanırlar; bu düşüncenin kaynağı, dinsel düşüncede gizlidir. Vakıa bir ev yapmak isteyenin önce hangi cinsten nesneleri yaratmak gerekli olduğunu bilmesi gerektir. Bu suretle öz, varoluştan önce gelir. Tanrı'nın insanları yarattığına inananlar için, Tanrı, evvelâ onlar hakkında sahip olduğu düşünceye baş vurmak suretiyle insanı oluşturur; fakat imansızlar da geleneğin bu görüşünü kabul eder ve nesnenin (objet) özle uygunlaşmadan asla varolamayacağına inanırlar. Nitekim, tüm XVIII. yüzyılda, insanlarda insel doğa (nature humaine) adını verdikleri ortak bir özün var olduğunu düşünmüşlerdi; varoluşçuluk ise, tersine olarak yalnız insanda varoluşun özden önce geldiğini kabul eder. Bu ise, açıkça, evvelâ insanın var olduğuna, sonra onun şu ya da bu olduğuna aracılık eder" (Action dergisindeki makalesi, 27 aralık 1944).

Sartre, öz'ün varoluştan önceliğini gösteren varlıklar hakkında bezelye ile salatalığı örnek olarak verir; bununla özcülerin (essentialistes) görüşlerindeki gülünçlüğü değilse de yanlışlığı anlatmış olur ve der ki: "Birçokları bezelyelerin bezelye düşüncesine göre, yuvarlaklaştıklarına ve salatalıkların da salatalık özüne iştirak ettikleri için salatalık olduğuna inanırlar". Birçoklarının inancı böyle olduğu kuşkuludur; fakat ne olursa olsun filozoflar, sorunu büsbütün başka türlü ele alırlar. Bezelyelerin yuvarlaklaşması ve salatalıkların uzamaları için, bunlar üzerine etki yapan tümel "düşünce" ya da "öz" değildir. Embriologie bilginlerinin son yıllarda keşfettikleri organlaştırıcı ya da tohumun gizlediği başka esrarlı etkenlerdir. Kuşkusuz, Tanrısal yaratmayı kabul edenlere göre âlem, içinde bezelye ile salatalığın kendi yerlerini aldıkları bir plana göre yapılmıştır; fakat sandalyecinin planı, sandalyenin ağır bir yük altında çökmesine mani olmak için hareket etmediği gibi, bu planda bazı meyveleri yuvarlak bir duruma getirmek, diğer bazılarını da uzatmak için hareket etmez. Madde ve hayat âleminde oluşan her şey, dolaysız öneritlerle (antécédents) ya da yaratmacıların (créationistes) diliyle, birtakım ikinci nedenlerle açıklanabilirler: Tümel "düşünce" ya da "öz"ler, tohumun yapısını açıklamak için zorunlu olan ilk örnek nedenlerdir; fakat bunlar, tohumdan itibaren bir bezelye ya da salatalığın gelişmesinde hesaba alınmayacak kadar yararsızdırlar. Bu itibarla öz, tohumun içindedir. Canlılarda öz'ün hangi âlemde varoluştan önce geldiği görülmektedir; bu canlıların sıkı bir determinizme itaat etmesi demektir.

Psikolojik determinizmi okutmayanlar ve insanın özgür olduğunu kabul edenler için sorun, bezelye ve salatalığınkine hiç de benzemez. Vakıa bir bireyin ne olacağı, onun tüm olabilirliklerini kapsayan yumurtanın içinde kesin olarak belirlenmemiştir. İnsan özgür olduğu için, bu olabilirlikler arasında âleme gelir gelmez ya da düşünmeye başlar başlamaz bir ilk tercihle geçmez, fakat her gün seçer. "İnsel özgürlük, insel özden öncedir ve bu özü mümkün kılar; insel varlığın özü, özgürlüğü içinde askıdadır; bu itibarla özgürlük, insel gerçekliğin varlığından ayırt edilemez. İnsan daha sonra özgür olmak için, önceden var olmuş değildir. İnsanın varlığıyle özgür varlığı arasında hiç bir fark yoktur" (*L'Être et le Néant*, s. 61). Sartre'a göre insan, kendi özünü seçer. O, bizi insan yapan tümel özle bizi herhangi bir sıkılgan, atılgan... vb. olarak belirli bir insan yapan bireysel öz arasındaki farkı ayırt etmeksizin, bazı garip düşüncelere ulaşır: "İnsan, evvelâ vardır; sonra, o, şu ya da budur. İnsan, kendi özel özünü yaratmak zorundadır" (Action dergisi). Kuşkusuz ki, bizi insel türe değil, kendimize özgü olup başka hiç kimsede bulunmayan bireysel öze bağlanmamıza yarayan tümel ya da türsel özü kendimiz yaratamıyoruz. Bu ise, âdeta bizim bezelye veya salatalık ya da örümcek veya akbaba ve insan özü arasında bir tercih yapmamaklığımız demek gibi bir şeydir. Bizim jenerik (générique) ve türsel özümüz, "insan" ve "hayvan" bizsiz belirlenmiş olur, yani insanlar oluruz. Bu itibarla ortada bir bireysel veya somut olan herhangi bir belirlenmeyişimiz (indétermination) kalmaktadır; yani biz insanlarız, fakat nasıl bir insan olacağımız bellisizdir. İşte, özgürlüğe açılan tek kapının sınırları da budur. Fakat, bu sınırlarda bile, herhangi bir belirlenmeyişin egemen olduğunu söylemek gerektir. Okuyup yazma bilmeyen kırklık bir adam, Akademi üyesi olmayı ve sıska bir adam da sırık hamallığını seçemez. Sartre, esaslı olarak determinist olan tarihsel maddeciliğe kadar ileri gider ve der ki: "İnsan, bir durumdan (situation) başka bir şey değildir; toptan kendi sınıfıyle, ücretiyle ve işinin niteliğiyle duygularına ve düşüncelerine dek şartlanmıştır" (Les Temps Modernes, 1 ekim, 1945, s. 18).

Eşit değerli varsayılan bireylerin girdikleri mesleklerdeki başkalıklar insanda seçme olanağının büyük ölçüde var olduğuna aracılık eder. İçinde doğduğumuz sosyal sınıfı, boy ve zekâmızı seçmemiş olsak bile, bunlar karşısında alacağımız durumu seçebiliriz. İşçi, tamamıyle kendi sınıfının koşullarına bağlıdır; fakat kendisinin ve arkadaşlarının, içinde bu-

lundukları koşulların yönü hakkında yine kendisi karar verir; özgür, itaatli ya da ihtilâlci oluşuna göre, kendini alçaltan, muzaffer ya da mağlup eden bir gelecek kazanmasına özgür olarak hizmet eden de bu karardır. Kendimi böyle seçemezsem, sakatım; fakat hoşgörmez, alçak gönüllü, sır saklayan ya da açığa vuran gibi kendi sakatlığımı kuran tarzı seçmeksizin de sakat olamam. Kendimi varlığın içinde değil, varoluş tarzım içinde seçen de kendimim (*L'Être et le Néant*, s. 393, 633). Bulunduğum durum, karşısında olduğum durum, beni dönüştürmeye (istihale) iştirak eder. İşte benden ayrı gibi görünen bir alanda özgürlüğe açılmış bir kapı... Geçmişim için de sorun böyledir. Geçmiş de değişmez bir tarzda saptanılmış görünür; fakat onun hakkında alınmış olan durum sayesinde, kendi özünde işleyen eylemi dönüştürebilir; benim için olanı değişkeye (tadil) uğratabilirim.

Sartre, sağduyunun (bon sens) özgürlük varsayımını kabul etmez. Onun özgürlüğü, bir bakıma çok geniş ya da dardır. Günlerimiz boyunca yaptığımız ve tüm diğerleri gibi en sakat olan seçmeler, saptamış olduğumuz amaçlar, kabul ettiğimiz değerler hiyerarşisine bağlıdır. Bu amaçların türlülüğü nedeniyle, ki, bir geliri ya da umulmadık bir maaş artışını, biri gardrobunu tamamlamakta kullanır, bir diğeri, olabilecek herhangi bir kaza için ihtiyat olarak saklar; bir üçüncüsü de, herhangi bir eğlencede sarf eder. Seçme, bir düşünüp taşınmaya (délibération) tabidir, denemez. Düşünüp taşınma, seçme motiflerinin bilincini alabilir; fakat seçme, düşünüp taşınmadan önce yapılır (adı geçen eser, s. 527). Yine ona göre, herhangi bir amaç ve edim için, "irade araya girince, karar verilmiş demektir; iradenin bir haberci olmaktan başka değeri yoktur" (adı geçen eser, s. 527). Fakat amacımızı özgür olarak seçiyorsak, tersine olarak çok şey yitiririz. Amacımız, tüm seçmelerimize kumanda ettiği için, amacımızın özgür seçimi, tüm özel belirlemelerimizin özgürlüğünü sürükler. Sartre'da amaçlarımız âdeta varoluşa ilk gelişimizde kesin olarak saptanılmamış sayılacak denli özgürlüğü korumuştur. Biz, varolmaya devam etmemiz oranında amaçlarımızı seçmeye devam ederiz. Zira özgürlük, varoluşumuzun özüdür. Kim bilir hangi özel opsiyon (option) vesilesiyle önce yaptığımız seçmeyi, bir sorun olarak ileri sürebiliriz, bu seçmenin yeniden yapılması gibi sayılabilir; bunun içindir ki, tüm iradeli hareketlerimizi özgürmüş gibi sayabiliriz. Zira, iradeli hareketlerimize karar vermekle, bunların açıkladığı amaçlara da karar vermiş oluruz. Fakat bu amaçları nasıl seçiyoruz?

Onurla haz arasından, kendi çıkarımızla diğerinin çıkarı ve ruh hazlarıyle beden hazları arasından birini seçmek için bir ayırt etme (discernemant) ilkesi gerektir ve bu ilkenin gerçeği, kamul duyuya göre özgür olarak onaylanılmıştır. Bu ilke, iki, iki daha dört eder, işleminde olduğu gibi, apaçık olarak kendini kabul ettirir. Hayatın amacını hazda gören Epikürcü filozof ve yaşamanın bilgeliğini (hikmet), kendi cinsinden olanlara fedakârlıkta gören özgeciler de, "Tanrı'nın en büyük onurunu" arayan imancılar gibi, kendi ahlâk sistemlerini, her bir bireyin asla kendi özgür seçmesinden meydana gelmeyen, fakat düşünen herkese kendini kabul ettiren bir veriye (donnée) bağlı olduğunu iddia ederler. Bundan nedensiz bir seçme zoruyle karşılaşılır. Bunun içindir ki, Eflatun, idealar âlemini hayal etmiştir. Burada da özgürlük, kendi kaynağında bile daralmış olur. Fakat bu daralma zorunludur; zira bunsuz özgür edim (acte) yeter nedene sahip olamaz ve saçma olur. Sartre, bu noktada durmamıştır. O, düşünceler ya da özleri, yahut bunlara benzeyen anlayışları (conception) bir tarafa attıktan sonra birtakım mantıksal sonuçlar çıkarır: Amacımızın seçimi de ona göre, mutlak surette özgürdür; bu "dayanak noktası olmaksızın meydana gelir" (adı geçen eser, s. 558). Bu seçme, "her neden, âleme özgürlükle gelir" hikmetine dayanmaz (adı geçen eser, s. 567). Yani, her bir birey, doğrunun, iyinin ve güzelin düzgülerini (normes) özgür olarak koymuş olur. Şu halde biz sonuna kadar özgürüz. Değer yargılarımızın son şekli, kararlarımızın en son motifleri özgürdür. Bu şekillerle bu motifleri, düşüncenin konusu zannetmemelidir. Her günkü kararlarımızı belirleyen "derin seçme" kendi hakkımızda sahip olduğumuz bilinçle birdir (adı geçen eser, s. 539). Ya da daha çok ne isek onun bilinciyle birdir. Eğer beden, âlem içinde tutulmuş (engagé) ve nedenler silsilesi arasına sıkıştırılmışsa, bilinç özgür bir fırlamadır ve bu fırlama özgürlüğü, varoluşla özdeş olur. Bilinç olarak özgürlüğüm; daha önce hiç bir şeydir. Bu özgür fırlama sayesinde ve bu fırlama içindir ki, kendini var olan (existant) sıfatıyle öne sürer ve aynı zamanda kendimle karışan ve kendim gibi özgür olan amaçlarımı ileri sürerim. Bu itibarla özgürlük, sadece benim istemli (iradî) edimlerimin ayrıcalığı (imtiyazı) değildir. Kendi varlığımdan doğan heyecan ve tutkularım da özgürdür. Bunlar, iradelenmeler (volutions) gibi, kendileri aracılığıyle, köklü (aslî) özgürlük tarafından konulmuş olan amaçlara ulaşmayı denediğimiz bazı öznel tavırlardır (attitudes). "Korkum özgürdür ve benim özgürlüğümü belirtir; tüm öz-

gürlüğümü korkum içine koymuşumdur; şu ya da bu koşullar içinde korkaklığı seçmişimdir. Özgürlükle ilişiği itibarıyle hiç bir imtiyazlı olay yoktur" (adı geçen eser, s. 520-521). Özgürlük hakkındaki bu görüşü, Paul Foulquié eleştirirken der ki: Şu halde psikolojik hayatımız içinde her şey özgürlüktür. Fakat bu, eşdeğer olarak asla özgürlük yoktur, demek değildir. Eğer iç hayatımızda her şey özgür ise, Sartre, özgürlük sözcüğünü, filozofların ve genel olarak halkın kullandığı anlamda kullanmamış demektir. Güdülerin belirlemediği hiç bir edimde özgürlük yoktur ve kamul duyu, kör bir öfke darbesi altında yapılmış olan herhangi bir eylemi özgür saymaz. Bu itibarla Sartre'a göre, özgür olarak hareket etmek demek, güdülere göre zarar vermek değil, güdüsüz olarak ve hatta güdüyü bilmeden, haberimiz olmaksızın bize hükmeden güdüyü koymak demektir. Biz, özgür edimi mutlak surette akılsal saydığımız halde Sartre için özgür edim saçmadır (adı geçen eser, s. 559). O, özgür edimi akılsal faaliyete değil, içgüdü faaliyetine bağlar. Onun özgürlüğü, âdeta canlının kendiliğinden (spontanéité) başka bir şey değildir.

Sartre'ın 'sorumluluk' hakkındaki görüşüne gelince: O, bilinçli hareketlerimizin hepsine kumanda eden köklü bir seçme varsayımında, bu seçmenin her türlü düşünmeden önce olduğunu kabul edince, onu meydana çıkaramayız. Bu itibarla da onun varoluşunu varsaymanın hiç bir temeli olamaz. Sartre, bu itiraza karşı, bu seçme ortaya çıkarılmamıştır; fakat biz onun hakkında dolaysız bir bilgiye sahibiz, der. Ona göre, kendimizi seçme bilinci, bunalma (angoisse) ve sorumluluk gibi iki duygu demektir. Özgürlüğü, sorumluluk kanıtı ile tanıtlamak, yeni değildir; fakat Sartre, sorumluluğu sağduyunun özgür olarak seçme düşüncesinin ötesine götürür. Yalnız içsel ve kişisel faaliyetleri değil, dışsal olayları da sorumlulukla ilgili görür: "Ben, der, her şeyden sorumluyum; eğer savaşı ben ilân etmişsem, bundan derinden derine sorumluyum" (*L'Être et le Néant,* s. 641). Bu itibarla Sartre, Polonya'nın istilâsından, Fransa'nın işgalinden ve Stalingrad'ın harap edilmesinden de kendini sorumlu görür. Gerçekte kendisinin ilgisi olmayan bu olgular karşısında Sartre, kendini ilgili sayan bir tavır alır ve özgür edimlerini savaş içinde olan bir dünyaya koymak suretiyle bu âlemde olup biten her şeyin sorumluluğunu kendi üzerine almış olur. Örneğin, "doğmayı ben istemedim" denildiği zaman, doğum olgusu önündeki (utanç ya da vekar, iyimserlik ya da kötümserlik gibi) tavırlarımla, "bir bakıma doğmuş olmayı kendim seçtim" demektir; nitekim, Job'un kendisi de, gübreliği üstünde, "Niçin annemin karnında ölü değildim?" diye haykırdığı zaman, doğmuş olmayı kendisi seçmiştir. Zira, doğmamış olsaydı, doğduğu günü lânetleyemezdi; aynı suretle ben, 1940 bozgunundan —eğer bu vukua gelmeseydi— sızlanamazdım. Bundan, sızlanmamla, bu bozgunu benim için ve bu anlamda benimle var etmiş oluyorum. Sartre, burada da özgürlük ve seçme sözcüklerini alışılmış olan anlamda kullanmaz. Ona göre seçmek, yaşamak demektir. Kendi edimimizin kesin bir sonucu olmayan her edim de özgürlüktür. 1940 haziranında uğranılmış olan yenilgide yaşadığım için, bunu seçen kendimim. Düşman işgalinin utancını bilmek, niteliğim için esaslı bir şey değildir. Şu halde bu utancı ve bu utançla birlikte işgali istemişim demektir ve ondan sorumluyum. Sartre, sorumluluğun genel olarak bilinen ahlâksal, hukuksal ve metafizik anlam ve doğasını bir yana bırakarak şu iç deneyin ham verisine bağlanır: "İstenilen şey yapılmaz; bununla birlikte olandan sorumlu olunur; işte olgu budur" (Temps Moderne, 1 ekim 1945, s. 17).

Bunalma (sıkıntı) için de sorun aynıdır: Ona göre, sıkıntının kaynağı da seçmedir. Kierkegaard ve Gabriel Marcel'in spekülasyonlarında umutsuzluk ve yeis (anxiété) önemli bir yer tutar; bunlar, ebedî adalete inananların yokluğundan gelip yokluğa dönmeyi kendi günahlarından daha az sıkıntılı bulduklarına inanırlar ve bunalma, seçmelerimizin dayancı (porté) duygusundan meydana gelir, iddiasındadırlar. Herkes için geçerli (muteber) olan bir düzgünün varoluşunu kabul eden düşünürler ise, kendilerini sıkıntıya sokmazlar. Onlar, bu düzgüyü gidiş kuralı olarak kabul ederler. Örneğin, Hıristiyan, bir zahitlik ve çile hayatını seçer; akılcı, Descartes'a uyarak aklını işletme projeleriyle uğraşır; Epikürcü, insanı duygulandırarak hazzı seçer; doğru ve iyi saydığı şeylere göre karar verir ve bu suretle bütün bunlar az çok esenlikten yararlanmış olurlar. Varoluşçular ya da hiç olmazsa Sartre, bu sorunu başka türlü açıklar: Ona göre, birey, değerini önceden düşünmediği, kendi özel düzgülerini seçer; zira, bunların değerleri bu seçmeden gelir. "İnsan, yokta kendini imal ediyorsa ve kendini imal ederken bütün türün sorumluluğunu sağlıyorsa, 'a priori' olarak verilmiş değer ve ahlâk yoksa, fakat her hal içinde bir dayanak noktası ve rehber olmaksızın tek başına ve herkes için karar vermek zorundaysak, hareket etmemiz gerektiği zaman, kendimizi nasıl sıkıntılı hissetmeyiz? Edimlerimizin her biri dünyanın anlamını ve insanın evrendeki yerini söz konusu ederken, onlardan

her biri biz istemesek bile tümel bir değerler ölçeğini (échelle) oluştururken bu denli şümullü olan bir sorumluluk önünde korkuya kapılmamaklığımız istenebilir mi?" (Action, 25 aralık 1944).

Özcülerin varsayımında, bir olanaklar sonsuzluğu arasında gerçeklenmiş bir insan tipinin varoluşu kabul edildikten sonra, bu insanın yaptığı seçmedeki bir yanılmadan korkmak yerindedir ve bu suretle sıkıntı gerçeklenmiş olur. Fakat varoluşçuların varsayımında bu konu başka türlü açıklanır: Sartre'a göre, opsiyondan önce bizi, herhangi bir seçme zorunda bırakan bir otorite varolmadığı gibi, sayesinde en iyisini seçebileceğimiz bir değerler ölçeği de yoktur. En iyisini belirleyen kendi opsiyonumuzdur. "İnsan, istediğini yapabilir; kimsenin ona öğüt vermeye hakkı yoktur; insan için kendisi yaratmadıkça, hayır ve şer yoktur" (*L'Age de Raison*, s. 249).

P. Foulquié, bu görüşü de eleştirir: Bu koşullar içinde, der, seçilmiş olan şerden niçin korkmalıdır? Herkes birbirinden ayrı olarak seçebiliyorsa, nasıl olur da seçmen, tüm insanlığı ilgilendirebilir?.. Aynı zamanda, benimle ilgili olan seçmen, ancak şu şimdiki durum için değerlidir; bu andan sonra bir reforma uğrayabilir; çünkü Sartre'ın iddia ettiği gibi, "sürekli olarak seçme zorunluğu içinde bulunabilirim" (*L'Être et le Néant*, s. 560). Bu itibarla bir an için yapılmış olan bu seçmeden kendimizi sıkıntıya sokmaya gerek var mıdır? Varoluşçuların buna verdikleri yanıt, bu duyguların bedavaya (gratuite) olduğu, yani hiç bir hikmeti olmadığından ibarettir. Onlara göre, bunlar da bir edimdir ve bu edimler, bize dünyanın ve kendimizin saçmalığını gösterir. Bu suretle varoluşçular, saçmalığın felsefesini yapmış olurlar.

Sartre'ın hiççiliği (nihilisme): Asıl varoluşçuluk, dinamik ve iyimserdir. Varolmak; bu sisteme göre, büyümek, kendisi olmak, kişinin (şahıs) seviyesine yükselmek demektir ve varoluş sonsuza doğru açılmış bir kapıdır. Sartre' da ise, varoluşun kapısı açıktır; fakat hiçliğe ve yokluğa açıktır. Onun bu hiççiliğini, klasik metafiziğin, âlem, insan ve Tanrı'dan ibaret olan üç konusunda görebilirim: *Âlem:* Varoluşçuluk, Descartes'tan Hegel'e dek uzanan ve kendinden şeyi (chose en soi) inkârda sona eren düşünce hareketine karşı şiddetli bir tepkidir. Sartre, genel olarak kabul edilen, sahip olduğumuz bilgiden tamamıyle bağımsız olan maddesel nesnelerden yapılı bir âlem düşüncesini reddeder. Tersine olarak, varoluşsal âlemin özel gerçekliğini, bu bilginin yaptığına inanır. Nitekim, *L'Être et le Néant* adlı eserinde açıkça söze şöyle başlar: "Görünüşler, varoluşu belirtirler. Modern düşünce, varoluşu bu görünüşler serisine dönüştürmekle büyük bir ilerlemeyi gerçeklendirmiştir... Bir varolanın varlığı göründüğünden ibarettir... Bizim olay kuramımız, eşyanın gerçekliği yerine olayın nesnelliğini koymuştur".

Bu olaycılık, XIX. yüzyılın mutlak ülkücülüğünden çok uzaktır. Sartre'a göre, tüm bilgilerden önce, düşüncenin dışında, "bir şey" vardır ki, buna o, "kendinden - en soi" adını verir. İlk bakışta kendinden, varlığın dolgunluğunu yapar; kendinden, tıkızdır (massif); hiç bir boşluğu yoktur. Bunun içindir ki o, "kendi kendine yoğundur (opaque); yani, bilinçten yoksundur. Kendinden, kendi kendisiyle özdeştir. Bu özdeşlik, bir aynayla karşılaştırabileceğimiz bilinçli varlık gibi, olmadığı şey olamaz ve olduğundan başka bir şey de olamaz. Yani, kendinden, ne ise odur; fazla bir şey değildir; bu kendinin neden, amaç ve gerçeklendireceği plan olabileceği bir diğer şeyi kapsamaz, demektir. Onun varlığının ne hikmeti, ne de anlamı vardır. O, varsa hiç bir şey için vardır ve hiç bir varolma zorunda olmaksızın ve varlığını açıklayacak olan hiç bir yaratıcı gücün aracılığı olmadan, bir edim varlığından başka bir şey değildir. Onun zorunsuzluğu mutlaktır; onun varoluşu saçmadır; o, "fazladan"dır. Diğer taraftan o, ne budur, ne de şudur; onu tanıyan bilinçten önce âlem, kendini saçma bir kaos'a dönüştürür; tiksintiyi davet eden de bu saçmalığın duygusudur. Âlem, ancak benim için (pour - moi) oldukça bir anlam taşır ve kavranılabilir bir hal alır; gerçek varlıkları oluşturan olaylar şekline girer. Böylece, ham (brut) âlem, ancak bilinç sayesinde var olabilir; varoluşa gelebilir. Âlem, herkesin genel olarak anladığı katı (rigide) gerçeklik değildir. O, bireylere, kavimlere, dönemlere göre çeşitlenir. Ham varoluşu algılamanın ve anlamanin birçok tarzları vardır; klasik psikoloji öğretmiştir ki, bir aynı dışsal veri (donnée) hakkında başka başka tasarımlar oluştururuz. Ressam, jeoloji bilgini, köprü ve şose mühendisi... vb. Alp dağlarının manzaralarını başka başka görürler; fakat filozoflar, bu olgunun içlemine giren tüm sonuçları çıkarmış değildirler.

Özet olarak Sartre, âlemi yaratan, der, insandır; bizim için var olan ve her birimizin yarattığı âlem, kabul ettiğimiz amaçlara göre geçerlidir. Heidegger, nesneler bizim için avadanlıktan başka bir şey değil, demekle bir gerçeği anlatmıştır. Nesneler, projelerimize her çeşit ilgiden yoksun olsaydı, kaba varoluşlar halinde kalırlardı. Yani onlar, bizim için sanki mevcut değillermiş ya da gerçekten daha fazla mevcut değillermiş gibidir. Kullandığımız

şeyler, yararlarına son verince, kaba duruma düşerler; anlamlarını ve gerçek varlıklarını yitirirler. Bir aynı var olan projelerimize göre, pek farklı değerler alır, bu itibarla da pek farklı varlıklar halinde birer ayrı tür olurlar. Bir dağ, öte yanına çabuk ve yorulmadan geçmek isteyen bir gezginci için, kendisinden çekindiği çarpık bir engeldir; tersine olarak, en zor yoldan, en yüksek tepeye ulaşmak isteyen bir dağ sporcusu için bir nimettir. Aynı zamanda, nesnel denilen şey, bulunduğumuz yere göre, başka başka göründüğü gibi, bulunduğumuz yerde esaslı olarak projelerimize göre belirlenmiştir (adı geçen eser, s. 574-575). "Biz âlemi, kendinden (en soi) içinde değil, ifade ettiği anlam içinde kendimizi seçerken seçeriz" (adı geçen eser, s. 539). Bu âlem, bizim için ancak kendinden âleme aykırı olan bizimle mevcuttur. Biz, âlemden meydana gelmiyoruz; tersine olarak, âlem mutlak surette bizden meydana gelmektedir; biz her şey olduğumuz halde, âlem hiç bir şeydir. Benim için var olan tek âlem, bilincimin eseridir. Heidegger'in dediği gibi, "varlık, varlığım sayesinde vardır"; "Bu âlemin var olmasını sağlayan kendim içinin (pour-moi), yani bilincin zuhur etmesidir" (adı geçen eser, s. 305, 502). "Başkaları (les autres) nelerdir? Dışımdaki âlemde var olanlar arasında, tamamıyle ayrı bir kategori vardır ki, bunlar, benim gibi bilinçle nitelenmiş olan benzerlerimdir. Benim onlarla olan varoluşlu (existentiel) ilişkilerim nelerdir? İlk bakışta benzerlerim, diğerleri gibi, şu masa ya da şu heykel gibi nesnelerdir. Onlar benim için var oldukları zaman, yani âlemdeki mevkiimin (situation) ya da daha çok projelerimin bir öğesini oluşturdukları zaman, benim için gerçek olarak varolmuş olurlar. Daha önce onlar, benim için mevcut değildirler; fakat onlar da benim gibi bilinçli olduklarını öğrenince, onların da birer kendi için (pour-soi) olduklarını; âlemi kendi görüm noktalarına göre betimlediklerini ve kendilerinden başkalarıyle ilişkileri itibarıyle ayrı birer projeleri olduğunu ve nihayet ben de onlar için bir aracı ve avadanlıktan (outile) başka bir şey olmadığımı anlamış olurum. Her şeyden önce, benimle var olan, bu itibarla da benim için var olan bu âlemin kendisini tamamlamak için, bir başkasının betimlemesine, bir başkasının projesine girmek için benden kaçtığını hissederim. Örneğin, bir parkta seyre dalmak, kestaneliğe ya da ortasına bir heykel dikilmiş olan yeşil bir çimenliğe gitmek üzereyim. Tüm bunlar, benim için mevcutturlar; fakat işte bir diğer dolaşan da, beni kaplayan bu manzarayı temaşaya koyuldu ve hemen benim için gerçeksel bir âlem olan betimlememin öğelere ayrıldığını ve bunların, yeni gelenin çevresinde organlaştıklarını hissederim. Artık şimdi tüm bunlar, onun için vardır. Bütün bu şeyler, "başkasının etrafında; benden kaçan bir cepheyi çevirirler". Artık âlem bir başkasının olmak için beni terk etmiş demektir (adı geçen eser, s. 313).

Âlemi benden çalmış olmaktan memnun olmayan o başkası, benim gerçeksel olan kendi âlemimi, yani varolmasına niyet ettiğim kendi varlığımı, bana daha incecik bir duruma getirmeye çabalar; her şeyden önce o, beni düşünür; benim kendim hakkında, fakat benim düşüncelerime göre değil, bedenime göre benim olduğuma ya da geçmişime oranla bir düşünce yapar. Böylece de, başkaları için bu olandan ya da olması gerekenden başka bir şey olmayan bir kendinden'e dönüştürülmüş olurum. Zira, onun benim hakkımda yapmış olduğu düşüncede, benim olmak istediğim varlık —ki, bu, benim için kendi gerçeksel varlığımdır— hiç de dikkate alınmamış olur. Fazla olarak kendimi savunuyorsam, onun, benim ne olacaksam o olmamı istemesindendir. Onun bakışı, benim bir nesneden, bir avadanlıktan yapmış olduğum özneyi (sujet) mülkiyetine alır. Sartre'ın kahramanlarından birinin kendine bakanı taşlaştıran bir güce sahip olması bundandır. Onun çevresinde projelerinin araçları ya da engelleri gibi organlaşan, yalnız çayır, heykel, sıra, çit... vb. değildir; kendimi de eşya arasında o başkanın (l'autre) amaçlarını gerçeklendirme aracısı ya da bu gerçeklenmenin engeli rolüne dönüştürülmüş olan eşya arasında sınıflanmış bulurum. Bundan, "bir nesne olma duygusu olan utanç, yani kendimi" bu alçaltılmış varlık içinde başkası için ikinci derecede ve donmuş olarak tanımaklığım sonucu çıkar. "Utanma, şu ya da bu hatayı işlemiş olduğumdan değil, fakat sadece âleme, eşyanın ortasına düşmüş olmaklığımda ne isem o olmam için, başkasının derin düşüncesine muhtaç olmamdan doğan başlangıçtaki düşme (chute originelle) duygusudur" (adı geçen eser, s. 349). Bundan, filozofların başka bilinçleri hiç de inkâr etmedikleri ve tekbenciliği (solipsisme) okuttukları halde, dış âlemin gerçekliğini inkâr edebildikleri sorunu açıklanır: "Başkasının varlığına itiraz edilemez; tüm yüreğimle kavrıyorum; bunu kötülük (malice) aracılığıyle gerçeklendiririm ve onunla sürekli olarak tehlikedeyim" (adı geçen eser, s. 334).

Şu halde insel toplumlar, bu idillik (idyllique) toplumun bazı ozanlar ya da bazı duygulu düşünürlerin hayal ettikleri, "kardeşlik mandırasının" (bergerie fraternele) antipotları kalır: "Bilinçler arasındaki ilişki, son zamanlarda Max Scheler ve G. Medinier türünden

bazı filozofların iddia ettikleri gibi, arkadaşlık (mitsein) değil, çatışkıdır (conflit)". Bizlerden her birimiz var olmak, yani kendisi olmak projesini gerçeklendirmek isteriz. "Kendinden başkasına sahip olunmaz"; "ben olmamdan başka ben yoktur" gerçeklerinden başka bir şey istemeyiz; başkasının projelerini inkâr etmek, kendi ölçüsünde bile amaçlarımıza hizmet ettirmek için onların projelerine egemen olmaya çabalarız. Bundan, ilk bakışta aşk bile istisna teşkil etmez. Aşk da bir iktidar iradesidir; fakat o, sadece bir nesneyi elde etmek istemez; bir özneye göz diker. Âşık, "sevgiliye, bir eşyaya sahip olduğu gibi sahip olmak istemez; o, özel bir tasarruf tipi, özgürlük gibi bir özgürlük tasarrufu ister" (adı geçen eser, s. 434). Ben aşkımda, bir başkasının benim varoluşumu istemesini, kendisinin beni var olmaya, bu suretle de bana varoluşumun bir tanıtını vermeye eğilim göstermesini iddia ederim; fakat çelişik (contradictoire) olan bu projede de çatışkı vardır. Özet olarak âşık, kendi ben'inde, sevgilinin sesini yitirmiş görme hevesindedir. Şu halde bu kaynaşmanın gerçeklendiği gün, âşık, sevdiğini yitirecek ve kendi ben'inin yalnızlığını bulacaktır. Aynı zamanda sevmek, sevilmek demek olduğu gibi, başkasının da kendisini sevmemiz demektir (adı geçen eser, s. 444). Yani, başkası da bize kendi var ettirme yükünün hikmeti olarak kendimizi verebilmemize muhtaç olması demektir. Şu halde âşıkların varoluşu da, başkalarınınki gibi çatışkı halindedir; diğer insel ilişkiler gibi, yerine başkasının geçeceği bir oyundur.

Böylece Sartre'a göre, bize en yüce hayır olarak görünen varoluş, bir tek bilinçten başkası yoksa, bir başkasının varoluşu yüzünden bir şer halini alır. Ben, "başkasıyle ilişkim itibarıyle fazlayım". Başkası da benimle olan ilişkisi itibarıyle fazladır. Varoluşların bu sayıca çokluğu, her biri her şeyden büyük bir bütün, yani Tanrı olmak isteyen insanların hepsini ezen ağır bir hatayı teşkil eder. "Benim başlangıçtaki düşmem, başkasının varoluşu demektir"; "Başlangıçtaki günah da, içinde başkasının bulunduğu bir âlemde oluşmuş olmamdır" (adı geçen eser, s. 481). Başkası var olduğuna göre, onun varoluşunu var temeye, yani, onun projeleriyle duygularını paylaşmak zorundayım demektir. Başkalarının varoluşu duyusuna (sens) sahip olan kimse, var olmak suretiyle, yani onların yanında kendi özel hayatını yaşamak suretiyle varoluş aleyhine (lèse - existence) bir duygu alır. Her birimiz kendi varoluşumuz içinde kapanmış olduğumuz için başkalarını anlayamadığımız gibi, biz de onlar tarafından anlaşılamayız. Bundan, "başkası olmak musibetinden (malidiction)" başka bir nedeni olmayan anlaşmazlıklar ve haksız hükümler doğar. Sartre'ın başkasına dair olan bu görüşleri, bize onun insan hakkındaki görüşlerine dair bazı fikirler verirse de, bunu ayrıca incelemek yararlıdır.

İnsan: Metafiziğin bu merkezsel probleminde felsefesel düşünce, insanı düşünceye dönüştüren bir idealizmle maddeden başka bir şey kabul etmeyen ve insanı sadece düşünme iktidarına dönüştüren maddecilik arasında gider gelir. Bu ikisinin arasında insanı, maddesel bir tözle tinsel bir tözün birleştiği bir varlık sayan tinselcilik (spiritualisme) vardır. Bu klasik görüşler arasında Sartre'ın durumunu anlamak için onun beden, bilinç, kendi için (pour-soi) hakkındaki görüşlerini incelemek gerekir:

I. *Beden:* Sartre, bu konuda maddeci değildir denemez. Evvelce de gördüğümüz gibi, âlemin kendindenini (en-soi), düşünceden olabildiği kadar uzak bir şeymiş gibi tasavvur eder ve insan bedenini bu kendinden içinde betimler. İnsan için beden nedir?.. *L'Être et le Néant*'da insanın tüm varlığı Heidegger'in formülüne göre, "âlem içinde olmaktır ve biz bedenle âlemin içindeyiz". Bu nedenle beden, "ruhumun asla zorunsuz bir eki değil, tersine olarak varlığın sürekli bir yapısı ve âlemin bilinci olarak kendi bilincimin sürekli olabilirliğinin koşuludur". Beden, bilinç için esastır; "bilinç, beden olduğu için vardır. O, bedenden başka bir şey değildir; geride kalan yokluk ve sükûttur" (adı geçen eser, s. 392, 395). Anlaşılıyor ki Sartre, tinselciliğin bedensiz ruh tezini reddetmektedir; o da âdeta bilinci, bir çeşit gölge olay (épiphénomène) saymaktadır; fakat o, bu terimi kullanmamıştır.

II. *Bilinç:* Biz kendimizi diğer canlılardan olaybilimsel bir etüdün, kendinde hazır olan âlemde hazır olma gibi karakterlendirdiği bilinç aracılığıyle ayırt ederiz; bu taşlar, bu ağaçlar kendinden (en-soi) vardırlar ve Sartre'ın sözlüğünde kendi için (pour-soi) terimi, bilinçle anlamdaştır (synonime) ve yalnız bilinç için bir âlem vardır.

Şimdi bu, niçin (pourquoi) ve neyle (parquoi) bir âlem vardır gibi varsayılan bilincin doğa ve varlığını açıklayalım: Klasik psikolojide bizim için bir âlem vardır; çünkü bizde dayanağı ruh ve zekâ olan bir âlem vardır. Nesnelerin maddesel âlemi, kendi sayesinde dış âlemi tanıdığımız tasavvurların ruhsal âlemiyle ikileşir; işte bu ruhsal âlem bilinçtir. Sartre ise, bu tinselci gerçekçiliği reddeder, ruhu inkâr eder. Ona göre bilinç, hiç bir şeydir: "Bilinç, tözel (substentil) olan hiç bir şeye sahip değildir; ancak görünmesi oranında var olan saf bir görünüştür" (adı geçen eser, s. 23). Kuşkusuz ki, saatin çalması onunla işi-

tilir ve şu büyük kara bulutun, yağmurun geleceğini haber vermesi de onunladır; fakat işiten ve yağmur haberini alan ben, hiç bir şeyim. "Adına bilmek denebilen bu varlık tipi içinde tanınabilen tek varlık sürekli olarak orada olandır, bilinendir" (adı geçen eser, s. 225). Bilen yoktur; o, yakalanmaz ve aynı zamanda orada bilinen bir şeyin var olmasını sağlayandan, bir var olmaktan başka bir şey değildir. Zira, bilinen kendi kendine ne var (présent) ne de yoktur (absent). Fakat bilinenin bu varoluşu, hiç bir şey için var olmaktır. "Ve aynı zamanda kendi için (pour-soi) hiç bir şeydir; bu nedenle de bir şeyler vardır". Fakat, kendisi bir şey değildir. "Öyleyse, bilgi, Heidegger'in dediği gibi, âlemdir; âlem ve âlemin dışında hiç... vardır. Bu hiç (rien), insel gerçekliğin kendisidir" (adı geçen eser, s. 230, 502). Bu bilmek, bazı tarzlarda bilinen nesne olmak demektir; bilineni sindirmek, hatta bu yüzden de herhangi bir varlığı kazanmaktır, diye itiraz etmeyiniz. Zira, Sartre'a göre, bilgi, bilinen olmanın bilincidir, diye tanımlanır. Şu kâğıt parçasını algılamış olmamla kâğıt olmam; tersine, kâğıt olmadığımın bilincine sahip olurum; bilmek demek, nesne aracılığıyle kendimize, ne olmadığımızın haberini vermek demektir (adı geçen eser, s. 222-223).

Sartre, Husserl'in şu ünlü sözünü, olaybilimciliğin esaslı bir formülü olarak yineler: "Bilinç, daima bir şeyin bilincidir". Bu formülü iyi anlamak gerekir. Bu formül, bilincin kendi kendinden çıkıp bir dış nesneye ulaşmak olanaksızlığını savunan ülkücü tezle savaştan hoşlanmaya, aynı zamanda bilincin daima kendi kendinde olmasını, hayal ya da anı (hatıra), arzu ya da korku, sempati veya kin denilen ruhsal kendiliklere (entités) sahip olduğunu inkâr eder. Her şey, dış nesneler karşısında, yani örneğin, geçmiş ve gelecek, var olan ve olmayan, sevimli Pierre ya da vahşî André karşısında bilince dönüştürülür. Bu durumun hiçten (de rien) bir durum olduğunu da eklemek gerektir. Bu formül, bilincin derinliklerinde araştırmalara girişildiği zaman, olaybilimsel çözümleme daima bilinen nesneye gönderilir ve asla bilinç olacak olan bir bilgi konusuna rastlanmaz. Bizim için bilinç sayesinde var olacak âlem, bir yokluktan başka bir şey değildir.

Fakat eğer bilinç, "Âlem, bilinç içindir" telakkisine göre dikkate alınırsa, her varlığın âlem tarafından olduğu ve bilinç için hiç bir şeyin kalmadığı sonucunu çıkarmak zorundayız. Eğer bilincin yalnız kendisi için ve kendinde var olduğu dikkate alınırsa, sonuç belki de böyle olmaz. Sartre'ı kendi için (pour-soi) çözümlemesinde izleyelim; kendi önünde beliren bilincin varlığını keşfetmeye çalışalım: Kendi için ve kendinden bilinç telakkisi, kendisini kendinden uzağa koymaya, yani özdeşlikten kaçma olanağını varsaymaya neden olur. Sartre, birtakım sözcük oyunlarıyle tuhaflıklara düşecek denli bu konuda gevezelik eder ve dilimize çevrilmesi epyece güç olan tümceler kaydeder: Heidegger de bilinci, "Kendi varlığı içinde yine kendisi sorun olan bir varlıktır" diye tanımlamıştır ki, burada son varlık sözcüğünü kendinden (en soi) anlamında kullanmıştır. Sartre da bu tanımı şöyle tamamlar: "Bilinç, kendi varlığı içinde yine kendi varlığı sorun olan bir varlıktır; fakat bu varlık, kendinden başka bir varlığı içerdikçe (tazammun)..." (adı geçen eser, s. 29). Şu halde, kendini bilmek demek, önce kendinde varolmak, bilinenle bilen arasında herhangi bir aralığı (distance), kendimin kendindeni (en soi) içinde bir çeşit yarık (fissur) ya da boşluğu (vide) demektir. Sartre'ın kullandığı yarık, aralık, boşluk gibi birçok sözcükler, yokluk (néant) ve eksiklik (manque) demektir. O, bilinçte varlığın derece itibarıyle düştüğüne, yani varlığın bir hastalığa tutulduğuna, meyvelerde olduğu gibi, kurtlandığına inanır. Kendi için'in (pour-soi) hastalığı denilen bu konunun özeti de şudur: Bilincin sahip olduğu bir hiç (rien), yokluktur (néant); ya da yok etme (néantiser) iktidarıdır. Bunu yok etmek (anéantiser) diye anlamalı, "soyutlamak", benim için yokmuş gibi varsaymak ve "bir yokluk manşonuyle" çevrelenmiş anlamında anlamalıdır. Sartre, bu iktidarın hayal gücünde belirdiğini kabul eder. Bu konuyu *L'Imagination* ve *L'Imaginaire* adlı iki eserinde inceler. Bunlardan ikincisi pek parlaktır: Hayal ettiğim zaman, algılamış olduğum şeyi yok ederim ve tersine olarak da algılamak için de kendi imgesel tasarımlarımı yok etmek zorundayım. Aksi halde, imge (hayal) ile algıyı karıştırmış olurum. Bu itibarla bir algı oyunu içinde bir aynı gerçek veri, bazen temel (fond) olarak yok olur, bazen de algılanmış gerçeklik olarak organlaşır. Örneğin, Pierre'in içerde olup olmadığını anlamak için bir kahveye girdiğim zaman, aramakta olduğum Pierre'in imgesi, tüm diğerlerini yok eder; fakat onun kahvede olmadığını kir kez anlayınca, bu kez, eğer masada yiyip için biriyle konuşmak için duracak olursak, Pierre'in imgesini yok ederim. Bilincin "yok edici" fonksiyonu, kendi iç âleminde daha dikkate değerdir. Zira bilinç, kendisini, olmayan olan ve olan olmayan varlığın paradoksal iktidarına dönüştürür. Örneğin, yeisli olduğumun bilincine sahip olmam için, kendimi dışardan gözlemek amacıyle, benim'in dışına aksettiririm; fakat bununla bile ben için yeisle der-

mansız kalan bu varlığı yok ederim ve artık ben kalmaz; zira o, benim için bir gözlem konusudur ve kendimi onda tanımakta tereddüt ederim. "Kendime boşuna baktım ve kendimi asla dolu bir insan olarak yakalayamadım. Kendimde, yine kendimin kendisi olan bu boşluğu hissettim; ben olmadığımı hissettim".

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bilincin yaratacağı durum şudur: Bir taraftan ben artık ben ve kendim değilim; zira, bunu gözlemek için onu "yok ettim"; fakat aynı zamanda kendindenin (en soi) dışına yansımış bir gözetmen de değilim. Çünkü, kendindenin dışında hiç bir şey yoktur; ve ben hiç bir şeyim. Aynı zamanda bu yokluktan kurtulmak için, kendi için (pour soi) ayrıcalığını tamamıyle koruyarak bilincin kendisi için kendindenin (en soi) gerçekliğini fethetmesini ve bir kendi içinin kendinde (pour soi - en soi) olmayı dilemiş olması yeterlidir. Şu satırlar, bu tümcenin anlamını daha iyi açıklar: "Kendi için (pour soi), kendinden'in (en soi) yok olması gibi zuhur eder ve bu yok olma, kendindene doğru yansıma (inikâs) diye tanımlanır: Yok olma, kendinden ile yansıyan kendinde arasında, kendi için yokluktur. Böylece, benden başka bir şey olmayan yok olmanın erek ve amacı, kendinde var olma isteği olmuş olur" (adı geçen eser, s. 652-653). Şu halde, bilince fırlama edimi özgür olunca, insan tamamıyle kendisini yakalar, Tanrı olur. "Kendimin nedeni olmak demek, benim, çünkü ben bunu istiyorum, diyebilmek demektir" *L'Age de Raison* adlı eserinde (s. 55) görülen kahramanın başlıca düşü, "kendi özel başlangıcım olmaktır" der.

Fakat, kendi için (pour-soi) olacak olan bir kendindenin (en-soi) kavramı bile çelişiktir. Zira, gördüğümüz gibi, kendi için varlık, kendindenle ilgiyi kesmek ve kendinden uzaklaşmak demektir. İnsan, bu kendi için kendinden haline asla kavuşamayacaktır; bununla birlikte insan, bunu sonuna dek izlemeye mahkûmdur ve bilinçte bir hastalık ya da talihsizliğin oluşması da bundandır. "İnsel gerçeklik, kendi varlığında acı çekmektedir; zira, o, bir bütünlükle (totalité) sürekli olarak ülfet ediyormuş gibi —fakat asla bütün olamadan— oluşmaktadır; ve zira, gerçekten kendi için (pour soi) olarak kaybolmadıkça kendindene (en soi) ulaşamayacaktır. Şu halde, insel gerçeklik, doğası itibarıyle talihsizlik halini aşmaktan yoksun olan talihsiz bilinçtir" (adı geçen eser. s. 134). Bununla birlikte bilinç, Sartre'a göre, bir "şey değildir; bilinç, bir şeye doğru —fakat, asla o şey olmayacaktır— büzülmüş bir gerilmeden ibarettir"; "İnsel gerçeklik, Tanrı olmak için saf bir çabadır; fakat bu çabaya verilmiş olan hiç bir dayanak (substra) ve böyle çabalayan hiç bir şey bulunmaksızın sarf edilen bir çabadır" (adı geçen eser, s. 664). Fakat, bir taraftan insan, insel varoluşla özgürlüğü özdeş sayacak denli mutlak özgürlüğünü ilân ederken, bir taraftan da bu varoluşun, olanaksız bir halin peşini bırakmayan kör bir koşuya çıktığını iddia etmekle çelişikliğe düşülmüş olmuyor mu? Bu delice girişimden vazgeçilemez mi ve kendindenin (en soi) esenliğine sığınılamaz mı?..

Sartre, bu sorulara şu karşılığı verir: "Özgürlük, seçme özgürlüğü demektir, seçmemek özgürlüğü demek değildir, seçmemek, seçmemeyi seçmek demektir". Şunu ya da bunu seçebilirim, fakat kendimi seçmekten affedemem. "Bundan, seçmenin seçme ediminin değil, seçilmiş varlığın temeli olduğu sonucu çıkar; bundan da özgürlüğün saçmalığı belirir" (*L'Être et le Néant,* s. 561). Bu suretle de insan, saçma bir varoluşa mahkûm edilmiş olur. Bundan kurtulmak için yapılacak bilgece hareketin intihar etmek olup olmadığını bilmek sorunu ile karşılaşırız. Bunu varoluşçulardan Albert Camus, şu eserinde reddeder: *Le Mythe de Sisyphe* ve Georges Bataille da, *Le Coupable* adlı eserinde intiharı kabul etmez. İnsanın büyüklüğü, âlemin saçmalığına karşı isyan halindedir. Burada kendimizi tamamıyle platonik olarak kandırmış oluruz. Zira isyan. insanı âleme böyle atıp, kendi kara bahtına terk etmeye karşı küfretme zevki değildir. İnsanın âlemde, bizzat âlemin kendindeni (en-soi) olarak zuhur etmiş olması bir olgudur; fakat bu olgu, hiç bir kimseye ve hiç bir şeye yüklетilemez; bu olgu, saçma ve bedavadır; küfürler, boş bir gökyüzünde kaybolur gider.

c) *Tanrı:* Klasik metafiziğin bu üçüncü kısmı, pek kısa olacaktır; çünkü, Sartre, Tanrı'nın var olmadığına inandığı gibi, ondan pek de az ve bazı vesilelerle söz eder ve çoğu kez Tanrıtanımaz olduğunu anlatırsa da, bunun nedenini söylemez. Sartre'a göre, Tanrıtanımazlığın en büyük kanıtı, kendi kendinin temeli ya da kendinin nedeni (causa sui) olan bir varlık düşüncesinin içerdiği çelişikliktir. Pek de açıklamadığı bu kanıtı, genel olarak şöyle anlatır: Kendi varoluşunu kurmak için varoluştan önce var olmak gerektir ki, bu açıkça çelişiktir. Aynı zamanda kendi kendinin nedeni olan varlık, sonuç olarak var olmadan önce neden olarak var olmak ve kendi varoluşunu neden olarak açıklamak zorundadır. Sartre, *L'Être et le Néant*'ın sonlarında (s. 713) varlığın hiç bir hikmeti, nedeni ve zorunluluğu olmadığını savunduğu gibi, *La Nausée* adlı eserinde de (s. 17), "Her varoluş hikmetsiz doğar; zayıflık sayesinde uzanır ve karşılaşmak-

la da ölür" der. Özet olarak Sartre, felsefeyi inkârdan ibaret olan saçmalığın felsefesini seçmiştir.

L'Être et le Néant'ın Giriş'inden aldığımız şu görüşler, Sartre'ın ana düşüncelerini özetler: Ona göre, içsel varoluşla dışsal varoluşun ikiliği yoktur. Bir varoluş olan görünüşler, ne içsel, ne de dışsaldırlar. Örneğin kuvvet, sapma ve hız gibi etkilerinin bir toplamından başka bir şey değildir. Yani, her varoluş, aralarında hiç birinin özel bir ayrıcalığı bulunmayan birtakım görünüşlerden ibarettir. Elektrikte de sır olan bir şey yoktur; o da fizikoşimik eylemlerin toplamından başka bir şey değildir; bu itibarla var olmakla görünmek ikiliğinin felsefede hiç bir site hakkı yoktur (s. II). Bir varoluşun varlığı, görünüşünden ibarettir. Bu ise, olaylardan başka bir şey değildir; şu halde Husserl ve Heidegger'in olaybiliminde olduğu gibi, olay mutlak bağıntılıdır (relatif). Bağıntılı oluşu, görünmenin özü itibarıyle, birine görünmüş olmayı gerektirir; fakat mutlak oluşu, kendisini olduğu gibi göstermiş olmasındandır. Bu itibarla olay, olduğu gibi incelenip tanımlanabilir. Zira olay, mutlak suretle kendi kendisini bildirir. Sartre'a göre, güçle (puissance) edim (acte) ikiliği de yoktur. Her şey edimdir. Görünüş ve öz ikiliği de olamaz. Zira görünüş, özü gizlemez, tersine olarak meydana çıkarır; çünkü, görünüşün kendisi özdür. Bir varoluşun özü, bir varoluş çukuruna sokulmuş olan bir hassa (vertue) değildir; görünüşlerinin ardalanmasını yöneten gösteri (manifestation) kanunudur. O, serinin hikmetidir. Özet olarak olaysal varlık, kendini gösterir ve o, bu gösterilerin birbirine iyi bağlanmış bir sırasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte Sartre, bir sonlu ve sonsuz ikiliğini kabul eder. Zira, varoluş bir sonlu gösteriler serisine dönüştürülemez; çünkü, bunlardan her biri sürekli olarak değişen bir özne ile ilişkili bir haldedir. Sonlu olan görünüş, kendi sonluluğu içinde, kendi kendini gösterir; fakat aynı zamanda görünenin görünüşü olarak yakalanmış olmak için, sonsuzluğa doğru aşmış olması gerekir. Yani, sonlu ve sonsuz karşı olumu (tekabül), var olmak ve görünmek ikiliğinin yerine geçer. Gerçekte görünen, sadece nesnenin bir manzarasıdır (aspect) ve nesne tamamıyle bu manzaranın içindedir; aynı zamanda da bu manzaranın dışındadır. Görünen aynı zamanda tamamıyle bu manzara içinde belirenin içerisindedir ve kendini yine aynı zamanda serinin hikmeti olan görünüşün yapısı olarak gösterir. Tamamıyle dışardadır. Zira seri, kendi kendine asla ne görünebilir, ne de görünecektir.

Özet olarak varoluş, olaydır; yani o, kendi kendini niteliklerin bir toplu heyeti gibi gösterir. Nihayet Sartre, adı geçen eserinin Sonucunda da, yinelediği gibi, kendi içini (pour soi), kendi içinden başka bir şey olmayan sentetik bir bağla birleştirir. Zira, kendi için, kendindenin (en-soi) saf olarak yok edilmesinden (néantisation) başka bir şey değildir. O, varlığın göğsünde bir var olma değil gibidir. Kendi için ve kendinden terimleriyle anlatılan, varlığın iki tarzından (modalité) başka bir şey değildir. Sartre, inkârdan özgürlüğe, özgürlükten kötü niyete, bundan da kendi olabilirliğinin koşulu olan bilincin varlığına intikal eder; fakat soyut ve içinde bir şey bulunmayan bir bilince değil, bir şeyin bilinci demek olan bilince inanır. Onu sistemli bir filozof olmaktan çok, felsefe ve psikolojiyi edebiyatçı ya da sanatçı gözüyle açıklayan çözümlemeci bir düşünür saymalıdır.

Sartre'ın daha açıkça anlaşılabilmesi için şu özeti vermekte yarar görüyoruz: Ona göre, insanda varoluş, özden önce oluşmuştur. Yani, önce insan vardır, sonra da bu insan, doğa ve toplum karşısında türlü savaşlar, etkiler ve tepkilere girişerek ya da bunlara katlanarak kendi kendini yaratır. Bu, her insan, kendi özel karakterini oluşturan nitelikleri, sonradan bu savaşlar sayesinde kazanır, demektir. Bireyliğini bu suretle kazanmış olan insan, her çağda başka bir değere ve başka niteliklere sahiptir. Bugünün insanı, gördüğü korkunç savaşlar, açlıklar, hastalıklar, ölümler ve öldürmeler, yokluklar ve yoksulluklar, büyük endüstrinin yarattığı ekonomik ve politik yarışmalar... karşısında, kendi varlığının hiçliğini ve var olmanın değersizliğini, ıstırap, tiksinti, bulantı, kötümserlik ve umutsuzluk içinde kavrar. Bu kavrayış, onun düşünce ve eylemlerine özgürlük verir ya da özgürlük düşüncesi içinde eylemlerinin anlamsızlığını, başıboşluğunu ve hiçliğini anlar. Yani insan, bugünkü hayat koşulları içinde kendi özel benliğini ya da bilincini yitirerek daima kendi gerçek benliğini arayan ve bu benliğinin ne olduğunu anlamadan kendini yaşayan ya da yaşatan hasta bir varlık olmuştur. Bir fabrikada, bir maden ocağında, bir gemide... vb. kişisel iradesini yitirmiş olan insan, yine kendi eseri olan bu otomatizmin içinde ve farkında olmadan makineleşiyor, robotlaşıyor. Çağımızın insanı, geleneğin, bir insanda, diğer yaratıklardakinden farklı ve üstün olarak varlığını savunup durduğu nitelikleri yitirerek eşyalaşıyor, hatta gereksiz bir varlık haline geliyor; ya da tüm umutlarının boşa gittiğini anlayarak, kimsesizliğin ve yalnızlığın derinliklerinde ezilen bir zavallı oluyor. Bu durum karşısında bireyin (fert) kendi öz kişiliğini kaybolmaktan, ya da bozul-

maktan kurtarması için, kendi üzerine yüklenen sosyal, ekonomik, tarihsel ve hatta ahlâksal ve dinsel baskılara karşı şahlanması, isyan etmesi gerekmektedir. Fakat, tüm sosyal değerleri, din, devlet ve ahlâk dogmalarını insan özgürlüğü için bir çeşit baskı sayan Sartre, tüm bu engellerden sıyrılarak kendine gelme ve kendi kaprislerinin tutsağı olma kuvvet ve âcizliğini özgürlük saymaktadır, denebilir.

Felsefesini daha çok İkinci Dünya Savaşının facialarından, Fransa'nın işgali ve mütareke döneminin sefillik ve maddesel, tinsel bozukluklarından alan, yani tüm bu trajedilerin kendi ruhunda uyandırdığı isyan, merhamet, tiksinti ve şaşkınlıklardan alan Sartre'ın düşünceleri, çağımızın, kendini olduğu kadar da ülkü ve amaçlarını yitirmiş gibi görünen umutsuz, disiplinsiz ve serseri gençliğinin bir çeşit dini olmuş, insanın tinsel büyüklüğünü sıfıra indirmek isteyen inkârlarla anarşizmin yayılmasına hizmet etmiştir. Onun, güzel sanatların her dalına da ayrı bir etki yaptığı inkâr edilemez. Sartre'ın derinden anlayamayanlar, onu her çeşit rezilliğe, sapıklığa, yani ahlâksızlıklara (immoralisme) izin veren bir tarikat lideri zannedebilirler.

Sartre'ın dilimize çevrilen diğer bazı önemli eserleri şunlardır: *Çağımızın Gerçekleri* (Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol, 1961); *Bulantı* (Çeviren: Selâhattin Hilâv, 1961); *Ruhun Ölümü* (Çeviren: Hayri Esen, 1963); *Existentialisme est Un Humanisme* adlı eserini de Âsım Bezirci, *Varoluşçuluk* adıyle dilimize çevirmiştir (2. baskı, 1961). Bu eserde, varoluşçuluğa dair dilimizde yazılmış ya da çevrilmiş olan makalelerin de bir listesi vardır.

Bkz. Paul Foulquier, *L'Existentialisme* (1868 baskısı, s. 59-92; dilimize N. Topçu *Varoluş Felsefesi* adıyle çevirdi, 1973); M. Bnese, *Vas ist Existenzphilosophie* (1949); Regis Yolivet, *Les Doctrines Existentialistes* (Paris, 1948); Jean Wahl, *Le Pensée de l'Existence* (Paris, 1951). Yine bu yazarın dilimize çevrilmiş olan *Existansiyalizmin Tarihi* (1964); Henri Lefévre, *L'Existentialisme* (Paris, 1946); R. M. Alberes, *J.-P. Sartre* (Paris, 1958); V. Gignoux, *La Philosophie Existentielle* (2. baskı, 1955); V. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheil Kunde* (1959); *Existenzphilosophie* (1949); F. Jeanson, *Le Probleme Moral et la Pensée de Sartre* (1947); G. Varet, *L'Ontologie de Sartre* (1948); O. F. Bollnow, *Deutsch Existenzphilosophie u. Franz. Existentialismus* (Ztschr. f. Philos. Forschg., 11, 2-3, 1948); J. Wahl, *Essai sur le Néant d'Un Problème* (Ztschr. Deucalion, No. I, 1946); R. Campbell, *J.-P. Sartre ou Une Littérature Philosophique* (1945); E. Veitta, *Theologie Ohne Gott* (1946); M. Beigbedar, *L'Homme Sartre* (1947); J. Richter, *J.-P. Sartre Oder die Philosophie des Zwiespalts* (1949); R. Jolivet, *Le Problème de la Mort chez Heidegger et J.-P. Sartre* (1950); J. Streller, *Zur Freiheit Verurteilt* (1952); A. Stern, *Sartre His. Philosophy and Psychanalysis* (1955); V. Gignou, *La Philosophie Existentielle* (2. baskı, 1955); V. Frankl, *Das Menichenbild der Seelenheilkunde* (1959); A. Espiau, *De la Maèstre, Der Sinn und das Absurd* (Salzburg, 1961); P. Thody, *J.-P. Sartre* (London, 1960); M. Cranston, *Sartre* (New York, 1962); F. Maquill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği* (1963); Murdoch, *Isis, Sartre: Romantic Rationalist* (1953); Desan. Wilfred, *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (1960); F. A. Olafson, *Principles and Persons: An Ethical Interpretation of Existentialisme* (1967).

SATURNİNUS, Gnostik unvanını da taşıyan bu filozof, milâdın II. yüzyılında yaşamış olan Suriyeli bir düşünürdü. Gnostisizmin (Bilgicilik) Suriye Okulunu kurmuştur. Bilindiği gibi, yüksek, esrarlı bilgi (gnose) ya da bilim adı altında okutulan dinsel ve felsefesel doktrinler toplamına gnostisizm adı verilir. Buna mensup olanlar, milâdın I. yüzyılında birçok yerde okullar açmışlardır. Bu adamların bir kısmı Yahudiliğe, bir kısmı Hıristiyanlığa, bir kısmı da, çoktanrıcılığa bağlıdırlar; fakat bunların doktrinlerinde görülen bazı ince farklara karşın, görüşlerindeki bazı düşünce ortaklıkları dolayısıyle hepsine Gnostik adı verlimiştir.

Saturninus, bu doktrini Antakya'da okutmuştur. Kendisi bu sistemin Filistin kolunun kurucusu olan Simon'la Ménandre ve Cérinthe'in verdikleri derslere ya da onların geleneğine bağlıdır. Hıristiyanlığa içten bağlı olmasına karşın, bu dini, derin bir surette Zend-Avesta'ya, biraz da Kabbal'a göre değişikliklere uğratmıştır. Tanrı'ya, Bilinmedik Baba adını vermiş; vahyin Tanrı'dan gelmediğini, Tanrı'nın, kaynaklarından uzaklaşmaları oranında zayıflayan birtakım saf güçleri (puissance) yaratmış olduğunu, fakat bunların asla karanlıklar saltanatında yok olup gitmediğini iddia eder. Saf âlemin son derecesinde, dünyayı yaratmış olan yedi meleğin bulunduğunu ve bunların karanlıklar saltanatıyle savaşmak için hükümet kurduklarını, kendi eserlerinin mirasına konarak yardım etmeleri için, insanları da bunların yaratmış olduklarını kabul eder. Fakat bu melekler, şekilsiz bir nitelik olarak meydana getirdikleri insan bedenlerini canlandıramadıklarından, en yüce güç olan Tanrı'nın, bu bedenlere Tanrısal bir ışın, bir ruh vermesi gerekmiştir. Bu ruh, kaynak ve niteliğinin özü dolayısıyle, bir gün çıkmış oldukları asıl kaynağa döneceklerdir. Bilinmedik Baba'nın maddesel bir bedeni ve gerçek bir şekli olmayan ve bir kadından doğmadığı halde, insan suretinde olan en yüce gücü, insan ruhlarının, tüm sefalet ve düşkünlüklerine yardım eder. Bu güç, İsa'dır. Bu ve buna bağlı inançlarını takma adıyle yayımlamış ve bir hayli de öğrenci yetiştirmiştir.

Saturninus'ü, Cythenas adıyle tanınmış olan kuşkucu Saturninus ile karıştırmamalıdır.

Bkz. Matter, *Histoire Critique du Gnosticisme et de Son Influence sur les Sectes Religieuses et Philosophiques des six Premiére Sciècle de l'Ere Chritienne* (13 cilt; Paris, 1828 ve 1843).

SAVONAROLA, Jerôm. İtalyan hümanizmacılarından ve ünlü vaizlerinden. 1452'de Ferrare'de doğmuş, 1497'de kâfirlikle suçlandırılarak bir yıl sonra yakılmak suretiyle şehit edilmiştir. Savonarola, Dominiken tarikatine mensuptur; Floransa'da keşişlere hocalık yapmış, derslerine kalabalık bir halk kitlesinden başka birtakım aydın ve seçkin insanlar da devam etmiştir. O, bir yandan törelerde genel olarak bir reform yapılmasını, bir yandan da Medicilerin kovulması dolayısıyle Floransa'da bilgece ve Hıristiyanca yönetecek bir Cumhuriyet'in kurulmasına çalıştı. Savonarola, bir düşünce adamı olduğu kadar da bir eylem adamıydı. Kendisinin Tanrı tarafından yurdunun gelişmesine hizmet işiyle görevlendirildiğine inanıyordu. Hıristiyanlık ruhuyle fazla canlanmış bir cumhuriyet, bir şiir ve resim sanatı yaratmak istemişse de, gayretini sonuna dek götürememiştir. Aleyhine ayaklanan bir zümre, onu manastırından kaldırarak, kendisine işkence ettiler. Bunun üzerine vaızlarının karakterini tamamıyle değiştirmiş olan Savonarola, skolastiği büsbütün terk etti ve reform işine ve amaçlarına daha cesaretle hizmet etmeye koyuldu. 6 cilt tutan külliyatı, Lyon'da basılmıştır (1633-1640). Felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Compendium Totus Philosophioe* ve *Compendium Logicis* (1497).

Bkz. Villari, *La Storia di G. Savonarola e de'suoi Tempi* (2 cilt; Floransa, 1887; Leipzig, 1868).

SAY, Jean-Baptiste. Fransız iktisatçı ve devlet adamı. Tanınmış bir ailenin oğludur. 5 haziran 1767'de Lyon'da doğmuş, 15 kasım 1832'de Paris'de ölmüştür. Say, Mirabeau'nun politikasından hoşlanmış, onun yönetimi altında Courrier de Provence gazetesinde makaleler yazmıştır. Buradan da Maliye Bakanı Clevière'e kâtip atandı. Az sonra kardeşi Horace Say, Chamfort ve diğer bir arkadaşıyle Décade Philosophiques, Littéraire et Poletique'i yayımladı. 1800'den 1804'e dek Tribunat'ya katıldı; imparatorluğun kurulması aleyhine oy verdiği için buradan çıkarıldı; diğer birtakım görevlerden sonra, etkin politikayı büsbütün terk etmeye karar verdi ve ekonomi politiğe çalıştı, ömrü boyunca uğraştığı bu bilime büyük hizmetleri dokundu. Evvelâ, Atnéné'de okuttuğu bu derste gösterdiği başarı sayesinde kendisine, Conservatoire des Arts et Métiers'de bir kürsü verildi; sonra buna, Collège de France'da sosyal bilimler profesörlüğü de eklendi ve ölünceye dek bu iki kürsüyü terk etmedi. Profesör ve yazar olarak başarısı pek önemlidir, düşüncelerini açıklamakta doğal ve büyük bir anlatım yeteneğine sahip olan Say, en karışık ve en zor görünen ekonomi kuramlarını herkesin anlayacağı bir duruma getirmişti. O, kendinden önce, Quesnay ve Adam Smith'in kurduğu ekonomi politiğin yaratıcısı değildir; fakat bu iki iktisatçının düşüncelerini dikkate değer bir yöntemle propaganda etmiştir. İngiliz iktisatçıları, bu bilimi, yalnız servetlerin üretim bilimi sayarlarken, Say, onların düşüncelerini yeni ve daha mantıksal olarak geliştirmekle kalmamış, tüketim (istihlâk) ve servetlerin bölünmesi (inkısam) problemiyle de uğraşmıştır.



Adam Smith, daha çok üretim konusuyle uğraşmıştı. Say ise, servetlerin bölünmesi problemini ele almış ve bu konuda eski, "bırakınız yapsın, bırakınız geçsin!" formülünü son sınırlarına dek götürmüştü. O, buna dayanarak Fransa'nın o tarihlerdeki sömürgelerinde şiddetle uygulanmakta olan sıkı kayıtların kaldırılmasına hizmet etti. Politika ve yönetimin ekonomi politikten büsbütün ayrılmasını isteyerek, gerçekliğin dayanmasına olanak bulunmayan sonuçları, bu bilime yükletmeye çalıştı. Zira bu takdirde, ekonomi politik, üretim için tam bir özgürlük ve endüstri alanını genişletmeyi boşuna reklâm edecek ve bu bilim daima üretimin pratik ve kuramsal (teorik) sorunlarına aksetmeyen ve kesin olarak siyasal bir sorun olan vergiden başka bir şeyle uğraşmayacaktır. Say, endüstride olduğu kadar da diğer ekonomik sorunlarda savunduğu aşırı bireyciliğin sakıncalarını görmemiştir. Onun asıl değeri, ulusların üretim işinde ne denli birbirine bağlı ve dayanışmış (mütesanit) olduklarını, bazı ulusların yıkılması, diğerlerinin sefaletine neden olduğunu anlatmış olması ve düşüncelerini açıklamada gösterdiği başarıda saklıdır. Say, iddialarını tanıtlamak için, ahlâkçılardan olduğu kadar da düşünce adamlarından kanıtlar getirmiştir. Aynı zamanda o, kör ve dar bir politikanın yarattığı engeller yüzünden, ticaret ve endüstrinin gelişmesindeki aksaklıkları da açıkça göstermiştir.

Say, başarılı düşüncelerine karşın, üretim işinde üretmeni (müstahsil) unutmuş, yarışım (rekabet) özgürlüğünden doğabilecek bazı bireysel ve endüstriyel sakıncaları görmemiştir. Devletçilik hakkındaki düşüncelerine itiraz edenlere karşı, şu ilkeyi ileri sürmüştür: "Hükümet fenalık yapmadığı takdirde en çok iyilik yapmış olur". Restorasyon döneminde Fransa, eski geleneklerine dönmeye çalıştığı ve 1789 ilkesiyle savaştığı için, Say'ın düşünceleri ekonomi ve politika alanında işe yaradı; fakat o, ölümünden sonra, ekonomik sorunların ahlâksal ve sosyal yönlerini görmemiş olmakla suçlandırıldıysa da, yaşadığı dönemlerde düşünceleri büsbütün etkisiz kalmadı.

Şu eserleri önemlidir: *Traité d'Economie Politique (1803); Catechisme d'Economie Politique* (1833).

Say'ın oğlu Léon Say da (1826-1896) tanınmış bir iktisatçı ve devlet adamıdır ve Académie des Sciences Morales ile Académie Française üyelerindendir.

Bkz. A. Lisse, *Jean-Babtiste Say* (Paris, 1901); E. Teilhac, *L'Oeuvre Économique de Jean-Babtiste Say* (Paris, 1927).

SBARBARO, Pietro. İtalyan filozof ve politikacısı. 1838'te Savone'de doğdu, 1 aralık 1893'te Roma'da öldü. 1863'te hukuk doktoru olmuştu. Daha gençliğinde işçilerin karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan cemiyeti müjdeledi; 1864'te Modéne'de ekonomi politik ve hukuk profesörlüğüne getirildi. Sbarbaro, halkçılık ülküsüyle coşmuş bir adamdı; o, bu ülküye aykırı olan her şeye saldırdığı için pek çok düşman kazandı; sonra Macerata'da aynı bilimi okuttu. Bolonya'da Voltaire'e dair pek alkışlanmış olan bir ders verdi; nihayet Napoli Üniversitesinde hukuk profesörlüğüne çağrıldı; buradan da Parme Üniversitesine geçti. Hakaret ve küfürleri yüzünden hapsedildi ve sefalet içinde öldü; oysaki eserleri kendisine büyük bir servet getirmeye lâyıktılar. Bunların başlıcaları şunlardır: *Le Religioni dello Publica Economia; Della Liberta; La Nozione Giuridica della Stato; Sul Diritto di Coalizione e Sugli Scioperi; Channing e la Questione Religiosa nel Secolo XIX.; Sulla Filosofia del Diritto Sul Partito Cönservatore.*

SCHAD, Jean-Baptiste. Alman filozofu. 1758'de Bamberg yakınlarında doğdu, 1834'e doğru öldü. Cizvitler tarafından yetiştirilmiş olan Schad, bir Benedikten manastırına keşiş olarak girdi. Bağımsız düşünceleri yüzünden kendisine birtakım işkenceler yapıldı. 1798'de bu manastırdan kaçtı; sırasıyle Jena, Charcow ve Berlin'de profesörlük yaptı; birçok Almanca ve Latince eserler yazdı. Üslubu karanlıktır; ilk eserleri kilise ruhuna uygun ve sofucadır. Evvelâ, Fichte'nin etkisi altında kalmış, *Gemeinfassliche Darsttellung des Fichteschen Systems und der Daraus Hervogehenden Religion (Fichte Sisteminin Genel Sergisi ve Bundan Çıkan Dinsel Sonuçlar)* (Erfurt, 3 cilt, 1791-1801) ile, *Fichte Sisteminin Din ile Olan Mutlak Ahengi* (Erfurt, 1892) adlı eserleriyle o filozofa karşı olan ilgisini açıklamış oldu. Daha sonra da, Schelling'in eserlerinden ilham aldı. Önemli eserlerinin sürekli konusu, mantık, metafizik ve teodisedir ki, başlıcaları da şunlardır: *Bilim Doktrininin Taslağı* (Jena, 1800); *Zamanımızın Felsefesel Ruhu* (Jena, 1800); *Deneyüstü Mantık* (Jena, 1802).

SCHANG-YANG (Kung-sun-Yang). Çin filozofu. Milâdın 338-400 yılları arasında yaşamış, daha çok Konfuçyüs'ün düşüncelerine bağlanmıştır.

SCHANKARE (Sankara). Hint filozofu. Milâdın IX. yılında yaşamaktaydı. Ona dair şu eserde bazı bilgiler verilmektedir: H. V. Glasenapp, *Philosophie der Inder* (1949).

SCHAPROUT, Sehm Tab ben Isaac İbn. İspanya hekim, filozof ve polemkiçisi. XIV. yüzyıl ortalarında Tudela'da doğdu. İbn Ezra ve İbn Sina hakkındaki yorumlamalarıyle tanınmaktadır.

SCHASLER, Max. XIX. yüzyılın tanınmış estetikçilerinden. Hegel metafiziğine bağlıdır. Önemli eserleri şunlardır: *Kritisiche Geschichte der Aesthetik* (Berlin, 1872); *Das System der Künste auf Einen Neuem im Wesen der Kunst Begründeten Gliederugsprincip* (2. baskı, Leipzig ve Berlin, 1881); *Aesthetik* (2 cilt, Leipzig, 1886). Bu eserlerden birincisi, geniş bir estetik tarihidir; Antikite Estetiği, XVIII. Yüzyıl Estetiği, XIX. Yüzyıl Estetiği başlıklarıyle üç bölüme ayrılmıştır. Schasler, tarihi, kuram için, yani, "sistemi kurmaya yarayan çok yüksek ilkeyi kazanmak" için bir hazırlık sayar. Duyum Estetiği (Empfindungsurtheil), Zihin Estetiği (Verstansurtheil) ve Akıl Estetiği (Vernunfturtheil) olarak üç estetik çeşidi ayırmış ve her biri için gereken olgu maddelerinin şemalarını vermiştir. Schasler, mutlak ülkücülük bakımından şekilciliği (formalisme), kendi deyimiyle, gerçekçi - ülkücülüğe (réalisme - idéalisme) yaklaştırmak ister. Estetiği, güzelin ve sanatın bilimi, yani güzel ve sanat gibi iki şeyin bilimi saymıştır. Schasler, güzelin, sanat dışında bulunamayacağı iddiasını olduğu kadar da, sanatın güzelden başka bir şeyle uğraşmayacağı düşüncesini reddeder. Ona göre, estetik âlemi, sezgiden (Anschaung) ibarettir;

sezgi içinde bilmek, pratik bir amaca, istemek ise, kuramsal bir amaca sahiptir. Bu âlem, toptan pratik ruhla kuramsal ruhun bölünemez ve mutlak surette uzlaşmasıdır. Bir anlama göre de, en yüksek insel faaliyettir. Güzel, somut ülküdür, bu itibarla belli bir cinsi (sexe) olmayan insel suret (figure) ülküsü yoktur; örneğin, memelinin ülküsü yoktur; fakat at ya da köpek yahut da verilmiş olan herhangi bir at ya da köpek türü gibi, şu veya bu türün ülküsü vardır.

Schasler böylece, en somut cinsten daha az soyut cinslere inmek suretiyle boşuna somuta ulaşmaya çabalar. Ona göre, sanatta, doğa güzeli olan tipikten, (tipique) insel duygunun tipiği olan karakteristiğe geçilir. Bunun içindir ki, bir ihtiyar, bir dilenci, bir haydut ülküsü vardır. Sanatın karakteristiği ise, doğa güzeli kadar da çirkinle ilişkilidir. Schasler, çirkinin estetikle ilişkisi üzerinde Weisse, Solger, Rosenkranz gibi kendinden önce gelenlerin kuramlarından daha fazla uğraşmıştır. O, "Çirkinlik âlemi olmasaydı, güzellik olamazdı" der. Zira, ona göre, çirkin, boş ve soyut güzeli kışkırtmak suretiyle güzeli kendisiyle savaşmaya yöneltir; bu suretle de somut güzellik ortaya çıkar. Schlaser, sanatı iki zümreye ayırır; bu sınıfların kriteri, zamandaşlık (simultaneité) ve ardalanmadır (succession). Zamandaş sanatları, mimarî, plastik ve resimdir; ardalanma sanatları ise, musiki, mimik ve şiirdir. Bu seri izlendikçe, önce egemen olan zamandaşlık, yerini ardalanmaya bırakır ve bu ikinci zümre, daha değerlenir ve diğerini emri altına alır; fakat büsbütün çıkarıp atmaz. Bu sınıflamaya paralel olarak her sınıf içinde ülküsel ve maddesel öğelerin ilişkisinden elde ettiği diğer bir sınıflama yapar ki, bu da hareket ve sükûndur. Maddesel olarak en ağır basan ruh olarak en hafif olan mimarîden başlayan şiire dek gidilir ve doğal olarak şiir, ona göre, mimarîden bu niteliklerinin tamamıyle tersine sahiptir. O, bu iki zümre arasında pek garip bir analoji de yapar. Schasler, Lotz'un estetik anlayışına saldıranlardandır.

Bkz. B. Croce, (s. 377-378) ve (s. 455-456).

SCHAUMANN, Jean-Christian Gottlieb. Alman filozofu. 1768'de Husum'de (Schleswig) doğdu, 1821'de Gissen'de öldü. 1794'ten itibaren felsefe profesörlüğü yaptı. Schaumann, Kant felsefesinin ilk ve ateşli çıraklarındandır. O, bu sistemi, Almanca ve Latince yazmış olduğu ve sayısı oldukça çok olan şu eserlerinde savunmuştur: *Deneyüstü Estetik; M. Feder'e, Deneyüstü Ülkücülüğe Dair Bir Mektupla Birlikte, Eleştiri Denemesi* (Leipzig, 1789). Bu eser, Feder'in hücumlarına karşı yazılmıştır. *Psişe ya da Ruha Dair Sohbetler* (2 cilt, Halle, 1791); *Bir Cinayet Psikolojisine Yarayacak Düşünceler* (Halle, 1792); *Bilime Göre Doğal Hukuk* (Halle, 1792); *Genel Olarak Din Felsefesi, Özel Olarak Hıristiyanlık* (Halle, 1793); *Mantık ve Metafizik Özdeyişleri* (Giessen, 1794); *Bir Metafizik Taslağıyle Birlikte Genel Mantığın Öğeleri* (Giessen, 1794); *Felsefesel Doktrinlere Dair Dersler* (Giessen, 1794); *Hukuk Felsefesine Dair Eleştiriler* (Halle, 1795); *Ahlâk Felsefesi* (Giessen, 1796); *Bir Yeni Doğa Hukuku Sistemine Dair Deneme* (2 cilt, 1796); *Düşünmenin Metodolojisi* (Giessen, 1796). Bunlardan başka, Schaumann, Niethammer'in Felsefesel Gazetesinde birçok makaleler yazmıştır.

SCHEGK, Jacques. Alman hekim ve filozofu. 1511'de Schrenodorf'da (Wurtenberg) doğdu, 1587'de öldü. Teoloji, felsefe ve hukuk öğreniminden sonra hayatını hekimlikle geçirmiş, fakat daha çok felsefeyle uğraşmıştır. O dönemde Aristo diyalektiği Almanya'da itibarını biraz yitirmeye başlamıştı. Birçok yıllardan beri Tübingen Üniversitesinde Aristo okutulmuyordu. Schegk ise, 1554'ten itibaren bu üniversitede gezimciliği diriltmiş ve Aristo'yu açıklamak için birçok eser yazmıştı; Torellus gibi önemli öğrenciler yetiştirdiği gibi, büyük bir ün de kazanmıştı. Bir süre Alman gezimcilerinin şefi olan Schegk, bütün kuvvetini Ramus'ün reform girişimleri aleyhine kullandı ve düşünceleri Rhin'in öte yanında sempatiyle karşılandı. 1569'da kendisiyle Fransız filozofları arasındaki mektuplaşmalar yayımlandı ki, bunlarda esen hava, Alman skolastiğinin kabalık ve saldırganlığıdır. Schegk, bu mektuplarda hasımlarını bilgisizlik, kötü niyet ve tutkuyla suçlandırır. "Siz, Aristo aleyhine bir şey tanıtlamış değilsiniz; bu sizin onu anlama yeteneğinde olmayışınızdandır!" der. Ramus'e de ayrıca saldırılarda bulunmuş, fakat o, ince ve nükteli alaylarla Schegk'ı davet etmiştir. Schegk'ın eserlerinde orijinal bir şey yoktur. Bunların listesi, Melchior Adam'ın *Vitoe Medicorum*'ünde bulunur. Schegk'ın eserleri arasında Aristo'ya dair yorumlamalardan başka, varsayımsal (hipotetik) tasıma dair bir eserle *Prinsipatu Animoe* (Tübingen, 1542) adında bir diyaloğu da vardır. Bu, ruhun bulunduğu yere dair bir eserdir ki, yazar, ruhu yüreğe yerleştiren Aristo'yla beyne yerleştiren Galien arasında bir karar vermemiş görünür. Onun tartışma yönteminde özgür incelemelere de yer verdiği görülmektedir.

Bkz. Brucker'in *Felsefe Tarihi* ile Libler'in *Oratio Funebri de Vita Moribus et Studiis J. Schegkii* (Tübingen, 1587) adlı eseri.

SCHEIBLER, Christoph. Alman filozofu. 1589' da doğdu, 1635'te öldü. Giessen'de profesördü. Yeni skolastiklerdendir. Önemli eseri: *Opus Metaphysicum* (2 cilt, 1617). Scheibler, Protestan teolojisine de bağlıdır.

Bkz. M. Wundt, *Die Deutsche Schulmetaphysik des Barock* (Heidelberg, 1938).

SCHELER, Max. Alman filozofu. 22 ağustos 1874'te Münih'de doğdu, 19 mayıs 1928'de Frankfurt'da (Mein) öldü. Fichte'nin bazı görüşlerini, pragmacılığa yaklaşan yönelişlerle birleştirmiş olan Scheler, Eucken'in öğrencisi olmuştu. Önce Münih Üniversitesine ders görevlisi olarak kabul edilmiş, burada Husserl'in öğrencileriyle tanışmış ve yine burada Franz Brentano ile Husserl'in etkisi altında kalmıştır. 1919'dan 1928'e dek Köln'de (Kolonya) profesörlük yapmış; Frankfurt Üniversitesine nakledildiği zaman en olgun ve verimli çağında ölmüştür. Scheler, kendi deyimiyle, "Hayat felsefecilerinden Nietzsche, Dilthay ve Bergson'la Saint-Augustin ve buna bağlı olan Pascal ve Malebranche'dan" ilham almıştır. O da Saint-Augustin'le Nietzsche gibi birbirine büsbütün aykırı iki filozofu kendi sahasında birleştirmiş olduğu için, kendisine, "Katolik Nietzsche" (Tröltsch) unvanı verilmiştir. Başlangıçta olaybilim (phénoménologie) hareketleriyle alay etmiş olan Scheler, 1913'ten itibaren bu sisteme kapılmış, kendini asla kandıramamak koşuluyle ve dinlenmeksizin antropoloji, varoluşçuluk (existentialisme), teknik felsefesi gibi tüm felsefe kollarında derin ve geniş araştırmalara koyulmuştur. Felsefesinin esaslarını özetlemeden önce, yazdığı eserlerin baskı sırasıyle bir listesini vermeliyiz: Önce, Eucken'e sunduğu, *Beiträge Zur Feststell ung der Beziehungen Zwischen den Logischen und Ethischen Prinzipten (Mantıksal İlkelerle Ahlâksal İlkelerin İlişkilerine Dair)* (Jena, 1899) ve *Deneyüstü Yöntem ve Psikolojik Yöntem*'i inceleyen, *Die Transzendentale und die Psychologische Methode* (1900, 2. baskı, 1922) adlı iki dissertasyonu dikkati çekti. 1912'de, *Über Ressentiment und Moralisches Werturteil.* 1913'te *Sempatik Duyguların Olaybiliminden* söz eden, *Phänom. und Theorie der Sympathigefuhle und von Liebe* (2. baskısında *Wessen und Formen der Sympathie* başlığıyle *Sempatinin Öz ve Şekilleri*'ni inceledi, 1923; 4. baskı, 1931). Yine 1913'le 1916 arasında, kendi deyimiyle tüm felsefesinin esaslarını kapsayan, *Der Formalismus in der Ethik und die Material Werthethik Neuer Versuch. der Grundlegung eines Ethischen Personalismus (Ahlâkta Şekilcilik ve Değerlerin Maddesel Etiği)* (3. baskı, 1927) adlı eseri çıktı. *Der Genius des Krieges und der dt. Krieg (Birinci Dünya Savaşı Dolayısıyle Alman Savaşı)* (1915); *Krieg und Aufbau (Savaş ve Yeniden Kurma)* (1916); *Die Ussachen des Deutschenhasses (Almanlara Karşı Kinlenmenin Nedenleri)* (1917) adlı eserleri bilimsel olmaktan çok, yaşadığı dönemin sosyal, politik ve psikolojik durumlarından doğmuştur. Bunlardan sonuncusu pek nükteli bir eserdir. Scheler, 1921'de, din felsefesine dair en önemli eserlerinden biri olan *Von Ewigen im Menchen (İnsanda Sonsuzluğa Dair)* adlı kitabının birinci cildini bastırdı; 1923'te *Sosyoloji ve Bilgelik Kuramı* adlı altında: 1. *Moralia (Ahlâk);* 2. *Nation und Westanschauung (Ulus ve Bilgelik);* 3. *Konfessionen (İtiraf,* 1924); 4. *Arbeits und Bevölkerungsprobleme (Bilgi ve Emek,* 1924) adları altında dört eser yayımladı. Bunlardan sonuncusunda, gerçek âlemin bilgisine dair özel görüş ve kuramları vardır. 1926'da büyük bir cilt oluşturan, *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Bilginin Şekilleri ve Toplum);* 1927'de, *Idealismus, Realismus, in: Philosophischer Anzeiger;* 1928'de, *Die Stellung des Menschen im Kozmos (İnsan ve Kânattaki Yeri)* yayımlandı. Bu eseri, Takiyettin Mengüşoğlu dilimize çevirmiştir (1947). 1929'da *Philosophische Weltanschauung* ile *Mensch. und Geschichte (İnsan ve Tarih),* ölümünden sonra da, *Die Idee des Friedens und des Pazifismus* (1931); *Schriften auf dem Nachlass* (cilt I, 1933) adlı eserleri çıktı. Asıl metafizik sistemi, *Anthropologie* adlı eserindedir. Bunun ilk taslağı, *İnsan ve Evrende Yeri* adlı küçük eserindedir. Scheler, antropoloji felsefesini yıllarca Kolonya Üniversitesinde okutmuştu.



Hayatının son on beş yılı pek verimli geçmiş olan Scheler, ahlâk, kültür, din, metafizik ve sosyal problemler üzerindeki derin görüş ve araştırmalarıyle Almanya'nın türlü çevrelerine büyük bir etki yapmıştır. Savaşa dair olan eserleri, Spengler'in Avrupa uluslarına dair olan çalışmalarında iz bıraktığı gibi, iktisatçı Sombard'a ve Alman Katoliklerine de ilham kaynağı olmuştur. Scheler'ın felsefesine gelince, bunu, G. Gurvitch'in yaptığı çözümlemelere dayanarak özetlemeyi yararlı buluyoruz.

1. *Akıldışı (irrationnel) değerlerin maddesel a priorizmi ve heyecansal kasıtlılık:* Scheler, *Ahlâkta Şekilcilik ve Değerlerin Maddesel Eti-*

ği adlı eserinde bulunan yeni bir ahlâksal kişilikçilik kuramı ile Kant etiğinin eleştirisine dair düşünceler gibi iki altbaşlıktan (sous-titre) da anlaşılacaktır ki, o, bir yandan olaybilim betimlemelerine dayanan bir orijinal etik (ahlâk) sistemini kurmaya çabalarken, bir yandan da Kant'ın ahlâksal şekilciliğiyle savaşır. Scheler, Kant ahlâkının önemini inkâr etmemekle birlikte, "Kant'tan önceki bir görüşe dönmeyi reddeder; fakat, onunkinden daha az a priorici (a prioriste) olmayan ve otonomi düşüncesini reddetmeyen bir kuramla onun ahlâkını aşmaya" çalışır (*Der Formalismus in der Ethik*, 3. baskı, Önsöz). Kant'ın görüşlerine yaptığı eleştirilerin çoğu da kendi pozitif görüşlerine dayanır ve kendi durumunu, "maddesel a prioricilik" ve "heyecansal sezgicilik" deyimleriyle betimler. Scheler, kendi orijinal görüşlerine Kantçı tezlerin eleştirisine bağlanmadan ulaşır. Biz burada onun reddiyelerinden çok, kendi özel tezlerinin olaybilim yöntemleriyle olan bağlantılarını göstermeye çalışacağız:

Husserl'e göre, özün sezgisi (wesenchau), bir anlam (signification) ile bunun edimlenmesi (effectuation) arasındaki, yani hedefle veri (donnée) arasındaki tam uygunluk ediminden (acte d'adéquation) ibarettir. Scheler'e göre ise, içinde dolaysız anlamları bulunmayan kapsamların (muhteva) göründüğü durumlar vardır; fakat bunlar aynı zamanda belgin, açık ve kavranılabilen kasıtlı edimlerdir (adı geçen eser, s. 165-I, 169-II). Örneğin, güzellik, soyluluk, iyilik... vb.'nın aracılık ettiği anlamlar (medlul) kavranılamaz, sadece güzel, iyi ve hoş'un nitelikleri hissolunur. İyi ve hoş'un dönüştürülemez (irreductible) nitelikleri, aracılık ettikleri anlamlar hakkında hiç bir düşünceye sahip olunmadan da hissolunabilir. Örneğin, yeni doğmuş bir çocuk, iyilik ve sevginin ifade ettiği anlamı kavramadan, annesinin iyilik ve sevgisini hisseder. İçinde bu anlamların göründüğü durumlarda, söz konusu olan niteliklerin türüyle ilişkisi bakımından, bu anlamlar ikinci plandadırlar. İyiyi, güzeli, hoş... vb. nı hissetmemize neden olan edimden sonraki bir zihinsel düşünmenin eseridirler.

Tersine olarak, örneğin, kırmızılığın özü ya da kırmızı rengin konusu olan kırmızı sıfatı kavrandığı zaman, kırmızı anlamı doğrudan doğruya kendini gösterir. Şu halde kırmızı anlamı, kırmızı sıfatının içinde bulunduğu halde, güzel, iyi, hoş anlamları, güzel, iyi, hoş anlamlarının içinde değildir. Anlamların bu tarzdaki edimlenmesi (effectuation), güzeli, iyinin ve hoşun kendilerini değil, bunların zihinsel kavramını (notion intelectuelle) verir. Tüm dönüştürülemez sonuçlar öz iseler, doğrudan doğruya anlamlara bağlı olmayan özlerin de var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu böyle olunca, anlam ile edimleme arasındaki tam uygunluk, her öz sezgisi türünün karakteristiği gibi tanınamaz. Dolaysız anlamdan yoksun olan özler söz konusu olduğu zaman, öz sezgisi büsbütün başka bir karakter alır. Bu başka karakteri Scheler, şöyle araştırır ve açıklar: Anlam alanı kavranılabilirin (intelligible) ve mantıksalın özel alanıdır. Eğer kasıtlı kapsamlar ve hele anlamlara bağlı olmayan özler varsa, bunun nedeni, onların mantıkdışı (alogique), akıldışı ve kavranılabilirin dışında bulunmalarıdır (adı geçen eser, s. 59 vd.). Bu, hiç bir suretle mantıkdışı kapsamların zamandışı (extratemporele) olmamaları ve a priorik bir karakterden yoksun bulunmaları demek değildir. Bu, Kant'ın kendisini kurtaramadığı önyargısıdır (préjugé). Yani, Kant, düşünceyi, zamandışını, özü, kavranılabilir ile mantıksal ile akılla özdeş saymaktan kurtulamamıştır. Hayır ve şer, güzel ve çirkin gibi dolaysız anlamlardan yoksun olan dönüştürülemez nitelikler, saf özlerdir ve aynı zamanda anlamlara bağlı olmadıkları için mantıkdışı ve akıldışı özlerdir. Scheler, bunlara değerler adını verir. Şu halde değerler, anlam ile edimleme arasındaki bir tam uygunluktan, bağımsız olarak kendilerini sunan özlerdir. Zira, bunlar, mantıkdışıdırlar ve bu kanıtlarıyle kendilerini asla doğrudan doğruya anlamlar aracılığıyle karakterlemezler. "Değerler olaybilimi, tamamıyle otonom bir araştırma alanıdır ve mantığın yaptığı alana bağlı değildir" (adı geçen eser, s. 60 vd.). Değerler, bahsettiğimiz gibi, olumsuz bir tarzda karakterlenirse, aşağılık ve yukarılık ilişkileri içinde, olumlu bir tarzda da karakterlenirler ve bir hiyerarşi arz ederler. Bu hiyerarşi iki farklı yönde olur:

1. Her değer, olumlu bir değerle olumsuz bir değer arasında aykırılığa temel hizmetini görür ve örneğin, hoş olan ve olmayan, hayır ve şer, güzel ve çirkin, az güzel, çok güzel... vb. gibi iki son sınır arasında sıralanan derecelere yer verir.

2. Bütün değerler, niteliklerine göre, 'a priorik' bir tarzda nitelenebilen bir değerler tablosunu çizerler. Örneğin, Scheler'e göre, hoş değeri, hayatsal değerinden ve hayatsal değer, güzel değerinden... vb. aşağıdır (adı geçen eser, s. 10-12; 83 vd., 99). Bu değerler düzenine, aşağıda daha geniş olarak değineceğiz.

Şimdi burada bizi ilgilendiren yalnız değerlerin dönüştürülemez ve tözsel (substentiel) nitelikleri olduğu için, dolaysız anlamlardan yoksun ve derecelenmeye yetenekli olan değerlerin genel karakteristiğidir. Bir kapsam şeklinde beliren kasıtlı edim, genel olarak zihinsel bir edim gibi karakterize edilince, bel-

gin, açık, bununla birlikte dolaysız bir anlamdan yoksun olup, değer adını verdiğimiz bir kapsam arz eden kasıtlı edim de, Scheler'e göre, heyecansal bir kasıtlılık ve özellikle bir saf duygu (reines Fühlen) sezgisi, bir tam uygunluk edimi olmadığından, burada doğrudan doğruya ancak bu sezgiyle kavranılabilen bir veri üzerine dolaysız olarak yönelmiş, saf heyecansal sezgiyle karışmış olur (adı geçen eser, s. 11, 20, 30, 55, 56-61, 87). Heyecansal hayatın kasıtlı karaktere sahip olamayacağı ve kendi kendine hiç bir özel ve bircinsten olmayan kapsam üzerine yönelmeyeceği düşüncesi, pek yaygın bir felsefesel önyargıdır. Eskiden, düşünce, akıl, zihin olmayan her şeyi duyum alanına atmak ve insanın psiko-fizik organizmasına bağlamak olağandı (adı geçen eser, s. 260-261, 59-60). Kant, bu önyargıya, özellikle duyum alanında verilmiş olan her şeyin karmakarışık (chaotique) olduğu ve bunların sadece yaratıcı akıl tarafından bir sıraya konulabileceği iddiasını eklemişti; bu suretle de ahlâk alanından tüm aşk, içgüdü ve duygu edimlerini çıkarıp atmıştı (adı geçen eser, s. 61-64). Bununla birlikte belgin bir olaybilimsel betimleme, heyecansal hayatın kendine özgü bir kasıtlılığı ve bir 'a priorizmi' bulunduğunu gösterdiği gibi, saf duygu edimlerinin, örneğin, tercih ve nefretin, aşk ve kinin... vb. psikolojik ve antropolojik olarak sadece insel bir şeye sahip olmadıklarını, bunların olaybilimsel dönüştürmeden sonra da direnen ve her çeşit psikolojik organlaşmadan yoksun olan varlıklara yükletilebilecek saf edimler olduğunu da gösterir (adı geçen eser, s. 59-60 vd.).

Scheler'e göre, modern felsefe tarihinde Descartes'tan zamanımıza dek heyecansal hayatın kasıtlılığı problemi hakkında iki aşama göze çarpar:

1. Descartes'tan başlayarak XVIII. yüzyılın sonuna dek süregelen duraktır ki, bunda, heyecanların kasıtlı karakterleri kuramı pek yaygındı; fakat Descartes, Spinoza, Leibniz ve bu kuramı geliştiren diğer büyük akılcılar, heyecansal hayatı yalnız zihinsel hayatın karışık bir evresi (safha) saydılar. Onlara göre heyecan, zihinde aydınlanan karanlık bir bilgidir; bu suretle heyecan, düşüncenin aşağı bir evresine dönüştürüldüğü gibi, değer de varlığın yetkin bir evresine dönüştürülmüş olur (adı geçen eser, s. 269-270).

2. Tersine olarak, Kant'tan itibaren heyecansal olanın mutlak surette zihinsele dönüştürülemeyeceği öğrenildi; aynı zamanda heyecansal hayat körmüş gibi yorumlandı. Schopenhauer'ın heyecansal hayatı kör bir dev, zihni de bu devin sırtında ona kılavuzluk eden bir cüceymiş gibi gösteren alegorisinde olduğu gibi... Bu durakta (merhale) tüm duygulanma (affectif) edimleri, sadece duyumsal ve karmakarışık durumlarımız gibi sayıldı. Özet olarak bu durakta, heyecansal hayatın tüm kasıtlı karakterleri inkâr edildi (adı geçen eser, s. 271-272).

Scheler'e göre, bu birbirine aykırı olan iki görüş de yanlıştır; ahlâka ve genel olarak değerler kuramına zarar verir. Heyecansal olan, zihinsel için aynı zamanda ve mutlak surette yoğundur (opaque); tamamıyle özel ve orijinal bir kasıtlılık karakteri arz eder. Bu itibarla Scheler'e göre, heyecansalın, "devi de, zihnin cücesi kadar aydın görür. Bunlar, eşyayı başka başka, fakat eşit surette değerli görürler; bu yüzden de eşit bir güce sahiptirler ve her ikisi de birbirine kılavuzluk ederler. Heyecansal kasıtlılık, zihinsel kasıtlılık için mutlak surette yakalanamaz kapsamlar üzerine yönelir" (adı geçen eser, s. 262). Özel bir surette heyecanı olan bu kasıtlılık düşüncesine sahip pek az düşünür vardır. Bunlar arasında ve ilk planda Saint-Augustin ve Pascal görülür. Pascal'a göre, gönül düzeni (ordre de coeure) ve gönül mantığı düşüncesi, akıl kadar ebedî ve mutlaktır. Bununla birlikte, akıldan tamamıyle bağımsızdır. Scheler, bunu, olaybilim çözümlemeleriyle derinleştirmeye çalışmıştır (adı geçen eser, s. 261-262, 59). O, heyecansal hayatın olaybilimsel betimlemesine baş vurduğu zaman, bunda her zaman ayırt edilemeyen türlü tabakalar bulunur:

1. Her şeyden önce, "herhangi bir şeyin duygusu" —kasıtlı duygu (heyecansal algı)— gelir ki, buna açıkça yalın duyumsal duygulanma hali (gefünlzustand) aykırıdır. Bu, zihinsel hayatın saf yükselişinin heyulâî (hylétique) tabakasıyle noétique tabaka arasına Husserl'in koyduğu aykırılığa tekabül eder. Kasıtlı duyguyla (intentionales Fühlen), duyumsal duygu hali (gefühlzustand) arasındaki fark, aynı fizik ıstırap, duygunun kipliği (modalité) değiştiği zaman, kolayca görülür. Örneğin, sadece bir ıstırabı hissedebilirim, fakat aynı zamanda ona katlanabilir (ertragen), hatta tatmin edilmiş de olabilirim. Saf olarak duyumsal olan duygular, hallerdir, edimler değil. Bunlar, doğrudan doğruya hiç bir kapsam tarafına yönelmezlerse de bu kapsamlara, ancak sonradan söz konusu olan halin nedeniymiş gibi kabul edilen bir nesnenin tasarımı ya da algısı sayesinde, yani bunun yardımıyle bağlanabilirler. Örneğin, bir acı duyduğum zaman, bunun nereden geldiğini sorabilirim; bu suretle de duygulanma halini bu acının nedeni saydığım nesneye bağlamış olurum. Kasıtlı duygu ise, bambaşkadır: O, hiç bir dışsal düşünce ya da tasarımın aracılığı olmaksızın dolaysız bir tarz-

da kendine yönelen edimden bağımsız olarak özel bir kapsama bağlanır; örneğin, bir heykelin güzelliğini hissettiğim zaman, duygumun kapsamı —yani, güzelin niteliği— heykel algısının (idrak) konusuna asla özdeş değildir. Bununla birlikte heyecansal kasıtlılığın kendinde de türlü tabakalar ayırt edilmelidir.

2. Heyecansal kasıtlılığın en karakteristik türü, değerlerin saf duygu aracılığıyla doğrudan doğruya kavranılanıdır. Tüm değerler âlemi, duygulanma hayatının Scheler tarafından heyecansal görev adı verilen bu tabakasında açılır. Hayır ve şer, kutsal, dışkutsal. soylu ve bayağı, hoş olan ve olmayan, şahıs ve şey... bir sözcükle ahlâksal, dinsel, estetik... vb. değerlerin tümü, saf duygunun dolaysız ve dönüştürülemez verileridir. Tüm değerlerin sezilmesi (wesenschau), ayrıcalığı olmaksızın heyecansal görevlerle oluşurlar. Bununla birlikte, heyecansal görevler ya da saf duygu, heyecansal kasıtlılığın henüz yüksek tabakası sayılamaz. Saf duyguya değerlerin aşağılık yukarılık ilişkisi ve hele nitel sıralarına göre dereceleri verilmiş değildir; saf duygu, sadece birbirine bağlı olmayan değerleri kavrayabilir.

3. Her değerin derecelerini ve bu değerlerin kendi düzenlerini sezmek, saf duygudan üstün ve özel bir heyecansal edimdir (acte). Scheler, buna tercih edimi (Vorziehen) ve nefret edimi (Nachsetzen) adını verir. Bir kimsenin değeri, bir başkasının değerinden yüksek mi, değil mi? Kişiliğin değeri eşyanın değerinden üstün mü, değil mi? Aynı zamanda, örneğin, canlılığın değeri, hoşun değerinden aşağı mı, yukarımı? ya da tinsel değerlerin nasıl olup da kutsallık değerleriyle ilişkisi olduğu gibi konular hakkında; ancak bu sezgisel tercih ya da nefret sayesinde karar verilir. Burada tercihi iki bakımdan dikkate almak gerekir: Biri, değerlerin kendilerine baş vuran saf edim olarak; diğeri yalnız değerlerin şeklini değiştirerek gerçek iyilere (Güter) hitap eden görgül (emprique) edim olarak, örneğin, bir gülü ya da menekşeyi yeğ tuttuğum zaman, yaptığım, görgül bir tercihtir. Bu hususta hiç bir 'a priorik' kural konulamaz. Tersine olarak güzel'i hoş'a ya da kutsal'ı tinsel'e yeğ tuttuğum zaman söz konusu olan, 'a priorik' belitleri (aksiyom) kabul eden saf bir tercihtir. Tercih ve nefretten söz edildiği zaman, daima söz ettiğimiz saf edimleri karşılaştırırız.

Scheler, tercih ya da nefret ediminin saf olarak heyecansal ve daha çok edilgin bir edim olduğunda ısrar eder. Bu, ne bir seçme edimi, ne de bir yöneliş ya da bir faaliyettir; iradeyle de hiç bir ilgisi olmadığı gibi, genel olarak değerlerin gerçeklenmesiyle de ilgisi yoktur. Tüm bu edimler, ancak bir değerin, edilgin ve dolaysız bir tarzda diğer bir değere tercih olunduğu zaman yerine getirilmiş olurlar.

4. Tercih ve nefret edimleri, heyecansal kasıtlılığın en yüksek tabakasını teşkil etmez. Scheler'e göre, heyecan, hayatın en gerilerinde yer alan aşk ve kin edimleri, tercih ve nefret edimlerinden üstündür. Aşk ve kin, öfke, gayz ve sevinçle kendinden geçme gibi duygulanmalarla ortak bir şeye sahip değildir. Bunlar, duygunun duyusal (sensuel) hallerine paraleldirler ve aşkla kin, bunların içinde hiç bir özel kapsam arzetmez. Aşk ve kin edimleri, "bir varlığın saf duygusuyle kavranılabilen değerler âlemi ve içinde yalnız tercih ve nefret ediminin ifa edilebildiği sınırlarda genişler ya da daralır" (adı geçen eser, s. 268). Örneğin, bir kimse sevildiği zaman, onda aşk hissetmeyen öznenin kavrayamayacağı nitelikler ve değerler kavranır. Aşk edimi, değerlerin görülmesini (Werterfassen) anlamaya hazırlanan bir kâşifin (explorateur) rolünü yapar; yani aşk edimi, gözleri, ayrıca görülemeyen değerler üzerine açtırır. "İçinde söz konusu olan varlığın tamamıyle bilemediği değerlerin görünebilir bir hal aldığı bir hareket gibidir"; "Aşk edimi, değerlerin saf duygusunu ve tercih edimini izlemez; fakat bir piyade ya da kılavuz gibi onların önünden gider" (adı geçen eser, s. 268). Özet olarak ahlâk ve tüm değerler kuramını yapan edimler şunlardır:

a) Değerleri veren heyecansal görevler ya da saf duygular,

b) Her değerin derecesini ve genel düzenini sunan saf tercih ve nefret edimleri,

c) Nihayet öznenin kavrayabileceği değerler alanını sınırlayan aşk ve kin edimleri.

Scheler, zihinsel ve mantıkdışı (alogique) kasıtlılığın ne olduğunu bu suretle açıkladıktan sonra, bu kasıtlılıkta kendini gösteren değer âlemini betimleyen (tasvir); ve her şeyden önce, en gerçeklerin (Güter) zamandışı değerlerini, "içinde değerlerin cesetlendiği şeyleri" açıkça ayırt etmeye çalışır ve değerleri hedeflerle (zwecke) yöneldikleri amaçlardan (ziele) tamamıyle ayırır. Özlemler ya da yönelişlerin heyecansal edimleriyle iradeyi de ayırt eder. Kant, ahlâksal değerleri irade üzerine kurduğu için ve 'a priori' ile biçimseli (formel), ahlâkla mantığı, "ahlâksal bilgi" (sittliche Erkenntnis) ve daha doğrusu, "ahlâksal görüş"le (sittliches Erfassen), "ahlâksal gidiş"i (sittliches Verhalten) karıştırdığı için şiddetle eleştirir. Scheler'in bu konudaki eleştirileri, F. Rauh'un, *Etudes Morale* ve *Fondement Métaphysique de la Morale* adlı eserlerindeki eleştirilere benzer. Zira, Scheler'e göre, bu iki edim, felsefesel edime olduğu kadar da ahlâka aykırıdır ve ahlâksal değerler iradeden büsbütün ba-

ğımsız, her türlü eylemden önce meydana gelirler. İrade, değerleri (wertblind) göremez ve iradenin ahlâksal olabilmesi için, kendinden önce gelen değerlerin kavranışı üzerine dayanması gerektir. Scheler'e göre, iradeyle eylem, değerlerin gerçeklenmesinde tek aracı değildir; bunların yanında affetmek, dayanmak, vaadetmek, kumanda etmek... vb. gibi edimler de vardır (*Erkenntnis und Erbeit,* s. 457).

Bu özetlerden anlaşılacağı gibi, Scheler, değerleri, hedef ve amaca karşı koymak ve bunları iradeden bağımsız saymak suretiyle olumsuz (menfi) bir tarzda betimlemiştir. Fakat o, diğer taraftan da değerlerin doğrudan doğruya anlamlara sahip olmadıkları için, yani akıldışı (irrationnel) oldukları için, tüm diğer özlerden farklı olduklarını da açıklamış; bireysel, bu yüzden de somut olan değerlerin varlığı üzerinde ısrar ederek her bireyin, "mutlak surette tekil olan bu değerlere göre hareket etmeye mecbur olduğunu" ve herkesin ayrı ayrı, "özel bir yetkinlik yolunu tutması" gerektiğini kabul etmiştir (*Der Formalismus in der Ethik,* s. 529-582, 331).

II. *Belitsel dizgeler (axiomatique) ve değerlerin 'a priorik' levhası:* Bununla birlikte Scheler'e göre, tüm değerler bireysel değildir; bunların tümel (küllî) olanları da vardır; diğer taraftan mutlak surette bireysel ve sırf maddesel olan değerler arasındaki ilişkileri saptayan bazı genel ve biçimsel tezler ileri sürülebilir. "Bu ilişkiler, türlerin de, niteliklerin de şu ya da bu değer dayanağı (support) ile olan bağlılığında hiç bir fark olmadan tüm değerlere uygulanabilen bir güce sahip oldukları için biçimseldirler" (adı geçen eser, s. 79). Bilgimiz, tüm değerlerde ortak olan karakter, bir değer basamağında (échel) gizlenmiş olmaktır; fakat, bu sıranın her biri de olumlu ve olumsuzun en son sınırları arasında tertiplenmiş bir sıraya sahip olmak koşuluyle... İşte bu tertibe, değerlerin biçimsel ve belitsel dizgesi denilir. Buna örnek olarak, bir kısmı Franz Brentano tarafından kurulmuş olan değerlerle gerçek varoluş arasındaki ilişkiye dair belitler gösterilebilir ki, bunların başlıcaları şunlardır: 1. "Olumlu bir değerin varoluşu, kendinde özel bir olumlu değer arz eder"; 2. "Olumsuz bir değerin varoluşu, kendinde olumsuz bir özel değer arz eder"; 3. "Bir olumlu değerin varolmayışı, kendinde olumsuz bir özel değer arz eder"; 4. "Olumsuz bir değerin varolmayışı, kendinde tikel bir olumlu değer arz eder" (adı geçen eser, s. 74-82; 21-23).

Örneğin, bir güzel tablosunun varoluşu, kendinde güzelliğin zamanüstü değerine bir fazlalık ekleyen olumlu bir değere sahiptir ve ahlâk bakımından pek tartışılabilen ölüm cezası gibi bir kurumun varoluşu, şerrin zamanüstü değerini biraz artırır. Bu itibarla varoluş âleminde olumlu bir değerin gerçeklenmesi ve gerçeklenmiş olumsuz bir değerin aynı âlemden kaldırılması özel olumlu değerler arz edecek ve ahlâk da, kuvvetle bu belitsel dizgilere dayanacaktır (adı geçen eser). Bu dizgiler hakkında bir diğer örnek de şudur: Her "zorunlu olma", ancak değerler üzerine kurulabilir ve zorunlu olmayı olumlu değerler meydana getirdiği gibi, zorunlu olmamayı meydana getiren de olumsuz değerlerdir (adı geçen eser, s. 79, 206). Değerler, varoluş karşısında olduğu kadar da zorunlu olma karşısında tamamıyle bağımsızdırlar. Tersine olarak, zorunlu olma, dayandığı değerlerin varoluşuna ve bunların gerçeklenmesine bağlıdır. Bundan da anlaşılır ki, zorunlu olma, değer ve varoluşun aracısıdır (adı geçen eser, s. 210 -211).

Scheler, olumlu ve olumsuz değerler üzerinde yaptığı olaybilimsel çözümlemelere dayanarak, ahlâka zorunlu olmayı hareket noktası yapan Kant'ı eleştirir. Onu, "düşünsel-ülküsel zorunlu olma" ile, "düzgüsel zorunlu olma" ya da "buyruksal (impératif) kuralı" birbirinden ayırt edememiş olmakla suçlandırır (adı geçen eser, s. 214 vd.). Kendisi, bunların arasındaki farkı ve bunlardan doğacak olan sonuçları açıklar ve değerleri düşünsel zorunlu olmadan ve hele buyruksal kurallardan tamamıyle bağımsız olduklarını, bu nedenle de değerlerin zorunlu olmaktan doğduğunu kabul etmenin mutlak surette olanaksızlığı üzerinde ısrar eder. Scheler, değerler arasındaki biçimsel değerleri gösterdikten sonra, bunların 'a priorik' düzenlerini, yani süre, yeğinlik (şiddet), karşılıklı bağlılık gibi dış karakterlerine dayanarak ve içkin (mündemiç) niteliklerine göre betimler. Değerler düzeninin en önemli ve esaslı manzarası, doğrudan doğruya niteliklerine göre sıralamayı gösterendir. Scheler, bu değerlerin üstünlük ve aşağılığını gösteren düzeni, Kant'ın şekilciliği (formalisme) aleyhine kullanır ve bu düzeni ahlâka temel yapar. Ona göre, bu düzenin en aşağı derecesine, önce hoş ve nahoş, sonra asîl, adi, kutsal ve kötü gibi eşya değerlerinin kipliğine (modalité) ait olan hayatsal değerler gelir. Bu hayatsal değerlerin sonsuz bir zenginliği olduğuna değinen Scheler, bunu betimlemekten çekinmiştir. Daha sonra, biraz da yüksek derecede olan tinsel değerler (geistige Werte) gelir. Bunda gerekirse, hayatsal değerler ve hoş değeri feda edilebilir. Ona göre, tinsel değerlerin türleri şunlardır:

a) Güzel ve çirkinle tüm estetik değerler;

b) Hukuk ve hukuka aykırı değerler. Bun-

lar, devlet ve devletin kanunlarından bağımsız olan nesnel adlî düzen düşüncesini oluştururlar;

c) Felsefede gerçeklenen saf bilgi, yani gerçek değerleri.

Olumlu bilimlerin değerleri (wissenschaftswerte), saf bilgi değerlerinin ardından gelir. Genel olarak tinsel değerlerin ardından gelen değerler kültür değerleridir. Duygulanma durumları olarak, tinsel değerlerin heyecansal sezgisine, tinsel yeis ve sevinçler, saygı ve ayıplama, takdir ve kınama... vb. gibi duygular tekabül eder. Nihayet, değerler tablosunun son sınırında, kutsal ve dışkutsal (profant) değerleri gelir. Scheler, kendi din felsefesinde bu konuyu derinleştirir. Bu değerlerde, özel türden aşk ve kin edimleri görülür. Her aşk ve kin gibi bu değerler, en yüksek derecesinde kişisel birliklere ve özellikle Tanrı'nın şahsına hitap eder. Scheler'e göre, Tanrısal ya da kutsal değer, genel olarak tüm diğer değerleri oluşturur. "Bütün olabilen değerler, sonsuz ve kişisel bir ruhun değeri ve bu ruhta kendini gösteren değer âlemi üzerine kurulmuşlardır. Mutlak edimleri yakalayan edimler, sadece, Tanrısalla temas etmek suretiyle yerine getirildikleri oranda olağandırlar ve değerler, Tanrı'ya sunulan değerler âlemine taalluk etmeleri oranında mutlak olurlar" (adı geçen eser, s. 94, 108). Kutsal ve Tanrısal heyecansal sezgisine tekabül eden duygulanma durumları, en yüce mutluluk ve umutsuzluk, iman ve imansızlık, dine karşı saygı ve saygısızlıktır. Kutsal sezgisine doğru giden yol, pişmanlık ve tövbedir. Kutsal değerlerin ardından gelen değerler, tapım (culte) ve sakremanlardır (sacrements). Scheler'e göre, değerlerin nitel ve safi olarak maddesel betimlemesi, doğrudan doğruya ve dine götürür. Anlaşılıyor ki, Scheler' in önerdiği değerler levhası, dinsel değerlerden ibaret olan bir tek ilkeye göre sıralanmış değerlerin birci (moniste) bir düzenini zorunlu kılar. Bu ise, Rönesanstan Kant'a dek gelen layik kültürün meydana getirdiği türlü değerler alanını ve Kant'ın otonom (autonom) ahlâkını inkâr etmiş olur.

III. *Ahlâksal değerler ve bunların gerçekleşmesi:* Scheler, bu problemi açıklamak için, ahlâksal değerleri, tüm diğer değerlere aykırı sayar ve bu aykırılıkta Kant'ın izinden ayrılmaz. Scheler'e göre, hayır ve şer değerleri evvelce bahsettiğimiz nitel değerler düzeninin dışındadır (adı geçen eser, s. 19-20). Kant'ın iradeye ve iyi niyete dair olan görüşlerinin ahlâksal değerlerle ilgisinde, doğru ve yanlış olan noktaları gösterdikten sonra (adı geçen eser, s. 20, 22) ahlâksal değerlerin, tüm diğer değerlere aykırı olmasına karşın, bunlarla aralarında bir ilişki kurabileceğini kabul eder ve Kant'ın bunu önceden fark edememesinin nedenini, onun, hayırlar ve hedeflerin zamanüstü değerlerini ayırt etmeyi bilmemesinde, değerlerin 'a priorik' levhasının varoluşunu dikkate almamış olmasında görür. Değerlerin özler olduğu kabul edildikten ve bunlar 'a priorik' bir ölçüye göre sıralandıktan sonra, ahlâksal değerlerin öteki değerlerle olan ilişkileri apaçık bir tarzda görülebilir ve gerçekten ahlâksal olan değerlerin bu ikinci değerler tarafından belirlenmiş oldukları da anlaşılabilir. Değerlerin belitsel dizgelerine ait (axiologie) tezler, bize olumlu bir değerin varoluşu, kendiliğinden olumlu bir değer olduğunu ve olumsuz bir değerin varoluşu da, yine kendi kendine olumsuz bir değer olduğunu öğretmiştir. Scheler, bundan ahlâksal değerlerin, tüm diğer değerlerin varoluş ya da varolmayışlarını gerçeklendiren ya da gerçeklendirmeye eğilim gösteren edimlerle zorunlu olarak bağlanmış oldukları sonucunu çıkarır. İyi ya da ahlâksal olan edim, olumlu bir değeri ya da bunun derecelerinden birini, değerlerin şu veya bu sırasında gerçeklendiren ya da gerçeklendirmeye eğilim gösteren her edimdir. Bu itibarla, örneğin, hoş, hayatsal, tinsel ya da kutsal olan her değer sırası için, bunlardan her birine özgü olan ve apaçık olarak kurulabilen maddesel ve 'a priorik' bir ahlâk vardır (adı geçen eser, s. 21).

Evvelce gördüğümüz gibi, bir değerin üstünlük ve aşağılığı, heyecansal tercih ya da nefret edimlerinde göründükleri için, Scheler'e göre, bir değeri gerçeklendiren edim, tercih edilen edime uygun olduğu ya da heyecansal sezgide nefret edilmiş olan edime uygun olmadığı takdirde ahlâksaldır. Tersine olarak da, duygusal görümde (vision) evvelce tercih edilmiş olan edimle çelişik bir değeri gerçeklendiren edim de kötü ya da anormaldir. Örneğin, bir katil, her insan gibi, kişisel değeri eşya değerine ve hayatsal değeri, kendini inkâra yeğ tutar. Adam öldürdüğü takdirde, bu hareketi kendisinin üstün saydığı değerlere mutlak surette aykırı olan değerleri gerçeklendirmek içindir. Şu halde bir eylemin iyi ya da kötü oluşunun itiraz edilemez kriteri, gerçeklenme edimi içinde karşılaştırılmış olan değerin önceden tercih edilmiş olan edimin gösterdiği değerle uygun oluşu ya da olmayışıdır.

Bir değeri gerçeklendiren ve içinde hayır ve şer değerlerinin zuhur ettiği edimler, asla eşya gibi görünmezler ve mutlak surette eşya âlemine aykırıdırlar. Bununla birlikte bir edim, kişisel bir birlik tarafından yapıldığı takdirde bir anlam taşır. Her edim, bir şahsın gösterisi gibi tanımlanılmalıdır (adı geçen eser, s.

83). Scheler'e göre, edimleri şahıs oluşturur; edimler, şahsı değil... Ahlâksal değerler edimlere bağlıdır; elverir ki bu edimlerde şahsın varlığı görünmüş olsun. Bu itibarla ahlâksal değerlerin gerçek dayanağı (Träger), şahsın kendisidir ve esaslı olarak iyi ya da kötü olan da onun kendi varlığıdır. Yani, ahlâksal değerler, kişisel değerlerdir, diye tanımlanılabilir (adı geçen eser, s. 23-24). Bunun içindir ki, Scheler, kendi ahlâk anlayışını kişilikçilik (personnalisme) olarak nitelendiriyor; ve "Ahlâk bakımından iyi ya da kötü olan, esaslı bir surette şahıslardır. Diğer olaylar ise, sadece şahısla aracılı ya da aracısız olarak bağlantılarıyle iyi, ya da kötüdürler" (adı geçen eser, s. 83). Sözcüğün dar anlamıyle, böyle bir şahıs, hoş ve nahoş olamaz. Zira, bu sıranın değerleri sadece eşya değerleridir. Estetik değerler için de sorun aynıdır:

Estetik değerler, ahlâksal değerlerle karşılaştırılırsa şu noktalar elde edilmiş olur:

1. Estetik değerler, şahısları değil, daima eşyayı nitelendirirler. Bir insanın güzelliği, onun bedeninin güzelliğidir, şahsının güzelliği değil.

2. Estetik değerler, çoğu kez görünüşten ibaret olan ya da tarihsel bir dramda, bir romanda... vb. da olduğu gibi bir görünüşten ibaret sayılan nesnelerde belirirler.

3. Bu değerler, daima bir imaja (imge) bağlıdırlar. Tersine olarak, ahlâksal değerler:

a) Eşyayı değil, daima şahısları nitelendirirler.

b) Ahlâksal değerlerin dayanağı görünüşten ibaret olan varlıklar gibi değil, esaslı olarak gerçek varlıklar gibi görünürler.

c) Bu değerlerin herhangi bir hayal içinde zorunlu bir ifadeleri yoktur ve onlar, tamamıyle uygun olan hiç bir varsayım üzerinde gibi beliremezler.

IV. *Şahıs nedir?* Scheler'e göre şahıs, hatta yalnız olağan olan tüm nesnelere, gerek dışsal, gerek içsel algının konusu olan tüm nesnelerin, yani fiziksel ve ruhsal nesnelerin ve özellikle eşya alanına daha çok karşıt olan tüm edimlerin somut birliğidir. Şahıs, sadece kendi edimlerini yapmakla var olur (adı geçen eser, s. 24). Scheler'in şahıs hakkındaki bu düşüncesi, akıllı ve kendi kendinin bilincine sahip ve iradeli bir merkez olarak gösterilmeye alışılmış olan telakkiden olduğu kadar da "kasıtlı bilinç" kavramından ve Husserl'in geliştirdiği "saf ben" kavramından farklıdır. Scheler'in burada sözünü ettiği, gerçek ya da görgül şahıs değildir; şahsın kendi özüdür. Bu özün görgül kişiliğine bu âlemde olanak sağlayan, görmedir. Olaybilimin dönüştürme yöntemiyle ulaşılan bu öz, öznenin ruhsal yapısı karşısında mutlak surette tarafsızdır. Ne bir bedenin varoluşu, ne de ruhsal bir ben, kişiliğin yüklemi olarak önceden bulunma zorunda değildir. Tanrı'ya bir beden ve bir ruhsal organlaşma yükletilmeksizin, nasıl ki onun özü yine bir şahıs ise, canlı bir varlık da, tersine olarak ruhsal bir ben'e ve kendinin bilincine sahip olduğu halde, zorunlu olarak bir şahıs değildir; pek küçük bir çocuk gibi (adı geçen eser, s. 403, 412, 495-499). Fakat, şahsın öz olarak telakkisinden büyük bir şey kazanılmaz. O, ruhsal ben'in de kendine özgü bir özü vardır. Bu itibarla karşımıza, şahsın özü, nasıl olup da ruhsal ben'in özüyle ilişkide bulunur? sorusu çıkar. Aynı zamanda şahsın (Vermunftperson), yani tasavvur edenin, aklın belirdiği noktayla, "akıllı varlık"la karıştırıldığı görülür ki, bu suretle de şahıs, kişisel olmayan (impersonelle) aklın emri altına girmiş olur. Oysaki, kişisel olmayan akıl, şahsın ilgisiz (indifférent) bir geçit yerinden ibarettir. Bu takdirde de şahıs, tamamıyle bir başka şahsa bağımlı olur. Şahsın tüm değeri de kişisel olmayan akla dönüştürülmüş ve şahsın özerkliği, kendisine kişiliğin tamamıyle boyunduruğuna giren bir lafebeliğinden "logomanie" başka bir şey olmaz. Özerklik, lafebeliği gibi anlaşılması, kılık değiştirmiş bir yaderkiden (hétéronomie) başka bir şey değildir. Kişiliğin, kişisel olmayan aklın bir temsilcisi gibi telakkisi, gerçekte kişiliğin tamamıyle inkârı demektir (adı geçen eser, s. 384-387). Aynı zamanda zihincilerin, kişiliği böyle anlayışlarının yanlışlık derecesi de asla akıllı olmayan bir ruh hastasının, hastalık dolayısıyle ahlâksal kişiliğini yitirmemesiyle de anlaşılır (adı geçen eser, s. 117). Bundan bir ben'in özü, bir başkasının özüne, bir Sen'e (Du) ve genel olarak bir topluma zorunlu olarak bağlı olduğu dikkate alınırsa, şahsın asla bir ruhsal ben'in özüyle aynı olmadığı anlaşılır. Oysaki, şahıs, bazı bakımlardan, kendi kendisine yeter. Bu suretle de, kendisinde bir bütünlüğü (totalité) temsil eder (adı geçen eser, s. 404-405). Bir taraftan da kişilik, bir töz gibi edimlerden önce gelmez ve ruhsal ben gibi kendisini edimlere sunmaz (adı geçen eser, s. 385, 391, 398). O, yalnız edimler aracılığıyle ve edimlerin ifadesinde var olan ve kendini gösteren, bununla birlikte edimlerin ürünü değil, tersine olarak edimlerden önce gelmemek koşuluyle onları meydana getiren yaşanmışın yaşanışıdır (Erleben der Erlebenisse) (adı geçen eser, s. 385, 401-405).

Scheler'e göre, şahıs pek derinden kasıtlılığa bağlıdır. Şahsın varlığı, yerine getirilmeleri içinde meydana gelen edimler, gerçekten kasıtlı edimlerdir (adı geçen eser, s. 401 vd.). Bununla birlikte Scheler'e göre, şahıs, asla Hus-

serl'in kasıtlı bilinciyle özdeş değildir. Scheler' in nazarında şahıs, nesnel özlere yönelmiş olan bilinç olmadığı gibi, kendi kendini kavrayan —kendi kendinin bilinci olan— bir bilinç de değildir. Örneğin, yalnız bilgi edimlerini ya da sadece kasıtlı heyecan edimlerini, yahut da irade edimleri gibi özel türden edimler yapabilen varlıklar var olsaydı, bunlar için bir kişilik problemi ileri sürülemezdi (adı geçen eser, s. 397). Böyle bir kasıtlı edim, kendini oluşturan bir merkezi gerektirmez. Scheler, kasıtlı edimin, kendi potansiyelliğine (potentialité) aykırı olarak, bilinçteki bir kapsam (muhteva) edimliliğini (actualité) ifade eder, asla bir eylemi değil, demekle Husserl'in düşüncesini tamamıyle paylaşmış olur (adı geçen eser, s. 395). Sadece zihinsel olan ya da sadece heyecansal olan kasıtlı bilinç, saf olarak nesneldir ve böyle olduğu için kişilikle hiç bir ilişkisi yoktur (adı geçen eser, s. 402).

Scheler, Husserl'in dikkat edimini kuran saf Ben kuramını kabul etmediği gibi, Kant'ın da bu konudaki düşüncelerini reddeder (adı geçen eser, s. 488 vd.). Scheler'in şahıs hakkındaki düşüncesi bambaşkadır: Kasıtlılığın çeşitli ve bircinsten olmayan türleri, bu edimleri birbirinden pek farklı olarak yerine getiren bir tek merkez problemini meydana getirir (adı geçen eser, s. 404-408). Şu halde kişilik, birbirine aykırı olan (divergents) kasıtlı edimlerin yerine getirilmesinde gizlidir ve bu kasıtlı edimlerin çokçu (pluraliste) aykırılığı sayesindedir ki, kişisel ilkenin zorunlu olduğu anlaşılır. Demek ki, şahıs, sayıca çok ve bircinsten olmayan kasıtlı edimlerin somut ve bilinçüstü birliğidir (adı geçen eser, s. 508-514). Hiç bir zaman genel şahıslar yoktur. Scheler'e, yalnız somut, bireysel, birbirinden farklı ve Tanrı ile ilişkilerinde eşit olmayan şahıslar vardır (adı geçen eser, s. 526, 530). Kendi kendinin bilinci (Sebest - bewustssein) de henüz bir şahıs değildir. O, ancak kendisini toptan başka başka bilinçlerin (bilinç - bilgi, heyecansal bilinç, iradeli bilinç) karmaşık bir birliği olarak kavradığı zaman bir şahıs olabilir. Şu halde şahsın özü bakımından bir şahıstır, demek gerekir (adı geçen eser, s. 404-405). "Kişisel olmayan" ya da "kişiliküstü ruh" deyimi çelişik ve saçmadır. Şahıs, ruh varlığının zorunlu şeklidir; kişiliğin özü de tinseldir. Tüm ahlâksal hayat, tüm dinsel hayat gibi ruhun edimlerine katılmaktan ibarettir (adı geçen eser, 3. baskı, Önsöz, s. XIX). İnsan ve insanın âlemdeki özel durumu hakkındaki düşünce, sadece bu ruha katılma olgusuyle (fait) tanımlanılabilir (*Die Sonderstellung des Menschen,* 1927, s. 190 vd); *Die Idee des Menschen, um d. W.,* cilt I, s. 299). Bu katılma, üstün bir şahsı tamamlamaktan başka bir şey değildir. Zira ruh, daima bir şahıstır, şahısüstü değildir. Scheler' in mertebeli (hiérarchique) kişiliğinin temeli buradadır. Ona göre, tüm şahıslar, en yüce sınırını, sonsuz ve kişisel, "şahısların şahsı" olan bir ruh sıfatıyle, Tanrı'nın şahsı teşkil eden bir düzendir.

V. *"Kasıtlı sempati" ve aşk kuramı:* Yukarda geçen bahisler, bizi heyecansal kasıtlılığın "saf duygu, tercih ve nefret edimleri, değerlerin görülmesi hakkında ileri sürülmüş aşk edimi" gibi üç tabakasını ayırt etmekle çözülememiş olan, biri diğeri üzerine yönelmiş ve birlikte yerine getirilmiş duygusal kasıtlı edimler problemine götürürler. Burada söz konusu olan heyecansal kasıtlılığın bir başka yönüdür ki, bunun kapsamı, karşılıklı yaşanmışın —kasıtlı sempatinin— duygusal akışıdır ve Scheler, bunun özüne ve türlü şekillerine dair, *Wessen und Formen der Sympathie* (2. baskı, 1923) adlı bir kitap yazmıştır. Scheler, bu "kasıtlı sempati"nin özel şekli olarak şahısları ve özellikle Tanrı üzerine yönelmiş olan aşkı gösterir; ve duygudaşlık (sempati) edimlerinin çözümlemesini yapmadan önce, bu alana yanlışlıkla sokulmuş olan sevinç, ağlama, gülme, panik gibi duygusal bulaşma (Gefühlsensteckung) hallerini çıkarıp atmaya çalışır. Bu hallerin de, başkalarındaki duygulanma hallerinin, bizim "özel duygulanma hallerimiz"e bilinçsiz olarak geçtiği görülür. Duygulanmanın bu bulaşık şeklinde, başkalarının duyguları, bu duyguları kazanmış olanın kendi özel duygularıymış gibi belirdiği görülür. Scheler'e göre:

1. Duyusal bulaşma ile duygudaşlık arasında, Scheler'in 'Einsfühlen' adını verdiği bir aracı (mütavassıt) alan vardır ki, burada başka bir canlı varlıkla tam birlik duygusu bulunur (*Wessen und Formen der Sympathie,* s. 16-33 vd.; 112 vd.; 120 vd.). "Einsfühlen" de ruhsal bir ben'in diğer bir ben'le mutlak bir özdeşlenmesi vardır. Eğer, örneğin, bir annenin kendi çocuğu ile içgüdüsel (insiyakî) olarak özdeşlenmesi (identification) halinde olduğu gibi, kendi ben'imiz bir başka ben'le özdeşleşecek olursa, bu hal, idiopatik (idiopatique) olur; eğer ilkel insanların totemleriyle kendilerini özdeş saydıkları ya da antik gizlerde (mystères - sır), müridin esirme (vecit) esnasında Tanrı ile tamamen birleşmesi halinde olduğu gibi, kendi özel ben'i bir diğer ben' le özdeşleşirse heteropatik (hétéropatique) olur. Einsfühlen'in bu ikinci türüne dair en açık örnek, hipnotize edenle edilen arasındaki ilişkide görülür. Cinsel aşk hayatında da buna dair örnekler vardır. Einsfühlen'in başlıca karakteri, özel ben'in kendisiyle birleştiğini hissettiği hayatsal birlik önünde tamamıyle yok

olmasıdır. Scheler, Einsfühlen'e karakteristik birer örnek olarak: Schopenhauer'den, yılanın parçalayıp yemek için sincapları hipnotize edişini ve Bergson'dan da, yavru kurtlarına taze bir besin hizmetini görmesi için sphex denilen zarkanatlı bir böceğin felce uğrattığı tırtılla olan içgüdüsel ilgisini kaydeder. "Einsfühlen" olayı, bizi her canlının birliği ve genel olarak hayatın birliği sonucuna götürür. Duygusal kaynaşma diye de çevirebileceğimiz Einfühlung'e bu hayatsal birliğin sezgisi nazarıyle de bakılabilir (adı geçen eser, s. 89 vd.; *Erkenntnise und Arbeit*, s. 335-336; 458-459). Fakat Scheler'e göre, bu hayatsal birliği tümel bir ilke saymak ve bunu Bergson, Driech, Becker, Lodge... vb. filozoflar gibi tüm âlemin kurucusu (Weltgrund) saymak, büyük bir yanılgıdır. Yine Scheler'e göre, hayatsal âleme karşı, (kasıtlı edimler) ruhunun âlemi vardır ki, bu, büsbütün kişiseldir. Özleri itibarıyle farklı oldukları halde, bu farklılıkları içinde, "karşılıklı bir duygusal yaşayış" (Mitfühlen) ya da kasıtlı duygudaşlık, öyle bir edimdir ki, bunda bir başkasının duygusu, bircinsten olmamak sıfatı dolayısıyle, özel duygumuza kendisini arz eder. Burada bir başka özneye gerçekten bir nüfuz ve kendi öz ben'ini aşmak için gerçek bir eylem vardır (adı geçen eser, s. 52).

2. Şu halde, kasıtlı duygudaşlık (Mitfühlen), hiç bir suretle birbirine özdeş olmayan iki öznenin aykırılığına dayanır. Karşılıklı duygusal yaşayış, ne duygudaşlığın metafizik kuramıyle karıştırılması âdet olan Einfühlen'dir; ne de duygudaşlık hakkındaki jenetik (génétique) ve görgül kuramların istediği gibi, öznenin yaşadığı herhangi bir heyecanın ürünüdür. Biz hiç de hissetmediğimiz duygulara karşı da bir duygudaşlığa sahip olabiliriz; ölüm karşısındaki korku... vb.'da olduğu gibi (adı geçen eser, s. 53 vd.). Karşılıklı duygusal yaşayış sorununda rol oynayan başkasının duygusal hayatının heyecansal görüşüdür. Kasıtlı duygudaşlık üç türlüdür:

a) Aynı duyguyu, örneğin, aynı üzüntü ya da aynı sevinci dolaysız bir tarzda birlikte hissetme eylemi demek olan Mit-einender fühlen halinde, anne ve baba çocuklarının ölüsü karşısında böyle duygulanırlar. Bunlardan her birinin ayrı bir yeis ve keder içinde olduğunu söylemek doğru değildir; bunların ikisi de aynı yeisi paylaşmışlardır. Birçok şahısların birlikte dolaysız olarak birlikte hissetme yeteneğinde oldukları, yalnız yüksek duygulardır. Örneğin, fizik âlemlerde herkes aynı duyguyu almaz.

b) Türetici duygudaşlık ya da duygusal yankı demek olan Mitgefühle de karşılıklı duygulanma yaşayışının bir çeşididir. Duygusal yankı, bir başkasının duygusunu heyecansal olarak anlamış olmaktan meydana gelir. Örneğin, bir kimsenin ıstırabına karşı şefkat ve acıma duygusuna sahip olunduğu ya da bir başkasının mutluluğuyle sevinildiği zaman, doğrudan doğruya başkasının duyduğu ıstırap ya da sevinci hissetmez; fakat bunlar heyecansal bir tarzda anlaşılır. Bu anlayıştan şefkat, merhamet, sevinç ve sürenin duygusu meydana gelir. Şu halde duygunun konusu olan şefkat ve ıstırap iki ayrı edimdir; birlikte duygulanma halinde ise, söz konusu olan yalnız ve bir tek heyecansal edimdir (adı geçen eser, s. 9, 10; 159 vd.).

c) Duygusal yankının çözümlenmesinden bir üçüncü karşılıklı duygusal yaşayış çeşidi meydana gelir ki, bu heyecansal anlayıştır. Bu duygusal yankıdan (Mitgefühl) çıktığı halde ondan açıkça farklıdır. Heyecansal anlayış (Nachfühlen) daima anlaşılmış olanı andıran bir duygunun yankısıyle birlikte bulunmaz ve yeni duygulardan da asla meydana gelmeyebilir. Örneğin, bir tarihçi, bir romancı ya da dram yazarı kahramanları hakkında heyecansal bir anlayışa sahip olmaya mecbur oldukları halde, bu kahramanlar için doğrudan doğruya bir şefkat hissetmeye ya da onların sevinciyle sevinmeye de asla muhtaç değildirler. İnsan, bir başkasının talihsizliği hissolunduğu ve kendini bundan kurtarma çareleri arandığı zaman, duygularının heyecansal anlayışına sahiptir demektir. Fakat bu, onun hakkında gerçek bir şefkat ve merhamet duygusuna sahip olmak demek değildir (adı geçen eser, s. 4 vd.; 11, 15). Heyecansal anlayışın duygusal yankıdan bağımsız olduğunu açıkça gösteren bir örnek, zalimlik olayıdır. Gerçekten, zalim olmak için zulme uğrayanın acılarını anlamak gerektir. Zira, mazluma çektirilen azabın bilinci, zalimin kanım (tatmin) ve sevinç duygusundan doğar. Şu halde burada heyecansal anlayış, başkalarında anlaşılmış bulunan duyguların doğrudan doğruya aksi olan duygularla birlikte bulunur.

3. Buraya dek çözümlemesini verdiğimiz karşılıklı duygusal yaşayışın ya da kasıtlı duygudaşlığın üç çeşidi olan, birlikte hissetme eylemi, duygusal yankı ve heyecansal anlayış, açıkça aşktan farklıdır. Aşkı, Einsfühlen'le mutlak hayatsal birlik duygusuyle karıştırmak da yanlıştır. Bu karıştırmayı Plotinos'tan başlayarak Schelling, genç Hegel ve E. von Hartman'dan geçerek Bergson'a dek gelen deneyüstü metafizik ve birci (moniste) kuramlarıyle uğraşmış olan filozoflar âdet edinmişlerdir. Aşkı, pozitifçilerin ve başlıca İngiliz duygudaşlık kuramcılarının istedikleri gibi duygu yankısıyle, şefkat, merhamet ve âlicenaplıkla karıştırmak da yanlıştır (adı geçen eser, s. 163

vd.; I vd.). Aşk, pek kesin olarak Einsfühlen'e de aykırıdır; zira aşk, daima kişiseldir; daima özerkliğe ve aşkı hisseden şahsın kendiliğindenliğine dayanır. O, bircinsten olmayan kapsamlar üzerine yönetilmiş yetkin bir kasıtlı edimdir (adı geçen eser, s. 84, 143 vd.; 153-154). Aşk, aynı zamanda her karşılıklı duygusal yaşayıştan da, değerler üzerine yönelmesi itibarıyle açıkça ayrılır (adı geçen eser, s. 85). Böyle bir karşılıklı duygusal yaşayış, değerlere karşı da kördür. Kurbanına eziyet eden zalim bir adamın sevincinden haz alınabilir ya da bir cinayet işlemesine engel olunmuş bir kötü adamın yeis ve öfkesine acınabilir. Bu örnekler, ahlâkı böyle bir duygudaşlık duygusuna dayamanın ne denli boş olduğunu gösterir. Aşk ise, tersine olarak konunun ya da sevilen şahsın olumlu değerine eğilim gösterir; isterse bu değer, hayatsal gibi aşağı, güzel gibi orta, şahsın kendi ahlâksal ve dinsel değeri gibi yüksek olsun. Öte yandan aşk, duygusal yankı gibi bir başkasının hissettiğine karşılık olan bir tepki değildir. O, Mitfühlen'den tamamıyle bağımsız olarak meydana gelir ve Mitfühlen'i kurar; fakat ona bağlanmaz. Aynı zamanda aşk, bir harekettir, saf olarak edilgin bir görev (fonction) değildir. Bununla birlikte bir yöneliş ya da emelle de hiç bir ortaklığı yoktur. O, hiç bir gerçeklenme amacı olmaksızın en yüksek olumlu değerlere doğru bir harekettir. Uyuyan çocuğuna sevgiyle bakan, neyi gerçeklendirme emelindedir?.. Ya da konusu Tanrı olan aşkta gerçeklenmesi gereken şey nedir? (adı geçen eser, s. 165-166). Aşk, birtakım emelleri meydana getirir; fakat kendisi bunlardan bağımsızdır. Aşkla şefkat, merhamet... vb. arasındaki fark, kendisini sevmediğimiz bir şahsa karşı bunları hissettiğimiz zaman daha çok göze çarpar. Böyle bir durumda, aşk ve merhamet iki farklı konuya sahip olur: Örneğin aşk, tüm insanlığa, tüm bir ulusa... vb. yöneldiği halde, merhamet özel niteliklerine tamamıyle ilgisiz olduğumuz bir tek bireye yönelebilir (adı geçen eser, s. 167). Değerleri sunan kasıtlı edimlerin betimlenmesinde aşk, değerleri anlayışın bir kılavuzu gibi tanımlamıştı ve o, gözleri, başka suretle görülemeyen değerler üzerine açan bir edimdi. Scheler, bu tanım, aşkın özünü değil, ancak aşk ediminin sonuçlarını ilgiler, der (adı geçen eser, s. 182-183). Aşk edimi, değerin aşağı bir dereceden —önce verilmiş olmamak koşuluyle— yüksek bir derecesine doğru giden kasıtlı bir hareketten ibarettir (adı geçen eser, s. 181). Aşk, ne etkin, ne de edilgindir. O, değerleri yaratmadığı gibi, sadece de yakalamaz (adı geçen eser, s. 183 vd.). Aşk, sevilen nesnede somutlaşan olumlu değerleri en yüksek derecelerine dek iletmiştir (adı geçen eser, s. 176 vd.). "Aşk, içinde değerleri şahıslandıran her bireysel ve somut nesnenin ideal yeteneğine göre ulaşılabilen en yüksek değerler derecesine kadar tamamıyle bir harekettir" (adı geçen eser, s. 187). Aşk, ister eşya, ister şahıslar olsun, tüm değer dayanakları üzerine yönelebilir. Fakat, aşkın en dolgun derecesi, mutlak aşk olarak en yüce gücü (kudret) yalnız şahıslara yöneldiği zaman belirir (adı geçen eser, s. 184 vd.; 191-194). Şahıslar üzerine yönelmiş olan aşk, sevilmiş olan şahısla birlikte edimler icrası demek olan bir Mitvollzug'u gösterir; fakat o, kasıtlı olan yalın duygudaşlıktan ve hele duygusal yankıdan bu ortak edim içinde, sevilen şahsı en yüksek olumlu değerler derecesine yükseltmekle temayüz eder. Örneğin, bir suçluya karşı olan aşk, asla onun kötü duygularına karşı bir duygudaşlık olamaz; fakat, onun olumlu niteliklerine değinince, onu yüksek görünüşlerine dek yükseltmiş olur; daha açıkça, eğer bu aşk, onun kişiliğine sesleniyorsa, temsil edebileceği ahlâksal ve dinsel değerlerin en yüce derecelerine doğru eğilim gösterecektir. Fakat ona seslenen aşk, asla onun olumsuz nitelikleri için bir duygudaşlık olmayacaktır. Yalnız bu gösterilen noktalar bile bize tüm duygudaşlık şekillerinin doruğunu aşkın oluşturduğunu fark ettirir. Scheler'e göre, ayırt ettiğimiz bu çeşitli duygudaşlık türlerini izlemek suretiyle ilginç ilişkiler saptanılabilir.

Mutlak birlik duygusu (Einfühlen) kasıtlı anlayışın (Nachfühlen) temelidir ki, bu hayatsal birliğin bilinçaltında olan duygusal bir sezgisini gerektirir. Heyecansal anlayış da, evvelce gördüğümüz gibi, duygusal yankıyı (Mitgefühle), şefkat, merhamet... vb.'nı oluşturur. Duygusal yankı ise, insanlığın genel aşkının, tüm insanların "ruhsal benlerinin" temelidir. Scheler, mesleğinin başlangıçlarında, bu heyecanı, kişisel aşk hakkındaki Hıristiyanlık düşüncesini hor gören burjuva duygularının yalın bir ürünü sayarak şiddetle yargılamıştı (*Vom Unsturz der Werte*, cilt I, s. 129 vd.; 150 vd.). Fakat duygudaşlığa dair olan bu görüşünü terk etmiş ve genel olarak insanlık aşkının, yalnız şahıslara seslenen aşktan daha aşağı olmak koşuluyle, gerçek aşk olduğunu kabul etmiştir (*Wessen und Formen der Sympathie*, s. 115-117). Onun bu insana olan aşkı, sonlu kişilikler ve Tanrı'nın sonsuz kişiliği gibi, somut şahıslara yönelen aşkın en yüce şeklini oluşturur. Bu mutlak aşk, kozmos dışı (acosmique) diye nitelendirilebilir. Zira, onun yöneldiği şahıslar, kesin olarak tüm eşya âlemine aykırıdırlar. Bir taraftan şahısların kozmos dışı aşkı, bir taraftan da mutlak birliğin kozmik ve hayatsal duygusu, aralarında duygu-

daşlığın tüm diğer şekilleri sıralanmış olan iki son kutupturlar. Yanlışlıkla duygudaşlığın yüksek katına çıkmış olan mutlak birliğin duygusu, bizi ister istemez panteizme götürür ve şahıslara yönetilmiş olan bu yüce yere kozmos dışı aşkın yerleştirilmesi de zorunlu olarak Tanrıcılığa (théisme) iletir (adı geçen eser, s. 120).

Ahlâksal değerlerin olabildiği kadar yüklendiği duygudaşlığın türlü şekilleri değerlendirilirse, mutlak birlik duygusunun (Einsfühlen) ve heyecansal anlayışın (Nachfühlen) ahlâksal değerler karşısında tamamıyle tarafsız olduğu görülür. Oysaki, heyecansal yankı (Mitgefühl) ve birlikte hissetme eylemi (Mit-einen-erfühlen) hissedilmiş olan duyguların niteliklerine göre, hayır ve şer değerlerini sunabilir (adı geçen eser, s. 162-163). Nihayet aşk edimi, gösterdiği bazı şekiller altında, daima ahlâksal değerlerin dayanağıdır. Zira aşk, kendi konusunu olumlu değerlerin en yüce derecesine yükseltir. Gerçekten de her ahlâk, yüksek değerlere doğru yönelmekte gizlidir. İsterse bu, varoluşta iradeyle kazanılmış olan bir olumlu değerin gerçeklenmesi olsun, isterse aşk sayesinde kazanılmış olan en yüksek bir değerin yalnız görünüşünden ibaret olsun. Şu halde aşk edimi, daima ahlkâsal bir edimdir ve hele şahıslara karşı olan aşk en yetkin bir ahlâksal aşktır (adı geçen eser, s. 188 vd.; 191 vd.). Bunlardan Kant'ın duygudaşlık ve aşkı çıkarıp atmak isteyen ahlâk anlayışının da pek yanlış olduğu sonucu çıkar.

VI. *Başkasının bilgisi problemi:* Kasıtlı duygudaşlığın türlü şekilleri ve şahısların özel bir surette şiddetli olan kozmos dışı aşkı, bize, özel ben alanını aşarak bu aşkın gittikçe daha fazla nüfuz ettiği başka ben ve şahıslar âleminin kapılarını açar. Burada söz konusu olan sorun, başkalarının ben'i ile şahısların dolaysız heyecansal sezgi aracılığıyle doğrudan doğruya bilinmesidir. Bu itibarla, "başkalarının ben'i" hakkındaki bilgi problemi, duygudaşlığın kasıtlılık kuramı sayesinde alışılmış olan görüşlere mutlak surette aykırı bir tarzda çözülmüş olacaktır. Eski kuramlara göre algılanan bir varlığın canlı olması, kendi kendisinin içsel algısıyle (idrak) analoji yoluyle çıkarılan sonucun ürünüdür ya da söz konusu olan nesne içinden dışa aksetmiş bulunan duygusal inancın eseridir. Scheler'e göre, bu iki görüş de aynı öncülerden (prémisses) hareket ettikleri halde birbiriyle savaşırlar. Bunların kesin olarak reddedilmeleri gerektir (adı geçen eser, s. 273-281). Bu öncüller, şöyle özetlenebilir:

1. Bir özneye en önce ve dolaysız olarak sunulan veri, kendi özel ben'idir.

2. Diğer canlılar ve özellikle diğer ben'ler, evvelce beden olarak verilmiş olup, bunların canlı oluşları hakkında çıkarılan sonuç ya da inanç, hareketlerinin veya diğer dışsal değişmelerinin ürünüdür (adı geçen eser, s. 281).

Bu tezler diğer ben ve şahısların heyecansal sezgi üzerine kurulmuş olan duygudaşlık anlayışını (apprehention) ilgilemeleri bakımından da mutlak surette yanlıştır. Scheler, daha önce, *Nefis Bilgisinin Putları* adlı eserinde, nefsin içsel algısına, dış âlemin algısından daha büyük bir apaçıklık yükletmenin, yeniçağda düşünülmüş olan önyargılardan (préjugés) biri olduğunu tanıtlamaya çalışmıştı. Olaybilimcilik bakımından türlü iç âlemlerle dış âlemler arasında, algıları ve bilgileri itibarıyle mutlak bir eşitik vardır *(Vom Unsturz der Werte,* cilt II, s. 8 vd.). Özellikle nefis bilgisindeki yanılsamalar (illusions) başkalarının ben'indeki ve dış âlemin bilgisindeki yanılsamalardan daha çok büyüktür. Nietzsche'nin şu derin sözünde olduğu gibi, herkes kendi nefsinden pek uzaklaşmıştır (adı geçen eser, s. 126-132). Scheler, duygudaşlık hakkındaki eserinin son bölümünde, bu düşüncelerini şu tezle tamamlar: İç algıda başka ben'lerin gerçekliği, kendi öz ben'imizin gerçekliğinde daha önceden hazırdır. Başka ben'lerin, yani (sen'in) ve toplumun, yani (biz'in) varoluşunun zihinsel bir apaçıklığı vardır ve bu apaçıklık, nefsin algısı kadar da dış âlemin algısını sağlar. Bunun içindir ki birçok filozoflar, hemen hemen dış âlemin gerçekliğini inkâr etme tehlikesine düştükleri halde, bunlardan hiç biri tekbenci (solipsiste) tezi genişletmeye ve "başka ben"leri inkâr etmeye cesaret etmemişlerdir (*Wesen und Formen der Sympathie,* s. 301 vd.; *Erkenntnis und Arbeit,* s. 477). Özet olarak, başkasını dolaysız bir surette sezmek, yalın bir algı alanında olduğu kadar da içinde bu sezginin daha şiddetli bulunduğu ve başka şahısların derinliklerine kadar sokulan kasıtlı duygudaşlık alanında da vardır. Başka ben'lerin zihinsel algısını çözümlemek suretiyle dokunduğumuz bilgisel epistemoloji âleminde kalmak için Husserl'de çözülmemiş kalan gerçeklik problemi hakkında Scheler'in *İş ve Bilgi* adlı eserinde önerdiği çözümleri kısaca izlemek gerektir.

Scheler'e göre, gerçeğin bilgisi, özlerin bilgisinden pek farklıdır; bilgi hayret, huşu ve aşk üzerine kurulmuş olan ve asla yarar araştırmayan bir dalınçtır (contemplation). Gerçekliğin algısına gelince, bunun temeli bir hükmetme isteği olduğu için pratik bir karaktere sahiptir; işe, emellere ve iradeye bağlıdır. Gerçeklik, iradeye karşı bir direnmeden başka bir şey değildir ve bildiğimiz gibi, kasıtlılıktan yoksun olan iradenin rolü, kendisine direnen gerçekliği doğru olarak haber vermekten

ibarettir. Pragmacılık ve ülkücülük, bunun tersini kabul etme yanılgısına düşmüşlerdir. Pragmacılık felsefesel bilgiye gerçeklik algısının sahip olduğu pratik karakteri yüklediği halde, ülkücülük ve hele Husserl'in ülkücülüğü, tersine olarak gerçeklik bilgisine, yalnız özlerin felsefesel bilgisinde var olan yarar beklemez ve dalınçlılık karakterini yüklemek ister. Scheler, iradeye karşı direnme olarak ileri sürdüğü gerçeklik kuramında, Maine de Biran' dan başlayarak Alman düşünürü Dilthey'de sona eren uzun felsefesel geleneğin ardından gider. Scheler'in gerçek hakkındaki kuramını, kendinden önce gelenlerin kuramlarından ayıran noktaları üç esasta özetleyebiliriz:

1. Scheler'e göre, iradeye karşı direnmeden ibaret olan gerçeğin algısı, dolaysız ve sezgiseldir; direnme ise, yalnız dış âlemin değil, genel olarak her gerçekliğin âlâmetidir (*Erkenttnis und Arbeit,* s. 464-472. Bu eser, Dilthey'e karşıdır).

2. Gerçeğin algısında doğrudan doğruya, nesnenin tümü kavranır; nesnenin birliği, duyumlar, algının ve algı içinde bulunanların kurucu öğeleri değil, nesne bütününden yapay (sunî) bir surette ayrılmış olan soyut momanlardır. Burada Almanların yeni psikoloji görüşü olan Gestalt kuramı'na dayanan ve Bergsoncu telkinleri izleyen Scheler, duyulur niteliklerin öznelliğini inkâr ederek, bütünü algılamanın duyumlardan önce geldiğini kabul eder. Bu görüş, Kantçı görüşlere aykırı olan olaybilim tezine uygundur. Yani, bilginin konuları hiç bir zaman etkin akıl sayesinde oluşan duyumlar kaos'unun bir ürünü değildir (adı geçen eser, s. 354-418, 457).

3. Nihayet Scheler'e göre, sırasıyle her birinde türlü gerçeklik âlemleri verilmiş olan şu dört 'a priorik' kural kurulabilir:

a) Mutlak'ın ya da Tanrı'nın gerçekliği; bu, mutlak surette direnilemez ve olayların bütünlüğünü kendine bağımlı kılar ve tüm diğer gerçek alanlarından önce gelir.

b) "Başka ben"lerin gerçekliği, nefsin iç gözlemine (introspection) sunulmuş olan gerçek lik gibi dış âlemin gerçekliğinden daha önce gelir.

c) Dış âlemin gerçekliği, kendi iç ben'imizin gerçekliğini değerlendirir.

d) Canlı ve organik âlemin gerçekliği, ölü doğanın gerçekliğinden daha önce verilmiştir (adı geçen eser, s. 474-482; *Soziologie des Wissens,* s. 52-54). Bu dört gerçeklik âleminin birbiri üzerine konulmuş olan dört basamağından birincisinden dördüncüsüne doğru inildikçe gerçekliğin direnci gittikçe daha fazla azalmaya başlar. Tersine olarak da, dördüncüden birinciye doğru çıkıldıkça, bu direnmenin daima arttığı görülür (adı geçen eser, s. 475-482).

VII. *Scheler'in sosyal felsefesi:* Bu konudaki düşünceleri, olaybilim yöntemlerine doğrudan doğruya bağlı olmamakla birlikte, özel bir karaktere sahiptir. Scheler, bu konudaki görünüşüne, hiyerarşik şahısçılık adını verir. Fakat bu şahısçılığın bireycilikle hiç bir ilgisi yoktur. Onun sosyal felsefesinde, "bütün" ve "tümel somut" düşüncesi esaslı bir rol oynar ve onun sistemi tinselci bir sosyolojiye eğilim gösterir. Onda, şahıs doğrudan doğruya ne nefsin bilgisine, ne de iradeye bağlı olduğundan, Scheler'in şahısçılığı, şahısları tek olarak bırakma eğilimlerini reddeder. Ona göre, "Ahlâksal değerler, tek başına kalmış olan bir şahısta beliremezler, ancak Tanrı'nın yüksek kişiliğine esaslı olarak bağlanmış, ruh ve insanlık âleminin bütünlüğüne dayanışma bağlarıyle birleşmiş olan bir şahısta belirebilirler" *(Formalismus,* s. 537, 546, 560 vd.). Bu, bir toplumun ve en yüce sınırını Tanrı teşkil eden bir bütünün üyeleri olup, kolektif bir surette sorumlu olan şahısların dayanışması demektir (adı geçen eser, s. 556; *Vom Ewigen im Menschen,* s. 149-193). Ruhsal ben, ontolojik bir tarzda diğer bir ben'e ve topluma bağlı ise, sonlu olan kişisel ruh da, kendi kendine yetse bile, ahlâksal değerlerin dayanağı olarak ona bağlıdır ve içine katıldığı bütünlükler, yüksek kişilikler gibi görünürler; bu kişilikler de, zirvesine dek karmaşık olan diğer kişiliklerle, şahısların şahsı olan Tanrı ile dayanışma halindedir. Dayanışma düşüncesi, Scheler'de özü itibarıyle Hıristiyandır ve Hıristiyanlıktan ayrılamaz (*Der Formalismus,* s. 16; *Schriften zur Soziologie,* s. 111, cilt V, s. 60 vd.). Bu şahısçı dayanışmacılığa (solidarisme), bireycilik ve kolektifçilikten (collectivisme) olduğu kadar da doğrudan doğruya Hıristiyanlıktan uzak bir görüş olduğu için, Hıristiyan sosyalizmi adı verilebilir (adı geçen eser, s. 11, cilt V, 2. bölüm, s. 2-3).

Bununla birlikte her bütünlük, toplum ve tek kalmış birlik, özel bir ahlâksal değere sahip olmak için, yeni ve karmaşık bir şahıs (Gesamptperson) gibi görünmek zorundadır. Toplum, şahıslanma olayına yer vermeksizin saf olarak nesnel olduğu için, eşya kalır. Şahıslarınkinden daha aşağı olan eşya değerlerinden başka bir şeye çevrilemez. Scheler, yüksek değerlerin kişisel olmayan dayanaklara sahip olmadığını savunan Kant ve Nietzsche'nin tezini beğenir. Ona göre, kültür, tarih, toplum... vb. gibi kişisel olmayan tüm bütünlüklerin amacı, ister yalın, ister karmaşık olsun, daima şahıslardır. Bilinçten üstün öğeler vardır ki, bunlar da şahıslardır. Fakat

ona göre, şahıslardan üstün öğelerden söz etmek saçmadır ve şahıs olmayan her şey, değer bakımından aşağıdır. O, şahıssızcılıkdan (impersonnalisme) birinin seçilmesi gerektiğini, zira bu ikisinin arasında bir üçüncü terimin bulunmadığını iddia eder. Aynı zamanda şahısların, şahıslandırılamaz bütünlüğünde (yani, kişilerin kendisinde eşit bir değerin varlığını tanıyan aşgın şahıscılığın (transpersonnalisme) olanaksızlığı üzerinde ısrar eder (adı geçen eser, s. 523-527). Scheler, kesin olarak şahıscılık tercih edilecek olursa, der, bu görüşün yalnız direnci olan yönelişlerden değil, şahsın kendi kişiliğinin istemesi, kendi özel değerini savunan her bencil (égotiste) durumdan farklı olduğu anlaşılır. Ona göre, insanın kendi kişiliğini bilinçli olarak onaylama hevesine kapılması, bu kişiliği yitirtecek olan en iyi bir aracıdır. Bütün değerler içinde iradeyle gerçeklendirilmeyen, kendi kendisine bu iradenin yönelediği kişisel değerlerdir. Yalnız şahıslar kadar da uluslar gibi kolektif şahıslar, kendilerini saf olarak nesnel ve kişiliksiz amaçların gerçeklenmesine, kendilerini unutacak denli vermek suretiyledir ki, özel değerlerini artırabilirler. Kişilik, gerçek bir hazine olarak, kendini aramayanlara kısmet olur. Bu itibarla gerçek şahıscılık, gerek bencil (égoiste), gerek ulusçu kılığa giren "aşağılık ben"e (moi haïssable) karşı gösterilecek bütün uymaları terk eder (adı geçen eser, s. 527-529).

Diğer taraftan da şahsı, genel olarak kişiliğin soluk bir soyutlaması sayılan Kant'ın akılcı yorumlamasına aykırı olduğu gibi, bireyliği değerlerin üstüne çıkaran ve bunları bireyliğin ürünü sayan Nietzsche'nin adcı (nominaliste) görüşüne de aykırıdır. Scheler'e göre, kişilik daima ve mutlak surette bireysel ve somuttur. Fakat bu tekil değerlerin meydana gelip gelmemesi şahsın kendi elinde değildir: Kasıtlı edimlerin birliği olarak şahıs, varolan değerleri kendinden tamamıyle bağımsız olarak yakalar ve onları asla yaratmaz. Somut bireylik olarak her sonlu şahıs, yüksek kişisel bir bütün içinde, Kant'ın Nietzsche'nin ve Schleiermacher'in başka ve ters güdülerle (motif) inkâr ettikleri karmaşık bir kolektif şahıs içinde, yerine konulamaz bir organ gibi kendini tamamlar. Kant, karmaşık kolektif kişilikler problemine göm yummuştu. Nietzsche de somut bireyliği, şahsın tek başına kalışını, bencil haliyle karıştırmıştı (*Der Formalismus,* s. 529-540). Her kişilik gibi karmaşık kolektif kişilik de, toplumca yapılmış bir kasıtlı edimler türlülüğünün bilinçüstü bir merkezidir. Scheler'e göre, o, kolektif iradeye muhtaç olmadığı gibi, asla iradenin etkin bir merkezi olmak zorunda da değildir; bu haliyle de adlî şekillerle görülecek bir işi de yoktur. Scheler'in kolektif karmaşık şahıslar telakkisi, burada Hegel ve Eflatun'un görüşlerine kesin olarak karşı gelir. Scheler, bir ulus ya da Avrupa, Doğu... vb. gibi bir kültür bütününün (Kulturkries), potansiyel bir karmaşık kolektif kişilik olduğunu, devletin ise sözcüğün tam anlamıyle böyle bir kişilik olmadığını, çünkü devletin mümkün olan kasıtlı edimlerin tümünü yapmadığını, onun sayıca çok bir kasıtlılık olmaktan çok, bir irade merkezi olduğunu ileri sürer (adı geçen eser, s. 568).

Scheler'e göre, yalın ve karmaşık şahısların ikisi de aynı önceliğe sahiptir; yani, bunlar birbirinden türememişler, karşılıklı olarak birbirini meydana getirmişlerdir (adı geçen eser, s. 346). Karmaşık kolektif kişilik, sosyal bütünlüğün özel bir türüdür ve bu cinsten olan her birlik gibi karşılıklı bir anlayışı, karşılıklı bir yaşayış akımı içinde anlaşılamayan yeni nesnel kapsamlar, özler ve değerler sunduğu, nihayet bu ortak kasıtlılık, sayıca çok ve çeşitli yönlerde yerine getirildiği zaman, "karmaşık kolektif kişilik (Gesamptperson) halini alır" (adı geçen eser, s. 542-584). Toplumca yerine getirilmiş kasıtlı edimler merkezi olarak karmaşık kolektif şahısların özel yapısını daha iyi kavramak için Scheler, türlü sosyal birlik şekillerini sayar.

1. Bulaşma ve iradesiz taklit sayesinde oluşan ve anlayışla birlikte bulunmayan sosyal birlik. Bunlara, hayvanlarda sürü, insanlarda kalabalık (foule - yığın, cemaat) denilir.

2. Karşılıklı yaşayışın bir akımıyle kurulmuş ve yine sadece özdeş bir kapsam önünde karşılıklı bir anlayışla bağlanmış bir sosyal birlik. Buradaki anlayış, üyelerin bireylik ve kişilikleri üzerine değil, sosyal bütünün kendi üzerine yönelir. Scheler'e göre, böyle bir sosyal birliğe, "hayatsal cemaat" (Lebensgemeinschat) denilir. Bu, temsil edilebilir bir dayanışma karakterine sahiptir. Buradaki dayanışma, az çok Durkheim'ın benzeşimle dayanışmasını (solidarité par similitude) andırır. Aile, kabile, jens, kavim ve bir bakıma tüm insanlık, bir sınıf, bir meslek... vb. da bu hayatsal toplumu oluştururlar.

3. Şahısların dış ilişkileri sayesinde kurulmuş olan sosyal birlik ki, bunda şahıslar karşılıklı olarak birbirinden seçik ve karşıt (zıt) olduklarının bilincine sahip oldukları halde, vaat ya da sözleşmeyle bağlanmışlardır. Scheler, buna Alman sosyoloğu Tönnies'in terimiyle, Ortaklık Toplumu (Gesellschaft) adını verir ki, bu, bir bütün değil, her biri kendisi için sorumlu olan bir şahıslar toplamıdır. Uluslararası cemiyet (société internationale), bu zümredendir; bunda, uluslararası birlik, sözleşim

temeline dayanır. Scheler'e göre, en yüce sosyal değerin hayatsal toplum içinde belirdiğini zannetmek büyük bir yanılgıdır. Bu yanılgıya, sözleşimsel (contractuelle) toplumu, sosyal birliğin en yüce şekliymiş gibi gören XVIII. yüzyılın eşitçiliğine (egelitarisme) karşı gelen romantikler düşmüştür. Sözleşimsel toplumlarda olduğu kadar da hayatsal toplumlarda görünen değerler, kişiliksiz değerlerdir, eşyanın değerleridir. Bununla birlikte en yüce sosyal değerler, kişiliksiz değerlerdir; bunlar, burjuva eşitçiliği kadar da romantik tepkinin tanımadığı sosyal birliklerin üstün tabakası olan karmaşık kolektif şahıslar içinde cisimlenirler (*Formalismus...*, s. 551-565).

4. Karmaşık kolektif kişilik, sosyal birliğin dördüncü tipini oluşturur; bunun karakteri, hayatsal cemaatle, toplum arasında bir bireşim (sentez) olmasıdır. Scheler'e göre, bu birlikte dayanışma, üye şahıslarla karmaşık kolektif şahıs arasında aşk karakterini alır ve buradaki karmaşık şahıslara, aşk cemaatleri (Ligsgemeinschaften) adı da verilebilir. Scheler'e göre, karmaşık şahıslar, diğer sosyal birliklerde somut bir hal alan değerlerin hepsinden üstün değerlere dayanak olurlar. Bunun kanıtı ise, toplumlar ve hayatsal cemaatlerin sadece hoş, yararlı ve hayatsal değerleri somutlaştırmaları, karmaşık şahısların ise, tinsel ve kutsal değerleri somut bir hale getirmeleridir. Kültürü gerçeklendiren, kolektif şahıslardır. Olumlu hukuku yaratmaya davet olunanlar da, özellikle bu şahıslardır (adı geçen eser, s. 667 vd.). Kolektif karmaşık kişiliklerin bu fani âlemdeki örnekleri, Scheler'e göre, uluslar ve kilisedir (adı geçen eser, s. 568-584; *Schriften zur Soziologie,* cilt II, s. V-VII; cilt III, 1. bölüm, s. 65 vd.). Scheler'e göre, kilise, ulustan üstün ve her ulusta içkindir, toplum ise, ulustan aşağı ve ulusun içindedir; eşitçi enternasyonalizm ile kilisenin tümelliğini karıştırmamak gerektir (*Formalismus,* s. 579-580).

Kilise ve ulusal cemaatten başka, yine bunlar gibi saf olarak karmaşık kolektif kişilik türlerinden olmak üzere birtakım tarafsız sosyal birlikler daha vardır. Bunlar, bir kültür bütünü (Kulturkreis) ve devlettir. Kültür bütünü, merkezsel Avrupa, Kuzey Amerika, Doğu... vb. gibi, ki bunlar, kolektif kişiliğe en çok yakın olandır. Bunlar, özel ve karmaşık bir kasıtlıktan yoksun oldukları halde, potansiyel olarak bunlara sahip olan sosyal birliklerdir. Scheler'e göre, bu karmaşık kolektif kişilikten en uzak olan da devlettir. Devlet, hukuk değerine, refahın, yararın ve hayatsalın aşağı değerlerine yönelmiş olan kasıtlı edimlerden başka bir şey yapmaz. Tinsel değerlerin çoğu, devletin kasıtlı âleminden kovulmuş olduğu gibi, genel olarak devletin yaptığı edimlerden çoğu kasıtlı edimler değil, irade ve hükmetme edimleridir (adı geçen eser, s. 568-570). Scheler, devletin hayatsal cemaatıyle karmaşık kişilik arasında bir aracı karaktere sahip olduğunu iddia eder. 1913'te ahlâka dair yazmış olduğu eserin başlangıcında bazı tereddütlerle devleti, doğrudan doğruya hayatsal cemaate bağlamış ve bu cemaatin teknik bir şekli saymıştı (adı geçen eser, s. 108). İkinci Dünya Savaşının başlangıcında tamamladığı bu eserin ikinci bölümünde ise, devleti daha çok kolektif şahsa yaklaştırmış ve savaş esnasında yazılmış olan bu eserde devletin ulusallığını kabul ederek, Hegel'e yanaşmış ve bundan birtakım aldatıcı sonuçlar çıkarmıştır. Son eserlerinde ise, ilk düşüncelerine dönmüştür (*Schriften zur Soziologie,* cilt III, 1. bölüm, s. 72 vd.; cilt IV, s. 4 vd.; *Der Genius des Kriegse,* s. 90, 91, 92, 119 vd.; *Vom Ewigen im Menschen,* s. 189 vd.).

Scheler'e göre şahıs, yalın (simple) olduğu kadar da karmaşıktır ve yüksek kişisel bir bütünlüğün üyesidir. Bu itibarla her şahsın içinde bir kendi iç kişiliği, bir de sosyal kişiliği vardır. Sosyal kişilik, daha çok kilisede kendi iç kişiliğimize yaklaşır ve toplumda da bu kişilikten fazlasıyle uzaklaşır (*Der Formalismus,* s. 589-595). Bir taraftan da somutlaştırmak istedikleri ilk değerlere göre, türlü sosyal kişilikler ayırt edilebilir ve birtakım fiziksel - ülküsel tipler gösterilebilir. Örneğin, Tanrısal değerleri somutlaştıran veli, tinsel değerleri somutlaştıran dâhi, hayatsal değerleri somutlaştıran kahraman, yarar değerlerini somutlaştıran önder ruhu (führendergeist), hoş değerlerini somutlaştıran hoş hayatın artisti (Künstler des Gennusses) gibi... Bu tipler, bazı tarihsel dönemler ve ulusal çevrelerde türlü görünüşlere sahip olurlar; tercih ya da nefret edilen değerlere göre, bazıları diğerlerinden üstün ya da aşağı bir duruma düşerler. Hangi yönden bakılırsa bakılsın, Scheler'in görüşleri daima din felsefesi problemlerine dönüştürülebildiği gibi, ahlâkının da Tanrı ve din düşüncesine dayandığı görülür. Birci (moniste) bir ilkeye dayanan değerler düzeni kadar —yalın ve karmaşık şahıslarda— öyle bir hiyerarşiye bağımlıdırlar ki, bunun en yüksek derecesinde Tanrı'nın kişiliği meydana gelir. Ona göre, kilise, tüm diğer sosyal birliklerden üstün bir değerde olup, veli (saint) tipi de şahısların tüm diğer ülküsel hayallerinden (images) üstündür. Bu nedenle Scheler'in ahlâkı, layik ahlâka karşıt olan dinsel bir ahlâktır. Fakat, onun ahlâk telakkisinin din ile olan ilişkisini daha iyi kavrayabilmek için, *Vom Ewigen im Menschen*

(İnsanda Ebedîlik) adlı eserinde açıkladığı din felsefesini incelemelidir:

VIII. *Din felsefesi:* Scheler'in bu konudaki felsefesi bir din olaybilimciliğidir. O, yukarda adı geçen eserinde, Tanrısalın türsel özünü ve içinde bu özün göründüğü dinsel edimi açıklama amacını güder. Bu itibarla ona göre, önceden olumlu bir vahye dayanmadan dinden söz edilebilir. Zira din, yalnız genel felsefeden değil, din felsefesinden ve olumlu dogmalardan (dogme) da bağımsızdır. Din ve felsefe, birbirine dönüştürülemeyen iki ayrı alandır. Çünkü, eğer din, bir çeşit felsefe ve felsefe bir çeşit din olmasaydı, dinin özel bir olaybilimsel betimlemesi tamamıyle anlamsız kalırdı (*Vom Ewigen im Menschen,* s. 376 vd.). Scheler, bu suretle din ile felsefe arasında az ya da çok bir özdeşlik gören her kurama hasım olduğu gibi (adı geçen eser, s. 327), Thomacıların akılcı Tanrıbilimini, felsefe ile din arasında aracı bir bilim sayarak reddeder ve Hegel, Schelling, Schopenhauer... vb. gibi dinde aşağı düzenden bir bilgi gören ve felsefenin verdiği Tanrısalın mutlak bilgisini açıklayan filozofların bilinirciliğini (gnosticisme) de kabul etmez; aynı zamanda felsefeyi dinin emrine veren gelenekçiliği (traditionalisme) de şiddetle hırpalar. Diğer taraftan da din olaybilimciliğinin ikici (dualiste) görüşleriyle de uzlaşamaz. Zira, ikicilik (dualisme) dini, felsefeden bağımsız ve felsefeye dönüştürülemez saymakla kalmaz, aynı zamanda sonradan gelişen hiç bir felsefesel bilgiyle kavranılamayacağına inanır. Bu itibarla Scheler, ister Spencer'de olduğu gibi, pozitifçi (positiviste) bir şekilde, isterse Schleiermacher, Ritschl... vb. da olduğu gibi, inancılık (fideisme) şeklinde görünsün, bu dinsel bilinemezcilik (agnosticisme), dinin olaybilimsel çözümlemelerini olanaksız kılar. Bununla birlikte, bu çözümlemenin izlenilmesi gereken özel bir yolu vardır. Scheler, din olaybilimine, uygunluk sistemi (Konformitätssystem) adını verdiği din ile felsefe arasındaki ilişkiyi gösteren bir görüşü başlangıç yapar ki, buna göre din ile felsefe, aynı hedefe ulaşan iki ayrı yol gibidir (adı geçen eser, s. 348-375). Dinsel gerçekle felsefesel gerçek - kasıtlı konu üzerine yönelen felsefesel bilgi edimiyle dinsel edim, bu edimlerin kendileri gibi farklı işlerde birbirine uygundurlar (adı geçen eser, s. 327 vd.).

"Felsefenin tanrısı, dinin tanrısıyle çelişik değildir. Tanrı, felsefesel bilgi için mutlak varlıktır; dinsel edimde (acte) ise, bir 'canlı kişi-ilk, bir ruhtur" (adı geçen eser, s. 358). Tanrılığın bu iki farklı görünümü birbirini tamamlar, destekler ve bu ilişiği, din olaybiliminin yolunu açar, Scheler'e göre, tanrılığın özünde iki esaslı karakter vardır: Direnilemezlik (Allüberlegenheit), sonsuz ve kişisel ruh karakteri... İnsanda ise, bunlara karşılık olarak, kendi aşağılığının bilgisi ve yaratık oluş karakteri vardır. Tanrı hakkındaki her bilgi, "Tanrı ile bilgi"dir. Yani Tanrı, yaptığımız dinsel edimlerin yaratıcısıdır; ve bir din, olumlu olmak ve inayetle (grâce) karışmak zorunda olmadığı halde vahye dayanır; Tanrı hakkındaki her dinsel bilgi, Tanrısal edimlerle temas halindeki edimlerin yerine getirilmesidir ve İncil diliyle söylenecek olursa, "Ruh da hayattır" (adı geçen eser, s. 414-415).

Türlü edimlerin esaslı evreleri, insanın psikofizik organlaşmasından birleşik olacak tarzda sıralanmıştır ve bu insanlarla olduğu kadar da Tanrı ile ilişkilidir. Bu nedenledir ki, Tanrısal irade edimi, kendini, zihin edimine bağımlı olarak gösterir. Gerek zihin, gerek Tanrı da tüm edimlerine hükmeden aşka bağımlı görünür (adı geçen eser, s. 467-520). Tanrı, şahıs olarak, yaptığı kasıtlı edimlerin somut bir birliğidir (adı geçen eser, s. 413, 437; *Formalismus,* s. 411 vd.). Böylece, dinsel edimler, Tanrısal edimle temas etmek suretiyle yerine getirildikleri için, her şeyden önce Tanrı'nın sonsuz aşkına ortak olurlar. Saint-Augustin' in de anlattığı bu aşk, Scheler'i doğrudan doğruya Tanrısal özün olaybilimsel betimlemesinden, içinde özün belirdiği kasıtlı edimin betimlemesine götürür (*Vom Ewigen im Menschen,* s. 426). Dinsel kasıtlılık, tüm diğer kasıtlı edimlerden şu noktalarda farklıdır:

1. Dinsel kasıtlılık, yaratılmış olan âlemin deneyüstü bir kapsamına doğru yönelir.
2. Bu âlemin hiç bir özel niteliği, dikkate alınan kapsama tekabül edemez.
3. Dinsel edimin yerine getirilmesi.
4. Dinsel edim, kasıtlı kapsamının —Tanrı—, kendi özel edimleriyle dinsel edimi kendine doğru yükseltmesi ve kendini ona adaması sayesinde yerine getirilebilir.

Dinsel edimin kapsamı aynı zamanda yerine getirilmesinin temelidir ve bu edimin yerine getirilmiş olması, Tanrısal edimlerin bir temasından (Mitvolzug) başka bir şey değildir (adı geçen eser, s. 547 vd.). Bu itibarla dinden, ancak, imanın konusu kişisel bir ruh olduğu zaman bahsolunabilir; bu ruh, kendi vahyi sayesinde dinsel edimlerin yerine getirilmesini olanaklı kılar (adı geçen eser, s. 535 vd.). Şu halde Tanrıcılık (théisme), dine aykırı olmayan tek şekildir ve Tanrıcı olmayan hiç bir şey dinsel değildir. Dinsel edim, tüm diğer edimlerden farklı olmakla birlikte, aşk edimleri sırasında yer alabilir. Dinsel edim, aşk edimlerinin bir türüdür ve dinli şahsın, şahısların şahsı olan Tanrı'nın sonsuz aşkı ile or-

taklaşma karakterine sahiptir. Dinsel edimin en belgin betimlemesini, "âlemi Tanrı'da sevmek; Tanrı'yı Tanrı'da sevmek"te buluruz. Dinsel kasıtlılık, değerleri anlamanın bir kılavuzu olan aşkın özel bir türü olunca ve tanrılığın özü, ahlâksal değerlerin esaslı destekleri olan "şahısların şahsı" ise, dinle ahlâk arasında da özel bir ilişki bulunması gerekir.

Scheler'e göre bu ilişki, Tanrısal'ı özerk ahlâktan meydana getiren, yani ahlâkın mantıksal bir postülatı olarak Tanrı varoluşunu mutlulukla erdemin güvencesi sayan Kant'ın ahlâkçılığında (moralisme) bulunamayacağı gibi, tersine olarak, Tanrı'nın iradesine ve keyifsel emirlerine bağımlı olan bir yaderklik (hétéronomie) ahlâkında da bulunamaz. Ahlâk ve dinde özerklik ile yaderklik karşıtlığı, her ikisi de eşit bir surette yanlış olan bir karşıtlıktır. İyiliği Tanrısalın özü sayan dinsel ahlâk, yaderk bir ahlâk değildir. Çünkü o, Tanrısal iradenin kendisini Tanrı'nın özündeki iyiliğe bağlar. Eğer bu başka türlü olsaydı, Tanrı ile Şeytan, ayırt edilemezdi; diğer yandan ahlâk, en yüksek noktası Tanrısalın ve kutsalın işgal ettiği bir değerler düzeninin gerçeklenmesinde bulunduğundan, ahlâkın tam özerkliği ile daha çok Tanrısalı, tek yanlı (unilateral) olarak ahlâk üzerine kurma girişimini terk etmek gerekir; şu halde, ahlâkta ne özerklik, ne de yaderklik vardır. Yalnız Tanrıerki (théonomie) vardır. Aynı ilkeler aracılığıyle Tanrı'nın ve insanın bağlanması, Tanrısal özden meydana gelir. İşte Scheler, din ile ahlâk arasındaki ilişkiyi böyle açıklar (adı geçen eser, s. 630 vd.).

Tanrıerki, dinsel ahlâk geleneklerinde olduğu kadar da Thomacı (Thomisme) felsefede eskiden beri vardır. Scheler'in bu konudaki orijinalliği, Tanrıerki düşüncesini yorumlamakta gösterdiği özellikte gizlidir. Saint-Thomas ve öğrencilerine göre, iyiliğin kaynağı, Tanrısal iradeyi ifade eden bir kanun gibi, Tanrısal akıldır. "Bu itibarla onlarda ahlâk, Tanrısal akıl bilgisine, akılsal Tanrıbilim" üzerine kurulmuştur. Scheler'e göre ise, Tanrı'nın sonsuz aşkı, kendi zihin ve iradesinden üstün olduğu için hayır (iyilik) değerleri, kendilerini Tanrısal aşka sunarlar ve bunlar, onun sayesinde bir kanun gibi değil, tamamıyle bireysel öğeler gibi görünürler. Oysaki, Thomacılığa göre, Tanrı, âlemin yaradılışını tamamladıktan sonra insanı, son şeklini almış olan bu Tanrısal eserin hareketsiz bir seyircisi olmaya çağırmıştır. Scheler'e göre ise, Tanrısal aşk, her zaman yaratıcıdır; bu, yalnız yeni değer yaratma anlamında değil, (zira Tanrı, her şahıs gibi öncel (ezelî) olarak var olan kapsamlar üzerine yöneltilmiş olan kasıtlı edimleri yapmaz), aynı zamanda bu değerlerin âlemde gerçeklenmesi ve onların bu dünyada görünmesi anlamında olarak yaratıcıdır (adı geçen eser, s. 511 vd.; *Wesen und Formen der Sympathie*, s. 178-183).

Scheler, Augustincilik diye nitelendirdiği bu görüşten, dinsel edimle ahlâksal edimin karşılıklı olarak birbirini meydana getirdiklerini, yani bunların, birbiri için gerekli olan öncülleri (prěmisses) hazırladıkları sonucuna ulaşır (*Wom Ewigen im Menschen*, s. 554-555; 634 vd.; 600). Birbirini oluşturan din ile ahlâk arasında Scheler'e göre, karşılıklı bir bağımlılık (interdépendance) vardır. Kişisel değerler, dinsel edimde ahlâksal edim ve ahlâksal edimde dinsel edim yerine getirildiği sürece belirirler (adı geçen eser, s. 555). Scheler'i eleştirenler, onun Thomacılıkla özerklik arasında bir bireşim (sentez) ya da uzlaşma sağlamış olmasından kuşkulanırlar.

IX. *Scheler'in bilgi ve ahlâk sosyolojisi:* Bu, onun kültür sosyolojisinin iki ayrı konusunu oluşturur. Bilgi sosyolojisi için ayrı bir eser yazmışsa da, ahlâk sosyolojisine dair görüşleri tüm diğer eserlerinde yayılmış bir durumdadır. Ona göre, bilgi sosyolojisinin genel problemleri arasında en başa kaydedilmesi gerekeni, bilgi yapısının, verilen sosyal birliğin şekliyle olan ilişkisidir (*Soziologie des Wissens*, s. 47-58). Görmüştük ki, her sosyal birlik, "başka ben'ler"in nefis bilgisinden evvel gelen önceki bilgisiyle kurulmuştur; fakat bunun tersine olarak göstermek gerektir ki, "yalnız sosyolojik karaktere sahip olan her bilgi, düşünce ve sezgi şekli" değil, aynı zamanda her sosyal birlik türü de bilginin özel bir karakterine tekabül eder (adı geçen eser, s. 55-57). Sosyal bütünle bilgi yapısı arasında esaslı bir andırış vardır. Örneğin, hayatsal cemaat (communoté) tipine, gelenek üzerine kurulmuş bir bilgi tekabül eder; ontolojik ve dogmacı bir yöntem, adcılığa (nominalisme) karşıt olan tümellerin gerçekçiliğine doğru eğilim gösterme, sözleşimli toplumlara özgüdür; mekanik kategoriler sistemine aykırı olan bir organbilimsel (organologique) kategoriler sistemi, sözleşimli bir toplumun düşünce tarzının karakteristiğidir (adı geçen eser, s. 23). "Bilgi sosyolojisi"nin arzettiği problemler düzeninden biri de, "âlem hakkındaki doğal görüşler"in değişken olmasıdır. Türlü felsefe okulları, bu görüşlerin sabit olduğuna inanmak suretiyle pek tehlikeli bir önyargıya düşmüşlerdir. Bilgi sosyolojisi, âlem hakkındaki doğal görüşlerin Doğu'da ve Batı'da aynı olmadığını, fakat bu görüşlerin aykırı kategoriler üzerine kurulmuş olmasına karşın, geçerlik (validité) bakımından özdeş olduklarını tanıtlamaya çalışır (adı geçen eser, s. 58-64). Nihayet bilgi sosyolojisinin

en genel problemleri arasında, bilmenin sosyolojik ve psikolojik doğuşu yer alır. Maymunlarda bile görülen tecessüs ve hayret, sosyal insanda üç farklı yönelişi oluşturur:

a) Yüksek bir varlık olan Tanrı ile temasa gelmek ve kurtuluşu bu ilişkide bulmak yönelişi ki, bu, dinsel bilginin kaynağıdır.

b) Yalın hayretten pek farklı olan yarar beklemez hayranlığın heyecanı ki, bizi doğrudan doğruya felsefesel bilgiye doğru götürür.

c) Âleme hükmetme eğilimi ki, bundan olumlu (pozitif) bilgiler doğar (adı geçen eser, s. 64-79).

Bu üç esaslı bilgi türüne oranla, özel bilgi sosyolojisinin üç farklı türü meydana gelir:

1. Din sosyolojisi;
2. Metafizik sosyolojisi;
3. Olumlu bilim sosyolojisi ve teknoloji...

Bunlara, bilim, sosyoloji ile siyasal şekillerin evrimi arasındaki andırışların betimlemesi ve sosyal sınıfların yanıltıcı mantığı yüzünden meydana gelen putlara (idoles) dair bilgiyi eklemek gerektir (adı geçen eser, s. 69-233).

Bilgi sosyolojisinin bu kısımları, kesin sonuçlar vermekten çok, bir çalışma programı olduğu için, üzerlerinde durmaya değmez. Yalnız Scheler'in bilgi sosyolojisi, kendi kendini aşan gerçek bir bağıntıcılık karakterine sahiptir. Zira, Scheler, bağıntıcılığı tarihçiliğe ve hatta evrimciliğe uygular; bu suretle de birbirine aykırı olan kültürlerin yalnız kendi karşıt "hikmetler"i ile işbirliğinde görülür bir hal alan saf sözler 'a priorizm'ine sapar (*Der Formalismus*, s. 176 vd.). Ahlâk sosyolojisi, değişici öznel 'a prioriler' problemine taalluk eden konularda daha büyük karışıklıklarla karşılaşır ve pek tehlikeli yanılsamalarla, bilgi sosyolojisinden daha çok savaşmak zorundadır. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, ahlâk, saf duygular, tercih ve nefret, aşk, ahlâksal gidiş gibi çeşitlenebilen ve pek açık sapmalara neden olan birtakım farklı edimler serisine dayanır. Tüm bu edimlerde bir görevsel (fonctionnel) 'a prioriler' değişikliği görülebilir. Diğer taraftan değerler âleminin perspektivizmi (perspectivisme) tüm diğer özler âlemindekinden daha şiddetli olmak zorundadır. Zira, değerlerin büyük bir kısmı ve hele ahlâksal değerler, tamamıyle tekil ve maddesel bir karaktere sahiptirler. Her yeni şahıs, mutlak surette bireysel olan değerlerin dayanağıdır. Scheler'e göre, ahlâkın bağıntıcılığı ve tarihsel değişebilirliğinde (variabilité) şu dört problemi ayırt etmek uygundur *(Der Formalismus*, s. 306-311):

1. Saf duygunun yapısına, tercih ve nefrete, aşk ve kini ilgileyen değerlerin heyecansal sezgisinin çeşitli oluşları girer ki, Scheler buna, Ethos'un çeşitliliği adını vermektedir ve ancak bu çeşitlilikte değerlerin sonsuz kozmosuna ait perspektivizm kendini gösterir kanısındadır (adı geçen eser, s. 314, 311-318). Ahlâksal görüşün ya da Ethos'un görünüşündeki en köklü şekil, aşkın yapısındaki çeşitlenmelerden doğmuş olandır ki, bunun hareketi o zamana dek görülebilen en yüksek değerlerin keşfine yardım eder. Örneğin, İncil'in bahsettiği dağdaki yeminde (Sermon - vaız) olduğu gibi... Diğer taraftan tercih ve nefret edimlerinin yapısı da çeşitlenebilir; elverir ki, bu edimler aynı zamanda sıraya taalluk eden değerlerin kendi dayanaklarıyle olan ilişkilerini belirtmiş olsunlar. Örneğin, estetik değerlerle zihinsel değerler arasında (bunlar aynı tinsel değerler arasındadır) ya da eylem değerleriyle kanı (convection - Gesnnung) değerleri arasındaki tercih çeşitlenmeleri gibi. Nihayet, değerlerin saf duygusu, aynı değer derecesine taalluk edenden az çok farklı olan karakterine göre çeşitlenir; örneğin, hoş'un kipliklerini (modalités) kültürlü bir insanın, ilkel insandan daha çok bilmesi gibi (adı geçen eser, s. 316-317).

Ahlâksal anlayışın öznel 'a priorisi'ne taalluk eden bu çeşitlenmelerden, değerlerin kendi nitel (qualitatif) düzeninin algılanmasında oluşan yanılsamaları, yani, kin ya da eski bir duygu anısının (hatıra) neden olduğu gibi, örneğin, hoş'un sırasını hayatsalın sırasından, tinsel'in sırasını kutsal'ınkinden daha üstün bir sıraya koyarak kendi sıralarının altüst edilmesini ayırt etmek gerektir. Burada söz konusu olan, değerler kozmosunun perspektivizmi ile bağlı olan, öznel 'a priori'ler değil, putlar, aldanmalardır ve öznel 'a priori'leri betimleyebilmek için, her şeyden önce bu putları çıkarıp atmaktır (adı geçen eser, s. 317-318).

2. Ethos'un çeşitlenmelerinden, ahlâksal anlayışın pek sıkı bir surette bağlı bulunduğu felsefesel bilginin gelişimiyle paralel bir tarzda oluşan yargıların (hüküm) değişmesini ayırt etmek gerekir. Ahlâksal yargılar, ahlâksal anlayış, değişmeden çeşitlenebilir; bu ikinciler değişmeden de birinciler çeşitlenebilirler.

3. Çeşitlenmeler, gidiş (conduite) tiplerine, adam öldürme, hırsızlık, evlenme... vb. gibi adlî şekillere temel hizmetini gören ahlâksal kurumlara göre meydana gelirler (adı geçen eser, s. 304-310). Örneğin, adam öldürme daima ahlâksızlık sayılmış, fakat adam öldürmekten, kişisel değerleri ve ahlâksal hükümleri anlamanın tüm çeşitli karmaşıklığına bağlı olan pek farklı eylemler anlaşılmıştır (adı geçen eser, s. 320-329). Ahlâk bakımından meydana gelen gidiş (conduite) tiplerinin çeşitlenmesini Scheler, sözcüğün tam anlamıyle ahlâkın çeşitliliği, diye tanımlar (adı geçen eser, s. 310).

4. Son olarak, tüm diğer ahlâksal bağıntılı-

lık şekillerinden farklı olup, belirli bir dönem ya da sosyal çevrede ele geçen ülküsel tip ve değerlerin dayandığı düzgülere (normes) göre, insanların kolektif gidişine taalluk eden pratik ahlâklılıktaki çeşitlenmeyi görürüz. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, Scheler, bir aynı değer, öznelerin baş vurdukları itici (repulsif) yönelişlerin istikametine göre, birbirine aykırı ve hatta karşıt olan düzgüsel (normatif) tembihlerin (préceptes) dogmasına (dogme) hizmet edebildiğine inanır. Pratik ahlâkın gidiş düzgüleri, dayandıkları ahlâksal anlayış ve hükümlerden daha çok çeşitlenebilir (adı geçen eser, s. 310-311). Diğer taraftan herhangi bir dönemin ahlâksal tanımlarıyle insanların gidiş hakkındaki düşünceleri, bu dönemin özel Ethos'u ve bu döneme özgü olduğundan, sözü geçen tüm düzgüleri belirleyen ahlâksal anlayışın yapısını kavramadan hüküm vermek de doğru değildir. Scheler'e göre, sözde "ahlâksal bağıntıcılığı" savunmak, pozitifçilerin düştüğü yanılmalardan biridir. Bunlar, pratik ahlâklılığın bağıntıcılığından ahlâksal değerlerin mutlak bağıntılığı sonucunu çıkarır ve genel olarak saydığımız dört ahlâksal ilkenin değişik türdeki değişmelerini ayırt etmek istemezler. Pozitifçilerin bağıntıcılığı, gerçekte kılık değiştirmiş olan mutlakçı bir dogmacılıktır (dogme). Zira bu sistem, ölçü olarak, gözetmenin yaşadığı dönemdeki değerler hakkında elde ettikleri kuşkucu sonuçları kabul ederler ve değerlerin türlü tarzlarda yorumlanıp gerçeklenmelerini görmüş olmaktan memnun olurlar (adı geçen eser, s. 312-315; ve aynı anlamda olmak üzere, F. Rauh, *L'Expérience Morale,* s. 138, 219 vd.). Tersine, sonsuz değerler düzeninin çeşitlenmelerine dikkati çeken gerçeksel ve ahlâksal bağıntıcılık ise, doğrudan doğruya değerlerini tasfiye edilmiş 'a priori'ciliğe götürür. Bu değerler, ahlâksal anlayışı oluşturur ve Ethos şekillerinin türlülüğü, bunların tümel işbirliğini de farz ederek birbirine aykırı olan görevsel yapıların yardımları sayesinde görülebilir bir hal alırlar. Scheler, ahlâk sosyolojisi, her ulusun bireylerine özgü olan kişisel değerleri belirtmelidir iddiasıyle İngiliz, Fransız, Alman ve Rus uluslarındaki bireysel ahlâklara dair birçok etütler yapmıştır (*Der Genius des Krieges,* s. 385-441; *Schriften zur Soziologie,* cilt II, s. 19 vd.; 146 vd.; *Die Ursachen des Deutschenhassen,* s. 33 vd.; 57 vd.).

G. Gurvitch'den naklettiğimiz bu geniş çözümlemeden sonra, Scheler'in felsefesi hakkındaki eleştirileri de nakletmek gerekirdi. İzlediğimiz yönteme uyarak, buna değinmiyoruz. Bu felsefecinin eserinde bu konuya dair geniş bir eleştiri vardır.

Bu filozofun bir eserini, M. Gondillac, *Le Formalisme en Éthique et l'Éthique Materielle des Valeurs* adıyle (1955); *Doğa ve Duygudaşlığın Biçimleri* adlı eserini de M. Lefevre, *Nature et Formes de la Sympathie* (1928) adıyle Fransızcaya çevirmişlerdir.

Bkz. G. Gurvitch, (s. 67-152); E. Bréhier, (cilt II, s. 1116-1118); M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker* (1923); Gayser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion* (1924); Kraenzlin, *Max Schelers Phanomenologie Systematik* (1934); M. Kanthack, *Max Scheler zur Krisis der Ehrfurcht* (1948); *John* Hessen, *Max Scheler* (1948); Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (1949); H. Lützeler, *Der Philosophie Max Scheler* (1947); E. Rothacker, *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit* (1949); E. Blessing, *Das Ewige in Menschen* (1954); Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler, son Évolution et son Unité* (1959).

SCHELLING, Friedrich-Wilhelm-Joseph von. Alman filozofu. 27 ocak 1775'te Leonberg'de (Wurtemberg) doğdu, 20 ağustos 1854'te İsviçre'deki Rogatz banyolarında öldü. Burada, Kant ve Reinhold'u inceledi; Schulze'den Enesidemos'u okudu. Fichte'ye bağlandı; Jena'ya geldiği zaman, onu Kant Okuluna karşı şiddetle savundu; fakat sonra yavaş yavaş ondan ayrıldı. Zekâsı pek erken gelişmiş olan Schelling, daha 11 yaşındayken, hocaları artık kendisine öğretebilecekleri bir şey kalmadığını itiraf etmişlerdi. O, 16 yaşında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini yetkin bir surette kavramıştı. Öznellikten nesnelliğe yükselen ve kendini potansiyel bir duruma getiren konuyu, yani kısacası gelişen bir özneyi ilke olarak almak koşuluyle felsefeye ilerleme (terakki) yöntemini ilk kez getirmeye muvaffak oldu. Schelling, Tübingen'de Tanrıbilim, sonra mitoloji ve nihayet İncil'in tarihsel açıklamalarıyle uğraştı. Büyük Fransız İhtilâlinin etkisi altında kaldı; Marseillaise'i Almancaya çevirdi. Bu şehirde Hegel'e sınıf arkadaşı oldu. Bu kez felsefeyle uğraşmaya başladı. Kant, Fichte ve Spinoza'yı derinden inceledi. 1794 ve 1795'te Fichte'nin *Bilim Doktrini*'ni geliştirdi; daha önce bu filozofun derslerini dinlemek üzere Jena'ya gitmişti. Leipzig'de iki soylu gence eğitmenlik yaptığı zaman, doğa bilimlerini inceleme fırsatını buldu. Burada, *Ideen zu Einer Philosophie der Natur (Doğa Felsefesi İçin Düşünceler)* (1795) adlı eserini



yayımladı. 1798'de Goethe, Schiller ve Fichte'nin önerileriyle Jena'da bir süre ders verdi. Romantik felsefe bu şehirde kurulmuştu; Schlegel kardeşlerle bunların zekî eşleri, Novalis, Tieck, Steffens... vb. burada Schelling'e rastladılar. Bunlarla, Müstebitler Cumhuriyeti adını alan bir heyet teşkil edildi. Bunlar arasında fiziğe dair düşünceler kadar da edebiyatsal, dinsel ve felsefesel düşünceler, bazen ahenk içinde ve bazen de birbiriyle çatışkı halinde bir sel gibi akıyordu. Schelling'de doğa ve sanat coşkunluğu pek güçlüydü; Novalis'in dinsel coşkunluğu ona din düşmanlığını ilham etmiş, *Epikürcü İman Mesleği* başlıklı bir yazı yazmıştır. Bunu, Schlegel kardeşler Athénée'de yayımlamak istemişlerse de, Goethe'nin salık vermesiyle vazgeçmişlerdir. Fakat Schelling, bunun bir kısmını Spekülatif Fizik dergisinde bastırmış, tamamı da, *Schelling'in Hayatından Parçalar* (1869) adlı eserde yayımlanmıştır. Schelling, Jena'dan Wurtzburg Üniversitesine geçti. 1820'ye dek Güzel Sanatlar Akademisinin ebedî kâtibi ve Yüce Divan danışmanı olarak Münih'de kaldı. Burada ve Erlengen'de din felsefesine dair düşüncelerini verdiği derslerde geliştirdi. Hegel'in ölümünden sonra sol Hegelcilerden Straus ve Feuerbach üstatlarının düşüncelerinden, köktenci (radical) birtakım düşüncelere ulaştıkları için, romantizme bağlı olan Kral Friedrich Guillaum IV'un çağrısını kabul ederek 1841'de Berlin'e gitti ve kendisine Hegel'in ders vermiş olduğu kürsü verildi.

Schelling, ilk eserini yirmi yaşındayken verdi. Kırk yaşından altmışına dek bir şey yazmadı. Tennemann, onu birçok bakımlardan Fichte'den üstün bulur; orijinalliklerle zengin ve parlak düşüncelerle dolu, hayal gücünün incelik ve canlılığıyle seçkin bir filozof olduğunu anlatır. Bir ozan ruhuna sahip olan Schelling, olumlu (pozitif) bilimlere, tarihe, antikiteye ve ilkçağ felsefeleriyle doğa bilimlerine dair geniş bilgisiyle kendisini yalnız filozoflara değil, halk tabakalarına kadar tanıttı. Felsefesini sistemli bir belginlikle (précision) açıklamamışsa da, gençliğinde inandığı ve kurduğu düşünce manzumesinden asla ayrılmamıştır. O, bir anlamda hem şiir dehasıyle, hem de felsefe dehasıyle doğmuş, ozan olmak istediği zaman, ozanlar arasında bir büyük filozof ve filozof olmak istediği zaman, filozoflar arasında bir büyük ozan görünümünü verdi. Schelling, Kant ve Fichte Okulunun etkisi altında yetişti; fakat onları aşmak isteğiyle uğraştı. Düşüncesinin derinliği için Yeni Eflatunculuktan G. Bruno'dan ve Spinoza'dan ilham aldı. Onda açıkça sezilen türlü düşünce değişmeleri arasındaki ülkücü panteizm ya da panteizmacı ülkücülük hep bu ilhamların etkisinden doğdu.

Schelling'in felsefesi 1815'e dek iki döneme ayrılabilir. 1800'e dek süren birinci dönemde, kendi kuvvetlerini denemiş ve düşüncelerini formülleştirmeye çalışmıştır. İkinci dönemde ise, düşüncelerini kesin bir emniyetle ve güvenerek yerine getirmiş ve onu, yani düşüncelerini hasımlarına karşı geliştirmiş ve savunmuştur. 1792'de Tevrat'taki Tekvin (Yaratma - Oluş) bahsinin III. kitabına göre şerrin kaynağına dair felsefesel bir dissertasyon yazdı (bunun adı: *Antiquissini de Prima Malorum Origine Philosophematis Explicandi Tentamen*'dir). Onun bu konuyu seçmesi dikkate değer görülür. Zira Schelling, daha pek erkenden tarihin başlangıçlarını ve insanlığın sonunu, insanın düşüşünü ve yeniden itibar kazanmasını incelemişti. 1794'ten 1796'ya dek yazdığı *Genel Olarak Bir Felsefe Şeklinin Olabilirliği; Felsefe İlkesi Olarak 'Ben' Hakkında; Dogmacılık ve Eleştiriciliğe Dair Felsefesel Mektuplar* adlı eserleri Fichte'nin etkisini taşırlar. Fichte, bu eserlerde kendisini açımlayan (şerh eden) bir düşünür bulduğu için Schelling'i alkışlar; fakat onun kendisini pek iyi anlamadığı olasılığını düşünerek üzülür. Gerçekte ise Schelling, daha bu eserlerinde bile Kant ve Fichte'den uzaklaşmaya çalışmıştır. Bu kitaplarının birincisinde, felsefenin genel ilkelerini arar. Ona göre, bilim, birlik şekline bürünmüş bir bütünlüktür. Bu birlik ise, ancak tek ve mutlak bir ilkeye dayanan bilimlerde olağandır. Bu itibarla, en üstün bir bilim olan felsefe, gerek kapsam (muhteva), gerek şekil itibarıyle en yüce ve mutlak bir ilkeye dayanmak zorundadır. Bilimin şekil ve maddesini de bu ilkenin vermesi gerekir. Şu halde bütün diğer ilkelere de kaynak ve dayanak olan mutlak bir ilke bulunmalıdır. Bu karakter, ancak ben'de bulunur ve mutlak ilke de, ben, bendir'den ibaret olacaktır. İkinci eserinde ise, Schelling, Fichte'den hissedilir bir surette yaklaşır ve ülkücülüğü, yavaş yavaş nesnel (objectif) olmaya eğilim gösterir. Bilginin en üstün (souverain) ilkesi olarak ileri sürdüğü ben, kendini ben-değil'le (non-moi) (ben olmayan'la) sınırlanmış hisseden ve bu sınırları aşmaya çalışan bireysel ben'in özgür faaliyetinden başka bir şey değildir. Bu, âdeta Spinoza'nın mutlak töz'ü (cevher) yerine konmuş olan mutlak ben, özne ile nesnenin özdeşliğidir. Schelling, Spinoza'nın soluk bayrağını yeniden onur direğine dikmekten uzaktır. Hatta, tersine olarak, onu kendi silahlarıyle savaşarak yenmek iddiasındadır. Fakat gerçekte, onu devirmez; mutlak özneyi, mutlak nesne yerine koymak suretiyle düzeltir. Ona göre, her bilgi ve gerçekliğin en yüce ve esaslı ilkesi olan ve kendinden başka bir temeli olmayan mutlak bir şeyi kabul etmek zorunlu-

dur. Bu mutlak ise, ne bir nesneyle belirlenmiş (déterminé) bir özne, ne de bir özneyle belirlenmiş bir nesne olabilir. Zira, her iki halde de o, bağımsız olamaz. Bu itibarla onu, ya mutlak bir öznede ya da mutlak bir nesnede aramalıdır. Fakat mutlak, bir nesne içinde bulunamaz; zira her nesne, konulmuştur (être posé) ve bir özne tarafından tanınmak ihtiyacındadır. Öyle ise o, kendini koyan ve kendi kendini belirleyen mutlak bir özne içinde bulunacaktır. Eleştirici ve deneyüstü ülkücülük, bilgi ve varoluşun en yüce ilkelerine dayanır. Mutlak özne, saf ben'dir; saf özdeşlik, saf birlik'tir; özgürlük, gerçeklik, mutlak tözellik (substantialité), içkin nedenlilik, sonsuz, bölünemez, değişmez ve saf varlıktır. Bu varlık, ancak zihinsel bir sezgiyle kavranılabilir. Bundan doğan felsefe, nesnel âlemin mutlak gerçekliğini inkâr eden adi ülkücülük olmadığı gibi, bütün ben-olmayan'ı (non-moi) inkâr eden saf ülkücülük de değildir. Deneyüstü ülkücülüğe göre ise, yaratma, ben'in sonsuz gerçekliğinin bir ifadesi, ruhun sonlu sınırları içinde olumlu ve gerçek bir gösterisidir. Zihinsel sezgi sayesinde mutlak varlık âlemine, kavranılabilir (intelligible) âleme yükseliriz. Bu âlemde her şey ben'dir ve orada ben, birdir. Bu ülkücülük, gerçekçilikle (réalisme) uzlaşma iddiasındadır; bu yeni felsefe, ruh felsefesi olduğu kadar da doğa felsefesi olacağı gibi, dogmacı ve gerçekçi olduğu kadar da eleştirici ve ülkücü olacaktır.

Schelling, dış nesnelerin mutlak bir gerçekliğini kabul eden doktrine karşı, bu nesnelerde özneye bağlı olmayan, hiç bir gerçekliği kabul etmeyen ülkücülüğü benimser ve olaysal şeylere bağıntılı gerçeklikten başka bir şey vermeyen Kant'ın eleştirici kuramı yerine, eşyayı düşüncelerin gerçek bir ifadesi sayan bir ülkücülüğü savunur. Schelling, *Dogmacılık ve Eleştiriciliğe Dair Mektuplar* adlı eserinde açıkladığı bu felsefeye 'özdeşlik (identité) felsefesi' adını verir. Zira o, mutlak içine, düşünce ve varlığın, düşünceler ve eşyanın değil aynı zamanda tüm ayrımların (fark) ve karşıtların özdeşliğini yerleştirir; aynı zamanda ülkücülük ve gerçekçiliği, özgürlük ve zorunluluğu, stoacılık ve Epikürcülüğü, ahlâklılık ve mutluluğu (félicité) uzlaştırmayı da savunur. Schelling, gerçeğin organı ve mutlak ölçüsü olarak önce aklı kabul eder. Zihinli insanın özü özgürlüktür, mutlak bağımsızlıktır, ilkesinden hareket eder. İnsan zihninin yetkin bilim fakültesi olduğuna ve bunun Tanrısal akılla eşit bulunduğuna inanır ve onunla özdeşleştirir. Bu suretle ruhun düşünce ve kanunlarını, eşyanın olduğu kadar da evrensel gelişmenin tipi olan aklı, bilincin gelişmesinin gerçeksel ölçüsü sayar. Düşüncenin ve varlığın mutlak'ta özdeş oluşu sayesindedir ki, ruh ve doğa bilimi bir aynı kapsamın özdeş ifadesi gibi belirir.

Schelling, 1800'e dek doğa felsefesine dair şu dört eseri yazdı: *Doğa Felsefesine Dair Düşünceler* (1797); *Âlemin Ruhu, Evrensel Organizmayı Açıklamak İçin Yüksek Fizik Varsayımı* (1798); *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı* (1799); *Sistem Taslağına Giriş* (1799).

Bu eserlerde savunmuş olduğu ilkeler şunlardır: Deneyüstü felsefe, gerçek âlemi düşüncelerle açıkladığı ve ruhu evrenin tipi gibi saydığı halde, doğa felsefesi, düşünceleri gerçek âlemle açıklar ve doğanın, ruhun hayaline göre yapılmış olduğunu deneylerle tanıtlar. Doğa felsefesinin, yani spekülatif fiziğin konusu, deney âlemini akılsal ilkelere dönüştürmektir. Bunun için, akılla doğa arasında öncel (ezelî) bir ahenk kabul etmek ve evrensel sistemin, madde, ruhun ifadesinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşmak gerektir. Doğanın sürekli olarak gelişmesinde ruhun kendi şekli olan bir tek ve aynı tipe ilerlek (müterakki) bir surette eğilim gösteren bir tek ve aynı eylem ilkesi hükmeder. Her şey bizi, düşüncenin, maddenin, özgürlük ve doğanın özdeşliğine götürür. Bunların karşılıklı eylemleri, doğanın uygunluk ve ahenkle dolu organik bir bütün olarak kavranması başka türlü açıklanamaz. Zira doğa, görülebilen ruhtur. Fizikten gerçeksel bir bilim yapmak için doğayı, haklarında ancak deney sayesinde bilgimiz olan yalın düşüncelerle değil, aynı zamanda akılsal ilkelere dayanan deneylemeler üzerine kurmak gerekir. Doğa, bu ilkelere göre, sorguya çekilmeli ve tüm ikinci derecedeki kanunlar ve tüm olaylar, en yüce bir kanunun emrine verilmelidir. Deneyden gelmeyen, fakat deneyin onaylaması gereken bu en yüce kanun, doğa kadar zorunlu olan bir varsayımdan başka bir şey olamaz. Bu suretle deneysel bilgi, 'a priori' olan felsefesel bir bilgi şeklini almış olur. Doğa, bir organik sistemdir ki, tüm kısımlarından önce var olmak zorunda kalır. Yani kısımlar, bütünden doğmamıştır. Bu itibarla doğa, doğa düşüncesine göre inşa edilmiştir ve kendisi 'a priori'dir.

Kant'a göre, evrensel sistem, bir yandan eşyanın, bir yandan da insel duyarlık (hassasiyet) ve algıç (entendement) kanunları sayesinde belirlenmiş olan bir sistemdi ve doğanın genel kanunları denilenler de, ruh kanunlarından ibaretti. Schelling, Kant'tan daha ileri giderek, mutlak'ın nesnel ve gerçek gösterisidir; gerçeklenmiş ruhtur; bu itibarla doğa, hayatla dolu mekanizmanın kendini açıklayan ve kapsayan bir aynı ilkeyle canlanmış olan organik bir bütündür. İşte, *Âlemin Ruhuna Dair* adlı ese-

rinin ulaştığı genel sonuç budur. Doğa, bir aynı ilkeden meydana gelen ve bir aynı amaca yönelen bir büyük bütün gibi varsayılınca, mekanizma ile organizma arasında gerçekten bir aykırılık kalmaz; her şey esasta organizmadır ve fizik tamamıyle bir dinamiktir; biri olumlu, diğeri olumsuz olan iki kuvvet, aykırılıkları sayesinde doğayı kurmuş olur. Bu kuvvetler, her hareket ve her olayın sürekli kaynağı olan bir aynı ilkeye bağlıdır. Olumlu kuvvetin kendisi olup, sonsuz sayılmış olan bu en yüce ilke, spekülatif fiziğin dolaysız konusudur. O, kendi kendini sınırlamak ve belirlemek suretiyle meydana gelir. Bunun ilk gösterisi, esir ile ogzigenin kaynaşmasından oluşan ışın olayıdır. Kimya da doğanın genel sistemi olacaktır. Bitkilenme (végétation) bir oksit çıkarmadır; hayvansal hayat da sürekli bir oksitlenmedir. Hayatın olumlu öğesi, tüm canlı varlıklar için aynıdır; böylece, her yerde bir aynı ilke görünür; doğanın ilerleyen gelişmesinde bir aynı tip kendini gösterir. Doğada her şey bir tek ilkeden oluşmuş ve doğanın evrimini zorunlu olarak süreklilik kanunu yönetir. Evrenin hareketi, bir nehrin hareketiyle karşılanabilir; bir farkla ki, her an bir geciktirme gücü araya girer; bu sayede belirlenmiş (muayyen) bir şekil meydana gelir; bu da arkadan gelen ve daima daha yetkin olan bir şeklin doğmasına aracılık eder. Kant'a göre, süreklilik kanunu bir düşüncedir ve âlemi bu düşünceye göre dikkate almak bilim için yararlıdır. Schelling ise, onu gerçek ve olumlu bir kanun sayar ve doğayı etkin bir özne, 'yaratan doğa' (natura naturans) olarak üretimliliğin (productivité) kendisi sayar; üretimlilikte de mutlak bir süreklilik kabul eder. Fakat, doğanın üretici eylemi mutlak olunca, evrim sonsuz bir hızla vukua geleceğinden, hiç bir şey belirlenmiş olmayacak ve gerçek olarak oluşamayacaktır. Bundan bir ve aynı ürünün devamına karşın, türlü şekillerde belirlenmiş ürünler doğmuş olurlar.

Schelling, niteliklerin (qualités) türlülüğünü açıklamak için her çeşit ayrımların (fark) ülküsel hikmeti (raison) olan saf entelekyalar (entéléchies), yalın ve ilkel eylemler kabul eder. Bu eylemler, onun sisteminde atomlarla monatların yerini tuttuğu için, Schelling, dinamik atomcudardan sayılır. Ona göre, her çözümleme ve tümdengelim (dedüksiyon), bu eylemlerden başlar; bunlar başka bir şeye dönüştürülemezler. Üretici sistemin karşıt doğrultularda (istikamet) bölünmelere uğraması sayesinde genel ürün, bireysel ürünler bir aynı anda tip'in türlü şekillere girmiş parçaları halinde görünürler. Sistemin başlıca konusu da bu ilerlek olan dinamik ölçektir (échele). Schelling, burada organik olan ve olmayan iki âlemi de ortak bir ifadeye dönüştürür. Organik olan, organik olmayan âlemi gerektirir; yani birincisi, ikincisinin ürünüdür. Bundan, doğayı yorumlamanın ilkesi olarak, organik ürünün yapısı, ilkel ürünün yapısını andırdığı sonucu çıkar. Bu iki doğa arasında gerçek bir ayrılık yoktur. Organik hayat, daha yüksek derecede gelişmiş olan aynı kuvvetlerden meydana gelmiştir. Organik âlemin duyarlık, irkilme ve türeme fakültelerinden ibaret olan üç kuvveti, organik olmayan âlemin, mıknatıs, elektriklenme ve kimyasal eylemden ibaret olan üç kuvvetine tekabül eder; yalnız, organik âlemin kuvvetlerinde daha yüksek görevler (fonction) vardır. Bu iki âlem de Schelling'in genel doğa adını verdiği ortak kuvvetlere dönüştürülür. Bu itibarla Schelling, biri, hem nesne, hem ürün saydığı, 'yaratılmış doğa' (natura naturata) gibi organik olan, hem de olmayan iki âlemi içine alan doğa, diğeri etkin özne, 'yaratan doğa' (natura naturans) olarak varsayılan, bütüne ve her şeye ortak kanunlarla hükmeden genel doğa gibi bir ikilik kabul eder. Schelling'in, *Sistem Taslağına Giriş* adlı eserindeki ana düşünceleri bunlardır. Onun, doğa felsefesini aydınlatmak için bu düşünceleri daha yakından incelemek gerektir: O, organik olmayan âlemi açıklamak için mekanik sistemi ya da atomcu sistemi ve soyutlama metafiziğini nihayet fizyolojiden doğacılık (naturalisme) kadar da maddesizciliği (immaterialisme) atmış, fiziksel çekim (cazibe) sistemini savunmuştur. Ona göre, bu sistemde, hem atomcuların kuramlarında olduğu gibi maddesel bir şey vardır; hem de Newtonculuktaki ağırlık gibi maddesel olmayan bir şey vardır.

Schelling, âlemi kuran ve koruyan ilkel bir sistem ve evrensel bir organizmayı kabul eder. Evren yalnız mekanikçilikle açıklanamaz. Evren, organikmiş gibi seçenekli (alternatif) bir kasılma (contraction) ve gerilmenin ürünüymüş gibi sayılmalıdır. Evren yoktur; fakat, sürekli bir evrimle sürekli bir başkalaşmayla (metamorphose) belirlenemez bir surette oluşmaktadır. Hareket, ülküsel (ideal) bir merkezden çıkar ve sürekli olarak başka yerlere geçer. Evrensel çekim, doğaya, yine evrensel bir içten gelişme (intussus ception) eğilimi verir, ama bu gelişmenin mümkün olabilmesi için, bir kimyasal etkiye gerek duyulur ki, bu da, güneşten meydana gelmiş olan oksijenin eseridir. Güneş, oksijen sayesinde küremize ağırlıkla birleşen bir etki yapar. Bunun ilk olayı, ışındır. Bu itibarla cisimlerin kimyasal eğilimlerinin ilkesi olan ışınla, cisimlerin statik ya da denklik eğilimlerinin ilkesi olan ağırlık arasında gizli bir ilişkinin bulunduğu anlaşılır.

Schelling, adı geçen eserinin üçüncü bölümünde, organik doğayla organik olmayan doğa arasındaki ilişkiyi inceler; bu nedenle de hayvanların endüstrisi ile içgüdülerinden söz eder. Ona göre, bir tek ve aynı kuvvet derece derece duyarlık, irkilme ve türeme fakültesiyle içgüdü ve bunun endüstrisi haline girer. İçgüdü faaliyetinin karakterleri yetkin olmamaktır; bu, zihni andıran bir fakülteyle açıklanamaz. Schelling, hayvanda hiç bir zihin türü ve hiç bir tasarım fakültesi kabul etmez. Hayvanın içgüdüsüyle insanın aklı arasında bir uçurum vardır. Zihin, yalnız insanda vardır ve zihnin dereceleri yoktur. Akıl birdir; mutlaktır; o, göründüğü yerde tam ve bütün olarak bulunur. Bu itibarla, âlemi yöneten sürekli ilerleme kanunu, zihin fakültelerine uygulanamaz. Schelling, bu süreklilik kanunu, yalnız bütün organlaşmaları, tip birliği ve kuvvet birliği olarak kabul etmeyi gerektiren organik doğanın şekil ve görevlerini değil, aynı zamanda her şeyi ilk kuvvetin ve hareketin birliği saymayı gerektiren evrensel organizmaya uygular. Bu suretle organik olan ve olmayan doğa arasındaki gerçek fark silinir; bunun ikisi de, bir üçüncü doğaya, genel doğaya tâbi olur.

Schelling, organik âlemi yöneten üretici kuvvet, irkilme ve duyarlıkla kimyasal etki, elektrik eylemi ve mıknatıs gibi organik olmayan âlemi yöneten esaslı kuvvetlerin de bir aynı kuvvetin ilerleyen derecelerinden başka bir şey olmadıklarını, bu iki âlemin birbiriyle düzenleşik (coordonnée) oldukları gibi, bu iki âlemi yöneten kuvvetlerin de birbirine tekabül ettiklerini kabul eder. Kuvvetlerin birliğine dayanan dinamik ilerleme kabul edilince, bu özdeşlikten çeşitliliğin nasıl meydana geldiğini de araştırmak gerekir. Evrenin evriminde süreklilik varsa, ayrımlar nasıl açıklanabilir? Her gelişmenin ve farklılaşmanın (différentiation - ayrımlaşma) nedeni, mıkantıs olacaktır. Bu genel doğada, her organik faaliyetin kaynağı olup aynı zamanda tüm dinamik faaliyetlerin de kaynağı olan duyarlığa tekabül eder. İkilikte özdeşlik, yalnız bu kuvvete aittir; kutupluluk (polarité) da bu özdeşlikten başka bir şey değildir. Bu evrensel ve organik ikilisini oluşturan da bu kuvvettir ve onsuz yaratma da olamaz. O, evrimin birlik haline girmesine, mutlak bircinstenliğe dönmesine ve organik doğanın tam özdeşlik haline dönmek suretiyle sönmesine engel olur. Bölünmeyi (inkısam) ilkel birliğe götüren mıknatıslama (manyatizma), her hareketin, ayrımın ve belirlenmiş olan her türemenin ilkesidir. İlkel bircinstenlik, her kimyasal ve dinamik gelişmenin koşulu olan evrensel mıknatıslamanın sürekli eylemiyle bozulur durur. İşte evrenin organlaşması bu suretle olur. Fakat bunu gerçekten olağan kılan ilk kuvvetlerden başka evreni inşa eden, zaman ve uzay içinde evrimini belirleyen başka kuvvetler de gerektir. Schelling, bunların yayılma (expension) ve gecikme (retardation) ya da askılama (suspension) ve çekim (gravitation) olmak üzere üç kuvvet olduğunu açıklar. Evrim ilkesi, mutlak birlikten doğmuş olan bir ilkel ikiliktir. Yayılma kuvveti sayesinde evrim, sonsuz bir hızla gelişir; askılama kuvveti ise, onu her an geciktirir ve çekim kuvvetinin saptadığı belirlenmiş ürünlerin olağan olmasını sağlar. Yayılma kuvvetinin egemenliği altında doğa, sonsuz uzayda kaybolacak, askılama kuvvetinin etkisi altında her şey matematik bir noktaya dönüştürülecek ve mutlak istemsizlik (involution) olacak ve her hal içinde askıda kalacağı gibi, ağırlık sayesinde de, ürünler, zaman ve uzay içinde belirlenmiş ve saptanılmış olacaklardır. Bu ilkel ve organlaştırıcı kuvvetlerden sonra, saf olarak mekanik olan kuvvetler gelir. Bunlar, doğa felsefesinin konusu değildir; deneyden üstün oldukları halde, yine deneyin onaylaması gereken yüksek dinamik alanı içindedirler.

Schelling'in 1800'de yayınladığı, *Deneyüstü Ülkücülük Sistemi* adlı eseri, Fichte'nin 'bilim kuramı'ndaki havayı taşırsa da, ondan pek farklıdır. Biz burada, bu eserin bazı dikkate değer noktalarını göstermeyi ve *Sistem Taslağına Giriş* adlı eserinden de yararlanarak, konu ve amacını belirtmeyi yeğ tutacağız: Schelling, deneyüstü ülkücülük, der, felsefenin tüm kısımlarında bilincin sürekli tarihini yetkin bir süreklilik içinde sunar ve bu itibarla her bilginin sistemidir ve pratik felsefe için de zorunludur. Her bilgi, bir konunun bir özne ile uyuşmasına dayanır. Zira, gerçek, düşüncelerin konularıyle uygunluğudur. Kendi kendinin bilincine sahip olan ben'le bilinçsiz olan doğa arasında karşıtlık (zıtlık) vardır. Şu halde, bunlar nasıl uyuşuyorlar?.. Bilginin kendinde öznel'le nesnel olan iki sınır karışıktırlar; bunlar, bilgide çağdaş ve özdeştir. Bu özdeşliği göstermek için bu iki etkenin —diğerine ulaşmak üzere— birinden hareket etmek gerektir. Bu hususta nesnel'i ilk safa almak, sonra da nesnel'in nasıl olup da onunla uyuştuğunu, doğanın özne tarafından nasıl algılandığını ve bunun nesne ile birleştiğini araştırmak gerekir. Birinci durumda, doğa felsefesi, ikincide ise, deneyüstü felsefe elde edilir. Birincide, doğadan zihne gidilir ve fizik kanunlar zihinleştirilmiş olur; ikincide ise, mutlakmış gibi kabul edilen ben'den ya da özne'den hareket ederek doğaya çıkılır. Bunda, nesne'nin gerçekliğinden kuşkulanmakla başlamış, bu itibarla bu, dışımızda eşyanın bulunduğunu onaylayan ka-

mul duyunun (sens commun) iddiasına saldıran mutlak kuşkuculuk olur. Kamul duyunun bu önermesine şaşmaz bir surette güvenmiş olsak da, bunun dolaysız bir pekinliği yoktur; onu ancak mutlak surette apaçık olan bazı ilkelerle özdeş olduklarını varsaymadan açıklayamayız. Şu halde, dolaysız bir surette kesin olan tek önerme, 'benim' önermesidir. Demek ki, dışımızda bir âlem vardır, diyen için bu önerme, ancak bu âlemle kendisi özdeş olduğu takdirde doğrudur. İşte bu özdeşliği kurmak, deneyüstü felsefesinin problemidir. Onun konusu, genel olarak, 'bilme'dir. Bu itibarla her bilgi felsefesinin mutlak surette kesin ve her kesinliğin kaynağı, bir tek ve ilk ilkesine ulaştırdığı bazı ilkel kanaatlere dönüştürülür. Bu doğal kanaatler şunlardır:

Evvelâ, dışımızda ve bizden bağımsız olan bir gerçek âlem vardır ki, o, tasarladığımız gibidir. Bundan felsefeye düşen görev, nesneler düşüncelerden bağımsız oldukları halde, nasıl olup da düşüncelere uyduklarını açıklamaktır. Bu sorunun çözümü, deneyin nasıl mümkün olduğunu araştıran kuramsal (teorik) felsefeyi teşkil eder. Sonra, bizde bazı düşünceler vardır ki, bunlar, kaynakları itibarıyle, nesnel düşüncelerimiz gibi zorunluluk karakterine sahip değildirler. Bu düşünceler, özgürlükten doğar ve gerçek âlemde gerçeklenmeye eğilim gösterirler. Bundan da felsefeye düşen ikinci bir görev çıkar ki, o da, düşüncenin dışsal gerçekliği nasıl değişkelere uğrattığını (tadil) açıklamaktır. Bu problemin çözülmesi, özgürlüğün nasıl olağan olduğunu, araştıran pratik felsefeyi meydana getirir.

Fakat, bu iki problemi çözmek isterken iki çelişikliğe düşülür: Birincisine göre düşünceler, bizden mutlak surette bağımsız olan konularına göre belirlenmiştir; ikincisine göre düşünce„ dış âlem üzerinde işlemek ve onu düşüncelere göre değişkeye uğratmak iddiasındadır. Bu çelişiklik, gerek bilginin, gerekse iradenin gerekliğini tehlikeye uğratmaz mı?.. Öyleyse, bu iki sorun, şu sorunun hükmü altındadır: Nasıl oluyor da düşünceler, nesnelere ve nesneler düşüncelerimize karşılıklı olarak uygun oluyorlar?.. Bu problemi çözmek için, gerçek âlemle ülküsel âlem arasında bir öncel (ezelî) ahenk kabul etmek gerektir ve bu ahengin kendisi de nesnel âlemi oluşturan faaliyetin iradede kendini gösteren faaliyetle ilkel olarak özdeş bulunduğunu varsaymayı gerektirir. Bu tek ve özdeş olan faaliyet, gerçek âlemde bilinçsiz olarak zihinsel ve ahlâksal âlemde ise, bilinçli olarak üretici olduğu kabul edilirse, çelişiklik çözülmüş olur. Fakat bu kez de, ben'in nasıl oluyor da, özne ile nesne, zihinle doğa arasındaki bu öncel ahengin bilincine sahip olabildiğini çözmek gerekir. Bu, bize, doğada düşüncenin zorunlu ve kör hareketiyle oluşturulmuş olmasına karşın, düzenle (nizam) bilgelik ve uyarlıkla (convenance) dolu olan bir bütünlülük gösteren teleolojinin (téléologie - erekbilim) verdiği sonuçtur. Nihayet bir faaliyetin nasıl olup da hem bilinçsiz olarak üretici olabildiğini anlamak için kendimizde buna benzer bir faaliyeti aramak gerektir. Sanat ve deha faaliyeti bu türdendir ki, bunların eserleri hem doğanın hem de özgürlüğün ürünüdür. Dehâda mutlak, kendini hareket ettirdiği gibi, dehayı hareket ettirerek kendisi de tüm gerçekliğiyle ortaya çıkar. Gerçekten deha, ne doğayı oluşturan kör faaliyettir; ne de ahlâksal âlemi yaratan özgür ve bilinçli faaliyettir; deha, bunların ikisini de kapsar. Bu suretle sanat, hem gelişmenin son sınırıdır, hem de gelişmeyi örten peçeyi kaldırma gücüdür. Sanat felsefesi de, hem sistemin tacı, hem de genel olarak felsefeyi kurma aracısı olmuş olur. Felsefenin kendisi de bir çift eylemin ürünüdür: Biri, zihnin kendi kanunlarına göre ve zorunlulukla gelişmesine hizmet eden eylem; diğeri, düşünen öznenin bu düşünme hareketinin bilincine sahip olduğu düşünmedir (réflexion). Felsefe de sanat gibi, bir üründür; yalnız sanatta üretici kuvvet dışa taşar ve eserlerinde düşünür; felsefe ise, tamamıyle içseldir ve zihinsel sezgi içinde düşünür. Deneyüstü ülkücülük, gelişmesinin en son evresine dek bilinç tarihidir; onu estetik sezgi açıklar ve yüceltir. Schelling, eserinin 'Sonuç'unda der ki, "Deneyüstü ülkücülük, sanatın oluşturduğu faaliyette doğal ve dolaysız bilinçten başlayarak mutlak bilince dek, daima daha yüksek bir güç kazanmış olan nefis sezgisine dayanır".

Görülüyor ki, Fichte ve Schelling'in sisteminde deneyüstü felsefenin büyük problemi, dışardan hiç bir etki almaksızın düşünen öznenin sırf kendi gelişmesi sayesinde, gerçek âleme tekabül eden bir ülkü (ideal) âleminin nasıl oluştuğunu göstermektir; o suretle ki, gerçek âlemin organlaşmasındaki türlü dereceler, deneyin vermiş olduğu şekilde olmak koşuluyle nefis bilincinin tarihinde gerçek olarak tasarlanmış olsun. Tanrı'da ise, düşünce dolaysız olarak yaratıcıdır. Fakat insanda sadece tasarımsaldır (réprésentatif). Fakat düşünce, gerek mutlak zihinde, gerek insanda tasarımsaldır. Bununla birlikte düşünce, gerek mutlak zihinde, gerek insanda tamamıyle yetkin bir surette özdeştir. Bu itibarla, bilincin gelişmesinde maddenin ve organik varlıkların gerçeklikte oluştuğu anlara tekabül eden anlar (moments) vardır. Schelling'in inşa etmek dediği şey budur. Bunu daha iyi anlamak için bir örnek olarak, onun maddeyi nasıl inşa ettiğini görelim: Ben'

in biri öznel ve ülküsel, diğeri nesnel ve gerçek olmak üzere iki faaliyetinin sürekli karşıgelimi (antagonisme) sayesinde, ülküsel amacı mutlak bir bireşim (sentez) olan sürekli bir edimler serisi meydana gelir. Bilincin bu gelişmesinde üç dönem görülür:

1. İlkel duyumdan hareketle üretici sezgiye;
2. Üretici sezgiden düşünmeye;
3. Düşünmeden iradeye geçme dönemleri.

Madde, bu üç dönemin birincisinde oluşur ve bu yapım (construction - inşa), nefis bilincininki kadar edimlerden ibaret olan üç momanla (an) ifade edilir. Ben'e karşıt olan iki faaliyet, bir üçüncüsüne nüfuz etmek suretiyle ortak bir ürün, sonlu bir şeyi oluşturur: Bu, saptanılmış (fixé) karşıgelimdir. Ve 'ben', bununla kendisine sınırlanmış nazarıyle bakar; işte iki faaliyetin denkleşmesinden oluşan bu ortak ürün, daha şekilsiz olup, var olmayan saf maddedir: Bu, daha asıl ve bağımsız madde değildir. Ben'in olumlu madde gibi bir şeyleri algılaması için, onun kendi özel ürününü bir dış gerçeklik gibi hissettiği ve sınırladığı bir kendinden şeyi (chose en soi) koyması gerektir. Bu kendinden şeyle sezgisel ben arasındaki karşıtlık, bir kez yerleştikten sonra —ki bu karşıtlık sayesinde ilk ben, özne ile nesne olarak ikiye bölünür— biri 'ben', diğeri 'şey' olmak üzere iki faaliyet kendini gösterir. Bunlar bir arada yarış halindeki maddedir. Madde ise, sönmüş ruhtur. Schelling aynı esaslara dayanarak doğanın ilerlek çalışmasında öyle bir an kabul eder ki, bu anda doğa, organik ve canlanmış doğa halini alır. Bu itibarla, bilinç olaylarının tümdengeliminde hayvan ruhunun niteliğini açıklayan bir an gelir. Hayvanlarda zihinsel gelişme asla sabit bir noktaya ulaşmış değildir.

Bu sistemde her şey, sezgidir ve iradenin kendisi de en yüksek güce sahip olan bir sezgidir. Ben, gelişmesinin bu derecesinde, bilinç ve özgürlükle üreticidir; bundan ikinci bir doğa, ahlâksal âlem oluşur. Fakat özgürlük, bu ada lâyık değildir; zira o, zorunlu bir gelişmenin ürünüdür.

Schelling'in burada tarih felsefesine dair verdiği düşünceler önemlidir. Ona göre, tarih'in amacı, üç dönem içinde, bir ülkünün sırayla tür tarafından gerçeklendirilmesidir. Birinci dönemde egemen ilke, kader şeklinde gözükür; ikinci dönemde, doğa ya da zorunluluk olarak; üçüncüde ise, kayra (providence) şeklinde belirir ki, bu üçüncüde Tanrı olacaktır. Böylece, insanlığın tarihi, kayra olmayınca ancak insan bilincinde gerçeklenir. Tanrı, insan ruhunda, en önce kader şeklinde bulunur; tür'ün ilerlemeleri içinde gerçeklendirmeye eğilim gösterdiği bu ahlâksal düzenin kurulmasından sonra, belirli olarak, gerçek Tanrı olabilir.

Schelling'in ilk dönemde kurduğu sistemin özeti budur. Fakat sonra bunu hem şekil, hem esas itibarıyle şu eserlerinde değiştirmiştir. Felsefe sisteminin şerhi (Spekülatif Fizik gazetesinde, cilt II, 1800-1803); G. Bruno, *Eşyanın Tanrısal ve Doğal İlkesine Dair Diyalog* (1802); *Akademik Etütlerin Yöntemine Dair Dersler* (1803); *Felsefe ve Din* (1804); *Doğa Felsefesine Girişe Yarayan Özdeyişler* (Tıp yıllıklarının 1. cildinde, 1806); *Doğada Gerçeklik ve Ülküselin (ideal) İlişkisi* (1806); *Plastik Sanatların Doğayla İlişkisine Dair* (1807); *İnsel Özgürlüğün Özüne Dair Felsefesel Araştırmalar* (1809). Bu son ikisi, felsefesel eserlerinin birinci cildine eklenmiştir.

Schelling, 1809'dan 1815'e dek Jacobi'nin 1812'de yaptığı suçlamalara karşı felsefesini din bakımından savunan bir yazıyla *Samothrace'ın Kerameti* (1815) adlı, felsefesel mitolojiye dair bir eser yayımladı. Burada, tüm bu eserlerin, genel olarak felsefeye, felsefe tarihine, tarih felsefesine ve doğa felsefesiyle sanat felsefesine, ahlâk ve din felsefesine dair dikkate değen düşüncelerini özetlemeyi yeter bulacağız:

Felsefe Sisteminin Açımlanması (Şerhi) adlı eserinde Schelling, doğa ve ruh felsefesindeki ortak esası göstermeye çalışır; ve sistemini, Fichte'nin, "Ben, her şeydir" iddiasında olan öznel ülkücülüğüyle karıştırmamak koşuluyle, kendi sistemine de, gerçekçilikle ilgili olduğu halde, ülkücülük denilmesini ister; ve ben'in nesne olan ülkücülüğüne göre, her şey ben'dir, diyerek Spinoza'nın yöntemine yakınlaşır. Onun bu eserindeki önermelerden birkaç parça verelim:

"Felsefenin görüşü, mutlak akıldır; yani, öznel ve nesnel'in toptan ilgisizliği gibi sayılan ve düşünen özneden soyutlanmış olan akıldır"; "Akıl, mutlak surette bir ve kendi kendisiyle özdeştir. Onun en yüce kanunu ve var olan her şeyin kanunu, özdeşlik kanunudur; çünkü, onun dışında hiç bir şey yoktur"; "Tek mutlak bilgi, mutlak özdeşliktir; mutlak özdeşlik ise, sonsuzdur, ebedîdir ve değişmez"; "Kendinden olan hiç bir şey doğmuş değildir ve kendinden hiç bir şey sonlu değildir"; "Mutlak özdeşliğin ilkel bir bilgisi vardır; o, dolaysız olarak A = A önermesiyle birlikte konulmuştur. Mutlak özdeşlik, kendini sonsuz ve hem özne, hem de nesne olarak koymadıkça sonsuz bir tarzda tanıyamaz. O, kendinden özne ya da nesne değildir; fakat şekli içinde özne ve konu'dur. Özne ile nesne arasında ancak bir nicelik farkı vardır"; "Mutlak özdeşlik, mutlak bütünlük ve evrendir; özü itibarıyle o, evrenin her bölümünde aynıdır. Birey-

sel olan hiç bir şeyi kendinden, kendi varoluşunun ilkesi değildir"; "Bir maddeden başkası yoktur; o, kendinden bircinstendir; sonsuz bir mıknatıs gibidir; her maddede bütün diğerleri güç halinde gizlidir. Mıknatıslama, her oluşumun koşuludur. Doğal mıknatıs, demirdir ve tüm diğer cisimler başkalaşmadan (istihale) ibarettir. Cisimlerdeki farklar, sadece evrensel mıknatısta tutmuş oldukları yerden gelir"; "Işın, ikinci kuvvetten (A_2) *saf maddedir. O, mutlak özdeşliğin varoluşudur"; "Üçüncü kuvvetin* (A_3) *ürünü, organizmadır ki, bu çekimle bağdaşmış ışındır. Düşüncenin kendisi de, ışının son gelişmesinden başka bir şey değildir. İnsanın beyni, dünya üzerinde organik başkalaşmaların son noktası olan çiçektir. Edimsel olarak organlaşmamış olan doğa, organik gelişmelerin tortusundan başka bir şey değildir".*

Doğa Felsefesine Dair Düşünceler adlı eserinin ikinci baskısında (1803), Schelling, bu düşünceleri başka tarzda ifade etmiştir ve demiştir ki, her felsefenin koşulu, mutlak ülküselle (ideal), mutlak gerçekliğin özdeşliğine ve mutlak'ın dışında bağıntılı ve olaysal bir gerçeklikten başkasının bulunmadığına kanaat etmektir. Mutlak, saf özdeşliktir; öznede ve nesnede, ruhta ve doğada özlerin yapımını olağan kılar (adı geçen eser, s. 535 vd.). Madde ve şekil olan ebedî bilgi edimidir. Mutlak'ta üç eylem ya da birlik ayırt edilebilir:

1. Mutlak'ın sonsuz kapsamına nesnellik, sonlu bir âlem ya da doğa şeklini veren eylem veya birlik;

2. Nesnellik ya da şekli, öz, öznellik veya ülküsel (ideal) âlem haline getiren eylem ya da birlik;

3. Üç birliğin bütünü olan saf mutlak'la özdeşliği kuran eylem ya da birlik.

Kendinden şeyler, ebedî bilgi edimi içinde düşüncelerdir ve mutlak içinde düşünceler de tek ve aynı düşüncedir ve her şeyde özünlü olarak (intrinséquement) bir tek ve aynı özdür. İki âlemden her biri, mutlak'tan ayrı olan tasarım, aynı niteliktedir ve 'tasarım güç' adı verilebilen aynı üç birliği içine alır. Bundan, doğanın ülküsel âlemle paralel olarak geliştiği, iki âlemin de esasta özdeş olup ikisi birlikte bir tek ve aynı sistemi oluşturduğu sonucu çıkar. Başka bir yerde de, Schelling felsefesinin tek konusu olan mutlak, der, düşüncelerin düşüncesidir. (Bu tanım daha önce Spinoza'da 'idea idearum' ve Hegel'de 'somut mutlak düşünce' şeklinde kullanılmıştır). Mutlak bilgi, şekillerin şekli. ebedî olarak Tanrı'dadır. Tanrı'nın kendisi de, kendisiyle özdeş olan mutlak'ın kızıdır. Bu kızı tanımak demektir.

Schelling'in dikkate değen eserlerinden biri, *Akademik Etütlere Dair Dersler*'dir. Bu eserde on dört ders vardır. Birinci derste Schelling, Bilimin mutlak düşüncesi'ni ele alır; ansiklopedik görüşlerin zorunluluğu üzerinde ısrar eder. Ona göre, bilimler ne kadar bölümlere ayrılırsa, aralarındaki bağlılıkların ve birliğin anlaşılması o kadar önem kazanır. Evrensel bilgi, organizmasını tanıtmak, bilimlerin bilimi olan felsefenin görevidir. Tüm bilimler, ilkel ve Tanrısal bilgiye katılma eğilimi olan felsefenin bölümleridir. İkinci derste, Schelling, Üniversitelerin görevleri'ni inceler, Tanrısal bir vahiy ile ya da yüksek düzenden varlıklar tarafından ilkel olarak aydınlatılmış bir kavmin varlığını kabul eder. Beşinci derste, Felsefeye dil uzatanlara karşı felsefeyi savunur. Felsefenin din ve devlet için tehlikeli olduğunu iddia edenlere karşı, şu karşılığı verir: Felsefenin tehlikeye sokabileceği bir din ve devlet nedir? Bilimin şu iki yönü (istikamet) devlet için zararlı olabilir: Biri adi bilginin felsefesel bilgi yerine geçme iddiasına kalkışmasıdır; düşünceler dışında ahlâklılık olamaz. İkincisi de, yararcılıktır. Aşırı olarak yararı aramak, bir ulustaki tüm büyüklük tohumlarını boğar. Türlü itirazlara vermiş olduğu karşılıklar vesilesiyle Schelling, felsefe tarihine dair olan görüşlerini açıklar; ona göre, yalnız bilgisizler, felsefe tarihinin çeşitli olabileceğini, zannederler. Gerçeksel felsefe özü, değişmez bir surette aynıdır. Altıncı ders ise, felsefe etüdüne ayrılmıştır. Ona göre, insan, filozof doğmalıdır ve felsefe ancak yöntem ve diyalektikle öğrenilebilir. Felsefesel deha, esaslı olarak üreticidir; adi hayal gücü gerçek şeyler için ne ise, spekülatif hayal gücü de, ülküsel şeyler için aynıdır ve adi mantık, felsefeye organ hizmetini göremez. Mantığın, algıç kanunlarını mutlak kanunlar olarak verebileceği düşüncesi yanlıştır. Psikoloji de spekülatif felsefeye temel olamaz. Bu felsefenin konusu, psikolojinin anlayamayacağı düşüncelerdir. Yedinci ders, Felsefenin olumlu bilimlerle ilişkilerinden bahseder. Burada Schelling, ahlâklılıkla felsefenin özdeş olduğunu ve yalnız düşüncelerin eyleme enerji ve bir ahlâksal değer verdiğini iddia eder. Türlü tarihsel ve olumlu bilimler, Schelling'e göre, mutlak bilginin gerçek ve nesnel ifadesi ve ilkel bilginin art ardına gelen ilhamıdır. Bu bilimler, mutlak bilgide toplanmış olanları ayrılmış gösterirler; felsefe ise, birleşmiş gösterir. Fakat tarihsel bilimlerde, ayrılmış olarak gösterdiklerinin tümü felsefesel bilginin içsel tipinin hayalini sunmak zorundadırlar. Tanrıbliim ise, ülküsel âlemle gerçek âlemin birleştiği mutlak bilgisizlik noktasını arzeder.

Doğa bilimi, tıpla birlikte felsefenin gerçek yanını ifade eder ve tarih bilimi, hukukla bir-

likte felsefenin ülküsel yanını nesnel olarak temsil eder. Bu suretle üç akademik fakülte meydana çıkar. Daha sonraki üç derste de Schelling, tarih felsefesine ve özellikle tarihsel bir olgu olarak Hıristiyanlığa dair olan düşüncelerini açıklar; bu vesileyle ilkel vahye dair olan varsayımına (hipotez) döner. Ona göre, herhangi bir uygarlık, insan cinsinin ilk halidir. Tarihin kaynağı da, doğanınki gibi, ebedî birlik içinde, mutlak içindedir; o, zorunlu bir gelişmenin ürünüdür. Bireyle, kayranın çizdiği alın yazılarını yerine getirmek için, önceden görevlenmiş aletlerden başka bir şey değildir. Tarihi aydınlatmaya hizmet eden en yüksek görüş noktası dindir. Tarih, evrensel ruhun aynasıdır. O, kendisinde her şeyin bağlandığı, her şeyin yüksek bir zorunluluğun ifadesine yardım eden bir dramdır. Schelling'e göre, Hıristiyanlık dini, Hıristiyanlık düşüncesinin tarihsel doğuşundan çok önce vardır. Ülkücülük, dünya kadar eskidir; bu, daha çok Doğu'da hüküm sürmüştür; Yunanlılarda da izleri vardır. Eflatun da Hıristiyanlığın kerametçilerindendir.

Schelling, hukuktan söz ederken, politika felsefesine dair olan görüşlerini anlatır: O, devletin belirlenmiş olan pratik bir amaca göre değil, düşüncelere göre kurulmuş olmasını ister ve Eflatun'un bu konuyu aynı anlamda olmak üzere pek iyi çözdüğünü, *Cumhuriyet* adlı eserinin Tanrısal olduğunu anlatır.

Schelling'in güzel eserlerinden biri de, *Bruno* adlı diyaloğudur; o, bu eserinde özdeşlik doktrinine yeni bir şekil verir. Bu eser, Gerçek ve Güzellik hakkında iki söylevle başlar; sonra, Tanrı'nın kızları olup, mutlak surette güzel olan düşünceler kuramını açıklar ve eşyayı, düşüncelerin yetkin olmayan taklitlerinden ibaret sayar. Bu başlangıçtan sonra, diyaloğun başlıca şahıslarından biri olan Bruno, karşıtların (zıt) birlikte oluşu (coincidence) ilkesini açıklarken şu düşünceleri savunur: Mutlak bir karşıtlık, asla mevcut değildir ve gerçeksel felsefe, ebedî düşünce içinde, düşüncelerin düşüncesi içinde her şeyin birliğini tanımaktan ibarettir. Mutlak sonsuz ülkücülüğün gerçekliğidir; sonsuz ülkücülük de, her şeyin sonsuz olabilirliğidir. Gerçeksel evren, ülküsel evren, mutlak surette bir olan organik bir bütündür ve kavramlar, ilk örnek (archetype) düşünceler içinde ebedî bir tarzda birleşmişlerdir. Mutlak'ta bu evrenleri temsil eden eşya ve tüm diğer varoluşlar, birer yanılsamadır. Diyalogta daha sonra, bilginin niteliği sorunu üzerinde tartışma başlar. Bilginin öznesi olan ruh, Tanrı'nın sonsuz gizliliğinin (virtulaité) bir parçasıdır. O, kendinden sonsuzdur; yalnız bedenin entellekyası olarak ve bir bedende var olarak sonsuzdur ve evrenin yalnız bir kısmı, bilgisinin konusu olmakla birlikte, sonsuz bilgiye yeteneklidir. Ruh, güç halinde sonsuz bir kavramdır. İnsan zihni, evrenin hayalidir; her şey onda yansır; her şeyin onda bir yeri vardır ve zorunlu olarak onda görünür. Eşyanın bu zorunluluğundaki hikmet, onun gerçeksel doğasındadır; bunun sırrına yalnız Tanrı sahiptir. Fakat, Tanrı'nın bildiklerini zihin bilebilir.

Schelling, biri kavranılabilir (makul) ve sonsuz, diğeri gerçek ya da olaysal olmak üzere iki âlem ayırt ettikten sonra, biri Tanrısal ilke, diğeri de eşyanın doğal ilkesi olarak iki ilkeye sahip olacağımızı ileri sürer; bu suretle de ona göre doğa, Tanrı'nın, Tanrı da doğanın dışında görülmeye başlar; gerçekte ise, Tanrı, doğanın içindedir ve doğa da Tanrı'dadır.

Diyalogta görüşenlerden biri, görkemli terimlerle maddesel panteizmin tarihini açıklar; bir diğeri de, ona mutlak ülkücülüğü karşı koyar. Schelling, *Doğada Gerçek ve Ülküsel Öğenin İlişkisine Dair Dissertasyon* (2. baskı, Başlangıç) ve *Âlemin Ruhuna Dair* adlı eserlerinde tamamıyle panteizmi savunur. *Doğa Felsefesine Dair Özdeyişler*'inde ise, bu panteizmi daha kuvvetle destekler ve der ki, "Her şeydeki Tanrılıktan daha yüksek bir vahiy yoktur; âlemin esenliği, bu vahye iman etmeye bağlıdır; o, tüm ilhamların ve tüm ilerlemelerin kaynağıdır; bu iman, sönecek ya da hafifleyecek olursa her güzellik silinir ve kaybolur... fakat böyle Tanrısal olan, varlığın bütünü değildir; her parça, her birey Tanrısaldır". Schelling, burada bireyin tanrılığını ilân etmekle övünür; oysaki, başka yerde, kendi doktrininin ruhuna daha sadık kalarak, bireysel varoluşların gerçekliğini inkâr etmişti; fakat aynı eserin sonlarına doğru bazı çelişmelere düştüğü de görülür.

Schelling'in panteizmi, mistisizm tarafından beğenildiği halde, dinsel ve ahlâksal vicdanı incitmiş, bu yüzden de şiddetli saldırılara uğramıştır. Schelling, *Felsefe ve Din; Jacobi'ye Karşılık* adlı eserlerinde bu itirazları yıkmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, her zihnin ve her gerçekliğin kaynağı gibi sayılmış olan mutlak düşünce, dinsel akıl ve duygunun istediği gibi bir Tanrı düşüncesini oluşturmaya yetmez. Schelling'in ebedî bilgi ve sonsuz onay olan Tanrısı, ancak kendi bilincine sahiptir. Âlemde her şeyin içkin bir evrime dönüştürüldüğünü, her şeyin bir mutlak zorunlulukla hayır ve şerri oluşturduğunu kabul eden bir sistemde kayra (providence) ne olabilir? Schelling'e göre, düşünceleri Tanrı'da olan sonlu şeyler, bir çeşit düşme tarzında doğmuşlardır; bundan da şer, yetkin olmamak ve yanılgı (hata) meydana gelmiştir. Fakat, bu düşmenin nedeni nedir?..

Bu ikinci ikilik, ilkel birlikle nasıl uzlaşabilir? Schelling, şerrin mutlak oluşunu mazur göstermek için, düşmenin olabilirliğiyle gerçeklenmesini ayırt eder; bunlardan birincisini Tanrı'ya, ikincisini de eşyaya yerleştirir. Nedenlilik ilkesiyle Oluş kategorisini, Tanrı'nın kendisine uygulayarak, onda kendisi olmayan, fakat kendi özel varoluşunun esasını teşkil eden bir şeyler ayırt eder. Bu esas, var olan Tanrı değildir; bu, kendisinden olan, aynı zamanda da kendinden ayrı olan bir şeydir. Schelling, "Esas ve Tanrı'nın varoluşu ilkelerinin üstünde ilkel ve nedensiz esas" (Urgrund ve Un geund) adını verdiği mutlak ilgisizlik olan yüksek bir ilkeyi düşler; ayrıca da, biri örtük (implicite), diğeri belirtik (explicite) olan iki Tanrı ayırt eder. Onun ilkesinde Tanrı, örtük olarak kapatılmıştır ve yaratmayı bir çeşit varoluş susuzluğu sayesinde ve sayıca çok olan şekilleri ve ayrımlarıyle oluşturan bir sürekli evrimle de serbest bırakır. Bu karşılığın Jacobi'yi pek de kandıramayacağı aşikârdır.

Bireysel varoluşlardan her gerçekliği kaldıran bir felsefede ruhun ölmezliği bahsinde de Schelling, sağlam bir düşünceye sahip değildir. O, ülküsel ruh ya da Tanrı'da ruh düşüncesi ile gerçek ruhu ayırır. Gerçek ruhun ilkesi bedendir, bedenle birlikte yok olur. Ölüm sayesinde, bu ruh, bir bedende bireyleşerek geriye döndürülmüş olduğu düşme ve inkâr haline yükseltilmiştir. Tekrar itibar kazanan ruhlar, Tanrı'ya dönerler ve Tanrı'da birbirinden ayrı düşünceler gibi var olurlar. Tanrı, kendi niteliğinin ebedî zorunluluğuyle ilkel olarak kendisinde özel bir hayata sahip olmayan kendi düşüncelerine ayrı bir varoluş vermek suretiyle onları, bir gün yine kendisine dönme yeteneğini kazanmaları ve kendisinde bağımsız tözler gibi devam etmeleri amacıyle bir zaman için sonlu bir varoluşa terk etmiştir. Tanr'dan ayrı olan ve Tanrı'dan gelen ruhların bu ölmezliğindeki koşul, yetkin bir ahlâklılıktır. Fakat bu ahlâklılık neden ibarettir? Kuşkusuz ki ülkücü panteizm, en yüksek duygularla, tüm erdemlerle uzlaşabilir; fakat ahlâkı bir bilim olarak kuramaz. Zira ahlâk, âlemin gerçekliğine, bireylik ve özgürlüğe dayanır ki, bu doktrin bunları inkâr eder, kabul etmez. Panteizm, liyakâtsiz bir baş eğmeden, edilgin bir erdemden, bir çeşit dinsel ve ahlâksal çilecilikten (quiétisme) başka bir şey ilham etmez.

Schelling, özgürlüğe dair araştırmalarında, ayrı bir eylem gücü saydığı özgürlüğün, mutlak düşünceyle bağdaşamayacağını söyler. Bir varlığa yükletilen bir mutlak nedenlilik, tüm diğer varlıklara mutlak bir edilginlikten başka bir şey bırakmaz. Her şey yaratmayla (création) çağdaş olan bir edim aracılığıyle önceden belirlenmiş olduğundan, özgürlük duygusu bir yanılsamadan başka bir şey olamaz. Her ne kadar Schelling, eşyaya bağımlı oluşun, insan doğasını belirleyemeyeceğini söylemek suretiyle insel kişiliği kurtardığını iddia ederse de, ona göre, insan, organik bir cismin herhangi bir parçasından fazla özgür değildir. İnsan, Tanrı'da bedeninden çıkan gözler ve kollar gibi özgürdür.

Onun, sanat anlayışına gelince, bu konu, Schelling felsefesinin yüksek konusunu oluşturur. O, bu sorunu, *Deneyüstü Ülkücülük* adlı eserinin VI. bölümünde inceler ve *Etütlere Dair* derslerinin son bölümüyle 1807'de yazdığı *Resim Sanatının Doğayla İlişkisine Dair* söylevlerinde, *Bruno*'sunda, 1802-1803'te evvelâ Jena'da, daha sonra Würzburg'da vermiş olduğu, *Sanatlar Felsefesine Dair Dersler* —ki, bunların yazma özetleri o zamanlar tüm Almanya'ya yayılmıştılar— nihayet *Figüratif Sanatlar ve Doğa Arasındaki İlişkiler* (1807) adlı söylevinde geliştirir. Bunlar, estetikte yeni doğmaya başlayan romantizm ve Yeni Eflatunculuğu bilinçlendirmiş ve kendisinin özel görüşlerini düşünce ve bilgi âlemine tanıtmıştır. Schelling'in estetiği, ülkücü panteizm üzerine kurulmuştur; ve sanatı doğanın taklidi sayan kuramı ile genel olarak ülküleştiren sisteme aykırıdır. Ona göre sanat, düşünceleri evrensel ruhun yaratmada gerçeklendirdiği tarzda ifade etmeye eğilim gösterir. Deha, yaratanın ruhunu bilinçsiz olarak izlemekten ibarettir; fakat, esrarlı ve kör bir içtepiye (impulsion) tamamıyle itaat etmek suretiyledir ki, o, eserinin bilincine sahip olur. Artistik dehanın faaliyeti —ki, âlemin ruhundaki faaliyetle özdeştir— doğayı taklit etmez. Fakat, doğayı canlandıran Tanrısal ruh gibi hareket eder. Eşyada temsil ettikleri düşünceden başka gerçekten canlı, doğru ve güzel bir şey yoktur. Sanatçı, doğal ürünler içinde —düşünceye en uygun olan kaçak anı yakalayarak— bu düşünceyi ifade etmeye çalışmalıdır. Sanat, doğayı bu suretle ülküleştirerek tüm gerçeğiyle yakalamaktan başka bir şey yapmaz. İşte ilham denilen şeyle dehanın yaratıcı gücü ve taklit ilkesi bu tarzda uzlaşmış olur. Sanat, daha çok insan şeklini temsile çalışır ve bu şekil içinde de ruhun, duygunun, lâtifliğin ifadesini verir. Zira, görülebilen âlemde yaratıcı gücün en yüksek surette gerçeklenmesi, sanat için en yüce güzelliktir.

Özet olarak ona göre, ruhsal hayatın birinci evresinden başka bir şey olmayan bilimlerin altında güzel sanatlar vardır ve deha eserleri bize mutlak'ı ilham eder; bilinçsiz doğa ile bilinçli özgürlük arasındaki mutlak özdeşlik duygusunu verir. Bir taraftan sanatçı, üretici faa-

liyetinin bilincine, bir taraftan da kullandığı aracıların bilincine sahip olur. Sanat eserlerinin çözümlenmesi, bize düşünmeli (réflexif) bilincin eserlerle tam olarak uygulanmış olduğunu gösterir. Ancak böyle eserler, saf bir kendiliğindenliğin (spontanéité) eseridir. Sanat, bize doğanın gizlerini (sır) gösterir ve bilinçsiz olarak düşünmeli bilinci oluşturur. Yani, sanatçının dehası, doğanın hayatı ve tarihsel gelişimi gibi bilinçli ile bilinçsizi birleştirir. Sanatın filozof için önemi bu nedendendir. Yani, bilinçsizde aradığınız, kendi bilincinizdir. Sanatın en yüce evresi, lâtifliktir (grâce); sanatta lâtiflik, ruhun ifadesidir. "Ruhun yaklaştığı eseri, ince bir şafak kaplar; etraf itidal ve lâtiflik kazanır, güzel'in saf çevresi lâtifliğin doğduğu anda gelişmiş olur". Artık o ve aşk tanrıçasıdır. Doğa, ruha ancak görünüşte engel olur; yoksa doğa, ruhun bir organı, bir temsilcisidir. Tüm diğer yaratıklar, doğa ruhunun bir tek nefesiyle canlanmışlardır. İnsan ruhu olmasaydı, doğa güneşsiz bir âlem olurdu; insanda ruh, bir bireylik ilkesi değildir. Yalnız onun sayesindedir ki, insan, bencilliğin üstüne çıkar ve çıkar beklemez bir aşkla eşyanın özüne nüfuz etmeye ve bu uğurda esirme (vecit) ve dalınçla (istigrak) kendinden geçme yeteneğini kazanabilir. O zaman insan, bir nesne olarak maddeye sahip değildir; fakat, sadece ruhla, eşyayı gözlemiş olur. Özet olarak ruh, bir nitelik, bir fakülte ya da bu türden bir özellik değildir; fakat iyiliktir; güzel değildir; fakat güzelliktir. Güzel, sonsuzun sonlu bir şekilde hissolunmasıdır. Bununla birlikte Schelling'e göre, sanattan ve güzelden daha üstün olan, ahlâk ve dindir. Din, evvelce insanlar arasında az çok bir birlikte başladı; onların tasarladıkları Tanrı, geçiciydi; yani onlar, türlü türlü tanrılar da tasarlamışlardı; fakat, sonra tarihsel evrim, bilinçli ve bilinçsizin, özneyle nesnenin mutlak birliği anlaşılınca, gerçeksel mutlak'ın da, istemekteki mutlak özgürlük olduğu kavrandı. Her şeyin başlangıcında irade ilkesi vardır; herkes erdemli olmaya çalışmalı, ben'imizi evrensel ben'e terk ve kendi irademizi evrensel iradeye feda etmeliyiz.

Özet olarak Schelling'e göre, sanat, karakteristik güzelliktir; bu ise, şekli öldüren bir şekil dolgunluğudur; o, sular tarafından doldurulan, fakat taşmayan nehirler gibi, tutkuyu (ihtiras) susturmaz; fakat dizginler... Gerçeksel sanat, bir an'ın izlenimi değil, sonsuz hayatın tasarımıdır. Nesnel duruma gelen bu aşgın sezgi, felsefenin yalnız organı değil, aynı zamanda belgesidir. Bir gün gelecek, felsefe ilgisini kesmiş olduğu şiire tekrar dönecektir ve yeni felsefe üzerinde, yeni bir mitoloji yükselecektir. Sanatın konusu da, felsefenin konusu gibi mutlak'tır. Yalnız felsefe, mutlak'ı düşüncelerle ifade ettiği halde sanat kendi ışığıyle ifade eder, sanat, yalnız ilgisizliğin dolaysız tasarımıdır ve güzellik, evrensel gerçeğin, yani gerçekle eylemin yetkin bir surette birbirine nüfuzudur. Güzellik, doğrulukla iyiliği, zorunluluk ve özgürlüğü kapsar; ancak sonlu doğruluk söz konusu olursa, güzellik doğruluğa karşıtmış gibi görünür. Schelling, gerçeklik bakımından dikkate alınmış olan düşünceler, tanrılardır, der; düşüncelerin özü Tanrı'ya aittir; fakat özel bir tanrıya... Tüm tanrıların karakteri, saf ve bölünemez mutlak'ın taklididir. Minerva'da bilgelik düşüncesiyle kuvvet birleşmiştir; ama onda, kadın şefkati yoktur; Junon, bilgelikten yoksun olduğu, kemeri aracılığıyle Venüs'ten ödünç aldığı âşıkça çekimden (cazibe) de yoksun olan bir iktidardır. Venüs'te de Minerva'nın ölçülü bilgeliği yoktur. Kendilerine bu sahip olmadıkları şeyler verilmiş olsaydı, bu tanrıçalar ne olurlardı?.. Bir fantazya konusundan ibaret olurlardı. Fantazya, saf zihinle ve akılla ilgisi olmayan bir fakültedir; bu, hayal gücü değildir. Hayal gücü, sanat ürünlerini toplar ve geliştirir, fantazyanın ise, bu ürünler hakkında sezgisi vardır; zihinsel sezgi akıl için ne ise, fantazya da hayal gücü için odur. Şu halde fantazya, sanatta zihinsel sezgidir. Schelling'e göre her sanatın kendine özgü bir mitolojisi vardır (B. Croce, s. 290-294).

Buraya dek eserlerini çözümlediğimiz Schelling'in sistemini bir de Alman felsefe tarihçisi Tennemann'ın gözüyle ve mantıksal sırasıyle özetlemekte yarar görmekteyiz: Fichte, öznel'in nesnel'i meydana getirdiğini kabul ederek ve bunun aksi de olabileceği iddiasını reddederek, her şeyi ben'den çıkarmıştı. Schelling ise, onun düşüncesine ters bir yol tutarak, doğadan ben'e gidilebileceğini düşündü. Eleştirici yönteme danışmadan, spekülasyona dalınırsa, bu iki görüşe de aynı derecede güvenilebilir. Nitekim, Spinoza da daha önce, gidebileceği kadar uzaklara götürülmüş sistemli bir dogmacılıkla (dogmatisme) nesnel bir gerçekçilik (réalisme) örneğini vermişti. Bu görüşler, Schelling'e, birbirine karşıt ve paralel olan iki kısımdan oluşmuş bir çift felsefesel bilim düşüncesini telkin etti:

1. Doğa felsefesi;
2. Deneyüstü felsefe.

Bunlardan birincisi, ben'den hareket eder ve bundan nesnel'i, çeşitli'yi, zorunlu'yu, doğa'yı elde eder. Her ikisinin eğilimi de, birini diğerleri aracılığıyle kavramak, doğa kuvvetleriyle ruh kuvvetlerinin özdeşliğini açıklamaktır. Ortak ilke de şudur: Doğa kanunları, bilinç ka-

nunu gibi dolaysız olarak kendi içimizde bulunabilir; ve bilinç kanunu da dış âlem aracılığıyle kendini kontrol edebilmelidir. Bilinç kanunları, dış âlemde doğa kanunları gibi bulunur. Bununla birlikte, doğa felsefesi, eşyanın türlülüğünü tüketmez; deneyüstü felsefe de, mutlak'a kadar, özü itibarıyle yalın olana dek ulaşamaz. Biz, algıcın adi kurallarıyle birliğin sayıca çokluktan ve kendinde birlik ve çokluğu birleştirerek sayıca çokluğun birlikten nasıl çıkabildiğini kavrayamayız; bunların her ikisi de kendilerinde bulunan sonsuzda kaybolurlar. Şu halde, bu iki felsefenin de kaynağı olup, kendinde birleştikleri daha yüksek bir felsefe gerektir. Schelling, bu düşünceyi izleyerek bilimin, bilenle bilinenin kaynaktaki birliği üzerine dayanması gerektiğini düşünmüş, sonra da öznel ve nesnel'in mutlak özdeşliği sistemine, mutlak'ın doğadan ya da Tanrı'dan ibaret olan farklıların farksızlığı (indifférence du différent) sistemine ulaşmıştır. Bu, ruhumuza, içinde öznel'le nesnel'in örtük olarak ve farksız bir surette yarıştığı (zihinsel dalınç) mutlak bir bilgi edimini getirir.

Schelling, düşüncelerin verdiği mutlak bilgi ile ikinci bilginin birbirine karşıt olduğu sonucunu çıkarır. İkinci bilgiden amacı, algıcın (entendement) soyutlamalarıyle düşünmeye yöneltilmiş olan bilgidir ki, bunun konusu, koşullu, (şartlı) bireysel ve bölünmüş olmaktır ki, bu, algıcın kendine özgü olan türlü soyut bağlılıkları ya da kavramları oluşturur. Mutlak bilginin ise konusu, düşüncelerde dolaysız olarak, kendinden bağımsız ve koşulsuzmuş gibi yakalanan mutlak'tır. Bunun içindir ki, niteliğinin kanununa oranla organik bir bütün olarak gelişen bilim ve birlik içinde öznel'le nesnel bölünmez ve özdeştir; nihayet en yüce noktasına ulaşmış ve Tanrısal şeylerin yüksekliğine yerleştirilmiş olan böyle bir bilim, çabalarımıza son bir sınır çizmeye ve felsefe adını almaya lâyık olan tek konudur. Schelling'e göre, mutlak sonlu ya da sonsuz olmadığı gibi, var olmak ve bilmek veya özne ve nesne olmak da değildir. Bunun içindir ki, özne ve nesne, bilme ve var olma, ruh ve doğa, ülkü (ideal) ve gerçek karşıtlıkları, türlülükleri ve ayrılıkları kalkar; bunlar birbirine karışır; bu itibarla mutlak, birbirinden ayrılmaz bir surette var olmak ve mutlak bilmek ya da her ikisinin ortak özüdür. Ülküselle gerçeğin mutlak özdeşliği, farklının mutlak farksızlığı, birlik ve çokluktur; bir'dir, birlik'tir ve aynı zamanda evren, bütünlük ve bütündür (tout). Mutlak özdeşlik vardır ve onun dışında gerçek olarak hiç bir şey yoktur. Bu itibarla kendinden var olan hiç bir sonlu şey yoktur; var olan her şey mutlak özdeşliktir ve ona özgü olan gelişmedir. Bu gelişme, tiple damga, tersle yüz, kutupla antipot (kutuplanma kanunu) gibi özdeş olan mutlak'ın ürünü olup, bu mutlak'tan bazen daha ülküsel ve bazen daha gerçek olarak çıkan ve yeniden bütünlük kanunu sayesinde birleşmiş olarak (farklılaşmamış) giren terimlerin karşıoluşları (opposition) sayesinde vukua gelir. Schelling, mutlak'ın bu hareketsiz tekdüzenliliğinden (üniformité) çıkan boşalmaları (dégagements), bazen mutlak'ın ya da ayrım kipinin (mode) bölünmesi, bazen mutlak'ın kendiliğinden meydana gelmesi, bazen de Tanrı'dan düşen inme düşünceler gibi türlü tarzlarda nitelendirir. Bu gösterirler, bize mutlak surette bilme olanağını sağlar; bunun hikmeti de ülküselle gerçeğin mutlak olan özdeşliğidir. Mutlak'ın esaslı şekli, mutlak bilgidir; bilgi içinde, birlik, ikilik haline geçer ve (A-A) formülü ile gösterilebilir. Bu doktrinin başlıca önermeleri şunlardır:

1. Bir tek özdeş varlıktan başkası yoktur: Gerçekliklerine oranla eşya arasındaki her ayrım (fark), nitel değil, saf olarak niceldir; nesnel ya da öznel görüş noktasının, ülküsel ve gerçek olan görüşün üstünlüğünde bulunan sonlu, doğası sayesinde tamamıyle bağıntılı (relatif) bir düşünmenin ürünüdür; ve gerçekliği bir görünüşten ibarettir.

2. Mutlak varlık, eşyanın ebedî üremesi içinde kendini gösterir. Bu şeyler, bu tek varlığın şekillerini oluştururlar. Şu halde her şey, mutlak varlığın belirlenmiş bir şekli altında görülmesidir; ve Tanrısal varlığa katılmayan hiç bir şey yoktur. Bundan, doğanın da asla ölü olmadığı, ülkü gibi canlı ve Tanrısal olduğu sonucu çıkar.

3. Mutlak'ın bu gösterisi (manifestation), bazen ülküsel ve bazen gerçek olan bir çeşitli üstünlükte rastlanan toptan gelişmenin türlü evrelerindeki karşıolumlar ve bağlılaşmalar (corrélations) sayesinde oluşur. Şu halde, karşıolumlar, özdeşliğin ifadesinden başka bir şey değildirler. Bilim, bu gelişmeyi araştırmaktadır. O, eşyanın düşüncelerini, üçlük içindeki özdeşlik ilkesine göre, mutlak'ın temel düşüncesinden ve Schelling'in dediği gibi, bu yapı içinde doğanın gidişinden, yani zaman zaman kapladığı şekillerin ardalanmasından (succession) elde ettiği için, evrenin bir imgesidir (hayal). Bu ülküsel yapı (düşünceler bilimi olan) felsefedir: En yüksek felsefesel görüş, çokluk ve türlülük içinde bağıntılı bir şekilden ve bu şekil içinde de mutlak özdeşlikten başka bir şeyi dikkate almayandır. Schelling'in meydana getirmiş olduğu yapının genel çizgileri şunlardır:

1. Mutlak, ilk şekli içinde bütün (tout);

2. Doğa (ikinci şekline göre mutlak) kendini gösterir ve bunda iki bağıntılı düzen içinde Gerçek Ülkü meydana gelir. Bunlar şu güçlere sahiptirler: Ağırlık - Madde, Gerçek - Bilim, Işın - Hareket, İyilik - Din, Organizma - Hayat, Güzellik - Sanat...

Evrenin düşünülmüş şekilleri olarak daha yukarda da: İnsan (Mikrokozm) - Devlet, Âlemin Sistemi (Dış Evren) - Tarih gelir. Bu suretle Schelling, zihinsel dalınca bağlanarak düşüncelerde eşyanın özünü ve zorunlu şeklini keşfettiğini zannettiği ve olaysal âlemin tamamıyle öznel bir kavramıyle, kendinden şeyler hakkında bağıntılı ve yalın bir inançtan başka bir şey vermemiş olan Kant'ı düzelttiğini iddia etti. Aynı zamanda da ben'i gerçeklik sayan ve doğanın ruhsuz ve hayatsız bir gerçeklik olmadığını, sadece ben'in faaliyetine aykırı bir sınır ya da inkârı meydana getirdiğini sanan Fichte'yi reddettiğini iddia eder. Bu suretle de bilime, evrenin yalnız bize görünenle değil, kendinden (en-soi) olanla da ilgili olan ülküsel bir yapısını vermiş olmakla övünür. Schelling, kendi büyük görüşlerini yüksek bir ustalıkla ve zamanın felsefe sınırlamalarına uymadan geliştirmiş, Eflatun, Bruno ve Spinoza'nın düşüncelerinden başarıyla yararlanmıştır. Schelling, doktrininin doğa felsefesini inceleyen kısmına dair birçok eser yazdığı halde, ülküsel (ideal) kısmı hakkında, yani özgürlük, şerrin kaynağı, Tanrı'nın doğası ve kimliği (mahiyet)... vb. sorunlar hakkında az eser yazdı.

Schelling, ahlâk konusunda şöyle düşünür: Tanrı, ahlâklılığın birinci temelidir. Eğer Tanrı varsa, doğrudan doğruya bir ahlâk âleminin varlığı sonucuna ulaşılır. Ruh, erdem sayesinde yalnız kendi dışında bulunan bir kanuna uymaz; kendi niteliğinin iç zorunluluğuna da uyar. Ahlâklılık, aynı zamanda saf mutluluktur. Bu yüksek mutluluk (béatitude) asla bir erdem ilineği (accident) değildi. Bu, erdemin kendinden başka bir şey değildir. Ruhun merkezle, Tanrı ile birleşme eğilimi, ahlâklılığı oluşturur. Ahlâk, din, bilim ve sanata oranla Tanrısal tipe uygun olarak düzenlenmiş olan kamul (commun) hayat, sosyal düzen, ya da devlettir. Bu, dışsal bir mekanizma içinde zorunluluk ve özgürlüğün doğasıdır. Tarih, bütünlüğü içinde, Tanrı'nın aralıksız olarak ilerlek bir surette gelişen bir ağaca çıkmasıdır. Özgürlük hakkındaki eserinde Schelling, Tanrı'yı, Tanrı düşüncesinin tüm saflığı içinde, biri mutlak var olan Tanrı, diğeri, kendini meydana çıkaran Tanrı olmak üzere bir ikilik içinde görür. Kendini meydana çıkaran ya da gösteren demek, kendinde bulunan varoluş ilkesi (Tanrı'da doğa ilkesi) sayesinde mutlak Tanrı'dan meydana gelmek demektir. Böylece Tanrı, âlemden örtük - belirtik Tanrı (Deus implicitus explicitus) kişiliği haline gelecek surette tamamlanmış bir varolma koşuluna ulaşmış olur. Doğa tarafından oluşturulan her varlık, iki ilkeyi kapsar: Biri karanlık, diğeri aydınlık olan iki ilke ki, bazı derecelerde bunlar birbirine karışırlar. Bu ilke insanda, zihin ve iradeyle karışmış kişiliktir. Bu ilke, mutlak ve keyifsel bir özgürlük içine yerleştirilmiş gibi sayılırsa, bu suretle de, o ışından, yani tüm doğayı yönetmesi gereken evrensel iradeden uzaklaşırsa, bireysel iradenin evrensel özgürlüğe karşı olan bu isyanından gerçekliği tamamıyle bağıntılı ve karşı olumdan ibaret saydığı şer doğar. Schelling'in yalnız sanatla ilişkisi bakımından incelediği güzel, ona göre, sonluda tasarlanmış olan sonsuzdur. Düşüncelerin tasarımı olan sanat, Tanrı'nın kendini insel ruhta göstermesidir.

Schelling, eserlerinin birinci cildine yazmış olduğu Önsöz'de, sistemini tamamlamadığını, bilimsel olan genel açıklamaların pek geniş olmayan yalın parçalardan başka bir yerde bulunmadığını kaydeder. (Spekülatif Fizik gazetesinin 2. cilt, II. defterinde, s. 164).

Schelling, düşüncelerini ifade etmek için Saint-Martin, Fichte, Schlegel, J. Boehme, Grenzer, Baader... gibi filozofların dilini kullanmış, Romantik Okulun ileri bir filozofu olmuştur. 1803'ten itibaren, "âlemdeki tinsel güçlerin eyleminden kendisini spiritizme ulaştıran bir hayal kurdu ve tüm çabasını, türlü evrelerini doğa ve insanlığın tepelediği (tenkil) büyük Tanrısal dramı hayal etmeye sarf etti" (E. Bréhier, cilt II, s. 712-713). Onun düşünceleri, mitoloji, tarih, sanat, estetik ve doğa araştırmalarında önemli bir etki yaptı. Schlegel kardeşlerden başka, H. Steffens, Jose Goerres, Fr. von Baader, L. Oken, I. P. V. Troxler, Cr. J. Windischmann... vb. onun etkisi altında geniş bir külliyat meydana getirmişlerdir. Schelling'in Alman felsefe tarihine mal olmuş olan diğer çıraklarının adları Tennemann'ın felsefe tarihinde yazılıdır (cilt II, s. 312-320). Onun metafiziği üzerinde Fransız ahlâkçısı Lamennais, uzun tartışmalara girişmiş; V. Cousin de onun etkisinden kurtulamamıştır. Schelling, Kierkegaard'ın da hayranlığını kazanmıştır.

Schelling'in külliyatı: *Sämmtliche Werke* (I. kısım, 10 cilt, 1856-1861; II. kısım, 4 cilt, 1854); *Werke, Auswahl* (3 cilt, Leipzig, 1907); *Mektupları* ayrıca 3 cilt olarak Münih'de yayımlandı (1863); 12 cilt, M. Schröter (1927); 8 cilt (1955). Onun doğa felsefesini, *Philosophie de la Nature* adıyle, Jan Kelevitch Fransızcaya çevirdi (1946).

Bkz. Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen* (3 cilt; Leipzig, 1870); E. Bréhier, *Schelling* (1912); E. de Ferri, *La Filosofia dell'Identita di Schelling* (Turin, 1925); N. Hartmann, *Philosophie des Deustchen* (1929); H. Knittermeyer, *Schelling u. d. Romantische Schule* (1929); K. Fischer, *Schellings Leben, Werke u Lehre* (4. baskı, 1923); Dekker, *Die Ruckwendung zum Mythes Schellings Letzte Wandlung* (1900); Tennemann, (cilt II, s. 712-727); H. Höffding, (cilt II, s. 162-175); E. Bréhier, (cilt II, s. 712-727); Cemil Sena, *Allah Fikrinin Tekâmülü* (1934, s. 158-159) ve *Estetik* (1931), s. 93-94); Özellikle J. Wilm'in *Felsefe Tarihi;* S. Jankélévitch, *F. W. Schelling* (Paris, 1946). Bu son eserde *Essais* başlığı altında Schelling'in türlü yazılarından parçalar ve makaleler Fransızcaya çevrilmiş olup yazar, ayrıca Schelling'in felsefesel düşüncelerinin gelişme evrelerini belirten önemli bir Önsöz de eklemiştir; H. Fuhrmans, *Schelling Letzte Philos.* (1940) ve *Schelling Philos. der Weltarter* (1954); F. Horn, *Schelling und Swedenborg* (Zürih, 1954); E. Benz, *Schelling* (1955); W. Chulz, *Die Vollendung des dt. Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955).

SCHESTOW, Leo. Rus filozofu. Din felsefesiyle de uğraşmıştır. 31 ocak 1866'da Kiev'de doğdu; 20 kasım 1938'de Paris'de öldü. 1920'de bu son şehrin üniversitesinde profesördü. Akılcılığın hasımlarındandır. Şu eserleri önemlidir: *Tolstoi u Nietzsche* (2. baskı, 1923); *Potestas Clavium od. Die Schlüsselgeswalt* (2. baskı, 1926); *Auf der Hiobowag* (2. baskı, 1729); *Die Deligionsphilosophie Solowjews* (1929); *Dostojewski u. Nietzsche* (3. baskı, 1931).

SCHILLER, Ferdinand Conning Scott. İngiliz filozof ve felsefe tarihçisi. 16 ağustos 1846'da Altona'da doğdu, 6 ağustos 1937'de Los Angeles'de öldü. 1893-1897'de Cornell Üniversitesinde, 1897-1926'da Oxford ve 1930'da Los Angeles Üniversitelerinde profesör olarak çalışmıştı. Pragmacılığın üstün temsilcilerinden biridir. Ona göre bilgi, eylem şekillerinden ve etkili eylemin ilk koşulu ve var olana uyma aracılarından olduğuna göre, Pragmacılık, bir insancılıktır (humanisme). Schiller, kendi mesleğine Hümanizmacılık adını verir. Ülkücü olan mutlakçılığına (absolutisme), pratikte tehlikeli olacağını, zira eylemin, değişmenin, evrimin yanıltıcı karakterine inanmanın bizi kiyetizme (quiétisme) götüreceğini iddia eder. Ona göre, mutlakçılık, her gerçek, hem kendisiyle, hem de diğer şeylerle birleşik olduğu için, gerçekliği, bir bütünün parçası gibi algılamanın olağan olduğunu iddia etmek yanılgısına düşer. Gerçeğe ulaşmak için, gerçekliği, bir bütünün parçası gibi bireysel bir şey görür ve birleşik (cohérance) olan genellikler sayar; bunlar, deney sayesinde ayrıntıları belginleştikçe bu birleşikliği yitirirler; fazla olarak, deneyimizde birbiriyle birleşik olmayan birçok tarzlar (modes) vardır. Dolaysız ve günlük deney, bilginin kendisine gösterdiği âlem içinde kendi âlemini tanımaz; fizikçi, biyoloji bilgininin âlem kavramını bilmez. Bütün bu âlemler içinden bir tanesi mi, Eflatun'un ülküsel âlemi gibi gerçektir?.. Asla. Bu âlemlerden her biri, bizim insel çıkarlarımız (interêts) için bir bağıntılı (relatif) inşadır (construction - yapım). (Pragmacılık, burada ülkücülüğe yönelmiş oluyor).



Protagoras, "Bilgi, hiç bir tanık getirmeye ihtiyaç göstermez" demekle, Eflatun'dan daha doğru konuşmuştur. Bazen Schiller, tekbenciliğe (solipsisme) daha fazla kayar; fakat onun doktrini, daha çok bir evrimin metafiziğidir. Yalnız o, Spencer'in evrimini, ondan farklı bir anlamda açıklar. Schiller'e göre evrim, hiç bir zaman tamamlanamaz, ancak bireysel ve önceden görülemez girişimler sayesinde tamamlanan gerçek ve geri dönmez (irréversible) bir âlemin sürecidir (processus). Bu evrimcilik (evolutionnisme), bazen tekbencilik eğilimini gösterir ve bir çeşit monadoloji rengini alır ve hareket ettiren özgür ruhun araya girerek bu eylem yapmasını gerektirir. Fakat bu görüşteki monadoloji, süreksizcidir (sans continuisme) ve yeni ara eylemler (interactions), bilinmedik âlemlerle birlikte oluşturulmuş olurlar. Schiller, ayrıca da bir son kurtuluş, bir toptan ahenk, kişisel ve tek bir Tanrı kabul eder. Ona göre, Pragmacılıkla bircilik (monisme), bazı tarzlarda birbirine bağlıdır ve Pragmacılık asla bir çokculuk (pluralisme) değildir. Özet olarak Schiller, *Humanism, Philosophical Essays* (Londra, 1903) ve *Studiyes in Humanism* (Londra, 1907) adlı eserlerinde Protagoras'ın, "İnsan, her şeyin ölçüsüdür" özdeyişine dayanarak başlıca şu tezi savunmuştur: Bir önerme, pratik bir değere sahip olup olmadığına göre, ya doğru, ya da yanlıştır; yani, doğruluk ve yanlışlık, izlenilen amaca göredir; zira, tüm zihinsel hayat, birtakım amaçlara dayanır. Fakat bu amaçlar, bizim için kendi olduğumuz varlıklardan başka bir şey olamaz. Bundan, tüm bilgilerin kesin olarak insel doğa ve onun esaslı ihtiyaçlarına göre olduğu sonucu çıkar. Schiller, bu görüşün Pragmacılıktan farklı ol-

duğunu, şu başkalıkları göstermek suretiyle ispatlamaya çalışır:

1. Bu insancılık, Pragmacılıktan daha geniştir. Zira, zihni, Pragmacılık gibi yalnız mantığa değil, ahlâk, estetik, metafizik ve Tanrıbilime uygulayacak kadar serbest bırakır.

2. Özellikle metafizikte bireysel ihtiyaçların çeşitli oluşunu dikkate alır. Bu itibarla, "benim insancılığım, der, bir taraftan bir metafizik mutlak'ı (absolu) terk eder; bir taraftan da, mizaçlar kadar çeşitli ve farklı metafiziklerin var olduğunu kabul eder". Onun bu görüşünü, Le Dantec, *Les lois Naturelles* adlı eserinde (Giriş, s. X) şöyle açıklar: "Bilim, insel basamaklara (échelle) göre sıralanmış beyanlardır. Meydana getirdiğimiz tüm varsayımların amacı, dilimizi birleştirmek, eşyayı daha açıkça anlatmamıza ve yararlı deneyler hazırlamamıza izin vermekten başka bir şey değildir"; "Mantık, insel mekanizmadan kollar ve bacaklar gibi sökün eder" (adı geçen eser, s. XII); "İnsanın bildiği şey, eşyanın insanla olan ilişkilerinden ibarettir. Eşya adını verdiğimiz şey de, âlemin insel betimlenmesinin öğeleridir" (adı geçen eser, s. XIV).

Schiller'in anlamış olduğu insancılığı, W. James'in Peirce'den alarak Pragmacılığa temel yapmış olduğu ilkeyle özdeş sayanlar olmuştur. A. Lalande, bunu şiddetle reddeder. Peirce'in ilkesi, bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı, onun uygulanmasından doğan sonuçlarla yargılanmalıdır, kuralına dayanır. Peirce, hiç bir zaman, organik ve duygusal ihtiyaçları olduğu kadar da yararlı bir inancın doğurduğu ihtiyaçları dikkate almış değildir. Onun formülü, A. Lalande'a göre, düşüncemizin gerçek kapsamı (muhteva) ne olduğu, "düşüncelerimizi açık bir duruma nasıl getirebileceğimiz" ve felsefede pek çok görülen tartışma ve laf inceliklerini kısa kesmenin çareleri sorunlarından başka bir şey değildir. (A. Lalande, *Vocabulaire Technique de la Philosophie, Humanisme* maddesi).

Schiller'in eserleri şunlardır: *Theosophie des Julius* (1793); *Humanisme* (2. baskı, 1912); *Studies in Humanisme* (2. baskı, 1910); *Formel Logic* (3. baskı, 1931); *Our Human Truth* (1939); *The Riddles of Sphinx* (1891, 4. baskı, 1912). 1893'te yayımlamış olduğu Estetik Eğitime Dair bir eseri de diğer yazıları gibi, Pragmacılığı açıklama bakımından önemlidir. Çağdaş Britanya Felsefesi'ne dair yazdığı tarihin birinci cildi, 1924'te yayımlanmıştı. *Cassandra of Eugenical Reform* (1932); *Social Decay and Eugenical Reform* (1932).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1044-1054); G. Lehmann, *Naskantisch Philosophie* (Frankfurt, 1958); Fr. Ueberweg, *Schiller als Historiker Herausgegeben von M. Brasch* (Leipzig, 1884); E. Leroux, *Le Pragmatisme* (I. bölüm, ch. VI).

SCHILLER, Johann-Christoph-Friedrich von. Alman hekim, ozan ve filozofu. 10 kasım 1759'da Marbach'da (Würtemberg) doğdu, 9 mayıs 1805'te Weimar'da öldü. Pek yüksek bir ozan, derin bir düşünür, güçlü bir dram yazarı olduğu kadar da beliğ bir tarihçi ve filozoftur. Tüm dünyanın sevdiği ve saydığı bu büyük insan, Goethe ile boy ölçüşen yüce bir dehaya sahiptir. Onun filozofluğuna inanmak için şiirlerini karıştırarak bazı doktrin parçalarını keşfetmeye çalışmak da gerekmez. Humboldt, onun filozoflaşmış bir ozan ve ozanlaşmış bir filozof olduğunu söyler. Gerçekten Schiller, felsefesel düşüncelerini, gerçek insanın yalnız sanatçı olduğunu tanıtlamak için sarf etti. Sadece Kant'ı okuduktan sonra değil, Stuttgart'da Charles Okulunda, hekimlikle birlikte felsefeye çalışmış ve bilimlere karşı burada ilgi duymuştu. Hayatının beş yılında, yani *Don Carlos* dramıyle *Vallenstein* dramını ayıran zaman arasında bir süre şiir yazmaktan vazgeçti; pek de orijinallikten yoksun olmayan sanat ilkelerini araştırdı ve sanatta yaratıcı ile bunun ahlâkla ilişkilerini gösterdi.



Felsefeyi Stuttgart'dayken ancak kendi yaşında bulunan F. Abel'den okudu; bu profesör ona, esası Wolf ve Leibniz'den alınmış bir çeşit seçmeciliği (éclectisme) okuttu. Schiller, daha sonra XVIII. yüzyılın Fransız yazarlarından yararlandı ve daha çok Rousseau'nun etkisi altında kaldı; daha sonra da Fichte'nin spekülasyonlarına kapıldı. Nitekim, *Messine'in Nişanlısı* adlı eserinin Önsöz'ünde, Schelling'in doktrinlerinden de bazı izler görülmektedir. Fakat, onun asıl üstadı Kant'tır. Onun, *Kuramsal ve Pratik Akılların Eleştirimi* ile *Yargının (hüküm) Eleştirimine Dair* olan üç ana eserini okuduktan sonra, evvelce tereddüt etmekte olduğu kişisel düşüncelerini saptadı. Güzel ve İyi hakkındaki düşüncelerinde Kant'ın ahlâk ve sanat alanındaki ilkeleri egemendir. Fakat, Schiller, Kant'ın kabul edemeyeceği birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Bunlarda, Kant'a aykırı olmaktan çok, onun düşüncelerinin geliştirilmiş şekillerine rastlanılır. Schiller, Kant'ın

eserlerini okumadan önce de, bunlardan zevk almaya elverişli bir ruh yeteneğine sahipti. Her şeyi ahlâksal nedenlerle açıklamaya ve ahlâka dönüştürmeye eğilim gösteriyordu.

Jules ve Rafael'in Felsefesel Mektupları adlı eserinde, —ki, çoğu Kant'ı okumadan önce yazılmışlardır— insanın kaderi sorunuyle pek uğraşmış olduğu görülür. Şiiri, bilimle ve coşkuyu (enthousiasme) düşünmeyle karıştırarak Rousseau gibi bir çeşit mistisizme eğilim göstermiş, doğal düzen ilkeleriyle ahlâksal düzen ilkelerini araştırmış ve her ikisini de Aşk'ta bulmuştur. Tüm yaratma (création), ona, ahenkli ilişkilerin bir toplamı gibi görünür ki, onda bulunan uygunluk (acord), seven ve bilge olan bir gücün (kudret) varlığına aracılık eder ve bunu, bin bir şekilde açıklar. "Bir beden keşfettiğim her yerde, der, bir ruhun varlığını seziyorum; bir hareket gördüğüm yerde, bir düşünce keşfediyorum... Doğa, sonsuz bir surette bölünmüş bir Tanrı'dır". Ona göre aşk, ahlâksal âlemin de kanunudur. Her defasında bu aşkın kendimizden vazgeçmeyi, hiç bir ödül ve hatta öteki dünyada vaat edilenlere bile değer vermemek koşuluyle görevin aşktan başka kuralı olmadığına inanır. Ona göre, insan, kendi yüreğini bu yetkinliğe dek ulaştırmak zorundadır. Fakat bu yetkinliğe, sanatın yardımı ve güzelliğin çekimi olmaksızın ulaşılamaz. İnsan cinsini eğiten, sanatıdır ve hayrın simgesi, güzelliktir. Şu halde, sanatçı ve güzellik, hayatın en yüce ülküsü olarak ilişkiyi açıklamak istemiştir. O, Kant'ı inceledikten sonra da tekrar aynı düşünceye dönmüştür ve onun tüm felsefesel eseri bu konuyu araştırmaktan ibarettir.

Schiller, sanatı ahlâka bağlamakla işe başlamış, sonra yavaş yavaş her ikisini de aynı sıraya koymuştur. Nihayet bir ozana yakışacak şekilde estetiği ahlâka yeğ tutmuştur. Kant, insan onurunu, saf olarak akılsal bir özdeyiş (maxime) adına ve eğilimlerin hiç bir yardımı olmaksızın, görevin yerine getirmesinden ibaret saymıştı. Schiller de böyle düşünür. Fakat, başka bir ülkü daha tanır: Aklın eğilimlere galip gelmesinden ibaret olan erdeme, iradeli olmayan bir erdemi ekler ki, bu, kendisi iyi olan ya da alışkanlıkla iyi olmuş bulunan bir yönelişin gelişmesidir. Doğaya hükmetmekten ödevi sadece görev olarak yapmaktan ibaret olan onurun (haysiyet - dignité) yanıbaşında, kanunun kendiliğinden ifadesinden ibaret olan ahlâksal inayeti (grâce) tanır. Kuşkusuz ruh, eğilimlere galip gelmek zorundadır. Bu zafer, savaşla elde edildiği ve ıstırapla kutsallaştırıldığı zaman, güzelden de fazla bir şeydir; yücedir; bunun ifadesi olan trajik sanat, insel ruhu elem veren bir çabayla nüfuzu altına alan bu alın yazısıyle (fatalité) savaşa terk eder. Fakat ruh, üstünlük ve özgürlüğünü göstermekte başka bir tarza sahiptir. Ruh, bazen tamamıyle kendiliğinden bir atılımla (élan) kolayca ve kendisi için doğuştan olan bir kuvvet sayesinde özgürlüğüne kavuşur; şiddetsiz, ölçü ve özgürlükle ve bir tek doğru söz söylemek için latiflik adını verdiğimiz bu güzellikle ifade eder. Onur, isteyerek yüreği yönetir, tutkuya kumanda eder. Latiflik, yüreği istemeden ve aştığı engeli hissetmeksizin egemen olur; onur, saygıya değer; latiflik ise, hoştur (charment). Birincisi, yüce, ikincisi güzeldir; her ikisine de ancak insan ruhunda rastlanır. Doğa, hatta terk olunur gibi olduğu zaman bile latif (graciuese) değildir. Biz ona, yücelik niteliğini verirsek de o, yüce değildir. Yüce, uzayda bulunmaz. Kanuna boyun büken ruhta, elem çekme bahasına bulunur. Fakat her ikisi de bu ruhta takdire değer bir birlik kazanır; orada kusursuz ve tam güzel'i gerçeklendirir.

Schiller'in görüşünde Kant'ın pek suçlandırdığı doğa ve irade karşıtlığı (zıtlık) can çekişir gibidir. Kavranılabilir âlemle (intelligible) gerçek âlem birbirine yaklaşır; ödev, iyiliğe doğru kazanılmış bir içgüdü halini aldığı için, eğilim halini de alır; ve artık ahlâkla estetik, bir aynı ülküden başka bir şey olmaz. İnsan, ancak arzularını feda ve yüreğini kurban etmek suretiyle hareket ederse, hem yüce, hem de mutsuz olur ve namuslu adam, bir keşiş olur. İnsan, düşünülmemiş bir hareketle hayra doğru giderse, onurdan yoksun kalır; akılla arzunun savaşından başka bir şey öğrenemez ve güç halle bir şahıs olur. Fakat, bu iki koşulun üstünde bir üçüncü koşul daha vardır ki, bunda ödev, elemsiz yapılır ve kendisinde akılla duyguyu uzlaştırır. Bunda, "insan kavranılabilir âlemdeki site hakkını yitirmeksizin doğanın yurttaşı olur. İçinde erdemle mutluluğun uzlaştığı bu estetik, aynı zamanda ahlâksal bir yetkinliktir". Güzelle yüce arasında bir seçme yapmamalıdır. "Yalnız birine güvenmeyiniz; bunlardan birine onurunuzu, diğerine mutluluğunuzu emanet etmeyiniz". Fakat insan, aklın kanunları altında yaşamak için ve bu çevrede doğalmış gibi rahatça nefes almak için, bir hazırlığa muhtaçtır. İnsanı, "zorunluluk hali"nden "akıl hali"ne kadar yükseltmek zorunda olan güzel sanatlarıdır. Bu sanatlar, bu iki âlemden birini diğerinin içine bir kez sokunca, insan başkalaşmış olur; artık ahlâksal olmayı istemek gereğini duymaz; ahlâk olmuş olur; ve insan, ödevi doğal olarak yapar; zorunlu olduğundan fazlasını arzu etmez. Gerçekte Kant'a oranla da her bencil arzuyu atıp, kendi üzerine dönmek, güzel duygusunun bir niteliği değil midir? Bu duygunun canlandırdı-

ğı ruh, hem eğilimlere bağımlı olmaktan, hem de hükmü altına almayı hissettiği acıdan kurtulur. Tüm arzular asîl olunca, kahramanca kararlara gerek kalmaz. Belki de tüm insanların bu düzeye yükselme yeteneği yoktur. Fakat ne gerek var? Güzelliği sevme yeteneğinde olmayanlar, hiç olmazsa daima iyiyi istemek yeteneğine sahiptirler ya. Bu, kendilerini teselli etmeye yetişmez mi?.. Onlara güzel olmak yasaklanmışsa, yüce olabilirler. Kant, Schiller'in bu eleştirilerini iyi karşılamış, fakat *Akıl Sınırları İçinde Din* adlı eserinin bir notunda, latif'in ödev düşüncesiyle birlikte olacağını reddetmişti. O, bunda kanun hazretlerinin alçaltılmış olmasından korkar; ve kanunu yerine getirmenin ödeve karşı çoğu kez duyulan gizli kinin yeisi demek olmadığını itiraf eder ve duygunun bazen bir ahlâklılığın ürünü olduğu halde, bir ahlâk güdüsü (motif) olmayacağını iddia eder.

Kant, Schiller'in estetiği ahlâk yerine koyduğunu bilmiş olsaydı, bu iki doktrin arasındaki aykırılığı daha iyi gösterebilirdi. Latif'i, bir görünüşte güzel bir ruhun ifadesi sayan Schiller'e göre güzel, bir hayattır; yani, hayat ve şekildir. Onun dehasını alevlendiren ahlâksal onur, insanın mutluluk ve bağımsızlığını yaratan düşüncelerdir. Madame de Staël, "Onun perisi, vicdandı" der. En büyük eserlerini verebileceği olgun bir dönemde vakitsiz olarak ölen Schiller'in edebî anısı, yalnız Almanya'da değil, tüm dünyada bir filozof olmaktan çok ozan, derin ve devrimci düşüncelerle dolu bir dramcı olarak ebedîleşmiştir. Schiller'in görüşlerinde, Leibniz, Wolf, Schaftesbury ve Rousseau'nun izleri vardır. Verdiğimiz bu estetik ve çözümsel açıklamalara, H. Höffding'ten naklettiğimiz ve Schiller'in tüm kişiliğini aydınlatan şu özeti de eklemekte yarar görmekteyiz:

Schiller, Stuttgart'ta bulunduğu zaman, yazmış olduğu dissertasyonlarından özellikle, *İnsanın Hayvansal Doğasıyle Ahlâksal Doğasının Bağına Dair Deneme* (1780) özel bir öneme sahiptir. O, bu eserinde organik görevlere (fonctions) bağlı olan haz ve elemin, yalnız kişisel korunmanın bir işareti değil, aynı zamanda zihinsel fakülteler üzerinde uyarıcı, gerici, gevşetici ve durdurucu bir etki yaptığını gösterdi. Bu dönemde Schiller, ruhsal acıların örgensel haller üzerinde bir etki yaptığını gösterir. Bu dönemde Schiller'in ileri sürmüş olduğu ahlâksal düşünceler, Rousseau'nun ve XVIII. yüzyıl İngiliz filozoflarının düşüncelerine aykırıdır. Stuttgart'tan kaçmak zorunda olan Schiller'e, kendisinin yalnız hekimliği ilgileyen eserlerini bastırmasına izin verildi; diğerlerini yayımlamaktan alıkonuldu. Bunun üzerinde Schiller, antikite ozanlarını incelemeye koyuldu ve bu andan itibaren sanat ve hayatta Yunan hümanizması, kendisi için büyük bir ülkü oldu; bu ülkü, Rousseau'dan aldığı ilhamla, uygarlığı eleştiren düşünceleriyle garip bir şekilde birleşti. O zaman Schiller'de özgür bir doğa yaşamının bulanık imgesi, yerini hayatın ahenkli ve içten belirlenmiş bir açılıp saçılmasına terk etti ve yine o zamandan itibaren sanatta insel hayata, içgüdüler ve fakülteler aracılığıyle zorlamaksızın hayvansal hayatın üstüne çıkaran ve simgeleri içinde gerçeği, soyut düşüncelerinden daha önce kavramayı sağlayan hayatsal bir güç (puissance) gördü ve sanatı yalnız ruhun hayatının başlangıcı değil, aynı zamanda ulaşabileceği en son doruğun işareti saydı. Schiller, *Artistler* adlı manzum eserinde, sanatçılara: "İlkbaharın ilk bitkisi ve ruhlar yaratan doğa, sizinle başlamıştır" der ve sanatta insanın gerçeksel karakteristiğini görerek: "Ey fani! Sanat, yalnız sana aittir!" diye haykırır.

Schiller, bu manzum eseri yazdığı zaman, Kant'ın uygarlık (medeniyet) problemini pek iyi açıklayan tarih felsefesine dair yazdığı dissertasyonları okumuş bulunuyordu. Fakat, ancak Jena'da Reinhold'un meslektaşı olduktan sonradır ki, Kant'ın diğer eserlerini derinden inceleyebildi. Bu suretle büyük düşüncelerde pek iyi hazırlanmış olan bir ruha sokulmuş oldu. Dış engelleri olduğu kadar da asi içgüdüleri ve kuşkuları pek iyi yenilgiye uğratmış olan Schiller, ülküseli, doğanın dolaysız içgüdüleri üzerine yerleştirme iddiasında bulunduğu gibi, Kant'ın da bu iddiaya benzeyen, gerçeğin en derin temelini bulmak için yaptığı savaşı takdir etmeyi de bilmişti. Onun sanatçı doğası, Yunanlılara karşı duyduğu coşkunluk, insel doğanın ahenkli gelişmesini gerçeklenmiş görme isteğinden vazgeçmesine izin vermemişti ve Schiller'in, çözümü, felsefenin gelişmesine yardım etmiş oldu. O, estetik görüşlerinde, Hamann'ın dinsel görüşlerindeki gerekçelere (exigences) dayanır gibidir; "doğanın birleştirdiğini ayırmamak", "hatta niteliğinin Tanrısal kısmındaki en saf gösterileri içinde bile"; (Latif ve Onur) diyen Schiller'e göre insan, duyarlığını gözden yitirmemeli ve birinin zaferini diğerinin yıkıntıları üzerinde yükseltmelidir. Aynı zamanda Schiller, ahlâksal eylemde güzellik ve latiflik ister. Ona göre latif, özgür olarak istenmiş olan bir eylemle birlikte bulunan ve ruhun ahlâksal bir hazırlığı bildiren iradesiz hareketlerin ahengidir. Bir eylemin tam ve yetkin olması için, onun zorlanmamış ve elemsiz olması gerektir. Schiller, bu gerekçenin Kant ahlâkına uymadığını itiraf eder ve bu büyük düşünür için, "Solon olmadığı için,

döneminin Drakon'u oldu" der. Ona göre. güzel ruhta ahlâksal olan eylemler, tek kalmış eylemler değildir: Güzel ruhun tüm karakteri, ahlâksaldır. Güzel ruhun böyle olmaktan başka liyâkati de yoktur. Duyarlık ve akıl, ödev ve yöneliş (temayül) ahenkleşirler ve latiflik bu ahengi dışarda ifade eder. Bununla birlikte Schiller, eylemlerin latifliğini, insan doğasının sınırları içine yerleştirmeyi yeğ tutar. Amaçlar, insana önerilebilir; bunlar insanı, insel fakülteleri ödevle yönelişin ahenkli olmadığı bir sınıra dek götürürler: Bu sınırda savaş başlar ve insanın onurlu olarak hareket etmesi ve bununla birlikte, ödev ve yöneliş arasındaki uzlaşmazlık (discordance), en asıl kuvvetin üstünlüğünü, görünebilecek şekilde ifade etmesi gerektir. Schiller'in düşüncelerinde bir tereddüt görülür; zira, ona göre ahenk, ülküseldir ve bunun tüm hallerde gerçeklenmesi kuşkuludur. Latiflikle onurdan hangisinin üstün olduğu sorusuna da tereddütle karşılık verir; insan doğasının —bireylerin değil— darlığından ve sınırların tüm bireylikler için aynı olduğundan söz eder. "Bizim ahlâksal yargımız, her bireyi tür'ün ölçüsüne itaat ettirir ve insan, insanlığın sınırlarından başka bir sınıra sahip değildir".

Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimine Dair* (1795) adlı eserinde ileri sürdüğü düşüncelerle uygarlık problemine de pek önem verdiği görülür. Bunda, *Sanatçılar* adlı eserinin esasını oluşturan düşünceyi geliştirir. Ona göre, uygarlığın akışı, ruh ve doğa, düşünme ve hayal gücü, evrensellik ve bireysellik arasındaki Yunanlıca ahengi bozar. Çektiğimiz sıkıntılar, işbölümünün eseridir. Fakülteler arasındaki çatışkıya da uygarlık neden olur; bu suretle de türe, bir uygarlık vurulur; fakat, bireyler ayrı ayrı alınacak olursa, bunların eksik ve sakat olduğu görülür. Devlet ve kilise, kanun ve töreler, bir insanın parçalarından başka bir şey değildirler. Saf aklın bir ihtarı, sorunu kesip atamaz; eğilimler yine ancak eğilimlerle aşılabilir. Ayrıca da ahlâksal karakter, duyulur karakteri feda etmekle korunuyorsa, bu, eksik bir kültürün işaretidir. Problemi çözmeye, yalnız estetik eğitim olanak sağlar. İnsanları işsiz zamanlarında tek başlarına kaldıkları zaman dikkatle izleyin; çevrelerini büyük şekillerle, hayır simgeleriyle kaplayın... sanat, doğaya galip gelir. Burada söz konusu olan, doğal hayatın iradeli olmayan bolluğu, ahlâksal hayatın otonomi ve özgürlüğü ile birleşmesi, kişiliğin birliğiyle değişici durum ve koşulların, maddeye karşı olan eğilimi ile şekle karşı eğilimin birbirine uymasıdır. Bu problem, oyunda çözülür. Oyunda kuvvetler uygun olarak kendi doğal kanunlarına göre, fakat maddesel ihtiyaçlara bağlanmaksızın ve birbirine de engel olmadan, içerde hareket ederler; böylece, etkinlikle edilginlik birleşir ve insan duyulur (sensible) doğanın nüfuzuna kapıldığını ve duyulur doğanın kendi özel kanununa göre hareket ettiğini hisseder... İnsan, yalnız oyunda gerçekten insandır. "Kuvvetlerin özgür işleyişinde insel doğa, tamamlık ve bütünlüğüyle, özel yönlere çevrilme fakültesiyle birlikte kendini gösterir". Yalnız bu fakülte, estetik hali bulduğu sürece gerçeklenemez. Schiller, bir mektubunda, "Tüm diğer egzersizler, der, ruha özel bir ustalık verir. Sadece estetik, pratik sınırsızlığa götürür. İçine girebileceğimiz tüm diğer durumlar, bizi daha önceki bir duruma götürür ve bu durumun dağılması için başka bir duruma ihtiyaç vardır. Yalnız estetik durum, kendi kendine bir bütündür; zira bu, kendisinde tüm kaynağının ve süresinin koşullarını toplamıştır. Ancak estetik durumda kendimizi zamandan koparılmış gibi hissederiz ve insanlığımız, daha dış kuvvetlerin darbesine uğramamış denecek kadar saf ve tam olarak meydana çıkar". Anlaşılıyor ki, Schiller'in betimlediği estetik durum, içinde bütün insel fakültelerin, dışsal gereksinmelerin etkisi olmaksızın ve bu gereksinmelerden hiç biri diğerlerine üstün gelmeden özgür ve ahenkli bir surette hareket ettiği durum demektir. O, bu durum içinde uygarlığın yetkinliğini görür (H. Höffding, cilt II, s. 133-137).

Schiller'in estetiği, Hegel'in değindiği gibi, en önce Kant'ın öznelliğine (subjectivité) karşı gelme ve onu aşmaya girişme cesaretini gösteren bir atılımdır. Ona göre estetik küresi, bir oyun (spiel) küresidir. Bazıları Schiller'i, bu yüzden sanatın kaynağını oyunda arayan kuramın ilk kurucusu sayarlar. Schiller ise bu yanlışlığa meydan vermemek için, bu oyunun gündelik hayatta görünen cinsten olmadığını anlatır ve oyun, duyuların, doğanın hayvansal içgüdünün, tutkulu oluşun maddesel faaliyetiyle zihin ve ahlâklılığın biçimsel (formel) faaliyetinde orta yeri işgal eder, der. Ona göre, oynayan insan, yani doğayı estetik bakımdan temaşa eden ve sanatı meydana getiren insan, doğal nesneleri canlanmış görür. Bu suretle saf doğal zorunluluk, yerini bu fantazmagoride, kuvvetlerin özgür belirlenmesine terk eder. Burada ruh, doğayla; şekil, maddeyle kendiliğinden uzlaşmış görünür. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, güzel, hayattır, canlı şekildir. Fakat bunu fizyolojik anlamda bir hayat zannetmemelidir. Güzellik, tüm fizyolojik hayata şamil olmadığı gibi, bu hayattan da ibaret değildir. Zira, bir sanatçı tarafından işlenmiş olan mermer, hayat ve şekil olduğu halde, canlı bir oluşum olamaz. Bunun içindir ki sanat,

doğayı şekille mağlup etmek zorundadır. "Gerçekten güzel olan bir sanat şekli içinde kapsam (muhteva), hiç bir şey olamaz; fakat tamamıyle şekil olmak zorundadır". Schiller'e göre, büyük sanatçının gerçeksel gizi, "maddeyi şekil aracılığıyle silmekten" yitirmekten ibarettir (B. Croce, s. 281-287).

Schiller'in felsefesel düşüncelerinin öğeleri, gençliğinde yazmış olduğu, *Julius'ün Teozofisi*'nde bulunur. Bu eserde Schiller, Leibniz'in iyimserliğini, hiç de incelemediği Spinoza'nın panteizmine yakın bir tarzda yorumlar. *Jules ve Raphaël'in Felsefesel Mektupları* (1786'dan 1789'a dek) adlı eserinde de Kant'ın etkisi altında kaldığı görülür. Bu eserin Schiller tarafından yazılmış olduğundan kuşkulanılır. *Sanatçılar* (1789) adlı eserinde küçük felsefesel şiirleri vardır. Diğer eserleri: *İnsan Soyunun Estetik Eğitimine Dair Mektuplar* (1793-1795). Bu eser, *İnsanın Estetik Terbiyesine Dair Mektuplar* adıyle Melâhat Özgü tarafından dilimize çevrilmiştir (M. E. B., 1943); *Latif ve Onura Dair* (1793); *Güzel ve Yüce* (Bu eseri, önce *Hayatın İki Rehberi* adıyle yayınlamıştı); *Saf ve Duygusal Şiirler* (1795-1796); *Ülkü (İdeal) ve Hayat* (1795). Bu manzum eser, onun felsefeyle uğraştığı dönemin sona erip yeniden şiire dönüşünü bildiren eseridir. Diğer edebî eser ve piyesleri felsefeyi ilgilemez. Bunlardan bir kısmı, M. E. B. yayımları arasında Türkçeye çevrilmiştir ki, içlerinde, *Otuz Yıl Savaşı Tarihi* önemlidir (2 cilt, Türkçeye çeviren: Dr. H. Dilevurgun, 1947-1948).

Bkz. K. Fischer, *Schillers als Philosoph.* (2. baskı, 1893). Bu eserin 1858'de Frankfurt'ta yayımlanmış olan ilk baskısı, Revue Germanique'te (cilt VI, s. 477 vd.) Fransızcaya çevrilmişti; Kühenemann, *Schiller* (7. baskı, 1927); Glockmer, *Schiller* (1941); Spranger, *Schillers Geistsart* (1941); H. H. Borchert, *Schiller u. d. Romantiker* (1948); H. Nohl, *F. E.* (1945); Th. Mann, *Versuch über Schiller* (1955); Schiller'in biyografisini son olarak R. Ruchwald yazmıştır (2 cilt, 1956).

SCHLEGEL, Karl Friedrich. Alman ozan ve sanat filozofu. 10 mart 1772'de Hanovre'da doğdu, 12 ocak 1829'da Dresden'de öldü. Romantik filozoflardandır. Jena'da bir süre felsefe okuttuktan sonra Paris'e gitmiş, burada Hint dil ve edebiyatıyle olduğu kadar da romanla uğraşmıştır. 1908'de Katolikliği kabul etmiş, sonra Viyana'ya giderek, orada başarıyla dersler vermiştir. Avusturyalı Gözetmen dergisinde makaleler yazmış olan Schlegel, Frankfurt'taki Diyet Meclisinde Avusturya Elçisine adliye danışmanı da olmuştur. Dresd'e, diller felsefesine dair dersler vermek üzere geldiği günlerde, daha kürsüsüne başlamadan bir felç sonucunda ölmüştür.

Schlegel de. kardeşi Guillaum Schlegel gibi, bir dil bilgini, birinci sınıf bir eleştirici, orijinal bir ozan ve Romantik Okulun şeflerinden biridir; mutlakiyete bağlanmış olan bir parti tarihçisi, sapıklıklarıyle (excentricité) dikkati çeken orta halli bir filozoftur. *Yunanlıların ve Romalıların Şiir Tarihi; Hintlilerin Dil ve Bilgeliğine Dair; Eski ve Modern Edebiyat Tarihine Dair Dersler* adlı eserleri, bazı rasgele düşünceleri kapsamakla birlikte, kardeşleriyle birlikte yayımlamış olduğu *Eleştiriler* de dahil olduğu halde tümü, Alman edebiyatının en güzel eserlerini teşkil ederler. Tarihsel eserleri, mensup olduğu partinin ilhamıyle ve parti çıkarları için yazılmıştır. Bazı tarihçiler, Schlegel'e eserlerinde hiç yer vermezlerse de, onun Alman felsefe tarihinde, ülkücülüğü en aşırı evresine çıkarmış olan Fichte Okulundan sonra, Schelling'e uyarak, mutlak ülkücülüğe hizmet ettiği inkâr edilemez. O, Katolik dinini kabul ettikten sonra, kendini bir çeşit mistik panteizme kaptırmıştır. Felsefesini önce *Lucinde* (1799) adlı ünlü romanında (1789-1800), Atheneum ve Eleştiriler (1800) dergilerinde açıklamıştır. Mutlak ülkücülük ve panteizme geçtiğini gösteren eseri de, 1804-1806 yıllarında vermiş olduğu *Felsefe Dersleri*'dir (Bu eser, Windischmann tarafından 2 cilt olarak basıldı, Bonne, 1836).



Schlegel, mutlak ülkücülük bakımından, haksız yere Kant felsefesini Locke, Hume ve Berkeley'in doktrinlerinin bir bileşiminden ibaret saymış ve pek saf bir ülkücülüğü kurma hayaline kapılmıştır. O, bunun, önce Fichte sisteminde bulunduğunu sanmıştır. Çünkü, Fichte, Ben'i yalnız şekilden değil, aynı zamanda tüm düşüncelerin maddesinden elde etmiştir, der. Schlegel, Fichte felsefesinin Eflatun ve Hıristiyanlığa uyarak Tanrısal yetkinlik ve özgürlük özlemini ödev edinen âlicenap ahlâkından yararlanacak yerde, bilgeliği, gidişin (conduit) başıboşluğundan ve mağrur bir aylaklıktan (oisiveté) ibaret saymıştır. "Tanrılar, tam bir eylemsizlik içinde yaşamış olsalardı, Tanrı olabilirler miydi? Ozanlar ve kutsal insanların onlara benzemeye çalıştığını, yalnızlık ve işsizliği, tasasızlığı övmekte olduklarını görmüyor musunuz? Ve onlar, bunda haklı değil midirler? Her güzel ve iyi biz ol-

madan da var değil midir? Bunlar, kendi özelikleri (hassa) sayesinde devam etmiyorlar mı? Bu gevşemeyen ve amacı olmayan ilerlemeye eğilim gösteren sürekli çaba neye yarar? Amaçsız olarak hareket eden bu kuşkulu faaliyet, sonsuz insanlık bitkisinin gelişmesine azıcık olsun yardım edebilir mi? Çalışmak, yararlıyı aramak, insanın cennete girmesine engel olan, bitki gibi, en Tanrısal olan hayatta saf bir bitkilenme olacaktır. Şu halde, kendi varoluşumla sevinecek ve tüm hayat amaçlarının üstüne yükseleceğim; zira, tüm bu amaçlar sınırlıdır ve bu itibarla da iğrençtirler". Fakat Schlegel, daha da ileri gider; ona göre, ahlâksal hayatı kuran şeylerin tümü, evrensel bilincin imgelediği her şey, töreler, âdetler, kanunlar ve kurulmuş tapımlar (cultes), sonlu ve kararsız şekillerden, sonsuz ben'in bir parıltısından ibaret olup, aydın insanın, bilgenin saygılarına lâyık olmayan şeylerdir. Bununla birlikte eğer, bilge, diğerleri gibi yapmaya razı olursa, yaptığı eyleme içinden güler; hele bu eylem bireysel oldukça, mutlak ve sonsuz bir karaktere sahip olmadıkça... Bilgelik (Berlin deyimiyle, die Bildun - oluşum), adi ve yaygın olan ahlâktan kurtulmaktır; bu, daha nazik bir ahlâk anlamından ve daha özgür, daha sıkı ve azimli bir iradeden çok, başıboşluğa eğilim gösteren bir incelemedir.

Schlegel, *Lucinde* adlı romanında, serbest aşkı savunmuş, kanun ve dinin kutsallaştırmış olduğu aşkı eleştirmiştir. Özgürlük adına, içgüdülerin disiplinsiz ve özgür olarak kandırılmasını ileri süren Schlegel, bu tinsel anarşizme biraz da yaşadığı dönemin ve toplumun etkisiyle düşmüştür. Zira, Jena savaşlarından yedi yıl önce Berlin'deki ruh hali buydu. Hatta, bu hal, Schleiermacher'in de hoşuna gitmiş, *Lucinde'e Dair Mektuplar* adlı bir de eser yazmış ve bunun Önsöz'ünde, "Aşk, diriltilmemelidir; yeni bir hayat, insan ruhunda ve eserlerinde serbestçe ve mutlu olarak hükmedip, sözde erdemlerimizin yerine geçmek için öldürülmüş ve dağılmış azalarını (membres) birleştirip canlandırmalıdır" demiştir. Schlegel, Athenaum ve Eleştiriler adlı dergilerde, Fichte'nin, gerçek bilgin ve sanatçı hakkında söylediklerini mübalâğalandırır. Ona göre, şiirle felsefe özdeştir. Sanatçı tam adamdır; gerçekten dinlidir ve gerçek rahiptir; onda, tanrılığın sesi belirir. Kurutulmuş çiçek koleksiyonları arasında kuru çiçek ne ise, Kant'ın kategorik emirleri arasında da bu ses odur. Sanatçı ve hele ozanı yapan, kendisini adi hayatın üstüne çıkaran ilhamdır. Bu ozanca hayat, kendisinin dehalık (génialité) dediği şeyi oluşturur. Gerçek erdemin kendisi de dehadır. Zira, her şeyi yaz'eden kendisidir ve o, kendi kanunundan başka bir kanun tanımaz. Schlegel, her çeşit başıboşluğu, ahlâksal gramerden üstün tutarak ona karşı koymaya izin verir. Adi yaratılışlılar için, hatta Kant felsefesi bakımından bile, çalışmaktan daha üstün bir şey yoktur. Deha için ise, sevinçten başka şey yoktur. Fantazya, yaratıcı hayal gücü, nükte, hümur (humour) bir tek ve aynı şeylerdir, bu şey, her şeydir.

Bu yüzyılın başında Schiller ve Goethe'nin direnmelerine karşın Alman edebiyatında fışkıran ve şeflerini Schlegel kardeşler, Tieck ve Novalis'in teşkil ettikleri yeni bir romantizmin önemli bir kısmı, Schlegel'in bu felsefesine dayanır. M. Erdmann, "Romantik ozanlar, der, bu felsefeden, dehanın kendi oluşturduğu kuşkulardan başka hiç bir şeyle ilgilenmemelidirler, ilkesini almışlardır; onlar, alaylar, sanki kendilerine yabancıymış gibi, şimdikinin gerçek âlemin üstüne yükselmeli ve ancak tokatlamak için ya da öykünün fantastik bölgelerine, gerek keyifsel olarak yakalanmış ve bir sureti çıkarılmış olup, yine fantastik olan bir geçmişe sığınmak için, bu âlemle meşgul olmalıdırlar" (*Kant'tan İtibaren Alman Spekülasyonunun Tarihi*, cilt I, 1848).

Bununla birlikte Schlegel, bu 'ben' saltanatının yapmacık yüksekliğini terk etmekte gecikmedi ve yine Erdmann'ın deyimiyle, "Bu yükseklikten başı dönerek ve bir daha aynı makama çıkmamak üzere" düştü. Schlegel, insel ben'in onurunu, Tanrısal ben'in üstünlüğüyle (suprematie) uzlaştırma çarelerini arayacak yerde, bu ikincisini tamamıyle feda etti. Dizginsiz bir düşünce özgürlüğünü, her kuraldan ve tüm mevzuattan nefret etmeyi vaaz ettikten sonra, nihayet her çeşit bireyselliği (ferdiyet) tamamıyle terk etmeyi ve körü körüne devlet otoritesine itaat etmeyi salık verdi. Schlegel'in bu yeni yönelişi, 1804'ten 1806'ya dek yayımladığı *Felsefesel Dersler*'inde görülür; bunun en yüksek sonuçlarına da, *Hayat Felsefesi* (1828) adlı eseriyle (Bu ikinci eser, Abbé Guénot tarafından, *Philosophie de la Vie* (cilt II, 1834); ve Abbé Lechat tarafından, *Philosophie de l'Histoire* (cilt II, 1836) adlarıyle Fransızcaya çevrilmiş olan *Tarih Felsefesi* adlı eserlerinde ulaşır.

Schlegel, *Felsefe Dersleri*'nde, önce mantığa dair görüşlerini açıklar. Ona göre, mantık, Psikoloji, Ontoloji, Sillojistik (Syllogistique - Tasım) Kuramı olmak üzere üç kısımdır. Psikoloji, yalnız düşüncelerin oluşumunu (formation) değil, bunların gerçek kaynaklarını da inceler; ontoloji, mantık ilkelerini, kategorileri, sonlu ile sonsuzun ilişkisini, jenetik kanunları, yani sayelerinde her şeyin geliştiği kanunları açıklar; nihayet, sillojistik de akıl yürütmeyle yöntemden söz eder. Schlegel'e göre,

tüm diğer düşüncelere de hükmeden yüce düşünce, sonsuz birlik düşüncesidir ki, bu ebedî ve doğuştan olan ilkel düşüncedir. Sonsuz birlik düşüncesine, esasta bu düşünceyle özdeş olan sonsuz dolgunluk düşüncesi, çözülemez bir surette bağlıdır; bu düşünceyi deney oluşturmadığı için o, daha önceki bir halden kalmıştır. Ben'imiz, sonsuz Ben'in Tanrısal bilinciyle birleşmesinden kalan bir anımsamanın (réminiscence) ürünüdür; bu başka türlü açıklanamaz. Buradan insel ruhun, her şeyi birliğe dönüştürmek ve her yerde sonsuz dolgunluğu bulmak gibi iki eğilim meydana gelir. Onun sayesinde, insel düşünce, Tanrısal düşüncedir ve onun sayesinde doğru bir yöntem olan 'jenetik yöntem' meydana gelmiştir. Bu yöntem, ilke itibarıyle, Schelling ve Hegel'in yöntemleriyle özdeştir ve insel düşünce hareketinin, psikolojik gelişiminin, Tanrısal hayat gelişimiyle ve Tanrısal Ben'in diyalektiğiyle özdeş olduğu esasına dayanır. Yalnız bunlar arasında Tanrısal Ben, yaratıcı olduğu halde, insel düşüncenin, âlemi yeniden kurmaktan başka bir şey yapamaması gibi, tanınmış ve arzulanmış olması oranında, âlem ve Tanrı'nın gelişmesiyle aynı zamanda vukua gelir.

Schlegel, doğa ve evren kuramında, evrensel ben'i, kendi psikolojisine göre inşa ettiğini iddia eder. Ona göre, âlem bir sistem değil, bir tarihtir; o başlamıştır; Tanrı da evrensel ben gibi, âlemle birlikte başlamıştır. Evrensel ben, başlangıcında sonsuz birlik ve mutlak yalınçlıktır. Sonsuz bir dolgunluk ihtiyacını ve sonsuz bir çeşitlenme duygusunu hissetmeksizin, bu birliğin, bu mutlak boşluğun bilincine sahip olamaz. İşte evreni oluşturacak olan bir faaliyetin ilkesi budur; bu, Hegel'in yokluğu (néant) ve Schelling'in mutlağa yüklettiği varoluş susuzluğudur. Bu ilk faaliyet de daha hiç bir şeyi belirlemeye eğilim göstermez; her yerde ve her yönde bir sonsuzluk uzamıştır. Bundan, Evrensel Ben'in ilk varoluş şekli olan Uzay çıkar. Fakat, uzay da henüz bir boşluktan başka bir şey değildir. Ve o, ne kadar genişlerse o kadar çok dolmuş olma gereksinmesini duyar. Bundan da, daha güçlü ve daha hareketli bir faaliyet doğar; daha sonra da ilkel güçlerden olan ateş, hava, tüm doğa, organlı varlıklar ve nihayet tüm bunların tacı olan insan meydana gelirse de, Schlegel'in bunları nasıl oluşturduğunu açıklayacak değiliz. Schlegel, bu suretle ters bir düzende olmak üzere üçüzleme'yi kurmuş olur: Önce, Ruh, sonra Oğul, daha sonra da Baba'yı meydana getirir. Âlemin kralı, ışının hâkimi olan Baba, maddesel yaratma ile doğrudan doğruya ilgili değildir. Zira, birçok yetkin olmayan ürünler vardır. Baba, insanda ülkü ve Tanrısal ne varsa tümünü oluşturmuş olmakla birlikte, kendisini bir yaratan olarak varsaymak gerekmez; aynı zamanda, ilk aşk'ın bir hareketinden doğmuş olan doğal kanunların yapıcısıdır. Kökü evrensel ben'de bulunan ruhları yönetir; onlara hükmeder.

Bu felsefeyi kısaca özetlersek, diyebiliriz ki: Bu, içinde akıldan çok, hayal gücünün payı bulunan bir çeşit bilgiciliktir (gnosticisme). Gerçek Hıristiyanlık dogmalarıyle (dogme) olduğu kadar da, sağduyu ile de uygunluğu olmayan bir teozofidir. Bu sistemde evren, zaman ve uzayla kaplanmış olan evrensel ben'in bir çeşit genişlemesinin ürünüdür. İnsel ben, evrensel ben'den âdeta düşme suretiyle doğmuş ve bunun son faaliyet sınırı, ilkel birlik olan kaynağına dönmekten ibaret olacaktır. İşte Schlegel'in *Hayat Felsefesi* adlı eserinde işlediği tema budur; bu eserin amacı, Tanrı'ya dönmek için izlenilecek olan yolu öğrenmekten ibarettir; bu itibarla bu felsefe, bir uygusal (tatbikî) Tanrıbilim ve yüksek bir ahlâktır; Fichte'nin mübarek hayatının askısıdır. Schlegel'e göre tarih, insanlığın kendi kaynağına dönüşünün gelişmelerini anlatan bir öyküdür. O, ilkel vahiy ile birlikte başlamıştır; son'u da son yargılamada nihayet bulacak olan piyestir. Tekrar itibar kazanmanın aracısı, Tanrı saltanatının kurulmasıdır; bu saltanatın şekli ise, kilisedir. İşte, *Tarih Felsefesine Dair Dersler*'inin konusu budur.

İnsan cinsi düştükten sonra, hemen Kabil'in ve Şit'in çocukları olmak üzere sadık kalan iki sınıfa bölünürler; bu bölünme, tüm tarihte hüküm sürer; insan cinsinin bir kısmı ilkel halden uzaklaşır; öteki uluslarda ise, ilk vahiyden bazı izler kalır ki, İbranîler, bunları bütün saflığıyle muhafaza etmektedirler. Daha sonra zaferi, evrensel onarımı (réhabilitation) getiren düşünceleri tazelemek ve yaymak üzere Hıristiyanlık gelir. Bununla birlikte şer cini (génie), hatta Hıristiyan kilisesinin kucağına bile isyan ruhunu eker. Son yüzyıllar tarihini dolduran bireycilik, akılcılık, özgür sınama (libre examen), mesihe aykırı (antechriste) bir vahiydir. Bu tekrar dirilme hareketi, Gibelinlerin papalık otoritesine karşı açmış oldukları savaşla başlar. Matbaa ile korunmuş olan Reform hareketi, bu isyan ruhunun ilk büyük gösterisi oldu. Cizvit kurumları şerri tedavi etmek için boşuna ilâçlar sundu ve Reform'un sonucu olduğu kadar da onu tamamlayan Fransız Devrimi oldu. Bu devrim aracılığıyle öznel özgürlük, tüm gerçeklik kürelerine yayıldı; artık zamanımızda her şeyin olumlu (pozitif) dine, baba, rahip ve kraldan oluşan üçlü otoriteye itaat etmekten ibaret olan iyi niyetin zaferini hazırlaması için, şerrin son döneme ulaşması gerek-

tir. Krallık otoritesi, halk yaşamını tamamıyle kuşattığı için en yüksektir. Tanrısal adaletin uygulayıcısı olan kral, Tanrı'dan başka kimseye karşı sorumlu değildir. Tarihin sonu, tanrılığın üç vekili olan Baba, Rahip ve Kral'ın mutlak surette hükmetmesinden ibarettir.

Geniş bilgili, müsteşrik, Helenist (héleniste), Tanrıbilimci ve ozan olan Schlegel'in tarihsel kavimler hakkında, tarihin başlangıç ve sonu hakkında bazı doğru olan orijinal ve derin görüşleri varsa da, çıkardığı sonuçlar, çoğu zaman kendi ilkelerine de aykırıdır. O, istilâ edilmiş olan yurdunu bağımsızlığa kavuşturmak için ateşli halk şarkıları yazmış, Yunan şiiri hakkındaki eserleri, Winckelmann'ın Yunan mimarisine dair olan eserlerinin yanında değerli bir yer almıştır. Onda, romantik akıldışıcılıkdaki (irrationnalisme) aşırı başıboşluk, aşırı bir disiplinle birleşmiştir (E. Bréhier, cilt II, s. 730).

Schlegel'in külliyatı 15 cilt olarak 1846'da yayımlanmıştır. Felsefeyi ilgilendiren felsefesel eserlerinin başlıcaları şu adları taşır: *Athenäum; Fragmente* (1798-1800); *Philosophie des Leben* (1828); *Filosophie der Geschichte* (2 cilt, 1829); *Philosophie der Sprache u. des Worts* (1830); *Gespräche Über Poesie* (1800); *Lucinde.* Ayrıca, Fisagorculuğa dair dissertasyonları da vardır.

Bkz. J. Wilm, (cilt IV); B. U. Wiese, *Schlegel* (1927); Mann, *Der Jungs F. Schlegel* (1932); K. A. Horst, *Ich und Gnade* (1951); H. Grunicke, *Das Goerthibild F. Schlegels* (Hamburg, 1952. Dissertasyon).

SCHLEGEL, August-Wilhelm von. Bir önceki filozofun ağabeyisi. 8 eylül 1767'de Hanovre'da doğdu, 12 mayıs 1845'te Bonn'da öldü. Bir filozof olmaktan çok, ozan, eleştirmen (tenkitçi), müsteşrik, filoloji bilgini ve çevirici olarak tanınır. Kardeşi ve Louis Tick' le birlikte Athenäum dergisini kurmuştur ki, bu, Romantik Okulun bir organı olmak dolayısıyle felsefeye hizmet etmiştir. *Bhagavad-Gita*'yı Sanskritçeden, *Ramayana* ve *Hitapadeca*'yı Latinceden ozanca bir dille Almancaya çevirmiştir. Homeros, Virgil ve Shakespeare'i yorumlamış, özellikle büyük İngiliz ozanının onurunu tüm Avrupa'ya yaymıştır. Napoléon istibdadının kendisine ilham ettiği bazı eserler daha yazmıştır ki, bunlar Fransızcadır. Onun, ünlü dostu Madame de Staël'in düşünceleri üzerinde büyük etkileri olmuştur. Schlegel, yalnız edebiyata değil, kardeşiyle birlikte Schelling üzerine yapmış olduğu etki dolayısıyle felsefeye de hizmet etmiştir. Schelling, yeni bir sanata ilham kaynağı olabilecek, yeni bir mitolojinin doğacağı umudu ile, mitolojiye dair olan görüşlerinde ondan yararlandığı gibi, felsefenin soyut formülleri içine giren tözü de Schlegel kardeşlerin estetik kuramından almıştır (E. Bréhier, cilt II, s. 721 ve Tennemann, cilt II, s. 312). Schlegel'in *Hintlilerin Dil ve Felsefesine Dair* (Heidelberg, 1809) adlı eseri yazmış olan kardeşine de gereken yardımı yapmış olduğu sanılır.



Bkz. P. de Ponge, *August-Wilhelm von Schlegel und Mme de Staël* (Paris, 1938); B. V. Brentano, (1943); W. Richter, *August-Wilhelm von Schlegel* (1954).

SCHLEIERMACHER, Friedrich-Ernest-Daniel. Alman Tanrıbilimcisi, filozof ve dil bilgini. 21 kasım 1768'de Breslau'da doğdu, 12 şubat 1864'te Berlin'de, mutlu bir aile yaşamı içinde, son dakikasına dek bilinçli ve özgür bir ruhla yaşayarak öldü. Bir pastör ailesine mensuptu. Babası, akılcı yönelişlerini, insanlar üzerinde pratik olarak işlemek ihtiyacıyle gizleyen bir adamdı. Morave Kardeşlerin dinsel hayatından pek hoşlandığı için, oğlunu bunların Niesky'deki eğitim kurumlarına, daha sonra da Barby'deki seminerlerine verdi. O zaman, Schleiermacher, on beş yaşındaydı. Düşüncelerini savunmuş olduğu bir eserde (1801), "Düşüncelerimin dönüşlerinde (tournures) başlıca neden, kendi özel karakterimdir; benim doğuştan olan mistikliğim, kültürüm, kendi içimden gelmiştir" der ki, bu, onun dıştan aldığı her şeye kendi kişisel damgasını niçin vurduğunu gösterirse de, Morave Kardeşlerin dindarlığı, kendi derin duygusu, yalnızlıktan zevk alışı, her ruhun içinde dinsel esası yaşatmak hususundaki eğilimi ve bu tarikat mensuplarının bu yetenekteki ruhlarla sürekli ilgilenmeleri, onun yaşamı boyunca zihinsel ve tinsel hayatında kaybolmayan izler bırakmıştır. Schleiermacher, bunun içindir ki, daha sonra yüksek düzenden bir Morave Kardeş olma duy-



gusuna kapılmış, fakat bunun yetersizliğini anlayarak ve babasıyle yaptığı şiddetli tartışmalardan sonra, Tanrıbilim ve felsefe okumak üzere Halle Üniversitesine gitmiştir. Schleiermacher, orada, profesör Semler'den Tanrıbilim okudu ve Kant'ın eserlerini tanıdı. Onun, Spinoza ile romantiklerin etkisine tutulmadan önceki gelişmelerine dair bilgiler, W. Dilthay'ın yarım kalmış olan *Leben Schleiermacher's* 1870, cilt I, 2. baskı, 1922) adlı eserinde ve Schleiermacher'den alınmış notlarla açıklanmıştır.

O, 1790'dan 1793'e dek bazı zengin aile çocuklarına eğitmenlik yaptı ve bir kasabaya pastör oldu. Bu dönemde, etütlerinin ve yalnızlık hayatındaki derin düşüncelerinin kuvveti sayesinde, kendi özel dinsel görüşlerini kurmaya muvaffak oldu. Bu görüşler, onun eleştirici zekâsıyle duygularının canlılık ve derinliğiyle ahenkleşmiştir. Morave Kardeşlerin dindarlığıyle eleştirici felsefenin çatışkıları (antinomies) onun özel görüşlerinde egemen bir rol oynadı. Schleiermacher, insanın en içten hayatının duygu içinde yaşadığına ve insanı sonsuz varlıkla doğrudan doğruya temas ettirenin de duygu olduğuna inandı ve bu inancı hiç terk etmedi; fakat eleştirici felsefe sayesinde de insel bilginin karşılaştığı belirli koşullar ve sınırları öğrendiği gibi, Kant'tan daha ileri giderek, deneyi aşan düşüncelerin ancak bir simgesel değeri olduğunu iddia etti. Bu suretle yalnız Hıristiyan Tanrıbilimindeki düşünceleri değil, Aydınlanma (Aufklarüng) Tanrıbiliminin sevgili dogmaları (dogme), yani kişisel Tanrı ve kişisel ölmezlik dogmaları, nazarlarında başka bir anlam kazandı (H. Höffding, cilt II, s. 195 -197). 1804'ten 1806'ya dek Halle Üniversitesinde Tanrıbilim ve felsefe okutmuş olan Schleiermacher, askersel nedenlerle Berlin'e döndü. Orada, Fichte ile birlikte Alman yurtseverliğini yüceltmeye çalıştı. 1810'da yeni kurulan Berlin Üniversitesine Tanrıbilim profesörü oldu; ölünceye dek de bu kürsüyü korudu. Bu arada felsefe tarihine dair serbest dersler de verdi. 1811'de Berlin Akademisine girdi; 1814'te bu Akademinin felsefe koluna ebedî kâtip seçildi. 1817'de Luthercilikle Katolik kilisesini uzlaştırmak için Berlin'de toplanan Synod Konseyine başkan oldu. Onun amacı, gerek ibadet, gerek inanç itibarıyle din adamlarına geniş bir özgürlük sağlamaktı. Fakat, liberal düşünceleri yüzünden büyük direnmelerle karşılaştı. Schleiermacher'in, zamanındaki düşünce akımlarına yapmış olduğu etki derindir. Zeller, onu yalnız Reform'dan beri gelmiş olan en büyük Tanrıbilim bilgini değil, aynı zamanda Alman liberalizminin en güçlü uyarıcılarından biri sayar. Schleiermacher, 1797'de Berlin de bulunduğu zaman, F. Schlegel ve diğer romantiklerle de birleşti; kendisinin vaizlik ünü de diğer ünlerinden aşağı değildi. 1796'dan 1802'ye dek Berlin'de vaaz vermiştir.

Berlinli Michelet, Schleiermacher'i, Kant'ın yarattığı felsefe hareketlerinde, Fichte'yi, Schelling'i, öznel ülkücülüğü, mutlak ülkücülüğe geçirmiş olanlar arasında sayar. Reinhold ise, tersine olarak onun, felsefede izlediği yolda kendisine önce doğa felsefesinin etkisi olduğunu ve bunu Schleiermacher'in *Dine Dair Söylev* adlı eserinde egemen olan panteizmacı ruhun tanıtladığını söyler. J. Wilm, daha doğrusu, der, Schleiermacher, başlangıçta Fichte'ye olduğu kadar da Schelling'le aynı ilişkide bulunmuş, adi Tanrıcılıktan (Théisme) çok, panteizmin üstüne yükselmiştir. O, aynı zamanda Spinoza, Leibniz, Kant, Jacobi, Fichte ve Schelling'den yararlanmış, fakat kendi orijinalliğini kaybetmemiştir. Kendi deyimiyle, hiç kimseyi yüceltmemiş ve hiç birini bir okul şefi yapmaya razı olmamıştır.

Onun felsefesini kavramak için önce, bu felsefenin bölümlerini bilmelidir: Schleiermacher'in felsefesi, Diyalektik, Etik ve Fizik olmak üzere üçe ayrılır. Birincisi, ontolojiye; ikincisi, tüm doğal olgu bilimlerine; üçüncüsü de tüm özgür olan insel faaliyetlere, dil, düşünce, sanat, din ve ahlâka tekabül eder ve tüm bunları kapsar. Ona göre herkes, evrenle olan ilişkisi oranında bir bilince sahiptir ve bu ilişki ile oranlı olarak gelişmelidir. Bu düşünce, onun eleştiri ve diyalektiğe karşı olan tercih eğilimini gösterir. En önce, *Reden Über die Religion (Dine Dair Söylev)* (Berlin, 1799) ve iki yıl sonra *Monologen* (1801) adlı eserleri yayımladı. Birinci eserin Birinci Söylevinde, dinle ilgilerini kesmiş olmakla övünen aydınlara hitap eder; bu din aleyhine olanlara, felsefe adına dinin gerçek olduğunu tanıtlamaya çalışır. Dinin, insel doğanın en asil ihtiyaçlarına tekabül ettiğini ve dine karşı gelen zihinsel kültürün asla gerçek bir kültür olmadığını anlatır. İkinci Söylevde ise, dinin özünü inceler. Ona göre din, ne yalın bir bilgidir, ne de bir çeşit faaliyet veya bu ikisinin karışımıdır (halita). O, ilkel ve özel bir yetenektir (disposition). Kuşkusuz din de, âlemin düşünce ve deneyine dayanır. Fakat, dinli adamın bilgisi, tüm sonlu olan şeylerin varlığını sağlayan hikmetin sonsuzluğu, ebedîyi aramak ve bulmaktır. Din, ahlâktan, tüm eylemleri, Tanrı ile ilişkili saymak, ancak akıl ve vicdan kararlarına uygun gelen eylemleri de Tanrısal saymak suretle ayrılır. Ahlâk, özgürlüğe dayanır; zahitlik (piété) ise, her şeyi ne kadar zorunluluğun emrine bağlı bulursa o kadar derin ve kuvvetli olabilir. Her ne kadar din, bilgi ve

eylemden başka bir şey ise de, bu ikisi olmaksızın din de var olamaz. Ben'le sonsuzluğun birliği, bilgi ve ahlâklılığın amacıdır; fakat bu amaca duyguyla da uzanılabilir; dinsel hayatı oluşturan şey de bu duygulardan ibarettir. Din, sonsuzluk duygusu ve zevkidir. Din için varlık ve hayat, Tanrı'da ve Tanrı ile var olmak ve yaşamak demektir. Evrensel ruhu sevmek, bu ruhun eserlerini aşk ve takdirle temaşa etmek, Tanrısal birliği ve âlemin değişmezliğini, âlemi canlandıran ahengi anlamak, dinin amaçlarıdır. Fakat Tanrısal ruhun hayatını böyle hissetmek için, her şeyden önce insanlıkla duygudaş olmalıdır. Zahitliğimizin ölçüsü, insanlık için duyduğumuz ilgidir; insanları sevmek için insel yetkinlik ülküsünü bireylerde gerçeklenmiş bulmayı istemeye ihtiyaç yoktur; cinsin hepsi için toptan bir ülküyü istemelidir. Zira, zaten bireyler, cinsin zorunlu öğeleridir. Dinin kaynaklarından biri de, sürekli olarak ilerlemeyi belirten tarihtir. Tarih, şefaatin (rédemption) ebedî bir eseridir. Bu suretle dinsel ruh her tarafta âlemi yöneten birliği, ruhun eylemine ve evrensel hayata uygulanmış olur. Din aracılığıyle varlığımız, evrensel hayatın kendisi haline girer ve sonsuzluğun karakterine katılır. Özet olarak din, Tanrısal bir ruhun bizde beliren ve bize ilham veren kuvvetli duygusudur. Kant'la beraber, Tanrıbilim dogmalarına (dogme) bilimsel bir değer vermeyi reddetmiş olan Schleiermacher, buraya kadar Spinoza'nın bir çırağı gibi görünür. Nitekim Schleiermacher, bu filozoftan büyük bir saygı ile bahsetmiş ve onu kendi tarzında yorumlayarak düzeltmiş ve demiştir ki: "Spinoza için sonsuzluk, hem başlangıç hem de sondu; evren onun biricik ve ebedî aşkıydı. Kutsal bir masumluk ve derin bir eksinlikle (humilité - mahviyet) ebedî âlemde kendini seyretti ve bu âlemdeki en sadık ayna da kendisiydi". Fakat Spinoza, kendi kişiliğini ihtiyatsızca Tanrı'ya feda edince, kendini şahıssızmış gibi telakki etti. Schleiermacher ise, bireysel ben'in bağımsız tözelliğini (cevheriyet), mutlak tözü sonsuz bir kişilik gibi saymaya çabaladı.

Schleiermacher, dini böyle tanımlamak suretiyle örtük olarak Tanrı'yı ve ruhun ölmezliğini kabul etmiş olur. Din, Tanrı'nın kendimizde hazır bulunması duygusudur, demek; kendisi belgin olarak sonsuzluktan ibaret olan ve dinsel duyguların her tarafta arayıp bulduğu bu sonsuzu, bu en yüce birliği, yani Tanrı'yı telkin etmesi demektir. Tanrı, hem evrensel ve sonsuz bir töz gibi, hem de şahıs gibi sayılabilir; yalnız bu kavramdan (notion) sonsuz ve mutlak varlık fikrine aykırı olan her şeyi uzaklaştırmak şarttır.

Schleiermacher'in ruhun ölmezliği hakkındaki örtük düşüncesi, J. Wilm'e göre kandırıcı değildir. Zira, "Schleiermacher, her an, der, kendini sonsuz âlemin ortasında ve ebedî varlıkla bir hissetmek... İşte dinsel ölmezlik budur"; "Kendisinin, kendinden fazla bir şey olduğunu anlayan her kim olursa olsun, bilir ki, kendini kaybetmekle az bir şey kaybetmiştir. Bir birey olarak devam etme arzusundan başka, daha kutsal ve daha geniş bir arzuyu hisseden kim olursa olsun, ölmezlik hakkına sahiptir. Yalnız o, sonsuz varlığı anlar ve bu varlığa ölüm aracılığıyle şaşmaz bir surette yükselebileceğimizi bilir". Schleiermacher, sonra gelen söylevlerinde, dinsel eğitim, kilise ve dinin türlü şekillerini inceler. Ona göre din, kendinden (en soi) bir doktrin olmadığı için öğretilemez; fakat din, duygu ve ihtiyacı uyandırılabilir. Din adamını saran coşkuyla (enthousiasme) canlanan rahibin görevi budur. Layik adam, bir içtepiyi (impulsion) kabul etme ihtiyacında olan kimsedir. Gerçek kilise, içinde her biri zaman zaman rahip ve layik olan bir cumhuriyettir. Schleiermacher, her din için tam bir hoşgörü ister; fakat bir taraftan da kilisenin mutlak özgürlüğünü savunur. Tüm olumlu (pozitif) dinler, evrensel dinin bireysel şekilleridir ve bu şekiller zorunludur. Zira, doğal ve akılsal denilen, boş bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Bunların tümü ruhun türlü derecelerde görünüşleridir.

Schleiermacher'in, *Monologen (Monologlar)* adlı eserinde, Fichte'nin, *İnsanın Alın Yazısı* adındaki eserinde görünen felsefesel mistisizm havası vardır. Schleiermacher, bu eserinde başlıca, ruhun egemenliği (souverenité) fiziksel zorunluluk huzurunda özgürlük ve bireysellik ilkesi gibi konular üzerinde durur. Ona göre, ruh âlemde en büyük ve pek büyük olan şeydir. Eşyanın ebedî şekilleri zihnimizin bir şulesinden başka bir şey değildir. Özgürlük, en ilkel olan ahlâksal âlem yasasıyle başkasının özgürlüğünden başka sınırı olmayandır. Her insan, kendi özel niteliğine göre insanlığı temsil etmek zorundadır. Her birimiz Tanrı tarafından birer birey olarak istenmişizdir. Onun gücünün (kudret) özel bir eseriyiz; her birey kendisi için vaz'edilmiştir ve tüm insel doğanın öğelerinden ayrı ve özel bir öz halinde merkezleşip kendi kendine nüfuz ettiği bir gelişmeye nail olacaktır.

Schleiermacher, bu bireylik doktriniyle Spinoza'dan ayrılır; Leibniz'e yaklaşır. Bununla birlikte, bu özel gelişme ilkesi, bireysel varoluş hakkındaki düşüncelerinde kendine özgü

bir damga vardır ki, insanlığın özdeşliğini ve her şeyin birbiriyle dayanışmış (mütesanid) olmasını yıkmaz. Hatta tersine olarak tüm insanlığın gelişmesi için, herkesin kendi doğasına göre kendini oluşturmasını bir görev sayar. Schleiermacher'e göre, herkesin belirlenmiş (muayyen) bir kürede yetkinleşmesinin ilk koşulu, evrensel duygudaşlıktır. Bireysel gelişmenin koşulu ve bu itibarla ahlâklılığın koşulu da duygu ve aşktır. Yalnız maddesel refahı araştırıp tinsel refahı gözden kaçıran bir toplum, insanlığın gerçek ihtiyaçlarını sağlamayı düşünmeyen barbar bir toplumdur ve gerçekten özgür olan insan böyle bir âleme mensup olmaz, fakat kesin olarak umut edebildiği ve içinde, düşüncenin ozanca gücü ve ruh sayesinde haz aldığı iyi bir âleme mensuptur.

Schleiermacher, eserinin son diyaloğunda, ölümü incelerken bireysel ölmezlik lehine en iyi kanıtlarından birini ileri sürer: Bu âlemde yetkin bir duruma gelen adamın artık varolmasına hiç bir neden kalmadığı için, varoluşa son verecektir. Fakat ölüm, yetkin bir duruma gelmemizden önce, hayatta bir sınır çizer; bu ölümden sonra, ruhumuzun yaşamaya devam edeceğine aracılık eder. Yani biz bu âlemde yetkin bir duruma gelmeden ölürüz; ölümden sonradır ki, ruhumuz, yetkinlik yoluna devam eder; bu itibarla da ruh ölmez. Ona göre, bu ölmezliği daima sağlamak için, bizzat ebedîliğin bireylere yüklemiş olduğu eser yetişmez; zira insan, sonsuz eğilimlere sahip olan sonlu bir varlıktır.

Schleiermacher, diyalektik ve ahlâkla da fazla uğraşmıştır. 1839'da, ölümünden sonra basılmış olan *Diyalektik* adlı eserinin Önsöz'ünde, diyalektiğin felsefeyle ilişkilerini şöyle anlatır: "Felsefe, yetkin bir bilinçle en yetkin bir düşüncedir; bilincin tam gelişmesidir. Diyalektik ise, felsefe yapmak sanatıdır. Metafizik olmadan adi mantık, bir bilim olamaz; mantık olmadan da metafizik veya düşünce ve varlık ilişkilerinin bilgisi fantastik ve indî bir bilgi olur. Diyalektik, kuşkuculukla uzlaşmadığı gibi, adi bilgiyle felsefesel bilgi arasında mutlak bir farkın bulunduğu düşüncesiyle de uzlaşamaz; yalnız birinden diğerine ilerleme vardır. Bilim olarak felsefe, bilinçte gerçeksel olarak var olan bir tek ve aynı bilginin en yüksek gelişimidir". Schleiermacher, diyalektiği, biri deneyüstü (transcendantale), diğeri biçimsel ve teknik olmak üzere iki bölüme ayırır. Birincisi, bilmek (savoire) düşüncesinden hareket eder ve önce bilmenin ne olduğunu araştırır ki, bundan amacı, bilginin ilkesini tanımaktır; bu itibarla bilme, tüm düşünenlerde zorunlu olarak aynı tarzda meydana gelir; sonra da düşünülmüş bir konuya tekabül eder gibi sayılır.

Bu iki karakterden birincisi sayesinde, bireysel düşünceden bireysel ve kişisel olarak ne varsa tümünden kurtulunur. İkincisiyle de, bilgi, gerçek olarak tanınır. O, herkeste insel zihin ve organlaşmanın ürünü olarak düşünen öznelerin özdeşliği ve aklın kişisel olmayışı üzerine kurulmuştur. Bilgi, evrenle düşünen öznenin ilişkisini ifade eder: düşünceyle varlığın uygunluğuna aracılık eder. Düşünce ise, zihinsel faaliyetle duyuların yardımlaşmalarından meydana gelir. Tek duyarlık (hassasiyet) daha düşünce değildir; hatta duyarlık, daha nesneyi saptamayı bile bilmez; fakat, zihinsel faaliyet de duyuların yardımı olmaksızın düşünceye yetmez. Duyulur bir öğeyi içine almayan hiç bir genel ve soyut düşünce yoktur. Düşüncenin en tam şekli sezgidir; nesnenin diğer şeylerle ilişkileri algılanmış olan yerde sezgi vardır. Sezgi, zihinsel faaliyetle organik faaliyet ya da duyular arasında eşit bir yardımlaşmanın bulunduğuna aracılık eder. Schleiermacher, bu suretle duyumculuğu (sensualisme) ya da maddeci gerçekçiliği olduğu kadar da Kant ve Fichte'nin ülkücülüğü ile saf tinselciliği reddetmiş olur. Bu itibarla Schleiermacher'in doktrini, gerçekçilikle ülkücülüğün en başarılı bir uzlaşmasıdır. Bu doktrin, iki faaliyet üzerine, yani zihinle âlemin bağımsızlığı üzerine dayanır. Fakat bu bağımsızlık, zihinle âlem arasındaki ahengi atmadığı gibi, her hayatın, sezginin ve bilmenin de koşuludur. Bununla birlikte Schleiermacher, Schelling ve Hegel gibi, evrimi, âlemi oluşturan düşünceyle varlığın mutlak birliğini, sonsuz töz ya da öznenin ilkel özdeşliğini kabul ederse de o, evrimi başka türlü anlamıştır ve bu suretle de panteizmden kurtulmaya çalışmıştır. Schleiermacher'e göre, ebedî düşüncelerin olaysal ifadesi olan tekil varoluşlar, olayların toplamı olarak sonlu âlem, mutlak ilke ile, doğal olmalarından başka bir ilişkiye sahip değildirler. Varoluşun gelişmesinde hem hareket, hem direnmek vardır; fakat, asla mutlak süreklilik yoktur.

Her varoluş belirlenmiştir ve kendinden sabittir. Schleiermacher, tüm bitki ve hayvanlarda hiç bir bireyliğin bulunmadığına inanır; bunun nedeni, gerçeksel varlık olarak bireysel değil, ancak türü kabul etmesidir. Diğer taraftan da o, insan için, sonsuz varlığa ve evrene bağlı olmasına karşın, özel bir öz, gerçekten bireysel ve kendi kendine hareket eden, bu itibarla da özgür olan bir varo-

luş kabul eder. Bununla birlikte her şeyde akıl bir ve özdeştir. Schleiermacher, düşüncenin bireşimsel şekilleri olan 'a priori' kavramlar probleminde, Kant doktrinini beğenir; fakat bunlara fazla olarak mutlak bir gerçeklik verir. Organlaşmamızın, varoluşların bütünlüğü ile olan ahengi sayesinde gerçek varlığı, yargı (hüküm) yardımıyle akılsal kavramlar sistemine uygulamak suretiyle gerçeği algılarız. Schleiermacher, bu suretle Leibniz'le birlikte, zihnin öncel (ezelî) oluşumu (préformation) kuramını savunmuş olur.

Deneyüstü diyalektiğin son bentlerinde Schleiermacher, Tanrı düşüncesini ele alır; panteizmle ülkücülüğü reddeder. En yüce ve evrensel varlık, mutlak töz olarak kabul edilen Tanrı düşüncesinin, Tanrı'da ontolojik yüklemlerden başka şeylerin bulunduğunu farz eden dinsel duygulara tekabül etmediğini iddia eder. Bu duyguya oranla Tanrı, bizdedir ve eşyanın içindedir; âlemin dışında değildir ve Tanrı'nın bizde hazır oluşu gerçek varlığımızı teşkil eder. Schleiermacher, düşüncenin, bütünü (tout), Tanrı'yı ve âlemi kavrayabileceğini kabul etmez. Ona göre, Tanrı düşüncesi, düşüncenin her ediminde hazır bulunsa da ve o, âlem düşüncesiyle birlikte bizim varlık ve bilgimizi oluştursa da, Tanrılık, hiç bir bilimin kendisini tamamıyle yakalayamayacağı bir küreye yerleşmiştir. En ileri bir bilimde de, eşyanın bütününü, evrensel organizmayı ancak yaklaşık olarak bilebilir. Bu iki düşünce, yani Tanrı ve âlem, ne özdeştir, ne de karşıttır (zıt); fakat bağlılaşıktır (correlatif). Bunları ne birbirinden ayırabiliriz; ne de özdeş yapabiliriz. Tanrı ile evren arasında bitişik varoluştan (existence connex) başka bir ilişki tasarlayamayız. Hiç bir insel söz, bu ilişkiyi uygun olarak anlatamaz.

Diyalektiğin ikinci kısmı, bilginin gerçeklenmesini inceler; pek de yararlı olmayan bu bahiste de, bazı önemli görüşler vardır: Bilim, üretim (production) ve uzlaşım (combination) gibi iki işlemin sonucudur. Üretim, ikidir: Biri saf ve kendiliğinden olur ki, bundan, deney ve kamul duyu (sens commun) oluşur; diğeri, düşünmeli (réflexif) ve iradelidir; bu da uzlaşımla tamamlanır. *Bilginin İnşası* başlığı altında Schleiermacher, düşünceler ve yargıların (hüküm) oluşumunu inceler; *Bilginin Uzlaşımı* başlığı altında da, kendisinin bilgileri bir sistem haline getirmeye hizmet eden akılcılık, özgür sınama (libre examen) arşitektonik (architectonique) yaratma (icat) ve çalışma kuramını açıklar. Mutlak sistem, bilme düşüncesinin tam gerçeklenmesidir ki, bunda, özdeşliği, gerçeksel felsefeyi kuran deney ve spekülatif bilim uzlaşır ve birbirine nüfuz eder.

Schleiermacher, Ahlâk'a dair düşüncelerini, *Ahlâk Sistemlerinin Eleştirimi* (1803) adlı eseriyle ölümünden sonra basılmış olan, *Bir Ahlâk Sisteminin Taslağı* (Berlin, 1865) adlı eserlerinde açıklar. Ona göre, ahlâk, bir sistem haline getirilmeli ve bilgi bir olduğu için, bilimlerin şahı olan genel felsefeye bağlanmalıdır. Bu konuda Kant gibi düşündüğü halde vicdana ya da hiç olmazsa kuramsal bilgiye bir çeşit üstünlük sağlar. "İnsel bilginin doğru bir sistemi, der, her birey için yerine getirilmiş ahlâklılıktan meydana gelmiş olan ülküden (ideal) ya da en yüce kanunların tam bilinciyle insanlığın gerçeksel karakterinden meydana gelmiş olandan doğar". Schleiermacher, olumlu (pozitif) olmaktan çok, olumsuz (negatif) olan eleştirilerinde, en tanınmış sistemlerin yöntem bakımından istemediği halde terk ettikleri kısımları göstermeye çalışır. Schleiermacher'in ahlâkında egemen olan düşünce, her bir bireyin evrensel bir benzeşme sayesinde gelişmesidir. Onun savunduğu genel ödev şudur: Kendi kendisi kalarak ve daha iyisi, kendi kendisi olarak kendi benzerleriyle varoluş cemaatına, (communoté) girmek; yalnız kendi kişiliğini korumak koşuluyle, kendini tamamıyle topluma terk etmek ya da evrensel çıkarları kurmak koşuluyle her şeyi kendi etrafında temsil etmek. Yani, kendi kişiliğini yitirmeden kendi gerçek varlığına ulaşarak ve evrensel çıkarlara zarar vermeden tüm insanlarla birlikte yaşamak... Toplum halindeki insanların eylemleri hem birbirinin aynı hem de başka başkadır; hem evrensel, hem de bireyseldir. İnsanlar ortaklaşa bir görevi, birlikte yerine getirirler ve her birey bu işe, kendi özel doğasına göre katılmakla da bu iş yerine getirilmiş olur. Görülüyor ki, onun felsefesinin her yanında bireyliğe ayrı bir değer verilmektedir; yani, felsefenin her yerinde özdeşlik ve evrenselliğin huzurunda daima bireyliği koruma ve geliştirme çabası görülmektedir.

Schleiermacher'de ahlâk kanunu doğa ile aklın uygunluğunu gerçeklendirmek zorunda kalır. Kuşkusuz ki, bu denli şiddetle belirlenmiş olan bir sistemde, bireyin hakkını onaylamasına karşın, özgürlüğün yeri yoktur. Schleiermacher, dörtlü bir faaliyet alanı kabul etmiştir. Bu alanlar şunlardır: Ticaret, mülkiyet, düşünme ve duygu... Bunlar şu dört ahlâksal ilişkiye tekabül ederler: Hukuk, sosyal hayat, inanç ve vahiy... Bunların tekabül ettiği dört ahlâksal organizma da şunlardır: Devlet, toplum, okul, kilise... Bu dört organizmanın ortak temeli de Aile'dir.

Schleiermacher, siyasal bilimler hakkında da şu eserleri yazdı: *Devletin Şekline Dair; Eğitim Hususunda Devletin Görevi* (Bunlar, felsefesel eserlerinin II ve III. ciltleridir). Ölümünden sonra basılmış olan *Politik* (Berlin, 1865). Bu son eserde, akla uygun ve bilgece bir liberalizmin savunulduğu görülür. Ona göre devlet, bir taraftan yönetmek zorunda olduğu ülkenin büyüklüğüne göre, diğer taraftan da yönetme, savunma ihtiyaçlarına göre düzenlenmelidir.

Schleiermacher'in asıl Tanrıbilimden söz eden eserleri arasında en dikkate değeni, *İncil Kilisesinin İlkelerine Göre Hıristiyan İmanı*'dır (2 cilt, Berlin, 1821 ve 1830). Bu eserin tamamıyle felsefesel olan Giriş kısmında, Schleiermacher, —evvelce de biraz açıkladığımız gibi— dinin özünü, sonsuzluk ve mutlak duygusundan ibaret görür. Ona göre, dinsel hayata, kutsal kitaplardaki dogmalar egemen olmamalıdır. Dinsel dogmanın koşulu, dolaysız olarak kendi içimizde hissettiğimiz ve başkalarının tanıklığıyle de güçlenen bu duygulardır. Bu itibarla Hıristiyan dogmatizmi, Hıristiyanlıktan ayrılmayan inançların en azıdır. Dinsel hayatta birbirine bağlı ve zorunlu olan iki duygu vardır:

1. Bizi aşağı bir bilinçten üstün bir bilince yükselten duygu,

2. Böyle bir yükselmenin kendimizden gelmeyeceği duygusu...

Bu suretle kendimizi oluşturan, yani kendimizi bulmaya yarayan özgürlük duygusuna da sahip oluruz ki, bu, tüm eylemlerin ilkesidir; bununla birey çalışır; kendini korur ve olduğu gibi sürdürür; âlemi temsil eder. İkincisi ise, bağımlılık duygusunu verir; yani, bireyi evrenle, Tanrı ile birleştirir ve onunla karıştırır. Zira, içimizde hissettiğimiz dolgunluk ve kusur, aşağı bir bilinçten üstün bir bilince yükselmek için kendimizde duyduğumuz içten değişme, her halde bir şahsın sürekli nüfuzuyle meydana gelmektedir. Bu duygu, Tanrı ile ilgili kaldıkça dindir. Tanrı düşüncesi, bilinçte güç halinde vardır. İşte bu anlamda bir ilkel vahiy vardır; bu nedenden de bilincimizde Tanrı hazırdır. Tanrı'yı eşyanın evrenselliği, herhangi bir yeri ya da insel (beşerî) anlamda algılanabilen bireysel bir varlık gibi sayılmamalıdır. Schleiermacher, Schelling ve Hegel'in doktrinine az çok uyarak, Tanrı'yı doğadan ancak soyut olarak ayırabileceğimizi, Tanrı ile âlemin "bir aynı şeyin iki değeri"nden başka biri olmadığını kabul eder. Ona göre, Tanrı, boş bir hayal kalır ve birliği dolduramaz; onu doğal kuvvetler ve ahlâksal kanunlar zenginleştirir. Bu bakımdan Scheliermacher'i, Jacobi'den ayıran nokta, onun tarihteki nesnel yeriyle, yani kutsal kitapların telkin ettiği dogmalarla (akide) kendi içimizde yaşayan mistik ve kutsal duyguların özdeşliğine inanmış olmasıdır; İncil' in ifadesiyle, "beni gören babamı görmüş olur" ayetini doktrinine göre yorumlamasıdır. Schleiermacher, eleştiriciliği kutsal kitaplara da uygulamış ve yalnız Saint-Jean İncili'nin gerçek olduğunu kabul etmiştir. Schleiermacher'in bu girişimi, düşünceler tarihi için pek önemli sayılır. Onun, içsel din hayatının kuruluşunda bile tarihsel eleştiriye baş rolü vermiş olması, Strauss ve Renan'ın eserlerini hazırlamıştır (E. Bréhier, cilt II, s. 805 -807).

Schleiermacher'in dininde kişisel bir Tanrı yoktur; zira, iç duygu, böyle bir Tanrı'yı gerektirmez. Ona göre din, mutlak bir bağımlılık duygusudur ve Tanrı adını verdiğimiz de, kendisine bağımlı olduğumuzu hissettiğimiz varlıktır, bu Tanrı, dinlere göre bir ya da birçok, doğal veya doğaüstü, kişisel olan ya da olmayan olabilir. Schleiermacher'in din doktrini bazı bakımlardan Jacobi'ye, Kant'ın postülatlar kuramına bağlı sayılır (adı geçen eser).

Schleiermacher'in Estetiğine gelince: O, ilk kez 1811'de, Berlin Üniversitesinde bir Estetik dersine başlamıştı; sonra 1825'te, 1832-1833' te bu dersleri tekrar etti. Bu konudaki düşüncelerini öğrencilerinin tutmuş oldukları notlardan öğreniyoruz. Bu notlar, 1872'de *Vorlesungen Üb. Aesthetik* adıyle Lomatsch tarafından Berlin'de basıldı (külliyatının III ve VII. kısımları). Herbartçı estetikçilerden, Zimmermann, onun ölümünden sonra çıkmış olan bu kitaba şiddetle hücum etmiş, ülkücülerden Hartmann da, Schleiermacher'in Hegel'e bir şey eklememiş olduğunu, ondan ilham aldığını yazarak geliştirmiştir; fakat B. Croce, bu saldırıları haksız bulur.

Schleiermacher, adı geçen eserinde, daha önce gelmiş olan bazı estetik görüşler üzerinde durur; Kant'ı diğer felsefesel disiplinler arasında estetiğe yer verdiği için över ve estetiği, din ve felsefeyle eşit tutacak kadar yücelttiği için beğenir. Fakat, Baumgarten Okulunun bir duyulur haz kuramı ya da bilimini kurmak için boşuna uğraştığını, Kant' ın zevke fazla önem verdiğini, Fichte'nin sanatı bir pedagoji haline getirmiş olduğunu ve güzel kavramını anlaşılmayacak denli karıştırdığını ileri sürerek bu bakımlardan onları eleştirir; yalnız Schiller'in kendiliğindenlik (spontaneité) esasına veya artistik verimliliğe dikkati çektiği için takdir eder; Schelling'ten

de, figüratif sanatlara önem verdiği için hoşlanır ve onun bu sanatı, ahlâksal amacın yanıltan ve yanlış yorumlamalarına şiirden daha fazla yer verdiğine inanmış olmasını beğenir. Schleiermacher, bunlardan sonra, estetik görüşlerden pratik kuralları, görgül ve bilime dönüştürülemez oldukları için açıkça kovar; artistik kuralların ahlâktaki yerini belirtmeye çalışır. Ona göre, evvelâ ahlâk, bazılarının psikoloji, bazılarının da ruh bilimi ya da felsefe dediği şeydir. İnsel faaliyetlerden bir kısmı özdeşlik ya da özdeş faaliyet denilen mantıksal faaliyettir ki, bunun tüm insanlarda aynı tarzda kurulmuş olduğunu varsayarız. Bu faaliyetler arasında diğer bazıları vardır ki, bunlara ayrım (différance) ya da bireysel adını veririz. Diğer birtakım faaliyetler de dış âlemde gerçeklenirler. Bu itibarla insel faaliyetlerin bir kısmı, içkin (immanent), diğer kısmı pratik olarak iki çeşittir. Sanat faaliyeti içkin ve bireyseldir. Zira artistik faaliyet, her bireye göre değilse de, türlü ulus ve kavimlere göre başka başkadır; yani sanat, ayrım ya da bireysel faaliyetler içindedir. Sanatın dış âlemde de gerçeklendiği doğrudur; fakat bu, fazladan eklenmiş (surajouté) bir olgudur ki, bu, "içsel olguya oranla söz ve yazı yardımıyle anlatılan düşüncenin, bizzat düşünceyle olan ilişkisi gibidir". Gerçek sanat eseri, içsel imgedir (hayal). Bunlardan yalnız mimik gibi olanlar ayrıdır; fakat bu ayrıcalık görünüşten ibarettir. Gerçekten öfkelendirilmiş bir insanla, bu öfkeyi sahnede temsil eden arasındaki fark, bu ikincide öfkenin ölçülü, bu itibarla da güzel olmasıdır. Zira, burada aktörün ruhuna içsel imge girmiştir. Artistik faaliyet, "önceden farklılığı içinde bireysel gibi varsaydığımız bir karaktere sahip olan insel faaliyete ya da aynı zamanda, özü itibarıyle kendi kendine gelişen ve başka yerde yapılamayan faaliyetlere taalluk eder; bu bakımdan sanat, içinde önceden ayrım bulunduğu varsayılan içkin bir faaliyettir". O, içseldir, pratik değildir; bireyseldir, tümel ya da mantıksal değildir.

Sanatla düşünce arasındaki farka gelince: Eğer sanat bir düşünce ise, bunun bir taraftan, önceden varsayılan bir özdeşliğe, bir taraftan da yine önceden varsayılan bir başkalığa sahip olması gerektir. Şiirde gerçeklik aranılmaz; nesnel gerçekle hiç bir ilgisi olmayan bir gerçek aranır. Bu, sanatın bilimsel ve tarihsel gibi, gerek tümel ve gerek bireysel olana tekabül eden bir varlığı aramaz demektir. "Bir poetik karakterde gerçek yoktur, denildiği zaman, özel olarak şiir yerilmiş olur; fakat şiir ibda edilmiştir ve hiç bir gerçekliğe karşılık vermez denildiği zaman, büsbütün başka bir şey söylenmiş olur". Poetik gerçeğin karakteri, bir şahsın türlü tarzlarda düşünüp hareket etmesinin çelişikliğe düşmeden ve rabıtalı olarak temsil edilmesinden ibarettir. Bir portreyi bile sanat eseri yapan, onun nesnel bir gerçekliğe, gerçekten tekabül etmesidir. Sanattan, şiirden en ufak bir bilgi doğmaz. "Sanat, yalnız özel bilincin gerçeğini anlatır"; "Şu halde düşünce ve başkalarınınkine karşıt olan düşünce ve duyulur sezginin verimliliği vardır. Zira bunlar, önceden özdeş sayılmaz; bu itibarla da onlar, özelin olduğu gibi anlatımıdırlar".

Artistik bilinçle duygu ve din arasındaki farka gelince: Schleiermacher'e göre, sanatın alanı nefsin dolaysız bilincidir. Onu, ben kuramından ya da belirlenmiş ben'den özenerek ayırt etmek gerektir. Belirlenmiş ben, momanların (an) türlülüğü içinde özdeşliğin bilincidir. Nefsin dolaysız bilinci, "momanların kendi türlülükleri"dir ki, tüm hayat, bilincin bir evriminden başka bir şey olmadığı için, bunların da bilinçlenmiş olmaları gerekir. Bu itibarla bu alanda sanat, kendisiyle doğrudan doğruya birlikte bulunan iki olgu ile karıştırılmıştır: Biri, duyulur (sensible) bilinçtir ki, bu haz ve elem duygusudur; diğeri de, dindir. Schleiermacher, bu suretle XVIII. yüzyıl estetikçileriyle Hegel'i ima etmiş olur. Hegel, derslerinde değil, fakat olaybilimi (phénoménologie) ile Ansiklopedi'sinde, din ile sanat arasına derin bir ilgi koymuştu. Schleiermacher, bu görüşleri reddeder. Zira, kendisine göre, duyulur haz ve dinsel duygu, diğer görünüşleriyle sanattan farklı olmakla birlikte, her ikisi de nesnel bir olgunun ürünüdür. Sanat ise, özgür bir verimliliktir. Bu verimliliği daha iyi anlamak için, dolaysız bilincin sınırlarını çizmek gerektir. Bunu düşten geçen imgelerle (hayal) karşılaştırmak suretiyle yapabiliriz. Sanatçının kendisinde bir düş hali vardır; gözleri açık olarak görülen bir düş ki, bunun içinde husule gelen birçok imgeler arasında yeter bir güce sahip olanlar, sanat eseri olabilirler. Sanatın esaslı öğeleri düşte bulunur. Özgür düşüncelerin ve duyulur sezgilerin ürünleri, yalın imgelerdir. Bunlarda eksik olan nedir? Ve bunları sanattan ayıran fark ne olabilir?.. Schleiermacher'e göre düş, kararsız düzenden, bağımdan (rabıta) ve ölçüden yoksun olan kaotik (chaotique) bir şeydir. Bu kaos'a herhangi bir düzen verecek olursak, fark hemen kaybolur. Sanata olan benzerlik, özdeşliğe çevrilir. İmgeyi düzenleyen ve ölçen, saptayan ve belirleyen bu içsel faaliyet, sanatın düşten farkını gösterdiği gibi, düşü de sanata çevirir. Bu, çoğu kez içsel imgelerin iradesiz akışına karşı gelen bir sa-

vaşı, bir yorgunluğu, bir yükümlülüğü (mükellefiyet) gerektirir. Bu, bir düşünme ya da denge (Besonnenheit - ponderation) edimidir. Düş ve düşün sona ermesi, sanatın zorunlu koşuludur. Sanat, düşünme ve imgelerin ürünü olmak zorundadır. Bu ürüne, ölçü, belirleme ve birlik eklenir. "Zira, başka suretle imgeler karışık kalırlar ve sağlamlıktan yoksun olurlar". Özet olarak sanat, ilham (Begristerung) ve denge momanlarına sahip olmak zorundadır. Fakat artistik bir gerçeği elde etmek için, türün bilincine tikelin arkadaşlık etmesi gerektir. İnsel bilinç olmaksızın tikel bir insan olarak nefsin (esprit) bilinci mümkün olmadığı gibi, tümelle ilişkisi olmayan tikel bir konu da doğru olamaz. "Bir peyzajda her ağaç, bir doğal gerçeğe sahip olmalıdır. Yani, verilmiş bir türün bireyi gibi temaşa edilmelidir; fakat eşit olarak da tüm doğal ve bireysel hayatın tümü birden doğanın edimsel (effectif) bir gerçeğine sahip olmalı ve onunla uzlaşabilmelidir". Bunun nedeni, sanatçının kendinden ve kendisi için olan bireysel figürlerin ürünü değil, onların içsel gerçeğidir. Sanata yüksek bir yer vermekte, bu gerçeğin rolü olduğunu kabul etmek de âdet olmuştur. Sanatın oluşturduğu şey, tipik olan ülküsel figürlerdir ki, bunları, yabancı öğeler engel olmamış olsaydılar, doğal gerçekliğin kendisi oluşturacaktı. "Sanatçı, genel bir şemaya göre, tüm engel olan şeyleri ya da gerçeğin canlı güçlerinin engel olan etkisini atmak suretiyle figürü meydana getirir. Genel şemaya göre olan ürün, ülkü (ideal) dediğimiz şeydir".

Schleiermacher, bu suretle sanatın alanını daraltmış olmaz; der ki: "Sanatçı, gerek portre, gerek peyzaj ya da özel bir insan figürünü betimlediği zaman, verimlilik özgürlüğünden vazgeçmiş, gerçeğe razı olmuş olur. Sanatçıda iki eğilim vardır ve bunlardan kaçınılmak gerektir; biri, tipik soyutlama, diğeri yetersiz olan görgül (emprique) gerçeklik. Bir bitkiyi tasarlamak için, nasıl ki onu, türsel tipinden elde etmek gerekiyorsa, insan tasarımında da, insanın tuttuğu en yüksek mevki nedeniyle en tam bireyleşmeyi isteriz". Ülküyü gerçekte tasarlayabilmek için, "gerçeklikte olduğu gibi, sonsuz bir gerçek çıkarılamaz"; "Örneğin, insan figürü, ülküselle karikatür, maddesel olduğu kadar da tinsel uygunluk arasında sallanır". Her insan figüründe figürün kendisini bozan (defiguration) bir kendinden şey (chose en-soi) vardır; "fakat aynı zamanda, insan doğasının belirli bir değişkesi (modification) olan bir şey de vardır, ama bu, tamamıyle gözükmez; ancak işlek bir göz, bunu pek iyi görür ve onu ülkü olarak tamamlar".

Aynı insan figürünün bir tek ya da birçok ülkü veya benzer ülküleri var mıdır? Schleiermacher burada, sanatın gerçekçi ve ülkücü telakkilerini eleştirdikten sonra, bunlardan her ikisinin de gerçeğin bir yarısını anlattıklarını, gerçekte ise sanatın, ülkü'yü gerçek olarak, özel'i nesnel olarak temsil ettiğini anlatır. Ahlâkla ilgisi bakımından ise, sanat, Schleiermacher'e göre, felsefe spekülasyonu gibi özgürdür. Onun özü, pratik ve ahlâksal sonuçlardan mutlak surette uzaktır. "Türlü sanat eserleri arasında, ancak artistik yetkinlik bakımından bir fark olabilir"; "Zira sanat eserlerine uygulanan değer ölçüsü daima aynıdır". Schleiermacher, Schiller'in sanatı, "hayatın ciddî işlerine oranla bir oyundur" iddiasını eleştirir; artistik faaliyet, tümel olarak insel olduğu için, sanat da hayatın ciddî işlerindendir, der.

Schleiermacher'in eski felsefeye dair de birtakım eleştirici eserleri vardır. Heraklit'in fragmanlarını ilk kez bir düzene koyan o olduğu gibi, bu filozof hakkında dikkate değer bir eserin yazarıdır da. Schleiermacher, İyonyalılara, Anaksimandros'a, Apolonya'lı Diojen'e, Sokrat ve Hippon'un felsefelerine dair de birtakım dissertasyonlar yazmıştır. Bu eserler, Berlin Bilimler Akademisinin memuvarlarında, 1808'den itibaren de Museum der Alterthumswissenschaften'de yayımlanmıştır. Eflatun'un eserlerini de Almancaya 6 cilt olarak çevirmiş olan Schleiermacher, bunları Berlin'de bastırmıştır (1804-1810). Ne yazık ki, özel görüşler, figürler ve yorumlamalarla süslenmiş ve aslına uygun olarak hazırladığı bu örnek külliyatı tamamlayamamıştır.

Schleiermacher'in etkisl, Almanya'da oldukça geniş olmuştur: Brams, Romang, George ve Tanrıbillmde Rothe gibiler, onun izinden yürümüşlerdir. Külliyatı, üç bölüme ayrılarak yayımlanmıştır: 1. *Zur Theologie* (2 cilt); 2. *Predigten* (10 cilt). Ayrıca 5 cilt olarak (1873-1874); 3. *Zur Philosophie* (9 cilt, 1835-1864).

Bkz. F. Vörlander, *Schleiermachus Sittenlehre* Marburg, 1851); W. Dilthay, *Leben Schleiermachers* (2. baskı, 1922); M. Hubert, *Schleiermacher* (1918); Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers* (1920); F. Fluckiger, *Philos. und Theolog. bei Schleiermacher* (1947); B. Croce (s. 312-323): H. Höftding, (cilt II, s. 197-217); E. Bréhier, (cilt II, s. 805-807); J. Wilm, (cilt IV); E. Brunner, *Die Mystik und das* Senft, *Wahrhaftigkeit u. Wahrheit* (1956); Uberweg, *Grundr. des Gesch. der Philos.* (4. cilt, 1923) de geniş bir bibliyografya vardır.

SCHLICK, Moritz. Alman filozofu. 14 nisan 1882'de Berlin'de doğdu, 22 haziran 1936'da

Viyana'da öldü. Heidelberg, Göttingen ve Lausanne Üniversitelerinde fizik ve felsefe okudu. 1904'te Berlinde, Bircinsten Olmayan Bir Taban Üzerinde Yansıma Problemine Dair bir tezle doktora payesini kazandı. Rostock, Kiel ve Viyana (1922) Üniversitelerinde, 1929-1932 yıllarında Kaliforniya'daki Stanford ve Berkeley Üniversitelerinde, bir süre de Londra'da ders verdi. Schlick, yeni pozitifçilerdendir. Bilimci filozoflar grubuna liderlik yaptı. Bu grup, mantıksal pozitifçilik ve mantıksal görgücülük (emprisme) hareketlerine katılmıştı. 1929'da Stanford Üniversitesine geçen Schlick de görgül (emprique) gerçekçiliğe bağlıdır. Onun çalışma alanı geniş olduğu kadar da çeşitlidir: Estetik, ahlâk, mantık ve bilgi kuramıyle uğraştı. O, eski bilgi kuramıyle, bilginin değer ve sınırı sorunu ile uğraşmaya artık ihtiyaç kalmadığını, yeni mantığın felsefede yöntem olarak bir edimler (actes) sistemi kuracağını ileri sürer; pozitifçiliği eleştirerek bunun da ülkücülükten kurtulamamış olduğunu, eğer pozitifçilik yöntem olarak Lojistik'ten yararlanır ve eski metafizik tortularından kurtulursa, mantıksal görgücülük adı altında yeni ve gerçekten pozitif bir değer kazanabilir. Schlick, çağdaş bilimsel felsefe akımlarında seçkin bir kişilik olarak felsefe tarihine yerleşen değerli bir düşünürdür. Başlıca eserleri şunlardır: *Leben Weisheit* (1908); *Raum und Zeid in der Gegenwärtigen Physik* (1917; 4. baskı, 1922); *Allg. Erkenntnislehre* (1917; 2. baskı, 1925); *Gesammel. Aufsätze* (1938); *Fragen des Ethik* (1930); *Erleben, Erkenntnis Metaphysik in Kantstüdien* (1926); *Les Énoncés Scientifique et la Realité du Monde Exterieur* (1934); *Form u. Content* (1930); *Gesammelte Aufsätze* (1938); *Gesetz, Kausalität u. Wahrscheinlichkeit* (1948).



Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 323-325).

SCHMALENBACH, Hermann. Alman filozofu. 15 ocak 1885'te Brekerfeld'de (Vestfalia) doğdu, 6 kasım 1950'de Bâle'de öldü. 1931'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Daha çok psikoloji, sosyoloji ve metafizikle uğraşmıştır. Eserleri felsefe tarihi bakımından değerlidir: *Leibniz* (1921); *Das Mittilater. Sein Begriff u. Wesen* (1926); *Die Kantsche Philosophie u. Religion* (1926); *Kants Religion* (1929); *Das Ethos u. d. Idée des Erkennens* (1933); *Geist u. Sein* (1939).

SCHMALZ, Théodor-Antoine-Henri. Alman filozofu. 1759'da Hanovre'da doğdu, 1831'de Berlin'de öldü. Göttingen, Königsberg ve Berlin Üniversitelerinde hukuk profesörlüğü yaptı. Schmalz, Kant'ın ilkelerini hukuka uygulamıştır. Uzun süre Kant'a uyarak liberal düşüncelere bağlanmışsa da, *Küçük Yazılar* başlığıyle yayımladığı eserde, istibdat yanlısı olduğu görülür. Hemen hepsi Almanca olan eserleri şunlardır: *Saf Olarak Doğal Hukuk* (Königsberg, 1794); *Siyasal Doğal Hukuk* (Königsberg, 1794); *Aile Doğal Hukuku* (Königsberg, 1795); *Kilise Doğal Hukuku* (1795). Bu üç eser, *Doğanın Hakkı* başlığıyle bir arada basılmıştır. *İnsan ve Yurttaş Haklarının Açıklanması; Doğal Hukuk ve Siyasal Hukuka Dair Yorumlama* (Königsberg, 1798)... vb.

SCHMAUSS, Jean-Jacques. Alman filozofu. 1690'da Londra'da doğdu, 1747'de öldü. Strasburg ve Halle Üniversitelerinde okudu. 1734'ten 1743'e dek Göttingen Üniversitesinde doğal hukuk kürsüsünün başındaydı. Sonra bu derse ikinci kez atanmış olduğu Halle Üniversitesinde devam etti. Schmauss, yalnız hukuk felsefesiyle değil, tarihle de uğraşmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Dissertationes Juris Naturalis* (Göttingen, 1742); *Yeni Doğa Hakları Sistemi* (1742) adlı eserleri, tüm Avrupa ülkeleri arasında imzalanmış bulunan antlaşmaların bir yorumlanması ve bir tarihtir ki, felsefeden çok, diplomasiyi ilgiler. Aynı zamanda bu eserin birinci kitabında, 'doğal hukuk tarihi' de başarıyla incelenmiştir. Tennemann, Schmauss'un *Doğal Hukuk Tarihine Dair Deneme* (Londra, 1757) adlı bir eserinden daha söz eder.

SCHMID ya da **SCHMIDT, Georges-Louis.** Yazıları ve düşünceleri itibarıyle Fransız sayılan bu filozof, İsviçre'de Argovie kantonundaki Auenstein'da doğmuştur (12 mart 1720). 1748'de Saxe-Waimar'da görevler almış, sonra da danışman olarak çalışmakta olduğu Nyon'da (Vaud), 30 nisan 1805'te ölmüştür. Voltaire, Diderot, D'Alembert ve başlıca XVIII. yüzyıl filozoflarıyle sürekli bir ilişki kurmuştur. Şu iki eseri, bu dönemin ruhuna uygundur ve Fransızca yazılmıştır: *Essais sur Divers Sujets Interessants* (2 cilt, Paris, 1760); *Principes de la Legislation Universelle* (Amsterdam, 1776). Bu iki eser, geniş bilgiler ve ince nüktelerle doludur. Schmid, hayatının son zamanlarında Almanya'ya dön-

müş, Kant, Fichte ve Schelling'in felsefelerini derinden incelemiştir.

SCHMID, Joseph-Charles. Alman hukukçusu. Staufenberg Prensliğindeki Jettingen şehrinde, 1760'ta doğdu. Dillingen'de hukuk profesörlüğü yaptı ve Baviera'da il yargıcı iken öldü (1815). Almanca yazmış olduğu şu eserler, daha çok hukuk felsefesini ilgiler: *Ceza Hukukunun Esası* (Augsburg, 1801); *Doğal Hukukun Temellerine Dair Deneme* (Augsburg, 1801); *Doğal Hukuk Biliminin Tam Bir Kuramına Dair Deneme* (Landshut, 1808); Kant ve Schelling aleyhine yazmış olduğu şu eser de önemlidir: *Kant Eleştirimciliğinin ve Schelling Ülkücülüğünün Mutlak Surette Yanlış Olduğunun Tanıtı ve Zorunlu Silsilesi İçinde Dikkate Alınmış Olan Tüm Bilimlerin İlkelerine Dair Toplu Bir Taslak* (Ulm, 1812). Bazıları bu son eseri Joseph Schmid adında ve uzun süre Pestalozzi ile ilişki kurmuş olan başka bir düşünürün yazmış olduğunu iddia ederler. Bu kişi, Bregenz'de bir eğitim kurumunun şefiymiş.

SCHMID, Karl-Friedrich. Alman filozofu. 1750' de Eisleben'de doğmuş, 1809'da ahlâk profesörlüğünü yapmakta olduğu Wittemberg'de ölmüştür. Doğal hukuk ve ahlâka dair birtakım Latince eserler yazmıştır; ozan Lucretius hakkında da bir dissertasyonu vardır. *De Summo Principio Juris Naturoe* (Wittemberg, 1779); *De Utilitate Juris Naturoe* (Wittemberg, 1780); *De Cotione in Jure Naturalis* (Wittemberg, 1785)... vb. onun önemli eserleridir.

SCHMID, Karl-Christian-Erhard. Alman filozofu. 1761'de Heidelberg'de (Weimar) doğmuş, 1812'de Jena'da ölmüştür. Tıp, felsefe ve Tanrıbilim doktorudur; Giessen ve Jena' da felsefe profesörü olmuş, sonra Weimar dukalığının kilise danışmanlığına getirilmiştir. Schmid, Kant felsefesini halka yaymaya, savunmaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Zira Schmid, Kant felsefesinin en aydın ve ateşli desteklerinden biriydi. Hepsi Almanca olan külliyatının başlıcaları şunlardır: *Saf Aklın Eleştirisine Dair Taslak ve Kant'ın Eserlerini Kullanmayı Kolaylaştırmak İçin Bir Sözlük* (Jena, 3. baskı, 1794); *Bir Ahlâk Felsefesi Denemesi* (Jena, 4. baskı, 1802); *Görgül Psikoloji* (Jena, 2. baskı, 1796); *Ahlâk Felsefesi Taslağı* (Jena, 1793); *Hukuk Felsefesi Taslağı* (Jena, 1795); *Dogmatik Felsefe* (Jena, 1790); *Mantık Taslağı* (Jena, 1797); *Felsefesel Bir Tarzda İncelenmiş Felsefe* (3 cilt, Jena, 1798-1801); *Metafizik Taslağı* (Altenburg, 1799); *Felsefe ve Tanrıbilimin Türlü Konularına Dair Memuvar* (Jena, 1802); *Adiarhora* (Jena, 1809). Bu eserde, ilgisizlik doktrininin tarihi vardır. Schmid, ayrıca da Snell'le birlikte, *Ahlâk, Din ve İnsanların İyiliği İçin Felsefesel Gazete* (4 cilt, Giessen, 1793-1795) yi yayımlamış, bir de *Antropoloji Gazetesi* çıkarmıştır (2 cilt, Giessen, 1803). Schmid, Niethammer'in Felsefesel Gazete'sinde ve diğer bilginlere özgü dergilerde birçok makale yazmıştır.

SCHMID-PHISELDECK, Konrad-Friedrich. Danimarka filozofu. 1770'te Brunswick'de doğmuş, 1833'te Kopenhag'da ölmüştür. Bu son şehirde Bilimler Akademisi üyesiydi. Daha önce de birçok yönetim ve eğitim işlerinde çalışmıştı. Kant'ın öğrencisidir; hocasının doktrinini yaymak ve geliştirmek için uğraşmıştır. Eserlerinden bir kısmını Latince, bir kısmını da Almanca yazmıştır; sayıları da oldukça çoktur: *Pratik Ahlâka Dair İçten Mektuplar* (Kopenhag, 1796); *Estetiğe Dair Mektuplar* (Altona, 1797). Bu eser, Kant'ın bu konuya dair olan kuramı ile ilgilidir. *Avrupa ve Amerika ya da Uygar Dünyanın Gelecekteki İlişkileri* (Altona, 1820 ve 1821); *Avrupa Konfederasyonu* (Altona, 1821); *Bugünkü Durumu İçinde İnsanlık* (Altona, 1827); *Otomat Sayılan Dünya ve Tanrı Saltanatı* (Altona, 1829)... vb.

Schmid-Phiseldeck, zamanının politika hayatına ve ekonomi politiğe, tarih felsefesine, İskandinav edebiyatına dair de bazı eserler yazmış olduğu gibi, Egger'in Alman Magazini adlı dergisinde de felsefesel mektüplar yazmıştır (1790). Onun eserlerinde bugün uyanmakta ve gerçeklenmesi istenmekte olan yeni dünya devleti düşüncesinin tohumları ya da hiç olmazsa sorunları yer almaktadır.

SCHMIDT, Yuhan-Kaspar. Alman filozofu. Max Stirner takma adıyle tanınır. 25 ekim 1806'da Baireuth'de doğmur, 26 haziran 1856' da Berlin'de sefalet içinde ölmüştür. Filoloji ve Tanrıbilim öğrenimini tamamladıktan sonra, evvelâ jimnazlarda, sonra kız kolejinde hocalık yaptı ve yazarlığa başladı. Yazılarında bireycilikten (individualisme) başlayarak bunu en aşırı sonuçlarına kadar götürdü ve anarşizmin tanınmış kurucularından biri oldu. 1845'te Leipzig'de bastırdığı,



Der Einzige und sein Eigentum (Biricik ve Onun Mülkiyeti) adlı eseri, onun ana düşüncelerini kapsar. Eserin bir bölümünü, *Azatlılar*, diğer bölümünü de *İnsan ve Ben* teşkil eder. Schmidt, 1842'den itibaren Berlin'de *Freinler*, yani *Azatlılar* adını alan genç Hegelciler zümresine karışmıştı. Bu zümrenin başında aşırı radikallerden ve Litteraturzeitung'ün müdürlüğünü yapmakta olan Bruno Bauer vardı. Bunlar, tüm kutsal tasarım ve kurumları inkâr ettikleri için, kendilerine alay kasdıyle Kutsal Aile adı verilmişti. Schmidt, Berlin'de Hipel lokantasında toplanan bu zümre arasına karışmış, bunların tartışmalarına asla karışmadan yalnız dinlemiş ve adı geçen eserini de, bir taraftan onları eleştiren saldırılarıyle aşırı bir bencillikle anarşizmin esası haline getirmiştir. O, bu eserinde, kendisi de Hegelci olduğu halde Azatlılar'ı eleştirir; İnsan ve Ben bölümünde de, Feuerbach'ın antropolojisinden ilham alır. Eser, baştan başa siyasal, sosyal ve insel liberalizmi eleştirir. Onun ana düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

1. İnsanlık, toplum, gerçeklik, iyilik, ruh, organ, özgürlük, devlet gibi tüm genel kavramlar, birtakım düşüncelerdir; bunlar, yeni tümellerdir (külliyat); hortlamış putlardır; bunların hiç bir gerçekliği yoktur. Gerçekte var olan yalnız Ben'im; benim ruhum, organım ve benliğimdir.

2. Gerçek olan tek şey Ben olunca, bunun kanunu da kişisel çıkar olur. İnsan, kendi kuvvet ve çıkarının şiddeti oranında gelişir. Bu itibarla gelişmeye engel olan, başkalarının baskısı değildir; gelişmeye elverişli olan kuvvetten yoksun olmamızdır.

3. Oluşturulan her toplum, kurum, parti ya da zümre, kendi ben'imizin kuvvetini artırmak için bir aracıdır.

4. İnsan, alabileceği her şeyi almalı, olabileceği her şey olmalıdır. Kuvvete dayanan her çıkar yasaldır.

5. Hak, kuvvetlinindir; âciz ve kuvvetsiz olmak, haksız olmak demektir. Hak, yalnız kendi kuvvetime ve isteğime bağlıdır; benim dışımda hiç bir hak yoktur. Bu nedenle fakir, adi, tutsak ve zelil olmamak için almayı, toplamayı, sahip olduğunu da tutmayı bilmelidir.

6. Her bireyin amacı, kendi mutluluğunu sağlamaktır; bu nedenle insan, kendi bencilliğine bağlanmalı, kendi dışında ne varsa hepsini, kendi mutluluğunu sağlamaya aracı olarak kullanmayı bilmelidir.

7. Birey, topluma hizmet etmek için değil, toplum, bireyin amaçlarını gerçeklendirmek için vardır. Şu halde benliğimi sınırlayan, devlet, toplum, aile, kanun, ulus, egemenlik, (hâkimiyet) diye bir şey yoktur. Bunları reddetmeli, bireyin bencilliğine engel olan bu kuvvetleri zorla yıkmalı, ortadan kaldırmalıdır.

8. Toplum, bireye değil, birey topluma egemen olmalıdır. Zira, yalnız birey gerçektir; toplum ise, gerçek değildir.

9. Gerçek özgürlük, yaşamı yoksun olan şeyleri yok saymaktan ibarettir.

10. Dinsel gerçekler de yoktur; pozitifçiliğin insan dini bile, Hıristiyan dininin bir başkalaşmasından başka şey değildir. Özgürlük ve gelişmemize engel olan tüm kutsal düşünce ve kurumlar, kendi hayalimizin eseridir, bunları yıkmalıdır.

11. Hakların, yetkilerin ve zorunlulukların hiç bir sınırı yoktur.

12. Devletin, kilisenin özgürlüğü, benim tutsaklığımdır.

Özet olarak Schmidt, insanın kendi içgüdülerini ve tutkularını hiç bir kural ve disipline bağlanmadan kandırabilmek için, tüm kuvvetlerinin kendisinde, toplumdan, aileden, devletten, yüzyıllar boyunca toplanmış olan dinsel, ahlâksal düşünce ve inançları aşmasını istemiştir. Bu anarşizm bir taraftan da bir ahlâkdışcılıktır (immoralisme). Bunun içindir ki, Schmidt'in eseri çabuk parlayıp sönmüştür. Nietzsche'nin eserlerinden sonra tekrar hatırlanmış ve âdeta bu büyük filozof, Schmidt'in bir ardılı sayılmıştı. Schmidt'in şu eseri de önemlidir: *Geschichte der Reaktion* (2 cilt, Berlin, 1852). Bu tarihteki açıklamaları, kendi görüşlerine malzeme ve kanıt hizmetini görür. O, iradeyi, insel varlığın en temel kuvveti saymış ve ahlâkı, ben'in kendi kendine koymuş olduğu uğursuz bir sınır saymıştır. O, iradeye vermiş olduğu önemle Schopenhauer'i hatırlatır (F.-A. Lange, cilt II, s. 96-97). Schmidt, insanı sefaletlerinden kurtarmak için giriştiği düşünce savaşında, toplumlarda her zaman görülen bencil bazı tipleri, insanlığın en tam örneği sanmış ve bunların tutku ve başarılarını sağlamış görünen yolları genelleştirmiştir. Bu itibarla onun görüşlerinde hiç bir yüce ülküye yer verilmiş değildir. Schmidt, Adam Smith ve J. B. Say'ın eserlerini de Almancaya çevirmiştir.

Bkz. Albert-Lévy, *Stirner et Nietzsche* (1909); H. Engert, *Das Krit. Denken M. Schmidts* (1911); Dr. Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte* (Paris, 1934. Tez. s. 130-135).

SCHMIDT, Heinrich. Alman biyoloji bilgini ve doğa filozofu. 15 aralık 1874'te Heubach'da (Thür) doğdu, 2 mayıs 1935'te Jena'da öldü. Burada, Haeckel arşivinin müdürüydü. Schmidt, birci (moniste) bir ahlâkçıdır. Önemli eserleri şunlardır: *Philosophie Wörterbüch* (9. baskı, 1934); *Der Kampf um die Weträtsel* (1900); *Wörterbüch des Biologie* (1911);

Goethe-Lexicon (1912); *Geschichte der Entwicklungslehre* (1918); *Harmonie, Versucheiner Monist. Ethik* (1931); *Mensch. und Affe* (1932); *Ernest Haeckel, Denkmal einer Grozen Lebens* (1934).

SCHNEIDER, Hermann. Alman filozofu. 29 nisan 1874'te Pforzheim'de doğdu, 1923'ten 1939'a dek Leipzig Üniversitesinde profesörlük yaptı. Orada, Windelband, Rickert W. Wündt ve Lamprechler'le birlikte çalıştı. Şu eserleri onun çalışma alanını da gösterir: *Religion u. Philosophie* (2. baskı, 1924); *Kultur u. Juden* (1910); *Philosophie der Geschichte* (2 cilt, 1923); *Metaphysik als Streng Wissenschaft* (2. baskı, 1934); *Pestalozzi* (4. baskı, 1949)... vb.

SCHNELLER, Jules-François-Borgias. Alman filozofu. 1777'de Strasburg'da doğmuş, 1833' te Friburg'da ölmüştür. Babasının hukuk profesörlüğünü yapmakta olduğu bu şehrin üniversitesinde matematik ve hukuk öğrenimini tamamladı. Schneller, bu şehri Fransızlar zaptedince Viyana'ya sığındı; Katzebue'nün yönetimi altında tiyatro eserleri yazdı; sonra, Linz ve Graetez Üniversitelerinde tarih okutmak üzere tiyatroyu terk etti. Tarihi, politika felsefesine karıştırmış, derslerinde ve eserlerinde gösterdiği özgür ruh, kendisini Avusturya devleti yanında kuşkulu bir hale getirmiş, bunun üzerine 1823'te Graetez'i terk ederek Friburg Üniversitesine yerleşmiştir. Sağlığında Almanya'da yazar, tarihçi ve filozof sıfatıyle ün kazanmıştır. Felsefede en çok siyasal ve tarihsel ahlâk üzerinde çalışmıştır. İlginç eserleri şunlardır: *Tarihin Felsefe Üzerine Etkisi* (Friburg, 1824); *Felsefenin Tarihle Birlikte Gidişi* (Friburg, 1825); *İnsan ve Tarih* (Dresden, 1828); *İnsanlığın Tarihi* (Dresden, 1828). Ölümünden sonra da dört cilt tutan şu eserini Ernst, 1835'te Münih ve Stuttgart'ta bastırmıştır: *Schneller'in Tarih Felsefesine, Politikaya, Olaylara, İnsanlara ve Kilise Devletine Dair Görüşleri.*

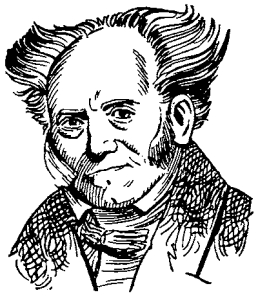
SCHOLZ, Heinrich. Alman filozofu. 17.3.1884'te Berlin'de doğdu, 1960'ta öldü. 1917'de Breslau' da, 1919'da Kiel ve 1928'de Münster Üniversitelerinde profesör oldu. Kendisini, lojistik ve din felsefesine dair önemli eserleriyle tanıtmıştır: *Religionsphilosophie Als-Ob.* (2. baskı, 1922); *Gesch. der Logik* (1931); *Logistik* (1933); *Wast-ist. Philosophie?* (1940); *Metaphysik als. Strenge Wissenschaft* (1941); *Fragmente eines Platonikes* (2. baskı, 1947); *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommenter zur Augustinus de Civitate Dei...* (Leipzig, 191); *Die Hauptschriften zum Panteismusstreit Zwischen Jacobi und Mendelsshon* (Berlin, 1916); *Der Unsterblichkeitsgedanke als Philosoph. Problem* (1922); *Eros und Carltas* (1929); *Vorlesungen über Grundzüge der Mathemat. Logik* (2. kasım, 2. baskı, 1950/1951); Enziklop. der Math. Wiss.'de yazmış olduğu Mathematik ve Logik maddeleri. Bunlar, Hermes dergisinde de basıldı (1952).

Bkz. H. Hermes, *Math.-Phys. Sem. Ber. 4* (1955).

SCHÖNFELD, Walter. Alman hukuk filozof ve tarihçisi. 19 mayıs 1888'de Ober-Baumgarten'de doğdu. 1922'de Königsberg'de, 1925'te Greifeswald'da, 1929'da Tübingen'de hukuk profesörlüğüne getirildi. Önemli eserleri: *Die Logische Struktur der Reschtrosnung* (1927); *Über den Begriff einer Dialekt. Jurisprudenz* (1929); *Der dt. Idealismus und die Geschichte* (1936); *Die Gsech. der Reschtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik* (1934); *Über die Gerechtigkeit* (1952). Schönfeld, eserlerinin adından da anlaşılacağı gibi, daha çok hukuk felsefe ve tarihiyle uğraşmıştır.

SCHOOCK, Martin. Latince adı Schooçkius. Hollanda filozoflarından. 1614'te Utrecht'de doğdu, 1665'te Gröning'de felsefe profesörü iken öldü. Schoock biri, La Mothe le Vayer' in yenileştirdiği kuşkuculuğa karşı, diğeri de hocası Voët'nin teşvikiyle Descartes aleyhine yazmış olduğu iki eseriyle ünlüdür. Bu ikincisinde, Descartes'ı, kuşkuculuğu, Tanrıtanımazlığı, bağnazlığı en son sınırlarına dek yaymakla suçlandırır ve şiddetli saldırılarda bulunur. Bu iki eserin adı: *De Scepticismo Persprior* (Görning, 1652); *Philosophia Cartesiana, Seu ad Miranda, Methodus Novoe Phiolsophioe Renati Descartes* (Gröning, 1643). Bu ikinci eserin başında, Voët'nin uzun bir Önsöz'ü vardır.

SCHOPENHAUER, Arthur. Alman filozofu. 22 şubat 1788'de Danzig'de doğmuş, 21 eylül 1860'ta Main üzerindeki Frankfurt'ta, sofra başında yemek yerken, oturduğu sandalye üzerinde ölmüştür. Onun, birdenbire gelen bir akciğer konjesyonundan öldüğü anlaşıldı. Schopenhauer'ın büyükbabası, Danzig'in zenginlerindendi; fakat servetini yitirmişti; büyükannesi delirmişti. Bunların dört oğlu vardı; içlerinden en büyüğü de delirmişti; Heinrich



adındaki dördüncüsü ise Schopenhauer'in babasıydı ve oldukça başarılı bir işadamıydı. Danzig'de bir ticarethane açmış olan bu adam, özgür ve sert ruhlu, İngiliz âdetlerini benimsemiş, İngiltere'yi zekâ ve özgürlük ülkesi sayan bir Volterci ve Schopenhauer'in deyimiyle, "vakur bir cumhuriyetçi" idi. Danzig, Prusyalıların eline geçince, Heinrich, maddesel bazı zararlara da katlanarak ailesiyle birlikte Hamburg'a yerleşti; burada ticaretle uğraştı; fakat bir gün kendisini mağazasının arkasındaki kanalda ölü buldular; bu suretle onun da intihar etmiş olduğu anlaşıldı. Schopenhauer'ın annesine gelince, Johanna Trosiener adını taşıyan bu kadın, Almanya'da romanlarıyle kendini tanıtmış, dünya nimetlerine düşkün bir yazardı; bencil, oynak, analık şefkatinden yoksun bir yaratıktı. Zira o, Schopenhauer'ın kusurlarını bağışlamaz ve düştüğü aşırı ve boş heyecanlara kapılmasını istemezdi. Schopenhauer da annesinin bu çeşit müdahalelerinden hoşlanmazdı. Belki de kendisinin kadınlar aleyhindeki düşünceleri, annesiyle yaptığı çekişmelerin bir sonucudur.

Babası, onu bir iş ve hayat adamı yapmak istemiş, "oğlunun dünya kitabını okumayı öğrenmesi" için türlü ülkeleri gezdirmişti. Evvelâ Amsterdam, Londra, Anvers ve Bruxelles'i, sonra Paris, Lyon, Savoie, İsviçre, Avusturya ve Berlin'de iki yıl kadar süren bir seyahat, Schopenhauer'a orijinal düşünceler ilham etti. Babası, 1797'de oğlunu Havre'a yolladı. Schopenhauer, burada kalmış olduğu pansiyonda Almancayı unutacak kadar Fransızcayı öğrendi. 1803'te İngiltere'de yatılı bir okula verildi. Annesi, oğlunun okumasını, babası ise iş hayatına atılmasını istiyordu. Schopenhauer ise, işten nefret ettiğinden, okumak, düşünmek ve yazmak için şiddetli bir tutkuya sahipti; fakat babasına vermiş olduğu sözü tutmuş olmak için, 1805'te Hamburg'a döndüğü zaman, senatörlerden birinin mağazasına kâtip oldu. Babasının intiharından sonra, iki yıl kadar özgürlüğüne kavuşamadı; annesi, ticarethaneyi tasfiye ederek, Weimar'a yerleşti; Wieland, Goethe... vb. gibi o dönemin tanınmış düşünce ve sanat adamlarıyle ilişki kurdu ve bir edebî salon açtı. Schopenhauer, bir süre annesinin yanına gitti; Latince ve Yunanca öğrendi; Goethe, Schopenhauer'ın annesine, oğlunun ilerde ünlü bir adam olacağını söylemişti; fakat annesi: "Bir aileden iki dahi çıkmaz!" diyerek hem buna inanmadı, hem de kendinin de bir dahi olduğunu anlatmak istedi. Schopenhauer, kendini bir rakip sanan annesinin yanından ayrıldı, yirmi dört yıl onu görmedi.

Schopenhauer, önce Goethe jimnazına gönderildi; 1809'da Göttingen Üniversitesinde, tıp, tarih ve doğa bilimleriyle uğraştı. Kantçı ve kuşkucu Schulze, ona felsefe zevkini aşıladı; sonra, 1811'de Berlin Üniversitesinde Fichte'yi dinledi; Kant ve Eflatun felsefesinden hoşlandı. Almanya'nın kurtuluş hareketlerine katılmak için gönüllü yazılmak üzereyken, bundan vazgeçti ve bir sayfiyeye çekilerek, *Yeter Nedenlilik İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı tezini hazırladı ve doktorasını aldı. Annesi, onun bu eserini, eczacılığa dair yeni bir buluş sanmıştı. Bu tez, dışarda dikkati çekmedi; fakat, kendisini, Goethe tebrik etti. Schopenhauer, annesiyle hiç bir zaman geçinememişti; ikisinin karakteri birbirine tamamen aykırıydı. Annesinden ayrılarak Dresden'e gittikten sonra, kendi dünya görüşüyle doktrini hakkındaki düşüncelerini bu şehirde kazandı. Schopenhauer, 1816'da ikinci eseri olan *Görüm ve Renkler* adlı kitabını bastırdı. Goethe ile yaptığı bilimsel sohbetler, kendisine bu eseri kazandırmıştı. O, bu büyük ozan ve düşünürün alaycı ve soğukkanlı karakterinden hoşlanmıştı. Schopenhauer, bu dönemde Hind felsefesini ve Buda dinini inceledi; bu felsefeyi, bilgeliğin en yetkin bir örneği saydı. 1818'de, *İrade ve Tasarım Olarak Âlem* adındaki büyük eserini yayımladı; bu eseri bitirdikten sonra, İtalya'ya seyahat etti; Venedik'te kaldı; burada modern hayata daldı; metresiyle gezerken, kendisi gibi kötümser olan İngiliz ozanı Byron'la tanıştı ve onunla sefahat âlemlerine daldı; fakat bir süre sonra İtalya'yı terk etti; Berlin'e geldi ve bu şehrin üniversitesine doçent oldu; fakat derslerini Hegel'in ders vermekte olduğu saatlere koydurdu; amacı, Hegel'in öğrencilerini kendi dershanesine çekmekti. Fakat umduğu olmadı; âdeta boş sıralar karşısında kaldı; sinir içinde bir süre, Fichte'nin Bilim Doktrini; Hegel'in Olaybilim'i (Phénoménologie) ile Schelling'in Deneyüstü Ülkücülüğü aleyhine şiddetle saldıran dersler verdi. Bu başarısızlık karşısında büsbütün kötümserliği artan Schopenhauer, 1820-1839 yılları arasında, meyus, serseri ve kısır bir yaşam geçirdi; sağlık durumundan ve insanlardan kuşkulanmaya başladı. Berlin'e yayılmış olan koleradan korkuyordu. Her yerde gözüne hırsızlar, dolandırıcılar görünüyor, gece yarıları parasını saklayacak yerler arıyordu; hatta silahlarıyle yatıyor, hiç bir şeye güven duymuyor; günlük masraflarını herkes anlamasın diye Yunanca ve Latince kaydediyor; cimrice ve âdeta kinik (cynique) bir akıl hastası gibi yaşamaya, pipolarını dolapta kilitliyor ve berberin usturasından korkarak kendi kendini tıraş etmek zorunda kalıyordu.

Schopenhauer, 1831'de kolera yüzünden He-

gel gibi Berlin'den kaçtı; Frankfurt'a yerleşti; burada bekâr olarak çekici ve iddiacı bir dille ünlü filozofların, kadınların, dinin, aşkın, törelerin aleyhinde şiddetli hücumlarla dolu yazılar yazdı. O, her gün kırlarda gezdi, temiz bir lokantaya ve gazinolara devam etmeye başladı. Babasının çiftliğinden almakta olduğu küçük bir gelirle yaşıyordu; fakat bu geliri artırmayı da bildi. Bir aile yanında iki odalı bir pansiyona yerleşti. Burada otuz yıl, Köpeği Atma (âlemin ruhu demektir) ile birlikte insanlardan uzak yaşadı. Çalışma odasında Kant'ın bir büstü ile Buda'nın bronzdan bir heykeli vardı. Büyüye ve spiritizmaya da inanıyor ve yaşama tarzında Kant'ı taklit ediyordu. Her gün yemek yemekte olduğu İngiliz otelinde, yemekten önce önüne bir altın sikke koyar ve uzun bir pipo içerdi. Times gazetesini okuyor, ününün kanıtlarını toplamak için türlü şehirlerde muhabirler kullanıyordu. Artık o, yeryüzünde tek başına kalmıştı. Yalnızken, 1836'da *Doğa ve İrade*'yi, 1839'da Norveç Fen Cemiyetinin "Özgürlük" konulu müsabakası için *İradenin Özgürlüğü* adlı eserini yayımladı. Beğenilen bu eseri dolayısıyle kendisi bu cemiyete üye seçildi. 1841'de, *Ahlâkın Temel Problemleri*'ni yazdı. Bu eserde Alman filozoflarına, özellikle Hegel'e sövüp saydı. Onu, şarlatan ve sefil bir yaratık diye nitelendiriyor; onun kuramının yeni yetişenlerle demagogların işine yarayan skolastik ve ukalaca bir şiirden başka bir şey olmadığını iddia ediyordu. *İrade ve Tasarım Olarak Âlem* adlı eserinin basılmasından on altı yıl sonra, bunun birçok nüshalarının okkaya verilmiş olduğunu öğrendi; oysaki Schopenhauer, bu eserinin bazı parçalarını kutsal ruh'un yazdırdığını iddia edecek denli, kendine ve kitabının önemine emindi. 1844'te hem bu eseri, hem de doktora tezini yeniden bastırdı; fakat derin bir tutku ile beklemekte olduğu ün kuşu bir türlü başına konamıyordu. Onun tek tesellisi, "Bir insan ne denli gelecek kuşaklara ve genel olarak insanlığa mal olacaksa, o denli çok çağdaşlarına yabancı kalır" düşüncesinde gizliydi.

Nihayet Schopenhauer, 1851'de, *Parerga und Paralipomena (Meze ve Artıklar)* adlı eserini bastırdı ki, bundan kendisine telif hakkı olarak ancak on kitap hediye edilmişti. İngilizceye *Deneme* adıyle çevrilmiş olan bu iki ciltlik kitapta, aforizmalarıyle diğer eserlerinde dağınık bir halde bulunan bazı önemli düşüncelerinin özetleri vardı. Bu kitap, nihayet Schopenhauer'a umduğu ünü getirdi. *Avrupa'da Yayılmış Olan Tanrıbilime Karşı Bilimin Saldırıları, Sefalet ve Savaş Aleyhine Sosyalistlerin Saldırışları, Biyolojide Hayat İçin Savaş Varsayımları...* Schopenhauer'ın eserlerini anlaşılacak ve kendini aranacak bir duruma getirdi. Artık Almanya 'a priori' spekülasyonlarından yorulmuş, Hegelcilikten de soğumaya başlamıştı. Schopenhauer'ın eserleri, bu nefreti daha önce hissettirmiş, toplumdaki tepkiyi de artırmıştı; ısırgan çizgileri, keskin eleştirileri, nükteli özdeyişleri, Schopenhauer'a doktrininden daha çok ün ve onur sağlamaya hizmet etti ve onun adı her yanda işitilmeye başladı; türlü şehirlerden tebrik mektupları almaya başladı; doğum günleri kutlandı; ressamlar resmini, heykeltraşlar büstünü yapmak için kendisini ziyarete başladılar. Yaşı yetmişi bulmuştu; fakat yıllarca beklediği ve nihayet kazandığı ün, onu bir çocuk gibi sevindirdi; yemeklerden sonra flütünü çalmaya, dostlarına, kendi hakkındaki en küçük haberleri bile göndermelerini rica etmeye başladı.

Schopenhauer, aşktan; aile ve hatta vatandan yoksun bir insandı; kibirli olduğu kadar da öfkeli ve hesabını pek iyi bilen bir hasisti: "İhtiyaç içinde olan bir arkadaş, gerçek bir dost değildir; o, bir borç isteyenden başka bir şey değildir" diye düşünen ve "İnsanın bilgisi arttıkça ıstırabının da artacağına" inanan bu kötümser insan, aynı zamanda her şeyden kuşkulanan bir melankolikti; bu durumdan, ölünceye dek kurtulamamıştı. O, doğruyu hiç bir şeyden çekinmeden söyler, güzel giyinir, tiyatro ve operalara gider; birtakım bayağı cinsel ilişkilerden zevk alır, son derece haris ve kavgacı bir kişiliğe sahipti. Hayvanlar üzerinde tıbbî operasyonlar yapılmasını istemeyecek denli de hayvanları seven Schopenhauer'ın diğer bir sıfatı da, zahitlikle feragate değer vermesidir. O, karakter ve iradesini babasından, zekâsını da annesinden almış olduğuna emindi. Son iki yılı âdeta kötümserlikten kurtulmuş, yeni ve başka bir insan olmuş gibi, zaferinin haz ve neşesi içinde sona erdi.

Schopenhauer, daha Hamburg'dayken, romantiklerin özellikle Hıristiyanlıktaki İbranî öğeleri beğenmeyen ve eski Yunan'ı takdir eden Tieck, Novalis ve Hoffmann'ın etkisi altında kalmıştı. Fr. Schlegel de, Schopenhauer'ın Hind felsefesine olan hayranlığını uygun bulmuştu. B. Russell, onun hakkında der ki: "Diğer filozofların hemen tümü, bir anlama göre iyimser oldukları halde, o, kötümserdi. O, Kant ve Hegel gibi tam olarak akademik olmadığı gibi, tamamıyle akademik geleneklerin dışında da değildi. Hindistan geleneklerini, Hindciliği (Hindouisme), Budacılığı yeğ tutar, Hıristiyanlığı sevmezdi. O, ahlâka olduğu kadar da sanata ilgi gösteren geniş kültür-

lü bir insandı; müstesna bir şekilde milliyet duygularından kurtulmuş, İngiliz ve Fransız yazarlarıyle de, âdeta kendi ülkesinin yazarları arasındaymış gibi bağdaşabiliyordu. Onun felsefeyi meslek edinmiş olanlara hitabı inanabilecekleri bir felsefe arayan sanatçılarla, ediplere yaptığı hitaptan daha az olmuştur. Daha çok XIX. ve XX. yüzyıllar felsefesinin karakteristiği olan irade (Will) üzerinde ısrarla durmaya başladı; fakat onun için irade, metafizik bakımdan her ne kadar esas idiyse de, ahlâk bakımından kötüdür; —bu, yalnız bir kötümser için olanaklı olan bir karşıtlıktır—. O, felsefesinde üç kaynağa dayanır: Kant, Eflatun ve Upanishads. Fakat ben, onun zannettiği kadar Eflatun'a borçlu olduğunu sanmıyorum; Yunan dönemi, Schopenhauer'ın da kesin olarak anlattığı gibi, zaferden çok barışa; ıslahata girişmekten çok sessizlik ve hareketsizliğe değer veren hasta bir dönemdir" (B. Russell, *History of Western Philosophy*, s. 781).

Schopenhauer, Kant sistemini devam ettirmiş, fakat ona, kendi dehasına uygun bir şekil vermiştir. Fichte, Schelling ve Hegel'i üç büyük sofist olarak nitelendirmiş, bunların ülkücülüğünü eleştirici felsefenin bozuk bir şekli saymış ve Kant'ı özellikle üç noktadan takdir etmiştir:

1. Skolastik felsefeyi yıktığı için,
2. Olaylar âlemiyle düşüncenin gerçek âlemini kesin olarak ayırt ettiği için,
3. İnsanın özgür faaliyetini, olaysal âlemin zorunsuzluğu üzerine çıkarmak suretiyle gerçek ahlâkı kurduğu için...

Bunlara mukabil, Kant'ın iki büyük yanılgıya düşmüş olduğunu göstermekten de çekinmemiştir:

1. Kant, metafiziği mümkün olan her deneyin ötesinde olanın bilimidir, diye tanımlamıştır; bu suretle o, geleneksel metafizikten yeter derecede kurtulmamıştır. Metafizikle 'a priori' bilgi, zorunlu olarak anlamdaş (cynonime) olmakla birlikte, bu tanım kabul edilemez; âlemin içinde kendinden şey'in (chose en soi) olduğu kadar da âlemin kendisini açıklamak olanaksızdır.

2. Kant, pek açık aykırılıklar pahasına, kendi sistemine, kendinden şey'i tekrar sokmuştur. O, nedensellik ilkesinin yalnız olaylara uygulanabileceğini kabul ettiği halde, kendinden şey'le —yani, numen'le— deneylerin verdikleri, yani olaylar arasında da bir bağlılık görmüştür. Bu itibarla Kant, eski metafiziği yıktıktan sonra, onu yeniden kurmaya çalışmıştır. Görülüyor ki, Schopenhauer, Fichte ve Hegel'in Kant için ileri sürdükleri eleştirileri başka bir açıdan ele almıştır. Onlar, maddeyi atmışlar ve metafizik bakımdan yalnız bilgiyi temel olarak ele almışlardır.

Schopenhauer ise, maddeye bağlı kalmıştır; yalnız fazla olarak maddede bir irade kabul etmiştir; yani, Kant'tan daha ileri giderek: "Kant, diyordu, iradenin gerçekliğiyle kendinden şey'in özdeşliğini tanımadı; fakat insel faaliyetin inkâr edilmez bir ahlâksal karaktere sahip olduğunu anlatmak suretiyle, bunun yolunu gösterdi; irade, olaysal âlemin kanunlarından farklı ve bağımsızdır; dolaysız olarak kendinden şey'le ilgilidir". Ve felsefe bunun üzerine dayanmalıdır. Zaten Kant, ahlâk kanunu incelenirse, bizi olayların ötesine götüreceğini ve bize duyularla gözlemlerimizin veremeyeceği bilgiyi sunacaklarını ve ahlâksal kanunun iradeyle ilgisini de iddia etmişti. Kant'a göre, bir iyi adamla bir kötü adam arasındaki fark, bunların iradeleri arasındaki farktan ibarettir. Bu bakımdan da Kant'a göre, iradeler, gerçek dünyaya aittir; yani, iradeye taalluk eden olay maddesel bir harekettir; Schopenhauer ise bundan, madde, gerçek irade olan bir görüştür, sonucuna ulaştı ve Kant'a karşı, kendinden şey'in deneyden geçirilebileceğini ve onu irademiz içinde bulabileceğimizi iddia etti. Eğer, Kant'ın gösterdiği gibi, irade, duyulur âlemin deneylerinden büsbütün bağımsız olan esaslı bir değere sahip ise ve irade, ahlâksal edime mutlak bir değer verebiliyorsa, bunların nedeni, iradenin mutlak'tan bir parça ve hatta mutlak'ın kendisi olmasıdır, demişti. Bu itibarla Schopenhauer, metafiziğin başka ve belli koşullarla kurulabileceğine inandı. Bu bakımdan o, âlem nereden gelmiş, nereye gidiyor? Niçin vardır? gibi sorulara karşılık aramaz; sadece âlem nedir? sorusunun karşılığını araştırır. Onun metafiziği, her türlü dinsel ve Tanrıbilimsel etki ve akımlardan da uzak olan bir kozmoloji olacaktır; yani, tarafsız ve özgür bir metafizik ki, konusu, âlemin gizli sıralarını yasal bir şekilde gösterecektir. Bu da Kant'ın tersine olarak, iç ve dış deneyle olanaklıdır.

Schopenhauer da Kant gibi, insan algıcının (müdrike) eleştirici ve Tanrı gibi deneyüstü kavramların algı ve deneylerimizin ötesinde bulunduğunun zorunluluğuna inandı. Fakat bu iki zorunluluğun deneye dayanan bir metafiziğin kurulmasına engel olamayacağını ileri sürdü. Âlemin ne zaman ve nereden gelmiş olduğunu, nedenini ve niçin var olduğunu düşünmeden —zira, bunların niteliklerini zihin belirleyemez— sadece kendisinin ne olduğunu araştırmak yetişir. Bu düşüncesini önce doktora tezi olarak yazmış olduğu, *Yeter Nedenlilik İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı eserinde açıkladı. Zaten kendisi, *İrade ve Tasarım Olarak*

Âlem adlı eserinin anlaşılabilmesi için daha önce bu tezin okunmasını salık verir. O, bu eserinde tüm tasarımlarımızın kanunlar tarafından düzenlenen bir düzene göre bağlandıklarını ve bu düzenin dört şekilde belirdiğini tanıtlamaya çalışır:

1. İlke ile sonuç ilişkisi olarak; 2. Nedenle sonuç ilişkisi olarak; 3. Zaman ve uzay ilişkisi olarak; 4. Güdü (motif) ile eylem ilişkisi olarak.

O, bu tezinde nedenlilik ilkesinin, her duyum içinde iradesiz ve dolaysız olarak hareket eder ve biz duyumlarımızın nedenlerini bir sezgi sayesinde uzaydaki dış nesneler gibi algılarız. Schopenhauer bu suretle Kant'ın sezgi ile algıç arasına koyduğu derin farkı düzeltmek istemiş ve Fichte'nin etkisine kapılmıştır (H. Höffding, cilt II, s. 222-223). Schopenhauer'ın bu eserini daha yakından incelemelidir: Ona göre, yeter neden ilkesi, şu dört şekildeki nedenlilik kanunudur:

1. *Mantık:* Bu öncüller aracılığıyle sonuçları belirler.
2. *Fizik:* Neden aracılığıyle sonucu (effet) belirler.
3. *Matematik:* Bu, matematik ve mekanik kanunları aracılığıyle yapıyı (structure) belirler.
4. *Ahlâk.* Karakter aracılığıyle gidişi (conduit) belirler.

Schopenhauer, bu eserinde, âlemin zihinsel bir olaydan başka bir şey olmadığını tanıtlamaya çalışır. Ona göre, yeter neden ilkesinin bu dört şekli, yani fiziksel, metafizik, mantıksal ve ahlâksal ilkelerin tümü bir tek yeter neden ilkesine dönüştürülebilir ki, bu, "Nedensiz hiç bir şey oluşamaz" şeklinde ifade olunabilir. Yahut, "Hiç bir şey, kendisinin olduğu gibi olmasını belirleyen bir neden olmaksızın var olamaz" şeklinde ifade edilir. Bu okul mantıkçılarının oluş ilkesi, varlık ve eylem ilkeyi tanıma ilkesi... adını verdikleri tüm ilkeleri kendinde özetler. Bu ilke, algılarımızın (idrak) 'a priori' olarak birbirine bağlı olan şeylere taalluk ettiğini, fakat hiç bir zaman başka şeylerle ilgisi ve bağlılığı olmayan tek bir şeyi algılamanın olanaksız olması demektir. Bu bağlılık, konulara göre çeşitlenir ve türlü adlar alabilir. Fakat bunların esası, daima çeşitli algılardır. Yani, ruhun saf olarak öznel olan bir kanunu bu bağı teşkil eder. Bu itibarla dört konu sınıfı vardır; bu bakımdan da yeter nedenlilik ilkesinin dört şekli ya da dört kökü olacaktır:

1. Eğer zaman ve uzay koşulları altında oluşan deneyler ve olaylar söz konusu olursa, biz bunları ancak nedenlilik şekli altında algılayabiliriz. Yani, her olgu, yeter nedenini, kendi nedeni içinde bulur; daha açık bir deyimle, bir kanunun her yeni hali, bir diğer halden öncedir; ikinci bir hal, zorunlu olarak bunun arkasından gelmiştir; yani, birincinin her belirmesinde, ikinci onu izlemiştir ve bunlardan birinciye 'neden', ikinciye 'sonuç' adı verilir. Bu nedenlilik ilkesi, eylemsizlik (atalet) ilkesini içine alır. Zira, bir nedenin eylemi olmazsa, birinci hal, aynı durumda kalacaktır. Öyleyse bir neden, bizim için daima bir diğerinin yeter nedeni olan bir olgudur. Maddesel âlemdeki eylemlerde, organik varlıklardaki arzu ve içgüdülerle bilinçli etkenlerdeki akılsal motiflerde nedenlilik kendi kurduğumuz bir ilişkiden başka bir şey değildir ve bu birinci görünüm altında nedenlilik, oluşun yeter nedenine (principium fiendi) dönüştürülmüş olur.

2. Eğer algılar düzeninden, kendimizin oluşturduğumuz soyut maddeler ve yargılara geçecek olursak, bu zihinsel âlemin, şu bir tek kanuna bağımlı olduğunu görürüz: Her yargının bir yeter nedeni olmalıdır ve yargılar bu sıfatla gerçek olurlar. Şu halde gerçeğin ilkesi, bu yeter neden tümel belitinin (aksiyom) içinde bir oluş olarak vardır. Onun değerini oluşturan da zihinsel edimlerin bağlantısıdır. Kuşkusuz, Kant'ın da gördüğü gibi, yargıların kendi aralarındaki düzenliliğinden doğan mantıksal gerçekler, eşyanın birbiriyle olan ilişkileri üzerine kurulmuş gibi olan maddesel gerçek birbirinden ayrı şeylerdir. Fakat bu nesneler, nihayet algılardan, yani yine zihinsel olgulardan başka bir şey değildir. Hatta neden, çelişiklik, özdeşlik... vb. ilkeler şeklinde ifade edilen düşüncenin tüm koşulları arasına yerleştiği zaman bile, daima bir başka şeyi düşünmeden bir diğerini düşünemeyeceğimizi gösterir ve kendisinde tüm bilgi ilkelerini (principie cognoscendi) özetler.

3. Algılarımızın zorunlu şekilleri olup, algılarımızdan ayırt edilebilen zaman ve uzayın 'a priori' şekilleri de böyledir. Uzayı düşünmek demek, her biri bir diğeriyle bilinçlenmiş, yani yerler, durumlar, figürler gibi her türlüsünü geometrinin incelediği birtakım ilişkiler toplamıyle sınırlanmış olarak dikkate almak demektir. Zaman da böyledir. Lahzalar adını verdiğimiz öğelerinin her biri, bir diğeriyle sınırlanmıştır ki, uzayda konum (position) adını alan bu ilişkiye, zamanda ardalanma (suite) adı verilir. Aynı suretle her sayının varoluş nedeni, kendinden evvelkilermiş gibidir. Yani Schopenhauer'a göre, biz her gerçekliği uzayın tüm diğer kısımlarıyle sınırlanmış olan bir ardalanma şekli altında bulundukları takdirde düşünebiliriz. Şu halde za-

man ve uzay, varlığın nedenidir ki, bu sonradan varlık ilkesi (principium essendi) olur.

4. Bilginin son bir konusu da, içduyunun doğrudan doğruya yakaladığı ve hem husule getirdiği edimin (acte) öznesi, hem de bilen öznenin nesnesi olan eylem sayesinde kendini göstermesidir. Bu, ancak zamanda bilginin tek konusu olan irade belirlemelerinin ardalanması sayesinde kendini gösterir. Fakat, istemenin kendisi, diğer bazı şeylerle ilişkisi olmaksızın ve yeter neden ilkesi şeklinin dışında bilinemez. Bu da bir güdüye (motif), yani bir nedene ihtiyaç gösterir ki, bu da bir güdü olmak hasebiyle nesnelerin birinci kategorisine girer; ama onun sonucunu, yani belirlenmesini biz, dışardan ve dolaysız bir yoldan bilemeyiz. Biz onu kendimizde neden ile ve zamandaş olarak, güdünün faaliyetiyle olan ilişkisi içinde yakalarız; güdü ve edim, bir nedenin ne olduğunu ve çoğu zaman tekrarlanan bu sözcüğün anlamını bize ilham eden bir tek yargı içinde birleşirler. Güdülenim (motivation) eylemi içerden görülmüş nedenlilik demektir. Anlaşılıyor ki, tüm bu şekiller altındaki, *Yeter Nedenlilik İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı eserinde ileri sürmüş olduğu düşüncelerden başka bir şey değildir. Yani o, tüm konuların şeklidir; algıcımızdan ayrılmayan zihinsel bir yoldur ve ruhun her işleminde zorunlu olarak kullanılır. Bundan, âlemin bizden bir şey olduğu sonucu çıkar. Zamansız, uzaysız ve bunların bölümleri ve şekilleri olmaksızın, neden ve sonuç ilgisinden yoksun, faaliyetsiz, düzensiz ve gerçeği olmayan bir âlem ne olabilir? Varoluşun, hareketin, eylemin, kavranılabilirliğin (intelligibilité) tüm bu koşulları, bizim dışımızda hiç bir şey değildirler. Bunları kuran ve dışımıza yansıtan biziz. Özet olarak âlem biziz ve bilmek, yaratmak demektir. Âlem, bizim tasarımlarımızdır; ve onun tasarımı 'a priori' olarak ruhumuzun yapısına bağlı olduğu için bizim eserimizdir.

Schopenhauer, buraya kadar kendinden önce Kant'ın ileri sürdüğü düşüncelere sistemli bir şekil vermiştir. Bu düşüncelerde Berkeley ve Fichte'nin öznelciliğinden (subjectivisme) birçok öğeler vardır. Fakat Schopenhauer'ın sistemi burada kalmaz; bu başlangıçtan daha orijinal sonuçlara ulaşır. Bunu kavramak için onun *İrade ve Tasarım Olarak Âlem* adlı eserini özetlemek gerektir:

Kendisinin, "onu iki kez okuyunuz; birinci defasında çok sabırla" önerisinde bulunduğu bu büyük eseri, H. Höffding, dört perdelik bir dramla karşılaştırır: Birinci kitap, 'âlem'i, yeter neden ilkesine bağlı bir olay olarak inceler ve Schopenhauer'ın 'yeter' neden ilkesinin dörtlü kökü, ileri sürdüğü bilgi kuramını kapsar. Burada yalın bir tasarımdan ibaret olan âlemden, âlemin en içten özü saydığı iradeye yükselir. Âlem bilmecesi burada çözülür. İkinci kitap, 'irade'nin doğadaki türlü derece ve şekillerini inceler; her şeyde etkin olan, derece derece ilerleyen, bilgiyi kendi hizmetinde kullanan ve kendi sefaletinin bilincine ulaşmakla sona eren varoluşun kör bir eğilim olarak yaşama iradesini betimler ve sorun, bu sürekli talihsiz özlemden kurtulmanın olanaklı olup olmadığı şeklinde ileri sürülür. Üçüncü kitap, 'sanat'ı doğanın ve hayatın estetik gözlemi içinde inceler. Bunda zamanın çarhı durmuş ve irade yatışmış gibidir. Dördüncü kitap, kurtuluş ve mutluluğun yaşama iradesini, merhamet ve çilecilik (aseétisme) içinde yok etmeyi açıklar (H. Höffding, cilt II, s. 225).

Schopenhauer, düşüncelerine, "Âlem benim tasarımımdır" önermesiyle başlar ve şöyle devam eder: "... bunda, her bilen ve yaşayan varlığa uyan bir gerçeklik vardır. Bununla birlikte yalnız insan, bu gerçeği soyut düşünülmüş bilgi alanına nakledebilir; bunu yaptığı gün, kendisinde felsefesel ruh doğmuş demektir; o zaman kesin olarak anlar ki, ne bir güneşi ne bir yeryüzünü tanımaktadır; yalnız bir güneşi gören gözle yeryüzüne dokunan bir eli tanıyabilmektedir ve kendini kuşatan âlemin, bir tasarımından başka şey olmadığını, yani ancak başka bir şeyle tasarlanmış özneyle —ki bu kendisidir— ilişkisi sayesinde var olduğunu anlar... Hiç bir gerçek, tüm diğer gerçeklerden, bunun kadar doğru ve bağımsız değildir ve gerçek, kendini bilgimize sunan şeylerin hepsi, yani tüm bir âlem özneye oranla nesneldir; algılanan bir şeye göre algıdır; özet olarak tasarımdır; gerçeklikleri kadar kanıta muhtaç değildir. Bu, şimdiki için olduğu kadar da, tüm geçmişte, gelecekte, uzakta ve yakında olan her şey için doğrudur. Zira, bu içlerinde yalnız tüm tikel tasarımların birbirinden ayırt edildiği zaman ve uzay için de doğrudur. Âlemin kapsadığı ve kapsayabileceği her şey, özne karşısında bu bağımsızlık içindedir ve ancak özne için vardır. Âlem, tasarımdır". Öyleyse âlem, bir yanılsamadan ibarettir. Bilimi kuran kanunlar da, düşüncenin kanunlarından başka bir şey değildi. Bilgin, girilecek kapısını bulmak için bir şatonun çevresinde dolaşan ve bunu bulamayınca cephesinin resmini yapmayı yeğ tutan birine benzer.

Schopenhauer'ın, "âlem, benim tasarımımdır" sözünü yanlış anlamamalıdır; o, evrenin bildiğimizden başka bir şey olmadığını, çünkü onu bilmekte olduğumuzu söyler. Evrenin olayları, hareketleri duyumlarımızdır. Kuşkusuz ki, bilen bir ruhla, bilinen bir dış âlem karşısındayız; fakat bu iki farklı gerçeklikten

bir zihinsel işlemin (operation) iki evresiyle (safha) karşılaşırız: Biri, görgül (emprique) ya da sezgisel şekli altında, bize kendimizden farklıymış gibi görünen düşünce; diğeri, tersine olarak kendi faaliyetimizle, onu saf veya soyut düşünce haline getirirsek, kendisinde bir Ben'in edimini tanımış olmamızdır ki, bunun ikisi de daima aynı düşüncedir; ruh ya da beynin aynı değişkeleridir. Nesne veya düşüncenin ikisi de birdir. Âlem, bizim için bir nesne midir? Bu sıfatla o, bir algıdan başka şey midir? Özneye oranla algıdan başka bir varlığa sahip midir? Göz yok edilirse, renge benzeyen bir şey kalır mı? Sinir sisteminden bir iz bırakılmazsa, cisimden bir nitelik kalır mı? Organların başka türlü yapıldığı, beynin başka bir planda oluştuğu varsayılırsa, dış âlemin de başkalaştığı görülür. Bu sahne, yalnız seyirciyle birlikte değişmez; aynı zamanda onu hiç kimse seyretmemiş olsa bile, yine kendini gösterir. Zira, onun özü ve gerçekliği görülmüş olmaktır. Bu dış sahnenin sahip olduğu hiç bir şey yoktur; hatta ne kusurları —ki, bunlar ruhumuzun kanunlarıdır—, ne de güzelliği vardır. Zira, güzellik de bizim serbest kalışımızın duygusudur. "Âlem ve içinde hep'in (tout) bulunduğu uzayın uçsuz bucaksızlığıyle ve içinde hep'in hareket ettiği zamanın uçsuz bucaksızlığı ve birbirini dolduran eşyanın harika türlülükleri baştan başa" beyinsel olaylardan başka bir şey değildir. Tüm bunlar, "bu organın içinde bir büyük meyve kadar kocamanlaşır" ve "bu çeşitli nesneler, mantarlar gibi aralıksız olarak kaynaşıp çoğalmazlarsa" mahvolurlar. Nasıl ki, Fichte, "Ben'siz Ben - olmayan yok" demişse, Schopenhauer da, "öznesiz nesne yoktur" der ve bundan âlem, "nesne olmak dolayısıyle" ruhumuzun yalın bir tasarımıdır, sonucunu çıkarır. Acaba zihnimizin ötesinde Kant'ın "kendinden şeyler" adını verdiği ve nüfuz edemeyeceğimiz başka ve esrarlı gerçeklikler var mıdır? Buna biraz sonra cevap vereceğiz. Yalnız şimdi, diyebiliriz ki, ona göre zihin, sonsuz bir güce sahip olduğu zaman, âlemde asla böyle imgesel bir mutlak'ı bulamayacaktır. Biz, ancak bilgi konularından kurtulduğumuz takdirde eşyanın içkin özünü keşfedeceğiz; deneyüstü özüne gelince, metafizik, ona ulaşamayacaktır. O, zihnin üstünde ve belki de her zihnin dışındadır.

Âlem, sadece bizim tasarımlarımızdan mı ibarettir? Bundan başka bir şey değil midir? Akılcıların dediği gibi, düşünce, tek başına bir gerçek ya da başlıca gerçek değil midir? Hayır. Düşünce de ikinci bir olaydır; kendi koşullarıyle, yani sonsuz ilişkiler serisi içinde, beyin hareketleriyle birlikte başgösteren olaydır. Onun arkasında daha sürekli bir şey vardır; zamanın, uzayın nedenlilik ya da hepsini birden anlatan yeter nedenin öznel kurumları dışında nasıl düşünülebilir? Zaman, uzay ve nedenlilikten kurtulmak suretiyle nasıl öğrenebiliriz? Bu kaderden kurtulmak için yapılacak her çaba, yararsızdır. Özne, kendi kendinden çıkamaz ve eşya ile özdeş bir hale gelemez. Kant, bu bilinmediğin var olduğunu ve aklın onu yakalama yeteneğinde olmadığını söylemek yanılgısına düşmüştü. Zaten o, bilinmedikçe, akıl onu nasıl tanıyor? Ya da hiç olmazsa böyle bir şeyin var olduğunu nasıl biliyor? Düşüncenin, düşünceden başka konusu yoktur ve kendini bütün iddia ettiği şeylerin hepsinden başka şey olarak bulur ve gerçeklik adına süslediği soyutlamalarını dağıtır; bu yıkıcı esasa dayanan metafizik, bir mantıktan ve "sorunları baş aşağı vaz'eden ve duyulur âlemin varoluşunu zihinsel algılardan çıkaran" Hegel felsefesinden başka bir şey olamaz. Bununla birlikte, gerçekliğin bu dış yüzünün ötesine dek, evrenin mutlak ilkesine, nihayet bize Kant'ın yasakladığı, Fichte ve Schelling'in de yalnız gölgesini gösterdikleri o kendinden şey'e kadar sokulmaya hizmet edecek bir aracı vardır ki, onu varlığın değişmez temeli olan duygu aracılığıyle ebedî olarak kendimizde keşfederiz. Bu, daima ve her yerde kendisiyle özdeş olan, yani zaman ve uzay şekillerine yabancı ve nedenlilik bağlarından kurtulmuş olan iradedir. Zira o, kendinden nedendir ve kendi kendinin nedenidir. Burada söz konusu olan, etkisiz bir irade, olmadığı gibi bizi soyutlama âlemine atacak ve sadece iradede, düşüncenin, bu itibarla da tüm düşünce ve deneylerin koşullarına bağlanan saf bir gizlilik (virtualité) değildir; bu, edim halinde olan hissedilmiş iradedir; bilinmiş irade değildir. Bu, ne benim, ne de sizin iradelerimizdir; bireyselleşmemiş olan kendinden iradedir. Bu, bizde, bir ilkeleri, bir de edimleri içinde olmak üzere oluşan hareket ve üreten kuvvet gibi iki tarzda görünür. Neden'le sonuç gibi dememelidir. Bedenin hareketi, iradenin sonucu değildir; onun dolaysız edimidir; bu aynı zamanda kendi kendinden bir şeydir; nesnelleşen, kendini gösteren, bilinmiş hale gelen, tüm bilgilerin koşulu içine giren ve olay şeklini alan iradedir. Bedenimiz bir hareketler toplamıdır; yani, irade olaylarının toplamıdır; beden ve irade, iki ayrı tarzda verilmiş olan bir tek ve aynı şeydir. Bizzat yerine getirilen irade olmasaydı, bedenimizin bir hareketi ne olabilirdi?.. Sonra, edimsiz bir irade ne olacaktır?.. Bedenin eylemi, nesnelleşmiş olan, yani algı içinden geçen iradenin edimin den başka bir şey değildir. Şu halde, bedenin bilgisi, algıcının şekilleri arasında iradenin al-

gısıdır. Bilginin öznel ilkelerinin araya konmasıyle bozulmuş olan bu kuvvetin görülmesidir —bu ilkeler, bu kuvvete, yani iradeye her cins ilişkileri sokmuş olurlar— ve aynı zamanda da uzay ve zamanın ürünü olan bireyliğin şeklidir. Bu, saf irade değildir. Şurada burada, şu ya da bu tarzda hareket eden veya hareket eder gibi görünen, filan ya da falan iradedir. Tekrar edelim ki, beden ve irade özdeştir; fakat irade, dolaysız olarak duygu ile yakalanır ve o, nesne-öznedir (objet-subjet); beden ise, zihinle tanınır ve o, sadece nesnedir. Esasta bunun ikisi de, bir taraftan mutlak, diğer taraftan bağıntılı (relatif) olan bir tek ve aynı şeyin iki cephesidir. Demek ki, zihinden üstün bir şey vardır ki, o da duygudur ve olaydan üstün de bir şey vardır ki, o da mutlaktır; bilimden de üstün bir şey vardır ki, bu da metafiziktir. Burada birbirine karşıt görünen bu terimler, birbirinden ayrı değildirler; duygu ve zihin, niteliklerine göre bir aynı şeyi yakalarlar. Olay, tasarımlanmış mutlak demektir ve metafizik, ilkesine yükselmek bilimi demektir. Bu suretle Kant'ın tüm zihinsel edimlerimize kendi damgalarını basan her ilişkinin üstünde ve her kategorinin başında varoluş ilkesini bulmuş oluruz. Fakat, beden ve ruhu ile insan, iradedir denebiliyorsa, evren nasıl hesap verecek, insandan doğaya nasıl geçilecektir? Doğa, biri kanunları, diğeri hareketleri içinde olmak üzere iki tarzda karşılaştırılabilir. Doğaya kanunları, bilgimiz yüklemektedir. Bunlar, zihnin ve bu itibarla da bilinen gerçekliğin kanunlarıdır. Fakat olaylar da iradenin bir görünüşü müdürler? Neden olmasın? Edimleri içinde yakaladığımız irade, kişisel bir irade değildir; bireylik ilkesi, zaman ve uzaydır; bunların dışında kalan evrenseldir. Hissettiğim, kendi varlığım ve irademdeğildir. Bilinç, ilkel duygunun ikinci ilineğidir (accident). Her şeyden önce var olmak ve istemek denklemini vaz'ediyorum: Her var olan iradedir; sonra kendi hakkımda bildiğimi, benzerlerime yükletirim; zira, onlar benim için bazı tarzlarda, ben kendim için ne isem odur; yani, nesnelerdir. Nesnelleşmiş bir irade olan bedenimden, bu beden aracılığıyle algıladığım ve aynı kanunlara bağımlı olan tüm diğer bedenlere geçiş zor değildir. Şu halde âlem, nesnelleşmiş bir iradedir. Bu yorumun güvenilirliğinden kuşkulanırsak, saçmalığa düşmüş olur ve kuramsal bir bencilik olan tekbenciliğe (solipcisme) doğru kaymak zorunda oluruz. Bu ise, kendi varoluşundan başkasını kabul etmeyen bir bireyin inancıdır. Bu da, "Bir tımarhanede ciddiye alınabilecek olan kuşkucu bir sofizmdir". Özet olarak biz, dışsal şeyleri kendi bedenimizle olan benzeşimine göre düşünürüz. Onların da bedenimiz gibi olduğunu kabul ederiz ve onları, kendi varoluşlarından öznenin tasarımlarıymış gibi soyutlarsak, en derin tözlerinde kalan şey de istemek dediğimiz şeyden ibaret olacaktır.

Özet olarak Schopenhauer'a göre, zihin olayları, tasarımlama ve tasarımları nedenlilik kanununa bağlama fakültesidir; olaylar âlemi de ancak zihinde ve zihin için vardır; madde de ancak zihne göre ve zihne oranla var olabilir. Aynı zamanda, "hiç bir özne (sujet), uygulanmış olduğu bir nesne var olmadığı halde, kendisine bir madde ve şekil veren olaylar da bulunmadan zihin var olabilir". Bundan, soyut ülkücülüğün ve her şeyi zihnin düşüncelerine dönüştürmek isteyen saf zihinciliğin (intellectualisme) boş ve yanlış olduğu tanıtlanmış olur. Mademki bilincimiz, zamanı oluşturmak için vardır, öyleyse, zihnimiz art ardınadır (mütevali). Bu birinci yanılmadır. İkinci yanılma da, zihnin bu sıfatı dolayısıyle parçalı (fragmantaire) olmasıdır. Üçüncü yanılma, yalnız zaman gibi bir boyuta dönüştürüldüğü için unutmaya mahkûm olmasıdır. Bu suretle herhangi bir şey hakkındaki bilgi, anî ve geçici olacaktır. Bu itibarla zihin, gerçeksel olarak ilkel değildir ve kendi tasarımım olan âlemin maddesel görünüşlerinden başka hiç bir ilkel ilke sırasında yer almaya lâyık değildir. Düşünüp akıl yürütmeden önce, yaşarız ve yaşamaya eğilim gösteririz; hayat için hareket ederiz. Bu edime doğru eğilim göstermekten, daha doğrusu bu sürekli edimden ebedî bir duyguya sahip oluruz. Bu eğilim, bir yandan güdüsüz ve kendiliğinden bir arzu, diğer yandan da güdülü ve düşünmeli bir iradedir. Fakat arzunun güdüsü, esasında kaybolsa bile iradeyle çatışmaz; eğilim göstermek = hareket etmek ve hareket etmek = yapmak; yapmak = istemektir. Ancak düşünme için yapmakla istemekte fark vardır, yoksa gerçeklikte ikisi de birdir. "İrade, bizim özümüzdür; doğa düşünülmedikçe var olamaz. Biz daima doğayı kendi aracılığımızla incelemek zorunda oluruz, kendimizi doğa aracılığıyle değil".

Acaba bu iradeyle fizikteki kuvvet kavramı aynı şey midir? Hayır. Schopenhauer, "İrade, kuvvet değildir, der ve ben doğa kuvvetleri kavramını, bir irade gibi inceledim; fakat, kuvvet ve irade bir sözcük oyunu değildir; kuvvet, esas itibarıyle tüm diğer şeyler gibi nesnel (objectif) âlemi bilmekten, yani olaylar ve tasarımlardan doğar. O, olguların koşulu ve determinizmin egemen olduğu alanda soyuttur". İrade ise, tersine olarak kaynağını, saf tasarımla saf olay oluşturmayan, fakat içerden doğrudan doğruya hiç bir şekle, hatta ne özne, ne de nesne suretine sahip olmayan,

herkesin kendi öz bireyliğini tanımakta olduğu bilincinden doğan bir kavramdır. Zira, orada bilenle bilinen şey, birbirine intibak etmiştir. Bununla birlikte kuvvet kavramını, istemek kavramına yaklaştıracak olursak, bir bilinmediği, pek bilinen bir şeye, yani dolaysız olarak bildiğimiz bir şeye yaklaştırmış oluruz. Tersine olarak, istemek kavramını kuvvet kavramına yaklaştıracak olursak, âlemde sahip olduğumuz biricik dolaysız bilgiyi terk etmiş oluruz; onu olaylardan çıkarılmış ve olayların daha ilerisine gitmemize izin vermeyen soyut bir tasarım içinde yitirmiş oluruz. "Zihin, bir ilke değli, bir alettir ve irade için olduğu kadar da irade tarafından yapılmıştır. Her şeyi oluşturan irade, her şeyi koruma aracılarını da hazırlar. Madenlerde bir çeşit bulanık eğilim ve kendiliğinden hareket suretiyle, bitkilerde saf veya ilkel bir irade derecesi olan bir çeşit irkilme ve içgüdüyle, daha yüksek bir basamakta hayvan, hareketlilik ve duyarlık gibi sayıca daha çok aracılarla kendilerini korurlar. Hayvan var olmak ister; varoluşunun tüm koşullarını ister ki, bunlar arasında zihnin ilk ve bulanık bir taslağı bulunur. İnsana gelince, onu iğreti hayatı, tüm diğerlerinin yerini alan bir güç (puissance) sayesinde, yani kendi yaşama iradesinde, aracıların amaçta gizli oldukları gibi içerik olarak var olan düşünme yardımıyle tutunabilir. Bu noktada dilin pek anlamlı ifadeleri vardır: Cisimlerin, iten ve çeken, terk etmek istemeyen eğilimleri, çekme ve itmeleri vardır, deriz".

İstemek sözcüğünü, her organlaşmış doğaya uygularız: Çiftçi, "buğdayını sürmek istemediğini" ve "atının kendine itaat etmek istemediğini" söyler; doğacı filozof, organlaşmanın hayat cinsine taalluk ettiğini ve eğilimlere uygun bir duruma girdiğinden, bu itibarla her varlığın kendi iradesi sayesinde belirlenmiş olduğunu, nihayet aslanın avını parçalamak istediği için pençelere ve kuşun uçmak istediği için kanatlara sahip olduğunu bilir. Anlaşılıyor ki, istemek kadar evrensel bilmeceyi çözecek başka bir sözcük konulamaz. Şu halde bireyler, evrensel iradenin tikel belirlemeleridir (déterminations); fakat bunların türleri vardır; tiplere uygundurlar ve kanunlarla yönetilirler. Eflatun'un diliyle söylenirse, onlar, yani bireyler, "düşünceleri taklit ederler"; ya da düşüncelere katılırlar. Bu itibarla iradeyi kendi değişik şekillerinden ayırır gibi olan uçsuz bucaksız aralığı dolduran ve iradeyle bireyler arasında aracı olan düşünceler vardır. Düşünceler, iradenin birinci nesnelleşmesidir; varoluşun olabilirliğini gerçeklendiren ilk var olma isteğinin şeklidir. Düşünceler bir çeşit hiyerarşiye sahiptirler: En aşağı derecesinde irade, nesnelleşerek ağırlık ve sokulamazlık (impenetrabilité) gibi kör ve cansız olan tüm doğal etkenlerin (ajan) şekillerini oluşturur; ya da bunlar arasında esneklik, katılık, sıvılık (fluidité), elektriklilik ve kimyasal özellikler gibi bazı nitelikleri oluşturur. Bu ölçeğin derecelerinden yukarı çıktıkça, derece derece daha çok artan şekil ve bireyliklere yükselinir; fakat bunlardan her biri, varoluş koşulları kendinden aşağı olanlarla savaşarak devam edebilir. Her organizma, daha aşağı düşüncelere hükmetmek koşuluyle kendi tasarımı olan düşünceyi anlatır. Bu itibarla sürekli bir çatışkı, hayat için gerçek bir savaş vardır. Bu savaşta en çok başarı gösteren varlık, kendi düşüncesinin en tam bir ifadesi olur; bu, kendi cinsinin içinde güzelliğe taalluk eden ülküye (ideal) yaklaşır. Bu suretle konu dışında olduğu halde, bu sistemde birdenbire Eflatunculuğun fışkırdığı görülür. Buna karşın, B. Russell, Schopenhauer'ın Eflatun'a pek de borçlu olmadığını sanır. Zira Schopenhauer, der, Yunan dönemini zaferden çok barış, ıslahattan çok sessizlik ve hareketsizliğe değer veren yorgun ve hasta bir dönem sayar (B. Russell, s. 781).

Özet olarak Schopenhauer'a göre, iradenin üç özelliği vardır:

1. İrade birdir ve evrenseldir. Doğada her şey ister ve her şey çalışır; yaşamak ister, hareket eder, yaşar. Cisimler, bitki ve canlılar görünebilen şey haline gelmeye, yani nesnelleşmeye çalışan ve nesnelleşen bir iradeden başka bir şey değildir.

2. İrade yok edilemez. Şekiller kaybolur, fakat esas (öz) kaybolmaz; bütün yok olur gibi olan şeyler, bir başka yerde şekil değiştirerek varlıklarını sürdürürler. Bu itibarla her şeyde kendini gösteren bir yaşamak iradesidir. Kişisel irade mahvolsa bile, evrensel irade mahvolamaz.

3. İrade, mutlak özgürlüktür. Schopenhauer, bu noktada Kant'ın deneyüstü kavramlarına düşer. Evvelce de gördüğümüz gibi, "Bu âlem, tüm olaylarıyle iradenin nesnelleşmiş bir şeklidir. İrade, ne bir olay, ne bir düşünce ne de bir nesnedir. O, kendinden şeydir; ne eşyanın bağımlı olduğu yeter neden ve sonuç altındadır, ne de düşüncelerin kanunu olan neden ve sonuç ilkesine bağlıdır. İrade, kendisinden önce hiç bir zorunluluk tanımaz; yani, özgürdür"; "Bu itibarla ahlâksal özgürlüğü doğada değil, doğanın dışında aramalıdır. O, metafiziktir, fizik âlemde de bulunamaz". Özgürlük, edimlerimizde değil, varlığın bütünündedir; bu itibarla hiç kimse kendi karakterinden esaslı olarak bir şey değiştiremez. Demek ki, determinizmden kurtulmak olanaksızdır.

(Spinoza (62. mektubunda) der ki: "Uzaya fırlatılmış olan bir taş, bilinçli olsaydı, özgür iradesi sayesinde, hareket ettiği imgesine (hayal) kapılacaktı". Schopenhauer buna karşı: "Ben, diyor, taşın bu inançta haklı olduğunu söyleyeceğim. Verilmiş olan içtepi (impulsion), benim için ne ise odur ve taşın içindeki bitişiklik, çekim, katılık gibi görünen şey, içsel doğası itibarıyle, kendimde irade olarak hissettiğim şeyin aynıdır; taş da, bilinçlenebilseydi, o da kendinde bu iradeyi tanıyacaktı. Fakat, irade taşta da, filozofdakinden daha çok özgür değildir. İrade, ancak toplamıyle özgürdür. Zira, onun yanında kendisini sınırlayabilen başka bir irade yoktur".

Yaşamak İradesi: Schopenhauer'ın eserleri bir aynı tezi, türlü bakımlardan çeşitli konulara uygulamak suretiyle, sistem haline getirme amacını güderler. Bu itibarla onun iradeye ne denli geniş bir değer ve anlam vermiş olduğunu anlamak için şu görüşlerini bilmek gerektir: Hemen tüm filozoflar, düşünme ve bilinci, ruhun özü saymışlar ve insanı düşünen bir hayvan saymışlardır. Schopenhauer'a göre, bu, atılması gereken bir yanılmadır: "Nefsin bilinci, ruhumuzun yalın bir yüzeyinden (satıh) başka bir şey değildir'"; "... bununla iç'i bilemeyiz; sadece kabuğu biliriz". Bilinçli entellektin altında, bilinçli ya da bilinçsiz irade, bir çaba, direnen bir hayatsal kuvvet, bir kendiliğinden faaliyet, bir hükmeden arzu iradesi vardır. Bazen entellekt, efendisini yöneten bir kılavuz gibi, iradeyi yönetir gibidir. İrade, "sırtında pek iyi gören kötürümü taşıyan kör ve güçlü bir adamdır". Biz bazı şeyleri arzu etmeyiz; zira, bunun nedenlerini bulmuşuzdur; fakat istediğimiz için de nedenler bulmuşuzdur; arzularımızı maskelemek için felsefeler ve Tanrıbilimler meydana getirmişizdir. (Freud, bu düşünceden yararlanmıştır). Öteki hayvanlar, metafiziksiz arzu ederler; insan ise, "metafizik bir hayvandır"; "Birine karşı nedenler ileri sürerek kanıt vermekten ve hesap sonunda onu anlamak istemediğine ve ancak onun iradesiyle yapılacak işimiz olduğuna inandırmak için dünyanın elemlerine katlanmaktan daha sıkıcı bir şey yoktur". Şu halde mantığın da yararı yoktur.

Mantıkçıların kendileri bile, mantığı bir gelir kaynağı olarak kullanırlar. Birini kandırmak için onun kişisel çıkarına, arzularına, iradesine baş vurmalıdır. Zaferlerimizi uzun zaman hatırladığımız halde, zararlarımızı çarçabuk unuturuz. Bellek, iradenin uşağıdır. "Hesap ettiğimiz zaman çoğu kez kendimizi zararlarımızdan çok, kârlarımızla aldatırız; bunda en ufak bir onursuz niyete sahip değiliz"; "Diğer taraftan en budala bir adamın arzularını yakından ilgileyen şeyler söz konusu olduğu zaman zekileştiği görülür". Genel olarak zekâ, bir tilkide olduğu gibi, tehlikede ya da bir canide olduğu gibi, ihtiyaçta gelişir. Hiç bir kimse, düşünmeden sonra hareket edenden daha çok aldanmaya mahkûm değildir. Kuşkusuz insanların kendi geçim koşulları, kadınlar ve çocuklar için yaptıkları savaşlar, yalnız düşünmenin ürünü değildir. Bu savaşın koşulları, yaşamanın ve olabildiği kadar iyi koşullar içinde yaşamanın yarı bilinçli iradesindedir. "Âdeta insanlar, önlerinden çekiliyor gibi iseler de, gerçekte arkalarından itilmektedirler". Zihin, bir dışişleri bakanından başka bir şey değildir. "Doğa, onu bireysel iradeye hizmet etmek için yaratmıştır. Bu itibarla onun görevi, iradenin işlemesi için güdüler sunarak eşyayı tanımaktır; eşyanın derinliğine inmek ve onların gerçeksel özünü yakalamak değil". (Bu düşünceden Bergson ilham almıştır). "Ruhun değişmez ve ebedî öğesi iradedir". Nitekim, sürekliliği sayesinde bilincin birliğini yapan ve onda, "düşüncelerde düşünceleri toplu tutarak direnen bir ahenk gibi onlara arkadaşlık eden" iradedir. Karakterin yeri de entellektte değil, iradededir. Karakter, niyetin, tavrın (attitude), yani iradenin sürekliliğidir. Oysaki, kalbi, baştan daha öne koymakla, iyi niyeti, daha değerli ve açık bir ruhtan daha görünebilir saymakla asla aldanılmış olmaz. "Parlak zekâ, nitelikleri hayranlığa davet eder; fakat sevgiyi değil"; "Tüm dinler, irade ve kalp nitelikleri için ödül vaat ettikleri halde, zihin ve zekâ nitelikleri için hiç bir ödül vaadinde bulunmazlar".

Bedenin kendisi de iradenin ürünüdür. Kant, bulanık olarak demiştir ki, hayat adını verdiğimiz iradenin içtepisi altında embriyonun bedeninde çukurlar kazarak kendi özel kanallarını inşa eder. Bu çizgiler, kendilerini oyar ve kapatırlar; nihayet kanlar ve atardamarlar haline gelirler. Bilmek iradesi, beyni inşa eder; tutmak iradesi de eli yaratır; yemek iradesi sindirim aygıtlarını geliştirir (bu, bir çeşit Lamarck kuramıdır). Gerçekte bu çiftler, (yani, bu irade şekilleriyle bu et şekilleri) bir tek yolun, bir tek gerçekliğin iki yüzünden başka bir şey değildir. Bu ilişki, bedenin duygu ve değişmelerinin karmaşık bir birlik teşkil ettiği heyecanda daha açıkça görülür (James-Lange kuramının kaynağı). "İstemli (iradesel) edim ve bedenin eylemi, nedenlilik aracılığıyle birbirine bağlanmış iki farklı nesnel olay değildirler. Bunlar arasında neden ve sonuç ilgisi yoktur. Bunlar, bir tek ve aynı olgudur. Yalnız bu olgu bize iki farklı tarzda

verilmişlerdir: Bir yandan dolaysız olarak, diğer yandan duyulur tasarımlar gibi. Bedenin eylemi, nesnelleşmiş irade eyleminden başka bir şey değildir. Bedenin kısımları, kendileri sayesinde iradenin meydana çıktığı başlıca iştahlara tekabül etmeye, bu iştahların görülen ifadeleri olmak zorundadırlar. Dişler, yemek borusu ve bağırsak kanalları nesnelleşmiş açlıktır; aynı suretle üreme kısımları da, nesnelleşmiş cinsel içgüdüdür. Her sinir sistemi, bedenin içine ve dışına gerilmiş irade antenleridir. Genel olarak alınan insan bedeni, genel olarak alınmış olan insel iradeye tekabül eder. Aynı suretle bireyin fizik yapısı, değişmeleri, bireyin karakterini oluşturan kendi iradesine tekabül eder".

Entellekt yorulur; irade ise asla yorulmaz. Entellektin uykuya ihtiyacı vardır; irade, uykuda bile çalışır. Elem gibi yorgunluğun da yeri beyindir. Beyinsel madde ile ilişkisi olmayan kaslar (yürek gibi) hiç yorulmazlar. Uykuda beyin beslenir; fakat iradenin beyne ihtiyacı yoktur. Bunun içindir ki, kafalarıyle çalışanların uykuya ihtiyaçları fazladır. Uykuda insel hayat, bitkisel hayata düşer ve bu halde, "irade, dış nüfuzlara maruz kalmadan dayanılması pek ağır olan organik görevleri (fonction) oluşturur. Beyin, faaliyeti ve algıcın çabasından gelen bir güç azalmasına uğramaksızın, kaynağının ve özünün doğasına göre çalışır. Bu itibarla uyku sırasında iradenin tüm gücü, organizmanın iyi halde olması ve çıkarı için işler; her şifanın, her elverişli bunalımın uykuda oluşması bundandır". Burada, uykunun kökensel (originel) bir durum olduğunu söylemek yerinde olur. Embriyon, hemen her zaman, küçük çocuk ise, birçok zaman uyur; hayat, uykuya karşı bir savaştır; başlangıçta uykuyu yenilgiye uğratırız; fakat sonra ona yeniliriz. Uyku, gündüz takatsiz kalmış olan hayatın bütün'ü korumak ve onarmak için ödünç alınmış bir ölüm parçasıdır. Uyku, bizim ebedî düşmanımızdır. Uyanık olduğumuzda bile o, bir parça bize egemendir. Her gece, en garip ve en bilinçsiz düşlere sahne olan ve uyanınca ruhlarını yaymak zorunda kalana, hatta en bilge başlardan ne bekleyebiliriz? Şu halde irade, insanın özüdür ve tüm şekilleri altında hayatın ve hatta cansız maddenin özü değil midir? Nihayet o denli çok aranmış olan ve bulmakta umutsuzluğa düşülen içsel gerçekliğin en sonu ve her şeyin gizli özü olan, "kendinden şey" değil midir?

Schopenhauer, dış âlemi, irade terimleriyle açıklamak suretiyle, evvelce de kaydettiğimiz gibi, bunun bir kuvvet olmadığını ve fiziksel âleme özgü olan çekim, itme, kaynaşma, çözülme, elektriklik, mıknatıs, billurlaşma, ağırlık... vb. niteliklerin hep irade olduğunu, bunun, bitki ve hayvanlar âleminde de böyle olduğunu anlatır. Hayatın en aşağı belirtilerine indikçe entellektin rolü azaldığı, iradenin ise, böyle olmadığı sonucuna ulaşır. Aristo, bitkilerde, yıldızlarda, hayvanlarda ve insanda, özet olarak her şeydeki şekilleri yaratan bir güç (puissance) vardır, demekte haklıdır. Hayvanlardaki şaşırtıcı inşa ustalığı, iradenin entellektten ne denli önce olduğunu gösterir. Tüm Avrupa'yı gezen ve türlü köprülerden geçmiş olan bir fil, —üzerinden birçok insan ve hayvanların geçmekte olduğunu gördüğü halde— çürük bir köprüden geçmemiştir. Bir köpek yavrusu yüksekten yere atlamaya korkar; o, düşmanının akıbetini akıl yürütmeyle değil, içgüdüyle anlar. Zira, onun önceden yapılmış bir deneyi yoktur.

Schopenhauer, birçok örnekler daha vererek, hayvanlardaki içgüdünün bir irade gösterisi olduğunu ve onların, hayatlarını, akıl yürütmekle korumadıklarını anlatır. Görülüyor ki, ona göre, iradenin tümü bir yaşamak, dolgun bir surette yaşamak iradesidir. Her canlı için hayat, pek kıymetlidir ve hayatı, pek uzun sükûn ve sabırla beklemiştir. "Binlerce yıl galvanizm, bakırla cıvada uyudu ve her ikisi gümüşün yanında yattı; bunlar, verilmiş koşullar altında birleştiklerinden itibaren sarf olundular. Organik hayatta da, kurumuş bir tanenin üç bin yıl, gizli bir hayat kuvvetini sakladığı ve elverişli koşullar belirince geliştiği görülmektedir". Özet olarak irade, bir yaşamak iradesidir ve bunun ebedî düşmanı ölümdür (W. Durant, s. 345-351).

Acaba ölümden korunmak olanaklı mıdır? Schopenhauer'a göre ölüm, bireyler için kaçınılmaz bir sonuçtur; fakat tür, ebedîdir. Bireysel iradeler ölür; fakat evrensel irade ölümsüzdür. Burada, Schopenhauer'ın ölmezlik hakkındaki düşünceleri de gizlidir. O, bu konudaki görüşlerini *Aşkın Metafiziği* adlı eserinde açıklar. Ona göre, ölümden sakınmanın tek çaresi, üremek ve bu yolda şehit olmaktır. Her normal organizma olgunlaşınca, üreme amacıyle kendisini feda eder; örümcekten başlayarak çocuklarını giyindirmek, beslemek ve yetiştirmek için kendini harap eden insana dek tüm canlılar, bu içgüdünün tutsağıdırlar. İrade, ölüme ancak bu tarzda galip gelir ve bunu sağlamak için üreme iradesi, düşünmenin, algıcın kontrolu dışında yerleşmiştir. Bir filozofun çocukları olması, bu nedenden ancak bir rastlantı sonucudur. Bu konuda, "İrade, bilgiden bağımsız ham doğada olduğu gibi körü körüne çalışır. Tüm güdüler için erkek organlar, zihinseli oluşturan beynin tam karşıt (zıt) kutbunda bulunan iradenin gerçek oca-

ğıdır. Bu organlar, hayatın koruyucu ilkeleridirler ve hayat, zamanın sonsuzluğunu oluşturur. Bu özelliği içindir ki, Yunanlılar ona, Fallus'a (Phallus - Erkeklik organı), Hintliler Lingam'a taptılar. Hesiod ve Parmenides'in, Aşk (Eros), yaratıcı ve her şeyin ilkesi olan ilkel gerçekliktir, sözünün derin bir anlamı vardır". Schopenhauer'a göre, "insan âleminde cinsel ilişkiler, tüm edim ve olguların (faits) görünmez merkezidir"; "Cinsel içgüdü, savaşın nedeni ve barışın amacıdır. O, her ciddî eylemin temeli, her eğlencenin konusu, nüktelerin kurumaz kaynağı, her çeşit yanılmaların anahtarı ve tüm gizli sokulmaların (insinuatins) açıklamasıdır". Aşkın metafiziği, babanın anneye, ebeveynin çocuklara ve bireyin türe olan bağımlılığı etrafında döner. Schopenhauer, bu konu üzerinde fazla durmuş, evlenmelerin üreme bakımından amaçlarını açıklamıştır. Ona göre, "İnsanda üretici kuvvetin sönmeye başlaması bireyin artık ölüme doğru yürümesi" demektir. "Bu kuvveti itidalsiz sarf etmek, her yaşta hayatı kısaltır; bu hususdaki perhizkârlık, tüm kuvvetleri büyütür". Özet olarak, "bireyin hayatı, esasında türden ödünç alınmıştır". Canlı, bir döl meydana getirince, türün hayatı sağlanmış olduğu için, kendisi az çok söner ve yeni kuşak (nesil), türün hayatını sürdürmek üzere aynı yolu tutar. "Tür için ölüm, birey için uyku gibidir. Doğadaki büyük ölmezlik doktrini burada gizlidir. Zira, bütün âlem, tüm olaylarıyle birlikte, bu bölünmez iradenin nesnelleşmesidir". Eckermann'ın Goethe ile yapmış olduğu *Sohbetler*'de, "büyük ozan, der ki, ruhumuz harap edilemez niteliktedir: Bu, bir ebedîlikten diğer bir ebedîliğe dayanan bir kuvvettir. Güneş de böyledir; sönmüş gibi görünür; topraksal gözler için iyi ve saf bir görünüş; gerçeklikte o, asla sönmez; sürekli olarak ışığını yayar. Goethe bu karşılaştırmayı bana borçludur; bunu ondan ödünç alan ben değilim!..".

Schopenhauer, ancak zaman ve uzay içinde tekleşmiş yaratıklara benzemediğimize, zaman ve uzayın, hayatı, türlü yer ve dönemlerde beliren ayrı ayrı organlar halinde böldüğüne inanır ve zamanla uzayın, skolastik bir terim olan, bireyleşme ilkesini oluşturduğunu kabul eder. Zamanla uzay, Maya'nın bir parçasıdır; bu, bize eşyanın birliğini sunan bir yanılsamadır (illusion). "Bireyin kendinden şey değil, bir olay olduğunu açıkça anlamak" maddenin sürekli değişmeleri içinde şeklin sabit sürekliliğini görmek, felsefenin de özünü teşkil eder. Eşya ne kadar değişikliğe uğrarsa o kadar aynı kalır. Schopenhauer, bu ölmezliğin tarih yoluyle de doğruluğuna emindir. Tarih felsefesi, "Tüm olayların özdeş temelini tanımayı, koşulların ve hallerin, âdet ve törelerin türlülüğüne karşın, her yerde aynı insanlığı keşfetmek zorunda kalır. Her zaman ve her yerde doğanın gerçek simgesi dairedir. Zira o, bir kayıtım (récurrence) şekil ve tipidir". Schopenhauer, âdeta tarihin, bir tekrardan ibaret olduğuna ve insanın değişmezliğine inanır ve bu inançta ölmezliğin bir kanıtını görür: "Genel olarak tüm zamanların bilgeleri, daima aynı şeyi söylemişlerdir ve ahmaklar, yani tüm zamanların ölçülemez çoğunluğu da, daima aynı, yani onların söylediklerinin tersini yapmışlardır ve bu daima böyle olacaktır; zira, Voltaire'in dediği gibi, biz bu dünyayı, O'na geldiğimiz zamanda bulduğumuz gibi, ahmak ve günahkâr bırakacağız" (W. Durant, s. 351-355).

Schopenhauer'ın kötümserliğine gelince: Âlem benim tasarımımdan başka bir şey olmayınca, âlemle, metafizik içgüdü aracılığıyle gerçekliğe karşı doymak bilmez bir merak içinde olan benim aramda esaslı bir karşıtlık var demektir. İrade, dış âleme dair olan bilgileri oranında iki şeyden birini seçer: Dış âlemi iyi bilirsek, yaşamayı; kötü tanırsak ölmeyi isteriz. İrademize engel olan şeylere elem, amacına ulaşabildiğimiz şeylere de haz diyoruz. Oysaki, her hareket bir gereksinme (ihtiyaç) dolayısıyle yapılır. Kandırılan gereksinmeler, hazzı, zevki sağlar. Fakat, bu geçicidir. Arzu kandırıldıktan sonra, haz biter ve yeni bir arzu başlar. Arzunun başlangıcı, kandırılıncaya dek elemdir. Şu halde hayatın esası, elemdir. Çünkü arzu, sonsuzdur. Bunlardan kandırabildiklerimiz, "bir dilenciye verilmiş sadaka gibidir ki, bu onun sefaletini yarına dek sürdürebilecek tarzda, ancak bugün yaşatabilir. Bilincimiz, irademiz tarafından ne denli uzun süre emilirse, sürekli umutlar ve korkuların arkadaşlık ettiği bir sürü arzuların da, o kadar uzun süre tutsağı oluruz". Zaten bir ülkünün gerçeklenmesinden daha zararlı bir şey yoktur. "Tutkunun kandırılması, çoğu kez mutluluktan çok felâket getirir". Yaşamak, istemektir; istemek de ıstırap çekmek demektir. Şu halde, kötümserliğin birinci nedeni, arzuların kandırılamamasından çıkan olumsuz sonuçtur. (Bu görüşlerin kökünde, Buda vardır). İkinci bir neden de, hayatın esas gerçekliğini ve uyaranını, ıstırabın teşkil etmiş olmasıdır. Aristo, boşuna: "Bilge, hazzı aramaz, fakat tasadan ve elemden kurtulmayı arar" dememiştir: Zira, haz, elemin kesilmesinden başka bir şey değildir. Istıraplardan uzaklaşmamız oranında mutlu olduğumuzu hissederiz. Eksiklik, yoksunluk, elem... olumlu şeylerdir; bunlar bize, hiç bir

aracı olmaksızın sunulmuşlardır. Kinikler (cyniques), içinde az ya da çok bir elemin karışmış olduğunu fark etmeselerdi, hazları tüm şekilleriyle atarlar mıydı? Bir Fransız atasözü, "daha iyi, iyinin düşmanıdır" der; bu itibarla insan, asla iyiye kanmış olmaz. Sosyalistlerin ütopyaları gerçeklenmiş olsaydı, yine birçok kötülükler, olacaktı. Zira, hayattaki savaşların, kötülüklerin tümü ortadan kalkmış olsaydı, bu kez sıkıntı başlayacaktı ki, bu, elemden daha dayanılmaz bir şeydir. Bunun içindir ki, Schopenhauer'a göre cennet, sonsuz bir sıkıntı âlemidir. "Bu itibarla, varoluş yükünden kendimizi kurtarmak ya da duygusuz kalmak, zamanı öldürmek, yani sıkıntıdan kaçınmak arzusu başlayacaktır".

Hayatın bir kötülük oluşunun üçüncü nedeni, organizmanın gelişmesidir. Bu gelişme, canlıyı ıstıraba karşı daha duygulu yapar. Bitkilerden insana gelinceye dek sinir sistemine bağlı olarak bilgi gelişir. Bilgi ve bilincimiz arttıkça sefaletimiz artar. Hayatın bir şer oluşunun dördüncü bir kanıtı da, savaştır. Yarışım, yenmek ve yenilgiye uğramak, birbirini kovalayan hayat yıkıntılarıdır. Schopenhauer, bunu poliplerden başlayarak hayvanlar âlemindeki korkunç savaşlarla tanıtlamaya çalışır ve nihayet, Hobbes'un, "İnsan insanın kurdudur" vecizesine ulaşır. Ona göre, hayatın genel görünümü de temaşaya değmeyecek denli elem vericidir ve o, derinden tanınmaya da değmez; cezaevleri, hastaneler, işkence odaları, operasyonlarla savaş alanları ve sefalethaneler, zorluklar ve tehlikeler, bu görünümün elem dolu dekorlarıdır. Dante bile 'Cehennem' ini bu gerçek hayattan almıştır. İyimserlik, insel sefalete yöneltilmiş acı bir gülümsemedir. İnsan, evlense de bekâr kalsa da, tek ya da toplum içinde yaşamış olsa da yine bedbahttır. Sorumlu olmak için gençlik gibi bilgisiz olmak gerektir. Zira onlar, istemenin ve savaşmanın bir sevinç olduğunu sanırlar. Onlar, arzuların kandırılmasından doğan yorgunluğu denememişlerdir ve mutlaka yenilgiye uğrayacaklarını bilmezler.

Nihayet, Schopenhauer'ı kötümserliğe götüren bir neden de, hayatın kısalığı ve ölümdür. "Bedenimizin hayatı, daima geciken bir can çekişmeden, daima geri kalan bir ölümden başka bir şey değildir. İçimize çektiğimiz her yudum hava, daima bize sokulmaya, uzun aralıklarla besin, uyku ve ısı aldıkça bizi her saniye mağlup etmeye hazır olan ölümü uzaklaştırır; fakat en sonunda ölüm galip gelecektir". O, bizimle güçlü bir kedinin âciz bir fareyle oynadığı gibi oynar. "Bununla birlikte biz, hayatımızı olabildiğince uzatmak için dikkat ve özentilerle çevreleriz; olabildiği kadar uzayıp büyüyünceye dek üflediğimiz bir sabun balonu gibi ki, nihayet onun patlayacağını pek iyi biliriz". Özet olarak hiç bir şey, "bir andan fazla süremez". Ölüm korkusu, felsefenin başlangıcı ve dinlerin son nedenidir. Orta adam, ölüm düşüncesiyle uzlaşamaz; bunun içindir ki o, sayısız felsefe ve Tanrıbilim sistemleri kurar; ölmezlik inancı bu korkunç ölüm korkusunun kanıtıdır. Tanrıbilim, ölümden kaçmak için bir sığınak olduğu gibi, delilik de elemden kaçmak için bir sığınaktır; çünkü delilik, elemin anısından (hatıra) çekinmenin de bir aracıdır.

Schopenhauer'a göre, bu çaba (cehit) deliliğin korkunç alanlarından biri de aşktır. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, ona göre aşk, yaşama isteğinin esaslı bir gösterisi ve deneyüstü bir kuvvettir. Hayatı koruyan, sürdüren ve bu itibarla da sefalet ve cinayeti ebedileştiren odur. İnsan, burada bilmeden kendinden daha kuvvetliye itaat eder. Bu, türün ıstırap vermekten zevk alan şeytanıdır. Bunun içindir ki, doğa, bireyin talihine karşı ilgisizdir. "Yolumuz üzerine yerleşmiş bir böceği dikkate alınız; ufak bir sapma, ayağımızın iradesiz bir hareketi, onun hayat ya da ölümüne karar verebilir. Her türlü kaçma aracından yoksun olan direnme, düşmanı karşısında dövüşme veya onun önünden kaçma niteliklerinden yoksun olan sümüklüböceğe bakınız; kurbağanın tembelliğini kendini kurtarmak için koşmasına engel sayar; tepesinde uçup duran şahini hissetmeyen kuşa bakınız; kısa bir önseziyle aygıtlanmış (mücehhez) olan yaratıklar, her an kendilerini tehdit eden tehlikeler ortasında zarar vermeden gezinirler. Anlatılamaz bir sanatla inşa edilmiş olan bu organizmaları geri dönmemek üzere en kuvvetlinin ve en kör rastlantının hırsına, bir delinin keyfine ya da bir çocuğun muzipliğine terk etmek suretiyle doğa, bu bireylerin mahvolmadan kendini ilgilemediğini, onlara zarar vermemenin esas itibarıyle mutlak surette hiç bir şey olduğunu ilân etmiş olur; ve tüm kazalarda, sonuç da neden kadar az önemlidir. Doğanın pek açıkça haber verdiği budur ve o, asla yalan söylemez. Doğa, yalnız tembihlerini yorumlamaz, daha çok kâhinlerin anası, yavrularını, himayesiz olarak daima tehdit eden binlerce tehlike arasına atmakta, bu kadar az tasalıdır? O, biliyor ki onlar, düştükleri zaman, sığınakları olan kendi göğsünden düşmüşlerdir ve düşmeleri sonuçsuz bir oyundan başka bir şey değildir" (F. Palhoriés, cilt III, s. 154-156).

Hayat, böyle elem veren bir yanılsama olduğuna göre, kurtuluşun, mutluluğun çaresi nedir? Bir bakıma en yüce sığınak, intihardır.

Diojen, kendi nefes borusunu tıkamak suretiyle intihar etmiş; bu, yaşamak iradesine karşı ne büyük bir zaferdir; ama bu bireysel bir zaferdir. İrade, türde sebat eder. Hayat, intiharla alay eder ve ölüme karşı sırıtır. İradeli ölüme karşı, binlerce iradesiz doğuşlar vardır. Bu itibarla Schopenhauer'a göre: "İntihar, bir tek olaysal varlığın iradeyle harap olması, yararsız ve budalaca bir edimdir. Zira, kendinden şey —tür, hayat ve genel olarak irade— buna tutulmuş değildir... Sefalet ve savaş, bireyin ölümünden sonra da sürer ve insanda irade egemen oldukça, daha uzun süre de sürecektir. Hayatın kötülüklerine karşı, iradenin bilgi ve zihne tamamıyle bağımlı olmasından önce muzaffer olunamaz" (W. Durant, s. 362).

Mutluluk ve kurtuluşta intiharın da bir hizmeti olmadığına göre, ne yapmalıdır? Bu itibarla, felsefenin son sözü kötümserlik mi olmalıdır? Şerrin nedeni, iradenin onayı olunca, bundan kurtuluşun çaresi de, iradenin inkârından ibaret olacaktır. Mutlak iradeyi öldüremeyiz; fakat, yaşamak iradesini öldürmek ödevdir. Bunu Hıristiyanlık, Budacılık ve felsefe de önermektedir. Schopenhauer, bu öneriye uyarak, hayatın acılarından kurtulmak için birkaç yol göstermiştir. Bunlardan biri, Bilgeliktir. Budalalar, maddesel servete düşkündürler; bunlar, bu suretle tüm arzularının kandırılacağını sanırlar. Bir servetin değeri, kandırılma işinde kullanılabilmesindedir. Bu iş ise, ancak kültür ve bilgelikle sağlanabilir; hayatın amaçlarını anlamak ve aracılarını kazanma sanatını bilmek gerektir. Bilgi, irade den doğduğu halde iradeyi hükmü altına alabilir. Arzu, bilgi sayesinde yatışır; aşırılıktan kurtulur: "Bizi sıkan on şeyden dokuzu vardır ki, bunların, bildiğimiz takdirde, eylemleri sıfıra iner"; "Zaptedilemez bir at için, üzengi ve gem ne ise, insel irade için entellekt de odur"; "Tutkularımızı ne kadar iyi bilirsek, onların üzerimizdeki egemenliği o kadar azalır; çevrenin bize nüfuz etmesinde, hiç bir şey, kendi kendimize hükmetmekten daha çok bizi savunamaz"; "Her şeyi hükmünüz altına almayı istiyorsanız, aklın hükmü altına giriniz. Âlemin en büyük harikası, dünyanın fatihi değil, kendi nefsinin fatihi olandır". Felsefe, iradeyi temizler; yalnız felsefeden edilgin (passif) bir okuma ve incelemeyi değil, deney ve düşünceyi almalıdır. "Birçok bilginlerin okuma düşkünlüğü (manie), kendi özel boşluklarına kaçmanın bir tarzıdır. Kendi başlarında düşünceler bulunmadığı içindir ki, onlar başkalarının düşüncelerine koşarlar". Önceden bir konu hakkında düşünmeden o konuyu inceleyen bir kitabı okumak tehlikelidir. Okuduğumuz zaman, bizim yerimize başkası düşünüyor demektir. Hemen her gün pek çok okuyan, azar azar kendi kendine düşünme fakültesini yitirir. "Yarar beklemeyen entellekt, irade âleminin hata ve deliliklerinin üstünde bir koku gibi yükselir".

İradeden kurtulmuş olan bilginin en yüksek ifadesi dehadır. Hayatın aşağı şekilleri tamamıyle bilgisiz iradeden oluşmuşlardır. Genel olarak insan ne kadar çok irade ise, bilgisi o kadar zayıftır. Bu itibarla deha, bilgide kuvvetli, iradede zayıf olandır. "Deha, iradenin icapları ortasında gelişmiş olan bilme fakültesidir"; "Dehanın temel koşulu, duyarlık ve irkilmenin üretici güce karşı anormal bir egemenliğe sahip oluşudur". Bunun için deha, kadını hor görür. Zira kadın, üremeyi, entellektin yaşama iradesine itaatı ve yaşatmayı temsil eder. "Kadınlar, birçok hünere sahip olabilir, fakat dehaya asla". Onlarda her şey kişiseldir ve her şey kendi kişisel amaçlarına ulaşmak için bir aracı gibi dikkate alınır. Diğer taraftan deha, "en yetkin nesnellikten, yani ruhun nesnel yönetiminden başka bir şey değildir". İradeden kurtulmuş olan entellekt, nesneyi olduğu gibi yakalayabilir. Deha, bizi öyle bir bağısal (magique) ayna karşısında bulundurur ki, bu aynada esaslı ve anlamlı olan her şey bir araya toplanmış olur; ve en açık bir surette aydınlanır. Geçici ve yabancı şeyler bir yana atılmış olur. Düşünce, güneşin bulutları deldiği gibi, tutkuları deler eşyanın derinliğini meydana çıkarır. Dehanın sırrı, nesnelle, evrensel ve özle ilgili olanı, açıkça ve tarafsız olarak algılamaktan ibarettir. Dahilerde görülen tuhaflıklar ve beceriksizlikler, onların esası, özü ve ebedî olanı algılamalarındandır. "Sosyal yeteneğe sahip olan insan, zihin bakımından adi ve fakir olandır" Aristo, "felsefe, politika, sanat ya da şiir dahileri, melankolik bir kişiliğe sahip görünürler" demekte haklıdır. Yani, deha ile delilik birbirine komşudur. Nitekim, Lombrozo'da bir akıl hastanesinde, büyük yeteneğe sahip olan ve delilikleri arasında dehaları belirten birtakım hastalar görmüştür. Schopenhauer'a göre, buna karşın, insanlığın gerçek aristokrasisi bu yarı delilerle dahilerde görülür. "Zihinsel alanda doğa, yüksek bir surette aristokrattır. Halk, genel sefalet ve ıstırabı göremez; bunu dahi kolayca keşfeder. Zira, onlarda zihinsel kuvvet, büyük bir şiddetle kendini hissettirir; onların arzuları da şiddetlidir" (W. Durant, s. 363-369).

İradeye tutsak olmaktan ve dolayısıyle onun eseri olan ıstıraptan kurtulmak için bilgi ve bilgelikten sonra, Schopenhauer'ın baş vurduğu çarelerden biri de, onlardan daha üstün

sayıldığı şu iki aracıdır: Bunlardan biri, Sanat, diğeri Merhamet ahlâkıdır. Sanat bizi, saf temaşa sayesinde eyleme bağlı olan ıstıraptan kurtarır; merhamet ahlâkı ise yaşama isteğini inkâr ettirmek suretiyle ıstırabı yok eder. Bunlar, ayrı ayrı incelenmeye değer:

Schopenhauer'ın Sanat anlayışı, Eflatun'un idealar kuramına ya da iradenin nesnelleşme derecesine bağlıdır. Bilimin konusu birtakım tikelleri kapsayan tümellerdir; sanat ise, bir tümeli içine alan tikeldir. Bir portrenin en karakteristik olanı, türü en iyi nesnenin mensup olduğu zümreyi, yani idea'yı ya da tümel'i en iyi anlatan ve yansıtabilendir. Bir şahsın portresi aslına bir fotoğraf sadakatiyle benzetilmemelidir; olabildiği kadar bir tek imge (image - hayal) de insanlığın özle ilgili ya da tümel niteliğini temsil etmelidir. Sanat, bilimden üstündür. Çünkü sanat, amacına sezgi ve tasarımla ulaştığı halde, bilim türlü akıl yürütmeler ve çabaları biriktirmek suretiyle ulaşır. Bilim, yeteneğe; sanat ise dehaya muhtaçtır. Sanatlardan her birinin görevi, bizi idealardan birine ya da iradenin nesnelleşme derecelerinden birine yükseltmektir. Bu itibarla sanatların da düşünceler gibi bir hiyerarşisi vardır. En aşağı basamakta Mimarî vardır; bu ağırlık, bitişiklik, dayanıklılık gibi aşağı derecenin açık sezgisini verir; kitlenin zemine doğru itişini, baskısını türlü aracılarla durdurur. Bunda ağır basmakla dayanma arasındaki çatışkı, maddeden ayrılmayan kuvveti meydana çıkarır. Mimarînin üstünde plastik sanatlar vardır. Bunlardan heykeltraşlık, insel şeklin dinamik yapısını gösterir. Bunda irade, bir bireyle nesnelleşmek suretiyle kendisine karşı gelen ve doğa kuvvetlerinden ibaret olan aşağı gösterilerin engellerine muzaffer olur. Beden, bu amaca göre gerçekleşmesi gereken her bir kısmın tertiplenmiş bir bütünüdür. Fakat bu koşullar, doğada da az çok yetkin bir surette gerçeklenmiştir. Sanatçı, doğayı taklit etmez, fakat düşüncenin sezgisine göre yaratır. Heykeltraşlık, insanı genelliğiyle aydınlattığı halde, resim, karakteri temsil eder; yani, insanlığın türlü hal ve koşulları içindeki farklı görünüşlerini temsil eder. O, olayların, fizyonomilerin, jestlerin —Hollanda ressamlarında olduğu gibi— bazen en ince ayrıntıları üzerinde çalışır. Konularını tarihten alan resmin amacı, geçmiş olayların gerçek akışını izlemek değil, insanlığın özel bir yönünü tarihten alarak göstermektir. Heykeltraşlık ve resim, düşünceyi sezgiyle gösterir; ozan ise, düşünceyi sözcüklerle anlatan kavramlarla telkin eder. Asıl sorun, bu kavramların, sezgisel tasarıma geldikleri gibi uzlaştırılmalarıdır. Her poetik tarz, insanlığı türlü görünüşlerde anlatır. Lirik şiir, insel ıstırabı ve engeller aracılığıyle durdurulmuş iradeyi ve doğanın duygusuzluğunu gösterir. Trajik şiir ve destan (epopé) ise, en yüksek şekli altında, herhangi bir arzuyu vesile yaparak, mantıksal bir zorunluluk tarzıyle karakterlerin karşıtlığından doğan dramı ve mutluluk için yapılan didinmeleri gösterir; fakat mutluluğun kendisini göstermez. İdil (idyle) de bu konuda başarısızdır.

Öteki sanatlar gibi, mutluluğu anlatmaktan âciz olan musikiye gelince, bu her türlü uzaysal imgeden ve her somut düşünceden bağımsızdır ve bunun şekli, iç hayatımızın şekli gibi zamandan ibarettir. O, hatta en soyut olanda bile bulunan duyguyu, filan ya da falan sevinç veya kederi değil, kendinden sevinci, kendinden elemi —bunları oluşturan güdü olmaksızın— anlatır. Bizde en temelli olarak bulunanla, yani duygu ile ilgisi sayesinde, olayın imgesi olmaktan çıkar; yani o, bize hareket halindeki iradeyi gösterir. Musiki, tümel iradeyi, yükselen ve alçalan bir eğri içinde, ilkel ve karmaşık şekilleri altında temsil eder; iradenin gizli tarihini, savaşlarını ve işkencelerini nakleder. "Âlem, cesetlenmiş irade olduğu kadar da cesetlenmiş musikidir". Musiki, "diğer sanatlar gibi, düşüncelerin ve eşya özünün kopyası değildir; bizzat iradenin kopyasıdır". Öteki sanatlar bize, imgelerle hitap ettikleri halde, musiki, eşyanın kendilerini davet ettiği için, imgelerden daha etkili bir eyleme sahiptir. Onu diğer sanatlardan ayıran sıfat, duygularımıza, düşünceler aracılığıyle değil, doğrudan doğruya bir etki yapmasıdır. O, zihinden daha ince bir şeylere baş vurur. Plastik sanatlar için bakışım (symetrie) ne ise, musiki için de ritm (rythme) odur. Musiki ile mimarî birbirine taban tabana zıttır. Goethe'nin dediği gibi, "mimarî, donmuş bir müzik, bakışım ise, hareketsiz ritmdir". Doğa, manzarasından, şiir ya da resimden aldığımız zevk, irademizin aracılığı olmaksızın nesneyi temaşa etmekten doğar ve sanat eseri karşısında, sanatçı kendi somut işlerinden o kadar kurtulur ki, onun, "Güneşin batışını bir cezaevinin penceresinden seyretmesiyle saray penceresinden seyretmesi arasında bir fark yoktur".

Sanat eserine güzelliği veren ve bizi hoşlandıran bu edilgin algıdır. Sanat, bize bireysel ve geçici olanın arkasından ebedî ve tümel olanı göstermek suretiyle hayatın kötülüklerini hafifletir. Deha, düşünceleri sezme fakültesinin bir gelişmesidir. Sanatçının bildirdiği bu sezgide seyirci, yani özne, kendisine bireyliğini unutturan ve ıstırabını söküp atan saf bir temaşa haline dalar. Artık o, bir birey değil, "âlemin biricik gözü"dür ve artık sanatçının temsil ettiği nesneler, iradeyle değil, saf bil-

giyle ilgilidir. Bu itibarla sanat, verdiği estetik zevkle, bencilliği, yaşama iradesini ve iradeyi kaybettirir; zira, sanat, ihtiyaç ve arzuları siler; karşılık beklemeyen bir hazzın dalgaları üstünde sefaletimizi unutturur ve artık Ixion'un çarhı, Danaidlerin dipsiz fıçısı ve Tantal'ın susuzluğu kaybolur. Sanat eserinin verdiği esirme (vecid) ve coşkunluk içinde kendimizi unuturuz. Özne ve nesne farkı kaybolacak kadar eser ve sanatçıyla kaynaşırız; sanatçıyla, eserle aramızda ebedî bir birlik baş gösterir; uzayın, iradenin, maddenin, arzunun, bireyliğin üstünde mutlak ve ebedî düşünceye kavuşuruz. Fakat estetik zevke, artistik temaşaya mazhar olabilmek için, dehada olduğu gibi, büyük bir ruh gerginliği gerektir. Ne yazık ki, bu kurtuluş da geçicidir; yani sanat, iradeyi bir süre için yatıştırır. Bizi ıstıraptan kurtaracak olan kesin hücum, tüm varlıkların mutlak özdeşliğini bilmektir ki, buna ahlâksal hayatta kavuşmak mümkündür. Adaletin gerçek temeli de merhamettir; zira adalet, feragate doğru atılan ilk adımdır; bireyin kendi bencilliğinin tekelci kanımından (tatmin) vazgeçmesidir.

Yaşama iradesi ve arzu olmasaydı, âlem hiç de fena olmayacaktı. Ahlâksal gelişmenin en aşağı derecesi, bu arzunun, bu istemek ediminin ateşli bir onayından başka bir şey olmayan bencilliktir. Bencil, her şeyi kendisi için ister. Ahlâklılık alanına girebilmek için, ben'in hiç bir şey olmadığını bilmek, her şeyin evrensel bir kökten, yani evrensel iradeden doğduğunu onaylamak gerekir. Ahlâksal duygulanmalarda egemen olan merhamet (pitiée) duygusudur. "Her saf aşk, merhamettir ve merhamet olmayan her aşk, bencillikten başka bir şey değildir...". Bencilliğin karşıtı olan şeyleri benimsemek, âlemin acılarından elem duyanlar ve âlemin hazlarıyle sevinenler, bu ahlâksal hayata katılabilirler. Ben olmayanı ben'e, ancak merhamet aracılığıyle dönüştürebiliriz. Nefsini genel için, insanlık için terk etmek, kendini öldürmek demek değildir; bu çile ve iffettir; yoksa, "kendini öldürmek isteyen, yaşamak istiyor demektir". İntihar, yalnız bireysel hayatı mahveder; fakat hayat iradesini asla. Hayat arzusunu yok etmenin tek çaresi, kendimizi âlemin bilinciyle dolmuş bilmektir. İnsanın bu tümel sempatiyi kavrayabilmesi için, Schopenhauer'ın baş vurduğu yollardan biri de dindir.

Schopenhauer, zamanının kilise örgütlerine saygı duyacak bir yaradılışa sahip değildi; tüm din adamlarından da nefret ediyordu. Onların son kanıtları, insanları yakmak ve dini, kitleler için metafizik haline getirmekti. Ona göre, Hıristiyanlık zaten kötümser bir dindi. Zira Hıristiyanlığın esası, iradenin onayı demek olan ilk günah ve iradenin inkârı demek olan kurtuluştur. Din için oruç'ta, hiç bir zaman mutluluğa götürmeyen yeni aldanışları oluşturan arzuları hafifletmek için dikkate değen bir çaredir. Hıristiyanlıkta kötümserlik esas olmasaydı, insanın ve bu dünyanın derinden sefil ve günahkâr olduğunu itiraf etmeseydi, Yahudiliği olduğu kadar da Yunan ve Roma paganizmasını yıkmazdı. Zira bu dinler, iyimserdiler. Bunlar dini, dünya başarılarında göksel güçlere dayanmanın bir aracısı yapmışlardır; oysaki, Hıristiyanlık, dünya mutluluğunu aramaya hiç de önem vermemiştir. Hıristiyanlığın, şehvet ve iktidar dünyası karşısında savaşı reddeden ve tamamıyle bireysel iradeye itaat eden İsa'da sunmuş olduğu, kutsallıkla deliliktir. Fakat, Hıristiyan doktrinine aykırı olan Budacılık ve bunun Nirvana efsanesi, şerri yok etmek ve ebedî kurtuluşu sağlamak bakımından, İsa dininden daha ileri ve başarılıdır. "Istırabın nedeni, iradenin şiddeti" olduğu için, Budacılık, iradenin tamamıyle mahvını ve tüm kişisel gelişmelerin amacı olarak sönmeyi, yani, Nirvana'yı telkin eder; ve en yüce bilgeliği Nirvana sayar. Bu, kendimizi en küçük arzu ve iradeye dönüştürmek demektir.

Schopenhauer'a göre, insanlar arasındaki farklar. olaysal âleme, yani bu dünyaya aittir. Gerçeksel âleme girildiği zaman, bu farklar kaybolur. İyi bir insan için Maya'nın (Buda'nın kutsal adası) peçesi saydamdır. O, kendisiyle başkalarının farkı olmadığını görür ve bu iç görüşe sevgiyle ulaşır ki, bu sempatidir. Maya'nın peçesini açabilen insan, tüm dünyanın ıstırabını yüklenir. İyi insanda tümelin bilgisi, tüm iradeyi susturur; kişisel iradesi hayattan uzaklaşır ve kendi niteliğini inkâr eder ve "içinde doğanın öyle korkunç bir hali belirir ki, kendi olaysal varlığı onun bir anlatımı, sefalet dolu denebilen o dünyanın iç âlemi ve çekirdeği olur". Yüksek bir din olan Budacılıkta iyi insan, tam namuslu, isteyerek fakir olmayı, orucu ve nefse eziyeti uygular. Her şeyde bireysel iradesini kırmayı amaç edinir; fakat o, bunları Batı mistiklerinde olduğu gibi, Tanrı ile bağdaşmak ve birleşmek için yapmaz. Onun aradığı iyilik tamamıyle olumsuzdur (menfi).

Schopenhauer der ki: "Biz, her erdem ve kutsallığın arkasında bunların son amacı olarak fark ettiğimiz hiçlikten, çocukların karanlıktan korktuğu gibi bir ürkme duygusundan kurtulmalıyız. Hatta biz bu korkuyu Hintliler gibi, efsaneler ve anlamsız sözcükler içinde, Budacıların Nirvana ve Brahma içinde emilip yutuldukları gibi kaybetmeliyiz. Kuşkusuz ira-

de büsbütün yok edildikten sonra, kalan şeyin, hâlâ irade ile dolu olanlar için hiç bir şey olmadığını açıkça biliriz. Fakat buna karşılık iradeleri dönmüş ve kendini inkâr etmiş olanlar için de bu denli gerçek olan dünyamız, tüm güneşleri ve gökyüzünün yollarıyle bir hiçtir"; "Ne irade, ne düşünce, ne de dünya vardır; önümüzde sadece hiçlik vardır". B. Russell, Schopenhauer'ın Budacılığında, diğer insanların göremediği olumlu bir şeyi, azizin gördüğü hakkında bulanık bir telkin varsa da, filozofun hiç bir yerde bunun ne olduğunu kaydetmemiş olduğunu ve azizin olabildiği kadar, yokluğa yaklaşmasını ima etmiş olmasına karşın, bunu da açıkça söylemediğini anlatır. Schopenhauer, azizi bir sarhoşa yeğ tutar, fakat nedenini anlatmaz. Mutlak sükûnun, mutlak yaşama iradesini, feragat ve teslimiyet içinde inkâr etmekle elde edilebileceğine inanır. Schopenhauer, buna ancak azizlerle zahitlerin kavuşabileceklerine emindir. Bu itibarla çilecilik, öteki dünyada mutluluğu elde etmek için, nefsi öldürmek değildir; fakat ben'i koruma eğiliminin iradesiz olarak kaybolmasından ve varlığını türde ebedîleştirmesinden doğan bir sonuçtur. Varoluş ve bireyleşme yanılmasının azabına nüfuz edenler, artık güdülere değil, sükûn ve huzura kavuşurlar. Bu suretle Nirvana'ya, en yüce gerçekliği, duyulur âlem sananlar için yok olmaya benzeyen bir hale düşerler. Filozof bu iradesel olmayan can çekişmede, kurtuluşun en yüce şeklini görür; fakat bunun için ne azizin bir filozof, ne de filozofun bir aziz olması gerekir. Schopenhauer, burada bizi, yaşama iradesinden ayıracak olan kuvvetin nereden geldiğini açıklamaz. Bu da bir iradeye muhtaç değil midir? (H. Höffding, cilt II, s. 241).

Schopenhauer'a göre, Hintliler, Avrupalılardan daha derin düşünürlerdir. Zira, onların âlemi açıklamaları, dışsal ve zihinsel değil, içsel ve sezgiseldir. Entellekt bölünür; sezgi birleşir. Onlar anlamışlardır ki, ben, bir yanılsamadır ve birey yalın bir olaydır; tek gerçeklik ise sonsuz Bir'dir ve insanda yaşama iradesini söndürecek olan da riyazat ve çiledir. Schopenbauer'ın kurtuluş için salık verdiği bu çile ahlâkının emirleri, kısaca şunlardır: Nefsi öldürme; başkalarına şefkat; yokluktaki huzura inanmak, ya da Kant, Buda ve Eflatun'un dillerini karıştırarak, hayat âleminden çıkmak (sansara); ve bilinçsizliğe girme, yani sönme (Nirvana); iradeyi tüm varlıkların temeli saymak ve bunda insel aile üyelerinin kardeşliğini kabul etmek; hatta evrenin diğer konuklarına (misafir) da, yani hayvanlara da bu kardeşlikten bir pay ayırmak; arzuları kandırmak ve gidermek için güdüler bulmaktan ve dolayısıyle bencillikten vazgeçmek ve kalbi sempatiye açık tutmak. Ancak bunlara riayet etmekle birey, kurtuluşa nail olacaktır; fakat ırklar ve türler ve dolayısıyle tüm insanlık nasıl kurtulacaktır? Yani bunlar için de bir Nirvana var mıdır? Schopenhauer, bunun için hayat kaynağı olan üreme iradesini kurutmayı önerir. Zira, yaşama iradesinin en kuvvetli onayı bu iradede gizlidir; bu itibarla Schopenhauer, Hıristiyanlığın da uygun bulduğu bekârlığı salık vererek insanlığı toptan bir intihara sürükler. O, bu vesileyle, kadın aleyhindeki en kuvvetli duygu ve düşüncelerini ileri sürer. Kadını yüceltmenin Hıristiyanlık ve Alman duyarlığının bir ürünü olduğunu anlatır ve onu kötülüğün, sefaletin ve yaşama arzusunun korkunç bir güdüsü (motif) sayar.

Schopenhauer'ın kötümserliği, uygarlık tarihi için önemli olmuştur; o, doğa ve uygarlığın kötü yanlarını ve çatışkılarını (antinomies) özgür bir ruhla ve enerjiyle açıklamış, bu suretle de, değerler sorununun incelenmesine yeni bir şekil ve yön vermiştir. Mutluluğun dış koşullardan çok iç koşullara bağlı olduğunu göstermiş ve psikologların gözlerini içgüdülere çevirmiştir. Deha ve sanat eserleri hakkındaki düşünceleri, bunları inkâr etmek isteyenlere karşı haklı ve başarılı bir savunma sayılmıştır. Schopenhauer, panteizmden kaçmış, Tanrıtanımazlığa düşmüş ve kendisinin deneysel olduğunu iddia ettiği metafiziğin birçok öğelerini, aleyhinde bulunduğu filozoflardan almıştır. O, çağdaş evrimciliğin de kurucularından biridir. Ölmezlik hakkındaki düşünceleri çağdaş biyoloji görüşlerine ve organcılık (organicisme) telakkilerine uygundur; zaten Schopenhauer, zamanının biyoloji gözlem ve kuramlarından fazlasıyle yararlanmıştır. Onun kendi kendisiyle çelişik olan yanları, ozan mizacı, iradenin ne olduğunu açıklayamayan, bazen dogmacı (dogmatique), bazen mistik gibi görünen yanları, biyoloji ve psikoloji bakımından kusurlu olan yanları ve J.-J. Rousseau'dan aldığı ilham dikkati çekmemiş değildir. Parlak bir üsluba, geniş ilhamlara, aşırı bir duyarlığa (sensibilité) ve coşkun bir ruha sahip olan Schopenhauer'ın sanat ve felsefedeki etkisi büyük olmuştur. R. Wagner, müzikte; J. Frauenstäadt (1813-1878) ve Ed. von Hartmann, felsefede onun doktrinine bağlandıkları gibi, bir bakıma Fr. Nietzsche, B. Hallenbach, J. Bahensen, A. Bilharz, Ph. Mailändre, hatta Bergson, Freud... vb. onun etkisinde kalmış ya da ondan aldıkları bazı öğeleri genişletmişlerdir. Almanya'da Schopenhauer'a özellikle Seydel, Heine, Freudelenbourg... vb. şiddetle saldırmışlardır.

Schopenhauer'ın külliyatı: *Sämmtliche*

Werke (Griserbaddr baskısı, 6 cilt, Leipzig, Reklâm koleksiyonu, 1890); *Handschriftlicher Naschlass* (4 cilt, Leipzig, 1892). Aynı külliyatın baskıları (15 cilt, 1911; 7 cilt, 2. baskı, 1946-1950). Onun eserleri türlü tarihlerde tek tek ve birçok kez basılmıştır. Bu eserlerin Almanca adları: *Über die Vierfache Wurzel des Satzes Vomgrunde* (Berlin, 1813); *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819); *Entgültige Fassung mit Ergänzugsband* (2 cilt, 1847); *Über den Willen in der Natur* (1836); *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (1841); *Parerga und Paralipomena* (2 cilt, 1851). Schopenhauer'ın tüm eserleri Avrupa dillerine çevrilmiştir. *Aşkın Metafiziği* ile *İrade Felsefesi*'ni Dr. Sadi Irmak dilimize çevirmiştir (1962). Fransızcaya çevrilmiş olanları da şunlardır: *De Monde Comme Volonté et Comme Représentation* (2 cilt, Paris, 1888-1890); *Pensées et Fragments* (6. baskı, 1886); *Le Fondement de la Morale* (3. baskı, 1888); *Aphorisme sur la Sagesse dans la Vie* (1880); *De la Quadruple Racine du Principe de la Raison Suffisante* (1882). Bu eseri, J. Gibelin Fransızcaya çevirdi (1946). Bu eserlerden ilk üçü, A. Bordeau ve son ikisi, J. A. Cantacuzéne taraflarından çevrilmişlerdir. *Essai sur le Libre Arbitre* Salomon Reinach tarafından, *Parerga* ve *Paralipomena*'nın, *Ecrivains et Style; Sur la Religion; Philosophie et Philosophes; Ethique, Droit et Politique; Métaphysique et Esthétique; Fragments sur l'Histoire de la Philosophie; Philosophie et Science de la Nature* (1911) kısımları da Aug. Dietrich tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. *İrade ve Tasarım Olarak Âlem* adlı eserinin ikinci cildi yalnız Kant'ın eleştirisine ayrılmıştır. 3. cildi ise 1. cildin eki olarak 2 cilt içinde basılmıştır ki, bu, 1. cildin hemen dört bölümüne girmiş olan sorunların açıklamalarından bileşiktir.

Bkz. Metinde geçen felsefe tarihleri. Suud Kemalettin, *Büyük Muztaripler* (1933, s. 5-33); Gwinner, *Schopenhauers Leben* (Leipzig, 1877); H. Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre* (1926); K. Fischer, *Schopenhauers Leben u. Werke* (3. baskı, 1903); Th. Ruyssen, *Schopenhauer* (Paris, 1911); A. Fauconnet, *L'Esthétique de Schopenhauer* (Paris, 1913); Th. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer* (Paris, 1874); J. Volkelt, *A. Schopenhauer, seine Persönalicht keit, seine lehre, seine Glaube* (Stuttgart, 5. baskı, 1923); Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte* (Paris, 1934. Tez, s. 143-147); L. von Brockdorff, *Schopenhauer* (1941); H. Burch, *Das Tetament A. Schopenhauers* (1950); K. Ö. Kurth, *A. Schopenhauer* (1952); H. Zint, *Schopenhauer als Erlebenis* (1954).

SCHOPPE, Gaspard. İtalyan filozofu. Latince adı Gasparus Scoppius. 27 mayıs 1576'da Yüksek Palatina'daki New Mareckt'de doğmuş, 19 kasım 1646'da ölmüştür. Çok geniş bilgili ve ateşli bir karaktere sahip olan Schoppe, Protestan olarak doğmuş, fakat sonra Katolik mezhebini kabul etmiştir. Bu yüzden Schoppe, Protestanlığın amansız bir düşmanı oldu. Ona göre, Roma kilisesinin inanç ve disiplinini ilgileyen emir ve kararlarına itaat etmemek, her türlü cinayeti işlemek demektir. Stoacı bir Hıristiyan ahlâkını savunduğu, *Stoacı Ahlâk Felsefesinin Öğeleri* (Mayence, 1606) adlı eserinin amacı, stoacı felsefeyi skolastik felsefe yerine koymaktır. Schoppe, skolastik fel sefenin yalnız ruha seslendiğini, stoacılığın ise, eylemleri yöneterek törelerle âdetleri de oluşturduğunu kabul eder. Ahlâka, Eflatunculuğun vermiş olduğu mevkii bağışlar. Schoppe, stoacılığı canlandırma işinde, ancak Just-Lips'in izinden gidebilmiştir. Fakat ondan farklı olarak Schoppe'un sağlam bir kanaat ve yüksek bir yetenek ve ustalığa sahip olduğu kabul edilmekte ise de, Tennemann, onun, üzerinde durmaya değer bir düşüncesi olmadığını kaydeder. *Fragmenta Poedagogioe Religioe...* (Milano, 1621) adlı küçük eserinde ahlâk ilkelerini, devletlerin hükümetlerine uygulamaya çalışmıştır.

Schoppe'un diğer eserleri: *Art Eritica* (1593); *Verisimilium Libri Quatuor* (1595); *Elementa Stoicae Philosophie Moralis* (1606). Bu, metinde bahsettiğimiz eserdir. *Observationes Linguae Latina* (1609); *Grammatica Philosophie* (1628).

Bkz. Ch. Nisard, *Les Gladiateurs de la République des Lettres* (2 cilt, 1860).

SCHRÖDER, Ernes. Alman filozofu. 1841'de doğdu, 1902'de öldü. Leibniz'den başlayan ve Bool'de yetkinleşen cebir mantığına yeni ve ileri görüşler getirmiştir. Kendinden (en soi) göreliklerin (izafet) önemini ve bunların mantıksal hesaba bağlı olabileceklerini düşünenlerdendir. Mantığı matematiğe dönüştürmekten ibaret olan bu yeni lojistiği o, Almanya'ya G. Frege (1842-1925) ile birlikte yaymıştır; *Lehrbuch der Arithmetik und Algebra* (1873); *Vorlesungen Über die Algebra der Logik* (3 cilt, 1890-1900); *Theil Posthum* (1905). Bu eserler Schröder'in ana düşüncelerini kapsarlar.

Bu mantıkçıyı, çağımızın Alman filozoflarından olan Manfred Schröter ile karıştırmamalıdır. Bunun şu tanınmış eseri, çalışmakta olduğu bilgi alanını da gösterir: *Philosophie der Technik* (1949).

Bkz. J. Couturat, *L'Algébre de la Logique* (2. baskı, 1914).

SCHUBERT, Gotthilf Heinrich von. Alman doğa bilgini ve filozofu. 26 nisan 1780'de Ho-

henstein'da doğdu, 1 temmuz 1860'ta Laufzorn' da öldü. Schelling Okuluna bağlıdır. 1809-1816'da Nürenberg'deki Realischule'nin müdürü, 1819'da Erlangen'de, doğa tarihi profesörü, 1827'de Münih'de felsefe profesörü olmuştu. Schelling'in doğa felsefesini halkın anlayabileceği bir duruma getirdi.

Tanınmış eserleri şunlardır: *Ahndungen Einer Allgem. Geschichte des Lebens* (3 cilt, 1806-1820); *Ansichten von der Nachtseit der Naturwissenschaften* (4. baskı, 1840); *Die Symbolik des Traums* (5. baskı, 1903); *Altes und Neues aus dem Gebiete der Inneren Seelenkunde* (5 cilt, 2. baskı, 1817-1844). Bu eser 1859'da iki cilt olarak tekrar basılmıştır. *Die Urweit und die Fixstern* (2. baskı, 1839); *Die Geschichte der Seele* (5 cilt, 1878); *Die Geschichte der Natur* (3 cilt, 1835-1837); *Reise in das Morgenland* (3 cilt, 1838-1839); *Verm. Schriften* (2 cilt, 1856-1860); *Der Erwerb aus Einen Verga u. d. Erwartungen von Einen Zukünft Leben* (3 cilt, 1854-1856).

Bkz. G. N. Bontwetsch, *Gotthilf Heinrich von Schubert in Seinen Briefen* (1918); P. Krabes, *Die Anthropologie des Gotthilf Heinrich von Schubert* (Köln, 1940. Dissertasyondur).

SCHULTZ, Johannes. Alman filozofu. 11 haziran 1739'da Mulhausen'de (Prusya) doğmuş, 27 haziran 1805'te Königsberg'de ölmüştür. Bu şehrin üniversitesinde matematik profesörüydü. Kant'ın ileri taraflılarındandır. Şu eserleriyle tanınır: *Boş Uzaya Dair Düşünceler* (1758); *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisine Dair Açıklama* (2. baskı, 1791); *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisini İnceleme* (1789-1792); *Saf Mekaniğin Öğeleri* (1804).

SCHULZE, Gottlob-Ernst. Alman filozofu. 23 ağustos 1761'de Heldrungen'de (Turing) doğmuş, 14 ocak 1833'te Götingen'de ölmüştür. Sırayla, Wittemberg, Helstädt ve Götingen'de felsefe okuttuktan sonra, Almanya'da Kant'ın uyandırdığı felsefe hareketlerinde önemli bir rol oynadı. Mesleğine, önce tarihsel dissertasyonlarla başlamıştır; bunlar, Latince yazılmış olan, stoacılığa, Eflatun'un idealarına ve Eflatun felsefesine dair üç eserde toplanmışlardır. Sonra hocası, F. V. Reinhard'ın derslerine uygun olarak *Felsefesel Bilim Taslağı* (2 cilt, Wittemberg, 1738-1790) adlı eserini yayımladı. Fakat, hocasının arkasından Kant'ın felsefesi parlayınca, yazar adını koymadan *Aenesidemos* (1792) adlı eseri yazdı. Schulze, bunda hem dogmacılığın, hem de ülkücülüğün karşıtı görünür. Evvelâ Kant'ın felsefesini sonuçsuz ya da hiç olmazsa eksik olmakla suçlandırır ve onun ulaştığı sonucun pozitif metafiziği inkârdan ibaret olduğu halde, bunu itiraf edemediğini, dolayısıyle de dogmacılığa yer bıraktığını iddia eder.

Hocası Reinhold ise, Kant'a uyarak, özneyi nesneden ayıracak yerde, bunları tasarım fakültesi içinde, yani bir ağaç gibi, gerçek bir nesne de bir özneden bağımsız olarak, kendinden (en soi) var olabilir saydı ve duyulara düşen şeylerin nesnel gerçekliğinden, dolaysız algının (idrâk) gerçeğini inkâr edemeyiz, dedi. Schulze'nin eseri, Kant'ın düşmanları arasında büyük bir başarı kazandı. Fakat, Kant'a saldırırken, kendisi de Fichte'nin saldırısına uğradı. Schulze, ona, *Kuramsal Aklı Eleştirme* adlı eseriyle karşılık verdi. O, bu eserde, eşyanın mutlak ilkelerini söz konusu eden hiç bir bilimin olanaklı olamayacağını ve tüm bilgi eleştirilerinin imgesel (chimerique) bir girişimden başka şey olmadığını savundu. Ona göre, biz zihinsel fakültelerimizi kullanmaya, bunların tanıklığına inanmaya ve hatta bu tanıkların mutlak değerleriyle kaynakları hakkında hiç bir şey bilmeden onlara iman etmeye mahkûmuz ve bilgimizin hangi öğelerden bileşik olduğunu, bunları birbirinden ne gibi farkların ayırdığını, hangi kanunlarla kanaatimize baskı yaptıklarını araştırmaktan başka bir şey yapamayız.

Anlaşılıyor ki Schulze'nin kuşkuculuğu, genel olarak insel akla değil, sadece spekülasyona yöneltilmiştir. O, kamul duyunun (sens commun) tüm olgularını ve tüm verilerini kabul eder; fakat ilkeler hakkında tartışmayı reddeder. Onun görüşüne kuşkuculuktan çok, dogmacılığa aykırılık (antidogmatisme) demek daha doğrudur. Fakat uzun süre bu kararsız durumda beklenemezdi. Nitekim, Schulze, hayatının son zamanlarında Jacobi'nin pek dogmacı olan birçok görüşlerini kabul etmiş ve kendi kuşkuculuğundan, ancak spekülasyon sorunlarına karşı bilgece bir ihtiyatkârlıktan başka bir şey kalmamıştır. Bu ihtiyatkârlığı da, insel zekânın doğal olarak sınırlı oluşundan ve felsefe tarihinin gösterdiği kararsızlıktan almıştır. O, hiç bir sistemde yanılmazlık görmez ve bilimin sonsuz bir surette yetkinleşeceğine inanır; apaçıklıktan başka bir şey üzerinde karar kılmak istemez. Schopenhauer'a felsefe zevkini aşılamış olan filozof da Schulze'dir.

Hepsi Almanca yazılmış olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Aenesidemos Oder Über die Fundamente der von Reinhold Gelieferten Elementarphilosophie (Aenesidemos ya da Aklın Eleştirisi'nin İddialarına Karşı Kuşkuculuğun Savunması ve Reinhold'un Elementer Felsefesinin Esasları)* (1792); *Kritik der Theoretischen Philosophie (Kuramsal Felsefenin Eleştirisi)* (2 cilt, Hamburg, 1801); *Enzyklopädie*

der Philosophichen Wissenschaften (Felsefesel Bilimler Ansiklopedisi) (Göttingen, 1814-1824); *Über die Menschlichen Erkenntnisse (İnsel Bilgi Hakkında)* (Göttingen, 1832). Bunlardan başka, *Kant'ın Din Felsefesine Dair Bazı Düşünceler* (Kiel, 1795); *Genel Mantığın Öğeleri* (1802); *Uygar Hukuk ve Ceza Hukuku Felsefesinin İlkelerini Geliştirmek İçin Kılavuz* (1813); *Psikolojik Antropoloji* (yani psikoloji) (3. baskı, 1826); *Erdemin Felsefesel Kuramı* (1832). Bu son eser, Schulze'nin bir çeşit felsefesel vasiyetnamesidir. Schulze, bunlardan başka, Bouterweck'in yayımladığı, *Felsefenin Yeni Müzesi* (cilt III, 2. baskı, 1805) ile Bredow'un *Kronik'inde* (cilt II, 1807, s. 1121 vd.) de yazmıştır.

Bkz. H. Wiegershausen, *Anesidem-Schulze* (1910); E. Fischer, *Von Gottlob-Ernst Schulze zu Schopenhauer* (1901).

SCHUPPE, Wilhelm. Alman filozofu. 5 mayıs 1836'da Brieg'de doğdu, 29 mart 1913'te Breslau'da öldü. 1873'te Greifswald'da profesör oldu. E. Bréhier, onu tekbenciliğin (solipsisme) kurucusu saymaktadır. O, içkincilik (immanentisme) felsefesine bağlıdır. Tekbenciliğe göre, insan yalnız kendi bireysel bilinci içinde dolaşır ve bunun dışına çıkamaz. Dış âlemde, nedensellik ilkesini aşarak bilincimiz içine girer ve bilinçle karışır. Bu görüş, Avenarius'ün gerçekçiliğiyle zamandaş olan bir ülkücülüktür. Schuppe, ben'i bilinci karmaşık hallerine dönüştürülemez sayar ve her gerçeklik, bilincin bir kapsamıdır, der. Bilinç içinde olmayan şeylerin varlığı ise, bazı koşullar altında algılanma yeteneğiyle sürdürürler. Yalnız bu bilinç ona göre, bir sahneden ya da kapsayandan başka bir şey değildir. Zira o, hiç bir zaman ruhun görev (fonction) ve faaliyetinden başka bir şey kabul etmez. Onun durumu, E. Bréhier'ye göre, eğer içkinciliği, bilincin bireyliğinden doğan ve kendisini tekbenciliğe götüren bir eklenmiş zorluğu ileri sürmemiş olsaydı, Mach ve Avenarius'ünkü gibi olurdu; fakat Schuppe, tüm bireylerde ortak olarak bulunan âdeta Berkeley'inki gibi soyut bir ben kabul etmekten çekinmez; bu itibarla zaman ve uzay nesnel ve tümel olur; çünkü, bunlar, tümel ben'e bağımlı olduklarından, tikel ruha bağımlı değildirler. Schuppe'nin doktrinini, Schubert-Soldern daha ileri götürerek, "bilgi kuramının tekbenciliğine ulaşmışlardır.

Schuppe'nin eserleri: *Erkenntnistheoretische Logik* (1878); *Grunzüge der Ethik u. Rechts. Philosophie* (1882); *Grundriz. der Erkenntnistheorie u. Logik* (2. baskı, 1910); *Die Immanenezphilosophie* (1897); *Das Problem der Verantwortlichkeit* (1913).

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 949-950); Zocher, *Husserls Hhänomenologie und Schupps Logik* (1932); G. Jacoby, *W. Schuppe* (1936).

SCHURE, Edouard. Fransız filozof, bilgin, ozan, edebiyat ve müzik eleştiricisi. 21 ocak 1811'de Strasbourg'da doğmuş, 7 nisan 1904'te Paris'te ölmüştür. Öğrenimlerini tamamladıktan sonra, 1885'te Revue Wagnérienne'de çalıştı. Daha çok içerekçilik (ésotérismeé tarihi ile uğraşmış ve bunu evrensel bir dinin temeli ve hareket noktası olarak almıştır. Bu itibarla Schure, klasik ya da pozitif felsefe ve filozoflarla değil, bunların bir tarikat hayatı yaşamış olanlarıyle ve onların bu yanlarıyle uğraşmıştır. *Les Grands Initiés* adlı eseri 1889'dan itibaren 1927'ye dek 99 kez basılmıştı. Bu eserde, Rama, Krischna, Hermes, Musa, Orphée, Fisagor, Eflatun, İsa, büyük bir zevk ve coşkunluk içinde, güzel bir üslupla incelenmiş ve bunların mistik yanları çekici bir şiir diliyle betimlenilmiştir. Bu eser, başlangıçta kilise ve üniversitenin hoşuna gitmemişse de, tüm insanlığın kardeşliğini ve insanlığın geleceğini masonik ülkülere (ideal) uygun bir bütün olarak koruma amacını güttüğü için, Avrupa'nın olduğu kadar da âdeta dünyanın ilgisini çekmiştir. Onun ikinci bir amacı da, birbirine düşman gibi görünen bilimle dini uzlaştırmaktır.

Schure, şu eserlerinde de aynı ruhu yitirmemiştir: *Histoire du Lied, ou la Chanson Populaire en Allemagne* (1868); *Les Grandes Légendes des Frances* (1892); *L'Evolution Divin* (10. baskı); *Sanctuaire d'Orient* (12. baskı); *Richard Wagner* (14. baskı); *Histoire du Dram Musical* (13. baskı); *Les Prophétes de la Renaissance* (8. baskı); *Précurseures et Revoltés* (10. baskı, 1927); *Fammes Inspiratrices* (11. baskı); *La Génèse de la Tragédie.* Değindiğimiz baskı sayıları, 1927'ye kadardır ve bu eserlerin hemen tümü Almancaya ve bazıları diğer Avrupa dillerine çevrilmişlerdir. Schure'nin bunlardan başka roman, tiyatro, şiir... vb. konulara dair de birçok eserleri vardır.

Bkz. Alphons Roux ve R. Veyssié, *Ed. Schuré son Oeuvres et sa Pensée* (1914); Jean Dornis, *Un Celte d'Alsace, La Vie et la Pensée d'Ed. Schuré* (1923); C. Schneider, *Edouard Schurés Begegn. mit R. Steiner* (Basel, 1933).

SCHUTZ, Christian-Godfroi. Alman filozofu. 1747'de Dederstedt'te doğmuş, 1832'de Halle'de ölmüştür. Schutz, bu şehirde uzun süre felsefe ve edebiyat okutmuştu. Evvelâ Leibniz doktrininden, sonra da Kant'tan ilham almış olan birçok eser yayımladı. *Mantık İlkeleri ya*

da Düşünme Sanatı (Lemgo, 1773); *Spekülatif Felsefeye Giriş* (Lemgo, 1775); *Algıç ve Zevkin Eğitimi İçin Manüel* (2 cilt, Halle, 1776-1778). Almanca olan bu eserlerinden başka, Schutz de Bonnet'nin *Çözümlemeli Deneme*'sini Almancaya çevirdiği gibi (2 cilt, Brême, 1770), Aristo'nun 'ruh' hakkındaki düşüncelerine, Leibniz ve Kant felsefesinin karşılaştırmalarına ve insan aklına dair de Latince bazı eserler daha yazmıştır. Oğlu, felsefe doktorlarından Ferdinand-Charles Schutz, babasının hayatını ve zamanındaki bilginlere yazmış olduğu mektupları ayrı bir eser olarak yayımlamıştır.

SCHWAB, Jean-Christophe. Alman filozofu. 1743'te Ilsfeld'de (Wurtemburg) doğmuş, 1831'de Stuttgart'ta ölmüştür. Sırayla, felsefe profesörlüğü, kral danışmanlığı, etütler yüksek yönetim üyeliği gibi görevlerde bulunmuştur. Latince ve Almanca olarak bir hayli eser de vermiştir: *Ruhun Ölmezliğine Dair Camp'ın Denemesindeki Yeni Kanıtın İncelenmesi* (Stuttgart, 1871); *Tanrısal Öncel Bilgi, İnsel Özgürlüğe Aykırı Değildir, Sorununun, Tanrı'nın Niteliğiyle Tanıtlanabileceğinin İncelenmesi* (Ulm, 1788); *Leibniz ve Wolf'tan Beri Almanya'da Metafiziğin İlerlemeleri Nelerdir?* (1796). Bu eser, Prusya Akademisinin beğenisini kazanmıştır. *Kant'a Göre Mahkeme Andı* (1797 ve 1799); *Ch. Wolf'la Bir Kantçı Arasında Dokuz Diyalog* (Berlin, 1798). Bu eserde Nicolai'nin bir Önsöz'ü vardır. *Kant'ın Son Yazılarından Toplanmış Bazı Çelişmeler ve Sonuçsuzluklara Dair Sekiz Mektup* (Berlin, 1799); *Fichte'nin Halkı Davetine Dair On İki Mektup* (Berlin, 1799); *Tanrıtanımazlıkla Suçlandırmaya Karşı Forberg'in Savunması Hakkında Bazı Düşünceler* (Tübingen, 1800); *Kant'ın Ahlâkıyle Leibniz ve Wolf'un Ahlâkları Arasında Paralellik* (Berlin, 1800); *Kant Felsefesinde Gerçek* (Berlin, 1803); *Cisimlerde Sokulmazlık, Çekim ve İtmeye Dair Kant'ın Düşüncelerini Açıklama* (Berlin, 1807); *İnsel Bilginin Kaynağı Kuramına Hizmet Etmek İçin Birkaç Bulanık Bilgi* (Stuttgart, 1813).

Bunlardan başka, Doğal Tanrıbilim, Soyutlama, Çözümlemeli Yöntem, Doğal Psikoloji ve Kozmolojiye dair Latince bazı eserler daha yazmıştır. Ayrıca, çoğu Kant ve Reinhold sistemlerine karşı olan türlü dergilerde birçok makaleleri de vardır. Eserleri, yaşadığı dönemin felsefe akımlarını aydınlatan, bu itibarla da felsefe tarihi için önem taşıyan bir değerde olmakla birlikte Schwab'un kendine özgü bir doktrini yoktur.

SCHWARTZ, Frédéric-Henri-Christian. Alman filozofu. 1766'da Giessen'de doğdu, 1837'de Heidelberg'de öldü. Kant felsefesine bağlı bir Tanrıbilimcidir. Almanya'nın türlü üniversite ve kiliselerinde çeşitli görevler almıştır. Tanrıbilime dair olan eserlerinden başka. hepsi Almanca olan, Kant sisteminin ahlâk ve eğitimle ilgili kısımlarına bağlı birtakım önemli eserler yazmıştır: *Gerçek Dinin Ruhu* (Marburg, 1790); *Dindarlık Ne Olmalıdır ve Hangi Aracılarla Gelişir?* (Giessen, 1793); *Ahlâksal Bilimler, Ahlâk ve Doğal Din Manüeli* (Leipzig, 1793); *Eğitim Kuramı* (4 cilt, Leipzig, 1802-1813); *Pedagoji Manüeli ve Okutma Sanatı* (Heidelberg, 1805); *Okullar, Çeşitli Türleri İç ve Dış İlişkileri* (Leipzig, 1832)... vb. Schwartz, felsefe dergilerinde birtakım makaleler yazdığı gibi, Raban-Maur hakkında da bir dissertasyon yayımlamıştır (Heidelberg, 1811).

SCHWEITZER, Albert. Alman filozof, Tanrıbilimci, hekim ve müzikçidir. 14 ocak 1875'te doğdu ve 4 eylül 1965'te Gabon'da (Kongo) öldü. 1952'de Barış Nobel Ödülünü kazanmıştı. Schweitzer, Strasburg, Paris ve Berlin Üniversitelerinde okudu. Yaşamı Afrika'da geçmekteydi; akademik ve orijinal eserler de vermiştir: *Die Religionsphilosophie Kants* (1899) adlı eseriyle yirmi dört yaşındayken doktorasını almıştır; 1901'de *Grund der Wissenschaftlichen Forsuchung des 19. Jahrhundersts. und der Historichen Berichte* ile, İngilizceye *The Mystery of the Kingdom of God* (1914) adıyle çevrilmiş olan *Das Messianitäts und Leindensgeheimnis Jesu* adlı eserini ve *Vom Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) adlı kitabını yayımladı ki, bu da İngilizceye, *The Quest of the Historical Jesus* (1921) adıyle çevrilmiştir. Bu eserler onun Tanrıbilimci yanını aydınlatırlar. Müziğe dair de şu eserleri yazmıştır: *Jean Sebastien Bach: Le Musicien-Poéte* (1905); *Zwischen Wasser und Urwald* (1921). Bu ikinci eser İngilizceye *On the Edge of the Primeval Forest* (1922) adıyle çevrildi; bunlar, Afrika'da zenciler arasındaki faaliyetleri sırasında yazılmışlardır. Schweitzer, 1912'de *Hélène Bresslau* adlı bir bayanla evlendi. Bu kadın, onun tüm ülküsel çalışmalarına destek olmuştur.



Schweitzer, 1913'te Fransızların Afrika Ekvatorundaki sömürgelerinden Gabon'a (Lambiarane) gelerek burada bir hastane ile diğer bazı sosyal kurumları kurdu. Bir misyoner olarak bu geri kalmış bölgedeki insanlara, uygar ve dinsel yaşamın bilgi, inanç ve alışkanlıklarını aşıladı. 1923'te, *Kulturphilosophie; Verfall und Wiederaufbau der Kultur* adlı eserini yayımladı ki, bu da İngilizceye *The Decay and the Restoration of Civilization* (1923) adıyle çevrilmiştir; yine İngilizceye *Civilization and Ethics* (1923) adıyle çevrilmiş olan *Kultur und Ethik* adlı eseri, ahlâksal düşüncenin önemli bir tarihidir ve uygarlıkların temeli olarak ahlâkın edimsel (effectif) değer ve evrimini, kaynaklarından itibaren inceler.

Schweitzer, zaman zaman eserlerini bastırmak ve uygar âlemle temas etmek için Avrupa'ya gelerek bir süre kalma âdetini bırakmamıştır. 1925'te tekrar dönmüş olduğu Afrika'da kurmuş olduğu hastaneyi bir site haline getirdi ve sömürgelerin her yanından gelen insanların maddesel ve tinsel ıstıraplarını kaldırmaya çalıştı. Bu türlü insanseverlik faaliyet ve girişimleri arasında yazdığı, *Die Mystik des Aposteles Paulus* (1930) İngilizceye, *The Mysticism of Paul the Apostile* (1931) adıyle çevrildi. *Die Weltanschauung der Indischen Denker: Mystik und Ethik* (1935). Bu eser de İngilizceye, *Indian Thought and its Developement* (1936) başlığıyle çevrildi. Bunlar, kültür felsefesinin kaynağını Tanrıbilimden alan başarılı ve derin örneklerindendir. Schweitzer, birçok kez Avrupa'nın türlü şehirlerinden davet edildi. Almanya, İngiltere, İskandinavya, Fransa ve diğer bölgelere giderek Afrika'daki faaliyet ve başarılarıyle kendi ilke ve ülkülerini anlatmıştır. O, bir misyoner ve havari imanıyle bilim ve felsefeyi, geri kalmış olan insanlığın hizmetinde kullanmayı denemiş ve başarmış olan yüce bir kişiliktir. Onda pratik zekâ, sarsılmaz bir irade, sanat, iman ve bilgi, sonsuz iyilikseverlik, orijinal ve derin bir aşk içinde billurlaşmıştır. Şu eserler de onundur: *Aus Meiner und Jugendzeit* (Münih, 1924); *Aus Meinen Leben und Denken* (Leipzig, 1931). Bunlardan birincisi İngilizceye *Memoirs of Childhood and Youth* (Londra, 1924); ikincisi *My Life and Thougth* (Londra, 1933) adıyle çevrilmiştir.

Ülkemizde çıkan türlü dergi ve gazetelerde onun hayat ve girişimlerine dair çeşitli makaleler yayımlanmıştır. Onun ahlâksal görev anlayışı, şu sözlerinde gizlidir:

"İyilik yapmak, fedakârlık değildir; bu, bizim ödevimizdir. Soydaşlarımıza karşı iyi olmakla, biz, borcumuzun ancak bir kısmını ödüyoruz. Hepimizin nefes alan bir varlığa karşı, hayvan olsun, insan olsun, bir sorumluluğumuz vardır; biz, bu sorumluluktan kaçamayız. Esasen hayatımız, başkalarına yardım ettiğimiz zaman anlam kazanır" (Fatma İrfan Serhan, Cumhuriyet gazetesi, 31 ekim 1964).

Alman müzikçisi Bach'ın önemli bir yorumcusu da olan Schweitzer'in öteki eserleri: *Su ve Bâkir Ormanlar Arasında; Bach'ın Org Eserleri; Alman ve Fransız Org Yapma Sanatı; Bugünkü Dünyada Barış Problemi; Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri; Goethe; Çocukluk ve Gençlik Anıları; Afrika Öyküleri; Lambrene'den Haberler; Çocukluk ve Gençlik Anıları; Hindli Düşünürlerin Dünya Görüşleri...*

Örgensel ve maddesel acıların tinsel acılardan daha çetin ve üstün olduğuna inanan bu yetkin ve büyük adam, insanlar arasında farklar ve ayrıcalıklar gören ulusçuluğu beğenmez. Onun yaşam ve girişimlerinin ana ilkesi, insanseverlik ve dolayısıyle insel ıstırapları dindirmek, insanları mutlu kılmaktır.

Zencilerin 'Beyaz Büyücü' adını verdikleri Schweitzer, almış olduğu Nobel Ödülünü Afrika'da giriştiği hayır işlerine sarfetmiştir. J.-P. Sartre'la akrabadır.

Bkz. Georg Seaver, *A. Schweitzer the Man and Hist. Mind* (Londra ve New York, 1947); Oskar Kraus, *M. Schweitzer Hist. Work and Hist. Philosophy* (Londra, 1944; New York, 1947); E. N. Mozley, *The Theology of A. Schweitzer* (Londra, 1951); Pervin Esenkova'nın çevirdiği *Örnek İnsan, Dr. Schweitzer* (1960); Eczacıbaşı'nın çıkartmış olduğu *Tıpta Yenilikler* (1959).

SCOT, Michel. Bazılarının iddia ettikleri gibi, İspanya'daki Toledo şehrinde değil, İskoçya'daki Fife kontluğunda Balwearie kasabasında, bilinmeyen bir tarihte doğmuş olan bu filozof, 1235'te ölmüştür. Tennemann, onun 1217'de Toledo'ya yerleşmiş olduğunu kaydeder. Scot'un Papa Honorius III'ün ölüm yılı olan 1227'den önce, yani bu papanın zamanında büyük bir itibar ve saygı gördüğünü bildiren yeni belgeler elde edilmiştir. Aristo'nun, *De Coela et Mundo*'su ile *De Anima*'sını ve *Historia Naturalis*'ini Arapçalarından bu kaydettiğimiz adlarla Latinceye çevirmiştir. Bunları çevirirken André adında bir Yahudiden de yararlandığını, Aristo'yu yorumladığını, diyalektiğe alışkın olduğunu Tennemann yazmaktadır. Aristo hakkında İbn Sina'nın açıklamalarını, bu Türk filozofunun 'ruh' ve 'metafizik'e dair eserleriyle *De Animalibus*'ünü de Latinceye çevirmiştir. Bunları, İmparator Frédéric II'in müneccimi sıfatıyle Palermo'da bulunduğu 1228-1235 yılları arasında Latinceye çevirdiği sanılmaktadır. Bu eserler, Roger Bacon'un *Opus Majus*'ünden sonra 1230'da Paris'e gel-

miştir (Et. Gilson, s. 550, 557). Eserleri arasında Astronomi ve Alşimi'ye dair olanlar da vardır; bir de, *İğrenç Söylevler* diye çevrilen *Foeda Dicta* adlı eseri vardır ki, bundan Büyük Albert, *Quoestiones Nicolai Peripatetici* başlığıyle söz ediyorsa da, bu eserin ancak bazı parçaları zamanımıza dek gelebilmiştir. Scot, uzun süre XIII .yüzyılın ünlü doktorlarından sayılmış; adı Dante tarafından yüceltilmiş, İskoçya dağlıları arasında da ün kazanmıştır. Ona bu onurları kazandıran hizmetlerinin neler olduğu bilinmemektedir. Yalnız, onun Aristo'dan hoşlanmadığı, Eflatun'u Tanrısal bir insan saydığı ve her çeşit büyü işleriyle uğraşmış olduğu bilinmektedir.

Bkz. Tennemann, (cilt I, s. 366); *Histoire Litteraire de la France* (cilt XX, s. 48); B. Hauréau, (cilt I, s. 467 vd.).

SEAILLES, Gabriel. Fransız filozofu. 27 haziran 1852'de Paris'de doğdu, 1927'de öldü. Ecole Normale Superieure'de okudu. 1875'te birincilikle felsefe agrejesi olarak mezun oldu. Sırayla, Laval, Brest, Douai Liselerinde felsefe okuttu; 1881'de, bir görevle Almanya'ya gönderildi; 1884'te, *Quid de Ethica Cartesius Senserit* ve *Le Génie dans l'Art* adlı iki tezle felsefe doktoru oldu. Bu eserler aynı tarihte basıldılar. Seailles, bu ikinci eserinde, dehanın akıl ve doğaya karşıt (zıt) değil, hatta en içten ve en esaslı gerçekliğiyle anlatmak suretiyle doğa ve düşünceyi uzlaştırdığını ve bu gerçekliğin özgürlük olduğunu savundu. Ona göre, bilinç, ancak sonuçları bilir ve yalnız sanat eserlerinin ibdaında ve bilimsel varsayımlarda (hipotez) değil, genel olarak algıda da (idrâk) büyük rol oynayan bulanık çalışma ve kendiliğinden olan ilham da ruh ve hayattır; âlemi algılamak da bu ruhun eseridir. Yalnız burada söz konusu olan bulanık, düzensiz bir hayat değil, ahenge, zihne ve düzene uzanan bir hayattır. Dehanın özgürlüğü, hayat kanununu izler. Seailles'da ruh, Eflatun'un *Cumhuriyet*'indeki hayır gibi, içine hem aşkın ısısını, hem de aklın ışınını alır (E. Bréhier, cilt II, s. 1091).

Seailles, 1886'da Sorbon'a konferansçı oldu; 1898'de Paul Janet felsefe kürsüsüne gelinceye kadar bu görevde kaldı ve bu filozofla birlikte, problemler ve okulları kapsayan *Histoire de la Philosophie*'yi (1886) yazdı ki, bu eser Fransa'da, klasik bir felsefe tarihi olarak pek çok kez basılmıştır. Bunun yeniçağ kısmını, birkaç felsefe profesörü, onların benimsemiş oldukları yönteme uyarak, *Les Problémes et les Ecoles* (1932) adıyle yayımlamışlardır. Bu tarihten biz de ayrıca yararlanmış bulunuyoruz. Seailles, felsefe tarihine hizmet eden eser ve makaleleriyle de değer kazanmıştır: *Un Philosophe Inconnu; Lequier; La Philosophie de Charles Renouvier* (1905); *La Philosophie de J. Lachelier* (1920); *Leonard de Vinci* (4. baskı, 1912). Ve felsefesel bir polemik olan *Ernest Renan* adlı eserleri bu türdendir. Ayrıca, *Revue de Métaphysique et de Morale;* Revue Philosophique'de (Bu sonuncu da *Fechner'in Felsefesi,* 1925; ve *Ch. Renouvier'nin Çokculuğu (Pluralisme),* 1917, No. 7) birtakım makaleleri çıktığı gibi, yine bu son dergide, *Pluralisme et la Pensée Contemporaine* başlıklı yazısı, bu adı taşıyacak olan bir eserinin türlü kısımlarını oluşturmak üzere yayımlanmıştır. Hatta kendisinin bu eser için bir Giriş de yazdığı anlaşılmakta ise de Seailles, bu kitabını tamamlayamamıştır. Onun ayrıca, Le Bulletin de l'Union Morale'de de birçok felsefesel makaleleri vardır. Kendisi halk üniversitelerinin örgütlenmelerinde etkin bir rol oynamıştır.

SEARCH, Edouard. Asıl adı Abraham Jucker'dir. Bu İngiliz filozofu, XVIII. yüzyılın sonlarında ölmüştür. Search, *Freewil, Foreknowledge and Fate (Özgürlük, Öncelbilim ve Kader)* (Londra, 1763) ve *Light of Nature Pursued (Doğa Işığının Aranması)* (5 cilt, Londra, 1769-1770) adlı eserleri yayımladı ki, bunlardan ikincisini *Erxleben,* Almancaya çevrilmiştir (Göttingen, 1771). Bu eserlerden birincisinde, tüm sistemlerin zorunlu olarak dayandığı türlü ilkeleri toplayarak ve bu ilkelerden birtakım kesin ve zorunlu sonuçlar çıkarmak suretiyle bir kamul duyu (sens commun) felsefesini kurmaya çalışır. Search, modern felsefenin gerçek kurucusu saydığı Locke'un yöntemini kullanmıştır. Search, duyulardan başka bir otorite kabul etmez ve tüm bilgilerimizin algılardan doğduğunu tanıtlamaya çalışır. İkinci eserde ise, ahlâk problemiyle uğraşır; bunda kişisel çıkarı esas tutan bencil okula bağlı olduğu görülür. Ona göre, tüm erdemler çıkarda saklıdır; fakat vahyi de inkâr etmez; hatta vahyi, aklın koruyucusu sayar. Düzensiz, kuralsız, kuru ve karışık bir üslupla yazılmış olan bu eserde, ahlâktan başka çeşitli sorunlar da vardır.

SECRETAN, Charles. İsviçre filozofu. 22 ocak 1815'te Lausanne'de doğdu, 19 ocak 1895'te profesörlük yapmakta olduğu bu şehirde öldü. Schelling Okuluna ve Baader'e bağlı ülkücü bir metafizikçidir. En çok önem verilen eserleri, *La Philosophie de la Liberté* (3 cilt, 1848; 3. baskı, 1879); *Religion et Theologie* (1883); *Etudes Sociales* (1889); *Mon Utopie* (1892); *La Civilisation et la Croyance* (1887;

3. baskı, 193) dır. Diğer eserleri de şunlardır: *La Philosophie de V. Cousin* (Paris, 1868); *Recherches de la Méthodes; Précis de la Philosophie...* vb.'dır.

Secretan, İsviçre'de Réveil (Uyanış) adı verilen dinsel düşünceler hareketindeki ruh halini temsil edenlerden biridir. O, Duns Scot ve Descartes'ın tezlerini ele alır ve Kant'a uyarak, metafiziği ahlâkın emrine verir; aynı zamanda Tanrı'nın öncelbilimini (préscience) özgürlüğe yeğ tutar. Eşyanın kaynak ve niteliğine dair olan tüm düşünce ve varsayımlarını, elindeliğin gerçekliği üzerine kurar ve Tanrı'nın mutlak özgürlük olduğunu savunur. Bu itibarla o, ahlâkta endeterminizme inanır. Ona göre Tanrı, özgür bir edimle, iyi ve kötüyü yaratmıştır; eğer ilk neden, zorunlu olarak hareket etmiş olsaydı, bu ikinci bir nedene de zorunlu bir eylem verecekti. Bu suretle, ilk nedenin zorunluluğu, en son sonuçlara dek yayılmış olacaktı. Eğer tüm âlem, özgür bir edimin ürünü olmasaydı, âlemde hiç bir özgürlük bulunamazdı (*Le Philosophie de la Liberté*, cilt I, s. 81). Hıristiyan geleneğine bağlı ve derinden dinsel bir karakter taşıyan Secretan'a göre, Tanrı'nın özü, mutlak özgürlüktür; onun nitelikleri, bu özgürlüğün türlü adlarından başka bir şey değildir.

Secretan, akılcı Tanrıbilim yanlılarıyle otoriteye bağlı doktrinlere ve kendilerine liberal vaizler denildiği halde, panteizmden kurtulamayan iyimserlerle saf otoritenin inancılığına (fidéisme) karşı, Hıristiyan aklını savundu. Hıristiyanlığın felsefesel bir vaazı sayılan özgürlük hakkındaki eserinde putçu (paien) akılla Hıristiyan aklını ayırmayı önerir. Ona göre, Hıristiyanlık doktrininin başlıcaları, tarih felsefesini ilgiler ve bu yönden açıklamalıdır; Hıristiyanlığın özünü ve merkezini oluşturan, "düşme ve şefaat" (rédemption) gibi olaylar meydana gelmeden önce, doğal aklın bildiği gerçekler değildir. Bunlar, vuku bulduktan ve kilise tarafından bildirildikten sonradır ki, Hıristiyan aklı, bunlar hakkında olup bitenleri aramak zorunda kalmıştır. Hıristiyan doktrininin bir yorumlaması olup, ahlâka giriş hizmetini gören ve Hıristiyanlığın bir açıklamasından ibaret olan Secretan'ın metafiziği, hiç bir dışsal dogma (dogme) tarafından emredilmiş değildir. Bunun amacı, insel özgürlükle, insana özgü kural hizmetini gören bir yüksek ilkenin varoluşunu tanıtlamaktır. Secretan, sonlu varlıkta kendisini zorunluymuş gibi ileri süren bir mutlak'ın zorunlu sonucunu görecek her doktrinin bir panteizm olduğunu iddia eder ve Jacobi gibi, panteizmi, varlık birliğinin akılsal bir anlatımı sayar. Ona göre, "Zorunludan hareket edilince zorunsuza ulaşmak olanaksızdır". Tanrı'yı özünlü olarak (intrinséquement) zorunlu bir varlık sayanlar, ona aynı suretle zorunlu eylemler yüklemek zorundadırlar. Tanrı'yı mutlak özgürlük sayanlar, panteizmden kurtulamazlar. Secretan, Tanrı için, "Kendi özgürlüğü karşısında özgürdür, kendi istediğinden başka şey değildir; O, ne olmak istemişse odur; çünkü O, böyle olmak istemiştir... Tanrı, doğal olarak yetkin bir varlıktır" gibi düşünceleri çelişik bulur. "Zira, der, böyle yetkin bir varlık, özgür olarak kendisini yetkin bir hale getirenden eksik olur" (adı geçen eser, cilt II, s. 16). Bu itibarla metafiziğin esası, mutlak özgürlüğün zorunsuz edimlerinin tarihinden başka bir şey değildir. Secretan'a göre, evvelâ yaratma (création), tamamıyle özgür bir üründür ki, tözü (cevher) Tanrısal istekten başka bir şey değildir. Tanrı bu istemekte cisimlenmez, ikileşmez. Yaratmanın bağımsızlığını yapan "mucize"dir. Tanrı, onur arzusu ile yaratmaz ve kendinden olan herhangi bir arzu ile de yaratmaz; böyle olsaydı, yaratma zorunlu olurdu. Şu halde Tanrı, yarattığını kendisi için değil, yaratığın kendi için kendini seven için yaratmıştır. "Tanrı, kendi kendini meydana getiren bir varlık oluşturur; yaratık, başlangıçta belirlenmemiş olarak kendi kendisini yaratır; kendisini melek gibi, Tanrı da kurabilir ve şeytan gibi de, Tanrı'ya karşı kendi kendini kurmayı da deneyebilir; nihayet, Tanrı'dan bağımsız olarak da, kendini yine kendisinde kurmayı da deneyebilir".

İnsanın yaptığı budur ve düşmenin esası da bundan ibarettir. Düşme, panteizm dışında, âlemin bugünkü durumuyle seven bir Tanrı varoluşunun tek uzlaşma olanağıdır. Fakat şer, doğuşlarından itibaren tüm insanların üzerine ağır bastığı için insanlığı bir ve düşmenin de bir tek kararla olduğunu kabul etmek gerektir. Gerçekte düşmeyi tanıtlayan, ahlâksal şerrin varlığı değil, onun kendisini iradeye kabul ettirme olgusudur. Yaratık, Tanrı'dan bağımsız olmayı isterken kendinin mahvını ister; çünkü Tanrı, kendi ilkesidir. Fakat bu mahvolma olanaksızdır. Zira, Tanrı bunu mutlak bir iradeyle istemektedir. Yaratık bu çelişme ve ıstırap halinden, onarıcı bir güç aracılığıyle çıkabilir. Tüm insanlığın tarihi, ilkel birliği içinde ve Tanrı aşkı içinde onarılmış olmasından ibarettir. İnsanlığın ayrı ayrı bireyler halinde dağılması, hem düşmenin, hem de onarım (restauration) aracısının ürünüdür. Birbiri ardından gelen kuşaklar (nesil), gerçekte bir tek varlıktır ve bu birliğin kesin kanıtı, bizi diğerleriyle özdeş bir hale getiren yarlık (charité) kanunudur. Fakat bireyler halindeki ayrılmalar, şifanın aracısı olan bu yarlığın ilerlek

(müterakki) olmasını sağlar. Şu halde bireyleşme ilkesi, Tanrısal bir inayettir (grâce) ki, bu insanlığın dileklerine, her biri varlığın bir derecesini ve insanlığın bir yönünü temsil eden, bu itibarla da ilerlemenin bir aracısı olan ayrı ayrı bireyler yaratmak lütfunda bulunur. Böyle olan birey, mutlak bir değere sahiptir ve ölümsüzdür. Secretan, burada kişisel kurtuluş düşüncesiyle insanlığın toptan kurtuluşu düşüncesi arasında bir karşıtlık görür ve bu ikisini, mutlak organizma diye nitelendirdiği kilise sayesinde birleştirir ve bireyi insanlığın bütünü içinde ve hep bir arada kurtulmuş sayar.

Secretan, ahlâkı, özgürlüğün gerçekleşmesi gibi görür; ahlâkın aracısı doğayı fethetmek —ki, bu zaten ekonomi politiğin konusudur— ve istibdattan doğmuş olan devletin oluşmasıdır ki, bunlar, faaliyetin serbestçe işlemesinin güvencesi olurlar. Secretan, özgürlüğün gerçeklenmesini Kant tarzında anlamaz. Ona göre, yükümlülüğün (obligation) maddesi, şeklinden elde edilemez. Kant, spekülasyondan pratiği tamamıyle ayırmış olmakla büyük bir yanılgıya düşmüştür. Gerçekte, "irade, zihnin temelindedir; iradeden ayrılmış olan akıl, daima biçimseldir". Bu takdirde akıl, zorunlu ilişkilerin algılanması olur ve ahlâksal düzeni kuramaz. Edimsel akıl ise, iradeyle zihnin bireşimidir. "Kuram alanında inanmak ve pratik alanda ise, hareket etmek yükümlülüğünün zorunluluğuyle kendini anlatan aynı akıldır". Deney, bireyle tür arasında dayanışma ilişkilerini verir ki, bundan tüm diğerleriyle birlikte yarlığı da gerçeklendiren ödev meydana gelir (E. Bréhier, cilt II, s. 962-966).

Anlaşılıyor ki, Secretan, ilk neden ve güç (kudret), mutlak özgürlüktür; bu, hem Tanrı'nın, hem de hayrın kaynağıdır. Zira, özgürlük hayrı ister; bu itibarla o, "Özgürlük, Tanrı, Hayır"; "Güç, Türemiş Zihin ve Amaç Aşkı" gibi bir üçüzlemeye inanmakta ve ilkel güç olan özgürlüğün âlemi yaratmak için kendi kendisini sınırlamış olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, tüm insanlar, ilk Tanrı yaratığı olan ve sonra düşen Âdem içinde birdir. Ahlâkın tümel dayanışmadan ibaret olan esası da bu birlikten gelmektedir. Secretan, aşırı akılcılara karşı, iradenin gerçeksel egemenliğini savunmuştur, coşkun ve imanlı bir dil ve zarif bir üslupla metafizikçiler arasında yücelmiş bir Hıristiyandır.

Bkz. J. Duproy, *Charles Secretan et la Philosophie Kantienne* (Paris, 1900); F. Pillon, *La Philosophie de Ch. Secretan* (1898); P. Janet, Revue de Deux-Monde'daki makalesi (1 nisan 1878); *L. Secrétan, Charles Secretan, sa Vie et son Oeuvre* (Lausanne, 1912); E. Grin, *Charles Secrétan* (Lausanne, 1930) ve aynı yazarın *L'Influence de Secrétan sur la Theologie Moderne* (Lausanne, 1924).

SECUNDUS. Takma adı, Epithyrus'dür ki, ustanın (artisant) oğlu demektir. Roma İmparatoru Adrien'in saltanatı zamanında, yani milâdın 120. yılına doğru Atina'da yetişmiş olan Fisagorcu bir filozoftur. Onun hakkında bazı yazarların naklettikleri birbirini tutmaz bazı düşüncelerden başka bir şey bilmiyoruz. Bu yazarlardan başlıcaları, Philostrate (Vitoe Sophistorum, lib. I), Suidas (Secundum sözcüğünde) ve Melissus Antoin'dır. Secundus'dan kalmış olan özdeyişleri, Th. Gale, *Mitolojik, Fizik ve Etik Opüskül (Kitapçık)* adlı Latince eserinde (Amsterdam, 1868, s. 633 vd.) *Atinalı Secundus'ün, Adrien'in Sorularına Vermiş Olduğu Karşılıklar* başlığı altında toplamıştır. Bu parçalar, onun bir filozof olmaktan çok, bir hatip ve ahlâkçı olduğunu gösterir.

Secundus, Eflatun'un ve stoacılığın olduğu kadar Fisagor'un hayranlarındandır. Onun olduğu kaydedilen şu tanımlar, felsefesel mizaç ve zevki kadar da zekâsının özelliğini gösterir: Evren nedir? sorusuna verdiği karşılık: "Evren, sonsuz bir daire ve ebedî bir sürekliliktir". Tanrı'yı da şöyle tanımlar: "Kendi kendini oluşturan hayır; tüm diğerlerini de kaplayan şekil; ölümsüz zihin, her şeye nüfuz eden ruh; her şeyin özel özü; bir isimli kuvvet, ışın, zihin ve güç". Secundus'a göre, insan da şöyle tanımlanılır: "Cesetlenmiş bir zihin (etle örtülü); ruhu kabul eden vazo; zamana bağımlı bir ruh; elem için doğmuş, talihin oyuncağı". Hayat da şudur: "Ölümü bekleyen"; iman ise, "bilinmediğin kesin bilgisi"dir. Onun parçalarında kutsal kitapların etkisinden bazı izler görülmektedir. Secundus'un hayatını yazanlar, isabetsiz bir evlenme yüzünden sıkıntı çektiğini, bunun için kadını da, "zorunlu bir şer" diye tanımladığını kaydederler; bu itibarla Secundus'un Fisagorculuğu birkaç ahlâksal tembihle bir iki dışsal pratikten ileri gitmez; zira onun sükût etmeyi, en aşırı bir derecede tercih etmiş olduğu söylenmektedir.

SEGOND, Joseph. Fransız filozof ve psikoloğu. 1872'de Nice'de doğdu, 1945'te öldü. 1892'de Ecole Normale Superieure'e girdi. 1893'te felsefe agrejesi, 1910'da edebiyat doktoru, 1895-1919'da Paris liselerinde felsefe öğretmeni ve nihayet Caen (1919), Besançon (1920), Lyon (1921) üniversitelerinde profesörlük yaptı ve şu eserleri yazdı: Dinsel psikolojiye dair bir etüt olan *La Priére* (2. baskı, 1925); *Cournot et la Psychologie Vitaliste* (1911); *L'Intution Bergsonienne* (2. baskı, 1918); *La Guerre Mondiale et la Vie Spirituelle* (1918); *Intuition et*

Amitié (1919); *L'Imagination* (1922); *L'Esthétique du Sentiment* (1927). Bu tarihten sonra da, *Vie de Blaise Pascal; La Vie de Benoît Spinoza; Introduction à la Psychologie* (500 sayfalık önemli bir eserdir); *Quatre Dialogues sur la Création des Images* gibi eserler yayımladı.

Başlıca önemli makaleleri de şunlardır: Revue de Synthése Historique'de, *Cournot'nun Tarihine Dair Düşünceler* (1905); *Auguste Comte'un Saint-Simonculuğu* (1926). Revue Philosophique'de, *Hukuk Felsefesinin Yeniden Ülkücü ve Yeni Kantçı Doğuşu* (1911); *Değerlerin İdealizmi ve Spir'in Doktrini* (1912); *Zihincilik ve Bergsoncu Felsefe* (1917). Journal de Psychologie'de, *Din Değiştirme ve İnayet Psikolojisi* (1920); *Vazgeçme ve Terk Etme* (1922); *Belleğin Gerilim Dereceleri ve Unutma Şekilleri* (1923); *Yargılama ve Ruhun Kasıtlı Faaliyeti* (1925). Revue Bleue'de, *Bergson'un Akılcılığı* (1924). Revue de Philosophie'de, *Dikkatin Yüksek Şekillerin Doğuşunda Çabanın Rolü* (1924). Archives de Psychologie'de, *Anıların Hatırlanması* (1925); *Gerçek Pedagoji ve Hayalgücü Kültürü* (1927). Le Corps et l'Esprit dergisinde, *Çokkişilikliler* (1926). La Psychologie et la Vie dergisinde, *Güvenme ve Telkin* (1926). Revue de l'Université de Lyon'da, *Temel Duygu* (1928).

Çalışma alanının genişliğini de gösteren bu ciddî etütlerinden anlaşıldığına göre, Segond, yalnız bir psikolog değil, aynı zamanda bir filozoftur. O, Spinoza'yı, klasik filozoflar arasında en fazla psikolog sayar. W. James, Bergson, Pierre Janet, Freud gibi, "derinlik piyadeleri" adını verdiği filozof ve bilginlerden yararlanır. Fakat o, bunlardan aktarmış olduğu düşünceleri az çok ustaca uzlaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bunlara kendi kişisel ve olgun anlayışlarının damgasını da basmıştır. Ona göre, uyma (adaptation), ruhun hayatını beden gibi yönetir veya daha çok ruhsal hayatın dengesini biyolojik denge gibi kuşatır. Bizi koruyan, çabaya (effort) ayrılmaz bir surette bağlı olan içsel amaçlılıktır (finalité). Gerçek amaç, yüksek varlığımızın dolgunluğudur ve bu dolgunluğu organik duygularımız da paylaşır; fakat duygular, düşüncemizin somut çabasını aşmalıdır. Bu organik ile ruhsalın, bedenle ruhun bağlantısında hal duygusu (cénesthesie) önemli bir rol oynar. Ona göre, akıl yürütme (raisonnement), ruhun esaslı bir edimidir. Bu konunun çözümlenmesi, Segond'un psikolojisinde esas, merkezsel kısmı teşkil eder; yani o, tüm yönetici düşünceleri bu konuyla açıklar.

Bkz. Léon Brunschvicg, *Le Progré de la Conscience dans la Philosophie Occidentale* (1925).

SELLE, Chrétien Theophile. Alman hekim ve filozofu. 1748'de Stettin'de doğmuş, 1800'de Berlin'de ölmüştür. Hekimlik ve cerrahlık kolejinde müdür ve danışman, Berlin Akademisinin felsefe sınıfına üye, Kral, II ve III. Frédérie Guillaume'un özel hekimi olmuştur. Zamanında hekimliği ilgileyen bilimlerde büyük bir ün kazanmasını sağlayan birçok önemli eserler yazmıştır; felsefede Kant'ın hasmı ve metafizik araştırmalarda deneysel yöntemin aşırı taraflısıdır. Kant'a karşı, ruhumuzda 'a priori' sentetik hiç bir ilke bulunmadığını, tüm düşüncelerimizin duyusal deneylerden geldiğini ve aklın bir uzlaştırma fakültesi olduğunu iddia etmiştir. O, bu doktrini Berlin'de çıkan haftalık dergilerden Monatschrift'in 1783, 1784 ve 1786 yıllarındaki nüshalarıyle Berlin Akademisinin memuvarlarında yayımlamıştır. Diğer eserleri: *Yaratma Hakkında İlk Bilgiler, Doğanın Kaynağı ve Sonu Hakkında* (Berlin, 1776); *Felsefesel Sohbetler* (2 cilt, Berlin, 1870); *Saf Felsefenin İlkeleri* (Berlin, 1788). Bu son eseri Voigt'ın yazdığını iddia ederler. Selle, bu düşünürün hayatına dair bir makale yazmıştır. Eserlerinin hepsi Almancadır.

SEMPLICUS. Yeni Eflatunculardan, Aristo ve Epiktetos'un eserlerine yapmış olduğu yorumlamalarla da ünlüdür. İskenderiye Okulunun son temsilcilerinden biridir. Milâdın 500-510 yılları arasında Cilicie'de doğmuştur. Atina'da Hermias'ın oğlu Ammonius'ün ve daha sonra da Damscius'ün öğrencisi olmuştur. İskenderiye'deyken Ammonius'le birlikte astronomi gözlemleri yapmıştır. Atina Okulunun İmparator Justinien tarafından kapatılması üzerine (529) bu okulda hocalık yapanlar için sıkıntılı zamanlar başlamış, bunlara bir süre ücretsiz ders vermiş, fakat dersleri ve inançları Hıristiyanlığa aykırı olduğu için, kovuşturulmadan çekinerek, Semplicus de öteki Yeni Eflatuncularla birlikte İran'a gitmiştir. Bunlar, Şah Korüs'ten bir sığınak istediler; onun, bilim ve felsefeyi himaye edeceğini sanmışlardı; fakat umduklarını bulamayan bu altı Yeni Eflatuncu —ki, aralarında Damascius ve İsidor da vardı— geri dönmek zorunda kaldılar (532). Semplicus, Atina'da birçok eser yazdı ve ders vermesine izin verildi. Zira, *Aristo Fiziğine Dair Yorumlama* adlı eserinde birtakım dinleyicilere hitap ettiği görülmektedir; belki de bu eseri, derslerinin bir özetidir. Hayatı hakkında başka bir şey bilmiyoruz. Onun, Atina'da okuyarak ve okutarak sükûn ve huzur içinde öldüğü sanılıyor. Eserleri kaybolmuştur; hele *Theophrast'ın Fiziğine Dair Özetleme*'si ile *Tasımlara Dair* olan eserinin kaybolması

felsefe tarihi için üzüntüye değer. Felsefe tarihçileri, onu şu beş eseriyle tanımaktadırlar:

1. *Epiktetos'un Manüelini Yorumlama;* 2. *Aristo'nun Kategorileri;* 3. *Ruh;* 4. *Fizik;* 5. *Gökyüzü Hakkındaki Eserlerine Dair Yorumlamalar.*

Bu eserlerin adlarına bakarak bazıları, kendisini gezimci sanmışlardır. Oysaki, Semplicus, Aristo'yu kendinden evvelkilerin yöntemlerine göre ve İskenderiye seçmeciliğinin paganizmaya getirmiş olduğu doktrine uygun olarak, yani felsefeyle dini uzlaştırmaya çalışan bir görüşle yorumlamıştır ki, bu onun Yeni Eflatunculuğu için kuvvetli bir kanıttır. Zaten, Atina'nın seçmeci filozofları, yorumlamalarında başka bir amaç gözetmemişlerdir. Semplicus, bu uzlaştırma işinde birbiriyle uzlaştırmak istediği sistemlerin en derin noktalarına kadar nüfuz etmeye muvaffak olmuştur. O, ustaca bir yorumlama ile Eflatun diyalektiğini, Aristo mantığıyle uzlaştırmış, hatta daha ileri giderek birinin şekil dediğine, diğerinin idea dediğini, yani bunların aynı şey olduğunu söyler. Aristo doktrinini savunmak şöyle dursun, bu doktrini, bölünemez birliğe, tekmil insan ruhlarının ölmezliğine ve ruhumuzun özgürlüğüne önemli bir rol vermek gibi düşünceler ekleyerek düzeltişinden de anlaşılır ki, Semplicus, Aristocu değil, Yeni Eflatuncudur. Hatta o, bu iki filozofu Jamblikos'a intikal ettirmek istemiştir. Semplicus, tüm İskenderiye Okulu gibi Tanrı'nın tanımlanamazlığı üzerinde ısrar etmiştir; Aristo'yu da Eflatun'un en büyük yorumcularından biri saymıştır; yani, Eflatun'u, kendi hasmı olan Aristo ile savunmuştur. Semplicus, Hıristiyanlıkla savaşmak için, Helenizm (Yunancılık) temsilcilerini birleştirir. Aristo'yu ve hatta pek dinli bir stoacı olan Epiktetos'u kendi okuluna bağlar. Bundan amacı da Hıristiyanlığı reddetmektir. Semplicus, fiziğe dair yorumlamayı, Proklus'e ve âlemin ebedîliği hakkındaki putçu (paiene) varsayıma (hipotez) hücum eden Jean Philopon'a karşı yazmış olsa gerektir. Yani Semplicus, âlemin zaman içinde yaratılmış olmasını kabul etmez; fakat kendisi tüm şekillerin dayanağı (substratum) kuramına, heyulâî (hylique) cinler ve doğanın cinleri gibi birtakım öğeleri ekler. Bu suretle Semplicus, ortaçağın alşimisini kurmuş olur ki, bu XVII. yüzyıla dek devam etmiştir. *Gökyüzü Hakkındaki Yorumlama*'sına gelince, bunu da yine Philon'un yaratmayı savunurken gökyüzünün ebedî hareketini reddeden düşüncelerine karşı yazmıştır. Böylece, milâdın VI. yüzyılındaki metafizik tartışma ve çarpışmaların konusu, neden —Tanrı ve töz— Tanrı sistemleri etrafında dönüp durmuştur.

Epiktetos'un Manüeline Dair Yorumlama'sına gelince, bunda Aristo'dan bir kez bile söz etmemiş olmakla birlikte, eserde stoacı ahlâkla Aristo'nun *Topikler*'i ve *Nikomakus'ün Ahlâkı* adlı eserlerinin bazı pasajları arasında bir yaklaştırma görülür ve eserin her sayfasında Eflatun'un Parmenides'i ile Fisagorculara rastlanır; Plotin ile Proklus'un düşünceleri geliştirilir. Fakat burada söz konusu olan, Aristo'dan çok, Yeni Eflatunculuğun zaferini sağlamaktır. Epiktetos'un dar ve fakat güçlü doktrinine, çok geniş ve yüksek bir sisteme giriş hizmetini vermeye çalışır. Bu sistemde stoacılık ruhuna uygun olarak özgürlüğü, ruhun özüymüş gibi sunarsa da, ülkünün (ideal) saf aşkıyle, "hiç bir adı olmayan" ilk ilkenin temaşasını, ilkel erdemlerin pek üstüne çıkarır. Bu suretle arıtılmış olan ruh, daha iyi bir hayata davet olunur ve ruhun ölmezliğinin güvencesi (teminat) olarak da Tanrısal kayraya inanır. Bu eserin sonunda Semplicus, dokunaklı bir dille bu Tanrısal kayraya sığınır ve şöyle der: "Yarabbi!.. Ey bizde bulunan aklın rehber ve babası!.. Sana borçlu olduğumuz doğal soyluluk anısını korumamız için sana yalvarıyorum. Hareketlerimizin ilkesi kendimizde olduğuna göre, kendimizi arıtmamıza, bedene ve tutkularımıza ve onları ödevlerimize aracı olarak kullanmamıza yardım et!.. Aklımızı gerçeğin ışığı sayesinde gerçek varlıklarla birleşecek tarzda düzenle; nihayet kurtuluşumuz için senden son olarak, ruhumuzun gözlerini kapatan karanlıkları dağıtmak lütfunda bulunmanı diliyorum, tâ ki, Homeros'un deyimiyle, insan ve Tanrı'yı öğrenebilelim!..".

Bu parçanın dinsel karakteri, birçok modern eleştiricileri Semplicus'de Hıristiyanlıktan bazı izlerin bulunduğunu kabul etmeye yöneltmiştir. Fakat Semplicus, bu eserinde birçok kez, Hıristiyanları kastederek, "âlemi yokluktan çıkaran bu yeni bilgeler"le alay eder ve eserinin sonunda da, Hıristiyan müstebitlerini lânetler, "Epiktetos'u okuyanlar için toplayabildiğim tüm aydınlatıcı bilgiler bunlardır; böyle istibdat dönemlerinde, bu eseri yazma fırsatını bulduğum için seviniyorum" diyen Semplicus'ün eseri, yüksek bir ahlâksal değer taşır; çünkü pek yüksek birtakım ahlâk kurallarını verir. Felsefesel değerine gelince; onun inceliği, şu beş sorundan da anlaşılır:

1. Elindelik (libre arbitre);
2. Kanıt getirmenin yararı;
3. Şerrin nitelik ve kaynağı;
4. Türlü ilişkilerimizden doğan özel yükümlülükler (mükellefiyet);
5. Tanrısal kayranın varoluşu ve karakteri.

Tüm bu beş dissertasyon, birçok gerçekleri olduğu kadar da ağır yanılgıları kapsar. İnsel

irade hakkında savunmuş olduğu gerçeklere dair birkaç örnek verelim:

"Özgürlük, insanın özel özüdür"; "Özgür olan niteliği itibarıyle, kendisinin efendisidir"; "Ruh, zorlanamaz; seçmemizin konusu, dışımızda olabilir; fakat bize seçmeyi yaptıran, ruhumuzun içsel bir hareketidir"; "Şerrin (ahlâksal) tek temeli, ruhtur".

Görülüyor ki, Semplicus, hasmı Philopon gibi, yalnız derleme suretiyle yorumlamalar yapan bir adam değildir; o, düşünmesini bilen ve dokırinini, hem büyük filozofların tanıklığına, hem de akıl yürütmeye dayayabilen bir filozoftur. Saint-Thomas, onu İbni Rüşd'den daha az tehlikeli bir Aristo yorumcusu sayar. Aristo ve Epiktetos'a dair yorumlamaları, açıklık ve bazen de derinlikle nitelenmiş olduğu gibi, sistemli bir tarzda da Yeni Eflatunculuğa bağlıdır; aynı zamanda, nüshaları zamanımıza dek gelememiş olan eserlerden toplanmış birçok parçaları da naklettiği için felsefe tarihine de hizmet etmiştir. Bununla birlikte, Aristo ve Fisagorcu Architas'la Orphé'nin olduğu iddia edilen bazı yazıları incelemeden bunları saymıştır. Mısır ve İran geleneklerini de fazla kullanmış olduğu görülmektedir. Bu kusurlarına karşın, Fabricius'ün deyimiyle, yazıları, "eski felsefenin bir repertuvarıdır". Onu, "tüm eski felsefelerin çimentosu" diye de nitelendirirler.

Aristo'ya dair yazılmış olan tüm yorumlamalar, Berlin Akademisi tarafından *Commentaria in Aristotelem Graeca, Edita Consilio et Auctorite Academiae Regiae Borussicae* adıyle 23 ana cilt ve 3 ek cilt olmak üzere yayımlanmıştır. Semplicus'ün yorumlamaları da bu külliyat arasında basılmıştır.

Bkz. Fabricius, *Bibliothèque Grecque* (Herlés baskısı, clit IX, s. 529-567); Daunou, Biographie Universelle'de Semplicus hakkındaki makalesi; Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs* (cilt V, s. 357-375).

SENA, Cemil. (Bazı eserlerinde Ongun soyadını kullanmışsa da, bunu sonra resmen kaldırarak, Sena sözcüğünü soyadı olarak benimsemiştir). Türk felsefese öğretmeni ve yazarı. 20 mayıs 1894'te Seydişehir'de doğdu. Babası maliye memurlarından Eşref, annesi Kafkas Türklerinden Azize'dir. Babaannesi tarafından Hz. Mevlânâ soyundandır ve dedesi Kaymakam Abdullah Bey, Seydişehir'deki Seyyid Harun-veli türbe ve vakfiyesinin eski mütevellilerindendi. Felsefe alanında değerli eserler vermiş önemli Türk bilginleri bulunduğu halde, Cemil Sena'nın burada kendisinden söz edişinin nedenlerinden biri, yurdumuzda ilk kez böyle bir ansiklopediyi yazmış ve kırk yıl felsefe öğretmenliği yapmış olmasıdır. Bir başka neden de, felsefe konularına dair küçüklü büyüklü birçok eser ve makaleler vermesi, okurlarıyle dostlarının dilek ve teşvikleridir. Öğrenimlerini Kilis Rüşdiyesi ile, parasız yatılı sınavlarını kazanarak girdiği Istanbul Sultanîsinde yapmış, fakat bu okulun son sınıfında, gramer kurallarını ezberleyemediği için sınıfta kalmış ve okulu terk ederek, Darülmuallimin-i Âliye (Yüksek Öğretmen Okulu) nin felsefe şubesine, bir seçme sınavını kazanarak girmiştir. Bu dönemde Birinci Dünya Savaşı başladığından, yüksek öğrenimini yaparken askerlik ödevini de tamamlamış ve felsefe şubesini pekiyi dereceyle bitirmiştir (1917). Resmî hayata, Niğde Muallim Mektebinde (İlköğretmen Okulu) terbiye, tedris usulleri ve ruhiyat hocalığıyle başlamış, sonra sırayla, Ankara, Amasya, Sivas ve Samsun liseleriyle öğretmen okullarında felsefe, eğitim, öğretim yöntemleriyle ilgili dersleri okutmuş, Istanbul'da da, Halıcıoğlu, Kuleli, Maltepe Askerî Liseleriyle, Istanbul Erkek Lisesi, Galatasaray, Istanbul Kız, Çamlıca, Vefa, Haydarpaşa Liseleriyle Darüşşafaka ve Özel Boğaziçi Liselerinde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Hocası, Baltacıoğlu İsmail Hakkı, kendisini Niğde'deki görevinden alarak, Terbiye Müzesi müdür muavinliği ile Istanbul Darülfünununda görevlendirmişse de, Anadolu'da Bağımsızlık Savaşı başlamış olduğundan, bu görevden istifa ederek Ankara'ya gitmiştir (1920). Orada, Maarif Vekâletinde hars mümeyyizliği ile Ankara Kız Muallim Mektebinde meslek derslerini okutmakla görevlendirilmiş olan Cemil Sena, evlendikten sonra kendi isteğiyle Amasya'ya ve oradan da Sıvas Sultanîsine atanmış; bu dönemde, Avrupa'ya gönderilecek gençler için açılan sınavı kazanarak Paris'e gönderilmiştir (1925). Daha çok doktora yapmak arzusuyle Sorbonne'a girmiş ve College de France'ın felsefe ile ilgili serbest kurslarına da devam etmis, fakat sağlık durumunun bozulması ve bazı özel nedenlerle doktora yapmadan yurduna dönmüştür (1927). Bu tarihten itibaren emekliye ayrıldığı tarihe dek geçen (1959) yıllarında, yukarda adları geçen Istanbul liselerinde felsefe öğretmenliği yapmıştır.

Cemil Sena, yazı hayatına lisenin ilk sınıflarındayken başladı. Evvelâ, Kadınlar Dünyası dergisinde, C. İlham takma adıyle *Sukut* adlı bir romanı tefrika edildi ve başka takma adlarla da yine bu dergide bazı manzumeler ve makaleler yazdı. İlk bilimsel yazısı, Millî Talim ve Terbiye mecmuasında yayımlandı (1919). Konya'da çıkan Ocak dergisinde, yine takma adlarla bazı epik manzumeleri çıkmıştı. Ankara'da Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde mülâkat muhabirliği (röportaj yazarlığı) yaptı

ve bu gazetede yine bazı epik manzumeler, imzasız makaleler yayınladı ve bazı yazıları da yine Ankara'da çıkmış olan Anadolu Duygusu dergisinde basıldı. Bilimsel yazılarının çoğu, Istanbul'da, Türk Yurdu, Hayat, Millî Mecmua, Varlık, Barış Dünyası ve Samsun'da çıkmış olan Ondokuz Mayıs'la Ankara'da çıkmış olan Çığır ve Özgür İnsan dergilerinde, gençlik ve eğitimle ilgili makalelerinden bir kısmını, Gündüz, Yeni Doğuş, Gürses, Savaş, Fikirler, İçtihat ve daha başka dergilerde yayımladı.

Yıllarca, haftada 20-25 saat felsefe okutmak gibi çetin ve yorucu bir öğretmenlik hayatı içinde Cemil Sena'nın yayımlamış olduğu kitaplar 6 gruba ayrılabilir: *Birinci grup:* İlkokul öğretmenleriyle öğretmen okulları için yazılmış olan, *Usûl-i Tedris* (1928); *Mufassal Umumî Tedris Usulleri* (1934); *Hususî Tedris Usulleri* (1931); *Âmelî Tedris Usulleri* (1931); *İlk ve Orta Tedrisatta Hususî Tedris Usulleri* (1932). Bunlar, öğretmenlik sanatına dair ülkemizde ilk kez yazılmış olan eserlerdir. *İkinci grup:* Sırf felsefeyi ilgiler: *Estetik* (1931, 2. baskı, 1972); *Allah Fikrinin Tekâmülü* (1934); *Psikoloji Dersleri* (1935); *Felsefe ve İçtimaiyat Notları* (1935); *Yardımcı Eserler Olarak Filozofî* (1937); *Felsefe ve Sosyoloji* (1943); *Buda ve Konfuçyüs* (1941); *İnsan Ruhu Ebedî midir?* (1951); *Meşhur Filozoflar* (1953); *İnsanlar ve Ahlâklar* (1970); *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi* (4 cilt, 1957-1969). Bu eserin yeni eklemeler ve düzeltmelerle çıkmış olan bu ikinci baskısı, *Filozoflar Ansiklopedisi* adıyle yayımlanmıştır (1974-1976); *Hz. Muhammed'in Felsefesi* (3. baskı, 1975); *Yüce Tanrı* (Yakında yayımlanacaktır); *Yeni Kadın* (1936). Fransızcadan çevrilmiş olan *üçüncü grup: Mufassal Ruhiyat Usulleri* (G. Dumas'dan, 1931); *Ruhî Mucizeler* (1936) ve *Hipnotizma* (Dr. P. Janet'den, 1936); *Sen ve Ben* (P. Geraldy, 1947); *Bir Sevimli Şeytan* (Kontes de Segure'den, Mithat Sadullah'la birlikte, 1934). *Dördüncü grup:* Aforizmalardan oluşmuş ve özel duygu ve gözlemlerini yansıtan eserler ki, bu zümrede, *Büyük Adam Olmak* (2. baskı, 1941); *Saadet Yolları* (1948); *Ahuramazda Böyle Dedi* (1947); *Özgür Düşünceler* (Bütün Dünya dergisinde, *Plastik Düşünceler* başlığıyle ve başka dergilerde de yayımlanmış olan iki bini aşkın özdeyiş (kitap olarak çıkmadı); *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi Kılavuzu* (1949). *Beşinci grup:* Edebî monografiler: *Yahya Kemal* (2. baskı, 1947); *Sanat Sistemleri ve Ahmed Haşim'in Sembolizmi* (1947); *Mehmed Âkif* (1947); *Şair Nedim* (basılmamıştır). Kitap olarak çıkmamış olan *altıncı grupta* şu eserler vardır: *Yurt ve Dünya Gerçekleri* (Dünya gazetesinde yayımlanmış makaleler); *Gençlik ve Onun Sorunları* (Türlü dergilerde yayımlanmış makaleler); *Nirvana* (Pek çoğu basılmamış olan manzumeler); *Mavi Boncuk* (Bir akşam gazetesinde tefrika edilmiş roman).

Tüm bu eserlerle, türlü dergilerde yayımlanmış olan makalelerinde Cemil Sena, daha çok kuşkucu bir yöntemle pragmacı bir gerçekçiliği (réalisme) benimsemiş, mistik inanç ve eğilimi bir hastalık sayarak, sosyal ve ruhsal gözlemlere dayanan bir gerçekçiliğe bağlanmıştır. Bu itibarla o, bir sistem kurma iddiasında olmaksızın, toplumun ve insan ruhunun bir çeşit otopsisini yapmış, gerçeksel olanla ülküsel olanın karşıt ya da hiç olmazsa çelişik yönlerini aydınlatmak istemiştir. *Hz. Muhammed'in Felsefesi*'nde, dinleri ilgileyen tüm sorunları, mukayeseli bir yöntemle, kaynaklara dek inmek suretiyle çözümlemek istemiş, *İnsanlar ve Ahlâklar* adlı eserinde ve dördüncü gruptaki özdeyişler biçiminde yazılmış eserlerinde, yaşayan ahlâklarla insan karakterinin anatomisini vermiştir. *Filozoflar Ansiklopedisi*'nde ise, olabildiği kadar nesnel ve pozitif bir yöntemle, filozofların önemli inançlarıyle metafizik görüşlerini sergilemiştir.

Cemil Sena, *Ahlâk* konusunda şöyle düşünmüştür: Pozitif bilimler dışındaki tinsel bilgilerin sorunları, ülküsel ve kuramsal spekülasyonlara dayanır. Bunlar, daima özsuyunu duygulardan alan bir diyalektiğin konusu olduklarından, mutlak ve nesnel bir gerçekliği aydınlatamazlar. Zira bunlar, toplumun ve bireylerin, içinde bulundukları durum ve koşullara, yani hayata, gereği kadar önem vermezler. Oysaki, gerçeklerin pek çoğu, zihnimizde, hayallerimizde ve duygularımızda değil, dışımızda hareket eden ve yaşayan olaylar ve eylemlerde, yani 'ben'in değil, 'ben olmayan'ın (non-être) dinamikliğinde gizlidir. Bu, kuramsal olarak ileri sürülen ve önerilen düşünce ve kuralların, sürekli olarak değişen nesnel gerçekleri açıklayamaması demektir. Bundan, ülküsel olanlarla gerçeksellerin, çoğu zaman çelişik ve çatışkılar içinde olmaları sonucu çıkar. Bunun içindir ki Cemil Sena, ahlâk konusunda, uylaşımcı ve bireycidir ve her çeşit dogmacılığa karşıdır. Zira, tüm insanlar için her zaman doğru, geçerli ve uyulması zorunlu olan erdemler yoktur. Sosyal bir kurum görüntüsünde olan ahlâkın yaptırımları da kuralları kadar ve sürekli olarak değişmektedir. Bu itibarla ahlâk, ne bir felsefe, ne de bir bilim dalıdır. Ahlâk, bireysel hayatın çoğu maddesel olan ihtiyaçlarına ve kendileriyle ilişki kurulan insanlarla iş ve maddelerin sağlayacakları çıkarlara göre biçimlenir. Bunun içindir ki, sayıları pek az olan havari ruhlu ör-

nekler bir yana bırakılırsa, bilgili ve bilgisiz, güçlü ve güçsüz insanların büyük çoğunluğu, ahlâk konusunda edim ve eylemlerini, kişisel amaçlarına ve başarı umutlarına göre ayarlarlar. Tüm işlerinde ve insel ilişkilerinde aynı erdem kurallarına bağlanmış olanlar, ancak yaratılışlarının (mizaç), biyo-psişik yapılarının zorlayıcı baskılarına baş eğen korkak ve çekingen kişiler gibi görünürler ve bunlar bir azınlıktır. Büyük çoğunluk ise, hayat savaşında, kişisel tutku ve ihtiyaçlarının tutsağı olarak, dinsel ödevleri yerine getirmeden, dini ve dinliliği savunan kimseler gibi ahlâktan ve erdemden söz eder ve bunu savunur görünürler. Gerçekte erdem, olgun ve dolgun yaşamak, engelleri ve çekici kaprisleri çiğneyerek ve kendinden vererek yaşamaktır. Uğrunda can verilmesi gereken erdemler gibi, can almayı gerektiren erdemler de vardır.

Ahlâkın sadece toplumsal bir kurum olduğunu savunanlar, bireylerin ruhsal nitelikleriyle eylemlerinin türlülüğü üzerinde, toplumun yaptığı etkiye fazla önem verirler. Oysaki, bireylerin ahlâkı, çoğu zaman toplumun ahlâk anlayışına aykırıdır. (Tüm devrimciler, yaşayanı bozup yıkmaya, ve kendi inandıklarını topluma kabul ettirmeye çalışan büyük kişilerdir). Ahlâk kuralları, zamanlara ve uluslara göre değişken olmakla birlikte, tüm insanların birbirlerinden bekledikleri erdemler, kendilerinin öteki insanlara veremedikleri ve uygulayamadıkları önerilerden başka bir şey değildirler; yani, örneğin, doğruluk, sözünde durmak, iftira etmemek, çalmamak, yalan söylememek, çıkarlarını başkalarının zararlarında aramamak, adaletten ve denkserlikten (insaf) ayrılmamak... gibi her insanın öteki insanlarda görmek istedikleri erdemler, bunları savunanlar tarafından her zaman benimsenmiş değildirler. Hatta bu konuda belirli bir öğretim ve eğitim almış olanların, bilgisiz kişilerden daha çok, gizli ya da açık olarak ahlâk dışı hareketleri tercih ettikleri ve bu hareketlerini, kendi çıkarlarına uygun bir anlamda yorumladıkları görülmektedir.

Yaşayan ve uygulanmakta olanla gerçeklenmesi hayal edilen hayat eylemleri arasındaki derin ayrım, insanlık doğasının zorunlu bir sonucudur. Bunun içindir ki, çağlar boyu, bu doğayı değiştirmeye çalışmış olan peygamberlerle bilgelerin çabaları olumlu bir sonuç vermiş değildir; yani bunlar, hiç bir toplum ve dönemde davranışlarını erdem ülkülerine göre ayarlamış olan mutlu ve yüce bir insanlığı yaratamamışlardır. Zira ahlâk, dıştan yapılan telkin ve buyrukların değil, yaşam koşullarının ve yaratılışın zorlayıcı etkileriyle biçimlenir. Bu, insan kişiliğini yaratanın ahlâk değil, ahlâkı yaratanın, insanın kendi bireysel kişiliğidir, demektir. Bu itibarla erdem bilincini verebilmek için vaızlara, öğütler ve telkinlere değil, insanı ahlâk dışı eylemlere sürükleyen koşullarla nedenlere eğilmek gerektir.

Vicdanın, yani öğelerini, neden ve sonuçları hesaplayan mantıksal aklın değil, duyguların oluşturduğu ahlâksal aklın beğenip yerdiği değerler, kendimize yapılıp yapılmadıkları zaman, yakındığımız ya da beğendiğimiz edim ve tasarımlardır. Bunlar, topluma yayılınca töreler biçimine girer; gelenek ve göreneklerin yardımıyle bireylerde huy, toplumda örgütlenmiş bir kurum gibi nesnelleşirler. Fakat insanlar, kendi dilek ve eylemlerini, kendi iradeleriyle yönetebilme özgürlüğüne sahiptirler. Tüm eğitim ve öğretim kurumları, bu irade ve özgürlüğün kendisi olan insel ve bireysel karakteri, genel çıkarlarla, genel esenlik ve mutluluk doğrultusunda ilerletmeye ve insanseverliğin bilincini vermeye özenirler. Buna karşın, hemen her toplumda ve her çağda erdemin ölçülerini ve dizginlerini ellerinde tutanların çoğu, ahlâksal değerleri önemsemeyen kişilerdir. Bunun içindir ki, ahlâk ve dolayısıyle hukuk dışı suçları ve saldırıları önlemek için zorlayıcı kanunlara, insanı, sözde günah sayılan haramlardan korumak için, dinsel yaptırımlara baş vurulmuştur. Yani, insanın en doğal ve en masum ihtiyaçlarını bile frenlemek için, kutsal ve dışkutsal kurallar ve yükümlülükler uydurulmuştur. Bunları uydurarlar, ya insanları gerçekten seven ve onlara karşılık beklemeden hizmet etmek isteyen duygulu ve bilge ruhlardır, ya da, kendi özgürlükleriyle güçlerini, insanları korkutmak ve ezmek suretiyle sağlamak isteyen zorba ve bencil devletlilerdir. Bunların ikisi de insanı, ahlâksızlık ve kâfirlik suçlamalarıyle korkutarak sindirmeye çalışmış ve insanın doğuştan fena ve günahlara kapılma eğiliminde olduklarına inandırmak istemiştir.

Toplumu, ahlâk bakımından örgenleştirme görevi, öteden beri dine ve kanunlara verilmiştir. Fakat gerçek şudur ki, toplumlar, hele bireyler, dine en çok değer verdikleri dönemlerde de, buna hiç değer vermedikleri dönemlerdekinden daha çok ahlâklı değildiler. Zira, dinlerin de kanunlar gibi her çeşit rezilliğe olanak sağlayan bazı açık, kusurlu ve tutarsız yönleri vardır. Sosyoloji; etnografya, din ve uygarlık tarihlerinin gözlemleri, bu gerçeği doğrulayacak kadar zengin ve anlamlıdır. İnsanı erdeme bağlayabilmek için her şeyden önce erdemi tanımlamak ve nelerin erdem olduğunu belirlemek zorunludur. Yalnız ödüller ve cezalar, erdemi gerçeklendiremezler. Zira, dinler, birçok noktalarda birbiri-

ne aykırı emirler verir ve kanunlar, ulusların tarihsel ve siyasal evrim ve ihtiyaçlarına göre, sürekli olarak değişirler. Bu itibarla dinler ve kanunlar, Tanrısal adaleti ve kutsal erdemleri savunurlarken, ülküsel ve mutlak surette değişmeyen bir erdem kuralını saptayamazlar. Onların her biri, ayrı ayrı, çıktıkları zaman ve toplumların seviye ve ihtiyaçlarını belirten birer ahlâk ütopyasını temsil ederler. Bunun içindir ki, ermişlerle peygamberler bile, kurdukları din ve tarikatlerin erdemlerini, ömürleri boyunca, kendi nefislerinde de değerlendirememişlerdir. Bunların avukatları olan din adamlarının çoğu ve kanunların koruyucuları, uygulanmasını savunduklarını erdemlere aykırı bir ömür sürmüşlerdir. İnsanın gerçek kişiliği ise, kanunlar ve dinsel dogmalardan üstün olduğu için, uylaşımlı bir hak, adalet ve erdem kurallarının aldatıcı ve değişken değerlerine bağlı kalamaz. Anlaşılıyor ki, insanlar, kendi eylemlerini, dinlerinin ya da kanunlarının yapıntılı ve yapay buyruklarına göre değil, kendi yaratılış, ihtiyaç ve çıkarlarıyle yaşamakta oldukları doğal, sosyal ve tarihsel ortamın etkilerine göre ayarlamakta, hatta dinleriyle kanunlarını, hayatsal koşulların zorunluluklarına göre örgütlemektedirler. Bu itibarla:

a) Ahlâk bir bilim olamaz;

b) Değişmez ahlâk kuralları saptanamaz;

c) Vicdan, bireysel aklın özgür ve öznel bir diyalektiğidir ki, ulaştığı sonuçlar, her zaman ve herkeste özdeş değildir ve kişinin kendi amaçlarına hizmet eder;

d) İnsanlar arasında bazı kişilerin erdem ülkülerine uygun olan davranışlarına, tüm insanlığın uyması olanaksızdır ve bu bir ütopyadır;

e) Ahlâk kuralı olarak ileri sürülen erdemlerin çoğu yaşayandan çok yaşaması ve yaygın hale gelmesi istenilen hayallerdir ki, bunları savunanlar bazı demagojilerden asla kurtulamazlar.

Nesnel gerçekliklerin bu olumsuz görünüşüne karşın, insanlar, yüzyıllardan beri, birbirini incitmeyen mutlu bir yaşamın özlemi içindedirler. Bu, kendi esenliğimizi sağlamak için, başkalarından kendi lehimize bazı fedakârlıklar beklemek, yani öteki insanların kendi kişisel tutkularını dizginlemelerini istemek demektir. Bu bencil ve çıkarcı düşünüş ve davranışlardan kurtulmuş bir insanlığın doğması için, her şeyden önce, bu dilekte bulunanların içtenlikle kendi önerilerine kendilerinin de uyması gerektir. Nitekim, tüm büyük dinler, kendimizi daima başkalarının yerine koymamızı, kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyleri başkalarına uygulamamamızı isterler. Fakat bu öneriyi, evrensel bir inanç haline getirecek yaptırımlardan yoksunuz ve zira, yeryüzünde insan değil, yaratılış, amaç ve tutkuları kadar da ihtiyaçları birbirininkine benzemeyen insanlar vardır. Bu yüzdendir ki, erdemi bir ülkü olmaktan kurtararak doğal ve kutsal bir erek ve buyruk haline getirme olanağı yoktur. Erdemi, insanların ve insanlığın doğal gidiş ve alışkanlığı haline getirebilmek için, tüm sosyal ve yaşamsal koşulları, yeni bir anlayışa göre örgütlemeye ve insanları rezilliklere sürükleyen neden ve dürtüleri yok etmeye çalışmak zorunludur. İnsanları, en doğal ihtiyaçlarını kandırabilme özgürlüğünden yoksun bırakan baskılar kalkmadıkça ve nihayet, bireyleri geleceklerinin tasa ve kaygısından kurtaran güvenceler sağlanmadıkça, yani, ekonomik, politik ve genel olarak sosyal düzeni, dünyamızdaki gidişlere ve oluşlara uygun bir sistemde geliştirilmedikçe ve yöneticiler, yönetilenlerden daha erdemli olmadıkça rezillik sayılan olay ve davranışların önüne geçilemez. İnsana umut ve onur veren tek gerçek, tüm bireylerin birbirini erdemli görme özlemi içinde oluşudur. Bu ahlâk görüşü, çıkarcılık (utilitarisme) ya da ahlâkdışcılık (immoralisme) ve kuşkuculuk (septicisme) gibi olumsuz doktrinlerle karıştırılmamalıdır. Burada belirtilmek istenen ana düşünce, gerçeksel ile ülküselin, yani pratikle kuramsalın ayrı doğrultulara yönelik olduğunu, bugünkü dünya koşullarına göre, öteki ulus ve uygarlıklarla ilgisi olmayan bir toplum bulunamayacağı için, insan ruhunu, doğal yapısı ve yaratılışı kadar da, insel kültür ve koşullar dışında geliştirmek için yapılacak baskıların yararsız girişimler olacağıdır.

Din'e gelince, klasik tanımları bir yana atarak denebilir ki, din, insanı yüceltmek için hor gören ve alçaltan törenlerle, görünmeyen bir âlem ve varlıklara inanmayı gerektiren mistik düşünce, edim ve tasarımlar toplamıdır. Dinin, tüm dogmalarında, insanın gerçek eğilim ve tutkularını törpüleyen, en doğal dilek ve özgürlüklerimizi derin bir bilgisizlik ve istibdat potasında eritmek isteyen bir öfke saklıdır. Bu büyük kurum, insanlığın evrimi ile paralel bir gelişmeye uğramışsa da, güttüğü amaçlar daima aynı kalmıştır. Bunun içindir ki, hiç bir din, kendi başına orijinal ve başka dinlerin etkisinden tamamıyle kurtulmuş bir özelliğe sahip değildir. Kitaplı ve kitapsız dinlerin kutsal buyrukları, uygarlığın ilerlemesi ve insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin artması oranında değişikliklere uğramış, fakat bu değişmeler, daha çok törenlerle tapım biçimlerinde bazı simgesel başkalıklar kazanmaktan pek de ileri gitmemiştir. He-

men her dinde, insanların âcizlik ve bilgisizliklerinin ürünü olan ve böyle insanlar için bir harikaymışlar gibi görünen mitler vardır ve her dönemde bu mitlerle özel tapım törenleri, onların hayal güçleriyle duygularına oyalayıcı ve umut verici bir atraksiyon aracısı olmuşlardır.

Cemil Sena'ya göre, yaşam savaşının zorunlu kıldığı iş ve eylemler çoğaldıkça, dinsel ödevlere karşı ilgisizlik artmış, ancak taklit, alışkanlık ve gelenek yoluyle, bilgisiz, mustarip, âciz, yaşlı ve mistik yaratılışlı insanların sığınağı ve çoğu kez de siyasal tutku ve amaçların dayanağı olmuştur. İnsan zekâsının yeni bilgi ve buluşları karşısında, dinlerin çoğu ilkel, gerçek dışı ve uygulanamaz dogmaları sarsılmış ve toplumda ayrı ve egemen bir sınıf olan ve pek çoğu bilgisiz din görevlilerine karşı güven ve saygı azalmıştır. Bundan da anlaşılır ki, dinler, insanların gerçek doğalarını değiştirme gücünden yoksundurlar. Dinler güçlendikçe, korkuya ve korkutmaya dayanan bir bağnazlık ve saçma inançlar toplamı olmuş, yaşam ve doğaya aykırı ve kurucularının amaçlarını kavramayanların çokluğu yüzünden. ahlâk, doğal arılığını yitirmiş, hatta vicdan soysuzlaşmıştır. Demek ki, kutsal ve dışkutsal her çeşit inanç, görünmez ve akıl almaz güçlerin değil, insanların uydurmalarıdır ve bu tür inançların dayandığı tasarımlar ve değerler ve ahlâksal erdemler gibi uylaşımlı, bağıntılı ve esnek kurallardan başka bir şey değildirler.

Hemen her dinde gerçek dışı, doğa dışı, birtakım güçlerle varlıkların bulunmasına karşın, "Tektanrı düşüncesi", daha çok Samî kavimlerde beliren yüksek dinlerin konusu olmuştur. Fakat, onun varlığını tanıtlamak için, Tanrıbilimcilerle filozof ve ermişlerin ileri sürdükleri kanıtlar ve kutsal kitapların göstermek istedikleri belgelerin hiç biri, küfürden, çelişmelerden, onaylarken inkâr etmeye yol açan sapıklıklardan kurtulamamıştır. Zira, dinler ve Tanrıbilimciler, 'a priori' olarak bir Tanrı'nın varolduğunu kabul ederler, sonra da onu, ya insan biçimli ya da daha geniş olarak doğa biçimli bir güç haline getirirler ve farkında olarak ya da olmayarak, ondan ayrı ve sonradan yaratılmış bir âlem kabul ederler; sonuç olarak da âlem yaratılmadan önce Tanrı neredeydi? Neydi? Onun yaratmadığı bir dönem var mıydı, yok muydu? Evrenle ve insanla ilişkileri nasıldı?.. gibi türlü sorunları çözümlemeye çalıştılar. Her şeyden önce, tüm bu sorulara yanıt ararken, ileri sürülmüş olan kuramlar (türümcülük, içkincilik, panteizm, pananteizm, deizm, teizm, ontolojik vesair kanıtlar...) birbirini eleştirmek suretiyle, hem kendilerinin yanlış olduklarını, hem de insan zihninin bu yüce konuları açıklama yeteneğinde olmadığını belirtmiş olurlar. Kutsal metindekilerle birlikte tüm bu kuramların, Tanrı'da bulunduğunu savunmuş oldukları nitelikler ise, normal bir aklın, hepsini bir yüce varlıkta toplanmış saymasına olanak bulunmayacak kadar saçmalıklarla yüklüdür. Zira, kendisi tanımlanamayan ve ne olduğu bilinemeyen bir konunun nitelikleri de bilinemez. Bu itibarla, Tanrı yüklemleri, insanın olmasını dilediği sıfatlardır; yani Tanrı'da gerçekten var olan sıfatlar değildir.

Tanrı varlığının tanıtlanması kadar da inkârı olanaksızdır. Onu ahlâksal disiplini sağlayan bir yaptırım gücü saymak da gerçeklere aykırıdır. Zira, tüm canlıların birbirlerine ve doğanın bunlara çektirdikleri acılar, Tanrısal bir adalet ve denkserlikle bağdaşamaz. Türlü yorum ve çevirtilerin (tevil) diyalektiğiyle hayır ve şeri açıklamak isteyenler de, zihinlerde çöreklenen kuşkuları yıkabilecek bir kuvvete sahip değildirler. Günümüz düşünürleri, Tanrı'yı, kutsal bir yücelik ve sonsuzluk olarak nitelerler. Oysaki, sonsuzluk, ya zaman ve uzayın uçsuz bucaksızlığı demektir, ya da maddesiz tasarlanamayan ölçülemez bir büyüklük, genişlik ve ululuk demektir, yani insan, bilgi ve bilincinin kavrayamayacağı nitel ve nicel bir sınırsızlık demektir. (Bu tanımda bile zamansal ve uzaysal bir gerçeklik saklıdır). Sonsuzluğu, insan bilincinin ve imgesinin (hayal) ulaşamadığı bir uzaklık saymakla Tanrı'yı, kutsal kitapların dogmalarına aykırı olarak soyutlamış ve onun somut ve kişisel varlığını yok etmiş oluruz. Bu konuda, Tanrıbilimcilerle ermiş ve peygamberlerin "tanımlanamaz, tasarlanamaz, aklımıza gelen hiç bir şeye benzemez, tümel güç ve tümel bilgiye sahip, işlediklerinden sorumsuz" bir yüce varlıktır biçiminde açıklamak istedikleri Tanrı'nın, en sonunda Hz. Muhammed'in dediği gibi, "kulların zannına göre olduğunu" kabullenmek gerekir; ya da onu, evrende işleyen ebedî ve tümel bir zekâ ve enerji saymak zorunlu olur. Aynı zamanda onu bireysel girişim, eylem ve niyetlerimizle ilgisi bulunmayan evrensel bir kanun saymak da zorunlu olur. Zira, her çeşit saçma inançlarla bağnazlıklardan kurtulmak ve irademizle özgürlüğümüzü yüceltmek ve korumak için bu inancın pratik yararları vardır. layiklik ve özgür düşünce böyle bir inançla gerçeklenebileceği gibi, insanların birbirlerini mistik inançlarının türüne göre değerlendirme sapıklığından kurtarılmaları da bu inançla olanaklıdır. Fakat genellikle insanların inandıkları Tanrı, kendi dilek ve tutkularını gerçeklendirmeye yardım eden, tüm olumsuz eylem-

leriyle davranışlarının fena akıbetlerinden korunmak için kendisine sığınılan ve yalvarılan zengin ve güçlü bir monark'a benzer. Yani, insanların büyük çoğunluğu, kendi büyüklüklerinin, kutsallıklarının bir simgesi olan sonsuzluğu kavrayamaz ve kendi kişisel kurtuluş ve başarılarını sağlayacak aracılardan başka bir şeye değer veremez, bağlanamaz. Bu itibarla, bir Tanrı'ya inanmakla Tanrı isteği sanılan dogmalara göre hareket etmek, başka şeylerdir. Tanrı inancı, insanın evrendeki küçüklük ve ölümlülüğünün yarattığı korkulardan kurtulmak, yalnız ve çaresiz kalındığı zamanlarda, kendisine sığınarak acılarını dindirmek için zorunludur. İnsanın Tanrı'ya karşı olan saygı ve inancı, kendi nefsine karşı duyduğu saygının büyüklüğüyle orantılıdır. Tanrısız bir ruh, tüm yaşam dayanaklarını ve tinsel varlığının bilincini yitirmiş bir robottan farksızdır. Pratik yaşamlarında her çeşit yüce duygulardan yoksun olanlar, güvenilir ve saygıdeğer kişiler olma onuruna sahip olmayanlar, daha çok Tanrıtanımazlar arasında bulunurlar. Buna, Tanrı'ya inanan herkesin erdemli ve inanmayanların erdemsiz olması gibi yanlış bir anlam vermemelidir. Zira, inanmakla, inandıklarına uymak iki ayrı edimdir. Bu da ahlâksal disiplin ve sorumlulukla tinsel inançlar arasında her zaman olumlu bir ilişkinin bulunmadığını gösterir. Mistik ruhlar, Tanrı'ya körü körüne inanırlar. Pozitif ruhlu zekâlar, her çeşit çıkar kaygısından soyunmuş olarak ona akıllarıyle ulaşır ve kendi iç âlemlerinde onunla yaşar ve hiç bir aracıya ihtiyaç görmeden onu kendilerinde bulurlar.

Bir dine ve Tanrı'ya bağlanmak, bir siyasal ülküye, bir felsefesel doktrine bağlanmış olmak gibi insana onur veren erdemlerden biridir. Asıl zararlı olan dinlilik değil, bunu, toplumun geleceğini tehlikeye sokan ve bireylerin vicdan, düşünce ve inanç özgürlüklerine saldıran, çağdışı bir yaşam tarzını alışkanlık haline getiren bir bağnazlığa düşecek kadar ileri götürmektir. Artık günümüz insanının tüm aydınları, çağdaş uygarlığı yaratan ve ilerleten pozitif bilimlerle tekniğin ve sanatın ışığında, dinlerin gerçek güzelliğini çirkinleştiren saçma dogmalarından uzaklaşacak kadar ilkellikten kurtulmuştur; ve insanlar, mucizesiz, mitolojisiz bir barış ve insanlık dininin, yani insanları birbirine düşman etmeyen bir kardeşlik dininin özlemi içindedirler. *(İnsanlar ve Ahlâklar, Allah Fikrinin Tekâmülü* ve basılacak olan *Yüce Tanrı* ile *Ahuramazda Böyle Dedi* ve *Hz. Muhammed'in Felsefesi* adlı eserlerimize bakınız).

'Estetik' konularında, çağımızın anlayışlarını çözümlemeye çalışmış olan Cemil Sena, şu sonuçlara ulaşmıştır: Sanat, nesnel ve ölçülebilir, güzelliklerin değil, canlı ve cansız varlıklara değişik biçim ve görüntüler veren, rengin, ışığın, sesin, hareket ve gölgenin, insan ruhunda uyandırdığı yanılgı ve yanılsamaların nesnel bir ifadesidir; yani, dış âlemden alınan somut etkilerin estetik anlamda soyutlanmasıdır. Bu itibarla, sanatın amacı, klasik anlamdaki güzel'i ve güzelliği keşfederek sergilemek değil, güzel duygusunu uyandıran motif ve dekor gibi etmenleri hazırlamaktır. Bu bakımdan, her çağın ve her toplumun ayrı bir estetik zevki vardır. Bu, güzel duygusuyle estetik zevk ve heyecanların bir evrim geçirdiğini kanıtlar ki, güzel'in mutlak bir değer taşımadığını, güzel'i belirleyen nesnel ve somut niteliklerin bulunmadığını da bu evrimden anlarız. Tüm sanat eserleri, insanın, içinde bulunduğu ruh haline ve yaşamsal koşullarına göre anlam ve etkilerini değiştirirler. Yani, hangi türden, hangi okuldan olurlarsa olsunlar, sanat eserleri karşısında daima aynı zevkle duygulanmayız. Bu, sanat eserini, sanatçının zevk ve amaçlarının tekelinden kurtararak ona, kendi duyarlığımızı, heyecanlarımızı eklemek suretiyle değerlendiririz demektir.

Sanat eseri, çoğu zaman sanatçının becerisi (hüner), ustaca bir denemesi, kendini eserlerinde aramaya çalışması tarzında bir özentinin simgelerini taşır. Bunun içindir ki, sanatçı, daima eserlerinden üstündür ve hiç bir eseri, onun yaratma dehasını kandıracak bir yetkinliğe ulaşamaz. Sanat eserlerini dinleyen ya da seyredenler de aynı durumdadırlar. Neşeli ve mutlu bir anımızda hoşumuza giden bir eserden, umutsuz ve bezgin zamanlarımızda hoşlanmayabiliriz veya bunun aksi olabilir. Kendi yeteneklerimizle sanatçının dehasını karşılaştırmaktan doğan gizli bir aşağılık duygusu da aynı sanat eseri hakkındaki yargılarımızı değiştirebilir. Çağımız sanatı, politik rejimlerin, bireysel tutkuların, yaşam savaşı ile modanın... etkileri altında, kendisini, belirli bir zümreye beğendirmekten çok, tüm insanlara, ya da hiç olmazsa mensup olduğu ulusa hizmet etmek için yararcı bir doğrultuya yönelmiştir. Bununla birlikte o, gerçek özgürlüğünü yitirmemek için, çoğu zaman simgeciliğin kanatları altına sığınarak, ilkelliğin, çocukluğun saf ve katıksız duygularına döner ve soyut kavramlara baş vurmayı yeğ tutar. Bu eğilim bile çağımız sanatçısının mutlak ve ülküsel güzelliği değil, değişik ruh halleri içinde beğenilebilecek ürünler vermek amacında olduğunu gösterir. Bunun içindir ki, sanatçılar, biçimsizi biçimli; çirkini güzel; cansızı canlı, komiği trajik; anlamsızı anlamlı... göstermeye özeniyor ya da bunların aksini yaratmak he-

vesine kapılıyor. Sanatçıya verilen değerler de, bu tür izlenimlere verilen önemle orantılı oluyor.

Plastik ya da fonetik sanatlarla tiyatro, dans gibi devimsel (harekî) sanatlar ve hatta şiir, roman ve öykü gibi dilsel (lisanî) sanatlar, her çeşidiyle birbirinden bağımsız gibi görünseler de, bunlar, kullandıkları araç ve gereçlerin başkalıklarına karşın, ifade güçlerini artırmak ve etkilerini genişletmek için birbirlerinin sınırlarını aşarlar; özel bir ahenk, ritm, anlam, deyim ve dekor içinde birleşerek yardımlaşırlar. Eski, klasik sanatlarda, güzellik, dondurulmuş ve daha çok gerçeğe yönelmiş olduğu halde, yeniçağ sanatında güzellik, plastik ve dinamik bir anlam kazanmıştır. Birincisi ne kadar somuta yönelikse, ikincisi o kadar soyuta yöneliktir.

Bir yandan tekniğin gelişmesi, bir yandan da insel ilişkilerin sıklaşması ve ideolojik akımların baskısı yüzünden, kendisine düşen siyasal ve sosyal görevleri de yüklenmiş olan sanat, çağımız uygarlığının birbiriyle çatışan özgürlük anlayışlarını ve insan yaşamının gerçek ihtiyaç ve görüntülerini de sergilemek suretiyle ister istemez yararı ve başarıyı ön plana alır; insanseverlik ve ulusseverlik erdemini de temsil eder. Bu, daha çok demokratik rejimlerin doğasındaki dinamikliğin sonucudur. Demokrasilerde sanat, aristokrat ve kapitalist bir azınlığın zevk ve gururunu okşamaya değil, halkın zevk ve dilekleriyle ulusal ve yaşamsal ülkülerin bilinçlenmesine hizmet etmekle görevlendirilmiştir; yani, demokrasilerde sanat, bir lüks olmaktan çıkmış, iş gibi, besin gibi, halk yaşamının zorunlu ihtiyaçları arasına girmiştir. Bununla birlikte plastik sanatların taşınabilen türleri, gittikçe süs eşyası olarak egzotik konulardan etkilenmekte, bu suretle insanlığın ortak duygularını yaymaya çalışmaktadır; anıtsal eserler ise, ulusal ya da insel ülküleri, gerçeksel ile simgesel karışımı tasarımlarla biçimlendirmektedir ki, bu, sanatçının toplum, insanlık ve tarihten asla kopamayacağını, yani özgür kişiliğini ancak bunlar içinde yaşayıp geliştirebileceğini tanıtlar.

Özetle denebilir ki, sanatçı, eserlerini dinleyen ve seyredenleri hayret ve şaşkınlığa düşürmeyi, metafizik anlamdaki bir güzellik ya da ülküyü keşfetme zahmetine katlandırmaya yeğ tutmaktadır; fakat, bu eserleri seyredenlerle dinleyenler de, içinde bocaladıkları ruh hallerine göre, dün beğendiklerini bugün beğenmemekte ve eserden çok eseri meydana getiren dehanın karmaşık niyetleriyle yanılsamalarının şifrelerini çözmek istemektedir. En başarılı sanat yapıtı, bu karşılıklı ve karşıt eğilimler arasında, iki tarafın birbirine karşı duyduğu sempatinin derinliğini ifade edebilendir. (*Estetik* adlı eserimizin her iki baskısına bakınız).

SENECA, Lucius Annaeus. Seneka ya da Senek okunur (Fransızlar Seneque derler). Romalı filozof, hatip, ozan ve devlet adamı. Milâdın III ya da IV. yılında Kurtuba'da (İspanya) doğmuş ve milâdın 65. yılında damarlarını kesmek suretiyle intihar etmek zorunda bırakılmıştır. Babası da hatipti; annesi zeki ve yüksek kalpli bir kadındı. Teyzesinin evinde iyi bir eğitim görmüştü. Bu kadının kocası da on altı yıl Mısır'da valilik yapmıştı. Babasının ölümü dolayısıyle ailece Roma'



ya gelmiş olan Seneca, hastalıklı büyüdüğü için, yapısının cılızlığına karşın, daha çocukluğunda okuyup öğrenmeye büyük bir ilgi ve yetenek göstermişti. Evvelâ Baro'ya girmiş, sonra senatör olmuş ve buradaki başarıları İmparator Caligula'yı kıskandırmıştı. Zira, Seneca, söylevleriyle bu hükümdarı hırpalamaktan çekinmemişti. Durumunun tehlikesini anlamış olan Seneca'yı imparatorun zalim öfkesinden bir gözde kurtarmayı başarmıştı. Bu kadın, efendisine: "Bu genç adamın bir soluğundan başka nesi var? Onu öldürmekten ne çıkar?" demişti. Seneca, kendisini unutturmak için mesleğini değiştirdi ve felsefeyle uğraşmaya başladı. Hocalarından biri olan Fisagorcu Sotion'u taklit ederek sert bir hayatı benimsedi; fakat iki yıl sonra, sıhhati için bu hayatı biraz gevşetmek zorunda kaldı. Bununla birlikte, hemen ömrü boyunca kanaat ve itidalle yaşama alışkanlığını aldı.

İmparator Caligula ölünce, kendisinde halka hizmet etmek için politika hayatına yeniden atılma hevesleri uyandı; bu suretle biri kendisine onur kapılarını açan felsefe, diğeri mutluluğu için uğursuz sonuçlar doğuran politika gibi iki tutku arasında çırpındı durdu. Bir okul açarak stoacılığı yaymaya çalıştı ve bu doktrinle yakından, uzaktan ilgili eserler yazdı; bazı hileli yollara baş vurarak Kastor oldu; Germanicus'un kızı Julie ile sevişti̇ği, hatta zina ettiği söylendi ve bu iftira yüzünden İmparator Clodius tarafından Korsika'ya sürüldü. O zaman sarayda egemen olan Messalina idi. Seneca, evvelâ bu cezaya metanetle

dayandı; Korsika'dan Roma'da bulunan annesi Helvia'ya stoacı duygularla süslü olan teselli mektuplarını yazdı. Bu eserin adı, *Consolation*'dur. İki yıl sonra da kendisine onur veren ilkelerden vazgeçerek Clodius'ün yakınlarından ve azatlılarından Polybe'e bir mektup yolladı ki, bunda hem bu Bakana, hem de İmparatora karşı kendisini pek küçülten bir dalkavukluk yapıyor ve bağışlanması için yalvarıyordu. Bu utandırıcı istek sonuçsuz kaldı. Ancak beş yıl sonra, İmparatoriçe Agrippa tarafından milâdın 47. yılında Roma'ya çağrılarak, Pretörlüğe atandı. Bu kadının amacı, tanınmış bir yazarı korumak suretiyle kendini halka sevdirmekti. Seneca, bir taraftan da Agrippa'nın oğlu Neron'u yetiştirmekle görevlendirildi. Artık o, bu suretle saray gözdelerinden olmuş ve Clodius'ün ölümünden (54) sonra da sarayda itibarını korumayı bilmişti. Bu ölüm dolayısıyle Neron'un selefi hakkında okuyacağı onur söylevini yazan ve Clodius'ü iki kez tanrılaştıran Seneca olduğu gibi, eski kinin etkisi altında onun aleyhinde *Apokolokyntoris* başlıklı bir yergiyi (hicviye) yazan da Seneca'dır.

Daha sonra Neron'a başbakan olan bu filozof, imparatora iyilik, merhamet telkin etmeye çalışmış, aynı telkinleri yapmakta olan imparatoriçenin içişleri bakanı ve imparator danışmanı Burrhus'le birlikte, bu amaçta başarılı olduklarını sanmışlardı. Seneca, Neron'un tahta çıkışının ikinci yılında yayımladığı *De Clementia*'sıyle onu tanrılaştırdı; fakat Britanicus'ün öldürülmesi üzerine aldandığını anladı. Bununla birlikte gerek iktidar hırsıyle, gerek Burrhus'ü yalnız bırakmamak için, saraydan ayrılmadı. Bir aralık bu sadık dostu, birtakım haksız suçlarla itham edildi. Seneca, onu cesaretle savunarak Neron'un güvenini tekrar kazanmasına hizmet etti. Tarih, bu iki devlet adamının iyi niyetlerini onaylar; fakat elbirliğiyle yaptıkları cinayetlerden dolayı da suçlu görür. Seneca, kendi gidişindeki ve önerilerindeki perhizkârlıktan vazgeçmiş olmakla da eleştirilir (Tacitus, *Annales,* liv. XIII; ch. II ve XII). O, Neron'un bir baba katili olmasının önüne geçememekle ve imparatoriçe Agripine'i öldürtmek için imparator huzurunda Burrhus'ten, askerleri bu işe memur edip etmeyeceğini sormak ve evvelce kendisini korumuş olan bu kadını öldürtmeye girişmekle de suçlandırılır (adı geçen eser, liv. XIV, ch. XII). Nitekim bu cinayet tutsaklara (köle) yaptırılmış ve Seneca. Senato'ya Neron'u annesini öldürtmekte haklı gösteren bir söylev yazmıştı. Halk, Seneca'dan fazlaca nefret etti, kendisi de Neron'dan ciddî öğütlerini dinlememeye başladığı için soğudu. Burrhus ölünce imparatorun yanına birtakım alçak tutsaklar sokuldu. Seneca, bunlarla anlaşmamak onurunu taşır. Bir filozof için oldukça çok olan serveti yüzünden kendisine hücumlar da başlamıştı. Bunun üzerine Neron'dan bütün servetini de alarak sarayı terk etmesi için izin istedi. Neron, bunu reddetti; fakat birtakım tatlı sözlerle onda güven uyandırdı ise de Seneca, lüksünden vazgeçti ve çiftliğine çekildi. Orada ikinci karısı Pauline'le birlikte yaşamaya başladı. Sarayın ve devlet adamlarının hile ve cinayetle dolu bir döneminde Neron, bir suikast girişimini vesile yaparak kuşkulandığı kimseleri ortadan kaldırmaya karar verdi. Seneca, birkaç arkadaşıyle Roma yakınlarındaki çiftliklerinden birindeyken bir saray subayı, kendisine damarlarını açarak ölmeyi emreden bir ferman getirdi. Ölümü hor görme hususunda o denli güzel ve çok yazmış olan filozof, kendi öleceğini düşünmemişti. Vasiyetnamesini yazmak istediyse de izin verilmedi. Dostlarına: "Pekâlâ, mademki sizin sadakat ve vefanızı ödüllendirmeme izin verilmiyor, size kendi hayatımın örneğini miras bırakıyorum" dedi. Bundan sonra gövdesini dört yerinden yardı; karısı, kocasının cezasına ortak olmak istedi; Seneca buna önce engel olmak istediyse de, kadın, ölümün bir hak ve iyilik olduğunu savununca, filozof, bu metin ve sadık iradeye baş eğmek zorunda kaldı.

Seneca, bu yüce saatte, stoacılığı yalanlamadı; ıstıraplar içinde sükûnetle felsefesel sohbetler yaptı ve tüm belâgatiyle bir söylev yazdırdı. Tacit zamanında elden ele dolaşmış olan bu söylev kaybolmuştur. Seneca'nın ihtiyarlık ve perhizkârlığı yüzünden kanı pek yavaş akıyordu; çektiği acıları karısının görmemesi ve onun da çekeceği acılara kendisi tanık olmamak için, genç kadını yanından uzaklaştırttı; daha çabuk ölmek için bir de zehir aldığı halde, yine ölemediği için kendisini sıcak bir banyoya götürmelerini istedi; isteği yerine getirildi, orada sıcak buharla boğularak son nefesini verdi. Karısının yaraları, Neron'un emriyle sarıldı; fakat o da iki yıl sonra öldü. Seneca, öldüğü zaman 64 yaşındaydı.

Seneca'dan zamanımıza dek gelen ve az çok felsefesel nitelikte olan eserler şunlardır: Marcia, Helvia ve Polybe'e ayrı ayrı yazdığı üç teselli (consolation); *De Tranquilitate Animi; De İra; De Brevitate Vitoe; De Clemetia; De Beneficiis; De Cinstentia Sopiantis; De Vita Beata; De Otio Sapientis; De Providentia; Lucillius'e Mektuplar; Questionum Naturalium.* Bu son eseri hayatının son zamanlarında yazmıştır; bunda Posidonius'ün öğrencilerinden Nice'li Asclepiodote'un düşüncelerine dayanır.

Yedi kitaptan ibaret olan bu eserin konusu doğa olaylarıyle meteorolojidir. Bu, ortaçağlarda fizik kitabı olarak okutulmuştu. Yukarda adlarını verdiğimiz eserlerin 10'u diyalog şeklinde yazılmıştır ve konuları ahlâkla ilgilidir. Zamanımıza gelebilen 124 mektubunun ilk yirmi dokuzunda Epikür'ün adı sık sık geçer ve bu filozofun olduğu iddia edilen mektupların etkisi altında kalmış olduğu görülür.

Seneca, stoacı Attale'nin okuluna ilk girip son çıkanlardan sayılır, o, felsefesel eğitimini okumakla tamamlamış, kendi deyimiyle, "bir arı gibi nerede tatlı bir şey bulmuşsa almış ve onları, kendi ruhunu doyuracak bir besin" haline getirmiştir.

Romalılar, kuramsal araştırmalardan çok, pratik işlere değer verdiklerinden, felsefede Yunan geleneğini sadece nakletmişlerdir. Ciceron, Akademi'ye karşı olan hayranlığına karşın, Zenon'un beliğ bir yorumcusu olmuş; Seneca da stoacılığı, ancak özel karakterde, fakat pek de orijinal olmayan bir ruhla yaymıştır. Malebranche kuvvetli hayal güçlerinin yaptığı bulaşmadan (contagion) bahsederken örnek olarak Seneca'yı almıştır ki, bunda, pek de haksız değildir *(Recherches de la Verité,* liv. II, par. 3; ch. IV). Zira Seneca, az görülen bir hayal gücüne sahipti; bu hayatının onurlarını ve onursuzluklarını, cesaret ve korkularını yaratmıştır; aynı zamanda eserlerinin parlak ve kusurlu çizgileri akıl yürütmedeki zayıflığıyle onaylamalardaki gücünü de yaratmıştır. Nihayet bu hayal gücü, felsefesindeki yanılmaları, dağınıklığı, çelişmeleri ve parlak tuhaflıkları olduğu kadar da güzel özdeyişleri ve çok iyi hissedilmiş olan gerçekleri yaratmıştır. Ciceron, ahlâkı stoacılardan almış olmakla birlikte, onların aşırı yanlarını da aynen korumuştu. Seneca ise, tersine olarak bu ahlâkın çekimine (cazibe) tutulmuş ve en çok da bu çekici yanını geliştirmiştir... Stoacılığın inceliklerinden hoşlanmadığı halde, kendisi de bunları daha ileri götürmüştür. O, hiç bir doktrine bağlı olmadığını iddia etmemekle birlikte, hiç bir bağnaz çırak, ustalarının doktrinlerine onun kadar aşırı bir ruh vermemiştir. Bazen Zenon'dan uzaklaşır; fakat bir kez de onun ahlâksal düşüncelerine uyunca artık kendisi olmaktan çıkar; Zenonlaşır.

Seneca, felsefenin mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayrılmasını ister. Mantığa akılsal felsefe adını verirse de, bununla uğraşmaz. 89'uncu mektubunda bundan biraz bahsetmiştir; fakat, onun mantıktan bir şey anlamadığı görülmektedir. Zaten o, felsefeden pratik sonuçlar beklemiştir. Bunun içindir ki, "Ah, der, diyalektik oyunlarıyle eğlenecek zaman değildir. Filozof!.. Seni yanlarına çağıranlar, sakatlar ve sefillerdir; boğulmakta olanlara, esirlere, muhtaç olanlara, hastalara ve başları balta altında olanlara yardım etmek zorundasın ve sen bunu vaat ettin!.. Verebileceğim en güzel söylevlere, bu darlık içinde olan talihsizler, bize yardım et!.. demekten başka bir karşılık vermezler!..". Seneca, daha çok doğal felsefe ya da fizikle uğraşmıştır; fakat *Doğal Sorunlar* adlı eseri, stoacılarla Seneca'nın bu bilime vermiş oldukları konuların tümünü kapsamaz, ruhun niteliğinden sözgelişi ve pek kaba bir tarzda söz eder. Ruhun birleşik "bir cisim ve öğelerinin pek ince olduğunu" anlatır. Bazen insel ruhun Tanrısal bir kaynağı olduğunu söyler; onu bedene girmiş olan bir Tanrı parçası sayar; fakat onun ne olduğu ve nerede bulunduğu sorunu ile ilgilenmez. Bu hayatın ötesindeki geleceğimiz hakkında iki varsayımın ileri sürülebileceğini, yani yokluk ya da mutlu bir ölmezlikten birinin olanaklı olduğuna değinir; fakat bunlardan hangisine inanmış olduğunu bildirmez. Bazen de şöyle söyler: "Ruh için değil, beden için son olacak bir kesin saate korkusuz bakınız. Günlerinizin sonu gibi saydığınız bu gün, ebedîliğe doğduğunuz gündür; bu, tanrılıkla insanlık karışımının (halita) ayrılması gereken gün geldiği zaman, bu bedeni tanrılara terk edeceğim; zaten bunu O'nda bulmuştum, O'na döneceğim".

Seneca, oğlunu kaybeden bir anneye yazmış olduğu bir taziye mektubunda der ki: "Helâk olan oğlunun hayalidir; kendisi ise ebedîleşmiş ve kendisinden olmayan şeylerin tümünden arınmıştır; ölüm hayata ara verir ama, ortadan kaldırmaz!.." Ve bazen de daha iyi bir hayatı umut eder; ölümü, gerçek bir hayatın başlangıcı sayar. Seneca'nın bazen Tanrı'nın varlığını ileri sürdüğü ve kayra (providence) sözcüğünü sık sık kullandığı görülür; âlemdeki ahenk ve düzene hayran olur; fakat düşüncelerini açıkladığı nadir yerlerde, Tanrı'nın âlemden, doğadan ve üyeleri bulunduğumuz büyük bütünden başka bir şey olmadığını söyler; kayrayı da kaderle karıştırır. Denebilir ki o, spekülasyondan kaçar, sudan ve bulanık genelliklerle uğraşmayı yeter bulur; türlü vesilelerle insana en yüksek bir amaç olarak dalınç (istigrak) hayatını ve spekülasyonu önerir. "Âlem ve gökyüzünü öğrenmek, der, ruhu incelenen bu konuların seviyesine çıkarır. Tanrı'ya hoş görünmek isterseniz, iyi olunuz; O'na tapmak, kendisini taklit etmek demektir"; "Kurbanlar keserek değil, zahitlikle ve doğru bir iradeyle buna ulaşabilirsiniz"; "Tanrı, edimlerimizin içsel tanığıdır". Seneca,

Tanrı'ya, baba, yargıç gibi sıfatlar verir; fakat O'nun insan ve âlemle ilişkisinden söz etmeye gerek duymaz. Yalnız Zeus'ün doğadan bağımsız bir hayata sahip olduğuna inanır gibidir. Zira ona göre, "doğa, var olmaya son vermek suretiyle, yalnız ve kendi düşüncelerine terk edilmiş olarak kendinde dinlendi".

Seneca daha ciddî olarak ahlâkla uğraştı; bunu genel ve özel olmak üzere ikiye ayırdı. Genel ahlâktan pek az bahsetmiş olan Seneca, yüce hayrın neden ibaret olacağını araştırmaz. Hayrın bir cisim olduğunu kabul eder. Ahlâkı incelemeden kabul ettiği iki ilkeye bağlar: Biri, doğaya uygun olarak yaşamaktır. Bunu açıklamaz ve rasgele açıklamaya çalıştığı zaman da bir stoacı öğrenci seviyesine bile çıkamaz. İkinci ilke de, Zenon'un insanlığa önerdiği, stoacı bilge ülküsüdür. Bunu da kendi tarzında, hem tutkuyla, hem de verimsiz olarak şöyle açıklar: Bu bilge, özgür bir insanda kendi kendine yeter; hazza olduğu kadar da eleme karşı duygusuz, korku bilmez, evrenin efendisi —çünkü kendisi bir evrendir— ve yalnız yaşamayı bilir; zira ölmeyi bilen de yalnız odur. Seneca, bu kadar büyük, asil ve güçlü olan bir varlığın görünümünden hoşlanır; onu Tanrı'dan bile üstün bulur. Zira, eğer Tanrı iyi ise, bu O'nun doğasının bir sonucudur. Oysaki, bilgenin erdemi, kendi özgür iradesinin bir sonucudur. İşte bize salık verdiği örnek budur; fakat onu taklit etmeyi salık verirken, bu bilgenin de bir insan olduğunu hatırlamayı unutmaz; bilge, herkeste ortak olan bir düşüklük (vice) için öfkelenmez; onlara sadece bir hekimin hastalarına baktığı gözle bakar ve ölümden başka bir gerçek kabul etmez; tüm insel şeylerin gelip geçici olduğuna inanır. Seneca, zamanının toplumunu bir vahşî hayvanlar topluluğu olarak nitelendirir; yalnız bu insanların hayvanlardan farkı, onların aksine olarak, "birbirlerini yemeleridir" der. O, hiç bir yerde ülkünün (ideal) bir yapmacık olduğunu göstermez.

Seneca'nın en parlak ve yüce yanı, insan yüreğinin çözümlenmesinde ve ödevlerimizni betimlenmesinde gösterdiği başarıdır. Kötü tutkuları, öfkeyi, gaddarlığı, fesadı, nankörlüğü, pek az yazar onun kadar güzel açıklayabilmiştir. Bu konularda derin bir görüşle orijinal gözlemler yapmış, nükte, cesaret ve parıltılarla dolu bir üslupla herkesi kendisine hayran bırakmıştır. En küçük inceliklerine dek açıklayıp yorumladığı ahlâk gerçeklerinin bellekten silinmesi olanaksızdır. Bunun nedeni, gerçeği abartmış olmasıdır. Bazen yanıldığı olur; düşüncelerini kuvvetle yineler ve incelediği konuda artık söylenecek bir şey bırakmaz gibidir. Ölümü hor görmek hakkında yazmış oldukları da bu türdendir. Elemin hiç bir şey olduğunu sanmak yanlıştır; fakat dayanmamıza hizmet eden cesaretten soyluca söz ettiği zaman, elem, deneylerin erdeme eklediği bir yeni cilâdır. Onun gururumuza fazla hitap ettiği görülebilir; fakat o, gururu, insan için daima bir ödev olan doğal onur duygusu olarak tanımlar. Seneca, intiharı da pek uğursuz bir şey saymaz. Onun bilgesi, intihara umutsuzluk yüzünden baş vurmaz; ancak iyi bir vicdanın sükûnu ile hoş görülemez kötülüklerden kaçmak ve müstebitlere meydan okumak hususunda Tanrı'nın kayrasına minnetli bir duyguyla ölüme koşar. Gladyatör oyunları aleyhinde söz söyleyen ilk Romalı odur... Suçların bağışlanmasını, tutsaklara (köle) iyi davranmayı, hatta tüm insanların eşitliğini savunmuş olduğu hissedilir. "Kölenin tutsaklığı ruha dek gitmez; hepimiz aynı babanın çocukları değil miyiz?" der. Ona göre, senatör, şövalye veya tutsak geçicidir, yani giysidir. O, âdeta bunların değiştirilebilen sosyal zarflar olduğunu anlatmak ister. Efendi ile kölenin doğal eşitliğini tanır.

Seneca için yeryüzü, büyük bir insel sitedir. O, bu evrensel siteyi şahane bir dille betimler. Seneca'nın bu insan sevgisi, geçici ve bulanık bir duygudan ibaret değildir. İnsanların birbirini sevmesi, birbirlerine yardım etmeleri için yaratıldıklarında ısrar eder. Seneca, kirli tutkuları şiddetle ve belâgatle protesto eder; âlicenaplığı ve karşılıklı yardımı salık verirken, "Hiç kimse kendi kendini mazur görmek hakkına sahip değildir; insansal olunuz; tatlılık ve baba duygusundan yoksun olanlara bu duyguları öğretiniz. Onları cezalandırmaktan çok, kendilerini bu duygulara alıştırmayı deneyiniz" der ve ölüm cezasının kaldırılmasını ister; iyilik yapmaktan yorulmamayı önerir: "Kimse için yaşamamak demek, kendisi için de yaşamamak demektir"; "Kendimizi uğurlarında feda edebileceğimiz dostlara sahip olmalıdır". Dostu, Sicilya valisi Lucillius'e yazdığı mektuplar, ahlâk felsefesi bakımından kuramsal değil, pratik olarak daha birçok ciddî ve temiz önerileri kapsar. Örneğin, fakirliği över, et yenilmemesini, düzensizlikten kaçınmayı, ruhumuzu, hapsedildiği bedenden azat etmeyi, Tanrı'ya itaati ve tanrıların sükûnunu taklit etmeyi, erdemin esasları olarak telkin eder. Panckoucke tarafından Fransızcaya *Maximes et Pensées* adıyle çevrilen eserde Seneca, gerçeksel mutluluğu, erdemi mutlulukta bulduğunu tekrarlar ve "Kendimi en çok erdemli olanlarla karşılaştırmayı ve onların derecesine yükseltmeyi değil, fakat erdemsizleri geçmeyi isterim. Her gün yanılgılarımdan bir kısmını düzeltebilmek mutluluğu bana yeter.

Erdeme, yanılgılarımıza savaş ilân ettiğimiz zaman erişebiliriz" der.

Lucillius'e Mektuplar adlı eserinde de, kölekeriyle aynı sofrada yemek yediğini öğrenmiş olduğu bu değerli dostunu kutlar ve insanseverliğin yücelik ve mutluluğunu över. Fakat Seneca, daima inandığı gibi yaşamamış, stoacılığın gidiş yönünü bazen değiştirmiştir. "Felsefe, sözleri değil, edimleri öğretir"; "Felsefe, vakit geçirmenin değil, kurtuluşun aracısıdır" diyen ve hemen yaşamı boyunca mantar ve midye yememiş olan Seneca, büyük bir servet toplamıştır ve âdeta kendi hayatı hakkında yapılacak kınamaları (muaheze), önceden hissederek gereken karşılıkları vermiş ve serveti için kendisini haklı gösterecek bir düşünce olarak, "Ben, erdemden söz ediyorum, kendimden değil; rezilliklere karşı coştuğum zaman, önce kendi aleyhime coşuyorum; bana gelince, zenginliklerim bana aittir; ben onlara değil; onların benden akıp gittikleri gün benden, kendilerinden başka bir şeyi götüremezler" der. Seneca, bu düşünceyi, tüm servetlerini alması için Neron'a sunduğu gün gerçeklendirmişti. O, "Ben, başkalarına, pek geç öğrendiğim doğru yolu gösterdim" diyerek, hayatının pek de temiz geçmediğini itiraf etmiş gibidir. Nitekim o, bazen Zenon taraflılarına öfkelenir ve onları, hayatı bilmemekle suçlandırır; bazen Epikür'ü, stoacı haline getirme tuhaflığına düşer; Ciceron gibi, Aristo ile Eflatun doktrinlerini özdeş saydığı da görülür. Bir hatip ve sofist eğitimi görmüş olan Seneca'daki bu kararsızlıklar, çok hareketli ve değişken hayal gücünün bir sonucu olduğu kadar da yaratılışının ve içinde yaşadığı sosyal çevrenin zorunlu bir ifadesidir.

Bazıları onun bu çileci ve mistik ahlâkından, kendisinin Hıristiyanlığı gizlice kabul etmiş olduğunu, hatta Saint-Paul'le mektuplaştığını bile sanırlar. Bunun aslı olmasa bile, onun ahlâk ve felsefe bakımından yetişmiş olan büyük insanlara hayran olduğu ve stoacı ahlâkı, şiire ve Roma âdetlerine uygulamak istediği anlaşılmaktadır. Onun bir sanatçı ve bilge yanı vardır. O, Eflatun, Karneades ve Epikür'ü beğenmez; Zenon, Kleant, Posidonius gibi kiniklerden hoşlanır. Ömrü boyunca filozoflarla ve hele kiniklerden Demetrius'le ilişkisini kesmemiştir.

Seneca'nın birçok piyesleri, manzum ve mensur eserleri daha varsa da bunlar burada bizi ilgilendirmezler. Onun eserlerinden, *Medeia* (1954); *Seçme Epigramlar* ve *İmparator Claudius'ün Kabaklaşması* (1947) adlı eserleri, M.E.B. yayımları arasında Dr. Samim Sinanoğlu tarafından dilimize çevrilerek yayımlanmıştır. Eserleri türlü dillere çevrilerek birçok kez basılmış olan Seneca'nın külliyatının Fransızcası, Panckoucke tarafından yayımlandı (8 cilt, Paris, 1833'ten itibaren). Bu külliyatın başında M. du Rozoir'ın dikkate değer bir Giriş'i vardır. Son zamanlara dek türlü tarihlerde bu külliyatı kapsayan eserler ayrı ayrı da basılmışlardır.

Bu filozofu, M.Ö. 55'te Kurtuba'da doğup milâdın 41. yılında ölen hatip Seneca ile karıştırmamalıdır. Bu hatip için bakınız: F. Bonner, *Roman Declamation* (Liverpoole, 1949).

Bkz. Jules Simon, Liberté de Pensée dergisindeki etüdü (1848, 1849); Martha, *Les Moralistes sous l'Empire Romain* (Paris, 1864); Epistolae, *Moralphilosophische Abhandlungen* (Leipzig, 1899); Chr. Bauer, *Seneca und Paulus, drei Abhandlungen* (Leipzig, 1876); Ribbeck, *Seneca* (1887); Knocke, *Seneca* (1833); R. Waltz, *La Vie Politique de Sénèque* (Paris, 1909); P. Grimal, *Seneca* (Paris, 1948); P. Robbow, *Seelenfichrunz* (1954); F. Bonner, *Roman Declamation* (Liverpool, 1949).

SENNER, Daniel. Alman hekim ve filozofu. 25 kasım 1572'de Breslau'da doğdu, 21 temmuz 1637'de Wittemberg'de öldü. Burada hekimlik profesörüydü. Gassendi'nin atomculuğuna ve soyut mekanikçiliğine bağlı bir doğa filozofudur. Fizikte atomculuğa göre bir reform yapmak istedi. Maddeye oranla şekillerin bağımsızlığını savundu ve Tanrı'nın ruhları yokluktan yarattığını iddia etti ve bu konuda o zamanlar Gröning Üniversitesinde profesör olan J. Freitag'la bir tartışmaya girişmiş ve öğrencisi J. Sperling, kendisini desteklemişti. Başlıca eserleri: *Don-Sonnerti Hypomnemataphysica de Rerum Naturalium Principiis* (Frankfurt, 1635-1636); *Physica* (Viteb, 1618); *Opera Omnia Venet*, 6 cilt olan bu külliyatı 1676'ya dek birçok kez basıldı.

Bkz. Ramsauer, *Die Atomistik de Daniel Senner* (1935).

SEPULVEDA, Juan Gimez de. İspanya filozof ve hümanizmacılarından. 1490'da Kurtuba kasabalarından Pozo-Blanco'da doğmuş, 17 kasım 1573'te ölmüştür. Uzun süre bir büyük tarihçi ve filozof ünü ile tanındı. İlk üstatlarından biri, Pomponazzi'dir. Fakat Sepulveda, onun doktrinine katılmamıştır. Nitekim, mektuplarından birinde, Aristo'nun ölmezlik doktrinini itiraz etmeden kabul ettiğini söyler. Gençliğinde metafizik spekülasyonlardan çok, ahlâk felsefesine karşı büyük bir ilgi duymuştur. İmparator Charles-Quint'in dostluğunu kazandıktan sonra yeniliklere karşı şiddetli protestolar vardı. Bologne'da bir süre kaldıktan sonra, Napoli ve Gênes'e gitti, zaman zaman da Prens Carpi ve iki kardinal tarafından korundu. Daima ihtiyatlı hareket etmesi ve olay-

ların sonunu gözetmesi, imparatorun dostluğunu kazanmasına neden oldu. 1536'da tarihsel olgu yazarlığıyle (Vakanüvis) ve saray papazlığına atandı. İtalya'yı terk ederek İspanya'ya gitti ve Don Philippe'in büyük oğluna eğitmen oldu; bu prensle Valle do Lide'deki sarayda oturdu. 1550 yılında Chipa keşişi, La Cassab Barthelemy, kendisinin prenslere ve halka canice düşünceler yaydığını ve din doktrinlerini boğduğunu ilân etti. Böyle bir konu üzerinde tartışmanın sonu pek tehlikeliydi. Sepulveda şu eserlerinde zamanının doktorlarına karşı tüm gücüyle karşı koydu: *De Regno et Regis Officio; De Conveniantia Militaris Disciplinoe Cum Christiana Religione; Justis Belli Causis.* Bu doktorlar, harap olmuş tarlalar, matemli aileler, onda biri kalmış ahalinin çıkarı için, Tanrı adına, ebedî adalet adına XVI. yüzyıldaki korkunç savaşların sona ermesini istiyorlardı. Oysaki, işlerin gidişi, Sepulveda'nın ruhunu yarlığın (charité) şefkatli heyecanlarına kapatmıştı. O, devlet yanını tutmaktan başka bir şey anlamıyordu; vaazlar ve göz yaşlarıyle politika hesaplarının bozulmasını istemiyordu. Hatta savaşları mazur göstermek için prenslere, kendilerinin kutsal kitaplar tarafından kâfirlerle savaşa memur edildiklerini, kâfirleri yok etmeleri gerektiğini, hatta Tanrısal ve insel kanunlara uyarak devlet sınırlarını genişletmek için kılıçlarını çekmek hakkına sahip olduklarını ilân etti. Melchior Cano ve başkaları tarafından saldırıya uğrayan bu doktrini, sarayın birçok danışmanları desteklediler. Charles-Quint topladığı bir doktorlar meclisinde, her iki tarafı da dinledi; fakat iki taraftan birine hak vermeye cesaret edemedi. Salamanque ve Alcala Akademileri daha cesur çıkarak Sepulveda'nın varsayımını mahkûm ettiler ve onun itibarını düşürdüler. Sepulveda, buna dayanamayarak sarayı terk etti. Marianos' da bir köy evine çekilerek orada öldü.

Bu zalim ve bağnaz filozofun, felsefesel doktrinine gelince: O, önce Luther'le ona bağlı olanlara karşı, *De Fato et Libero Arbitrio* (Roma, 1500) adlı eserini yayımladı. Bunda, "Elindeliği kaldırmak, insanın kendisini kaldırmak demektir" der ve Luthercilerin tezlerini astrologların (müneccim) tezleriyle karıştırır; bunların her ikisinin de, insan iradesini birtakım gizli nüfuzların zorlayarak yönettiklerini ileri sürer; fakat kendisine irade hiç bir baskı tanımazsa inayet (grâce) nedir? diye sorulursa, buna karşılık vermez; ve kendisine, Saint-Paul ve Saint-Augustin'le Saint-Jerôm'un metinleri gösterilecek olursa der ki: "Bunlar, bu büyük doktorların altınları içinde toplanmış gübrelerdir". Ateş ve silahla her şeyi yok etmek isteyen böyle bir filozofun, vicdan özgürlüğünü savunması cidden garip tir. Fakat, XVI. yüzyılın İnayet ve Özgürlük tartışmalarını anlamak için, sorunun esasını bilmek gerektir. Luther, özgürlüğü ruhun tam bağımsızlığı sayar ve o, bu elindelik kuramında, tüm insel vicdanın hareketleri, Tanrısal inayetin mutlak surette belirlenmiş bir eseri sayıldığı takdirde, herkese düşen ödevin, kendi içinden geleni yapmaktan ibaret olur kanısındadır. Bu andan itibaren de, kilisenin sesine, pastörlerin otoritesine karşı direnmeye, papaların ve konseylerin fermanlarına açıkça karşı gelmeye izin verilmiş olur. Böyle kurulmuş olan bir elindelik kuramı, bireysel isyanı Tanrısal bir hak yapar. İşte bunun içindir ki, papalığa sadık ve prenslerin hizmetinde olan Tanrıbilimciler, bu kurama şiddetle saldırmışlardı.

Sepulveda, inayet doktrinini Bizanslı Trypho ile Marc Musurus'tan öğrendiği için, pek iyi biliyordu. Yunan filozoflarının Latince metinlerinde pek çok yanlış bulunduğu haber verilmiş olduğundan Sepulveda, bunları düzeltmeye girişmiş ve önce 1526'da Roma'da, *Doğum ve Ölüm Hakkında* başlığıyle Aristo'nun bir eserini yeniden çevirdi; bir yıl sonra da, Afrodizyalı Alexandre'ın metafizik hakkındaki açımlamalarını (şerh) yayımladı (Roma, 1527). O, bu eseri, Jules de Médicis Konseyinin önerileriyle çevirmiş ve papa Clément VII'a ithaf etmiştir. Bu eser, ona az zamanda büyük bir ün ve onur kazandırdı; birkaç yıl içinde dört kez Paris ve Venedik'te de basıldı. Sepulveda, Aristo'nun küçük eserlerini, *Parva Naturalis* adıyle çevirerek, tarih koymadan Paris'te yayımladı. Bu da kendisini ayrıca değerlendirdi. Sepulveda, birkaç yıl böyle çalıştıktan sonra, yine parti savaşına girişti. O zamanlar yine savaşın yaptığı kötülüklerden şikâyet ediliyor ve silahların İncil'deki ahlâksal ayetlere aykırı birtakım işlere alet olduğu iddia ediliyordu. Sepulveda, buna, *De Convenientia Militaris Disiplinoe Cum Christiana Religione, Dialogus Qui Inscribitur, Democrates* (Roma, 1535) adlı bir eserle cevap verdi: Bu diyalog, eserlerinin en ünlüsüdür; dogmacı bir renk taşır ve tam bir ukalâlık (pédantisme) örneğidir. Çoğu kez okuyanın ruhuna da saldırır. Zira, eser garipliklerle doludur. Bundan sonra da, *Cinayetlerin Gizli Nedenleri Hakkında ve Tanıkların Ödevleri*'ni gösteren önemli bir eser daha yazdı (1548). Aristo'nun *Politika* adlı eserini çevirdi ve yorumladı ki, bu G. Naudé ve Heinsius'ün hoşuna gitmişse de, Huet eleştirmiştir. Bunlardan başka, Gnosalvus adında bir eser yazdı ki, onur, savaş ve adaletle bunları ilgileyen sorunları inceler. Bu eser de siyasal bir karakter taşır. *De Regno et Officio* adlı

eseri, 1571'de İlerda'da basıldı. Külliyatının türlü baskıları vardır; hiç biri tam değildir. Paris'te (1541), Cologne'da (1602), Madrit'te (1780) basıldı. Bu sonuncusu 4 cilttir; fakat çevirilerini kapsamaz. Tarihi, Kral Akademisinin himmetiyle basılmıştır.

Bkz. Niceron, *Homme Illustres* ve 1780'de Sepulveda külliyatının birinci cildini bastırmış olan yayımcıların ekledikleri Latince makale. Bunda, Sepulveda'in hayat ve eserleri yorumlanmıştır; O. A. Loez, *Coorswaren J. Gimez de Sepulveda* (Göttingen, 1931. Dissertasyondur); A. Lozade, *Juan Gimez de Sepulveda* (Madrit, 1948).

SERVET, Michael. İspanya hekim, filozof ve Tanrıbilimcisi. Asıl adı Miguel Serveto'dur. 1509 ya da 1511'de Villanoval'da (Argn) doğmuş, 20 ekim 1553'te Calvin'in emriyle Génève' de yakılmıştır. Saygıya değen bir ailenin çocuğuydu. Kendisinin de dediği gibi, eski ırkın Hıristiyanlarından olup, soylu bir şekilde yaşamış olan bir ailedendi. On dokuz yaşından itibaren bir daha görmemek üzere İspanya'yı terk etmiştir. Yenilik tutkusu, yatıştırılması olanaksız bir hareket ihtiyacı, tartışma ve tehlike zevki, onu şehir şehir dolaşmak zorunda bırakmış, nihayet karşılaştığı türlü fırtınalar kendisini boğmuştur. İlk istasyonu Toulous oldu; burada, önce hukuk öğrenimine başladı; sonra kutsal kitapları incelemek için bunu terk etti; dinsel sorunları derin bir merakla inceledi. Luther'in Reform hareketi, tüm Avrupa'ya yenilik havası getirdiğinden, Servet'in ruhu da bundan alevlendi; daha sonra da hayatı, Hıristiyan misterlerinin hummalı bir düşüncesi haline geldi. 1530'da Reform'un en ateşli ocaklarına yöneldi; tartışmak için evvelâ *Ocolampade*'a baş vurdu; yaratmanın (création) ebedîliğini desteklemek suretiyle panteizme başlamış olan Servet, yalın ve kuruntulu Hıristiyanlar üzerine korkunç bir etki yaptı. Strasburg'da Bucer ve Capito, kendisini iyi karşılamadı ve Zwingle bunlarla birleşerek bu asi ve günahkâr İspanyalıyı lânetlemek için ittifak etti. Servet, Reform şeflerinden, bu lânetlemenin açığa vurulmasını istedi ve 1531'de Haguensau'da, *Üçüzlemenin Çeşitlenmeleri* adlı eserini yayımladı. 119 sayfalık olan bu eserin üzerinde ne basanın adı, ne de basıldığı yer ve tarih vardır. Bir yıl sonra da, *Üçüzlemenin İkinci Kitabı* adını taşıyan altı sayfalık diyaloğunu yayımladı. Onun tüm felsefesel ve dinsel sistemi bu iki eserde tohum halinde bulunmaktadır. Bu eserler, Almanya' da o kadar büyük bir kepazeliğe (scandale) neden oldu ki, Servet, kendi adını Villeneuve' lü Michel'e çevirerek Fransa'ya gitmek zorunda kaldı.

1533'te artık tehlikeli spekülasyonlardan vazgeçmiş, Sylvius'le Fernel'in yönetmenliği altında hekimlik öğrenmiştir. Bu mesleğin diplomasını aldıktan sonra, Lombard Kolejinde bu bilimi başarıyla okuttu. Hekimlikte de yaratılışının kusur ve erdemlerini taşımış, adlî astrolojiyle uğraşmış ve kan dolaşımını keşfetmiştir; sonra da Tıp Fakültesiyle çıkarmış olduğu bir anlaşmazlık yüzünden 1538'de Paris'i terk etmiştir. Uzun süre serseri bir hayat yaşamış olan Servet, Lyon'da, Chaulieu, Avignon ve belki de İtalya'da parasız, koruyucusuz ve evsiz dolaştı. Yaşayabilmek için kitapçılara, Ptoleme'nin coğrafyasını, notlarla zenginleştirilmiş bir İncil ve İspanyolca olarak Saint-Thomas'nın *Somme*'larından biri için kanıtlar... vb. konularda eserler yazdı ve bastırdı. 1541'de oldukça sefil bir haldeyken Lyon'da Viyana Başrahibi Pierre Polmier'ye rastladı. Bilgin ve edebiyat dostu olan bu insanla, daha önce Paris'te tanışmıştı. Bu kez, bu rahip, onu sarayına kabul etti. Hekimlik mesleğinde de usta ve başarılı olan Servet, önemli aileler tarafından arandı; bilgisine saygı gösterildi; yumuşak kişiliği pek sevildi. Fakat ateşli imgelerinden (hayal) kurtulamayan bu tasalı ruhun dinsel spekülasyon susuzluğunu hiç bir şey kandıramadı. Toulouse'da, Bâle ve Strasburg'da olduğu gibi Viyana'da da sıkıntı çekerek, bolluk ya da darlık içinde ve ruhu tamamıyle Hıristiyanlık hareketlerinin sahnesi olarak yaşadı. O zamanki zorlukların çözülmez düğümlerini yalnız kendisinin bulduğunu ve bunları yalnız kendisinin çözebileceğini zannetti. Onun nazarında Reform, hem yasal değildi, hem de yarım kalmıştı. O, Reform'a yeni bir yön vermek istiyordu ve dünyaya Luther'in, Calvin'in, Zwingle'nin getirmeye cesaret edemediği gençleşmiş bir Hıristiyanlığı, baştan sonuna dek yeniden kurulmuş, geçmişin olduğu kadar da geleceğin en doğru Hıristiyanlığını kazandırmak hayaline bağlandı; gözlerini Génève'e dikti. Protestanlık kanunlarını vermiş olan adamın, kendi düşüncelerini anlamaya en yetenekli bir adam olacağını zannetti. Calvin'i kendi arkasına takabilirse, Protestanlığı da istediği noktaya dek sürükleyebilecekti; bu suretle de tüm dinsel âlemin görünümü değişmiş olacaktı: Servet'nin hasmı olan Calvine'le ilişkide bulunmasına hiç bir şey engel olamazdı. Lyon'lu bir kitapçı, kendisinin onunla mektuplaşmasına aracı oldu ve mektuplaşmaya başladılar. Her ikisi de davalarına içtenlikle bağlı olan bu iki adamın anlaşması olanaksızdı. Calvine, kibir ve azamet içinde onunla ilişkisini kesti ve içinde Servet' ye karşı kudurmuş bir kin sakladı.

Servet, uzun yıllardan beri düşündüğü bü-

yük eserini bastırmaya karar verdi; zaten bunun birçok kısımlarını Calvine'le dostu Viret'ye göndermişti. Viyana'daki iki kitapçı ile eserini basarak Avrupa'nın her yanına göndermeleri için anlaştı. Bu eserin adı da önemli bir anlam taşır: *Hıristiyanlığı Yeniden Kurma.* Latince adı pek uzun ve âdeta içindeki konuların başlıklarından bileşmiş cümlelerdir. 1533'te bastırdığı bu kitap, 734 sayfadır. Bu, hem Katolikleri, hem de Protestanları kızdırdı ve Servet'nin hayatı için bir tehlike teşkil etti. Servet, bunda Calvine'in kaderciliğine (fatalisme) şiddetle saldırdı ve Calvine, buna o denli öfkelendi ki, Viret'ye yazmış olduğu bir mektupta, "Eğer Servet, Génève'e gelecek olursa, buradan bir daha sağ çıkamayacaktır; bu benim için bir parti sorunudur!" demişti. Bu durum karşısında, artık onun kâfirliği apaçık kabul edilmişti; ve kanun, bunlara yakma cezası veriyordu. Servet, bu akıbeti, hemen herkesi harekete getirmek için duyduğu tutku ile göze aldı. Zira o, zaten düşüncelerinin doğruluğuna derinden ve içten inanmıştı. Calvine, onu birtakım hilelerle kilise otoritelerine yakalattı. Servet, önce Viyana'da hapsedildi; bir ara cezaevinden kaçtı; aylarca sınır boylarında dolaştıktan sonra, Génève'deki zalim düşmanının toprağına düştü; yakalandı; işitilmemiş işkencelerden sonra, kendisini savunmasına da izin verilmeden yakıldı. O, bu işkencelere büyük bir ruh sağlamlığıyle ve yenilmez bir cesaretle katlandı (1553). Bağnazlık ve bilgisizliğin insafı yoktur; her dönemde yenilik ve vicdan özgürlüğü için ortaya çıkan her kahramanca düşünce, din adamlarının uğursuz ve kara gücü tarafından ve yine din adına zalimce söndürülmüştür. Servet de bu uğurda kendini feda etmiş olan bir şehittir.

Servet'nin felsefedeki hareket noktası, Tanrı'nın mutlak surette bölünemezliğidir. Bu Tanrı yaratılmamış olup, tözünün derinliğinde yalnız kendisi vardır. O, bu düşünceyi kendisi yarattığını iddia etmez; Yeni Eflatunculuk geleneklerinden ve daha çok kendisinin pek sevdiği Numenius, Plotinos, Porphyros, Proklus, Hermestrismejist ve Zerdüşt'ten aldığını itiraf eder. Tanrı'nın mutlak surette bölünmezliği ilkesi, antikitenin tüm mistik ve panteizmacı okullarında yüksekten savunulmuştu. Mistisizm dehası, bireysel hayatta kaçıcı ve aldatıcı gölgelerden başka bir şey görmez ve en aşağı derecesinden en yüce derecesine dek, hayatın kendisinde kısır bir çarpınmadan başka bir şeyin varlığını kabul etmez. Mistisizm, varlığın bölündüğü, kaybolduğu bu olaylar akışının üstünde hareketsiz, yalın, saf, her çeşit eylemden ve bölünmeden uzak, kendisinde her şeyin özdeş ve birleşik olduğu bir ilke tasarlar. Panteizm ise, tamamıyle karşıt bir deha tarafından canlandırılmış gibidir; bunun tanrısı canlıdır; kendi özünün zorunluluğu dolayısıyle hareket eder; doğaya karışır, hatta o, doğanın kendisidir ve doğanın tüm şekillerine bürünür; doğanın her derecesine yükselir; alçalır ve doldurur. Panteizmin tanrısı, doğadan ayrılmadığına göre, kendine özgü ve ayrı bir hayatı yok demektir. Servet, ancak kendi eserlerinde, uzun süre ve hareket koşulları altında belirir. Fakat Tanrı'nın kendisi dikkate alınırsa o, mutlak birlikten, sırf varlıktan, mutlak surette bölünemez ve anlaşılamaz özden başka bir şey değildir. O, sonsuzdur; tanımlanılamaz; ve bilinemez. Bu, Kaldelilerin Uçurum'u, Plotinos'un Bir'i, Kabalcıların En-Soph'udur. Bu suretle mistisizmle panteizm, birçok bakımdan farklı olmakla birlikte, Tanrı'nın mutlak bölünemezliği üzerinde çarpınırlar. Servet, bu ilkeyi, az önemli bir ihtiyatla benimser ve bunu büyük bir ustalık ve heyecanla Hıristiyanlığın üçüzleme doktrinine karşı kullanır.

Servet, aklını isyan ettiren bu üçüzleme yerine, tamamıyle bir ve yalın bir Tanrı tasarlar; o denli basit ve bir olan bir Tanrı ki, olduğu gibi dikkate alınacak olursa, o ne zihin, ne ruh, ne de aşktır. Bununla birlikte bu bozulmaz yalınlığı içinden elde edilmiş bulunan böyle bir Tanrı ile, hareketli, bölünmüş ve değişen varlıklar dalgası arasında bir bağ, bir aracı gerektir ki Servet'ye göre bu, düşünlerdir (fikir). Düşünler, eşyanın ebedî tipleridir. Renklerinin zenginliğiyle hayal gücümüze haz veren bu gördüğümüz âlem —ki, çoğu kez içinde düşünlerimizle arzularımız durur— bir bölünemez ve pek asîl evrenin zayıf bir imgesinden (hayal) başka şey değildir. Duyular bölgesinde her şeyden güzel ve verimli olan ışın ise de, bunun kaçkın ve gölgeli parlaklığı, ebedî ve yaratılmamış olan ışının saf parıltısı önünde solar, söner ve kararır. Âlemimizde sınır, karışım ve hareket koşulları altında kendilerini gösteren bu aynı nesneleri, gerçek filozofun düşüncesi, ülkü, saf, yalın, sonsuz, hareketsiz ve ahenkli âlemin göğsünde temaşa eder. Düşünler, eşyanın sadece değişmez örnekleri ve soyut tözleri değildir; onlar, tözel (substentiel) ve etkin ilkelerdir; hem bilgiyi, hem de varoluşu yönetirler; âlemi yönetmek ve düşünceyi düzenlemekle kalmaz, her şeye destek olur ve her şeyi kuvvetlendirirler. Böylece, görünen evrenden farklı olan bu düşünlerin görünmez evreni, gerçekte birbirinden hiç de ayrılmış değildir. Bu, görünmez evrene nüfuz eder ve doldurur. Yine böylece düşünler, Tanrı'dan farklı oldukları halde, asla ondan ayrılmış değildirler. Âlem, nasıl ki, düşünlerin ebedî parıltısından ibaret ise, düşünler de Tanrı'

nın ebedî parıltısıdır. Düşünler, eşya için ne ise, Tanrı da zihinler için odur. Eşya, özlerini ve birliklerini düşünlerde bulurlar; düşünler de kendi tözlerini ve birliklerini Tanrı'da bulurlar. Kendinden (en soi) bölünemez olan Tanrı, düşüncelerde bölünür. Nitekim, düşünceler de eşyada bölünürler. Servet'nin kendi diliyle söylersek —ki o, burada hem Spinoza' yı, hem de Plotinos'u hatırlatır—, Tanrı, her şeyi özleştiren saf özdür. Özlerin özüdür (essentia essentians). Öz, birlik, Tanrı'dan düşünlere iner; düşünlerden de tüm diğer şeylere inmiş olur. Tanrı, varoluşun bir ebedî okyanusudur ki, düşünler (les idées) bu okyanusun akımlarıdır; eşya ise. dalgalarıdır.

Özet olarak birbirinden hem farklı, hem de birleşmiş olan üç âlem vardır: En yukarda mutlak surette yalın ve tanımlanamaz Tanrı; ortada düşünlerin ebedî ve bölünemez ışığı; sonsuz merdivenin en aşağısında da varlıklar hareket eder. Varlıklar, düşünlerin içinde bulunurlar; düşünleri de Tanrı kapsar. Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı'dır; her şey birbirine bağlıdır ve birbirine nüfuz etmiştir. Varoluşun en yüce kanunu, evrensel birliktir. Servet'nin gönül verdiği ilkeler, birlik, ahenk ve tüm varlığın tözdeşliğidir (consubstentialité). Bu ilkeler, Sabellius ve Eutychés'ten beri, Bruno, Spinoza ve Schelling gibi nice büyük dehaları yoldan çıkarmıştır. Servet, bu doktrine o denli çok inanmıştı ki, yargıçlarının ve ölümün karşısında da, bu inancını itiraf etti. Onun panteizmacı doktrinlerini en büyük suç saymış olan Calvine, Génève konseyinde onunla şöyle konuşmuştu: "Ruhlarımızın Tanrısal tözden bir parça olduğunu ve tüm varlıklarda tözel bir Tanrılık mı bulunduğunu iddia ediyorsun?" Servet: "Evet, iddia ediyorum". Calvine, ayağını yere vurarak: "Fakat nasıl olur sefil, bu çiğnediğin kaldırım Tanrı mıdır? Şimdi çiğnemekte olduğum şey Tanrı mıdır?". Servet: "Hiç kuşkusuz". Calvine, alayla: "Şu halde şeytanlar da mı Tanrı'yı kapsarlar?". Baş eğdirilmesi olanaksız olan bu panteizmacı: "Bundan kuşku mu ediyorsun?" cevabını verdi. Servet, ölümü, inançlarından vazgeçmeye yeğ tutmuştu.

Şimdi, Servet'in panteizmacı olan metafiziğine, Hıristiyanlık ruh ve kitaplarına derinden aykırı olan bir teolojiye nasıl bağladığını kısaca görelim: Servet, her belgin (précise) belirleme, Tanrı'nın niteliğiyle uzlaşmaz ilkesinden hareket eder. Bu ilkenin kaçınılmaz sonucu, İsa'nın Tanrı olmadığını onaylamaktır. O, bu ilkeyi ne kesin bir kararla kabul etti, ne de açıkça reddetti. Servet, bu ilkeyi kabul etmek suretiyle hafifletmeyi denedi. Onun kristolojisini (İsa bilimi) bulandıran da budur. Onu zor bir duruma düşüren, hem Hıristiyan hem de panteizmacı olmayı istemiş olmasıdır. Bu çözülemez problemi çözmek için, İsa'da insanlıkla esrarlı bir surette birleşmiş olan bir Tanrı görmemek koşuluyle, insandan başka bir şeylerin bulunduğunu, fakat İsa'nın asla Tanrı olmayıp, sadece Tanrı ile insan arasında bir çeşit aracı olduğunu ileri sürdü (âdeta, Müslümanlıktaki Hz. Muhammed gibi). Bu İsa, ona göre, merkezsel düşünce, tiplerin tipi, Göksel Âdem, insanlığın ve bu itibarla da tüm varlıkların örneğidir. Kilise için ise, İsa, Tanrı'dır; panteizmde ise, o bir insandan, doğanın bir parçasından başka şey değildir. Servet ise, ebedîliğin ve mutlak hareketsizliğin ulaşılmaz bir mihrabı (sanctuaire) olan tanrılıkla, hareket, bölünme ve zaman bölgesi olan doğa arasında aracı bir âlem saydığı düşünler âlemini koyuyor ve İsa'yı ülküsel âlemin merkezi yapıyor; bu suretle de birini hafifleterek, diğerini düzelterek Hıristiyanlıkla panteizmi uzlaştırmış olduğunu sanıyor.

Servet'in panteizmden kaçmaya çabaladığı aşikârdır. O, Tanrı ile doğa arasında dolaysız bir birlik kabul ettiği için, Zerdüşt ve Hermestrismejist'e yaklaşır ve yaratanla yaratık düşüncesini korumaya çalışır. "Tüm varlıklar, der, düşüncelerin, yani İsa'nın aracılığıyle Tanrı'da tözdeştirler". Yalnız İsa, dolaysız olarak Tanrı'nın tözünden doğduğu için Tanrı'nın oğludur. Diğer varlıklar ise, İsa'nın derin düşüncesi sayesinde Tanrı'nın ancak evlâtlıkları olarak oğludur. İsa, yeryüzünün ve gökyüzünün düğümüdür; İsa olmasaydı, Tanrı kavranılamaz, mutlak bir varoluşun dilsiz derinliğine çekilmiş bir ilke, sonuçsuz bir neden, ışıksız bir güneş olurdu. İsa, Tanrı'nın ışığıdır (nur). Onun en tam bir belirişi (tecelli), onun en saf bir imgesi, onun şahsıdır. Bu anlamda İsa, Tanrı'ya eşittir ve Tanrı'nın kendisidir; yaratıklara katılan ve kendinden insanlığı ve evrenin tüm varlıklarını kapsayan ve görünen Tanrı'dır. Her şey, İsa'dan türer; ve her şey ona döner; İsa, tüm varlıkların nedeni, modeli ve sonudur; her şey onda birleşir, o da her şeyi Tanrı'da birleştirir. Servet, bu düşünceyi gerçek bir coşkunlukla geliştirir; tüm doktrinin ekseni (mihver) de budur. O, bununla Hıristiyanlığa ilkel saflığını vermiş olduğunu, bununla tüm dogmaları (akaid) açıkladığını zannettiği gibi, bu dogmaları arıtılmış bir panteizmle tüm ulusların gelenekleri, tüm tapımların (culte) simgeleri, tüm sistemlerin formülleri ve tüm bilgelerin özdeyişleriyle ahenkli bir hale getirdiğine inanır. Açıkça görülüyor ki, Servet, bu İsa kuramıyle, cesetlenme (incarnation) dogmasını yıkmış olur. O, Tanrı'dan, zorunlu bir kanunla zuhur edip

görünür âlemde ebedî olarak yansıyan bir kavranılabilir (intelligible) âlem telakkisiyle de yaratma dogmasını temelinden sarsmış olur. İşte Servet'in altüst edilmiş olan Hıristiyanlığının metafiziği bundan ibarettir.

Servet'in 'ahlâk'ına gelince: Servet, ilkel bir düşmeye, insel doğanın Âdem şeklinde bir alçalmasına inanır; fakat kaynaksal günahın soyaçekim yoluyle gelecek kuşaklara geçeceğine inanmaz. Bu nedenden de çocukların vaftiz edilmesini reddeder. Kurtuluş için de inayete ihtiyaç görmez ve İsa'nın vaatleri inancını da reddederek Müslümanları olduğu kadar da puta tapanları ve doğa kanunlarına göre yaşayanların hepsini kurtuluştan yararlandırır. Özet olarak Servet'nin Hıristiyanlığı şundan ibarettir: Üçüzleme bir görüş farkına uğrar; İsa, insanlığın ebedî düşüncesidir; cesetlenme, bu düşüncenin yüksek bir şekline ve Âdem'in düşmesine, insel doğanın bir alçalmasına, şefaat bu doğanın ilkel saflığına dönüştürülür. Servet'nin Yeni Eflatunculuktan almış olduğu ve tüm Hıristiyan dogmalarını kökten inkâr etmeye aracı olan panteizmacı metafiziği bir tarafa atılırsa, onun sosenciliğe (socinianisme) düştüğü görülür. Yalnız bu durum bile Servet'nin tüm Hıristiyan âlemince tanınmasına yetmiştir.

Servet, bu dinsel görüşlerinin yanıbaşında biyolojiye de yenilik getirmiş ve Harvey'in kazandığı onuru paylaşmak isteyenler arasında değerli bir yer kazanmış ve düşünceleri, zamanında büyük etkiler yapmıştır. Almanya'da, İtalya'da, İsviçre'de de Servet'ciler (Servetistes) meydana gelmiştir. Doktrini, XVI. yüzyılda sarsıntılar geçiren Protestanlıkla Sosencilik arasında bir köprü ödevini görür. Hıristiyanlık misterlerinin akılsal bir çözümlemesini yapmakla, Yeni Eflatunculuğun panteizmi ile kâfir Hıristiyancılığı birleştirmeye çalışmıştır; onu, saf Eflatunculuktan ayıran nitelik de budur. Bugün onun doktrinine Almanya'da 'felsefesel İsa bilimi' adı verilmektedir. Servet, Malebranche'ın, Spinoza'nın, Schleiermacher ve Straus'un beklenmedik bir müjdecisi sayılır.

Bkz. E. Saisset, *Mélanges d'Histoire de Morale et de Critique* (Paris, 1859). Bu eserde yazar, Servet'nin yargılanmasını kapsayan ve Génève'de özentiyle saklanmakta olan tutanaklardan yararlanarak bu asîl ve masum filozof hakkında geniş bilgiler vermiştir; B. Becker, *Antoux de Michel Servet et de Sebastien Castellion* (Haarlem, 1953).

SETH, Andrew. İskoçya filozofu. 1850'de Edimburg'da doğdu, 1931'de öldü. Doğduğu şehrin üniversitesinde okudu; 1880'de bu okula mantık ve metafizik asistanı, 1921-1923'te de bu bilimlerin profesörlüğüne atandı. 1883'te kurulmuş olan Cardiff Üniversite Kolejinde de, bu bilimleri okutmuştu. Şu eserleri önemlidir: *The Development from Kant to Hegel* (1882); *Man's Place in the Cosmos* (1897, 1902)... vb.

SETSCHENOV, İ. M. İvan. XIX. yüzyılın tanınmış Rus psikoloji bilgini. Rusya'da, fizyoloji yöntemlerini psikoloji sorunlarına ilk kez bu kişi uygulamıştır. Bilim alanında da, deneysel yöntemden başka bir yolu kabul etmeyenlerdendir ve daima bir fizyoloji bilgini gibi düşünmüştür. *Psikolojik Etütler* adlı eseri, Rusya'da büyük gürültülere neden oldu; fakat değerini de hiç yitirmedi. Setschenov, 1863'te psikoloji incelemelerinde, hareket noktası olarak, insandakinden daha çok yalın olan hayvanlardaki ruhsal olay belirtilerini ele almak gerektiğini ileri sürdü. Sinirsel ve hele tensel olaylarla ruhsal olaylar arasında bir sınır bulunmadığını, ilk kez gören de odur. Setschenov'a göre, bu sorunun tanıtlanması için, saf olarak bedenle ilgili (somatique) olan sinirsel işlemlerle duyuların yüksek organlarının aşağı faaliyetleri arasındaki yakınlığı göstermek yetişir. Zira, Locke'dan beri bu aşağı faaliyetlerin, ruhsal olayların gelişmesinde, yalnız değilse de, başlıca kaynak oldukları anlaşılmıştır. Duyu organlarının, aşağı faaliyetleri, dış görünüşleri ve beden içindeki genel anlatımıyle ilgileri bakımından refleks (tepke) eylemlerine yaklaştırılabilir. Refleks eylemi ile duyu organlarının faaliyetinden doğan sonuç, irade önünde eşittir ve irade de en önemsiz düzenden duyumlar sayesinde hareket edebilir; elverir ki, duyumlara tekabül eden duyusal aygıtın (appareil) uyarımı (exitation) güçlü olsun.

Setschenov, sinirsel edimlerde iki ruhsal öğe görür: Bilinçli duyum ve irade. Fazla olarak, refleks eylemleri ve duyu organlarının faali yeti, bu sorun da bir derece farkından başka şey değildir. Setschenov, "Genel olarak dikkat adı verilen" bir üçüncü ruhsal öğe daha kabul eder ki, bu ona göre, "karmaşıktır; kötü ve çoğu kez de bir bilmece gibi tanımlanmıştır". Bu etken, yani dikkat, Ribot'nun *Dikkat Hastalıkları* adlı eserinde pek iyi açıklanmış ve tanımlanmıştır. Setschenov, psikolojinin pozitif bir bilim olması gerektiğini de ilk görenlerdendir; bu pozitifliğin fizyoloji ile sağlanabileceğini, zira, ruhsal olayları, gerçekten bilimsel bir tarzda, yalnız bu bilimin çözümlenme aracılarına sahip olduğunu kabul etmiştir.

Bugün pek sadeleştirilmiş olan bu görüş tarzı, Rusya'da büyük fırtınalara neden olmuş ve Setschenov'un profesörlüğüne son verilmiştir. Çünkü, o zamanlar Rus hükümeti, bu mad-

deciliğin gençleri, daha ileri ve dine aykırı düşüncelere sürükleyeceğini sanmıştı. Zaten bilimlerin ilerlemesini geciktiren de, hemen her dönemde, dinin niteliğini yanlış anlamak ya da siyasal amaçlara alet etmek ve nihayet bilgisizlik ve bağnazlıktan başka bir şey olmamıştır. Bu baskılara karşın Setschenov'un kuramları, Rusya'da bir okul haline gelmiştir. Pavlof'un koşullu refleks doktrini ve buna dayanan psikoloji bu okulun son başarılarındandır.

Bkz. Osip-Lourié, (s. 120-122).

SEXTUS, Quintius. Roma filozoflarından. Jules Césare ve August'ün çağdaşıdır. (M.Ö. I ya da M.S. 1). Doğuş ve yeteneği, kendisine servet yolunu açtı ve daha gençliğinde Césare'ın gözüne girerek senatör oldu. Fakat kendisi daha çok bağımsızlık ve inziva içinde felsefe ile uğraşmayı yeğ tütmuştur. Atina'da tanınmış üstatlardan ders aldıktan sonra, Seneca'nın deyimiyle (*Lettres,* 59), dil bakımından Yunanlı, töre bakımından Romalı olan eserler vermiştir. O, kavminin dehasına uygun olarak felsefeden sadece pratik bir bilim, töreleri (örf) yeniden doğurtmayı ve eylemleri düzenleme araçlarını aramıştır. Kendi adını almış olan Sextusler Tarikati'ni kurmuş, bunda stoacı ahlâkla Fisagor'un çileciliğini (ascétisme) birleştirmeyi denemiştir. Bu tarikate kendi oğlu ile Seneca'nın hocalarından biri olan İskenderiyeli Sotion de girmiştir.

Sextus, stoacılardan, aşırı yanlarını atmak koşuluyle, bilgeye dair olan düşüncelerini almış, insanlığa bilgelik ve mutluluk yollarını göstermiştir. Fisagor'dan perhiz kuralını, hayvan etinin insanın sağlığı için zararlı, yırtıcılıkla ılımsızlığı artıran bir uyarıcı olduğu düşüncesini almıştır. Hayatı bir savaşla karşılaştırarak insana, güven içinde asla uyumamayı ve daima kuvvetlerini kullanabilecek bir halde ve bilinçli olarak yaşamayı salık vermiş, kendisi de bu kurallara göre yaşamıştır. Zira, her akşam dinlenmeye başlamadan önce, günlük eylemlerini gözden geçirir; hangi kusurunu düzelttiğini ve hangi yeni erdemi kazanmış olduğunu öğrenmek isterdi. Ruffin'in Yunancadan çevirip Papa Sixte II'e isnat edilen ve Th. Gale'in *Mitolojik ve Ahlâksal Kitapçıklar*'ında yayımlanmış olan (Amsterdam, 1688, s. 645 vd.). *Sentences (Âyetler)* in Sextus tarafından yazılmış olduğunu zannedenler olmuşsa da bu kuşkuludur. Bu özdeyişlerde Hıristiyanlıktan alınmış düşünceler vardır. Bu itibarla bu eser, M.Ö. 1. yüzyılda yaşamış bir kilise mensubu tarafından yazılmıştır, denebilir. Bu eserde her günahın bir küfür olduğu, bizi edepsizliğe teşvik eden organı kesip atmak ve bizden çalınmış olan şeyleri kendi isteğimizle terk etmek gerektiği anlatılır. Nihayet, dünyaya ait şeylerin dünyaya, Tanrı'ya ait olan şeylerin de Tanrı'ya terk edilmesi salık verilir; meleklerden, şeytan ve ebedî azaptan da söz edildiği görülür. Bu eserin içine bu çeşit düşünceleri Ruffin'in koymuş olduğuna dair Boronius'ün ileri sürdüğü varsayım da kabul edilemez. Zira, İncil ayetlerinin böyle kılık değiştirmiş olan şekilleri her yerde bulunabilir.

Bkz. Burigny, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (cilt XXXI'deki dissertasyon).

SEXTUS, Quintius. Milâdın II. yüzyılında yaşamış olan bu filozof, Keronelidir; ve Plutarque'ın kız kardeşinin oğludur. Stoacı olan Sextus, Marcus Aurelius'ün hocalarından biridir. Bu imparator, Sextus'ten büyük bir saygı ve minnetle bahseder. Bazıları, bu filozofu *Antiseptik Dissertasyonlar* adlı eserin yazarı sayarlar. Bu kitap, Sextus Empricus'ün eserlerinin sonunda ek olarak basılır ve Fabricius, bunu Bibliotheque Grecque'inde de yayımlamıştır (cilt XII, s. 617 vd.). Sextus'ten, adı geçen *İmparatorun Düşünceleri* adlı eseriyle Philostrates'in *Sofistlerin* Hayatı (liv. I, ch. IX ve liv. II, ch. I) adlı kitabında da söz edilmektedir.

SEXTUS Empricus. Yunan hekim ve felsefe tarihçisi olan bu kuşkucu filozofun doğum ve ölüm tarihiyle, doğmuş olduğu yer hakkında doğru ve açık bildiğimiz yoktur. V. Brochard, onun, milâdın 180-200 ya da 210 yıllarında yaşamış olduğunu kaydeder (s. 315). *Büyük Fransız Ansiklopedisi* ise, milâdın 180-210 yılları arasında kuşkucu okulun başına geçmiş olduğunu kaydetmektedir. Alman ansiklopedilerinden de onun 250 tarihine dek yaşamış olduğunu öğreniyoruz. Diogéne Laêrce, Sextus'ün, Tarsuslu Heredot'un öğrencisi olduğunu yazmakta, Galien de, otuz beş yaşındayken (Marcus Aurelius zamanında) yazmış olduğu, *Hypotyposi Emprica* adlı eserinde, Nikomedyalı Menodot'u son görgücü (empriste) hekimlerden sayar ki, Sextus'ün hocası olan Tarsuslu Heredot, bu hekimin öğrencisidir. Bu kayıtlardan Sextus'ün, Galien'in eserinden otuz kırk yıl sonra



yaşamış olduğunu tahmin edenler de vardır. Dagobert D. Runes, onu, milâdın 200. yılında doğmuş gösterir (*Pictoral History of Philosophie* (1959, s. 111). Suidas, onun Afrika'da doğduğunu zannetmişse de, Sextus'ün kendisi bunu yalanlar (*Hypotyposes Pyrrh.*, liv. III, s. 213) ve kendisinin Yunanistan'da doğmuş olduğunu, Tarsus'ta yaşadığını kaydeder. Tennemann, Visconti'nin *Iconographie* adlı eserinde Sextus'ün Mitilen'de doğduğunu, zira yazarın bu şehre ait bir madalyona dayanarak bunu saptamış olduğunu kaydeder (cilt II, s. 264). Milâdın 150-250 yılları arasında yaşamış olan Saturninus de, Sextus'ün öğrencilerindendir. Sextus'ün Atina ve İskenderiye'de bulunduğu, bir süre Roma'da kaldığı, kuşkucu okulun şefi olduğu ve hocalarının ders vermiş oldukları yerde kendisinin de yetkiyle dersler verdiği genel olarak kabul edilmektedir.

Empriküs adı, kendisinin emprik hekimlerden olduğunu gösterir. Bunu kendisi de söyler; hekimliğe dair bir ya da iki eser yazmış olduğu da bilinmektedir; fakat kendisinin metodik okula da eğilim gösterdiği anlaşılıyor. Bu iki hekimlik sistemi ayrı esaslara dayanır: Metodik hekimlikte akılsal yöntemler kullanılır ve birtakım gizli nedenler araştırılır; bunlara etki yapmak suretiyle hastalara şifa vermeye çalışılır. Emprik hekimlikte ise, hastalığın niteliğine dair olan kuramlar dikkate alınır ve deneyden başka kılavuz tanınmaz. Sextus'ün bu ikincilerden olduğunu gösteren *Emprik Anılar* adlı eserinden bir şey kalmamıştır. Kendisinden söz ettiği *Hekimlik Anıları, Ruha Dair, Pyrrhoncu Sorunlar* adlı üç eserinden de zamanımıza bir şey gelmemiştir. Ondan kalmış olan eserler şunlardır:

I. *Hipotiposlar ya da Taslaklar* ki, buna *Pyrrhoncu Hipotiposlar* da denilir. Bu eser, üç kitaptır ve kuşkucu doktrinlerden söz eder. Birinci kitapta, kuşkuculuğu tanımlar ve kuşkuculuğun doğru olduğunu tanıtlamaya çalışır; diğer iki kitapta, dogmacıları toptan reddederek dolayısıyle yine kuşkuculuğun doğru olduğunu tanıtlar.

II. *Dogmacılara Karşı ya da Matematikçilere Karşı.* Bu eseri altı kitaba bölünmüştür. Bunda, gramerciler, hatipler; geometri, aritmetik ve astronomi bilginleriyle musikişinaslar, rasgele ele alınır; tüm bunların onayladıklarının hiç bir esasa dayanmadığını, onların kabul ettikleri düşüncelerin tamamıyle karşıtı olan ve aynı derecede de değerli olan düşüncelerin ileri sürülebileceğini iddia eder.

III. *Kuramcılara Karşı* adlı eseri, beş kitaba ayrılmıştır: Bunlardan ilk ikisinde, matematikçilere; üçüncü ve dördüncüsünde, fizikçilere, sonuncusunda ise, ahlâk sistemlerine hücum eder. Gerek Zeller, gerek Brochard, bu eserlerin yazdığımız sıraya göre yazılmış olduklarını kaydederler. Bunlardan ikinci eser, bilginlere, üçüncü eser ise filozoflara karşı yazılmıştır. Bazıları bu iki eseri de bir eser yapmak isterler; ikinci eser, birincinin hem devamı, hem de geliştirilmişidir. Antikitedeki kuşkuculuğu tamamıyle açıklayan *Pyrrhoncu Hipotiposlar*'ın çözümlemeli bir özetini E. Saisset'den naklediyoruz:

Bu eserin planı, yalın ve düzenlidir: Birinci kitapta Sextus, genel olarak kuşkuculuğu, bunun seçkin karakterlerini, en genel kanıtlarını ve geleneksel formüllerini inceler ve kuşkuculuk adına, dogmacılara karşı cephe alır; onlara kendi özel alanları üzerinde saldırır. Felsefenin, mantık, ahlâk ve fizik olarak üçe bölünmesini benimser. Eserinin ikinci ve üçüncü kısmında, tüm saydığı bilimlerin sakat temellere dayandığını tanıtlamaya çalışır. Sextus, Pyrrhoncu Okulun diğer felsefesel okullar karşısındaki durumunu açıkça belirtir ve der ki: "Gerçeğin araştırılmasında üç şey vukua gelebilir: Ya gerçeğin keşfedildiğine inanılır ya da gerçeği keşfetmenin olabilirliği inkâr edilir; yahut da bu son nokta da hiç bir şey onaylama veya inkâr edilmeden konuyu izlemeye devam edilir. Aristo, Epikür ve stoacılar, birinci haldedirler; Klitomak ve Karneades gibi Akademiciler ikinci halde; kuşkucular ise, üçüncü haldedirler". Bu genel işaretten sonra Sextus, kuşkuculuğun belgin bir tanımını verir: "Kuşkuculuk, duyulur (sensible) tasarımlarla ruhun görüşleri arasındaki tüm çelişmeleri, birbirine karşı koyar. Bunun amacı, bu sallantı aracılığıyle özü bizden gizli olan nesneler hakkındaki tüm yargıları askıda bırakmak suretiyle ruhun sükûnunu sağlamak ve nihayet tam bir dengeye kavuşmaktır" (Tennemann, cilt I, s. 264).

Kuşkuculuk da dogmacılığa kaymaz mı? sorusuna Sextus şu karşılığı verir: Eğer dogmacı olmaktan herhangi bir şeyi kabullenme (assentement) anlamı kastedilirse, kuşkucu da dogmacı olur ve örneğin, üşüyor mu? Hararetimi var? sorularına karşı, "Bana öyle geliyor ki, üşümüyorum ya da hararetim yok" demezler. Fakat dogmacı oluştan, bilimlerin konusu olup, pekin olmayan bulanık şeyleri onaylamak kastediliyorsa, kuşkucu hiç de dogmacılığa düşmez. Zira o, ben hiç bir şeyi belirlemem; her şey yanlıştır, dediği zaman bu sözün kendisini, uyguladığı eşya içinde anlar. Bu itibarla dogmacı, bir şeyin gerçek olduğunu onaylar; kuşkucu ise, asla bunu onaylamaz; hatta kullandığı sözcüklerin de gerçekliğini kabul etmez; kendine görüneni, hissettiğini, hiç

bir şeyi onaylamadan anlatır; fakat kendi dışında olan hakkında da hiç bir şey söylemez. Kuşkucu, bir mezhebi (secte) seçer mi? sorusuna da Sextus, aynı karşılığı verir: "Bir mezhep seçmekten, kendilerine görünen şeyler arasındaki bağlardan birini seçmek anlamı anlaşılıyorsa, kuşkucunun hiç bir mezhebi yoktur. Zira, her mezhep karanlık bir konu hakkındaki onaydır; kuşkucu ise, bu onayı mutlak surette reddeder. Fakat mezhep adı, duyulur görünüşlere göre düzenlenmiş, bir ülkenin âdetleriyle, kanunları ve bireysel duygulanmalarıyle uygun bir surette yaşamayı öğreten herhangi bir sisteme verilmişse ve bu sistem her şey hakkındaki yargıyı askıda bırakıyorsa, kuşkuculuk da bir mezheptir".

Görülüyor ki, Sextus'ün ve Pyrrhonculuğun kuşkuculuğu, ortak duyuya (sens commun) aykırı olmadığı gibi, bugün bilinç olayları veya insel bilginin öznel öğesi denilen şeyi kabul etmektedir. Sextus, bu konuyu dikkate değen bir kısımda incelemiştir: "Bizim kuşkuculuğumuzun olayları yıktığını söylemek, bizi anlamamaktır. Biz, duyulara ve hayal gücüne etki yapan ve kendimize karşın kabullenmemizi sağlayan her şeyi kabul ederiz ve bundan başka da hiç bir şeyle uğraşmayız. Bize etki yapan şeyi, bize etkisi devam ettiği sürece kabul ederiz ve bize etki yapanın, göründüğü gibi olup olmadığını sorarız. İşte bu noktada dogmacılık inadını hoş görmeyiz. Bu itibarla, örneğin bana bal tatlı görünüyor ve onun bana tatlı geldiğini inkâr etmiyorum; fakat hemen, acaba bal kendinden tatlı mıdır? diye sorarım. Burada söz konusu olan, bana görünen değil, bana görünenle ilgili olan onaylamadır". Sextus, daha sonra da kuşkuculuğun bir ölçütü (criterium) olduğunu söyler ve der ki: "İki türlü ölçüt vardır: Biri, bir şeyin varoluşu ya da varolmayışı hakkındaki imanla ilgisi olandır; diğeri de, bazı şeyleri yapmaya veya yapmamaya hizmet eden pratikle ilgili olandır. Vakit olursa, birinci ile savaşacağız. İkinciye gelince, bizim ölçütümüz 'Olay'dır, yani duyu ve hayal gücümüze çarpandır. Gerçekten bize etki yapan ve ister istemez bizi kandıran üzerinde tartışma konusu olamaz. Kuşkucu hiç bir görüşe bağlanmamak suretiyle, hayatını görünüşe göre yönetir; zira, mutlak eylemsizlik olanaksızdır. Bu görünüşün dört manzarası vardır: 1. Bizi duygulu ve zihinli yapan doğa kanunları; 2. İştahlar ve tutkuların şekilleri, zorunluluk; örneğin, açlık ve susuzluk; 3. Âdetler ve kurumlar; 4. Sanatlara dair pratik bilgiler ki, bunlar olmazsa işsiz ve yararsız oluruz".

Sextus, kuşkuculuğun karakterini bu suretle belirttikten sonra, bunun en genel aracısı olan yerleri (lieux) ya da şaşırtmacaları (tropes) anlatır. Bunlardan birincisi, hayvanların farklı oluşlarından çıkarılmıştır; bunlardan ırkların türlülüğüne göre, birinin isteğine uygun gelen şey, diğeri için zararlıdır ya da ilgi çekmez. İkincisi, insanların farklı oluşlarından elde edilmiştir. Sextus, burada insanla hayvanlar arasında ustaca bir karşılaştırma yapar ve örnek olarak köpekle insanı ele alır; bu hayvanın duyuları bakımından insandan üstün olduğunu, akıl bakımından ise, insandan geri olmadığını açıklar; stoacıların akıl tanımını ele alır: Onlara göre akıl, a) Bize uygun gelen şeyleri seçmek ve diğerlerini atmak; b) Bu seçmeyi kolaylaştıran bazı ustalıkları bilmek; c) Kendi özel doğamıza ve tutkularımızın gidişine uygun bazı erdemleri kazanmaktır, der ve bunları köpeğe uygulayarak onun, hatta bizim anlayamadığımız bir dili bile olduğu, bu itibarla da onun insan gibi akıllı bir yaratık olduğundan kuşkulanamayacağı sonucuna ulaşır. Üçüncü şaşırtmaca: Duygulu varlıkların organlarındaki farktan; dördüncü şaşırtmaca ise, hal ve koşulların başka başka oluşundan, beşincisi, türlü durumlar, aralıklar ve çeşitli yerlerden; altıncısı, karışımlardan çıkarılmıştır. Yani, nesnelerin bize saf ve tek olarak verilmemiş, daima yabancı öğelerle karışık olarak verilmiş olmasından çıkarılmıştır. Örneğin, aynı maddenin su ve hava içindeki görünüşlerinin farklı oluşu gibi. Yedinci şaşırtmaca: Niceliklerden tek tek alınan gümüş para siyahımsı görüldüğü halde, büyük bir miktarı beyaz görünür; (az miktardaki şarap, bedeni kuvvetlendirir, çoğu ise harap eder). Sekizincisi: İlişkilerin çeşitli oluşundan; dokuzuncusu: Seyrek ya da sık rastlanmadan; onuncu şaşırtmaca ise, kurumlardan, törelerden, inançlar ve görüşlerden çıkarılmıştır.

Sextus, kuşkunun bu on kategorisini birbirine dönüştürerek nihayet, her şey bağıntılıdır, suretinde ifade edilen bir tek kategoride toplanabileceğine işaret eder. Onun buraya dek saymış olduğu on şaşırtmaca, Pyrrhon ve Timon zamanındaki kuşkuculuğun esaslarıdır. Onlardan sonra kuşkuculuk daha yetkin bir hal almış ve Sextus, bunlara yeni kuşkucuların beş şaşırtmacasını daha eklemiştir: 1. Karşıtlık (zıt); 2. Sonsuz ilerleme; 3. Varsayım; 4. Bağıntılılık; 5. Kısır döngü (dialele). Sextus bunlara, yeniden kaydıyle iki şaşırtmaca daha ekler ki, gerçekte bunlar saydığımız beş şaşırtmacanın özetidirler:

1. Hiç bir şey kendi kendine anlaşılabilir değildir.

2. Bir şey kendiliğinden anlaşılabilir olmayınca, hiç bir şey bir diğer şeyle de anlaşılamaz. Zira, anlaşılabilmek için, bu da bir baş-

kasına, nihayet o da, sonsuza kadar diğerlerine ihtiyaç gösterecektir. Sextus, dogmacılığa dek ileri sürülmüş olan bu türlü kuşku kanıtlarına, Aenesidemos'un olduğunu kaydettiği sekiz şaşırtmaca daha ekler ki, bunlar neden araştırmalarına uygulanırlar ve kendisi buna, neden bilimi (étiologie) adını verir:

1. Bir olayın neden ya da hikmeti olarak, zaten kendisi karanlık olan ve hiç bir açık görünüşle teyit edilmemiş bulunan bir şey verilir.

2. Eşit bir surette bir olayı açıklayan nedenler arasında, rasgele biri alınır ve diğerleri atılır.

3. Olaylar herhangi bir düzen içinde meydana gelince, hepsi bir nedenle açıklanır; oysaki, bir neden, bu olaylar düzeninin nedeni olamaz.

4. Duyularımıza görünen şeylerin göründükleri gibi oldukları zannedilir; oysaki bunlar, bambaşka tarzda anlaşılırlar.

5. Kendi kendilerine ortak ve apaçık kavramalar kullanılacak yerde, birleşik oldukları öğeler hakkındaki bazı varsayımların yardımıyle, eşyanın nedenleri aranmaktadır.

6. Hayal edilmiş olan varsayımlara uygun gelen olgulardan başkası kabul edilmemektedir; bunlara aykırı olabilenlerin hepsi atılmaktadır.

7. Öyle nedenler kabul edilmektedir ki, bunlar, yalnız duyulur olgulara değil, aynı zamanda hayal edilmiş olan varsayımlara da aykırıdır.

8. Bir olayın nedeni, çoğu kez, nedeni bilinmeyen bir olayla açıklanmaktadır.

Sextus, dogmacıların neden aramakta niçin yanıldıklarını gösteren bu sekiz saldırıyı ayrı ayrı açıkladıktan sonra, Pyrrhoncu Okulun kullandığı formülleri açıklamak suretiyle bu okulu diğerlerinden ayırmış olur. Bu formüllerin de birkaçı şunlardır: 1. Evet de olabilir, hayır da; 2. Çekimserim; hiç bir şeyi belirleyemem; 3. Tüm onaylanılmış olan nedenler, kendisi de eşit neden ve karşıtlığa sahip olan bir nedene karşıttır.

Sextus, bu formüllerin mutlak olmadığını, daima bunların altında: Bana öyle geliyor ki... cümlesinin gizli olması gerektiğini kaydeder. Eserinin birinci kitabının sonunda da, kendi okulunun, yalnız Heraklit, Demokrit ve Aristip Okullarından değil, Protagoras ve Akademilere mensup olan okullardan farkını açıklamak suretiyle bitirir ve kendi kuşkuculuğunun her şeye şâmil olmadığını, Akademicilerin yapmış oldukları mutlak inkârın, kendi kendini yıkmış olacağını, bunun apaçık bir çelişikliğe düşmekten kurtulamayacağını anlatır; bizim kuşkumuzu, der, biz bir içsel olay gibi tanırız; bunu andıran tüm olayları da, aynı ihtiyatla, aynı sıfatla onaylarız ve çelişikliğe düşmeyiz.

Biz burada, Sextus'ün kuşkucu okullar hakkındaki karşılaştırmalı açıklamalarını özetleyecek değiliz. Eserinin ikinci ve üçüncü kitaplarında Sextus, mantıkçılarla savaşır; fakat onun muhatabı, daha çok stoacılardır; bunlar için, üzerinde durduğu bir sorun vardır:

1. Gerçeğin ölçütü sorunu;
2. İşaretler sorunu.

Hipotiposlar'ın ikinci kitabı, yalnız bununla uğraşır. Sextus, üç çeşit ölçüt ayırır:

a) Doğru ve yanlış düşünen insan;
b) Düşünmesine hizmet eden bilgi;
c) Nesnenin oluşturduğu izlenim; ve ruhun, yargısını bunlara göre oluşturması.

Sextus, gerçeğin bu üç ölçütüne uzun uzadıya itiraz eder; daha doğrusu, Pyrrhoncu, Akademici Okullarla bunlara sofistlerden ve Megarya Okulundan geçmiş olan ne varsa tümünü kaydeder ve inceden inceye bunların çözümlemesini yapar. Yaptığı itirazların en esaslıları şunlardır:

1. Doğrunun varoluşunu onaylayan, iddiasını ya tanıtlar ya da tanıtlamaz; eğer tanıtlamazsa, iddiasına asla güvenilmez; tanıtlamışsa, bir ilke müsaderesi (pétition de principte) yapmış olur.

2. Gerçeğin varoluşunu destekleyenler arasından bazıları, onu tamamıyle duyulur, görünen (zahirî) ve olaysal şeylerde görürler; diğer bir kısmı da, bu iki şeyler düzeni içinde, mutlak gerçeğin aynı suretle meşru (yasal) olan farklı görünüşlerini tanırlar. Sextus, bu üç varsayımı ayrı ayrı incelemek suretiyle, mutlak doğru ile kesin bilginin ölçütünü yıkmış olur. Bundan sonra, İşaretler sorununu ele alır ki, bunun içine tüm tanıtlama ve diyalektik sorunları girer. Burada da onun muhatabı, daha çok stoacıların mantığıdır. Bu kısımdan bir örnek verelim:

1. Eğer işaretler, kendi kendilerine özel ve mutlak bir değere sahip olsalardı, tüm zihinler, aynı hal ve koşullar içinde, onları aynı suretle yorumlamış olurlardı. Acaba işaretler içinde bu koşulu gerçeklendirebilecek olanı hangisidir? Dil mi? Sözcükler üzerinde dil kavgası sona ermiştir. Tanım mı? Örneğin, insan tanımı üzerinde bile birleşen iki filozof yoktur. Tanıt mı? Bu da taban tabana karşıt nedenlerin emri altındadır. Tümevarım (endüksiyon) mı? Hastalık ve ölümün alâmetleri üzerinde anlaşamayan Erasistrat'la Hierophil meydandadır. Filan gemici işaretlerin manzarasına göre, fırtınadan kaygılanır, bir diğer gemici aynı işaretleri sakin bir deniz yolculuğunun habercisi sayar. Şu halde işaretler, de-

ğişken ve kaçıcı görünüşlerden ve her çeşit mutlak karakterlerden yoksundur.

Sextus, *Hipotiposlar*'ının ikinci kitabını bitirirken, iddialarını reddedecek olanların, kuşkuculuğu kuvvetlendirmekten başka bir şey yapmamış olacaklarını da ihtar etmeyi unutmaz. Eserinin diğer bölümlerinde, dogmacılığı fizik ve ahlâk konusunda yıkmaya çalışan Sextus, fiziğe, zamanının tüm okullarındaki dile uyarak Fizyoloji adını da verir. O, bunda, ilk ilkeler ve ilk nedenleri ele alır; stoacılarla birlikte iki çeşit neden ve ilke ayırır:

a) Maddesel ve edilgin ilkeler;

b) Yaptıran (efficients) ve etkin ilkeler.

Bu ikincileri en yüksek sayar ve bunlardan da, önce Tanrı'yı ele alır. Bu konuyu yıkmadan önce, Sextus, Pyrrhoncuların tanrılık hakkında spekülatif bir kuşkuculuktan başka şey okutmadıklarını, pratikte ise, tüm diğer insanlar gibi tanrılara inandıklarını kaydeder ve der ki: "Kollektif hayatın inançlarına sadık olarak tanrıların varoluşlarına inanıyoruz; onları kutluyor ve kayralarını kabul ediyoruz". Sextus, bu ihtiyatkârlığı yaptıktan sonra şu kanıtı ileri sürer: "Bir nesneyi anlamak demek, önce onun özünü, yani onun cisimli mi, cisimsiz mi, şeklinin yani, niteliklerinin neler olduğunu ve nihayet yerini anlamak demektir. Eğer dogmacı okullardan tanrılığın özüne, niteliklerine (sıfat), bulunduğu yere dair soruşturmalar yaparsanız, birbirine karşıt cevaplardan başka bir şey alamazsınız; işte Pyrrhoncuların yargılarını askıda bırakmalarının birinci nedeni budur. Bundan başka, eğer dogmacılar bize, bozulamaz ve mutlu bir şey tasarlayınız, derlerse, biz de onlardan, Tanrı'nın anlaşılmaz özünü anlamadıktan sonra, kendisine şu ya da bu niteliği, örneğin mutluluğu (félicité) nasıl verebiliriz? sorusunu ileri sürmeye hak kazanırız. Esasen mutluluk nedir? Stoacıların düşündüğü gibi, yetkin bir eylemden mi, yoksa Epikürcülerin zannettikleri gibi yetkin bir eylemsizlikten mi ibarettir? Çözülemez sorun".

"Şimdi Tanrı'nın akıl için anlaşılabilir olduğunu varsayalım; bundan da Tanrı'nın var olduğu sonucu çıkmaz. Onun varoluşunu onaylama hakkına sahip olmak için, bunu tanıtlama gücüne de sahip olmak gerektir. Bu ise, olanaksızdır. Zira, Tanrı, ya apaçık bir şeyle tanıtlanılacak ya da karanlık bir şeyle. Apaçık bir şeyle tanıtlanılırsa onun varoluşu kendiliğinden apaçık bir şey olacaktır; çünkü sonuç ilkeye göredir. İlke apaçıksa, ilkeyi de kapsayan sonucun da apaçık olması gerekir. Tanrı'yı karanlık bir şeyle tanıtlamaya gelince, burada ileri sürülen kanıt, bir ikinciye, bu da bir üçüncüye ve nihayet sonsuz kanıtlara ihtiyaç gösterecektir". Sextus, Tanrı hakkındaki bu bölümü, şu son kanıtla bitirir: "Bir Tanrı kabul eden, şu üç şeyden birini kabul etmek zorundadır: Ya Tanrı kayrasının her şeye şâmil olduğunu düşünür; ya bunun bazı şeylere şâmil olacağını düşünür; yahut da kayrayı kabul etmez. Şu halde, eğer Tanrı kayrası her şeye şâmil ise, âlemde ne şer ne rezillik ne de yetkinsizlik var olabilir. Bunun hiç olmazsa yalnız bazı şeylere uygulandığı söylenirse, o zaman da, niçin bunlardır da ötekiler değildir? diye sorarım; ayrıca da, eğer Tanrı, her şeyi kayırabilir ve bunu isterse, ya bunu ister, fakat gücü yetmez; yahut da gücü yeter, fakat istemez; nihayet kayrayı ne ister, ne de buna gücü yeter. Birinci takdirde, Tanrı her şeyi kayıracaktır ki, bu, varsayıma aykırıdır; ikinci halde ise, Tanrı âcizdir; üçüncüde ise, kayrasını esirgiyor; dördüncü halde de, hem esirgiyor, hem de âciz demektir. Bu itibarla, Tanrı, evrenle hiç uğraşmaz, demek gerektir; bu takdirde de, bir taraftan özünü kavrayamadığımız, diğer taraftan da eylemini yakalayamadığımız halde, nasıl olur da onun var olduğunu bilebiliriz? Sonuç olarak, Tanrı hakkında bazı mutlak şeyleri onaylayanlar, bazı küfürlerden kurtulamazlar".

Sextus, ilk nedene dek yükselmenin olanaksızlığı tanıtlanılmakla, fizik biliminin yıkılamayacağını kabul eder ve sorunu genelleştirmekle nedenlerin, hatta ikinci nedenlerin araştırılmasına gücümüzün yetmeyeceğini tanıtlamak iddiasında bulunur; hatta ona göre, neden kavramı bile çelişiktir ve insan ruhunda hiç bir temeli yoktur. Fakat o, kendi yöntemine sadık kalarak, nedenlerin bulunduğuna ihtimal verir. Bunu açıkladıktan sonra da nedenlerin olanaksızlığını tanıtlamak için eserinde üç geniş bölüm verir ve uzun uzadıya incelediği bu konuda son kanıt olarak, nedenin sonuca göre bağıntılı olduğunu, bağıntılı olan şeylerin ise, ancak ülkü olarak var olduğunu, bu itibarla da gerçeklikte hiç bir nedenin bulunmadığını ileri sürer. Sextus, etkin ve yapıcı ilkeleri yıktıktan sonra, edilgin ve maddesel ilkelere geçer ve bu konuda ilk kuşku kanıtını, eşyanın maddesi hakkında filozofların imgeledikleri (hayal) sistemlerin çeşitli ve çelişik olanlarından çıkarır; Thalès'ten başlayarak tüm Elea, İyonya ve Atina filozoflarını gözden geçirir ve der ki: "Bunlardan her birinin sistemlerini sırayla reddedebiliriz; fakat bunları, tartışmalarını toptan kapsayan iki noktaya dönüştürmek daha iyidir; eşyanın öğelerini cisimli ya da cisimsiz saymak; bunun her ikisi de, eşit bir surette anlaşılmaz". Sextus, bunu tanıtlamak için gereken tüm Pyrrhoncu kanıtları öne sürer; sonra da, dogmacıların zaman

hakkındaki görüşlerini eleştirir ki, bu dikkate değer:

"Dogmacılara göre zaman, hareket kaldırılırsa baki kalamaz; biz ise, hareketin olanaksızlığını tanıtlamış olduğumuzdan, zaman da olanaksızdır. — Fazla olarak zaman, ya sonlu, ya sonsuzdur; sonlu ise, başlamıştır ve sona erecektir; bu itibarla, zamana sahip olmayan bir zaman olacak veya bir zaman olacaktır ki, zamansız bulunacaktır. Bu ise, çelişiktir. Eğer zaman sonsuz ise, o geçmiş, hal ve gelecekten birleşik olacağından, geçmiş ve geleceğin var olup olmadığını sorarım; bu itibarla, halin de var olmadığını söylerim. Zira, eğer var ise, o ya bölünebilir veya bölünemez; bölünemez değildir; çünkü, değişen şeyler, hal içinde değişirler ve bölünemez bir zaman içinde değişmezler. — Bölünebilir de değildir; zira, hal zamanının kısımları, aynı zamanda hal olamaz; zira, bunlardan bazıları geçmiş olacaklar, bazıları da gelecek olacaklardır ki, bu saçmadır. — Nihayet zaman, ya doğurulmuştur ve bozulabilir, ya da doğurulmamıştır ve bozulamaz. Bu ikinci varsayım, yanlıştır; çünkü, zamanın bazı parçaları henüz yoktur; diğer bazı kısımları da daha zaman değildir. Birinci varsayıma gelince, doğan bir şey, bir şeyden doğmuştur; bozulan bir şey, bir şeylerden bozulur; bu itibarla gelecek ve geçmiş zaman var değildir. Bu halde, birinin bir şeyden meydana gelmesi olanaksız olduğu gibi, bozulmakta olan bir şeyin de başka bir şey olması olanaksızdır. Fazla olarak, her yapılmış olan, bir zaman içinde yapılmıştır. Eğer zaman yapılmışsa, bir zaman içinde yapılmıştır; şu halde o, kendi kendisinin içinde yapılmıştır ki, bu da az saçma değildir. Çünkü, hal, gelecek içinde yapılamaz; gelecek de geçmişte oluşamaz... Öyleyse, zaman ne doğurulmuştur ne de bozulmaz değildir; ne bozulabilir ne de doğurulmamıştır. Öyleyse, zaman hiç bir şey değildir".

Sextus, sayı aleyhinde de birtakım kanıtlar getirdikten sonra, fizik biliminin olanaksızlığı sonucuna ulaşır ve eserini, ahlâk biliminin olanaksızlığını tanıtlamakla bitirir. Türlü filozofların yüce hayır, erdem, tedbir... olarak saydıkları ahlâk konularını, kuşkucu yöntemle eleştirerek bunun da bağıntılı olduğu sonucuna ulaşır. Sextus, büyük bir sabır, dikkat ve titizlikle, Aenesidemos, Agrippa ve Menodot gibi kendinden önce gelenlerin düşüncelerini toplamış ve büyük bir ustalıkla kuşkuculuğun konusunu, amacını ve yöntemini saptamıştır. Eserinde bu üç filozoftan hiç söz etmemiş olmakla birlikte, onlardan fazlasıyle yararlanmıştır. Degérando gibi son çağın felsefe tarihçileri, Sextus'ü birinci sınıf bir eleştirici ve olağanüstü bir düşünür sayarlar. Bu tarihçi onu, antikitenin Bayle'i, geniş bilgili ve mantıkla süslü bir Lucien'i olduğunu iddia eder. Bu iltifatları aşırı bulanlar da vardır. Örneğin, yukarda adı geçen diğer iki kitabında, bilginler ve filozoflar aleyhine yazmış oldukları, *Hipotiposlar*'ın dağınık bir tekrarı sayılır. Bunlara yeni bir şey eklemediği gibi, ifade itibarıyle de bu eserler ağır ve sıkıcıdır. Onun eserleri felsefe tarihi bakımından özel bir değere sahiptir; zira o, kendinden önce gelmiş olan sistemler ve okullar hakkında, başka kaynaklarda bulunmayan birçok bilgiler vermektedir. Sextus'ü türlü cephelerden eleştirirlerse de biz, bunları felsefe tarihçilerine terk ediyoruz.

Adı geçen eserlerin Yunanca ve Latince nüshaları birçok yerlerde basılmıştır. Bunlardan Fabricius'ün bastırmış oldukları kusursuzdur (Leipzig, 1718). *Pyrrhoncu Hipotiposlar*'ı Fransızcaya, *Les Hipotiposes ou Institution Pirrhoniennes de S.E.* adıyle matematik hocası Huart çevirmiş ve bastırmıştır (1721). Bunun Almancasını Becker yayımladı (Berlin, 1842).

Bkz. Bayle, Pyrrhon maddesi; J. V. Le Clerc, *Biographie Universelle, Sextus* maddesi; E. Saisset, *Le Scepticisme* (Paris, 1865); V. Brochard, (s. 314-330); W. Heintz, *Studium zu Sextus Empricus* (1932).

SHAFTESBURY, Antony Ashley Cooper, Cont de. İngiliz filozofu. 26 şubat 1671'de Londra'da doğdu, 15 şubat 1713'te Napoli'de öldü. Ünlü Başvekil Shaftesbury'nin torunudur. İngiltere'nin büyük zekâlarından biri olan bu adam, onu Locke'un önerilerine göre, kendi gözetimi altında yetiştirmiştir. Shaftesbury, klasik öğrenimleri sırasında olağanüstü bir olgunluk göstermiş, Avrupa'yı gezmiş, birçok yıl İtalya'da kalmış, orada güzel sanatlar zevkini almış; Hollanda'ya gitmiş; oranın özgür düşünceleriyle ilişkiler kurmuş, Bayle ve Le Clerc'le tanışmıştır. Dedesinin, Kral Jacque II yönetiminde itibarını yitirmiş olması, Shaftesbury'nin politikayı meslek edinmesine engel olmuştur. Fakat 1688 ihtilâli, bu engeli kaldırmış ve Shaftesbury, bir süre Avam Kamarasına girmiştir. Guillaum II'un yaptığı öneri üzerine, bir süre de kabinede yer almış,



fakat sağlık durumunun bozukluğu yüzünden bu işleri terk etmiştir. Shaftesbury, köşesine çekilince felsefe ve edebiyatla uğraştı. Yirmi yaşındayken, *Erdem Hakkında Araştırmalar* adlı bir eser yazmıştı. Niyeti, bunu yayımlamak değildi; fakat kendisinin yokluğundan yararlanarak onu Toland bastırdı; bu eser tamamlanmamış bir taslak olmakla birlikte, kendisini tanıtmaya vesile oldu; sonra bunu tekrar gözden geçirerek tamamladı. 1708'de, İngiltere'ye sığınmış olan bazı serserilerin çıkardıkları kargaşalık sırasında, *Coşkuya (Enthousiasme) Dair Mektuplar*'ı yazdı. İngiliz hükümetinin kuşkulandığı bu eserde, bağnazların gülünç taraflarını sergiledi. Bu, bir yergi (hicviye) sayılır. 1709'da konularının çeşitliliği dolayısıyle kendinin 'felsefesel rapsodi' adını vermiş olduğu *Ahlâkçılar* adlı diyaloğunu yayımladı. Birkaç ay sonra da, *Kamul Duyu, Ruh Özgürlüğüne, Aklın ve Sevincin Kullanılışına Dair Deneme ve Nihayet Söylenme (Soliloque) ya da Bir Yazara İhtar* (1710) adlı eserleri yazdı. Shaftesbury, son zamanlarında türlü yazılarını birleştirmek ve gözden geçirmekle uğraştı. Bu yazıların evvelâ, 1711'de, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times (İnsanlar Töreler, Görüşler ve Dönemlerin Karakterleri)* adı altında yayımladı. Shaftesbury, vakitsiz öldüğü zaman, daha tam ve daha özentili olarak bir ikincisini hazırlamış bulunuyordu. Fakat bu eser, ancak öldüğü yıl yayımlanabildi. Bu eserlerin hepsi bir arada olarak Fransızcaya *Characteristiques* (3 cilt, Génève, 1769) adıylę çevrildi.

Shaftesbury, felsefeyi meslek edinmemiş olan aydın bir felsefe amatörüdür; türlü eserlerindeki düşünceleri kendisine ilham eden, içinde yaşamış olduğu çevrenin olaylarıdır; bunlar, edebî bir şekilde yazılmışlardır. O, hiç bir okula bağlı değildir; fakat birkaç noktada toplanabilecek olan düşünceleri felsefe tarihi için önemlidir. Ona göre, gerçeğin temel taşı gülünçtür; ahlâk ve dinde bazı tanımlamalar vardır ki, der, bunlara akıl yürütme silahı ile değil, gülünç silahı ile saldırmak yeter. Shaftesbury, bu yöntemi, *Coşkuya Dair Mektuplar* adlı eserine uygulamıştır. *Kamul Duyu*'sunda da bunu bir sistem haline getirmiş ve son eseri olan *Söylenme*'de de buna baş vurmuştur: "Bu denemeyi destekleyememiş olan denemeler, bir lâtifeye benzerler ki, bunlar çözümlenmeye kalkışılırlarsa tüm çekimleri yok olur"; "Asıl gülünç olan, akla karşı durmamaktır". Leibniz, onun bu düşüncesine karşı, "İnsanlar, der, gülmekten çok iyi akıl yürütmeyi sevmiş olsalardı, bu doğru olurdu". Shaftesbury'nin yöntemi, yerinde kullanıldığı takdirde, büsbütün yararsız değildir; Sokrat ve Eflatun, bunu daha başarıyla uygulamışlardı. Nitekim, İskoçya filozofları da, insan cihsiyle çelişikliğe düşerek ilk gerçeklerden kuşkulanmış olan Berkeley ve Hume'ün tuhaflıklarını, kamul duyu ile reddetmişlerdi.

Shaftesbury, metafizik ve teodise'de, kayranın (providence) düzenlediği bir evrensel kurala göre, her şeyin kendi yerinde ve kendi amacına yönelmiş ve bu nedenden de her şeyin iyi olduğuna inanır. Bu iyimserlik daha sonra, Bolingbrocke tarafından geliştirilmiş ve ozan Pope tarafından da güzel beyitlerle ifade edilmiştir. Aynı dönemde Leibniz de bunu bir sistem haline getirmiştir. Shaftesbury, *Ahlâkçılar* adlı eserinde, bu önemli düşüncesini açıklamıştır: Ona göre insan, ahlâkta bir düşünme duyusuna, bir ahlâk duyusuna sahiptir; bunun aracılığıyle benzerlerimizin bazı niteliklerinde, eylemlerinde, bazı duygulanmalarında bir aşk ve kinin bulunduğu görülür; biz, beğenme ve aşk duygusunu bu duyularla elde ederiz; erdem ve yaraşırlık (liyakat) da bu sayede kanunlaşmış olur. İşte, *Yaraşırlık ve Erdeme Ait Deneme* adlı eserinin konusu budur ki, Diderot, bu doktrini, aynı adı taşıyan eserinde, Shaftesbury'den almıştır. Bu suretle yazar, her çeşit korku ve umuttan üstün olan karşılık beklemez bir ahlâkın esaslarını kurmaya muvaffak olmuştur. Bu, tüm dinlerden bağımsız ve ahretten hiç bir şey beklemeyen, bu itibarla Tanrıtanımazlar kadar da iman edenlerin sahip olması gereken bir ahlâktır. J. M. Guyeau'nun *Yükümsüz ve Yaptırımsız Ahlâk Görüşü*'nde, Shaftesbury'nin etkisi inkâr edilemez.

Din problemlerinde Shaftesbury, Tanrıtanımazlıkla savaşır; fakat burada durur; saf bir yaratancılık (déisme) da karar kılar ve vahyedilmiş dinlere saygı göstermez. Din konusunda önerdiği hoşgörüyü (tolerance) ve tarafsızlığı, bu duygulardan yoksun olan hasımları tam bir ilgisizlik ve dolayısıyle dinsizlik sayarlar. Nitekim, Voltaire de açıkça onun imansızlardan, fakat İngiltere'nin en gayretli filozoflarından biri olduğunu söylemekten çekinmez. Gerçekte o, Hobbes ve Locke'ün tamamıyle görgücü olan doktrininden İskoçya'nın çok ülkücü ve daha ahlâksal olan felsefesine geçme hizmetini görmüştür, denilebilir. Yani o, İskoç filozoflarına, sadece kamul duyuya davet ve saçmalığı akıl yürütmeyle yenilgiye uğratma düşüncesini reddetmek suretiyle değil, aynı zamanda da bir ahlâksal duyu kabul ederek erdemin esaslı olarak karşılık beklemez karakterini tanımak suretiyle yol açmıştır. Leibniz, onunla son zamanlarında mektuplaşmış ve onun felsefesel doktrinlerinin incelenmesine oldukça büyük bir yer vermiştir (Leib-

niz külliyatı Dutens baskısının III. cildinde). M. Taberaud'da, *Histoire Critique du Philosophie Anglais* (cilt I, s. 163-248) adlı eserinde, Shaftesbury'nin düşüncelerini uzun uzadıya açıklamış ve onu Hıristiyanlık bakımından çürütmeye çalışmıştır.

Onun, ahlâk duyusu, iyi ve kötüyü ayırt etmeye yarayan bir altıncı duyudur; bu duyu, benciliğin vahşî tatminlerinden çok, fedakârlığın içten sevinçleriyle harekete gelir. Onun doktrinini, Hutcheson, *Güzellik ve Erdem Düşüncelerine Dair Araştırmalar; Ahlâk Felsefesi Sistemi* adlı eserlerinde geliştirmiştir. Shaftesbury, görgücülüğün ulaştığı sonuçlardaki uygunsuzlukları fark etmiş ve erdemi, sosyal olduğu kadar da kişisel eğilimlerin ahenginde ve bireysel mutluluğu, ayrılmaz bir surette bağlı bulunduğu karşılık beklemez edimlerin yerine getirilmesine yardım eden iç tatmininde görmüştür (Tennemann, cilt II, s. 133).

Özet olarak Shaftesbury, sağduyuda olduğu kadar da duyularda, duyguyu ilke yapan ilk filozoftur. Dolaysız duyuyu, benci akla, hesapçı benciliğe ve dış duyuya karşı koymuştur. Bireyin kısımları arasında olduğu kadar da insanların arasında ahenk diye tanımladığı erdemin, antikitedeki telakkisini kabul etmek suretiyle güzel'le iyi arasındaki ilişkiyi desteklemiş; nihayet ahlâkın dine bağlı olmadığını ve ahlâksal duygunun, her şeyde etkin olan ve ahenk yaratan tanrılık inancı sayesinde dinsel duygunun da yetkin bir duruma geleceğini savundu. Grotius, Cumberland ve Leibniz gibi, bireyi türe bağlayan bir içgüdünün var olduğuna ve bunun, üreme, yavruyu koruma içgüdüsü kadar doğal olduğuna inandı; insanın toplum dışında varlığını hiç bir zaman sürdüremeyeceğini, doğal halin toplum haline aykırı olduğunu sanmanın yanlışlığını ileri sürerek, toplumu özerk (autonomie) bireylerin birleşmesinden meydana getiren doğal hak üzerine kurulmuş sözleşim (contrat) kuramını reddetmiş olur. Shaftesbury, içgüdüye fazla önem vermiş olmakla birlikte, düşüncenin değerini de ihmal etmedi; 'düşünmeli duygulanma' (reflex affection) ve 'ahlâk duyusu' (moral sense) hakkındaki görüşleri bunu tanıtlar. Bencil duygu ile sempati duygusu arasında mutlak bir çatışkının bulunmadığına inanır. Modern evrimciliğin estetiğini hazırlayan taslağı da Shaftesbury'de görmekteyiz. Âlemde hiç bir kötülük ve şerrin bulunduğuna da inanmamış olan Shaftesbury, ancak dar kafalı gözetmenler böyle bir şeyi var sanırlar, der. Ahlâk yoluyle iyimser bir dine, "Seven, koruyan ve bu itibarla da ülküsel bir örnek olan Tanrı'ya" inanır. İnsanın en yüksek ve özel ödülünü erdemden ibaret sayar.

Bkz. Mackintosh, *Histoire de la Philosophie Morale* (M. Poret çevirisi, s. 145-156); G. von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesbury* (Leipzig ve Heidelberg, 1876); Spicker, *Die Philosophie des Grafen von* Shaftesbury (1876); H. Höffding, (cilt I, s. 413-416); F. Meinecke, *Shaftesbury u. d. Wurzeln des Historimus* (1934); Locke'un çeşitli eserlerinin II. cildinde J. le C. Clerc, Shaftesbury'nin hayatına dair, bu büyük görgücü filozofun yazmış olduğu notları da bastırmıştır.

SHANKARÂCHÂRYÂ ya da **ÜSTAT SHANKARA.** Hind filozofu. 788'de doğmuş, 820'de ölmüştür. Bir Brahman ailesinden olan bu düşünür, ermiş, ozan ve din ıslahatçısı olarak Hindlilerin tinsel hayatına önemli etkiler yapmıştır. O, İndo-Aryan kavimler üzerinde ve Veda'lar hakkında geniş incelemeler yapmış, eski geleneklerle sosyal din anlayışlarını uzlaştırmış, Veda'lar edebiyatını yeniden yorumlamıştır; Shankara, bu edebiyatı, *Bhagavad-Gita, Upanishad* ve *Brahmasutra* yorumlamalarıyle uzlaştırmış, birciliği (monisme) savunmuş ve Yoga pratiklerine önem vermiştir. Budacılığın Tanrıtanımaz felsefesine aykırı düşünceleriyle tanınmış olan bu yetkin adam, bir yandan da manastırlara yeni bir disiplin düzeni getirmiş, Hindlilerin geleneksel inançlarını sağlamlaştırmış, Veda felsefesini en yüksek derecesine çıkarmıştır.

Brahmacılığın büyük ıslahatçılarından olan bu mistik filozofun hayatı, ona bağlı olanlar tarafından efsaneleştirilmiştir. Sözde o, sekiz yaşındayken keşiş (sannyasin) olmuş, kutsal kitaplar hakkındaki yorumlamasını 12-16 yaşları arasında yazmış, sonra tüm Hindistan kentlerinde vaazlar vererek manastırlar kurmuş ve 32 yaşında ölmüştür. Çömezleri, Hıristiyanların İsa hakkındaki inançları gibi, onu tanrı Shiva'nın cesetlenmiş bir simgesi saymışlardır. Hindistan'daki ikici olmayan bir inanç okulunu (advaita) kurmuş olan Shankara'dan kalan parçalardan, kendisinin açık ve etkili bir üslubu olduğu, bu nedenle de doktrinini kolayca halk tabakalarına yaydığı anlaşılmaktadır.

Bkz. J. Herbert ve L. Reymond'un yönetiminde yayımlanan Hindin büyük tinselci düşünürleri koleksiyonundan, Les Trois Lotus serisinde çıkan *Melanges sur l'Inde* (cilt I, Paris, 1940).

SIBBERN, Frederik Christian. Danimarka filozofu. 18 temmuz 1785'te Kopenhag'da doğmuş, 16 aralık 1870'te aynı şehirde ölmüştür. 1813'te profesör olmuştu. Alman romantizmi nin aşırı spekülasyonları karşısında sağlam bir gerçekçilikle (réalisme) psikolojik deneyleme lere bağlanarak âlem hakkında daha salim bir görüşü savunmuştur. Hegel felsefesi, Da-

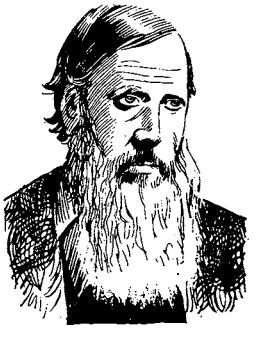
nimarka'da estetikçilerle teoloji bilginleri arasında birtakım taraftarlar kazandığı zaman, Sibbern, bu felsefeye karşı koymuş ve onu başarıyla eleştirmiştir. 1838'de, "Benim felsefemin amacı, hayat ve gerçekliktir" diyen Sibbern'in nazarında, soyut ve spekülatif anlamaların hiç bir değeri yoktur. Ona göre felsefe, bir verilmiş esastan hareket etmeli ve bu esasta çözümlenilmelidir. Varoluşu anlaşılabilir bir duruma getiren, yalnız genel düşünceler ve kurumlar değildir; biz aynı zamanda kendisinde varoluşun gelişme süreçleri meydana gelen verilmiş hareket noktalarını da bilmeliyiz. O, *Spekülatif Kozmoloji* (1846) adlı eserinde, âlem görüşü hakkındaki düşüncelerini verir. Ona göre, her gelişme, türlü başlangıç (initial) noktalarından hareket eder ve çoğu kez görünüşte birbirine karşı gelerek ayrık (yer yer sporadique) bir tarzda meydana gelir. Bu itibarla Sibbern, gelişmeyi Hegel gibi ülkücü bir görüşle açıklamaz. İsveç filozofu Boström, Hegel'i, bir gelişmeye inanıyor diye, fazla görgücü bulmuştur. Sibbern ise, Hegel'e, gerçek ve tarihsel gelişmeyi kabul etmediği için itiraz eder ve bu yer yer gelişme doktrinini, gerek kendi bilgi kuramında, gerek kendi din felsefesinde pek ilginç bir şekilde uygulamıştır. Bilginin öznesi ona göre, kendi kendine, varoluşun birçok farklı ve ayrı öğelerden başka bir şey olmadığı için, varoluşu bütünlüğüyle kavrayamayacaktır. O, bu suretle bilginin sınırlı olduğunu iddia eden spekülasyonu reddetmiş olur.

Felsefe Kavramı (1843) adlı eseri bu konuyu açıklar ve *Kopenhag Üniversitesi Programı*'nda da (1846 ve 1847), kilise dogmacılığına karşı bireysel öznelliğin önemini savunur. Sibbern, psikolojiye dair eserlerinde, duyular kuramına devamlı değeri olan bir pay ayırır. En önemli eseri sayılan *Ruhla Bedenin İlişkileri* (1849) onun psikolojiye dair olan kuramlarıyle fizyolojik deneylemeleri nasıl uzlaştırdığını gösterir. O, burada ikicilerin (dualistes) aleyhindedir. Ona göre, bilinç hayatı ve maddesel hayat olarak görünen bir tek ve aynı hayat vardır. Şu eserler de onundur: *Menneskets Aandlige Natur og Vaesen* (2 cilt, 1819-1928); *Meddelelser af Indhaldet af et Skrift fra Aaret, 2135* (1858-1872); *Utopie: Mitteilungen auf dem Inhalt einer Shrift V. Jahre, 2135.*

Sibbern'in Kierkegaard'ın etkisi altında kaldığı da kabul edilir.

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 296-297); ve bu tarihçinin, Archiv für die Geschichte der Philosophie' nin II. cildinde yazmış olduğu, XIX. yüzyıl Danimarka felsefesine dair başlıklı makalesi (Kopenhag, 1900).

SIDGWICK, Henry. İngiliz ahlâk filozofu. 31 mayıs 1838'de Skipton'da (Yorkshire) doğdu, 28 ağustos 1900'da Cambridge'de okudu ve burada öldü. Sidgwick, 1875'te Trinity Kolejinde ahlâk ve politika felsefesi okutmanı olmuş, 1883'te Knightbridge'e ahlâk profesörü, daha sonra da Ruhsal Araştırmalar Cemiyetine başkan ve Metafizik Cemiyetine üye seçilmiştir; birinci cemiyeti kendisi kurmuş, İngiliz ve Amerikan felsefesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. O, 1876'da Elenaor Mildred Balfour adında soylu ve tanınmış bir kadınla evlenmiştir. Sidgwick ruhsal olaylar üzerinde önemli incelemeler yapmış, dine ve felsefeye dair etkili düşünceler ileri sürmüş ve tanrıcı (deiste) olarak tanınmıştır. Hıristiyanlığın, sosyoloji bakımından zamanla ve yerine başkasının getirilmesine olanak bulunmayan bir din olduğunu tanıtlamaya çalışmıştır; fakat, din aleyhindeki dersleri yüzünden halkın protestolarına da uğramıştı (1869). Ekonomi politikte, Bentham ve St. Mill'in yararcılığını sürdürmüştür. Onun felsefesel görgücülüğü Kant'ın kuramlarından ilham alır. Ahlâksal eylemlerin tüm ayrıntılarına değinir, bu suretle de ahlâk ilkelerinin esasını açıklamaya çalışır.



Onun sezgi ve yararcılığına dayanan ahlâk doktrini, bir taraftan Th. Reid'in doğal gerçekçiliğine ve kamul duyuya, bir taraftan da İngiliz yararcılarına dayanır; Kant ve Fichte' den de etkilenir. *The Methods of Ethics* (2 cilt, 1876; 6. baskı, 1909) ve *Pratical Ethics* (1898) adlı eserlerinden birincisinde, ahlâk problemlerine yeni bir açıklık vermiş olan Sidgwick, burada yararcı ahlâkın arkasında, biri bencilikten, diğeri özgecilikten hareket eden iki ayrı ahlâk sisteminin gizli olduğuna, bunun ikisinin de, mutluluk ilkesini bir ahlâk ölçüsü saydıklarına dikkati çeker; yaşamakta olan tüm ahlâk ilkelerinin yararcılığa dönüştüklerini ve bunlarda bulunan boşluk ya da aykırılıkların, bu bilinçsiz yararcılık geliştirilirse, kaybedileceğini tanıtlamaya çalışır. İngiliz üniversitelerine modern bir şekil vermiş olan Sidgwick, yararcılıkla J. Butler'ın (1692-1752) ve Kant'ın akılsal sezgiciliğini uzlaştırmıştır.

Başlıca eserleri: *The Principles of Political Economy* (1883, 3. baskı, 1901); *Scope and*

Method of Economic Science (1885); *Outlines of the History of Ethics* (1886; 5. baskı, 1902); Britanica Ansiklopedisinde, Ethics ve History maddelerini de geniş ölçüde Sidgwick yazmıştır. *The Elements of Politics* (1891; 2. baskı, 1897). Ölümünden sonra da şu eserleri basıldı: *Philosophy; its Scope and Relations* (1902); *Lectures on the Ethics of Th. Green, Mr. Herbert Spencer and J. Martineau* (1902); *The Development of European Politcs* (1903); *Micellaneous Essays and Adresses* (1904); *Lectures on the Philosophy of Kant* (1905).

Bkz. E. Wentscher, *Eng. Philosophy* (1924); H. Höffding, (cilt II, s. 615) ve bu tarihçinin *Çağdaş İngiliz Felsefesine Giriş* (Leipzig, 1889; s. 243-249); A. G. Sinclair, *Der Utulitarismus bei Sidgwick und Spencer* (1907); C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londra, 1930).

SIEGFRIED, André. Fransız sosyolog ve ulusal ekonomicisi. 21 nisan 1875'te Havre'da doğdu, 1960'ta öldü. 1911'deki Paris'deki Ecole Libre des Sciences Politiques'e profesör oldu. 1933'te Collége de France'a geçti. 1944'te Fransız Akademisine üye seçildi. Hepsi ayrı ayrı Almancaya da çevrilmiş olan başlıca eserleri şunlardır: *L'Angletairre d'Aujourd'hui* (1924); *Les Etats Unis d'Aujourd'huis* (1927); *Tableau des Partis en France* (1930); *La Crise Britanique au XX Sciecle* (1931); *La Crise de l'Europe* (1935); *La Suisse, Démocratie-Témoin* (1948); *L'Âme des Peuples* (1949). Ayrıca, *Beş Kıtanın Siyasal Coğrafyası*'nı (1953) yayımlamıştır. Onun eserleri, daha çok çağımızın sosyal, ekonomik ve politik sorunu ve dertlerini tarihsel evrimi içindeki gelişmelerini izleyerek açıklar ve geleceğe doğru aldığı yönle ulaşması gereken amaçlara dair dikkate değen, orijinal işaretleri verir.

SIGER DE BRABANT. Fransız filozofu. 1235'te doğdu, 1281 ya da 1284'te öldü. Aristo ile onun önemli yorumcusu İbn Rüşd'ün çift otoritesine bağlıdır. Bunların tüm dediklerini bilimle karıştırmış ve onları dinlemeyi, aklın kendi dilini dinlemesi gibi telakki etmiştir. Ona göre, Aristo'nun doktrini, bazen felsefe ile karışmış olduğu içindir ki, vahiy ile çelişik görünür. Fakat bazı sorunları, vahiyden ibaret ve doğru olan mutlak bir bilinle yalın felsefe ve doğal akılla da açıklar. Bir konu üzerinde bu iki bilginin çatıştığı görülünce, felsefe olması hasebiyle, aklın zorunlu olarak bizi sürüklediği sonuçlara karşın, Tanrı yalan söyleyemeyeceğinden, vahyin ilham ettiği gerçeği kabul etmeli ve ona imanla bağlanmalıdır.

İbn Rüşd, böyle bir durum karşısında, asıl gerçeğe felsefe ve akıl aracılığıyle ulaşabileceğimizi, vahyedilmiş dinin bir gerçeği varsa, bunun aşağı ve bağımlı bir gerçek olduğunu açıkça ve tereddütsüzce ileri sürmüştü. Bu İslâm filozofuna göre, felsefeyle kutsal metinler arasında bir çatışkı olduğu zaman yapılacak iş, bu metinleri yorumlamak ve gerçeksel anlamları yalnız doğal akılla keşfetmeye çalışmaktır. Siger de Brabant ise, böyle bir öneride bulunmaz; tersine olarak o, felsefenin işaret ettiği sonuçları gösterir ve hemen vahyin gerçeğini daha üstün sayarak kabul eder. Yani bir çatışkı olduğu zaman, karar verecek olan akıl değil, vahiydir. Fakat o, ihtiyatkârlığı daha ileri götürür: Ortaçağda bir dinsel gerçeğin yanında bir de akıl gerçeğinin varlığını Siger de Brabant değil, İbn Rüşd'e yüklemek gerektir. Zira o, felsefesel spekülasyonların ürünlerini karakterlemek için gerçek sözcüğünü hiç kullanmamıştır. Onun doktrininde gerçek daima ve özellikle vahyin gerçeği anlamında kullanılmıştı. Zira, ona göre, felsefenin konusu, gerçeği aramak değildir; felsefe sadece, "Filozofların ve hele Aristo'nun ne düşünmüş olduklarını araştırır; hatta tesadüfen filozofun düşüncesi gerçeğe uygun olmadığı ve vahiy, doğal aklın tanıtlanamayacağı birtakım sonuçları ruhumuza naklettiği zaman bile böyledir". Özet olarak, felsefe yapmak, gerçeği değil, filozofların neler düşünmüş olduklarını araştırmak demektir. Bu itibarla ona göre tek gerçek, imanın gerçeğidir. Bununla birlikte Siger de Brabant, aklın iman tarafından getirilmiş olanlara karşıt bazı şeyleri düşünebildiğini anlamıştır. Yaşadığı çağa göre, tehlikeli olan bu anlayışın yaratacağı tepkiden o, aklı, Aristo ile özdeş saymak suretiyle kurtulmuştur. Aynı zamanda o, bir aynı gerçek için karşıt düşüncelerle karşılaştığı vakit, daima iman tarafına yönelmeyi yeğ tutmuştur. Onun bu ihtiyatkârlığını doğal görmelidir. Zira Siger de Brabant, dinsel otoritenin bağnazlıkla egemen olduğu bir dönemde, Paris Üniversitesinde hocalık yapan bir rahipti. Bu itibarla aklı vahiyden üstün sayamazdı ve bunu düşünmüş olsa bile söyleyemezdi. Bugün bile doğru ya da yanlış bir düşünce ve inancın açığa vurulmasına engel olan birtakım siyasal ve ahlâksal geriliklere tesadüf edilen yerler az değildir. Düşünce ve vicdan özgürlüğünü kendi çıkar ve otoritelerine zararlı gören bayağı ruhlara her çağda ve her yerde rastlanmaktadır. Nitekim, İbn Rüşd'ün sistemi, 1270'te genel olarak mahkûm edilmiş, Akinalı Saint-Thomas bile, Paris Üniversitesinde vermiş olduğu bir vaızda, "Felsefe ile uğraşan bazı kimseler vardır ki, imana oranla doğru olmayan şeylerden söz ederler; onlara,

bu söylediklerinin imana aykırı olduğu söylendiği zaman, onların bunu söyleyenin filozof olduğunu, fakat filozofun düşündüğünü onaylamaksızın sadece yineledikleri görülür" ve İbn Rüşd'e bağlı olanlar da, imanın akıl tarafından zorunlu olarak aksi tanıtlanılabilen şeyleri kapsadığını düşünürler; diyerek imanın yanında akla değer vermiş olanlara sataşmaktan çekinmemişti.

Siger de Brabant'ın başlıca eserleri şunlardır: *De Aeternitate Mundi* (W. J. Dwyr bastırmıştır; Löwen, 1937); *Quaestiones Super Libros Physicorum* (Ph. Delhaye bastırdı; Löwen, 1941); *Quaetiones in Metaphysicam* (C. A. Graiff bastırdı; Löwen, 1948); *Impossibilitate* (1898'de Cl. Baumker bastırmıştır). Bunlardan başka, *De Intellectu; De Anima Intellektiva; Liber de Felicitate*... gibi bazı parçalarına sahip olduğumuz eserler de onundur. O, bu eserlerinde Aristo'ya sığınarak bir rahip için hayret edilecek bazı düşünceleri daha ileri sürer: Ona göre Tanrı, eşyanın yaptıran nedeni değildir; ancak amaçlı nedenidir. Tanrı, gelecek zorunsuzlukları da önceden bilemez. Zira Aristo, gelecek zorunsuzlukları bilmenin zorunlulukla eşdeğer olduğunu söylemişti. Âlem ebedîdir ve yeryüzündeki türler de insan türleri gibi ebedîdir. Bunlar, aklın kabul etmeyi zorlamış olduğu gerçeklerdir. Siger de Brabant, daha da ileri gider; geçmişte ölduğu kadar da gelecekte, yalnız âlem ve türler ebedî değildir, aynı zamanda tüm olaylar ve olamlar (événements) da sonsuz bir surette tekrar meydana geleceklerdir. O da, İbn Rüşd'den sonra, Nietzsche ve Vico gibi, kendi zamanında ebedî dönüş (éternel retour) doktrinini telkin ediyordu. Zira, mademki, ayaltı âlemin olayları, göksel çisimlerin evrimleri sayesinde zorunlu olarak belirlenmiştirler (détermines) ve yine mademki, bu evrimler aynı evrelerle (phases) belirlenmiş olarak tekrar gelip geçeceklerdir, öyleyse onlar, hep aynı sonuçları yineleyeceklerdir. "İlk hareket ettiren daima edim halindedir; edimden önce güç halinde değildir. Bundan, onun daima hareket ettiği ve ettirdiği sonucu çıkar... Daima hareket etme ve ettirmeden, hiç bir türün önceden var olmadan varlık kazanamayacağı sonucu çıkar; o tarzdaki var olmuş olan aynı türler (bir daire etrafında dönüyorlarmış gibi) yine gelecekler; aşağı şeyler dairesinin yüksek şeyler dairesinden oluştuğu gibi, aynı görüşler, aynı kanunlar ve aynı dinler de, zaman itibarıyle uzaklaşmaları dolayısıyle içlerinden bazılarının anısı (hatıra) unutulmuş olsa bile, tekrar oluşabileceklerdir. Biz bunu, filozofun görüşüne göre (yani, Aristo'nun), fakat doğru olduğunu onaylamaksızın söylüyoruz". Pek açıktır ki Siger de Brabant, bir taraftan da Hıristiyanlığın önceden zuhur etmiş olduğunu, bundan sonra da birçok kez zuhur edeceğini anlatmaktadır.

İbn Rüşd'ün etkin aklın (ajan entellekt) birliği kuramını Siger de Brabant'ın benimsediği hakkında tarihçiler arasında anlaşmazlık olmakla birlikte, bazı parçaları son zamanlarda ele geçmiş olan, *De Intellectus* ve *Liber de Felicitate* adlı eserinden çıkarılan sonuca göre, Tanrı'nın etkin (faal) akıl olduğuna ve insan için ulaşılabilecek en yüksek mutluluğun bu akılla birleşmekten ibaret olacağına inandığı anlaşılır. Fakat, oldukça uzun olan hayatının son zamanlarında, onun İbn Rüşd'e bağlılığı dolayısıyle 1277'de mahkûm edildiği bilinmektedir. Özellikle ruhla bedenin birleşmesi ve ilişkisine dair düşündükleri sansür edilmiştir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 561-566); F. van Steebberghen, *Siger de Brabant d'Après ses Oeuvres Inédites* (2 cilt; Löwen, 1931 ve 1942); yine bu yazarın, *Les Oeuvres et la Doctrine de Siger de Brabant* (Bruxelles, 1938); G. da Palma, *La Doctrina Sull'Unita dell Intellecto in Siger de Brabant* (Padoue, 1955).

SIGWART, Christophe von. Alman filozofu. 28 mart 1830'da Tübingen'de doğdu, 4 ağustos 1904'te bu şehirde öldü. 1864'ten 1903'e dek yine bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı. Psikoloji ve ahlâk sanatı ile uğraştığı gibi, geleneksel mantık üzerinde de bu mantığa bağlılığını gösteren eserler verdi. *Vorfragen der Ethik* (2. baskı, 1907); *Logik* (2 cilt, 1873-1878; 5. baskı, 1924); *Kleine Schriften* (2 cilt, 2. baskı, 1889)... vb. eserlerinin en tanınmış olanlarındandır. Ona göre, mantık psikolojisinin bir kısmıdır ki, ruhu, duygudan tamamıyle arındırmış olan bir zihinle hareket ettiği zaman inceler; eğer zihinde duygu bulunursa, eşyayı iyi ve kötü olarak, yani amaçlarına uygun ya da aykırı gibi hissedecek ve bunları değer yargılarına bağlayacaktır. Goblot, bu değer yargılarını da ayrıca mantığın konusu yapmıştı. Mantığı bazı düşünce edimlerinin bilimi sayan Sigwart, onun psikolojiden farkını yalnız niyette görür. Zira mantık, önce doğru düşüncenin ve tümel yargıların koşullarını araştırır; sonra da kapsam bakımından psikolojiden ayrılır; çünkü mantık, içinde doğruluk ve yanlışlıkla yargı bulunabilen düşünce âlemiyle uğraşır.

Bu filozofu, yine Tübingen Üniversitesinde profesör olan, H.C.W. Sigwart ile karıştırmamalıdır. Bu Alman filozofu şu eserlerin yazarıdır: *Spinozacılığın Descartesçı Felsefe İle Uygunluğuna Dair* (Tübingen, 1816); *Leibniz'in, Kendinden Önce Gelen Filozofların Doktrinleriyle İlişkileri İçinde Dikkate Alınmış Öncel*

Ahenk Doktrini (Tübingen, 1822); *Kuramsal Felsefe Manüeli* (Tübingen, 1820) ve bu esere, Jena Edebî Gazetesi'nde yapılmış olan itirazlara karşılık (Tübingen, 1821). Sigwart'ın Preussische Jahrbücher dergisinin cilt XII (1863) ve cilt XIII. (ocak 1864) nüshalarında, *Bacon'ın Bilimsel Değeri* hakkında yazmış olduğu makaleler ayrıca önemlidirler. Bu filozofun eserleri, felsefe tarihi bakımından değerlidir.

Bkz. Engels, *Sigwarts Lehre vom Erkennen* (1908); Flaig, *Sigwarts Beitrage zur Ethic* (1912); Th. Haering, *Christophe von Sigwart* (1930).

SILHON, Jean. XVII. yüzyılın Fransız ahlâkçılarından. Bilinmeyen bir tarihte Auch yakınlarındaki bir kasabada doğmuş ve 1667'de Paris'de ölmüştür. Fransız Akademisinin ilk üyelerinden biridir. Kardinal Richelieu ve Mazarin'e kâtiplik yapmıştır. Eserlerinden çok, kişisel nüfuzu ile yaşadığı döneme hizmet edenlerden sayılır ve çağdaşları tarafından pek beğenilmiş olan birçok kitap da yazmıştır. Eserlerinden bir kısmı politikayı, bir kısmı da felsefeyi ilgiler. Felsefesel eserlerinin başında, *Les deux Vérités* (Paris, 1626) gelir. Onun burada incelemiş olduğu iki gerçekten biri, Tanrı'nın varoluşu ve kayrası, diğeri de ruhun ölmezliğidir. Bu esere eklediği bir üçüncü kısımla da Silhon, Hıristiyanlığın gerçek olduğunu tanıtlamaya çalışmıştır. *De l'Immortalitaté de l'Âme* (Paris, 1634) adlı eseri ise, birinci eserin son kısmını daha genişleterek inceler. *De la Certitude de la Connaissance Humaine* (Paris, 1661) adlı eserinin beş bölümden ibaret olan birinci kısmı basılmıştır. Silhon, bunda bilgimizin pekinliğini, Pyrrhoncularla daha çok Montaigne'in eleştirilerine karşı savunur. Üçüncü ve dördüncü bölümlerinde de, uyruğun hükümdara itaatini inceledikten sonra, beşinci bölümde tekrar bilginin pekinliği sorununa döner ve ahlâksal tanıtlama denilen konuyu tanımlamaya çalışır. Yöntem bakımından Silhon'un pek de parlak olmadığı anlaşılmaktadır. Bayle'in kendisini çok övmüş olmasına karşın, düşünceleri dikkati çekecek denli derin değildir. O, pratik bir insan olarak Montaigne ve Charron'ların kuşkuculuğuna kapılan ruhlarda, bu doktrinin oluşturduğu yıkıntıları fark etmiş ve önüne geçmeye çalışmıştır. Politikaya dair olan eseri de şudur: *Le Ministre d'Etat Avec le Veritable Usage de la Politique* (1731).

Bkz. Bayle, *Silhon* maddesi.

SIMMEL, Georg. Alman filozof ve sosyoloğu. 1 mart 1858'de Berlin'de doğdu, 26 eylül 1918' de Strasburg'da öldü. Bu iki şehrin üniversitelerinde profesörlük yapmıştı. Görüş ve düşünme alanı çok geniş olan Simmel, modern bağıntıcılığın ve psikolojinin son ve ileri temsilcilerinden biridir. Onda, Kant, **Dilthay** ve Alman iradecileriyle progmacı filozofların türlü görüşleri birbirini tamamlayarak, yıkarak, düzelterek özel bir sistem halini alır. Hepsi Almanca olan eserlerinin bir kısmını da, bu sistemin uygulanma ve tanıtlanmasına olduğu kadar da felsefe tarihine hizmet eden monografilere ayırmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: *Einbeitung in die Moralwissenschaft* (2 cilt, 1892); *Die Probleme der Gescihchtsphilosophie* (1892; 5. baskı, 1923); *Philosophie des Geldes* (1900; 4. baskı, 1922); *Soziologie* (1908; 2. baskı, 1922); *Hauptprobleme der Philosophie* (1910; 7. baskı, 1950); *Goethe* (1913); *Zur Gesch. der Modernen Weltanschauung* (1916); *Der Konflikt der Mod Kultur* (1918; 2. baskı, 1921); *Über Sozialer Differenzierung* (1890); *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892); *Vorlesungen über Kant* (1904); *Religion* (1906); *Schopenhauer und Nietzsche* (1907); *Lebensanschauung* (1918); *Philos.-Kultur* (1911); *Grudfragen der Sociologie* (1917); *Rembrandt* (1916); *Von Wesen des Historischen Verstehens* (1914); *Das Probleme des Historischen Zeit* (1915); *Lebensanschauung, Vier Metaphys. Kapitel* (2. baskı, 1922); *Zur Philosophie der Kunst* (1922); *Fragmente und Aufsätze* (1923)... vb.



Simmel'e göre felsefe, bilimlerden farklı olarak filozofun kendi varlığının bir ifadesi olan âlemin olduğu kadar da bu âlemden gelen insel tipin sezgisinden doğar; filozof olarak düşünmek demek de, önceden kazanılmış hiç bir düşünce olmaksızın, düşünmek demektir. Monografilerini vermiş olduğu filozof ve sanatçılar hakkındaki gözlemleriyle bunu tanıtlamaya çalışan Simmel'e göre, örneğin Kant, zihinci bir tiptir; o, her şeyin bilinme yeteneğinde olduğuna inanır; problem olarak eşyaya değil, eşyada bildiğimiz şeyleri dikkate alır. Oysaki, Goethe, tersine olarak, ruhla doğanın birliğini arar; doğada ruhla ilgisi olan şeyleri ve ruhta da doğayla yakınlığı olan şeyleri toplar. Burada ruh tipi, ayıklamanın (sélection) etkin bir etkeni gibi görünür. Bu

gerçek bir psikolojik 'a priori'dir. Psikofizik organlaşmamız, kendini korumak için yararlı olan tasarımlardan başkasının geçmesine (intikal) izin vermez. Ona göre bilgi, birbirine dayanan yargıların bağlılaşmasından (coordination) ibarettir; yani, tanıtlanılmamış, fakat her şeyi tanıtlayan bir ilk ilkeden hareket eder gibi değil, tümdengelimli (deductif) bir tip üzerinde öğelerin karşılıklı olarak birbirini destekleyen ve birbirini belirleyen tamamıyle özgür bir süreçtir (processus). Bu itibarla, gerçekte bir bağlantı (rabıta) kavramından başka bir şey değildir. Onun bilgi kavramı, pragmacılıkla hayatçılığa (vitalisme) ulaşan bir bağıntıcılığa bağlı sayılır. *Einleitung in die Moralwissenschaft (Ahlâk Bilimine Giriş)* adlı eseri, saf olarak biçimsel olan ilkelerin kısırlığını gösterir; yani Kant'a aykırı olarak düşüncenin sabit ve belirlenmiş koşulları olmadığına inanır.

Simmel'e göre, metafizikteki saf varlık şeklinden de bir şey çıkarılmazsa, ödevin saf şeklinden de bir şey çıkarılamaz; yani ödev, kapsamsız (muhtevasız) bir şekil olduğu için hayat kuralları ondan çıkarılamaz. Ödev, soyut bir kavramdır; bunu ne mantık, ne de psikoloji yoluyle kurabiliriz. Ödev, gerçeğe karşı gelen gidişin herhangi bir ülküsünün duygusudur. Bu ülkünün var olduğunu deney gösterebilir; yani, bu ülküyü belirleyen töreler tarihinden alınmış cevapların çeşitli olduğunu kavrayan, bu nedenle de her biri, genel şekillerden başka olan ödevlerin gidişini seçen de ruhların türlü yönelişleridir. Bu ise, ancak psikolojik koşullar, türlü meslek ve durumlarda uyulması gereken birtakım bağıntılı ödevler tasarımını doğurmak demektir. Bir zümrede ya da toplumda değişen ödevler, güçlü ve galip gelen yönelişin seçilmesinden doğarlar. Sürekli bir baskı, ödevi doğurur. Amacı unutulmuş bir tören veya ayin (rite), kendiliğinden zorunlu olur. Öyle ruhlar vardır ki, işlerin şimdiki durumuyla çarpışmayı bir ödev saydıkları halde, diğer bazı ruhlar da, bu durumu korumayı bir ödev sayarlar. Simmel'i ilgilendiren, olguların ayrıntıları değil, bu ahlâksal tiplerin belirlenmesidir. Yukarda adı geçen eserin en önemli amacı, ahlâksal hayatın kategorilerinden evrensel bağıntıcılığın egemenliğini ve bunların tarihsel koşullarla birlikte değiştiğini göstermektir. Bu bakımdan Simmel'e göre, mutlak bir ahlâk ilkesi bulunamayacağından, bencillik ya da özgecilik de asla bir ahlâksal ilke olamaz. Bunlar, ancak psikososyal koşulların etkisi altında ahlâksal bir önem kazanabilirler.

Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie (Tarih Felsefesi Problemi)* adlı eserinde, tarih olgularının ancak zaman silsilesi içinde bağlı oldukları diğer tarihsel olgularla anlaşılabileceğini, bu nedenle tarihte birtakım saf olguların ve bunlar dolayısıyle kanunların nedenlerini aramanın boşuna bir çaba olduğunu açıklar. Tek tarihsel gerçeklik, düşünceler ve duygulardır. Fiziksel nedenler, iklim, toprak ve ekonomik nedenler, ancak ruh halleriyle birlikte değişmek suretiyle bir etki yapabilirler. Bir tarihsel olayın meydana gelişindeki ruhsal kuvvetlerin belirlenmesi, ancak tarihçinin duyguları aracılığıyle keşfolunabilir. Tarihçinin düşünce şekilleri, gerçek bir 'a priori'dir ve onun verdiği tablo ruhunun yaratmalarından başka bir şey değildir. Özet olarak Simmel, tarihsel bilginin de, 'a priori'lere dayandığını, onun yaşanmış gerçekliğin bir ifadesi olmadığını, tarih olgularının da birtakım psikolojik olgulardan ibaret olduğunu tanıtlamaya çalışan Simmel, bir taraftan bu olgularda bireysel ifade ve yönelişlerin karşılıklı etkilerini, bir taraftan da, hayatın genel ve toptan evriminin rolünü görür.

Simmel, *Soziologie* adlı eserinde de aynı ruhu taşır ve sayısız toplumlar içinde, değişmeyen sosyal yapıyı değil, birbirinden pek farklı olan toplumların organlaşmasının çekirdeği olan orta tipi arar. Ona göre, sosyoloji, toplumun ve bunun tüm kapsamlarının tarihidir. Hayatsal ve ruhsal olanın dışında ayrı bir sosyal olay yoktur. Bu itibarla sosyolojinin uğraşması gereken sorunlar, örneğin şunlardır: Sosyal üstünlük nereden geliyor? Gizli bir toplumun esaslı çizgileri nelerdir? Sosyal sınıflar, komşuluk... vb. ilişkiler gibi ruhsal bağlaşmalar... onun aydınlatmaya çalıştığı konulardır. Simmel, hayatsal ve ruhsal karakterden yoksun bir sosyal olay kabul etmez. Durkheim'i ondan ayıran noktalardan biri de budur. Simmel, bu son eserinde, ülküler ve değerler kapsamının mantıksal düzgüler veya doğa kurumları gibi, nesnel bir karakteri olduğu düşüncesinde ısrar eder ve veriler üzerindeki yargılarımızı düzenleyen değerlerden başka birtakım ülküsel gerekçeler (exigences) kabul eder ki bunlar, yalnız bir mizacın (yaratılış) gerekçeleri değildirler; bunlar, kişisel olmayan bir düzeni kurarlar. Eylemlerimizi yöneten, Simmel'e göre, yalnız 'a priori' şekiller değildir. Onların bizden istedikleri, itaatten fazla bir şeydir; yani, varlığımızın içten şekil değiştirmesini isterler. Şu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, Simmel, şekilleri ve tipleri bireysel bir mizaçla karışan kuşkucu bir öznelciliğe (subjectivisme) bağlanmaktadır.

Simmel, her çeşit kuramsal ve pratik bilgi alanına uygulamış olduğu bu bağıntıcılığı, 'Para' sorununu inceleyen eserinde, ekonomik de-

ğerlere de uyguladığı gibi, estetik sanat ve din sorunlarına da uygulamıştır. Ona göre, 'Sanat' da hayatın bir ifadesi olmak itibarıyle bağıntılıdır ve sanatın esası, öznel'le nesnel'in karşılıklı ilişkisidir; bu ilişki, hayatın da kanunudur ve sanatın evriminde, öznelin gittikçe nesnele üstün geldiği görülür. Bu itibarla bir artistin başarısı, eşyanın özünü, ruhumuzla olan yakınlık ve kaynaşmasını görebilmesiyle paraleldir.

Simmel, *Lebensanschauung* adlı eserinde, mistisizmi ve dolayısıyle dini inceler; olumsuz (menfi) Tanrıbilimle ilgilenir ve ruhun tözelliğini (substentialité) kabul etmemek koşuluyle ölmezliği tasarlamaya çalışır; ruhu da, tamamıyle farklı gerçeklikler içinde ayrı kalacak olan görevsel (fonctionnel) bir kanundan başka bir şey saymaz.

Simmel, Dilthey'in tarih anlayışında kullanmış olduğu yöntemi de geliştirmiştir; bunun içindir ki Simmel, sosyolojide bu filozofun ardılı sayılır ve kendisi de Durkheim üzerine önemli etkiler yapmıştır.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1084-1086); H. Ziya Ülken, (s. 110-118 ve 130-132); Bouglé, *Les Sciences Sociales en Allemagne* (Paris, 1897); M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung f. d. Geistesgeschichte* (1919); Jankélévitch, *Simmel, Philosophe de la Vie* (Revue de Métaphysique 'deki makale, 1922); N. J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel* (Chicago, 1925).

SİMMİAS. (Simias olarak da yazılır). Yunan filozofu. Thebalıdır. Sokrat'ın öğrencisi ve dostudur. Diogéne Laêrce, onun bir kitapta toplanmış olan 23 diyalog yazmış olduğunu söylerse de, kendisi pek az tanınmıştır. Eflatun'un *Phedon* adlı diyaloğunda ona, önemli roller verilmiştir. Kendisinin yazmış olduğu söylenen diyaloğlarının adları şunlardır: *Hesaba Dair; Musiki; Epik Beyitler; Cesaret; Felsefe; Gerçek; Yazılar; Öğrenim; Sanat; Hükümet; Uygunluklar; Aranması Gereken ve Kaçınılması Gereken; Dostluk; Bilmek; Ruh; Yaşama Sanatı; Olanak; Para; Hayat; Güzel Nedir?; Gayret; Aşk...*

Görülüyor ki Simmias, felsefenin her konusuna dair bir şeyler düşünüp yazmıştır; fakat bu eserlerden hiç biri zamanımıza dek gelememiştir. Plutarkos, *Sokrat'ın Hayatına Dair* adlı eserinde, Simmias'ın Mısır'da oturduğundan söz ederse de, onun bu bölgenin dil ve bilimlerine dair önemli bilgiler getirmediği sanılır. Zira, adı geçen diyaloğları, Simon'unkiler gibi pek kısa olacaklardır ki, hepsi ancak bir cilt teşkil edebilmiştir. Simmias'ın M.Ö. IV. yüzyıl sonlarında Theba'daki Fisagorcu Philolaus'a öğrencilik yaptığı kabul edilir.

Simmias, Eflatun'un *Phedon*'unda, normal hayatın bir ahenkten ve karşıtların bir yoğunluğundan ibaret olduğu tezini savunur ve bedeni bir lir'e benzetir; burada, sıcak, soğuk, vb. karşıtlığı, tiz ve pes'in yerini tutar; karşıtlık süregeldikçe, bedeni gererler; birbirlerine bağlaşık (correlatif) oldukları takdirde de, bedendeki birliği korurlar. Eğer gerginlik gevşer ya da ölçüsüz olursa, uygunluk kaybolur, hatta beden harap olmadan önce ruh ölmüş bulunur. Bu tezin Fisagorcu bir kaynaktan geldiği inkâr edilemez. Eflatun'un, Fisagorculuk hakkındaki bilgisini, Sokrat'ın çevresinde rastladığı Simmias ile bunun arkadaşı olan Kebes'e borçlu olduğu kabul edilir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II); *Eflatun, Phedon.*

SİMON (Atinalı). Yunan filozofu. Diogéne Laêrce, bunun hakkında şu bilgileri verir: Simon, dericiydi. Sokrat, onun dükkânına gelip birisiyle konuştuğu zaman, Simon, dinlediklerinden aklında kalanları not ederdi. *Dericinin Diyaloğları* deyimi bu yüzdendir. Bunlar, tek bir kitapta toplanabilen şu otuz diyaloğdur: *Tanrılar; Hayır; Güzel; Güzel Nedir?; Doğru Hakkında* (iki diyaloğdur); *Erdem Okutulamaz; Cesarete Dair* (üç diyaloğdur); *Kanun; Onur; Şiir; İyi Sıhhat; Aşk; Felsefe; Bilim; Musiki; Öğrenim; Diyalog; Yargı; Varlık; Sayı; Cimrilik...* vb.

Söylendiğine göre, Sokrat tarzında felsefe yapanların ilki odur. Perikles, onu yanına çağırmış ve geçimi için yardım edeceğini söylemişse de, Simon, özgürlüğünü satmak istemediğini söylemiştir. Diogéne Laêrce'in, onun hakkında yazmış oldukları bu kadardır. Eflatun'un kendisine ait olduğu kuşkulu olan *Doğruya Dair; Erdeme Dair; Kanun Hakkında; Kazanç Aşkı* adını taşıyan dört diyaloğunun gerçekte Simon'a ait olduğunu, tanınmış dilcilerden A. Böckh, birçok değerli, fakat kesin olmayan kanıtlarla tanıtlamaya çalışır. Bu diyaloğların önemli bir değerleri yoktur. Fakat, gerçekten Simon tarafından yazılmışlarsa, bunlar, Sokrat'ın Atina'da ne denli halkın aşağı tabakalarına kadar düşünce ve zarafetini yaymış olduğuna aracılık ederler. Herculanum'da keşfedilen bazı papirüslerde görülenlerden, Simon'a dair daha başka bilgiler elde edilebileceği umut edilmektedir. Bu koleksiyonun son parçaları, hem Simon'un eserlerini, hem de Diogéne Laêrce'in biraz dağınık olarak yararlandığı felsefesel okullar hakkındaki felsefe tarihini aydınlatacağına inanılmaktadır. Bu satırları yazdığımız tarihte henüz bu papirüslerin tam metinleri yayımlanmamıştı.

Diogéne Laêrce, biri hatip, diğeri de M.Ö. 305'te Selösides Krallığını kurmuş olan İsken-

der'in generallerinden Selâkos'un çağdaşı ve hekim, bir diğeri de hekim ve bir başkası da heykeltraş olmak üzere dört Simon'un daha bulunduğunu kaydeder.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II).

SIMON, François-Jules Suisse. Fransız filozof ve devlet adamı. Kendisine kısaca, Jules Simon denilir. 27 aralık 1814'te Lorient'da doğmuş; 8 haziran 1896'da Paris'de ölmüştür.



1833'te Ecole Normale Superieure'e girdi. Önce Câen ve Versailles liselerinde felsefe hocalığı yaptı. V. Cousin, onun felsefe hakkındaki bilgisini takdir eder ve yaptığı Eflatun çevirilerini okumadan imzalardı. Simon, hocası olan bu kıymetli filozofun Sorbon'daki derslerini vekil olarak okutmuş; Yunan felsefesi ve özellikle Aristo ve Eflatun hakkındaki dersleri pek beğenilmiştir. Ecole Normale'de de felsefe tarihi derslerini vermiştir. O, komünizme düşmandı; hocasının ve Guizot'nun teşvikleriyle politika hayatına atıldı. Felsefede olduğu gibi politikada da liberal olan Simon, 1839'da milletvekili, daha sonra da Bakan olmuştu. Yüksek bir hatip olan bu filozof, mecliste cumhuriyetçiliği savunmuş, okullar aracılığıyle, yazı ve söylevleriyle aile duygularını yükseltmeye hizmet etmiş, işçi sınıflarının sıkıntılarını hafifletmiştir. Sosyalizm ve felsefeye dair konferansları, listesini vereceğimiz eser ve makaleleri, ona haklı bir onur ve ün kazandırdı. Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisine üye seçildi. Onun politika hayatı, zaferlerle olduğu kadar da yenilgilerle doludur; fakat hiç biri kendisini lekelemiş değildir. O, tüm bu resmî çalışmaları arasında birçok da eser yazmıştır. Revue des Deux-Mondes ile Liberté de Penser'yi kurmuş (1847); Malebranche'ın (2 cilt, 1842); Descartes'ın (1842); Bossuet'nin (1842) ve Arnauld'un (1843) eserlerini bastırdığı sırada, eserimizde fazlasıyle yararlanmış olduğumuz, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie* (2 cilt, 1845) adlı önemli eserini yayımladı. *Le Devonir* (1854); *La Religion Naturelle* (1856); *La Liberté de Conscience* (1857) gibi eserlerinden başka, Fransız tarihini ilgileyen *Tanrı, Vatan, Özgürlük* (1883); *Victor Cousin* (1887); *XX. Yüzyıl Kadınları*'nı (1891) yayımlamıştır. Ona felsefede yer kazandıran İskenderiye Okulu tarihi ile, doğal din, özgürlük ve vicdan özgürlüğünden söz eden eserleridir.

Simon, felsefe tarihçiliğinde olduğu kadar da genel felsefede, hocasının kurmuş olduğu sisteme ve tinselciliğe bağlıdır. Kişisel olan siyasal ilkelerini *Ouvrière* (1863) ve *L'Ecole* (1964) adlı eserlerinde topluma uygulamaya çalışmıştır. *Le Travais (1866); L'Ouvrière de Huit Ans* (1867) adlı eserler de Simon'undur.

Bkz. J. Picot, *Notice Historique sur la Vie et les Traveaux de J. Simon* (Paris, 1897); Hugo P. Thime, *Guide Bibliographique de la Litt. Françe de 1800 à 1906* (1907).

SİMONİD. Eski Yunan'ın en büyük ve lirik ozanı. Simonid, ozanlığı kadar da erdemiyle ünlüdür. Ciceron, onun hakkında, "Yalnız çekici bir ozan değil, aynı zamanda bir bilgin ve bilgedir" der (*De Nat. Deorum*, lib. I, cilt *XXII*). M.Ö. 558'de Sisam'da doğmuş ve 468'de doksan yaşındayken Sirakuza'da ölmüştür. Fakir bir aileye mensuptu. Daha pek küçükken Anadolu'nun türlü şehirlerinde yeteneğini artırmak için dolaşmış, sonra Atina'ya giderek burada, Pisistrat'ın oğlu ve ardılı olan Hippark'ın sevgisini kazanmıştır. Bilim ve edebiyatı koruyan bu prensin ölümünden sonra Simonid, Tesalya Kralı Alevas'ın yanına gitmiştir. Zaten bu kral, onu yanına çekmek için fırsat kolluyordu. İşte Simonid'in olağanüstü serüvenleri burada başlar ki, Phedr, *Tanrılar Tarafından Korunan Simonid* adlı masallarını bu serüvenlerden çıkarmıştır. Ciceron da bunlar hakkında, *Orateur* adlı eserinde bilgiler verir.

Eflatun'un *Protagoras*'ında bahsedilen *Can Çekişme Kasidesi*, Tesalyalı Kreon'un oğlu Skopas'ın onuruna yazılmıştır ki, bunun ozanı Simonid'dir. Yalnız bu olgu, Ciceron'a birtakım uydurma anılar ilham etmiş ve diğer bazı yazarlar da bunlardan Simonid'e onur payı çıkarmışlardır. Sorunun aslı şudur: Skopas ve davetliler, ziyaret sırasında çöken salonun yıkıntıları içinde o denli çok ezilmişlerdi ki, bunları birbirinden ayırt etmek olanaksız olmuştu. Fakat bunlardan her birine ölü töreni yapılabilmesi için, aileler tarafından ayrı ayrı tanınmaları gerekti. Simonid, davetlilerden her birinin oturduğu yeri anımsayarak, ailelerine kendi ölülerini göstermiştir. Burada önemli olan, bu olaydan belleği aydınlatanın düzen olduğunu anlayan Ciceron'un şu gerçeği öğretmiş olmasıdır: Eşyanın düşünlerini (fikir) bu şeylerin bulunduğu yerlerin anısıyle çağırmak, belleğin ana kuralıdır. Onun tarafından kendileri hakkında kasideler terennüm edilmesi için yalnız halk oyunlarının şampiyonları de-

ğil, zamanının tüm ünlü adamları da pek büyük bir onur taşıyan bu ozanı ararlardı. Plutarkos'un anlattığına göre, Lakedemonya Kralı Pausanias, kendi fütuhatıyle övünürmüş; bir gün alaylı bir dille, Simonid'den kendisine bilgece birkaç özdeyiş söylemesini istemiş. Onun övünmelerini bilen ozan, krala, "İnsan olduğunu hatırla!" demeyi yeter bulmuş. Bir zaman sonra, bir ihânet yüzünden yenilgiye uğrayan kral, korkunç bir açlığa mahkûm olarak kapandığı bir sığınakta, Simonid'in sözlerini anımsadı ve üç kez şöyle bağırdı: "Ey benim Sisamlı konuğum! Sözlerinde ne büyük anlamlar varmış; oysaki ben, kıt anlayışımla onlarda hiç bir anlam bulamamıştım...". Şu ustaca sözlerin de bu bilge ozana ait olduğunu Plutarkos nakleder: "Resim, dilsiz bir şiirdir; şiir ise konuşan bir resimdir". Şu söz de onun hatırda kalması gereken bir özdeyişidir: "Söylemiş olmaktan çoğu kez pişman olunur; fakat kendini öldürmüş olmaktan asla!".

Simonid, seksen yedi yaşındayken, Siragüze Hükümdarı Hieron'un davetini kabul ederek, onun sarayına gitti. Orada, kralın kardeşleriyle Gelelo'nun Kartacalılara karşı kazandıkları zaferi terennüm etti. Başlangıçta saltanatı cinayetlerle kirlenmiş olan Hieron, bundan sonra iyi bir insan oldu. Simonid, bu kralla, Agrikent kralını ve öldürülmekten korkarak, Hieron'a sığınmış olan bu kralın kardeşini barıştırdı. Simonid'den Tanrı'nın ne olduğunu soran da Hieron'dur. Ozan, kraldan düşünmek için bir gün mühlet istedi ve kral ertesi günü tekrar sorunca bu kez iki gün istedi ve nihayet kralın her soruşunda bir önce istediğinin iki katı düşünme günü isteğinde bulundu. Bunun üzerine Hieron, kendisinden bunun nedenini sorunca, ozan: "Çünkü, dedi, bu sorunu inceledikçe, onu daha karanlık buluyorum". Bunu anlatan Ciceron, Simonid'in kuşku içinde olduğu sonucunu çıkarır (*De Nat. Deorum*, lib. I). Bu düşünce, Aristo'nun şu görüşüne de uygundur: "Bunun içindir ki insan, ilkelerin bilimine sahip olamaz, diye düşünülmüştür. Simonid'e göre, bu ayrıcalığa (imtiyaz) yalnız Tanrı sahiptir" (*Métaphysique*, liv. I, ch. II). Bu söz, ozanın Skopas onuruna yazmış olduğu bir manzumesinden alınmıştır ve Eflatun da bundan *Protagoras*'ında söz etmiştir. Aristo, *Rhétorique* adlı eserinde (liv. II, ch. XVI) zenginlerin huylarını incelerken, onların yüksekten konuşan, şehvetlerine düşkün ve sefih insanlar olduklarını söyledikten sonra, Hieron'un karısının: Zengin mi, bilgin mi daha değerlidir? sorusuna karşı, Simonid'in: "Zengin olmak daha değerlidir; zira onlar, bilgelerin hayatlarını zenginlerin kapısında geçirdiklerini görürler" cevabını vermiş olduğunu kaydeder. Simonid, Siragüze'de oturduğu zaman, kral, onun muhtaç olduğu şeyleri kendisine bol bol veriyordu; fakat ozan, bunların bir kısmını satıyordu. Kendisine niçin böyle yapmakta olduğunu soranlara: "Kendi kanaatkârlığıyle Hieron'un âlicenaplığını göstermek için!.." demişti. Plutarkos'un anlattığına göre, Simonid, "İki kasam vardır; biri ücretler için; diğeri minnettarlık için. Zaman zaman bunları açıyorum; daima ücretlerinkini dolu, minnettarlık için olanı boş buluyorum" demek âdetiymiş. Kendisine, ihtiyarlığında niçin cimrilik yaptığı sorulunca, "Servetimi, demiş, öldükten sonra düşmanlarıma bırakmayı, sağlığımda da dostlarıma muhtaç olmamayı yeğ tuttuğum için!..". Onun, kadınlar aleyhine yazılmış pek şiddetli bir yergisi (hicviye) varsa da, bazıları bunun başka bir Simonid'e ait olduğunu kabul ederler.

Simonid'in eserlerinden kalmış olan parçaları, Schneidewin, 1853'te Brunswicg'de bastırmıştır.

Bkz. Pet. Gesch. Dukeri, *Diss. de Simonide Ceo, Poeta et Philosopho* (Ultragecti, 1768).

SISMONDI, Jean Ch. Sismonde de. İsviçre iktisatçısı. 1773'te Génève'de doğdu; 1842'de Paris'de öldü. Babası bir Protestan rahibiydi. Soyu İtalyandır. Ataları, XVI. yüzyılda Fransa'ya sığınmıştı. Kendisi, Madame de Staël'in dostlarındandı. O, bu aydın ve asil kadınla Almanya ve İtalya'yı gezmişti. Orta ve yüksek öğrenimlerini bitirdikten sonra, ebeveyni, onun ticaretle uğraşmasını istemişse de, Fransız devrimi dolayısıyle İngiltere ve Toscana'da yaşamak zorunda kalmıştı. Génève'de bir süre Ticaret Odasında çalışmış, Paris Üniversitesinde kendisine profesörlük teklif edilmişse de, yazmakta olduğu eserlere engel olur kaygısıyle bu teklifi reddetmişti.

Sismondi, Madame de Staël'in şatosuna devam ederdi. Orada, iktisatçı Robert Owen'le tanıştı. Önce, bir tarihçi olarak, *İtalya Cumhuriyetlerinin Tarihi* (16 cilt, 1807-1818) ile *Fransızların Tarihi* (31 cilt, 1841-1844) adlı eserleri yazmıştır. Sismondi, yaşadığı yüzyıl içinde korkunç sonuçlarını göstermeye başlamış olan liberalizmin ve büyük endüstrinin, dolayısıyle de kapitalizmin sosyal organizmada yarattığı büyük acıları derinden fark etmiş, bir taraftan bu sistemleri eleştirmek, diğer taraftan da onların yerine kurulması gereken yeni ekonomi sistemi hakkındaki görüşlerini yayımlamak suretiyle hem ahlâksal, hem de bilimsel karakterinin yüceliğini tanıtlamıştır. Bu konuda, *Richesse Commerciale* (1803) ve on altı yıl sonra yayımladığı, *Nouveaux Prencipes d'Economie Politique ou de la Richesse*

dans Ses Rapports Avec la Population (Paris, 1819; 2. baskı, 1827) adlı eserleri önemlidir ve bu ikincisi, kendisine büyük bir ün sağlamış olan tinsel anıtlardan biridir. Génève Temsilî Konseyine ve Paris Ahlâksal Bilimler Akademisine üye seçilmiş olan Sismondi, yalnız ekonomide değil, tarih, hukuk ve edebiyatı ilgileyen sorunların da kaynağına dek sokularak düşüncelerini cesaretle savunmaktan çekinmemiştir. Daha çok ekonomi tarihini ilgileyen görüşlerinde, geniş bir insan sevgisi, yüce bir erdem duygusu ve toplumu yeniden düzenleme ve düzeltme gayreti bulunduğu içindir ki, kendisine eserimizde yer vermek zorunluluğunu duyduk.

Sismondi, yöntem bakımından ekonomi biliminin deney'e, tarih'e, gözlem'e dayanmasını savunarak klasik iktisatçılığın yöntemlerine itiraz etmiş, bu bilimi onların ve özellikle Adam Smith'in zannettiği gibi, 'servetler bilimi' (chrématestique) değil, insanın maddesel refahının bilimi saymıştır. Ona göre, Adam Smith'in ekonomisi, bir ihtikâr kuramıdır. Oysaki Sismondi, ekonomiyi, "geniş ölçüde bir hayrat kuramı (théorie de la bienfaisence)" saymış ve "son sonucu bakımından insanların mutluluğunu ilgilemeyen hiç bir şeyin bu bilime ait olamayacağını" savunmuştur.

Adam Smith'in liberalizmi, umulan refahı sürdüremediği için, İngiltere'de 1814 buhranı meydana gelince, büyük endüstri ve bunun dayandığı sistemden çıkan türlü sosyal ve ekonomik problemler dikkati çekmiş, yeni bir ekonomi rejimi yaratarak, insanların refahına hizmet etme ülküleri bilinçlenmeye başlamıştı. Bunu derinden sezen Sismondi, buhranın nedenlerini önce üretimin fazlalığında, işçi sınıfının ezilmesinde, servetlerin dağıtımındaki adaletsizlikte ve nihayet yarışımın serbest oluşunda, emekle mülkiyetin ayrılmasında... gördü. Ona göre, üretim fazlalığı, tüketimin, yani piyasa isteklerinin azlığı dolayısıyle iflâslara yol açmakta ve işçi sınıfının sefaletini yaratmaktadır. Bir üretimi artırmak için, daha önceden birtakım isteklerin (talep) belirmesi gerektir. Adam Smith'in yanıldığı nokta, üretime verdiği büyük değer karşısında, bunun nüfus üzerine yapacağı etkiyi hesaplamamasıdır. Bu itibarla, servetlerin üretimine, akla, adalete ve ihtiyaca uygun olmak koşuluyle servetlerin dağıtımını da eklemiştir. Zira, "bir devletin refahı, servetiyle nüfusu arasındaki ilişkiden anlaşılabilir; yoksa, bir devlette biriktirilmiş olan ya da belli ellerde toplanmış olan servetin niceliğiyle değil".

Sismondi, fazla üretim aleyhinde olduğu için, buna hizmet eden makine üretiminin de aleyhindedir. Makineyi insan yerine çalıştırmak, işçiyi işsiz bırakmak, üretilen maddeleri tüketecek öğeyi (unsur) yok etmek demektir. Bu itibarla, makine dolayısıyle tasarruf edilmiş olan işçiye başka yerde iş bulmak gerektir. Makine endüstrisi, bir taraftan da tarım işlerinin aleyhine çalışır. Serbest yarışıma gelince, bu bir savaş demektir ve bunda güçlüler yaşar, zayıflar ezilir; büyük halk kitlelerini olduğu kadar da işçiyi soyar. Kapitalist, işçinin ne şimdiki, ne de gelecekteki durumunu düşünür; çalıştırmadığı zaman ücretini vermez ve en kötü koşullar içinde çalıştırmak suretiyle büyük insan kitlelerini dayanılmaz acılara ve sefaletlere mahkûm eder. Esasen verebildiği ücret de, işçiyi yaşatacak kadar değildir. Bu itibarla yarışım, ulusal ticareti pek pahalıya mal eder; zira, orta halli sınıf da ortadan kalkar. Sismondi, endüstri toplumunun, insanları, zenginler ve fakirler diye iki sınıfa ayırdığını fark eden ilk iktisatçıdır. O, ortaçağda ve loncalarda bile, işçilerin üretemediği zamanlarda, ustaları tarafından beslendiklerine işaret ederek, kapitalistin insafsız çıkar düşkünlüğüne dikkati çeker ve devletin işçi sınıfının hayatını koruyacak formüller bulmasını ister. Hatta devlet, makine icat ve ihtiralarını sınırlamalı, kimseye zarar vermeyen bir ilerlemeyi sağlamak koşuluyle, yeni bir ekonomi sisteminin doğmasına yardım etmelidir, der.

Sismondi de, Malthus gibi, nüfus artışının felâketli bir sonuç vereceğine inanmıştı. Ona göre, gündelik ücret artışı her zaman nüfusu artırmaz, hatta bazen de azaltır; fakat liberalizmin doğal bir sonucu olarak, nüfusun artmasına işçilerin de neden olduğu görülür. Bu yüzden de bir servete sahip olmayan sınıfın sayısı çok artarak, sayıları pek az olan, buna mukabil tüm serveti ellerinde tutan sınıfla bunlar arasında ölçüsüz bir hayat farkı belirir. Bu itibarla küçük emlâk sahipleri çoğalmalı ve emekle tasarruf birleşmelidir. Yalnız mal sahibi olan köylüler çoğalmakla kalmamalı, hatta bir gün işçi, patronun ortağı olabilmelidir. İşçi yalnız ucuz yaşamamalı, aynı zamanda tatilleri çoğalmalı, sağlık durumları tehlikeye sokulmamalıdır. Özet olarak, işçilerle patronlar arasında kişisel özgürlük ve mülk dokunulmazlığı esasına dayanan bir yardımlaşma olmalıdır ve işçi sınıfına tasarruflardan büyük bir pay ayrılmalıdır; onları eşya olmaktan kurtarmalıdır.

Sismondi, toplumu kemiren derdi görmüş, fakat bunun tedavisi için gereken girişimlerin ne olacağını toptan görememiştir. Düşünceleri ve gösterdiği gerçekler, ölümünden sonra kendisine büyük bir değer ve onur kazandırdı. Görüşleri Almanya'da, 'sosyal politika', Fran-

sa'da da 'sosyal ekonomi' denilen yönetimsel ve pratik bilim hareketlerini doğurdu. Bugünkü kartellerle tröstlerin esasında üretim ve işçi sorunlarına dair olan örgütlerle politikada da onun etkisi vardır. Devletin himayesini istemek suretiyle, işçi kanunlarının ve sosyal güvenlik dogmasına da hizmet etmiş olan Sismondi, sendikacılığın önemli problemlerine de önceden dikkati çekmiştir. Kendisi asla sosyalist olmadığı halde, Robertus ve Marx ondan ilham almışlar; hatta Marx, ünlü beyannamesinde ondan saygı ile bahsederek yararlanmış olduğunu da itiraf etmiştir. Ekonomiyi bir tarih felsefesi sayan Sismondi, bu bilimdeki tarihçi okulu hazırladığı gibi, kötümser ve eleştirimci iktisatçılarla sosyalistlerin de babası sayılmıştır. 1842'de, pek genç bir yaşta ölmüş olan Buret, *Fransa ve İngiltere'de İşlek Sınıfların Sefaleti* (2 cilt, Paris, 1841) adlı eseriyle doğrudan doğruya Sismondi'nin çırağı olduğunu göstermiştir.

Sismondi'nin tarihsel eserleri arasında, *İtalya'da Özgürlüğün Doğuşu ve Bunun İlerlemeleriyle Düşüşü* (1835) ile, *250 Yılından 1090 Yılına Kadar Roma İmparatorluğunun Düşmesi ve Uygarlığın Alçalması* (2 cilt, 1853) adlı eserleri ayrı bir değer kazanır. Bu ikinci eserde, III. yüzyıla dek insanlığın, eski uygarlığın yıkıntıları üzerinde yeni bir toplumun öğelerini bulmak için geçirdiği uzun ve evrensel çarpıntıların dikkate değer tablolarını da vermiştir. Eserleri hep Fransızcadır.

Bkz. Şükrü Kaya, Ahmet Muammer, *İktisadi Mezhepler Tarihi* (2 cilt, 1926; ch. I, s. 244-279) bu eser, Ch. Jitt ve Ch. Rehte'den çevirmedir; Mehmet Vehbi, *İktisat Tarihi* (G. Kontrat'tan çevirme, 1923, s. 72-76); Fındıkoğlu (Z. F.), *Sosyalizm* (s. 280-289, 2. baskı, 1966).

SİUN TSEU (Siuan Tseu). En yeni kaynaklar, bu filozof hakkında şu ayrıntılı bilgileri vermektedir: Çin filozofu. Orijinal ve derin bir düşünür. Konfuçyüs sistemini sosyal ve pozitif bir ruhla sağlamlaştırmış ve savunmuştur. Kendisine bazen, Sin K'Ouang, bazen de Siun King adı verilir. Tsin senyörlerine akraba olan nüfuzlu bir ailenin ardıllarındandır. Hayatı hakkında tam bir bilgimiz yoktur. (M.Ö. 433'te Tchao kentinde doğup, 105 yıl yaşadıktan sonra ve M.Ö. 328-325 yılları arasında öldüğünü iddia eden Çin yazarları vardır. Çin'in türlü bölgelerini gezmiş, ömrünün son yıllarında ritüel teknikle uğraşan bir okulun başında, bu tekniği öğretmekle uğraşmıştır. Kendisinden 32 bölümlük bir eser kalmışsa da, bazıları, bunun 27'sinin, bazıları da 4'ünün kendisine ait olduğunu yazmaktadırlar. O, kendi ana tezini bazı kısa pasajlar içinde özetlemiştir; ve daha çok yetkinlik ahlâkı üzerinde durmuştur. Bu, bir pozitif ruh ahlâkıdır ki, liberal bir eğilimle ve tamamıyle insancıl (humaniste) bir akılcılığın emri altında geliştirilmiştir. O, yasacılarla (légistes), Taoculardan yararlanmışsa da, bunların otoriter görgücülüğünü ve mistik estetikçiliğini aşmaya çalışmıştır. Siun Tseu, kendi ulusunun bilgelik geleneğinden de yararlanmıştır. Felsefesel çıkarların (interêt) merkezine aklı (Li) koyanların ilkidir. Ona göre, akıl, insanların sosyal faaliyetlerinin bir ürünüdür; bu itibarla akılda nesnel ilkeler egemendir. O da Taocular ve kanuncular gibi doğal ile sosyal arasındaki karşıtlıktan (zıt) hareket eder. İyilikle doğanın özdeşliğini asla kabul etmemiş, fakat kötümserliğe de kapılmamıştır. Ona göre, "Su ve Ateş'ten ibaret olan öğeler, hayata sahip olmaksızın soluğa (souffle: K'İ) sahiptirler. Bitkiler de bilgiye sahip olmadıkları halde hayata sahiptirler. Hayvanlar, bilgiye sahiptirler, ama denkserliğe, yani insaf duygusuna (équité: Yi) sahip değildirler. İnsanlar ise, soluğa, hayata, bilgiye fazla olarak insafa (adalete), senin ve benim duygusuna sahiptirler ve onlar, bu dünyadaki şeylerin en soylusudurlar. İnsanların kuvveti, mandaların kuvvetine ve atların hızına eşit değildir, fakat bunlar, insanlara hizmet ederler. Çünkü insanlar, bir toplum kurmayı bilirler; öteki varlıklar ise, bunu bilmezler. İnsanlar, niçin bir toplum kurmayı bilirler? Çünkü onlar, dağıtmayı (bölüşmeyi) bilmektedirler. Bu dağıtmayı nasıl yapabiliyorlar? Denkserlik sayesinde. Dağıtma işinde insaf olunca uzlaşma (accord) başlar; kuvvet çoğalır; kuvvetin bolluğu da gücü artırır; bu da insanların her şeye hükmetmesine izin verir... insanlar, toplum kurmadan yaşayamazlar". Bütün bunların aksi, "kuvvetsizliği yaratır ve insanlar, eşyaya hükmedemezler".

İşler, görevler, yetkiler insafla dağıtılınca, insanlar, seninki ve benimki ayırımını kabul eden bilgeliği kazanmış olurlar. Toplumlarla, insel varlıkların ahlâksal değerinin gücü, doğal değil, doğaya eklenen ortak bir temele sahiptir ki, bu, toplumsal hayatın zorunluluklarından çıkmış olan uygarlıkla bilgelerin ve insanların yaratmalarıdır. Siun Tseu'nun ana tezi şudur: "İnsan doğası kötüdür; onda görülen iyilik, yapaydır". Yani iyi, yetkinleşmenin bir işareti olarak insana sonradan bulaşmıştır. Onun sözünü ettiği 'kötü' (şer) metafizik bir kötülük (vice) ya da hipostaslaştırılmış (hypostasié) bir 'iyi'nin (hayır) karşıtı değildir. Onun sözünü ettiği kötü, bencilikten, vazgeçmemek eğiliminden, başkasınınkini elde etme iştahından, yani başkaları aleyhine ayak-

lanan ve kanıksayıncaya dek şiddet sarfetmekten başka bir şey değildir. Bu, maddesel bir şer de değildir. Onu, toplum, sadece eşyanın kandırma yeteneğini artırmak için eşyaya hükmetmeyi sağlamakla da yok edemez. Zira, onun anlamış olduğu kötülük (şer) uygarlığın yapay olarak getirdiği psikolojik kötülüktür ve ona göre, yalnız uygarlıktır ki, insanın iştahlarını eğitir ve disiplin altına alabilir.

Siun Tseu, sanatlara asla düşman değildir; hatta onların bazı erdemlerinden de söz eder. O da, Konfuçyüs gibi, müzik ve dansta yalın bir eğlence ve oyalanmadan fazla bir şeylerin, yani iyi anlaşmaların bir antrenmanını görür. Dans ve müzik, sinirlendirmemek ve gevşetmemek koşuluyle insanlar arasındaki anlaşma ve uyuşmanın antrenmanıdır. Bayramların da toplumsal ve psikolojik yararlarına inanan Siun Tseu, bunların en hayvansal iştahları sürekli bir disiplin altına alacaklarına inanır; bu iş için sanatın sahip olduğu en kuvvetli gücün etiket (merasim) olduğunu savunur. Ona göre, denkserlik ruhunun doğmasına ancak ritler hizmet edebilir. Zira, iyi olmak, ancak iyi yapmakla olağandır. Tüm insanlar, yemek, ısınmak, dinlenmek... gibi arzuları aynıyle ve eşit olarak hissederler. Tüm insanlar özleri (essence) itibarıyle özdeştirler; kötülük de buradan gelmektedir. İyi'yi doğuran yapay kaynak ritlerdir. Zira ritler, insanlara işlerin ve geçim kaynaklarının uylaşımlı dağıtımını yapmaya hizmet eder. İştahları, bu dağıtım çeşitlendirir. Onsuz ihtiyaçları kandırmak olanaksızdır. Ritlerin kaynağını açıklamak için Siun Tseu, şöyle der: "İnsanlar isteklerle doğarlar ve bu istekleri gerçeklendiremezler. Bunları gerçeklendirme çarelerini aramak da ellerinde değildir. Dağıtma ve bölme işinde bir ölçü ve kural (kaide) olmazsa çekişmeden kurtulamazlar. Çekişmeden anarşi, anarşiden iyinin ve servetlerin tükenmesi meydana gelir. Eski krallar, ölçü ve kurala uymak suretiyledir ki, anarşinin önüne geçmişlerdir. Bundan, insan haysiyetini de sağlayan işlerin, servetlerin, yetkilerin, kişiliklerin hiyerarşisi ve bunlara ait protokol meydana gelmiş olur".

Özet olarak ona göre, insanda görülen iyilik, insanın özünde yoktur. Hatta, insanlığın ortak özü de iyiliğe sahip değildir. İyi (le bien), toplumun yüklediği bir yetkinlikten oluşur. Zira, vahşî ve ham insandan ahlâksal bireylikleri ancak toplum çıkarma yeteneğine sahiptir. Bireylerin yetkinleşmesinde hükümete büyük görevler tanıyan Siun Tseu'nün sisteminde, hükümetin ilkesi, eğitim ilkesiyle karışır. Ancak ritlerin yardımıyle hükümet yürütülebilir. Zira, eğitim de ancak ritlerin yardımıyle uygulanabilir. Bireysel kültürün koşulu, bir ahlâksal konformizmle bir toplumsal konformizmi kabul etmekten ibarettir. O, Konfuçyüs'e aykırı olarak, kültürde fazla liberal değildir. O, nesnel kuralların zorunlu olduğuna inanır; fakat onun eğitim sisteminde zorlama yoktur. Nasıl ki bir tahta parçasını doğrultmak için onun, ıslatmak ve yavaş yavaş düzelmek suretiyle kırılmasına engel olunursa, insanın yetişmesinde de tek aracı, bir üstat ile dostça ilişkiler kurmaktır. Üstat da bir sanatçı rolünü yerine getirmelidir. Ahlâksal eğitimin zorunlu kuralı, (hükümet kuralında olduğu gibi) insanlıktan dışarda olmaksızın nesneldir. Bu kurallar, emredici olmakla birlikte zorlayıcı ve mekanik değildirler. Bireysel yetkinliğin koşulu olan uygarlığın koşulu da maddesel ve ahlâksal olan kolektif yetkinliklerdir.

Ona göre, doğru (le vrai) da iyi'den başka bir kaynağa sahip değildir. Doğru, halktan ve küçük adamdan kaçar. Zira, "onların kulaklarıyle işittikleri şeyler ağızlarından kaçar. Ancak veliler (les saints) içsel bir sükûna sahiptirler ve bu sükûn sayesinde doğru'yu yüreklerinde yoğunlaştırabilirler". Bunlar, yetiştirdikleri insanlar için daima bir üstat ve örnektirler. Ancak, rit sınırları içinde kalanlar iyi düşünmeye muvaffak olabilirler ki, bunlar da sadece veli olanlardır. Yani, ancak ahlâksal yetkinlik, insanı doğru bilgiye ulaştırabilir. Ahlâksal yetkinlik, uygarlığın meyvesidir. Bu itibarla silik ve yalın kalmış olan insanlar için bilmek olanaksızdır. İnsanların gerçeğe ulaşabilmiş olmalarının nedeni, eski krallarla ermişler, yani veliler sayesinde uygarlaşmış olmaktır.

Siun Tseu, dile de ritler kadar önem verir. Zira bunlar, doğru olarak uygulanabildikleri takdirde, tartışmaları, düzensizlikleri, dil çekişmeleriyle anarşiyi yok ederler. Hele bir üstadın yönetiminde uygulanırsa, toplumda olduğu kadar da insan ruhunda esenlik sağlanmış olur ve esenlikten (sükûn) de doğru bilgi meydana gelir. Esenlik, ruhun tamamıyle akla açık olduğunun da bir işaretidir. Siun Tseu, bu esenliği açıklamak için Taoculuğun mecazlarından (metaphores) yararlanır. Ona göre, yanılma (hata) eksik yargılamalardan gelir. Onun, düşünceleri duygulardan, iyi'yi de doğru'dan ayırt etmediği görülmektedir. Siun Tseu, dünyaya bilge olanlar hükmettikleri takdirde doğru ile iyi'nin egemen olacağına inanır. Yani, onda akıl ve uygarlık anlamına gelen ritler, dünyayı yönettiği takdirde doğru ile iyi dünyamıza egemenlik edecektir... Tarihten olduğu kadar da kâhinlikten (divination) ve göksel işaretlerden tiksinen Siun Tseu, geçmişi, tanrıları, kaderi ve bilinemeze

dair olan spekülasyonları reddeder. Nitekim, Konfuçyüs de, doğaüstü varlıklarla harikalardan ve mucizelerden asla söz etmek istememiştir. Onun görüşleri, Mö Tseu, Houei Tseu, Tchouang Tseu gibi kendinden önce gelmiş olan Çin düşünürlerinin de bir eleştirimi sayılmaktadır. Onun düşüncelerini kabul etmeyenlerden biri de, kendinden sonra yetişmiş olan Tong Tchoungchou'dur ki, bu düşünür, olayların açıklanmasında ve devletin yönetiminde daha çok tarihe önem vermiş ve devletin halkı eğitmesinde daha çok tarihe değer vermiş ve halkın yönetiminde, Konfuçyüs'ün savunduğu düşüncelerin uygulanmasını istemiş, fakat ritlere ve göksel işaretlere, yani mistik inançlara önem vermemiştir. Eflatun'la çağdaş olan Siun Tseu'nün de, bu büyük Yunan filozofu gibi, devleti bilgelerin yönetmesini istemesi, önemli bir noktadır.

Bkz. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1968, s. 456-465); Duynendack, Revue Philosophique' deki makalesi, 1930).

SMETANA, Augustin. Çek filozofu. 14 haziran 1814'te Prag'da doğmuş, 30 ocak 1851'de burada ölmüştür. Hegel'e de bağlı olan bu filozof daha çok kültür felsefesiyle uğraşmıştır ve aforoz edilmişlerin tarihini yazmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Die Bestimmung Unsereres Vaterlandes Böhmen* (1848); *Die Bedeutung des Gegenwärtigen Zeitalters* (1848); *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie* (1851); *Geschichte Eines Exkommunizierten* (1863); *Der Geist, sein Entestehen und Vergehen* (1865). Bu son iki eseri Smetana'nın ölümünden sonra yayımlanmıştır.

SMITH, Adam. İngiliz filozof, sosyolog ve iktisatçısı. 5 haziran 1723'te Kirkcaldy'de (İskoçya) doğdu, 17 temmuz 1790'da Edimburg'da öldü. Locke'un dostuydu. Dalgınlığıyle de ünlü olan Smith, bir gümrük müfettişinin oğludur. Orta öğrenimini doğduğu şehirde yaptıktan sonra 1737'de Glasgow Üniversitesine girdi; burada üç yıl kaldı; Hutcheson'un öğrencisi oldu; buradan Oxford'a geçti; Tanrıbilim okumaya koyuldu ise de bundan hoşlanmadı; felsefe okudu. 1748'de Edimburg'a gelerek iki yıl kadar felsefesel konulara, estetik ve belâgate dair dersler verdi ve Hume'le ilişki kurdu. Burada vermiş olduğu derslerdeki başarısı dolayısıyle 1751'de Glasgow'da mantık ve daha sonra ahlâk felsefesi profesörlüğüne getirildi; evvelâ, *Theory of Moral Sentiments (Ahlâksal Duygular Kuramı)* (1759) adlı eserini yayımladı. 1762'de bu şehirde hukuk doktoru oldu. 1763'te hocalığı bırakarak Arşidük Buccleugh'le birlikte Fransa ve İsviçre'de seyahat etti. Génève'de Voltaire'le tanıştı. Toulouse ve Paris'de çok kaldı. Burada, Hume elçilik kâtibiydi; bu filozof, Smith'i La Rochefoucauld'un cemiyetine soktu; bu vesileyle Smith, fizyokratlarla, Turgot, Quesney ve Ansiklopedicilerle tanıştı. 1766'da ülkesine, annesinin yanına döndü. On yıllık bir çalışmadan sonra en büyük eseri olan ve Krauss'un, "İncilden sonra en yararlı eser" diye nitelendirdiği, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Nations (Ulusların Servetlerinin Nedenleriyle Doğalarına Dair Araştırma)* (2 cilt, Londra, 1776) adlı eserini bastırdı. 1787'de kendisine Gümrükler Yönetim Meclisinde üyelik verildi ve Glasgow Üniversitesine rektör oldu. Ölümünden önce tüm basılmamış olan yazılarını yakmıştı; fakat sonra vermiş olduğu derslere dair basılmamış bir eseri bulundu; bu eser, öğrencileri tarafından toplanan notlar da eklenerek, *Lectures on Justice Polic, Revenu and Arms* adı altında yayımlandı (Edwin Cannan baskısı, Oxford, 1896). Diğer bazı yazıları da, *Essay and Philosophical Subject* (Londra, 1795) adıyle basıldı. Smith, bir taraftan ahlâkçı, bir taraftan da büyük bir iktisatçı olarak felsefe ve ekonomi tarihlerinde yer alan büyüklerdendir; o, bu büyüklüğünü Glasgow'daki on üç yıl sürmüş olan hocalığında da göstermişti; asıl ünü de orada başlamıştı. Binlerce genç ona öğrenci olmuş, verdiği derslerin konusu, kulüplerde, edebiyat cemiyetlerinde moda düşünceler olarak konuşulmuş, kendisinin konuşma tarzı bile taklit edilmişti.



Smith, metafizik sorunlarla uğraşmamıştır; o, daha çok pratikle ilgili konuların felsefesini yapmıştır; bu itibarla bir taraftan duygu ahlâkına yeni bir görüş eklemiş, bir taraftan da ekonomi politiği bilimsel olarak kurmuş ve denebilir ki, bu bilimde kendi zamanından önce gelmiş olan tüm varsayımları yıkmış ve kendinden sonra gelen ekonomik faaliyetlerin gelişmesine ve yenileşmesine hizmet etmiştir:

Ahlâk: Ahlâksal Duygular Kuramı adlı eserinde Smith, zihinci, yararcı ve akılcı ahlâkları eleştirir; özellikle Gaudwarth'ın ve Oxford ahlâkçılarının düşüncelerini reddeder. Ona göre, ahlâk yargılarının genelliği ne çı-

kardan, ne de akıldan gelir; zira, bunları yakından inceleyecek olursak bazı genel kurallara uygun ya da aykırı olduklarını görürüz. Biz, ahlâksal yargıları, görgül (emprique) kanunlar gibi bir tümevarımla elde ederiz; genel kurallar da bazı durum ve koşullardaki birleşik eylemlerin genel olarak kabul edilmiş veya edilmemiş oldukları, deney sayesinde bilindiği zaman, saptanılabilir. Smith, hocası Hutcheson gibi bir ahlâk duyusuna baş vurmaz; çünkü, der, örneğin, görümde algılanan renk ne olursa olsun, aynı kaldığı halde, kabullerimiz, duygularımızda olduğu gibi, birtakım ince farklar gösterir. "Yüksek bir duygu hakkındaki onayımız (tasvip - approbation), bir şefkat duygusu hakkındaki onayımıza asla benzemez. Biri, bizi harekete getirdiği halde, diğeri acıma duygularını verir". Şu halde bu onayın niteliği nedir?.. Bu, bir duyguya, bir duygudaşlığa (sympatie) ortak olmaktan ibarettir. Yani, Smith, gidiş kurallarını duygudaşlığın psikoloji kanunlarından çıkartmaya çalışır. Ona göre, duygudaşlık da tüm duygular gibi bulaşıktır. Bir çocukta oynarken gördüğümüz sevinç kahkahalarıyle ruh halini bir içgüdü hareketiyle biz de yaşamış oluruz. İnsanlar arasındaki dayanışma (tesanüt) birbirlerinin sevinç ve kederlerini paylaşmak suretiyle olur. Smith, duygudaşlığın kendisine özgü bir hoşluğu (charme) olduğu için aranıldığına inanır. Ruhumuz, iyi ve kötü heyecanları eşit bir surette hisseder ve yüreğimiz kendi doğal yokuşundan tırmanırken iyi'ye doğru çıkar. İnsan, rezillikten korkan, bu nedenden de erdemli olan bir kimseyi daima erdemsiz bir kimseye yeğ tutar ve ikisinin hareketlerini değerlendirirken daima birinciyi beğenir ve ikinciden nefret eder. Bu itibarla duygudaşlık, ahlâklılık adını verdiğimiz tarafa yönelir ki, bu da duygudaşlık kanunlarının bir ifadesinden başka şey değildir. Bir duygudaşlık, ahlâksal bir değer kazanabilmesi için, saf olmalı, tümel ve karşılık beklemez (hasbî) olmalıdır. Duygudaşlığımız yalnız bir bireyi değil, tüm insanlığı kapsamalı ve sürekli olmalıdır. Edimlerimizin değeri, onu takdir edenlerin sayısıyle orantılıdır.

Jouffroy'nın özetlediği gibi, Smith'e göre, "Bir eylemin iyiliği, diğer insanlarda uyandırdığı onay (tasvip) ile doğru orantılıdır ve en iyi eylemler, olabildiği kadar saf ve tümel bir duygudaşlığı kazandırma doğasında olandır. Yani, duygusuzluk (tiksinti - antipathie) ile karışmamış ve yalnız birkaç kişiye değil, tüm insanlığa uygulanmış olan bir duygudaşlıktır". Bir başkasının eylemi karşısında, bazen duygudaşlık, bazen duygusuzluk hissetmiyorsak, edimlerimizin ahlâksal değerinden kuşkulanmalıyız. Dünyada yapayalnız kalacak olan bir adam, iyi'nin ve kötü'nün ne olduğunu bilemez. Başkaları hakkında hüküm verdikten sonradır ki, kendimizi düşünebiliriz. Bizi, eylemlerimizin ya da düşüncelerimizin uyandırdığı onay duygusu hakkında yeter derecede aydınlatabilen deneydir. Sonra aynı zamanda biz, edimlerimizin hem artisti, hem de seyircisiyiz ve biz kendi özel edimlerimiz içinde, başkalarının edimleri hakkında olduğu gibi bir duygudaşlık hissederiz. Eylemlerimizin değerini takdir edebilmek için kendimizi başkalarının yerine koymak ve yaptığımız edimi bir başkası bize karşı yapmış olsaydı, o edim karşısında nasıl bir duyguya kapılmış olacağımızı düşünmek gerektir. Özet olarak, kendi eylemlerimizi, tarafsız bir gözetmen gibi incelemeliyiz. Ancak bu suretle kendi öz edimlerimiz karşısında, içimizde bulduğumuz duygudaşlığa göre edimlerimizi değerlendirebiliriz. Smith'in duygudaşlığı, kendimizin olduğu kadar da başkasının vicdanına derinden girmeye hizmet eden bir çeşit sezgidir; ona göre, ödevin kaynağı da duygularımızdır. Bunları anlatan kurallar da, duygusal içgüdünün özel kararlarının genelleştirilmiş emirlerinden başka bir şey değildir.

Smith, benciliği (égoisme) bir doğal kanun sayar; fakat o, ülküsel bir hayatın insana yüklemiş olduğu ahlâksal ödevin erdeme ve hakka saygı duymakta gizli olduğuna inanmıştır ve ona göre, insanda öyle doğal bir eğilim (bir duygudaşlık duygusu) vardır ki, bu insanın başkalarına karşı da, kendisine olduğu gibi hareket etmesi gerektiğini hissettirir. Bu ise, İncil'in emirlerine de uygundur. Özet olarak ona göre, duygudaşlık ve taklit —ki, bunu daha sonra G. Tarde sistem haline getirerek kanunlarını saptamaya çalışmıştır—, sosyal hayatın esasıdır. Her iyi ya da kötü hareket taklit edilir ve ahlâk iyi edimleri, başkalarının duygularına nakletmekten ibarettir. Bir başkasının acısı bize de geçer; bu acı, onunkinden hafif de olsa, her halde yine bir acıdır; bu itibarla onu teselli edecek hareketlerde kusur etmem ve kendimde hissettiğim acı, başkalarını incitmemekliğim için beni eğitir. Smith'in anlatmak istediği deney budur; yani, kendimizi daima bir başkasının yerine koymak ve evvelce tadıp beğenmediğimiz herhangi bir eylemi uygulamamak gerektir; pek de sabit olmayan bu duyguların başkasına da geçebilmesi için, eylemimiz tüm insanların duygudaşlığını kazanacak bir değerde olmalıdır; fakat bir başkasını memnun eden herhangi bir hareket, bizi üzebilir ve bunun aksi de olabilir. İşte Smith, bu diyalektikten kurtulmak içindir ki, tarafsız bir seyirciye, gözetmene ihtiyaç

görür ve herkes için en duygusal olacak hareketleri, onun belirlemesini önerir. Onun ahlâk kuramını özetleyecek olursak şu esasları buluruz:

1: Benzerlerimizin sevinçlerini ve acılarını, heyecanlarını, içinde bulundukları durumları paylaşmamız için bizi arkasından sürükleyen direnilmez bir doğal eğilime sahibiz ki, bu bizi onlarla özdeş bir duruma getirir; ne kadar kendimizi seversek sevelim, başkalarının başına gelenlerle ve onların eylemleriyle ilgileniriz; bu ilgi kendimizde duygudaşlık ve duygusuzluk duyguları şeklinde belirir. (Smith, bu konuya dair pek çok örnek verir; haz ve elemlerin bu duygularla paylaşılması sayesinde hafifliklerini tanıtlar).

2. Başkalarının eylemleri hakkındaki ahlâksal hükümlerimiz kendi eylemlerimiz için verdiğimiz hükümlerden öncedir; yani bu hükümler kendimizden benzerlerimize doğru değil, benzerlerimizden kendimize doğrudur. (Bu itibarla ahlâksal duygular, ancak toplum içinde yaşayanlarda görülebilir).

3. Bizde duygudaşlık uyandıran hareketler ahlâksaldır; duygusuzluk uyandıranlar ise, ahlâksal değildir; hatta ahlâksızlıktır. Kendi eylemlerimiz başkaları tarafından beğeniliyorsa, duygudaşlık uyandırıyorsa, ahlâksaldır; aksi halde değildir.

4. Biz, iyilik yapanlara karşı sempati duyar ve onları mükâfatlandırmak isteriz; kötülük yapana karşı da duygusuz olur, onu cezalandırmak isteriz.

5. İki türlü erdem vardır:

a) *Sevimli erdemler:* Bunun kaynağı, âlicenaplıktır. Bu, çevremizdekilerin duygularıyle kendi duygularımız arasında bir uygunluk yaratan, kendi duyarlığımızı onların duyarlığı düzeyine çıkaran heyecanları paylaşmamıza hizmet eden eylemlerde görülür.

b) *Saygıdeğer erdemler:* Bunun ilkesi, nefse hâkim olmaktır ki, bizi üzen durumlar karşısında, duygularımızı, aşırılıklardan uzaklaştırmak için yaptığımız çabaya bağlı eylemler bu türdendir.

Smith'in bu ahlâk anlayışı, nedenle sonucu karıştırmaktadır; yani bizde, iyi ve kötü, haklılık ve haksızlık gibi düşünceler duygudaşlık ve duygusuzluk duygularından önce bulundukları halde, Smith, aksini kabul etmektedir. Eğer bu düşüncelere daha önce sahip olmasaydık, tüm eylemlere karşı ilgisiz kalırdık. Sonra, duygudaşlığın daima tarafsız olacağı da kuşkuludur. Bencil bir insanın sempati duyduğu eylemler, kendi iş ve çıkarlarına uygun olanlardır. Bu ahlâk, göründüğü kadar da orijinal değildir. Hocası Hutcheson, tüm erdem ve ödevlerimizi, yüreğin doğal âlicenaplığından çıkarmış, akıl ve duyuya dayanan ahlâkları reddetmişti. Smith de yararcı ahlâkı reddederek âlicenaplık sözcüğü yerine duygudaşlığı kullanmıştır. Hocasının amacı, Hobbes' un benciliğinden çıkacak uğursuz sonuçlardan kurtulmaktır; bunun içindir ki o, kendi mutluluğumuzu, başkalarının mutluluklarını sağlayan âlicenap duygularda aramış, hatta duygudaşlıktan da bahsetmiştir. Fakat, bunu Smith kadar derinleştirmemiştir. Smith, kendisine yapılan ve yapılacak olan itirazlara ustaca karşılıklar vermiştir. O, tüm eylemlerimizde, ahlâksal duygu ve düşüncelerimizde gördüğü erekçiliği (finalisme) açıkça anlatmıştır. Oysaki, Hume, bunu olabildiği kadar saklamaya çalışmıştı. Smith'e göre, ahlâksal hayatı yöneten bu duygudaşlık, bir taraftan da Tanrısal kayranın kanıtıdır.

Smith'in asıl büyüklüğü, ekonomi bilimine getirmiş olduğu yenilikte gizlidir. O, ekonomi politiği pozitif bir bilim haline getirmiştir: *Ulusların Servetlerinin Nedenleriyle Niteliklerine Dair Araştırma* adlı eseri, beş bölüme ayrılmıştır:

1. Değer ve fiyat kuramlarıyle gelirin çeşitleri;
2. Üretim kuramları;
3. Türlü endüstri sorunları;
4. Ticaret mesleği;
5. Maliye esasları.

O, bu beş bölümü dolduran konuları; işbölümü, kişisel çıkarların etkisiyle ekonomi biliminin kendiliğinden oluştuğu ve liberal politika gibi üç sorun etrafında incelemekte ve eserin bütününden, ulusal servetlerin neden ve niteliği hakkındaki doktrinini açığa vurmaktadır. Amaç bakımından onun savunduğu düşünceler, üretim, yarışım ve emek özgürlüğünün ekonomide ve ulusal zenginlikte başrolü oynadığından ibarettir. Üretimi endüstriye uygulayan da Smith'dir. Fizyokratlara muhalif olan bu büyük iktisatçıya göre, eşyanın değeri, üretimin tüketime sunulmasından doğar. Ulusal ekonomide dikkate alınacak nokta, eşyanın doğal olarak kullanılma yeteneği değil, bunların değişim (mübadele) değerleridir (Tanschwart). Değer ne denli artarsa ekonomik faaliyet ve dolayısıyle üretim de o denli artar ve üretimin en esaslı öğesi emektir; bu bir malın değerini de belirler. O, bir malın değerini belirleyen iki motif görür:

1. Üretim için sarf edilen emeğin ücreti;

2. Üretim değerine tekabül eden değer. Yani, üretime hizmet eden sermayenin faizi, arazi ve emlâk kiralarıyle ücretler. Bunlardan birincisine sosyalistler, ikincisine de liberalistler katılırlar.

Smith'e göre insan, muhtaç olduğu şeyleri

başkalarının emeklerine borçludur. Bu işbölümünün zorunlu bir sonucudur. Bu itibarla bir malın değişim değeri, üretim için harcanan emekle doğru orantılıdır. Değişim değerinin ölçüsü emek olduğundan, fiyatı da belirleyen emektir. Kişisel mülkiyet ve sermaye üretimde kullanılmaya başlayınca eşyanın fiyatında, emeğin ücreti, sermayenin ve doğanın payı gibi kısımlar belirir. Yani, doğa ve sermaye için bunların sahibine bir pay vermek gerekir. Smith için bir ulusun refah ve mutluluğu, işbölümünün sürekli olarak gelişmesine ve bir toplumda üretime hizmet etmeyen insanların (memurlar ve rahipler gibi) azalmasına bağlıdır. Zira servet, onu üretmeye hizmet eden insanlığın niceliğiyle paralel olarak artar. Ulusal servetin ve dolayısıyle refahın artmasına hizmet eden diğer bir neden de tasarruftur; bu da ihtiyaçları kısmak, ürünü biriktirmek, bu suretle de sermayeye sahip olmakla olanaklıdır. Smith, işbölümünü, elbirliğiyle (cooperation) üretmek diye tanımlar. Ancak işbölümü sayesindedir ki, üretim için harcanan emek, hem kolaylaşır, hem verimli, hem de yetkin olur. Smith, bunu bir topluiğne fabrikasına, işbölümünü uygulamak suretiyle tanıtlar. İşbölümünün bu verimliliği ona göre, üç nedenledir:

1. Her gün aynı işi yapan işçi, doğal olarak o işte bir ustalık kazanır.

2. Bir işten diğerine geçmek suretiyle kaybolacak zamandan tasarruf edilir.

3. Aynı işte kazanılan uzmanlık dolayısıyle hizmet eder. Smith, işbölümünün sakıncalarından (mahzur) bahsetmez; yalnız onun iki noktada durmak zorunda olduğunu açıklar:

a) Pazarlar ne kadar geniş olursa, işbölümü o kadar artar, genişler; fakat pazarlar ne kadar daralırsa, işbölümü de o kadar azalır.

b) Sermayenin önceden biriktirilmiş olduğu durumlarda.

Smith, genel olarak sermaye sahiplerinin aleyhinde olduğu halde, komünizme düşmeden işçinin lehinde bulunur. Emlâk ve arazi sahipleriyle tüccar ve fabrika sahiplerinin çalışmalarını, halkın çıkarına uygun bulduğu için, onlara karşı sempatisi yoktur; fakat, tarıma ve tarımcılara daha fazla itibar eder. Ücret sorununa gelince, bu ona göre, ulus zenginleştikçe ve sermaye biriktikçe artar; ve faizler düşer. En az ücret, emek harcayanın en aşağı derecedeki, zorunlu ihtiyacını karşılar; daha fazla ücret, emeğe olan arz ve talebe (sunum ve istem) bağlıdır. Talep, üretimde kullanılacak sermayeyle orantılıdır.

Smith, parayı, "alışverişin büyük tekerleği" sayar. Servetlerin değişiminde kullanılacak değer ölçüsü, paradır. Ona göre, bir yurdun gerçek serveti, orada biriktirilmiş olan para değil, "o, toprak ve tüketilebilen türlü maddelerin toplamıdır". Yani, toprakla emeklerinin yıllık ürünü, bir ulusun gerçek servetini meydana getirir. Smith, paranın miktarını artırmak isteyen merkantelistlerin düşüncelerine aykırı düşünür. Zira, der, para da sadece değişimi kolaylaştıran bir maldır. Ona karşı olan istek de, her mala karşı olduğu gibi, sınırlı ve ölçülüdür. Ekonomik hayat da, doğal kanunlara bağlıdır. Zira, ekonomik âlem, işbölümüyle oluşmuş doğal bir cemaattir ve ekonomik kurumlar, kendiliğinden meydana gelirler; bu kurumlar, esas itibarıyle iyidir. Bu son iki nokta, Smith'e göre, birbirinin zorunlu sonucu olacak şekilde bağlaşıktırlar. O, bu düşünceye dayanarak dünyaya, akıllı ve ileriyi gören bir iradeler toplamının aracılığı ve insanlar arasında önceden kurulmuş bir uzlaşma olmaksızın organlaşmış ve oluşmuş sayar. Smith'e göre kişisel çıkar, ekonomik organizmayı kurar ve devam ettirir; bir ulusun servet ve refaha doğru ilerlemesini sağlar. Kişisel çıkarlar, bireyleri toplumun çıkarlarına uygun olarak hareket ettirir ve insanda başkalarının haklarına saygı gösterme duygusunu yaratır ve çıkarlarımızı bu doğal eğilime göre ayarlarız; benciliğimizi ılımlı (mutedil) bir duruma getiririz. Zaten dar görüşlü bencilik, daima karşısında bir yarışım bulur. Bu ekonomik özgürlük alanına elverişli olan bir etki yapar. Bu itibarla devlet yarışımı sınırlayan engelleri kaldırmalıdır. Ona göre devlet, bir zorunluluk ve hafif bir şerdir. Devlet, kişisel faaliyetlere yalnız üç noktada karışabilir:

1. Adaletin uygulanmasında;
2. Ülkenin savunulmasında;
3. Bayındırlık işleri gibi, bir bireyin ya da azınlığın yapamayacağı şeylerde.

Smith, her çeşit tekelin aleyhindedir. O, koruma yöntemine razı olmuşsa da, bunun zararlarını göstermemiştir. Ona göre, bireyler, kendi kuvvetlerinin nasıl ve nerede en iyi bir tarzda gelişeceğini yine kendileri takdir ederler. Zenginler ve soylular, devlet gücüne nüfuz ederek fakirleri ezerler. Hükümet, halkı mutluluğa kavuşturma aracısı olduğundan, onların nüfuzlarını kırmalıdır. Ulusararası ekonomi de serbest olmalı, her ulus ucuz üretebileceği maddeleri kendisi üretmeli, diğerlerini de yine en ucuz ve iyi üreten yerlerden almalıdır.

Smith'e göre, esas itibarıyle doğal olan ekonomik kurumlar, hem iyi, hem de Tanrısal kayranın bir lütfudur. Her bireyin kendi hal ve durumunu düzeltmek için duyduğu arzu,

insanların kalbine bu kayra tarafından ilham edilmiştir. Bu itibarla, insan ve doğal olan sosyal örgütlerin, bu ilham yönüne doğru gitmesi, Tanrı'nın takdir ve inayetini yerine getirmek demektir. Smith, insan ve toplumu bu amaca sürükleyen bir gizli elin bulunduğuna inanır. O, ekonomik görüşlerinde de, ahlâk kuramında olduğu gibi, erekçiliği terk etmemiştir. Yaşadığı çağın sosyal ve ekonomik hayatının ve daha çok İngiltere'de gelişmiş olan büyük endüstri faaliyetlerinin meydana getirdiği sorunlardan ilham alan bu kuram, pek çok eleştirilerle karşılaşmış olmasına karşın klasik bir değer kazanmış ve tüm Avrupa'ya büyük etkiler yapmıştır. İngiltere, kendi gümrüklerini, hatta vergilerini Smith'in plan ve ilkelerine göre ayarlamış, Hume, Gibbon, Pitte gibi önemli adamlar, onun izinden yürümüşlerdir.

Smith, *Ahlâksal Duygular Kuramı* adlı eserine bir de *Dilin Kaynağına Dair Deneme* başlığı altında toplanan bir bahis eklemiştir. Bu konuda Leibniz'in düşüncelerine tamamıyle aykırı olarak Locke'un düşüncelerini geliştirmiştir. Smith'e göre, insanlar, başlangıçta bir süre dilsiz yaşamışlardı ve onların tek ilişki aracıları, yüzün bazı ifadeleriyle beden hareketlerinden ibaretti. Düşünceler çoğalmaya başlayınca, bunlar yetmez oldu ve düşüncenin aracılık ettiği anlamı parmaklarla gösteremez oldular. Bunun üzerine, yapay işaretler icat etmenin zorunlu olduğunu hissettiler. "Ve bunların aracılık ettiği anlamlar, ortaklaşa bir uzlaşmayla belirlenmiş oldu". İlk icat edilen sözcükler, fiillerdi; isimler o kadar acele ve zorunlu değildi. Zira, eşya gösterilebilir ya da taklit olunabilirdi. Oysaki, fiillerin ifade ettikleri yalın eylemler böyle değildir. Örneğin, bir kurdun geldiği görüldüğü zaman, hayvan parmakla gösterilerek sadece, "Geliyor!.." diye bağırmak yetişir. Bu kuramın bugün bilimsel bir değeri yoktur.

Smith, düşüncelerinde olduğu kadar da tümevarıma dayanan deney ve tarihten yararlanmış olduğu eserlerinin yöntem ve hatta bölümlerinde işbölümü, değerlerin aykırılığı gibi, görüşlerinde bile hocası Hutcheson'dan ve onun *Ahlâk Felsefesinin Yöntemi* (1755) adlı eserinden yararlanmıştır. Onun üzerinde Hume'ün de etkisi olduğu gibi, B. Mandeville' in —ki bir filozof hekimdir—. *Arıların Öyküsü ya da Özel Düşkünlükler, Genel İyilikler* (1714) adlı eserinde, Rousseau'nun savunduklarına benzeyen düşüncelerinden yararlanmıştır. Her ne kadar o, bu eseri eleştirmişse de, Smith'in ekonomik düşüncelerinde fizyokratların da derin izleri vardır. Bunlara karşın o, kendisinden önce gelen iktisatçıların dağınık görüşlerini sistemli doktrinler halinde düzenlemiş ve kendinden sonra gelmiş olan kuşaklara, üzerinde önemle işlenilmekte olan ciddî sorunlar vermiş ve ekonomiyi pozitif bir bilim yapmıştır. Durkheim, onun işbölümüne dair görüşlerini tüm sosyal olayların açıklanmasında büyülü bir anahtar gibi kullanmıştır. Smith'i tüm Avrupa'ya tanıtan ve dolayısıyle Fransız ekonomi sisteminin de yıkılmasına neden olan J. B. Say'da onun etkisi vardır. Onun değer kuramı, sosyologlar tarafından yıkılmıştır.

Külliyatı: *Collected Works* (5 cilt, Edimburg, 1811-1812). Bunda, Dugald Stewart'ın bir Giriş'i vardır. *Ahlâksal Duygular Kuramı*'nı Fransızcaya Condorcet'nin karısı —kocasının yardımıyle— *Théorie des Sentiments Moreaux* adıyle çevirmiştir (2 cilt, Paris, 1830). Smith'in tek tek de basılmış olan eserleri hemen tüm Avrupa dillerine çevrilerek birçok kez basılmıştır. Onun biyografisini de Dugald Stewart yazmıştır ki, Prevot, Smith'in son eserini, *Essais Philosophiques* adıyle Fransızcaya çevirmiş ve bu biyografiyi eserin başına eklemiştir (2 cilt, Paris, 1797). Smith'in ekonomi kuramlarından bahseden eserini M. G. Garnier, M. Blanuqi ile birlikte bazı notlar ekleyerek ve üç cilt olarak Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1859). Smith'in mantık hakkındaki derslerinden hiç bir eser kalmamıştır. Yalnız *Dillerin Kaynak ve Oluşumlarına Dair Düşünceler*'i, ahlâk duygularına dair olan eserinin sonuna eklenerek yayımlanmıştır. Diğer bazı kitapları da, *Essays and Philosophical Subject* adlı eserine ekli olarak basılmışlardır. Bununla birlikte Smith, mantığının birinci kısmını tamamıyle yazarak diğer bazı müsveddeleriyle birlikte Blair'e yollamıştır. Bu bilgin, *Retorik Dersleri* adlı eserinde, bunlardan överek söz eder. Bunun kaybolması üzülmeye değmekle birlikte, asıl yerine konulması olanaksız olan diğer büyük bir eseri daha kaybolmuştur. Bilindiği gibi o, felsefe derslerini dörde bölmüştür:

1. Doğal Tanrıbilim ki, Tanrı varoluşunun tanıtlama kanıtları ve Tanrı'nın yüklemleriyle dine temel ödevini gören ruhun ilkeleri ya da fakültelerini kapsar.

2. Ahlâktır ki, bunda ahlâksal duygular kuramında yazdığı gibi, sadece duygudaşlık (sympatie) ilkesinden çıkarılan ahlâk doktrini açıklanmıştır.

3. Dugald Stewart'ın kaydettiğine göre, adaleti ilgileyen ahlâk ilkeleri tüm genişliğiyle incelenmiştir. Bu konuda Smith, âdeta Montesquieau'dan ilham almış gibi görünen bir planı izlemiştir; yani, özel olduğu kadar da genel hukuk kanunlarının en kaba yüzyıllar-

dan en yontulmuş yüzyıllara dek geçirdiği ilerlemeleri göstermiştir; aynı zamanda mülkiyetin sürekliliğini ve birikmesini sağlamış olan sanatların nasıl olup da kanunlar ve hükümet üzerinde bir etki yapmış olduğunu ve hükümetteki değişmelerle ilerlemeleri meydana getirdiğini açıklar.

4. Adalet ilkesi üzerine değil, liyâkat (convenance) üzerine dayanan ve konusu devletin iktidar, zenginlik ve esenliğini (prosperité) artırmaktan ibaret olan türlü siyasal düzenlemeleri (réglements) inceler.

İşte Smith'in vermiş olduğu derslerin bu dört kısmından yalnız ahlâk ve ekonomi doktrininden başkasını bilmiyoruz. Onun, doğal Tanrıbilim derslerini yazmadığı sanılmaktadır. Bunu Hutcheson'un eserlerine baş vurmak suretiyle az çok kavramak olanaklı ise de, asıl telafisine olanak bulunmayan, *Uygarsal ve Siyasal Hukuk* adlı eseridir. Kendisinin 1759'da, yayımlayacağını haber verdiği bu büyük eserin yalnız planı ele geçmiştir. Bu plandan anlaşıldığına göre Smith, bu hakların kavimlerde ve insel ruhtaki en karanlık başlangıçlarından itibaren tamamlanmış sözcüklerine dek, tarih ve kuramlarını inceleyecekti; diğer eserlerindeki başarısına bakılarak, bu eserin kayboluşuna üzülmemek olanaksızdır.

Bkz. Jouffroy, *Cours de Droit Naturel;* E. Bréhier, (cilt II, s. 422-424); P. Janet-G. Séailles, (s. 460-463); H. Höffding, (cilt I, s. 465-470); Şükrü Kaya-Ahmet Muammer, *İktisadi Mezhepler Tarihi* (Ch. Rihte ve Ch. Jitt'den çevirme, 1926, s. 87-153); Mehmet Vehbi, *İktisat Tarihi* (G. Konrat' tan çevirme, 1923, s. 37-42); Boudrillart, *Publisites Modernes* (Paris, 1862); D. Stewart, *A. Smith Essays* (Londra, 1795); M. Chevalier, *Etude sur A. Smith et sur la Fondation de la Science Economique* (Paris, 1874); J. A. Farrer, *Adam Smith* (1881); John Rae, *Life of Smith* (1895); Coquelin C. W. Hasek, *The Introduction of Adam Smith's Doctrines into Germany* (New York, 1925); W. Scott, *Adam Smith as Studient and Professor* (Glasgow, 1937); C. R. Fay, *World of Adam Smith* (1960).

SMITH, Sir William. İngiliz yayımcılarından. 1813'te doğmuş, 7 ekim 1893'te Londra'da ölmüştür. Önce hukuk öğrenmiş, sonra öğretim mesleğine girmiştir. Onun felsefeye hizmeti, İngiltere'de Latin ve Yunan klasiklerini yetkin bir şekilde bastırmak suretiyle olmuştur. *Dictionnary of Greek and Roman Antiquities* (1842) adlı eseri, elli yıl otorite olarak kalmıştır. *Dictionnary of Greek and Roman Biography* (1846) adlı eseri de önemlidir. Onun ayrıca Hıristiyan klasiklerine, Yunan ve Roma coğrafyasına, Hıristiyan biyografilerine dair sözlükleri de vardır. Smith, birçok bilim akademilerine girmiş ve Guarterly Rewiew' in, 1867-1893'e dek yazı işlerinin şefliğini yapmıştır.

SINCLAIR, Jean Baron de. Alman filozofu. 1776'da İskoçya'da doğdu, 1815'te Viyana'da öldü. Birçok sivil ve askerî mesleklerden sonra, genel olarak doğru olan, fakat yükseklik ve derinlikten yoksun iki Almanca eser yazdı: 1. *Gerçek ve Pekinlik* (3 cilt, 1811); 2. *Metafizik Üzerine Kurulmuş Bir Fizik Denemesi* (1815). Bu iki eserin de kılavuzu, kamul duyu (sens commun) ve vicdandır. Fakat bu iki eserde son yüzyıl sistemlerinden birtakım anılar, Kant, Fichte ve Schelling'den alınmış izler vardır. Örneğin, özdeşlik denilen felsefe Sinclair'e, spekülasyonun amaç ve problemini, "fark'ın (ayrım - différence) ve fark olmayan'ın (non-différence) birlik ve özdeşliğini hazırlar". O, bu birliği çağların akışı içinde tamamlanmış ve ilkel bir su gibi değil, çağların geçişi içinde ileri sürülecek ve tamamlanacak bir gayret sayar. Ona göre, felsefesel bilimin gerçek koruyucusu, zihinsel sezginin otoritesi değil, insan cinsinin doğal imanıdır.

SNELL, Christian-Guillaume. Alman filozofu. 1755'te Dachsenhausen'de (Hesse - Darmstadt) doğdu, 1834'te Wiesbaden'de öldü. Hayatı türlü öğretim görevlerinde geçti; çoğu Kant felsefesine bağlı ve hepsi Almanca olan şu eserleri yazdı: *Sophron ve Neophil* (Felsefesel diyalog; Offenbach. 1789); *Bireylerin ve Ülkelerin Mutluluğuyle İlişkileri İçinde Ahlâklılık* (Frankfurt, 1790); *Ciceron'dan Toplanmış Felsefesel Parçalar, Yunanlılar ve Romalılarda Felsefe Tarihine Acele Bir Bakış* (Frankfurt, 1796); *Ahlâk ve Dinin Felsefesel Kuramlarının Esaslı Üç Noktası* (1798); *Onur İsteğine Dair Deneme* (Frankfurt, 1800). Bu eser, 1808' de *Philotim* adıyle de yayımlandı. Aşağıda adı geçecek olan kardeşiyle birlikte yazdığı *Amatörler İçin Felsefe Manüeli* (1802-1819). Bu eser 8 cilt olup, Giessen'de basılmıştır.

SNELL, Frederic-Guillaume-Daniel. Yukardaki filozofun kardeşi. 1761'de onun doğduğu kentte dünyaya gelmiş, 1830'da ölmüştür. Hemen tüm yaşamını Giessen Üniversitesinde felsefe profesörlüğüyle geçirmiştir. Ağabeyinden daha başarılı ve yetenekli olan bu filozof da Kant felsefesini açıklamaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Hepsi Almanca olan eserleri şunlardır: *Melanj* (Giessen, 1788); *Menon ya da Kant'ın Pratik Aklın Eleştiriminin Başlıca Noktalarını Aydınlatmak İçin Diyalog* (Menheim, 1789-1796); *Kant'ın Yargının Eleştiriminin Açımı (Şerhi) ve Aydınlatılması* (2 cilt,

Menheim, 1791-1792); *Felsefesel Etütlerin Birinci Derecesi İçin Manüel* (2 cilt, Giessen, 1794; 7. baskı, 1832); *Dogmacılık ve Kuşkuculukla Karşılaştırılmış Felsefesel Eleştirimcilik* (Giessen, 1802); *Mantığın İlk Taslakları* (Giessen, 3. baskı, 1828); *Görgül Psikoloji* (Giessen, 1793). Bunu, Schmidt'le birlikte yazmıştır. *İnsanın ve Yurttaşın Hukuk ve Ödevlerini Aydınlatmak İçin Jurnal* (Herborn ve Hadamar, 1799). Bu eseri de, J.-E. Schmidt ve Grolman'la birlikte yazmıştır. *Deneyüstü Felsefeye Dair Aydınlatmalar* (Herborn ve Hadamar, 1800). Bu eseri de, bir önceki esere yardım etmiş olan meslektaşlarıyle birlikte yazmıştır.

Bu iki Snell'den başka, diğer iki Snell daha vardır ki, bunlar büyük Snell'in oğullarıdır. Her ikisi birlikte Diogéne Laêrce'in eserini Almancaya çevirmişler (Giessen, 1806), aynı zamanda *Felsefe Tarihi Taslağı* (3 cilt, Giessen; 3. baskı, 1821) adında önemli bir eser daha yayımlamışlardır.

SNELLMANN, Johann Wilhelm. İsveç filozof ve politikacısı. 15 mayıs 1806'da Stokholm'da doğdu, 4 temmuz 1881'de Kirkkonummi'de öldü. 1856-1862'de Helsingfors'da profesör, 1863'te Senato üyesi ve Maliye Bakanı oldu. Hegel'le ilgilidir. Külliyatı: *Samlade Arbeten* (10 cilt, 1892-1898; 12 cilt, 1928-1933).

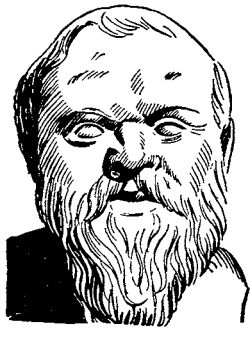
Bkz. Th. Rein, *Johan Wilhelm Snellmann* (2 cilt; Helsinki, 2. baskı, 1904); A. Meurman, *Johan Wilhelm Snellmann* (2 cilt, 1901).

SOCHER, Georges. Alman filozofu. 1747'de Strasswalchen'de doğdu, 1807'de bu şehirde öldü. Salzburg'da felsefe okuttu. Leibniz ve Wolf Okuluna bağlıdır. Eserleri: *Positiones ex Institutionibus Ontologicis* (Salzburg, 1775); *Positiones ex Psychologia Theologia Naturalis et Physica Generali* (Salzburg, 1776).

SOCHER, Joseph. Alman filozofu. 1755'te Peutingen'de (Baviera) doğdu, 1821'e doğru öldü. Münih Bilimler Akademisinde üyeydi. Baviera Parlamentosunun rahip milletvekillerinden biriydi. Kant'ın öğrencisidir. Hepsi Almanca olan eserleri şunlardır: *Felsefede Yeni Sistemlerin Eleştirimi* (Ingelstadt, 1800); *Yunanlılardan Kant'a Dek Bir Felsefesel Sistemler Taslağı* (Münih, 1802); *Eflatun'un Yazıları* (Münih, 1820). Bu eser kendisine ün sağlamıştır. Eflatun'un eserlerinin güvenilir oluşları ve kronoloji sırasına göre yazılmıştır.

SOKRAT (Genç). Yunan filozofu. Hayatı hakkında hiç bir şey bilmediğimiz bu filozofun adına, Eflatun ve Aristo'nun eserlerinde rastlıyoruz. Aristo, *Metafizik*'inin VII. kitabında, "Küçük Sokrat'ın kullandığı" bir karşılaştırmadan (mukayese) söz eder. Eflatun da, *Politika* adlı eserinde aynı adı taşıyan bir düşünüre söz verir ve bunu büyük Sokrat'la konuşturur. *Sofist* adlı diyaloğunda da, genç Sokrat'a sudan bir dinleyici rolünü vermiş olduğu görülür ve şöyle bir cümle içinde ondan bahseder: "Teetet, dedi, ben bulunmayacak olursam, Sokrat'ın adaşı olup benim yaşımda bulunan ve jimnastik arkadaşım olan Sokrat'ı benim yerime koyarız". Anlaşılıyor ki, az çok değeri olan ikinci bir Sokrat vardır. Zira Aristo, ondan söz etmekle kendisine onur vermiştir. Belki de bu Sokrat, Eflatun'un öğrencisi ya da sınıf arkadaşıdır. Afrodizyalı Alexandre da, bunu böyle yorumlamaktadır. O, Aristo'nun bir parçasını yorumlarken, "Eflatun bize, sohbete karışan bir Sokrat'ı tanıtmaktadır" der. Bazı eleştiriciler, Ammonius'un yazmış olduğu Aristo'nun hayatına dair bir parçaya dayanarak bu Sokrat'ın, üç yıl kadar Aristo'ya hocalık yaptığını tahmin ederlerse de, buna inanmak güçtür. Bu eleştirimciler tahminlerini Olimpiodoros'un Gorgias'a (XLII) dair yazmış olduğu bir yorumlamayla belgelendirirlerse de bu iki yazarın büyük Sokrat'tan bahsetmek istedikleri anlaşılıyor.

SOKRAT (SOCRATES). Büyük Yunan filozofu. LXXVII. Olimpiyat'ın dördüncü yılında, yani M.Ö. 470 tarihinde Atina'da doğdu. 399'da öldürüldü. Babası heykeltraş Sophronisk'dir. Annesi Phenaret de tanınmış bir ebeydi. Mensup olduğu aile, o zamanlar Atina'da var olan özlerden (aşiret) Antiochid'lere mensuptur. Babası, büyük Aristide'in oğlu Lysimak'in arkadaşıdır. Ebeveyni fakir olmakla birlikte, o yüzyılda ilk öğretim, Atina'da hem parasız hem de zorunlu olduğu için Sokrat, özentiyle okutuldu. Damon ve Kunos'dan musiki; Cyrenalı Theodor'dan geometri öğrendi. O, Prodikus'un derslerini izlemiş ve Anaxagor'un doktrinini bu filozofun eserlerinden okumuştur (Eflatun, *Phedon*). Gramer, jimnastik, şiir, astronomi ve matematiği, zamanındaki insanların bildiği kadar öğrenmişti. Bir taraftan da heykeltraşlık yaptı. Bunun için olacaktır ki, Diogéne Laêrce'in an-



lattığına göre, Timon, ona, "taş cilâcısı" adını vermiştir. Bu sanat, Sokrat Okulunda özel bir değeri olan sanat duygusu ve güzellik zevkini yaratmıştır. Bununla birlikte, bu sanat, Sokrat'ı kandırmamıştır. Öğrenmek aşkı, onu döneminin en seçkin insanlarıyle tanışmaya sürükledi. Önce, sofistlere karıştı. Parmenides ve Zenon'la görüştü. Öripid'le arkadaşlık etti. Bu suretle çağının fizik hakkındaki bilginlerini de öğrendi. Fakat, ne suyun, ne havanın, ne ateşin; ne de atomlardaki çarpışmanın ilk neden olabileceğini, ilk nedenin Tanrısal bir giz (sır) olduğunu ileri sürerek düşüncelerine büsbütün başka bir yön verdi. Eflatun, onun kuşkularına Anaxagoras'ın ruh kuramı son verdiğini, başlangıçta düşünmeli (teemmülî) bir eleştiri ve bir telkin evresinden başlayarak özünlü (derunî) ve orijinal bir dalınç dönemine geçtiğini ve daha sonra oluşu, tinsel şekiller ve esaslarla açıklama derecesine yükseldiğini anlatır (Parmenides). Bu dönemlerde Sokrat, pek genç bulunuyordu. Tüm bu ilgiler ve faaliyetlere karşın Sokrat, Xenophon'un fark ettiği gibi, "kendi kendinin" üstadı oldu (Xenophon, *Memorables*, liv. I, ch. V).

Sokrat, Xantip adında huysuz, kaba ve kocasını anlamaktan âciz, terbiye ve bilgisi kıt bir kadınla evlenmiş ve bundan çocukları olmuştur. Bununla birlikte Eflatun, hocasının ölümünü betimlerken bu kadını, çocuklarıyle birlikte Kritias'a çağırttığını ve onun teselli edilemeyecek kadar yüksek bir duygunluk (hassasiyet) gösterdiğini yazar *(Phedon)*.

Sokrat, hiç seyahat etmemiştir. Yalnız Eflatun'un ifadesine göre, bir kez Corint berzahına dek gitmiştir. Şehirden dışarıya çıkışı bile çoğu kez kendisine karşın olurdu. Atina kırlarına çıkışı âdeta rastlantı ve kendi alışkanlıklarına aykırı nadir hareketlerdendi *(Phedon)*. Onun için her şey insandan ibaretti. Tüm yaşamını insanları ve kendini incelemekle geçirdiği için dış âleme karşı derin bir ilgi duyamıyordu. O, hayatını, peygamber ve havarilerde görülen güçlü bir iman ve feragatla geçirmiştir. Yetiştiği dönemde, Atina her bakımdan alçalmıştı. Akın akın Atina'ya gelen köylüler, çalışmanın adiliğini, zevk ve sefahatin lezzetini öğreniyor; eski geleneklerinden uzaklaşmış olan halk, her çeşit ahlâksal bağları kırmış, bir çeşit tinsel anarşi içinde yaşıyorlardı. Aristophan, güldürücü şiirlerinde Tanrılarla alay ediyor; örneğin, *Kuşlar* adlı eserinde Baküs'ü bir geveze ve *Plutus* adlı kitabında ise Merkür'ü imansız ve aç gözlü bir obur olarak betimliyordu. Siyasal hayatta da eski dayanıklılık (metanet) kalmamış, sofistlerin şarlatanlıkları, çıkarcı art düşünceleri, halkın ve gençliğin doğru bir yolda ilerleyebilmesine engel oluyordu. Bütün bu durumlar karşısında ciddî bir üzüntü duyan Sokrat, kendisinde bir üstat otoritesinin geliştiğini hissettiği gün, Delph tapınağının kâhininden, Atina'da en Bilge (Sage) olan birinin var olup olmadığını sorduğu zaman, tanrıların buna olumsuz yanıt verdiklerini öğrendi. Bundan sonra Sokrat, kendisini Apollon'un emri altında saydı; bu karşılığın nedenini aramak ödevini üzerine aldı. O, kendisinde hiç bir çeşit Bilgelik (Sagesse) hissetmiyordu. Bu nedenden Bilge denilen insanlar, kim olurlarsa olsunlar, onları incelemeye koyuldu. Bu araştırmadan sonra, kendisinin onlardan daha üstün olduğunu öğrendi; bunun biricik kanıtı, kendisinin diğerlerinden farklı olarak, bilgisizliğini kabul etmiş olmasıdır. O, başkalarında da bu eleştirimci düşünceyi geliştirmeye çalıştı. Zira, insan ruhu, düşünmeden kabul edilmiş olan birtakım dağınık ve adi düşüncelerden ancak bu suretle kurtulabilirdi. Ona göre, kendini oluşturmak için, önce kendini bilmek gerekti. Sokrat, bu amacı anlatabilmek için, "kendi ruhuna özen göstermek" sözünü kullanıyordu.

Bu nedenden o, resmî işlerle uğraşmamış, çoğu kez eski filozofların bu çeşit işlerden uzaklaşmayı öneren özdeyişlerini yineleyip durmuştur. O, insanları ıslah etmeyi üzerine alan bir adamın eğer bir süre yaşamak istiyorsa, devlet işlerinden tamamen uzaklaşması gerektiğine inanmıştı. Bununla birlikte Sokrat, askerlik yapmış, Alcibiades'i Potide savaşında, Xenophon'u Délium'da ölümden kurtarmıştı. Potide'deyken, en şiddetli bir kış mevsiminde, "hiç kimsenin sokağa çıkamadığı, yahut hiç olmazsa en ısıtan şeyler giyip ayaklarını koyun derileriyle sararak gezebildikleri bir zamanda o, yine büyük ve bol mantosuyle, yalın ayak buzlar üzerinde dolaşırdı. Askerler onu, kendilerine cesaret vermek için böyle yapıyor sanarak sinirlenirlerdi". Alcibiades de der ki: "O, Délium'da sanki Atina sokaklarındaymış gibi sükûn içinde gezer ve düşmanlarına çekinmeksizin bakardı".

Askerlik yaparken meydana gelen savaşlara kahramanca katıldı; savaşta aynı soğukkanlılığı korudu ve özellikle o zamanlar bozulmuş olan askerlik hayatının her türlü sefahat ve rezilliğine kayıtsız kaldı. Beşyüzler Senatosu'nu kuşatmaya çağrılmış, Prytane Komisyonu'na üye olmuş ve Meclis, Arginus adalarının asi generallerini —ölülerini gömdürmüş olmakla suçlandırarak— idama mahkûm etmişken, halkın arzusuna ve bu karara karşın haksız olan bu hükmün oy'a konulmasına yalnız başına itiraz etmişti (406).

Oligarşi yönetimindeyken de aynı cesaret ve tarafsızlığı koruduğu gibi, yaptığı tartışmalarda, Atina demokrasisinin büyük kuruculârından olan Themistokles ve Perikles'i yurttaşlarına erdem aşkını telkin etmemekle suçladı ve sürekli bir egemenliğin ancak erdemle mümkün olabileceğini ileri sürerek döneminin tüm kötülüklerini sergileyip eleştirmekten çekinmedi. O, Atina'nın en Bilge olana güven duymasını istiyordu. Otuz tiranın önünde herkes titreyip dururken Sokrat, Salaminli Leon adlı masum bir adamın tutuklanıp idamını isteyen Kritias'ın emrini reddetti.

Demokratlar yönetim başına gelince, bunlar, Sokrat'ın Otuz tiran yönetimindeki yüksek kişiliğini unuttular; yalnız, onun kendi aralarından bazılarıyle olan ilişkisini, demokrasinin eşitlik ve kur'ayla olan seçme sisteminin o vakitki şekilleri aleyhinde yaptığı eleştirileri anımsadılar. Özet olarak o, adaleti ve gerçeği tüm iktidarlara, halk ve müstebitlere karşı savunmaktan asla çekinmedi. Siyasal hayatın entrikalarını bilmeyen Sokrat'ın hayatında ne okulu, ne de kitabı vardır. Nerede bir kalabalık görürse oraya sokulur, onlarla konuşmaya başlardı. O, insanları seviyor, insanları arıyor, herkesle her konuda konuşuyordu ve tüm konuşmalarına ahlâksal bir yön veriyordu. Dargınları barıştırmak, ebeveynine itaat etmeyenleri saygıya ve itaate davet etmek; fakir insanlara servet ve çalışma kaynakları göstermek, onun sürekli işlerinden sayılırdı.

Parhasium'la resim, Kliton'la heykel, Aspasia ile retorik hakkında tartışmalar yapar, hatta Theodora adını taşıyan, döneminin ünlü bir orospusuna haz vermek ve haz almak sanatını öğretmekten çekinmezdi. Onu daima zeki ve meraklı (mütecessis) gençler kuşatır; o da büyük bir aşk ve heyecanla onlara yeni bir ahlâk ve yeni bir din telkinine uğraşırdı. Ona göre, adalet ve merhametin esası, ebeveynine saygı ve itaatle başladığı için, annesinin pek büyük ve haksız saldırılarına uğrayan kendi büyük oğlu Lamprokles'e, bu düşünceleri aşılamaya çalıştı.

Sokrat, aşktan çok söz etmiş, bir Yunanlı artist gibi organsal güzelliklere karşı da duyarlık göstermiş ise de, ahlâksal güzelliği her şeyden üstün tutmuş ve kendini saran seçkin gençlere üstün bir duygudaşlıkla bağlanmıştı. Eflatun, "derslerindeki yüksek başarıyı, duyduğu bu duygudaşlığa borçludur" der (*Theages*).

İnsanlık tarihinde, bu denli metin ve orijinal bir kişilik yoktur, denebilir. Atina'nın, özellikle o dönemde pek fazla incelmiş olan kibar ve zarif hayatı içinde o, âdeta doğa ve ilkelliğe dönmek isteyen bir adam manzarasını gösterir. Genel olarak bir büyük manto giyer; yaz ve kış Atina sokaklarında yalın ayak gezerdi. Sabır ve kanaatinde eşi bulunmaz bir iradeye, metanet ve cesarette görülmemiş bir güce sahipti. Sabaha dek kadeh çarpıştırılan büyük şölenlerde şarabın etkisiyle konuklar uyukladığı zaman, o, bir kenara çekilir; güneş çıkıncaya dek düşünürdü. Hiç bir çalışma ve yorgunluk, onun gürbüz vücudunu sarsmazdı.

Eflatun, hocasının Atina'yı ahlâk ve zihin bakımından yüceltmek için askersel görevleri, gerekli hatiplikleri, hatta evinin işlerini bile ihmal ettiğini anlatır. Atina'yı düşündürmek ve ıslah etmek görevini Tanrı'dan aldığını sanan Sokrat, ancak otuz yaşını geçtikten sonra bu sitenin sokaklarında görünmeye başladı. Ve bir büyük kardeş gibi yurttaşlarına, hatta yabancılara sokulduğu, onlarla gevezelik ve iyilik hakkında tartışmalara giriştiği görüldü. Politikacıları, ozanları, artistleri ziyaret ediyor, onlarda gerçek erdemi uyandırmaya çalışıyor, girdiği dükkânlarda, aklın meskeni olan ruhun bedenden sonsuz bir surette yüce olduğunu tanıtlamak için usanmadan açıklamalarda bulunuyordu.

Ağır başlı, kaba yapılı ve ustaca konuşmasını bilen Sokrat, tüm sofistlerle başa çıkıyor; ve gençleri etkileyebilecek olan her çeşit belâgat ve nezaket oyunlarını pek güzel deneyip uygulayabiliyordu. O, hem bir diyalektikçi, hem de bir alaycıydı (müstehzi). Bir evliya gibi, bir peygamber gibi mistik bir ruha da sahipti: "Bildiğim bir küçük bilim vardır. O da: Aşk bilimidir" diyordu. Kendi içinde her zaman Tanrı'nın sesini işittiğini zanneden bu büyük adamın konuşurken sesinin tonuna ve mantığının gücüne dayanılmazdı.

Sokrat, pek çirkindi. Yassı alınlı, basık burunlu, her tarafı görebilen "öküz bakışlı" gözleri vardı. Onu sevenler bile, kendisini bir kutsal maymuna benzetirlerdi. Eflatun, *Şölen*'inde: "Sokrat, der, heykeltraşın atelyesinde sergilenen Siléne'lere (kutsal bir maymun) benzer ki, içini açacak olursanız, kendisinde tanrılıkların hapsedilmiş olduğunu görürsünüz". Bu çirkin zarfın içinde, "en parlak ve saf güzellikler gizlidir".

Geleneklere göre, Sokrat, çok fena yönelişlerle doğmuştur. Döneminin ünlü fizyonomi bilginlerinden Zophys, bir gün ona, gençlerle konuşurken rastlamış; yüzündeki çirkin çizgileri inceledikten sonra Sokrat'ın çok çirkin yönsemeleri bulunduğunu ilân etmiş, öğrenciler, bu garip teşhise gülünce Sokrat, onları susturmuş, Zophys'in doğru söylediğini,

kendi doğuştan sahip olduğu fena tutkuları, iradesiyle yendiğini itiraf etmiştir.

Düşmanı olan Aristophan, onunla alay için, kendisinin bir okulu bulunduğunu ve oradan nasıl para aldığını, nasıl ders verdiğini anlatırsa da, bunlar tamamıyle iftiradır. Onun ne özel bir okulu vardı; ne de verdiği derslerden para alırdı. Çoğu kez gençlere rastladığı Palestr'i ziyaret etmediği zaman, Lyce jimnaterinin bulunduğu yeri tercih ederdi. Yorulmak bilmeden sorar, karşısındakileri, bir gerçeği arama işinde birlikte çalıştırır, gerektiğinde uzun söylevler verir; ve ozanların metinlerini açıklar ve kıraat şeklinde okur ve okuturdu.

O, bir üstat değildi; ve üstat olmayı da istememişti. Philozof deyimini mağrur sofistlere karşı Bilgeliği seven anlamında olmak üzere alçak gönüllülükle kabul etmiş; kendisine, pek candan bağlı bir ortam yaratmıştı.

Kendisiyle daima birlikte dolaşmayanlar bile, uzaktan onun ilkelerine bağlı bulunurlardı. Onu dinleyenler arasında çeşit çeşit yönelişlere sahip olan insanlar vardı; kendi mesleğine bağlı olanlar arasında, Öklide, Antistenes, Aristip, Phedon, Eflatun, Eschin... gibi tanınmış kimseler vardı. Onun meclisine böyle tamamıyle gelişmiş olanlardan başka, diğer bazı filozoflara bağlı olanlarla, giysi, servet ya da ün peşinde koşan insanlar da devam ederdi. Sokrat, ülküsüne o denli bağlıydı ki, çevresinde uyandırdığı tepkileri görmüyor ve görmek istemiyordu. Ona, önce sofistler düşman oldular. Ozanlar, kendisini ne yaptığını bilmemekle suçladılar; politika adamları ona, Atina'nın mahvolmasına çalışmak suçunu sürdüler. Halk ise, bu büyük adamın savunduğu düşünceleri anlayacak seviye ve ruhta değildi. Aristophan, hem halkı eğlendirmek, hem de kendisiyle alay etmek için onu, *Bulutlar* adlı eserine koydu. Sokrat'ın düşünceleri bazı heykel satıcılarının çıkarına da uygun gelmiyordu. Çünkü o, soyut bir tanrıya inanıyordu.

Özet olarak, Sokrat'ı düşmanları, dinsizlikle, gençlerin ahlâkını bozmakla, Atina tanrılarını inkâr edip, yerine yeni tanrılar getirmekle, nihayet Atina'nın tüm geleneksel kurumlarına düşman olmakla suçlandırdılar. Hatta, Voltaire'in deyimiyle, "bir tanrıdan başka tanrı yoktur!" diyen bu büyük adamın bir tanrı tanımaz olduğunu iddia ederek kendisini kur'a ile seçilen 500 bilgisiz üyesi olup, adına Heliast denilen mahkemeye verdiler. Bu suçlamaları yapan düşmanları arasında şu üçü özellikle, kendisinin idamında önemli bir rol oynadılar:

Ozan Melitus, iyi bir hatip olan Lycon; zengin bir derici olan Anytus... Bunlar, onu idam ettirmekle, demokrasiyi ve halk inançlarını kuvvetlendireceklerini tasarlamışlardı. Eflatun üç eserinde *(Apoloji, Kriton, Phedon)* onun kendisini nasıl savunduğunu, yurdunun kanunlarına itaat etmek için, kaçmayı nasıl reddettiğini ve ölümüne dek hapishanede geçen hayatının inceliklerini betimler. Sokrat, kendisini kaçırmak isteyen Kriton'a düşünde, tanrılığın kendi ölümünün ne şekilde olacağı hakkında bilgi verdiğini ve bu öncel (ezelî) takdirden kaçamayacağını ve bir yetmiş yıl daha yaşayamayacak olan ihtiyar Sokrat'ın gençlere, yurdunun kanunlarına karşı gelmiş bir hain ve ahlâksız izlenimini bırakmak istemediğini anlattı.

Kendisini savunurken de, özgür faaliyetleri sırasında yaptığı sert ve kaba, halkın anlayabileceği örnek ve karşılaştırmalarla dolu, hatta alaycı ve şakacı konuşmasını bırakmamış, bu tehlikeli zamanlarda bile çocukluğundan beri içinden duyduğu Tanrısal sesin telkinlerini yinelemekten çekinmemiştir. Ona, zamanın âdetine göre, kendi cezasını yine kendisinin saptaması önerildiği zaman, Sokrat:

"Benim lâyık olduğum şey mi? Fakat bu, bir ödülden başka bir şey olamaz. Size iyilik yapan ve sizin mutluluğunuzu sağlamaya çalışmak için bir konuta ihtiyacı olan bu yoksul adamın lâyık olduğu şey, sadece bir ödüldür. Ben ölünceye dek, Prytane'de devlet hesabına beslenmemi isterim!".

Bu vakur anlatım karşısında şaşıran ve kızan hâkimler, küçük bir çoğunlukla onu ölüme mahkûm ettiler. Fakat onun ölümden de korkusu yoktu. Nitekim, mahkemede:

"Eğer siz bana, araştırmalarımdan ve felsefe yapmaktan vazgeçmek koşuluyle, Anytus'ün düşüncelerine katılmayacağız, seni beraat ettireceğiz, fakat bu koşulun aksini yaparsan öldüreceğiz, demiş olsaydınız, size tereddüt etmeksizin derdim ki: Ey Atinalılar, sizi seviyor, size karşı saygı duyuyorum. Bende bir tek nefes kalıncaya dek ve bir tek nefes alacak gücüm bulundukça felsefe yapmaktan vazgeçmeyeceğim. Size daima iyilikler ve öğütler vermek için gelecek, her gün kullandığım dille, dostum, sen Atinalısın; sen kudret ve ünde en büyük bir şehirdensin... Oysaki sen, sadece servetler edinmekten, onur ve itibar kazanmaktan başka bir şey düşünmüyorsun! Ruhun gerçeklik ve güzelliği hakkında ise, ne saygı duyuyor, ne de ufacık endişe hissediyorsun... İşte ben, yoluma çıkan genç, ihtiyar, yurttaş ve yabancı olan her insanla ve özellikle sizlerle böyle konuşacağım!.. Zira, ey

Atinalılar, siz beni pek derinden üzüyorsunuz... Anytus'ün sizden istediklerini ister yapınız, ister yapmayınız... Beni ister salıveriniz, ister tutuklayınız. Bin kez ölmek zorunda olsam da tuttuğum yolu hiç bir zaman değiştirmeyeceğim!".

Sokrat, sahte bir ülkücü değildi. O, ulusuna karşı yapmakla görevli olduğu işi o denli açıkça biliyor ve ona o denli ciddiyetle inanıyordu ki, nihayet, kendi imanının bu gücüne Tanrısal bir kaynak arıyor; ve nihayet bu görevi Tanrı'dan aldığını sanıyordu. Onun bu tanrısına, "Sokrat'ın şeytanı" adı verilir ki, o bunun sesini işitmiş, en dar zamanlarında bile bu sesin ilham ettiği düşüncelerle, her çeşit zorlukları çözmeyi başarmıştı; bu imandır ki, kendisini kaçırmak isteyenlere: "Bırakınız, Tanrı bizi nereye yöneltiyorsa oraya gidelim, korkmayalım!" demişti. Tüm dâhilerde ve peygamberlerde görülen bu sarsılmaz enerji ve ülküler, hep ilhamlarını Sokrat'ın tattığı kaynaktan almışlardır.

Sokrat, baldıran otu içerek bir çeşit intihara mahkûm edilmişti. Fakat o, bu hükümden sonra bir ay daha tutuklu olarak yaşadı. Xenophon der ki: Olaylar onun yargılanmasından sonra otuz gün daha yaşamasını istedi. Zira, Delos bayramı bu ay içindeydi ve kanunda tören olarak Delos'a gitmiş olan küçük gemi geri dönmeden kimsenin idam edilmemesi yazılıydı. İşte tüm bu süre sırasında Sokrat, arkadaşlarının gözleri önünde tıpkı eskiden olduğu gibi yaşadı. Çoluk çocuğunu çağırarak sükûnet ve ciddiyetle onlara veda etti. Çevresindekilere ruhun ebedîliği hakkında bir sohbet yaptıktan sonra, zehir çanağını bir hamlede içti. Ve etrafında ağlayanlara: "İnsan tatlılıkla ölmelidir. Ağlamayınız!" dedi. Ve Kriton'a, belki de Yunan tanrılarına bir saldırı olarak, belki de kendini hayatın acılarından kurtardıkları için, Hekimlik tanrısı "Eskülap'a bir horoz adamıştım, bu borcu ödemeyi unutma!" demişti.

Böylece, çağının bilgisizlik ve ahlâksızlığına kurban giden Sokrat için, Xenophon, son satır olarak: "Tüm insanların en bilgesi, en doğrusu işte böyle öldü" der (M.Ö. 399).

Sokrat hiç bir eser yazmamıştır. Düşüncelerini öğrencilerinin eserlerinden anlıyoruz. Eflatun, diyaloğlarında kendi düşüncelerini, pek hayran olduğu üstadının ağzından söylemiştir. Yalnız, Xenophon kendi eserlerinde *(Memorables, Apologie, Banquet)*, Sokrat'ın düşüncelerini daha doğru olarak nakleder. Aristo ise, ondan ancak dolayısıyle söz eder.

Düşündüklerine ve inandıkları düşüncelere uygun bir surette yaşamış olan eski Yunan filozofları, her şeyi öğrenmek istiyorlardı; âlemi ve âlemin kaynaklarını, mukadderatını açıklamaya çalışıyorlardı. Yani, felsefeyi tümel ve evrensel bir bilim sayıyorlardı. Sokrat ise, insanın eşyayla uğraşacak yerde, kendisiyle meşgul olmasını istiyor, yani Ciceron'un deyimiyle, "felsefeyi gökten yere indiriyordu". Çok sevdiği gençliğe, kuramsal (teorik) olmaktan çok, pratik ahlâk telkinlerinde bulunuyordu. Zira, amacı, Atina'nın istikbalini kurtarmaktı; ve o, bu işin, yurdunda ahlâksal ve dinsel bir reform yapmak suretiyle sağlanabileceğini sanıyordu. Böylece, Yunanistan'ın erdem kazanacağını, erdemin ise, kuvvet ve büyüklük yaratacağını iddia ediyor ve buna inanıyordu. O, hiç bir zaman kuşkucu ve hatta dogmacı değildi. Diyebiliriz ki Sokrat, Fisagor'dan sonra gelen ülkü adamlarının, bilim ve din kahramanlarının örnek tuttukları en büyük şehitlerden biridir.

Sokrat'ın kişiliğini açıklama bakımından Diogéne Laêrce'in vermiş olduğu şu notları nakletmekte yarar ummaktayız:

Sokrat, Öripides'le birlikte çalışmış ve Eflatun'un *Phedon* diyaloğunda anlattığına göre, Protagoras'ın kitaplarını okumuş, fizikçi Archelaus'un derslerini izlemiştir. Diogéne Laêrce, onun önce köle olduğunu, sonra taş yontucusu olarak Akropol'daki 'giyinmiş latifler'i (les grâces vêtues) onun yaratmış olduğunu anlatırsa da, bunun başka bir Sokrat'a ait olduğu sanılmaktadır. Retorikte usta olan Sokrat'ın retorik (hatiplik sanatı) okutmasını Otuzlar yasaklamıştır. Hatip Echin, onun öğrencisi olmuştur. Yaşama sanatı hakkında ilk kez söylev veren Sokrat'mış. Diogéne Laêrce, Aristoxen'den naklederek, onun ticaretle ve vurgunculukla da uğraştığını, kumar oynadığını, çok para kazandığını ve bunu pek çabuk sarf ettiğini anlattır. Fakat Kriton, onun ruhsal değerlerinden hoşlanarak eğitimine hizmet etmek için kendisini atelyesine almış ve Sokrat, âlemi incelemenin hiç bir yararı olmayacağını anlayınca, fizikten vazgeçerek ahlâkı incelemeye koyulmuştur. O, pek heyecanlı konuşur, düşündüklerini, yumruklarını ileriye uzatarak ve kendi saçlarını yolarak anlatır ve çevresindekilerin gülmelerine aldırmazmış. Birisi, kendisine bir çitme atmış; kızmadığını görenler, bunun nedenini sorunca, "beni çitmeleyen bir eşekse, onun hakkında bir dava mı açmalıyım?" demiş. Güya bir gün, Öripides, kendisine okusun diye, Heraklit'in eserlerini vermiş, sonra bunlar hakkında ne düşündüğünü sormuş; Sokrat da, "Bu eserden anladığım şeyler bana dâhice görünmektedir, geriye kalan anlayamadığım kısımların da öyle olduğunu sanıyorum; fakat ben yorumlamak için Delos'un iyi bir yüzücüsüne muhtacım" de-

miş. Alçak gönüllü ve vakur olan Sokrat'a bir gün Alcibiades, bir ev yapması için büyük bir arazi vermiş; Sokrat ona, "ayakkabılara ihtiyacım olsaydı, sen de bana bunları kendim yapmam için deri vermiş olsaydın ve ben de bunu kabul etmiş olsaydım gülünç olmaz mıydım sanırsınız?" demiş. O, hemen daima satılmakta olan şeyleri gördükçe, kendi kendine, "ne kadar da çok ihtiyacım olmayan şeyler!" der ve durmadan şu beyti yinelermiş: "Süsler, gümüş ve sırmalar, hayata değil, tiyatroya hizmet ederler!".

Sokrat'ın iki karısı varmış: Biri Xantip ki, bundan Lamprokles adındaki oğlu dünyaya gelmiş; diğeri de Myrto'dur ki, bununla ceyizsiz evlenmiş ve bu kadından Sophronisk ile Menexen adında iki oğlu olmuş. Sokrat, alay edenlerden nefret eder, kanaatkârlıkla övünür, kimseden para istemezdi. "Pek acıkmış olan bir adam, salça var mı diye incelemez, pek susamış olan ise, kendisine suyu başkasının getirmesini beklemez ve gereksiz şeylerden vazgeçmeyi bilenler, Tanrılara daha çok yaklaşırlar" derdi. Aristophan, *Bulutlar* adlı piyesinin bir beytinde, onun hakkında, "Müthiş adam!.. Açlıktan ölürken bile dalkavukluk yapamaz!" der. Sokrat, kıyafetine ve temizliğine dikkat etmezmiş; fakat bir zafer gününü kutlamak için hazırlanan şölene, yıkanmış ve sandallarını giymiş olarak geldiğini hayretle görenlere, "Bunun nedeni, demiş, akşam yemeğini Agaton'un evinde yiyeceğim için kendimi güzelleştirdim; zira, bir güzel adamın evine giderken, güzelleşmek gerektir". Onun için tek hayır, bilgi; tek şer, bilgisizlikti; zenginlik ve soyluluk da bir onur değil, bir şerdi. Bir köle olan Phedon'un fena yerlerde dolaştığını anlayınca, onu efendisi olan Kriton'dan satın alarak filozof yapmıştır. Sokrat, ileri bir yaştayken lir çalmayı öğrenmiş ve "insanın bilmediğini öğrenmesi pek doğaldır" demiş. Çoğu kez sıhhati için yararlıdır, diyerek sık sık dans eden Sokrat, bir gün, Öripides'in *Oges* adlı piyesi oynanırken, sahnede erdemden bahseden sanatçı, "en iyisi, onu terk etmektir" deyince Sokrat, "İnsan, kaybolan bir kölesini aramak için bir hayli eziyet çekerken erdemin böyle öldürülmesi gülünçtür" diyerek tiyatroyu hemen terk etmiş. O, gençlere, sık sık aynaya bakmalarını salık verir, "eğer güzelseniz, güzelliğe lâyık olmaya çalışınız; çirkinseniz, bilginiz sayesinde çirkinliğinizi unutturunuz" derdi. Bir gün evine bazı zengin adamları davet etmiş; yemek için hazırlığı olmayan Xantip şaşırıp kalmış. Bunun üzerine Sokrat, "boşuna şaşırma; onlar kanaatkâr iseler, memnuniyetle sofraya oturacaklardır; fena insanlar ise, tasalanmaya gerek yoktur; zira, zahmete değmez" demiş. "Herkes yemek için yaşıyor, ben ise yaşamak için yiyorum" diyen Sokrat'a baş vuran Echin, "ben fakirim, hiç bir şeyim yok; size bizzat kendimi veriyorum" deyince, büyük filozof: "Bunu bana verdiğin sunakların en büyüğü olduğunu hissetmiyor musun?" demiş. Ölüme mahkûm edildiği zaman karısı, "haksız yere mahkûm edilmiş olduğundan" ağlayarak şikâyet edince, Sokrat, "haklı olarak mahkûm edilmemi mi istiyordun?" demiş. Baldıran otunu içeceği zaman, Apollodor, filozofa giyinmesi için bir güzel manto hediye etmek ister; Sokrat, "yaşadığım zaman, eski mantom iyiydi, ölürken de o daha uygun değil mi?" diyerek reddetmiş. Güldürü yazarlarının kendisini eleştirip sergilemelerinin gerekli olduğunu kabul eder, "eğer onlar, gerçekten bende olan kusurlardan söz ediyorlarsa, beni tashih ediyorlar demektir; değilse, bana ne?" dermiş. Bir gün karısı Xantip, ona kızarak, üzerine bir kova su dökünce, "Ben daha önce bu kadar gök gürültüsünden sonra yağmur yağar, dememiş miydim?" diyen Sokrat'a, Alcibiades, bu kadının çekilmez bir yaratık olduğunu söyleyince, filozof: "Ben ona, kazların bağırışmalarını dinliyormuşum gibi alıştım; nitekim, sen de kazlarının yaygaralarına dayanmıyor musun?" deyince, Alcibiades, "Evet ama, kazlarım bana yumurta ve palazlar veriyor, onun için katlanıyorum" karşılığını verir; bunun üzerine Sokrat, "Benimki de öyle, karım da bana çocuklar veriyor!" demiş. O, çoğu kez, azgın atlar gibi, zaptedilemez kadınların da var olduğunu söyler ve bunları zaptedebilen süvarilerin diğerlerini yola getirmekte hiç zorluk çekmeyeceklerini anlatır ve, "ben de karımla geçinmeyi bilirsem, başka kimselerle kolayca geçinebilirim!" dermiş (Zeller, *Yunanlıların Tarihi*'nde, cilt II. Yazar, Xantip'in huysuzluklarına, kocasının hırçın karakterinin neden olduğunu anlatır).

Diogéne Laêrce, Sokrat hakkında bu öyküler in bir kısmını anlattığı halde, onun düşüncelerine hiç değinmemiştir. Onun gerçek çehresi, Eflatun'un *Şölen*'inde görülür. Aristophan'ın şiddetli eleştirileri ve Xenophon'un vermiş olduğu bilgiler, onun nasıl bir adam olduğunu anlamamıza yetişmez. Eflatun, diyaloğlarında, hocasının düşünceleriyle bunlardan pek farklı olan kendi düşüncelerini karıştırır. Aristo ise, Sokrat'a yeter derecede önem vermiş değildir.

Hayat ve kişiliğini açıkladığımız Sokrat'ın şimdi Yöntem'ini ve Bilgi problemine dair düşündüklerini görelim:

Sokrat, bilginin insanda doğuştan olduğunu, öğretmenin ödevi, öğrencide esasen var olan bilgileri anımsatmaktan ibaret bulunduğunu

kabul ediyordu. O, hem sofistler tarafından tamamıyle yıkılmış olan bilimi, hem de yine onun tarafından bozulmuş olan ahlâk ve dini kurtarmak istiyordu. Bunun için, bilimsel, dinsel ve ahlâksal kuşkuculuğa neden olan zihinsel etkenleri yıkmak ve yerine sağlam ve ciddî bir yöntem koymak gerekti. Delphe tapınağının kapısı üzerinde yazılı olan, "Kendini bil!" vecizesi, onun hem yöntemine, hem de felsefesine temel ödevini gördü. Bunu, Xenophon'un naklettiği şu konuşma pek güzel anlatır:

"— Eutydemose, sen hiç Delphe'e gittin mi? — Jüpiter'e and içerim ki, iki kez gittim! — Şu halde tapınak üzerinde bulunan *"Kendini bil!"* levhasını görmüşsündür? — Evet, gördüm. — Bu yazıya dikkat ettin mi? Ve ne olduğunu araştırdın mı? — Jüpiter'e and içerim ki, hayır! Zira, ben kendimi pek iyi bildiğimi sanıyorum. — Bir insanın, ne olduğunu anlayabilmesi için kendi adını bilmesi yeter mi? İnsanların kendilerini bildikleri zaman en çok mutlu, kendi hesaplarına aldandıkları vakit de çok bahtsız oldukları apaçık değil midir? Gerçekten kendilerini bilenler, kendilerine en uygun geleni de bilirler; uygun olan veya olmayan şeyleri de ayırt edebilirler; bildiklerini yapmayı yeter bulur ve kendilerinde olmayan şeyleri kazanmaya çalışırlar, ve bilgilerinin üstünde kalan şeylere karşı da çekingen olurlar. Yanlışlardan ve yanılmalardan da kendilerini korurlar. Kendilerini bilmeyenler, kendi kuvvetleri hakkında aldanmış olanlar, diğer insanlara ve genel olan insel problemlere karşı aynı bilgisizlik içinde bulunurlar. Bunlar, kendi eksikliklerinin neler olduğunu ve nelerin kendilerine yarayacağını bilmezler. Fakat, bu şeyler hakkındaki yanılmaları yüzünden, iyilikleri kaçırır, kötülüklere doğru sürüklenirler..." (*Memorables*, liv. IV, ch. II).

Görülüyor ki, Sokrat'da, kendini bilmek, belli bir bilimin konusu değil, tüm bir bilimdir; bilimin kendisidir. Kendini bilen insan, yalnız gerçeği bulmaya yarayan mantık kurallarını keşfetmekle kalmaz, aynı zamanda ahlâksal gidiş kurallarını, yani, iyi ve kötüyü de elde eder. Ona göre, kendini bilmek demek, bir taraftan, insanın kendi iç gözlemine dayanan bir ahlâk felsefesine başlamak demektir; bir taraftan da, bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak felsefenin esaslı konusunu, daha eskilerin zannettikleri ve üzerinde uğraştıkları gibi, tüm varlığın niteliği ve tözü değil, fakat insanı oluşturması demektir.

Sokrat, ahlâkta değişmeyen ve genel olan kavramları araştırmak ve keşfetmek istiyordu. (Aristote. *Metaph.*, liv. V, ch. I; Xenophan, *Memorables*, liv. II, ch. I). Örneğin, hak ve haksızlık, acımak ve merhametsizlik, itidal ve cesaret... vb. gibi kavramların ne olduğunu araştırırken tümevarıma baş vuruyor; ve bu işte en yalın andırışlardan (analogie) yararlanarak zihni kandıran en sade ve esaslı bir noktaya dek ulaşmaya çalışıyordu; bu noktaya ulaşmak demek, tanımı (tarif) elde etmek demektir. Anlaşılıyor ki Eflatun, kendi idea'lar kuramı ile diyalektiğinde, üstadının yönteminden yararlanmıştır. Esasen Sokrat'ın diyalektik sözcüğünü ve hatta bunun niteliğini pekâlâ bildiği de anlaşılmaktadır (*Memorables*, liv. IV, ch. V). Xenophan'a göre Sokrat, düşünceleri değil cinsleri aramış olduğundan idea'lar hakkında bir bilgisi yoktu. Fakat, idea'lar kuramı, kesin bir tanım kavramına dayanmak zorundadır. Nitekim, bunu Aristo da pek güzel fark etmiştir (Aristote, *Metaph.*, liv. XIII, ch. IV. Edition Brandis).

Sokrat'a göre, kendini bilmek demek, aynı zamanda, insanın kendi bilgisizliğini anlaması, sonra ruhta gerçeği yaratmaya hizmet edecek ve kuralları toptan göze aldırabilen mantıksal kurallara önem vermek demektir. Sofistler, bilgide öznenin (sujet) rolünü görmüşlerdi. Fakat onlar, bu noktada tam bir kuşkuculuğa ulaşmışlardı. Sokrat ise, kendi bilgisizliğini itiraf etmekle yalnız bir alçak gönüllülük dersi vermemiş, aynı zamanda bilgeliğin birinci derecesi, yanılmanın özgür zekâsına sahip olmaktan ibaret olduğunu anlatmıştır. Bu itibarla, bu itiraf, yöntemli kuşkunun da bir anlatımıdır. Nitekim Eflatun, bunu şu karşılaştırmayla tanıtlar: "Hekimler, besinlerin yenmeden önce, bağırsakların tamamıyle temizlenmesini, aksi halde bunların bedene hiç bir yarar sağlamayacaklarını düşünürler. Aynı suretle, ruhlarını temizlemek isteyenlerin, birtakım imgesel bilgi iddialarından vazgeçerek muhtaç oldukları tüm bilgileri kabul etmeye hazır bir duruma gelmeleri gerektir" (Eflatun, *Sophiste*).

Sokrat, tehlikeli bir kuşkuculuğa düşmemek için öznede bilgiyi elde etmeye yarayan şeyi aradı. Ruhun niteliğini derinleştirmek suretiyle bilimin koşullarını keşfedebileceğini sandı. "Kendini bil!" ilkesinin, onun bilim ve yönteminde hareket noktası olması bundandır. Kendini bilmenin ilk sonucu, kendi bilgisizliğini keşif ve itiraf etmektir, demiştik; fakat bu itiraf gerçek bir bilim düşüncesinin varlığına ve buna ulaşmanın da mümkün olacağına aracılık eder. Esasen, gerçek, ruh için doğuştan olunca, öğrenmek bile kendini bilmek demek olur. Sokrat'a göre, gerçeğin bu doğuştancılığı, duyumsal bilgiden önce gelir; ve buna bilim şeklini veren akılsal bir fakültenin sezgileridir.

Bu doğuştan olan bilgiyi ortaya çıkarabilmek için, özel bir çalışma gerektir ki, bu çalışma tarzı, Sokrat'ın yöntemini oluşturur. Ona göre, felsefe, insan bilimidir ve insanın mutlu olabilmesi, insan biliminin bilgelikle karışmasıyle olanaklıdır. Çünkü, Sokrat, en önce, Anaxagoras'ın düşüncelerinden yararlanmıştı. Bu nedenden üstadı gibi o da, her şeyin ilk nedeni olarak zihni kabul ediyordu. Fakat Sokrat, zihnin üstünde diğer bir zihne, mutlak bir iyi (hayır) kavramına inanmıştı. Ona göre zihin, iyiye bağlı bir şeftir; zira, zihin, kendi kendine iki şeyden birini tercih etmek gücüne sahip değildir. O, her şeyde ve her yerde gördüğü bu iyi'yi, bilim, ahlâk, din ve politika hakkındaki düşüncelerine de yaymıştır. Bilimlerin en yüksek derecesine ahlâkı yerleştiren Sokrat, insel mutluluğu, bu iyilik hakkındaki bilginin derecesiyle orantılı saymıştır. Şu halde insan, erdeme bağlanabilmek için önce iyiyi ve güzelliği bilmek zorundadır. Bunun için de, alışılmış olan düşünce tarzlarından vazgeçerek iyi düşünmeyi bilmedikleri için bilim, kendilerinde bir olanak halinde kalmıştır. Bu nedenden önce: Düşünmek ve düşündürmek gerektir. Bu amaçla Sokrat, iki yöntem kullanmıştır: Bunlardan biri, büyük bir alçak gönüllülükle annesinin sanatını ima ederek adlandırdığı Doğurtma ya da Keşfettirme yöntemidir. Bu yöntemde, daima yalından katışığa, tikelden tümele; özelden genele, olaydan sonuca ve deneye giderek gerçek elde edilir; o, öğrencilerini birbiri ardınca ve zekice tertip edilmiş sorularla karşılaştırır. Onlardan alacağı yanıtları o suretle yönetir ki, nihayet, karşısındakiler çelişikliğe düşerler; bundan, tartışılan konu hakkındaki tanımların yetersizliği ortaya çıkar. Bu itibarla doğurtma yönteminin birbiriyle pek sıkı ilişkisi bulunan üç kuralı vardır: 1. Tümevarım; 2. Tanım; 3. Tasım.

Ona göre, felsefenin esası, eşyayı, kendi esaslarını anlatan genel varsayımlara dönüştürmektir. Bu iş için onun ilk baş vurduğu yol, tümevarımdır. O, bu yöntemle birtakım olgular, edimler ve örnekleri ileri sürerek gerçeğe, ancak ruhun eylemiyle ulaşılabileceğini, yani ruhun saf faaliyetiyle, bizzat kendimizde gerçeği yaratmak, gerçek koşullarının kendimizde olduğunu bilerek ona ulaşmak olanağı bulunduğunu öğretir.

Sokrat, uzun uzadıya fizikçileri inceledikten sonra anlamıştır ki, eşyayı doğrudan doğruya incelemekle gerçeğe ulaşılmaz. "Eşyanın gerçeklerini seyredebilmek için kavramlara sığınmak gerektir"; bu itibarla, eşyayı değil, eşyanın gerçeklerini gözlemek lâzımdır (Eflatun, *Phedon*).

Şu halde her şeyin en gerçek esasını anlatan bir tanımla kavramlar olmadıkça bilim yapılamaz. Bir şeyi tanımlamak için ise, onu tüm evreleriyle incelemeli, görünüşten ibaret olanlarla karşıt olanları uzlaştırmalı; geçici ve sürekliyi... ayırt etmelidir. İşte tümevarım bu iş için gereklidir.

Esasen Sokrat'tan önce bilinçli ve tam düşünceye dayanan bir tümevarım yoktu. Aristo, bunu: "Sokrat bize, tümevarımlı söylevlerle tanımı getirdi" sözleriyle pekiştirir ve onun tümevarımı kamul duyunun (sens commun) tümevarımıdır; yani, genel olarak kabul edilmiş düşüncelerden başlar; ve bunun hiç yanılmayan bir yöntem olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda diyalektiğin, eşyayı cinslere ayırmaktan, yani deneyin özel durumlarını bazı genel kavramlara dönüştürmekten ibaret olduğunu kabul eder.

Xenophan'ın *Memorables*'ında bu zihin faaliyetini somut olarak gösteren çeşitli örnekler vardır ki, bunlardan bir ikisini nakletmek yararsız olmayacaktır. Sokrat'ın tartışmalarına dair anılarla dolu adalet, bilgelik, iyi, güzel, cesaret, krallık ve istibdatın ne olduğunu arayan konuşmalar hep aynı sistemdeki düşünce tarzının örnekleridir: Sokrat, adaletin ne olduğunu aramak için Ötidem'le giriştiği bir tartışmada önce, herkesçe bilinen şu yalın tanımı ileri sürer: "Adalet, yalan söylememek, aldatmamak, başkalarını zarara sokmamak ve kendi cinsinden olanları köle haline getirmemektir". Sonra, bu tanımla büsbütün karşıt birtakım sonuçlar çıkarır. Bu sonuçlar, yalan söylemenin, aldatmanın, zarar verme ve köleliğe düşürmenin de bir adalet ödevi olduğunu gösterir. Örneğin, herhangi bir generalin, düşman bir ulusu aldatarak zaferi kazanması, ahlâksızlık değildir. Özellikle yenilgiye uğrayanın topraklarını zaptetmek ve halkını tutsak etmek de böyledir. Şu halde başlangıç olarak kabul edilen tanımı değiştirmek gerektir. Yani, bu tanımı yalnız dostlarla olan ilişkiye uygulamalıdır. Oysaki bu suretle yanlış bir sonuca varılabilir: "— Zira, cesareti kırılmış bir orduya cesaret vermek için komutanın söylediği yalanı hangi tarafa koyabiliriz? — Adalet tarafına sanırım. — Pekâlâ, şimdi umutsuzluk içinde bulunan bir dostun kendini öldürmemesi için silahlarını çalacak olursam? — Jüpiter'e yemin ederim ki, bu da adalet cihetine! — Demek ki, bazı hallerde arkadaşlarımıza hile yapmak, onlardan bir şey çalmak veya onlara şiddet göstermek gerektir. Şu halde adaletin gerçek tanımı nedir?".

Sokrat, tanımını, biçimsel olarak verir; fakat sarsılmaz kanıtlarla:

"Yasal bir neden olmaksızın dostlarının haklarına saldırmayan, adaletlidir".

Önemli bir tümevarım örneği olan şu ikinci örnek de güzeldir: Politika ile uğraşmak isteyen Glokon adındaki bir gençle Sokrat, bu iş hakkında şöyle konuşur: "— Saygı görmek istersen Cumhuriyete hizmet etmek zorunda olduğun aşikâr değil midir? Ona yapmak istediğin ilk hizmetin ne olduğunu bana söyler misin? Onu yüceltmeye çalışmak istemez misin? — İsterim. — Onu zenginleştirmenin aracısı, ona büyük gelir kaynakları hazırlamak değil midir? — Kuşkusuz! — Şu halde bugün devletin gelir kaynakları nelerdir? Ve bunun miktarını söyler misin? — Jüpiter'e ant içerim ki, ben onu hiç düşünmemiştim. — Hiç olmazsa şehrin masrafı nedir onu söyle. — Ben bu işle de o kadar uğraşmadım. — Öyleyse, bari bizim sitenin ve düşmanlarımızın kara ve denizlerdeki kuvvetlerini anlat! — Bunlar hakkında da bir hazırlık yapmadan sana bir şey söylemeyeceğim, Sokrat! — Şu halde savaş hakkındaki görüşmelerimizi bırakalım; fakat ben, görüyorum ki, sen ülkenin savunmasıyle uğraşıyorsun!.." vb.

Bir işte olduğu kadar da diğer işlerde yeter derecede hazırlık ve bilgisi olmadığını gören Glokon'a Sokrat, yurdun tüm maden ve buğdaylarından başlayarak devletin tüm gelir ve çıkar kaynaklarını sayar. Hatta bir evin bile tüm ihtiyaçları bilinmedikçe yönetilemeyeceğini, eve hâkim olunamayacağını anlatır. "Devlet de böyledir" der; bundan sonra Sokrat, ünlü gülümsemesiyle tartışmasına son verir:

"— Mademki bu kadar çok aileyle uğraşmak zordur, şu halde niçin hiç olmazsa bunlardan birinde, yani amcanın evinde bunu denemek istemedin? — Evet, söylediklerimi dinlemiş olsalardı, amcamın ailesine pek yararlı olacaktım! — Vah vah!.. Demek ki amcanı kandıramadın! Oysaki sen, tüm Atinalılara ve onların içinde bulunan amcana kendini dinletmek istiyordun!..".

Bu, çok sade fakat yetkin bir tümevarımdır. Fakat Sokrat'ın tümevarımları daima böyle sade ve yalın değildir; bazen pek ince ve karışık bir şekil de alır. Zira o, bazen birbirine karşıt örnekler verir; bunlardan birini diğerine oranla daha doğru olarak yavaş yavaş düzeltmek suretiyle kavramın tüm seçkin niteliklerini ortaya çıkarmaya çalışır. Özetle, onda, ciddî bir bilim yönteminin deneyi vardır; ve bu yol, bugün de düşüncelerin kesinlik ve açıklık kazanabilmesi için yararlı olan en sağlam ve verimli yoldur.

Sokrat'ın ikinci yöntemine gelince: Bu, düşmanlarının hiç de affetmediği istihza (alay) tarzıdır. Karşısındakine tüm düşünce ve tasarımlarını söyletecek kadar uygun bir durum hazırladıktan sonra, her birinin en gülünç ve en boş yanlarından başlayarak eleştirmek, bu yöntemin esasını oluşturur. Bu suretle tartışmakta olduğu adam, bilgisizliğini itiraf etmek zorunda kalır. Sokrat da: "En çok bildiğim şey, hiç bir şey bilmediğimdir. Siz ise benden daha bilgisizmişsiniz, çünkü siz, bilmediğinizi de bilmiyorsunuz!" sonucuna ulaşır.

Bu yönteme dair de bir örnek verelim: Bir sofist olan Hippias, uzun bir seyahatten Atina'ya döndüğü zaman Sokrat'a rastlar ve alaylı bir tavırla der ki: "— Ee... Sokrat, demek ki sen hâlâ uzun süreden beri, evvelce senden dinlemiş olduğum şeyleri tekrar edip duruyorsun! Öyle mi? — Evet Hippias, ben aynı konular üzerinde en kuvvetli olanı yineliyorum. Bu kadar çeşitli bilgilere sahip olan sizler ise, hiç kuşkusuz aynı şeyler hakkında hiç bir zaman aynı tarzda söz söylememektesinizdir, değil mi? — Gerçekten öyle... Ben daima yeni şeyler söylemeye çalışıyorum. — Evet, Sokrat sözcüğünde kaç harf olduğu sorulduğu zaman, bazen şu kadar, bazen de bu kadar harf vardır diye karşılık vereceksiniz. Ve size iki, üç daha ne eder diye sorulursa, bugün dünküne uymayan bir karşılık vermiş olacaksınız!".

Sokrat'ın birinci yöntemi pozitif (olumlu), ikincisi negatiftir (olumsuz). Fakat her ikisinin de amacı sofistlere karşın yargı (hüküm) ve akıl yürütmenin olanağını göstermek ve gene düşünceleri keşfetmektir. Zira onlar, her söylev, genel düşüncelerin nitelik ve varlığına bağlı olduğu halde, bunları oluşturmanın, düşünme ve akıl yürütmenin olanaksızlığını ileri sürüyorlardı. Her ne kadar Sokrat, türlü tanıtlama şekillerini ayırt etmiş değilse de, onlara karşı çeşitli kanıt örnekleri vermiştir. O, düzenli olarak oluşturulmuş olan kavramların yardımıyle ve dikkatle yapılmış bir tümevarımın gerçeklerine uygun olarak yargılar yapılabileceğini ve bundan sonuçlar çıkarılabileceğini gösterdi. Rasgele birtakım sözcükler hazırlayacak yerde, önce bu sözcüklerin anlattığı düşünceleri tanımlamaya çalıştı, bunların nasıl teşekkül ettiğini gösterdi; ve bunlar arasındaki ilişkiler dolayısıyle tikel olanlarla genel olanları yakalayarak, yargı vermenin olanaklı olduğunu ve safsatacı kuşkuların boşluğunu anlattı. Ona göre, kavramlar iyi tanımlanılınca kanıt her zaman olanaklıdır. Yukardaki örneklerde olduğu gibi, örneğin, âdil insanın ne olduğu bilinince, bir adamın âdil olup olmadığını bilmek zor olmaz. Mantık diliyle söylemek gerekirse, tanım, akıl yürütmenin büyük terimini verir. Bu nedenden Sokrat, bir konuşmasında:

"— Benim bahsettiğim adamdan filânın da-

ha iyi bir yurttaş olduğunu söylüyorsun, değil mi? — Evet, öyle söylüyorum! — Fakat her şeyden önce iyi bir yurttaşın ne gibi özelikleri olduğunu bilmek gerekmez mi?.." der ki, bu her problemi birtakım ilkelere dönüştürerek sonuç çıkarmak, yani akıl yürütmek demektir.

Bu açıklamalardan da anlşılıyor ki Sokrat, safsatacılar gibi, sözcükleri düşünceler yerine kabul etmiyor; onlar gibi düşüncelerin tamamıyle dilden yapılmış olduğunu sanmıyor; fakat ona göre, bilimin gerçek amacı, düşüncelerle kavramları oluşturmaktır. Bu itibarla kavramların bağımsız bir varlıkları yoktur. Kavramları deneyden ayırmamak, onlara sahip olmadıkları mutlak bir değeri yüklememek gerektir. Yani, kavramları deneyle kontrol etmek, onları deneyden çıkarmak, tikel olan edimleri çözümleyerek genel düşüncelerin özetlediği ve ortak karakterleri belli etmek gerektir. Yani Sokrat, olay çokluklarını, bunları kavranılabilir (makul) bir duruma getiren olay birliklerinden ayırmaz ve kavramını tüm diğerlerinden ayırmaya da baş vurmaz. Bunları teşkil ederken, bunların ilişkilerini de keşfeder ve bunları bölmek koşuluyle cinsten türlerin çokluğuna iner ve tanımında en esaslı ayrımları belli etmeye çalışır. Kavramların alt sıralılığını ve karşılıklı bağlılaşmalarını, cinslerin, türlerin bölünebileceğini ve türlerin cinslere dönüştürülebileceğini, özetle, birlikten çokluğa geçmenin mümkün olacağını tanıtlar. Böylece, Sokrat, insan zihninin bilimden kuşkulanmasına engel olmuş, düşünceler arasındaki akımı kurarak mantıksal düşünceye hayat ve hareket vermiş olduğu gibi, zamanında tehlikeye düşen bilimi olduğu kadar da ahlâkı kurtarmaya muvaffak olmuştur. Denebilir ki, yöntem düşüncesinin bilim ve uygarlıktaki egemenliği bu filozof sayesinde mümkün olmuştur.

Sokrat'ın ahlâk felsefesi: Sofistlerin kuşkuculuğu, yavaş yavaş her türlü ahlâksal kayıtları da yıktığı halde, Sokrat, bunlara karşı bir tepki (réaction) olarak bilimle ahlâkı da birleştirdi. Ona göre, hayır (iyi) bilindiği andan itibaren direnilemeyecek bir surette irade ve zihne hükmeder. Tüm insanlar, zorunlu olarak kendi büyük hayır ve mutluluklarını isterler. Yapılmakta olan özel birtakım eylemler, bu genel amaca ulaşmak için birer aracıdan başka bir şey değildirler. Şu halde bireyin (fert) en büyük hayrı, hayır'ın kendisidir. Bu gerçeği bilmek, onu yerine getirmek için yeterlidir. Her erdem, bir bilimdir; şerri işleyen insan, işlediği amaç için gereken aracıyı seçmekte aldanan adamdır. Kötü insanlar istediklerini gerçekten yapamayanlardır; ve yapmış oldukları şeyler de, kendileri için iyi ve hayırlı görünen şeylerdir.

Sokrat, "Bilgeliği, bilgece gidişten (conduite) ayırt etmez. Gerek güzel ve hayırlı olan şeyleri bilip bunları işleyen ve gerek utandırıcı şeyleri bilip de işlemeyen insan gene erdemli ve bilgedir" der. Ona: "Yapılması gerekeni bilip de aksini yapanlar bilge midirler?" diye sormuşlar. Cevap olarak demiştir ki: "— Onlar, izansızlardan daha az bilgisiz değildirler. Öyle sanıyorum ki, tüm insanlar, işe yarayacak şeyler arasından, bir şeyi kullanmak istedikleri zaman en yararlı olanı tercih ederler. Şu halde kötü hareket edenler, gidişlerinin ne bilgini, ne de hâkimidirler. Adalet ve tüm diğer erdemler bilimdir. Zira, adalet ve erdemin oluşturduğu şeyler, güzel ve iyi şeylerdir. Bunları bilenler, bunlardan başka bir şey yapamazlar".

Şu ifadeler de gösteriyor ki Sokrat, insan özgürlüğünün bilime bağlı olduğunu sanmaktadır. Daha doğrusu, bu özgürlüğü inkâr etmektedir. Yani, ona göre: Erdem bir bilimdir; ve erdem bir başkasına öğretilebilir (Eflatun, *Protagoras*).

Sokrat, bu düşünceden, iyi yapabilmek için, iyi düşünmek gerektir, gibi adi bir anlam çıkarmıyor; bilgi ile eylemin birbirine bağlı olduğunu kabul ediyor. Zira, gerçekten iyiyi bilenler, iyiyi yapmanın kendi çıkarları gereğinden olduğunu ve onu yapmak için istemek gerektiğini anlarlar. İrade, akla aykırı hareket edemez. O, aydınlatıldığı zaman daima doğru hareket eder. Onun yaptığı bazı sapmalar, şaşırmalar ancak zihnin yaptığı yanılmalardır. Descartes da bu düşünceyi bilgi ve usul bakımından benimsemiştir.

Bireyin çıkarı, genelin çıkarına bağlıdır. Ona göre hayır, ne hazdır, ne de bireylere göre değeri değişen onur ve zenginlik gibi bir şeydir. Belki istisnasızca tüm insanların kutladıkları ve hepsinin iyi ve güzel diye ilân ettikleri, daima evrensel olan itidal ve adalet gibi bir şeydir. Hayır, böyle olunca, pek yüksek bir yararı da ilân ettikleri zaman, örneğin, zenginlik gibi birine yararlı ise, diğerine zararlı olabilir veya bir diğerinin zararı ile elde olunabilir. Oysaki adalet, böyle değildir. O, kayıtsız ve koşulsuz bir hayırdır.

Şu halde erdem ve hayır, kendisine çıkarı rehber yapan kimselerin iradesine egemendir. Sokrat, namuskârlığı, yararlıdan ayırmak yanılgısına düşen insanı, cehennem tanrılarına adamıştır.

Hayır, yararlı olunca, ahlâkın amacı da mutluluk olur. Fakat, mutluluğun kendisi de erdeme dönüştürülebilir. Ona göre mutluluk; aracısız bir surette erdemde gerçeklenebilir.

Akıl, bizi, serveti ve tanrıların süreksiz lütfunu anlatan dışsal çıkarlar ve fırsatları hor görmeye yöneltmiştir. Akıl, mutluluğu, adi hazları terk etmeyi içeren kutsal bir sevinç gibi kabul etmemizi sağlar.

Bundan, pek yüksek bir anlam olmak koşuluyle mutluluğun, kendisine inananları hiç aldatmadığı ve mutlu bir yaşama ulaşmak için biricik aracının gene bir bilimden ibaret olan erdem olduğu sonucu çıkar. Erdem. hayrın hem nedeni, hem de genel bilimidir. Diğer erdemler ise, her biri bir başka cins iyinin tikel bilgisini kapsayan yargısı içindedir. Böylece, ılımlılıkla gerçek iyinin bilinmesi, haz adı verilen sahte iyiye karşı gelmiş olur. Görünüşteki (zahirî) şerleri doğru takdir etmekten korkmamak gerektir. Hastalık ve ölüm gibi kaçınılması gereken gerçek şerler de adaletsizlik türünden olanlardır. Nihayet, "Adalet demek, gerek tanrılar ve gerek insanlar tarafından kurulan kanunların yasakladığı ya da izin verdiği şeyleri bilmek demektir".

Eğer mutlulukla erdem birbirine karışıyor, bu itibarla da hiç kimse isteyerek kötülük yapmıyorsa, bunun nedenini, Tanrısal güçte aramalıdır. Yani, Sokrat'a göre, iyinin kaynağı sofistlerde olduğu gibi, uylaşımlı, keyifsel ve bireysel tutkular değil, akıldır.

Görülüyor ki, Sokrat'da ahlâk, amacı iyi ve iyilik olan bir düşüncedir. Nasıl kendi kişisel ilişkilerimizde akla uygun olanı uygun olmayana yeğ tutarsak, öylece de, iyiyi kötüye yeğ tutabilmeliyiz. Yani, düşüncelerimizle eylemlerimiz yekdiğerine uygun olmalıdır. Bunda amaç, genel iyinin, özel iyiden üstün olduğunu kabul etmekten ibarettir. Bir insan, hiç bir zaman bile bile kötülük yapmaz. Şer, iyinin algılanmamasından (idrak) doğar. Yani kötülük, daha iyiyi düşünememekten doğar. Esasen hiç kimse isteyerek kötülük yapamaz. Zira bu suretle kötülük yapan kimse, iyiliği bilmiyor demektir. Yani, iyiliği bilen kötülüğü yapamaz.

Aynı zamanda, herkes kendi iyiliğini ister. Eylemlerimizin ahlâksal başlangıcı budur. Bu nedenden kendimizi en çok memnun edecek ve kendimize en yararlı olan iyilikleri tercih ederiz. Bizim için iyi olan şey ise herkes için de iyidir. Çünkü, iyinin en büyük özeliği (hassa), bulaşmak (sirayet) ve kaplamaktır (şümul).

Sokrat'a göre bu düşünceden iki sonuç çıkar: Biri şahsımıza, diğeri başkalarına karşı olan ödevlerdir.

Şahsımıza ait olan ödevlerde, kanaat ve ılımlılık esastır. Buna uymayanlar, başkalarına karşı da ödevlerini yapmamışlar demektir. Zira, başkalarına karşı olan ödevlerimizin esası da adalettir. Kanaat ve ılımlılık ise, haksızlığa engel olur. O, bizi, zorunlu olarak adaletli yapar. Asıl sorun, iyiyi bilmek ve iyide mutluluk olduğuna inanmaktır. Tüm yanılmalar ve kötü hareketler, bilgisizlikten ve kötülüğü iyilik sanmaktan doğarlar. Sokrat'ın ahlâkı şu altı esasta toplanabilir:

1. Kendimizi bilmek suretiyle elde edebileceğimiz erdem.
2. İrademizi erdeme bağlamaktan, ayırmaktan doğan cesaret.
3. Duygularımızla irademizin bağlanmasından ve birbirine uymasından doğan dayanma (tahammül).
4. Kendi cinsimizden olanlara karşı ilişkilerimize ait eylemler, yani hak.
5. Tanrı ile birleşen irade, yani din.
6. Kaynaklarını Tanrısal emirler oluşturan kanunlara uyma.

Bu esaslara göre mutluluk, gerçek erdeme bağlanmakta ve ödev ise, iyiyi işlemektedir.

Sokrat, bu âlemde insanları yöneten iki kanunun varlığına inanmaktadır. Biri: Devlet kanunları, diğeri Tanrısal kanunlar.

Bu ikincisi, gizli ve aşikâr her hareket ve faaliyeti izler. Birincisi, bilinen kötülüklerin gene insanlar tarafından cezalanmasını emreder. Bunlar, ne kadar hatalı olsalar da, onlara saygı duymamak ve itaat etmemek de o kadar hatalıdır. Oysaki en soylu kanunlar, Tanrısal olanlardır. Bunlar, hem doğaldır; hem de akılsaldır, hem de aklın kendisidir. Ve Tanrı, bunları her şeyden önce kurmuştur.

Sokrat bir gün Hippias'a soruyor: "— Yazılmamış olan kanunları biliyor musun? — Evet, tüm ülkelerde birbirine benzeyen ve konuları da özdeş olanlarını tanıyorum. — Bunları insanların oluşturduğunu söyleyebilir misin? — Bu nasıl mümkün olabilir ki, insanların tümünü bir araya getirmek olanaksızdır. Ve hepsi aynı dili konuşmazlar. — Şu halde senin düşüncene göre, bunları kim yapmış olabilir? — Bana öyle geliyor ki, bu düşünceyi insanlara tanrılar ilham etmiştir. Zira, tüm insanlarda ilk kanun, tanrılara saygı duymaktır" (Xenophon: *Memorables*).

Şu halde yazılmamış kanunlar, tümel bir karaktere sahiptir; Tanrısaldır; onun yaptırımı da Tanrısaldır. Gerçekten tanrılar tarafından konulan kanunlara saldıranlar, insanların hafifletmesine olanak bulunmayan cezalara çarpılırlar. Oysaki, insel kanunları çiğneyenler, saklanmak suretiyle çoğu kez cezadan kaçar ve kurtulurlar.

Sokrat bu suretle sofistlerin doğal ve olumlu kanunlar arasına koydukları farkı açık ve akılsal bir surette tesis eder. Ve onlar, kanunları yıkmaktan başka bir amaç gözetmedikleri halde, Sokrat, yazılı kanunları da Tanrısal

kanunlardan çıkarmak suretiyle yüceltir ve güçlendirir. Çünkü, ona göre, sonradan konmuş olan kanunlar, Tanrısal kanunlardan çıkar; onlar da evrensel zekâdan bir parça olan özel zekânın, yani toplumun bir eseridir.

Her şeyde esasın Tanrı korkusu olduğunu bilen insan, bu ahlâkın amacına ulaşmış olur. Şu halde, erdemin bir esası da ibadet ve takvadır. Tanrı'yı düşünmek, yüce iyiliği düşünmektir. En yüce iyilik, ibadetten önce gelen vatanın kanunlarına saygı duymak ve itaat etmektir.

Bu kuramsal olan görüşlerin yanıbaşında Sokrat, bir taraftan da pratik ahlâkın direktiflerini vermiştir. Sofistler için felsefe okutmak, onurlu ve kârlı bir işti. Oysaki, Sokrat için bu iş, Tanrısal bir emri, ödevi yerine getirmekti. Bunun içindir ki, o, tüm hayatını Atinalıların öğretim ve eğitimine harcadı. O, bu havarîliği yaparken, safsatacılar gibi kendisine parlak mevkiler ve onurlar sağlamayı düşünmüyordu; fakat aksi olarak Eflatun'un dediği gibi *(Apologie)* kendi ailesine ait işleri ve hatta servetini de ihmal ediyordu. Onun en çok ve bir tek güvendiği şey, sözünün etkisi, hayatının örneği, seçkin erdemi ve uygar cesaretiydi. Kazanmış olduğu büyük erdemin ünü, onun bazı saygısızca ve kaba muamelelerini mazur gösteriyordu. O, tüm Atinalılara: "Bir baba, bir büyük kardeş" muamelesi yapıyordu.

O, örneğin, Glokon ve Charmid'i, aldıkları ilhamlar dolayısıyle aydınlatır. Dargın kardeşleri barıştırır. Aile büyüklerinden mustarip olanlara cesaret ve umut verir; fakir ve zavallılara acır; zengin öğrencilerini ve dostlarını, fakirlerin yardımına koşturur. Bekârların ev bark, yani aile kurmalarını ister; ve temin eder. Özetle o, nerede bir iyilik yapmak olanaklıysa oraya koşar ve usanmadan öğüt verir, yol gösterir, açıkça köleleri ve kadınları mahkûm eden gelenekleri yıkan bir ilkesi yoksa da, onlara saygı duymayı salık verir; kadında annelik ve zevcelik gibi iki erdemin beğenilmesine çalışır. Çocuklara ebeveynlerine karşı şükranda bulunmalarını öğretir.

Nitekim, kendi oğlu olan Lamprokles'e çocukluğunda kendisine göstermiş olduğu şefkat ve özentiyi ileri sürerek annesi Xantip'in huysuzluklarına tahammül etmesini emretmiştir. Ve aile hayatında kadını, erkekle eşit görmüş; onlar arasında ancak ortak bir eserin yaratılışında ayrı ayrı uzmanlıklardan başka fark görmemiştir. Erkek dışarıda, kadın içeride çalışacak, kölelere iyilik ve tatlılıkla muamele edilecektir. Sokrat, insanın, kölelerine ne denli ihtimamda bulunursa, o kadar fedakâr hizmetçilere sahip olabileceğini anlatır. O, köle olmayanların yiyip içmekten başka bir şey bilmediklerini, kölelerin ise, becerileri (hüner) ve çalışmaları sayesinde temin ettikleri refahı anımsatarak işi, işlemeyi ve kölelerin değerlerini yüceltir.

Ona göre, zulmü çekmek, zulüm işlemeye; kanunla ceza görmek, kanunun emirlerinden kaçmaya tercih edilmelidir. Bu ahlâk, bir taraftan yararcı, bir taraftan da bir çeşit çilecilik (quiétisme) esaslarına bağlıdır. Elemsiz ve hoş bir hayat için yararı ve bunun dayandığı erdemi şart koşar. Onun erdemi, her şeyden nefsi yoksun bırakmakla değil, ılımlılıkla her şeyi tatmak suretiyle sağlanmış olunur. Yani, kendi kendine hâkim olmak erdemdir. Bu ahlâkta arzuların değil, aklın egemenliği görülür. Ona göre, arzu, hayır sanılan herhangi bir şeye karşı direnilmeyen bir isteme yönelişidir. Arzuyu aydınlatmak, mutlulukla hazzı, yararlıyı ve lâtifi karıştırmamak için kendini bilmek, yani gerçekten ne istediğini bilmek de gerektir. Görülüyor ki, insel hayatın sonu, onda pratik ile kuramın uzlaşmasından ibarettir.

Sokrat'ın Tanrıbilimi: Sofistler hemen her gerçeği, bilincin kanunlarını, adalet ve ödev ilkelerini, iyi ile kötünün farkını inkâr etmişler, ahlâkın temelleriyle tüm dinsel inançları yıkmaya çalışmışlardı; nitekim Protagoras, "Tanrıların varlık ya da yoklukları hakkında hiç bir şey söyleyemem" demişti. O, her şeyin doğadan rastlantı (tesadüf) ya da insan iradesiyle meydana geldiğini savunmuşlardı. Kanunları olduğu kadar da tanrıları insanların oluşturduğuna, adalet ve kanunun kuvvetliler tarafından zayıflara yüklетilen ağırlıklardan başka bir şey olmadığına inanıyordu. Ömrü boyunca bilim ve ahlâkı olduğu kadar da siteyi yıkılmaktan kurtarmak için sofistlerle savaşmış olan Sokrat ise, önce ödev ve Tanrı düşüncesini kaldırmayı, bunları birbirine bağlayarak ve birini diğeriyle aydınlatarak hem sofistlerin itirazlarını hem de paganizmayı yıkmayı denedi; insan hakkındaki derin düşüncelerini yüksek bir âleme yöneltti ve kendi tarzında olmak koşuluyle kendisi de eşyanın ilkelerini aramaya koyuldu. Fakat bu ilke, onun için kendinden öncekilerin zannettikleri gibi soyut ve kör bir şekil değildi; onun ilkesi, kayraydı (providence), bilgelik ve yetkinliğin tüm yüklemleriyle nitelenmiş bir varlıktı. Âdeta o, kitaplı dinlilerin tanrısını ilk kez keşfetmiş gibiydi; yani o, ahlâksal bir tanrının varlığını sezmişti. Vakıa bu tanrı uzaktan uzağa Echyle ve Pindar'ın şiirlerinde parlamış ve Fisagor'un simgelerinde gizli olan karanlık bir düşünceydi; fakat Sokrat, bu düşünceyi en sade ve en aydın esaslarıyle anlatmıştı. O, kendinden öncekiler gibi, eşyanın kaynağı

ve evrenin kompozisyonu sorununu araştırmışsa da, onların yaptıkları soyut ve varsayımsal (hipotetik) açıklamalardan hoşlanmamış; evreni bir ahlâksal nedenin ürünü saymıştı. O, olayların zorunlu olarak meydana gelmiş olduklarından hiç söz etmedi; onların iyi oldukları için oluştuklarını kabul etti. Eşya üzerinde yaptığı gözlemler, kendisine her şeyden üstün, her yerde ve daima daha iyiyi araştıran zihinli bir iradenin var olduğu düşüncesini ilham etti; felsefe tarihine ilk kez, daha sonraları Ciceron ve Fénelon'un belâgatle geliştirmiş oldukları ünlü amaçlı nedenler (causes finales) kanıtını getirdi. Sokrat, doğada yalnız bir tek zihnin izlerini görmekle kalmadı, aynı zamanda doğada tözü (cevher) itibarıyle iyi olan insanlar için lütuf ve şefkatle nitelenmiş olan bir gücün (puissance) varlığını tanıdı. O, bu gücün evrende sürekli ve yanılmaz eyleminin her an hazır olduğuna inanmıştı. Ona göre, bu gücün gözleri daima insan üzerine çevrilmiştir; o, insanların duygularını ve gizlerini bilir, kendi iradesini olduğu kadar da onların geleceğini kâhinlerin sesiyle, falcıların işaretleriyle ve iç bildiriklerle ve ayrıcalıklı kimselerin kendi yüreklerinin derinliklerinde işittikleri esrarlı seslerle ilham eder. Bu konuyu daha açık terimleriyle açıklamakta yarar vardır: Sokrat, ahlâk ve dini, sofistlerin dinsizliğine karşı savunmuştur; kendisi, bazı ikinci derecedeki tanrılara inanmış görünmesine karşın, tektanrıcıdır. Ona göre, bedende egemen olan zihni, nasıl ki eserleriyle görebiliyorsak, o görülmeyen yüce birliği de eserleriyle keşfedebiliriz. Eflatun'un, *Phedon*'da Sokrat'a verdirmiş olduğu söylev, Xenophon'un *Mémorables*'ında, Ötydem'e ve Aristodem'e yaptırmış olduğu sohbet, onun bu düşüncesini tanıtlar. O da ilk filozoflar gibi, fizik ve kozmogoniyle uğraştı; fakat ne bunlar, ne de Anaxagoras'ın düşünceleri kendisini kandırabildi. O, tüm evreni, tinsel ve ahlâksal bir bilgeliğin ve iyilik isteyen bir iradenin eseri sandı; o, eskiler gibi, "olaylar, zorunlu oldukları için meydana gelir" düşüncesinden değil, iyi olduğu için oluşurlar diye düşünür. İnsan bedeninin mutlu uygunluğu, nedenlerin sonuçlarla olan ahenkli bağlılığı bunu tanıtlar. Tamamıyle erekçi (finaliste) olan bu eserden yazarını keşfetmek, eski bir terimle, eserden, müessire istidlâl suretiyle Tanrı'nın tanıtlanmasında, ona göre, insanla hayvan arasındaki fark, insan bedeninin pek ince yaratılışı yeter bir kanıttır:

"Tanrı, babalara çoğalmak arzusunu vermemiş midir? Annelere de beslemek duygusu, arzu ve şefkatini vermemiş midir? Tüm hayvanlarda hayat aşkı ve ölüm korkusu yok mudur? Varlığını korumak isteyen bir işçinin özenmesini tanımamak olanaksızdır". Böylece ona göre, içgüdüler, doğuştan birtakım yönelişlerdir ki, insan ve hayvanda tanrılığın bir çeşit eylemi halindedir. Tanrısal kayranın bu belirtisi, insanda daha büyük iyilikleri oluşturur: "Tanrı, özentilerini yalnız bedenimizin şekline uygulamamıştır; asıl önemli olan şey, bize en yetkin bir ruh vermiş olmasıdır. Tanrı'nın varlığını algılayan hangi hayvan vardır? Tanrılığa tapınan insandan başka bir şey var mıdır? Zihin gücüyle, yani düşünülmüş edimlerle bile, açlığı, susuzluğu, sıcağı, soğuğu bir tarafa atan, hastalara şifa veren, güçlerini artıran, bilgilerine ilâveler yapan hangi varlık vardır? İşittiğini, gördüğünü, öğrendiğini anımsayan ne vardır? İnsanlar, diğer hayvanların arasında tanrılar gibi yaşarlar. Bir öküz vücuduna ve fakat insan zekâsına sahip olan yaratık, iradesiyle işleyemez; fakat ona eller veriniz, buna mukabil kendisini zekâdan yoksun kılınız; bu takdirde onu daha fazla sınırlamış olmayız".

Sokrat, bizde var olan zihnin, tümel zihinden bir parça olduğuna inanır. Zira, zihin birdir; kapsayıcı (şâmil) ve geneldir, sonrasızdır ve o, mutlak yaptıran (efficient) bir nedendir. Oysaki varlıklar, şekil ve niteliklerini koruyamazlar. Sürekli ve genel bir değişme vardır ki, mutlak surette yetkine doğru gitmektedir. Bu yetkinleşme hareketi bir yarardır, iyiliktir ve çıkardır; bundan en fazla yararlanan insandır. Bu, Tanrısal kayradan ibaret olan bir amaçlı nedendir; yani, Tanrı, her şeyi iyi için yaratmıştır. Eğer Tanrı, yaptıran bir neden ise, iyi için yaratma iradesi, bir amaçlı nedendir ki, Tanrısal kayra, bunun bir ifadesi ve örneği olmuş olur.

Anlaşılıyor ki Sokrat, doğada yalnız bir zihin izi görmez, insanlar için şefkat ve iyilikle dolu, iyiyi isteyen bir gücün varlığını da görür. Onun bu âlemdeki sabit ve yanılmayan sürekli varlığını da savunur. O varlığın gözleri, insanlar üzerine açılmıştır; o, insan düşüncelerinin ve duygularının gizlerini (sır) de bilir. Bu itibarla Sokrat, tüm evrene hizmet eden tümel bir kayraya olduğu kadar da bireylerin talihini ilgileyen tikel kayraya da inanıyor:

"Âlemi düzenler ve korur"; "Yüzyıllar arasında gençlik ve ateşini korur"; "Emirleri yanılmayan bir etkiye sahiptir; ve düşünce kadar hızlıdır"; "Tüm gözlere çarpan güneş, insanların kendisine doğrudan doğruya bakmasına izin vermez; ona gözlerini dikmeye yeltenenler, gözlerini kaybederler; Tanrı da böyledir"; "Gökten inen yıldırım, rastladığı her şeyi kırar; fakat ne indiği zaman, ne çarptığı,

ne de çekilip gittiği zaman kendini görebiliriz; Tanrı da böyledir"; "Dostum, bedeninde hapsedilmiş olup, onu istediği gibi yöneten bir ruha sahip olduğunu öğren. Evrene yerleşmiş olan zihnin de her şeyi kendi keyfince düzenlemesi gerektir. Senin gözlerin birçok aşamaları kavrayabildiği halde, Tanrı'nınki neden tüm evreni birden kavrayamasın? Senin ruhun bir an içinde burada, Mısır'da ve Sicilya' da olup biten şeylerle uğraşabilir; Tanrı'nın zihni ise, neden bir bakışta kavramaya yeteneksiz olsun?".

Sokrat'ın Tanrısı, evrenin dışında olan mutlak bir varlık değildir. O, birliğini evrenle birlikte tamamlayan, evrenle bir bütünü oluşturabilen bir güçtür. O, âdeta hem cisim, hem de ruh suretinde tecelli eder. Ebedî ve sonsuz olan bu Tanrı, birdir. Onun en büyük sıfatı, değişmemezliktir (immuabilité). İslâm felsefesinde olduğu gibi, Layetagayyer, hay ü kayyumdur. Böyle olmasaydı, baki, ebed, hıfz ve nizam güçlerine sahip olamazdı. Sokrat'a göre, Tanrı tapılmaya lâyıktır. Onun buna ihtiyacı yoktur; yalnız insanlar, onun lütfettiği ihsanlara ve nimetlere karşı sevinçlerini ve şükranlarını sunmak için tapmak ve itaat etmek zorundadırlar. "En dinli adam, en gerçek tapınmayı bilen adamdır". Ancak bu suretle bizi kötülüklerden ve tehlikelerden kurtaran, doğru yolu gösteren Tanrısal bir ilhama nail olabiliriz. O vakitler, "Sokrat'ın şeytanı" diye alay edilen bu içsel ilhamı, Sokrat, pek çok kez kendi içinde hissetmiş ve bunun her insanda tecelli edebileceğine inanmıştı. O, bu suretle bir taraftan ülkücülüğe giderken, esirme (vecit) ve dalınca olan eğilimi dolayısıyle de mistisizme ve çileciliğe (ascetisme) kapılmıştır. Aklın ermediği her noktada Tanrı'ya inanmaktan başka çare bulamayan Sokrat, insan ruhunun da bu tümel ve Tanrısal ruhla özdeşliğini kabul ettikten sonra, ruhun ebedî olması sonucuna ulaşır. Bu konuyu biraz aşağıda açıklayacağız.

Sokrat'ın paganizma tanrılarına ve dinsel törenlerine saygı duyduğu hissediliyorsa da, onun Olymp tanrıları hakkında açıkça bir şey söylemediği anlaşılıyor.

Kendisi cumhuriyete saygı duyarak tanrılara kurbanlar kesmişse de, onun bunu kendi içindeki gerçek tanrı uğruna yapmış olduğunu tahmin edenler vardır. Sokrat, site tanrılarından ince bir alayla ve gülümsemeyle söz etmiştir. Belki de onun bunlara hiç inanmadığını pek yakın öğrencileri bilmektedir. Eflatun'un *Phedr*'inde Sokrat, mitolojik masalların gerçeğini araştıracak kadar vakit bulamadığını söyler ve halk inançlarıyle yetindiğini ve bu ilgi vermeyen şeylerle değil, kendi kendisiyle meşgul olduğunu anlatır. Eflatun, *Ötyphron* adlı diyaloğunda, ahlâkla mitolojinin birbirine aykırı olduğunu Sokrat'a savundurur. Onun, cumhuriyet tanrılarına inanmadığı genel olarak kabul edilmektedir. Onun bir tek Tanrı'ya inanması, yaşadığı dönemde kendisini suçlu yapmış, fakat bugün bu, onun onurlarından biri olmuştur. Bununla birlikte onun bu inancı da bugünkü inançlarımıza pek uygun değildir. Zira o, zaman zaman Tanrı ile tanrıları birbirine karıştırmakta ve döneminin mitolojisinde olduğu gibi, herhangi bir tanrının kendisiyle doğrudan doğruya konuştuğunu, kendisine öğütler verdiğini ve geleceği gösterdiğini anlatarak insanla Tanrı arasında hiç bir aracı gücün bulunamayacağını anlatmıştır. Onun cini, bazen vicdanın sesidir; bazen esirme (vecit) içindeyken beliren peygamberce bir ilhamdır. *Şölen*'de Eflatun'un anlattığına göre, Sokrat'ın yirmi dört saat ayakta ve aynı durumda kalmak suretiyle derin düşüncelere daldığı görülmektedir. Bu itibarla, onun bazı mistik yanları vardır. Plütarkos, onun, tanrıları gördüklerinden söz edenleri, saldırgan bir bakışla süzdüğünü, fakat bazı sesler duyup o seslerle konuştuklarından bahsedenleri, isteyerek dinlediğinden söz eder. Bu itibarla onun Tanrısı, her insanda belirmeyen vicdan ve bilincin sesi olup kendisinde âdeta göksel bir varlığın sesiymiş gibi bir sanrı (hallusination) etkisi yapan ve bazen de gelecek olaylardan bahseden mistik bir haldir. O, ruhunun büyüklüğünü, arkasında koştuğu amaç doğrultusundaki gayret ve sebatını ve ölüme karşı olan cesaretini bu sanrıya borçludur. Bu sanrıya kutsal kitaplar 'vahiy' demektedir.

Ruhun ölmezliği sorununda Sokrat, kesin bir düşünceye sahip değildir. Eflatun, *Phedon*' unda Sokrat'ı bu konuya dair konuştururken ona şu sözleri söyletir: "Bu genç, bana hiç de düşünmediğim şeylerden söz ediyor". *Mémorables*'da da buna dair Sokrat'a yükletilebilecek hiç bir düşünceye rastlamıyoruz. Fakat, onun savunmuş olduğu ahlâk ve Tanrı ile doğal bir ilgisi bulunan bu sorunda, kendisinin ebedîliğe inandığını gösteren birçok belgeler vardır. Örneğin, Xenophon'un *Cyropedi* adlı eserinde, ölmekte olan Cyrus'ün anlattıklarıyle *Phedon*'daki düşünceler hep Sokrat'ındır. Bu prens der ki: "Fani bir bedende yaşayan ruhun beden mahvolunca helâk olacağına inanamıyorum. Zira, helâk oluncaya dek canlı tutan şeyin ruh olduğunu görüyorum, hiç bir şey ölüm kadar uykuya benzemez; ancak bu andadır ki, insan ruhu, tanrılığa daha fazla yaklaşır; eğer sorun dediğim gibi ise ve eğer ruh bedenden sonra yaşıyorsa, benim ruhuma

saygı duyarak sizden istediğim şeyleri yapınız!".

Phedon'da da, Sokrat, ahret hayatını, takibi gerekli olan tehlikeli bir hayat gibi göstermiştir. Baştan başa ruhun ölmezliğinden bahseden bu diyalog da, Apoloji'de olduğu gibi, Sokrat'ın ölmezlik için kuşkularla dolu bir umut beslediğini gösterir. Sokrat, bunu tanıtlayabilecek bir konu saymamıştır; o, geleneksel düşünce ve inançlara bağlı görünmüş ve ölümden sonraki hayatı, her çağın büyük insanlarıyle geçecek sürekli sohbetlerden ibaret saymıştır; fakat o, inandığı ebedîliğe karşın, ölümden sonra, ruhun nelerle karşılaşacağına dair hiç bir şey söylememiştir. Yalnız, "İyi insana gerek hayatında, gerek ölümden sonra hiç bir kötülük gelmez; Tanrılar daima onu korurlar" der. Bu büyük adam, evinde ve kutsal yerlerde halk tanrılarına kurban kesecek kadar dinli olmasına karşın, kendisinin dinsizlikle suçlandırılıp öldürülmesi, heyecanla savunmuş olduğu düşüncelerin daha süratle yayılmasına neden oldu; onun öldürülmesi, bir yenilgi değil, ahlâk ve ülkünün pek doğal bir zaferi sayılmalıdır.

Sokrat'ın estetiğine gelince: O, bu konuyla ayrıca uğraşmış değildir. Fakat çağdaşlarımız gibi, güzelin bilimini, ruhun orijinal bir ihtiyacına cevap veren özel bir konu saymıştır. Güzelin soyut özü üzerinde düşünmeye ihtiyaç duymamış, güzelliğin koşulları, bıraktığı izlenimler, elde edilmesi gereken türlü aracılar gibi konular, ona göre, kısır sorunlardır. Zamanının güzel hakkındaki düşüncelerini beğenmemiş olan Sokrat, beden ve yüz güzelliği gibi maddesel güzellikle ruh güzelliği arasında bir ilişki olamayacağını iddia etmiş; daha çok ahlâk ve ıra (seciye) güzelliğini yeğ tutarak görünen geçici güzelliklerin görünmeyen ve fakat ebedî olan ruh güzellikleriyle ilgisini kesmiştir. Bu itibarla ona göre güzel, iyinin duyulur bir şekil almasından başka bir şey değildir. Bu düşünceleri, kendisinin fazla çirkin bir adam olmasından ötürü savunduğunu sananlar olmuştur. Ölüme dek doğruluğun âşığı olan ve gerçeğin kriterini ahlâksal pekinlikte gören, nihayet bilgiyle mutluluk ve bilgeliği aynı derecede değerli gören bir filozofun böyle bir küçüklüğe düşmesine olanak yoktur. Xenophon, *Banquet (Şölen)* adlı eserinde Sokrat'ın güzellik hakkındaki düşüncelerini Kritobul'e şöyle anlattırmıştır: "— Güzel bir kalkanın, güzel bir kılıcın, güzel bir okun ne olduğunu biliyor musun? — Ne vakit bu eşya, kullanmak istediğimiz işi yetkin bir surette yapacak olurlarsa o vakit güzel olurlar. — Şu halde gözlere muhtaç olmamızın nedeni nedir? — Onlara görmek için muhtaç olduğumuz bir gerçektir. — Öyleyse benim gözüm, senin gözünden daha güzeldir. Çünkü, senin gözlerin yalnız kendi önünde bulunanları görebilir; benimkiler ise, daha çıkık oldukları için, yan tarafta bulunan şeyleri de görebilir". Kritobul, "— Evet, öyledir" diye cevap verir. Bunun üzerine Sokrat, "— Senin burnun, benim burnumdan daha mı güzel sanırsın?" diye sorar ve der ki, "Eğer burnun yaratılmasındaki neden, kokuları almaktan ibaret ise, her halde benim burnum, senin burnundan daha güzeldir. Çünkü, senin burnun aşağıya doğru eğilmiştir, benimki ise, yukarıya doğru kalkmıştır. Bu nedenden her çeşit rüzgâr ve kokulara açıktır. — Öyle ama, senin burnun yassıdır; nasıl olur da böyle bir burun güzel olabilir? — Yassı burun daha güzeldir; çünkü, düz olan burun, gözü ayıran ve görmeye mani olan bir engeldir". Eflatun'un *Gorgias*'da verdiği bir konuşmadan da Sokrat'ın güzelle yararı karıştırmakta olduğu görülür. Polus'le arasında geçen konuşma şudur: "— Senin düşüncene göre, haksızlık etmek mi, yoksa haksızlığa uğramak mı kötülüktür? — Bence haksızlığa uğramak daha büyük bir kötülüktür. — Haksızlık yapmak mı, haksızlığa uğramak mı daha çok çirkindir? — Haksızlık yapmak daha çirkindir. — Mademki haksızlık yapmak daha çirkindir, öyleyse hareketlerin en kötüsü, haksızlık yapmaktır. — Hiç bir zaman. — Polus, anlıyorum ki, senin nazarında güzelle iyi, çirkinle ayıp birbirinin aynı değildir". Özet olarak Sokrat'a göre güzel, iyiden başka bir şey değildir. İkisini de yarar ve kârlıya (aventageux) dönüştürmüştür. Eski Yunan'da güzel tapımı (culte), ahlâksal ve dinsel bir karakter taşırdı; güzellik tüm şekilleriyle Olymp'de hüküm sürerdi. Büyük heykeltraşlar ve mimarlar da bu konuda ozanlar ve rahiplerden geri kalmazlardı; en yetkin adamın iyi ve güzel olduğunu kabul eden Sokrat'ın bu anlayış tarzı felsefesinin pratik ve ahlâksal bir sonucudur.

Sokrat'ın politika görüşü: Bu konuda da alçak gönüllü ve pratiktir. Ona göre, politikanın ilkesi adalet'tir. Kendisi, politika işlerine karışmamış, fakat bu işe yetenekli insanlar yetiştirmenin cumhuriyete daha yararlı olacağını savunmuştur ve zamanında hiç bir deney ve bilgiye sahip olmayan insanların siyasal ve yönetimsel işlere karşı bir tutku besleyenleriyle alay etmiştir. O, devleti büyük bir aile saymış, evini yönetmekten âciz olanların devleti yönetebilmelerini olanaksız saymıştır. Ona göre, devleti ancak insanları tanıyan, seçmesini bilen ve mükâfatlandırabilenlerle devlete saygı ve itaati sağlayabilenler yönetebilirler. Hükümdarların, kâhinler aracılığıyle ve kur'a

ile seçilmesine itiraz eder; bu, kendimizi tesadüfe terk etmek demektir. Bir pilotun, bir mimarın, bir flütçünün rasgele seçilmesi olanaksız olduğu halde, devleti yönetecek olanları böyle seçmek deliliktir. Hükümdar, ülkeyi ulusun irade ve arzusuna uygun olarak yönetmezse, yasal (meşru) değildir ve tutunamaz. Bu itibarla Sokrat, zorlama ve rastlantı üzerine kurulmuş olan her yönetim tarzına karşıdır. Ona göre, her şeyin esası bilim olduğu için, politikanın esası da bilimdir; ancak bu bilimi bilenler şef olabilirler; fazla olarak esasen şefler bilgin olmalıdırlar. Bu bilim, yalnız felsefe, matematik... vb. gibi, ulusun genel arzusunu algılamak ve ona göre hareket etmek bilimdir. Bilim, zekâdan doğan bir kuvvettir; politika da bu gerçeği kavramış olan ve olumlu bir kuvvete sahiptir. Zira, insanları yöneten kanunlar, doğa kanunlarının aynı değildir. Politikanın amacı da hayır olmalıdır. Ulusun kanılarına karşın hareket etmek, hayrın aksini yeğ tutmak demektir. Bu itibarla ulusal irade, mutlak hayırdır. Müstebitler, yalnız kendi isteklerini uygularlar; uluslar ise, kanun ve adaletin uygulanmasını isterler. Çünkü, genel hayır, bundadır. Bir ulus, üç şekilde yönetilebilir:

1. *Aristokrasi:* Yani, seçkin ve kanuna saygı duyanların yönetimi.
2. *Plütokrasi:* Yani, zenginlerin yönetimi.
3. *Demokrasi:* Yani, ulusun kendi kendini yönetmesi.

Sokrat, bunlardan hiç birini ayrıca savunmuş değildir. Yalnız ulus, ne suretle yönetilirse yönetilsin, şeflere düşen en büyük ve tek ödev, ulusun isteğini yerine getirmekten ibarettir. Onun aristokrasiyi sevmediği ve genel olarak vaktiyle Solon'un ıslah etmiş olduğu eski Atina sitesinin yönetim şeklini istediği açıkça görülmektedir. Sokrat, yurttaşları da üç tabakaya ayırmıştı:

1. *Yöneten:* Çoban.
2. *Muhafız:* Köpek.
3. *Besleyen:* Sürü.

(Yukarda Bilgi ve Yöntem'den söz ederken naklettmiş olduğumuz Glaukon'la arasında geçen sohbet, onun devlet adamı olacak olanlarda hangi bilgileri istediğini pek iyi gösterir). O, "insanların kusurlarını düzeltmeye uğraşacak olanın, eğer bir süre yaşayacaksa devletten hiç bir görev almaması gerektiğine" inandığı içindir ki, resmî görevlerden kaçınmıştır. Akıl ve adaleti her türlü insel otoritenin üstünde görmüş olan Sokrat'a göre, Tanrı kayrası, adalete bir akıl ve yaptırım (müeyyide) bağışlamıştır. Sokrat'tan önce böyle düşünülmüyordu. Ona göre, erdemin kaynağı, tanrılar ya da Tanrı'ydı. O, bu yanılmaz yasamacının (şâri) taşıdığı kanunları, bizim geçici kanunlarımızın ebedî ve değişmez bir modeli gibi sayıyordu. Vakıa o, adaleti, "vatanın kanunlarına itaat etmektir" diye tanımlamıştı. O, kanunlara, âdeta eskilerin vatana taptıkları gibi tapıyordu. Kanunlar, iradenin üstünde yazılmamış, Tanrı tarafından tüm insanların yüreğine işlenmiş ve her ülkede daima aynı şeyi emreden yazılmamış kanunların bulunduğunu kabul ediyordu. (Ozan Sophokles de *Antigone*'sinde bunu savunur). Örneğin, her yerde adalet, tanrıları kutlamayı, ebeveyni sevip saymayı ve iyiliği tanımayı emreder ve yine her yerde bu adalet kanunu, bunlara aykırı hareket edenleri cezalandırır. Bu görünmeyen, fakat her yerde hazır ve nazır olan yüce bir yasamacının varlığına aracılık eder. Bu itibarla adalet, yalnız vatanın kanunlarına uymaktan ibaret değil, tanrılara ve tanrılığa da uymaktır. Onun, kaçıp kurtulması olağan olan bir ölümden niçin kaçmadığı, bu adalet ve kanun anlayışından da açıkça anlaşılmaktadır.

Aristophan, niçin Sokrat'la alay etti? Sokrat, sabırla ılımlılığın ve yumuşak huyluluğun örneği olduğu halde ve tüm sevilen insanların erdem ve niteliklerine sahip olduğuna göre, kendisiyle aynı sofrada oturmuş, onu dinlemiş ve öğrencileriyle tanışmış olan bu sanat adamının, piyeslerinde onu gülünç bir hale getirmiş olması şaşılacak bir olaydır. Bunun nedeni şudur: Aristophan, her gün felsefe ve demokrasiyle değişip durmakta olan eski törelere, Atina'nın eski geleneklerine bağlıdır. Siyasal bakımdan Sokrat da Aristophan'la birlikte aynı partiye, aristokrat hükümet partisine ya da Solon'un ıslah etmiş olduğu Atina demokrasisine bağlı oldukları halde, felsefede birbirinden ayrılıyorlardı. Aristophan, Yunan' ın mitolojik dinine dayanan eski ozanlar zincirinin bir halkasıydı; Echyl'i yüceltiyor, fakat inançlar ve törelerin zayıflamasında suçlu saydığı Öripides'i eleştiriyordu. O, halk dini üzerinde işleyip duran felsefeyi alçalmanın başlıca nedeni sayıyor ve hemen tüm filozofların sofist olduklarına inanıyor ve bunların imansız olduklarını kabul ediyordu. Sokrat'ın kuşkusu, ruhları oluşturmak için pek iyi bir aracı olduğu halde, eski törelerle, eski geleneklere sadık olanlar için tehlikeli bir yoldu. Bu nedenden Aristophan, bu kuşkuyu kolayca sofistlerin kuşkusuyla karıştırdı. Sokrat'ın garip halleri de, ayrıca *Bulutlar*'ın yazarını kışkırtmıştır. O, Sokrat'ı suçlayanlardan değildi ama, onun alaylı yazıları zamanla filozofa olan düşmanlığı artırmış ve onu mahkûm ettirmeye neden olmuştur.

Sokrat, felsefesinin ana karakterine gelince:

O, "kendini bil!" özdeyişine, hem spekülatif, hem de pratik bir anlam vermiş ve felsefenin özellikle ve yalnız insan bilimi olmasını istemiştir; kendinden önce kurulmuş ve doğanın tümel (küllî) bilgisi olarak kabul edilmiş olan fiziğin yararsız olduğu kadar da zararlı olduğuna inanmış ve insan biliminin, bizi en iyi ve en mutlu bir duruma getirecek olan bilgelikle karışmış olmasını istemiştir. Xenophon'un naklettiği şu parçadan onun böyle düşündüğü anlaşılır: "İnsanların ancak kendi kendilerini bildikleri zaman daha çok mutlu oldukları ve kendi hesaplarında aldandıkları zaman daha mutsuz oldukları apaçık değil midir? Bizzat kendilerini bilenler, nelerin kendilerine uygun geleceği hususunda aydınlanmış, yetenekli oldukları ya da olmadıkları şeyleri ayırt etmişlerdir. Onlar, bildiklerini yapmakla yetinirler, ve kendi eksiklerini kazanmaya çalışır, bilgilerinin üstünde olan şeylerden kendilerini çeker; kusur ve yanılmalardan çekinirler. Fakat, bizzat kendilerini bilmeyenler ve kendi özel kuvvetleri hakkında aldanmış olanlar, genel olarak hem başka insanlar, hem de başka şeyler hakkında aynı bilgisizlik içinde bulunurlar. Kendi eksiklerini, kendilerinin ne olduklarını ve neyin kendilerine yarayacağını bilmedikleri gibi, tüm bu şeyler hakkındaki yanılmaları yüzünden de iyilikleri kaçırır ve sadece kötülüklere sürüklenirler" (*Mémorables,* liv. IV, ch. II). Eflatun da *Sofist* adlı diyaloğunda, Sokrat'a şu sözleri söyletir: "Hekimler, besinlerin, bağırsaklar temizlenmeden ve yenilmeden bir yarar sağlayamayacağını söylerler. Ruhlarını beslemek isteyenlerin de, onu temizlemeleri ve muhtaç olduğu tüm bilgileri kabul etmeye hazır bir halde tutmaları ve ruhlarından, önce imgesel bir bilginin iddialarını söküp atmaları gerektir".

Bu itibarla onun felsefesi, iç gözleme dayanan bir ahlâk felsefesidir. Ondan itibaren, bilimin merkezi ve tüm spekülasyonların amacı insan olmuştur. Kendisinden önce ise, insan, bilimde bir ilinekten (accident) ibaretti. Zira, bilimin kendisi, içinde pek küçük bir yer tuttuğumuz tüm bir doğayı kavramaya çalışıyordu. Sokrat'la birlikte ise, her şey insan için ve insanla olan ilişkisine göre incelenmeye başlanmış, yani doğa ve tüm varlıkların ilişkilerinin, insan zihninin kanunları aracılığıyle belirlenmesi zorunlu olmuştur. Sokrat, kişiliğinin gücüyle yalnız zamanının töreleri ve düşünceleri üzerine bir etki yapmamış, kendisinden sonra gelmiş olan tüm felsefesel araştırmaların yolunu açmış, bu nedenle de büyük bir okulun kurucusu olmuştur. Yalnız Akademi değil, bunun bir dalı olan Lise, stoacı, Epikürcü, Pyrrhoncu ve tüm diğer eski Yunan okulları, Sokrat'a bağlı olduklarını iddia ederler ki, bu nedensiz değildir. Zîra, Eflatun tarafından geliştirilmiş olan Sokrat'ın özel görüşleri, tüm Yunan felsefesel okullarının ortak ve genel ruhunun bir işareti olmuştur. O, filan veya falan felsefe okulunu değil, felsefenin kendisini, yani felsefesel ruhu, gözlem ve çözümleme ruhunu kurmuştur. Sofizm ve varsayımla savaşmış, öğrencilerine gerçeği sevmeyi, önceden hiç bir tarafa bağlanmaksızın, olgular içinde yavaş yavaş, sabırlı ve derin bir araştırmayla gerçeği sevmeyi, gerçeği kendisi için aramayı öğretmiştir.

Sokrat, dostluğu, namusluluğun gerçek ilkesi saymış, ancak erdemli insanların dostu olabileceğini ileri sürerek ve dostluğu erdeme dönüştürmek suretiyle, aşk tutkusuna da bir soyluluk vermiştir. O, hayvansal aşkın tehlikelerini göstermiş olduğunu, bazen bu aşka tutulmuş olduğunu, fakat bedendeki aşk çiçeğine değil, ruhun en soylu durumuna âşık olduğunu söylemiştir. *Şölen*'deki ünlü parça da bunun kanıtıdır. O, âdeta ozanca bir esirme (vecit) ile kardeş sevgisini, evlât itaatini ve tanrılar karşısında sofuluğu savunmuştur. Çalışmayı en temiz bir geçim aracısı saymış, bunu barış ve vefanın en emin güvencesi olarak nitelendirmiş, bu suretle her işi kölelere yaptırarak çalışmayı hor gören o dönemlerin geri anlayışını aşmıştır. Paul Janet, onun felsefesel çehresini özetlerken şöyle der: Onun şahsında egemen olan çizgi, ahlâk duygusudur. Delium ve Potide'de kendisine askersel kahramanları, halkın karşısında ve Otuzlar önündeki uygar cesareti veren, sofistler karşısında kendisini canlandıran, yargıçlar önünde kendini alçaltmayan mahkûmiyeti dolayısıyle kaçmasına engel olan, haksız bir ölüme vekar ve sükûn içinde dayanmasını sağlayan hep bu duygudur. O, bu duygu sayesinde ödevlerini hakkıyle yapmış, kendinden önce gelenlerin garip ve kısır spekülasyonlarından tiksinmiş, ancak onur ve erdemle ilişkisi olan spekülasyonları sevmiştir. Fakat o, spekülasyonlarına yepyeni, doğal ve sade bir yöntem getirmiş, felsefeye vermiş olduğu yeni anlam ve konu, kendinden sonra, bu alanda mutlu gelişme ve keşiflere neden olmuştur. Sistemi, pek sade olmasına karşın, Eflatun'un en büyük kuramlarına temel olmuş ve getirdiği yöntem, diyalektiğin tohumlarını taşımıştır. Tanımlama üzerindeki araştırmaları, ülküler kuramının ilkesini kapsadığı gibi, ahlâk ve felsefeye dair düşüncelerini de Eflatun geliştirmiş, fakat asla değiştirememiştir. *Time* ve *Cumhuriyet*'te betimlemiş olduğu Tanrı da, ahlâklı, zihinli, önceden gören, daima hazır olan bir tanrıdır. Eflatun, yöntem ve ilhamla-

rını ona borçludur. Onun tüm felsefesi, fazlaca determinizme bağlıdır ve bireyci olmaktan çok, toplumcu ve insanseverdir. Aydın ve seçkin gençleri yetiştirmek için, onlara karşı duyduğu sempatinin esirmesiyle yorulmadan yeni bir ahlâkla yeni bir din aşılamaya çalıştığı inkâr edilemez. Onu dinleyenler, direnilemez bir şevk içinde sürüklenir, çarpıntılar içinde onun sohbetlerini dinlerlerdi. Fazla alaylı oluşu, kendini mahvettiren düşmanlar kazanmasına, fazla coşkusu (enthousiasme) gençleri etrafında toplamaya hizmet etti.

Diogéne Laêrce, biri tarihçi, biri Bitinili gezimcilerden, diğer ikisi de yergi ve yakarma (münacat) yazarı olan dört Sokrat'ın daha bulunduğunu kaydeder.

Bkz. Sokrat'a dair bibliyografyalar, bir kitaplık teşkil edecek kadar çoktur. Bu konuda hemen tüm felsefe tarihlerine baş vurulabilir. Şu eserler ise özellikle önemlidir: Mehmet Emin (Erişirgil), *Sokrat* (1939); A. Fouillée, *La Philosophie de Sokrat* (2 cilt; Paris, 1874); Karl Joël, *Der Echte und der Xenophontische Sokrates* (3 cilt; Berlin, 1901, 1903); A. E. Taylor, *Varia Socratica, First Series* (Oxford, 1911; son baskı, Londra, 1932 ve *Socrates* 1932); E. Heinrich Maier, *Sokrates, Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung* (Tübingen, 1913); Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschtlichen Entwicklung Dargestellt.* Bu büyük ve önemli felsefe tarihinin, *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie* başlıklarını taşıyan ve G. Belot tarafından Fransızcaya çevrilmiş olan (Paris, 1884; iki kısım, s. 44-232); Reymond, *Les Penseures de la Gréce* (Lausanne-Paris, 1908-1909; cilt II, liv. IV, ch. 2-5); B. E. Boutroux, *Sokrates* (Paris, 1897); V. Brochard, *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne Recueuilles.* (V. Delbos baskısı, Paris, 1912, s. 188, cilt I ve II); A. Dies, *Autour de Platon* (Paris, 1927); A. Busset, *Sokrates* (1914); The Gomperz, (cilt II'de); G. Zuccante, *Socrate* (Turin, 1909); O. Gigon, *Socrates* (Bern, 1947); V. de Magalhaes-Vilhena, *Le Probleme de Socrates* (Paris, 1952).

SÖDERBLOM, Nathan. İsveç din filozoflarından. 15 ocak 1866'da Trönö'de doğmuş, 12 temmuz 1931'de Upsala'da ölmüştür. 1914'te bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Başlıca eserleri: *Die Religionen der Erde* (1905); *Natürel Theologie u. Allg. Relogionsgesch.* (1-13); *Das Werden des Gattes Glaubens* (2. baskı, 1926); *Einf. I. D. Religionsgesch.* (2. baskı, 1928); *Wort für Jeden Tag* (1940).

SOLGER, Karl-Wilhelm-Friedrich. Alman filozofu. 28 kasım 1780'de Schwedt'da (Brandburg) doğdu, 25 ekim 1819'da Berlin'de öldü. Berlin ve Halle'de parlak bir öğrenimden sonra 1801'de Jena'da Schelling'den ders aldı; bu şehirde Schiller ve Goethe ile tanıştı. 1803'te bir yönetim görevi almışsa da, bunu 1806'da bıraktı; edebiyat ve felsefeye çalıştı. Ünlü Elencilerden (Helenistes) Fr. Aug. Wolf'un öğrencisi oldu. 1808'de Sophokles'in trajedilerini Almancaya çevirdi. Alman trajedisine derin bir etki yapan bu çeviri kendisine ün sağladı. 1809'da Oder nehri üzerindeki Frankfurt Üniversitesine estetik profesörü oldu; sonra 1811'de Berlin Üniversitesine geçti. Daha otuz dokuz yaşına yeni girmiş ve okulun şefi olmak üzereyken vefat etmiştir.

Solger, 1815'te, sanatlar felsefesine dair olan şu eserini yayımladı: *Erwin, Vier Gesprache Üb. das Schöne u. die Kunst (Erwin ya da Güzel ve Sanat Hakkında Dört Diyalog)* (Berlin, 2. kısım). Bu eser, iyi karşılanmadı. Zira, Solger, bunda eskilerin edebî gelenekleriyle romantik okulun yenilikleri arasında bocalar; iki yıl sonra, *Philosophische Gespräche (Felsefesel Sohbetler)* (Berlin, 1817) adlı eserini yayımladı. Ölümünden sonra da, L. Tieck ve Frederic von Raumre, onun basılmamış yazılarıyle mektuplarını, *Nachgelassene Schriften u. Briefwechsel* (2 cilt, Leipzig, 1826) adıyle yayımladılar; daha sonra da derslerini dinlemiş olanlardan Heyse, Solger'in Berlin Üniversitesinde okuttuğu estetik derslerini, *Vorles Üb. Aesthetik* (Berlin, 1829) adıyle bastırdı. Romantik okulun estetik anlayışını temsil eden Solger, felsefesel araştırmalarda coşkuyla (enthousiasme) ilhama değer verir; mistisizme yönelir. O, önce Fichte'nin, sonra da Schelling'in edebî çekimine tutularak Spinoza'ya dönmüştür. Nitekim kendisi de, Spinoza'nın gittiği yoldan başkasını izlemek istemediğini söyler. Fakat benimsediği sistemin esasında özgür bir organa, dinin yüce organı adını verdiği hayal gücü ve fantazyaya muhtaç olduğunu anlatır. Zira, ona göre felsefe, tamamıyle kendiliğinden ve bireysel olan bir ilham (inspiration) ve bir vahyin (révelation) yardımıyle olgunlaşır ve var olabilir. Bu ilhamı harekete getirmek ve bu vahyi elde etmek için, sohbet ve diyalog sanatına baş vurmak gerektir. Felsefenin en yüksek şekli, Eflatun'un kurmuş olduğu diyalog ve diyalektik şeklidir. Düşünce ve hayatın birliği, Sokratça konuşmaların özgür hareketinde belirir. İnsel bilimin son sınırı, bir birlik olduğu gibi, sürekli araştırmaları da, bu birliktir. Solger, yukarda adı geçen *Erwin...* adlı eserinde bu diyalog yöntemine alay (ironie) ve umur (humour - nekrelik - şaka) adını verir. Ona göre alay, insan zekâsının en ateşli bir oyunudur; zaferi elde etmek gayretinde olan her konuya gülmek ve muzaffer olmak için yapılan çabadır. Bu itibarla alay, ancak görünüşte yıkıcıdır; esasta ise, ruhu en yüksek ve en kutsal şeylere yükseltir ve alıştırır; ruha yaratanın başladığı en

canlı eylemi ve enerjik duyguyu verir. Umur'un sofuca direnmeleri sayesindedir ki, düşünce, Tanrı'da emilmiş olur; tüm sınırlı ve geçici olan şeyler, sonsuzluk ve ebedîliğin göğsünde erir. Şekil itibarıyle olumsuz olan olay, gerçeklikte olumludur; gerçek ve esas olmayan her şeyi yok eder. Ben'i, tamamıyle ve yalnız kendisi özgür ve tözel (substentiel) varlık olan Tanrı varlığının içine götürür, onu hapseder. Bunun içindir ki Solger, kendi mistik alayını şöyle nitelendirir: O, mistikliğin kendi kızıdır. Ona göre, bu alay, dinin temelidir, şiirin olduğu kadar da felsefenin merkezidir. Bundan başka Solger, dini de halk felsefesi sayar. Felsefenin görevi de, Tanrısal düşünceleri, âlem ve insanı açığa vuran gerçeklik ve bilinç 'düşüncelerini' toplamaktır (*Felsefesel Diyaloğlar,* s. 393, 410).

Schelling'in 'zihinsel sezgi'sine pek benzeyen bu ozanca ve mistik esas, Solger'in derin düşüncelerinden başlıcalarının konusu olarak, ülkü kaynağı, doğal ve yapay (sunî) uygulanmaları içinde güzeli oluşturursa da o, güzeli doğanın veremeyeceğini, onun yerinin insan ruhu olduğunu kabul eder. Zira, der, güzeli kendi dışımızda bulamayız; bunun nedeni de, bizim doğayı bir sanat eseri gibi, Tanrısal düşünce ve kuvvetin bir ürünü saymamızdır. Schelling'e göre, doğa güzelliği tamamıyle ilinekli (arızî) olduğu için, güzeli bulmak ve düşünmek için gereken düzgüyü (norme) sanat verir. Solger de onun gibi estetikten doğa güzelini atmıştır. Bu estetiğin ve insel sanatın amacı, bu Tanrısal düşünceyi tanımak ve elde etmektir. Güzel sanatın ilkelerini hazırlayan felsefe, bize dış âlemin en küçük olaylarına dek her yerde Tanrısal düşünceyi açıkça gösterir. Şu halde, güzelle iyi arasında ne fark vardır? Güzel, Tanrısal düşüncenin anlatım ve tasarımıdır; Tanrısal düşüncenin bir ahlâksal edimle, insel bir eylemle ve bu düşünceyi, tüm dolgunluğuyle göstermek için yapılan belli bir hareketle gerçekleştirildiği her yerde güzel meydana gelir; bu itibarla sanat, dinle olduğu kadar da pek sıkı olarak ahlâksal hayata bağlıdır. Bunlar, bir tek ve aynı şeyin iki cephesidir. İnsanın her şeyi ve hatta kendisini Tanrı'da gördüğü her yerde din vardır; doğrunun düşünmeli (réflexif) tapımı (culte), nasıl ki, düşüncenin pratik yanını oluşturursa, din ve sanat da düşüncenin pratik yanını oluşturur. Doğru (vrai) denilen şey, yalnız saf düşünceyle ilişkisi olan düşüncedir; düşünce, sosyal hayatla ilişkili olursa, iyi olur ve bir olayda gerçeklendiği zaman da güzel olur. Ona göre, güzellik adi bilinçle kavranılamaz ve doğru düşünceden de ayrılır. Zira, doğru düşüncesi, adi bilincin görünüşlerini çözdüğü halde, sanat, görünüşün niteliği sabit kalmak koşuluyle kendi kendini çözmekte bir mucize rolündedir; sanat düşüncesi, birbirine pek yakın gibi görünen iyi düşüncesinden de farklıdır. Çünkü, iyi de düşüncenin gerçeklikle, yalının bileşikle, sonlunun sonsuzla birleşmesi tam değildir; bunun böyle olması istenir. Her insan, düşüncenin bu üçlü bilgisine yükselme yeteneğinde midir? Evet; çünkü, iki türlü bilgi vardır: Biri adi ve amiyane bilgidir ki, bu eksiktir; fakat yanlış değildir. Diğeri, yüksek bilgidir ki, aklın işlemleriyle kazanılır. Bunlardan birincisi de ikincisi gibi bilinçlidir. Fakat o, gerçeğin kendini dikkate almadığı için ikinciden aşağıdır. Gerçeğin kendini dikkate almak, diyalektiği kullanmakla olanaklıdır. Diyalektik ise, karşıtları (zıt) karşılıklı ilişkileri içinde tanımaktan, onları uzlaştırmak ve birliğe dönüştürmekten ibarettir. Bu, bize ruhun ve eşyanın en içten derinliğine sokulmayı öğretir ki, bu derinlik, birliktir; bu itibarla da Tanrısal düşüncedir. Bununla birlikte gerçek diyalektik, karşıtları ve ikilikleri yakalamayı ve yenilgiye uğratmayı yeter bulmaz; aynı zamanda insel düşüncede, Tanrı'nın kendisini anlatan canlı ve dolaysız bilgiyi, yani imanı doğurur. Özne, felsefe olduğu kadar da din olan bu bilgide kendini yok etmek suretiyle, ebedî olarak Tanrı ile birleşmiş olur. Zira, bu derinlikte özne, gerçeklenmiş ve belirlenmiş olan Tanrısal düşüncenin kendisidir; o, insanda Tanrı'nın kendisidir. (Dieu in nolus).

Solger, Kant'ın estetiğinde bazı gerçek ışıkları görmekle birlikte, onun ardıllarına ve hele Fichte'ye karşı hiç saygı duymaz; öznelle nesnelin kaynakları itibarıyle birliğinden hareket eden spekülatif ilkeyi ilk kez fark edenin Schelling olduğuna inanır; fakat onu da tam bulmaz; çünkü o, zihinsel sezginin zorluklarını diyalektikle tam olarak çözmüş değildir.

Solger, estetikte fantazya ile hayal gücünü ayırır. Ona göre, bunlardan birincisi, karşısavların (antitez) düşüncedeki köklü (aslî) birliğinden hareket eder ve düşünceden ayrılan karşıt öğeleri gerçeklikte yetkin bir surette birleştirir. Biz fantazya sayesinde, yüksek konuları, adi bilgi konularından çok algılama yeteneğinde oluruz ve bu konular içinde düşüncenin kendisini gerçek olarak tanırız. Sanatta fantazya, düşünceyi gerçeklik şekline çevirme fakültesidir. Bu fakültenin üç derecesi vardır:

1. *Fantazyanın fantazyası:* Bu, bütünü düşünce faaliyeti, düşüncenin gerçeklikte gelişmesi olarak algılar.

2. *Fantazyanın duyarlığı:* Bu düşüncenin ha-

yatını gerçeklikte geliştirir ve gerçekliği düşünceye dönüştürür.

3. *Fantazyanın zekâsı ve artistik diyalektik:* Bu, artistik faaliyetin en yüksek derecesidir ve felsefede diyalektiğe tekabül eder ki, düşünceyle gerçekliği birbirinin içindeymiş gibi ve düşünceyi gerçekliğin içinde vücuda gelmiş gibi algılar. Sanatın koşulu olan alayı, fantazya geliştirir. Solger, bu alay düşününü (fikir), Tieck ve Novalis'ten almıştır.

Hayal gücüne gelince: Bu, daha çok adi bilgiden, soyutlama ve yargıyı, kavram ve tasarımı ayırır; bunların aracısı sıfatıyle, genel kavrama, tikel tasarım şeklini verir; tikel tasarımı da genel kavrama çevirir; bu suretle de, adi entellektin varsayımları arasında hareket eder. Ona göre, artistik faaliyet, bağıntılı ve yetkin olan bu pratiktir; Kant'ın zannettiği gibi, kuramsal felsefeyle ilgili değildir. Sanat, bir taraftan sonsuza bağlıdır ve konusu adi doğa olamaz; bunun içindir ki, portrede sanat durur. Eskilerin heykellerine konu olarak tanrıları ya da kahramanlar âlemini seçmeleri bu sonsuzla ilgilidir. Her tanrılık, hatta sınırlı ve tikel şekilleriyle bile, düşüncenin belirlenmiş bir değişkesini (modification) ifade eder. Solger'e göre, topraksal (hâkî) ve sonlu öğe, Tanrısalda eriyebilir; yok olabilir. İşte bu yok oluş (annihilition), trajiktir; yahut da Tanrısal, tamamıyle topraksalda emilmiş olabilir ki, bundan da komik meydana gelir.

Solger, sanatı sınıflamakta, Schelling'in yöntemini kullanmıştır: Tümel sanatın, yani şiirin yanına dar anlamda olan simgesel, heykel ya da alegorik resim sanatını koyar. Bu iki halde de kavramlarla cisimlerin birliği vardır; zira, kavramsız olan tek cisimlilik (corporéité) alınacak olursa, mimarî ile karşılaşılmış olur. Maddeden yalnız kavramı ele alırsak musiki meydana gelmiş olur (B. Croce). Solger'in estetiğinde ulaşılan dinsel sonuçlar dolayısıyledir ki o, Jacobi ile Schelling'i uzlaştırmayı deneyen bir kişilik sayılmaktadır.

Diyalektik kuramı dolayısıyle de, onda Hegel sisteminin etkileri kabul edilir. O, mantıkta Hegel'in rakibidir. Solger, modern felsefenin pek çeşitli kaynaklarından yararlanmış, bazen de spekülasyonlarında, antikite dehasıyle beslenmiş olan birtakım karşıt dogmaları çarpıştırmıştır. Bu bir sistem haline gelmeyen dağınık ve çelişik düşüncelerinde bile dehası sezilen Solger'in vakitsiz ölümü, felsefe için acı bir kayıptır.

Bkz. Rein Schmidt, *Solgers Philosophie* (Berlin, 1811); B. Croce, (s. 294-196; 347, 454); J. Heller, *Solgers Philosophie der Iron. Dialectik* (1928); M. Boucher, *Solger* (1935).

SOLON. Eski Yunan'ın yedi bilgelerinden biri. Ozan, devlet adamı ve kanun koyucusu. XXXV. Olimpiyat'ın son yılında, yani M.Ö. 640'ta doğmuş ve 92 yaşında olduğu halde M.Ö. 548'de Kıbrıs'ta ölmüştür. (En yeni kaynaklara göre, 635'te doğmuş, 559'da 76 yaşında ölmüştür). Diogéne Laêrce, onun seksen yıl yaşadığını, Salaminli olduğunu, Atinalılara ilk kez Sisaski (Sisachtie) denilen kanunları hazırlamış olduğunu kaydeder. Aristo, *Atinalıların Kurumları* adlı eserinde belirttiğine göre, yükü atma demek olan bu Sisaski kanunu, borçları kaldırmak ve borcunu ödeyemeyenlerin köleliğine son vermek gibi hukuksal ve insel esasları kapsar ki, Plutarkos, Solon'un hayatını anlatırken, onun bu reformu bildiren şiirlerinden bazı parçaları nakletmiştir. Solon'un babası Exesestid, Kral Kadrüs'ün torunlarındandı; annesi de Eflatun'un büyükannelerindendir; ve Pisistratus'un akrabalarındandır.



Solon, biri gençliğinde, diğeri Atina'nın kanunlarını verdikten sonra ve ihtiyarlığında olmak üzere iki kez ve yıllarca seyahat etmiştir. Şiirlerinden zamanımıza dek gelen bazı parçalar, onun hem derin bir düşünür, hem de yetenekli bir ozan olduğuna aracılık eder. Bu parçalar, yarım ve eksik olmakla birlikte, her birini hayatının türlü ve önemli olaylarına bağlamak zor değildir. Bunların içinde bir kısım vardır ki, bunların genişliklerinden, hem izlenilmiş olan amacı, hem de kompozisyondaki tasarruf sanatını kavrayabiliyoruz. İncelediği konuların çeşitli oluşuna ve şekillerinin bozulmuş ve değiştirilmiş olmasına karşın, bunlara dikkat edilecek olursa, hepsinde bir ruh ve amaç birliğinin var olduğu görülür. Solon'da, ozanlıkla kanunculuk ve filozofluğun takdire değer bir birlik oluşturduğunu görmemek olanaksızdır. Plutarkos'a göre, Solon, gençliğinin boş zamanlarında şiirle uğraşmış, sonra manzum olarak birtakım felsefesel tembihler (sentences) yazmış ve eserlerine, halk işlerine dair bir şeyler eklemiştir. Fakat bu eklediği kısımlar, yaptığı hizmetlerin anılarını saklamak için değil, edimlerini (actes) överek Atinalılara cesaret ve öğüt vermek, dolayısıyle de onları, işledikleri kusurlar yüzünden tekdir etmek için yazılmışlardır. Bu su-

retle o, şiiri, ciddî bir alet olarak kullanmıştır. Kendi siyasal görüşlerini halka yaymak ya da gerçeklendirmek için, Atina toplumunda bir reform yapmak niyetiyle yazmış olduğu şiirleri, ahlâksal tembihlerle doludur. Bunlar, hayatın uzun deneylerinden ve insel bilgilerden elde edilmiş ürünlerdir. Tüm bunlar, onun bir devlet adamı, büyük bir bilge ve ozan olduğunu gösterirler.

Solon'un ebeveyni, cömert ve âlicenap insanlar oldukları için, servetleri çabuk azalmış; bu yüzden ticarete bağlanmış olan Solon, yabancılarla ilişkide bulunarak, gençliğinde seyahat etmek zorunda kalmıştır. Plutarkos, bu seyahatin kazançtan çok görgü ve bilgisini artırma amacıyle yapılmış olduğunu söyler. Solon, seyahatten döndüğü zaman, Megaryalılarla, Atinalıların düşmanlığı yüzünden, Salamin kaybedilmiş ve bunu geri almak için boşuna savaşan Atinalıları bitkin bulmuştu. Bu dönemde Atinalılar, Salamin'i geri almayı teşvik edenlerin idam edilmelerini emreden bir kanun çıkarmışlardı. Solon, bu sefil kanuna çok üzüldü ve gençliğin bir teşvikle harekete geleceğini anladı. Bir gün, delilik taklidi yaparak başına bir taç geçirdi, agoraya giderek orada tribün ödevini gören taşın üstüne çıktı, toplamış olduğu yurttaşlarına, Salamin hakkında yazmış olduğu bir ağıdı (mersiye) yüksek sesle okudu; bazı parçalarını Diogéne Laêrce'in naklettiği ve bir kısmı da diğer kaynaklarda görülen bu yurtsever ağıt şöyle başlamaktadır: *"Ben, pek acınacak halde olan Salamin'den haberci olarak geliyorum!.."*. Plutarkos, *Salamin* adını taşıyan bu manzumenin pek güzel olduğunu kaydeder. Bunun halk üzerinde en derin izler bırakan beyitleri de şunlardır: *"Keşke Atinalı olacağım yerde, Phlegandr'da ya da Sisin'de doğmuş olaydım; vatanımı değiştirmemiş olsaydım; zira, ben her yerde şu küfürleri işitiyorum: Bu, Salamin'den kaçmış Atinalılardan biridir"* ve eser şu iki dize ile sona erer: *"Haydin Salamine!.. Haydin bu sevgili adayı yeniden fethetmeye ve kendimizi, utancımızın yükünden kurtarmaya gidelim!.."*. Bunun üzerine tüm gençler, "Haydin Salamin'e!.." feryatlarıyle harekete gelince, bu savaşı yasaklayan kanun kaldırıldı; Solon'un başkanlığında bir ordu hazırlanarak, savaşa başlandı ve Salamin kurtarıldı.

Atina'da sosyal ve siyasal haksızlıklar, halkı pek fazla ezdiği bir dönemde, tarafsız bir devlet adamı arandı ve Solon, 592 ya da 595'e doğru arhont seçildi. O zaman Atina'da birbiriyle savaşan şu üç parti vardı: Başkanları Megakles olan Şehir Adamları Partisi (Paraliler); şefleri Likürg olan Dağ Adamları Partisi (Diyakriler); liderleri Pisistrat olan Kır Adamları Partisi (Pedeler). Solon, bunlardan hiç birine girmedi. Kanunlar yapmak yetkisiyle tüm partileri kendi çevresinde topladı; borçları affetti, istibdadı yıktı; en küçük suçlar için ölüm cezası veren Drakon kanununu kaldırdı. Fakirlerin de hükümet işlerine karışma haklarını tanıdı ve yurttaşlarını gelirlerine göre dört sınıfa ayırdı; en az gelirli olan son sınıfı, millet meclisine girmek, yargıç seçmek ve hüküm vermek haklarından yararlandırdı; bu suretle çoğunluğu oluşturan halk, kanunların sahibi, efendisi oldu. Solon, dört sınıfı temsil etmek üzere her birinden yüzer üye seçtirdi ve dört yüz kişilik bir Senato kurdu ki, bunlar, kanunun bekçileri olacaktı ve halka bir kanun teklif etmeden önce, kendi aralarında inceleyeceklerdi. Bu meclisten geçmemiş hiç bir karar uygulanmayacaktı; bir hakaret ya da haksızlığa uğrayan her yurttaş, saldırganı kovuşturmak için mahkemeye verebilecekti. Âdeta Solon, bir kişinin ıstırabına tüm sosyal organizmayı ilgilendirtiyordu. O, bu kanunları yüz yıl için yapmış ve bunları hareket eden levhalar üzerine yazdırmıştı. Aristo, bu levhaların bir eksen üzerinde çevrilecek surette yapılmış olduğunu, bunu, arhont'un oturduğu ve agoranın yakınında bulunan kral kemerinin altına yerleştirildiğini kaydeder (*Atinalıların Kurumu, VII*). Meclis bu kanunlara sadık kalacağına da yemin edecekti. Bu suretle Atina'nın Plutokrasi (Plutocratie) ile yönetimini sağlamış oldu. Tüm adlî işlerin yanında parayı da ıslah etti. Halka söylev veren ve kendi gidişleri için de kurallar çizen Solon'un her çeşit manzum yazılarından başka, beş bin beyitlik bir destanla, Salamin ve Atina için ağıtlar (elegie) yazdığı da anlaşılmaktadır.

Solon, tüm bu hizmetlerinden sonra, halkın bu kanunlara alışmalarını sağlamak için on yıllık bir seyahate çıktı. Önce, beyitlerinden birinde kaydettiği gibi, *"Kamope ırmaklarının yanında, Nil'in ağızlarına doğru"* olmak üzere bir süre Mısır'da dolaştı. Orada Heliopolisli filozof, Psenophirs ile ve Saisli olup, Mısır rahiplerinin en bilgilisi olan Sonchis'le felsefeye dair sohbetler yaptı; manzum olarak Yunanlılara tanıtmış olduğu Atlantit öyküsünü bunlara da dinletmişti. Sonra buradan, halkı Atinalıları pek seven Sais'e gitti. Eflatun da, *Time*'inde bu şehrin rahipleriyle yapmış olduğu sohbetleri, dolayısıyle Atinalılarla Saisliler arasındaki aykırılıkları anlatır. Solon, Mısır'dan ayrıldıktan sonra Kıbrıs'a geçti ve bu adanın kralı Phylosiprus'la dost oldu. Bu kral, adanın en kısır ve nankör bir toprağında küçük, fakat sağlam bir şehirde oturuyordu. Solon, ona, bu şehri, adanın daha verimli bir yerine naklederek genişletmesini salık verdi

ve kandırmaya da muvaffak oldu; emniyet ve hareket için gereken yardımları da esirgemedi. Kral, bu şehre, minnettarlığının bir ifadesi olarak Soles adını verdi. Solon'un manzumesinde bu olaydan bahseden birkaç mısra kalmıştır: *"Şimdi artık sen, burada, Soles'de uzun yıllar hüküm sürebilirsin; bu şehirde sen ve ardılların esenlik içinde oturabilirler .. Bana gelince, Kıbrıs'ın menekşelerle süslediği süratli gemimde, bu adadan uzaklara sağ salim ve ünlü biri olarak gideceğim. Bana minnettarlık gösteren bu kuruma, parlak onurlar, bana da yurduma mutlu bir dönüş .."*.

Solon'un Lidya seyahati ve Herodot'la Plutarkos'un bahsettiği ünlü görüşme, bundan sonra olmuştur. Solon'un Lidyalılara söylemiş olduğu son söz, onun felsefesinin de bir ifadesidir. İran Kralı Korüs'e esir düşen Krezüs'ün, öldürüleceği siyaset meydanında, "Solon Solon " diye haykırmasına ve dolayısıyle de Krezüs'e bir ibret dersi vererek yenilgiye uğramış olan bir kurbanın affedilmesine neden olan görüşmede, vaktiyle Solon'un Krezüs'e söylemiş olduğu şu söz, üzerinde dikkatle durulmaya değer: Servetlerinin büyüklüğü karşısında, bu dünyada en mutlu adamın kim olduğunu soran Krezüs'ün sorularına, son olarak Solon şu karşılığı vermişti: "Ey Lidyalıların kralı!.. Biz ve diğer Yunanlılar, Tanrı'dan her şeyi bir orta ölçüde bölüşerek aldık. Bilgeliğimiz daha çok yalın ve sağlam, bu nedenden de halkçıdır; onda şahane ve görkemli bir şey yoktur ve onun karakteri, bu orta hallililiğimizden ibarettir. Bilgelik, bize insel hayatın sürekli kararsızlıklarla hareket ettiğini göstermek suretiyle, sahip olduğumuz servetler yüzünden böbürlenmemize ve başkalarının da sahip olup zamanın yıkabileceği mutluluklara hayran olmamıza izin vermez. Geleceğin, binlerce beklenmedik olaylarına sürükleyemeyeceği hiç bir insan yoktur. Bizim mutlu saydığımız insan, tanrıların kendisine, hayatının sonuna dek sabit bir esenlik bağışlamak lütfunda bulundukları insandır".

Diogéne Laêrce, onun Trakya'daki Chersonnies şehrini geri almaları için Atinalıları kandırmış olduğunu, Kilikya'ya da giderek orada kendi adını anımsatan Solos adında bir şehir kurduğunu, buraya Atinalıları yerleştirdiğini anlatır. Solon, yurduna döndüğü zaman, evvelce uzlaştırmaya çalıştığı dört partiden her birinin iktidarı elde etmek için birbirinden ayrıldığını, verdiği kanunlar kaldırılmamış olmakla birlikte, halkın başka bir hükümet istediğini, kendi mensup oldukları partilerin iktidarı ele geçireceği umuduyle övünüp durduklarını gördü. Pisistrat, bundan yararlanarak istibdadı kurmuştu. Ulusun bu denli alçalmış olduğunu gören Solon, şiir ve felsefeyle uğraşmak ve bir yabancı diyarda ölmek üzere Atina'dan ayrıldı. O, "daima öğrenerek ihtiyarladım!" demişti. Solon'a yapmış olduğu hizmetler dolayısıyle yurttaşları, tiranlık önermişlerse de, o, bunu reddetmiş ve istibdadı kurmak isteyen Pisistrat'a engel olmaya çalışmıştır. Plutarkos ve Aristo'nun adı geçen eserlerinde yazdıklarına göre, "Solon, bir muhafız isteyen Pisistrat"a karşı gelmiş; ve kendisinin, "Pisistrat'ın istibdat hazırlığında bulunduğunu anlayanlardan daha bilge ve tüm bunu anladıkları halde susanlardan daha cesur olduğunu" anlatmıştır. Senatoda bu müstebide taraflı olanlar, Solon'un deli olduğunu söylemişler; Solon da bunlara: "Yurttaşlar, ben deli isem, sizler de birkaç zaman içinde delireceksiniz; gerçek meydana çıktığı zaman bunu anlayacaksınız!" demiştir.

Diogéne Laêrce, onun, Pisistrat'ın tiranlığı hakkında şu kıtayı söylemiş olduğunu kaydeder: *"Kar tipisi ve dolu, bulutlardan gelir; açık gökyüzünde yıldırım gürler. Bazen şehirler güçlü adamlar yüzünden yıkılır ve halk, bilgisizliği yüzünden bir müstebidin kölesi olur!"*. Bir gün Krezüs, büyük bir özentiyle süslenerek tahtına oturmuş ve Solon'a, evvelce bundan daha güzel bir manzara görüp görmediğini sormuş. Solon, "Horozlar, sülünler ve tavus kuşları daha güzeldir. Zira, onların süsleri hem doğaldır, hem de bin kez daha güzeldir" demiş. Pisistrat'ın tiran olduğunu öğrendiği zaman, Atinalılara şu manzumeyi yazmış: *"Kendi öz yanılgınız yüzünden bedbaht olmuşsunuz; yanılgıyı tanrıların üzerine atmayınız. Şeflerinize iktidarı veren sizlersiniz; sefil köleler oluşunuz bu yüzdendir; şimdi tilkinin izlerinden gidiniz; boş bir ruhtan başka bir şeye sahip değilsiniz; zira, edimlerden hiç de kaygılanmadan dile ve boş laflara kandınız!"*.

Solon'dan zamanımıza üç yüz kadar beyit gelmiştir; bunlardan, onun bazı bilgece düşüncelerini keşfetmek mümkündür: *"Olympli Mnemonim'in ve Jüpiter'in asil kızları, Pierius'ün parileri!.. dualarımı dinleyiniz: Tanrılardan gelen mutlulukla insanlardan gelen' saygıyı kazanmaya yardım edin!.. Beni dostlarım karşısında yumuşak, düşmanlarım karşısında sert yapın ki, birinciler tarafından kutlanayım, diğerleri için korkunç olayım. Zenginliği dilerim, ama haksız bir zenginliğin zevkini sürmek istemem; zira, ergeç ceza gelecektir. Tanrıların verdiği zenginlik, sarsılmaz bir temele dayanır ve büyür"*. Solon, haksızlıkları kovuşturan ve önce yangın yapan bir kıvılcım gibi büyük felâketleri süratle getiren bir Tanrısal adalete inanır ve, *"bu ölümlü dünyada şiddet*

eserleri fazla devam etmez" der. Zira, *"Jüpiter, her şeyin amacına uymasına nezaret eder. İlkbahar rüzgârı, birdenbire bulutları dağıtır; kabaran denizin dalgalarını tâ dibinden çekerek yükseltir; insanın yeryüzü üzerindeki güzel eserlerini harap eder, ateşe yedirir ve tanrıların meskenlerine dek gökyüzüne yükselmek suretiyle gözlerimize esirin saf rengini bağışlar: O zaman güneşin ateşli nefesi parlar ve şaklar ve göz artık hiç bir bulut keşfedemez. İnsanın yaptığı gibi, yalnız bir kişi için zalim olmayan Jüpiter'in adaleti budur. Kalbinin derinliğine bir kötü düşünce saklanmış olan, ondan kaçıp kurtulamaz; ergeç o, gününü görecektir. Yalnız biri bugün öder, diğeri başka bir zaman. Kendisi kaçmış ve onu kovuşturan tanrılar, ona yetişmemiş olsalar bile, saati gelince, lâyık olduğu ceza, çocuklarına ve ardıllarına inecektir".* Bu itibarla suçun bulaşıklığına inanan Solon, "düşmanların kinine, yine kin ile karşı koymayı" salık verir ve, "büyük işler içinde herkesi memnun etmenin zor" olduğunu söyler. Solon'un adı ve şiirleri, genel olarak Megaryalı Thegnis'le (ölümü, 580) birlikte Gnomik şiirlerin ilk yazarları olarak kaydedilir. Bu bilgece şiirlerde ahlâk bakımından şiddetin tehlikelerinden bahsedilir; özel ve genel hayatta aşırılıklardan çekinme önerilir. Solon'un bir taraftan da ölümü, hayata yeğ tutacak ve doğmayanlarla pek erken ölenlere imrenecek denli kötümser bir duyarlık içinde düşünen bir kişilik olduğu görülür.

Diogéne Laêrce, onun bazı mektuplarından da söz ederek bunları aynen kaydeder. Bunların ne dereceye kadar ciddî belgelere dayandığı kuşkulu olmakla birlikte, biz bunları nakletmeyi taşıdıkları hayat ve politika anlayışının önemi dolayısıyle yararlı bulduk:

Pisistrat'tan Solon'a:

"İstibdada heves eden tek Yunanlı ben değilim; üzerime almış olduğum bu iktidar, aileme özgü olan bir servettir. Zira ben, Kodrus'ün torunlarındanım. Benim almış olduğum, Atinalıların, Kodrus'e ve onun torunlarına, korumak için yemin ettikleri ve yeminlerine karşın, kaldırdıkları şeydir. Ben, hiç bir zaman ve hele şimdiki durum ve koşullar içinde, ne tanrılara, ne de insanlara karşı bir cinayet işledim. Atinalılar için saptadığınız kurumları göz önünde tutarak hükmedeceğim; aynı zamanda onlar, demokratik rejim altında daha iyi yönetileceklerdir. Çünkü, ben kimseye haksızlık yapılmasını yasak ettim. Ben tiranım, bununla birlikte, hiç bir yurttaştan daha fazla bir onur ve çıkara sahip değilim ve benden öncekilerine verilmiş olanlardan başka bir vergi de almıyorum. Her Atinalı, servetinin onda birini, benim için değil, halka hizmet için yapılacak masraflara, ortaklaşa girişimlere ve bize karşı çıkacak olan beklenmedik bir savaşa karşılık olarak bir tarafa ayırır. Benim girişimlerim aleyhine manzumeler yazmanı asla istemem. Bana karşı bir kinle değil, şehrin iyiliği için bunları yazdığınızı biliyorum. Zira siz, benim kurmak zorunda kaldığım hükümetin gerçek şeklini bilmiyorsunuz; bunu bilmiş olsaydınız, kuşkusuz ki, benim yaptıklarıma dayanır ve kendinizi sürgün etmezdiniz. Bu itibarla hiç bir ant içme koşulu olmaksızın emniyetle evinize dönünüz. Zira, Solon'un Pisistrat'tan korkacağı hiç bir şey yoktur. Ayrıca da biliyorsunuz ki, düşmanlarımdan hiç birinin benden şikâyeti yoktur. Eğer benim dostlarımdan olmayı iyi bulursanız, devlette önemli bir yeriniz olacaktır. Zira ben, sizde ne bir hainlik, ne de olabilecek herhangi bir sadakitsizlik görmüyorum. Atina'dan başka bir yerde yaşamayı yeğ tutuyorsanız, serbestsiniz; fakat şehri terk edişin, benim yüzümden olduğu söylenmiş olmasın".

Solon'un vermiş olduğu karşılık şudur:

"İnsel hayatın ortalama süresi, yetmiş yıldır; biri ebeveynini besleyemeyecek olursa, Atimi cezasına çarptırılmalıdır. (Atimi, yurttaşlık hakkından yoksun bırakma cezasıdır). Çalışmayan her insana, ilk kez bir dava açılabilmelidir. Lisias, Nicias aleyhine yazdığı kitapta, kanun önerenin Drakon olduğunu ve Solon'un mahkemeden özellikle sefih olan bir insanı uzaklaştırdığını bildirir. O, galip gelen atletlere verilen ödülleri azaltmış; Olimpiyat Oyunları için beş yüz, Berzah Oyunlarına (Korent'te üç ayda bir yapılırdı) yüz ve buna benzeyen oyunlar için de aynı miktarda drahmi saptamıştır. Savaşta ölen askerlere ayrıcalık tanıyarak saygı göstermiş ve bunların oğullarının devlet geliriyle beslenmesini kabul etmiştir. Bu kanunlar, askerleri savaşta seçkin olmaya teşvik eder. Polyzelos, Symegir, Kallimak ve tüm diğer Maraton savaşçıları için de keyfiyet böyle olmuştur (Burada Solon, diğer bazılarını daha sayar). Tersine olarak Solon der ki: Atletler, antrenmanları esnasında fazla masraf ederler; galip geldikleri zaman ise, tehlikeli olurlar. Onların zaferi, ayrıca da rakiplerinden çok ülkenin zararına kazanılmıştır. Nihayet onlar, ihtiyarladıkları zaman, Öripides'in mısraına göre, *"Örgü tellerine dek eskimiş mantolar"*a benzerler. İşte bunun içindir ki Solon, onların onurlarını kısmıştır. Aynı zamanda o, çocuk vasisinin anne ile birlikte oturmasını ve yetimlerin ölümü dolayısıyle vasinin rasgele servetlerin mirasına konmalarını da yasak etmek gibi bilgece bir karar vermiştir; ve yine aynı zamanda oymacıların, yüzüğü satılmış olan bir adamın müh-

rünü saklamalarını yasaklamıştır. Kim, birinin gözünü oyarsa, onun da gözü oyulacaktır. Hırsızlık gibi suçlar için ölüm cezası vermeyi de yasak etmiştir. Rapsodiler için, Homeros'un dizelerini birbirine bağlı bir sıraya koyarak düzenlemiştir. Bu itibarla o, Homeros'u, Pisistrat'ın yaptığından daha fazla aydınlatmıştır. Burada söz konusu olan kataloğun dizeleri, *"burada Atinalılar vardı..."* sözcükleriyle başlayandır". Bu mektupla Pisistrat'ın mektubu arasındaki ilişkiyi belirtmek oldukça güçtür; fakat hiç olmazsa Solon'un, sosyal organizmada oluşturmuş olduğu ve yaşadığı döneme göre yeni sayılacak olan reformlarının izlerini taşımaktadır.

Solon'un Periandr'a yazdığı bir başka mektup:

"Bana, kendinize her taraftan tuzaklar kurulduğunu yazıyorsunuz; hepsinden kurtulabilmeniz için, işlerinizi pek ileriye götürmeyiniz; zira, bilmediğiniz birtakım insanları da korkutmuş olursunuz: Bir kısmı kendisi için korkar, diğeri korkular yüzünden sizi kınar (muaheze); bir diğeri de vatanını kurtarmak ister. Kendinizi her tehlikeden uzaklaştırmak için savuşmanız daha iyidir. Fakat, mutlak surette istibdadı tutmak istiyorsanız, şehir halkından daha güçlü olan bir yabancı muhafız alayı elde etme çarelerini arayınız. Ancak bundan sonra, korkacak ve sürgün edilecek kimse kalmamış olur".

Solon'dan Epimenid'e mektup:

"Kanunlarımın Atinalılara büyük bir yarar sağlayamadığını biliyorum; fakat bunları kaldıracak olursanız siteye hiç bir hizmette bulunamazsınız. Kuşkusuz, bir şehri iyi yönetmek için yalnız din ve kanunlar yetişmez; en büyük rol, halkı, art ardına gelen ve kendi iradeleriyle yöneten insanlardadır. Din ve kanunlar iyi yönetirlerse, yararlı, kötü yönetirlerse yararsızdırlar. Kanunlarımın ve fermanlarımın tam olmadıklarını da biliyorum; fakat bunlara kim saldırırsa, Pisistrat'ı kendi tiranlığını kurmaya terk ederek devlete karşı yanlış hareket etmiş olur. Geleceği önceden söylediğim zaman, bana inanılmadı. Atinalılara, Pisistrat, yaltaklanmalarıyle benim açık kalpliliğimden daha çok inanılmaya lâyık göründü. Silahlarımı, komutanların huzuruna koydum ve ben, Pisistrat'ın tiranlık emelinde olduğunu bilmeyenlerden daha bilgeyim ve ona karşı gelmeye cesaret edemeyenlerden daha cesurum, dedim. Fakat, beni dinleyen olmadı; Solon'un deliliğine gülündü; nihayet şu tanığı meydana getirdim: "Ey yurdum!.. ben ki, seni sesiyle ve koluyle savunmaya hazır olan Solon'um!.. Herkesi o kadar çok deli görüyorum ki, buradan gidiyorum! zira, ben Pisistrat'ın tek düşmanıyım ve herkes onun asalakları olmak istiyor. Çünkü, dostum, siz onun şahsını ve nasıl tiran olduğunu pek iyi bilirsiniz. O, halka yaltaklanmakla başladı, sonra kendisini isteyerek yaraladı ve Heliyastların huzuruna düşmanları tarafından yaralanmış olduğunu haykırarak kendisine dört yüz muhafız verilmesini istedi. (Heliyastlar, hem yargıçların toplamı, hem de bunların toplandığı yer demektir). Ve onlar, benim protestolarıma karşın, istediğini verdiler. Muhafızlarının sağlam sopaları vardı. İşte demokrasi böyle yıkıldı. Ben boşuna fakirleri yüklerinden kurtarmaya çalışmışım; işte bugün onların hepsi, Pisistrat'ın kölesidirler".

Solon'dan Pisistrat'a mektup: (Bu mektup, Pisistrat'ın yukardaki mektubuna karşılıktır; diğerleri gibi bu da kuşkulu metinlerdendir. Diogéne Laêrce'in tertip tarzını bozmamak için buraya naklettik):

"Bana hiç bir kötülük yapmayacağınızı pek iyi biliyorum; zira siz, tiran olmadan önce, ben sizin dostunuzdum; bugün ise, sizin, tiranlık hoşuna gitmeyen herhangi bir Atinalıdan fazla hasmınız değilim. Şimdi herkesi, bir adam tarafından yönetilmekle, demokrasi içinde yaşamaktan hangisinin daha iyi olduğu hakkında karar vermeye terk ediyorum. Sizin tüm diğer tiranların en iyisi olduğunuzu itiraf ederim. Fakat, Atina'ya dönmek, benim için iyi bir eylem olmaz. Atinalılara siyasal hak eşitliğini verdikten ve tiranlık unvanını kendim reddettikten sonra, oraya gelip de tüm sizin edimlerinizi onaylamam dolayısıyle, gidişimin hakkıyle yerilmiş olacağından korkarım".

Solon'dan Krezüs'e mektup:

"Hakkımdaki iyi dostluk duygularınızı hazla gördüm ve Athena'ya yemin ederim ki, demokratik bir devlette yaşamak, benim için ahlâksal bir ödev olmasaydı, krallığınız içinde, sizin yanınızda yaşamayı, Pisistrat'ın sert tiranlığı altında Atina'da yaşamaya yeğ tutardım. Fakat bu sığındığım ve içinde insanların eşit olduğu ülkede, hayat benim için daha hoştur; bununla birlikte ziyaretinize gelecek ve konukseverliğinizden yararlanacağım".

Diogéne Laêrce, Thales'in de Solon'a yazmış olduğu bir mektubu nakletmektedir (Bkz. Thales). Yine Diogéne Laêrce, Solon'un bilgeliğini gösteren bazı örnekler verir:

"Söz, eylemin aynasıdır"; "Kral büyük bir iktidara sahip olunca, kanunlar örümcek ağından yapılmış kumaşlara benzer; bu kumaşa en hafif ve kuvvetsiz şeyler takılır; ağır olan şeyler ise, onu yırtar, geçer"; "Söylevler, sükût ile, sükût zamanla sınırlıdır"; "Zenginlik

tokluğu, tokluk da ölçüsüzlüğü doğurur"; "Erdem ve iffetin ant içmelerden daha güvenilir olduğuna inanınız"; "Yalan söylemeyiniz; ciddî şeylerle uğraşınız"; "Dostlarınızı, oynaklardan seçmeyiniz"; "Size itaat edilmiyorsa, kumanda etmeye kalkışmayınız"; "Hoşu değil, güzeli salık veriniz"; "Aklı rehber yapınız"; "Yaramazlarla ülfet etmeyiniz; tanrıları kutlayınız; ebeveyne saygı gösteriniz"; "İşlerinizi Ay'a göre düzenleyiniz"; "Asla fazlası değil (yani ılımlılık)".

Solon'a neden baba katilleri için bir kanun yapmadığını sormuşlar: "Böyle bir cinayete asla teşebbüs edilmeyeceğini ümit ettiğim için" demiş; insanların haksızlık yapmamaya nasıl muvaffak olabilecekleri sorulunca, Solon: "Kendilerine kötülük yapılmamış insanlar da, başkalarına yapılmış olan kötülüklerden muztarip olurlarsa" cevabını vermiş. Oğlu öldüğü zaman, ağlamış, kendisine göz yaşlarının bir şeye yaramayacağını söylemişler, o, "işte, demiş, ben de bunun için ağlıyorum; zira, buna hiç bir şey yapamıyorum". Eski Yunan'ın yedi bilgelerinden biri sayılan Solon, bu kaydettiğimiz ahlâksal görüşleri ve siyasal devrimleri dolayısıyle felsefe tarihinde insanlığın en eski ışınlarından biri olarak yer alır. Ölümünden önce, cesedinin Salamin'e götürülerek orada yakılmasını ve küllerinin adaya savrulmasını vasiyet etmiş olduğunu ve heykeli altında şu satırların yazıldığını, yine Diogéne Laêrce kaydetmektedir: *"Medyalıların saldırışlarına son veren Salamin, Tanrısal yasamacı Solon'u da doğurdu".*

Tüm bu bilgilerden Solon'un, insan hak ve özgürlüklerini olduğu kadar da demokrasi rejimini kuvvetle savunan cesur dehalardan biri ve hatta ilki olduğu anlaşılmaktadır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. I); Aristo, *Atinalıların Kurumları;* Orelli, *Opuscula Groecorum Sententiosa et Moralia* (cilt II; Leipzig, 1802, 1821). Bu eserin ikinci cildinde İbranilerle Arapların bilgeliklerini gösteren parçalar vardır; Ad. Garnier, *De la Morale dans l'Antiquité* (Paris, 1865); Brunck'ün (Strasbourg, 1784); Boissonnad'ın (Paris, 1823); *Gnomik Ozanlardan Derlemeler* adlı eserleri; W. J. Woodhouse, *Solon the Liberator* (Londra, 1938); W. Jaeger, *Paideia* (2. baskı, 1944); K. Hönn, *Solon* (1948); C. Hignett, *A. History Athenian Constitution* (Oxford, 1952).

SOLOVİEV ya da **SOLOWJEW, Wladimir Serge Jevitsch.** Rus ozan ve filozofu. 16 ocak 1853'te Moskova'da doğmuş, 31 temmuz 1900'de Uskoje'de (Moskova) ölmüştür. Kendisine "Rus Newmann'ı, Rus Carlyle"i unvanı da verilmiş olan Soloviev, önce Moskova Kilive Akademisinde okudu, sonra bu şehirdeki üniversi-



te ile Saint Petersburg Üniversitesinde Tanrıbilim okuttu. Soloviev'in babası, ünlü bir Rus tarihçisidir; kendisi dindar bir çevrede yetişmiştir. Soloviev, otuz yaşındayken İbranice öğrenmiş; peygamberleri, İbranî eserlerini ve vaazlarını asıllarından okumuştur. Petersburg'daki Kadınlar Yüksek Enstitüsünde de uzun süre ders vermiştir. Buradaki ders ve konferansları, beliğ birer vaaz karakterini taşır. Profesörlüğünden çıkarıldıktan sonra, günde va bazen iki günde bir kez yemek yiyecek kadar sefalete düşmüştü; bu, onun çileci yönelişlerine uygun bir riyazattı.

Başlıca eserleri şunlardır: *Batı Felsefesinde Buhran (Krisis Zapadnoi Filosofü)* (1874); *Hayatın Tahkiki (Opravdanie Dobra); Teokrasinin Tarihi ve Geleceği (İstoria i Boudouschnost Teologuii); Soyut İlkelerin Eleştirimi (Kritica Otvlet Vennosta)* (1898); *Üç Söyleşme (Upy Razgovora); Hayatın Tinsel İlkeleri (Douchovnia Osnovi Jizni)* ile *Felsefe Kuramları* (1897-1899); *Hak ve Ahlâk (Prevo Inravstvennest)* (1898) ve Fransızca yazmış olduğu, *La Russie et l'Eglise Universelle (Rusya ve Evrensel Kilise)* (1889) ile *Question Pénale au Point de Vue Ethique (Ahlâk Bakımından Ceza Sorunları)* (Paris, 1897) ve Rusçasından adapte edilen, *La Peine de Mort (Ölüm Cezası)* (Paris, 1908). Bunlardan başka, *Maddecilik Tarihi* (1894); *Ahlâk Tarihi* (1896-1898); *Tanrı'nın Tanıtı* (1898). Bu eser İngilizceye çevrilmiştir. Yine İngilizceye çevrilmiş olan, *War, Progress, and the End of History, Including a Story of the Anti Christ* (1915). Bu eserde Soloviev'in biyografisi de vardır.

Soloviev'i yurttaşları, Rusya'nın ve "hatta, XIX. yüzyılın son yirmi beş yılı içinde Avrupa'nın bile" en orijinal filozofu olarak tanırlar ve kendisi, "gerçekten Rus olan" bir felsefe sistemi yaratmış sayılır. Bu aşırı iltifatlarda bazı gerçekler de vardır; zira o, terimin bilimsel anlamıyle gerçekten filozoftur. Onu Batı'da ihtilâlci, Rusya'da ise, mistik bir filozof saymak gerekir. Zira o, felsefenin başlıca öğelerini mistisizm ile eleştiricilikten almıştır. *Rus Düşüncesi* başlıklı bir etüdünde, Soloviev, evrensel tarihte Rus oluşun bilgeliğini (hikmet) aramış, Rusya'yı uyandıran düşüncenin, Rusya'yı canlandıran ülkünün ne olduğunu, nihayet bu kavmin dünya tarihinde ne yap-

mak istediğini araştırmıştır. O, bu problemlerin çözümünü, Rus halkının ruhsal karakterinde ya da bu halkın kısa tarihindeki sosyal olgularda değil, "dinin ebedî gerçekliklerinde" aramıştır. Zira, ona göre, "bir ulusun düşüncesi, zaman içinde kendi kendisi için yaptığı düşünce değil, Tanrı'nın bir ebediyet boyunca onun hakkındaki düşündüğüdür".

Soloviev'in bu hizmeti de, eleştirim felsefesiyle bilgi kuramını tüm Rusya'ya yaymış olmasıdır. Petersburg Üniversitesinde vermiş olduğu iki yıllık derslerinde, dinleyicilerine pozitifçiliği terk ettirmiş ve hepsini Kantçı yapmıştır (Bu dersleri hükümet yasak etmişti). Rusya'da onun mistisizminden çok, eleştiriciliğine bağlanan öğrencileri çoktur. Bunun bir nedeni de, kendisinin mistisizme bilimsel bir karakter vermeyi bilmiş olmasıdır. Pek nükteli, ince bir üslup ve diyalektiğe sahip olan Soloviev'in felsefesini özetlemek oldukça zordur. Ossip-Lourié, onun üç felsefe ilkesi üzerinde düşündüğünü açıklamıştır:

1. Varlığın içsel tinselliği (spiritualité) düşüncesi.
2. Mutlak birlik düşüncesi.
3. İnsan-Tanrı düşüncesi.

Ona göre, mutlak ruh, her şeyin ilk ilkesidir. Tanrı, Hintlilerin hareketsiz birliği değil, yaşayan ruh, hayat ve iradedir. Tanrı, aşktır; şer değildir; ahenktir; savaş değildir. Tanrı, mutlaktır; yani yetkinlik, ülkü (ideal), gerçek ve hayırdır. Tanrı, saf edimdir; bilgeliktir, amaçtır; evrenin ruhudur. Soloviev, her varlığın içinde, "Tanrısal yetkinliğin", Tanrı'nın içsel kaplamının (şümul) var olduğunu kabul eder. Tanrılığın içsel kaplamı düşüncesi, hem öznel, hem de deneyüstü bir varsayımdır. Bu itibarla Tanrı, bir taraftan, her öznede kendi kendisiyle var olan, ilkel, sürekli, şekillere bağımlı olmayan ve ayrı bir şeymiş gibi bulunandır; bu takdirde o, hem vardır hem yoktur. Bu takdirde de o, görünen her şeye karşıt (zıt) ve olumsuz bir varlık gibi ve bu varlığa oranla yok olan bir varlık olur; diğer taraftan da o, hiç bir şeyi kapsamadığı halde, her şeyi kaplayan ve hiç bir şey tarafından kaplanamadığı halde, her şeyde var olan soyut ve gerçek varlıktır; düşüncemize giren, ben'imize, ruhumuza sokulan düşüncedir ve ruhun kendisidir. Düşüncemiz, Tanrı'nın varoluşu düşününü (fikir) keşfetmemize hizmet eder. Tanrı'nın varoluşu hakkındaki düşün ise, bu konudaki düşüncelerimizi kandırır.

Soloviev'e göre din, evren bilmecesini çözmeye yetenekli olan bir bilgi sistemi, bir metafiziktir; bir vahiy olduğu kadar da Tanrı iradesinin bir inayetidir. İrade-Tanrı, insan iradesini yıkmaz; insan iradesinin Tanrı iradesiyle, evrenin büyük bütünü ile, özdeş bir hale gelmeye çalışması, bunu özleyerek istemesi gerektir. Bu büyük bütün vardır; maddeseldir; atom sürekli olarak ona heveslenir. Tanrı, bir soyutlama değil, bir gerçekliktir. Bu suretle Soloviev, mistik gerçekçiliği yaratır ve maddecilik, onda, atomculuk halini alır; fakat bu maddecilerin atomculuğu değildir. Soloviev, ruhu Tanrı ile özdeş yapmakla yetinmez; içsel bilinci, sosyal bütünle birleştirmeye çalışır. O, tinsel ülkü âlemini, soyut bir terim değil, somut gerçek, canlı ve olumlu bir şeymiş gibi sayar. Soloviev'in mistisizmi, ruhun maddesel hazlarını mahkûm etmez. Fenelon'da olduğu gibi, onda aklı yaralayacak hiç bir sözcük yoktur. Tersine olarak onun mistisizmi, bilginin diğer şekillerini atmaz. Ona göre, "Mistik bilgi, daima tüm diğer bilgi şekilleriyle, felsefeyle, pozitif bilimlerle ilişkide bulunmalıdır". Tanrılık, varlığımızın tüm fakültelerini davet eder. O, zihinde kendini gerçek olarak, gidiş kuralı olarak gösterir ve ruhun derinliğine ışık saldığı zaman, kalbi aşka bağlar. Soloviev'de Tanrılık, gerçek, iyi ve güzel, asla birbirinden ayrılmış değildir.

Soloviev'in estetik telakkisi de, Tanrı düşüncesinden çıkmıştır. Ona göre iyi, daima güzeldir. O, doğadaki güzelle sanattaki güzeli ayırır. Sanat felsefesi için gerekli olan esaslar, doğa güzelinden alınmalıdır. Güzel, daima somut bir şekilde simgeleşmiş bir düşüncedir. Varoluşun en yüksek ifadesi, güzeldir.

Onun metafiziği, ahlâkı, estetikle zihinsel ve duygusal algılar da dahil olduğu halde tüm öğeleri içine alır. Yalnız başına ruh, 'a priori' düşünceler yaratmak suretiyle bilime olduğu kadar da duyusal algılara temel hizmetini göremez; 'a priori' düşüncelerimizle duyumlarımızın bireşimi (sentez), bilimi kurabilir. Gerçek ne gerçekçilikte, ne de akılcılıktadır, bu iki sistem arasındadır. Gerçeği, gerçeksel hayatı, en yüce hayatı keşfetme otoritesi felsefeye değil, Tanrıbilime aittir. Tanrıbilimin sağın (exacte) bilimlerle ilişkilerinden özgür tasavvuf (théisophie) doğar; bu ise, Tanrıbilim, felsefe ve pozitif bilimlerin bir bireşiminden başka şey değildir.

Soloviev, *Rusya ve Evrensel Kilise* adlı eserinde, dünyanın kurtuluşunu, Hıristiyanlıkta ve kiliselerin birleşmesinde gördüğünü anlatır, bunu tanıtlamaya çalışır. Bilindiği gibi, Katolik kilisesiyle Ortodoks kilisesinin birleşmesi sorunu, XVIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkmıştır. Büyük Petro, 1717'de Paris'de bulunduğu zaman, Sorbon'u ziyaret etmiş, Katolik doktorlarıyle bu iki kilisenin birleştirilmesini görüşmüştü. Akademiye mensup olanlar, Çar'a, bu birliğin kolayca gerçeklenebile-

ceğini söylemişler; fakat daha çok askerî işlerle uğraşmakta olan Petro, bu sorunun hazırlığını ve kısa bir zamanda sağlanamayacağını bildirmiş ve onlara, bunu gerçekten istiyorlarsa, Rus papazlarına yazmalarını, zira bu konunun kilise mensuplarının kuracağı bir mecliste incelenmesi gerekecek denli ciddî ve önemli olduğunu anlatmış, bu konuda yazacakları şeyleri Rus papazlarına bildireceğini de vadetmişti (*Stcherbatov, Journal de Pierre le Grand, Saint-Pétersburg,* cilt II, s. 411). Fakat Sorbon doktorları böyle bir şey yazmamışlardı. Nitekim son zamanlarda, yani 1968'de Roma'dan Türkiye'ye gelmiş olan Papa, İstanbul Rum Ortodoks Patriği Athenagoras'la iki kilisenin uzlaştırılması için görüşmüşlerdi ve bir sonuca ulaşamamışlardı. Soloviev bu çetin konunun olanaksızlığını düşünmemiştir. Ona göre, Hıristiyanlık, Spinoza'nın mutlak tözü (cevher), Fichte'nin mutlak beni ve Schopenhauer'ın iradesi gibi bir şeydir; ve onun bahsettiği Hıristiyanlık, kökleri itibarıyle yeniden doğmuş bir Yahudilikten ibaret olan ilkel Hıristiyanlıktır. "Biz, der, hâlâ Hıristiyanlığı kendi dini sayan ve yalnız kendi hayatında ve hayatın kanununda bile müşrik kalan bir toplumun garip olayını görüyoruz".

Bu ikilik, Soloviev için mantıksal bir uygunsuzluk değil, ahlâksal bir iflâstır. Bugünkü Hıristiyanlığı savunmak için, onun birtakım alaycı ve safsatacı kanıtlara baş vurduğu da görülür: "Rusya'da ünlü bir papaz, köleliğin ve insafsız cezaların Hıristiyanlık ruhuna aykırı olmadığını, çünkü fiziksel ıstıraplar, dinimizin tek konusu olan ruhun kurtulmasına zarar vermeyeceğini söylemişti". İnsanlara başka bir insan tarafından verilmiş olan fiziksel ıstırap, bu insanda bir ahlâk bozukluğunun bulunduğuna aracılık etmiyorsa, kuşkusuz ki, haksız ve zalim bir edim, "ruhunun kurtuluşu için" tehlikelidir. Soloviev, Hıristiyan toplumu, der, zulüm görenlerin ıstırabına karşı duygusuz olmasını kabul etmekle, zulmedenin günahına karşı ilgisiz kalabilir mi? Hıristiyanlık âleminde ekonomik köleliği de ahlâksal kölelik gibi savunanlar vardır. Onlar, "toplum ve devlet, yoksulluğa karşı genel ve düzenli bir ölçü kullanmak zorunda değildir; istemli sadaka yeter. İsa, yeryüzü üzerinde daima fakirler bulunacaktır, demedi mi? derler". Evet, daima hastalar bulunduğu gibi, yoksullar da bulunacaktır; fakat bu koruyucu tedbirlerin yararsızlığını tanıtlar mı? Yalnız Hıristiyanlığın ilkel temelleri üzerinde kiliseler birleştiği takdirde, işlerin bugünkü hali değişebilir. Kurtuluş, kiliselerin birliğinde, yani insan cinsinin birliğindedir. Soloviev, insanlığı bir büyük kolektif varlık, bir sosyal organizma sayar ki, türlü uluslar, bunun canlı üyelerini oluştururlar. O, işte böyle anladığı insanlığın özden ve gerçek birliğini ister. Bu bakımdan hiç bir kavim, kendi kendine ve kendisi için yaşamayacak ve her birinin hayatı, insanlığın genel hayatına belirlenmiş bir katılmaktan başka bir şey olmayacaktır. Onun gerçek ulusal ülküsü, evrensel hayatta bir ulusun yapmak zorunda olduğu organik görevdir.

Soloviev için insanlık, saf olarak fiziksel bir organizma değildir; bu büyük organizmanın öğeleri olan bireyler ve uluslar, ona göre tinsel varlıklardır; böyle bir varlığın esaslı koşulu, evrensel hayatta yerine getirmeye çağrıldığı özel görevdir. Bunun, "Tanrı düşüncesinde" var oluşunu belirleyen düşünce, asla maddesel bir zorunluluk gibi değil, ahlâksal bir yükümlülük gibi (obligation) kendini kabul ettirir. "Eşya için mutlak bir alın yazısı (fatalité) olan Tanrı düşüncesi, tinsel varlık için bir ödevden başka şey değildir". Fakat, bir ödevin yerine getirilip getirilmemesi, iyi ya da kötü yerine getirilmiş olması, kabul veya reddedilmesi, aşikâr olmakla birlikte bu özgürlüğün kayrasal (providentiel) planı değiştirebileceğini ya da ahlâksal kanun üzerindeki etkisini kaldıracağını sanmamalıdır. "Tanrı'nın tinsel eylemi, maddesel eyleminden daha az olamaz". Tinsel âlemde de, dolaysız ve koşullu bir kaderin var olduğunu tanımak gerektir. Her tinsel varlığa —birey ya da ulus— Tanrı düşüncesinin takdir ettiği ve bu varlığın bilincinde en yüce ödevmiş gibi uyanan özel düşünce, tüm hallerde, gerçek bir güç (puissance) gibi hareket eder; tinsel varlığın var oluşunu belirler. Fakat bunu iki karşıt tarzda yapar: Ya ödev yerine getirildiği zaman hayat kanunu gibi kendini gösterir; yahut da, yerine getirilmediği zaman, ölüm kanunu gibi görünür. Tinsel varlık, kendi varoluşunun bilgeliği olan Tanrısal düşünceden asla kendini eksiltmez; fakat bir kutlama (bénédiction) ya da bir lânetleme (malédiction) gibi, yüreğinde ve alın yazılarında kendi kendine bu düşünceyi taşımak zorundadır.

Soloviev'e göre, Tanrısal düşünce, fiziksel hayatla uyumsuz değildir. O, madde (cisim) ile eti birbirinden ayırır. Et, alıştığı edilgin halden çıkarak çoğu kez ruhun hükmetmesine isyan eder. Çilecilik (ascetisme) bu yeniden var olan geçici hevesleri boğmak için etkili aracılar verir. Çilecilik de, iyi bir ahlâksal enerji okuludur. Çileci ahlâk bir çeşit tinsel sağlık bilgisidir; fakat bunun amacı, yalnız bireyi yetkin bir duruma getirmek olduğu için, özgeci ahlâktan ayrılır. Çilecilik, özge-

ciliğe ulaştığı oranda doğrudur; onun kendinden bir amacı yoktur. Yalnız ahlâksal yetkinliğe götüren bir aracıdan ibarettir. Tanrısal dalıncı (istiğrak) saflık, kutsallık ve esenliği, ancak ruh, daha önce duyuların organik uşaklığından kurtularak bu yüce yükselmeye çağrıldığı zaman, gerçeksel olarak var olabilir. Kuşkusuz, duyulur (sensible) hazların kaynağı saftır; bu kaynak da Tanrısal inayetten akar gelir; fakat duyulur gerekçeler, yaradılışın (mizaç) etkisi, ruhu tamamıyle Tanrı'ya bağışlamayı geciktiren doğal kusurlarla karışmıştır. Bu kusurların insanı, günah uçurumuna düşürebilen gevşekliklere terk etmemesi gerektir. Aşağı varlıklarda türün hayatı, bireyin hayatına hükmettiği halde, yüksek varlıklarda, insanlarda tersine olarak bireysellik, serbestçe gelişmeye ve hayatsal sürecin (processus) maddesel amaçlarına hizmet etmeksizin en yüce yetkinliğe ulaşmalıdır ve ulaşabilir. İnsan din, bilim, ahlâk ve sanat gibi büyük zihinsel yaratmalarda, hem bireysel, hem de evrensel bilinç olarak kendini gösterir. Biyolojik âlemde yalnız insan, soyut gerçeklik kaygısını duyar ve bu gerçek, onun ben'ini bir kez kaplar ve kendisine benlikçiliğin (egotisme) hiçliğini anlatırsa, aşk adını alır. İnsanın kuvveti buradadır ve aşkın son amacı hem insan, hem Tanrı, hem gerçek, hem de hayır olan bir bütünü (tout), bir yüce varlığı aramaktır.

Soloviev'e göre, amaçlarımızın ve eylemlerimizin onuru, hayır (iyi) düşüncesinden gelir. Hayatımızın bir anlamı olmak için, insanın tinsel ve ahlâksal niteliğe lâyık olması için hayrı kendinde gerçeklendirmesi gerekir. İnsanın, merhamet, şefkat ve sofuluk gibi doğal olan güzel duyguları, hayatın bu yüksek amaçlarına ulaşmaya yetişmez; bu itibarla amacı, insanın doğal duygularını sağlamak bireysel ve sosyal hayatı yönetmeye elverişli bir çeşit ahlâksal birliği kurmak için bir ahlâk öğretimine ihtiyaç vardır. Bu öğretim, tüm insanlara, hatta sayısı pek az olan seçkin insanlar için, yani ahlâk problemlerini kendi kendilerine çözümleme yeteneğinde olanlar için de zorunludur. Din, düşünen insanlıktan zihinsel gerekçeleri kaldırmaz. Din, daima felsefenin denetimine muhtaç olan akıl yürütmeleri yaratır. Tanrı düşüncesi, felsefesel düşünce gibi, hayır dileğinde olan iradeye bağlıdır. Ahlâksal niteliğimiz sayesinde, hayra uygun olarak yaratmak isteriz ve hayrın ilkelerini öğrenmeye çalışırız. Aynı zamanda genel olarak bilme, gerçeği kendisi için arama gereksinmesini verir. Bilincimiz bu ikinci iradeyi onaylar; yani gerçeği, gerçek için aramayı, bu suretle de, hayırla gerçeğin birliğini sağlamak ister. Bu birlik olmadan, her ahlâkın temeli olan gerçek hayrın varlığında hiç bir bilgelik (hikmet) olamaz. Soloviev'e göre, gerçek ve hayrın bu birliği, evrenin birliğini belirler. Bu birliği gözlerimizden, şer ve yanılsama (illusion) âlemi saklar; fakat o, vardır. "Bütün, birdir ve mutlak birlik, bütünün içinde bütündür". Bu âlemin kanununu, kısımların büyük bütünden ayrılması ve bölünmesidir. Maddesel âlemin birleştirici nedeni olması gereken insanlığın kendisi de yeryüzünde dağılmış ve bölümlere ayrılmıştır ve kendi özel çabalarıyle ancak kararsız ve yarım bir birliği sağlayabilir; yani, âlemde paganizmanın evrensel monarşisi egemendir. Bu monarşi, önce Tiberius ve Neron'la temsil edilmiş ve gerçek ilkesini, "gerçek" İsa aracılığıyle belirtildiği zaman almıştır. Şimdi ise, söz konusu olan bu birliği onaylamak, insan toplumunda, "gerçek"i gerçeklendirmek, yani gerçeği işletmektir (pratiquer). Şu halde pratik anlatımıyle gerçek, adalet demektir. Gerçek, bütünün birlik içinde mutlak varoluşudur; bu evrensel dayanışmadır; benciliği ve bölünmeyi yıkan birleştirici eserdir.

Birey, sınıf, ulus gibi her tikel varlık, yalnız kendini varsayar ve insel bütünlükten ayrılırsa, gerçeğe aykırı hareket etmiş olur. Eğer gerçek, bizde yaşıyorsa, adalet gibi hareket etmesi ve meydana çıkması gerekir. Bu suretle evrensel dayanışma, bir gerçek gibi tanındıktan ve adalet gibi uygulandıktan sonra, yeniden doğan insanlık, onu önceden kendi içsel özüymüş gibi hissetmeye ve bir özgürlük ve aşk ruhu içinde, bunun haz ve neşesini tamamıyle tatmaya muvaffak olur. Soloviev'e göre gerçek sosyal hayır, dayanışma —adalet ve evrensel barış— olduğundan, sosyal şer, bu dayanışmanın bozulmasından başka bir şey değildir. Bu da şöyle olur:

1. Bir ulus, diğer bir ulusun varoluş ya da özgürlüğüne saldırdığı zaman;

2. Bir sosyal sınıf, diğer bir sınıfı baskısı altına aldığı zaman;

3. Birey, sosyal kurala karşı isyan ettiği ya da devlet, bireyi ezdiği zaman.

İşte evrensel dayanışma ve adalet bu üç nedenle bozulur. İnsanlığın gerçek hayatında bu üçlü saldırganlık var olmuştur. İnsanlığın tarihinde, birbirinden mutlak surette bağımsız birçok devletler var oldukça, bunlardan her birinin dışsal politika alanındaki dolaysız gayreti, bu bağımsızlığı savunmaktan ibaret kalır. Fakat, uluslararası dayanışma düşüncesi ya da içgüdüsü, daima tarihsel insanlıkta bazen evrensel monarşiye eğilim gösterme —ki bu, Romalıların barış düşüncesine ulaşır— bazen de, İbranilerde olduğu gibi, dinsel ilke-

lerle doğanın birliğini ve tüm insan cinsinin ortak kaynağını onaylama tarzında var olacaktır. İçten olsun veya olmasın, evrensel barış, herkes tarafından uluslararası politikanın en doğru amacı olarak tanınmıştır. Bu itibarla apaçık bir olgu (fait) olarak insel dayanışmanın, uluslararası bir dayanışmanın, insel barışın bir genel gereksinmesi olduğunu görmek ve kabul etmek gerekir.

Evrensel dayanışma, büyük bütünün, birey, toplum, ulus gibi her öğesi yalnız var olma hakkına değil, genel refahın yalın bir aracısı şekline sokulmasına izin vermeyen özel ve özünlü (intrinséque) bir değere de sahiptir. Adaletin olumlu ve doğru düşüncesi, şu formülle anlatılabilir: Bireysel veya kolektif olan her tikel varlık, insanlığın evrensel organizmasında daima kendisi için bir özel yere sahiptir. Soloviev, sık sık, "Büyük insel birliğin Tanrı" olduğunu yineler. İnsan-Tanrı kavramını kullanır; evrensel dayanışmayı harap eden kilisenin bu ilkesi, ne de olsa yine Tanrı'dır. Soloviev'e bu yüzden itiraz edilir. O, "İnsan-Tanrı, yeryüzünde gerçekten vardır" der. Ona göre, bu Tanrı, yetkin değildir, fakat yetkinliğe doğru ilerler; çoğalır, dışa doğru uzanır ve içeriden gelişir. "İnsanlığın tözel şekli, evrensel kilisede gerçeklenecektir; evrensel kilisenin hayatına katılmak, bireylerin kendi özel güç ve yeteneklerine göre, ona katılmaları demektir. İşte her bireyin, her kavmin tek gerçek amacı, tek gerçek görevi budur; birlik ilkesi olan Tanrı'nın dışında, hiç bir birlik bulunamaz".

Soloviev'in hayatına iki düşünce egemen olmuştur: a) Kiliselerin birleşmesi düşüncesi; b) Ölüm cezasının kaldırılması düşüncesi. Bunlardan birincisi, onun birtakım aydın düşmanlar kazanmasına, ikincisi de, hayatını kökünden sarsmaya neden olmuştur. Soloviev, daha yirmi yaşındayken, Saint Petersburg Üniversitesine atandığı bir zamanda, Çar Alexandre II'a bir suikast yapılmış, Soloviev de bu olaydan sonra, ölüm cezasının kaldırılması hakkında bir konferans vermişti. Bunun üzerinedir ki, Alexandre III, onu istifa etmek zorunda bırakmıştı. Soloviev'e göre, bu iki düşünceden ölüm cezasının kaldırılması daha önemlidir ve her ne kadar evrensel adaletin pek zayıf bir kısmını temsil ederse de, daha insansal ve daha akla uygundur. *Hak ve Ahlâk* adlı eserinde, bu sorunu din ve ahlâk bakımından inceleyen Soloviev, putataparların, hiç olmazsa yukarı sınıflar için, dinin vahşî ve kan döken cezalarından kurtulduklarını, buna Yunan felsefesi ve Roma kanunları sayesinde ulaştıklarını, peygamberlerde yüksek ahlâkın simgelerinin bulunduğunu iddia eder; kutsal kitaplardan örnekler verir; aydın insanların da bu cezanın yararsızlığı üzerine ittifak etmiş olduklarını anlatır. Ona göre, ölüm cezası, ahlâkdışıdır; bir adama bu cezayı vermek, toplumun geçmişte suçlunun, halde kötü, gelecekte düzeltilemez olduğunu ilân etmesi demektir. Bu ceza, yalnız duygular bakımından değil, ahlâk bakımından da insansal değildir. Bir hayrı sağlamak için bir şerri kullanmak, amaç bakımından ne kadar çelişik bir girişimdir; öldüreni öldürmekle ancak onun suçu paylaşılmış olur; bu, insanlar arasındaki ahlâksal bağları inkâr etmek demektir. Bu cezada bir kişisel özgürlük, bir de genel hayır söz konusu olabilir. Genel hayır, bazı durumlarda kişisel özgürlüğü sınırlar. Fakat dengeyi bozmaksızın asla kaldırmaz. Şu halde bu ceza, yalnız ahlâk ilkelerine aykırı değil, aynı zamanda, insel hakkı da inkâr etmek demektir. Hatta genel hayır bakımından toplum, hiç kimseyi hayattan olduğu kadar da özgürlükten yoksun bırakmamalıdır. Bu bakımdan Soloviev, ebedî hapsin de aleyhindedir. Genel hayır, istisnasız olarak tüm bireyleri kapsadığı takdirde hayırdır; aksi halde herkesin değil, çoğunluğun hayrı olmuş olur. Genel hayır, bireysel hayırları kapsamadıkça genellik niteliğine sahip olamaz.

Soloviev, felsefesel sistemi olmayan bir filozoftur. A. de Vigny ve Sully Prudhomme'u anımsatan felsefesel şiirleri de vardır. Yaşamı boyunca pozitifçiliğe düşman olmuş, fakat Aug. Comte hakkında önemli bir apoloji (övgü) yazmıştır. Kuramsal (théoretique) felsefeyi ve kuşkuculuğun haklarını savunmuş, Descartes'ın kuşku ilkesini yeter derecede kuramamış olduğuna inanmıştır. Tüm felsefe sistemlerini bilen Soloviev, Eflatun'u Rusçaya çevirmiş, bunları yorumlamış ve sınıflamıştır. Onun mistikliğinde ne bir nevroz, ne de sanrılı (hallusiné) bir insan yaradılışının izleri vardır. O, sadece dalınçlı (contemplatif) bir insandır. Soloviev bağnaz da değildir. Zira, yalnız kendi kilisesine değil, genel olarak tüm insanlığa hizmet etmek için çalışmıştır. Bazıları onu Hegelci sanmışlarsa da, *Soyut İlkelerin Eleştirimi* adlı eserinde, bu filozofa şiddetle saldırmıştır. O, terimin ülkösel anlamıyle Eflatuncudur; bu filozoftan olduğu kadar da Yeni Eflatunculuktan ve Saint-Augustin'in bilgiciliğinden (gnoticisme) yararlanarak özgür tasavvufu kurmaya çalışmıştır. Düşüncelerinin merkez ve ekseni, Hıristiyan dogmaları olmakla birlikte, sezgisel ve mistik metafizikle uğraşmış ve bunu derin bir insanseverlikle sosyal ve ahlâksal sorunlara uygulamıştır. Bu itibarla Soloviev, bir taraftan eşyanın ilkesi hakkındaki anlayışlarıyle Tanrıcı (Théiste), âle-

min süreci bakımından da mutlak birliği savunduğu için panteizmacıdır. Bir taraftan da, olayların içsel anlamını anlayış tarzıyle birci (moniste) insel (beşerî) hayatın temel kuvvetlerini açıklaması bakımından ikicidir (dualiste). Birçok cepheleri olan Soloviev, varoluşun genel anlamını değerlendiren düşünceleriyle iyimser, insanlığın gelişmesindeki pozitif koşullara dair açıklamalarıyle kötümserdir. Felsefenin kuramsal problemlerine dair düşünceleriyle akılcı olan Soloviev, Tanrısal kendilik (entité) hakkındaki dolaysız bilgimizin sezgisel karakteri hakkındaki düşünceleri bakımından mistiktir; hatta eşyanın içsel özünü karşılaştırmalarında ülkücü ve tinselcidir. Nihayet Soloviev, gerçekçiliği de tamamıyle inkâr etmez. Zira zaman, uzay, doğal nedenler, ona göre bilincimizin aldatıcı görüşleri değildir; o, bunlarda duyulardan bağımsız ve bağıntılı bir etki özelliği görür. Soloviev, Slavseverliğin temelini kurmuş, fakat bu düşünceye taraflı olanların çoğunda görüldüğü gibi, Batı'dan ayrılmayı düşünmemiştir. Onun düşüncelerinl daha çok Rusya'da saldırılmıştır.

Soloviev'in külliyatı Rusya'da 10 cilt olarak 1911 ve 1922'de iki kez basılmıştır.

Bkz. Ossip-Lourié, (s. 9-34); M. A. Lopatin, *The Philosophy of V. Soloviev* (1916); Newmann, *W. Solowjew* (1950).

SOMBART, Werner. Alman iktisatçı ve sosyoloğu. 1 ocak 1863'te Ermsleben'de doğdu, 15 mayıs 1941'de Berlin'de öldü. Pisa ve Berlin Üniversitelerinde okudu. 1888'de Bremen Ticaret Odasına kâtip olmuştu. 1917'de Berlin Üniversitesine profesör seçildi. Sombart, eserlerinin çoğunda, kapitalizmin ekonomik kurumlarını eleştirmiştir. Kendisi, Karl Marx ve Gustav Schmoller'in etkisi altında kalmış, XIX. yüzyılın Alman romantik felsefesinden de ilham almıştır. 1934'te *Alman Sosyalizmi* adlı eseri yazmıştır ki, bu, Alman ulusal ruhunun sosyalizmine uygundur. 1919'da *Grundlagen und Kritik des Sozialusmus* adlı eserini bastırmış; 1924'te 10. baskısı çıkmış olan *Sozialismus und Sozial Bewegung im 19. Jahrhundert*'i (2 cilt) ona büyük bir ün sağlamıştır. *Das Proletariat* (1906); *Das Lebenswerk von Karl Marx* (1909); *Die Juden und das Wirtischaftleben* (1911); *Der Bourgois* (1913); *Die Drei National Ökonomien* (1930); *Weltanschauung, Wissenschafts und Wirtschaft* (1938); *Von Menschen* (1938) adlı eserleri, onu, iktisat tarihine olduğu kadar da felsefe tarihine mal etmiştir. 3 ciltten ibaret olan *Modern Kapitalizm* adlı eseri, 1928'de 7. baskısını yapmıştı. Sombart, çağımızın büyük sosyal problemlerine dair önemli görüşleriyle ekonomi sistem ve kurumlarına etkisi dokunmuş olan büyük bir düşünürdür.

SOPATER (Suriyeli). İskenderiye filozoflarından. Suriye'deki Apame şehrinde doğmuştur. Onun, Milâdın IV. yüzyılında yaşadığı ve idam edildiği bilinmektedir. Önapus, bunun adını, Jamblikos'un öğrencileri arasında kaydetmektedir. Jonsius de, *Felsefe Tarihçileri* adlı eserinde (s. 293), Sopater'in, Jamblikos'tan sonra bu okulun başına geçmiş olduğunu söyler. Çağdaşları arasında belâgatiyle de ünlü olan Sopater'in geniş bilgili bir filozof olduğu anlaşılmaktadır; kendinden öncekiler gibi, yalnız okul işleriyle uğraşmamıştır. Okulun diğer filozofları, genişlemeye başlayan Hıristiyanlığın nüfuzundan korkarak imparatorluğun türlü yerlerine dağılmak suretiyle kendilerini unutturmaya çalışmış oldukları halde, Sopater, İmparator Constantin'in yanına gitmiş ve tehdit altında olan Elenciliğin (Helenisme) himaye edilmesine çalışmıştır ve sözde imparator, onun yalnız keşif ve keramet işleriyle (théurgie) uğraşmasını istemiş ve ulusal bir törende sağında oturtmuştur. Bundan, onun Bizans sarayında onur ve iktidar kazanmış olduğu da kabul edilmektedir. Fakat sonra, kendi dinsel inançlarından vazgeçmemesi yüzünden mahkûm edilmiş olduğu iddia edilir; kendini çekemeyenler, imparatorun büyük törenlerle kutladığı bir bayramda bu geniş ülkenin her yerinden gelmiş olan türlü kavimler arasından Constantin'i alkışlamayan bir zümreye, bu saygısızlığı Sopater'in aşıladığını iddia etmişler ve onun idam edilmesine neden olmuşlardır. Eski kaynaklar, Sopater'in rüzgârları ve gemileri durdurmak gibi bağısal kuvvetlere de sahip olduğunu ve Constantin'in buna inandığını kaydederler. Suidas, onun, *Kayraya Dair* ve *Hayırlarla Şerlerin Haksız Dağılışı* adlı iki eseri olduğundan söz eder. Sopater'in ölümünden sonra okul şefliğini Kapadokyalı Aedesius almıştır.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 262-264).

SORBIERE, Samuel. Fransız filozofu. 1615'te Uzés nehri yakınlarındaki bir kasabada doğmuş ve 1670'te ölmüştür. Ebeveyni Protestandı; Gassendi'nin öğrencisi olan bir hekimdir. Protestanlığı terk ederek Katolikliği kabul etmişse de, hiç kimse onun din değiştirmesinin içten olduğuna inanmamıştır. Fakat o, bu dönekliği sayesinde, Papa'dan ve Mazarin'den bir hayli yararlanmış ve kralın vakanüvisi olmuştur. Zayıf karakterli, fakat çok bilgili bir insandı. Guy Patin, bu din değiştirmesi hakkında, "yalnız ceketinin içini dışına çevirmiştir" der. Çünkü, hayatı boyunca onun dinli

oluşundan kuşkulanılmış, dinsiz, Sosenci (Socinianisme) ve kâfir olduğu sanılmıştır. Bilginlerle yapmış olduğu sohbetlerden aklında kalmış olanları yayımlamak suretiyle kendisine yazarlar cumhuriyetinde az çok bir ün sağlamıştır. Onların mahremiyetinden neyi kapabilmişse, tümünü çekinmeden yayımlamış; onların tartışmalarını yatıştırmaktan çok, kızıştırmak için aralarına katılmıştır. P. Mersenne'in pek içten olan gerçek aşkından ve safdilliğinden yararlanmış olan Sorbière'nin Descartes'la Gassendi arasındaki rolü de böyle oldu. Uzun yıllar Hollanda'da oturduktan sonra, Descartes'ın yanında, Gassendi'nin casusu olarak kaldı; Descartes'ın vermiş olduğu karşılığa, Gassendi'yi, *Instantiae*'lerle karşılık vermeye kışkırtan da Sorbiere'dir. Hollanda'da Gassendi'nin birinci itirazlarıyle Descartes'ın karşılıklarını, *Disquisitio Metaphysica, Seu Dubitationes et Instantioe Petri Gassendi Adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* başlığıyle yayımladı; bu esere bir de Descartes'ı inciten bir Önsöz ekledi. Gassendi'nin ölümünden sonra, bu filozofun Lyon'da, 1658'de bastırılmış olan külliyatına onun biyografisini yazdı.

Berniere, Sorbier'nin kendisinden daha yetkin ve hatta kendinden daha ileri bir Gassendici olduğunu anlatır. Sorbiere'in iki kahramanı daha vardır: Montaigne ve Charron. Bu itibarla kendisinde kuşkuculuğa karşı az çok bir eğilim vardır. Doğal nedenleri araştırmak için M. Montmort'un evinde toplanan Akademinin devamlı bir üyesi olarak doğal sorunlar hakkında pek az bilgimiz olduğuna dair birçok söylevler vermiştir. Nihayet, Hobbes'un *De Cive*'sini Fransızcaya çevirmek suretiyle felsefesel yönelişinin ne olduğunu göstermiş oldu. *Türlü Garip Konulara Dair Mektuplar* (Paris, 1660) adlı bir eseri de vardır. Niceron'un *Mémoires*'ında, Sorbiere'e dair bir makale vardır; ve Graverol da *Sorberiana* adlı eserinin başına, onun hayatına dair bir memuvar yazmıştır.

SOREL, Georges. Fransız köktenci (radicale) sosyal filozofu. 2 aralık 1847'de Cherburg'da doğdu, 30 ağustos 1922'de Boulogne-sur Sain'de öldü. Asıl mesleği pratik mühendisliktir. Vico, Marx, Nietzsche ve Bergson'dan ilham almıştır. Sosyalizmin ihtilâlci olan modern kültürüne dair yazıları vardır. Onu, son çağın zihincilik aleyhinde (anti-intelectualiste) bulunan pragmacı bir filozof saymak gerektir. *Les Illusions du Progrés* (1908, 4. baskı, 1927); *Réflexion sur la Violance* (1908, 6. baskı, 1928); *La Decomposision du Marxisme* (1908, 2. baskı, 1930) adlı eserinde orijinal görüşleri vardır. Ona göre, varsayımlar kuran bir bilgin, ülkü olarak gerçek bir mekanizma gibi işlemesi gereken bir mekanizma imal eder. Bilim, yazarların istedikleri gibi spekülatif bilgiye doğru değil, ciddî olarak işleyen bir mekanizmayla nitelenmiş ülküsel bir ateliye icadına doğru yönelmiştir. Bu itibarla bir varsayım değerini, eşya üzerinde bir eylem aracısı olmakla kazanır. Ondan, gerçeğin edimsel (effectif) temsilini beklememelidir. Pozitifçilik, fizikten varsayımı defetmiş ve tarih de olayların ardalanmasını belirleyen zorunlu bir kanun kabul etmiştir. Aynı zamanda o, varsayıma kendi hakkını vermeli ve sosyal geleceği belirlemede, karanlığa, bilinç dışına ve önceden görünmezliğe de yer vermelidir. Varsayımlar, nasıl ki eylemlerimizi doğaya doğru yöneltirlerse, inançlar da eylemlerimizi bu karanlık olan sosyal geleceği belirlemek zorundadır. Sosyalistler, genel grevden, fizikçinin varsayımı gibi yararlanırlar. Sorel, bu grevin bir mit (mythe) olduğunu, tıpkı fizikçinin, gelecekte kendi varsayımının çökeceğini bildiği gibi bilir; fakat bu mit, eylem yaratıcıdır. Sorel, yerini sendika örgütüne terk etmesi gereken sosyal ihtilâliyle, zihinciliğe aykırı felsefe arasında sıkı bir ilgi görür; bu felsefe, zihinsel iştahları maskeleme işiyle görevlendirilmiş olan bir ideolojide değil, (XVIII. yüzyıldaki ilerlemenin burjuva felsefesi gibi) doğa üzerinde bir eylem programı kurmuş olan emekçinin felsefesidir (E. Bréhier, cilt II, s. 1048-1049).

Özetle o, endüstrinin ilerlemelerindeki paradoksa dikkati çekmiş, Marx ve Engels'in yarattığı sosyalist zümreye katılmıştır. Marxçılığın siyasal eylemlerini de desteklemiş olan Sorel'in, *Réflexion sur la Violence* (1908) adlı eseri, *Réflexion On Violence* (1914) adıyle İngilizceye çevrildi ki, sendikacılığın ekonomik ve sosyal hayattaki etkinliğini köktenci bir görüşle bu eserinde savunmuştur. Onun bu aşırı sol düşünceleri, İtalya ve İspanya'daki ihtilâlci çevreleri derinden etkilemiş ve kendisini, siyasal ve ekonomik devrimler mantığının önemli bir lideri yapmıştır.

Sorel, Marxçılıktaki devrim ve evrim düşünceleriyle, Bergson'un hayat atılımı arasında da bir ilişki gördü; yani, Marx'la Bergson'u uzlaştırmayı denedi. Sorel'in diğer önemli eserleri: *Essai sur l'Eglise et l'Etat* (1901); *Introduction à l'Économie Moderne* (1903); *Le Révolution Dreyfusienne* (1909); *Matériaux d'Une Theorie du Proletariat* (1919); *De l'Utilité du Pragmatisme* (1921).

Bkz. G. Pirou, *Georges Sorel* (1927); P. Lasserre, *Georges Sorel Théoricien de l'Impérialisme* (1928); M. Feund, *Georges Sorel* (1923).

SOSİPATRA. İskenderiye filozoflarından. Milâdın IV. yüzyılında yaşadığı bilinmektedir. Aedesius'ün önce sınıf arkadaşı, sonra öğrencisi, daha sonra da onun yerine Kapadokya'daki okula şef olan Östat'ın karısıdır. Bu kadının felsefeyle doğrudan doğruya ilgisi yoktur. O, sadece, İskenderiye'ye mensup olanların büyücülük, kâhinlik ve keramet işleriyle uğraştıkları dönemlerde ün yapmış olanlardandır. Bu da kocası gibi, hatta ondan daha çok keramet (théurgie) gizlerine (sır) dalmış ve kocası öldükten sonra ihtiyar hocası Aedesius'ün yanına gitmiştir. Önapus, onun hayatını çevreleyen harikalardan, garip kerametlerinden, ona görünmüş olan cinlerden... vb. uzun uzadıya söz eder. Üç oğlundan biri olan Antoninus, İskenderiyeliler tarafından bir veli, bir peygamber gibi saygı görmüştü. Bu adam, Elenciliğin başına gelecek olanları ve Serapium'un yıkılacağını önceden haber vermiş ve sözde kendisi şehirden ayrılır ayrılmaz haber vermiş olduğu olaylar vukua gelmiştir.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 267-268); V. Cousin, *Fragments Historiques* (s. 240).

SOTİON (İskenderiyeli). Milâdın I. yüzyılının başlarında (15. yılına doğru) Roma'da yetişti. Seneca'nın hocalarından biridir ve Sextus'ün öğrencisidir. O da hocası gibi stoacı ahlâkla Fisagorcu çileciliği (ascetisme) sürdürmek istedi. Derslerinde hocasının telkin etmiş olduğu riyazatı, tüm kuvvetiyle salık vermiş ve savunmuştur. Sotion, et yemeyi menettiği gibi, ruh göçüne de inanmıştı. Stobé, onun öfkeye dair yazdığı birkaç eksik parçasını nakleder. Hakkında en çok Seneca'nın *Mektuplar*'ında bilgi verilmiştir (Daha çok 108. mektup).

SOTO, Domingo de. İspanya'nın skolastik Tanrıbilimci ve filozoflarından. 1494'te Segovia'da doğdu, 15 kasım 1560'ta Salamanca'da öldü. 1524'te bu şehirde Dominiken Tanrıbilimini okuttu. *Summulae* (1529); *İn Dialectiam Aristotelis Commentarii* (1543); *Commentarii in Libros Physicorum* (1545); *Ad. S. Concilium Tridentinum de Natura et Gratia* (1547); *De İnustitia et Jure* (1556); *Comm. in Quatrum Libram Sententiarum* (cilt II, 1557-1560) adlı eserleri onun hem Tanrıbilimle, hem de Aristo'nun eser ve düşüncelerinin yorumlamalarıyle derinden uğraştığını gösteren belgelerdir.

Bkz. M. Solana, *Los Grandes Escolasticos Espanoles* (1928); V. D. Carro, *Domingo de Soto y Sudoctrina Juridica* (2. baskı, 1944).

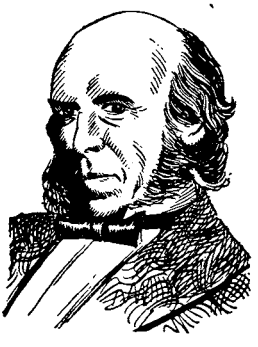
SOURY, Jules-Auguste. Fransız filozofu. 28 mayıs 1842'de Paris'de doğdu, 1915'te öldü. Ecole Pratique des Hautes-Etudes'de konferansçı ve 1865'te Ulusal Kitapsaraya memur oldu. 1881'de *De Hylozoismo Opud Recentiores* ve *Théories Naturalistes du Monde et de Vie dans l'Antiquité* adlı iki tezle doktora payesini kazandı. Bilginin pek çeşitli noktalarına dair geniş ve kuvvetli bir öğrenme aşkıyle çalışmış; tarihe, edebiyata, doğa bilimlerine ve sonra ölünceye dek bağlı kaldığı biyolojiye dair birçok eserler verdi; ırkların, kavimlerin, bireylerin psikolojisine dair güzel eserler yazdı. Kendisi önce *Cesar'ın Tarihi*'ni yazmaya atanmışsa da, o yavaş yavaş felsefe ve fizyolojiye merak etmiştir. 1865'ten itibaren Salpetriére Hastanesinde sinir sistemi anatomisine çalıştı; bu suretle tarihçi ve eleşlirimci çalışmalarını terk etti ve edebî psikolojiye dair eserler yazdı. *Portrais des Fammes* (Paris, 1874); *Portrais du XVIII e Sciécle* (Paris, 1870); *Etudes Historique sur les Religions, Les Arts, La Civilisation de l'Asie Antérieure et de la Grâce* (Paris, 1877); *Essai de Critique Religieuse* (Paris, 1878); *Jesus et les Evangiles* (Paris, 1878). Bu eserde Soury, İsa'nın beyin menenjitine tutulmuş bir hasta olduğunu ve dolayısıyle bir meczup olduğunu iddia etti ve eser büyük gürültülere neden oldu. Soury, bunu daha genişleterek *Jesus et la Religion d'Israël* (Paris, 1898) adıyle yeniden bastırdı. Eleştirimci eserlerinden *Bréviaire de l'Histoire du Materialisme* (Paris, 1870) adlı eseri önemlidir. Soury, daha sonra hekimliği ilgileyen ve fizyolojiye dair türlü eserler vermiştir. Bunların en değerlisi, *Philosophie Naturelle*'dir (Paris, 1881). O, antikiteden kendi zamanına dek gelmiş olan, sinir sistemi üzerindeki çalışmaların da tarihini yazmıştır. Makaleleri ve sözlüklerdeki yazılarıyle de ün sağlamış olan Soury, bu geniş çalışmalarına ve derin bilgilerine karşın bir sisteme bağlanmamış, bir çeşit felsefesel kötümserlik içinde acı ve mustarip bir ruhla yaşamıştır.

SPANN, Othmar. Alman filozof ve sosyoloğu. 10 ağustos 1878'de Viyana'da doğdu, 8 temmuz 1950'de Neutif'de (Burgenland) öldü. 1919'dan 1930'a dek Viyana Üniversitesinde felsefe okuttu. Eflatuncu ve Aristocu esaslara dayanan mistik ve ülkücü bir doktrine bağlıdır. Sosyolojide daha çok bireycidir. Başlıca eserleri: *Der Wahre Staat* (1921); *Tote und Lebendige Wissenschaft* (1921); *Kategorien Lehre* (1924); *Der Schöpfungsgang des Geistes. die Wiederherstellung des Idealismus auf Allen Gebieten der Philosophie* (1928); *Gesellschaftsphilosophie* (1928); *Geschichtsphilosophie* (1932); *Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie Begrifflich Dargestell* (1933);

Kampfende Wissenschaft, Gesammelte Abhandlungen (1934); *Erkenne dich Selbst* (1953); *Naturelphilosophie* (1937); *Religionsphilosophie* (1947).

Bkz. H. Richi, *O. Spann, das Philos. Gesamtwerk im Auszug.* (1950).

SPENCER, Herbert. İngiliz filozofu. 27 nisan 1820'de Derby'de doğdu, 8 aralık 1903'te Brigthon'da öldü. Gerek anne, gerek baba ataları anglikanlığa karşıydılar. Babası, imansız ve dinsiz denilecek denli doğaüstü güçlere inanmaz ve bir insanın kendi kendisini yetiştirebileceğine inanan bir özel okul öğretmeniydi; öğrencilerine özel gözlemler yaptırır, onları daha çok düşündürmeye alıştırırdı. Spencer, kendi hayatına dair yazdığı eserde, babasının bilimden hoşlandığını, *İcadın Geometrisi* adlı bir eser yazdığını, politikada da bireyci olduğunu kaydeder. Spencer, daha çocukluğunda tarihe ve doğa bilimlerine merak ediyor, böceklerin gelişimiyle fazla ilgileniyordu. O, babasının kitaplığında bulduğu türlü eserleri okudu; kardeşleriyle dinsel, siyasal ve bilimsel konular üzerinde tartışmalar yaptı; İncil'den nefret etti; musikiyle uğraşmaktan zevk aldı. Fazlasıyle tembel ve babasının liberal ruhlu ve hoşgörür bir adam oluşu, Spencer'in kendi kendini yetiştirmesine yardım etti. Ailesi, onun da bir öğretmen olmasını istiyordu. On üç yaşındayken, Hinton'daki dindar ve disiplinli bir adam olan amcasının yanına gönderildi. Spencer, ünü pek ciddî olan bu amcanın yanında çok kalamadı; baba ocağına 115 mil uzakta bulunan bu şehirden kaçtı; üç gün yaya olarak ve biraz ekmekle biradan başka besin almamak koşuluyle evine döndü; fakat bir iki hafta sonra tekrar amcasına gönderildi; orada üç yıl kaldı; başka hiç bir okula da devam etmedi. Zamanının büyük bir kısmını matematikle mekanik icatlar ve politika işleriyle geçirdi. On yedi yaşındayken, Londra ve Birmingham demiryollarında bir mühendislik aldı; bu dönemde yeryüzünün tabakaları ve fosiller hakkında bazı düşünceler edindi. Diğer bilgileri âdeta sokaklarda öğrendi; yirmi altı yaşındayken demiryollarındaki bir bunalım dolayısıyle yerini kaybetti. 1848' den 1853'e dek, The Economist gazetesinde yazı işleri müdürlüğü yaptı. Burada liberalizmi savundu.



Spencer'de intizam aşkı bir tutku halini almış, genelleştirme eğilimi de fazla gelişmişti. Mühendisliği zamanında hiç birini başarıyla meydana getiremediği birtakım icatların hayal ve denemeleriyle de uğraştı. Bazen yalnız sebze yer; kuvvetten düşünce tekrar et yemeye başlardı. Spencer, otuz yaşına dek felsefeyle uğraşmadı. Bu yıllarda, Lewes'ı okudu ve Kant'ı okumaya çalıştı. Fakat bu filozofun uzay ve zaman içinde nesnel gerçeklikleri değil, duyulur algı şekillerinden başka bir şey görmediğini anlayınca, onun, "bir eşek olduğunu" anlayarak, eserini "gezintiye yolladı". Kendi hayatına dair olan eserinden anlaşıldığına göre, Spencer, hayatı derinden betimlemiş ve çözümlemiş, fakat kendi yaşamasına dikkat etmemiştir. Onun ne buhranları, ne de serüvenleri vardı; roman bile okumazdı; birkaç dostu vardı; onlardan da bir matematikçi gibi söz ederdi. Her çeşit duygudan yoksun gibi görünen seçkin bir mantıksal zekâya sahipti. Bir ara, Yeni Zelanda'ya göç etmek istedi; bu projenin leh ve aleyhindeki nedenlerin bir listesini yaptı; 301 puan göç etmesinin lehinde olduğu halde gitmekten vazgeçti. Spencer, bilardo oynardı; bekâr, münzevî, kibirli, dalkavuklardan da iğrenen, kendi büyüklük ve değerini bilen bir filozoftu. Bir ara Georg Eliot (1819-1830) ile ilişki kurdu; fakat onu, kendine oranla çok aydın buldu.

Spencer'in ilk yazıları bir iki makaledir ki, bunlarda, hükümetin otoritesiyle duygudaşlığın (sempati) niteliğine dair olan düşüncelerini yazmıştı. Hiç bir kitabı başından sonuna kadar okuyamayan Spencer, kırk yaşındayken İlyada'yı okumaya girişti; fakat bu eserin VI. kitabına gelince, "daha ileri gitmek için pek çalışkan olmak" gerektiğini anladı. Kendini ilgileyen konular hakkında da bu huyunu hiç bırakmadığını kâtiplerinden biri olan Callier anlatmaktadır. Yine bu kâtibin naklettiğine göre o zamanlar, "unutulmuş olan Jonatham Dymond'un eski bir ahlâk kitabından başka bir şey okumadığı halde", *Sosyal Statistik* (1850) adlı ilk eserini yazdı ki, bunda ileride yazacağı başka eserlerinin ana düşünceleri vardır. Yirmi yaşındayken *Lyell'in Jeolojinin İlkeleri* adlı eserini, mühendislik bilgisini artırmak için okumuş; bu eserdeki yaratma kuramına karşı evrim kuramını düşünmüştü.

Spencer'in ilk eseri çok satılmamıştı; fakat kendisini bazı dergilere tanıtmaya neden olmuştu. Zaten daha önce de, Noncorformist gazetelerinde, *Hükümetin Eylem İşlerine Dair* bir etüt yayımlamıştı ve bunda liberalizmi

savunmuştu (1842). 1852'de İskân Kuramı'nı ileri sürmüş olan Spencer, hayat savaşının, yaşama yeteneği üstün olanları devam ettirdiğini açıkladı. Spencer, Hume, Mansell ve Reid' in eserlerinden başka bir eser okumadan, *Psikolojinin İlkeleri*'ni (1855) yazdı; Carpentier' nin yalnız *Karşılaştırmalı Fizyolojisi*'ni okuduktan sonra, *Biyolojinin İlkeleri*'ni meydana getirdi; Tylor, Aug. Comte ve ahlâkçılardan da, Sedwick'ten başkasını okumamak koşuluyle kendi ahlâk kitabını yazmaya muvaffak oldu. 1857'de *İlerleme Kanunu ve Nedeni* adlı eserini yayımladı ki, bunda von Bair'in, tüm canlı şekillerde bircinsten olandan olmayana doğru gelişme telakkisinden yararlanmış olduğu görülür. 1858'de, evrim kuramının tüm bilimlere ve hatta biyolojiye de uygulanabileceğini, yalnız cins ve türe değil, gezegenlere, yeryüzü tabakalarına, sosyal ve siyasal tarihe, ahlâk ve estetik telakkilerine kadar uygulanabileceğini anladı. Madde ve ruhun evrimini, nebülözlerden insana, vahşîlerden Shakespeare'e dek geçen evrelerini (safha) gösteren birçok eserler yazmayı düşündü. Fakat, yaşının kırka gelmiş olduğunu görünce, sıhhatinin de bozukluğunu göz önünde tutarak, bunun olanaksız olacağını anladı. Fakirdi, ömrünü para kazanmaya değil, bilim ve gerçek uğrunda harcamıştı. Amcasından 2500 dolarlık bir miras alınca, The Economist'in yönetimini terk etti. Fakat bu parayı çabuk tüketti. Tek tek bastırmak istediği eserleri için abone kaydetmeyi düşündü; bunu Huxley, Lewes ve diğer dostlarına anlattı. Bunlar, o dönemin tanınmış adamlarının da katılmış oldukları bir liste yaptılar; Avrupa ve Amerika' dan 640 abone temin ettiler. Bu, yılda 1500 dolar getiren bir girişimdi. Spencer bunu yeter buldu; çalışmaya koyuldu; fakat, *First Principles (İlk İlkeler)* 1862'de çıkınca, eserin bilimle dini uzlaştırmak isteyen birinci kısmı yüzünden bilginler ve papazlar öfkelenmişti, bu yüzden abone olanlar, iştirakten vazgeçmişlerdi. Spencer, bir süre masraflarının açığını kendi kesesinden ödemeye başladıysa da parası ve cesareti tükendi; işte bu anda St. Mill, kendisine yardım teklif etti ve 250 abone buldu; fakat Spencer, bunu reddetti. Nihayet Amerika'dan profesör Youmann, Spencer'e eserlerinden 7000 dolarlığını dostlarına sattığını bildirdi; bundan cesareti artan Spencer, külliyatını tamamlamaya muvaffak oldu.

Spencer, zaten cılız yapılı bir adamdı; üstelik bir de zihin yorgunluğuna ve kronik bir uykusuzluğa tutuldu; buna karşın, son yıllarında biyolojik evrim alanında Weismann varsayımının çıkarmış olduğu tartışmalara tüm gücüyle katıldı. Kendisiyle görüşme olanağını bulanlar karşısında, onları işitmemek için kulaklarını parmaklarıyle tıkayan Spencer, İngiltere'yi ziyarete gelmiş olan Çar Alexandre II, İngiliz bilginleriyle görüşmek istediği zaman, diğerleri daveti kabul ettikleri halde, o görünmedi. Spencer, düşüncelerini açıkça yazmaktan ve söylemekten çekinmezdi; bu yüzden hayranları kadar da düşmanları oldu.

Bir taraftan da "erkeklerin kurbanı" diye nitelendirdiği kadınlara karşı sempatisini yazarken, bir taraftan da nice erkeklerin onlara kurban gittiklerini kaydeder; iş ve işçi ahlâklarını savunurken, onların kandırılamaz şımarıklıklarını da gösterir. Coleridge ve Schelling'in etkisi altında kaldığını itiraf eden Spencer, bunların erekçi (téléologique) görüş tarzlarından vazgeçerek evrimi, türlü şekilleriyle ve tam somut olarak tanıtlamaya çalışmıştır. Hemen kırk yaşına dek ciddî ve yöntemli bir şey okumadan St. Mill'in tamamıyle karşıtı olarak kendisini yetiştirmiş olan bu büyük adam, eserlerindeki binlerce olguyu, sayısız belge ve kanıtları, kitaplardan çok kendi dolaysız gözlemlerinden toplamıştı. O, başkalarının dikkatini çekmeyen türlü olayları görmekte özel bir dehaya sahipti. Athénée Kulübünde Huxley ve diğer arkadaşlarının düşüncelerini dinler, bunların derin bilgilerinden yararlanırdı. Derby Felsefe Cemiyeti için babasına gönderilen ya da şurda burda eline geçen ve arayıp bulduğu dergilerden de ayrıca yararlanmayı bilirdi. Darwin, *Türlerin Kaynağı* adlı eserinin başlangıcında Spencer'i selefi olarak göstermiş ve İngiltere'nin en yüksek filozofu diye nitelendirmişti.

Spencer'in doktrini, siyasal ve sosyal liberalizm radikal kuramlarıyle Alman romantik felsefesinin biyoloji ve fizik bilimlerinin etkisi altında oluşmuştur. O, ölünceye dek, cenaze törenlerinden Akademik unvanlara dek öteden beri kurulmuş olan tüm âdet ve törelerle her çeşit otoritenin aleyhinde ve anglikanlığa aykırı inançlara bağlı bir filozof kaldı. Onun kendisine, ulusuna ve insanlığa onur veren başlıca eserleri şunlardır: *The Proper Sphere of Government* (1842); *Social Statics* (1850); *Principles of Psychology* (2 cilt, 1870-1872); *First Principles* (1862); *Principles of Biology* (1864-1867); *Principles of Sociology* (3 cilt, 1876-1896); *Principles of Ethics* (2 cilt, 1872-1892); *Descriptive Sociology* (8 cilt, 1873-1881); *Classification of the Science* (1864); *Education* (1861); *Autobiography* (1864); *Psikolojinin İlkeleri* adlı eserini Th. Ribot ve Espinas Fransızcaya çevirmişlerdir. Eserlerinin adları, onun keşfetmiş olduğu ilkelere nasıl bağlanmış olduğunu ve bunları tüm bilgi ala-

nına nasıl dogmacı bir ruhla uyguladığını gösterir. Şimdi onun sistemini gözden geçirelim:

I. *Bilim, Din ve Bilinemezlik (Mutlak):* Spencer, *First Principles* adlı eserindeki *System of Synthetic Philosophy* başlıklı bölümlerde ve *Principles of Sociology*'sinin *Kilise Kurumu* başlıklı bölümünde ve XVI. faslında kendi evrimciliğinden (évolutionisme) farklı bir metafiziğin esaslarını veren ve bilim'le din'in uzlaşmasına yarayan karakterlerle bilinemezlik (inconnaissable) hakkındaki görüşlerini açıklar. *Sentetik Felsefe Sistemi*'nde de, *Bilinemeze Dair* birtakım bölümler verir ki, bunlar da, bilginin sınırı kuramıyle bilim ve din arasındaki ilişki kuramını kapsar. Spencer'e göre, evrenin kaynakları hakkındaki tüm kuramlar, bizi bilinemez varsayımına götürürler. Tanrıtanımazlar, başlangıcı ve ilk nedeni olmayan bir âlemin varlığına inanırlar. İnsan zihni ise, neden ve başlangıcı olmayan hiç bir şeyi düşünemez. Tanrıbilim de âlemi Tanrı'nın yarattığına inanır; bu takdirde de zihin, çocukça da olsa, Tanrı'yı kim yarattı? sorusunu ileri sürer ve buna cevap verir. Bu çıkmazlardan kurtulmak için Spencer, dinin ve bilimin de son düşünceleri kavranılamaz; bunlar, her akılsal anlayışın ötesindedir, sonucuna varır. Zira, ona göre, önce din, ancak bilimin çözebileceği problemleri çözmeye çalışmakta, bilim de dine ait bölgelere sokulmak için uğraşmaktadır. Her dini, evren bilmecesini bir vahiy olarak sunmak suretiyle varoluşun kuramsal bir açıklamasını vermeyi denedi. Dinler arasındaki farklar ne olursa olsun, hepsi kendilerini bir şey tarafından vahyedilmiş saymakta ve bu vahiy olmadıkça da o şeyin bilinmedik kalacağını iddia etmektedirler. Fetişçilik ve çoktanrıcılık gibi dinler, yüksek dinlerden farklı olarak hareket eden kuvvet hakkında bir düşünceye varmanın pek kolay olduğunu sanırlar. Nitekim, ilkel Tanrıbilimin esasını, ata ruhlarına inanmak oluşturur. Her ne kadar çok gerilere gidilirse, dinin temelinde âlemin bir bilmece olduğu sezilirse de, bu sezgi çok zayıftır ve bu bilmecenin kolayca çözülebileceğine inanılır. Yüksek dinler ise, misterlere (mystere - gizem) gittikçe daha fazla önem verir; her imge (hayal) ve her düşüncenin, tüm eşyanın esasını açıklamaya yetmeyeceğini iddia edecek denli ileri gider ve tanrılığın kendini tasarlar ve imgeleyebilme iddiasını bir küfür sayar. Dinsel evrim, misterin, bugüne dek inanılmış olduğundan çok büyük olduğu anlaşıldığı zaman, tamamlanmış olacaktır. Dinler, bağıntılı bir mistere, kendini örten perdeyi yine kendisi açacak olan bir mistere inanırlar. Bu mister, açıklamasında hiç bir imge ve düşünce yetmediği takdirde mutlaktır. Dinsel düşüncelerde görülen çelişmeler, mutlak bir neden inancından gelir ya da bir dışsal nedenin eseridir, inancı da bizi çelişikliğe götürür. Zira, bir şey ya kendi kendisinin nedeni olacaktır, yahut da âlemi yaratmaya neden olan, kendi kendisinin nedeni olacaktır. Dinsel düşüncelerdeki çelişmelerin başlıcaları, tümel güç - iyilik ve adalet, adalet - inayet (grâce) gibi kavramlar arasında görülür ki, bunlar, daha önce Mansel'in de gösterdiği gibi, ilk çelişmenin özel bir sonucudurlar.

Bilime gelince, bunun ana kavramları da, dinin giriştiği gibi, evrenin en içten niteliğini açıklamak için yapılmıştır; madde, uzay, zaman, hareket, bilinç, kişilik... vb. gibi kavramlar âlemini, sonlu ve deneye göre olduğunu kabul ettiğimiz mutlak bir varlığın doğasını açıklamak için kullanırsak çelişikliğe düşeriz. Çünkü, biz, ne maddeyi biliyoruz, ne de maddenin sonsuz bir surette bölünebilir olduğu düşüncesini kavrayabiliyoruz. Zaman ve uzayın bölünebilirliği düşüncesi de, aynı suretle akıldışıdır (irrationnel). Zaman ve uzayın doğasını bilmediğimize göre, bunlar içinde bir durum değişikliği sayılan hareketin de ne olduğunu bilemeyiz. Nihayet, madde de son çözümlemede, duyu ya da eylem organlarına ağır basan, direnen bir güçten başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Gücün ne olduğunu, fizikten ayrılıp psikolojiden soracak olursak, ruh ve bilinçle karşılaşırız ki, bu da diğerleri gibi çözülemez bir bilmecedir.

Anlaşılıyor ki, bilimsel bilgimiz, bir dış âlem için olduğu kadar da iç âlem için başlangıç ve sonu, ilk neden ve son amacı algılamaksızın sürekli ve çeşitli değişkeler (modifications) ortasında bocalamaktadır. Daha önce Hamilton ve Mansel'in de tanıtlamış oldukları gibi, bilgimiz niteliği itibarıyle, bize ancak ve yalnız sonluyu tanıtabilir ve biz ancak sonluyu kavrayabiliriz. Her bilgi, bir farkı gerektirir. Mutlak ise, kendi dışında kendinden başka bir şeye sahip olamayacağından, onu başka bir şeyden ayırt edemeyiz. Aynı zamanda her bilgi bir andırışı algılamayı, bilinecek şeyin kendisiyle ilgi gösteren konuya dönüşmesini gerektirir. Mutlak ise, kendi dışında başka bir şey olmadığı için, diğer bir şeyle ilgili değildir.

Bununla birlikte Spencer, Hamilton ve Mansel'in mutlak'ı saf olarak olumsuz bir kavram saymalarını reddeder. Descartes ve Fenelon gibi, mutlak'ın olumlu bir kavram olduğuna inanır. Yani, ona göre, biz mutlak'ı kavrayamayız; fakat o vardır. "Kanunlarını mantığın formülleştirdiği sınırlı bilincin ya-

nında bir de sınırsız bilinç vardır ki, formülleştirilemez". Bilginin bağıntılılığını tanıtlayan her akıl yürütme, bağıntılılığın ötesinde bir şeyin var olduğuna aracılık eder. Zira, "mutlak'ı bilemeyiz demek, içimizden bir mutlak'ın var olduğunu onaylamak demektir". Fakat Spencer de Hamilton gibi, mutlak'ı düşünmenin onu sınırlamak ve bağıntılaştırmak demek olduğunu, onu bilebilmek için, bilince verilmiş olması gerektiğini, yani bilinçle ilişkide bulunulmasını ve bu yüzden de mutlak'a son vermesini kabul etmek demektir; fakat bu, mutlak'ın inkâr edilmesini gerektirmez. Daha açıkça, Spencer'e göre, bir nesneyi bilinebilir bir duruma getiren pozitif karakterler atılırsa, ortak bir esas olan varlık kalır. Bu, belirlenmemiş bir bilincin konusudur ve bilinemezlik buradan başlar ve duyulur (sensible) bilgimiz, bu bilinemez şeyin simgesidir; madde de Berkeleycilerin zannettikleri gibi, bilinç olgularına dönüştürülemez ama, bilgi, kavrayamayacağı bazı şeylerin varlığını kabul etmek zorunluluğundadır. Bilginin faaliyeti andırışı algılamak, fark etmek, belirlemek ve sınırlamaktır. Fakat bilgi, aynı zamanda bazı belirlenmemiş sınırsız bir şeye, bilincimiz içinde belirlenmiş olan şekilden bağımsız olarak sonsuza dek kalabilen, var olabilen bir şeye de sahip olmalıdır. Bilgimizin tüm kapsamına sabit ve belirsiz bir temel ödevini gören şey, kasal çabalarımız aracılığıyle kendi özel gücümüz gibi hissettiğimizdir ki, biz bunu, andırış yoluyle tasarlarız. Genel olarak bilgimizin konusu olan bir şeyin varlığını bu güce borlçuyuz. Bu güç, yalnız ayırt ettiğimiz ve algıladığımız özel değişiklikleri meydana getirmekle kalmaz, aynı zamanda tüm değişmelerin altında saklı kalan şeyin de temelidir. Biz bu gücün bir kavramını oluşturamayız. Bu güç, bilinemez ve bilgimiz, kapsam (muhteva) olarak kendini veren bu gücün ilkel duyumudur. İşte bilinemeyen mutlak varlık budur. Bu varlık, Spencer'e göre, yetkin, evrensel, tam, bütün güç ve yetenekleri kendi içlem ve kaplamında gizleyen deneyüstü bir kavramdır. Bu, her türlü kanunlardan üstün ve tüm kavramların ötesindedir. O, düşüncenin olumlu (pozitif) ve esaslı bir öğesidir. Tüm bilgilerimiz bağıntılı olsa da, biz yine bu mutlak kavramına muhtacız. Zaten bağıntılılık da mutlak'la ilişki ve orandan yoksun olursa, anlaşılamaz; eğer mutlak, olumlu bir düşünce gibi kabul edilmeyecek olursa, bağıntılılığın mutlak olması gerekir ve kanıtlarımız, bununla çelişikliğe düşer. Zaten, bilincimizden de sınırsız ve koşulsuz (inconditionnel) bir gerçeklik düşüncesini kaldıramayız; bilincimizdeki mutlak düşüncesi de, bu varlık düşüncesinden başka bir şey değildir. Biz ancak onun sayesinde, sonsuzluktan en özel ilişkilerimize dek geçebiliriz; bu, bilincimizin özel verilerindendir.

Tüm bu görüşlerden Spencer'in çıkardığı sonuç şudur: Bilim ve din, evrimin en derin özünün bizim için daima anlaşılamaz ve bilinemez kalacağında birleştikleri gibi, sadece deneyler âleminde meydana çıkan bu öz hakkında bilimsel bir bilgi elde edebileceğimize inanmakta da birleşmişlerdir. Şu halde âlem hakkındaki bilgimizin bir görünümü din, diğer görünümü bilimdir. Bilginin sınırı gerektiği kadar durduğu zaman, din ile bilim arasındaki çatışma (conflit) da duracaktır. Yani bilim, bilinemezle uğraşmaz; din de emri altındaki kavranılabilen şeyleri, ne olurlarsa olsunlar, sıralamaya çalışmazlarsa, zihinsel fakültelerimizle tinsel fakültelerimiz arasında çatışma olmayacaktır. Bu itibarla Spencer'e göre, ödevimiz, bir çelişikliği kapsayan şeye inanmamaktır ve en iyi felsefe, Huxley'in deyimiyle, bilinemezciliktir (agnosticisme). Spencer'in bilim'le din'i uzlaştırmaya ve dolayısıyle bilgimizin sınırlarını da belirtmeye çalışan bu görüşlerine dair geniş ve çözümlemeli eleştirimi, H. Höffding, *Çağdaş İngiliz Felsefesi* adlı eserinde yapmıştır.

II. *Birleştirilmiş Bilgi Olarak Felsefe ve Yöntem:* Spencer'e göre, felsefenin ödevi, bilinemezi bırakarak, dikkati bilinen üzerine çevirmek ve türlü deney alanlarında paydaş olan kanunları araştırmaktır; yani, mekanik ilkelerinden fizik ve fizyolojik ilkelere ve sosyal kanunlara dek tüm bilimlerle deneylerin dayandığı esaslara kaynak olan en yüce bir gerçeği bulmaktır. Michelet'nin dediği gibi, felsefe bir seraptır; yöntemli olarak keyiflenme sanatıdır. Felsefe, bilimin sonuçlarını tamamlamak ve birleştirmektir. "Bilgi, en aşağı derecesinde, birleştirilmemiş bilgidir; bilim, kısmen birleştirilmiş bilgidir; felsefe ise, tamamıyle birleştirilmiş bilgidir". Tam birleştirme ise, içine her deneyi alan ve her düşünceye dayanak olan geniş ve evrensel bir ilkenin varlığını önceden ve geçici olarak kabul etmekle olanaklıdır. Bu, bir geçici varsayımdır; bunun doğruluğu, kendisinden elde edilebilecek olan sonuçların deneylere uymasıyle oranlıdır. Düşüncelerimize tamamıyle uymayan hiç bir şey gerçek değildir; öngörülerimiz (prévisions), algılarımıza uygun olmazlarsa, kendisinden hareket ettiğimiz varsayım doğru olmaz; bir varsayımın yasal (meşru) olduğu, tüm diğer varsayımlara uygunluğu gösterilmek suretiyledir ki, tüm bilgimizin de birliğini sağlamış oluruz; felsefe de bundan ibarettir. Fakat tikel varsayımların yasal oluşlarının ta-

nıtlanması, eşyanın birbirine benzer ya da birbirinden farklı olduklarını bilmemize yarayan düşünce faaliyetinin de yasal oluşuna aracılık eder. Bu düşünce faaliyeti her bilginin temelinde olduğu kadar da algının ve ilgili akıl yürütmenin esasında vardır. Her belge (preuve), bu en ilk edimi (acte primordial) gerektirir. Bunun içindir ki, bu edimin yasal oluşu reddedilemez. Bunu reddetmek bile, bu yasal oluşun kanıtıdır. Biz, daima ilişkilerle düşünürüz; benzerlik ve fark ilişkilerinden sonra da sırayla, ardalanma ve birliktelik (coéxistence) ilişkileri gelir; birliktelik ilişkisi, ardalanma ilişkisinden türer ve biz herhangi bir başka ardalanma düzeni içinde tasarlanılabilecek olan çeşitli olayları zamandaşmış gibi tasarlarız. Spencer, burada duyumlarımızın bir direnme ya da değişkeyle olan ilişkilerini anlattıktan sonra, tüm duyumları kendi özel çaba (effort) duyumumuzu andıran güç (kuvvet) duyumuna dönüştürür. Bu itibarla ona göre, madde ve hareket, gücün gösterilerinden başka bir şey olmadığı gibi, zaman ve uzay da gücün gösteri şekillerinden başka bir şey değildir. İçsel deney alanında da, dışsal deney alanında olduğu gi bi, güç kavramı ulaşabildiğimiz en yüksek kavramdır. Ben'le Ben olmayan'ı (non-moi) birbirinden ayırt ederiz; fakat bunların ikisi de meydana çıkan güç kavramının çeşitli türleridir. Düşüncenin kapsamı ve temeli, gücün farklı türleridir.

Şu halde güç kavramı, simgesel düzendendir ve bu, en son simgedir (the ultimate symbol). Spencer, bunu tüm diğer şeyleri de algılamamıza hizmet eden andırış (analogie) yoluyle öznel deneylerimize de uygular ve burada varoluş problemini çözmek için analojiden yararlanan metafizik ülkücülüğü anımsar ve eğer, der, tinsel öğeleri maddesel öğelere ya da maddesel öğeleri tinsel öğelere dönüştürmekte özgür olsaydık, ikinci seçeneği (alternatif) yeğ tutardık. Bilineni bilinmeyene dönüştürmek saçma ise de, Spencer, tinsel öğeleri, dış âlemden iğreti olarak aldığımız şekil ve ilişkiler aracılığıyle aydınlatmadan kendimizi men edemeyeceğimizi ileri sürerek böyle bir dönüştürmenin olanaksız olacağını kabul eder. Maddesel âlemden elde edilmiş olan imgeleri kullanmaksızın bilincin niteliği hakkında açık bir sezgi elde edemeyiz; şu halde ruhsal olaylarla maddesel olaylar arasında bir fark olduğunu kabul etmeli ve yalnız gücün, bu iki görünüşünün de aynı deneysel kanunlara bağlı olduğunu tanıtlamayı yeter bulmalıdır. Spencer'e göre, her bilimin temel postülası, âlemde, gücün ne ürediği, ne de kaybolduğudur. Yani, gücün yok edilememesidir. Bu suretle daima baki kalan güç, gücün olaysal bir bağıntılı şekli değildir. Bu, her şeyde kendisini hissettiren mutlak güçtür. Bundan, tüm görgül olayların esasında bir mutlak'ın, yani bilim ve paydaş (müşterek) olan bir düşüncenin bulunması gerektiği sonucuna ulaşır. Türlü güç şekilleri arasında meydana gelen başlıca geçişleri (intikal) göstermek, deneysel bilimin ödevidir. Fakat, enerjinin sakımı ilkesi, deneysel yollarla tanıtlanılamaz. Zira, yakından düşünülürse, her deney, onun yasal oluşuna aracılık eder; enerjinin sakımı, gerçek âlem hakkındaki her etüdün, kendisine dayandığı bir ilke ya da postülattır. Spencer, bu ilkenin, Spinoza, Kant ve Hamilton gibi nedenlilik ilkesiyle birlikte bulunduğunu kabul eder. O, enerjinin sakımı ilkesinden, hareketin en büyük çekim yönüne (sens) ya da en az dirence doğru gittiği ve her hareketin ritmik olduğu, tüm olayların bir evrime ve çözüme (dissolution) maruz kaldığı sonucunu çıkarır. Ona göre, doğada yalnız hareket değil, her şey ritmiktir. Yüreğin atışından keman tellerinin titreşimine, ışının, ısının, sesin dalgalanmasından denizin kabarıp alçalmasına dek her olay ritmiktir. Canlılarda cinsel eğilimlerin dönemselliğinden (periodique), gezegenlerin, kuyrukluyıldızların dönemselliğine dek, geceyle gündüzün, mevsimlerin ardalanması (teakup), hatta belki de iklim değişmelerine, moleküllerin sarsıntılarından ulusların yükselme ve çökmelerine ve yıldızların doğup ölmelerine dek... tüm olaylar ritmiktir. Özet olarak Spencer, felsefenin tamamıyle birleşmiş bir bilgi oluşunda ulaşmış olduğu evrensel ilkelere, hareketin sürekliliği, güçler arasındaki ilişkilerin bakiliği, yani doğa kanunlarının bozulmazlığı, güçlerin dönüşümü (istihale) ve eşdeğerliği (équivalence) ve hareketlerin ritmik oluşu ilkelerini de ekler ve bunları yalnız fizik güçlere değil, zihinsel güçlere de uygular. O, bu "bilinebilenlerin kanununu", son çözümlemesinde gücün kalımı kanununa dönüştürür ve bu suretle de birleştirilmiş bilgi saydığı felsefeden bir evrim kuramı saydığı felsefe anlayışına geçer.

III. *Bir Evrim Kuramı ve Kozmoloji:* Spencer'e göre, felsefenin aradığı birliğin bilgisi, tüm derin araştırmaların ortak bir postülata dayandığını tanıtlamakla değil, deneyin sunduğu tüm olaylarda paydaş olan bir kanunun tanıtlanmasıyle elde edilir. Spencer, gerek her olumlu bilgiyi ortak bir postülata dönüştürmek suretiyle, gerek tüm olumlu olgulara ve tüm olgulara ortak bir kanun ya da ortak bir şekil kurmak suretiyle pozitifçiliği sistemleştirdi. Ona göre, her olayın bir tarihi vardır ve o, önümüzde görünür ve kaybolur.

Bu itibarladır ki, bu türlü tarihsel süreçlerin, evrimin bir genel kanununu kurmaya elverişli olan ortak çizgiler arzedip etmediği söz konusu olmaktadır: Spencer, bu evrim kanununu şöyle tanımlar: "Evrim, maddenin bir tamlanması (integration) ve hareketin bununla birlikte dağılmasıdır (dissipation). Evrim esnasında madde, belirlenmemiş ve bitişik olmayan (incohérent) bir homojenlikten (bircinstenlik) belirli ve bitişik (cohérent) olan bir heterojenliğe (bircinsten olmayış) geçer ve maddede saklı olan hareket de paralel bir dönüşüme (transformation) uğrar". Yani âlem, bircinstenlikten bircinsten olmayışa, belirlenmemişten belirlenmişe geçer ki, bu tamlamadır. Bu geçiş eğilimi son haddine ulaşınca tersine döner; yani, bircinsten olmayandan bircinsten olana ve belirlenmişten belirlenmemişe doğru gider ki, bu da çözülmedir (dissolution). Tamlama demek, merkezleşme (concentratin), çözülme demek de farklılaşma (différentation) demektir.

Bir olay oluştuğu zaman, evvelce dağınık olan öğeler toplanır, kaynaşır ve merkezleşirler. Gökte bir bulut ya da su kenarında bir yığın kum oluştuğu zaman en yalın türden bir evrim oluşturur. Zira, buradaki süreç, hemen münhasıran bir ayrılma ve birikme içinde devam eder. Yani, nebülözlerden başlayarak gezegenlerin ve yeryüzü üzerinde okyanuslar ve dağların, bitkilerde öğelerin, metabolizmanın, insanda hayvansal doku, embriyonda kalbin gelişmesi ve doğumdan sonra kemiklerin kaynaşması, duyumların ve anıların bilgide ve düşüncede, bilginin bilim ve felsefede birleşmesi, ailelerin klan, jens, site, devlet, ittifaklar ve "dünya federasyonu" halinde gelişmesi... maddenin tamlanmasını açıklayan örneklerdir. Ayrılmış kısımların kitleler, zümre ve bir toplanmış bütün halindeki kümeleri (agrégats) bir tamlanmadır ki, bu devlet iktidarı arttığı zaman bireylerin özgürlüğü azaldığı gibi, doğal olarak kısımlarda hareketin azaldığına aracılık eder; fakat bu tamlanma aynı zamanda da kısımlar arasında bir bağlılık ve ilişkilerde koruyucu bir doku (tissu) oluşturur ki, bunlar bitişmeyi ve zümrenin artakalışını korur ve sağlar. Bu gelişme, şekillere ve görevlere (fonctions) de daha belirli (définie) bir karakter verir; nebülöz şekilsizdir; bununla birlikte gezegenlerin eliptik (elliptique) düzenliliği sıradağların canlı girinti ve çıkıntıları, organizmaların ve organların türsel karakteri, fizyolojik ve politik yapılardaki işbölümü ve görevlerin uzmanlaşmaları... vb. da hep bundan meydana gelir. Bu tamlanan kısımlar, yalnız belirli bir hal almaz; aynı zamanda doğa ve işlem (opération) itibarıyle çeşitli ve heterojen olurlar. İlkel nebülöz, bircinstendir (homogène); yani, benzer kısımlardan oluşmuştur. Fakat o, sonradan gaz, sıvılar ve katılar halinde farklılaşır; yeryüzü, bazen otlara bürünerek yeşil görünür; bazen de dağların çıplak tepesinde, beyaz; geniş denizler üzerinde mavi görünür. Hayat, evrimi içinden, nisbeten homojen bir protoplazma çıkar. Türlü besinler, üreme, hareket ve algı organlarını meydana getirir. Bir tek dil, tüm kıtaları dolduran birçok lehçeler halinde yayılır; gerçekte tek olan bir bilimden yüzlercesi doğar; bir ulusun halk geleneklerinden binlerce sanat şekilleri oluşur; bireylik gelişir; her birey için özel bir karakter, her kavim ve her ırk için özel bir deha başgösterir.

Görülüyor ki evrim yörüngesinin ana ocakları: Tamlanma ve bircinsten olmayış, daima biraz daha geniş olmak koşuluyle kısımların kümelenmesi (agrégation) ve daima daha çeşitli şekilde olmak üzere kısımların farklılaşmasından ibarettir. Yaygınlıktan (diffusion) tamlanmaya ve birliğe, bircinsten bir yalınlıktan farklılaşmış bir karmaşıklığa (1600-1900 Amerikası gibi) geçen her şey, evrim kabarması sayesinde olmuştur. Tamlanmadan yaygınlığa, karmaşıklıktan yalınlığa dönen her şey (M.S. 200-600 Avrupası gibi) çözülmenin inmesiyle meydana gelir. Spencer, bu sentetik formülü yeter bulmadığı için, bu formülün nasıl olup da çekinilmez bir zorunlulukla mekanik güçlerin doğal eyleminden meydana geldiğini göstermeye çalışır. Ona göre, önce, "bircinstenin bir kararsızlığı" vardır; yani, benzeşen kısımlar, uzun süre oldukları gibi kalamazlar. Zira bunlar, dışsal güçlerin eylemine aynı eşitlikle tutulmazlar. Örneğin, yüzeysel kısımlar, savaş zamanında sahil boyundaki şehirlerin başına geldiği gibi, daha çabuk saldırıya uğrarlar. Uğraşılan işlerin çeşitli oluşu, birbirine benzeyen insanları, binlerce sanat ve meslek erbabı şekline sokar. Aynı zamanda bir de "eserlerin çoğalması" vardır: Bir tek neden, pek çeşitli olan birçok sonuçlar verebilir ve âlemi farklılaştırmaya hizmet eder. Örneğin, Marie-Antoinette'in talihsiz bir sözü, Ems'de verilmiş olan yanlış bir haber ya da Salamin'de çıkan aksi bir rüzgâr, tarihte pek önemli bir rol oynayabilir. Spencer, bircinstenin kararsızlığı ve eserlerin çoğalması kanunundan başka, evrime hizmet eden bir de ayrılma (séparation) kanunu kabul eder. Nisbeten bircinsten olan bir bütünün kısımları, başka başka yerlere dağılmışlarsa, bunlar, kendi çeşitli çevreleri sayesinde birbirine benzemeyen ürünler şeklini alırlar. Örneğin, İngilizlerin girdikleri çevrelere göre, Ameri-

kalı, Kanadalı ya da Avustralyalı oluşları gibi, doğa güçleri birçok taraflarda evrim halindeki âlemin türlülüğünü oluşturmuş olur. Nihayet, ister istemez denge (équilibre) başlar; her hareket, bir dirence (résistance) uğramış hareket olduğu için, ergeç duracaktır. Her ritmik salınma (oscillation) dışardan zorlanmadığı takdirde, hızını ve genişliğini yitirir. Gezegenler, evvelce kaydetmedikleri kadar küçük bir yörüngeden geçerler. Güneş, yüzyılların akışı içinde ışın ve ısısını yitirecek, denizin gel-gitleri (marées) dünyanın dönmesini geciktirecektir. Milyonlarca hareketi çarpındıran ve bereketli canlılığın bolluğuyle taşan bu küre, milyonlarca şekil altında kendini gösterdiği halde, bir gün yörüngesinde ve kısımları içinde hareketinin ağırlaştığını görecektir. Kurumuş damarlarımızda kan daha az sıcak ve daha çok ağır olarak akacaktır ve artık acele etmeyeceğiz; ölmüş ırklar gibi, hayat yeri değil, sükûn ve esenlik yeri olarak gökyüzünü düşünecek ve Nirvanayı imgeleyeceğiz. Denge, azar azar, sonra da hızla evrenin uğursuz sonunu oluşturan çözülmeye çevrilecektir. Toplumlar parçalanacak, kitleler göç edecek ve siteler köylü yaşamının karanlık hinterlandında uyanacaklardır. Hiç bir hükümet gevşemiş olan kısımlarının tümünü koruyacak denli güçlü olmayacak ve hatta sosyal düzen bile sağlanamayacaktır. Bireyler de aynı suretle tamlanmaktan ilgisini kesecek ve bu hayat olan düzenleşme (coordination), bu düzensizlik içinde yitip gidecektir ki, bu dağılma, ölümdür. Yeryüzü, içinde ayrışmanın (décomposition) ve derecesi düşük bir enerjinin hazin dramı oynanan karmakarışık bir tiyatro sahnesi olacaktır; nihayet yeryüzünün kendisi toz olacak ve içinden çıktığı nebülöze dönecektir. Böylece de evrim ve çözülme dairesi tamamlanacaktır ve daire yine sürekli olarak ve sonsuz bir surette yeniden başlayacak, fakat çözülme daima aynı kalacaktır ve hayat, alnında ölüm anısını (memento mori) taşıyacaktır. Bu itibarla her doğuş, çözülme ve ölümün bir peşrevidir. W. Durant'ın *First Principles*'den özetlediği bu çözümlemeli evrim kuramı, yine bu tarihçinin dediği gibi, nihayet her şeyin sükûtla sona ereceğini işaret eden trajik bir dramdır. Spencer'de, âdeta insel çabanın boşluğunu kabul eden Schopenhauer'ın duyguları vardır. Nitekim, kendisi de son demlerinde, hayatın yaşama zahmetine değmez olduğunu itiraf etmişti; yani, o da filozof hastalığına tutulmuştu ve eşyayı o denli uzaktan görüyordu ki, varoluşun zevk veren yanlarını, parlak ve çekici yanlarını görememiştir.

Spencer'i Hegel'den ayıran nokta şudur: Bu filozofun ülkücü evrim anlayışı, ebedî bir ilerlemedir. Ona göre, yüksek birlikler, —ki bunlar, Spencer'in merkezleşme ve farklılaşma arasına koyduğu ahenge tekabül eder— daima yeni evrimlerin temelini oluştururlar. Bir pozitifçi olan Spencer ise, bilginin bağıntılılığı sayesinde, evrim ya da çözümlemenin âlemdeki en güçlü süreç olup olmadığını söyleyemez. Mutlak'la bağıntılı arasındaki ilişkilere, ikici görüşü yüzünden evrime mutlak bir anlam vermeyi reddeder; yalnız, zaman ve uzay sınırları içinde saptayamayacağımız olaylar âleminde hareket eden gücü sınırlayamayacağımızı kesin olarak iddia eder. Özet olarak, bir kozmogoni kuramı demek olan bu evrim görüşünde temel ödevini gören, gücün sürekliliği (permanence) ilkesidir ki, bu, Spencer'e göre, bilincin de bir zorunluluğunu anlattığı için, 'a priori' ve zorunlu bir karaktere sahiptir. O, aklımızın yapısına verilmiş bir gerçektir. Deneylerin esasını oluşturan da gücün kalıcı oluşudur. Spencer'in evrim görüşü, bir taraftan da Heraklit'e bağlanabilir.

IV. *Biyolojinin İlkeleri:* Spencer, Darwin'in dönüşümcülüğünü (transformisme), biyoloji, psikoloji, sosyoloji, ahlâk ve politikaya dek uygulamış sayılır. Sentetik felsefesinin üçüncü kitabı olup, 1872'de basılmış olan *Biyolojinin İlkeleri* adlı eserinde Spencer, hayatın nitelik ve evrimini açıklar. Bu konu büsbütün ayrı bir uzmanlığa ihtiyaç gösterdiği için Spencer, bazı noktalarda yanılmışsa da bunları, biyolojik olguların geniş alanına yeni bir birlik ve anlaşılabilirlik veren parlak genellemelerle tazmin etmiştir. O, hayat hakkında pek çok tartışmalara yol açan şu tanımı verir: "Hayat, içsel ilişkilerin dışsal ilişkilerle sürekli olarak uyuşmasıdır". Hayatın yetkinliği, bu karşılıklı ilginin yetkinlik derecesiyle paraleldir. Ona göre, dışsal bir izlenim (intiba), canlıya dolaysız olarak değil, dolaylı olarak da bir etki yapar. Zira, bu izlenim, canlı varlığa dış âlemin değişkelerine göre yön alma yeteneğini verir; bu suretle içsel bir faaliyet harekete gelir ki, bu sonradan meydana gelecek olan herhangi bir fırsatta yararlıdır ya da yararlı olabilir. Organik doku, görünüşte birbirine aykırı iki özelliğe sahiptir ki, bunların birleşmesi, uyumu (accomodation - bağdaşma) oluşturur. Bu doku, dışsal izlenimleri, organik kitlenin bütünü ya da bir kısmı arasında tutturan bir esnekliğe sahiptir. Aynı zamanda bu doku, hücrelerden daha yalın, fakat kimyasal moleküllerden daha karmaşık olan fizyolojik birliklere sahiptir ki, bunlar, organik parçacıkların (particules) en son zerrelerini oluştururlar ve izlenimlerin organik kitle üzerindeki eylemini, bu kitlenin özel doğasına

göre belirlerler. Acaba bu organik kitle, ilk kez nasıl oluşmuştur?

Spencer, adı geçen eserinin Ek (Appendice) kısmında, bu problemin çözülemeyecek kadar karanlık olduğunu anlatır. Organik şekillerin organik olmayan maddelerden meydana geldiği düşüncesini reddeder. Yeryüzünün yüzeyindeki soğuma sürecinin herhangi belli bir anında her türlü yapıdan yoksun bir organik kitlenin oluşturduğunu kabul eder. Fakat belirli bir yapısı (structure) olmayan bu ilk organizma varsayımını bağlamak istemez; yani ona göre, bu ilk organik kitle, ilk organizma değildir. Başlangıçta organlaşmamış bir organik hayat vardır. Organik şekiller, art ardına ortamın (muhit) eylemi altında oluşmuşlardır. Kitlenin türlü türlü oluşu, evrenin genel kanunları sayesinde dış çevrenin yaptığı sürekli nüfuzdandır. Önce, içsel ilişki yüzünden yüzeyde bir türlülük başlar; çeşitli kısımların izlenimlere karşı yaptığı hareketlerin türlü tarzları, bu kısımlarda azar azar birbirinden farklı bir doğa kazanmalarına neden olur. Spencer, aynı zamanda, "görev (fonction), yapıdan önce gelir" ilkesini kabul eder ve belirli bir tarzda yapılan sürekli görevin türlü organlarına sahip oldukları belirli yapıyı oluşturdukları sonucuna ulaşır. Ona göre, ortamın organik doku üzerine yaptığı bu dolaysız etki, doğal ayıklama (selection) kuramına dayanır. Ayıklama, dolaysız bir etki nedeniyle meydana gelen yapılar arasında ve dışsal etkinin organik yapıyı maruz bıraktığı türlü değişiklikler arasında vukua gelir. Bilinmedik nedenlerle âdeta kendiliğinden meydana gelen çeşitlenmelerde, doğal ayıklamanın bunlardaki farklı yapı şekillerini koruyabilmesi için, bunların elverişli eylem tarzlarına bağlı olmaları gerekir. Yapıda oluşabilen değişke (modification) ve bu itibarla da devam edebilen herhangi bir görevlenme, organik polarlıkta (polarité - kutuplanma) bir değişiklik yapmazsa soyaçekmiş olur.

Spencer, doğal ayıklama kuramına, en iyi uygulanmış olan, "hayatsal şekillerin artakalışı kuramı" (the survival of fittert) adını verir. Spencer, bireyin hayatında, iç ve dış ilişkiler arasındaki uyuşmayı (ajustement), türün hayatında da görür. Döl verme miktarıyle döl verenin yaşadığı çevre koşulları arasında da, bir uyuşmanın bulunduğunu anlatan Spencer'e göre, canlıların türemeleri, beslendikleri çevreye denk olmazsa, bireysel organizma tehlikeye düşer. Genel olarak gelişme, sarf edilen enerji miktarıyle ters orantılıdır. Yani, türeme miktarı, bireyin gelişmesi ve yeteneğinin artması oranında eksilir. "Bir organlaşma kusuru dolayısıyle dış tehlikelere karşı kendini savunma yeteneği zayıflarsa, ırk da henüz mahvolmamışsa, bu yüzden vukua gelen ölümleri, çok doğurmak ödemiş olur. Tersine olarak da, yüksek bir organlaşma büyük bir koruma enerjisini sağlayamıyorsa, türemenin zayıfladığı görülür". Bunun da nedeni, türeme artışının, besin veren kaynaklarını aşmamasıdır. Demek ki Spencer'e göre, genel olarak bireyleşme ile döl verme arasında bir aykırılık vardır. Bu bireyler için olduğu kadar da, zümreler ve türler için aynıdır. Zümre ya da tür, ne kadar gelişmişse, doğumların miktarı o kadar azalır. Bu bireyler için de böyledir. Örneğin, zihinsel gelişme döl yetiştirmeye engel gibi görünmektedir. "Bir yerde doğumlar arttıkça, orada zihinsel tembellik de artıyor, demektir. Aşırı bir zihin enerjisi sarf edilen yerde, çoğu zaman kısmî ya da tam bir kısırlık başgösterir". Bu itibarla insanlık gittikçe geliştiği için, ileride türeme miktarı azalacaktır. Filozoflar, baba olmaktan kaçınırlar. Nitekim kadınlar da, zihinsel gelişmeleri oranında annelikten uzaklaşırlar. Bunlar, ancak pek kısa olan yeni yetişme dönemlerinde, kendilerini anneliğe feda ederler. Doğum miktarıyle, zümrenin korunması arasında yaklaşık ve zorunlu bir uyma var olmasına karşın, hiç bir zaman tam olmaz. Bu itibarla Spencer, Malthus'ün iddiasına hak verir: Doğumların besin aracılarını aşması, sosyal duyguların gelişmesine olduğu kadar da, başlangıçta tarımın kurulmasına hizmet etmiş, daha sonra da ustalık ve zekâyı geliştirmek suretiyle türemenin azalmasına yaramıştır. Bu itibarla, bu tam intibaksızlık, yani fazla üreme, lâyık ve yetenekli olanın artakalmasını ve ırk düzeyini (seviye) yükseltmeyi gerektiren hayat savaşının da başlıca nedeni olur.

Spencer, bu yeteneğin soyaçekimle ilgisi üzerinde pek de durmadan Darwin kuramını kabul eder ve kendisinin açıklayamadığı bazı olguların bulunduğunu ve Lamarck kuramını, biraz değiştirmek suretiyle benimsediğini itiraf eder. Bununla birlikte, türlerin kaynağı sorununda, kazanılmış özelliklerin soyaçekimi kabul edilmedikçe açıklanamayacağını pek iyi bilen Spencer, son yıllarında, bu konu üzerinde başarılı ve enerjik bir tartışmaya girişmiştir; yani, "Darwin'den çok Darwinci olan doğa bilginlerine" ve daha çok Weismann varsayımına saldırmıştır. Bu biyoloji bilgini her evrimin doğal ayıklamadan meydana geldiğini ileri sürmüş ve pratik sayesinde kazanılmış olan görevlerin, gelecek kuşakların tohumlarını taşıyan hücreler üzerinde yaptığı ve yapacağı her etkiye itiraz

etmişti. Spencer, eserinin son baskılarına, Hayatın Dinamik Öğesi Problemi'ni eklemiş ve hayat hakkında verdiği tanımın yetersizliğini, yani hayatın niteliğini aydınlatmayacağını anlatmıştır ve "hayatın özünü fizikoşimik terimlerle" açıklamanın olanaksızlığını kaydetmiştir ki, bu onun tamamıyle mekanik olan evrim doktrinine aykırıdır.

V. *Ruhun Evrimi:* Spencer, bu konuyu, 1855'te bir cilt olarak yayımlayıp gençlik gayretiyle maddecilik ve determinizmi savunduğu bir eserine, 1873'te yüzlerce sayfa ekleyerek ve düşüncelerinin çoğunu da değiştirmek koşuluyle iki cilt halinde yayımladığı, *Psikolojinin İlkeleri* adlı eserinde açıklamıştır. Bazıları bu esere, diğer kitaplarına oranla az değer verirler. Bunda birçok zengin kuramlar varsa da, bunların tanıtlanması için kullandığı kanıtlar, bugünkü bilgilerimize oranla fakir sayılırlar. Bu eserdeki başlıca kuramlar şunlardır: Sinirlerin Kaynağı Kuramı (Spencer, bunu, hücreler arasındaki kavuşum dokusuyle açıklar); İçgüdünün Doğuşu Kuramı (Bunu da reflekslerin kompozisyonu ve kazanılmış karakterlerin geçişi (intikal) ile açıklar); Zihinsel Kategoriler Kuramı (Bunu, ırkın yapmış olduğu deneylere bağlar); Şekil Değiştirmiş Gerçekçilik Kuramı (Bunda, deneylerimizin konusu algılarla (idrak) değişebilir ve göründüklerinden başka bir şey olabilirler; fakat, bunların yalnız algı ediminden doğmayan bir oluşları vardır, düşüncesini savunur) ve daha birçok diğer kuramlar vardır ki, hepsi pozitif psikolojiyle ilgileri olmayan birtakım metafizik görüşlerin anlaşılamazlıkları içindedir. 1400 sayfa tutan iki ciltte, bir taraftan görgücülük (emprisme), bir taraftan da Max Müller'in işaret ettiği gibi, Kant'ın egemen olduğu görülür. (Spencer'in evrim kuramının tamamıyle görgül olduğunu iddia etmesine karşın).

Spencer, psikoloji tarihine ilk kez evrim görüşünü ve jenetik açıklamayı getirmiş, düşüncenin insanı şaşırtan karmaşıklığını sadece sinirsel tepkilere ve nihayet maddenin hareketlerine dek izleme cesaretini göstermiştir. Bu işte büyük bir başarı göstermemiş olmakla birlikte, bilincin evrimi içinde izlediği süreçleri keşfetmek için bir program çizmiş ve nihayet her tarafta, kendi evrimini çizme amacını güden bilincin varlığını görmüştür. Ona göre, psikoloji, biyolojinin bir kısmıdır; nesnel ve öznel olarak iki psikoloji türü varsa da, gerçekte yalnız nesnel psikoloji vardır ve bu bilinç hayatını, bağlı bulunduğu görevler içinde inceler. Bu bilim, somut bilimlerdendir.

Öznel psikoloji ise, Ben'in dolaysız gözlemi üzerine kurulmuştur ve sonuçlarını bu gözlemin çözümlenmesiyle elde eder. Bu psikolojinin diğer bilimlerle ilişkisi, öznenin nesneyle olan ilişkisi gibidir. Bu öznel varoluşun bilimsel olduğu halde, diğer bilimlerin hepsi birden nesnel varoluşun bilimidir. Bu itibarla psikoloji, kendi tarzında mutlak surette tek olan bir bilimdir. (*Classification of the Science* adlı eserinde, ayrıca tüm bilimleri sınıflamış ve hepsinin nitelik ve özelliklerini açıklamıştır. Bu sınıflama, az çok klasik mantık kitaplarında da yer aldığı için, burada bunun üzerinde durmayacağız).

Spencer'e göre, bilinç, canlının çevreye uyması esnasında oluşmuş bir faaliyettir. O, duyumların ve tasarımların yalın bir toplamı değildir; bunları daima birbirine bağlayan, düşüncelerin akışındaki birliği koruyan bir şey vardır; yani, bilinçte tüm değişen şekillere aykırı olarak özel bir öğe vardır ki, biz onun niteliğini bilemeyiz. (Spencer, bu düşünceleriyle İngiliz görgücülüğünden ayrılmıştır). Bilinç de hayat gibi bir merkezleşme, bir farklılaşma ve ilerlek (müterakki) bir belirleme içinde evrim geçirir. Nebülözlerden ruha dek sürekli bir evrimin var olduğuna inanır. Spencer, maddenin ancak ruh aracılığıyle bilinebildiğini itiraf etti; bu suretle de kendi ana doktriniyle çelişik olarak maddecilikten ayrıldı: "Bir molekülün salınımı (ocillation) bilinçte sinirsel bir şokla (choc) yan yana tasarlanabilir mi? Hiç bir gayret, bunların birbirini temsil etmesine izin vermez. Bir hareket birimiyle (unité), bir duygu biriminde paydaş (müşterek) olan hiç bir şey yoktur... Zihinsel olayları, fizik olaylarla ya da fizik olayları zihinsel olaylarla anlatmak için bunlardan birini seçmek zorunda olsaydık, ikincisini birincisine yeğ tutmak daha doğru olurdu".

Bununla birlikte Spencer'in bu tinselci duygusu, evrim sisteminde önemli bir yer tutmaz. Ona göre, ruhsal âlemde de tüm geçişler, madde âleminde olduğu gibi, dereceyle olur; bu itibarla ruhsal fakülteler arasında nitel farklar yoktur. Refleks hareketlerinden başlayarak içgüdü ve anıdan (hatıra) akla dek derecelerin aralıksız bir ardalanması (teakup) vardır. Bilincin nitel ve nicel zenginliği, canlı varlığın, içinde bulunduğu çevreyle ilişkilerinin zenginliğine tekabül eder. Bilinç hayatıyle bireyin ilgilendiği dış koşullar arasında sürekli bir ilişki vardır. Bir solucandan, düşünceleri âlemi kaplayan büyük bilim ve sanat adamlarına dek aralıksız bir dereceler ardalanması vardır.

Bilincin kaynağına gelince, Spencer, bu konuda İngiliz görgücülüğünü savunur. Bilincin

tür için deneylerden geldiğini, fakat birey için 'a priori' olduğunu, yani soyaçekim yoluyle doğuştan (innée) olduğunu açıklar. Düşünce şekilleri, her yeni doğmuş olan bireyde gizli olarak var olan ve yaptığı deneylerle ilerleyerek gelişen, birikmiş ve geçişmiş (intikal) yapı değişkelerine tekabül ettiğinden, bunların kaynağı da görgüldür. Spencer'in ruhsal fakülteler üzerinde yapmış olduğu çözümlemeler arasında en önemli olanı, içgüdü ve alışkanlıkla bunlara bağlı sorunlara dair görüşlerdir. Spencer, içgüdüyü, Lamarck kuramını geliştirmek suretiyle açıklar ve bunu, bileşik bir refleks eylemi, otomatik ve sinirsel uyumun bir yüksek düzeni sayar. İçgüdü, "organlaşmış bir bellektir (hafıza); bellek de doğmakta olan bir içgüdüdür" der. İçgüdünün açıklanmasında alışkanlık ve soyaçekim gibi iki ilkeye başvurur; esasen bunlar da birbirinden farklı değildir. Babaların alışkanlıkları, çocukların doğasında yoktur. Çünkü bu, babada içgüdü yerine geçen ikinci bir doğadır. İçgüdüyle zihin de, birbirinden farklı değildir; her varlık zorunlu olarak çevresine uyar; varlığın hayatı ne denli karmaşık olursa, uyma faaliyeti, otomatikliğini o denli yitirir ve zihinsel faaliyet baş gösterir. Aksi halde de o kadar içgüdünün otomatikliği baş gösterir. Özet olarak içgüdü, zihin ya da akıl, ruhla hayat gibi bir tek şeydir. Düşünüp taşınma (déliberation), yarışan içtepilerin öldürücü çatışmalarından başka bir şey değildir. Akıl yürütme ne kadar uzun olursa, aldanma şansı o kadar çoğalır.

Spencer'e göre irade, etkin içtepilerimizin (impulasions) toplamına verilen soyut bir terimdir. İradelenme (volition) ise, bir engel olmadığı takdirde, doğal olarak eylemde sona eren bir düşüncedir. Düşünce de, eylemin ilk evresidir. Nitekim, heyecan da, bir içgüdü hareketinin ilk evresi (safha) olduğu gibi, heyecanın ifadesi de, verilecek tam karşılığın yararlı bir başlangıcıdır. Öfke esnasında düşmana dişlerini göstermek, paralamaya hazır oluşun bir ifadesidir. Zaman, uzay, neden, nitelik... gibi Kant'ın doğuştan zannettiği "düşünce şekilleri" de, düşüncenin içgüdüsel tarzlarından başka bir şey değildir.

Spencer'e göre, alışkanlık bir yüce kanundur ki, her şey bununla açıklanabilir. Bu, bireysel kalmaz; organizmayı değişkelere uğratarak kuşaktan kuşağa (nesil) geçirir ve evrimi, sürekli bir ilerleme haline getirerek soya çektirir. O, hayatın ve zihnin de ilkesidir. Hayat, varlığın çevresine sürekli olarak uymasıdır. Organizmayı yavaş yavaş kuran dışsal olaylardır; bir ara verme ve atlama olmaksızın derece derece artmak suretiyle, alışkanlığın ilerlemeleri sayesinde ağır bir evrim, en yalın organik şekilleri, daha karmaşık olanlarına, refleksi eyleme, bunu daha karmaşık bir refleks eylemi olan içgüdüye, içgüdüyü belleğe, akla ve iradeye dek götürür. Doğuştanla sonradan kazanılmış arasında, doğayla alışkanlık arasında kökten bir fark yoktur. Doğa, bir ilk âdetten başka bir şey değildir. Bir alışkanlık, sürekli tekrarlarla kesin bir şekil alır. Hayatla zihnin paralel evrimi, zorunlu olarak, belirli bir zamanda içgüdünün yanılmazlığına, akılsal faaliyetin oransızlıklarını, otomatik eylemlere, türlü derecelerdeki alışkanlık eylemini ikame etmeye mecburdur. Önce, düşünülmüş olan bir eylem, yavaş yavaş saf olarak otomatik bir edim halini alır; bu suretle hissedilmez bir yürüyüşle, kaynağı olan içgüdüye doğru dönülmüş olur; bunlar, uzun süre yapılmış olan tekrarlarla vukua gelir; yani, akılsal dediğimiz hareketlerde uzun tekrarlarla otomatikleşir; bu suretle ruh, düşünmeden alışkanlığa, alışkanlıktan içgüdüye geçer; tıpkı içgüdüden alışkanlığa ve sonra düşünmeye geçtiği gibi.

Spencer, bu evrimi, geniş ve ustaca toplanmış gözlemler ve kuramsal görüşlerle açıklar. Ona göre, içgüdü, ırk tarafından kazanılmış alışkanlıklar olduğu halde, bireyler için soyaçekimle kazanılmıştır; yani, doğuştandır. Kategoriler de evrimin akışı içinde yavaş yavaş kazanılmış olan zihinsel alışkanlıklardır ki, bunlar şimdi zihinsel miraslarımızdan başka bir kısımdır. Özet olarak, psikolojinin tüm bu eski bilmeceleri, "sürekli olarak birikmiş bulunan değişkelerin soyaçekimsel kazançları" ile açıklanmıştır. Spencer'in evrimciliği bağıntıcılığa bağlı olduğu için o, her bilinç ve her düşüncenin de bağıntılı olduğunu kabul etmiştir.

VI. *Toplumun Evrimi:* Spencer, bu konuya fazlasıyle önem vermiştir. Daha gençliğinde yayımlamış olduğu *Social Statics* adlı eserinden başlayarak *Sosyolojinin İlkeleri* adını taşıyan büyük eseri, —ki, bunun birinci cildi 1876'da, son cildi de 1896'da çıktığına göre, yirmi yıllık bir emeğin ürünüdür— ve bazı arkadaşlarının da yardımıyle yazıp, 1879'da bastırmaya başladığı dikkate değer gözlem ve malzemelerle bunlara eklediği zengin notları kapsayan *The Study of Sociology* adlı eserinde açıklamıştır. Spencer, sosyolojiye dair olan görüşlerini, kendi yöntem ve bilimsel anlayışına göre, saptayabilmek için üç kâtip tutmuş, topladığı belgeleri ve bilgileri, ev, kilise, meslek, politika, endüstri... kurumları halinde sınıflamak için üç ayrı paralel sütuna dizmiştir ki, bunların hepsi sekiz büyük cilt

oluşturur. Onun amacı, biyoloji ve psikolojide olduğu gibi, sosyolojide de bireyle türün ilişkisine önem vermek suretiyle, bilimsel bir sosyolojiyi kurmak, bireyin ve kavmin karakterleri hangi koşullar altında gelişebilir? problemini çözmek, nihayet sosyal evrimin nitelik ve yönünü belirtmektir. Daha çok politika sorununa önem veren Spencer, tüm sosyal kurumlar üzerinde titiz ve inceden inceye gözlemler yapar ve sosyal olaylarda da bir determinizmin varlığını tanıtlamaya çalışır. O, insan ve toplumu derinden incelemek isteyen bilginin, ne Tite-Live gibi yalın bir tarihsel kronolojiden, ne de Carlyle gibi biyografiler tarihinden başlanmasının doğru olmadığını, bilginin insanlık tarihindeki gelişmenin geniş çizgilerini, nedenlerin ardalanmasını, olgular çölünü bilimsel kastlara (caste) çeviren aydın bağlılaşmaları keşfetmeye çalışmalı kanısındadır. Biyografi, antropoloji için ne ise, Spencer'e göre, tarih de sosyoloji için odur.

Spencer'in sosyal görüşlerini daha yakından anlayabilmek için, onun bu konudaki ilk yazılarını gözden geçirmelidir: 1842'den itibaren The Non-Conformist gazetesinde hükümetin eylem alanına dair bir etüt yayımlamıştı; onun burada liberal düşünceler yayınladığı görülür. *Social Statics* adlı eserinde kendisine hangi kaynakların bir etki yapmış olduğu bulunabilir. Onun bu eserde savunmuş olduğu düşünceleri, Fransız Büyük Ansiklopedisi şöyle özetler: "Spencer, bu eserinde, Bentham Okulunun radikal yararcı olan siyasal kuramlarının sonuçlarını kabul eder; fakat bu okulun vermiş olduğu kuramsal gerçeklendirmeleri (justifications) reddeder. O, yararcılarla birlikte, devlet rolünün en az ve bu itibarla da, birey özgürlüğünün olabildiği kadar büyük olduğu toplumu sosyal organlaşmanın en iyisi sayar. Ona göre, bugün devletin rolü, zabıtadan ve yurdu yabancılara karşı savunmaktan ibarettir ve ileride her çeşit hükümet şekli kaybolacaktır. Onu asıl Benthamcılardan ayıran da siyasal düşüncelerindeki bu iddiasıdır ki, bunu daha sonra Godwin, tazeleyecektir".

Spencer, ekonomide toprağın kolektif mülkiyetini kabul eder ki, buna, Dove ve St. Mill de katılır. Spencer liberalizminin karakteri, bireysel mülkiyeti koruyan ekonomik kuramla anarşik politika kuramını uzlaştırmış olmasıdır. O da, Benthamcılar gibi, liberalizmi bireysel çıkarların doğal olan özdeşliği inancı üzerine inşa eder. Godwin ve Hartley' de olduğu gibi, bu doğal özdeşliği ilkel sayamaz. Onu ilerlemenin son bir sonucu, yani iyilik seven bir sosyal evrimin ürünü sayar. Yararcı zihinciliği, Coleridge ve Carlyle'in aracılığıyle Alman metafiziği ve İskoçya filozoflarından aldığı düşünceler adına eleştirir ve bizde, hiç bir akıl yürütme ve çıkar hesabına dönüştürülemeyen bir ahlâk duygusunun, bir iyilik ve kötülük duygusunun varlığına inanır. Spencer'e göre, ahlâklılığın özel ilkesi, Adam Smith'in de kabul ettiği sempati duygusudur; fazla olarak bu duygu, psikoloji bakımından adalet duygusunu, hem açıklar, hem de doğurur. Ona göre, liberalizm tamamıyle adalet bilgisinden elde edilir. Adaletin gerçeklenmesinde zorunlu ve yeter koşul, ahlâk duygusunun ileride insan ruhunda üstünlük kazanmasıdır. Bu üstünlük, doğal olarak sosyal evrimin eseridir. Zira, adalet, toplum için tek değişmeyen muvazene koşuludur. Spencer, Carlyle'den, toplumda ve ahlâklılıkta bilinçsiz, esrarlı Tanrısal ve kayrasal (providentiel) bir şeyin bulunduğu düşüncesini alır. O, çocukluğunda aldığı dinsel eğitimin anısını sakladığı için ve bir taraftan da Hegel ve Schelling'ten ilham alarak ahlâklılık ve adaleti, Tanrısal düşüncenin gerçeklenmesi sayar. İçinde Protestanlıkla Alman metafiziğinin karışmış olduğu bu görüş, aynı dönemde Goleridge' de daha tamamlanmış bir şekilde vardır. XVIII. yüzyılın reformcu felsefesi, doğa ve toplumu düşünmeli (müteemmil) düşüncenin kavrayıp yeniden bileştirdiği bir mekanizmaya dönüştürmek istemişti. Alman romantikleri ise, tersine olarak ve hele Schelling, doğa ve toplumda hayatı andıran bilinçsiz bir faaliyet ve esaslı bir güç görmüştü. Doğa ve toplum bu romantikler için mekanizmalar değil, organizmalardır. Onlar, bu organizmayı kendilerinden önce gelmiş olup, bunu, doğa ve toplumla karşılaştırmış olan bilginlerin yaptıkları gibi, saf olarak bir statik ilişkiler sistemi saymışlardı. Romantikler, organizmayı, bir içsel ve bilinçsiz hayatın etkisiyle yetkinleşen dinamik bir ilişkiler toplamı saymışlardı. Evren ve toplumun hayatı olan bu gelişme, hem bir belirlemeye ve gittikçe daha büyük olan bir farklılaşmaya, hem de bütünlüğün kısımlarında gittikçe daha yetkin, ahenkli bir düzenleşmeye doğru eğilim gösterir. Coleridge, bu tezlerin hepsini Alman romantiklerinden almış ve onlar gibi, toplumun tutucu ve dindar bir kuramını yasal göstermek için bu tezlerden yararlanmıştı. Bunlardan söz eden Spencer, kendi hayat ve organizma düşüncesiyle toplum ve evrim anlayışına bir bireyleşme ve gittikçe daha yetkin bir ahenk anlamında olarak, —evvelce de gördüğümüz gibi, daha sonra— tamlama (integration) dediği bir anlam vermiştir.

Şimdi bu bahiste adlarını verdiğimiz diğer eserlerini ve daha çok *Sosyolojinin İlkeleri*'

nin sosyal görüşlerini özetleyelim: Ona göre, sosyoloji, kozmolojinin yüksek bir kısmıdır. Aynı mekanik evrim kanunu, hem maddesel, hem de sosyal âlemde hüküm sürer. Hayvan vücudu ve bunun ilerlemesi, ödevlerin karmaşıklığı ve artan ahengiyle açıklanabilir. Toplum da bir organizmadır; bireyde olduğu gibi, beslenme, kan dolaşımı, düzenleşme (coordination), üreme (sömürgelere yayılma ve ırklar arasındaki evlenmeler) organlarına sahip olan bir organizmadır. Bireyde bilinç yerelleşmiştir (localisé); toplumda ise, kısımların her biri, kendi özel bilinç ve iradesini korur. Bu itibarla sosyal olayları gerektiren nedenler, bireylerin doğa ve niteliğinden doğmaktadır. Kanun, bir yaratma (création - ibda) değil, kavimlerin karakterlerinden doğan bir bileşkedir (muhassala). Hükümet de, bencilerin toplumsallığa (içtimaîlik) aykırı olan saldırganlıklarına karşı, özgeci olanların hukukunu koruyan bir kuvvettir. Fakat, iktidar ve otoritenin merkezleşmesi, bu amacı aşar. Sosyal organizma, esaslı noktalarından bireysel organizmaya benzediğinden büyür ve büyüme esnasında daha karmaşık bir hal alır; karmaşık bir hal aldıkça kısımları daha büyük olan karşılıklı bir bağımlılık kazanır ve süresi, onu bileştiren birimler (unité) süresine oranla uçsuz bucaksızdır. Her iki halde de, ayrıcinstenlikle (hétérogèneité) birlikte artan bir tamlama vardır. Bu suretle toplumun gelişmesi de evrim formülünü izlemiş olur. Politikada siyasal birimin artan ilerleyişi, aileden devlet ve uzlaşmalara (ligues); ekonomik birimde ise, küçük aile endüstrisinden tekeller ve kartellere; demografik birimde ise, ilerleme, kasabalardan burglara ve sitelere doğru olur. Kuşkusuz tüm bunlar, tamlanma sürecinin meydana çıkmasıdır. Oysaki, işbölümü, meslek ve zanaatların (metier) sayıca çoğalması, sitenin, şehrin ve ulusların birbirleri arasındaki artan ekonomik bağımlılıkları, geniş bir surette bitişiklik (cohérence) ve farklılaşmanın gelişimini gösterir.

Spencer, ayrıcinstenliğin tamlanması ilkesini, dinden hükümet, bilim ve sanata dek tüm sosyal olaylara uygulamıştır. Spencer de Darwin gibi, H. Maine'in sosyal ve siyasal kuramlarından ilham almıştır. Bu zata göre, "İnsan toplumlarında mutlakiyet, ancak karşılaştırılmış olan saldırganlıklara karşı savunmak için yapılan bir ittifak, yani savaş halinin gerektirdiği bir merkezleşmeden meydana gelmiştir". Spencer, bu esastan ayrılmamak koşuluyle askerlik ve endüstriye dayanan iki devlet ve toplum tipi kabul eder. Askersel toplum, sosyal zümreyi dıştan gelecek olan düşmanlara karşı savunmak için, tüm güçleri birleştirme zorunluluğundan ve çoğu kez de diğer zümrelerin zararına olmak üzere zenginlik ve iktidar kazanmak için vücuda gelir. Bunda bireyler mutlak surette topluma itaat eder. Bireyler, amaç değil, aracıdırlar. Burada en yüce ödev, itaattir ve işbirliği (cooperation) rejimle ilgili olduğundan, zorunludur. Bu toplumda otorite dini teşvik edilir; savaşçı bir Tanrı'ya tapılır; sınıflar ve bunlardan her birine özgü konular kesin bir surette ayrılmıştır; erkek, kadına karşı mutlak bir üstünlük kazanmış, çokkarılı aileye ve kadını alçaltmaya doğru bir eğilim baş göstermiştir. Bu toplumda yaşama aracılarını üretmeden ibaret olan barış işi, kadınlara ve kölelere terk edilmiştir. Böyle bir toplumda, devletlerden çoğu askerleşir. Çünkü savaş, merkezsel iktidarı güçlendirir ve tüm çıkarları (intérêts), devletin çıkarlarına bağlar; bundan da Spencer, tarihin ulusları soyma, öldürme, hainlik ve ulusal intihardan başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarır. İlkel toplumları utandıran ölü yiyiciliktir (cannibalisme); fakat, öyle modern toplumlar vardır ki, bunlar, toplumu yerler (sociophagie); kavimleri köleleştirir ve kemirirler. Savaş, kanundışı sayılmadıkça, uygarlık, trajedileri hazırlayan bir perde arasından başka bir şey olamaz. "Yüksek bir toplumun olabilirliği, esas itibarıyle savaşın kaldırılmasına bağlıdır".

Böyle bir sonuca ulaşmak için, insan kalbinin tinsel bir hidayete (conversion) erişmesinden çok, endüstri toplumlarının gelişmesi gerektir. Endüstri, demokrasiyi kurar ve barışı korur; hayata savaşın hükmetmesi son bulunca, binlerce ekonomik gelişme merkezleri meydana çıkar; iktidar, zümrenin büyük bir kısmına özgür olarak dağılmış olur; üretim, girişim özgürlüğünde mümkün olduğu için, endüstri toplumu, askersel toplumda parlayan otorite hiyerarşisiyle kast geleneklerini kaldırır. Askerlik sanatı yüksek itibarını yitirir. Yurtseverlik başkalarına düşmanlıktan çok memleketini sevme şeklini alır. Bir şehirdeki esenliğin ilk koşulu, onun barış içinde olmasıdır. Uluslararası barış da zorunlu bir hal alır. Yabancılarla savaş seyrekleşince, aile hayatındaki sertlik ve kabalık azalır, tek karılı aile hayatı başlar. Zira, artık erkeklerin hayat süresi hemen hemen kadınlarınkine eşit olur. Kadınların hayat koşulları düzelir ve doğal olarak onlar da özgür olurlar. Dinsel alanda saçma inançların yerini, insan hayatını düzeltmek, asilleştirmek ve bu dünyadaki ahlâklılığı yükseltecek olan liberal inançlar alır. Endüstri mekanizması, insanları evrenin mekanizmasına ulaştırır ve kendilerine neden'le sonuç'un değişmez düzenini ve bu düzen dü-

şüncesini verir. Artık, doğaüstü açıklamalardan vazgeçilerek pozitif araştırmalar başlar. Tarih de dünyayı, krallarıyle değil, çalışmalarıyle açıklar; hükümetin iktidarı azalır ve devlet içinde üretici zümrelerin iktidarı çoğalır. Zaten Spencer'e göre, hükümet, zorunlu bir şerdir, geçici bir ödevdir. Zira, bir hükümetin güç ve yetkisi, ulustan gelir, isterse ulus bireyleri bunu bilmemiş olsunlar. Hükümdarların hiç bir göksel kişilikleri yoktur. Bundan daha büyük bir sapıklık (aberration) olamaz. Ulusu temsil eden parlamentolara da böyle kutsal ve mutlak bir yetki verilmemelidir; aksi halde meclis tanrılığı meydana gelir. Zira, ikisinin sonucu da istibdattır. Parlamento, ulusun arzusundan üstün bir güce sahip olamaz. Saltanat hakkı ne meclisin, ne hükümdarındır, yalnız ulusundur (St. Mill de bu düşüncededir). Bireylerin özgürlüğünü koruyan endüstri toplumu, başkalarının haklarına saldırmadan onlara kendi amaçlarına nasıl ulaşacaklarını da öğretir. Burada azar azar karakterler, âdetler ve meşrutî ilişkiler üzerine nüfuz eden bir eğitim vardır. Askersel toplumu düzenleyen kanun olduğu halde, endüstri toplumunda, toplumu kendi ihtiyaçlarına göre organlaştıran bireylerdir.

Toplumun askersel ve endüstri tipleri arasındaki aykırılık, "bireyler devlet içindir, inancının yerine, devlet bireyler içindir inancının geçmesiyle" meydana çıkar. Spencer, İngiltere'nin emperyalist olan askersel sistemine saldırır. Fransa ve Almanya'yı da askersel devlet tipi olarak gösterir. Bu iki toplum tipinin savaşı, kararsızdır; uzun barış yıllarından sonra askersel tip tekrar şahlanır; Bonapart ailesinin çıkışı gibi, ki, çağdaş melanetlerin en kötüsü budur. Bu durumda olan devlet, saf olarak askersel olmayan tüm diğer bölgelere kendi ruh ve tipini verir. Tüm bu bölgeler serisi içinde özgür olan kişisel gelişmenin yerini zorlayıcı (zecrî) tedbirler alır. Bu askersel devlet tipinden sosyalizm doğar. Sosyalizmde askersel tipte olduğu gibi, hükümet iktidarının merkezleştiği ve yayıldığı görülür. Sosyalizm, girişimleri baltalar ve bireyi, uyruk (tebaa) haline getirir. Burada askerler yerine bir işçiler ordusu oluşur. Bunlardan her birinin gündeliği ve işi önceden belirlenmiştir. Bu rejimde insel bir karınca ve arı toplumu kurulmuş olur ki, bunda sıkıcı, tekdüzenli ve umudu kıran bir uşaklık hayatı vardır. Spencer, ücretli bir sınıfın yöneteceği dünya düşüncesinden nefret eder; işçi ücretleri artmış olsa bile, fiyatlar, artan ücret oranında çoğalacağı için, onların durumu eskisinden başka türlü olamaz.

Spencer'i, körü körüne muhafazakâr bir filozof sanmamalıdır. O, zamanının ekonomik sistemine karşıdır; bu nedenden kooperatif hareketlerinin lehinde bulunur. Spencer, endüstri tipinin askersel tipten üstün olduğunu, fakat endüstri tipinden daha üstün bir üçüncü tipin de bulunabileceğini umut eder. Endüstri tipi, tüm gayretleri kolayca zenginlik amacına sürüklemeye eğilim gösterir. İnsel hayatın üçüncü tipi ise, dolaysız bir tatmine hizmet eden ve yalnız yaşama aracılarından ibaret olmayan, şimdikinden daha geniş bir yer alan özgür iş güçlerin bulunduğu üstün tiptir. Bugünkü sosyal organlaşmamızda, zihinsel ve estetik amaçları gerçeklendirmeye çalışan girişimler ve kurumlar, bu üçüncü tipin ne olacağına işarettirler; bu tip, sosyolojiden çok ahlâkın konusudur.

VII. *Ahlâkın Evrimi:* Spencer, imgelediği üçüncü toplum tipinin gelecekte gerçekleneceğine inandı ve bu konuyu 1893'te yayımladığı *Ahlâkın İlkeleri* adlı eserinde inceledi. Bu eserde, aynı zamanda pek önem verdiği endüstri reformuna da geniş bir yer vermiştir. Ona göre, ileride gerçeklenecek olan bu üçüncü tip, ahlâksal emellerin ulaşmak istediği bir amaçtır. Bu amaca ulaşılmadıkça ciddî bir ahlâk olanaklı olamaz. Mutlak ahlâkın gerçeklenmesi, yetkin bir toplumda, yetkin bir insel hayatı gerektirir. Yeni ahlâkın temeli, biyolojidir. Huxley, 1893'te Oxford'da vermiş olduğu derslerde, biyolojinin ahlâka rehber olmayacağını okutmuştu. Zira, ona ve Darwinciliğe göre, doğa, güçlünün yaşaması için zayıfı ezen zalim bir savaş sahnesidir; canlıların pençeleri, dişleri ve zehirleri bu facianın doğal aletleridir. Spencer'e göre ise, doğal ayıklamayı ve hayat için yaşamayı desteklemeyen bir ahlâksal kural (code), yararsız ve değersiz bir gevezelikten ibaret kalmaya mahkûmdur. Gidiş, hayatın amaçlarına göre, iyi ya da kötü uygulanmış olmasına göre, tüm diğer şeyler gibi, iyi ya da kötü olarak sıfatlandırılmıştır. "En yetkin gidiş, hayatın en büyük gerginliğine, en büyük dolgunluğunu sağlayan gidiştir" ya da evrim formülünün terimleriyle söylenecek olursa, bir gidiş, amacın ayrıcinstenliği arasında bireyin ve zümrenin en büyük bir tamlanmasıyle en büyük bir bitişikliğini oluşturması oranında ahlâksaldır. Ahlâklılık sanat gibi, türlülük içinde birliğin gerçeklenmesidir. En yüksek insel tip, kendisinde edimsel olarak en büyük hayat çeşitliliğini, karmaşıklığını ve dolgunluğunu birleştirendir. Bu tanım doğru, fakat bulanıktır. Zira, hiç bir şey uymanın (intibak) türsel zorunluluğu kadar, bu itibarla da hayır düşüncesinin türsel kapsamı kadar başka başka yer ve dönemlerde çeşitlenmez. Vakıa bazı gidiş

şekilleri, en dolgun bir hayata esaslı olarak uymuş olduklarından doğal ayıklamanın bu koruma veya genişleme edimlerine bağışladığı kanım (satisfaction) duygusu sayesinde iyi olarak nitelendirilmişlerdir. Modern hayatın karmaşıklığı, bazı ayrıcalıkları çoğaltmışsa da, normal olarak haz, biyoloji bakımından yararlı olan faaliyetleri gösterir. Bununla birlikte, bu ilkenin geniş sınırları içinde pek çeşitli ve görünüşte pek de karşıt olan hayır telakkilerine rastlarız.

Batı'nın ahlâk kuralları içinde çok karı almak, intihar, bir yurttaşı, ana ve babayı öldürmek gibi olaylar, ahlâkdışı oldukları halde, bunları ahlâksal bir ödev sayan toplumlar da vardır. Spencer, bu konuda ilkel topluluklardan toplanmış birçok örnek verir. Bu olaylar, doğasıyle herkese hayır ve şerrin ne olduğunu bildiren bir doğuştan ahlâk duygusunun varlığını savunan inançlara aykırıdır. Fakat genel olarak haz ve elemin hayır ve şerle birlikte bulunuşu, doğuştancılık inancında bazı gerçeklerin bulunduğuna aracılık eder. Irk tarafından kazanılmış olan bazı ahlâk varsayımları, bireylerde soya çekebilir. Spencer, bu noktada, sezgicilerle yararcıları uzlaştırmak için sevgili formülünü kullanır ve kazanılmış karakterlerin geçişi varsayımına döner. Spencer, ahlâksal değer ve edimlerin tarih boyunca ve türlü kavimlerdeki özellik ve evrimini de kendi sistemine uygun bir yöntemle açıklar ve şu sonuçlara ulaşır:

İnsanlık, geniş bir sistemin parçasıdır. Ahlâkta da âlemi yöneten kanunlar vardır. O da eşyanın hareketine sürüklenir; onun evrimi, evrensel evrimin bir parçasından başka şey değildir. "İlerleme, bir ilinek (accident) değil, bir zorunluluktur. Uygarlık, bir sanat ürünü olmaktan çok, bir embriyonun gelişmesi ya da bir çiçeğin açılması gibi, doğanın evrelerinden biridir". Spencer'e yararcı ahlâkçılar, bireysel çıkarlarla genel çıkarları uzlaştırmanın olanaksızlığını ileri sürerek itiraz ederler.

Spencer'e göre ise, evrim kanunları sayesinde bir kez sosyal hayat verilince, bencillikten özgeciliğe geçilir ve soyaçekmek suretiyle özgeci duygular daha fazla egemen olur. St. Mill'in psikolojik çözümlemelerinden çoğu doğrudur; fakat bunlar, bireyi türde ve türü doğada dikkate almak, evrim ve hayat kanunlarına yer vermek suretiyle tamamlanmalıdır. "Hangi nitelikte, hangi anda, herhangi bir varlık veya varlıklar için olursa olsun, haz, ahlâklılığın her telakkisinde esaslı bir öğedir; nasıl ki, uzay, zihinsel sezginin zorunlu bir şekli ise, haz da ahlâksal sezginin zorunlu bir şeklidir". Bununla birlikte, haz, başlı başına bir işaretten başka şey değildir. Örneğin, fiziksel bir haz, hayvan edimlerinden en iyisinin hayat görevlerine uyduğunu bilince bildiren bir işarettir. Hazzın varoluşundaki bilgelik (hikmet), hayatsal eylemdir. Bu eylemin karakteri de bir amacı izlemektir. O, insel gidişin en nâçiz hareket noktasıdır. Hayatsal evrime egemen olan kanunlar, belirlenmemişten belirlenmişe, bircinsten olandan bircinsten olmayana geçiş, insel gidişe de uyar. Ahlâksal hayatın da bir birliği, karakteristik bir bitişikliği vardır; o, kendi kendisiyle uyuşur; oysaki ahlâksız gidiş "çözük"tür; yani, sıra izlemeyen ve çelişik edimlerden bileşiktir. Ahlâksal hayat da, kendi faaliyeti içinde çeşitlidir. Evli bir erkeğin hayatı, ahlâk bakımından bekârınkinden üstündür, daha ayrıcinsten ve karmaşıktır. Şu halde ahlâklılığın ilerlemesi, insel hayatın kendisini kurmuş olan kanunlar, uymanın ilerlemesinden başka bir şey değildir. Ahlâksal edimlerin ilkesi, münhasıran eylemlerin doğal ve özünlü (intrinsèque) sonuçlarının kabulüdür. Ahlâk için yükümlülük (mükellefiyet) duygusuna ihtiyaç yoktur. Nasıl ki, bireysel ahlâklılık, sadece hayatın gelişmesinin ve zorunlu koşullarına uymasının bir ürünü ise, yetkin bir toplumda sadece doğal kanunların ve kozmik evrimin bir sonucu olarak kurulur. Herkesin mutluluğuyle bireysel çıkarın uyuşması ki, bu, St. Mill'in ülküsüdür, ister istemez gerçeklenecektir. Bu uzak ülkünün gerçeklenmesini izlemekte doğrudan doğruya çıkarımız vardır. Biz, türün bir üyesi olarak en iyi toplumu kurmak zorundayız. Zaten biz, bunu istesek de istemesek de, o kurulacaktır. Bugünkü doğal kanunlardan nasıl ki, şer meydana geliyorsa, hayır da gelenekteki doğa kanunlarından çıkacaktır. Bugün, ilk ödev, korunmak olduğundan, bencilik bir doğa kanunudur ve ilk erdem, kendini sevmektir; fakat ekonomi politik, tüm gereksinmeleri kandıracak olursa, çıkarlar arasındaki uygunluk bozulacaktır. Yalnız fedakârlık ve feragatten sevinçlerin çekimi kalacaktır ve her birey, fedakârlık yükünü benimseyerek kendi çıkarlarından vazgeçmek suretiyle gerçek bir feragat duygusu yerleşmiş olacaktır. Bu andan itibaren insan ruhunun imgelediği ahlâksal ülkü, doğa kanunlarının tek eylemiyle gerçeklenir ki, bu evrimin son haddidir. Bu suretle doğacı (naturaliste) ahlâk, ödev ahlâkıyle birleşmiş olur. Paul Janet, vermiş olduğu bu özetten, Spencer ahlâkının İslâm kaderciliğine benzediğini, yani bireylerin müdahalesi olmaksızın, her şeyin ne olacaksa o olmak zorunda olduğu sonucuna varır.

Spencer, Bentham ve St. Mill'in ahlâklarını

fazla görgücü bulur ve Kant gibi, insanın en ilkel hakkının özgürlük olduğuna inanır; Kant'ın hukuk kuramıyle ahlâkı, evrimci bir düşünceye dayandığı içindir ki, bu iki filozof burada birbiriyle birleşirler. Spencer'i, Kant'tan ayıran nokta, İngiliz filozofunun ödev duygusunun, gelişmenin herhangi bir amacını ilgilediğini kabul etmiş olmasıdır. Ona göre, ödev duygusu, bir başkası tarafından bir duygunun içsel kontrolüyle geçerlidir; fakat bu kontrol, ilerlemiş bir gelişmede zorunlu değildir.

Spencer, mutlak ve bağıntılı ahlâklar arasındaki farkı, özgürlük, adalet ve insan haklarını evrimci bir görüşle, tarih ve etnoğrafya gözlemlerine dayanarak çözümledikten sonra, birçok noktalarda Aug. Comte'tan yararlanır; sürekli sosyal bir disiplin, "insel doğaya o kadar tam ve yeni bir şekil verecektir ki, der, özgeci hazlar, kesin olarak ve kendiliğinden kamunun (commun) en büyük çıkarı ölçüsünde aranmış olacaktır". Ona göre bu suretle, sosyal gidişin zorunluluğuna itaat etmiş olan kuşaklardan bir yankı olan ödev duygusu kaybolacak, doğal ayıklama sayesinde, sosyal hayır için bir içgüdü halini alacak olan özgeci eylemler, içgüdü işlemleri gibi baskıya uğramadan ve sevinçle ifade edilmiş olacaktır ve insel toplumun doğal evrimi, bizi daima daha fazla yetkinliğe yaklaştıracaktır. Bu iyimser ve kaderci görüşün tüm evrim kuramında egemen olduğunu reddetmek zordur.

VIII. *Dinin Evrimi:* Spencer, bu konuya *İlk İlkeleri*'nde ve Nineteenth Century dergisindeki makalelerinde (ocak ve temmuz, 1884) açıklamış ve evrim ilkelerini dine de uygulamıştır. Yukardan beri verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Spencer'e göre, tüm varoluş âleminde, biri bilinebilen (connaissable), diğeri bilinemeyen (inconnaissable) olmak üzere iki bölge vardır. Birincisi, yalnız bilimin konusunu oluşturur; ikincisi hakkında ise, sadece var olduklarından başka bir şey bilmemekteyiz. Şu halde, dini de bu iki bakımdan incelemek gerektir: Bilinebilir tarafıyle din, tüm evreni birleştiren olgular gibi, olgularla açıklanacak ve bunun da evrim kanunlarına uyduğu gösterilecektir. Bu itibarla Spencer'e göre, dinin en ilkel öğesi, Eş (double) denilen olgudur. Bu, sularda görülen kendi suretimiz, gölgemiz ve düşteki tanıyıp tanımadığımız insanların imgeleri şeklinde görünür. Ölülerin ruhu da bize gölgeler gibi görünür ve bu eş uykuda, bayılmalarda bedeni terk edebilir; aksırdığımız zaman da, ruh dışarıya kaçabilir. Onun içindir ki, bizde aksıranlara, "çok yaşa!" denildiği gibi, "Tanrı sizi kutlasın!" ya da buna benzeyen koruyucu sözcükler kullanılır. (Hz. Muhammed'in de bu konuda bir hadisi vardır). İlkel insanlar için yankılar ve seraplar da, ruhun veya eşin sesi ya da görünüşleridir. Barantolar, kendi gölgeleri ya da eşleri üzerine timsahların atılarak onları parçalar korkusuyle nehir kıyılarından yürümeyi reddederler. Epikürcülerin de dini açıklamakta kullanmış oldukları bu Eş, gerçekte ruh denilen şeydir ve bu, her şeyde vardır; her yerde bulunur; bunlar sonra yavaş yavaş gruplar ve seriler halinde bir hiyerarşiye bağlanır ve tanrılar halini alır. Nihayet bunlar, bir tek ruha bağlanır ki, bu, önce en yüce Tanrı, sonra da tek Tanrı olur. En tinselci tektanrıcılık bile vahşîlerin Tanrıbilimlerinden inceltilerek şekillendirilmiştir. Bu itibarla Tanrı, başlangıçta ebedî bir ruhtan başka bir şey değildir. Vahşîler bu dünyada güçlü olan kimselerin bu gücü ruh şeklinde de koruduklarına inanırlar. Tannililer'in Tanrı anlamında kullandıkları sözcük, ölü insandır. Jehovah, güçlü, savaşçı demektir; belki de bu gibilere ölümlerinden sonra, orduların tanrısı (bu deyim, Tevrat'tadır) olarak tapmak, yersel (mahallî) bir imtiyazdır. Bu toplumlarda korkunç olanın aleyhinde bulunmak da yasaktır. Evrimin sonucu olarak cenaze törenleri, tapıma (culte) çevrilir; şeflerin gözüne girmek için olan tüm aracılar, dua törenlerinde ve tanrıları yatıştırmak için de kullanılır. Kilise gelirlerinin kaynağı, tanrılara verilen sunaklardır. Nitekim, devlet gelirlerinin de kaynağı şeflere sunulan hediyelerdir. Kralların önünde yığılan saygı eğilmeleri, Tanrı'nın mihrabı önünde secde etmek ve yalvarmak şeklini almıştır. Tanrı, önce ölmüş bir kraldır; bu, Roma âdetlerinde de açıkça görülür; bunlar, krallarını ölümlerinden önce tanrılaştırmışlardır. Her dinin kaynağında atalara tapmak vardır. Japonlar, atalarının gökte kendilerine bakmakta olduğuna inandıkları içindir ki, ölüme feragatle atılırlar.

Spencer'in verdiği daha birçok diğer örneklerden de anlaşıldığına göre, bu kuramda din, birtakım saçma inançlardan başka bir şey değildir. Fakat Spencer, doktrininin diğer bir yönünde de, dinsel duyguların yasal temelini bulduğunu sanır. Bu duyguların kökü, ona göre, insel doğanın içindedir. Bu doğa, kendimizden üstün olan her şeye karşı ruhun duyduğu kutlama, saygı ve hatta çekim duygusudur. Spencer, bu görüşe dayanarak, pozitifçiliğin büyük adamlara saygı gösterme ilkesi üzerine kurulmuş olan insanlık dinine şiddetle saldırır. Biri, dini saçma inançlara dönüştüren, diğeri insel ruhun esasındaki kutlama duygusuna bağlayan bu iki kuram nasıl uzla-

şabilir?.. Spencer'e göre, birinci varsayım, mutlak surette yanlış değildir; bunda bir gerçeklik payı vardır; yani, bilinçte beliren güç (puissence), bilinç dışında kendini gösteren güçten büsbütün farklı bir şekil değildir. "İstemli (iradî) edim, kendi kendimizde bir güç kaynağının varlığına aracılık eder. Şu halde ilkel insanın bilincinde olduğu kadar da doğada tüm eylemlerinin dolaysız bir önertisi (entécédent) gibi görünen bu içsel enerji, tüm antropomorfik ayrıntılarından soyulmuş olan enerjinin aynıdır ve tüm birinci olayların da nedeni gibi görünür. Son durakta bilinç dışındaki gücün, bilincimizde hissettiğimiz güce benzemediği anlaşılır. Fakat bunlar, bir aynı şeyin iki farklı tarzı olduğu kabul edilir".

IX. *Eğitim Problemi:* Spencer'in bu adı taşıyan eseri, psikolojiye dayanmayan bir eğitimin kurulamayacağını anlatan akılsal bir pedagoji başlangıcıdır. Eğitimi, amacı itibarıyle de şöyle tanımlar: "Doğamızı, yetenekli olduğu yetkinliğe yaklaştırmak için, başkalarının bizim için ve kendimizin de yine kendimiz için yaptığımız şeylerdir. Eğitimin amacı, insanı hayata tam olarak hazırlamaktır; ne kadar önemli olursa olsun, bilgilerimizi başkalarının zararına genişletmeyi düşünmemeliyiz...". Spencer, kadın eğitimine daha çok yavrularını iyi yetiştirmeleri için önem verir. Siyasal ve sosyal faaliyetler de bilimin, sosyoloji ve tarihin rehber olmasını ve güzel sanatların geliştirilmesini, fakat bunların da pozitif bilimlere dayanmasını savunur. Spencer, evrim kanunlarına uymak koşuluyle çocukların zihinsel gelişmelerine paralel bir öğretim sisteminin değerini anlatır; bireysel ve ahlâksal eğitime önem verir; çocuğun kendi kendisine deneyler yapmasını doğal olgulardan ve kendi özel eylemlerinin sonuçlarından yararlanarak bilgi edinmesini salık verir. Kendi elini yakmamış olan çocuğun ateşten korkmayacağını anlatır.

Spencer'in felsefe tarihinde evrimcilik (évolutionnisme) adını alan tüm bu görüşleri, son çağda pek çok hücuma uğramış ve birçok tartışmalara neden olmuştur. Eserleri, hemen tüm Avrupa dillerine çevrilmiş ve birçok kez de basılmış olan Spencer, son ihtiyarlık yıllarında ün peşinde koşmaktansa, hayatın kolay elde edilir nimetlerinden yararlanmaya çalışmadığı için üzüntü duymuş ve emeklerinin boşa gittiğini sanmıştı. Ona bu duyguyu vermiş olan, İngiltere'de pozitifçiliğe karşı baş gösteren Hegelci akımdır; bu akım, Spencer'in ününü bir süre söndürmüşse de, liberalizmin tekrar canlanması, onu yaşadığı yüzyılın en büyük İngiliz filozofu olduğunu herkese onaylattırmıştır.

Spencer'in külliyatı, 19 cilt olup, 1861-1902' de basılmıştır. Şu eserler de onundur: *System of Synthetic Philosophy* (10 cilt, 1862-1896); *Education Intellectuel, Moral and Physical* (1861); *Essays, Scientific, Political and Speculative* (3 cilt, 4. baskı, 1891); *Facts and Comments* (1902); *An Autobiography* (2 cilt, yeni baskısı, 1926); Selmin Evrim, onun bir eserini *İlk İlkeler* adıyle dilimize çevirdi.

Bkz. W. Durant, (s. 388-434); H. Höffding, (cilt II, s. 473-512); Paul Janet ve G. Séailles, (s. 168, 170, 385, 469, 882); Nafi Atuf, *Pedagoji Tarihi* (4. baskı, 1932, s. 229-237); Howard Collins, *Résumé de la Philosophie de H. Spencer* (Fransızca çeviri, Paris, 1891); A. Lalande, *L'Idée Directrice de Dissolution Opposée à celle de l'Evolution* (Paris, 1898); Hector Macherson, *H. Spencer the mon and Hist. Work* (Londra, 1900); Yumans'ın The Populair Science Monthly dergisinin 1876 mart nüshasındaki yazısı; Emile Durkheim, *De la Division du Travail Social* (Paris, 1893; s. 218-247) ve *Din Hayatının İptidai Şekilleri* (2 cilt, Hüseyin Cahit çevirisi, 1923-1924); E. Bréhier, (cilt II, s. 924-929); J. A. Thomson, *H. Spencer;* Bowne, *Kant and Spencer;* Elliot, *H. Spencer;* Schwerze, *H. Spencer* (1909); R. C. K. Ensor, *Some Reflections on H. Spencer Doctrine* (Londra, 1946); Gaupp, *H. Spencer* (cilt V, Londra, 1952); E. Boutroux, *İlim ve Din* (Türkçeye çeviren: Hüseyin Cahit, 1927, s. 108-157).

SPENGLER, Oswald. Alman kültür filozoflarından ve tarih felsefecisi. 29 mayıs 1880'de Blankemburg'da doğdu, 8 mayıs 1939'da Münih'de öldü. 1908'den 1911'e dek Hamburg' da jimnaz hocalığı yapmış, daha sonra serbest bir yazar olarak Münih'de yaşamıştır. Matematik, doğal tarih ve sanat tarihi üzerinde ciddî eserler vermiştir. Spengler, Simmel' den itibaren Almanya'da başlamış olan kültür felsefesi üzerindeki eserleriyle de ünlüdür. Birinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da Avrupa kültürünün sağlamlığından kuşkulanılmaya başlamış ve Spengler, bu kötümser akımı şu eserleriyle desteklemiştir: *Der Untergang des Abendlandes (Batı'nın Çökmesi)* (2 cilt, 3. baskı, 1920-1922); *Des Mensch und die Technik* (1931). Ona göre, felsefe, eşyanın bilgisi problemiyle, tarih felsefesi de, tarih biliminin mantığı problemleriyle uğraşmak zorundadır.

Spengler, Rickert ve Scheler'den ilham almıştır. *Batı'nın Çökmesi* adlı eseri, sayıca pek çok basılmış ve Spengler'i dünyaya tanıtmıştır. O, bu eseriyle modern tarih tarzına, yeni bir şekil vermeye hizmet etti. Spengler, bu ana eserinde, dünya tarihinin morfolojisini, Goethe ve Nietzsche'nin belirttiği felsefesel esaslara göre açıklamıştır. Ona göre, dünya

tarihinin, doğma, çökme, alçalma gibi hallerini gösteren akım ile bu akımın evrelerine tekabül eden kültür tipleri arasında bir paralellik vardır. Eski Roma'nın son dönemiyle çağımız arasındaki benzerlikten çıkarılan genel kanunun müstesna bir halini fark ederek sekiz kültür tipi ayırdı: Mısır (Girid - Minos), Babil, Hindistan, Çin, Antikite (M.Ö. 1100'den itibaren), Arap (ilk Hıristiyanlık kültürü dahil), Batı (IX. yüzyıldan itibaren) ve Meksika. Her kültür çeşidinin verimiyle bunlara tekabül eden ruh hallerinin simgesi, ona göre, toplumların evrim safhalarında birbirine uygundur. Nitekim, Batı'nın bugünkü haliyle diğer kültürlerin ilgili dönemleri de son bir hal olarak birbirine benzer. Ona göre, bu son halin simgeleri şunlardır: Son dönemdeki ruh halinin genelleşmek suretiyle genişlemesi; felsefesel yaratma gücünün edebî bir karakter arzetmeye başlaması; büyük şehirlerin uyandırdığı sinir buhranları. Spengler, politika bakımından gittikçe halkın bircinstenliği yitirmesi, Sezarcılığın (Césarisme) meydana gelmesi, siyasal şekillerde ilkelliğin büyümesi gibi olayları önceden görmüştür.

Spengler, *Prussentum und Sozialismus (Prusyalılık ve Sosyalizm)* (1920) adlı eserinde, klasik Prusyalılıkta gerçekleşmiş olan sosyalizmi, Marxçılıktan ayırt etti. Alman zihniyet ve sosyal gücünü yaratmış olan bu Prusya devletinin iki ana ilkesini saptadı: Bunlardan biri, her çeşit iş ve işçinin değerlendirilmesi; diğeri de, lüksü ve tembelliğin amacı olan rahatlığı hor görme.

Jahre der Enstscheidung larında) (cilt I, 1938) adlı eserinde de Spengler, kitle demokrasilerinin türlü şekillerine karşı bir polemik açmış ve, "gezegen etrafındaki savaşın Sezarcı çağını" önceden haber vermiştir; yani, dünya egemenliği tutkusunun bir çıkmaz olduğunu göstermiştir. O, nasyonal sosyalist hareketlerine umut bağlamamış ve hatta onun sonu gelmeyeceğini de anlamıştır. Spengler'in kültür tiplerinin mukayese edilebilir kanunları hakkındaki ana düşüncesi olasılığa dayanmakla (problematique) birlikte pek verimli olmuş ve onun bu konudaki düşünceleri, Toynbee'nin dünya tarihine temel ödevini görmüştür. Başlıca eserleri şunlardır: *Polit. Pflichten der dt. Jugend* (1924); *Polit. Schriften* (1932); *Reden Aufsatze* (3. baskı, 1951); *Pessimismus* (1920); *Neubau des Deutschen Reiches* (1924). *Batı'nın Çökmesi* adlı eseri, İngilizceye, *The Decline of the West* adıyle çevrilmiştir.

Bkz. W. Düren, *Meine Untersedung mit swald Spengler* (1940); M. Schrorter, *Der Streit um Spengler* (1922); J. Ammann, *Ewiges Abendland* (Bern, 1944); H. Stuart Huges, *Oswald Spengler* (1952); F. W. Adorno, *Pirsmen* (1955).

SPHAERUS ya da **SPHERUS.** Yunan filozofu. M.Ö. III. yüzyılda yaşamıştır. Diogéne Laêrce, bu filozof hakkında şu bilgileri vermektedir: Bu bosforlu filozof, önce Zenon'un, sonra da Kleant'ın öğrencisi olmuştur. Etütlerini epeyce ilerlettikten sonra, İskenderiye Ptoleme Philopator'un yanına gitmiştir. Bilgenin aldanıp aldanmayacağına dair girişilen bir tartışmada, bilgenin kendini aldatmayacağını ileri sürmüştür; ve bu kral bir gün Sphaerus'ü aldatmak için kendisine balmumundan yapılmış narlar ikram temiş ve filozofun aldandığını görünce, muzafferane, ona karşı yanlış bir düşünceyi savunmuş olduğunu haykırarak anlatmıştır. Sphaerus, krala, bunların gerçek narlar olmadığını hissetmiş olduğunu, fakat gerçek olmalarının da olasılı bulunduğunu, nezaketle anlatmış ve pekin bir tasarımla olasılı bir tasarım arasında bir fark vardır, demiştir. Mnesikrat, bir gün kendisini, Ptoleme'nin kral olmadığını söylemiş olmakla suçlandırmış, Sphaerus de, "Böyle olsa da, Ptoleme yine kraldır" diye cevap vermiş. Diogéne Laêrce, onun şu kitapları da yazmış olduğundan, söz eder: *Âlem* (2 kitap); *Öğeler; Tohuma Dair; Talihe Dair; Küçük Şeyler; Atomlar ve Şekiller; Kimseler; Heraklit'e Dair Beş Yergi* (hicviye); *Ahlâk Kurumu Hakkında; Ödev; Arzuya Dair* (2 kitap); *Tutku; Krallık; Sparta Kurumu; Likürg ve Sokrat'a Dair* (3 kitap); *Kanun; Keramet; Benzeşmeler; Aşka Dair Diyalog; Eretri Filozoflarına Dair; Kerametler; Hexis'e Dair; Aksi Söylenebilen Şeyler* (2 kitap); *Söylevler; Zenginlik; Oy; Ölüme Dair* (2 kitap); *Diyalektik Sanatı Hakkında; Önertiler; Amphibolojiler Hakkında; Mektuplar.* Bunların hepsi kaybolmuştur.

Onun, stoacılar arasında olasıcılığı (ihtimal) savunan bir çeşit kuşkucu olduğu anlaşılmaktadır. Sphaerus, İsparta'da felsefe okutmuş olan stoacıların ve özellikle Kleomen'in hocasıdır. Bu öğrencisi, Plutarkos'un anlattığına göre, İsparta'da Likürg kanunlarına uygun kurumlar oluşturmuştur (*Kleomen'in Hayatı*, cilt II). Sitiumlu Perse ve Solesli Aratus, Stoa Okulunun Makedonya sarayında temsilciliğini yaptığı zaman Sphaerus de, önce Ptoleme Everjit'in, sonra da İsparta Kralı Kleomen III'in sarayında bu okulun delegeliğini yapmıştır.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. VII); E. Bréhier, (cilt I, s. 290); L. Robin, (s. 411).

SPİNOZA, Baruh. Hollanda filozoflarından. 24 kasım 1632'de, Yeni Kudüs sıfatını taşıyan

Amsterdam'da doğdu, 21 şubat 1677'de La Hay'da öldü. Renan'ın deyimiyle, "modern zamanların en büyük Yahudisi" olan Spinoza, 1593'te İspanya'dan Amsterdam'a sığınan Yahudilerden yardım işlerine hizmet eden bir adamın oğludur. Encyclopedia Britanica'nın kaydettiğine göre, Spinoza'nın babası, Yahudi cemaati arasında olduğu kadar da Yahudi okullarında nüfuzlu bir kişilikti. Bu adam, iki kez evlenmiş, iki kız ve üç oğlan babası olmuştu. Spinoza, ölen ikinci karısından dünyaya gelmişti. Bu kadın öldüğü zaman, o henüz altı yaşındaydı. İlk öğrenimini cemaatinin seminerlerinde yapmış olan Spinoza, saat 8'den 11'e ve 2'den 5'e dek verilen derslerde İbranice, Talmut, şeriat kanunlarıyle, Maimonides'in, Crescas, Gersonides ve tefsirci Abraham ibn Azra'nın doktrinlerini okumuştu. Bu öğretim, Spinoza'yı kandırmadı; daha pek gençken zekâsı, Yahudi skolastiğine tutsak olmaktan kurtuldu. Babasından İspanyolca ve Portekizceyi öğrendi. Hollanda diliyle Almancayı iyi, Fransızca ve İtalyancayı da az çok biliyordu. Franz Van den Ende adında ansiklopedik bilgileri olan, fakat serüvenden hoşlanan bir bilginin yardımıyle, matematik, fizik, mekanik, astronomi, kimya ve hekimlik öğrendi. Aynı zamanda Akinalı Saint-Thomas'nın doktrinine göre, yeni skolastiği inceledi ve kendi kendisini yetiştirmekte büyük yardımı olan Descartes'ın eserlerini okudu. Bir taraftan da Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu, daha çok Demokrit, Epikür ve Lucrece gibi atomcuları inceledi. Stoacıların etkisinden kurtulamadı.



Skolastiklerin kullanmış oldukları terimlerden ve onların geometri yöntemlerinden yararlandı; engizisyonun, "olabildiği kadar merhamet' ve kan dökülmeden" öldürülmesine karar vererek yaktırmış olduğu Giordano Bruno'yu inceledi. Onun felsefesinin kaynaklarını da teşkil eden bu geniş çalışma, onu, Yahudi Ortodoksluğundan uzaklaştırdı. Kendisine hocalık etmiş olan Van den Ende, —bu bilgin, Fransa kralına isyan edenlere elebaşılık ettiği için, 1674'te asılmıştır—. Spinoza'ya, kutsal metinlerin aslı hakkında kuşkular vermiş, onun ruhuna Tanrıtanımazlığı (athéisme) aşılamıştı. Bunu Lutherci Bakanlardan olup, Spinoza'nın biyografisini yazmış olan Jean Colerus'den öğreniyoruz. Van den Ende'nin bilgin bir kızı vardı ki, babasının bulunmadığı zamanlarda Spinoza'ya ders verirdi; bu kız aynı zamanda musiki de bilirdi, nükteli konuşuyordu, fakat güzel değildi. Bu nitelikleri dolayısıyledir ki, Spinoza, bu kızı sevdi; kendisine evlenme teklifinde bulundu. Fakat öğrenci arkadaşlarından zengin bir Alman genci, kıza birtakım maddesel ve değerli hediyeler vererek yakınlaştı; Katolikliği de kabul ederek bu kızla evlendi. Spinoza, bu üzücü olaydan sonra, büsbütün kendisini felsefeye verdi. Felsefeden ne öğrenmişse, hemen hepsini Descartes'tan öğrendiğini itiraf eden Spinoza, öznelci (subjectiviste) ve ülkücü geleneğin babası olan bu filozofun, "önceden iyi ve sağlam nedenlerle tanıtlanılmamış olan hiç bir şeyi gerçek gibi kabul etmemelidir" özdeyişinden pek hoşlanmış ve bundan, "hahamların doktrini, bir insan tarafından sağduyuyla kabul edilemez" sonucunu çıkarmıştı. Bunun üzerinedir ki, olabildiği kadar Yahudi doktrinleriyle ilişkiden kaçındı; sinagoglara seyrek gitmeye başladı; aslı olup olmadığı kuşkulu olan ve bir söylentiye göre de iki arkadaşı, hocalarına onun, meleklere inanmadığını, meleklerin birer fantom olduğunu, ruhun ölümlü ve Tanrı'nın ise, cismin bir genişlemesinden başka şey olmadığını iddia etmekte olduğunu bildirdiler. Cemaat doktorları büsbütün öfkelendiler; onu açıkça mahkûm etmediler; önce kandırmaya çalıştılar ve hatta bu aşırı düşüncelerden vazgeçmesi koşuluyle kendisine yılda bin florin vermeyi vaadettiler; düşüncelerinin alçakça değiştirilmiş olduğunu anlayan Spinoza, hocasının önerisini de rezilce bir vaat saydı ve bunu on misli arttırmış olsalar bile, cemiyetlerine devam etmeyeceğini, zira kendisinin iki yüzlü olmadığını ve gerçekten başka bir şey aramadığını söyledi ve bir gün eski Portekiz sinagogundan çıkarken bağnaz birinin kendisine attığı hançer, mucize kabilinden ceketini deldi ve biraz da boynunu yaraladı. —O, bu ceketini hatıra olarak sakladığını anlatır—. Nihayet onu kendilerine bağlayamayacaklarını anlayan hahamlar, kendisini 1656'da Yahudilikten tard ettiler. Verdikleri ceza, Schammatha formülüdür ki, bir çeşit aforoza benzeyen bu karar, suçluya sinagogta, mumların ışığı birer birer söndürülerek ve korna sesleri arasında tebliğ edilirdi.

Spinoza, bu lânetleme üzerine, önce Baruch adını, Benoit'ya çevirdi; Amsterdam'ı yönetenler de bu olayı öğrendiler ve Spinoza'nın zararlı düşünceler savunduğunu kabul ettiler. Bu tarihte 33 yaşında olan Spinoza, çok üzül-

mekle birlikte, hayatının gidişi hakkında kesin bir yol tutmak zorunda kaldı. Mutlak bir bağımsızlık ve derin bir yalnızlık içinde felsefesel ve dinsel problemleri düşünmeye daldı; Amsterdam yakınlarından Outrerdek yolundaki bir evin tavan arasına yerleşti. Burada bir çeşit ideolojik etütler kulübünü kurdu. Simon de Vries, bu kulübün kâtipliğini yaptı. Spinoza, Amsterdam'daki arkadaşlarıyle mektuplaşıyor ve onlar, kendisinden çözemedikleri felsefesel problemlere dair bilgi ediniyorlardı. Kendi dinsel ve ailevî geleneklerine sadık olarak kimseye muhtaç olmamak için öğrendiği ve matematik bilgileri sayesinde üstün bir başarı da gösterdiği gözlük, teleskop ve mikroskop yontmak ve cilâlamakla geçinmeye başladı. İbranice ve Latince öğrenmek isteyen bir iki de öğrencisi vardı. Sanatındaki başarısı dolayısıyle her yerden satın almak için kendisine müracaatlar oluyordu. Nihayet, 1600 yılında Leyde yakınlarında Rhunsburg'a yerleşti. Oturmuş olduğu ev hâlâ bu şehirde korunmaktadır ve bu evin bulunduğu sokağa onun adı verilmiştir.

Spinoza, bu evde sade bir hayat geçirdi; günlerce kimseye görünmeden okuyor, düşünüyor ve yazıyordu: *De Intelectus Emmandatione* ve *Ethica More Geometrica Demonstrata* (Bu ana eserini 1665'te bitirdi); gökkuşağına dair bir eseriyle yarım kalmış olan *Tractatus Politicus* adlı eserini bu dönemde hazırladı. 1852'de Van Volten adında bir zat, Spinoza'nın Hollanda diliyle yazmış olduğu, *Tanrı ve İnsana Dair* adlı bir kitapçığını buldu ki, bu, *Ethica*'sını hazırlayan bir taslaktır. Spinoza, olasılıklı hesap hakkında da bir eser bırakmıştır. Onun sağlığında takma bir yazar adıyle çıkmış olan tek eseri, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'dir (1663). *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eseri, 1670'te yayımlandı. Bu yapıt, ona büyük bir ün sağladı. Kendisine birçok reddiyeler yazıldı; eserin satışı yasaklandı; bunun üzerine kitap, türlü adlarla birçok kez basıldı. Artık ünlü bir kişi olan Spinoza, zamanının tanınmış ve seçkin adamlarıyle ilişkide bulundu; bunlar arasında, modern jeolojiyi kurmuş olan Steno, optikçi ve fizik bilgini Huygens ve 1676'da kendisini ziyaret etmiş olan Leibniz... vb. vardı. O, bunlar ve daha başka ünlü adamlarla da mektuplaşıyordu. Kendisinin pek içten dostu olan Hollanda Cumhuriyetinin birinci valisi Jean Will ve kardeşinin 1671'de Fransa ile Hollanda arasındaki savaşta yenilgiye uğradıkları için halk tarafından sokak ortasında öldürüldüklerini öğrenince, Spinoza, hıçkıra hıçkıra ağlamış, onların öldürüldükleri yere gitmek istemiş, fakat dostları zorla bunun önüne geçmişlerdir. Fransız ordusuna kumanda eden Prens De Condé, Spinoza'yı Fransa Kralının sunduğu bir aylıkla, kendi hayranlıklarını arzetmek için orduya davet etti; Prens ona, bundan sonraki eserlerini Louis XIV'ye ithaf etmesi koşuluyle, kendisine bir aylık bağlanacağını bildirmişti. Fakat Spinoza, "Fransa Kralına hiç bir şey ithaf etmek niyetinde olmadığım için, bu büyük nezaketlerle sunulmuş olan parayı kabul etmedim" der. Bununla birlikte Spinoza, Prens De Condé'yi ziyaret etmiş ve La Hay halkı onu bir casus sanmışlardı. Ev sahibi bu kötü haberi kendisine üzülerek haber verdiği zaman, ona: "Hiç bir şeyden korkmayınız; benim için greçeği tanıtlamak kolaydır; ne olursa olsun, eğer halk senin kapın önünde en küçük bir gürültü yapacak olurlarsa, ben çıkar, hatta zavallı Witt'e yaptıkları muameleyle karşılaşmış olsam bile, onların yanına giderim; ben, iyi bir cumhuriyetçiyim" dedi. Halk, onun bir filozof olduğunu öğrenince sakinleşti. Spinoza'nın maddesel servetlere karşı ilgisizliği, kendi hayat anlayışının ve felsefesinin zorunlu bir sonucudur. *De Intellectus Emmandatione (Algıcın Reformu)* adlı eserinde bir filozof için şu üç esaslı gidiş kuralını saptamıştır ki, o bunlara ömrü boyunca itaat etmiştir:

"1. Halkın anlayabileceği bir dille konuşmak ve onlara, kendi amacımıza engel olmayacak şeylerin tümünü yapmaya razı olmak;

2. Sağlığın korunması için zorunlu olan hazlardan başkasını elde etmeye çalışmamak;

3. Hayat ve sağlık için zorunlu olacak ve amaçlarımızın yerine getirilmesine karşı gelmeyecek işleri yapmaya yetecek kadardan fazla para aramamak".

Spinoza, birçok yıllar Rhynsburg'da oturduktan sonra 1663'te Voorburg'a ve 1670'te La Hay'da mütevazı ve namuslu bir burjuvanın evinde bir oda kiraladı. Tüm hayatını derin düşünceler, incelemeler ve cam işleriyle geçiren Spinoza, pek kanaatle yaşadı; günlük masraflarını gösteren kâğıtlardan, onun pek yalın şeylerle beslenmiş ve günlük masrafının dört buçuk santimi geçmemiş olduğunu anlıyoruz. Bu fakir yaşama tarzı, annesinden almış olduğu verem hastalığını büsbütün kamçılamıştı. Dostu Rambrandt'ın yapmış olduğu bir portresinden anlaşıldığına göre, onun zayıf yapıda, şiddetli bir iç hayatın anlatımı olan siyah ve delici gözleri vardı ve aslı "Portekiz Yahudilerindendi; koyu kıvrık saçlara, uzun kirpiklere, hafifçe bronzlaşmış bir cilde" sahipti. Elbisesi de pek eski ve kirliydi. Bir gün kendisini ziyarete gelen devlet danışmanı, onun kıyafetini beğenmemiş ve bir yeni robdöşambr göndermek istemişti. Spinoza,

"Güzel bir robdöşambra sahip olan insanın asla değeri artmayacağını, değerli cevherleri, değeri olmayan ya da değerleri pek az olan şeylerle kaplamanın akla uygun olmadığını" söyleyerek, teklifi reddetti. Bununla birlikte, onun elbise hakkındaki düşüncesi daima bu değildir; bir mektubunda: "Bizleri bilgeler haline getiren, düzeni bozuk ve özenilmemiş kıyafetler değildir. Zira, kıyafet hususundaki ilgisizlik duygusu, daha çok, içinde gerçek bilgeliğin kendine lâyık olan hiç bir yer bulamayacağı ve bilimde düzensizlik ve karışıklıktan başka bir şeye rastlanmayan fakir yürekli bir ruhun işaretidir" der.

Onun yaşama tarzı pek düzenli olduğu gibi, konuşması da sakin ve tatlıydı; ne çok yeise kapılır, ne de çok neşeli görünürdü. Tutkularına hâkimdi; etrafındakilere iltifatlarını esirgemez, çoğu kez kadın konuklarıyle konuşur, onların hasta olanlarını teselli ederdi. Çocuklara, Tanrı'ya hizmet etmeleri için kiliseye gitmelerini, ebeveyne itaat ve saygı göstermelerini telkin eder; evde bulunduğu zaman, kimseyi rahatsız etmeden, odasında sessizce otururdu. Felsefesel düşüncelerle fazla yorulduğu zaman, aşağı iner, evde bulunanlarla şundan bundan söz açardı; bazen de bir pipo içerek eğlenir, bazen de, yakaladığı sinekleri örümcek ağlarına atarak onların savaşını güle güle seyretmekten hoşlanırdı; bazen de böceklerin türlü kısımlarını mikroskopla incelerdi. Arkadaşı, tüccar Simon de Vries, bir gün onun daha rahat bir hayata kavuşması için kendisine sunduğu 2500 florini, Spinoza, hiç bir şeye ihtiyacı olmadığını söyleyerek kibarca reddetti; bu tüccar, çoluk çocuğu olmadığı için, servetini Spinoza'ya miras bırakmak istedi; fakat filozof, bu serveti, tüccarın kendi kardeşine bırakmasını sağladı. Bununla birlikte Simon de Vries öldükten sonra, çıkan vasiyetnamesinde, gelirlerinden Spinoza'ya 600 florin verilmesini istediği görüldü. Filozofa bunun 350 florini güçlükle kabul ettirildi.

1673'te Palatin Elektörü, bilgin Fabricius aracılığıyle kendisine, "istediği gibi felsefe yapmak, fakat bu özgürlüğü kurulmuş olan din aleyhine kullanmamak koşuluyle" Heidelberg Üniversitesinin felsefe profesörlüğünü önerdi. Fakat Spinoza, hayatının huzurunu ve yalnızlıktaki derin düşüncelerinin ilerlemesini bozmak istemediğini söyleyerek, bunu nezaketle reddetti. O, bir filozof hayatı yaşıyor, bunun bozulmasını hiç istemiyordu. İngiliz savaşlarına dair 1665'te yazdığı bir mektupta der ki: "Eğer ünlü alaycı filozof (Demokrit), çağımızda yaşamış olsaydı, gülmekten ölürdü. Bununla birlikte, bu karışıklıklar beni ne güldürüyor, ne de ağlatıyor; yalnız felsefe yapmaya, insan doğasını daha iyi gözlemeye yöneltiyor. Ben, gerçek için yaşıyorum, dileyenler de kendi yararları için ölüyorlar". Spinoza, kendi sükûn ve bağımsızlığını korumada o denli ileri gitmişti ki, Tanrıbilim ve politikaya dair olan kitabının kopardığı şiddetli fırtınalardan sonra, artık hiç bir eser yazmamaya karar verdi. Ölümünden önce *Ethica*'nın müsveddelerini —ki, bu eseri Leibniz'e göstermişti— bir çekmeceye kilitleyerek Amsterdam'daki kitapçısına verilmek üzere ev sahibine emanet etti ve bir pazar günü evde bulunanlar, kiliseden döndükleri zaman Spinoza'yı, dostu hekim Louy Mayer'in yanıbaşında ölü buldular. Onu sevenler çoktu; cenaze levazımcısı, Spinoza için yaptığı ilânda, "Mübarek Spinoza" sözcüklerini kullanmıştı. Filozoflar, devlet adamları ve her meslekten birçok insanların göz yaşları ve saygıları arasında ve ölümünden dört gün sonra kiliseye gömüldü. La Hay'da dikilen heykelinin açma töreninde söylenecek övgü (methiye) söylevini Renan yapmıştı. Diğer müsveddeleriyle çekmecesi, dostları tarafından gizlice kitapçısına gönderildi; bunlar, aynı yılın sonuna doğru (1677), *Opera Posthuma par B. D. Spinoza* başlığıyle yayımlandı ki, bu külliyatın içinde, *Ethica*'sı, *Mektuplar*'ı, *İbranî Grameri, Algıcın Reformu* ve *Politika* adlı eserleri vardır.

Spinoza, mistik olmasına karşın, sofuluk yapmamış, akraba ve dostlarına karşılık beklemeyen bir vefa ile bağlanmıştı. İşte 44 yaşında ölmüş olan bu yalnız adam, her çeşit servet, saygı, onur tutkularından uzak olarak sükûn ve alçak gönüllülük içinde, özgür ve mutlu yaşamak suretiyle adını ebedîleştirdi. Son günlerinde Tevrat'ı Hollanda diline çevirmekteydi. Spinoza'nın sistemini kavramak için M. E. Saisset'nin görüş ve çözümlemelerini özetlemeyi, bunun müphem ya da eksik yanlarını diğer kaynaklarla tamamlamayı yararlı bulduk:

I. Spinoza'yı anlamak için önce, onun izlediği yöntemi incelemek gerekir: O, bu konuyu *Algıcın Reformu* adlı eserinde açıklar; kendini felsefeye adamasının nedenini şöyle anlatır: "Deney bana, öğretti ki, kamul (commun) hayatın tüm günlük olayları boş ve anlamsız şeylerdir; tüm korkularımızın konusu olan şeyler de ne iyi, ne de kötüdürler; onlar bu karakterleri, ancak ruh onlara tutulduğu sürece almaktadır. Nihayet insanlara nakledilme yeteneği olan gerçek bir hayrın, tüm diğer hayırları attıktan sonra, ruhu tamamıyle yalnız kendisi doldurabilecek olan bir hayrın ve bir sözcükle, ruha, bulduğu ve

sahip olduğu zaman ebedî ve en yüce mutluluğu veren bir hayrın var olup olmadığını araştırma kararını verdim...". Spinoza, önce insel algıcın nitelik ve gücü işlemlerinin yasal (meşru) düzeni, bu işlemleri düzenlemesi gereken temel kanun... gibi büyük konular üzerinde düşündü; tüm yaşamı boyunca da bu konuların tasasını çekti. Nitekim, *Ethica*'sını yazmadan önce, yöntem hakkında tam ve başka bir eserin esaslarını yazmıştı; fakat bu yazdığı şekilsiz eseri birçok kez tamamlamadan terk temiş olmasına karşın, bu konudaki genel düşüncelerinin ana çizgilerini kuvvetle saptamıştı. Ona göre, tüm algılarımız dört çeşittir:

1. Sadece işittiklerimize ve genel olarak işarete dayananlar.

2. Bulanık bir deneyle, yani edilgin olup algıç (müdrike) ile belirlenmemiş olan deneyle az çok görgül (emprique) olarak kazanılmış olanlar.

3. Bir şeyi tam ve tam uygun (adéquat) olmak koşuluyle, diğer şeyle olan ilişkisi sayesinde elde edilmiş olan algılar.

4. Bir şeyi kendi özü (essence) ya da dolaysız nedeni içinde yakalayan algılar.

Birincisi, hayal gücü ve duyular âlemidir; bu dağınık bilgiler ve önyargılar alanıdır. (Spinoza, *Ethica*'da bunlardan ilk ikisini Birinci Cins Bilgiler adı altında toplar; «2. kısım, Scholie, XL»; *Algıcın Reformu* adlı eserinde de, Yalnız İşitilerek ve Bulanık Deneylerle Elde Edilen Algılar olmak üzere ikiye ayırır). İşiterek, örneğin doğduğum günü, ebeveynimin kimler olduğunu ve buna benzer şeyleri öğrenirim. Bulanık deneyle de öleceğimi bilirim; zira, bunu birçok benzerlerimin, aynı zaman ve uzay içinde yaşamamış ve aynı hastalıktan yok olmamışlarsa da ölmüş olduklarını görmüşümdür. Yağın alevlenme, suyun söndürme hassaları olduğunu, bir hekimin herhangi bir ilâcı, bilimsel formüllemeleriyle değil, deneysel sonuçlarıyle bilmesi gibi, ki, nihayet genel olarak hayat için kullandığımız şeyleri hep aynı tarzda biliriz. Pratikte yararı olan birinci cinsten bilgilerin, bilim için hiç bir değerleri yoktur. Bu, eşyanın özü ve esası ile değil, ilinekleri (accidents) ve yüzeyi (satıh) ile ilgilidir. Bunlar, düşüncenin içsel faaliyetiyle değil, sürekli bir hareketliliğe terk edilmiş olan talih ve tesadüfün eseridir; ruhu işletir, uğraştırır, fakat aydınlatmaz. Bu, gölgesini daima saf düşünceler üstüne atan, ruhu kendinden çıkarıp dışsal şeyler üzerine dağıtan ve dalınçlarının (contemplation) esenliğini (sérénité) bozan kötü tutkuların kaynağıdır.

İkinci bilgi cinsi ise, duyular âleminin karanlıklarından sıyrılmak için yapılan ilk çabadır. Bunda bir sonuç nedenine, bir olay kanununa, bir bilgi, kendi ilkelerine bağlanır. Bu sayıların ve şekillerin hassalarını, yalın önermelerin ve söz götürmez eylemlerin düzenli bir sistemine dönüştürür. Genel olarak gidimli (discursif) akıldır ki, bunun sayesinde insel ruh, çözümleme ve bireşim yardımıyle, kendi sonuçlarını sürekli olarak çoğaltmak, aydınlatmak ve gittikçe daha fazla sıralanmış duruma getirmek için özel'den genel'e çıkar, genel'den özel'e iner. Bu algı cinsinde esaslı olarak eksik olan şey, sezgisel akıldır ki, bunun konusu kendinden ve kendisiyle varlıktır (être en soi et par soi). Zira Spinoza'ya göre, gidimli akıl, akıl yürütme yanılmaz bir yoldur; fakat kördür; olguyu kendi kanunlarıyle açıklar; fakat bu kanunu açıklamaz. İlkeler aracılığıyle sonuçları kurar; fakat ilkelerin kendilerini, kurmaksızın kabul eder; düşüncelerimizden yetkin bir düzenliliğin üstünde, tüm diğerlerini yalnızca onaylayabilecek olan üstün bir bilgi vardır ki, bunun aracısı, sezgisel akıldır. Biz bu en yüksek bilginin kaynağı olan dolaysız tümdengelimle, örneğin 2 : 4 : 3 : x oranında 6'nın bulunmadığını, bütünün parçalarından daha büyük olduğunu anlarız. Matematikle uğraşanlar, Öklit teoremlerinin çoğunu bu sezgiyle bilir. Fakat bu ana dek bildikleri şekillerin de az bir şey olduğunu itiraf ederler. Algının çeşitli türlerini kaydettikten sonra, bunların bilimsel değerlerini inceler. Deney, her iki şekliyle de gerçekten açık ve sağlam bir bilgiyi sağlayamaz. Bu itibarla deney kayıtsız, şartsız metafizik alanından uzaklaştırılmalıdır. İkinci tarzdaki bilgi ise, dolaysız sezgiye yükselmek için bir basamak olduğundan büsbütün atılmamalıdır; fakat bu algı türü de filozofun işine yaramaz; her ne kadar bu, kesin bilgiyi verirse de, filozofa bu yetişmez; ona ışın (nur) da gerektir; kendi elinde pek verimli bir aracı olarak kullanıp durduğu bu akıl yürütmeden Spinoza'nın nefret etmesi, ilk bakışta garip görünür; fakat o, bunun niteliğini pek iyi kavramıştır. Ona göre, iki akıl yürütme tarzı vardır:

1. İncelemeden ve anlamadan kabul edilmiş olan bazı ilkeler yardımıyle bir düşünceler zincirini birbirine bağlamak (Spinoza, bu kör akıl yürütme tarzını felsefeden atar).

2. Felsefesel akıl yürütmedir ki, bunda her şey akla uygun ve açıktır ve bu akıl yürütmede duyuların imgeleriyle kör inançların hiç bir yeri yoktur. Bu akıl yürütmede kendiliğinden, açıkça ve dolaysız bir surette görülmüş olan bir ilkeden hareket edilir ve bu ilkenin tam uygun düşüncesinden sonuçları-

nın tam uygun düşüncesine gidilir. Akıl yürütme bu yüksekliğe çıkınca, hemen hemen dolaysız sezgiyle karışmış olur. Bu insel ruhun en güçlü kaldıracı ve en zorunlu aletidir; en yüksek derecesinde, arılık (pureté) ve enerjide tek olan zihinsel sezgiden başka bir şey yoktur. Bu sezgi, düşünceyi kendi konusuyle karşı karşıya getirir ve bunları birleştirerek bilgi haline sokar. Şu halde, felsefesel düşüncenin en yüksek kanunu, bilimi açık (claire) ve en seçik (distincte) düşünceler üzerine kurmak dolaysız sezgiden ve buna dayanan akıl yürütmeden başka bir yolu kullanmamaktır. Sonuç olarak Spinoza'ya göre, ruhu, düşüncenin ve mutlak surette yetkin olan varlığın kanunu altına yönelten yöntem, yöntemlerin en yetkinidir. Bundan, tüm Spinoza felsefesinin ne olması gerektiği, ya da kendi dediği gibi, tözün (substance) geliştirilmesinden ibaret olacağı anlaşılır. Özet olarak bu yöntemin esasları, düşüncenin içsel faaliyetiyle ayrılan düşünceler bölgesine, en yüce düşünceye, yetkin varlık düşüncesine dek yükselmek için duyuların etkin ve karışık izlenimlerini, hayal gücünün aldatıcı ve hoşa giden sahte berraklığını terk etmektir. Bu akla uygun zirveye ulaşmış olan filozof, varlıklar zincirinin bir halkasını metin bir elle yakalamalı ve bundan gevşemeksizin, eşyanın düzenini tamamıyle aydınlanmış görünceye dek, art ardına tüm aşağı halkaları izlemelidir. Burada deneyin işi yoktur; o, kendi karanlıklarıyle zihinsel sezginin saflığını karıştırır; izlenimlerinin gücü ve gözlemlerinin aldatmalarıyle metafizik tümdengelimin ilerlemelerini durdurur. Spinoza da, Eflatun'un diyalektiğinde olduğu gibi, tüm duyulur verileri atarak düşüncelerinden hareket eder; düşünceleri izler ve düşüncelere ulaşır; geometrik yönteme dayanarak, önce tanımları, sonra gereken belitleri, tanıtlamaya hizmet eden önermeleri ve nihayet türlü tanıtlama kanıtlarını verir. Spinoza'nın bu yöntem varsayımında Descartes'ın izleri açıkça görülür.

II. *Metafiziğinin ana düşünceleri:* Bu düşünceler, töz, yüklem (attributta) ve kip (modi) terimleri çevresinde döner. Ona göre, töz, şöyle ya da böyle varlık, genel ya da soyut olan varlık değil, mutlak varlıktır. Dolgunluğu içinde olan varlık, dışında hiç bir şeyin bulunmadığı ve hiç bir şeyin algılanamadığı varlıktır. Tözün zorunlu olarak yüklemleri vardır ki, bunlar onun özünü nitelendirir ve anlatırlar; aksi halde, töz, saf bir soyut, bir cins, en genel ve bu itibarla da içinde hiç bir şey olmayan bir boşluk olurdu. Saf tümel, gerçekliği ve temeli olmayan bulanık ve karışık düşünceyle karışmış olurdu. Yani, boş ve kısır düşünce, duyuların ve suyu çekilmiş hayal gücünün eseri olurdu. Her belirlenme bir sınırdır ve her sınır, bir inkârdır anlamında olmak üzere töz belirlenmemiştir; fakat gerçek ve yetkindir; bu sıfatla da zorunlu yüklemlere sahiptir anlamında olmak üzere derinden ve zorunlu olarak belirlenmiştir; bu zorunlu yüklemler, tözün özüyle o suretle birleşmiştir ki, gerçekte bunlar tözden ayrılamaz ve hatta ayırt edilemezler. Zira, yüklemleri kaldırmakla tözün özünü ve hatta kendisini kaldırmış oluruz. Şu halde, sonsuz varlık olan tözün zorunlu olarak yüklemleri vardır ve bu yüklemlerden her biri kendi tarzında tözün özünü anlatır. Öyleyse, bu öz sonsuzdur; sonsuz bir özü anlatabilecek olan sonsuz yüklemler vardır. Bu itibarla tözün her yüklemi zorunlu olarak sonsuzdur. Fakat bu sonsuzluk mutlak değil, bağıntılıdır. Tözün bir yüklemi mutlak surette sonsuz olsaydı, onun sonsuz oluşu dolayısıyle tözün kendisi olması gerekirdi. Bunun içindir ki, yüklem, töz değildir; tüm diğer tikel gösterilerden seçik olarak tözün bir gösterisi (manifestation) belirlenmiş ve bu itibarla da yetkinliğin tikel ve belirlenmiş bir türü içinde kendinden yetkin ve sonsuz olurdu. Bu bakımdan düşünce de, tözün bir yüklemidir. Zira, düşünce, varlığın bir gösterisidir; bunun için de sonsuzdur. Fakat düşünce, varlığın bir gösterisi olan uzam ve bunun sonucu olarak tözün bir yüklemi değildir. Düşünce ve uzamın her ikisi de sonsuzdur; fakat bağıntılı bir sonsuzdur; yetkindir, fakat belirlenmiş bir yetkinliktir. Şu halde, bunlar, yetkin olmayan bir yetkinliğe ve bir sonlu sonsuzluğa sahip olan yetkin ve sonsuzdurlar, denebilir.

Yalnız töz, kendinden sonsuz; kendinden yetkindir; dolgun ve mutlak varlıktır. Bunun için, tözün her yüklemi, bağıntılı olan sonsuzluğuyle, mutlak sonsuzluğu, yani tözü ifade edemez. Gerçekten, mutlak olan bir sonsuzluğu, mutlak surette ifade edebilmek için yalnız sonsuz yüklemler değil, sonsuz yüklemlerin bir sonsuzluğu gereklidir. Sonsuz yüklemlerin sonlu bir miktarı, tözün özünü tam olarak ifade edebilmiş olsaydı, bu öz sonsuz ve tükenmez olmazdı; gösterilerinin her birinden değilse bile, nitelik ve esasında kendinden bir sınır, bir inkâr var olurdu. Demek ki, sonlunun sonsuz içinde yerleşmiş olması ve herhangi bir olumsuz şeyin mutlak olumlu olan varlık içine sokulabilmesi çelişik olur. Ancak belirlenmiş bir tarzda sonsuz olan herhangi bir inkârı içerdiği (tazammun) halde, mutlak sonsuz, mutlak bütün, inkârların inkârını tazammun eder. Sonsuz yüklemlerin sayısı ne kadar pek çok olursa olsun,

tözün sonsuz özünü ifade edebilmekten sonsuz bir surette uzaktır; yalnız sonsuz değil, aynı zamanda sonsuzun kendisi, mutlak sonsuz, sonsuz bir surette sonsuz olarak sonsuz olanın niteliğini tam uygun (adéquat) bir tarzda temsil etme yeteneğinde olan hiç bir yüklem sonsuzluğu yoktur.

Şu halde töz, zorunlu olarak yüklemlere, bir yüklemler sonsuzluğuna sahiptir ki, bunlardan her biri kendi cinsinde sonsuzdur. Bu itibarla her yüklem, zorunlu olarak kiplere (modes) sahiptir. Özü ifade eden ve geliştiren düşüncelerden yoksun olan bir düşünce ne olabilir? Uzamı belirleyen şekiller ve uzamı çeşitlendiren hareketler olmaksızın uzamın kendisi ne olabilir? Düşünce ve uzam, asla tümellerden, soyutlardan, bulanık ve karışık düşüncelerden değildir. Bunlar, varlığın gerçek gösterilerindendir ve varlık hiç bir zaman ölü ve kısır bir şey değildir. O, faaliyettir, hayattır. Şu halde, tözün özünü anlatmak için de kipler gerektir. Yüklemden kipleri kaldırırsanız, yüklem hiç bir şey olur. Varlığın varlığını anlatan yüklemlerin kaybolduğu varsayılırsa, her şey varlık gibi var olmaya son verir. Kipler, zorunlu olarak sonludur; zira bunlar, sayıca çoktur. Eğer bunlardan her biri, sonsuz olsaydılar, özü anlatan yüklem, sonsuzluğun tek ve belirlenmiş bir cinsinden başka şey olmaz, şöyle ya da böyle bir sonsuz değil, tözün kendisi olurdu. Şu halde kip, yüklemin bağıntılı sonsuzluğunu ancak sonlu bir tarzda anlatabilir; nitekim yüklem de, tözün sonsuzluğunu ancak bağıntılı bir tarzda anlatabilir.

Fakat yüklem, kendinden sonsuz ise de, özünün sonsuzluğu dolayısıyle gösterileri de kendini tanıtmak zorundadır. Bu itibarla bir tözün yükleminin birkaç kipten başka bir şey olmadığı varsayılırsa, bu yüklem tükenebileceği için sonsuz olmaz, özünü tüketir ve sonsuz bir uzam, herhangi bir cismi, büyüklükle —ki, bu ne kadar olağanüstü olursa olsun— ifade eder sanısında bulunmak da çelişiktir. Bu itibarla sonsuz düşünce, düşüncelerin tükenmez bir sonsuzluğuyle gelişir ve şonsuz uzamın yetkinlik ve bütünlüğüyle ifade edilebilmesi, ancak miktarların, şekillerin ve hareketlerin sonsuz türlülüğü sayesinde olanaklıdır. Bu bakımdan tözden, zorunlu olarak bir yüklemler sonsuzluğu, bu yüklemlerden de yine zorunlu olarak bir kipler sonsuzluğu akmış olur. Yüklemler tözden ve kipler yüklemlerden asla ayrılmazlar. Yüklemle tözün ilişkisi, kiple yüklemin ilişkisi gibidir; hepsi birbiriyle karışmaksızın birbirine bağlıdır; hepsi birbirinden ayrılmaksızın birbirinden seçiktir. Tözü, yüklem ve kipi, ortak bir kanun, sabit bir orantı, bir zorunlu bağ, ebedî olarak seçik ve ebedî olarak birleşmiş tutar ki, varlık, gerçeklik ve Tanrı burdadır.

Spinoza, fiziğinin bu ana düşüncelerini açıklarken, hiç bir görgül öğeye, bilinç ve duyuların hiç bir verisine baş vurmamış, her şeyi akılsal zorunlu ve mutlak bir çerçeve içinde dikkate almıştır. Spinoza'nın evreninde Ben' in yeri yoktur. Zira, ona göre Ben, kendinden varlık ve mutlak surette sonsuz varlık olmadığı için töz olmadığı gibi, yüklem de değildir. Zira yüklemler, bağıntılı bir sonsuzluğa sahip olmakla birlikte, yine sonsuzdur. Ben, ilinek de değildir; zira, Ben'in özel ve seçik bir varoluşu vardır. Tamamıyle bir ve yalın olmasına karşın, sonsuz bir surette çeşitli işlemler vardır. Şu halde Ben'in hiç olmazsa bütün bir kipler koleksiyonu olması gerekir; oysaki koleksiyon bir soyutlamadır; tamamıyle matematik bir birliktir. Gerçek bir kuvvet ve canlı birliktir. Bu itibarla Ben, Spinoza'nın evreninde bir daha dönmemek üzere kaybolmuş olur ve bilincin yeri asla Ben'de değildir. Bu sistemin niteliğinden ayrılmayan mantıksal bir zorunluluk, varoluşun her derecesinden onu zaman zaman atar ve uzaklaştırır. Bu itibarla tözün düşünce ve uzamdan başka yüklemi yoktur. Spinoza'nın kullandığı gerçek ilke, belitler değildir; o, bunları sadece gerçek geneller sayar ve asıl tanımlardan hareket eder ve yalnız bunların özleri verebileceğine inanır.

Ethica'da, onun metafiziğinde temel rolünü oynayan dört tanım vardır:

1. Kendinden var olan ve kendisiyle tasarlanılan, yani başka hiç bir şeyin kavramına gereksinme duyulmaksızın kendisi hakkında bir kavram oluşturabildiğimiz şeye töz diyorum.

2. Aklın töz içinde, tözün özünü oluşturmuş gibi kavradığı şeye yüklem diyorum.

3. Tözün duygulanımlarına (affections) ya da başka bir şey içinde bulunup, yine bu şey sayesinde kavranan şeye kip diyorum.

4. Mutlak surette sonsuz, yani sonsuz yüklemlerin bir sonsuzluğuyle oluşmuş bulunan ve bu sonsuz yüklemler sonsuzluğunun her biri, ebedî ve sonsuz bir özü anlatan varlığa Tanrı diyorum.

Açıklama: "Mutlak olarak sonsuz diyorum da, kendi cinsinden sonsuz demiyorum. Zira, yalnız kendi cinsinden sonsuz olan şeyden bir yüklemler sonsuzluğu reddolunabilir; mutlak olarak sonsuz varlığa gelince, bu, tüm bir özü anlatan ve özünü ilgileyen hiç bir inkârın zarfı olmayandır".

Bu dört tanım arasında pek sıkı bir bağlılık vardır; fakat Spinoza'nın bu tanımları, belgin bir surette ve kuvvetle birbirine bağ-

layan bir teoremi daha vardır; bu, Tanrı bahsindeki şu XVI. önermedir: "Töz, sonsuz bir surette değişikliklere uğramış olan bir sonsuz yüklemler sonsuzluğuyle zorunlu olarak gelişme doğasındadır". Bu önermede tüm bir Spinoza vardır denebilir. Spinoza, tözü bir kez tanımlayıp ileri sürünce, artık onun var olduğunu ve ancak bir tek tözden başkasının var olamayacağını tanıtlamakta zorluk çekmez. Tanıtlamak için, önce XI. önermeyle başlar: "Tanrı, yani her biri ebedî ve sonsuz bir özü anlatan bir yüklemler sonsuzluğunun oluşturduğu bir töz, zorunlu olarak vardır". Sonra şu tanıtı verir: "Eğer Tanrı'yı inkâr ederseniz, Tanrı'nın var olmamasının mümkün olup olmadığını tasarlayınız; bu takdirde, onun özü, varlığı kuşatmayacaktır. Bu ise, saçmadır; öyleyse Tanrı zorunlu olarak vardır".

Tanrı ya da töz, bir tektir. Zira Tanrı, mutlak surette sonsuz bir varlıktır ve kendisinden bir tözün özünü anlatan hiç bir yüklem atılamaz. Öyleyse zorunlu olarak vardır. Tanrı'dan başka bir töz bulunmuş olsaydı, o Tanrı yüklemlerinden herhangi biriyle gelişmek zorunda olacak ve bu suretle de, aynı yüklemde iki töz bulunmuş olacaktı ki, bu saçmadır. Bu itibarla Tanrı'dan başka hiç bir töz var olamaz ve Tanrı'dan başka bir töz tasarlanabilseydi, onu zorunlu olarak varmış gibi tasarlayacaktık ki, bu da tanıtlamanın birinci kısmına oranla saçmadır; şu halde Tanrı'dan başka hiç bir töz var olamaz ve tasarlanamaz.

Tanrı'nın birlik ve varoluşu tanıtlandıktan sonra, Tanrı hakkındaki bilimimiz sorunuyle karşılaşırız. Spinoza, Tanrı'nın sonsuz bir yüklemler sonsuzluğu halinde geliştirmek koşuluyle bizim bu yüklemlerden ancak uzam ve düşünceyi bilebileceğimize inanır. Bu suretle Tanrıbilimi, şu iki önermeye dönüştürmüş olur: Tanrı, mutlak uzamdır (étendue); Tanrı mutlak düşündür (fikir). Tanrı'ya uzam niteliğini vermek, ne kadar garip ve korkunç olursa olsun, Spinoza, Descartes'ın etkisi altında ve mantık yoluyle bu düşüncede ısrar eder ve kesin olarak sonsuz uzam, Tanrı'nın kendisidir, der ve daha açık bir deyimle, Tanrı, uzamlı şeydir (Deus est res extensa), der. Bir taraftan da bölünemez olduğunu tanıtlar. Tanrı'nın hem uzam, hem de bölünemez oluşunu nasıl anlamalıdır? Spinoza'ya göre, cisme özgü olan sonlu uzamla, yalnız Tanrı'ya uygun gelen sonsuz uzamla açıklanan Tanrı, uzamdır, demek, Tanrı'da uzunluk, genişlik ve derinlik vardır ve bir şekle sahiptir, demek değildir. Zira, bu takdirde Tanrı, cisim, yani sonlu bir varlık olurdu. Bunu ancak pek kaba ve saçma bir hayal gücü böyle tasarlayabilir. Tanrı, şöyle veya böyle bölünebilir ve hareketli bir uzam değil, bir kendinden uzamdır; hareketsiz ve bölünemez bir uçsuz bucaksızlıktır.

Tanrısal düşünceye gelince: Tanrı, nasıl ki, mutlak uzam ise, aynı zamanda da mutlak düşüncedir. Düşünce, zorunlu olarak sonsuzdur. Zira, düşünen varlığın ne kadar çok düşünürse, o kadar yüksek bir yetkinlik derecesine çıktığını pek iyi biliriz; bu itibarla düşüncenin bu ilerlemelerinin hiç bir sınırı yoktur. Bundan, belirlenmiş olan her düşünce içinde şöyle ya da böyle bir düşünce inkârı değil, düşüncenin kendisi, olgunluğu ve derinliği içinde tamamıyle olumlu (pozitif) olan sonsuz bir düşünce kavramı gizlidir. Böyle varsayılan düşünce, Tanrı'nın bir yükleminden başka bir şey olamaz. Şu halde, Tanrı düşünür. Fakat kendine lâyık bir tarzda, yani mutlak ve yetkin olarak düşünür. Bu itibarla, Tanrı düşüncesinin konusu ne olabilir? Kendinden başka bir şeyi düşünmez mi? Yoksa, hem kendini, hem de tüm diğer şeyleri mi düşünür? Acaba Tanrısal düşüncenin niteliği nedir? Biz, düşüncemizle herhangi bir andırışa ulaşabilir miyiz? Bunlar ve bu konuda aklımıza gelebilecek önemli sorulara Spinoza, doğrudan doğruya cevap veremez. Esasta, Tanrı ile doğayı bir aynı varoluş yapan bu sistemde, bu soruların karşılığı yarı görülür bir haldedir. Spinoza'ya göre, değişmez ve ebedî olan töz, Tek'tir. Çünkü, "Doğada aynı nitelik ya da yükleme sahip olan iki ya da daha çok töz bulunamaz" (*Ethica*, cilt I, V); o, kendi kendinin nedenidir; yani, "Özü, zorunlu olarak tözünü kuşatır" ve başka bir deyimle, onun niteliği var olmaktır ve töz, "zorunlu olarak sonsuzdur" (adı geçen eser, cilt I, VII-VIII). Bu itibarla da, "her var olan Tanrı'dadır ve hiç bir şey Tanrısız var olamaz". "Tanrı, yalnız kendi niteliğinin zorunluluğuyle hareket eder; yalnız o, özgür nedendir". Her şeyin geçişli (transitif) değil, içkin (mündemiç) nedenidir, fazla olarak Tanrı, "var oluşun yalnız yaptıran (efficient) nedeni değil, aynı zamanda eşyanın özüdür" (adı geçen eser, cilt I, XIV, Corollaire). Onun Tanrısal zorunluluğu, "bir kipler sonsuzluğu halinde, eşyanın sonsuzluğu, yani sonsuz bir algıç altına düşebilen her şeyin" kaynağı olmalıdır (adı geçen eser, cilt I, XV-XVII, Corollaire, XVIII-XXV). Bir tek tözü ya da Tanrı'yı karakterleyen bu türlü nitelikler, ruhun derin ve uzun bir merkezleşmesinin ürünüdür. Bu itibarla Spinoza, bunu belitler, tanımlar ve önermeler şekli altında anlatmayı yeter bulmamış, yanılma olasılığı pek az olan geometrik yöntemin eleğinden de geçirmiştir.

Ona göre, Tanrı, nesnel bir gerçeklik, mutlak bir kesinlik, pekin olarak olumlu bir karakter, şaşmaz bir determinizm, daima hareket eden bir dinamizmdir. O, eşyanın tam uygun kaynağına dair görüşlerdeki anlaşmazlıkların âlemdeki mekanizmaya nüfuz etme yeteneğinde olmayan az gelişmiş zekâlardan doğduğunu ileri sürer ve der ki: "Eşyanın gerçek nedenlerini bilmeyenler, her şeyi birbirine karıştırır ve ruhlarında hiç bir protesto hissetmeksizin ağaçların da insanlar gibi konuştuğunu yineler, insanların döl sıvısından olduğu kadar da taşlardan doğduğunu imgelerler; ve herhangi bir şeklin, birtakım diğer şekillere de eşit surette dönüşeceğini (tahavvül) sanırlar" (adı geçen eser, cilt I, VIII, Scolle, 2).

*Ethic*a'nın 1. kısmının Ek'inde, Spinoza, insanların Tanrı konusunda kapıldıkları önyargıların psikolojik nedenlerini sayar; bunları korkudan, antropomorfizmden ve amaççı (finaliste) düşüncelere kapılmalarından ve nihayet her şeye ahenkli ve lâtif bir şekil veren ulu ve yüce bir işçinin varlığı inancından doğduğunu açıklar. Spinoza'nın Tanrısı ise, ne iyi, ne de kötüdür. Onun özünlü (intrinsèque) ve değişmez karakteri, doğanın içinde bulunan her şeyde, ebedî olarak etkin bir mekanizma içinde parıldar ve doğayla özdeş olur. Bu edilgin zorunsuzluğa (contingence) yer olmadığı gibi, yarılgayan (clément) bir Tanrı varsayımı da yoktur. Onun Tanrısı, hareketine ara vermeyen ve gücü içeren bir varoluş olduğundan, amaççılıkla da ilgisi yoktur. Bu sistemde, yalnız içkin, ebedî ve sonsuz tözden başka hiç bir şey ölümsüz değildir. Birey, tözden ayrılmayan bir öğe olarak kabul edilmedikçe ölmez sayılamaz. "İnsel ruh, bedenle birlikte tamamıyle mahvedilemez; onda ebedî olan bir şey kalır" (adı geçen eser, cilt V, XXIII). Zira, nasıl ki, onun bedeni uzamdaki hareket kanunlarından meydana gelmişse, özü de düşüncenin sonsuz kipi olan sonsuz entellektinden fışkırmıştır. Ona göre, hayat da Tanrı'dan çıkmıştır. Hayat, "eşyanın kendi varlıklarını korumalarına yarayan kuvvettir". Bu kuvvet, Tanrı'dan ayrılamaz; zira o, "Tanrı'nın özünden başka bir şey değildir" ve bu kuvvet, "eşyanın kendisinden ayrı olduğu için, biz özellikle eşyanın kendileri hayata sahiptir, diyoruz" (*Pensées Métaphysiques*, cilt II, sayfa 6).

Spinoza, daima Tanrı'nın ebedîliği ilkesinden hareket ederek yaratmanın, "yaptıran nedenlerden başka bir nedenin yardımı olmayan bir işlemdir; yani, yaratılmış bir şey, var olmak için kendinden önce Tanrı'dan başka bir şeyi gerektirmez" (adı geçen eser, cilt II, sayfa 10) der ve Spinoza, bu anlamda olarak dostu Oldenburg'a yazmış olduğu bir mektupta, "insanlar, der, yaratılmamışlardır; sadece doğurulmuşlardır ve bedenleri başka tarzda oluşmuş olarak daha önceden vardır" (*Lettre*, sayfa 4). "Tanrı'dan başka her şey, yalnız Tanrı'nın kuvvet ya da özüyle var olur" (*Düşünceler*, cilt II, ch I) ve *Ethica*'da da, "Tanrı'da tüm bir ebedîlik boyunca, her insan bedeninin bir düşünü vardır" der. Başka bir deyimle ona göre, "ruh, bedenin düşüncesidir" ve bedenin bireyliği, ruhun bireyliği kabul edilmedikçe kavranılamaz. Tözün birliği, evrensel bir akla uygunluğu içerir. Töz, her yükleme kendini gösteren özdür. "Düşüncelerin düzen ve bağlantısı (connexion), eşyanın düzen ve bağlantısının aynıdır" (*Ethica*, cilt II, VII). Tözün birliği sorununda Spinoza'nın çağdaşları, onun, "uzamı Tanrı'nın bir yüklemi" yapmasına kızarlar; bu suretle Tanrı'nın, bir cisim, bu itibarla da bölünebilir ve edilgin olması gerekmektedir, zannettikleri için Spinoza, onların saçmaladıklarını ileri sürerek gereken cevapları verir (adı geçen eser, cilt I, XV, Scolie). "Cisimli töz, töz olması yüzünden bölünemez" der; diğer bir deyimle, "eğer maddenin yalnız bir kısmı mahvedilmiş olsaydı, hemen tüm uzam kaybolurdu" (*Lettre*, sayfa 4) der. Onun tözü, İbranilerin Tanrılığını anımsatır. Yani, maddeyle algıcı bir tek öğeye dönüştürür ki, bu bakımdan madde, ruhsal düzenden bir kiplik olmuş olur. Bunun içindir ki Spinoza, "diğer sonsuz yüklemlerle birleşmiş olan sonsuz uzam ve düşünce, tek ebedî, sonsuz ve kendinden var olan varlığın kiplerinden başka bir şey değildir ve denildiği gibi, hepimiz bir Tek'i ve Bir Birliği bireştiririz (terkip) ki, onun dışında hiç bir şey tasarlanılamaz" (*Court Traté*, cilt I, sayfa 9). Ve daha açık olarak der ki, "doğada var olan bir daireyle var olan dairenin düşünü (fikir) —ki, bu düşün, Tanrı'da da vardır— başka başka yüklemlerle açıklanan bir ve aynı şeydir; böylece de, biz doğayı Uzam yüklemi, ya da Düşün altında, yahut da herhangi bir yüklem altında dikkate alsak, yine hep bir ve aynı düzeni, bir'in aynı nedenler bağlantısını, yani birbirini izleyen aynı şeyleri bulacağız. Örneğin, Tanrı'nın, bir düşünün ve uzamlı bir şey olarak daire düşününün şekilli varlığına yakın neden olmak üzere ancak düşüncenin başka bir kipi tarafından tasarlanabileceğini ve başka bir kipin de bir başka kip tarafından ve böylece sonsuz bir surette tasarlanabileceğini anlatmak istedim. O suretle ki, ne kadar uzun zaman eşya, düşünce kipleri gibi dikkate alınırlarsa alınsınlar, tüm doğa düzeni, yani olaylar bağlantısını, yalnız düşün yüklemiyle açıklamak zorundayız. Bu neden-

ler, uzam kipi olarak dikkate alındığı sürece de, tüm doğa düzeninin yalnız uzam yüklemiyle açıklanması gerekir. Tüm diğer yüklemleri de böyle anlıyorum. Bunun içindir ki, Tanrı, sonsuz yüklemlerden kurulmuş olarak eşyanın gerçekten nedenidir" (adı geçen eser, cilt II, VII, Scolie).

Spinoza'nın birciliğini (monisme) açıkça karakterleyen bu düşünce ve uzam yüklemlerine, Saint-Thomacılarınınkini andıran ve onun düşüncelerinde büyük bir önem taşıyan diğer bir noktayı eklemek gerekir: Bu, "yaratıcı doğa" (natura naturans) ve "yaratılmış doğa" dır (natura naturata). O, bunlardan birincisini, "kendinden var olan ve kendisiyle tasarlanmış olan, başka bir deyimle, ebedî ve sonsuz bir özü ya da özgür neden olarak varsayılan Tanrı'yı anlatan tözün yüklemleri" diye tanımlar. İkincisini de, "Tanrı niteliğinin zorunluluğundan, başka bir deyimle, yüklemlerinin her birinden, yahut da Tanrı'da var olan ve Tanrı var olması da var olmaması da tasarlanamayan şeyler gibi sayılan Tanrı yüklemlerinin kiplerinden çıkan şeyleri anlıyorum" (adı geçen eser, cilt I, sayfa 29, Scolie).

Sonlu ya da sonsuz olan bir algıç, bir edim, arzu, aşk... vb. yaratılmış doğayla ilgilidir (adı geçen eser, cilt I, XXXT); başka bir deyimle, yaratıcı doğa, hep'in (tout) özüdür; en yüce varlıktır; kaynağını ondan alan entellektimiz, yaratılmış doğanın eseridir; bu itibarla ne kadar etkin olursa olsun yaratılmış doğanın ürünü olan şey, saf faaliyeti içeren yaratıcı doğanın en ilkel öğesine oranla edilgindir. Burada, doğayla töz özdeştir; bu anlamda olarak, "Tanrı, her şeyde içkin nedendir". O, "doğanın sabit ve değişmez düzeni, başka bir deyimle, doğal olaylar zinciridir" (*Traité Théologico - Politique*, ch. III). Ona göre, doğanın evrensel kanunları ve Tanrı'nın ebedî kararları birdir. Bir üçgenden, açılarının toplamı iki doğruya eşittir özelliğinin çıktığı gibi, Tanrı'nın sonsuz doğasından da her şey aynı tarzda ve zorunlulukta çıkar. Dairenin kanunları tüm daireler için ne ise, Tanrı da âlem için odur. Tanrı'nın iradesiyle doğanın kanunları başka başka terimlerle anlatılmış olan bir tek ve aynı gerçekliktir. Bundan tüm olayların, evrensel kanunların mekanik sonuçları olduğu anlaşılır. Descartes'ın yalnız madde ve bedene uyguladığı mekanizmayı, Spinoza, Tanrı'da ve ruhta gördü; âlemi yöneten amaçlılık değil, determinizmdir. Spinoza'ya göre, Tanrı, şahıs değildir: "Halk daima Tanrı'nın kadın cinsinden değil, erkek cinsinden olduğuna inanır" der ve bundan lâtife yoluyle, dünyada, kadınların erkeklere bağımlı oluşunun nedenine değinir ve bir mektubunda da şöyle yazar: "Siz, Tanrı'nın görmek, işitmek, gözlemek, istemek... vb. gibi edimlerini tanımazsam, ne tarzdaki Tanrı'nın benim olduğunu bilemediğinizi yazdığınız zaman, hayret etmedim. Zira, eğer konuşabilseydi, üçgen, Tanrı mutlaka üçgenleşmelidir, diyecek ve daire, Tanrısal doğanın mutlaka daire biçiminde olduğunu söyleyecekti; bu suretle herkes, kendi sıfatlarını Tanrı'ya yüklemiş olacaktı" (*Lettre*, sayfa 60). Spinoza burada, Xenophan'ı anımsamış gibidir. Tanrı'nın doğasında, insanbiçimcilik (anthropomorphique) anlamında entellekt ve irade yoktur. Tanrı, tüm neden ve kanunlarının toplamıdır ve Tanrı'nın zihni, tüm düşüncelerin toplamıdır. Spinoza'nın anlamış olduğu, "Tanrı'nın ruhu", zaman ve uzay arasına âlemi canlandırmak üzere dağılmış olan bilinçtir ve başka bir mektubunda, Spinoza: "Ben, der, yeni Hıristiyanların kabul ettiklerinden büsbütün farklı bir Tanrı ve doğa düşüncesine sahibim; zira, ben Tanrı'yı, tüm şeylerin dışsal değil, içerik nedeni saymaktayım; her şey Tanrı'da hareket ve hayata sahiptir" (*Lettre*, sayfa 21).

Bu sistemde özet olarak, doğa Tanrı'dan ve Tanrı doğadan ayrılamaz; birinci takdirde, sonuç, nedenden; kip, yükleminden ayrılmış olur; ikinci takdirde ise, mutlak neden, zorunlu gelişmeden, mutlak töz, yüklemlerinin yetkinliğini zorunlu olarak anlatan kiplerinden ayrılmış olur; Tanrı, doğasız ve doğa Tanrısız var olamayacağından, bu iki olasılık da olanaksızdır; ancak sırayla, neden gibi, sonuç gibi, töz veya kip gibi, sonlu ya da sonsuz gibi, yaratıcı ya da yaratılmış gibi varsayabileceğimiz bir tek doğa vardır.

Acaba, Tanrısal düşüncenin konusu nedir?.. Bu soruya, Tanrısal düşüncenin soyut ve kısmî olarak kendi kendisini ya da bazı sayıda, yahut da gelişmelerinin toplamı içinde gerçek ve tam bir tarzda, yani hem özü, hem hayatı içinde, ebedî ocağı ya da ebedî parıldamaları içinde, töz, düşünce olarak, belirli düşünce olarak, mutlak veya bağıntılı düşünce olarak ve nihayet, yaratıcı ya da yaratılmış düşünce olarak varsayıldığına göre, iki karşılık verilebilir. Bu itibarla Spinoza'nın, Tanrı'da ne algıç, ne de irade vardır, dediği zaman, ne demek istediğini iyi anlamalıdır. Burada söz konusu olan Tanrı, mutlak niteliğinin soyutlaması içinde dikkate alınmış olan Tanrı'dır. Bu bakımdan Tanrı'nın düşüncesi mutlak surette belirlenmiştir. Fakat bu, asla düşüncenin kendini belirlemiş olması demek değildir. Tersine olarak, düşünce, aralıksız olarak belirlenme doğasındadır. Spinoza'ya göre, Tanrı'da algıç olmasaydı, düşünce olamazdı; nitekim, kendisinin söylediği gibi, bir tek cisim

bile mutlak surette, mahvolsaydı, uzam da var olamazdı. Şu halde Spinoza, doğa problemiyle Tanrısal düşüncenin konusu probleminin iki çözümünü vermektedir: Bunlardan birincisi, ikincisini de kapsar ve bunlar birleşmek suretiyle ikisi de aydınlanmış olur: Tanrısal düşünce, mutlak olarak Tanrı'nın kendisidir, yani tözdür. Tanrı, tözün yüklemlerini de anlar mı? sorunu, Spinoza metafiziğinin en karanlık konularındandır. Zira, onda tözün düşüncesi, yüklemlerinin düşüncesinden ayrılamaz gibidir. Zira, bu yüklemler, özünden ayrılamaz. Ona göre, Tanrı düşüncesi, Tanrı'nın yüklemlerinin düşüncesi olduğu için, Tanrısal düşüncenin bir kipinden başka bir şey değildir ve bu sıfatla da ebedî ve sonsuz olmasına karşın, yaratılmış doğayla ilişkisi vardır. Şu halde Tanrısal düşünce mutlak surette belirlenmemiştir; ve onun konusu da mutlak surette belirlenmemiş olan varlıktır. Yüklemlerinden soyulmuş olan kendinden tözdür (Zira bu yüklemler, özünden ayrılamazlar).

III. *İnsel algıç (müdrike):* Tanrısal düşüncenin niteliği ve konusunun insel algıçla ilgisi nedir?.. Algıç, genel olarak düşüncenin bir belirlenimidir (détermination); ve her belirlenim ise, bir inkârdır. Bu itibarla düşüncenin dolgunluğu içinde inkâr için yer yoktur. Spinoza'ya göre, insel algıç, düşünce kiplerinin dizisinden ve yine kendi dediği gibi, bazı düşüncelerden bileşmiş olan bir düşüncedir. İnsan ruhunda kendini bileştirmiş olan düşüncelerin ötesinde, bu düşünceleri oluşturan bir fakültenin bulunduğunu varsaymak, soyutlamaları gerçekleştirmek demektir. Nasıl ki, her irade varlığı, iradelenmede tükenirse, her algıç varlığı da düşüncelerin içinde bulunur. Genel olarak irade, genel olarak algıç, aklın varlıklarıdır ve eğer bunlar gerçeklenirlerse, birtakım saçma imgeler (hayal), insanlık ve taşlılık gibi skolastik kendilikler (entités) meydana gelmiş olur. Pek aşikârdır ki, Tanrı düşüncesi, düşüncenin belirlenmiş bir dizisi değildir. Bu itibarla Tanrı'ya bir algıç yüklenirse, bunun sonsuz olduğunu varsaymak gerekir. Sonsuz bir algıç demek de, düşüncelerin sonsuz bir dizisi demektir. Tanrı düşüncesini böyle tasarlamak, onun derecesini düşürmek olur. Zira bu, Tanrı'ya gelişme koşullarını yüklemek, onu ardalanmak (succession) ve hareket içine düşürmek ve ona, kendi doğamızın tüm evrelerini vermek demektir. Bu takdirde, Tanrı'nın da, daima yenileşen ve düşüncenin doğasını tüketmek için daima yararsız kalan bir düşünceden diğer bir düşünceye geçmeye çabaladığını kabul etmek gerekir. Algıcın bir yetkinlik olduğundan kuşkulanılamaz; fakat bu yetkin olmayan bir doğanın yetkinliğidir ki, gerçek yetkinliğin son noktasına ulaşmadan daima daha büyük bir yetkinliğe eğilim gösterir; bu düşünce kiplerinin sonsuz bir dizisinden başka bir şey değildir; ve asla düşüncenin kendisi, kendi bağıntılı kiplerini, yine kendisi oluşturmakla birlikte, bunlarla karışmayan mutlak düşünce olamaz. Sonsuz düşünce, ara vermeden ve asla tükenmeden doğurur. İçkin düşünce, zamanın sonsuz akışını geçici gösterileriyle doldurur ve tüm ebedîlik boyunca hareketsiz kalır. Spinoza, karşıt düşüncelerle dolmuş olduğu halde Tanrısal algıç ile insan zihni arasında ortak olan hiç bir şeyin bulunmadığını kabul eder.

Ona göre, nasıl ki, köpek burcu, havlayan köpeklerimize benzemezse, Tanrı algıcı da öylece insan algıcına benzemez. Spinoza, bu iddiasını tanıtlamak için, "insel düşüncenin nedeni, Tanrı düşüncesidir" ilkesine dayanır. Oysaki, Spinoza, *Ethica*'nın üçüncü önermesinde, "İki şey ortak bir şeye sahip olmazlarsa, birbirinin nedeni olmazlar" demişti. Bu çelişikliği dostlarından Louis Meyer de kendisine hatırlatmıştı. Spinoza, bunu şöyle tanıtlar: "Nedenlenmiş olan nedeninden —aldığı şey itibarıyle— farklıdır. Örneğin, bir insan diğer bir insan özünün değil, varoluşunun nedenidir; bu öz, ebedî bir gerçektir. Bunun içindir ki, bu iki insan, öz'le ilişkileri dolayısıyle birbirinden farklı olurlar; bundan şu sonuç çıkar: Bunlardan birinin varoluşu (existence) mahvolursa, diğeri zorunlu olarak mahvolmaz. Fakat bunlardan birinin öz'ü, mahvedilebilir ve kusurlu bir durum alırsa, diğerinin öz'ü de aynı zamanda mahvolur; bazı sonuçların nedeni olan her şey, özü ve varoluşu itibarıyle bu sonucun, hem özü, hem de varoluşuyle olan ilişkileri dolayısıyle farklıdır. Şu halde, Tanrı zihni, bizim zihnimizin hem varoluşunun, hem de özünün nedenidir. Öyleyse, Tanrı'nın zihni, Tanrısal özü kurmuş oldukça, hem öz, hem de varoluş ilişkisi altında bizim zihnimizden farklıdır ve tanıtlanıldığı gibi, onunla ancak bir ad benzerliği vardır". Spinoza'nın bu görüşüne, yani insan düşüncesi, Tanrısal düşünceden türediği halde, bunlar arasında ancak bir ad benzerliği vardır, iddiasına pek çok itiraz edilmiştir.

IV. *İnsel ruh ve onun fakülteleri:* Spinoza da, Descartes gibi, ruhun özünü, ruhsal varoluşun temelini düşünceden ibaret sayar. Duygunluk, irade, hayal gücü hep düşünce dizisinden ve şekillerinden başka bir şey değildir. Spinoza, buna bir Tanrı ruhu ekler. Ona göre, Tanrısal düşünce (pensée), mutlak bir faaliyet şekli olduğu için, düşüncelerin, düşünlerin (idées) ya da tikel ruhların sonsuz bir dizisi halinde gelişmez; diğer ta-

raftan da bir düşünün, bir ruhun, özet olarak, hiç bir düşünce kipinin, düşüncenin kendi dışında var olabilmesi de çelişiktir. Bu itibarla her düşünen, hangi derecede ve ne tarzda düşünürse düşünsün, başka bir deyimle, her ruh, Tanrısal düşüncenin, bir Tanrı düşününün kipidir. Öyleyse, Tanrı düşüncesinden ebedî olarak akıp giden bu sonsuz ruhlar ve düşünceler dizisi neyi anlatır? Tanrısal özü. Fakat cisimli doğanın sonsuz gelişmesi, Tanrı'nın sonsuz ve yetkin özünden başka bir şeyi anlatır mı? Kuşkusuz uzam, düşüncenin Tanrısal özü, düşüncenin yapmadığı bir tarzdan başka bir tarzda anlatır. Bundan, uzamla düşünce arasında pek zorunlu bir fark olduğu sonucu da çıkar. Fakat, bunun ikisi de aynı yetkinlik ve sonsuzluğa sahip olduğu için, aralarında da zorunlu bir ilişki vardır. Bundan çıkan sonuç da şudur: Tanrısal uzamın her kipine, Tanrısal düşüncenin bir kipi tekabül eder; ve evvelce de kaydettiğimiz gibi, Spinoza, "düşüncelerin düzen ve bağlantısı, der, eşyanın düzen ve bağlantısının aynıdır". Fazla olarak, uzam ve düşünce, iki ayrı töz değil, iki ayrı bakımdan dikkate alınmış olan bir ve aynı tözdür; bu suretle, bir uzam kipiyle, bu kipin düşüncesi, aynı tarzlarda anlatılmış olan bir ve aynı şeyden başka bir şey değildir. Bu doktrinden her cismin canlı olduğu sonucu çıkar. Zira, her cisim, uzamın bir kipi ve her uzam kipi de, bir düşünce kipini sımsıkı karşıladığına göre, bunlar, esasta bir ve aynı şey olmuş olurlar. Spinoza, burada Descartes Okulundan ayrılır. Bilindiği gibi, Descartes, ruh ve hayatı, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı pek iyi şeylerden saymış ve geriye kalan her şeyi madde ve eylemsizlikten ibaret görmüştü. Organik merdivenin yüksek basamaklarında olan hayvanları bile Tanrı inayetinden yoksun saymış ve onları Tanrı'nın şaşılacak bir ustalıkla meydana getirdiği otomatlar saymış, bu suretle de insana, yaratmada sonsuz bir değer vermişti. Fakat, onun bu kuramı, varlıklar zincirini kırmış ve doğanın ilerlemesini anlaşılmaz bir duruma getirmişti. Descartes'ın insanlarla diğer şeyler arasına açtığı uçurumu Spinoza doldurmaktan çekinmez ve insanı —derecesini düşürmeden— hayvanlarla eşit bir duruma getirir. Zira ona göre, ruhun yetkinliği, cismin yetkinliğiyle, bununki de ruhunkiyle ölçülür. Cisimli doğanın gittikçe düşen derecelerini oluşturan, gittikçe daha fazla yalın ve daha az yetkin olan bu organlaşmalar, gittikçe daha az etkin ve gittikçe daha çok karanlık ruhlardan, eylemsizlik, mutlak edilginlik bölgesine dek varoluşun en aşağı sınırına tekabül eder. Şu halde bu doktrinde insan ruhu nedir? Uzam kipleri dizisiyle sıkı bir surette birleşmiş olan düşünce kiplerinin bir dizisinden başka bir şey değildir; başka bir deyimle, ruh, bedenle birleşmiş bir düşüncedir; "insel ruh, insel cismin düşünüdür". Öyleyse, Spinoza'ya göre, insan, insel ruhun insel cisimle özdeşliği, diye tanımlanılır. Zira, insel ruh da, Tanrısal tözün bir kipi olduğundan, insel cisim de, bunun başka bir kipidir; bu iki kip, Tanrısal yetkinliği, biri düşünce, diğeri uzam düzeninde olmak üzere başka başka tarzda ifade ettikçe, farklı görünürler. Fakat bunlar, sonsuz faaliyetin, ebedî gelişmenin bir ve aynı anını temsil ettikçe, özdeştirler. Tanrı, cisim olarak ilerlemenin belgin bir anında, cismi ruh gibi düşünürse, insan olur. İnsanın bedeni, insel ruhun konusundan başka bir şey değildir. İnsel ruh da insan bedeninin düşününden başka bir şey değildir. İnsan ruhu ile insan bedeni iki cepheli bir tek varlıktan ibarettirler. Yani, bilinçte yansıdığı zaman çözülen ve ikileşen şey, Tanrısal ışının bir ve aynı ışığıdır.

İnsel ruh, gerçekten insan bedenine tekabül etmiyorsa, beden birtakım moleküllerden bileşik olduğundan, insan ruhunun da bir düşünler bileşiği olması gerekir. Bunu kabul eden Spinoza, ruhu, "birçok düşünlerden bileşmiş olan bileşik bir düşün" diye tanımlar. Böyle kabul edilmiş olan insel ruhun fakülteleri olabilir mi?.. Bir fakülte, bir özneyi gerektirir; bir aynı varlığın türlü fakülteleri ortak bir özdeşlik ve hayat merkezine ihtiyaç gösterir. İnsel ruh, özel olarak bir varlık, bir şey değildir. "O, insanın şekil ya da özünü oluşturan töz değildir". İnsel ruh, "Tanrı'nın sonsuz algıcından bir parçadır" (*Oldenburg'a Mektup,* sayfa 32). Saf bir kip, saf bir düşünler koleksiyonudur ve koleksiyonun gerçekliği içinde çözülür. Bu itibarla insel ruhta fakülteler ve güçler aramamalıdır. Onda düşünlerden başka bir şey yoktur. Şu halde, algıç ve irade nelerdir? Bunlar, aklın varlıklarıdır, saf soyutlamalardır. Gerçekte ise, yalnız şu ya da bu düşünce, şöyle ya da böyle belirlenmiş iradelenme vardır. Bu itibarla düşün ve iradelenme iki ayrı şey değildir; bir tek şeydir; Descartes, bunları ayırmakla yanılgıya düşmüştür. Bu filozofa inanılacak olursa, irade algıçtan daha geniştir ve yanılmanın nitelik ve olabilirliğini de, Descartes, bunlar arasındaki zorunlu oransızlıkla açıklamıştır.

Spinoza'ya göre ise, istemek, onaylamak demektir. Bu itibarla onaylamadan algılamak, algılamadan onaylamak demektir. Bu itibarla onaylamadan algılamak, algılamadan onaylamak olanaksızdır. Bir düşün, yalın bir imge (hayal), bir levha üzerine çizilmiş olan dilsiz

bir suret değildir; düşüncenin canlı bir kavramıdır, bir edimdir. Avam, iradelerinin, düşüncelerine karşı geldiğini imgelerler; oysaki, düşüncelerine karşı gelen, tamamıyle sözle yapılmış onaylama ve inkârlardır. Tanrı'yı tasarlayıp, onun varoluşunu inkâr etmeyi denerseniz, buna muvaffak olamazsınız. Tanrı'yı inkâr eden, onun adından başka bir şeyini düşünmez. Şu halde iradenin uzamı, algıcın uzamı üzerinde ölçülür. Descartes, boşuna Tanrı'nın bize daha geniş bir zihin vermek hoşuna giderse, bunun için irademizin kemerini büyütmeye mecbur olmaz dememiştir. Zira, bu iradenin ayrı ve bir tek olması demektir; oysaki, algıcın düşünler içinde çözüldüğü gibi irade de iradelenmeler içinde çözülür. Şu halde irade, sonsuz değildir; algıç gibi bileşik ve sınırlıdır; düşüncesiz iradelenme olmadığı gibi, iradelenmesiz hiç bir düşünce de mevcut değildir. Düşünce, tasarım olarak varsayılmış düşünlerdir. Düşünce ve eylem, gerçek hayatta, düşünün gerçeksel karmaşıklığı içinde özdeştirler. Spinoza'ya, insan ruhunda hiç olmazsa bir bilinç fakültesi kabul etmek gerekir, diye itiraz olunabilir. Fakat o, genel olarak alınan bilincin de algıç ve irade gibi bir soyutlamadan ibaret olduğuna inanır. Bilinci inkâr etmez; hatta onu 'a priori' olarak varsayar ki, bu, Spinoza psikolojisinin garip bir tarafıdır. O, insanı Tanrı'nın doğası sayesinde kendi nefsinin bilincine sahip olduğunu tanıtlamak için bu mantıksal tümdengelimin zorunlu olduğuna inanır. "Tanrı'da, der, insel ruhun bu düşünü vardır ve bu düşün ruhla, ruhun bedenle birleştiği gibi birleşmiştir. Aynı tarzda da ruh, bedeni; ruh düşüncesi, ruhun kendisini tasarlar; işte bilinç budur. Fakat ruh düşünü, ruhtan ayrı değildir; başka türlü olsaydı, bu düşünün düşüncesini de sonsuz bir ilerleme içinde aramak gerekirdi. Düşün, kendini konusuyle birlikte tasarlama doğasındadır; ruh, yalnız bununla vardır ve o, bir düşündür; bu itibarla ruh, kendi kendinin bilincidir".

Ruhun fakülteleri üzerinde inceden inceye sınıflamalar ve çözümlemelere de baş vurmuş olan Spinoza, heyecanlar ya da tutkuları, Sevinç, Keder ve Arzu olarak üçe ayırmıştır ve tüm diğerlerini bu üç ilkel heyecandan çıkarmıştır. Bunlardan önce, aşk ve kin doğar. Aşk, dışsal bir nedenle birlikte bulunan sevinçtir. Seven, sevdiğini hazırlamaya ve ona sahip olmaya çalışır; kinli ise, nefret ettiğinden uzaklaşır. Sevmek, sevilen şeyle birleşmek demektir. Fakat, aşkta irade ve özgürlük yoktur. İnsanlar, ancak özgür olan varlığı severler; hareketlerinde özgür olmayanlar âcizdir. Tanrı'nın özgürlüğü, hiç bir şeye muhtaç olmamasındandır. Bu nedenden ona karşı olan aşkımız, tüm diğer fani şeylere karşı olan düşkünlüğümüzden fazladır. Biz, her şeyde bir amaç nedenini aradığımız için, onlardan bazısını yetkin tanımayız. Eğer amaçlı nedeni kaldırırsak eşya kalır; oysaki âlem, zorunludur. Zorunluda ise amaçlı neden olamaz; bulduğumuzu sandığımız amaçlı neden bizimdir, bize aittir. Spinoza, aşkta, bir mutlak kaderciliğe inandığı için tüm eğilimlerimizin bencilikten ibaret olduğunu kabul etmiş gibidir (Aşk konusuna aşağıda tekrar döneceğiz)

Özet olarak anlaşılıyor ki, ne ruh maddeseldir, ne de madde ruhsaldır. Beynin faaliyeti, düşüncenin ne nedeni, ne de sonucudur. Bunlar, paralel ya da bağımsız faaliyetler de değildir. Zira, âlemde iki türlü faaliyet ve iki kendilik yoktur. Bir tek faaliyet vardır ki, bu da içerde ruh, dışarda madde gibi belirir; gerçekte ise, bunlar birbirinden ayrılamaz bir karışımdır. Ruhla beden birbirine hiç bir etki yapmaz; zira, bunlar birbirinden ayrılamaz; ikisi birdir. Zihinsel olan içsel faaliyet, maddeler olan dışsal faaliyete tekabül eder. "Düşünen tözle uzamlı töz bir tek ve aynı gerçekliktir". Nitekim, "bazı Yahudiler, Tanrı ve onun zihni ve bu zihnin algıladığı şeyler, bir ve aynı şeyden ibarettirler, dedikleri zaman, bunu bulanık olarak görür gibi olmuşlardır" (*Ethica,* cilt II, XII).

Ruhun ölmezliği sorununa gelince: Spinoza, ruhun ölmezliğini değil, ebediliğini savunmuş ve bu konuda, Aristo'dan ayrılmamıştır. Ona göre, bizde ebediliğimizin duygusu vardır ve biz ölümden sonra değil, hayattayken de ebediyiz. Zira, biz hep'in (tout) bir parçasıyız. "İnsan ruhu, insan bedeniyle birlikte mutlak surette mahvolmaz. Onda ebedî bir şey kalır" (adı geçen eser, cilt V, XXIII). Spinoza, bu konuda bulanık düşüncelidir. Ruhun ancak bedendeyken imgeleyebileceğine inanır; göksel ödüle inanmaz. Zira ona göre, "mutluluk (felicité), erdemin kendisidir".

V. *Ahlâk: a) Özgürlük, b) Hayır.*

Şimdi bu ruh fakültelerine dair olan kuramdan gerek ahlâk, gerek politika ve din düzeni içinde insanın alın yazısı için çıkabilecek sonuçları görelim. Spinoza'nın sisteminde ahlâk problemi şöyle konmuştur: İnsan hayatını, hayra uygun olabilmesi için, nasıl düzenlemelidir? Bunun iki koşulu vardır:

1. İnsan hayatını düzenleme ve kendi keyfine göre yönetme yeteneğine sahip olmalıdır; yani, insan özgür olmalıdır.

2. İnsan eylemlerinin uygulanabileceği bir ahlâksal ve zorunlu hayır var olmalıdır.

Spinoza'nın bu iki koşul hakkındaki düşünceleri de keskin ve kesindir:

a) *Özgürlük:* Eserlerinin hemen her sayfasında hem elindeliği, hem de ahlâksal düzeni sarsılmaz bir enerjiyle reddeder. Denebilir ki, elindelikle hayır ve şer duygusu, ona göre, olgulardan (faits) başka bir şey değildir; o, olgularla mantıksal zorunluluk arasında hiç tereddüt etmez. Tanrı'nın niteliğinde olduğu kadar da ebedî gelişmesinin karakterinde, eşyanın evrensel düzeninde ve gerek insel ruhun özünde, ruhun bedenle ve doğanın türlü öğeleriyle, eylemlerin çeşitli etkenleriyle ilişkilerinde Spinoza'ya göre değişmez ve eğilmez bir kanun vardır. Yani, ne Tanrı, ne de insan özgürdür. Önce, sonsuz yüklemlere sahip olmasına karşın, Tanrı'da tam bir irade yoktur; özünün niteliği itibarıyle onun iradesinde zorunluluk vardır. Tanrı, belirlenmiş amaçları izleyerek sonsuz nedenler aracılığıyle gücünü gösterir; bu itibarla onun iradesi, kendi zorunluluğunun kanunudur. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, Tanrı, âlemin geçişli (transitif) değil, içkin nedenidir. Bu, mutlak determinizmi savunan Spinoza'ya göre Tanrı, dilediği gibi değil, değişmez, kesin ve sabit bir zorunlulukla hareket eder ve esasen her şey de bir kez oluşturulmuştur; bundan ne vazgeçmenin, ne de bunu değiştirmenin olanağı vardır, demektir. Her ne kadar Tanrı, evrensel iradeye ve mutlak özgürlüğe sahip ise de, Tanrısal irade, nedenler ve bilgelikler (hikmet) aramak, tercih etmek, danışmak, düşünüp taşınmak ya da amaçlı nedenlere bağlanmak gibi gereksinmelerden uzaktır; bunlara bağlanmak, Tanrı için bir kusur ve âcizliktir. Tanrı ise, güçlüdür; evren onun gösterilerinden ibarettir ve evrendeki tüm evrim ve devrimler, Tanrısal varoluşun ebedî kanunlarına bağlı ve kesin olarak belirlenmiştir. Her şey Tanrısal özden, kendiliğinden oluşmuş, kendiliğinden ve ebedî olarak da oluşacaktır. Spinoza, özgürlük duygusunu, havaya atılmış bir taşın seyahati esnasında, uzaktaki yörüngesini kendisi belirlemiş ve düşeceği yerle zamanı kendi seçmiş sanması gibi bir düşünceyle karşılaştırır (*Lettre,* sayfa 58) ve özgürlüğü, "kanundan ya da nedenli faaliyetten kurtulmak demek değildir; o, tutkudan ve biraz da içtepiden (impulsion) kurtulmaktır; bu itibarla özgürlük, düzenleşik ve tam olmayan tutkudan kurtulmaktır" diye tanımlar. Tanrı iradesinde bile özgürlük olmayınca, insan iradesinde bunu aramak boşunadır. Ona göre insan, bir imparatorluk içinde diğer bir imparatorluk değildir. Kendimizi özgür sanışımızın nedeni, hareketlerimizin ve edimlerimizin bilincine sahip oluşumuzdan ve onların gerçek bilgeliklerini bilmediğimizdendir. Spinoza, bunu şöyle anlatır: "İnsanlar, kendilerine belirlenmiş hareketleri yaptıran nedenleri bilmeden, bu hareketler hakkında bir bilince sahip oldukları içindir ki, kendilerinin özgür olduğunu sanırlar". Bu itibarla insan da ruhlu bir otomattan (automation spirituale) başka bir şey değildir. İnsanda bir özgürlüğün varlığını tasarlamak, Tanrı'nın birlik ve yetkinliğini inkâr etmektir.

b) *Hayır* düşüncesine gelince: Mutlak surette kaderci olan Spinoza, ahlâksal anlamda hayır ve şer, yetkinlik ya da yetkin olmamak gibi düşünceleri de kabul edemez. Ona göre, Tanrı yetkin varlıktır; bu yetkin oluşun nedeni, varlığının sonsuzluğudur. Tanrı'nın yüklemleri o yetkin şeylerdir. Zira, onların oluş tarzlarında da dolgunlukları tamdır; fakat bunlar, kendinden şeyle karşılaştırılırsa, yetkin oluşlarının tamamıyle iğreti ve bağıntılı olduğu, yaratılmamış olan yetkinlikler önünde sönük kaldıkları görülür. Tanrısal yüklemlerden türeyen sonsuz kipler sayısı, daha zayıflamış bir yetkinliğe sahip değildir. Fakat, her biri varlığının belgin derecesine göre, kendinden şeyin mutlak yetkinliğini ifade eder. Onda yetkinlik, varlıktan farklı değildir; o, varlıkla ilişkilidir, varlıkla ölçülür ve varlığın dereceler merdiveni, yetkin oluş derecelerinin ölçeğidir. Töz sürekli olarak çalışıp şekil değiştirdiğinden ve sanki bir amaca doğru gidiyor gibi göründüğünden, hiç bir şey yetkin değil gibidir. Spinoza'ya göre ise, her şey yetkindir ve bu yetkinlik de zorunludur. Olabilirlik, bizim tasarladığımız bir şeydir. Sonra biz, bilgisizliğimiz dolayısıyle bazı şeylerin yokluğunu sanırız. Gerçekte ise, var olandan başka hiç bir şey var olamaz. Hayır, insanda yararlı olan demektir, yararlı da sevinç ve kederi çağırır. Spinoza, bu konuyu ruh olaylarının niteliğiyle açıklar. Maddesel olsun olmasın, tüm olaylar ruhsaldırlar ve hepsi hareket şeklinde görünür. Maddede bir süreklilik (permanence) ilkesi vardır ve her şey daima kendi halinde kalmak ister. Ruhun da böyle bir kanunu vardır; kendi halinde kalma çabası, ruhla ilgili olursa iradeyi, ruhla bedene taalluk ederse, iştahı meydana getirir ki, bu da gereksinmeleri doğurur. Arzu (cupiditas), iştahın bilinçle bilinmesidir. Arzu, dışta olan bir şeyle birlikte olur ve kandırılırsa sevinci, kandırılmazsa kederi oluşturur. Bu itibarla sevinç, aşağı bir yetkinlikten daha üstün bir yetkinliğe geçmektir ve keder de bunun tersidir. Tüm arzular, insanın özünü oluşturan bir isteği, varlık içinde sürüp gitme arzusuna dönüştürür. Bu itibarla her insel ruhun belgin bir varlık ya da yetkinlik derecesi vardır ki, kendini kurar ve korumaya eğilim gösterir. Ruhun varlık ve yetkinliğini azaltan ise,

kederlendirir; ona zararlıdır ve şerdir. İnsel doğada olduğu kadar da, her şeyde, yetkin olmamak, hayır ve şer vardır ve insanların hayatı, birbiriyle karşılaştırılabilen, ölçülen, yetkinlik ve hayır ilişkileri altında itibar gören bir ardalanmış durumlar dizisidir. İnsan için en yetkin hayat nedir? Yani, insana en çok sevinç, yetkinlik (varlık) veren hayat nedir? Kör iştiha değil, akılla aydınlanmış olan arzuya, yani akla uymaktır. Zira, en yetkin hayat, en mutlu, en zengin hayat demektir. Yani, insanın varlığını koruyan ve gittikçe daha fazla artıran hayat demektir ki, bu imtiyaz, yalnız akla uygun hayatta vardır.

Spinoza, daha sonra en akla uygun olan hayatın ne olduğunu araştırır ve ruh, kendisi için özü itibarıyle bir düşün olduğundan, en akıllı hayatın, en çok açık seçik düşünlere, kendini ve eşyayı en iyi bilen, tam uygun düşünlere sahip olan ruh olduğunu tanıtlamakta zorluk çekmez. Şu halde, varlıkları tam uygun bir surette öğrenmenin aracısı nedir? Bu düşüncelerinin birinci halkasını Tanrı düşününü oluşturan bir zincir meydana getirmek, aralıksız olarak Tanrı'yı düşünmek ve her şeyi Tanrı'da görmektir; dolgunlukla birlikte yaşamak, hareket etmek demek, tüm arzularını, bir tek arzuya Tanrı'ya sahip olma arzusuna dönüştürmek, Tanrı'yı sevmek, Tanrı'da yaşamak demektir.

Şu halde Tanrı'da hayat, en iyi ve en yetkin bir hayattır; zira bu hayat, en akla uygun, en mutlu ve en dolgun olan bir hayattır; zira, bu bize tüm diğer hayatlardan daha fazla varlık verir; özümüzü oluşturan temel arzuyu en çok o kandırır. Burada, Spinoza'nın panteizmi tamamıyle mistik bir esirmeye (vecit) kapılır. Bunu biraz daha açıklamak yararlıdır: Spinoza'ya göre insan, istediği şeye ulaşırsa, sevinir; bu sevinç bir çeşit aşktır. Oysaki aşk, bir şeyin bizimle birlikte bulunmasıyle olanaklıdır; yani, özgür olduğumu bilmek ve özgürlüğün benimle birlikte bulunduğunu anlamakla olur. Bu ise, nefsi dünya kayıtlarından kurtarmakla mümkündür. Tam özgürlüğe fani alâkalardan arınmakla kavuşulabilir. Akıl, olaylarla eşyanın, bu itibarla da kendi niteliğinin mutlak surette zorunlu olduğunu algılayınca, doğa kanunları arasında belirlenmiş (déterminé) olduğunu anlayarak özgürlüğe kavuşur; yani insan, bu âlemde varolmuş olan şeylerin Tanrı (ya da doğa) gücünden meydana geldiğini bilerek, kendi nefsinin de bu yüce kaynakla ilgisini kavramak suretiyle mutlak özgürlüğe kavuşur. Aşkın amacı Tanrı'dır. Tanrı, hiç bir şeye muhtaç olmadığı için özgürdür; bunun içindir ki, O, her şeyden fazla sevilmeye lâyıktır. Doğa da, zorunlu olduğu halde hiç bir şeye muhtaç olmadığı için sevilmeye lâyıktır. Esasen âlemde doğa ve Tanrı gibi bir ikilik yoktur. Bu sevgi, bizi doğanın zorunlu kanunlarını aramaya sürükler; bu da aşkımızın artmasına neden olur; ancak bu suretle Tanrı'nın da zorunluluk içinde olduğunu anlayarak, kendimizin de düşünce, hareket ve eylemlerimizdeki zorunluluğu anlar; böylece hem birbirimizi özürlü görür, hem de daha fazla seviniriz. "Ruhun en yüce ve son erdemi, Tanrı'yı bilmektir. Bunun içindir ki, her şeyin ebedî sıfatlarını bilmek gerektir. Tanrı'ya karşı beslediğimiz aşkta hiç bir kıskançlık lekesi yoktur. Biz hep aynı aşkla kendisine bağlanmış bir insanlık zerresi olduğumuz için, birbirimizi de sevmek zorundayız. Zira, birbirimizi sevmek demek, yekdiğerimiz aracılığıyle Tanrı'yı sevmek demektir. En yüce hayır, Tanrı'ya karşı beslenen bu zihinsel aşktadır. Buna kolay ulaşılmaz; fakat esasen nadir olan her güzel şeyi elde etmek kolay değildir. Aşkların en yükseği, bu zihinsel aşk olduğu için, biz bununla Tanrı'ya yükselir. Tanrı'yla yaşar, Tanrı'da oluruz; gerçek özgürlüğe de bu aşkla ulaşırız. Bunun dışında özgürlük iddiasında olanlar, 'uyanık oldukları halde, düş görenler' dir; bu âlemde özgürlük için en ufak bir yer bile yoktur".

Tüm bu görüşlere karşın Spinoza, pratik hayatı unutup yalnız bir çile ve dalınç hayatına bağlanmış değildir. Zira ona göre, "Özgür olan bir insan, hiç bir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun erdemi ölümü değil, hayatı düşünmektir" (*Ethica,* cilt IV, LXVII); "kendi varlığını en fazla koruyanın ve kendine yararlı olanı arayanın erdemi en büyüktür" (adı geçen eser, cilt IV, XX).

Spinoza, ahlâkına, yasal (meşru) ve çekinilmez bir aşk olan kendini sevmeyi temel yapmıştır. Bu ahlâk, zayıflığın değersizliğini, erdemin kendi varlığını koruma çabasından ibaret olduğunu ve insan mutluluğunun kendini korumak iktidarında saklandığını öğreten bir ahlâktır. Spinoza'ya göre, "hiç kimse, iyi olduğuna hükmettiği şeyi asla ihmal etmez; ancak daha büyük bir iyiyi elde etmek için ihmal eder". Bu itibarla onda, bencilik, korunma içgüdüsünün en zorunlu bir gerekçesidir. Çünkü, "doğa, kendi doğamızın kanunlarına göre hareket etme iktidarıdır ve bu dünyada bireyden daha güçlü olan hiç bir şey yoktur". Akılları sayesinde, "iyi olan insanlar, kendilerine yararlı olanı ararlar; kendileri için istemedikleri şeyleri, tüm diğer insanlar için de istemezler" (adı geçen eser, cilt IV, XVIII).

Spinoza'ya göre, mutlak ve değişmez bir hayır yoktur; hayır ve şer bireysel zevkler ve

amaçlara göre bağıntılıdır. Bireyleri fani olan bir dünyada, bunların hiç bir değeri olamaz. "Bazı şeylerin, örneğin bize gülünç, saçma ya da kötü görünmesi, âlem hakkında ancak tikel bir görüşe sahip olmamızdan, doğanın bütünündeki düzen ve bağlantıyı bilmemekliğimizden, her şeyin aklımızın emirlerine göre tertiplenmesini istememizdendir; gerçekte ise, aklımızın kötü olduğunu ilân ettiği şey, doğanın evrensel düzen ve kanunları bakımından hiç de kötü değildir; bunlar, doğadan ayrı olarak, kendi doğamızın kanunları bakımından kötüdür" (*Traité Théologico-Politique,* ch. 2). Hayır ve şer terimleri, oldukları gibi alınırlarsa, olumlu (pozitif) hiç bir şeyi anlatmazlar. Zira, bir aynı şey, hem hayır, hem şer olduğu gibi ne hayır ve ne de şer olmayabilir (*Ethica,* cilt IV, Başlangıç). Demek ki hayır ve şer özneldir. Spinoza, bir mektubunda, "Size haber vermek zorundayım ki, der, ben doğaya ne güzellik, ne çirkinlik, ne düzen, ne de düzensizlik yüklerim. Eşyanın güzel, çirkin, düzenli ya da karışık olmaları, hayal gücümüzle olan ilişkilerine göredir" (*Lettre,* sayfa 15). Bu itibarla biz, "Bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiz, arzu ettiğimiz şeyleri iyi sanırız". Ona göre biz, "Tanrı'nın gücü altında bir çömlekçinin elindeki balçık gibiyiz. Çömlekçi, aynı maddeden, asil işlerde kullanılmak üzere vazolar yaptığı gibi, adi işlerde kullanılacak şeyler de yapar. Hiç kimse, kendisine sakat bir doğa, âciz bir ruh verdiği için Tanrı'yı suçlayamaz. Şu halde her şey zorunlu olarak olduğu gibidir. Olduğundan başka türlüsünün olmuş olmasını istemek boşunadır; bu itibarla hiç bir şey ne hayır, ne de şerdir" (*Oldenburg'a Mektup,* cilt II, sayfa 344). Ancak en büyük hayır, "ruhun tüm doğayla gerçeklendirdiği birliğin bilgisidir" (*De Emendation,* sayfa 230). "Anlama çabası, erdemin birinci ve tek temelidir" ve "akılsız tutku, kördür; tutkusuz akıl ise, kısırdır". Nihayet, tutkunun edilginliği, "insel tutsaklıktır". Aklın faaliyeti, "insel özgürlüktür".

Böyle bir ahlâkta sorumluluğa nasıl yer verilebilir? Her şey zorunlu olunca, edim ve eylemlerimizin güdüsü (motife) de yarar ve zarara dayandıkça, ahlâkın amacı, yararlıya koşmak ve zararlıdan kaçmaktan ibarettir. Bu takdirde ne mutlak bir hak, ne de mutlak bir ödev vardır. Fakat mademki her şey zorunludur, sorumluluk da zorunlu olacaktır. Adam öldüren öldürülür; zira, onun adam öldürmesi nasıl zorunlu ise, kendisinin idam edilmesi de öylece zorunludur. Fakat gerçekte, "insanlar suçlu değildir"; buna karşın, eşkıyayı cezalandırmak zorundayız; elverir ki bu cezayı kinsiz verebilelim. Onlar yaptıklarını bilmedikleri için kendilerini affetmeliyiz. Spinoza' ya göre, vicdan azabı da, bir erdem değil, bir kusurdur. "Pişmanlık iki kez zavallı, iki kez zayıftır" (*Ethica,* cilt IV, VII) ve "kendi nefsini alçaltan, kibirliye daha çok yakındır". Alçak gönüllülük de salık vermekten çekinmeyen Spinoza için, "Tahkir etmek, aşağılığımızı ve korkumuzu tanımaktır. Mağlup olacağına emin olunan düşman tahkir edilmez" ve "ruhlar, silahlarla değil, âlicenaplıkla fetholunur".

Spinoza, fakir ve âciz olanlara bakma ödevini bireye değil, topluma verir. İşte tüm bu pratik görüşler, onun felsefesinde, mistik bir esirme içinde sona erer. İnsan, kendi nefsinden kendisini arındırmalı ve gerçeği bilmelidir; yani, evrenin tözü ile nefsi arasındaki ilişkiyi gittikçe daha çok kavramalıdır. Ahlâk, bilmekten başka bir şey değildir; bilmek de Tanrı'ya bağlanmaktır ki, gerçeği temsil eden bir zihinsel sezgiyle elde edilir. Bu sezgi, bir ışın gibidir; "hem karanlığı aydınlatır; hem de kendini gösterir". Biz ne kadar âlemin zorunluluğuyle bir nitelikte olur ve bunu algılarsak, o kadar özgürlük kazanır, benzerlerimizi sever, süre (durée) kaydından kurtularak ebedîlik bölgesine gireriz. Duyular ve fakültelerimiz bedenle birlikte mahvolur; fakat, ebedî gerçeklikte akıl erdiren ruhumuz ve bilgimiz ebedîdir. Özet olarak ruhun mutlak ve yetkin mutluluğu (béatitude), yani mübarekliği (félicité), Tanrı'yı bilen ruhun kazandığı bu ebedîlikten ibarettir ve bununla olanaklıdır.

VI. *Din:* Spinoza'nın ahlâkı, hatta dolayısıyle dini budur. Zira, onda din de ahlâktan ayrılmaz ve din tamamıyle şu tembihte gizlidir: "Benzerlerimi ve Tanrı'yı sevmek". Benzerlerimizi sevmek, Tanrı'yı sevmenin zorunlu ve doğal bir sonucudur. Duygulanmalarımız bölüşüldüğü zaman artarlar; ruhumuz aşk duygularını diğer ruhlara da paylaştırmak için çabalar. Bu, doğamızın bir kanunudur. Spinoza, bundan şu sonucu çıkarır: "Erdemi işleyen bir insan, hayrı kendisi için istemekle, onu eşit bir surette başka insanlar için de istemiş olur ve bunu, Tanrı bilgisi pek büyük olacak kadar kuvvetle ister". Şu halde Tanrı aşkı hem ahlâkın, hem de din ve toplumun ilkesidir. O, tüm insanları bir tek aşkın ortaklığı sayesinde, bir tek ruhta birleştirmek ister. Bu itibarla en akla uygun bir aşkla kendisini, Tanrı'yı ve benzerlerini seven kimse, benzerlerini ve kendisini Tanrı'da sevmiş olur. İşte doğal kanundan ayrılamayan gerçek Tanrısal kanun budur. Bu tüm dinsl kurumların temelidir; birbirinin değişken ve mahvolabilir kopyasından başka bir şey olmayan

türlü dinlerin ölmez aslı da budur. Spinoza' ya göre, bu kanunun başlıca dört karakteri vardır:

1. Yalnız o, gerçekten evrenseldir. Zira o, akılla düzenleşmiş olduğundan insanın kendi doğası üzerine kurulmuştur.

2. Kendi kendini açığa vurur ve kendi kendine kurulur. Tarihsel ve geleneksel öykülere ihtiyacı yoktur.

3. Bizden törenler değil, askerler ister.

4. Bunu gözlemiş olmanın değeri kendinden kapalıdır; zira, insanın mutluluğu da kurallarının mutluluğu gibi gerçekten özgür bir ruhta, saf ve sürekli bir aşkla Tanrı'yı bilmek ve sevmektir. Bu kanunu bozacak olanların cezası ise, bu hayırlardan yoksun olmak, şehvetin uşağı, daima değişen ve karışıklık içinde kalan bir ruh olmaktır. Bu ilkelere göre vahiy, peygamberlik, mucizeler, misterler ve tapım (culte) ne olabilir? Spinoza'nın nazarında tüm bunlar, hiç bir özüntü ve mutlak değere sahip değildirler. O, tüm olumlu dinleri, hatta Hıristiyan dinini, erdemi, öğretme ve propaganda yapmanın bir aracısı sayar: "Bana göre, der, yüce spekülasyonların kutsal kitapla hiç bir ilgisi yoktur; ben bu kitapta Tanrı'nın hiç bir yüklemini asla görmemiş olduğumu bildiririm". Kutsal kitapta, her vahiyde de olduğu gibi, bir tek şey vardır: "Yakınlarınızı seviniz!".

Spinoza, Hıristiyan misterlerinde gizli ve derin metafizik bulanlara karşı pek sert muamelede bulunur: "Bu ince adamlara, der, kutsal kitaptaki misterlerin ne olduğunu sorarsanız, size Eflatun'un ya da Aristo'nun ya da bunlara benzeyen sistem sahiplerinin uydurmalarını göstereceklerdir. Bunlar, bir aptalın düşlerinde, en bilgin bir adamın kutsal kitapta bulduğundan daha fazlasını bulabileceği uydurmalardır". Bununla birlikte kutsal kitapta, Tanrı'ya dair bazı belgin bilgilerin bulunduğunu da söyler; fakat, bunun yalnız "adalet ve yarlığı (charité) seven ve kurtulmak için kendisine herkesin itaat etmesi ve yakınlarına karşı adalet ve yarlık göstererek tapılması gereken bir yüce varlık" düşüncesinden ibaret olduğunu da ilâve eder. Spinoza' ya göre, "kutsal kitap, önce tüm bir kavim için, sonra da tüm insanlık için düzenlenmiştir; bu itibarla onun kapsamı, zorunlu olarak kitlelerin zihnine uygulanmış olmalıdır" (*Traité Théologico-Politique*, ch. 5) ve "kutsal kitap, eşyayı yakın nedenleriyle açıklamaz, onları, insanları ve hele kültürsüz insanları heyecanlandırmaya en elverişli bir düzen ve üslup içinde sunmaktan başka bir şey yapmaz. Onun konusu, aklı kandırmak değil, hayal gücünün hoşuna gitmek ve dikkatini çekmektir" (adı geçen eser, ch. 6). Kutsal kitaptaki, "sayısız mucizeler ve Tanrı'nın birçok görünmesi bu yüzdendir. Avam, Tanrı kayrasının, olağanüstü olaylardan başka yerde asla görünür bir surette parıldamayacağına inanır... Tanrı ve doğa gibi iki ayrı gücün varlığını düşler". İnsanlar, Tanrı'nın eşyadaki doğal düzeni kendi lehlerine dizginleyeceğine inanmaktan hoşlanırlar.

Spinoza, İncil'in türlü mecaz ve kinayelerini, mucizelerini, simgelerini, yanılmalarını, karşıtlık ve saçmalıklarını akıl yoluyle eleştirip yorumladıktan sonra, çevirti (tevil) yoluna sapar: İncil'de, akla aykırı bir şey bulunmadığını söyler. Yahudilikle Hıristiyanlığın aynı din olduğunu, bunları başka dinlermiş gibi gösteren nedenin, gerçekte bu dinlere inanmış olan iki kavim arasındakinden başka bir şey bulunmadığını iddia eder. İsa'nın tanrılığını kabul etmez; fakat ona, insanlığın birinci sırasında yer verir. Ona göre, "Tanrı'nın ebedî bilgeliği her şeyde kendini gösterir; insan ruhunda ve daha çok Mesih'te tecelli eder". Spinoza, insanlar, İsa'nın şahsı üzerinde anlaşabilselerdi, barış için birleşmelerine hiç bir engel kalmazdı zanneder. Onun anlayışına göre, din, pratik karakteri itibarıyle gerçeği değil, ibadeti arar. Peygamberler gerçekte hayal güçleri zihinlerinden güçlü olan adamlardır. Onlar, düşler ve simgeler aracılığıyle Tanrı'ya itaat etmeyi, yakınlarına sevgiyi öğretmeye çalışırlar. Peygamberler gerçeği saf şekliyle görmemişlerdir; yalnız imgeler halinde görmüşlerdir. O, "Tanrı'nın, der, insan kılığına girdiğini söylemekle kilisenin ne istediğini anlamıyorum" (*Lettre*, sayfa 73). Bu, ona dairenin dörde bölünmesi gibi olanaksız görünür. İncil'in saf olarak tarihsel bir incelemeye tabi tutulmasını ister. Örneğin, *Musa'nın Beş Seferi* adını taşıyan beş kitabın tarih bakımından Yahudilerin sürgüne gönderildikleri zaman tertip edildiğini kaydeder. Renan'ın kaydettiği gibi, Spinoza, "tanrılığı ya hep ya da hiç saymıştır ve eğer Tanrı, herhangi bir şeyse, onun her şeye nüfuz etmesi gerektiğini kabul etmiştir" (Renan, *Spinoza*, La Hay, 1877). Spinoza, kutsal kitapların Tanrı'dan niçin bir insanmış gibi söz ettiklerini şöyle açıklar: "Tüm İsrail kavminden olanlar, Tanrı'nın ateşe bürünmüş olarak gökten Sina dağına indiğine ve doğrudan doğruya kendileriyle konuştuğuna inanırlar; gerek bu olaylarda, gerek diğer birçok olaylarda insanların anlayış ve görüşlerine ve Tanrı'nın onlara kendi düşüncesini keşfettirdiği yere uygulanmış olan belirme (appparition) ve vahiyden başka bir şey söz konusu değildir" (*Oldenburg'a Mektup*, sayfa 75). Özet olarak Spinoza, din bakı-

mından geleneğe bağlanmamış ve kutsal kitapların yazdıklarına körü körüne inanmamıştır. Renouvier'nin dediği gibi, o, kutsal kitapları, modern ruha lâyık bir surette eleştirmiş ve yorumlamıştır (H. Bonifas, *Les Idées Bibliques de Spinoza,* Paris, 1904, sayfa 8). Bu görüş tarzı, onu inceleyenlerin imanını sarsacak denli açık ve doğru sonuçlara ulaşır ya da hiç olmazsa, din kurumunun gerçek niteliği hakkında öznel ve bağnaz hükümlerden kurtarır. Tanrıbilimcilerle dinli filozofların onu az çok kâfir saymaları bu yüzdendir.

VII. *Devlet:* Spinoza, devlet nasıl olmalıdır? problemini çözmeye değil, devletteki doğal kanunların neler olduğunu anlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda dini düzenlemek ve dinin faaliyet ve etkilerini ayarlama görevini yapacak bir kuvvet olarak devleti incelemiştir ve devletin kaynağını araştırmıştır. Ona göre, doğa düzeninde her bireyin hakkı kendi gücüyle özdeştir ve gücüyle ölçülür. "Gerçekten, der, genel bir bakışla dikkate alınan doğa, kendi gücü altında olana karşı yüce bir hakka sahiptir; yani, doğanın hakkı, gücünün yettiği yere dek uzanır. Doğanın gücü, Tanrı'nın kendi gücüdür ki, bu her şey üzerinde egemen bir hakka sahiptir. Fakat, tüm doğanın evrensel gücü, birleşmiş olan tüm insanların gücünden başka bir şey olmadığı için, her bireyin de yararlanabileceği her şey üzerinde bir hakkı vardır". Devlet kurulmadan önce, ne haklı, ne haksız, ne iyi ne de kötü vardır. Spinoza, "Balıklar, der, doğal olarak yüzmek için yapılmıştır. Bunlar arasında en büyüğü, küçüklerini yemek için oluşturulmuştur; ve doğal hak sayesinde tüm balıklar sudan hoşlanır, en büyükleri en küçüklerini yer". İşte doğa halinin görünümü budur. Böyle bir durum, uzun zaman geçerli kalamaz. Zira, esenlik içinde ve korkudan kurtulmuş olarak yaşamak istemeyen hiç kimse yoktur. Herkesin keyfince hareket ettiği ve akıldan çok, kin ve öfkenin hükmüne bağlandığı takdirde bu durum olanaksız olur. Böyle bir durumda bulunan herkes, benzerlerinin düşmanlıkları, hileleri ve öfkeleri arasında ve kaygı içinde yaşar; tüm çabalarını, bunlardan kurtulmaya harcar. Karşılıklı yardımdan yoksun olan ve akla uymayan insanlar, zorunlu olarak bahtsız bir yaşam sürerler. Zira, herkesin ve her hareketin kılavuzu akıl değildir; aksi olsaydı, hiç kimse bir diğerini zarara sokmazdı. İnsanlar, tutku ve heyecanlarına bağlı olduklarından, onları disiplin altına alabilmek için kanunun tehdidi ya da daha büyük bir zarara uğrama korkusu gibi yaptırımlar gerektir. İşte doğa hali, bu suretle toplum haline çevrilir. Bu itibarla hakkı, hayrı ve şerri... devlet saptamış olur.

Mutlu ve esenlikle dolu bir hayat sürmek için insanların karşılıklı olarak anlaşmaları ve herkesin doğadan ilkel bir hak olarak almış olduğu her şey üzerindeki doğal haktan ortak olarak yararlanmaları gerektir. İnsanlar, bireysel iştahlarının şiddetini izlemekten vazgeçmeli ve birleşmiş olan tüm insanların irade ve iktidarına uymayı yeğ tutmalıdır (*Traité de Théologico-Politique,* cilt I, sayfa 271). Bu itibarla Spinoza'ya göre, toplum bir paktın ürünüdür. Her pakt, yararıyle oranlı bir değere sahiptir; yarar kaybolunca paktın da kaybolduğu görülür. Sosyal pakt, korumanın aracısı, hükümdarın kuvvet ve cezalarla koruduğu mutlak otoritesidir. Spinoza'nın bu istibdat kuramını kurmaktaki amacı, hükümdarın din işlerine karışmaya hakkı olduğunu göstermektir. Yoksa o, sistemli olarak özgürlüğe düşman olan bir filozof değildir. Hükümet şekilleri içinde en iyi ve insanın doğasına en uygun olan ve en çok gelişmeyi sağlayanın demokrasi olduğunu kabul eder. Ne yazık ki, Spinoza, *Traité Théologico-Politique* adlı eserinin Demokrasi bahsini yazdığı sıralarda öldüğünden, bu konudaki düşüncelerinin tamamını bilemiyoruz. O, hükümdarın mutlak iktidarını kabul etmekle birlikte ona bir sınır da çizer. Ona göre, bir insanın tüm haklarını mutlak olarak hükümdara terk etmesi olanaksızdır. Örneğin, düşündüklerinden feragat ederek mutlak surette başkasının düşüncesine itaat etmez. Hiç kimse kendi doğal haklarını ve doğanın kendisine serbestçe düşünmek ve eşyayı özgür olarak yargılamak için verdiği fakülteden vazgeçmez. Spinoza'ya göre, devlet, içsel ve ahlâksal hayatın, yani dinin tam bir özgürlükle gelişmesine izin vermelidir. Devlet, dış eylemlere kumanda etmeli, içsel eylemlere, ruha karışmamalıdır. İnsan ruhu, birinin saygı duyduğuna diğeri gülecek bir karakterdedir. En iyisi, herkesi kendi inancında serbest bırakmaktır ve herkesin kendi ruhsal eğilimine göre dinsel belgeleri yorumlamasına engel olmamalıdır.

Spinoza, kendi ahlâk ve politika doktrininin iki noktada Hobbes'unkinden farklı olduğunu iddia eder:

1. Kendi doktrini, doğal hakkı tam olarak ve daima korur.

2. Devlete, iktidarıyle oranlı bir hak verir. Bundan, Hobbes'un kabul etmediği özgürlüğün güvenceleri oluşur.

Bununla birlikte Spinoza'nın doktrinindeki bu güvenceler de aldatıcıdır. Zira o, koyduğu sakınma (ihtiyat) kayıtlarına karşın, tüm haklarımızı ve hayatımızı hükümdarın eline ve-

rir. "Çünkü, der, deney, barış ve uyuşmak için, tüm otoritenin bir kişiye verilmesi gerektiğini öğretmiştir. Hiç bir imparatorluk, Türklerin imparatorluğu kadar uzun süre kayde değer değişikliklere uğramaksızın tutunmuş değildir. Tersine olarak da halk hükümetleri ya da demokratik hükümetler kadar çok ihtilâllerle karışmış ve çökmüş olan hiç bir hükümet yoktur" (*Traité Théologico-Politique*, sayfa 7). Haklarımızla hayatımızın güvencesi de, hükümdarın bunları bizden kaldırma hususundaki iktidarsızlığıdır. Spinoza, hükümdarın daima aklın öğütlerine göre hareket ettiğini ve asla saçma emirler vermeyeceğini iddia edecek denli de safdillik gösterir. Buna karşın, ona göre, yine en akla uygun hükümet, demokrasidir. O, bu hükümette halkın barış zamanında da silahlı olmasını ister. Demokrasinin ne olduğunu göstermiş olmak için der ki: "Sayı, kendiliğinden bilgeliği meydana getirmez ve en kaba dalkavukların göze girmesi gibi bir tehlike yaratmaz". "Zira, toplum akılla değil, heyecanlarla yönetilir" ve birtakım geçici demagoglar bu yönetimde yer alabilirler; "ve değerli insanlar, kendileri hakkında birtakım aşağı insanların hüküm vermelerinden nefret ederler" (*Ethica*, cilt IV, LXVIII. not). Bir azınlık da olsa, böyle bir sisteme ergeç isyan ederler; bu suretle demokrasi, aristokrasiye, bu da monarşi ve nihayet tiranlığa çevrilmiş olur. Esasen Spinoza, eşitliğin olanaksız olduğuna da inanır: İnsanlar, doğa bakımından eşit değildirler; "eşit olmayanlar arasında eşitlik isteyen, bir saçmalığı istiyor demektir". Devletin ağır yükünü bir kimsenin omuzlarına yüklemenin de doğru olmadığına inanan Spinoza, bir çeşit devlet sosyalizmini de savunmuştur. Fakirlere ve muhtaç olanlara bakma ödevini bireylerden alarak topluma verir.

Özet olarak Spinoza'ya göre, her bireyin nefsini koruma ve sürdürme eğilimine sahip olduğu gibi, devlet de aynı eğilimlere sahiptir. Bireyler, bu eğilimlerini nasıl ki akıllarıyle temin edebilirlerse, devlet de akılla temin edebilir. Bir devletin hakkı sahip olduğu kuvvetle, iktidar ve özgürlüğü de, akla uygun olarak hareket etmesiyle oranlıdır. Spinoza, devletin ödevleri arasında özgürlükleri korumayı en önemli sayar. Ona göre, "Bir devlet, söz özgürlüğünü ne denli daraltmak isterse o denli inatla kendisine direnilir ve onun düşmanları cimriler de değildir; tersine olarak, iyi bir eğitimin, sağlam bir ahlâkın, denenmiş bir erdemin daha özgür bir duruma getirmiş olduğu kimselerdir... Bunlar, kanunları korkunç saymayı ve hükümete karşı düşman olan hiç bir harekette sabırlı olmamayı, utandırıcı değil, şahane saygıya değer sayarlar; buna inanırlar". "Yasak edilen şeylere karşı gelirler; reddedilmiş olan şeyler arzulanır" (*Traité Théologico-Politique*. Başlangıç).

VIII. *Spinoza'nın etkisi:* Eserlerinin yazılış tarzı ve düşüncelerinin yoğunluğu dolayısıyle türlü türlü yorumlara neden olan Spinoza, ölümünden sonra tüm Avrupa'da kendi leh ve aleyhinde geniş akımların doğmasına neden oldu. Önce, Lessing'in deyimiyle, ona ölmüş bir köpek muamelesi yapıldı; dinsizlikle, Tanrıtanımazlıkla suçlandırılarak hakkında pek ağır sözler söylendi. Hume, onun varsayımını iğrenç buldu; Bayle, *Dictionnaire*'inde Spinoza'yı, Tanrıtanımazlığı sistem haline getiren ilk filozof saydı ve onu, Tanrı'nın uzama bağlı olduğunu iddia ederek bölünebilir sayan; Tanrı, aykırı kiplere bağlıdır, diyerek çelişme ilkesini red ve ahlâkı inkâr eden bir kişilik olduğunu iddia etti ve onun zayıf yönlerini şu örnekle açıkladı: "Spinoza'ya göre, Almanlar on bin Türk öldürdüler, dememeli, fakat Alman şekline giren Tanrı, on bin Türk şekline giren Tanrı'yı öldürmüştür, demeli!..". Bayle'in hakareti Voltaire'e, bundan da ansiklopedicilere geçti; Hollanda ve Almanya'da da ona, Tanrıtanımaz diye saldıranlar oldu. Kutsal anlamında olan Benedict —ki, bunu Spinoza, sonradan ad olarak benimsemişti— sözcüğünü lânetlenmiş demek olan Melediktus'e çevirenler de oldu. Leibniz, ondan fazlasıyle yararlandığı halde, aleyhinde bulundu; Descartesçılar da ona reddiyeler yazdı; Albert de Versé, Wittichius, Régis, Poré, Lamy... hep ona hücum ettiler. Malebranche da onun hakkında ağır sözcükler kullandı; Fénelon ve Wolf'un da saldırısına uğradı. Fakat, aleyhinde olan eserlerin ve yazıların değeri ne olursa olsun, bunlar da Spinoza'nın adını yaymaya hizmet etti.

Onun lehindeki akım, Alman romantikleri sayesinde meydana geldi. Önce, Lessing, Jacobi ile yapmış olduğu ünlü sohbetinde, Spinoza'dan başka filozof yoktur, demişti; Jacobi de, Goethe'nin dikkatini Spinoza'ya çekti ve bu büyük ozan, "*Ethica*'yı okur okumaz hidayete kavuştum" demişti ki, manzum ve mensur eserlerinde onun etkisi açıkça görülür. Goethe, Spinoza'dan söz ederken, "düşüncelerinin çevresinde ışık saçan sınırsız hasbîlik beni zincirledi" der. Spinoza'nın etkisi, Alman metafiziğinde pek derin olmuştur. Ondan, "kutsal ve aforoz edilmiş Spinoza" diye söz eden Schleiermacher, "Tanrısalla zehirlenmiş adam" diyen Novalis: "Filozof olmak için önce, Spinozacı olmalıdır" diyen Hegel, Herder... hep ondan ilham almışlardır. Herder, Spinoza sistemine dair yazdığı

bir eserle liberal Tanrıbilimcilerin dikkatini çekti. Fichte, Schopenhauer ve Bergson'da da Spinoza'yı bulmak olağandır. Onun düşüncelerini Hollanda'da Van Leenhof (1647-1712) ve Van Hatten (1641-1706) halkın anlayacağı bir dille yaydılar. İngiltere'de Coleridge ve ozan Wordsworth (1770-1800); Rusya'da Y. Narod tanıttılar. Schelley, *Traité Théologico-Politique*'i çevirmeyi denemiş; George Eliot, *Etika*'yı çevirmiş; fakat bastırmamıştır. Ayrıca, J. Bredenburg ve Kont Boulainvilliers de ona yapılan itirazları reddeder görünerek Spinozacılığı yaymaya çalıştılar.

Spinoza'nın felsefesindeki dinsel öğeler, Felemenk'te; ülkücü öğeler, Alman romantikleri arasında; gerçekçi öğeler ise, son çağın filozof ve bilginleri arasında yayılmıştır. Descartesçılığa oranla daha ileri bir görüş olan Spinozacılık, "Barış, savaşın yalın bir yokluğu değildir; o, kaynağı ruhun kuvvetinde olan bir erdemdir" düşüncesini savunmakla çağımızın barışseven insansal emellerine tercüman oldu. Zira, onun felsefesinde temel düşünce, aşk ve kardeşliktir. Ona yapılan itirazların bir kısmı, maniheizme (manicheisme) yapılmış olanların aynıdır. Spinoza, ahlâkta, en iyi bir hayatın ülküsünü gösterdiği halde, bu ülküye kavuşmak için gereken aracılardan insanı yoksun bıraktığı; politikada, tereddütlü olmasına karşın, özgür bir hükümet düşüncesini savunurken istibdadı yasal gösteren sonuçlar çıkardığı için eleştirilir. Yönteminin kısır, keyifsel ve her konuya uygulanamaz olduğu ve kendisini çelişmelere götürdüğü, Tanrı'ya dair düşüncelerinin, ya onu inkâra, ya da maddeciliğe ulaştığını tanıtlamaya çalışan itirazlara Spinoza'nın ahlâksal özgürlüğü, insel şahsın birliği ve ruhun ölmezliği gibi konuları açıklayamadığı da ileri sürülür. Bize göre, onun gerçek değerini, bazı düşüncelerinin yetersizliğinde değil, ileri sürmüş olduğu düşüncelerin yaptığı geniş etkide aramalıdır; bugünkü layik ve olumlu düşüncelerin gelişmesinde de önemli bir payı olan Spinoza'nın cesur ve metin düşünceleri onun büyüklüğünün ebedî tanıklarıdır.

La Hay'daki Spinoza Toplumu, 1920'de kurulmuş olan *Chronicon Spinozanum*, 1921'den itibaren bu filozofun eserlerini bastırmaya başlamıştı. Hemen tüm felsefe tarihlerinde bu külliyatın birçok kez, türlü ülkelerde basılmış olan listeleri bulunabilir: Bunların Almancası, C. Gebhard baskısı 4 cilttir (Heidelberg, 1923). Fransızcaya çevrilenler: *Court Traité; Reforme de l'Entendement; Philosophie de Descartes; Pensées Métaphysiques*, I. cildi; Latince metinlerle *L'Ethique*, II. cildi; *Théologico-Politique*, III. cildi oluşturmak üzere, Ch. Appuha tarafından yayımlandı (Paris, 1904). Boulainvilliers'in Fransızcaya çevirdiği *Ethique* de 1907'de Paris'te basıldı. *Etika*, iki cilt olarak Hilmi Ziya Ülken tarafından dilimize çevrildi (M.E.B., 1942). M. E. Saisset, Spinoza'dan çevirmiş olduğu eserleri, biri iki cilt olarak 1842'de, diğeri 3 cilt olarak 1860'ta Paris'te iki kez bastırdı. Bu çeviriye Colerus'ün Spinoza'nın hayatına ve özelliklerine dair olan küçük eseri de Fransızcaya çevrilerek eklenmiştir. Saisset, bu ikinci baskının birinci cildinde, Spinoza doktrinini açıklayan, eleştiren geniş bir Giriş'le, onun hayatına ve onu incelemeye hizmet edecek eserlere dair tam bilgiler verir. Ayrıca, bu yazarın Spinoza'ya geniş bir yer verdiği, *Essai de Philosophie Religieus* (Paris, 1859; 2. cilt olarak, 1862); M. Nourrisson, *Spinoza et le Naturalisme Contemporaine* (Paris, 1866); Brunschwicg, *Spinoza* (1894) ve bu filozofun Büyük Fransız Ansiklopedisinde yazmış olduğu Spinoza maddesi; Ch. Apphun, *Spinoza* (1927); Willis, *Benedict de Spinoza* (1870). Spinoza'nın *Mektuplar*'ını da bu yazar yayımlamıştır. Ayrıca, hemen tüm felsefe tarihlerinde Spinoza'ya geniş sayfalar ayrılmıştır. Külliyatı, R. H. M. Elwer tarafından İngilizceye çevrilmiştir (Son baskı, 1955).

Bkz. Pollock, *Life and Philosophy of Spinoza* (Londra, 1899); Martineau, *Study of Spinoza* (Londra, 1822); H. Serouya, *Spinoza* (Mercure de France dergisindeki makale, 1 aralık 1932, s. 257-313); K. Fischer, *Spinozas Leben Werk u. Lehre* (6. baskı, 1946); Erhardt, *Spinoze in Lichte der Kritik* (1908); Stumpf, *Spinoza Studien* (1919); H. Höffding, *Spinozas Ethik* (1924); Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte* (Paris, 1934. Tez, s. 13-21); G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (1946); G. Semerari, *T. Problemi d. Spinozismo* (Turin, 1952); Hampshire), *Stuart, Spinoza* (1956); H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (1958) ve metinde adı geçen eserler.

SPİR, Afrikano. Rus filozofu. 7 kasım 1837'de Elisabethgard yakınlarında doğdu, 26 mart 1890'da Génève'de öldü. Odesa'da yetişti. Nikolaiev Askerî Denizcilik Okulunda okudu; subay oldu. 1854'te Osmanlılara karşı Sivastopol'un savunmasına katıldı. 1857'de askerlikten istifa etti. Öğrenimlerini derinleştirmek için Heidelberg'e gitti ve ömrünü etütlerle geçirdi. On bir yıl Stuttgart'ta yaşadı; sıhhatinin bozukluğu yüzünden Lausanne ve Génève'e gitti. Aslı Rus olduğu halde, hayatının büyük bir kısmını Almanya ve İsviçre'de geçirmiş olan Spir, kitaplarını Almanca yazmış ve bazı Fransızca etütler de yayımlamıştır. 1885'te 7 cilt tutan felsefesel eserlerini Leipzig'de bastırdı ki, adları şunlardır: *Denken*

und Wicklichkiet; Versuch einer Ernencrung der Kritischen Philosophie (Bu iki eser, Parmenides'in doktrinini andıran kişisel felsefesinin esaslarını kapsar); *Schriften zur Moralphilosophie; Vermischte Schriften.*

E. Bréhier, bu filozofa dair şu bilgileri verir: Onun tüm felsefesi şu sözlerinde saklıdır: "Şu iki amaçtan birini zorunlu olarak seçmek gerekir: Gerçeksel bilgi, ya da var olanın metafizik açıklaması. Eğer birinci amaç benimsenirse, eşyayı oldukları gibi öğrenmeye, düşüncenin temel kanununu, ahlâk ve dinin temelini anlamaya muvaffak olunur; fakat bu takdirde, eşyanın metafizik açıklanmasından vazgeçilmelidir. Zira, bu açıklamada, düzgü (norme) ile, sapkınlık (anomalie) arasında mutlak bir aykırılık görülür ve bunun sonucu olarak da sapkınlığı düzgüden çıkarmanın mutlak olanaksızlığıyle karşılanılmış olur" (*Essai de Philosophie Critique, Revue de Métaphysique,* 1895, sayfa 129). Ahlâksal ve dinsel hayatın olanağı ile metafizik açıklamanın olanaksızlığından ibaret olan bu tezden, önce ikincisini ele alalım: "Hegel'in iddia edip, kendi kendisiyle aykırı bir çelişkiye düştüğü gibi, ahlâksal öz için de kendi kendisi inkâr edilemez. Bir nesnenin kendi kendisini inkâr etmesi, onun daha çok normal bir varlık tarzına sahip olmadığını ve gerçek özünde yabancı öğelerin bulunduğunu gösterir". Düzgü, özdeşlik ilkesi demektir ve normal varlık, kendi kendisine özdeş olandır. Spir, bunu, bir yeni Parmenides kanaatiyle onaylar. Varlığa, değişmeyi, oluşu, bileşmişi yüklemek, düşüncenin intihar etmesi demektir. Birçok metafizikçiler, yaratma ya da türüm (émanation) yoluyle koşullu oluşu (le devenir), mutlaktan çıkartmak yanılsamasına düşmüşlerdir; böyle bir türev (dérivation) çelişiktir. Spir, bu noktada ardılları tarafından değiştirilmiş olan Kant'ın düşüncesine bağlandığını iddia eder ve olaydan varlığa geçmenin olanaksızlığını tanıtlar.

Bu oluşu, Parmenides'in dediği gibi, bu görüş (opinion) âleminin, gerçekliğin suretidir. Spir, Hume ve Mill'e birlikte, oluşun, ruhsal hallerimizin sürekli bir ben yanılsamasını veren bütünler halinde organlaşması gibi, cisim yanılsamasını veren birçok duyumların zamandaşlığından ve grupların bircinstenliğinden (homogénéité) ibaret olan töze benzemek istiyormuş gibi ağırlaştığını ve kendi üzerine döndüğünü göstermiştir. Bu suretle anormal, ancak sistemli olarak organlaşmış bir sanı (déception - aldanma) sayesinde kendi çelişik niteliğinin kılığını değiştirmeye ve töz görünüşüne bürünmeye muvaffak olduğu oranda baki kalabilir; böylece de düzgünün kendi aleyhine tanıklığını sağlamış olur (G. Huan). Fakat, mutlakla anormal arasındaki kökten karşıtlık, yanılsama olmadıkça hiç bir uygunluğa (accomodement) izin vermez; bu suretle de Spir' in birinci tezine —yani, ahlâksal ve dinsel hayatın kurulması olanağına— ulaşırız. Bu ikiliğin birbirine dönüştürülemezliği, dinsel ve ahlâksal hayatı kurar. Bu hayat, bir düşünüp taşınmadan ibarettir. Ben, kendi anormal bireyliğinden vazgeçer (bileşim ve oluşu kapsayan) bilincin üstünde olan mutlakla özdeş olmak için kendi kendisini aşar. Gerçeksel varoluşun ebedîliğine katılma aracısı, benciliği terk etmek ve kendinden vazgeçmektir. Tolstoy da Spir'le yakından ilgilenmiştir.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 996-998); G. Huan, *Essai sur le Dualisme de Spir* (Paris, 1913).

SPÖSIPPOS (Speusipe). Yunan filozofu. M.Ö. 393 ya da 395'te Atina'da doğdu, 335'e doğru öldü ya da intihar etti. Bu filozof hakkında hemen bütün felsefe tarihçilerine kaynaklık yapan Diogéne Laêrce, ona dair şu bilgileri verir: Akademide Eflatun'un ardılı olan Spösippos, Atinalı Örimédon'la Eflatun'un kız kardeşi olan Potome'nin oğludur. Sekiz yıl bu okula şef olmuş (347-339); Eflatun'un Akademide kurmuş olduğu mihrap için inayet (grâce) heykelleri diktirmiş (zira, Eflatun, vasiyetnamesini uygulamak için Spösippos'u görevlendirmiştir) ve üstadın kuramlarına sadık kalmıştı. Fakat yaşayış tarzı, Eflatun'unkine benzemezdi. Spösippos, hazlarına tutsaktı ve yatıştırılamaz âdetlere tutkundu; bir gün öfkelenince köpeğini kuyuya attığı, sırf eğlenmek amacıyle Kassandr'ın (M.Ö. 354-297) düğününde bulunmak üzere Makedonya'ya gittiği söylenir. Eflatun'un dinleyicilerinden olan Mantineli Astenia ve Filontlu Axiote gibi kadınlar, kendisine öğrenci olmuşlardır. Denys, ona alaylı bir dille yazmış olduğu bir mektupta, "Biz felsefeyi senin öğrencin olan Arkadyalı bir kadından da öğrenebiliriz. Eflatun, öğrencilerinden bir şey istemezdi; sen ise, keyfince servet istiyor ve alıyorsun" demiş. Spösippos, bilimlerin ilişkilerini ve bunlar arasındaki bağımsızlığı dikkate alan ilk filozoftur. (Diodor, *Anılar,* cilt I). İsokrat'ın misterler (mystéres - gizem) dediği şeyi ilk önce o aydınlatmış ve ince dallardan geniş sepetler yapmayı da o icat etmiştir. Hastalanmış, kötürüm olmuş, Kaldeli Xenokrat'ı (ölümü, 314) çağırarak okulun şefliğini ona terk etmiştir. Spösippos, Akademiye bir arabayla giderdi; sözde bir gün, Diojen, kendine rastlamış, Spösippos, onu selâmlamış; fakat Diojen: "Ben selâmlamıyorum, çünkü sen yaşama hırsı içindesin!" demiş. (Bunun Diojen'e yük-

ketilen diğer birçok öyküler gibi aslı yoktur). Nihayet Spösippos, pek ihtiyarlayarak hayattan nefret etmiş ve kendini öldürmüştür. Plutark, onun kurtlar tarafından kemirildiğini, Timote ise, vücudunun tamamıyle kokuştuğunu kaydeder. (O zamanlar Atina'da bit salgınından ölenlerin bulunduğuna dair geleneksel söylentiler vardır). Spösippos, bir gün çirkin birini seven zengin birine: "Bu çirkini sevip de ne yapacaksınız? Ben size on talana (yaklaşık olarak 60 bin altın frank eder), daha güzelini bulurum" demiş.

Spösippos, birçok anılar ve diyaloglar yazmıştır ki, başlıcaları şunlardır: *Kirenalı Aristippos; Zenginlik; Hazza Dair; Adalet; Felsefe: Dostluk; Tanrılar; Filozof; Sephalos; Klinomak ya da Lysis; Yurttaş; Ruh; Gryllos; Aristoppos; Sanatların Eleştirimi; Diyaloglar; Anılar; Teknik; Eylem İtibarıyle Birbirine Benzeyen Şeyler; Benzerlere Dair Bölümler ve Kanıtlar; Örneklerin Cins ve Şekilleri; Amartyros'a, Eflatun'a Övgü; Dion'a Mektuplar; Denys ve Philip; Kanunların İlânı; Mandrobol; Lysias; Tanımlar; Yorumlamalar Düzeni.*

Simonid, *Tarihler* adlı eserini Spösippos'a ithaf etmiştir. (Bu eser, Dion ve Bion'a dair tarihsel bilgileri kapsar). Phavorinos da (*Anılar,* cilt III), Aristo'nun üç talana (18 bin altın frank) onun kitaplarını satın almış olduğunu söyler. Diogéne Laêrce'in Spösippos hakkında verdiği bilgiler bundan ibarettir, denilebilir. Diğer kaynaklar, özellikle Aristo, Ciceron, Sex. Emprikus, fazla olarak şu bilgileri verirler: Spösippos, Eflatun'la birlikte Siragüze saraylarına gitmiş; İsokrat'ın okulunu ziyaret etmiş ve ona kendi şaşırtmacalarını (aporetas) tanıtmıştır; bu okulda kendisi de okumuş; sonra Fisagorculuğu öğrenmiş, Philolaus'un Fisagorcu sayılarına dair eserler yazmıştır. Eflatun'un üçüncü seyahatinde birlikte bulunmuş, Siragüze'ye dönüşünde Dion'la tanışmıştır. Eserlerinin çoğu diyalog şeklindedir. Kral Denys ve Philip'le mektuplaştığı doğru değildir. Zira, yaşadıkları tarih arasında bir ilişki yoktur. Spösippos, Eflatun'un yalnız yeğeni değil, aynı zamanda da damadıdır. Eflatun, ona kızıyle birlikte büyük bir çehiz de vermiştir. Siragüzeliler, kendisine fazlaca itimat etmişler ve ona istibdadı yıkması için Dion'u yurtlarına getirme ödevini vermişlerdir. Akademiye sekiz yıl şeflik etmiş, sıhhatinin bozukluğu yüzünden, âdeta sürüklenir gibi gidip gelmiştir. Bir gün Diojen, kendisine rastlamış, "Bu halde yaşamaktan utanmıyor musun?" demiş; o da, "Ben ruhla yaşıyorum!" cevabını vermiş.

Spösippos'un seçkin ve sevimli bir zekâsı vardı; fakat huyları zekâ ve doktrinine pek aykırıydı. Şehvetine düşkün ve cimri bir adamdı. Sokrat ve Eflatun'un liberal geleneklerine aykırı olarak ücretle ders verirdi. Eserlerinden kalan parçalar, kendisinin Fisagorculardan yararlandığını ve Eflatun'un tanımlarından bazılarını almış olduğunu göstermektedir. Diogéne Laêrce, onun Eflatun doktrinine bağlı olduğunu söylemiş olmasına karşın, üstadını fazlasıyle değiştirdi, fakat ona karşı duyduğu saygı yüzünden eleştirmediği anlaşılmaktadır. O, daha çok ahlâkla, mantık ve metafizikle uğraşmıştır (32 eserinden 9'u ahlâka dairdir). O da Eflatun'a uyarak tüm bilimleri birliğe dönüştürmeye çalışmış, bilimde ortak olan noktaları aramış ve onları analoji yoluyle birleştirmiştir. Diodor, bu birliği ilk düşünen Spösippos olduğunu iddia ederse de bu yanlıştır. Spösippos, bu orijinalliğe, bu birliğe aşırı bir şekil vermiştir. Onun tanımlama hakkındaki düşüncelerinden, bilgilerimizin karşılıklı ilişkilerine fazla bir genişlik verdiği görülür. O, tanımlamak için her şeyi bilmek gerektiğini söyler. Zira, der, tanımlanılacak olan konunun olanaklı olan tüm ayrımlarını ve bu konudan ayırt etmek istediğimiz tekmil diğer konuları bilmelidir. Bu itibarla bir şeyi tanımlamak için, tüm diğer nesneleri de tanımlamış olmak gerektir; bunlardan, onun hem Eflatun'dan ayrıldığı, hem de Akademinin gerilemeye başladığı anlaşılmaktadır. Zira, bir tanımın yapılabilmesi hakkındaki bu mantıksal zorluklar, Eflatun'un *Sofist* diyaloğunda reddettiği, Antistenes Okulunun anlayış tarzını anımsatmaktadır.

Spösippos, bilgi kuramında Eflatun'dan pek de ayrılmaz. Eflatun, duyumları akıldan ayırmış ve bunlara bilimsel hiç bir değer vermemişti. Spösippos ise, bilimsel duyumlar, bilimsel akıl diye bir ikilik kabul eder. Ona göre, bunlardan biri, duyulur şeyleri, diğeri zihinsel şeyleri tanır. Fakat duyum, gerçek olarak sahip olduğu şeyleri akıldan iğreti olarak alır ve egzersizler, bizi gerçeğin duyulur eşyada olduğunu düşünmeye alıştırır; tıpkı musikişinasların ahengi, düşünmeli egzersizlerle ve açık bir surette seslerden ayırt etmeyi öğrendikleri gibi. Böylece o, duyular için gerçeğin ilkesini akılda gördükten sonra, duyulara da egzersiz ve alışkanlıklara borçlu olduğumuz bir hüküm verme gücünü bağışlar, böylece o, duyularda da bir bilimsel otorite görmüş olur. Yani, hem akıl, hem duyular bilime hizmet eder, demek ister.

Ciceron'a inanılacak olursa, Spösippos, evreni bazı diri güçlerin canlandırdığını ve yönettiğini kabul etmek suretiyle insanlardaki Tanrı inancını yıkmak istemiştir. Eğer bu doğru ise, Spösippos'un stoacıların inancına yak-

laştığı anlaşılır. Fakat, Ciceron'un türlü sistemleri isteyerek karıştırdığı bilinmektedir. Ciceron, iddiasının kaplamı içine Fisagor'u da alır ki, Spösippos'la bu filozof arasında çok yakınlık vardır. Aristo da, bu iki filozofu daima birleştirir ve her ikisini de reddeder.

Ciceron'un hem Spösippos. hem de Fisagorculara yüklediği bu doğacı panteizmi, Aristo, şöyle açıklar: Spösippos ve Fisagorcular için en iyi ve en güzel olan, eşyanın başlangıcında değil, eşyanın gelişmelerinden sonra meydana gelir. Bunu, bir tohumdan çıkan bitkiler ve hayvanlar örneği pek iyi tanıtlar; yetkin olan tohum değildir, hayvandır; yani, onun doktrininde gerçekliğin birinci evresi, arkadan gelen evrelerin zenginlik ve dolgunluğundan bir şeyi kapsamazlar; bunun içindir ki, hayır ve yetkinlik, başlangıçta yoktur ve Bir ilkedir; hayır daha sonra gelir; bu nedenden ikisini birbirine benzer saymak yanlıştır. Aristo haklı olarak ona, insandan önce gelenin tohum değil, tohumdan gelenin insan olduğu yanıtını verir ve bu yeni Tanrıbilimcileri, Jupiter'den önce, Gece'yi ve Kaos'u koymuş olan daha çok eski Tanrıbilimcilerle karşılaştırır. Anlaşılıyor ki Spösippos'da ilk ilke, Eflatun'un kendinden hayrı, yetkinlik ve hayır düşüncesi değil, Elea ve Fisagor Okulunda olduğu gibi, Kendinden Bir'dir. Spösippos'un bu konudaki düşünceleri, onun matematik spekülasyonlarıyle de ilgilidir. Spösippos, matematik sayıyı miktardan ayırarak olduğu gibi ele almış ve buna deneyüstü bir değer vermiştir. O, matematik miktarlar ya da âlem gibi gerçeklikler hakkında şöyle düşünür: Bu gerçekliklerden her biri, sayıyı doğuran ilkeden farklı olarak yeni bir ilke çiftini oluştururlar. Nasıl ki sayı, Bir'le çoğun birleşmesinden meydana geliyorsa, matematik miktarlar da bölünemezle belirlenmemiş olan uzayın karışımından (halita) doğarlar. Türlü derecelerdeki gerçekliklerden her biri, kendi özel ilkelerine sahip olduklarından, bunlar birbirlerinden türememişlerdir. Spösippos, farklı ilke çiftlerinin her derecesini kabul ettiği için, bu birbiri ardından gelen çiftler arasında bir andırışın ve benzeşimin bulunması gerektiğinde ısrar eder. Örneğin, âlemin ruhunda birleşme ilkesi olan zihin, âlemin ilkesi olan Bir'den mutlak surette farklı olan özel bir doğaya sahiptir; ama Bir'le Zihin arasında bir rol andırışı vardır. Belki de Spösippos'un *Benzeşmeler* adlı eserinde incelemiş olduğu konu budur. Aristo, onun bu görüşlerine itiraz eder ve sistemli bir bilgi olarak onun, doğadaki benzeşimleri keşfetmek zorunda olan kötü bir trajedi, bir epizot rapsodisini oluşturmaktan kurtulamayacağını söyler.

Spösippos, zamanı hareket halindeki nitelik olarak yorumlar; etkeni, âlemin ruhu olan ve son sınırını varlığın yetkinliği oluşturan bir evrim kabul eder ki, bunun gücü (puissence) ilkeler içindedir. Bu itibarla Hayır, bir şey değildir; olmakta ve oluşturulmakta olan bir şeydir. Yani ona göre, Hayır, son amaçtır; köklü ilke ve bilge (hikmet) değildir. Anlaşılıyor ki Spösippos, Eflatun diyalektiğinden gerçeklik şekillerini, ilkeye, tümdengelimli bir sıralamayla bağlayan sürekliliği kaldırmak suretiyle, hayrın ilke oluşunu, ülküsel sayıları ve hatta ideaları inkâr ediyor; bir taraftan da tarafsızlar (mixtes) serisini, matematik sayıları, matematik miktarları, ruhu dikkate alarak bunların her birini inşa etmek için Eflatuncu şemayı kullanıyor; fakat bunların bağlılığını inkâr ediyor.

Spösippos, Eflatun'un tüm felsefesine egemen olan ahlâk ilkesi yerine, Fisagorcuların matematik ve soyut ilkesini koymuştur. Aristo, bize, Spösippos'un Eflatun'dan diğer bir noktada daha ayrıldığını bildirmektedir: Spösippos, kendinden birliği, zorunlu bir sonuç olarak çokluğun kendinden bir şer ilkesi olduğunu söylemek zorunda kalmamak için, iyi (hayır) saymıyor; fazla olarak Eflatun'un Bir ve Birçok'la karıştırdığı iyi ve şer karşıtlığını da kaldırıyor. O, iyiyi, doğanın birinci ilkesi olmaktan çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda doğadan zihni de kaldırır ve bunu doğadan farklı bir ilke sayar. Şu halde ona göre, kendinden Bir, ne Eflatun'un düşündüğü gibi, iyidir; ne de Aristo'nun zannettiği gibi, zihindir; fakat o, Parmenides'in soyut Bir'inden ya da İskenderiye Okulunun anlaşılmaz birliğinden başka bir şey değildir. Aristo, Spösippos'un ilkesini son sonuçlarına dek götürerek onu, yok olanı (non-être) kabul etmekle suçlandırır.

Spösippos, kendi birlik ilkesiyle eşyanın kaynak ve doğasını nasıl açıklar? Bu, onun doktrinindeki en karanlık taraftır. Onun bu konuda idea'lar kuramına şiddetle saldırdığı sanılır. Zaten o, daha önce, bu kuramının ilk terimlerini de değiştirmişti; bu kez, daha ileri gider ve Eflatun'un doğada ilk ilkeler arasına koyduğu aracı ilkeler serisini silip süpürür ve her şeyin özel özünü, doğrudan doğruya birliğin kendisinde araştırır.

Spösippos'da, Fisagorculuktan çok şeyler vardır. O, idea'ların yerine, sayıları en yüksek gerçeklik saymış ve bu konuda Philolaos'a dayanan bir eser de yazmıştır. Bu eserden kalan parçalardan birinde, (4) ü piramidal sayının birincisi sayar ki, bu Fisagor'un değil, Philolaos'undur. Fisagorcuların onluklarda

(décades) keşfettikleri birçok hassalardan Spösippos da söz eder ve Fisagorculara uyarak, noktanın bir, çizginin iki, yüzeyin üç, katının dört boyutu olduğunu anlatır ve bunları âdeta türlü kalınlıkları olan bir hacim sayar.

Spösippos'un ahlâkına gelince: Seneca'nın anlattığına göre, o, namuskârlığın tek iyi (hayır) olduğunu kabul etmeksizin insanın ancak erdemle mutlu olabileceğini iddia etmiştir. İskenderiyeli Saint-Clément ise, Spösippos'un mutluluğu, doğal şeylerde herhangi bir yetkinlik diye tanımladığını ve erdemi, mutluluğun aracı olarak dikkate aldığını kaydeder. Spösippos'a göre, şehvetle elem iki son uçtur (münteha); bunların ortasında olduğu gibi, iyi bulunur. Spösippos, hazzı da şer sayar. Stoacılar da ancak bu kadar ileriye gitmişlerdir. Eflatun, hazzın, yüce iyiyi oluşturmak için zihinle birleşmesini istemiş ve bu iki son ucu gözetmişti ve Spösippos'un, her hazzı kötü ya da şer sayan düşüncesini Ödox'un her haz iyidir düşüncesiyle karşılaştırarak bir tartışma konusu yapmıştır (*Phileb Diyaloğu*). Spösippos'un mutluluk, erdemin sonudur; haz da bir elemdir, şeklinde ifade ettiği bu iki karşıt ilkeyi nasıl uzlaştırdığını bilemiyoruz. Zira, buna dair elimizde hiç bir belge yoktur. Politikaya dair, zamanımıza gelebilmiş olan şu özdeyişi, Eflatun ilkelerine benzer: "Eğer hükümet, iyi bir şeyse, bilge olan yalnız prens ve kraldır".

Spösippos, biyolojiyle de uğraşmış, bu konuda da *Benzeşenler* adlı bir eser yazmıştır. Ondan, Parmenides hakkında bazı bilgilerle, *Fisagorcu Sayılara Dair* adlı eserinden de bir iki parça zamanımıza gelmiştir.

Spösippos'tan kalan parçalar, Diels'in *Vorsokratiker* (s. 253, 15-32 A. 13) inde toplanmıştır. Bunları Tannery, *Science Hellene* adlı eserinde (s. 374 vd.) inceler.

Bkz. P. Lang, *De Speusippi Academici Scriptis* (Bonn, 1911); Diogéne Laêrce, (liv. IV); Ritter, (cilt II, ch. VI, Tissot çevirisi), Fischer, *De Speusippi Ath. Vita* (Rastadt, 1845).

SPRANGER, Eduard. Alman filozofu. Eğitimci ve psikolog. 27 haziran 1882'de Berlin'de doğdu, 1960'ta öldü. 1911'de Leipzig'de, 1920'de Berlin, 1946'da Tübingen Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Diltheys Okuluna bağlı olan Spranger, pedagoji ile psikoloji tarihi üzerindeki çalışmalarıyle de ayrı bir değer taşır. O, ülkücülük ve hümanizma geleneklerine bağlıdır. Ülküsel büyük insan tiplerini yetiştirmek ister; kültürle din arasındaki ilişkiye önem verir. Eğitimde felsefesel kültürün önemli rolüne dikkati çeker; bireye ve onun kişiliğine önem verir. Başlıca eserleri şunlardır: *Die Grundlagen der Geschichtswissensch* (1905); *W. v. Humboldt u. die Humanitatsider* (1909, 2. baskı, 1928); *Lebensformen* (1914, 8. baskı, 1950); *Zur Psychologie des Verstehens* (1918); *Die Psychologie des Jugendalters* (1924, 24 baskı, 1955); *Das dt. Bildungsideal der Gegenwart in Gegschichtphilosophy Beleuchtung* (1928); *Schillers Geistesart* (1941); *Die Magie der Seele* (1947, 2. baskı, 1949); *Pestalozzi Denkformen* (1947); *Goethes Weltanschauung* (4. baskı, 1949); *Kultur u. Erziechung* (1932); *Weltfrommigkeit* (1941); *Lebenserfahrung* (1947); *Pedagog. Perspektiven* (4. baskı, 1956); *Kulturfragen der Gegenwart* (1953); *Der Unbekannte Gott* (1954); *Der Eigengeist der Volkschule* (1955).



Bkz. F. Kurfess, *Zwei Padagogen der Gegenwart* (1932); E. Cromer, *Eduard Spranger* (1932); E. Bosshart, *Die System Grundlagen der Padagogik Eduard Spranger* (1953).

STAEL, Holstein (Anne Louise, Germaine Necker Baronne de). Madame de Staël adıyle Fransız edebiyat tarihinde de önemli bir yer alan bu kadın, 22 nisan 1766'da Paris'de doğdu ve 14 temmuz 1817'de bu şehirde öldü. Devlet adamı. maliyeci ve filozof olan Baron Necker'in kızıdır. Staël, babasının disiplini altında yetişmiştir. Drectoire yönetimi kurulduğu dönemde, salonlarına devam eden büyük, nüfuzlu ve aydın insanlarla çevresine büyük hizmetleri dokunmuştur. Bonaparte yönetimiyle başarısız bir savaştan sonra Génève gölü kıyılarındaki Coppet'ye sürgün edildi. O, güçlü bir hayal gücüne sahip, yüksek bir sanatçı olduğu kadar da, ahlâkçı, eleştirimci ve memuvar yazarlığında Chateaubriand'a rakip olan dâhi bir kadın sayılır. Alman uygarlığını Fransızlara



tanıtmış, XVIII. yüzyılı, J.-J. Rousseau'nun ateşli bir çırağı sıfatıyle XIX. yüzyılda sürdürmüştür. Fakat, Rousseau kadar zengin felsefesel düşünceleri yoktur; tüm düşüncelerinde Tanrı'ya, özgürlüğe ve babasına karşı duyduğu derin sevgiler parıldar. Staël' in düşünsel gelişmesinde Raynal, Thomas, Grimme, Morellet, Stuard, Buffon... vb. gibi kendi aile çevresine devam eden ünlü adamların etkisi olmuştur. 1786'da İsveç Elçisi olan Baron de Staël'le evlendi. Coppet'de bulunduğu zamanlarda Almanya'ya ve İtalya'ya seyahat etti. *Almanya'ya Dair* adlı eseri, her basılışında polis tarafından toplatıldı. Kendisi türlü polis kovuşturmalarıyle özgürlüklerinden yoksun bırakıldı. Hatta, onunla ilişkisi olan arkadaşları. salonuna devam eden kadın ve erkek dostlarından çoğu sınır dışı edildi. 1812' de bu baskılardan kurtulan bu istibdat düşmanı, Petersburg'a, sonra İsviçre ve İngiltere'ye sığındı. 1811'de ikinci kez kendisinden pek küçük yaşta olan M. de Rocca ile evlendi.

Başlıca eserleri şunlardır: *De la Littérature Considérée dans Ses Rapports Avec les Constitutions Sociales* (2 cilt, 1798); *De l'Allmagne* (Londra, 1813); *Considérations sur la Revolution Française* (3 cilt, 1818); *Dix Années d'Exil* (1821); *De l'Influence des Passions sur le Bonheur des Individues et des Nations; Lettres sur les Ouvrages et le Caractère de J.-J Rousseau* (1788). Bunlardan başka, bizi burada ilgilemeyen bazı romanları vardır.

Staël, bir filozof değildir; fakat ilhamlarını felsefeden almış ve ihtilâlci bir ruhla yaşadığı dönemde felsefe için gösterilen dinsel ve siyasal tepkilere karşı, bu bilimi aşırı bir cesaretle savunmuştur. Akla, tinselciliğin en saf derecesine yükselmiş ve düşünce özgürlüğü için savaşmıştır. Sanatı, dini, felsefeyi ve toplumu, insel uygarlığın kaynağı yapmıştır. *Bireylerin ve Toplumların Etkisi* adlı eserinin siyasal kısmı, felsefe bakımından ahlâksal gerçekleri ve biraz bulanık olarak metafizik düşünceleri kapsar. O, bu eserinde haz ahlâkını şiddetle yıkmaya çalışır. Tutkunun, ruh, birey ve toplumun hayatı için yıkıcı olan sonuçlarını belirtir; biraz da stoacılığa kayar; bazı durumlarda intiharın yüce bir kurtuluş aracısı olduğuna inanmış görünür. Bireysel ve siyasal tutkuların inceliklerini ve özelliklerini başarıyla çözümler. *Sosyal Kurumlarla İlişkisi Bakımından Edebiyat* adlı eserinde, "Tarihi incelemek suretiyle başlıca olayların hep aynı ereğe, yani evrensel uygarlığa yönelmiş olduğu inancını kazandım" diyerek bu ilkeyi, sanata ve tutkulara uygular. Bu etüdün merkezinde daima ruh vardır. Ona göre, eski ve yeni edebiyat şaheserlerinin değerini, farklarını ve sıralanmalarını açıklayan şey, dinlerin töreler, kanunlar ve felsefesel kuramlarla değişkelere uğramış ve sürekli niteliğiyle dikkate alınmış olan insandır. Bu düşüncelerin kaynağı Perrault'dır (1628-1651); fakat Staël, onu daha genişletmiştir. O, bu düşünceyle Boileau'dan (1636-1711) daha ileri giderek modern edebiyatların Hıristiyanlık karakterini taşıdığını, Fransız edebiyatının ise, eski ve müşrik eserlerin şekil ve kurallarını almak suretiyle kötü duruma düştüğünü açıklar. Bugünkü eleştirilere rehberlik yapmış olan şu esasları savunur: "Ben, dinin, törelerin, kanunların edebiyata, edebiyatın da din, töreler ve kanunlar üzerine yaptığı etkilerin ne olacağını araştırmaya çalışacağım. Öyle sanıyorum ki, edebiyat ve ruhu değişkeye uğratan ahlâksal ve siyasal nedenler, yeter derecede çözümlenmemiştir. İtalyanların, İngilizlerin, Almanların ve Fransızların eserlerinde bulunan türlü karakteristikleri gözlemek suretiyle siyasal ve dinsel kurumların bu sürekli türlülüklerde önemli bir rol oynadığı sonucuna ulaştım". Staël, Chateaubriand'ın eserlerinde olduğu gibi, âlem ve insan kalbi üzerinde Hıristiyanlığın yaptığı nüfuza aşırı bir yer verir; fakat doğaüstü inançlara kapılmaz. Bu eserdeki ahlâksal doktrinlere de en saf şeklini vermiştir. O, "Ahlâk, hesabın üstüne konmalı ve onu sabit bir nokta gibi birleştirmelidir; ahlâk hesaplarımızı ve hesaplarımız politikayı yönetmelidir" der. Staël, gerek bireysel gidişin, gerek halkın selâmeti adına dev letin son ereğini çıkarda gören yararcı ahlâk doktrinine saldırır.

Staël'in bu eserde metafizik sorunlara dair aydın düşünceleri yoktur. Fakat, *Almanya'ya Dair* adlı kitabında, ahlâksal düşüncelerinin oldukça derin bir metafizikle birleştiği görülür. Bu eser dört bölümdür:

1. Almanya ve Almanların Töreleri.
2. Edebiyat ve Sanatlar.
3. Felsefe ve Ahlâk.
4. Coşku Dini.

Bu son iki bölümde romantikleri eleştirir. Felsefe ve Ahlâk bahsinde üç ana bölüm vardır: 1. Ereği, sonsuz olan asıl metafizik; 2. Düşüncelerin oluşumu (teşekkül) sorunu; 3. Kaynaklarına çıkmak koşuluyle fakültelerimiz.

Staël, yüksek metafiziğin, düşüncenin gücünden çok, âcizliğini göstermeye elverişli olduğunu, sonsuzluğun, yöntemli bilgiden ve derinleştirilmiş etütten çok, bir iman konusu olacağını düşünür. Üçüncü sorun üzerinde pek de durmaz. Düşüncelerin kaynağı problemini ele almak suretiyle Fransız felsefesinin, sonsuzluktan işe başlayan Alman felsefesinden

daha iyi bir yola girmiş olduğunu kabul eder. Fakat, ideologların bu problemi kötü çözdüklerini, zira, buna kötü bir yöntem uygulamış olduklarını anlatır ve der ki: Onlar, yalnız akıl yürütmeye baş vurmuşlardır; oysaki, bilinç sorunlarında duyguyu izlemek gerektir; ideologların elindelik ve duyguya dayanan iki doğa ayırmak suretiyle düştükleri çelişiklik bundan doğmaktadır. Staël, XVIII. yüzyıl Fransız felsefesinin İngiliz felsefesiyle olan ilişkisini de pek iyi bilmektedir; bu bakımdan, önce Hobbes ve Locke'a baş vurur. Hobbes'a değinirken, ahlâkın politika ve metafizikle ilgisini pek iyi belirtir. Ona göre, düşünce için duyumların zorunlu oluşu, ahlâksal özgürlüğün inkârı, uygarsal ve siyasal özgürlüğün kaldırılması, bir aynı zincirin üç halkasıdır. Staël, "Locke, der, ruhta doğuştan hiç bir şeyin bulunmadığını gösterdi; haklıdır. Zira o, daima düşünce sözcüğünün anlamına, deneyle kazanılmış bir gelişmeyi karıştırır. Fakat, duygular için sorun böyle değildir. Locke, ruhun derinliğinden Tanrı'nın varoluşuna inandığı halde, kanılarını, hepsi deney âleminden çıkan, akıl yürütmelere dayandırır ve bir ebedî ilkenin, tüm diğer nedenlerin ilkel nedeni olduğunu onaylar. Locke, bu suretle sonsuz küresine girmiş olur. Oysaki, sonsuz, her deneyin üstündedir. Staël, İskoçya felsefesini bu felsefeye karşı koyar ve bu suretledir ki, ilk kez Fransa'da Hutcheson, A. Smith, Reid, Dugald Stewart ile Kant, Fichte, Schelling ve Jacobi'nin adları övülür oldu. Staël, XVIII. yüzyıl Fransız metafiziğinin, Descartes ve Malebranche zamanındaki metafizikten olan farklarını pek iyi gösterdi ve XVIII. yüzyılda da, Montesquieu ile Raynel'i, *Lettres Anglaises*'in yazarı Voltaire'le aşırılığa taşan Voltaire gibi iki ayrı momanın (moment) varlığını öğretti. Ona göre Condillac ve Helvétius de çağdaş oldukları halde, bu iki dönemin izlerini taşırlar; bunlar, Condillac ve Locke'un aynı yolda gittikleri halde, savundukları ilkelerin doğuracağı ağır sonuçları fark etmemişlerdir.

Staël, Alman felsefesi hakkındaki genel gözlemlerinden Cermen kavminin tinselci yönelişlerine değinir ki, bunu, *Sosyal Kurumlarla İlişkileri Bakımından Edebiyat* adlı eserinde incelemiştir. Ona göre, Alman felsefesi, kendisinin dalınçlı (contemplatif) felsefe adını verdiği felsefede muzaffer olmuştur. Staël, Leibniz'i Almanya'nın Bacon ve Descartes'ı sayar. Bilimlerle felsefenin ve daha çok matematiklerle metafiziğin arasındaki birleşmenin bu filozoftan itibaren başlamış olduğunu açıklar. *Almanya'ya Dair*'de, Kant'a ayrı bir bölüm vermiştir. Staël, Kant felsefesinin sınırlarını aşmış olmakla birlikte, onun karakterini başarıyla belirtmiştir. Kant felsefesine dair okuduğu bazı parçaların, bazı aydın Almanlar ve filozoflarla yaptığı görüşmeler sonucunda ve şaşılacak bir kâhinlikle bu büyük filozofu kavramıştır. Kant'ın çatışkılarından (antinomies), içten duyuya (sens intime) baş vurmanın zorunluluğu sonucuna ulaşmıştır. Staël, Tanrı'nın, bilinç, elindelik, hareket ve hayat gibi tanıtlanabileceğini sanır; biraz da ileri giderek çözümlemeyi, ancak ölmüş bir bedende yapılabilen anatomiyle karşılaştırır ve bundan ruhumuzun yarısı, bir diğer yarısını gözleyebilmesi için ikiye bölünmesi gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte, Fichte'nin psikolojik gözlemini doğru bulur. Staël, hiç bir ihtiyat kaydı koymadan *Pratik Aklın Eleştirimi*'ni övdüğü gibi, Kant'ın güzel ve yüceye dair eleştirilerini kapsayan *Yargının Eleştirimi* adlı eserini de beğenir. Ve bu Alman filozofunun adı altında, sanatlar kuramındaki maddeciliği yıkar. Denebilir ki, Fransa, Staël'in *Almanya'ya Dair* adlı eseri sayesinde yüksek ve felsefesel bir eleştiri anlayışına kavuşmuştur.

Staël, Kant'ın ahlâk ve estetik doktrinleriyle metafiziğindeki orijinallik ve derinliği kavramakla birlikte onun çıkarmış olduğu sonucu kabul etmez ve der ki, "Kant, kendilikleri (entités), esas itibarıyle pek açık olan nesneler içinde çoğu kez pek karanlık bir metafiziğe rehber olarak alır; bu ise, düşünce karanlıkları içinde parlak bir ışıldak taşımak demektir... Bu, âdeta geceleri bir ateş sütununu, gündüz ise, bir nebülöz sütununu rehber edinen İsraillileri anımlatır". Staël'in bu eserde, Lessing ve Hemsterhuys'e dair verdiği bilgiler doğrudur. Jacobi'de, mantıksal araçlarla Kant'ın matematikçi zekâsındaki aşırılığa karşı imanın, duygunun, hayal gücünün bir tepkisini görürse de, sabit ve belgin bir kuralı olmayan ve duygusal söylevlere bağlı bir filozofun yanılmalarını göstermekten de çekinmez. Fichte'de ahlâksal duygunun enerjisini, Schelling'de doğayı temaşa ve takdir ederken Staël, mutlak özdeşlik doktrininin tehlikelerini önceden sezmiştir. Bu yüzden Kant'ın ruhla dış âlem arasında korumuş olduğu ikiciliği yeğ tutar. Birliğin yeter derecede açık olarak evreni açıklamadığına, maddesel ile tinsel arasındaki savaşa itiraz edilebileceğine inanır. Alman felsefesinin, edebiyat sanatlar, ahlâk ve hatta bilimler üzerindeki nüfuzuna dair olan bölümde verdiği düşünler, büyük bir düşünce yüksekliği ve sağlam hükümlerdir.

Almanya'ya Dair'in dördüncü ve sonuncu kısmı, Din'e ayrılmıştır. Din sorunlarının bu-

radaki varsayım tarzı pek felsefesel bir değer taşır. Mistiklik, Coşku, Canlandırıcı Güç, Elemi Yeniden Doğuran Güç bahislerinde her filozofun yararlanacağı ve beğeneceği hamleler vardır. Staël, G. Lanson'un naklettiğine göre, önce, dine karşı ilgisizdi; biraz da Voltaire'ciydi. Ölümünden on yıl önce kilise dogmalarına (dogme) bağlı olmayan gayretli bir Hıristiyan olmuştu. Dük Broglie, onun halini piyetizme bağlı muhayyercilik (latitudinerisme pietiste), yani pek bağımsız, Tanrıbilime pek az ilgili ve daha çok mistik olan liberal bir Protestancılık olarak nitelendirir. Onun, her iman edimi, romanesk bir ülkücülüğün ateşli edimidir. Staël, coşkularını nesnelleştirir ve mutluluğa karşı olan gayreti boşa gitmesin diye Tanrı'nın varoluşunu kabul eder. Onun için Tanrı, sonsuzdur ve birçok acı deneyler arasında aramış olduğu sonsuz aşkın konusudur. Fakat sonra, Staël, felsefesinin yetersizliğini anladı; asil tutkularla hayatı asilleştirme sanatının hayat için yeter bir kural olmadığını, haz ve hatta piyete hazzının bile bir erdem ve hatta erdemin sağlam bir temeli olmayacağını kavradı ve Kant'ın postülatına bağlandı; bundan da tekrar Tanrı'ya geçti. Ruhu, duyguların üstüne yükselince ahlâk kanununu kavramış oldu ve Hıristiyanlaştı; iman, aklını kandırdı ve artık Tanrı, Staël'i aydınlatan ve kendisine akıl veren bir ışık oldu; aynı zamanda onun ruhuna bilimin ve yüreğine aşkın sonsuzluğunu ilham etti. Bize göre Staël'in bu ruh halinde, kadınlığından gelen sarsak duyguların, kurtuluşu teslim olmakta bulan cesaretsizliği sezildiği gibi, çoğu zaman ihtiyarlarda ve ihtiyarlıkta hissedilen korkuyla karışık ve acabalar önünde karar veremeyen çaresiz ve zorunlu bir âcizliğin doğurduğu iman gizlidir.

Staël'in, politikaya dair düşünceleri, daha çok *Fransız Devrimine Dair Görüşler* adlı eserinde bulunur. Diğer birçok yazılarında olduğu gibi, tinselci ilhamlarla dolu olan bu eserinde Staël, bilgece liberal bir sisteme bağlıdır; bunda, insan onurunu kadar da hak ve ödevlerle politikayı ahlâk çerçevesi içinde inceler. Bunların bozulması ona göre, tüm sosyal kargaşalıkların nedenidir. Staël, önce İngiliz monarşisine, sonra Birleşik Amerika Cumhuriyetine, daha sonra tekrar İngiliz rejimine hayranlığını ifade etti; siyasal olayları, kendi özsaygısıyle (izzetinefis) yargıladı. Hükümet işlerini kendi salonlarında toplanan kimselere, kendi tarafından yönettirmek düşüyle uğraştı. Başka ulusları, kitaplar ve seyahatlerinin yardımıyle kolayca öğrendiği halde, ihtilâlci Fransa'yı anlayamadı. Onun yanılsamaları (illusions) kadar da hoşnutsuzlukları buradan gelir. Adı geçen eserinde, bireylerin iyi ve kötü eylemleri üzerinde fazla durur; Fransız toplumunun kurtuluşunu, İngiliz siyasal kurumlarını almakta bulur. Parlamentocu ve doktrinci liberalizmin anası olmaya çalışır. Montesquieu'nün kuramını ustaca değiştirir: "Yasama (teşri) heyetinin taksimi, yürütme (icra) erkinin (pouvoir) bağımsızlığı ve her şeyden önce, mülkiyet koşulu. Bunlar, her olanaklı olan kurumun planını birleştiren yalın düşüncelerdir". Bunlardan birincisi ile üçüncüsüne daha çok önem verir. Birincisiyle, Avam ve Âyan (Senato) Meclislerini kurar; üçüncüsünden, Parlamento rejiminde burjuva sınıfının ihtilâli kendi çıkarlarına çevirecekleri sonucuna ulaşır; ve bunun doğuş ayrıcalığı (imtiyaz) yerine, servet ayrıcalığını getirdiğini, bu suretle de demokrasiye karşı politikanın kin ve korkusu uyanacağını iddia eder. Ona göre, tüm sosyal düzenin bağlandığı düşünce, mülkiyettir; ve yurttaşın fonksiyonu yalnız buna bağlıdır. Staël'in politikası, yaşadığı dönemdeki Fransa'da esen siyasal havaya karşı bir tepki niteliğindedir. Bununla birlikte, onun liberalizminde ateşli bir insanseverliğin bulunduğu da inkâr edilemez.

Staël, hayatının son yıllarında, De Bonald'la ve bunun okuluyle savaştı. O, uğrunda pek çok acılara katlandığı düşünce özgürlüğü davasının imanlı havarilerinden biri olduğu gibi, XIX. yüzyıl felsefesinin doğmasına hizmet edenlerden de biri sayılır.

Külliyatı, 17 cilt olarak oğlu tarafından yayımlanmıştır (Paris, 1821). Bu külliyatın Almancası da 1912'de çıkmıştır. *Almanya'ya Dair*'ini bu adla Nasuhi Baydar Türkçeye çevirmiştir (3 cilt, 1945. M.E.B.); *Edebiyata Dair* adlı eserini de Vahdi Atay dilimize çevirdi (1953).

Bkz. F. Brunetiére, *Evolution de la Critique* (VI. ders); E. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX e Siècle* (1. seri, 1891); E. Ritter, *Notes sur Mme de Staël* (1899); G. Lanson, (s. 862-873); Poline de Pange, *Mme de Staël et sa Découverte de l'Allmagne* (1929); F. G. Longchamp, *L'Oeuvre Imprimé de Mme de G. de Staël* (Génève, 1949).

STAEUDLIN, Charle-Frederic. Alman filozofu. 1761'de Stuttgart'da doğdu, 1826'da Göttingen'de öldü. Bu şehrin üniversitesinde profesördü. Ahlâk konularına dair bazı dissertasyonlarla felsefe tarihine hizmet eden birçok eser yazmıştır. O, önce aklın mutlak otoritesine dayandığı halde, son zamanlarında doğaüstücülüğe (supranaturalisme) bağlanmıştır. Almanca ve Latince yazmış olduğu eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Kuşkuculuğun Tarihi; Ahlâk ve Dinle Olan Başlıca İlişkisi*

(2 cilt, Leipzig, 1794); *Felsefe İçin Memuvar ve Genel Olarak Din ve Ahlâk Tarihi* (5 cilt, Lubeck, 1797-1799); *Felsefesel ve İncilsel Ahlâk Tarihi* (Lubeck, 1882). Latince olan eserlerinde Tanrıtanımazlık, Vanini ve Eflatun felsefesiyle Yahudi ve Hıristiyan dinleri arasındaki ilişki vb. inceler. Staeudlin, ayrıca türlü dergilerde sanata intihara, akılcılık ve akılüstücülüğe (suprarationnalisme) dair de bazı dissertasyonlar yazmıştır.

STAHL, Georges-Ernest. Alman hekimi. 1660'ta Anspach'da doğdu, 1734'te öldü. Hekimliğe dair yazmış olduğu eserler ve Stahlcılık (Sthalianisme) adını alan doktrini ile ünlüdür. O, madde ile ruhu birbirinden ayıran ikiciliğe karşı canlıcılığı (animisme) savunmuştur. Bu doktrin, Descartes Okulunun ikiciliğine (dualisme) uygundur. Bunun esası, akıllı bir karaktere sahip olduğuna inandığı, ruhu, tüm organik olayların ilkesi saymaktan ibarettir. Bu teze, Bordeau hayatçılığı (vitalisme) karşı koymuştur. Stahl'a göre, hareket, cisimli bir şey olmadığı için, ancak kendisi gibi cisimsiz olan ruh sayesinde oluşur. İradeli ve içgüdüsel hareketler de ruhun eseridir. Bu itibarla ruh, besin hayatını oluşturan tüm hareketlerin de nedenidir. Kan dolaşımını yavaşlatan ya da hızlandıran da, tutkuların etkisidir. Bunlar, aynı zamanda da sindirim ve diğer hayvansal fonksiyonları (görev) bozar. karıştırırlar. Stahl'a göre, organik fonksiyonların düzenliliği de, zihinli bir neden sayesinde olanaklıdır. Onun, canlıcılık üzerinde durduğu en güçlü iddiası, mekanik ve kimyasal olgularla hayatsal olayların nedenleri arasında derin bir fark görmesidir. Bu konuda Stahl, Leibniz'le de tartışmalara girişmiştir. Onun doktrininde de, ruh hakkında ayrı doktrinleri olan birçok filozoflarda olduğu gibi, ruhun niteliği açıklanmamış, 'a priori' olarak ruh denilen bir ilke, körü körüne kabul edilmiştir.

Başlıca önemli eserleri şunlardır: *Theoria Medica Vera* (Halle, 3. baskı, 1737); *Vindicioe Theorioe Veroe Medicianoe* (Halle, 1694); *Disquisitioe de Mechanismi et Organismi Diversitate* (Halle, 1697); *Ars Sanundi* (Offenbach, 1730).

Bkz. Dictionnaire des Sciences Médicales, *Sthalianisme* maddesi; Fr. Bouillier, *Du Principe Vital et de l'Âme Pensante* (Paris, 1863); A. Lemoine, *Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl* (Paris, 1865).

STAHL, Friedrich Julius. Alman filozof ve politikacısı. 16 ocak 1802'de Münich'de doğdu, 10 ağustos 1861'de Bad'da öldü. 1840'ta Berlin Üniversitesine profesör olmuştu. Stahl, daha çok, bir ideolog sayılır. Ona ün sağlayan başlıca eserleri şunlardır: *Die Philosophie des Rechts Nach Geschitl* (Ansicht, 2 cilt. 1830-1837; 5. baskı, 1878); *Der Christl. Staat* (1847, 2. baskı, 1858); *Der Protestantismus als Polit. Prinzip* (1853).

STAMMLER, Rudolf. Alman hukuk filozoflarından. 19 şubat 1856'da Asfeld'de (Hassen) doğdu, 25 nisan 1938'de Wernigerid'de öldü. 1882'de Marburg, 1884'te Giessen, 1885'te Halle, 1916'da Berlin Üniversitelerinde profesörlük yapmıştır. Stammler, Yeni Kantçılardandır. Doktrinini, *Wirtschaft und Recht Nach Materialistischer Geschichtsauffirung* (1895, 5. baskı, 1924); *Die Lehre von Richtigen Recht* (1902, 2. baskı, 1926); *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1922, 3. baskı, 1928); *Theorie der Rechtswissenschaft* (1911, 2. baskı, 1923); *Rechtsphilosophie Abdandlungen und Vortrage* (2 cilt, 1925) adlı eserlerinde açıklamıştır.

Stammler, tarihsel maddecilik bakımından ekonomi ve hukuk demek olan birinci eserinde, Aristo'nun amaçlı neden düşüncesiyle, maddeciliğin mekanik neden düşüncesini birleştirmeye çalışır. Ona göre, toplum ereği, önceden belirlenmiş olan nedenler bölgesidir. Bu itibarla sosyal alan, mekanik determinizmin dışındadır; biri, toplumun ekonomik vb. kurumlarına ait faaliyetlerden ibaret olan maddesel, diğeri kolektif tasarılarla bunlara bağlı olan düşünce ve inançlar gibi tinsel, yani geniş anlamda hukuksal olan iki görünüşü vardır. Stammler, bu iki görünüşü, sosyal töz den ayrılamayan yüklemler saymak suretiyle uzlaştırmaya çalışır. Ona göre, toplumun hukuksal görünüşü, sosyal yapının şeklidir. Ekonomik faaliyetler ise, bu yapının maddesidir. Şekilsiz madde ve maddesiz şekil tasarlanamayacağı için, bunlar bir gerçekliği yansıtırlar. Stammler, sosyal olgu ve tözün ne olduğunu anlatabilmek için sosyal bilimlerin konusunu saptar ki, bu konu, fizik âlemde bulunmayan için sıfatlarla bezenmiş sosyal olgulardır. Bu olgular, birtakım hukuk düzgülerinin kalıbına göre şekillenmişlerdir. Bu itibarla sosyal hayata ait olan olayların tümü birtakım kurallara bağlıdır. Bu kurallar ona göre, kendiliğinden değil, insanlar tarafından belirli amaçlara göre düzenlenmiştir. Doğa ve toplum bilimleri aynı yönteme bağlanamazlar. Sosyal bilimler, bir amaca bağlı olan bilimlerdir ve bu amaçları kuranlar da insanlardır. Fakat o, bu amaçlarda antropomorfik izlerin bulunmadığını da boşuna tanıtlamaya çalışır.

Özet olarak Stammler, toplumdaki hukuk kavramının, fizikte tüm olguları (faits) bir

sistem halinde tamlayan kavramların oynadığı rolü andıran bir rol oynadığına inanır ve ona göre, hukuk bircinsten sosyal ilişkileri düzenleyen ve her biri nesnel olarak gerçeklendirilirse, başkasının amacını kendisinin sayan bir ülkü olmaya doğru yönelen şekil ya da düzgü (norme) gibidir.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 1080); H. Ziya Ülken, (s. 404-406); W. Cornickel, *Der Rechtsbegriff bei Rudolf Stammler* (Berlin, 1943. Dissertasyondur).

STANLEY, Thomas. İngiliz ozan ve filozofu. 1625'te Cumberlow'da doğdu, 12 nisan 1678' de Londra'da öldü. 1648'de Oxford'da profesör olmuştu. Kendisi de bu üniversitede ve Cambridge'de yetişmişti. *The History of Philosophy Containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophes of Every Set (Tüm Okullardaki Filozofların Yaşam, Görüş, Eylem ve Söylevlerini Kapsayan Felsefe Tarihi)* (3 cilt, 1655-1661) adlı büyük eseri, yöntemsiz ve eleştirimsizdir; eski biyografilerden toplanmış olan rasgele sıralanmış fragmanlarla doldurulmuştur. Eser, Thalés ve Yedi Bilgelerle başlar; sonra, Sokrat ve çıraklarını, daha sonra da Fisagor, Empedokles, Heraklit, kuşkucular, Epikür, nihayet Kalde ve İran saibîlerinin (sabéenne) felsefesiyle sona erer. Bu kitap, şekilsizliğine karşın üç dört kez basılmıştır; hatta, Olerius, bunu Latinceye de çevirmiştir (Leipzig, 1721). Bugün bu eserin büyük bir yararı kalmamış olmakla birlikte, felsefe tarihçileri bundan söz etmeden geçemezler. Doğu felsefesine dair de bazı eserleri bulunan Stanley, daha çok geniş bilgisiyle tanınmıştır. *History of Chaldaick Phylosophy* (Amsterdam, 1690; Poem, 1647); *Europa, Cupid Prucified, Venus, Virgils* (1649); *Aurora and the Prince* (1647); *Oronta, the Cyprian Virgin* (1650) adlı eserler de onundur.

Bu filozofu, Hamilton'un ardıllarından olan Stanley Jevons'la karıştırmamalıdır. Son çağın yeni İngiliz matematikçilerinden olan bu filozof, tümdengelimsel (deductif) mantığın temelini genişletmek suretiyle eski mantığı yenileştirmeye çalışanlardandır. O, tasımların (kıyas), benzerlerin ikamesi ilkesine dayandığına inanır. Bunun bazı görüşleri, M. J. Ward'a, bilimlerin eleştirisi sorunlarında destek olmuştur.

STAPER, Philippe-Albert. İsviçre diplomat ve filozofu. 1766'da Bern'de doğdu, 1841'de öldü. Kant felsefesini Fransa'da ilk tanıtanlardan biridir. Fransızlar, İsviçre'yi işgal ettiği zaman o, Protestan Bakanı olmuş, kilise işlerini yönetmekle görevli olan Meclise üye seçilmiştir (1798). Daha sonra Directoire yönetiminde diğer iki zatla birlikte delege olmuş ve İsviçre'nin tarafsızlığını sağlayan gizli antlaşmayı Fransızlara kabul ettirmişti. İsviçre'ye döndüğü zaman, o, Millî Eğitim Bakanlığına getirilmiş ve kendisini düşürmek isteyen Fransız generalinin ısrarlarına karşın, bu makamı korumuştur. Staper, Pestalozzi Enstitüsünün ikinci kurucusu da sayılır.

Staper'e, tehlikeli ve karışık bir dönemde türlü siyasal ödevler verilmiş, çalışmaları, yurttaşları tarafından pek de iyi anlaşılmamış, nihayet çocuklarını yetiştirmek için, Monfort -l'Amaury'ye çekilmiştir. 1817'den 1840'a dek Paris'de oturmuştur. Birçok ağır ve sorumlu görevler arasında yazmış olduğu önemli eserler şunlardır: *Sokrat Felsefesi* (1786); *Mesihin, Karakterinden Çıkarılan Tanrısal Görevi ve Onun Yüce Niteliği* (1787); *Ölmezlik Hayatı* (1787); *Ahlâksal Bir Cumhuriyetin Niteliği* (1797); *Uygarlık Akımının Felsefesel Etüdüyle Yönetilen Bir Yönteme Göre İnsan Fakültelerinin En Verimli ve En Akla Uygun Gelişmesi* (1792). Bunların bir kısmı Almanca, bir kısmı da Latincedir. Son ikisi, eserlerinin en önemlisidir. Bunlardan başka, Biographie Universelle'de yazdığı, Sokrat, Kant ve Villers maddeleri de pek başarılıdır.

Staper, yaratıcı bir dehaya sahip değilse de felsefeye bir şey eklememiş denilemez. Hükümet, 'ideoloji' adı altında felsefeyi bozmak istediği zaman, cesaret ve sebatla bu bilgi kolunu koruma yeteneğini göstermiştir. Staper, hem felsefenin tarihini biliyor, hem de onu açıklamak için gerekli olan yeteneğe sahipti. O, uygarlığın tüm evrimlerini ve insel ruhu izlemekten hoşlanıyor ve bunların bazısından da fazlasıyle zevk alıyordu. Kant, bu zümreden olduğu gibi, Sokrat ve İsa da bunlardandır. Fransa'da yalnız Villers ve Mme de Staël'in bir taslağını vermiş olduğu Kant hakkında Staper'in yazmış olduğu makale, onun derin anlayışının bir ifadesi sayılmaktadır. Staper, felsefede seçmecidir (électique). Kendi inanç ve gidişinde Kant'ın ahlâkıylé Hıristiyanlık imanını birleştirmiştir. O, insan zihninin tek başına ve kendinden (en soi) gerçeği elde etme yeteneğinde olmadığına, ahlâk duygusunun da âciz olduğuna inandığı için, vahyin gerektiğini savunmuştur. Staper, "Sokrat, der, vahyi önceden sezmiş ve hemen de haber vermiş gibidir. Kuramsal ve pratik bakımdan Sokrat, erdem düşüncesini insanın kendi özel gücüyle ulaşabileceği en yüksek noktaya dek götürmüştür. Onun sayesinde evvelce kozmolojik ve fizik bir nitelikte olan felsefe dinselleşmiştir".

İsa'ya olan hayranlığı dolayısıyle felsefenin Hıristiyan dinine uygun bir karakter kazan-

masını ister. Kant'ın Nasıralı İsa'da, insanların en birincisini görmemiş olmasına ve Hıristiyanlığın doğaüstü kaynağını reddetmesine üzülür. Staper, metafiziğin yüksek bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte, buna büyük bir yer vermeyi doğru bulmaz; daha çok psikoloji ve ahlâka önem verir. Onu, Kant'tan ayıran noktalardan biri budur. Staper, ahlâkta evrensel insanseverliği ana ilke sayar; psikolojide de, gözlemlerinin karakteri itibarıyle İskoçya Okuluna yaklaşır; hiç bir fakülteyi, hiç bir ruh halini, hatta esirmeyi (vecit) bile tanımamazlık etmez. Fakat, esirmenin elindelikle uzlaşamayacağına, zira bunun insanı büsbütün edilgin bir duruma getirdiğine, bu durumun ise, ihtiyaçlara direnmek ve bunları yönetmek hususundaki duygularımıza nezaret eden ahlâksal halimize tamamıyle karşıt olduğuna inanır.

Staper, eğitime de fazla önem verir. *Ahlâksal Cumhuriyet* adlı eserinde, *İnsan Fakültelerinin Gelişmesi* adlı eserinde olduğu gibi, eğitimle zihinsel gelişim ve ahlâksal duyu arasındaki sıkı ilişki üzerinde ısrarla durur. Anlaşılıyor ki, *Ahlâksal Cumhuriyet,* siyasal bir eser değildir. O, bu konuya dair bir şey yazmamışsa da, tüm hayatı ve eserlerinden sızan hava, kendisinin ılımlı bir liberalizme bağlı olduğunu, devlet kuvvetlerinde bir denkliğin bulunmasını istediğini göstermektedir. Ona göre, bilge bir hükümetin anahtarı, seçim mekanizmasıdır ve seçimin iki dereceli olmasını ister. Staper, Fransa'da bir politika adamı olmaksızın doktrinci politikanın müjdecilerinden biri olmuştur. Maine de Biran, ona, "Sayın ve bilgin dost" sıfatını verir. Bu filozof, bir neden bağının dolaysız olarak tamalgısı aleyhindeki kanıtlara verdiği yanıtları (Reponses) da Staper'e karşı yazmıştır. Bu yanıtları, V. Cousin, *Nouvelles Considérations sur les Rapports du Physique et du Morale* adlı eserinde yayımlamıştır.

STATTLER, Bénédicte. Alman filozofu. Kant'ın çağdaşı ve hasmıdır. Baumgarten tarafından az çok değiştirilmiş olan Wolf'un düşüncelerinden ayrılmaz. O, bu konuda birçok eserler yazmıştır. *Saf Aklın Eleştirimi* yayımlandığı zaman, Alman üniversitelerindeki skolastik öğretimin temelinden tehdit edildiği ve kuşkuculuğa bir bilginlik şekli verildiği görüldü. Stattler, bu duruma tasalandı ve öfkelendi; Kant felsefesinin Hıristiyan din ve ahlâkıyle uzlaşamayacağını ileri sürerek aşırı hücumlar yaptı. Kant'ın ilkelerine değer verdi, ulaştığı sonuçlara saldırdı. Bazıları Latince olan başlıca eserleri şunlardır: *Felsefe* (Münih, 1769); *Kamulduyunun Değerine Dair Mantıksal Dissertasyon* (1780); *Kant'a Karşı* (2 cilt, 1788). Statler, bu eserin, sonradan bir Ek (Appendice) ile Özet'ini yayımlayarak şiddetle Schulz'e hücum etti. *Kant Felsefesinin Hoşgörülemez Sonuçlarına Dair Kısa Taslak ve Birçok Taraflılarının İnatları* (Münih, 1792); *Kant Felsefesiyle Hıristiyan Din ve Ahlâkı Arasındaki Gerçeksel İlişki* (Münih, 1795).

STEBLING, Susann L. XX. yüzyılın İngiliz matematikçilerinden. 1943'te ölmüştür. Lojistik üzerindeki çalışmalarıyle kendisini tanıtmış olan Stebling'in şu eserleri önemlidir: *Modern Introduction to Logic* (1930); *Philosophy and the Physicists* (1937).

STEFFENS, Heinrich. Alman filozofu. 2 mayıs 1773'te Norveç'teki Stavanger'de doğdu, 13 şubat 1845'te Berlin'de öldü. Öğrenimlerini Kopenhag'da ve kendi vatanında yaptı. Schleiermacher ve Schelling Okuluna bağlıdır; yani, romantizmin doğa felsefesiyle uğraştı. 1804-1806'da Jena, 1808'de Halle, 1811'de Breslau, 1832'de Berlin Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Pek sofu olan annesi, ona dinsel bir eğitim vermiş ve kilise için yetiştirmek istemişti. Fakat, daha pek gençliğinde doğa bilimlerine karşı duyduğu eğilim, Buffon'u okuduktan sonra belirmiş ve hemen Tanrıbilimi bırakarak felsefesel etütlere başlamıştır. Bu etütler onu Luthercilikten uzaklaştırmışsa da, sonradan o, tekrar ve tüm şiddetiyle Lutherci olmuştur. Öğrenimini Kopenhag'da tamamladıktan sonra Almanya'da yerleşmeye karar verdi ve kendini çırılçıplak bırakan bir sel baskınından kurtulduktan sonra, bir süre Hamburg ve Kiel'de oturdu. 1797'de felsefe doktoru ve Schelling'in hem öğrencisi, hem de dostu oldu; bu filozofun önerisiyledir ki, ilk olarak Jena Üniversitesinin felsefe kürsüsüne yardımcı profesör atanıldı. Freiburg'da jeoloji öğrendi; Kopenhag'da dersler verdi, Halle Üniversitesinde mineroloji okuttu. Almanya'yı Fransızların istilâsı üzerine, gönüllü olarak kurtuluş savaşlarına katıldı ve Paris'e girmiş olan Alman ordusunda teğmenlik yaptı; sonra, Berlin Üniversitesine doğal felsefe profesörü oldu.

Steffens'in felsefesel doktrinlerini belirtmek güçtür; zira, onun doktrini, doğa bilimlerine dair olan çalışmalarına karışmıştır. Bu çalışmalar, sistemli olduğu kadar da varsayımlara dayanır. O, Schelling felsefesini doğaya uygulamış ve bu filozofun tümdengelimle elde etiği düşünceleri, o, tümevarım yoluyle geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre, doğa ve ruhun birliği, yeryüzünün ve yeryüzünde oturanların

tarihinde görülen jeolojik devrimlerden, hayatın evrimlerinden, madde öğelerinin özelliklerinden elde edilen bir formüldür. Fakat, bu formülü, o olgulardan çıkaracak yerde, olgulara yüklemeye çabalar ve doğanın kendi kuramsal görüşlerine, yani panteizmine hizmet edecek olan kısımlarını inceler. *Yeryüzünün İçyapısına Dair Deneme* (Freiburg, 1810) adlı eseri, Erdmann'ın söylediği gibi, felsefesel eserlerinin en iyisidir. Bu eser, ilk kez pozitif bilgilere sahip olan bir doğa filozofunu gösterir. *Bugünkü Zamanlar ve Kaynaklar* (Berlin, 1817); *En Kutsal Olanın Karikatürü* (Leipzig, 1821) adlı iki eseri, doğal hak ve ahlâktan söz eder. Adı garip olan ikinci eser, saf düşünceyle bunun sosyal yaşamdaki görünüşleri arasındaki farkı inceler. Devlet düşüncesi, ahlâksal özgürlük düşüncesidir. Fakat bu düşünce ona göre tek tek kalmış momanlara bölünür. *Doğa Felsefesinin İlkeleri* (Berlin, 1806) adlı eserinde Schelling'le Schleiermacher'in düşüncelerini karıştırır. *Antropoloji* (2 cilt, Breslau, 1822) adlı eseri üç bölümdür:

1. *Jeolojik Antropoloji* ki, burada insan, doğanın bütünü olarak tüm âlemi kendi ebedî kişiliğinde özetler. Doğanın bu kesin ifadeye ulaşmak için geçirdiği evreleri adım adım izlemek gerekir.

2. *Fizyolojik Antropoloji,* bunda Steffens, tüm yaşam şekillerinin ancak insanda en yetkin durumlarına kavuştuğunu gösterir.

3. *Psikolojik Antropoloji* ki, bu kısımda tamamıyle insan cinsi, zaman içindeki evrimleriyle dikkate alınmıştır.

Tüm eserlerinde savunduğu ana düşüncelerin özeti şudur: En aşağı derecesinden en yüksek derecesine dek, dünyamızın ve organik yaşamın ilerleyen gelişimini geçmek suretiyle görülür ki, daima ve her yerde bir bireysel yöneliş belirmektedir. Bir doğa şekli ne denli bireysel ise, onda o kadar çok sonsuzluğun işareti vardır. Yani o, daha zengin bir kapsamı (muhteva) ve daha büyük aykırılıkları içine alır. Bunu Steffens, şu ilkeyle anlatır: Doğanın sonsuzunu en çok içine alan derece, en çok bireyseldir. Ona göre, güneş sisteminin, insan meydana gelinceye dek geçirdiği evrimin ulaştığı bireylik en dolgun bir surette insanda gerçeklenmiştir. İnsanın arzularındaki şiddet dolayısıyle doğada bir çatışma baş göstermiştir ki, bunu ancak inayet (grâce) yatıştırmıştır.

Steffens, *Dünyanın İçyapısına Dair Deneme* adlı eserine estetik ve tarihsel düşüncelerini de eklemiştir ki, bu, doğa felsefesinin ruh felsefesine kayabileceğini gösterir. *Felsefe Derslerine Giriş* (Kopenhag, 1803) adlı eserinde de, doğanın bireyleştirici ve evrenleştirici yönelişlerini açıklar. *Doğanın Felsefesel Biliminin Temel Çizgileri* (Berlin, 1806) adlı eserinde de, yukarda özetini verdiğimiz ilkeyi, bilgi hakkındaki genel düşüncelerine bağlayarak geliştirir. Bu eseri, Dilthey'in değindiğine göre, Schleiermacher beğenmiş ve bunun etkisi altında kalmıştır.

Fransız kaynakları, ona felsefede, daha önceden var olmayan hiç bir düşünceyi borçlu olmadığımızı, yani kendisinin hiç bir yeni düşünce getirmediğini iddia ederler. Hatta, saf bilim, onun bahsettiği sözde altı jeolojik dönemle, hidrojen ve oksijen karşısavını, bitkiler, hayvanlar ve insanlarda iki cinsin karşılığı ve tüm öğelerin dörtlü esası hakkındaki spekülasyonları kabul etmez, derler. Kendi okulu da, onun birtakım sudan sözcük benzerlikleriyle, ustaca yapılmış bazı andışlarla yetinmesini eleştirir. Bütün bu kusurlarına karşın, Steffens, aşağı zekâlı ve yeteneksiz bir yazar değildir. Onun ölümünden sonra yayımlanan eserlerine, *Nachgelass Schriften* (Berlin, 1846) başlangıç ödevini görmesi için Schelling'in bir makale eklemiş olması onun değerine bir kanıt sayılır ve özellikle Kopenhag'da 1802'de vermiş olduğu dersler, Oehlenschlager ile Grundtvig üzerinde uyandırıcı etkiler yapmıştır; Danimarka'nın zekâ eserlerini esinlemiş, Tanrıbilime ve kendi hayatına dair de birçok incelemeler yazmıştır. Jul. Braniss de, onun değerli çıraklarından biridir. Önemli eserlerinin asıl adları şunlardır: *Grundzüge der Philos. Naturwissenschaft* (1806); *Über die Idée der Universitäten* (1809); *Karikauren des Heiligsten* (2 cilt, 1819); *Anthropologie* (2 cilt, 1824); *Christ, Religionsphilosophie* (2 kısım, 1839); *Was ich Erlebte* (10 cilt, son baskı, 1938); *Nachgelassene Chriften* (1846); *Beiträge zur Innern Naturgeschichte der Erde* (1801). Külliyatı 22 cilttir.

Bkz. H. Höffding, (cilt II, s. 201-202); Tietzen, *Zur Erinner an H. Steffens* (Leipzig, 1871); M. Meissner, *H. Steffens als Religionsphilosophie* (1936); V. Waschnitius, *Heinrich Steffens I.* (1939).

STEIN, Edith. Alman filozofu olan bu kadın, 12 ekim 1890'da Breslau'da doğdu, 9 ağustos 1942'de Auschwit'de öldü. Husserl'e bağlıdır. 1922'de Katolikliğe dönmüş, 1922-1931'de Dominiken tariki dünyası olmuştur. Olaybilimcilik (phénoménologie) yöntemini Thomacılığa uygulamış, pedagoji ile de uğraşmıştır. Eserleri: *Zum Problem der Einfühlung* (Freiburg, 1917. Dissertasyon); *Eine Untersuchung über den Staat* (1924); *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des St. Thomas v. Aquino* (Festschr E. Husserl, 1929); *Das Ethos der*

Frauenberufe (1931). Külliyatı 3 cilt olarak 1950-1955'te Löwen ve Freiburg'da basıldı.

Bkz. E. Kavva, *Edith Stein* (2. baskı, 1954); H. Graef, *Leben Unter dem Kreuz* (1954).

STEIN, Heinrich-Freiherr von. Alman filozofu. 12 şubat 1857'de Coburg'da doğdu, 15 haziran 1887'de Berlin'de öldü. 1881'de Halle, 1884'te Berlin Üniversitelerinde doçentlik yaptı. Dilthey'e bağlı ve Nietzsche ile ilgili olan bu filozof, felsefe ve estetikte akıldışçılığa (irrationalisme) sadık bir doktrini savunmuştur. Eserleri: *Die Ideal des Materialismus* (1878); *Die Entestehung der Neuren Ästhetik* (1886); *Vorlesungen Über Ästhetik* (1897); *Giordano Bruno* (1900); *Helden und Welt* (1883); *Zur Kultur der Seele* (1906).

Bkz. W. Martin, *Die Grundzüge der Asthetik H. Steins* (Münih, 1909).

STEIN, Ludwig. İsviçre filozof, sosyolog ve felsefe tarihçilerinden. 1859'da doğmuş, 1907'de ölmüştür. Bern Üniversitesinde felsefe profesörlüğü yapmıştır. Felsefe tarihi arşivinin müdürlüğünü yapmış olan Stein, felsefenin bu koluna dair değerli araştırmalarıyle de tanınır. Son zamanlarında sosyal sorunlarla uğraşmış ve bu konuda yazmış olduğu, *Die Sociale Frage im Lichte der Philosophie* (Stuttgart, 1897) adlı eserinin bir kısmı, *La Question Sociale au Point de Vue Philosophique* (Paris, 1901) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Bu, ilkel toplum olaylarının genişçe açıklamalarını veren bir eserdir ki, aynı zamanda sosyal felsefe doktrinlerinin evrimini de kapsar. Sosyal felsefe hakkındaki kişisel görüşleri, bu eseri ayrıca değerlendirir. *Leibniz und Spinoza* (1890) adlı eseri, bu iki filozofun düşünsel özelliklerini aydınlatır ve karşılaştırır. Diğer monografik eserleri de felsefe tarihi için aranacak kaynaklardandır.

STEINBART, Gotthilf-Samuel. Alman filozofu. 1738'de Züllichau'da doğdu, 1809'da Oder üzerindeki Frankfurt şehrinde öldü. Buradaki üniversitede felsefe ve Tanrıbilim okuttu. O, bu iki bilime herkesin anlayabileceği bir şekil vermek istemiş ve bunları Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır. Bir Tanrıbilim bilgininde de görülmesi garip olan girişimlerinden biri, bu bilime pek sudan bir ahlâkla, pek derin olmayan bir felsefe eklemiş olmasıdır. Steinbart, gerçeğin insan için ulaşılamaz bir konu ve bilgimizin de bağıntılı bir değeri olduğunu savunmuştur. Sanatta da doğacılığa (naturalisme) bağlanmıştır. Kendisine ün sağlayan eseri şudur: *Saf Felsefe Sistemi ya da Hıristiyanlığa Göre Mutluluk Kuramı* (Berlin, 1778, 1780; Züllichau, 1786, 1794). Bu Almanca eseri, Tanrıbilimciler şiddetle eleştirdiler. Steinbart, bunlara, mutluluğun Tanrıbilimi hakkında daha geniş bir açıklamaya hizmet etmek için, *Felsefesel Sohbetler* (Berlin, 1782-1794) adlı bir eserle karşılık verdi. Bu, bir önceki eserin Ek'i sayılır. Hepsi Almanca olan diğer eserleri şunlardır: *Nefis Sevgisi İlkesine Göre Erdem Güdülerinin (Motif) İncelenmesi* (Berlin, 1770); *Olabildiği Kadar Yetkin Bir Bilgi İçin İnsan Algıcına (Müdrike) Giriş* (2 cilt, Berlin, 1780).

Steinbart'ın biyografisi, Reide'in *Vaızlar Magazini*'nde çıkmıştır (cilt V, s. 695).

STEINBÜCHEL, Theodor. Alman filozof ve Katolik Tanrıbilimcisi. 16 haziran 1888'de Köln'de doğdu, 11 şubat 1949'da Tübingen'de öldü. Buraya 1941'de profesör olmuştu. Daha önce 1926'da Giessen, 1935'te Münih'te profesörlük yapmıştı. Sosyalizmi savunmuş olan Steinbüchel, varoluşçulukla (existentialisme) da uğraştı. Değerli eserleri şunlardır: *Sittl Idéen des Sozialismus* (1921); *Lasalle u. d. Dt. Idealismus* (1926); *Karl Marx, Gestalt, Werk u Ethos* (1946); *Umruch des Denkens* (1936); *Existentialismus u. Christl. Ethos* (1947); *Dostojewiski* (1947); *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I* (1933); *Immanuel Kant* (2 cilt, 1931); *Christl. M. A.* (1935); *Die Philosophische Grundlegung der Kathol. Sittenlehre* (4. baskı, 1951); *Gezammelte Aufsätze I* (1950); *Zerfall des Christl. Ethos im 19 Jahrh.* (1951); *Religion und Moral* (1951); *Grasse Gestalten des Abandlandes* (1951); *Mensch. und Gott in Frommigkeit u. Ethos der dt. Mystik* (1952); *Die Abstammung des Menschen* (1952).

STEINER, Rudolf. Alman filozofu. 21 şubat 1861'de Kraljevic'de (Avusturya) doğdu, 30 mart 1925'te Dornach'da öldü. öğrenimlerini Avusturya'da yapmış, sonra Almanya'da yayımcılıkla uğraşmış, tarih ve bilimler okutmanı olarak bazı yüksek öğrenim kurumlarında çalışmıştır. 1913'te *Anthroposophie* adlı bir din sistemi kurmuştur ki, gerçekte Hıristiyanlığa dayanan bir tarikattir. O, liderliğini yaptığı bir sosyetede tinsel düşüncelerin kültürünü vermeye çalışmıştır. İngiltere,



Amerika ve Almanya'da ona bağlı olanların sayısı oldukça çoktur. New York'daki, Rudolf Steiner Okulu, onun yarı mistik tezlerine uygun bir eğitim vermektedir..

Veimar'da Goethe-Schiller arşivinde, Steiner, Goethe'nin doğal tarihe dair eserlerini bastırdı (1890-1897). Kurduğu tarikatin Cermen kolunu geliştirdi ve bunun tinsel lideri oldu. 1913'te Cemiyet, onun savunduğu ilkelerin tinsel esaslarını taşır. Steiner, Stuttgart'ta Woldorf Okulunu açtı. Bu girişimleriyle aşağıdaki eserleri, onun felsefesel mizaç, karakter ve yöneliş-lerini açıkça ifade ederler: *Goethe, als Vater Einer Neuen Aestetik* (1888); *Die Philosophie der Freiheit* (1894); *Friedrich Nietzsche* (1895); *Goethes Veltanschauung* (1897); *Theosophie* (1904); *Haechkel, die Weltäratsel und die Theosophie* (1905); *Three Essays on Haeckel, and Karma* (1914); *Wie Erlang Man Erkenntnisse der Höhern Welten* (1909); *Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und Deren bau in Dormach* (1916); *Die Kernpunkte der Sozialen Frage* (1919); *In Ausführung der Dreigliederung des Sozialen Organismus* (1920). Şu eserleri İngilizceye çevrilmiştir: *Truth and Science* (1922); *Knowledge of the Higher Worlds* (1923); *The Philosophy of Spiritual Activity* (1927).

Bkz. E. Boldt, *Bon Luther bis Steiner* (1921); F. Rittelmeyer, *Von Lebenswerk Rudolf Steiners* (1921); G. Kaufmann, *Fruits of Anthroposophy; an Introduction to the Work of Dr. Rudolf Steiner* (1922).

STEINHAL, Heymann. Alman filozofu. 16 mayıs 1823'te Gröbzig'de doğdu, 14 mart 1899'da Berlin'de öldü. Humboldt ve Hegel felsefesine dair etütleri, Lazarus ve Wundt'un ırklar psikolojisine bağlılığıyle tanınmış olan Steinthal'ın önemli eserleri: *Der Versprung der Sprache* (1851, 4. baskı, 1884); *Grammatik, Logik, Psychologie*'dir. (1855)

Bkz. Th. Achelis, *Heymann Steinthal* (1898).

STELLINI, Jacops. İtalyan filozofu. 1699'da Cividale'de (Frioul) doğdu. 1780'de öldü. Önce, Venedik'teki Asiller Kolejinde retorik okutmuştur. 1739'da Padoue Üniversitesi ahlâk profesörlüğüne getirilmiş, burada otuz yıl bu bilimi okutmuştur. İtalyan biyografları, onun olağanüstü bir zekâya sahip olduğunu kaydederler. Çeşitli eserler yazma yeteneğinde olan Stellini, Yunanca. İtalyanca, Latince manzumeler yazmış, Öklid'i savunmuş, Pindar'ın 22 kasidesini çevirmiş, Epikür'ü açıklamış, Hermojen'i övmüş ve Eflatun'un metinlerini düzeltmiştir. Bunlardan başka, Aristo'nun anlaşılması güç olan parçalarını kolay anlaşılır bir duruma getirmiş, Aristid ve Quintilien'i aydınlatmış, Taylor'ın *Perspective*'ini çevirmiş, nihayet sonsuz küçüklükler, yani limit hesabı hakkında tartışmalara girişmiştir. Fakat asıl ona ün sağlayan, geniş bir ahlâk sistemi kurmuş olmasıdır. Padoue Üniversitesinde gezimcilik (peripatetisme) geleneğine aynen uymamakla birlikte bu sistemi korumuştur.

Eserleri de, daha çok ahlâkla uğraşmış olduğunu gösterir: *Oratio ad Ethicam Tradendam* (Padoue, 1779) adlı eseri, altı yıl vermiş olduğu ahlâk ve tarih derslerini kapsar. Romagnosi, onun, Aristo ilkelerine fazla bağlanmış görünerek, gerçekten bir orijinallik göstermiş olduğundan bahseder ve ona büyük bir değer verir. Pek tedbirli hareket etmiş olmasına karşın, kuşkulu yeniliklerle suçlandırılmış, hatta, Spinoza ve Hobbes'un düşüncelerini okutmakla itham edilmiştir. Yeni İtalyan filozofları, Stellini'nin düşüncelerinden yararlanmamışlar, fakat ondan saygıyla söz etmişlerdir. Şu eseri de önemlidir: *De Orto et Progressu Morum Etque Opinionum ad Mores Pertinantium Specimen* (Padoue, 1764).

Bkz. Luigi Mabil, *Stellinci Mektuplar* (Milano, 1811); Romagnosi, *Eskilerin Ahlâk Felsefesi* (1831); De Angelis, Biographie Universelle'deki *Stellini* maddesi.

STENDHAL. (Asıl adı, Henri Bayle). Fransız romancısı. 23 ocak 1783'te Grenoble'da doğdu, 23 mart 1842'de Paris'de öldü. Bir resmî görevle İtalya'ya gittikten sonra subay olmuş, 1814'ten 1821'e dek Milano'da kalmıştır. Fakat, Avusturya polisi, kendisini sınır dışına çıkartmıştır. 1830'da Paris'e gelmiş, önce Trieste'ye, sonra da Civitavecchia'ya konsolos olmuştur. Askerliği sırasında Rusya'ya karşı açılan savaşta ve Waterlo'da bulunmuştur. Stendhal, felsefeyle doğrudan doğruya uğraşmamıştır; eserlerinde Condillac, Cabanis ve Ansiklopedicilerle ideologların (özellikle, Hélvetius ve Destutt de Tracy gibi) derin etkileri olması ve ruh çözümlemesinde göstermiş olduğu büyük başarılar, onun felsefe tarihinde de yer almasına hizmet etmiştir.



Şu eserleri önemlidir: *Rome, Napoles et Florence* (1817); *Histoire de la Peinture en Italie* (1817); *Essia sur l'Amour* (1822); *Racine et Shakespeare.* Eserlerinden birincisi,

Roma'da Gezintiler adıyle Dr. Adnan Hun tarafından (M.E.B., 1950). *Kırmızı ve Siyah* adlı romanı bu adla ve *Kızıl ile Kara* adlarıyle iki kez Nurullah Ataç tarafından dilimize çevrilmiştir (1941-1946, M.E.B.). *İtalya Hikâyeleri* adlı eserini de Hamdi Varoğlu dilimize çevirmiştir (1944. M.E.B.). Ayrıca, *Parma Rahibi* adlı romanı da Türkçe olarak basılmıştır. Stendhal'ın bunlardan başka da roman, anı türünden eserleri vardır.

Stendhal, herkesin mutluluğa yöneldiğini ve insel faaliyetlerin amacı, bu mutluluğa ulaşmak için gereken aracıları aramaktan ibaret olduğunu savunur. Çözümleme yöntemini tercih etmiş olan Stendhal, romanlarında, "insan yüreğinin gözetmeni" olmuş, duyguları en ince ayrıntılarına dek inceden inceye etüt etmiştir. Rusya'ya karşı savaşa giden Fransız ordusunda türlü kavimlerin karakterlerini anlamaya çalışmış, H. Taine'e eski rejim düşüncesini ilham etmiştir. Enerji ve iradeye büyük değer veren Stendhal, Napoléon'u bir insanda toplanabilecek olan en yüksek enerjinin birleştiği bir kişilik sayar. Onun eserlerindeki kahramanlar, iradelerini cinayete dek götürebilecek olan enerjik kimselerdir. E. Faguet, Stendhal'ın istemli (iradî) enerjiyle içtepiden gelen tutkuyu karıştırdığı için onu kusurlu görürse de, G. Lanson, bu görüşü haksız bulur. Stendhal, gerçekçi (réaliste) bir artist görünür. *Parma Rahibi*'nde, İtalya'nın ruh ve yaşamını, *Kırmızı ve Siyah*'ta ise, Fransa'yı ve Fransızı tanıtır. Bunda tarihsel bir psikolojiyle felsefenin derinliklerine girilmiş olduğu görülür. Aşkın psikolojik çözümünü (analyse), bir bilim adamı ve filozof olarak değil, bir sanatçı olarak incelemiş olan Stendhal, tutkularda aklın ve iradenin oynadığı rolü pek iyi görmüş, aklın tutkuya bir taraftan rehberlik ettiğini, bir taraftan da onu yasal göstermek suretiyle tutkunun billurlaşmasına (cristallisation) hizmet ettiğini açıklamıştır. Psikologlar, türlü konularda onun çözüm ve gözlemlerinden örnekler vermek suretiyle kendi düşünce ve buluşlarını desteklemiş olurlar. Stendhal, dine dair olan inançlarında kuşkucudur ve hatta biraz da imansızdır.

Yaşamı boyunca aşkı kendisine zevk edinmiş olan Stendhal, *De l'Amour* (Garnier baskısı) adlı eserinde, bu konuyu ciddî gözlemler ve orijinal düşüncelerle aydınlatmış ve psikologlara çok yararlı ipuçları vermiştir. O, bu eserinde: a) Aşkın çeşitlerini sınıflamış; b) Aşkın evrimini betimlemiş; c) Aşkın ve âşıkların ruh durumlarını somut bir şekilde saptamaya çalışmıştır. Ona göre, dört türlü aşk vardır:

1. *Fiziksel aşk:* Bu, örneğin bir, "Avda ormanlar içine kaçan genç ve taze bir köylü kızını bulmak; bu haz cinsi üzerine kurulmuş olan aşkı herkes bilir. Bunun karakteri ne denli kara ve talihsiz olsa da, 16 yaşında başlar".

2. *Övünme aşkı:* Bu, daha çok Fransızlarda görülür! "İnsanların büyük bir çoğunluğu, hele Fransa'da bir genç adamın lüks için zorunlu bir şeymiş gibi, bir güzel ata sahip olma türünden modaya uygun bir kadına sahip olmak ister. Övünmenin az ya da çok okşanmış olması veya iğnelenmesi birtakım heyecanları doğurur".

3. *Zevk aşkı:* Bu, 1760'ta Fransa'da hüküm süren ve bu dönemin, Memoria'larıyle romanlarında, Crebillon, Lauzun, Duclos, Marmontel, Chamrort, Mme. d'Epinay... gibilerde bulunan aşktır. Bu, bölgelere kadar her şeyi gül renkli olması gereken bir tablodur ki, bunda ne vesileyle olursa olsun hoşa gitmeyen hiç bir şeyin bulunmaması gerekir. İyi doğmuş bir adam, bu aşkın türlü evreleri içinde, sahip olunması ve rastlanması gereken yolları önceden bilir. Bunda, hiç bir şey tutku ve beklenmedik olmadığı halde, çoğu zaman gerçek aşktan çok incelik vardır; zira, bunda daha fazla espri vardır.

4. *Tutku aşkı:* Bu, Héloise'in Abélard'a karşı ve Portekiz dindar kadınlarının aşkıdır. Bu, bir humma gibidir; iradesiz olarak doğar ve ölür; olabildiği kadar güçlü duygular verir; ruhu, yeni bir amaç vermek ve her şeyin şeklini değiştirmek suretiyle dönüşüme (istihale) uğratır. Bu aşk, "bir insanın gözlerine daha dün yaratılmış bir yenilikmiş gibi, yüce manzaralarıyle tüm bir doğayı fırlatır. Bu adam, ruhuna kendini keşfettirmiş olan bu manzaraları asla görmemiş olduğuna hayret eder. Artık ona her şey yeni, her şey canlı ve her şey en tutkuyla bağlanılan çıkarların havasını verir görünür" ve artık sevgiliyi ilgileyen en önemsiz şeyler bile, sevene derinden dokunur ve her şey esrarlı ve kutsal bir renk alır, bir kez aşk, ruhu mutlu düşlerle doldurunca, insan, aşk olmayandan başka her şeye karşı duygusuz kalır. "Bu derin aşk halinde, başka şeyler ilgiye değmez bir durum alır; bunu hissetmeksizin her türlü fedakârlığı yapabilirim. Genel olarak büyük tutkuların yaptırdıkları fedakârlıklardan daha doğru bir şey olamaz". Stendhal'ın bu aşk tanımını eleştirirler ve eksik olduğunu iddia ederler. Faguet, onun, dostluk aşkından, alışkanlık aşkından, hayal gücüyle başlayıp hayal gücüyle sohbet ederek beslenen ve aşkları gerçeklikleri içinde ve diğer bazı sevme tarzları içinde sönen kafa aşkından (l'amour de tête)

bahsetmediğine hayıflanır. Onun ikinci bir kusuru da, incelemediği duyguların ve kendisinin anlattığı şekildeki duyguların hepsini aşk sanmış olmasıdır; o, fizik aşkı, cinsel içgüdüyle karıştırmış, aşkta övünme bulunduğu halde bunları birbirine karıştırmamak gerektiğini fark etmemiştir.

Aşkın evrimine gelince, Stendhal, bunu tutkuların billurlaşma kuramıyle açıklar ve aşkın doğuşunda yedi evre görür: Hayranlık; onu öpmek, ondan öpücükler almak ne zevklidir, denilen evre; umut, aşk doğmuştur; ilk billurlaşma başlar; kuşku doğar ve âşık, umut başladıktan sonra olumlu güvence ister ve mutluluğunun filizlenmesini arzu eder; yedinci evrede ise, artık o, beni seviyor, düşüncesine kendini götüren ikinci billurlaşma.

Âşıkların somut psikolojilerine gelince, Stendhal, bunu kendi kişisel anılarına baş vurarak açıklar; kadın ve erkek aşklarının farklarını belirtir; kadında utanma ve gurur'un egemen olduğunu ve en büyük fedakârlık olarak kendini bağışladığını, bunun âşıklardan birini mutlu etse bile, diğerini bedbaht edip alçaltma tehlikesini taşıdığını anlatır. Stendhal, ayrıca genç kız ve genç erkeklerin aşklarını da çözümlemiştir. Stendhal, mistik aşktan söz etmemiş genel olarak iki cins arasındaki gönül bağlarını kişisel zevk ve denemelerine göre açıklamıştır. Bugün için yetersiz olan onun aşk anlayışını H. Delacroix inceden inceye çözümlemiştir.

Külliyatı 22 cilttir. Bunu, Calmann Lévy yayımlamıştır. Son baskısı ise, 29 cilttir (1927 -1938). Eserlerinin hemen hepsi de ayrı ayrı basılmış olduğu gibi, diğer Avrupa dillerine de çevrilmiştir.

Bkz. F. Picavet, *Les Idéologues* (1891); P. Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine;* E. Rod, *Stendhal* (Hachette, 1892); G. Lanson, (s. 991-995); E. Bréhier, (cilt II, s. 610-611); J. Pierre Richard, *Litterature et Sensation* (Paris, 1954). Bu eserde Stendhal'ın edebî kişiliğine dair pek geniş bilgiler verilmiştir; H. Hartineau, *L'Oeuvre de Stendhal Histoire de ses Livres et de sa Pensée* (2. baskı, 1951); J. C. Alciatore, *Stendhal et Hélvétius* (Génève, 1952); H. Delacroix, *La Psychologie de Stendhal* (Paris, 1949); E. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX e Sciècle, 3 e Serie* (Paris, 1918).

STENZEL, Julius. Alman filozofu. 9 şubat 1883'te Breslau'da doğdu, 26 eylül 1936'da Halle'de öldü. 1925'te Kiel Üniversitesine profesör olmuştu. Eflatun ve dil felsefesi üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Başlıca eserleri: *Platon als Erzieher* (1928); *Metaphysik des Altertums* (1929); *Sinn Beteutung* (Begriff, 1925); *Sprachphilosophie* (1934).

STEPHANOS ya da **İskenderiyeli ETIENNE, Alch.** İmparator Heraclius zamanında yaşamış olan filozof, hekim, müneccim, simyacı (alchimiste). Istanbul'da ders vermiştir. Galien' in eserlerinden birçok parçaları kendine mal ettiği iddia edilir. Yazılarında mistik söylevler vardır ki, bunlar, Fisagorcuların formülleriyle karışıktır ve eski yazarların özdeyişlerini de kapsar.

Bu adı taşıyan başka bir yazar daha vardır ki, 1578'de Eflatun'un eserlerini Paris'te yayımlamıştır.

Bkz. Berthelot ve Rulle, *Alchimistes Grecs* (1900).

STEPTUN ya da **STEPPUHN, Fedor.** Alman kültür filozofu ve sosyoloğu. 19 şubat 1884'te Moskova'da doğdu. 1926-1937'ye dek Dresd' de 1946'da Münich'de profesörlük yaptı. Şu eserleri önemlidir: *Wie War es Möglich?* (1929); *Theater und Kine* (1922). Bu eseri 1953'te *Theatr und Film* adıyle tekrar yayımlandı. *Das Antliz Russlands und das Gesicht der Revolution* (1934); *Vergengenes und Unvergangliches* (3 cilt, 1947-1950). Bir de romanı vardır.

Çağımız kültür ve sanat hayatına ışık tutan yazılarında felsefesel olduğu kadar da edebiyatsal bir renk vardır.

STERN, William. Alman filozof ve psikoloğu. 29 nisan 1871'de Berlin'de doğdu, 27 mart 1938'de Burham'da (Kuzey Amerika) öldü. 1907'de Breslau, 1916-1933'de Hamburg Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Kişiliğin eleştirisine dair önemli eserler verdi ve 'differansiyel psikoloji' ile uğraştı ve çocuk psikolojisini aydınlatan faaliyetlere karıştı. Şu eserleri bilim ve felsefe bakımından değerlidir: *Person und Sache. System des Kritschen Personnalismus* (3 cilt, 3. baskı, 1923); *Die Differentiell Psychologie der Frühen Kindheit* (1914; 7. bashı, 1953); *Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen* (4. baskı, 1928); *Erinnerung, Ausage und Lüge in der Früchen Kindheit* (4. baskı, 1931); *Allegm. Psychologie auf Personalist Grundlage* (2. baskı, 1950); *Methodensammlung zur Intelligenzprüfung* (1920; 3. baskı, 1926); *Die d. Gegenwart in Selbstdarstellungen* (6 cilt, 1925).



Bkz. S. Casper, *Die Personnalist. Weltanschuung William Sterns* (1933).

STESIMBORT (Thasoslu). Yunan eleştiricilerinden. Eflatun, *İon* adlı diyaloğunda, Xenophon, *Şölen*'inde (liv. II, ch. VI) ve Tatien de, eski ozanları yorumlamakta allegori yöntemini denemiş olan eleştiricilerden olduğunu kaydederler. Ondan bu konuda Homeros'u yorumlayanların eserlerinde bazı kısa parçalar kalmıştır. *Grand Etimologique* adlı sözlüğün yazarı olan bir gramerci, onun misterler ve tarikate girişlere (initiation) dair bir eserinden söz eder ki, Rodoslu Apollonius'ün bu eserden yararlandığı kabul edilir. Suidas, Homeros'un yorumlanmasında, Kolofonlu Antimak'ı, onun öğrencisi sayar.

STİLPON. Yunan filozofu. Megarya'da doğmuştur. M.Ö. 300'de Atina'da ders verdiği ve ileri bir yaşta öldüğü bilinmektedir. Diogéne Laêrce, onun daha çabuk ölebilmek için son demlerinde büyük bir bardak şarap içmiş olduğunu kaydeder. Onun, Megarya Okulu ile kinikliği birleştirdiği ve hatta stoacılığa da özel bir etkisi olduğu kabul edilir. Kendinin hem öğrencisi, hem de oğlu olan Bryso, kuşkulu bir söylentiye göre, Pyrrhon'a ders vermiştir. Diogéne Laêrce'e göre, Stilpon, Öklides'in bazı öğrencilerinden, belki de Öklides'in kendisinden ve Korentli Trasimak'tan ders almıştır. İcatlarının bolluğu ve felsefe yapmaktaki yeteneğiyle zamanındaki filozofları çok aşmıştır. Tüm Yunan halkı, ona olan hayranlıklarından, kendisini görmek için neredeyse, Megarya'ya göç edeceklerdi; yine bu eski tarihçinin kaydettiğine göre, birçok tanınmış filozoflar ve aydınlar, onu dinlemiş, ünlü gezimci ve metafizikçi Prasidem, büyük hatiplerden Alkimos, Krates ve Fenikeli Zenon... onun doktrinine eğilim göstermişlerdir. Stilpon, politikayla da uğraşmış, evlenmiş, sözde Nikaret ya da Onetor adında bir meteresi varmış. Siragüzeli Simias'la evlenmiş olan utanmaz bir kızı varmış ki, onun pek kötü bir gidişi olduğu ve kendi onurunu kirlettiği söylendiği zaman Stilpon, "O, bana, kendisine vermediğim onurdan daha az utanç getirir" yanıtını vermiş. Megarya, Antigone'nin oğlu Demetrius'un egemenliği altına girince, bu prens, Stilpon'un evine dokunulmamasını ve tüm kaybettiği şeylerin kendisine ödenmesini emretmişse de, o, bunu reddetmiş ve kendisinin hiç bir şey olmadığını; zira, henüz akıl, bilim ve belâgatini korumakta olduğunu söylemiştir. Bundan, Seneca da bahseder (*Mektuplar*, cilt IX). Montaigne, bunu şöyle yorumlar: "İktidarı olan, çocuklara, kadınlara, servetlere ve daha çok sıhhate sahip olmalıdır. Fakat, bunlara mutluluğumuzun kaynağı varsayacak denli bağlanmamalıdır. Gerçek özgürlüğümüzü ve başlıca inziva ve yalnızlığımızı kurabileceğimiz ve sadece kendimizin olan bir arkadaşımızı korumalıdır" (*Essai*, ch. 39).

Stilpon, Demetrius'ün teklifine karşı, ona âlicenaplığa dair bir diyalektik kitabı yazmıştır. Ptoleme Soter de kendisini Mısır'a götürmek istemişse de Stilpon, özgürlük ve fakirliğini, çekici yaşam ve vaatlere yeğ tutarak, bu daveti reddetmiştir. Diogéne Laêrce, onun Phidias tarafından yapılmış olan Athene'nin heykeli için: "Zeus'un kızı bir Tanrı değil midir?" diye sormuş. "Evet" yanıtını alınca: "Fakat o, Zeus'un kızı değildir; Phidias'ın kızıdır, değil mi?" deyince, yine aldığı, "Evet" yanıtına karşı, "Öyleyse o, bir Tanrı değildir!" sonucunu çıkarmıştır. Onun, din ve Tanrı hakkındaki inancının ne olduğunu belirten bu konuşma sonunda Stilpon, Areopaj'da kendini savunmak zorunda bırakılmış; fakat yargıçlarına: "İyi düşünürseniz, onun bir tanrı değil, bir tanrıça olduğunu anlarsınız; tanrı adı yalnız erkeklere verilir!.." demişse de, kendisine Atina'yı terk etme cezası verilmiştir. Krates, ona tanrıların diz çökmelerden ve dualardan hoşlanıp hoşlanmadıklarını sorduğu zaman, Stilpon, "Hayvan! Bunu bana halkın içinde sorma, yalnız kalmamızı bekle!.." demiş ki, buna benzer bir konuşma da Bion'a isnat edilir. Bion, "Tanrılar var mıdır?" sorusuna: "Zavallı ihtiyar, önce halkı uzaklaştır!.." demiş. Anlaşılıyor ki, Stilpon da, Xenophon gibi, çoktanrıcılığa inanmamış, tüm tedbirli konuşmalarına karşın, yaşadığı toplumun baskısından kurtulamamıştır. Diogené Laêrce'den onun sade ve halkçı bir ruha da sahip olduğunu öğreniyoruz. O, çarşıdan geçerken Atina esnafının kendisini görmek için dükkânlarından dışarıya çıktıkları ve Krates'le de bazı kaba şakalar yaptıkları anlaşılmaktadır.

Stilpon da, tüm Megarya Okulu filozofları gibi, "Varlık birdir, var olmayan (non-être) çeşitlidir; hiç bir şey doğmaz ve hiç bir şey mahvolmaz; hiç bir tarzda hareket etmez!" iddiasındaydı (Ösep'in naklettiğine göre, Aristokles'in *Préparation Evangelique*'de, liv. XIV, ch. XVII). Yani, Stilpon, mutlak, değişmez, hareketsiz varlığı tanımadığı gibi, varlıkların çokluğunu da inkâr ediyordu. O, aklın bize kavratmış olduğu şekilde bir mutlak varlıklar, duyuların algılattığı tikel varlıklar ve olanaklı olan eşya arasında hiç bir ilişki, hiç bir olanaklı olan geçiş (intikal) göremez; o suretle ki, varlık, hiç bir olanaklı olan şey-

le; olanaklı olan eşya da varlıkla karışamaz. Duyularımızın algıları, saf yanılsamalardan başka bir şey değildir. Bu, Eflatun'un *Phileb* ve *Sophist*'inde savunduğu doktrinin karşıtıdır. Şu halde aklın algıladığı tikel varlıklar arasında, aracı olan nedir? Bu aracıya hizmet eden, bir aynı türün tüm bireylerini birbirine benzeten düşünceler ve değişmez şekillerdir. Yani, ona göre, örneğin, 'insan' sözcüğü, hiç bir şeyi anlatmaz. Zira, ne şuna, ne buna uygulanabilir. Hatta bu sözcük, hiç bir şahsı da anlatmaz. Şu halde, Megarya Okulu hakkında yazılmış olan bazı dissertasyonların iddiaları yanlıştır. Yani, Stilpon, adcılığın (nominalisme) öncüsü değildir. O, düşünceleri atıyor; çünkü, o, bir'le çeşitli (divers) arasına hiç bir aracı koymak istemiyor. Fakat, aynı zamanda bireyleri de atıyor; zira varlık, ona göre, bölünemediği gibi, doğmaz ve ölmez de. Bu kurama, doğal olarak Megarya Okulu tarafından okutulan Antistenes'in felsefesindeki şu ilke de eklenir: "Hiç bir şey, bir diğer şeyle tanımlanamaz ve nitelendirilemez. Bu itibarla hiç bir yüklem, bir özneyle birleşmez ve birbirinin aynı olan önermelerden başka bir önerme söylenemez!". Şu halde, "İnsan iyidir; at koşar" denildiği zaman, bu iki önermeden her birinin özne ve yüklemlerinin farklı olduklarını kabul etmek, yani bunlardan birini seçmek gerektir. Eğer bunlar farklı iseler, bunları niçin diğerinden biriyle tanımlamalıdır? Eğer avrı iseler, insanda iyinin, atda koşma fakültesinin aynı olacaktır. Öyleyse, nasıl olur da besinler iyidir ve aslan koşar, denebilir?.. Özet olarak Stilpon, ilişkinin düşüncesinin nesnel değerini ve asla özdeş olmayan yargıların gerçeğini inkâr eder. Zira ona göre, ne düşüncede ne de gerçeklikte ve hatta hiç bir yerde çeşitlilik (diversité) yoktur. Yalnız özdeşlik olanaklıdır... Bu, Plutarkos'un zannettiği gibi, *(Adv. Colotem)* sadece bir diyalektik egzersizi değil, Stilpon, doktrininin zorunlu bir sonucudur. Bu, Aristo'nun da gördüğü gibi, tüm oluş ve hareketi anlaşılmaz bir duruma getirir; fakat bu, zaten Megaryalıların kurmak istedikleri tezdir.

Stilpon'un ahlâk'ı, "En yüce iyi (hayır), ruhun her çeşit duyarlık ve tutkulara karşı ilgisizliğinden ibarettir, yani, Apatia'dır" ilkesine bağlıdır (Seneca, *Mektuplar,* cilt IX). Ona göre, her şey birliğe karıştığı için, tutkuların boş konularından nefret etmek gerekir. Zira, bu tutkular yoktur. İnsan, akıldan başka bir şeyi dinlememelidir. Çünkü, bir tek olan varlığı biz, akılla bilebiliriz. Anlaşılıyor ki, Stilpon'un ahlâkı, stoacılarınkinin aynıdır. Diogéne Laêrce, onun şu adları taşıyan dokuz eser yazdığını kaydederse de hepsi kaybolmuştur: *Moschos; Aristipos ya da Kalias; Ptoleme; Cherekrat; Metrokles; Anaximen; Epijene; Kızına; Aristo.*

Bkz. Aristo, *Metaphysique* (liv. IX); Diogéne Laêrce, (liv. II); Schleiermacher, *Eflatun'un Sophist'ine Giriş;* D. Henne, *L.École de Mégare* (Paris, 1843); C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégare et des Écoles d'Elis* (Paris, 1845).

STIRLİNG, James Hutcheson. İskoç filozof ve eleştirmeni. 22 haziran 1820'de Glasgow'da doğdu, 19 mart 1909'da Trinity'de (Edimburg) öldü. Seçkin bir metafizikçi olan Stirling, *The Secret of Hegel* (2 cilt, 1865) adlı eseriyle Hegel'in estetiğine derinden nüfuz etmiştir. Aynı zamanda bu Alman filozofunun, İngiltere'deki felsefesel spekülasyonlar üzerine yapmış olduğu etkiyi pek doğru olarak açıklamıştır. Belgin ve edebiyatsal bir üslubu da olan Stirling, Kant'ın eleştiriciliğine önem veren bir Hegelci olarak da tanınır. 1881'de Kant'ın eserlerinden bazı parçaları İngilizceye çevirdi; *Kritik der Reinen Vermuft* ile *Lectures on the Philosophy of Law* (1873); *Texbook to Kant, Wilth Commentary* (1881); *Philosophy and Theology* (1890); *What is Thought* (1900); *The Categories* (1903) adlı eserleri yazmıştır. Genel olarak, hayat ve düşüncelerini, *Amelia H. Stirling. éames Hutchesons* (1912) adlı bir eserde toplamıştır.

Bkz. M. Retz, *Die Philosoph. Strömüngen der Gegenwart in Grosbritanien, I.* (1935).

STOBE, Jean. Makedonya şehirlerinden Stobi'de doğmuş olduğu için bu adı almıştır. Hayatına dair bir şey bilinmiyorsa da, onun, milâdın 450-500 yıllarında yaşadığı sanılmaktadır. Zira, kendisinden bahsedenlerin en sonuncularından olan Hiorekles de, V. yüzyıl ortalarında ve Themistius, IV. yüzyıl sonlarında yaşamaktaydılar. Stobe, kişisel bir değere sahip değildir; fakat, başkalarının eserlerinden birçok parçalar toplayıp nakletmiş olması dolayısıyle felsefeye ve felsefe tarihine hizmet etmiştir. O, oğlunun yararlanması için yazdığı, *Seçilmiş Parçalar, Tembihler ve İhtarlar Dergisi* adlı eserin yazarıdır ki, bu kitap zamanımıza dek gelmiştir. Bunda 500 kadar yazardan yararlanmıştır. Bunların çoğu, zamanla kaybolmuş ya da bunlara dair yarım bilgiler kalmıştır. Stobe'nin bu eserini, Photius iki cilde ayırmışsa da, Lyon'da yapılan ilk baskısında bu ciltler birleştirilmiştir (1608). Bu ciltlerden birincinin adı, *Eclogoe Physicoe et Ethicoe*'dir; ikincisinin adı da, *Anthologicum Florilegum* ya da *Sermones (Vaizler)* dir. Bu ciltlerin her biri ikişer kısma ayrıl-

mıştır ve her kısımda ayrı bahislere bölünmüştür ki, bunların tümü 208'dir. Bu bölümler, bilimsel bir karakter taşımazlar. Stobe, kendi keyfince bunları sınıflamıştır. Buna karşın tüm felsefe tarihleri ondan geniş ölçüde yararlanırlar. Birçok kez basılmış olan bu eserin en güvenilir baskıları şunlardır: Heeren' in bastırmış olduğu *Eclogoe* (2 cilt, Göttingen, 1792-1801). 1797'de Leipzig'de bastırılmış olan, *Sermones Excodicibus Manunschriptus* ikinci cildin bir kısmını kapsar.

STONE, M. H. XX. yüzyılın İngiliz mantıkçılarından. Boole'un matematik mantığına bağlıdır. Önemli görüşleri şu ana eserindedir: *The Theory of Representations for Boolen Algebrat* (1936).

STOUT, M. G. F. İngiliz filozofu. 1860'ta doğdu, 1944'te öldü. Ülkücülüğe karşı gelenlerdendir ve Samuel Alexandre'a bağlıdır. Psikolojiye dair olan eserleriyle de ün kazanmış olan Stout, *Mind and Matter (Düşünce ve Madde)* (1931) adlı eseriyle ayrı bir değer kazandı; fakat, onun felsefesel eserleri hem eksik, hem de anlaşılması güç bir üslup taşır. Bu eser, dünyayı canlıcılık (animisme) görüşüyle değerlendirir; maddesel ve tinsel âlemle uğraşmanın güçlüklerini belirtir. Fiziksel gerçeklikleri deney koşullarından bağımsız olarak kavramanın olanaksızlığını savunur. Stout'un eleştirimci ülkücülüğü, Hegel'in ülkücülüğüne olduğu kadar da Pragmacılığa uygun olan bir bağıntıcılıktır. Stout, arkadaşlarından, Hastings ve Rashdal'la birlikte *Kişisel Ülkücülük* adlı bir eser yayımladı. Bunda. iradesi, başka ve bağımsız kişilerin iradeleriyle sınırlanmış olan sonlu bir Tanrı düşüncesini savunduğu gibi, Hegel'e bağlı olan filozoflara da. Anglosakson gerçekçiliği (réalisme) adına hücumlarda bulundu.

STÖRRING, Gustav. Alman filozof ve psikoloğu. 24 ağustos 1860'ta Voerde'de doğdu, 1 aralık 1946'da Göttingen'de öldü. W. Wundt Okuluna bağlı olan bu filozof, 1902'de Zürich, 1911'de Strassburg, 1914'te Bonn Üniversitelerinde psikiyatri, psikopatoloji ve deneysel psikoloji profesörlüğü yaptı. Störring, bu bilimlere pek değerli ışıklar tutmuş bir asabiyecidir. Eserleri: *Vorl. Über Psychopatologie in ihrer Bedeutung für die Normale Psychologie* (1905); *Psychologie des Menuhl. Befühlslehens* (2. baskı, 1922); *Das Usteilende und Schlissende Denken in Kausaler Bedeutung* (1926); *Die Moderne Ethische Westphilosophie* (1935).

Bkz. Archiv F. d. Gesempte Psychol. No. 77 (1930).

STRATON (Lapsikili). Yunan filozofu. M.Ö. 340-330 yılları arasında doğduğu ve M.Ö. 270'te Atina'da öldüğü kabul edilen bu filozof, Arcesilas'ın oğludur; ve zamanında 'Fizikçi' unvanını alarak, Theophrast'tan sonra 304'te Aristo Okuluna şef olmuş ve bunu ölünceye dek korumuştur. Kendisini, Ptoleme Soter, İskenderiye'ye çağırmış ve oğlunu yetiştirmesi için 300-285 tarihine dek sarayında konuk etmiştir. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, kendisine 80 talan, yani 24.000 Fransız altını değerinde bir ücret vermiştir. Straton, pek sıska bir adammış ve Diogéne Laêrce'e göre de zayıflıktan ölmüştür. Doğa felsefesine dair yazmış olduğu eserler kaybolmuştur. Onun olduğu sanılan bazı fragmanların da gerçekten kendisine ait olduğu kuşkuludur. Eski çağın en büyük Aristocusu olan bu filozof hakkında Niceron, Plutarkos, S. Empriküs ve Semplicius'de bazı dağınık düşünceler vardır. Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre, o, gezimciliğin bir onuru olan 'ahlâk'ı terk etmiş, sadece fizikle uğraşmıştır. Aristo'nun dinamikçi okulundan çıkmış olan Straton, belki de Epikür'ün etkisi altında mekanikçiliği daha doğru ve yararlı bulmuş ve mekanik bireşimlerin, nitelikleri kurmaktan âciz olduğunu fark etmiş olmakla birlikte, kesin olarak dinamikçiliği reddetmiştir. Onun doktrini, gezimciliğin Epikürcülüğe geçişine de bir işaret sayılır.

Straton'un 'psikoloji'si, yalnız duyumları değil, hatta düşünceyi bile harekete dönüştürmek suretiyle, Aristo'da pek farklı şeyler olan hareket'le edim'i birbirine karıştırmıştır. Aristo'ya göre, edim, hareketin sonudur; kendisi bir hareket değildir ve bedenin edimi olan ruh, hiç olmazsa düşüncenin yerleştiği yüksek kısmında esaslı olarak hareketsizdir. Straton'a göre ise, ruh, gördüğü ve işittiği zamanki gibi düşündüğü zaman da hareket eder; yani o, düşünceyle duyumu birbirine bağlar. Straton, ruhun görmeden önce düşünemeyeceğini, ruh ya da düşüncenin duyulur nesneleri yakalamak için, organlar arasından tıpkı birtakım yarıklardan geçiyormuş gibi meydana çıktığını, ruhun maddesel bir pnöma (nefes) olup, düşüncenin beyinde iki kaş arasındaki noktada yerleştiğini kabul eder. Tertullien, bir pasajında, onun bu görüşünü org sistemiyle karşılaştırır. Bilindiği gibi, orgda borular içine dağılmış olan bir tek ses, çeşitli sesler halini alır. Fakat Straton, böylece düşünceyi duyulara bağlamakla birlikte, duyuların düşünceden bağımsız olmalarını kabul etmez. Ona göre, düşüncesiz hiç bir duyum yoktur. Gözlerimize ve kulaklarımıza çarpan yazı ve sözlerin çoğu kez farkında olmayışı-

mızın nedeni, ruhumuzun başka yerde olmasındandır. Gören ya da işiten göz veya kulaklarımız değil, ruhumuzdur. Nihayet, duyumun merkezi de duyu organları değil, algıç (müdrike) ya da yöneten ilkedir. Anlaşılıyor ki, onun psikolojisi, adcılığa (nominalisme) eğilim göstermektedir. Ona göre, ruhun yeri de beyindir; ruh, maddeye izlerini bırakmış olan hareketlerin eseridir. Straton, Aristo'nun tümel düşünceleri, mekanik olarak oluşturduğu esasına dayanan entellekt kuramını reddeder, tümellerin ruh içinde meydana gelen maddesel izlenimlerden ibaret olduğunu kabul eder ki bu, onun az çok adcılığa kaydığına aracılık eder; bu yüzden de Straton, Aristo ile Epikür arasında bir köprü sayılır. O, diğer psikolojik olaylardan düş'ün (rüya), kuvvetli haller bulunmadığı zaman, zayıf hallerin, kuvvetlilerin yerlerini almak için gösterdikleri eğilimlerden doğduğunu iddia ettiği sanılır. Straton, S. Emprikus'e göre, o, nesneyle işaretten ibaret olan iki şey kabul etmiş, bu suretle duyumlarla düşünceyi karıştırdığı gibi, işaretle düşünceyi de birbirine karıştırmıştır.

Ruhun ölmezliği sorununda Eflatun'un ileri sürdüğü kanıtları da reddettiği anlaşılan Straton'un düşünceleri, metafizik spekülasyonlara karşı yaptığı eleştirilerin bir kısmı sayılır. O, Aristocuların, ruhun kaynağına dair olan düşüncelerini de reddetmiş, duyumlarda Pnöma'nın oynadığı rol üzerinde durmuştur ki, bunları daha sonra kendisinin öğrencisi sayılan Erasistrat geliştirmiştir.

Straton'un metafiziği: Bunu anlamak güçtür; yalnız Ciceron'un aynıyle naklettiğimiz şu iki tümcesi az çok bunu aydınlatır: "Straton, tüm Tanrısal hayatın doğada yerleşmiş olduğunu, doğanın ise, türemenin azalma, çoğalma ve nihayet bozulmanın ilkesi olup her çeşit duygu ve şekilden yoksundur, diye düşünür" (*De Nat. Deor,* liv. I, cilt XIII). "Straton, âlemin oluşması için tanrıların yardımına ihtiyaç olmadığını iddia eder. O, tüm var olan şeylerin doğa tarafından oluşturulmuş olduğunu öğretir. Epikür gibi her şeyin sert, cilâlı, pürüzlü, çengelli... atomların karşılaşmasından meydana geldiğini kabul etmez". Hatta o, bu hususta, "bunlar, der, Demokrit'in doğru bir nedene göre olmaktan çok, kendi hayal gücünün keyfine göre bahsettiği, düşlerden başka bir şey değildir". Ve Ciceron şöyle devam eder: "Straton, var olan ya da var olmamakta olan her şeyin ağırlıklar ve doğal hareketlerin bir sonucu olarak olmuş ya da oluşmaktadır, diye düşünür" (*Academiques,* liv. II, ch. XXXVIII). Bu ifadelerden, Straton'un tüm doğaya evrensel olarak yayılmış olan bir âlemin ruhuna inandığı ve bu ruhu Tanrı yerine koyduğu sonucunu çıkarmamalıdır. Böyle bir ruh anlayışı, daha sonra, stoacılar tarafından ileri sürülmüştür. O, tüm doğayı örten ve türeten doğadan başka bir tanrı kabul etmez. Straton, 'doğa' sözcüğünü, Aristo fiziğindeki anlamda almış ve bunu değiştirmemiştir.

Straton'un fizik kuramına gelince: Aristo'ya göre doğa, ruhun bedeni canlandırdığı gibi, âlemi canlandıran bir hayat niteliğine sahip değildir. Yani doğa, canlı bir töz (cevher) ya da kuvvet değildir. Hareket ilkesi, her tekil varlığın kendisindedir. Bu ilke, soyut bir anlamda alınınca hareketli varlıklardaki, hareketin içsel ilkesidir. İşte bu anlamda olarak Straton, evrende her şeyin ağırlıklar ve doğal hareketler sayesinde meydana geldiğini, yani her şeyin kendi nitelik ve özellikleri sayesinde hareket ettiğini ve dışsal bir nedenin eylemiyle hareket etmediğini iddia etmiştir. Onun doktrininin karakteri, eşyanın içindeki hareket ilkesiyle doğa arasında bir ilişki kurmak değildir. Zira, Aristo da doğayı böyle tanımlamıştır; ve tüm diğer hareket ilkelerini çıkarıp atarak Tanrısal hayatı doğaya dönüştürmüştür. Straton'un sistemi ise, yalnız Eflatun'un evreni aşk, bilgi ve iradeyle organlaştıran Tanrı anlayışına karşıt değil, aynı zamanda Aristo'nun, hareketin ereği (gaye) olarak ve kökü doğada olduğu halde, yönü saf edim içindeki bu hareketi belirleyen Tanrı anlayışına da karşıttır. Straton, gezimciliğin metafiziğinde bulunan bazı esasları atması ya da hiç olmazsa onları büsbütün yararsız bir hale getirmemiş olmasının nedeni, kendisinin gerçekten Aristo'nun bir öğrencisi olmasından ve gezimciliğin şekil değiştirdiği dönemlerde yetişmiş bulunmasındandır. Onun doktrinini, Plutarkos'un şu tümcesi pek iyi aydınlatır: "Straton'a göre, âlem hiç bir zaman bir hayvan değildir. Fakat, ona göre, doğal olan ancak bir rastlantıdan (fortun) sonra oluşur. Başlangıcı oluşturan kendiliğindenliktir (spontaneité) ve her şeyin niteliği bundan sonra gelişir". Başka bir deyimle, bilinen sonuçların nedeni, bilinmeyen ve belirlenmemiş olan bir ilkedir. Doğa, bir rastlantının ürünüdür. Demek ki Straton, her şeyin kaynağını varlıkların doğal niteliklerinin gelişmesiyle açıklamıştır.

Straton, Aristo fiziğinde incelenen yer (lieu), uzay, boşluk, zaman gibi başlıca sorunları da inceler. Aristo, uzayı ve yeri cisimlerin en son sınırları arasındaki aralık (fasıla) diye tanımlar. Straton, bu tanımı daha genişleterek açıklar: Ona göre, yer, kuşatanla kuşatılan (zarf ve mazruf) arasındaki aralıktır. Şu halde

bu ikisi birbirine ayrılamaz bir şekide yapışıktır. Yer kuramı ister istemez, boşluk kuramına yol açar. Straton, bu konuda da Aristo ile Epikür arasındadır. Bilindiği gibi, Aristo, boşluğu mutlak surette reddeder. Epikür de, bunun aksini kabul eder. Straton ise, ortalama bir düşünceyi destekler; o, boşluğun varoluşunu, evrenin dışında değil, içinde ve güç halinde (en puissence) varsayar. Ona göre boşluk, cisimlerle tamamen aynı ölçüde vardır. Boşluk, cisimlerle doludur. Boşluğu ancak soyutlama suretiyle algılayabiliriz. O, Aristo'ya karşı boşluğun varlığını savunur, hareketi de, cisimlerin esnekliği gibi genel kanıtlarla, mıknatısın çekimi ve nesnelerin karşılıklı olarak yer değiştirmeleri ve cisim zerrecikleri arasındaki boşluklarda ısı ve ışının dağılması gibi kendi özel kanıtlarıyle tanıtlar. Yani, ancak maddesel olmayan çevrelerden geçebilen ışın ve ısının geçişiyle tanıtlar. Cisimler arasındaki ağırlık farklarını, kapsadıkları az çok büyük boşluklar meydana getirir. Straton, düşme olayındaki hızın da, ağır olanı bir engelle karşılaştıran kuvvetin yol aldığı uzayla artacağını göstermek suretiyle Newton ilkesinin ilkel bir şeklini saptamıştır. Anlaşılıyor ki, o, Aristo'nun doğal yerler ve amaçlı nedenler doktrinini tamamıyle terk ederek rastlantı, ağırlıktan başka etkin bir kuvvet kabul etmemektedir. Straton, ağırlık olayından, Aristo'daki dört öğenin aşağıdan yukarıya tuttukları yerin bağıntılı olması gerektiğini de bulmuştur. Ona göre, "yoğunlaştırılmış olan aşağı öğe, kendisinden, sıkılmış bir süngerde olduğu gibi, yüzeyde (satıh) bulunan yüksek öğeyi çıkarır; bu itibarla esir yoktur; gökyüzü de ateşli bir doğaya sahiptir".

Straton, Aristo'nun zaman tanımını da değiştirir. Aristo'ya göre, "Zaman, öncelik ya da sonralığa göre hareketin sayısıdır". Straton, bunu yeter bulmaz. "Zaman, der, hareket ve cismin ölçüsüdür". Aristo, hareketsizliği zaman dışına koyar. Straton ise, tersine olarak hareketi zaman içine yerleştirir. Özet olarak Straton, algıç ile duyumları, Tanrı ile doğayı karıştırmış, hareketle sükûnu birbirine yaklaştırmıştır. Aristo, hareketi ve zamanı ilk ilke saydığı halde Straton, saf edimi zaman ve hareket dışında kabul etmez. Sükûnu da hareket gibi zamanla ölçülebilen bir duraklama noktası gibi kabul eder. Straton, zamanı bir de "eylemlerdeki nicelik" diye tanımlar; ruh halleriyle oturmak, uyumak ve hiçbir şey yapmamak gibi durumların da birer edim olduğuna inanır. Bu suretle zamanı eylemlerin ve ruhu, sükûnunun ölçüsü sayar. Straton, fiziğinin son bir özelliği de, zamanın bölünemez parçalara ayrılabileceğini, uzayın ise, tersine olarak sonsuz bir surette bölünebileceğini kabul etmesidir. Ona göre, şekil, Aristo'da olduğu gibi hareketsiz değildir; hareketin başlangıç ve son noktası, hareketin kendisi gibi doğar ve mahvolur ve ebedî olarak aynı olan doğal düzen, düşme, yoğunlaşma, çekme gibi yalın ve mekanik nedenlerden doğabilir. O, bu suretle dinamikçilikle, erekçiliği atmış, âlemin zaman içinde ebedî olduğuna inanmıştır. Straton, sıcak ve soğuğu, seyrekleşme ve yoğunlaşmayla, seslerin türlülüğünü, bunları oluşturan hava titreşimlerinin eşit olmamasıyle açıkladığı gibi, canlı varlıkların oluşumunu da, ortamın etkileri ve doğal ayıklama (selection) ile açıklar.

Straton, Aristo'nun tinselci ve ikici yanlarını atar. Demokrit'in atomlarını reddederek yerine sıcaklık ve soğukluğu kabul eder; gezimcilikteki tüm metafizik görüşleri atarak, Aristo'nun görgül (amprique) fiziğini daha ciddî bir yöntemle geliştirir. Fiziğe ait görüşlerinden zamanında hekimlik, astronomi ve makine işleriyle uğraşanlar da yararlanmış olan Straton'da âdeta modern fiziğin ve bilimin anlayışları saklıdır. Onu, Paul Janet, Aristo'nun soysuz bir öğrencisi, gezimciliği bozanların birincisi sayar ve Descartes'a oranla Spinoza için Leibniz'in söylediği şu sözleri, Straton'a uygular: "O, Aristo felsefesinde bulunan bazı kötü tohumları işlemiştir".

Diogéne Laêrce, Theophrast'ın, Straton'u, vasiyetnamesinin uygulanmasına memur ettiğini kaydeder ve Straton'un da bırakmış olduğu bir vasiyetname suretini verir ve onun yazmış olduğu kitaplardan birçoğunun da adlarını nakleder ki, başlıcaları şunlardır: *Krallık Hakkında; Adalete Dair; Hayır (İyi); Tanrılar; İktidar.* Straton bu beş konu hakkında üçer eser yazmış. Bazı biyografi yazarları da onun şu eserlerinden söz ederler: *Mutluluğa Dair; Filozof Kral; Cesaret; Boşluk; Gökyüzü; Rüzgâr; İnsan Doğası; Hayvanların Türemesi; Uyku; Düşler (Rüya); Görme; Duyumlar; Haz; Renkler; Hastalıklar; Yargı; Kuvvetler; Madensel Makineler; Açlık ve Gaflet; Ağır ve Hafif; Coşku; Zaman; Besin ve Büyüme; Tartışma Konusu Olan Hayvanlar; Masal Hayvanları; Nedenler; Kuşkulu Hallerin Çözümü; Topikler; İlinek; Tanım; Çok ve Az; Haksız; Önce ve Sonra; Birinci Cins; Özelik (Hassa); Gelecek; Yaratma; Kanıt* (2 eserdir); *Bazı Kuşkulu Tartışmalar ve Mektuplar.*

Straton'un her şeyi, kendi nefsinin bile bilincine sahip olmayan doğanın üretici bir kuvveti meydana getirmiştir, iddiasında bulunması ve bunu tanıtlamak için ileri sürmüş

olduğu düşünceler dolayısıyle kendini Tanrıtanımazlıkla suçlandıranlar olmuştur. Tennemann, bu kanıda olanların yazdıkları eserlere dair bir liste vermiştir (cilt I, s. 196).

Diogéne Laêrce, İskenderiye'de yaşamış olan başka bir Straton'un da bulunduğunu kaydeder.

Bkz. Rodier, *La Physique de Straton de Lampsaque* (1891); L. Robin, (s. 373-374); H. Poppelreuter, *Zir Psychol. des Aristot, Theophraste, Strato* (Leipzig, 1891); Diogéne Laêrce, (liv. V); Ritter, (liv. IX, ch. VI); Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (cilt II, s. 4, partie, liv. I, ch. I); Nauwerk, *De Stratone Philosophi Disquisitio* (Berlin, 1836).

STRAUSS, David Friedrich. Alman Tanrıbilimci, yazar ve filozofu. 27 ocak 1808'de Ludwigsburg'da doğdu, 8 şubat 1874'te bu şehirde öldü. Tübingen'de Tanrıbilim ve felsefe okudu. Kendisi dinsiz kabul edildiği için, ona bir kürsü verilmemiş, uzun süre edebiyat ve bireyliklerin tarihiyle uğraşmıştır. Ulrich de Hutten, Voltaire... vb. hakkındaki değerli eserleri bu dönemine aittir. Büyük ıstıraplar veren bir hastalığın acılarına büyük bir sükûn ve karakter gücüyle, dayanarak bir bilge gibi ölmüştür. O, İncil'de ve daha çok İncillerde bulunan tarihsel öğelerin, Hegel'in zannettiği gibi, dinin ebedî temelini mi teşkil ettiği, yoksa halk bilincinin tasarlayabildiği şekillerden mi ibaret olduğu sorununu çözmeye çalıştı. *Das Leben Jesus* (2 cilt, 1835-1836) adlı eserinde, İsa'nın hayatını inceler ve İncil'in tarihinde bilinçli bir yapıntının (fixion) bulunmadığı, fakat o dönemi ve o dönemdeki kavmi canlandıran dinsel düşüncelerden, yahut da Hıristiyanlığı kuranın, kendi çırakları üzerinde bıraktığı güçlü izlenimden doğmuş olan bir mit'in (mythe) ya da bilinçsiz bir şiirin bulunduğunu iddia etti. İncillerin bize verdiği şey, Tarihin İsa'sı değil, İmanın İsa'sıdır. Tamamıyle tarihsel bir şahıs olarak İsa, mutlak surette bilinmedik bir adamdır. Fakat, İmanın İsa'sı, belirli bir fizyonomisi olan bir varlıktır. Adı geçen eserin sonunda bulunan bir dissertasyonda, Tanrı-İnsan düşüncesinin hiç bir bireye uygulanamayacağını, fakat tersine olarak sonsuz bireylerden bileşik olan insan cinsinin, sürekli ıstırap, emel ve çalışma kuvvetiyle Tanrısalı gerçeklendirebileceğini gösterdi. Eğer kilise, Mesih için söylediklerini insanlığa uygulayabilirse, değerini koruyabilir. *Tarihsel Gelişmeleri İçinde ve Modern Bilimle Savaşan Hıristiyan Dogmacısı* (1840-1841) adlı bir eserinde Strauss, Hegel'in Hıristiyanlıkla felsefeyi uzlaştıran düşüncesi, Hıristiyanlık bir bircilik (yani, özdeşlik kuramı) gibi kabul edilmedği takdirde olanaklı olamayacağını ve gerçekte Hıristiyanlığın açıkça ikicilikle suçlu olduğunu anlatır. Zira, der, Hıristiyanlıkta Tanrısalla inselin birliği, yalnız bir tek bireyde, yani, İsa'da gerçeklendirilmiş, tüm diğer bireyler, bu birliğin dışında bırakılmıştır; bu tek kalmış olan bireyde, Tanrı ile İnsan'ın birliği, ancak ıstırap şekli altında ve doğaüstü güçlerin araya girmesi sayesinde olanaklı olmuştur.



Strauss'a göre, Hıristiyanlığın birçok yerinde, Tanrısalla insel gibi iki âlem karşıtlığı görülür. Hatta, fazla olarak ilkel Hıristiyanlık, insel âleme Tanrısal âlemi nüfuz ettirmekten vazgeçer; Tanrısal âlemi önce insel âlemin yakın bir gelecekte doğaüstü bir atılışla kıracağını umut eder. Özet olarak o, B. Bauer'le birlikte Hegelciliği bırakmadan, İncillerde, Hıristiyanlığın ilk toplumu tarafından yaratılmış mitlerin bulunduğunu, İsa'nın söylevlerinde, Yahudiliğe bağlı olan Hıristiyanlarla, Yahudilikle ilişkisini kesmiş olan Saint-Paulcular (Paulinisme) arasındaki çekişmelere yol açan karşıtlıklar görür. Hatta, İsa mitinde ilk Hıristiyan toplumlarının tarihini görür ve İsa'yı bu toplumların kendiliğinden yaratmış olduklarına inanır (E. Bréhier, cilt II, s. 779-780). Strauss'un ulaştığı sonuç, imanlılarla imansızlar arasındaki derin aykırılık ve bunları uzlaştırma denemelerine karşı enerjik bir protestodur.

Strauss, din probleminde tarih ya da bilinçli yapıntı ikilemine (dilemme) karşı mit veya bilinçsiz şiir kavramını karşı koymuştur. Bu kavram, Kant, Herder ve ardıllarında simge (sembol) teriminin ifade ettiğinden başka bir anlama sahip değildir. Strauss, mit ya da simgelerin niçin meydana geldiğini anlatırken, daha çok bunların tarihsel nitelikleri üzerinde durur. Fakat, kavimlerin dini sayesinde türün özelliğini oluşturmuş olan bu büyük düş ve simgeleri oluşturan ruhsal fakülteler ve yönelişlerin ne olacağı üzerinde durmamıştır. Tüm ülküsel varsayımların oluşum sürecini (processus) harekete getiren bu konuya kesin olarak Feuerbach, gereken yanıtı vermiştir.

Strauss'un amacı, özgür ve eleştirimci bir Tanrıbilim kurmaktan ibarettir. Hayatının sonlarına doğru, edebiyatı bırakarak yine din

felsefesiyle uğraşmış olan bu filozof, *Eski ve Yeni İman* (1872) adlı bir eser yazdı ve H. Höffding'e göre Strauss, burada kendi gücünün üstündeki konularla uğraştı. Bu tarihçiye göre, Strauss, bir düşünür olmaktan çok, bir sanatçıdır. Üslubunun parlak olmasına karşın, dinsel duygu anlayışında derinlik ve hareket, maddeciliğe karşı savunduğu düşüncelerde mantık yoktur. Strauss, hayatın estetik anlayışında ve hele musikide, dinsel tapımı (culte) ödeyen bir özellik görür. Bu, onun din sorunlarını da baştan savma bir biçimde incelemiş olduğunun kanıtıdır. Asıl adı, *Der Alte und der Neue Glaube (Eski ve Yeni İman)* (1872) adlı eserine Tanrıbilimcilerden olduğu kadar da filozoflardan pek çoğu saldırmışlardır. O, bu eserinde, Ueberweg'in maddeci projelerini tamamladı. Schopenhauer ve Lange'ye dayanarak maddecilikle ülkücülüğün birbiri içine geçmek suretiyle ikiciliğe karşı birlikte cephe aldığını göstermeye çalıştı. Bu eserin iki bölümünde, Strauss, hâlâ Hıristiyan mıyız? Hâlâ dinimiz var mıdır? sorularına yanıt arar; sonra da, Evreni Nasıl Anlarız? başlıklı bir konuya girer. Hayatımızı Nasıl Düzenleyelim? bahsinde de ahlâk alanına girer. Onun, devlet ve toplum hakkındaki düşüncesi bu bölümdedir. Evreni Nasıl Anlarız? bahsinde, Strauss, hiç bir polemiğe baş vurmadan düşüncelerini açıklar: Konuya, duyumların izlenimlerinden başlar ve hemen sonsuz olduğunu kesin olarak onayladığı evren hakkındaki tasarımlarımıza geçer.

Kozmogoni sorununda, doğa biliminin kendi zamanındaki halini özentiyle göz önünde tutmak koşuluyle Kant'a dayanır. Ueberweg' ilkel maddenin dağılışını, daha önceki evren sisteminin parçalanmasıyle açıklamış ve Darwinciliğe uyarak, evrenin daima daha büyük bir ilerlemeye doğru yürüdüğünü kabul etmişti. Strauss, bunları reddederek, sonsuz bütünün ebedîlik ve tekdüzenliliğini (uniformité) kabul eder. Ona göre, hayat da ebedîdir; burada kaybolursa, başka yerlerde yeniden başlar ve gücünün tüm dolgunluğuyle yayılır. Bu süreç, Kant'ın zannettiği gibi, bir başlangıca sahip değildir, sonu da yoktur ve olmayacaktır. İçinde insan da bulunduğu halde organik varlıkların doğup gelişmesini açıklamak için yeryüzünün oluşumunda geçirdiği dönemler hakkında, zamanının bilgisine hemen değiniveren Strauss, Almanya'da yayılmış olan Darwinciliğe bağlanır ve onu yorumlar; doğal ayıklanmadaki (ıstıfa) etkenin olumlu (pozitif) bir üstünlük, bir aracı ve organ fazlalığından geldiğini kabul eder. Hayvanlarla insanlar arasında ruh ve ahlâk bakımından hiç bir uçurum bulunmadığına dair örnekler verir ve kutsal kitaplarda, insanın 6000 yıl önce oluştuğu hakkındaki kâhinliğin yanlış olduğunu savunan birci (moniste) ve maddeci filozoflara katılarak evrimin, uzun dönemlerle pek küçük adımlardan başka nedenleri olmadığını tanıtlamaya çalışır. Onun bu sorunlara dair ciddî incelemeler yaptığı, fakat daha çok son sonuçlar üzerinde durduğu anlaşılıyor.

Strauss'un ahlâk ve politikaya dair düşündüklerine gelince: O, bu iki konuda pek derin değildir. Ahlâkın genel ilkeleri hakkında bilimsel etütleri ve sağlam düşünceleri olmakla birlikte, siyasal ve sosyal kurumlar hakkındaki görüşleri, hem özneldir, hem de sağlam düşünceleri kapsamaz. Önce, düzenli bir sosyal yaşam ile, toplumsallığın (sociabilité) esas erdemine duygudaşlığı (sympathie) ekler ve ahlâk alanını yeter derecede aydınlatmadan doğacı ilkelerden bir ülkücü ilkeye atılır ki, bu ilke şudur: İnsan, ahlâksal edimlerinde kendini cins düşüncesine yöneltir. Fakat Strauss, nasıl olup da insanın önce kendi cins düşüncesine, sonra da insanlığın kaderini tasarlamaya ulaşabildiğini incelemez; daha çok, nesnel olarak, insan nedir ve onun kaderi neredeydir? sorularına karşılık vermeye çalışır ve bunlardan hemen ödevleri elde eder.

Strauss, sosyalizmi reddeder, fakat modern endüstriciliğe saygı gösterir ve Hıristiyanlığın, servetleri fakirlere dağıtıp kendimizi yoksul bırakmamız hakkındaki emirlerine saldırır ve der ki: "Gerçeksel bir fakirlik ve dilencilik tapımı, Hıristiyanlık ve Budacılıkta ortaktır. Ortaçağ keşişlerinin dilencilikleriyle bugünkü Roma dilenciliği, büsbütün ayrı bir eğitim veren Protestan ülkelerinde kalmamış gibidir". Strauss, Buckle'nin zenginlik, endüstri faaliyeti ve para aşkına dair övgülerini benimseyerek, "Tüm diğer tutkular gibi, der, kazanç aşkı da bilgece sınırlamalara ihtiyaç gösterir; nitekim bu Buckle'nin endüstricilik için yaptığı övgüden çıkarılıp atılmamıştır. Fakat, İsa'nın doktrininde kazanç aşkı ilke olarak önerilmemiştir; bunun eğitim ve insanlığın ilerlemeler üzerindeki eylemi anlaşılmamıştır. Bu ilişkiler altında Hıristiyanlık açıkça kültür düşmanı olan bir ilke gibi görünür. Bunun, zamanımızdaki aydın ve endüstriye bağlı kavimler arasında gevelenip durması, layik bir akılcılığın onlara getirdiği ıslahattandır ve bu akılcılık, bu ıslahatı kendisine değil, antipati duyduğu Hıristiyanlığa yüklemek için yeter derecede zayıf ve iki yüzlüdür".

Strauss, riyazatın, bağnazca çileciliğin, dünyadan nefretin ve diğer Hıristiyanlığa özgü olan bu çeşit işlemlerin aleyhindedir. O, in-

san kaderinin çalışma ve sosyal düzen sayesinde bu âleme uygun olarak birleşmekten ibaret olan bir ahlâk ilkesini savunur ve sanatla bilimin yardımıyle insanın kendi varlığını asilleştirmesini ve pek ince zihinsel sevinçler elde etmesini de bir ahlâk ödevi sayar. Hâlâ Hıristiyan mıyız? sorusuna Strauss, kesin olarak: Hayır, der; ve hâlâ bir dine sahip miyiz? sorusuna da, koşula bağlı bir 'evet' der; tüm felsefelerin zorunlu olarak iyimser olması gerektiğine inanır ve düşüncesini şu sofizmle ifade eder: "Eğer âlem fena ise, kötümserin düşüncesi de fenadır ve bu düşünce fena ise, âlemin iyi olması gerekir". Özet olarak o, Hıristiyanlığın ve dolayısıyle dinlerin tüm zararlı ve sakat yanlarını, bireyin ve toplumun, uygarlık ve insanlığın gelişmesine engel olan kusurlarını maddeci bir gözle açıklamış, buna karşın da dinsizliği savunur gibi görünmemeye çalışmıştır; fakat, dinlerin tüm zayıf yanlarını da görebilmiş olan Strauss, politikada muhafazakârlıktan kurtulamamıştır.

Strauss'un eserleri: *Das Leben Jesus* (2 cilt, 1835-1936); *Christliche Glaubenlehre* (1840); *Der Alte und der Neue Glaube* (1872). Bu eser Fransızcaya, *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* adıyle E. Lesigne tarafından çevrilmiştir. Külliyatını 12 cilt olarak Ed. Zeller bastırmıştır (1876-1878).

XX. yüzyılın Alman filozoflarından ve mantıkçılarından Martin Strauss'u, yukarda incelediğimiz Strauss'la karıştırmamalıdır. Bu mantıkçının şu tezi önemlidir: *Zur Begrundung, der Statistischen Transformationstheorie der Quantenmechanik, Sitzungs-Bericht der Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1936).

Bkz. H' Höffding, (cilt II, s. 279-281); Nietzsche, *David Friedrich Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (1873); Th. Ziegler, *Strauss* (2 cilt; Strasburg, 1908); Ed. Zeller, *David Friedrich Strauss in Seinen Leben und Seinen Schriften* (Bonn, 1894); Albert Lévy, *Strauss sa Vie et Son Oeuvre* (1910); F.-A. Lange, (cilt II, s. 551-560); H. Grossman, *Strauessenhändel und Zürichputsch* (1939); K. Harraeus, *David Friedrich Strauss sein Leben und seine Schriften* (1901).

STUMPF, Carl. Alman yazar, filozof ve psikoloğu. Musikiye dair incelemeleriyle de tanınır. 21 nisan 1848'de Wiesentheid'de (Baviera) doğdu ve 25 aralık 1936'da Berlin'de öldü. Önce Wursburg'da, daha sonra Göttingen'de hukuk, Tanrıbilim ve felsefe okudu. 1873'te bu şehrin, 1879'da Prag, 1888'de Halle, 1889' da Münih'de, 1894'te Berlin Üniversitelerinde felsefe okuttu. Mantık ve psikoloji üzerinde önemli çalışmaları vardır. Brentano ve Lotze'a bağlı olduğu gibi, Husserl'in olaybilimciliğini (phénoménologie) de hazırlayanlardandır. Eflatun'un idea'lar kuramına, İngiltere'de musiki psikolojisine ve monatlar felsefesine dair yazmış olduğu eserler özel bir değer taşırlar. Psikolojizme bağlı olanlar gibi, Kant'ın aleyhinde olanlardandır. Wundt ve F. Kruger'in Leipzig Okuluyle de ayrı bir ilgisi vardır. Musikethnologie ile Berlin Phonogram arşivinin kurulmasına hizmet etmiştir.



Başlıca eserleri şunlardır: *Tonpsychologie* (2 cilt, 1883-1890); *Ueber Leib und Seele* (1897); *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft* (1898-1924); *Die Wiedergeburt der Philosophie* (1908); *Philosophie* (1908); *Philosophische Reden und Vorträge* (1910); *Die Anfänge der Musik* (1911); *Erkentnislehre* (2 cilt, 1939-1940); *Leib und Seele* (3. baskı, 1909); *Tonsystem und Musik der Siamesen* (1901); *W. James* (1928); *Psychologie und Erkennstnisstheorie* (1891).

Stumpf, bu son eserinde, Kantçılığın kusurlarını, bilgi kuramının psikolojiden ayrı mütalaa edilmesinde görür. Ona göre, bilgi kuramının özel gayreti, en evrensel bilgiyi belirlemek ise, bu evrensel gerçeklerin nasıl olup da mümkün olduğu sorunu, psikolojiye dayanmadıkça çözülemez. *Tonpsychologie* adlı eserinde de, Almanya'da Helmholtz ve Brücke'nin de katıldığı fiziko-estetik araştırmalara girişmiştir; fakat bu araştırmaların esası, estetiğe fiziği temel yapmak ve estetiğin tinsel karakterini yok etmek değildir. O da, bu arkadaşları gibi, optik ve akustik alanda, artistik tekniğin fiziksel süreçleriyle görüm ve işitim izlenimlerinin hazzını meydana getiren nedenleri aydınlatmıştır (B. Croce, s. 390-391).

Bkz. Nic. Hartmann, *Gedachtnisrede auf Carl Stumpf* (1937); B. Rand, *The Classical Psychologists* (1912); R. Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (1824).

STUTZMANN, Jean-Josué. Alman filozofu. 1777'de Friesheim'de (Wurtemberg) doğdu, 1816'da öldü. Erlangen jimnazında profesördü. Schelling'in etkisinden kurtulamadığını gösteren birçok felsefesel eser yazdı: *Din Felsefesine Sistemli Giriş* (Göttingen, 1804); *Dine ve Hıristiyanlığa Dair Düşünceler* (Stuttgart, 1804); *Felsefesel Bilginin Bir Yeni Organlaşma Taslağı* (Erlangen, 1806); *İnsanlık*

Tarihinin Felsefesi (Nuremberg, 1808); *Evrensel Felsefenin Temeli, Ruh ve Kanuna Dair Genel Görüş* (Erlangen, 1811). Bu eser, Schelling'in sistemini inceler ve açıklar. Stutzmann'ın hepsi Almanca yazılmış olan bu eserlerinden başka, *Eflatun Felsefesi* (1807) adlı Latince bir eseri olduğu gibi, bu büyük filozofun *Cumhuriyet*'ini de Latinceye çevirmiştir (1807 ve 1818).

SUABEDISSEN, David-Théodor-August. Alman psikolog ve filozofu. 1773'te aşağı Hesse' de doğdu, 1839'da Marburg'da öldü. 1822'den itibaren bu şehrin üniversitesinde profesörlük ve daha önce 1815'te de, Hesee-Gassel elektörüne eğitmen olmuştu. O, felsefeyi, "insan hayatının âlem ve Tanrı'yla olduğu kadar da kendi nefsiyle ilişkilerinin bilimi" diye tanımlar. Bu itibarla ona göre, tüm felsefesel etütlerin temeli ve merkezi, "kendini bilmek"tir. Schelling ve Jacobi'yi uzlaştırmış olan bu görüşler, birçok kişisel, fakat doğru ve ustaca gözlemlere dayanır ki, bunlar, her biri bir bütünün türlü kısımları gibi sayılabilecek olan eserlerine yayılmıştır. *Eflatun'dan Kant'a Dek İnsan Doğası Üzerindeki Araştırmaların Sonuçları* (Marburg, 1805); *İç Algı* (Berlin, 1808) adlı iki denemesi, Berlin Akademisi tarafından beğenilmiş ve bu bilim kurulu, ikincisini, Maine de Biran'ın eserine tercih etmiştir. Yaptığı deneylerin özeti olan, *İnsan Hakkında Düşünceler* adlı eseri üç cilttir (Cassel ve Leipzig, 1815-1818). Bunun ilk iki cildi, ruhsal hayatını, üçüncü cildi ise insanın tensel hayatını inceler. Bu son cilt, tam bir antropoloji etüdüdür. Şu eserleri dolayısıyle de felsefe tarihi, Suabedissen'e borçludur: *Felsefe ve Tarih* (Leipzig, 1821); *Çur Peusi Semper Fuerint Physiologioe Sticorum Sectatores* (Cassel, 1813). Suabedissen'in pedagojiye dair de birçok eseri vardır.

SUARES, François. Suarez olarak da yazılır. İspanya filozoflarından ve skolastiklerinden. 5 ocak 1548'de Gırnata'da doğdu, 25 eylül 1617' te Lizbon'da öldü. Pek küçükken Cizvit Cemiyetine girdi. Söylendiğine göre, kendisinin okuyup öğrenmeye karşı yeteneği azdı. Fakat, ilk öğrenim basamaklarını aştıktan sonra, birdenbire ve olağanüstü bir zekâ ile felsefe öğrenmeye koyuldu. O zamanlar felsefe etüdü zordu; fakat sürekli çabalarıyle büyük bir üstat oldu. Suares, felsefeyi sırayla, Ségovi, Valladolid, Roma, Alcola ve Salamink, Coimbere şehirlerinde okuttu ve pek çok başarı gösterdi. Cizvit Cemiyetinin son filozoflarından biri olan Arriagalı Rodrigue, onun X. yüzyıl doktorlarının hepsini aşan ve başı, fani halka hükmeden bir dev olduğunu anlatır. Bu aşırı görüşlere karşın, Suares'in pek geniş bilgilerine, nadir bir zekâya ve büyük bir mantık gücüne sahip olduğundan kimse kuşkulanmamıştır. Eserleri çoktur; bunlardan ikisi, diğerlerine oranla daha felsefeseldir. Pek ünlü olan şu eseri, pek geniş bir metafizik dissertasyonlar derlemesidir: *Metaphysicarum Disputationum Duo* (Paris, 1605, 1619); *Tractatus de Legibus et Deo Legislatore* (Londra, 1679; bu ikinci eser, şeriat kanunlarından bahseder). Bunlardan birincisi, XIX. yüzyılda bile önemini sürdürmüş; ikincisi, Avrupa hukuk ve adliyesini etkilemiştir.



Suares'in doktrini hakkında çeşitli hükümler vardır; bunun nedeni, kendisinin iyi anlaşılmamış olmasıdır. O, bağımsız ve ılımlı olmak koşuluyle Akinalı Saint-Thomas yanlısıdır. Duns-Scot'u sansürden geçirir ve Ockamlı Guillaume'un aleyhine savaşır. Düşünceleri aşırı partiye mensup olan doktorlar tarafından uygun görülmemiştir. Bunun nedeni, Ockamlı Guillaume hakkında pek de ciddî olmamasıdır. Onu anlamak için, tümeller hakkındaki düşüncelerini bilmek yetişir. Ona göre, sayısal birlikten, yani bireysel birlikten başka gerçek bir birlik (unité) bulunamaz ve bu birlik, sayı bakımından bölünemez. Bir de biçimsel (formel) bölünemez vardır ki, bunun, çoğu kez ayrılmış bir tarzda ve doğada gerçek ve ayrı olarak kendilikler (entités) ve bireysel farklar halinde var olduğunu ileri sürmüştü. Buna karşı, Saint-Thomascılar itiraz etmişlerdi. Suares, Scotcularla Thomacılar arasındaki tartışmaları gözden geçirir ve Duns -Scot'un, tasımın (kıyas) doğru yolundan tüm kişiliği inkâr sonucuna ulaştıklarını anlatır. Suares'e göre, her bireyin kendisinde, biri maddesel, diğeri özsel (essentiel) ya da türsel (specifique) olmak üzere iki bölünemez birlik vardır; bunlar, birbirinden ayrılamaz. Sonra da türsel birliğin, aynı türün bireylerini ilgileyip ilgilemediğini araştırır ve buna olumlu cevap verir; bunun bir görünüş olmadığına ve hatta görünüşten fazla bir şey olduğuna inanır. Sokrat'ın insanlığı, hiç bir ilişkiyle Eflatun'un insanlığından farklı değildir. Bunlar, birbirinden farklı olmadıklarına göre, gerçekten bir aynı birliği mi oluştururlar ve Sokrat, Eflatun, Kallias ve tüm diğer insanlar türlü adlar ve sayılar altında özsel olarak bir adam mıdırlar?.. Suares, bu sonucu

şiddetle reddeder; türlü bireylerde biçimsel doğayla gerçek doğa arasında bazı ortaklıkların bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, ortak öz düşüncesinin temeli, eşyanın doğasındadır. Bu, doğal olarak ayrılmış olan tözlerin özlerindeki özdeşlik dolayısıyle birleşmiş olmaları ve özdeş olan özlerin temelli olarak ortak bir öze sahip olmaları demektir. Suares'in ulaştığı sonuç şudur: Tümel, eşyada güç halinde bulunur; entellektte ise, edim halindedir. Bu sonuç, gerçekçi sayılmaz. Bununla birlikte, Suares, dinin gerekçeleriyle dünya çıkarlarını ustaca uzlaştırmış, Tanrıbilimsel sofizm ile bilgi ve yöntem zekâsını birlikte yürütmeyi başarmıştır. Leyd Tanrıbilim Kolejinden Jacques Revius, Suares'i hırpalayan şu büyük eseri yazmıştır: *Suarez Repurgatus Sive Sylabus Disputationum Metaphysicarum* (Leyd, 1643). O, monarşinin egemen olduğu bir dönemde, siyasal toplumun cemaatler biçiminde yönetilmesini savunmuştur.

Suares'in külliyatı, 28 cilt olarak Paris'de basıldı (1856-1866).

Bkz. Ignace Deschamps, *Jesuite, Suares'in Hayatı* (Perpignan, 1671); Jesuitien von Coimbra "Collegium Conembricense": Karl Werner, *François Suares und die Scholastik der Letzten Jahrbundert* (2 cilt, Regensburg, 1861); G. Ambroesetti, *Il Diritto Naturale della Riforma. Cattolica* (Milano, 1952); H. Velzel, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit* (2 cilt, 1955).

SULZER, Johan Georg. İsviçre filozof, estetikçi, eğitimci ve Tanrıbilimcisi. 16 ekim 1720'de Winterthur'de doğdu, 27 şubat 1779'da, çok sağlam bir yapısı olduğu halde, yaptığı bir seyahatten sonra veremden öldü. Ölümü yalnız yurttaşları için değil, Almanya için de büyük bir matem yarattı. Sulzer, önce Zürich Kolejinde yetişti; Argovie'de papaz yardımcısı oldu. 1743'te ilk eseri olan *Doğa Eserlerine Dair Ahlâksal Düşünceler*'i yayımladı. Sonra, Magdeburg'da bir ailenin çocuklarına eğitmen oldu; bu şehirde Euler ve Maupertius ile tanıştı. Sulzer, bu davetten yararlanarak Berlin'e gitmiş ve buradaki Akademiye üye olmuştur. O, buradaki diğer üyeler üzerinde, Diderot'nun Paris'de artistler ve özgür düşünceliler üzerine yaptığı gibi büyük bir etki yapmıştır. Sonra, Berlin liselerine müfettiş ve felsefe sınıflarına müdür oldu. Sulzer, edebiyat eleştiricisi olarak yirmi yıl çalıştıktan sonra *Theorie der Angenehmen Empfindungen (Güzel Sanatlar Genel Kuramı)* (1762) adlı belgin bir eser vermiştir. Bundan, Marmontel (1728-1799) ve Millian (1759-1813) pek yararlanmışlardır. Sulzer, bu konuda bir sanatçıdan çok, bir filozof gibi düşünür; güzel sanatların teknik kısımlarında, ihtiyaç görmedikçe durmaz. Onun daha çok aydınlatmak istediği, sanatın içsel ve tinsel kısmıdır. Eğer, der, mekanik sanatlar, bilimler ve kanunlar akıldan doğmuşlarsa, güzel sanatlar da ahlâksal duygulardan doğmuşlardır; ahlâksal duygu, iyi'nin, güzel'in ortak kaynağıdır. Bu duygu, tüm zihinli varlıklarda vardır; fakat bunun verimli ve sağlam görüşlerle beslenmiş olması gerektir; bundan, sanatın ulaşmak zorunda olduğu amaç ile, sanatı kurmaya hizmet eden ilkeler çıkar. Bu itibarla, onun kuramının konusu şudur:

1. İnsanın evreninde bulunan ve insanın en yüce mutluluğuyle karışan bu amacı saptamak.

2. Bu ilkeleri belirlemek ve sanatçıları, sanatları, salık verilmiş olan büyük amaca oranla bu ilkeleri, kendilerine uygun gelen uygulamalara yöneltmek.

Sulzer'e göre, sanatın konusu, eşyayı güzelleştirmek ya da doğayı ülküleştirmektir. Bu yüksek, fakat eksik tanım, Shakespeare'e hayran olan Lessing'in, eskilere hayran olan Winckelman (1717-1768), Goethe ve müsteşrik Herder'in, hatta Kant'ın bile itirazlarına neden oldu. Fakat Sulzer, doğru bir psikolojiden ustaca çıkarmış olduğu sağlam ve türlü görüşleriyle kuramını halk ruhunun akımlarına sokmaya muvaffak oldu. Ona göre, felsefenin temeli psikolojidir ve felsefe, ruhun ilk fakültesiyle belirlenmiş olan iki kısımla birleşiktir. Onun tüm çalışmaları bu esasa göre iki zümreye ayrılır: Gerçeği algılama ve bilme fakültesini ilgileyenler; duygu fakültesini, yani iyi ve güzel'i ilgileyenler. Sulzer, eylem ve iktidar hakkında pek kıskanç olduğu halde, isteme fakültesini hissetme fakültesine feda etmiştir.

Sulzer, 1771-1774'te alfabe sırasına göre ve her maddenin tarihsel anlamlarıyle birlikte, *Allgmeine Theorie der Schönen Kunst Äestetisch Lexicon (Güzel Sanatların Genel Kuramı)* adlı üç ciltlik bir eser yayımladı. Bu büyük estetik sözlüğünü 1792'de 4 cilt olarak ve daha zenginleştirmek suretiyle tekrar bastırdı. Bu eserin *Schön, Schönheit, Wahrheit (Güzel, Güzellik, Gerçek)* maddelerinde, onun estetik görüşünü tamamlayan bilgiler vardır. Ona göre, güzellik, ancak birliğin, türlülüğün ve düzenin bulunduğu yerde vardır. Sanatçının eseri daha çok şekil içinde canlanmış sergide (lebhaft Darslettung) saklıdır. Madde, sanatın dışındadır; fakat, maddeyi iyi seçmek, akıllı ve bilge insanın ödevidir. İyi ya da kötü bir giysi ödevini görebilen güzellik, yalnız güzel, yetkin ve iyi'nin birleşmesinden doğan ve bize hazdan fazla olarak ruhu kuşatan ve mutlu etmek suretiyle gerçek bir şehvet veren o cennetlik ve göksel güzellik

değildir; türlülük ve orantıyla kısımların düzeninden doğan şekillerin süsleriyle gözü hoşlandırarak içsel yetkinlik düşüncesini uyandıran hayal gücüyle zihni ilgileyen insan sureti böyledir. Phidias'ın yontmuş olduğu en iyi bir insan heykeli ya da Ciceron'un bir yurtseverlik söylevi de böyledir. Eğer gerçek, sanatın dışında ise ve felsefeye ait ise, sanatın en soylu uygulanımı (adaptation), önemli gerçekleri hissettirmek ve gerçeklere kuvvet ve etki vermektir. Sulzer, bundan sonra taklit ve tasarımın gerçeği olarak sanata girer ve hatiplerle tarihçi ve ozanların, spekülatif filozofla halk arasında bir aracı oldukları düşüncesini yineler. Sulzer'in bu görüşlerini Francesco Milizin gibi mimarlar da izlemişlerdir (B. Croce, s. 246).

Sulzer'in psikolojiye dair olan etütlerinden birçoğu Berlin Akademisi memuvarlarındadır. Bunları, Sulzer, Almanca olarak yazdığı *Melanjlar*'ında (2 cilt, Leipzig, 1773-1785) toplamıştır. Onun edebiyatsal ve felsefesel değeri sade, zarif ve açık bir üslupla yazdığı ve yukarda adı geçen *Estetik Sözlüğü* ile *Düşünmeyi Uyandırmak İçin Alıştırmalar* (3 cilt) adlı eserlerinde de görülür. Bu eserlerde, onun ilkeleri, yöntem ve ruhu gizlidir. Bu ruh, Locke' la Leibniz'in vermiş oldukları yollar (procedées) arasında bir çeşit uzlaşmadan ibaret olan deneysel tinselcilik (spiritualisme) ruhudur. Onun istediği, ruhun doğal tarihini ileri götürmektir ve ilerlemenin tek aracısı olarak da içgözlemi kabul etmektir. Çağdaş maddecilik karşısında sarfettiği çabalar, sağlam ve yararlı olmak dolayısıyle, yeni Alman felsefesine geçişte bir köprü sayılır. Sulzer, 1809'da kendi biyografisini de yazmıştır.

Bkz. Fr. Sanctis, *Eleştiri Tarihi* (7. ders). Bu eser, yazarının 1845'te Napoli'de vermiş olduğu derslerdir ki, Aristo'dan Hegel'e dek gelen eleştiri tarihini kapsar. Bunu, Turin'de V. Spinozolla bastırmıştır. Eser, İtalyancadır; Critian Bartholmess, Berlin Akademisinin *Felsefe Tarihi* (cilt II, s. 77-112); J. Leo, *Johan Georg Sulzer* (1907); A. Tumarkin, *Der Asthetiker Johan Georg Sulzer* (1933).

SUSANNE, K. Langer. İngiliz estetikçisi. 1895' te doğmuştur. Çağdaş setetik konularındaki çalışmalarıyle önemli bir yer tutan bu düşünur, musiki, edebiyat ve resim sanatlarındaki artistik yaratma gücünün kaynaklarını incelemiş, renk, uzak ve zamanın, sanat eserlerinde güç halinde yansıyan tutkuların gerilimiyle olan ilgilerini açıklamıştır.

Bkz. Langer, *Susanne K. Feeling and Form.* (1953).

SUSO, Heinrich ya da **SEUS.** Alman mistiklerinden. Latince adı Suso'dur. 1295'te Überlingen'de (Bodensee) doğmuş, 25 ocak 1366' da Ulm'de ölmüştür. Berg senyörlerine mensuptur. Babası serüven ve eyleme düşkün bir şövalye karakterine sahipti; annesi ise, sofu ve kendinden geçmiş bir kadındı. On üç yaşındayken benediktenlerin Constence şehrindeki manastırlarına girmiş olan Suso, daha sonra Tanrıbilim öğrenmek üzere Cologne'ya gitti. Bu andan itibaren, içinde bazı karşıt yönelişler uyandı. Suso, babasından yatıştırılamaz bir hareketlilik yeteneğini almış, annesinden de kendisine dalınç (contemplation) ve mistik duygular geçmişti. Bu iki karşıt yöneliş, hayatında birtakım karışıklıklara neden oldu. Annesinin ölümü ve Cologne'da Üstat Eckharte'dan dinlemiş olduğu vaızlar, onu dünya hazlarından soğuttu ve kendisine yalnız Tanrı'ya karşı derin bir sevgi ve aşk verdi. Suso, babasının adını bıraktı ve annesinin adını değiştirerek Seusa ya da Der Süsse ve Latince Suso, yani "yumuşak ruhlu (halîm)" adını aldı. Savaş adamı ve şövalye ruhundan bir şey yitirmeksizin, "ebedî bilgeliğe" yöneldi ve bu bilgeliği düşüncelerinin sahibi olarak benimsedi. Bu sevgiliye kavuşmak için her çeşit tehlikeye karşı koymaya ve karşılaşacağı her deneye katlanacaktı; zira, bu sevgili, yani ebedî bilgelik, "sevgililerin en güzel ve en sevimlisi"ydi. Kendi hayal gücü, bu düşüncenin canlı bir örneğini veriyordu. O, bu sevgiliyi görüyor, işitiyor ve kendini hayran eden bir görüm (vision) içinde onunla konuşuyordu. Suso, bu sevgiliye sadık kalacağına yemin etti. Onun adını bir bıçakla kendi göğsüne yazdı.

Özet olarak o, Tanrı aşkının bir ozanı (troubadoure), serseri bir şövalyesi olmuştu. Bununla birlikte öyle anları vardı ki, akıl kendisine isyan ediyor ve birçok mistikler gibi, ne kuşkuya dayanabiliyor, ne de kuşkuyu aşabiliyordu. Bu asi huyu, disiplin altına almak ve bu saygısız sese sükût ilham etmek gerekti. İşte Suso, bu anda Constance manastırına girmiş ve yıllarca devam etmek üzere kendi nefsiyle, yani kendi deyimiyle, "kendi tutkusuyle" savaşmıştı. Perhizler, oruçlar, çileler, sofuluğun, riyazatın en vahşî işlemleri (operations), onun kendi düşmanı olan tutkusuna, yani parçalamak istediği bedenine karşı kullandığı silahlardı. Nihayet etin, bedenin ateşi sönünce ve hayat kendisinde fırtınası kalmayan bir nefesten ibaret kalınca, Tanrı' nın kendisi artık onda şehvetin öldüğünü haber verdi. Suso, o zaman kırk yaşına gelmişti. Uzun süre, Üstat Eckhart'ın sözlerini düşünmüş ve birçok kez Strasburg'da Tauler'in yanında, "Tanrı'nın Dostları"nı ve kendi şevkini hareket ettirecek olan sözleri ve duyguları ara-

mıştır. Kendini tehlikeyle karşılaşmadan âleme atma ve atılma tehlikesini göze almış olan Suso, gerçekte, Yaratan'a ait olan aşkını, yaratıklara çevirmekten korkmadı. Bu andan itibaren serseri hayatı başladı. Souabe'da, İsviçre'de, Alsace'da şehir şehir dolaştı; "ebedî bilgelik onuruna atılan okları kırdı; Tanrı'nın Dostları" adını alan mistik cemiyete çıraklar toplamak için her tehlikeyi göze aldı. Katillere hücum etti; alaylarla, suçlandırmalarla karşılaştı; erkekleri heyecanlandırdı; daha çok kadınlar arasında başarılar sağladı ve nihayet hakkında uyanan kötü kuşkular arasında üstadı gibi küfür ve dinsizlikle suçlandırıldı. Cesareti kırılmaktan çok, bitkin bir hale gelmiş ve hayatının son zamanlarında bu özetlediğimiz biyografisini kendisi yazmıştır; kitaplarını topladı ve Ülm'deki Dominiken manastırına çekilerek orada öldü.

Suso, diyalektiğin sağlayamadığı akıl ve iman birliğinin mistik dalınç aracılarıyle olanak bulabileceğini ileri sürenlerdendir. Bir vaiz de olan Suso, üstadı gibi, metafizik spekülasyonlardan çok, özünlü (derunî) hayatın mistik gözlemlerine önem vermiştir. Üstadından farklı düşünmeyen Suso, mistik bir panteizme bağlıdır. Suso, yüklemleri olmayan, fakat hem gerçeklik, hem yokluk olan bir Tanrı'ya inanır. Bu Tanrı, âlemde ve bizde belirir ve tüm yaratıkları kapsar; bu yaratıklar da türüm (émanation) sayesinde Tanrı şekline girer ve direnilmez bir arzuyla kendi kaynakları olan Tanrı'ya dönmek ister. Onun özelliği, şiir şimşeklerine, lirik atılımlara, latif ve yüce düşlere sahip oluşudur. Hiç kimse kendisi için, güzelliğin örneği ve sevincin kaynağı olan bir Tanrı karşısında ruhun hoşlanmalarını onun kadar güçlü olarak ifade etmemiştir. Göksel hayatın sarhoşluğunu, "aşk oyunlarını, gökyüzünün neşeli danslarını" bu denli yüce çizgilerle kimse onun kadar betimleyememiştir. O, âlemi kutlamış ve hayat kuralı olarak İsa'nın tutkusunu izlemeyi önermiştir. Suso, âdeta Tanrı'yı şehvetle seven bir artisttir. Zira, onun mistik ülküsü, dinsel bir aşk hizmetinden ve pek tatlı İsa ile latif bir evlenmeden ibarettir. Bununla birlikte Suso, Tanrısal iradeye razı olma ilkesinden hareket eder; İsa da hayat ve faaliyetle taklit olunabilir. Tevekkül ve rıza, sözle özgürlük demekse de, kanunsuz ve keyfince hareket etmek demek değildir (*Worländer*, cilt I, s. 347). Şu betimlemeli nitelikte özetlediğimiz mistik düşüncelere dikkat edilirse, Suso da tüm diğer mistiklik hastalığına tutulmuş olan meslektaşları gibi, tutku ve düşkünlük derecesine varan bir hayal gücü faaliyetinin aşırı bir duygunlukla cilâlanmış sanrıları (hallusination) içinde düşünen ve kendini ermişlerden sayan bir zekâdır. Suso'nun duyduğu şehvet, mistikliğin doğal duygularından olup, Saint-Thérèse, Marie Alacoque ya da Catherine de Sienne gibi tanınmış mistik kadınların mektup ve anılarında da açıkça itiraf edilir. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin ölüm gecesini Şeb-i Arus (Zifaf Gecesi) sayması da simgesel bir yorumlamaya müsait olmakla birlikte, aynı kavuşma duygusunun bir ifadesinden başka şey değildir (*Mistiklerin Çeşitleriyle Ruh Hallerine Dair, Bkz.* Dr. H. Thulié, *La Mystique*, Paris, 1912).

Suso'nun başlıca eserleri, Tanrı'nın emriyle yazdığını ileri sürdüğü, *Ebedî Bilgelik Kitabı*, önce Almanca yazılmış ve şu garip başlıkla kendisi Latinceye çevirmiştir: *Horlogium Oeternoe Sapientioe*. 1389'da Fransızcaya çevrilmiş olan bu eser yüz yıl sonra, *L'Orreloge de Sapiance* adıyle basılmıştır (Jean de Souhaube tarafından, Paris, 1494, 3. baskı, 1530). Buna kendinin yazmış olduğu *Biyografi*'si ile *Ebedî Bilgeliğin Diyaloğu; Gerçeğin Kitabı; Mektuplar Kitabı* adlı eserlerini eklemek lâzımdır. Strasburg Kitapsarayında eserlerinin bir yazma koleksiyonu vardır. Almanca olan eserleri, 1482'den itibaren birçok kez basıldı; Latince olanları bazı açımlamalarla (şerh) Almanca ve İtalyancaya çevrildi. K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse Deutsch Schriften* (12 cilt, Stuttgart, 1907) başlığı altında Suso'nun tüm külliyatını bastırmıştır.

Bkz. X.'de Hornstein, *Les Grandes Mistiques Allemandes au XIV e Sciècle* (1920); Lang, *Seuse* (1911); Wilms, *Der Seelige Heinrich Soso* (1914); K. Kröber, *Der Mystiker, Heinrich Soso* (1941); J. Jäger, *Heinrich Soso aus Schwaben* (1894).

SWEDENBORG, Emmanuel-Swedberg. İsveç teozoflarından (théosophe). 26 ocak 1688'de Stokholm'da doğmuş, 29 mart 1772'de Londra'da ölmüştür. Upsala Bilimler Akademisi üyelerindendir. Kendisi filozof olmaktan çok, Nurlanmışlar (İlluminés) Tarikatının kurucusu sayılır. Onun pek ilginç bir hayatı vardır. Hayatının bir kısmında, keşif ve keramet deliliğine tutulmuşsa da, bir kısmında da, göksel gizlerin (sır) sapıklıklarına hiç de benzemeyen ciddî eserler vermiştir.



Onun nasıl olup da teozofiye saplandığını bilmek yararsız değildir. Hayal gücü fantomlarını, gerçeklikler gibi kabul edecek denli mistik hale gelmenin çeşitli tarzları vardır. Genel olarak saf aşk hayranlıklarına yetenekli olan ruhlar, ya doğalarının, ya da eğilimlerinin ya da aldıkları eğitimin etkisi altında bu hale gelirler. Bunlarda duygu azar azar harekete geçer ve düşünceyi emri altına almakla sona erer. Swedenborg ise, tersine, birdenbire doğaüstü bir hayata dalmıştır. Ruhlar âlemine girmek için bir gün, hatta bir saat yetişir. O da bir hamlede bu âleme sokulmuştur. Bu şiddetli değişiklik eylemi daima yavaş olan zihinsel nedenlerle açıklanamaz. İnsan, yıldırım gibi hızlı ve şiddetli bir organik rahatsızlığa kapılmadıkça, bu hal meydana gelemez. 1745'e dek Swedenborg'da bu devrini haber veren hiç bir işaret belirmemiştir. Babası, bir kilise adamı olmakla birlikte, ona Ortodoks olmaktan çok, yaratancılığa (déisme) yakın olan bir çeşit akılcı din eğitimini vermiş, Upsala Üniversitesinde, Seneca, Publius Syrus'ün vecizeleri hakkında bir doktora tezi sunmuş, sonra daha aydınlanmak için bir seyahate çıkmış, fakat XVIII. yüzyıl ortalarında, türlü şehirlerde parlayan mistiklerle temastan kaçınmıştır. Latince alaycı şiirler yazarak eğlenmiş, sonra tutkuyla öğrenmiş olduğu sağın (exacte) bilimleri incelemeye koyulmuş, fakat saf spekülasyonlardan kaçınmıştır. Onda, pozitif zekâ vardı; daha çok uygulamalara (tatbikat) önem vermekteydi.

Mineroloji hakkındaki bilgileri dolayısıyle Kral Charles XII, onu Madenler Koleji üyeliğine atamış, kendisi de bu krala, Fredrickshall'de mühendis olarak birçok hizmetlerde bulunmuştu. Sonra asalet teklifleri almış, madenlere dair yeni eserler vermiş ve türlü akademilere üye olmuştu. Hatta, Paris Akademisi de, onun memuvarlarından birini Fransızcaya çevirmiştir. Aynı zamanda her türlü ülkücü aşırılıklardan uzak ve daha çok doğacı açıklamalara eğilim gösteren bazı felsefesel kitaplar da yazmıştır. Özet olarak bu dönemde, o zengin, sıhhatli, neşeli, âlicenap ve temiz bir insandı; düş peşinde koşmaktan çok, hareket etmeye daha yetenekli bir bilgindi. Melankolik ve yumuşak ruhlu bir inziva adamı değildi; sağlam bir bedende sağlam bir ruha sahipti. Fakültelerinin denkliğini altüst eden fırtına, önceden hiç bir işaretle kendini bildirmedi. Bu fırtına, 1745'te Londra'da koptu: Sofrada yemeğini bitirdikten sonra birdenbire her tarafta ve kendi etrafında korkunç sürüngenler görmeye başladı; sonra oturduğu salonu derin bir karanlık kapladı, bu karanlığın ortasında ışıklar saçan bir adam, "O kadar yeme!.." diye bağırdı. Bu sanrı (hallusination) beynini ebedî olarak bozdu. Birkaç gün mutlak bir sükût içinde kaldı. Ultra-mistik düşlere ve esirmelere kapıldı. Bundan sonra Swedenborg, önünde göklerin açıldığını, meleklerle konuşan, hatta ölülerle konuşmak üzere cehenneme dek giden bir görümcü (voyant) oldu. Gothemburg'da ve Stokholm yangınında bulundu; XIX. yüzyıl sonlarında ve belki de hâlâ mensupları bulunan bir din kurdu; iman edenler bu dine, Kudüs'ün yeni kilisesi adını verirler. Swedenborg, kendisinin Tanrı tarafından bu dini kurmak üzere davet edildiğine inanmıştı. O, kendisinde içduyunun geliştiğini, ruhlar âlemiyle insanı dolaysız olarak ilişkide bulunduran bu duyunun herkeste olduğunu, fakat herkesin bunu bilmediğini iddia etmişti. Swedenborg'un ölümüne dek geçen hayatı psikolojik bir incelemeye hizmet edecek bir konudur ve önemli bir örnektir. Fakat bu, felsefe tarihinden çok, harikalar tarihini ilgiler. Swedenborg, bu hallerinden önce bazı felsefe problemlerini içine alan birçok eserler yazmıştır. *Opera Philosophica et Mineralia* Dresden ve Leipzig, 1734) adlı eseri, türlü madenlere dair bir memuvardır; üç büyük cilttir. Birinci cildi, bir doğal felsefe denemesidir. Adındaki işarete karşın, bu hacimli eserde az felsefe vardır. Yalnız ilk iki bölümü biraz felsefeye değinir. Diğer bir eseri de, *Prodromus Philosophioe Ratiocimantis de Infinito et Cause Finali Creationis, Deque Mechanismo Operationis Animoe et Corporis'* dir (Leipzig, 1734). Bu küçük eser, kötü bir Latince ile yazılmıştır; fakat kendi felsefesinin en açık bir ifadesini verir. *Oeconomia Regni Animalis* (La Haye, 1745) adlı eseri. akılcı psikolojinin bir girişi sayılır. Derinliği kadar da orijinalliği pek az olan felsefesinin özeti şudur: Ona göre, felsefenin amacı, "mekanik âlemimizin bilgisidir". Buna ulaşmak için felsefenin üç aracısı vardır:

1. Deney ki, bunsuz hiç bir şey öğrenilemez.

2. Evrensel mekanizma kanunlarını veren geometri.

3. Evrenin ilkel doğasını oluşturan duyular dışındaki eşyanın ve hareketin nedenlerine kadar bir yol açan akıl yürütme.

Bize hareketin varlığına dair belgeler veren, fakat her çeşit hareketin ilkel nedeninin niteliği hakkında bizi bilgisiz bırakan akıl yürütme sayesinde bu sınır aşılır ve sonsuza dek yükselmek olanaklı olur. Bu hususta daha fazlasını öğrenmek isteyen filozoflar, özel konusu sonludan ibaret olan akla karşı isyan etmişler ve sonsuzu, insel bir şekil altında

düşlemişlerdir. Fakat, Tanrı'nın özünü anlamaktan vazgeçmekle Tanrı'nın âlemle ilişkisini anlamak olanaklı olur mu? Bu konuda bilim hiç bir şey bilmez. Zira, âlemi kendi yaratanına bağlayan halkada (nexas) sonsuz bir şeydir. Yalnız din, Tanrı'nın oğlunda bu esrarlı bağı göstermek suretiyle bu soruna cevap verir. Fakat felsefe, âlemin sadece Tanrı'nın eseri olduğunu onaylamakla yetinir ve o, bundan bu eserin —eğer bir eser doğrudan doğruya Tanrı tarafından oluşturulmuşsa— Tanrısal nitelikte olacağı sonucunu çıkarır. Zira, bir nedenin aracısız olan etkisi, nedenin kendisinden bazı şeyleri korur. Bu Tanrısal öğe evreni oluşturan, karmakarışık varlıkları da birleştirmek suretiyle, yine evrende bulunabilir; yine çözümleme yoluyle Leibniz'in monatlarına benzeyen ve noktalar gibi olan yalın öğelere ulaşılabilir ki, Swedenborg, bu öğelere, minima (küçücükler) adını verir. Bunlar, hareket özelliğine sahiptirler. Hepsi de tüm gerçekliğin tohum halini temsil ederler. Tüm doğa, bu öğenin gelişmesinden başka bir şey değildir. Şu halde Tanrı, âlemi bu olduğu şekilde ve doğrudan doğruya yaratmamıştır. Tanrı, sadece, âlemi geometri kanunlarına göre oluşturacak olan nedenleri yaratmıştır. Belki de bu evrensel ilke çok değildir; her halde o, Tanrı'dan bir şeydir. Bu itibarla evren, kaynağını oluşturan Tanrı'ya oranla Tanrısaldır. "Doğal" adını verdiğimiz her şey dolaysız olarak Tanrısaldır. Tanrı, her şeyde her şeydir".

Bu evrende insan ruhunun yerine gelince: Ruh, yaratmanın ya da hiç olmazsa dünyamızın ereksel nedenidir ve hareketin ulaşabildiği en yüce sınırdır. Fakat, ruh da tüm diğer şeyler gibi kanunlara bağlıdır ve bu kanunlar, "geometrik ve mekaniktirler". Ruh, saf olarak yalın değildir. Böyle olsaydı o da sonsuz olurdu. Ruh, bağıntılı bir yalınlığa sahiptir. Her eser, doğa için bu bahsedilen töze sahip olduğu gibi, kendisiyle eser arasında ve cisimlerin diğer kısımları arasında ancak saf oluş derecelerinden başka bir fark yoktur. "Ruh, bedenimizin en yufka (subtile) kısmıdır". Swedenborg'un bu sözlerini ağır bir sonuca götüren nokta, ruhu âlemle olan ilişkilerinde sonsuzla karşılaştırmasıdır. İddialarına dikkat edilirse, onun nihayet tam bir doğacılığa ulaştığı görülür. Zira ona göre, ruh maddeseldir ve beynin tüm zarlarına dağılmıştır; hatta organlardan aldığı hareket sayesinde oluşmuştur (formée). Ruh, tüm titreşimlerin kendisine ulaştığı bir çeşit zar (membrane), daha doğrusu, bir titreşim aygıtıdır. Bununla birlikte o, "maddesel değil, tinseldir" demekten hoşlananların diline de uyabilir. Görülüyor ki, Swedenborg, doğacılıktan kerametçiliğe (théurgie) birdenbire geçmiştir. Yani, onun mistik kişiliğiyle olumlu ve felsefesel kişiliği arasında derece derece değişen evreler yoktur; düştüğü karşıtlıkların da farkında değildir.

Bkz. Matter, *E. de Swedenborg sa Vie, Ses Ouvrages et sa Doctrine* (Paris, 1863); H. de Geymüller, *Swedenborg et les Phénomènes Psychique* (1935); S. Toksvig, *E. Swedenborg Scientist and Mystic* (Londra, 1949).

SYNESİOS. Afrika'daki Kirena şehrinde 377 (?) de doğup, 400 ya da 413'te öldüğü sanılan bu filozof, IV. ve V. yüzyılların en orijinal simalarından biridir; Saint-Augustin'in çağdaşıdır. İskenderiye'nin Yeni Eflatunculuğuna bağlıdır. Bu okul filozoflarından genç bir kız olan Hypathi'nin öğrencisidir. O, tüm eski Yunan bilimlerinin gizlerini kavramış ve paganizma içinde yetişmiş, genç, güzel ve şehit edilmiş olan hocasının en sadık, çalışkan ve parlak bir öğrencisi olarak tanınmıştır. Hayatına ait bilgiler, kendi eserlerinden çıkarılmaktadır. Eski yazarlardan yalnız Jean Moschus, *Pratum Spirituale* adlı eserinde onun Evagrius adında birine Hıristiyanlığı kabul ettirmiş olduğuna dair masala benzeyen bir şeyler anlatır. Eskiler arasında bu yazardan başka hiç kimse ondan bahsetmez. Synesios'un kendi eserlerinden zamanımıza gelebilmiş olan 156 mektup, yaşadığı dönemin ruh, töre, ve düşüncelerini bildiren önemli bir anıttır. Bu mektuplardan yedisi, Hypathi'ye yazılmıştır ve bunların tümü hocasına karşı duyduğu saygı ve hayranlığın itiraflarıdır: "Ey benim annem, hemşirem ve üstadım! Sen bütün bu rollerde benim iyiliğimi isteyenimsin; saygımı anlatan başka unvan bilseydim onu da eklerdim!.." (*Mektup,* 16). Kardeşine yazmış olduğu bir mektupta da, ona, kutsal filozof, Tanrılığın sevgilisi diye hitap eder ve yine ona göndermiş olduğu bir mektupta (*Mektup,* 153), kendi eserlerini yollamış olduğunu ve bunlardan şu üçü hakkında düşündüklerini bildirmesini ister:

1. *Dion:* Bunda Synesios, etütlerini ve çalışma tarzlarını anlatır; türlü yazarların üslubunu taklit etmekteki yeteneğini över.

2. *Düşler Kitabı:* Bunun kendisine geceleri ilham edilmiş olduğunu iddia eder ve düşlerin kaynağı hakkında bazen ustaca, bazen de bayağı gözlemler kaydeder.

3. *Yetkin Sayı:* Bu, üç sayısına dair olan eseridir.

Synesios, İskenderiye'de aldığı derslerden sonra, Lise ve Akademideki felsefe geleneklerini öğrenmek ve bulmak umuduyle Atina'yı ziyaret etmek istemişse de bunda aldanmış

olduğunu sonradan anladı. Kardeşine yazmış olduğu 134. Mektupta, bu konuda duyduğu bezginlikleri anlatır ve der ki: "Vaktiyle bilgelerin meskeni olan Atina sitesi, bugün ancak zevk ve sefahat adamlarıyle ünlüdür. Buna, tiyatrolarda gençleri, belâgatlerinin ünü ile değil, Hymet'in şarap testileriyle toplayan Plutarkçı çiftini de ekleyiniz". Atina'dan hemen Kirena'ya dönerek orada edebiyat ve felsefe kültürüne daldı. Kendi yakınları hükümet işlerine düşkün olduklarından, o, yalın bir adam kaldı, diye kendisiyle alay ettiler. Synesios, buna karşı, "Ben, diyordu, ruhumun bir erdem tacıyle korunabildiğini görmeyi, bedenimi askerle çevrilmiş görmeye yeğ tutarım. Zira, işlerin hali, filozofun bir yönetici olmasını kabul etmez". Bununla birlikte, genç olduğu halde, yurttaşları onun değerini, başgösteren önemli bir fırsatta fark ettiler: Yurdunun barbarlar tarafından istilâ edilmesi, deprem ve kuzey rüzgârlarının getirdiği çekirge âfeti gibi belâlar dolayısıyle yurttaşları, imparatora vergileri azaltmasını ve yardım etmesini rica etmek üzere Istanbul ve Arkadya'ya bir heyet göndermek zorunda kalmıştı. Synesios, bu heyet içinde söz söylemeye ve görünüşte bir hediye, gerçekte ise vermek zorunda oldukları vergiyi sunmaya memur edildi. Synesios bu işi pek iyi başardı; bu eserlerinden birincisi olan *Krallığın Ödevleri* adlı eserini yazmaya vesile oldu ve üç yıl Istanbul'da kaldı; yurdunu teselli edebilecek bazı yardımlar da sağladı. 400 yılında ülkesine döndü. Kendisi, Istanbul'a yollandığı zaman, ancak 19 yaşındaydı. Afrika'ya döndükten sonra, pek çekici bir dille yazmış olduğu gibi, tekrar münzevi ve çalışkan hayatına daldı. Birinci ilâhisi şöyle başlar:

"Ey ahenkli lir, ihtiyar Teos'un şarkılarından, Leslilerin nağmelerinden sonra, en görkemli (muhteşem) kasideler içinde, şehvetli gülümsemeleriyle tatlı genç kızları ve yaşlarının çiçeği içindeki sevimli genç erkekleri kutlamak için değil, Doryalılar tarzındaki türküleri çınlattırmak için gel!.. Tanrısal bir şiir için beni lirimin tellerinde ses vermeye sürükleyen ve bana topraksal aşkların tatlı zehrinden kaçmayı emreden, Tanrı'nın kendi dölledığı erdemin lekesiz ve saf doğurmasıdır" — "Zira, Tanrı düşüncesi yanında kuvvet nedir ki? Güzellik nedir ki? Biri süvarilikte, diğeri ok atmada usta olsun, bir diğeri de zengin hazineleri korusun ve altın parçalarını biriktirsin; bir başkası da omuzları üstünde süs olarak dalgalanan saçlara sahip olsun; genç kızlarla oğlanlar, yüzünün parlak güzelliği için şarkılar söylesin" — "Benim için sakin, gürültüsüz, başkaları hakkında bilgisiz, Tanrısal şeyleri bilen bir hayat cereyanı verilsin!.. Ben sadece gençliğin usta bir rehberi, ihtiyarlığın usta blr rehberi, zenginliğin usta kraliçesi olan erdeme sahip olayım... Erdem, hayat kaygılarının ulaşılmaz düşüncelerine zahmetsizce ve gülerek dayanacaktır. Elverir ki, komşumun ocağına baş vurmayacak kadar bir şeyim olsun; ve elverir ki, ihtiyaç, beni kara düşüncelere sevk etmesin!.." — "Sabah çiğlerini içen ağustosböceğinin nağmesini dinle!.. İşte birinin telleri kendi kendine tınlıyor ve onun Tanrısal sesi etrafında titriyor. Şu halde bende Tanrısal ilhamı doğuran hangi nağmelerdir?".

Ozan Synesios'un bu başlangıcında bile, onun filozofluğu ve Tanrısal şeylere merak ettiği açıkça hissolunmaktadır. Bazıları onun, Tanrı'nın kendisi tarafından döllenmiş olan bilgeliğin saf ve lekesiz doğurması deyiminden, Hıristiyanlığın Tanrısal Kelâm dogmasını (dogme) çıkarırlar. Gerçekten Synesios, daha sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş ve papaz olmuştur. Fakat bu dini kabul etmesine karşın, felsefesel zekânın bağımsızlığından fedakârlık etmemiştir. Hatta o dönemde kaynaşan bilgici (gnostique) tarikatlerden ve bazı dine aykırı görünen düşüncelerden de yararlanmıştır. Aynı kasidesine şöyle devam eder:

"Kendi kendisinin ilkesi olan Baba, varlıkların koruyucusu, gökyüzünün en yüksek tepelerinden üstün olan yaratılmamış varlık, ölmezlik onurunun zevkini tadan Tanrı, sarsılmaz kürsü, birliklerin saf birliği, monatların birinci monadı, varlıklar içinde en yalın ve en yükselmiş olana birliği korumuş ve içinden kendisinin ilkel şekille fışkırdığı tüm tözlerden üstün bir doğurmayla varlıkları doğurmuş olan, evrene dağılmış ve tanımlanılamaz üçlü (üç başlı) güce sahip olur" — "Nihayeti itibarıyle tüm tözlerden üstün olan kaynak, merkezden fışkırıp bu merkez etrafında yayılan çocukların güzelliğiyle kendini taçlandırır".

Bu ifadelerde oldukça biçimsel (formel) bir üçüzleme dogması görülüyorsa da, ve ozan kendi niyetinde oldukça Ortodoksmuş gibi bir hava yaratıyorsa da, birliklerin saf birliği, monatların birinci monadı, her tözden niteliği itibarıyle üstün olan töz, tanımlanılamaz gizleri kapatması gereken sükût gibi deyimler, Valantin'in dine aykırı dilinden iğreti olarak alınmış sözlerdir. Synesios, bazen de bilgicilerin (gnostiques) ikiciliğine düşmüşe benziyor. Zira biri ışınlı, diğeri karanlık olan ve aynı zamanda maddeye benzeyen iki ilke kabul etmektedir. Bu aynı kasidenin sonlarında der ki:

"Her tarafta Bir olan, her şeyin içine tamamiyle nüfuz eden bu tam ruh, her şeyi göklerin derinliğinde dolaştırır ve bu evreni koruyarak bin türlü şekil altında dağınık olarak kendini oluşturur. Bu ruhun bir kısmı yıldızların yarışına, diğer bir kısmı da meleklerin korosuna başkanlık eder; nihayet bir diğer parçası da, kendi ağır zincirleri altında topraksal şekle bürünmüş ve yaratıklarından ayrılmıştır. Tanrı, karanlık unutulmuşu (nisyan) ve kör tasaların hüzünlü meskeni olan yeryüzüne hayran olarak ölümlü şeylere tenezzül etmiştir. Bununla birlikte, onun peçeli gözlerinde biraz ışık kalmıştır; evet, kalmıştır; çağıran bir kuvvet kalmıştır; bunlar, hayatın dalgalarından kaçtıkları zaman kendilerini babalarının sarayına götüren kutsal yola sevinçle girerler".

Şimdi onun II. kasidesinden (V. 26-53) dikkate değen üçüncü parçayı alıyoruz:

"Üçlü bir şekil altında yalnız bir kaynak, yalnız bir Kök parlar. Zira, Baba'nın derinliği olan yerde, onurlu Oğul, yüreğinin çocuğu, âlemlerin yaratıcı bilgeliği ve bunlardan birliği oluşturan Kutsal Ruh'un ışığı parıldar".

III. kasidenin V. 168-171. parçasında ozan:

"Ruhları yaratan ve canları besleyen Kaynakların Kaynağı olan Tanrıların türediği yetkinlik" sözlerini sarf eder.

Synesios'un kasideleri, genel olarak İskenderiye Eflatunculuğuyle bilgici mistisizmin Hıristiyanlıkla birleşmiş olan garip bir karışımından ibarettir ve onun inançları, bereketli bir şiir ilhamı içinde erimiştir. Synesios'un Ortodoksluktan sapmış olması, şiir dilinin özgürlüklerinden de meydana gelmiş olabilir. Fakat, aşağıda göreceğimiz gibi, *Mektuplar*'ında, kilise inançlarını kabul etmediğini gösteren itiraflarda bulunmaktadır: Synesios, Istanbul'a yapmış olduğu seyahatten sonra 403'e doğru İskenderiye'ye gelmiş, burada evlendikten sonra bir süre oturmuştur. Hatta, 105. Mektupta, karısını, Patrik Theophil'in elinden almış olduğunu söyler. Kirena'nın başkenti olan Ptolemais papazlığını kaybedince, Synesios, vaftiz edilmemiş olduğu halde bu şehre papaz seçilmiştir. Bu tarihe kadar, o, paganizma ile Hıristiyanlıktan hiç birine bağlanmaksızın sadece felsefeyle uğraşmıştır. Fakat, erdemi ve sevimli karakteri her iki dine mensup olanlara da kendisini sevdirmiştir. Hıristiyanlığı kabul etmemek için bir süre direnmiştir. Bunun nedenini, önce makamını İskenderiye'ye nakletmiş olan Patrik Theophil'e, sonra da, kardeşi Evoptius'e bildirmiştir. Kardeşine yazmış olduğu mektup (*Mektup,* 105), vicdanında geçen çarpınmaların sadık ve ilgilenmeye değen bir tablosudur. İşte bazı parçaları:

"Tanrı, kanun ve Theophil'in eli, bana bir zevce verdiler. Her şeyden önce, herkese bildirir ve iddia ederim ki, ben ne bu zevceden ebedî olarak ayrılmak isterim, ne de onunla zina eden biri gibi gizlice yaşamak isterim. Çünkü, bunlardan biri zahitliğe, diğeri kanuna aykırıdır. Fakat ben birçok ve en iyi çocuklara sahip olmayı diledim". (Üç çocuğu vardı). "... Tüm kalan şeylerle karşılaştırılırsa bu, hiç bir şeydir. Bilimin yardımıyle ruhumda tanıtlanılmış bir halde bulunan görüşleri koparıp atmaklığım büsbütün olanaksız değilse de, zordur. Sen de biliyorsun ki, felsefe pek iyi bilinmekte olan bazı dogmalara karşıttır. Bu itibarla ben, kendimi, ruhun bedenden sonra doğmuş olduğuna asla inandıramayacağım. Bir gün, âlemin kendi öğeleriyle birlikte mahvolacağını da hiç kabul etmeyeceğim. O kadar çok söylenen ölümden sonra dirilmeye gelince, bunu mübarek ve esrarlı bir şeymiş gibi kabul ediyor ve avamın önyargılarını kabul etmekten uzak bulunuyorum... Eğer bizim tinsel (ruhanî) kanunlarımız tüm bunları benim için uygun bulursa, içimden felsefe yaparak, dışımdan da masallarla eğlenerek papaz olabilirim. Hiç bir şey okutmadan, bununla birlikte hiç bir şeyi de reddetmeyerek, hiç olmazsa öncel (ezelî) görüşlerin üzerinde kalacağım... Eğer tinselciliğe davet edilirsem, bende olmayan görüşleri, yalandan kabul etmiş görünmeyeceğime, Tanrı'yı ve insanları tanık tutarım. Gerçek, huzurunda suçlandırılmış olmayı istemediğim Tanrı'ya aittir. Yalnız bu noktada sahtekârlık yapamayacağım. Benim görüşlerime gelince: Onları saklamayacağım; dilim, düşünceme isyan etmeyecektir. Böyle söylerken Tanrı'yı hoşnut ettiğime inanıyorum. Fakat, hiç kimseye —benim ne olduğumun cahili bırakarak— seçimden hoşlandığımı söylemek hakkını vermek istemem".

Onun bu içten itirafları karşısında kilise, kendisine piskoposluğu kabul ettirmek için, kuşkularını giderecek şeyler söylemiş midir? Bu, belgelerin yokluğu dolayısıyle bilinmiyorsa da tahmin edilebilir. Zira, nihayet 411 yılında genç Theodisius'ün üçüncü saltanat yılında onun, Ptolemais'de papaz olduğunu görüyoruz. Kendi tinsel dairesine bağlı olan rahiplere yazmış olduğu 2. *Mektup*'ta ve Olympius'e gönderdiği 95. *Mektup*'ta onun felsefeyi bırakmadığı açıkça görülür: "Eğer beni Tanrı terk etmemişse, tinselliği, felsefenin çökmesi değil, felsefeye bir yükseliş sayacağım". Yalnız bu 95. *Mektup*'tan sonra, ken-

disini, bu yeni görevini yerine getirebilmek için birçok aylar denemiş olduğu görülüyor.

Synesios, bir kez papaz olduktan sonra, bu yeni ödevi bilinçli bir feragatle yapmıştır. Bu dalınçsal (istigrakî) mistisizme pek düşkün olan ruh, etkin hayatın hiç bir yükümü (obligation) önünde gerilememiştir. Gerek barbarlara, gerek Istanbul hükümetine karşı vilâyetini gayretle savunmuştur. Mektuplarından anlaşıldığına göre, Kirenalılara pek fazla baskı yapan askersel valilerden Andronikus'e karşı o kadar direnmiştir ki, nihayet bu adamı uzaklaştırmaya muvaffak olmuştur. Barbarların saldırdığı dönemlerde de, savunmayı teşkilâtlandırmış ve inatçı bir cesaret örneğini vermiştir. Silahlar yaptırarak şehir halkının başına geçmiştir. Bu hareketini dinsel mesleğine uygun bulmayarak kendisini suçlandırmak isteyenlere der ki: "Ne?!.. Ölmemizden ve sürümüzü boğazlanmış görmemizden başka şeye izin verilmiyor, öyle mi?". Şehir istilâ edildiği zaman da, gecelerini siperlerde geçirerek ve yurttaşlarının kırılmış olan cesaretlerini canlandırmak için çabaladı. Nihayet şehrin zaptedileceği uğursuz günün geldiğini görünce, "Ben kilisedeki görevimde kalacağım ve önüme mübarek suyun kutsal vazolarını koyacağım; yeryüzünün üstünde kutsal tabloya desteklik eden kutsal sütunları kucaklayacağım; oraya canlı olarak oturacak, ölü olarak düşeceğim; ben, Tanrı'nın bakanı ve kurbancısıyım; belki de ona kendi hayatımı kurban etmem gerekecektir. Hayır; Tanrı saf mihrabın bir pontif kanıyle ıslanmış görmeyi küçümsemeyecektir" demiştir.

Synesios, Kirena'nın 413'te barbarlar tarafından harap edilmesinden sonra, bir süre daha yaşamıştır. Fakat hayatının son yılları hakkındaki bilgiler azdır; yalnız 430'dan sonra yaşamamış olduğu bilinmektedir. Çünkü, bu tarihte kardeşi, onun yerine Ptolemais'e papaz olmuş ve 431'de Ephes Meclisine bu sıfatla katılmıştır.

Synesios'u zamanının diğer yazarlarından ayıran nitelikler, onun nadir bir karaktere ve ruh bağımsızlığına sahip oluşudur. Ondaki orijinalliğin gizi (sır) budur. Her ne kadar, onda İskenderiye mistisizminin ilhamları varsa da, bu okulun boyunduruğuna girmediği de muhakkaktır. Kasidelerinden anlaşıldığına göre, o, kilise dogmalarını, halkın çıplak gerçeklere dayanmaması dolayısıyle, birtakım mitler ve alegorilerle ifade etmek zorunda bırakıldığına inanır. Eserleri, Yunanca ve Latince olarak, P. Pétau tarafından Paris'de yayımlandı (1612-1633). Kasideleri, *Hymnes* adıyle Gregoire ve Collombet taraflarından Fransızcaya çevrildi (Lyon, 1839). H. Druon da, *Oeuvres de Synésius* adıyle ayrı bir külliyat olarak yayımladı (Paris, 1878). P. J. Migne'nin *Patrologia Graeca*'sının 66. cildi de, Synesios'un eserlerini kapsar (1859).

Bkz. J. Simon ve Vacherot'nun *İskenderiye Okulu Tarihi;* G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene* (1913); W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios v. K.* (1926).

SYRİANOS. Yunan filozofu. Philoxen'in oğludur. Milâdın 380 yılına doğru İskenderiye'de doğmuş ve 450'ye doğru ölmüştür. Önce İskenderiye'de Hypathi'nin babası olan Theon ve başpapaz Theophil zamanında öğrenime başlamış, sonra da Atina'ya giderek Yeni Eflatuncu Plütarkos'a öğrenci olmuştur. Yalnız, hocasının ölümünden iki yıl sonra onun yerine okul şefi olduğu bilinmektedir. Bu itibarla o, 434'te, Atina Okuluna gelmiş olan Proklus'ün de hocasıdır. Syrianos, çok bilgili bir filozof olduğu kadar da pek safdil bir mistiktir. Eserleri, yöntemi, yararlandığı kaynaklar, öğrencileriyle birlikte açıkladığı metinler, onun bu iki karakterini de tanıtlayacak niteliktedir. Suidas, onun şu eserleri yazmış olduğunu kaydeder: *Homeros'a Dair Yorumlar*'la (7 kitap) *Cumhuriyete Dair; Orphe'nin Tanrıbilimi Hakkında; Homeros'un Tanrıları; Orphe, Fisagor ve Eflatun'u Uzlaştırmayı Deneme; Kâhinlere Dair* (10 kitap); *Eflatun'un Politiğini Yorumlama* (7 kitap); *Hormojen'in Retoriğini Yorumlama*... Tüm bu eserlerden yalnız bu son eser zamanımıza gelmiştir. Bunu, Bagolin, Latinceye çevirerek Venedik'te bastırmıştır. Bir de üç kitaptan ibaret olan *Aristo Metafiziğine Dair Yorumlama* adlı eseri kaybolmamıştır ki, bunu Bagolin Latinceye çevirmiştir (Venedik, 1558). Onun bu son eserdeki amacı, Aristo'yu yorumlamaktan çok, Eflatun'un üstünlüğünü göstermek ve gezimcilerin hücumlarına cevap vermektir. Syrianos, Eflatun'un da birçok diyaloglarını, *Birinci Alkibades* ile *Philebos*'u da yorumlamıştır. Bütün bunlar, onun pek geniş bir bilgiye sahip olduğuna aracılık eder. Hypathi'nin kocası sayılan İsidoros —ki, eskileri sürekli olarak incelemiştir— hele Ptolinos ve Jambliküs gibi dostları ve yoldaşları, Syrianos'un kendi aralarında en ileri olduğunu söylerler. Gerçekte Syrianos, 333 yılında ölmüş olan Jambliküs'ü hiç görmediği için onunla yoldaş olmamıştır; fakat onun eserlerini okumuş ve onun taraflısı olmuştur. Syrianos, diyaloğları açıklarken daima Fisagor'u, Mısırlıları ve Kaldelileri düşünen Eflatuncularındandır. Onun tercih ettiği konularla yönteminin gizi (sır) burada saklıdır. Plutarkos'un ardılı olan ve onun düşüncelerini sürdüren Syrianos, öğrencileriyle iki yıl kadar Aristo'yu okumuştur.

Marianus, *Proklus'ün Hayatı* adlı eserinde, "Daha sonra, der, küçük misterlerden gözleri açan ve ruhu temizleyen gerçeksel misterlere, Eflatun'a geçmiştir". Eflatun'dan da Orphe'ye ve Kalde kâhinlerine yükselir; bazen bu iki konudan birini seçmeyi dinleyicilerine bırakırdı. Syrianos, Plutarkos'la kendisinden sonra, Büyük İşret (Orgies) bilimiyle tüm keramet (théurgie) bilimini korumuş olan bu filozofun kızıyle uyuşarak kendisini Proklus Okulundan ayıran bu mistik öğrenim kolunun gerçek kurucusu olmuştur.

Syrianos'ün felsefesi, öğrencisi Proklus'ün doktrinlerinde gizlidir. Daha doğrusu, bu filozof, hocasının düşüncelerini kendi sisteminde olduğu gibi kabul etmiştir. Proklus, onu, tereddütsüz olarak Jambliküs ve Plotinos'un sırasına koyar. Ondan saygıyla ve överek söz eder; ona üstadım, rehberim, babam, der (Proklus, *Time Yorumlaması*). Hatta, onunla aynı mezara gömülmeyi ister; ona yazmış olduğu bir mezar yazıtında, Syrianos'la birleşme umudunu gizlememiştir. Proklus, hocasının doktrinini geliştirmiş, düzenlemiş ve kendi düşüncelerine temel yapmıştır. Marianus, Proklus'ün gençliğinde yazmış olduğu eserlerin, Syrianos'un derslerinden aldığı notlardan başka bir şey olmadığını söyleyecek denli ileri gider. *Time'ye Dair Yorumlama*'da bu iddiasının doğruluğu fark ediliyor. Nitekim Proklus, babanın zihinsel ve ahlâksal niteliklerinin çocuğa geçişi, cumhuriyeti oluşturan sınıfların, âlemi dolduran tanrılar ve cinler hiyerarşisiyle ilişkisi Atlantit'in genel anlamı... gibi sorunlarda, Syrianos'ün duygularını benimsemiştir. O da, hocası gibi, yaratmada cinlerin oluşturulmasını, evrenin ahengini meydana getiren güzel bir düzen içinde kendi tertip ve sıralamalarından ayırt etmek gerektiğini düşünmüştür ve Tanrı'nın yetkinliği aleyhine, maddesel ve tinsel şerlere dayanan itirazlara karşı Proklüs, âlemin ruh ve cisimle olan ilişkisini de Syrianos gibi açıklamıştır. O, ruhun yedi dairesinin niteliğini, bu yedi parçaya bölünmesine karşın, ruhun birliğini de hep Syrianos'dan almıştır. Proklüs, birkaç noktada hocasından ayrılır: Biri, Syrianos, katıları birleştirmek için iki aracının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür; yani, son uçları (münteha) katı olan orantının orta terimleri arasında, bu katıların iki yanı arasındaki gibi bir ilişki gerektir; öyleyse, iki katı arasında iki aracı vardır; çünkü, onların yanları iki boyuda sahiptir, diye düşünmüştü. Proklüs, bu iddiayı reddetmiştir. Yine Syrianos, 1, 2, 4, 8 ve 1, 3, 9, 27 orantılarının anlamından hem bölünebilir, hem bölünemez olan ruhun niteliğini elde etmişti. Bölünemeyen simge, birliktir; bölünebilen ise, birlikten sonra gelen altı bölümdür. Çift sayı bölümleri, Tanrı'dan yaratığa inen düzeni gösterir; çift olmayan bölümler ise, geri dönmeye, yaratıktan Tanrı'ya yükselen düzene aracılık eder.

Proklüs, hocasının bu düşüncesini de Fisagorcu kanıtlarla reddetmiştir. Syrianos'a göre, beş töz derecesi vardır: Biri, kavranılabilir (intelligible) ya da Tanrısal âlemdir ki, her şeyin üstünde ve ötesindedir. Diğer ikisinden biri, tanrılara benzeyen, diğeri de maddeyle ilgili olan iki ruh şeklidir. Beşincisi de, madde ya da maddesel tözlerdir. Anlaşılıyor ki Syrianos'un felsefesi, ancak öğrencisi Proklüs'ün felsefesi içinde keşfedilebilecektir. Onu, Musevî, Hıristiyan ve İslâm Tanrıbilimlerine ve Eflatun'a hizmet edenlerin ya da Aristo felsefesine bağlananların öncüsü sayanlar vardır. Ammonius'ün babası Hermias ve Domnius gibi ünlü filozoflar, onun öğrencileridir. Fakat bunların ünü Proklüs'ten sonra gelir. Syrianos, felsefeden başka filoloji ve gramer de okutmuştur. Felsefede Plütarkos gibi, Eflatun'a üstünlük vermek koşuluyle gezimciliği bu filozoflarla uzlaştırmaya çalışır ve buna Orphé'yi ekler. O, kâhinlerin sözde iddialarına göre, Orphé'nin gözlerinde tüm insel bilgeliklerin var olduğuna inanmış ve birçok İskenderiyeliler gibi esirmeyi (vecit) akıldan üstün saymış ve mistisizmi kerametçiliğe dönüştürmüştür.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 379-383) ve E. Vacherot, (cilt III); V. Cousin, *Fragments Historiques* (2. baskı); Th. Henri Martin, *Etudes sur le Timé de Platon* (cilt II); Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs* (cilt V).

T

TAINE, Hippolyte-Adolphe. Fransız yazar, eleştirici ve filozofu. 21 nisan 1828'de Voyziers'de (Ardennes) doğmuş, 5 mart 1893'te Paris'de ölmüştür. On iki yaşındayken yetim kalmış olan Taine, önce Paris'deki Bourbon Kolejinde, sonra Rethel Kolejinde okudu; 1848'de Ecole Normale'e girdi. Arkadaşlarından üstün bir zekâ göstermesine karşın, 1851'de agregasyon imtihanında başarı gösterememiş; Nevers'te felsefe okutmuş, diğer bazı okullarda da dersler vermişse de, felsefesel düşünceleri kuşkulu görüldüğünden, öğretmenlik hayatı uzun sürmemiştir. Duyumlara dair vermiş olduğu tez reddedilmiş; fakat La Fontaine hakkındaki teziyle doktora payesini almıştır. Taine, Avrupa'nın türlü şehirlerini gezdi; 1864'te Güzel Sanatlar Okulunda sanat tarihi ve estetik profesörü oldu; 1880'de Fransız Akademisine üye seçildi.



Önemli eserleri şunlardır: *De l'Intelligence* (2 cilt, 1870; daha tam olarak, 14. baskı, 1883); *Histoire de la Littérature Anglaise* (5 cilt, 14. baskı, 1884); *Philosophie de l'Art* (2 cilt, 1865; 18. baskı, 1924); *Critique et d'Histoire* (1857, 13. baskı, 1909); *De l'Idéal dans l'Art* (1867); *Nouveaux Essais; Origines de la France Contemporaine* (7 cilt); *Derniers Essais (1894); Nouveaux Essais de Critique et d'Histoire* (2. baskı); *Les Philosophes Classiques du XIX e Sciecle en France* (2. baskı, 1855-1856). Taine'in Fransa tarih ve rejimlerine, yapmış olduğu seyahatlere dair eserlerinden başka, Tite-Live ve La Fontaine hakkındaki denemeleri de birçok kez basılmıştır. *Sa Vie et sa Correspondance* (4 cilt, 1904-1907) ölümünden sonra basılmıştır.

Taine, bir taraftan Spinoza'ya, bir taraftan da görgül pozitifçiliğe (positivisme emprique) bağlıdır; yani o, 1850'de Fransa'da egemen olan pozitifçiliğe aykırı olarak geçici ve bağıntılı olan şeylerin ötesinde saf, mutlak ve zorunlu kavramlara ulaşabileceğimizi, bu itibarla da metafiziğin olabilirliğini savundu. Ona göre, doğa, bir tarafını görebildiğimiz bir halıya benzer; bunun içindir ki, gerçeksel bilim için kanunları açıklamaya, birbirine bağlı olan doğal grupları edimsel olarak (effectivement) ayırt etmeye ve öğeleri arasında tam bir brilik meydana getirmeye çalışırız. *İngiliz Edebiyat Tarihi* adlı eserinde, Alman metafizikçilerinin, birtakım yalın kavramları kabul etmiş olmalarını uygun bulur; yani, bu öğelerin, birbiriyle kaynaşmak suretiyle, diğer varlıkları oluşturduklarına ve evrenin ilk kanunlarında bu öğelerin karşılıklı birleşme ve karşıtlıklarının kurallarından başka bir şey olmadığına inanmış olmalarını onaylar. Taine, bir taraftan da Condillac'ın deneysel yöntemine baş vurmuş ve bu yöntemle zorunluluk kavramının uzlaşamayacağına inanmıştır. Ona göre, gerçek olan varlık, olanaklı olan varlık halinden başka bir şey değildir ve varoluş (existence) deneyden başka bir yöntemle de tanıtlanılabilir. Taine, en çok Spinoza ve Hegel'in etkisine kapılarak, bilimde, biri şekil halinde bir metafizik, diğeri madde halinde olgulardan ibaret olan iki cephe görür ve *Zihin* adlı eserinde, "Biz, der, burada metafiziğin eşiğinde bulunuruz; kendi duyguma nazaran bu olanaksız değildir. Eğer bu eşikten ileri gidemiyor, bekliyorsam, bu benim duyarlığımın yetersizliğindendir. Bir cismin sınırlarını görüyorum, fakat insanlığın ruhundaki sınırları göremiyorum".

Taine, nedenlilik (causalité) ilkesiyle fazla uğraşmıştır. Tinselcilik, nedenliliği, eşyanın ışında, görünmez ve oluşmamış bir âlemde varsaymış, pozitifçilik ise, onu bilimin dışında saymıştı. Taine ise, "Nedenler düzeninin olgular düzeniyle karışık olduğu tanıtlanılabilirse, birinin diğerini yok etmesi gerekir" diye düşünür ve nedenliliği, ne bu sistemlerin, ne de bunu 'a priori' ve sentetik bir akıl yürütme sayan deneycilerin düşündüğü gibi düşünmez; hatta bunu, Hume'un alışkanlık, St. Mill'in bir makineye benzetmiş olduğu bekleme ve hatta ne de Maine de Biran'ın dediği gibi, bilincin sahip olduğu çaba (effort) olarak kabul etmemiştir. O, Kant'ın "a priori bir bireşim (sentez) işlemi" ve Hume'un koşul ile koşullu olanın bircinsten olmayışı tarzındaki varsayımlarını da reddeder. Bu görüşlerin yanlış olduğunu ileri sürerek Spinoza gibi nedenlilik ilişkilerini sonuç ilişkilerine dönüştürmek olanağını görür ve geometrik yöntemin tümel olarak yasal (meşru) olduğuna inanır.

A. Fouillée'nin özetlediği gibi, onun bu düşüncesi, mantıksal ve geometrik bir olaycılıktan (phénomenisme) ibarettir; zira Taine'e göre, nedeni gizli, yani deneyüstü (transcen-

tale) bir bilim yoktur; olsa olsa, olay ve sonuçlarıyle görünen, yani, nedeni kendisinde içkin (mündemiç) olan bir âlem vardır; buna, olgular ya da olaylar âlemi denilebilir. Biz, olayların nedenini ararken bu ikinci âlemde bazı egemen (dominateur) olgulara rastlarız ve bunu bir ilke sayarak bazı zorunlu sonuçlar meydana getiririz. Spinoza da böyle düşünür; ne Eflatun'un idea'lar âlemindekiler, ne de Aristo'nun entellekya âleminde var olanlar, bu nedenlilik kavramına kanıt değildirler. Olaylar âlemindeki her canlı varlık, mantıksal bir zorunluluk gösteren bir olaylar silsilesini doğurdukları için, kendi özel özüne sahiptir; yani, her şey nedenini kendisinde taşıyan içkin bir âlemdir. Âlem, canlı bir geometri, insan ise yürüyen bir teoremdir. Spinoza'nın da zannettiği gibi, yaratanın kuralına (düstur) ait olan ebedî eylemin ötesinde hiç bir töz yoktur. Zira, bunu varsaymak, deneyüstü bir şeyi kurmak demektir. Bu nedenden bilim, gerçeklik ve varlık dışındaki ilkeleri değil, doğanın görünen ve var olan olaylarıyle kanunlarını araştırır. Nihayet Taine, Heraklit gibi düşünür: "Her varlık ancak şekil suretinde uzanıp giden bir olaylar çizgisidir. Yanmak için sönen, sönmek için yanan ve sonsuz bir surette aynı olayların tekrar tekrar akıp gitmesi içinde yuvarlanan tümel bir dolaşım, sürekli bir ardalanma, âlemin esaslı karakterini oluşturur" ve "âlem, büyük bir kuzey fecri gibidir" (*De l'Intelligence,* Önsöz). Bu olaycılıktan şu son birlik çıkar: Âlem, bölünemez ve tüm varlıklar, kendi organlarından ibaret olan bir tek varoluştur. Bu düşünce, Heraklit'in Spinoza'ya çevrilmiş şeklidir.

Taine de, Spinoza gibi, zihinsel bir dalınç (contemplation) kabul eder. O, doğayı ve bizim kendimizi yaratan ebedî düzeni düşünerek kendi ebedîliğimizi tanıtlayabileceğimize inanır. Doğa Tanrı'dır; ilgisiz, hareketsiz, her şeye gücü yeten, hiç bir kuvvete yenilmeyen, yüce ve sakin cephesinin peçesi kaldırılacak olursa, şaşkınlık ve korkudan secdeye kapanmayacak hiç bir ruh kalmaz; aynı zamanda bu ruh, yükselir, faniliğini, küçüklüğünü unutur; büyüklüğünü düşünüp, kendisine katıldığımız bu ebedîliğe karşı beslediğimiz duygudaşlık (sempati) sayesinde mutlu oluruz. Eşya, Tanrısaldır; bunun içindir ki, eşyayı açıklamak için tanrıları tasarlarız. Din, metafizik bir şiir olmakla birlikte, tanrılar aracılığıyle girişilmiş bir anlatım ve beyan deneyidir. Âlemde hiç bir şey zihinsel dalınçlardan daha yüce değildir. Zira o, bize bir şekiller düzeniyle sona eren birtakım kanunlar ağını keşfetmemize yardım ettiği gibi, düşüncenin ifadesi için maddenin var olduğunu, doğanın akıl sayesinde tamamlandığını, birçok yanılmalar içinde emellerimizi kendisinde askıya aldığımız ülkünün ve birçok engeller arasında, kendisiyle birlikte evrenin güçleri bulunan bir amacın var olduğunu bilmemize de, bu dalınç hizmet eder.

Taine'in psikolojisi, 1870'te çıkan *Zihin* adlı eserinde toplanmıştır. O, bu eserinde, Condillac, St. Mill, A. Bain ve Spencer'in görüşlerinden yararlanmış ve bazı noktalarda onları aşarak psikolojiyi, pozitif ve bağımsız bir bilim yapmaya teşebbüs etmiştir. Deneye fazlasıyle dayanan kuramlarında ruhu, bir taraftan, "duyumlar ve içtepilerin (impulsions) bir kabarma (flux) ve demeti (faisceau) haline dönüştürür ki, bunun öteki yanı sinirsel titreşimin bir kabarma ve demeti" olarak görünür (*De l'Intelligence,* Önsöz). Ona göre, insan zihnini hayvanların zihninden ayırt eden tek fakülte, soyutlamadır (abstraction). Bu, tüm düşüncelerin, hatta ben düşüncesinin de anasıdır. Zira, ben düşüncesi, bir sıra soyutlama işlemlerinin ürünüdür ve tüm psikolojik olaylar, fizyolojik olaylara bağlıdır. Duyumlarımız ve düşüncelerimizin koşulları, sinirsel merkezlerin moleküllerindeki hareketlerdir. Taine, düşünceyi, imgeye (hayal), imgeyi de duyuma dönüştürür. O, bu konuda birtakım ince gözlemler ve doğru çözümlemeler yapar ve bunlardan edebiyat için şu kaba sonucu çıkarır: İnsanda duyumlardan ve içgüdülerden başka bir şey yoktur. Bunlardan başka ne varsa. bir bilginin dikkatini çekmeye lâyık olmayan yalan, aptallık ve tinselciliktir. Taine, ayrıca anormal, garip, aşırı durumlarla uyurgezerlik, hipnotizma, sanrı... vb. gibi durumları toplayarak bunlardan Fransız romancılığı için bazı sonuçlar da çıkarmıştır.

Taine, adı geçen eserinde daha çok bilginin mekanizmasını açıklamaya çalışmış, fizyoloji, patoloji, filoloji ve tarihe dayanarak bilimsel bir psikoloji yapmak iddiasında olmadığını söylemiş ve zihni, metafizik bir görüşle açıklamaya çalışmıştır. Bir pozitifçi olarak tüm bilgilerin deneyden geldiğine inanmış olan Taine, özlerin hiç bir zihinsel sezgisini kabul etmez. Adı geçen eserinde, izlediği yöntemi şöyle özetler: "Bir bileşiğin (composé) öğelerini ayırıp gözlenilebilen her yerde, öğelerin özelikleri (hassa) sayesinde bileşiğin özelikleri ve bazı genel kanunlardan bir sürü özel kanunların çıktığı açıklanabilir. Bizim burada yaptığımız da budur. Biz, en yalın bilgilere, bunlardan da en karmaşıklarına dek derece derece, basamak basamak yükselmek için, önce bilginin en son öğelerine dek

derece derece indik. Bu merdivende her basamak, karakterlerine, daha aşağı basamaklarda belirmiş olan karakterlerin araya girmesi sayesinde bağlanmış olur" (adı geçen eser; 7. baskı, s. 429).

Taine, kendi atomcu psikolojisine uyguladığı bu yöntemi, metafiziğine de uygular. Zira, onun metafiziğinin temeli de soyut öğenin ve yaratıcı gücün özdeş oluşudur. "Biz düşünüyoruz ki, der, ne cisim, ne de ruh vardır; sadece şu dakikada olanaklı olan düşünceler vardır. Biz asla tözün bulunmadığına inanırız; fakat bir olgular demeti vardır"; "Bağımsız ve gerçek psikoloji, yüce bir bilimdir ki, tarihin felsefesini oluşturur; fizyolojiyi güçlendirir ve metafiziği meydana getirir'. Ona göre, bitki, taş ve tüm cansız şeyler, birbirinden farklı bir olgular silsilesi ya da gerçek ve olabilen olaylardır, bunu hisseden varlıklar yanılsalar bile, meydana gelen yine olaylardır. Şu halde sorun, bir taşın gerçek derinliğinde özünlü (intrinsèque) olarak var olan olaylar ve olgular ne olabilir? sorunudur. Taine, tüm doğal olay ve olguların hareketten doğduğuna inandı; psikolojisinde beyin ya da sinirsel hareketlere vermiş olduğu önem de bundandır. Ona göre, "Eşyanın en yüce tepesinde ışınlı ve ulaşılmaz esirin yukarısında, ebedî eylem konuşur ve bu yaratıcı formülün uzun süren tınısı (tanin) tükenmez dalgalarıyle evrenin uçsuz bucaksızlığını belirtir. Her şekil, her değişme, her hareket, bu formülün edimlerinden birîdir; o, her şeyde bakidir ve hiç bir şeyle sınırlanmamıştır. Madde ve düşünce, gezegen ve insan, güneşin kümelenmesi ve bir böceğin çarpıntısı, hayat ve ölüm, sevinç ve elem, her şey onu ifade eder ve tamamıyle onu ifade etmeyen de hiç bir şey yoktur. O, zaman ve uzayı doldurur; zaman ve uzayın üstünde kalır; ilgisizlik, hareketsizlik, ebedî tümel güçlü, yaratıcı gibi hiç bir insan onu tüketemez; sakin ve yüce yüzünün tülünü açtığı zaman, önünde hayranlık ve korkuyla secde etmeyecek olan hiç bir insan ruhu yoktur ve ruh bu an içinde yükselir; düşündüğü bu sonsuzluğun sempatisiyle sevinir ve onun büyüklüğüne katılır" (*Les Philosophes Françaises du XIX e Sciecle,* 1856, s. 371). Bu parçayı nakleden E. Bréhier, Taine'in zengin hayal gücünün arkasında bir kavram fakirliğinin saklı olduğunu, edebî eleştirimlerinde incelediği şahısların canlı portrelerini verirken de sanat eserlerini ırk ve çevreyle açıklamasında da birtakım kusurların saklı olduğunu kaydeder. A. Fouille de Taine'in bilgiyi eleştirmesinde yetkin bir ustalıktan yoksun olduğunu, "tümel olayların zorunluluğu" postülatını, nesnel bir şeymiş gibi kesin olarak kabul ettiğini, Schopenhauer'le Kant gibi, bu postülatın öznel olup olmadığını sormayarak, hatta nedenliliği nesnelleştirmemize izin veren son bir nedeni de araştırmaksızın, olduğu gibi kabul etme hatasına düşmüş olduğunu anlatır. Bu tarihçi, Taine'in Kant gibi düşüncenin, esaslı ve içkin koşullarının ne olduğunu araştırmadığını, tümel zorunluluk kanununu kurmakta deneyin yeterliğini kabul etmiş olduğunu kaydederek, bu takdirde eşyanın yapısını nasıl tanıyoruz? diye sorar ve eğer, der, bu sadece deneyle oluyorsa, bu, tümel zorunluluk kanununu kurmaya yetişmez; eğer, düşüncenin kapsadığı şeyleri çözümlemekle elde ediyorsak, öznel bir daire içinde dolaşıyoruz demektir. Taine, nedenliliği, özdeşlik ilkesine dönüştürmek için yaptığı girişimleri sonuçlandıramamıştır. Onun olaycılığı, Hume'unki gibi tamamıyle deneysel değildir; zorunlu bir olaycılıktır. Buna göre akıl, olayda içkindir ve zorunlulukta kendi kendini açıklamış olur.

Taine'in 'ahlâk' varsayımına gelince: Ona göre insan, beyin için çözülmesi gereken bir problem, fizik bakımından ise, bir mekanizmadan ibarettir. Erdemle rezillik ise, insan için şekerle zaçyağı gibidir; yalnız bunlar kimyasal değil, tinsel öğelerdendir. Bununla birlikte Taine, insanın sorumluluğunu kabul etmiş, eylemlerimizin erdem ve rezillik oranında ödül ve cezaya lâyık olacağını iddia etmiştir. O, insanın bugün de tarihten önceki dönemlerde olduğu gibi, "vahşî ve şehvetli bir goril" olduğunu, bu gorilin üstünde türlü öğeler yerleşmişse de, bunların onu hiç bozup değiştirmediğini, eğer çağdaşlarımızdan birini tabaka tabaka soymaya devam edersek, onda gizli olan asıl çekirdeğin, yani vahşî ve şehvetli gorilin sırıttığı görülür, kanaatindedir. Bu nedenden ona göre, her insan ilk fırsatta vahşîleşebilir; niteliği itibarıyle hasta ve deli olan bu hayvan, Tanrısaldır. Bilgelik ve sağlık, mutlu bir rastlantının doğurduğu terimlerdendir. Aynı suretle, özgürlük, adalet, kardeşlik, eşitlik gibi insan hakları adına ileri sürülen kavramlar, herkesin herkese karşı savaşmasını hazırlayan kılık değiştirmiş birer savaşma ve boğuşma terimlerinden başka bir şey değildirler. Bu itibarla Taine için ahlâk, erdemi söz konusu yapmak zorunda değildir. Ahlâk, görülen bazı erdemlerle rezilliklerin gerektirdiği koşullardan ibarettir. Eğer ben, hangi kanun ve durumun olaylara uygun geleceğini belirlersem, bu bilgiyle gerçekleşmesini istediğim hareket birleşir. Bir ucu elimizde, diğer ucu şey'e (chose) değen bir çubuk vardır ki, onu çekmek her zaman

elimizdedir. Bu suretle, Hegel ve Spinoza'nın iyimserliğine bağlanmış olan Taine için âlem, esasında iyidir. Zira o, hep'tir (tout), her şeydir; bu itibarla kendi yalın kısımlarımızı düşünmek hakkına sahip değiliz. Tikelleri ilgileyen düşünceler, tikel düşüncelerdendir; şekilsiz saydığımız şeyler de birer şekildir. Bir kanunun aksi de, o kanunun tamamıdır. Şu halde bir başkasının hayatına saygı göstermek, kendi hayatımıza uymak demektir. Taine'in bu görüşüne göre, ahlâksal özgürlük olamaz ve bu görüş, Spinoza'yı doğacılığa dek sürüklemek demektir. Oysaki o, panteizme bağlıdır ve Taine'in düşünmekte olduğu alanı daha önceden şu düşüncelerle anlatmıştır: "İnsan, doğada bir imparatorluk içinde başka bir imparatorluk gibi değil, bir bütünün parçası gibidir; varlığımızdaki tinsel ve içgüdüsel hareketler, kendilerini algıladığımız madde âlemindeki hareketler kadar düzenlidirler".

Taine'in 'sanat' kuramına gelince: O, İtalya, Felemenk ve Yunan sanatlarına dair yazmış olduğu eserlerini birleştirerek yayımladığı *Sanat Felsefesi* adlı iki ciltlik eseriyle —ki bu, Güzel Sanatlar Okulunda vermiş olduğu derslerdir—, *Sanatta Ülküsellik* adlı eseri, bu konudaki görüşlerini kapsar. *Sanat Felsefesi*'nde güttüğü amaç, estetiğe deney ve tarih yöntemlerini uygulamak ve bu bilgi koluna bilimsel bir karakter vermektir. "Türlü kavimler ve türlü dönemlerin sanatını incelemek suretiyle, doğasını tanımlamanın ve her sanatın varoluş koşullarını göstermenin olağan olacağını varsayınız: Bu takdirde, güzel sanatları ve genel olarak sanatı tam olarak açıklayabiliriz; yani, estetik denilen şeyi elde ederiz". Tarihsel olduğu halde dogmacı (dogmatique) olmayan bu estetik, karakterleri saptar ve konuları gösterir; bu estetik. "bazen portakal ağacını ve defneyi, bazen de çam ve kayın ağacını eşit bir ilgiyle inceleyen bitkiler bilimi gibi hareket eder; estetiğin kendisi de bitkilere değil, insel eserlere uygulanmış olan bir çeşit bitkiler bilimidir; bu sıfatla da o, bugün tinsel bilimleri doğal bilimlere yaklaştıran genel hareketleri izler ve tinsel bilimlere, doğal bilimlerin ilke, tedbir ve yönlerini vermek suretiyle, onlara aynı sağlamlığı ve aynı ilerlemeyi sağlamış olur".

Taine, bu girizgâhtan sonra, doğal bilimleri bir yana bırakır; sanat eseri karşısında insan ruhunda olup bitenleri çözümlemek suretiyle sanatı tanımlamaya koyulur. "Sanat, der, eşyanın esaslı karakterlerini duyulur bir duruma getirme amacını güden bir taklittir". Bu esaslı karakter, "bir niteliktir ki, bunda tüm diğer nitelikler ya da hiç olmazsa diğer niteliklerin çoğu sabit bağlantılara göre meydana gelirler". Örneğin, bir aslanın esaslı karakteri, "büyük bir etobur" oluşudur; bu karakter, tüm diğer organlarına da bu esasa uygun şekiller verir. Hollanda'nın esaslı karakteri, alüvyondan oluşmuş bir toprak olmasıdır. Bunun içindir ki, sanat, gerçekten var olan konulara karşılık vermek zorunda değildir. Mimarî ve musiki öyle esaslı karakterleri belirtirler ki, bunlara tekabül eden nesnelerin doğasında bu karakterler yoktur. Taine'in esaslı karakter dediği şey, B. Croce'ye göre, pedagojik ya da metafizik estetiğin sanata konu olarak sunduğu düşünceler, tipler ve kavramlardan başka bir şey değildir. Taine, "bu karakter, der, filozofların, eşyanın özü dedikleri şeydir ve bu nedenledir ki, onlar, sanatın amacı, eşyanın özünü belirlemektir, derler". Taine, daha sonra, "teknikten ibaret olan bu öz sözcüğünü bir tarafa bırakacağız" der; fakat, bu sözcüğün anlattığı düşünceyi kabul eder ve esere koyar.

Ona göre, imanın yüksek hayatını oluşturan dalınçtır ve buna ulaşmak için iki yol vardır: Bilim ve sanat... "Birincisiyle, temel nedenler ve konular meydana çıkarılır ve bilim bunları sağın (exacte) formüllerle ve soyut terimlerle açıklar; ikincisi ise, bunları kuru, halkın kavrayamayacağı ve ancak bazı yüksek insanların anlayabileceği tanımlarla, fakat hissedilir bir tarzda ve yalnız akla değil, aynı zamanda en bayağı bir insanın duyularına ve yüreğine hitap edecek bir tarzda ifade eder. Bu suretle sanat, hem yüksek, hem de halkçı (populaire) özelliği sayesinde, en yükselmiş olanı her şeyde belirtmiş olur". Bu suretle pedagojik estetiğe düşen Taine, metafizik estetikçilerde olduğu gibi, sanat eserlerini bir değerler ölçeğine (echelle) hazırlamış olur. Her zevk yargısının saçma olduğuna ve herkesin kendine özgü bir zevki bulunduğuna değinir. Taine, kişisel zevklerin değeri olmadığını, bu itibarla da bunu bir tarafa bırakarak ilerleme ve sapmaları, soysuzlaşmaları beğenip beğenmemeyi... göstermek için ortak bir ölçüye ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Taine, kurduğu değerler ölçeğini, *Sanatta Ülkü* adlı eserinde de açıklar ki, bu ölçekler şunlardır: Karakterin önem derecesi, yani düşüncenin az ya da çok genelliği; karakterin iyilik yapma (bienfaisance) derecesi, yani tasarımın az ya da çok büyük olan ahlâksal değeri. Bu iki derece ona göre, bir tek niteliğin iki ayrı cephesidir; yani, bir kez olduğu gibi, bir kez de diğerlerine oranla dikkate alınan kuvvetin iki cephesidir; diğer taraftan da etkilerin yakınsama (convergence) derecesi, yani anlatımın dolgunluğu, düşünceyle şekil arasındaki ahenk kurulmalıdır. Daha açıkça söyle-

nirse, bu ölçeklerden birincisi, eserin felsefesel anlamıyle, ikincisi ahlâksal değeriyle, üçüncüsü artistik geleceğiyle ilgilidir. Taine, bu suretle bazen, ahlâksal, bazen metafizik açıklamalarda bulunurken, "âdet edindiğimiz gibi, der, tüm bunları bir doğacı olarak yöntemle ve çözümleme yoluyle inceleyeceğiz". Taine, daha sonra birtakım diyalektik çözümler (solution) verir: İtalyan sanatının ilkel döneminde Giotto'nun yaptığı resimlerde beden değil ruh görülür; bu tezdir. Rönesansta ise, Verrochio ve diğer buna benzeyenlerde beden vardır, ruh yoktur; bu antitezdir. XVI. yüzyılda ifadeyle anatominin, ruhla bedenin ahenkleştiği görülür; bu da sentezdir.

Taine, sanat eserlerinin gerçeklenmesinde üç etkenin bulunduğunu kabul eder; bu etkenler: Irk; fiziksel ya da tarihsel çevre; eski gelişmelerin ağırlığı, yani var olanın var olmak isteyen üzerindeki baskısı demek olan Zaman'dır. Ona göre, bu etkiler, gerçek ve tarihsel olan dört hal ile açıklanır: Eski Yunan ve heykeltraşlık; ortaçağ ve mimarî; XVII. yüzyıl Fransası ve trajedi; XIX. yüzyıl ve musiki; Taine, bu kuramda da, "her yerde olduğu gibi, mekanik bir problem" görür ve tüm sonucun, "bu sonucu oluşturan güçlerin büyüklük ve yönüyle belirlenmiş bir bileşik" olduğunu kaydeder (İngiliz edebiyatı, Önsöz). Bu itibarla İngiliz edebiyatı, İngiliz kavminin, şöyle bir iklimin, şöyle bir tarihsel durum ve koşulların, şu ya da bu dinsel inançların ürünü olmuş olur. Shakespeare, Milton, Tennyson... türlü noktalara uygulanmış ve türlü kuvvetleri temsil eden bir bileşkedir (résultant) ve örneğin, La Fontaine' in *Masallar*'ı, bu yazarın vatanı olan Champagne'ın karakteriyle kendisinin sürmüş olduğu hayat tarzının ve XVII. yüzyıl toplumunun zihinsel ve ahlâksal alışkanlıklarıyle açıklanır. Bu itibarla determinizme bağlı olan Taine, bireysel doğaya değer vermiyor; ırkın, çevrenin ve zamanın bileşik etkilerinin ürünü olan bireysel karaktere değil, dehaya, yaratmanın şiddetine, içten gelen ilhamların belginliğine hiç de önem vermez. Yani, aynı zaman ve çevre içinde, aynı ırka mensup olan birkaç sanatçının bir aynı konuyu aynı güç (kudret) ve başarıyla meydana getirememelerinin nedenini açıklayamaz. Taine, bu üç etken kuramının formülünü de vermeye çalışır. Sanatın konusunun, doğanın tam değil, fakat "kısımların ilişki ve bağlılıklarının taklidinden", yani egemen ve esaslı karakterlerin taklidinden ibaret sayması, bu formülün bir anlatım (ifade) ve sonucudur. Ona göre sanat, bunları doğanın yetersiz bir surette belirttiği her yere eklemek suretiyle anlatır. Bunun içindir ki o, bir sanat eserini, doğal örneğin yüzeysel (sathî) ya da derin, geçici veya sürekli çizgilerini anlatması oranında önemli sayar. Yani, az çok büyük olan genelliği anlattığı oranda değerli sayar. Taine, sanatta amaç olarak yararı da ihmal etmez ve sanat eserlerini anlatım güçlerine, yani icat ve eda (éxecution) güçlerine göre derecelendirir ve bundan, üslup, şekil ve teknik yargılarının eleştirimine geçer... XIX. yüzyılın büyük bir düşünürü olan Taine, sanat eleştirimciliğine pozitif anlayışı ve determinist görüşü getirmek suretiyle, son kuşaklar üzerine derin etkiler yapmıştır. O, üç etken kuramını tarihe de uygulamıştır.

Özetle Taine, tüm metafizikleri inkâr eden bir pozitifçidir. Ona göre, son nedenleri kavramak, insel zihninin gücü ve yeteneği dışındadır; bunları zihin ne onaylayabilir, ne de inkâr edebilir. Bilimin tek konusu, kanunları, yani, "bazı yalın (basit) olgular aracılığıyle karmaşık ve özel olguları" öğrenmekten ibarettir. Olguların nedenleri, kendi içlerindedir; tüm yöntemlerin amacı da bunları çözümlemekten (tahlil), onları bazı formüllerde gruplandırmaktan ve bu formülleri bazı tümel belitlere (axiom) döndürgemekten başka şey değildir. Taine'in savunmuş olduğu sistemin ikinci ilkesi, gözlenebilen ve gözlenmiş olan olguların, yani insel olaylarla doğa olaylarının özdeş oluşlarıdır; bunlar, kendi aralarında birbirine bağlı ve birbiriyle belirlenmişlerdir. Ona göre, tinsel (manevî) olaylarda da doğal ve biyolojik bilimlere uygulanan yöntemler kullanılmalıdır. Taine, sanata ve tarihsel bilimlere de tümdengelim (deduction) yöntemini uygulamıştır ki, bu yöntemin bu konulardaki yetersiz yönü, insanı bazı değişmez düşüncelerle ya da bazı yalınç kuvvetlerle hareket eden bir otomat gibi görmesidir.

Bkz. A. Fouillée, *Felsefe Tarihi;* G. Lanson, (s. 1027-1032); B. Croce, (s. 391-394); F. Brunetier, *Evolution de la Critique* (9. ders); G. Mond, *Renan, Taine, Michelet* (1894); E. Giraud, *Essai sur Taine, son Oeuvre et son Influence* (2. baskı, 1903); ve aynı yazarın *Bibliographie Critique de Taine* (1904) ve *H. Taine Etudes et Documents* (1928); D. D. Rosca, *L'Influence de Hegel sur Taine* (1928); E. Faguet, *Politiques et Moralistes* (3. seri); E. Bréhier, (cilt II, s. 937-941); A. Cresson, *H. Taine* (Paris, 1951).

TAMBURINI, Pietro. İtalyan filozof ve Tanrıbilimcisi. 1737'de Brescia'da doğdu, 14 mart 1827'de öldü. Doğduğu şehrin seminerlerinde Tanrıbilim ve felsefe okutmuştur. Papa Clément XIV, kendisini Roma'ya çağırmış, İrlandalılar Kolejinde altı yıl sürmüş olan felsefe profesörlüğüne atanmıştır. Marie-Thérèse'

in daveti üzerine de Pavie Üniversitesine geçmiştir. Felsefeyi ilgilendiren önemli eseri, *Lezioni di Filosofia Morale e di Diritto Naturale*' dir. Tanrıbilime dair de dikkate değer eserleri vardır.

TARDE, Gabriel. Fransız kriminoloji (cinayetler bilimi) bilgini ve sosyoloğu. 12 mart 1843'te Sarlat'da doğdu, 12 mayıs 1904'te Paris'de öldü. Institut üyesi ve Collège de France profesörlerindendi. Başlıca eserleri: *Les Lois de l'Imitation* (5. baskı, 1913); *Les Logique Sociale* (1895, 4. baskı, 1913); *Les Lois Sociale* (1898, 8. baskı, 1921); *L'Opinion et la Foule; L'Opposition Universelle* (1897); *Etudes de Psychologie Sociale; La Psychologie Économique* (2 cilt, 1901); *Les Transformations du Droit* (8. baskı, 1922); *Les Transformations du Pouvoir* (1899); *La Philosophie Pénale* (5. baskı, 1900); *Etudes Pénales et Sociales* (1892); *La Criminalité Comparée* (5. baskı, 1902); *Fragment d'Histoire Future* (1904).

Tarde'ın asıl doktrini bu eserlerden birincisi olan *Taklit Kanunları* ile ikincisi olan *Sosyal Mantık*'ta toplanmıştır; *Ceza Felsefesi* ile *Karşılaştırmalı Canilik* adlı eserlerinde hukuka uygulamış olduğu bu doktrini, diğer adını verdiğimiz eserlerinde de kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Bir bakıma onun amacı, bir sosyal psikoloji kurmaktır; aynı zamanda kendi deyimiyle bir saf sosyoloji (sociologie pure), yani genel sosyoloji taslağını hazırlamak ister ki, bunun esası, genel fizyoloji kanunlarının soyu tükenmiş ya da hâlâ yaşamakta olan tüm canlı türlere uygulandığı gibi, bu sosyolojinin kanunlarını da tüm geçmiş, gelecek ve devam etmekte olan toplumlara uygulamaktır. Bir ülkücü olan Tarde, toplumun gerek gizli, gerek açık bir sözleşimle oluştuğuna inanır. Ona göre, sosyal nehrin esrarlı kaynağı, dâhilerdir. Toplumu bunlar icat ettiği için sosyoloji de bir icatlar bilimidir. Toplum üzerinde nüfuzu olan ve toplumu kendi arkalarında sürükleyen dâhilerin yarattıkları hareketler ve koydukları usuller, bireylerde doğuştan var olan taklit yeteneğiyle genelleşir ve sosyal bir şekil alır. Şu halde ilk bireysel olayın meydana gelmesi için icat yetişir. Bazı yenilikleri meydana getirme yeteneğinde olan deha, sonradan kazanılmaz; bu doğuştandır. Bunun içindir ki, sosyal olaylar, ruhsal olaylardır. Zira, duygu ve düşüncelerimiz taklitle yayıldıklarından, toplum, belirli birtakım ruhsal olayların türlü bireylerde bir tekrarından başka bir şey değildir. Tarde, taklidi, bilinçlenme dereceleri ne olursa olsun, tüm bireysel girişimleri yaydığına, zira bazen bireyin kendi haberi olmaksızın da bir yenilik yapabileceğine ve en taklitçi insanların bazı bakımlardan yenilik getirenler olduğuna inanır. Her sosyal ilişki ve olgunun nedeni, yalnız evrensel tekrarlanma kanununun bir şekli olan taklit değildir. Bu kanunun ikinci şekli, soyaçekim (irsiyet), üçüncüsü de titreşimdir. Her canlı işlev (fonction), türemeye dönüştürülebildiği gibi, her canlı olay da soyaçekime dönüştürülebilir. Zira, canlı varlıklarda olan her şey, soyaçeker ve bir soydan türemiştir. Ona göre, sosyal ilişkiler ne denli karmaşık ve çeşitli olursa olsunlar, iki zümreye ayrılırlar:

1. Bir inancı, bir adamdan diğerine kandırmakla, ya da otoriteyle, keyfince ya da kuvvetle geçirmeye eğilim gösteren zümre:

2. Bir arzuyu nakleden zümre. Başka bir deyimle, bunun bir kısmı öğretim çeşitleri ve istemsemelerdir (velléités). Diğer bir kısmı ise, kumanda çeşitleri ve istemsemelerdir. Çünkü, taklit edilmiş olan insel edimler, taklidin sosyal bir bağ olduğunu ifade ederler; onun dogmacı (dogmatique) ve zorlayıcı bir karakteri vardır; insanları birbirine bağlayan da, ya dogma (dogme) veya iktidardır. (Tarde'a göre, dogma, dinsel olan ya da politika gibi dinsel olmayan ve şahsın ruhuna, içinde yaşadığı çevrenin baskısıyle ekilmiş olan düşünce demektir). Tarde, iki taklit tarzı ayırır:

a) Tıpatıp örnek gibi yapmak;

b) Örneğin, tamamıyle aksini yapmak.

Bundan, Spencer'in görüp de kurduğu ilerlek (müterakki) farklılaşma kanunuyle açıklayamadığı bu ıraksamaların (divergence) zorunlu niteliği çıkar. Bir sosyal çevrede yalnız onaylanılan düşünce değil, bu düşüncenin inkârı da, telkin edilmeden açıklanamaz. Bunun içindir ki, Espinas'nın da gördüğü gibi, doğaüstü, Tanrıbilimin belirmesini onaylamak suretiyle, kendi inkârı olan doğacılığı (naturalisme) telkin etmiş ve tinselcilik (spiritualisme) kendini onaylamak suretiyle maddecilik düşüncesini vermiştir. Nitekim, monarşi de kendini kurarken, cumhuriyet düşüncesini doğurmuştur. Bunun içindir ki, ona göre toplum, "aralarında taklit ya da taklide karşı olanla (contre imitation) meydana gelmiş olan, birçok benzerliklere sahip bir insan zümresidir". Yani insanlar, Tarde'a göre, yalnız taklit etmezler, olanın aksini de yapmak isterler. Bu eğilim, Darwin'de, *Heyecanların Anlatımı* adlı eserinde pek iyi fark etmiştir. Herhangi bir dogma ortaya atıldığı ve herhangi bir siyasal program ilân edildiği zaman, insanlardan bir kısmı bunların lehinde, bir kısmı aleyhinde olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Tüm uygarlıklar, bir iş ya da düşüncede işbirliği yapanlarla rakip olanların faaliyetlerinden doğmuş, ırkların uygarlık şekilleri

de, bu iki ayrı eğilimin kendi yönlerinde gelişmelerinden meydana gelmiştir.

Tarde, "doğacıların pek iyi inceledikleri soyaçekim kanunları da, bizim taklit kanunlarımızı bozmaz; hatta bunları güçlendirir" der. Sosyal olgu, bir taklit ilişkisi olduğu için, sosyal bağ, sosyal grup, hem taklitsel, hem de soyaçekimseldir (irsî). Aynı zamanda yaratma (icat), tamamıyle sosyal olandan meydana geldiği halde, kaynağı saf olarak sosyal değildir. Evvelce de kaydettiğimiz gibi, bireysel dehanın eseridir. "Bu ise, ırkın nöbetleşe ve karakteristik fışkırmasının eseridir; bir gün, az çok müstesna bir beyinde rastlanan taklit akımıyle ışınlarının mutlu bir evlenişlerinin ürünüdür". Ona göre, din ve dil gibi sosyal olgular da bu çeşit icatlardandır ve yenidir. Tarde, "Gobineau'nun zannettiği gibi, der, yalnız beyaz ırkın yaratmacı olduğu düşüncesi ve çağdaş bir antropoloji bilginin zannettiği gibi, yalnız dolikosefal (dolichocéphale) ırkların bu niteliğe sahip olduğu düşüncesi, beni pek ilgilemez; ve bazı imtiyazlı ırkların yaratmacılığıyle bazılarının taklitçiliği arasına konmuş olan kökten ve hayatsal ayrılık, kötü kullanılmamak koşuluyle, görüşüme uygundur". Nihayet o, "taklide ait olan şeyde, yalnız hayatsal akımın nüfuzunu değil, —ki, bu çevrede taklit, kaçamaklar yaparak yayılır— aynı zamanda, modadan âdete, yeniliklerin geleneğe uygun olarak kökleşmesine normal bir surette dönüş kanununu koyarak, soyaçekimin zorunluluğunu" desteklemiş olduğunu anlatır; ve, "toplumsal olguların biyolojik yönüne, ilkel ve toplumöncesi (présociale) olduğu kabul edilen türlü ırklar arasına taklidin her içten kaynaşma ve (endosmos) ya da dıştan kaynaşmayı (exosmos) olanaksız bir duruma getiren pek sıkı bir bölüme yerleştirecek kadar ileri gitmemek koşuluyle, büyük bir önem verilebilir; benim inkâr ettiğim yalnız budur" der.

Kendinden önce ileri sürülmüş olan ırkçı görüşlere karşı olduğunu anlatan Tarde, iletken (conducteure) bir tel olarak seçilen yaratma, taklit ve sosyal mantık düşüncelerinin, türlü insanlıkları (humanités) aralarında savaşçı çalışmalar olmayarı bir tek insel aile haline getireceğine inanır ve taklit kanunu, bulanık ve uzak da olsa, insanlığı ileriye doğru götüren bir zorunluluğun varlığına aracılık ettiğini kabul eder. Özet olarak, ona göre, evrensel tekrarlanmanın en tipik ve göze çarpan şekilleri, sosyal âlemde 'taklit', organik âlemde 'soyaçekim', fiziksel âlemde 'titreşim'dir. Her benzeşme (similititude), tekrarların ürünüdür. O, bunu üç âlemde de görmüştür:

1. Kimya, fizik, astronomi âlemindeki benzerliklerin tek nedeni, dönemsel (périodique) ve daha çok titreşimsel hareketlerdir.

2. Canlılar âlemindeki benzerlikler, soyaçekmelerin organ ötesi (infra) ya da dışı (extra) olan türemelerin eseridir.

3. Sosyal âlemde görülen sosyal benzerliklerin kaynağı ise, âdetlerin, modaların, duygudaşlık - taklit, itaat - taklit, öğretim - taklit, eğitim - taklit, saf ya da düşünmeli (reflexif) taklit... gibi taklidin her şeklidir. Tarde, sosyoloji bilginine erek olarak, tüm durum ve koşullarda taklidin nasıl göründüğünü ve değişkelere uğradığını araştırmayı salık verir. O, toplumun esasını geçici ve rastlantıya bağlı olaylara dayamak ve kolektif tasarım ve vicdanı ikinci plana atmak yanılgısına düşmüş, dehanın doğuşundaki sosyal nedenlere değer vermemiştir. G. Bouglé, onun etkisinde kalmış gibidir.

Bkz. Tarde'ın, *Les Lois de l'Imitation* adlı eserinin I. ve II. baskısına yazdığı *Önsöz*'ler. A. Metagrin, *La Philosophie Sociale de Gabriel Tarde* (1909); Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (Istanbul, 1955, s. 90-92); M. Roche, *Aguossol, Tarde et l'Économie Psychologique* (1928); H. E. Bernes, *An Introduction to the History of Sociology* (Chicago, 1948).

TARSKI, Alfred. XX. yüzyılın Polonya mantık ve matematikçilerinden. 14 ocak 1902'de Varşova'da doğdu. Semantik mantık disiplininde önemli bir kişiliktir. 1925-1939'da Varşova Üniversitesinde, daha sonra Harward, New York, Princeton Üniversitelerinde ve 1942'de Kalifornia'daki Berkeley Üniversitesinde profesör oldu. Şu eserleri önemlidir: *Einführung in die Methodologie der Mathematik* (1937, New York, 1941); *Grundlegung der Wissenschaftlichen Semantik* (Bu bildirik, Paris'de Actes du Congr. de Philo. Scient'de verilmiştir, 1935); *Der Wahrheitsbegriff in der Formalis. Sprachen* (Studia Philos., I'de yayımlanmıştır); *Grundzüge des Systemen Kalküls* (1935); *Directe Decomposition of Finite Algebraic Systems* (Notre Dame, 1947); *Cardinal Algebras* (New York, 1949); *Undecidable Theories* (Amsterdam, 1953); *Logis, Semantics, Mathematics* (Oxford, 1956).

TATİEN. Milâdın 130. yılında Suriye'de doğmuş olan bu Tanrıbilimci, Hıristiyanlık övgücülerinden (apolojiste) olup 176 yılında vatanında ölmüştür. Gençliğinde Yunan edebiyat ve felsefesini derinden öğrenmiş ve Doğu âleminin en ünlü şehirlerini gezmekle geçen uzun bir seyahatten sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş ve Roma'ya gelmiştir. Tatien, bu şehirde Saint-Justin'le tanışmış, onun hem öğ-

rencisi, hem de dostu olmuştur. Hocasının düşünceleri altında kalmakla birlikte, onları fazlasıyle değiştirmiştir. Romalılar, Justin'i şehit ettikten sonra Tatien, bu şehri terk ederek Suriye'ye dönmüştür. Hayatının türlü evreleri izlendiği zaman, görülür ki, o, hatta gerçek üzerinde bile duramayan, meraklı ve tasalı bir ruha sahiptir. Tatien, bir yetkinlik düşüncesini ararken çileciliğe (ascetisme) düşmüş ve ateşli bir havarisi olduğu Hıristiyanlıktan da vazgeçmiştir. 172 yılına doğru Valantin'in bilgiciliğine (gnosticisme) bağlanmış olan Tatien, daha sonra, Encratites (Temizlenmeler) adı verilen kendi tarikatini kurdu ki, bu, Mezopotamya'dan Anadolu illerine ve Batı'da, Gollerden İspanya'ya dek yayılmıştır. Bu tarikatin esasında şiddetli perhizler vardır. İncil'deki, Galatyalılara Mektup, (bap VI; 8): "Çünkü kendi teni için eken, tenden helâk biçecek ve ruh için eken ruhtan ebedî hayat biçecektir" ayetine dayanarak evlenmeyi zina sayarak, yasaklamış ve müritlerinin bu tarikate girmeden önceki âdetlerini menetmiştir. Yahudilerin Nasıralılara şarap içirmiş olmalarını, Amos peygamberin kınamış olmasına dayanarak bu içkiyi de yasak etmiş, hatta bu konuda o kadar ileri gitmiştir ki, şaraplı ekmek (Eucharistle) misterine dair olan törende şarabın yerine suyu koymuş ve et yemeyi de günah saymıştır. Doktrininde başka tarikatlerden alınmış birçok dogmalar vardır. O, Marcion'un düşündüğü gibi, iki tanrı kabul eder. Bunlardan biri iyi, diğeri kötü olup, her ikisi de birbirine bağlıdır. Âlemin yaratılışını açıklamakta Valantin'e mensup olanlar gibi düşünür. Bunlara göre, gerçek Tanrı, her şeyi bir Demiurgos ya da bir yaratıcı kullanmak suretiyle ve kendi Kelâm'ı sayesinde yaratmıştır; aynı zamanda bunlar, Tanrısal bilgeliğin işlemini bilmediklerini ve bu yüzden Tanrı'nın bir tek yaratıcıymış gibi göründüğünü kabul ederler. Tarde ise, biraz farklı olarak bu düşünceleri tekrar eder ve kutsal kitabın Tekvin (Oluş) bahsinde geçen Nur olsun (Fiat lux) tümcesinin bir emir değil, bir dilek ve dua olduğuna işaret eder ki, bu nuru oluşturmayan, fakat nurun olmasını isteyen Demiurgos'tan başka âlemin gelişmesine hizmet eden birtakım énos'ları da kabul eder ve İsa'nın bedenini bir görünüşten başka bir şey saymayan Doket'lerin inancına katılır. Tatien, müşriklerin birbiriyle aykırı olan düşüncelere sahip olmalarını ve savaşmalarını uygun bulmadığı için onlardan ayrılır ve Hıristiyanlarla birleşir; çünkü bunlarda doktrin ve otorite birliği görür. Bununla birlikte, ortak yaşamın bir örneğini Hıristiyanlıkta da bulamadığı için, bu ülküyü şiddetli perhizlerin yardımıyle ruhu en saf törelerle ilgilendirmeyi vaadeden bir tarikate baş vurmuştur. Bu amaçla, Kurtarıcı'ya oranla yetkinlik adlı, bugün kaybolmuş olan bir eser yazmıştır. Evlenmenin bir zina olduğunu bu eserinde savunur; eski ve yeni Âdem'i burada karşılaştırır, Ona göre, yeni Âdem (adam), eski Âdeminkinden farklı olan bir kanunun kurallarına göre yaşar; şehvete, şaraba ve süslü giysilere düşkündür, onun bu düşünceleri, *Yunanlılara Söylev* adlı eserinde bir tohum halinde vardır. Bunda, Yunan filozoflarının bilgeliği, İbranîlerin eserlerinden almış olduklarını da iddia eder.

Tatien, Yunanlılara karşı yazmış olduğu bu Söylev'e, Joseph (*Contre Apion*, cilt I) ve Philon (*Allégories*, cilt I, s. 33) gibi İskenderi'yenin Yahudi Okuluna mensup olanlarla bunlardan sonra Justin tarafından ileri sürülmüş olan kanıtlara dayanarak Yunanlılara karşı, Hıristiyanlığın tüm diğer doktrinlere oranla eskilik ve üstünlüğünü savunur. Yunanlıların bilim ve sanatları kendilerinin kurmuş olduklarına dair olan iddia ve övünmelerinin yersiz olduğunu, tüm bildiklerini yabancı uluslardan öğrendiklerini, bilimleri, hele felsefeyi yetkinleştirecek yerde, bunları bozup fena kullandıklarını ileri sürer. Sonra bu filozofları düştükleri çelişik düşünceler dolayısıyle suçlandırır; onların birçok felsefesel düşünceleri İncil'den almış olduklarını tanıtlamaya çalışır. Zamanımıza dek gelebilen bu tek eserinin 31, 36 ve 110. bölümlerinde, Bizim Felsefemiz adını verdiği Hıristiyan dininin, Yunan uygarlığından daha çok eski olduğunu ve Yunanlılar, doktrinlerinden çoğunu hiç de anlamadıkları bu eski Hıristiyanlıktan aldıklarını, Yunan sofistlerin, bu dindeki düşünceleri çaldıkları halde bunu açığa vurmadıklarını anlatır. Saçmadır, diye İncil'den almadıkları fikirler dışındaki düşüncelerinde de övünülecek bir değer bulmaz. Örneğin, Aristo, Tanrı kayrasını (providence) inkâr eder ya da hiç olmazsa ayaltı (sublunaire) âlemde olup bitenleri bir tarafa bırakarak zorunluluk alanını sınırlar ve mutluluğu, yalnız soyluluğa, zenginlik, tensel güç ve güzellik sahiplerine lâyık görür. Stoacılar ise, der, olayların ebedî dönüşü doktrinini vaız ederler. Şu halde, Anytos ve Meletos, Sokrat'ı yeniden suçlandırmak için zorunlu olarak bir daha geleceklerdir ve mademki daima günahlılar, günahsız olanlardan daha çoktur, öyleyse, günah işleyenler, günahsızlardan daha çok olarak geriye geleceklerdir. Tanrı'nın şerden sorumlu olduğunu söylemekle, stoacılar da Tanrı'yı, varlıkların mutlak zorunluluğuyle özdeş saydıklarından, Tanrı'nın kendisi günahlıların

en günahlısı olur. Aynı zamanda Tatien'e göre, felsefe sistemlerinin ayrıntılarını eleştirmek de yararsızdır; zira, bu işi kendileri yapmakta ve zamanlarını birbirini reddetmekle geçirmektedirler.

Tatien, filozoflar arasındaki çelişme kanıtını, tüm genişliğiyle ele alan ilk filozoftur. Bu kanıt, kendinden sonra birçokları tarafından ele alınmıştır. Bu tema, II. yüzyıldan itibaren geleneğin Hermias tarafından yazıldığına inanmış olduğu, *İrrisio Philosophorum (Filozoflarla Alay Etme)* adlı eserin tüm konusunu oluşturur. Tatien'in çoktanrıcı dinlere karşı yaptığı eleştiriler orijinal değildir; yalnız Yunan mitolojisinin ahlâksızlığını ve tanrılara yüklettikleri edimlerin saçmalığını anlatır ki, bunlardan daha önce Yunan filozofları da söz etmişlerdir. Astroloji hakkındaki eleştirileri de, bunun birtakım cinlerin eseri olduğunu ve Hıristiyanlığın sorumluluk hakkındaki düşüncelerine uymadığını söylemekten ileri gitmez. Büyüye dair olan itirazları da bu cinstendir. O, hastalıkların doğal nedenlerle meydana geldiğini, fakat cinlerin şifa verme yeteneğinde olduklarını kabul eder ki, bağısal (magique) reçeteler, bu inancın ürünüdür. Tatien, büyü ile çoktanrıcılığı eleştirdikten sonra, kaderciliği reddeder. Hıristiyanlar kendilerinin ve arzularının efendisi oldukları için, kadere bağlı değildirler, der.

Tatien'in Tanrıbilimi, Justin'inkinden farklı değilse de, onun düşündüklerinden daha önemli noktalara değinir. Onun tanrısı tektir; insan gözleriyle görülemez ve saf bir ruhtur; var olan her şeyin ilkesidir; yani, kendisi maddesel olmadığı halde, maddeye neden olmuştur. Tanrı'nın nedeni yoktur; fakat her şeyin bir nedeni vardır; o neden de Tanrı'dır... Tatien, Tanrı'nın neden olma tarzını da başka türlü anlar. Ona göre, Tanrı, maddede içkinmiş gibi değil, ona egemen olan bir neden olarak vardır. Eşyada içkin olan bir ruh, bir âlemin ruhu varsa da bu, Tanrı değildir; Tanrı'nın emri altında bulunan bir ilkedir. Bu düşünceler, stoacılığa karşı ileri sürülmüş olmakla birlikte Tatien'in kişisel durumunu da aydınlatır. Her şey varlığını Tanrı'ya borçlu olunca, yaratıktan hareket ederek, yaratanı bilebiliriz; yani o da, Saint-Paul'ün, "Görünmeyen sıfatları, yani ebedî gücü ve tanrılığı âlem yaratılalıdan beri, işleri aracılığıyle algılanarak açıkça görünür" (*Romalılara,* cilt I, s. 20) dediği gibi, Tatien de, "Biz, Tanrı'yı yaratmasıyle tanırız ve O'nun görünmeyen gücünü eserleriyle kavrarız" der. Âlem yaratılmadan önce, Tanrı yalnızdı; fakat tüm görünen ve görünmeyen şeylerin gücü önceden kendisinde vardı ve kendinden olan her şey, kendi içerisinde bulunan "kelâm'ı aracılığıyle" yine kendinde bulunuyordu. "Tanrı'nın özü, katıksız olan nur ve iradeli bir edimi sayesinde, kendisinden Kelâm doğdu ve kendinden boşluğa gitmemiş olan Kelâm, Baba'nın birinci eseri oldu", yani, Tatien, Kelâm'ın sözlerimiz gibi boşlukta kaybolmadığını, onun bir kez söylenince, gerçek bir varlıkmış gibi bir daha kaybolmadığını anlatmak ister. Şu halde varlıklar nasıl türemiştir?.. "Bir bölmeyle değil, dağılmayla oluşmuştur. Bölünmüş olan, bölündüğü şeyden koparılmıştır; dağıtılmış olan ise, iradeli bir bölmeyi gerektirir ki, bu, içinden çıktığı şeyde hiç bir eksiklik yapmaz". İşte Kelâm, Tanrı'dan, bir meşalenin diğer bir meşale tarafından tutuşturulması gibi, ya da bir sözün, bir üstadı dinleyenler tarafından işitilen sözü gibi görünür. Tatien, "Örneğin, der, ben size söylüyorum, siz de beni işitiyorsunuz; size hitap eden ben, kendi sözümden yoksun olmuyorum; zira söz, benden size geçiyor, fakat ben sözümü sarf ederken, kendime sizde bulunan karışık maddeyi organlaştırmayı önermiş oluyorum". Şu halde Tanrı, yaratma amacıyle Kelâm'ını kendinden ayırmaksızın telaffuz etmiş olur. Kelâm, maddeyi Demiurgos sıfatıyle işlemiştir. Bu suretle Hıristiyanlığın Kelâm'ı, Eflatun'un *Time* adlı diyaloğunda yaratan Tanrı şeklini alan tanrısıyle birleşmiş olur.

Tatien, antropolojide de Tanrıbilimde olduğu gibi, Saint-Justin'in doktrinini belgin bir hale getirmeye çalışır. Tatien, ruhta iki öğe ayırır:

1. *Psyché.* Bu, Latinlerin animus dedikleri şeydir ki, yıldızlara, meleklere, insanlara, hayvanlara, bitkilere ve sulara, yani var olan her şeyin maddesine nüfuz eder. Bu, aslında bir olmakla birlikte, canlandırdığı çeşitli varlık türlerine göre farklı bir nitelik arzeder; fakat aynı zamanda da maddeseldir. Tatien, bunu vahye dayanarak söylediğini kaydeder ki, belki de ruhu, hayvanların kanıyle özdeş sayan Ahd-i Atik'in (Tevrat) metinlerine dayandığını anlatmak istemiştir.

2. *Nefis* ya da *Pnöma*'dır. Bu, ruhun yüksek kısmı olan asıl ruhtur; bu ölümsüzdür. İnsan, bununla Tanrı'nın suretindedir. Kendi doğası itibarıyle ruh, ölümlüdür. Onun ölmemesi, Tanrı'nın inayeti sayesindedir. Bu konuda Tatien, adı geçen eserinin XIII. bölümünde şunu söyler: "İnsan ruhu aslında, ölmez değildir, ey Yunanlılar!.. Ölümlüdür. Fakat bu aynı ruh, ölmemeye de yeteneklidir; eğer o, gerçeği bilmezse, bedenle birlikte ölür ve çözülür. Fakat âlemin sonunda, bedeniyle bir-

likte, ceza olarak ölmezlik içinde ölümü almak için dirilmek zorundadır ve diğer taraftan o, bir süre dağılırsa da, Tanrı bilgisini kazandığı zaman ölmez". Bu metin, türlü türlü yorumlanabilir. Tatien, böyle anladığı bir ölmezlik doktrininden kendi ahlâk doktrininin ilkelerini elde eder:

Ruh, esas itibarıyle karanlıktır; fakat Kelâm'dan hem ışın, hem de hayat almıştır. Tanrı'ya karşı isyanı yüzünden hayat, kendinden çekilmiş olduğundan, artık kendi ilkesine kavuşmak için çabalaması gerektir. Bereket versin ki, Kelâm, vahye mazhar olmuş insanlar aracılığıyle, yani kendilerinde Psyché'nin hâkim olduğu insanlara karşıt olarak kendilerinde Pnöma'nın hâkim olduğu insanların aracılığı sayesinde, yine insanlara doğru tekrar inmeye eğilim gösterir. Bu suretle, tüm ruhlarda, günahın kovmuş olduğu Tanrısal ruhu yeniden elde eden bir hidayet (métamoria) doğar. Bu hidayet ya da pişmanlık, ruhu maddeden ayrılmaya teşvik eder ve olabildiği kadar buna ulaştıran bir çileye başlar. Özet olarak Tatien'in doktrininde bir yeis ve kötümserlik vardır; zira o, insan ruhunun doğal olarak karanlıkların hükmü altında bulunduğunu ve ruh, kendi haline terk edilecek olursa, maddeye doğru eğilim göstereceğini, bu takdirde de kötü cinlerin emri altına gireceğini ve putlara tapmaya başlayacağını iddia eder. Ona göre, Tanrı'nın ruhu tüm insanlara yerleşmemiştir. O, yalnız bazı hakka inanmış olanlarda bulunmaktadır. Bu seçkin insanlar sayesindedir ki, diğer insanlar, gizli ve kutsal şeyleri öğrenebilmişlerdir. Kendilerinde ölmez ve Tanrısal ruhu taşıyanlarla bundan yoksun olanlar arasındaki derin ayrılığın temelinde Yunanlılarla Doğulular arasındaki, ya da kendi deyimiyle, barbarlar arasındaki daha az derin olmayan ayrılık yaşamaktadır. Bu ayrılıkta aynı zamanda bilgicilerin (gnostiques), tinsel insanla tinsel insanlar arasında gördükleri ayrılıklar vardır. Tatien, Yunan doğacılığına saldırırken Hıristiyanlığa aykırı inançlara sapmış olan bir kâfir (hérétique) sayılmaktadır.

Yunanlılara Karşı Söylevler, 1700'de W. Worth tarafından Oxford'da yayımlanmıştır. Ayrıca, Tatien'in tüm metinleri Migne'nin *Patro. Gre.* (cilt VII) inde toplanmıştır.

Bkz. Aimé Peuch, *Recherches sur le Discours aux Greces de Titien, Suivies d'Une Traduction Française du Discours avec Notes* (Paris, 1903); Et. Gilson, (s. 21-26).

TAULER, Johannes. Alman mistiklerinden ve zamanının en büyük hatiplerinden. 1300'de Strasburg'da doğdu. 15 haziran 1361'de bu şehir manastırlarından birinin dindarlarından olan hemşiresinin kollarında öldü. Dominikenlerin Saint-Jacque Kolejinde okudu; sonra Paris'i terk ederek Strasburg'a gitti. Burada, Üstat Eckhart'ın derslerini dinledi ve üstadın spekülatif mistisizmini halkın anlayacağı bir hale getirmeye çalışan birçok Alzas Dominikenleriyle samimî olarak yaşadı. Onlarla birlikte dünyayı terk etmek, İsa'yı taklit etmek ve ruhu Tanrı ile birleştirmek gibi konulara dair vaızlar verdi. 1338'de yasaklanılmış olmasına karşın, tarikatinin törenlerini yaymak için bazı Dominikenler arasında bulundu. 1340'ta Vaudois'larla ilişkiye girişti. Onlar arasına, Tanrı'nın Dostları adındaki mistik cemiyetin düşüncelerini yaydı. Bu tarikatin amacı, halk için daha yalın ve daha saf törenler yapmaktan ve halk diliyle vaaz etmekten ibaretti. Vaudois'lı Tanrı Dostları'nın şefi olup Fransa'da kâfirdir, diye sonradan yakılmış olan Bâle'li Nicolas, daha çekingen olan Tauler'i bulmuş ve onun üzerinde yavaş yavaş büyük bir nüfuz sahibi olmuştu. Bu adam, mistik doktrininin sonuçlarını açıktan açığa Tauler'e telkin ettirmişti. Tauler, görünüşte Katolik imanına sadık kaldı ve Üstat Eckhart'ın kiliseye sokmuş olduğu Hegardların ya da özgür ruhlu bireylerin kâfirliğine sürüklenmedi. Hatta her gün biraz daha genişleyen İskenderiye Okulunun panteizmine karşı da nefretlerini sürekli olarak gösterdi. Onun başlıca eserleri şunlardır:



1. *Sermont (Vaızlar).* Bunun ilk basma nüshası 1498'de Leipzig'de *Ausgabe seiner Predigten* adıyle çıktı.

2. *İsa'nın Fakir Hayatının Taklidi.* Bu eser, Tauler'in mistik kuramıyle işlemlerinin (opérations) pratiğini kapsar. Önce, 1621'de, sonra da 1633'te Frankfurt'ta yayımlandı. *Vaızlar*'ında Suso'nun çileciliğine, Ruysbroeck'un dalınçlı hülyalarına düşmeksizin pratik ahlâk öğütleri verir ve soyutlamaları terk eder. Rahiplerin disipliniyle törelerin gevşemesi aleyhine şiddetle saldırır. İkinci eser, XIV. yüzyıldaki felsefesel doktrinlerin dikkate değer bir anıtı sayılır. Tauler, Büyük Albert ve ardıllarının psikolojik temalarından, 'ruhun dibi' ve kendi deyimiyle, 'ruhun tepesi' for-

mülleriyle de Saint-Augustinciliğe yaklaşır. Onun bu deyimlerle anlatmak istediği şeyin adı yoktur. Zira, 'ruhun dibi', ruhun Tanrıyla olan içten hısımlığından başka bir şey değildir. Nasıl ki, Tanrı'ya bir ad verilemezse, ruhun bu gizli hücresi de adlandırılamaz. Bu hücre, tüm fakültelerin ötesine, hatta ruhun özü içine kurulmuştur ki, burada imgelerden (hayal), bilgiden, eylemden yoksun olan sürekli bir sükût ve sükûn hüküm sürer. Burası, Tanrısal nurun saf kabullenme alanı ve mistik dalıncın özden olanak bölgesidir. Tauler, bu doktrinin kaynaklarını, Sermon'un bir bendinde şöyle anlatır: "Ruhun derinliğinde saklı olan bu içsel asillikten, eski ve yeni birçok doktorlar, Keşiş Albert (Büyük), Üstat Dietrich (Brieberg'li), Üstat Eckhart da bahsettiler. Biri, buna 'ruhun kıvılcımı', diğeri, 'dili' ya da 'tepesi', üçüncüsü de 'ilkesi' adını verdi. Keşiş Albert'e gelince, o, bu asilliğe, "içinde kutsal üçüzlemenin temsil edildiği ya da yerleştiği bir imge" adını verdi. Bu kıvılcım, kendi gerçek yeri olan tepelerden, bu âlemin ötesine dek kaçar; zihin, onun gittiği yeri izlemez. Zira, bu kıvılcım, içinden doğmuş olduğu ve yaratılmadan önceki halinde bulunduğu 'Dip'e (le Fond) dönmeden önce dinlenmez".

Görülüyor ki, bu mistik, Tanrı tarafından yaratılmış olan bir ruhun, Tanrı'da yaratılmamış olan düşüncesine dönme yeteneğinde olduğuna inanıyor. Ona göre, ruhun dibi ile fakülteleri arasında, Gemüt, yani yaklaşık olarak Pascal'ın deyimiyle, Kalp vardır. Tauler, bundan, ruhun iyi ya da kötü tüm fakültelerini işlettiği değişmez bir yeteneğini anlar. Gemüt, ruhun dibine ve dolayısıyle Tanrı'ya doğru döndüğü takdirde, ruhtan kalan her şey gerektiği gibi işler; fakat Gemüt, ruhun dibine değil de, ters tarafa dönecek olursa, ruhun tüm fakülteleri de Tanrı'ya doğru döndüğü takdirde, ruhtan kalan her şey gerektiği gibi işler; fakat Gemüt, ruhun dibine değil de ters tarafa dönecek olursa, ruhun tüm fakülteleri de Tanrı'ya doğru dönmüş olur. Özet olarak Gemüt, ruhun kendi özel dibine karşı olan sürekli tavrıdır. Böyle varsayılan bir ruh yapısı, yalnız doğaüstü hayat düzeni içinde değil, doğal bilgi düzeni içinde de Tanrı ile ilişkilerini sağlayacak şekilde yapılmıştır. Kendi iç derinliğiyle temaşa eden her insan, orada hemen Tanrı'yı tanımış olur. Tauler, "Proklus ve Eflatun, der, buna ulaşmışlar ve kendi kendilerine, buna ulaşamayacak olanlara, ayırt edebilecekleri kadar aydın bir bilgi vermişlerdir". Tauler, burada, Augustin'in bir metnini hatırlamış gibidir. Zira, bu filozof da, daha önce bazı filozofların Tanrısal nuru bir an için algılayacak kadar yükselebildiklerini kaydetmiş ve Proklus'ü örnek göstermişti. Tauler, bu mertebeye ulaşmak için Hıristiyanlık erdemlerini öğrenmiş olmayı şart koşar".

İsa'nın taklidi, biraz daha ayrıntılarıyle incelenirse, Tauler'in Tanrı ve mistiklik hakkındaki şu vereceğimiz düşünceleriyle karşılaşır ki, bunlar, Et. Gilson'dan naklettiğimiz yukardaki çözümlemeyi tamamlamaya hizmet ederler.

Onun döneminde yaşamış bulunan Alman mistiklerinin hemen tümü —Echart, Suso Ruysbroeck ve kendisi— Hıristiyan dogmasının, metafizik anlam ve kapsamları, spekülasyonla keşfedilebilen bir kadro ve şekilden ibaret saymışlardır. Esasen nerede olursa olsun, yetişmiş olan mistiklerin hemen hepsi, mensup oldukları dinin dogmalarına türlü şekillerde bağlanır, onları, kendi mizaç ve yönelişlerine, biraz da felsefesel bilgilerine —özellikle Yeni Eflatuncu bilgilere— göre yorumlar, peygamberlerini yüce ereğe (gaye) ulaşmış en üstün ve örnek kutuplar sayar, onlara benzemeye çalışır, benzeyebilmek için birtakım törenler yaratır ve bazı çilelere katlanırlar ve kutsal kitapları da, ulaştıkları ya da ulaşacaklarını umdukları gerçeklerin en şaşmaz ve aldanmaz tanığı sayarak, bulundukları sosyal çevrenin de baskısından korunmaya çalışırlar; hayal güçleri geniş, simgesel ve alegorik düşünmede bir şiir zevki bulmuş artist ruhlu olanlarının birçoğu, yaşadıkları toplumlarda anlaşılamayarak küfürle suçlandırılmış ve şehit edilmişlerdir. Bunun, İslâm ve Hıristiyan âlemindeki örnekleri az değildir. Adı geçen Alman mistikleri, diğer Hıristiyan mistikleri gibi, Tanrı'yı İskenderiyelilerin düşündükleri tarzda, zorunlu olarak gelişen ve üçüzlemede beliren tanımlanılamaz bir birlik gibi sayarlar. Tanrı, zihin ve Kelâm ile seçkinleşir ve kendini bunlarla tanır. Aşk aracılığıyle de bu farkı yok eder ve kendi kendinin içine girer. Yaratıklar, Tanrı'dan türerler ve ona dönerler. Fakat, Tauler, Tanrı ile yaratıkların ad bakımından (nominale) ayrılığı ve Tanrı'nın bağımsızlığı üzerinde şiddetle ısrar eder ve bu, yaratanla yaratık karşıtlığının kendini cezbeden panteizmden kurtardığına inanır. Ona göre insan, üçüzlemenin imgesidir; bellek ve daha çok anış (réminiscence) sayesinde Tanrı'nın anısını gizler ve onu yeniden elde edeceğini umut eder. Tanrı'ya, akılla iman edilir ve Tanrı dolaylı olarak tanınır. İnsan, Aşk ve İradeyle —tüm mistikler gibi Tauler de bu iki fakülteyi birbirine karıştırır— Tanrı'ya eğilir. Nihayet bu üçüzleme, bu üçlü fakülte, bir iç

bunalması (syndérèse) ya da Tanrı'nın en yüce ve dolaysız görünümünü sağlayan esirme (vecit) sayesinde 'Bir' olur. Bu bölüm, olanakla edimsel ve insanın özgür iradesiyle gerçek bir hal alan günahın ürünüdür. Yeniden doğuşun aleti, gerçeksel ve Tanrısal bilimin koşulu olan tüm yaratılmış şeylerden mutlak surette ilgiyi kesme, soyunma, bilgili ve iradeli bilgisizliktir. Bu pratik feragate bağlı olan kuramsal (teorik) soyunma, insan ruhunu tanrılaştıran, Tanrı ile tözdeş (consubstentiel) bir duruma getiren ve bu hayatta kusurlu olarak süregelen, fakat ölümden sonra asla devam etmeyen gerçek ve verimli fakirliği meydana getirir.

Tauler'in mistisizmindeki karakter, elindeliği korumak, panteizmle alın yazısından (prédestination) kaçmak için yaptığı sürekli çabadır. O, bu amaca, birtakım çelişik kuramlar pahasına, ahlâksal ve pratik yönelişler sayesinde ulaşır. Tauler'in çağdaşları üzerindeki etkisi güçlü olmuştur. Kendisine de "Nurlanmış Doktor" unvanı verilmiştir. Bossuet, onu mistiklerin en sağlam ve dürüstü sayar. 1340'ta Hamburg'u perişan eden kara veba salgınında, hastalara karşı takdire değen fedakârlıklar yapmış, asilce ve cesaretle dayandığı bazı zulümlere uğradıktan sonra Strasburg manastırlarından birine kapanmış olan kız kardeşinin yanına sığınmıştır. Özet olarak Tauler, fakirliği (Armut) savunmuş, İsa'ya benzemeyi önermiş, fazla sofuluğu reddederek Tanrı aşkıyle sarhoş olmayı alçakgönüllülükte bulmuştur.

Bkz. R. P. Huguney; Théry, O. P., *Sermons de Tauler Traduction sur les Plus Enciens Manuscrits Allemandes* (3 cilt; Paris, 1927-1935. Bu eserin I. cildinde önemli bir Giriş vardır); Et. Gilson, (s. 700-702); Kirmse, *Johannes Tauler* (1929); Wentzlaff, *Studien zur Leneslehre Taulers* (1940); M. Schmidt, *XIV. Yüzyılda Alman Mistisizmi* (Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 1847, cilt II, Savants Étrangers'deki makale); J. M. Clark, *The Great German Mystics* (1949); Jones, *Studien in Mystical Religion* (1909).

TAURELLUS, Öchselin (Nicolaus). Alman hekim ve filozofu. 26 ekim 1547'de Montbeliard'da doğmuş, 28 eylül 1606'da Altdorf'da vebadan ölmüştür. Taurellus, Tübingen'de felsefe ve Tanrıbilim okudu, sonra Bâle'de hekimlik doktorasını verdi ve bu sıfatla Wurtemberg Dukâsının şahsına bağlandı. Bağımsız düşünceleri dolayısıyle kendisine kızan bazı Tanrıbilimciler, birtakım hile ve iftiralarla onu bu dükadan ayrılmak zorunda bıraktılar. Bu suretle Bâle'e dönmüş olan Taurellus, 1580'e dek burada felsefe ve hekimlik okutmuş, bundan sonra da yine aynı ödevlerle Altdorf'a geçmiştir.

Taurellus, Rönesans denilen özgürlük ve coşku döneminin en ateşli zekâlarından biridir. O, bazılarına göre, Sosenciliğe (Socianisme) bağlı, bazılarına göre de bir Tanrıtanımazdır; gerçekte ise, sadece göreneğin Protestan okullarında olduğu kadar da Katolik okullarında anlaşılan tarzdaki Aristo felsefesinin aleyhindeydi; zira, bu okullar, Aristo'yu yalnız dine ayırıyorlardı. O, Aristo felsefesiyle âlemin ebedî oluşunun nasıl okutulabileceğini, bu felsefenin, nasıl olup da yaratma hakkındaki İncil dogmasıyle (dogme) uzlaşabileceğini sorar ve felsefede doğru sayılan bir şeyin Tanrıbilimde nasıl olup da yanlış sayılabileceğini ya da bunun aksini anlamaz; hatta bir gerçeğin hem akıl, hem vahiy, hem felsefe ve hem de Tanrıbilimde belirlenmesini olanaksız sayar. Onun görüşlerini, *Philosophioe Triumphus* adlı eserini çözümlemek suretiyle özetleyebiliriz:

Ona göre, felsefe ve Tanrıbilim, birbirine karşıt şeyler söylemekten çok, karşılıklı olarak birbirine destek olmak zorundadırlar. Bunun için de bu iki bilimin konularını belirtmek ve bunları birbirinden ayıran sınırları göstermek gerektir. Taurellus, bu amaçla işe, felsefenin konusunu belirlemekle ve aklın doğal gücünün nereden geldiğini açıklamakla başlar. Taurellus, "Felsefe, der, filan ya da falan filozofun mülkü değildir; hatta bir başkasının olmadığı kadar da Aristo'nun mülkü değildir; o, insan zekâsının malıdır". Onun adına desteklenmiş olan yanılmalar da felsefeye yükletilmemelidir. Felsefe her çeşit kişisel görüşlerden ve özel sistemlerden üstündür; o, aklın kendisidir ya da Tanrısal ve insel şeylerin bize verebildiği bilgidir. Akıl yürütmenin yanılmaz yoluyle zihne gelmiş olan fakültedir; bu fakülteden kuşkulanılamaz; onun bizimle birlikte doğduğuna da itiraz edilemez. Zira, bu fakülte, ruhun kendi özüdür. Ruh, var olmaya son vermedikçe onu yitirmez. Dış nedenler, fiziksel engeller onun eylemini bozabilir; çeşitli eğitimlerin etkisi altında başka başka yönde ve derecede gelişebilir; fakat hiç bir şey onu yıkamaz. Bu itibarla Taurellus, hemen tüm okullarda okutulan Aristo'nun, "Ruh, yazısız bir levhadır; tüm düşünceler ona dışardan gelir" şeklinde ifade edilen önermesini reddeder. Ona göre, nasıl olur da maddesel olmayan bir töz, bir ressamın henüz beyaz olan bir levha ya da muşambasıyle karşılaştırılabilir? Ruh, hareket etmeksizin düşünemez. O, esaslı bir surette etkin bir tözdür ve onun faaliyeti iradeyle olduğu kadar da zihinle kendini gösterir. Ru-

hun gerçeksel olarak anladığı şey, kendi sahip olduğu şeylerle zaferleridir. İster istemez akla Maine de Biran'ın düşüncesini getiren bu doktrinle Taurellus, Aristo kadar da Eflatun' dan uzaklaşır. Doğru bilgi, faaliyetimizin, yani çözümleme ve akıl yürütmenin ürünü olduğundan bu bilgi, ne duyumların, ne de anışın (réminiscence) eseri olabilir. Bununla birlikte bilgiyle anış arasında bir benzerlik vardır; zira, ruhumuzun derinliklerinde, dış âlemin uyarıcıları altında zihinsel işlemlerle gelişen, "biz her şeyi bilme ilkesi"ne sahibiz. Duyularımıza çarpan ve dikkatimizi çeken duyulur (sensible) nesneler olmazsa, ruhumuz beyin maddesinin kucağında âdeta uyumuş bir halde kalır. Tanrıbilim ise, felsefeden hem ereği, hem de ilkesi itibarıyle farklıdır. Felsefenin ilkesi, akıl yürütme ve tanıtlamadır. Tanrıbilimin ise, otorite ve imandır. Felsefenin amacı bilim, yani Tanrı gücüyle diğer yüklemlerinin yalın bilgisidir. Tanrıbilimin amacı ise, Tanrısal iradenin vahyidir. Felsefe, bize düşünmemiz gerekeni tanıtır; Tanrıbilim ise, Tanrı'ya itaat etmek için ne yapmak gerektiğini öğretir. Bu karşılaştırma, daha sonra Spinoza'nın *Traité Théologico-Politique* adlı eserinde görülen ayırmanın (tefrik) aynıdır. Birbirinden bu denli farklı olan bu iki güç arasında hiç bir çelişme yoktur. Zira, bunlardan biri algıcımıza (müdrike), diğeri özgürlüğümüze hitap eder. Fazla olarak, Tanrıbilim de akıl yürütmeyi davet edebilir. Bu tanıtlamanın kuşkulu ve gerçek olan bir sonucudur; ve kanıtlarının felsefesel kanıtlarla çarpışacağından da korkmaz. Çünkü, ikisi de başka nesnelere uygulanırlar, yani teoloji de felsefe gibi akıl yürütme ve tanıtlamaya baş vurmakla birbirinin ne yöntem, ne de amaçları bakımından çelişikliğe düşerler. Bunların konuları başka başka olduğu için, aynı akıl yürütme ve tanıtlamanın sonuçları da birbirinden farklı olurlar. Bununla birlikte, ona göre, Tanrıbilim, felsefesel gerçeklerden vazgeçemez ve bu gerçeklerin zorunlu olduğunu varsayar. Böylece, Tanrı'nın kendini insanlara günahlarını almak için gönderdiği ve insanların dualarıyle göz yaşlarından duygulandığını kabul etmeden önce, Tanrı'nın var olduğunu, her şeye gücünün yettiğini, iyi (hayır) ve adalet sıfatlarına sahip olduğunu bilmek gerekir. Nihayet Taurellus, bu açıkladığımız farklara uygun olarak, Tanrıbilimin dayandığı dogmaların büyük bir kısmını, felsefeye ve insanın doğal zihnine yüklemekten çekinmez: Örneğin, tözün birliği, Tanrı'nın şahsındaki üçlük, âlemin daha önce var olan hiç bir madde bulunmaksızın yaratılmış olması, insan cinsinin yaratılmış olması, Tanrısal yarılgamayla Tanrısal adaletin uygunluğu gibi sorunlar bu türdendir. Taurellus, "Gerçekler, der, tamamıyle felsefeseldir; zira, bunlar akıl yürütme sayesinde, doğru olarak tanıtlanılabilirler. Fakat bunlar, aynı zamanda Tanrıbilimseldirler; çünkü, birçokları bunları gelenekle bilirler ve bunlara, sırf Tanrısal otoritenin bir tecellisi sayarak inanırlar". Ruhun akıl aracılığıyle bu yükseklere ulaşmasının nedeni (raison), kendisinin Tanrı'yı bilmeden kendini bilemeyen yalın bir töz olmasındandır ve tüm bildiği şeyleri, Tanrı'nın kendisine borçlu olduğundandır. Zira ruh, hareket etmeden öğrenemez ve o, eylemsiz (inerte) bir töz değildir. Kendi ilkelerine sadık olan Taurellus, eserinin son kısmında, Hıristiyan dogmalarının başlıcalarını felsefesel olarak tanıtlamaya çalışır ve bu dogmalara aykırı olan Aristo doktrinlerini reddeder. Anlaşılıyor ki, Taurellus, Tanrıbilimden çok felsefeden hoşlanmış ve Cesalpino'nun hasmı olarak da tanınmıştır.

Eserleri: Adı geçenden başka, *Alpes Caesae* (Frankfurt, 1597). Bu eseri Cesalpino'ya karşı yazmıştır. *Cosmologia* (Amberg, 1603); *Chronologia* (Amberg, 1603); *De Rerum Aeternitate* (Strasburg, 1604); *Synopsis Aristoteles Metaphysices* (1597); *De Mundo* (1603).

TAURUS, Calvisius. Suriye'de Tyr yakınlarındaki Bérite kasabasında, 139 yılına doğru dünyaya gelmiş olan bu filozof, Aulu-Gelle'in de hocasıdır. Ölüm tarihi bilinmiyor. Kendisine doğduğu yer dolayısıyle Beritus, yani Beyrutlu adı da verilir. Eflatunculardan olan Taurus, Sofu Antoin'ın egemenliği zamanında Atina Okulunda ders veriyordu. Kendisi hakkında bilinen şey, Eflatun'dan pek saygıyla söz etmesinden ibarettir. Derslerinde bu filozofun diyaloğlarını açıklar, bunların Aristo ve stoacıların doktrinlerinden olan farkını gösterirdi; birçok eser yazmış ve Eflatun'un *Gorgias*'ına dair üç açıklamasından da zamanımıza bir şey gelmemiştir. Adı geçen öğrencisinden öğrenildiğine göre, Taurus, cezanın yararlarına inanmış ve buna neden olarak da, şu üç kanıtı savunmuştur:

1. Ceza, suçluyu doğru yola yöneltir;
2. Saldırıya uğrayanın intikamını alır;
3. Başkalarına ibret örneği olur.

Bkz. Robiau, *De L'Influence du Stoicisme à l'Époque des Flaviens et des Antoins* (1852).

TAYLOR, Alfred Edward. İngiliz filozofu. 22 aralık 1869'da Oundle'de doğdu, 31 aralık 1945'te Edimburg'da öldü. 1926'da bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Taylor, Hegel metafiziğine bağlıdır ve yeni skolastikçi-

lerdendir. Önemli eserleri şunlardır: *Elements of Metaphysics* (1903; 9. baskı, 1930); *The Faith of a Moralist* (2 cilt, 1930); *Philosophical Studies* (1934); *The Christian of Immortality* (1938); *Does God Exist?* (1945). Ayrıca felsefe tarihini ilgileyen *Varia Socratica* (Oxford, 1911); *Thomas Hobbes* (Londra, 1908); *D. Hume and the Miraculous* (Cambridge, 1927).

Taylor, Canterbury başpiskoposu W. Tempele gibi —ki, bu zatın, *Doğa, İnsan ve Tanrı* (1935) adlı eseri ünlüdür—. Hıristiyan imanını çekinmeden ve açıkça savunan Giffort hatiplerinden sayılır.

Bkz. A. J. D. Porteus, *Nachruf. i. d. Ztschr. Mind* (1946).

TAYLOR, W. Amerika psikoloğlarından. 1856'da doğmuş, 1915'te ölmüştür. İş ve işçi psikolojisi üzerindeki etütleriyle ve kendi adına bağlanmış olan, yani Taylorcılık denilen işbölümü sisteminin kurucusudur. Bu sistemin esası, işbölümünü, akılsal bir organlaştırmaya bağlamaktır. İşçinin yeteneği, isteği ve işlerin uzamasına ve az verimli olmasına neden olan fazla hareket ve faaliyetleri azaltmak, prim vermek vb. gibi teknik olduğu kadar da psikoloijk bir planlaştırmadan ibarettir ki, bu ekonomi kurumlarında olduğu kadar da diğer sosyal kurumlara ait olan işlerin düzenlemesinde önemli hizmeti olmuştur. Bu sistem, kırtasiyeciliğin de pek çok azalmasına ve işlerde sorumluluğun kaybolmamasına hizmet etmiştir. Taylor'a karşı *Alman Psikoloğlarından Münsterberg* (1863-1916), Psychotechnique (Psikoteknik) denilen psikoloji kolunu kurmuştur. Bunun nedeni. Taylor, sisteminin, işçiden her çeşit düşünme ve girişim yeteneğini kaldırarak onu bir robot haline getirmesidir. Zira, Taylor'ın sisteminde yalnız işlerin en küçük ayrıntıları kaldırılmış olmaz, aynı zamanda işçinin izlemeye ya da uygulamaya mecbur olduğu hareketleri tereddüt etmeden yapabilmesi için gereken bir fiş verilir; işçi, bu fişte gösterilmiş olan hareketler dışına çıkamaz. Münsterberg ise, insanların tinsel ve fizyolojik yapıları arasındaki farkları göz önünde tutarak, Taylor gibi insanı makineye değil, makineyi insana uydurmaya çalışır.

Bir de Jérémie Taylor adında tanınmış bir İngiliz vaizi vardır ki (1613-1667), birçok önemli dinsel ve bilimsel kurumlarda büyük ödevler almış; *İyi Bir Ölüm İçin Alıştırmalar ve Peygamberleşme Özgürlüğü* adlı eserlerinde geniş bir hoşgörüye dayanan bir ahlâk ve felsefeyi savunmuştur. Külliyatı 15 cilt olarak Heber tarafından basılmıştır (1820-1822).

Bir de Kuzey Amerikanın politika filozoflarından John Taylor (1753-1824) vardır ki, Caroline ve Virginia'da tarım işlerini geliştirmiştir. *The Arator* (1813) adlı eseri tarım sistemi ve yöntemi bakımından Amerika'da yaygın bir etki yapmıştır. Daha sonra politika ile ilgilenerek yaşadığı dönemin üç cumhurbaşkanı ve partileri için, yeni görüşlerin ilham kaynağı olmuştur. Onun ulusal banka işleriyle de uğraştığı bilinmektedir.

Bkz. Bricard, *L'Organisation Scientifique du Travil* (1900); Fourgeaud, *La Rationalisation* (1910).

TCHOU-HE. Çin filozofu. Milâdın 1220. yılında ölmüştür. Büyük bir mütebahhir, ansiklopedik tarihçi, evrensel bir filozof ve büyük bir hümanisttir (humaniste). Yeni Konfuçyusçuluğu yenileyerek kurmuş olan Tchou-He, Uzakdoğu'nun uzlaşımcılık (syncretisme) felsefesine ön ayak olmuş ve bu doktrine, altı yüz yıl, kanun kuvvetiyle Çin ve Japonya'nın resmî dersleri olarak değer kazandırmıştır. O, Çin'in Thomas, d'Aquin'i ve Spencer'i sayılmaktadır. Bu itibarla felsefesinde bu iki Batı filozofunun düşündüklerini, onlardan çok önce —ve kuşkusuz birçok farklarla— ileri sürmüş bir kişilik sayılır.

Bkz. René Grousset, *L'Homme et son Histoire* (Paris, 1945, s. 45); E. V. Zenker, *Histoire de la Philosophie Chinoise* (Ed. Payot çevirisi, Paris).

TEICHMÜLLER, Gustav. Alman filozofu. 19 kasım 1832'de Brunsweig'de doğdu, 22 mayıs 1888'de Dorpat'da öldü. Göttingen, Bâle, Dorpat Üniversitelerinde profesörlük yaptı (1868-1871). Şu eserleri önemlidir: *Studien* ve *Neue Studien zur Gesch. der Begriffe* (3 cilt, 1876-1879); *Darwinismus und Philosophie* (1877); *Die Wirkliche und Scheinbare Welt* (1882); *Religionsphilosophie* (1886); *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik* (1887). Leibniz ve Lotze'un etkisi altında kalan Teichmüller'in mesleğine 'perspectivisme' denilir ki, bu, gerçekliği monatlar sistemiyle açıklama esasına dayanır.



TELESIO, Bernardino. İtalyan filozofu. 1508'de Cosenza'da (Calaberia) doğdu, 2 kasım 1588'de burada öldü. Rönesans duyumcularından ve görgücülerinden. Aristo'ya muhalif olanların ileri kişiliklerinden biridir. Eski ve tanınmış bir ailedendir. Ünlü bir ozan ve

hümanizmacı (humaniste) bir bilgin olan amcası, Antonio Telesio, ona önce Milano'da, sonra da Roma'da geniş bir klasik öğrenim yaptırdı. 1527'ye doğru Padoue'da felsefe ve matematiğe çalıştı. Bandinelli ve Jean della Cassa ile günlük görüşmelerinde resmî olan Aristo fiziğinden daha canlı ve daha gerçek bir doğa bilimini kurmaya karar verdi. Evlenmek ve bazı aile ıstıraplarına katlanmak yüzünden bu kararı gecikti. Fakat, nihayet dostlarından Napoli'de Nocera Dükası olan Ferdinand Garaffe'nin sarayında görüşlerini topladı; Telesiana ya da Cosenza Akademisi denilen özgür bir kurumda, zamanının kibar insanlarıyle, zekâ erbabını topladı. Bu enstitüyü kurmadan önce, gözlem ve düşüncelerinin sonuçlarını da, *Naturarerum Juxta Propria Principia* (Roma, 1554) adlı bir eser yayımladı. Önce, iki kitapta, daha sonra dokuz kitapta birleştirilmiş olan (Napoli, 1586) bu eser, yalnız kapsamı itibarıyle değil, açık ve parlak dili itibarıyle de pek fazla ilgi gördü ve şiddetli bir tartışmaya yol açtı. Bu eserinde Telesio, Aristoculukla savaştı ve bu yüzden Aristocularla diğer mezheplere mensup olan keşişlerin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Telesio, çıkardığı bu fırtınadan ürkmüş, doğduğu şehre çekilmiş ve oraya arşevek olmuştur; son zamanlarında da tutulduğu bir melankolinin sonucu olarak öldü. Telesio, yayımladığı başlıca eserlerinden başka, doğal felsefenin türlü sorunlarına dair de birtakım kitapçıklar yazdı ki, bunlar arasında solunuma, nebülözlere ve Tanrıbilime dair olanlar da vardır. Ölümünden sonra, arkadaşı Antoin Persio, onun fiziğe ve fizyolojiye dair bazı eserlerini bastırdı. Vaktiyle papalık, kendisini arşevekliğe atayacak denli ona değer vermiş olduğu halde, 1606'da tüm eserleri yasak kitaplar listesine kaydolundu. Telesio'nun doktrini, Kendisine Özgü İlkeler adını alan iki kısma ayrılır: 1. Eleştirimsel kısım; 2. Olumlu (pozitif) kısım.

Birincide, Aristo'ya ilke olarak saf varsayımlar ve soyutlamalar verdiği ve yalnız akla baş vurarak deneyden kaçtığı, nihayet sadece inşa ve düş kurmakla uğraşıp, gözlem ve keşifle uğraşmadığı için saldırır. Yani onu, doğa yollarına ve tanrılığın aşikâr olan emellerine tamamıyle aykırı bir yöntemi izlemekle suçlandırır. Telesio, Aristo'nun bu yöntemine karşı, eşyanın ve bunlardaki kuvvetlerin sezgisi, gerçek varlıkların duyulur bilgisi (entia realia) adını verdiği kendi yöntemini ileri sürer. Analojiyi, doğruya benzeyenin denetimini, hatta tümevarımı ilk kez Telesio salık verdiği içindir ki, Bacon, ona, "Yeniler arasında ilk adam" (Novorum hominum prima) adını vermiştir. Adı geçen eserinin dogmatik kısmında Tanrı'dan pek az söz edilir; daha çok insan ve âlem üzerinde durur. Bununla birlikte onun sistemi, Kozmoloji ve Antropoloji olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Bunlardan birincide evren için üç ilke kabul eder: İkisi cisimli olmayan etkin ilkedir ki, bunlar sıcakla soğuktur; üçüncüsü ise, tamamıyle cisimli ve edilgin olan maddedir. Sıcağın ilkesi göksel olduğu halde soğuğunki topraksaldır. Isı, hareketin ve hayatın kaynağıdır; soğuk ise, ölmezliğin ve dinlenmenin nedenidir. Bedenin temelini oluşturan madde ile, cisimsiz etkenlerin nesnesi, genel olarak ne azalır, ne de çoğalır; sadece bunlar birbirine karşı üstünlük kazanmak için savaşır ve zafer bazen birine, bazen de diğerine nasip olur. Bunların savaşı gökle yeri oluşturur; yeryüzü ile güneşin savaşı ise, ikinci düzenden olan, örneğin hayvanlar gibi şeyleri meydana getirir. Ona göre, etkin güç, yani ısı, yayılma, genişleme hassasına sahiptir. Bu gerileme ve kasılmanın türlü derecelerinden varlıkların tüm nitel (qualitatif) farkları belirir. Bu etkin güç, bir cisimdir; onun bir kısmı olan canlının ruhu da bir cisim, bir nefes ya da pnöma'dır ki, kafa boşluklarıyle sinirler arasına yayılmıştır. İnsanı hayvanlardan ayırt eden, yalnız insanın ölmez, Tanrısal ve doğrudan doğruya yaratanı tarafından bağışlanmış olan bir ruha sahip oluşudur. Bu, maddesel değildir. Doğaüstü alın yazımız, bu ruhla ilişkilidir. Telesio'nun belki de kilisenin gücüne karşı bir önlem (tedbir) olarak ileri sürdüğü bu ruh, insanın kendini koruyan ve eğlendiren maddesel şeylere sahip olmak ve onları bilmekten hoşlanamaz; insan, hissedilen bir yararı olmayan şeylerle zihinsel ve ahlâksal şeylere karşı da şiddetli bir özleme sahiptir. İnsan, ancak Tanrı'yı ve eserlerini gözlemeye muvaffak olduktan ve önceden ebedî bir gelecek **(istikbal)**, mutlu ve mübarek ölmezliği tattıktan sonra memnun olur. Hayvansal nefisler adiyle yayılmış olan kuramlardaki bu ruh anlayışı, Telesio'da stoacılarınkini andıran bir bilgi problemine yol açar. Ona göre, duyum, nesnenin korunmaya özgü olan bir faaliyetle karşı harekette bulunan nefis ya da ruhun değişkelere uğrattığı bir dokunmadır (contacte). Fakat insan, yalnız maddesel olan nesnelerin izlenimlerini değil, nesnelerdeki nitelikleri de algılar. Bu korunma faaliyeti bize, hem kendimizin, hem de başkasının korunması hakkında bir bilgi verir ki, bundan 'ahlâk' doğar.

Telesio, burada bir taraftan Ciceron'un *De Finibüs*'ünün III. kitabını takip eder; bir taraftan da bu filozofun, *De Officiis* adlı ese-

rinde savunduğu gibi, sosyal erdemin esasını insanlıktan ibaret görür. Ona göre, içsel ersel erdem ise, mutluluğu erdemde bulduran yüceliktir. Bir ruh, kendi gerçek doğasına uygun olanı yaptığı takdirde, yalnız zihinli değil, aynı zamanda erdemli bir ruh olmuş olur. Bu ruh, aklın Tanrı'ya yüklemiş olduğu olağanüstü nitelikleri, kendisinde temsil edildiği takdirde yücedir. Bir ruhun böyle bir temizlik ve yükseklik derecesine ulaşabilmesi için eğitim ve öğrenim yetişmez. Doğanın da insanı, buna özel bir teveccühle hazırlamış olması lâzımdır.

Zihinsel bilgiye, bellek ve düşünceye gelince, bunlar, Telesio'ya göre, duyumların bir korunma halinden başka bir şey değildirler. Duyum ve bilinç, yalnız insanlarda ve hayvanlarda değil, tüm doğanın varlıklarında da bulunur. Bu varlıkların toplu duygudaşlığı (sympathie), evren hayvanını oluşturur. Telesio, bu suretle stoacılığın canlıcılığını (animisme) yeniden diriltmiş olur. Görülüyor ki, onun dinamik doğacılığı, pek de tam değildir; Aristo'yu varsayımlara (hipotez) dayanmakla suçlandırdığı halde, kendisi de bunlardan kurtulamamıştır. O, soğukluk ve sıcaklık ilkelerini Parmenides'ten almış ve ilke olmayan maddeyi de bir ilke saymıştır. Bunlar arasındaki savaşa dair verdiği açıklamalar ve bulduğu sonuçlar da, Aristo'nun düşleri dediği türdendirler. Onun çelişmelere düştüğü de kabul edilir: Telesio, evrenin iki esaslı etkenine yalnız maddesel bir öğe eklemiyor, aynı zamanda insanın doğasını açıklamak için düşüncelerin kaynağı saydığı bir de maddesiz ruh kabul ediyor ki, bunun fazla olarak Tanrı tarafından dolaysızca insan suretinde yaratılmış olduğuna da inanıyor ve sonucu tamamlamak için de Telesio, bu kendiliğinden (spontané) ve ölmez olan ruha bilgilerin ve ışınların tek kaynağı olarak duyumları veriyor. Özet olarak, bu filozofun çok eleştirmekte usta olduğu onaylanılmaktadır. Telesio'nun çırakları arasında Campanella, Antoine Persio, Patritius ve diğer yurttaşlarından daha az değerli olan bazı kimseler vardır. Öğrencilerine kendi sağlığında bile, Telesiani adı verilirdi. Telesio, ruhun bitkisel, duyusal ve zihinsel olan üçlü klasik sınıflanmasını kabul ettiği gibi, duyumculuk ve çağrışımcılık kuramlarını da benimsemiştir. Kurmuş olduğu Akademi Galilée'nin bilimsel görüşlerini olduğu kadar da olumlu ruhunu yaymaya hizmet etmiştir.

Bkz. Fiorentino Francesco, *Telesio, Studii Sull'Idea della Natura nel Risorgimento Italiano* (Napoli, 2 cilt, 1872-1874); Busson, *Les Sources et le Developpement du Rationalisme dans la Littérature Française de la Renessance 1533-1601* (Paris, 1922); C. Bartholmess, *De B. Teichmüller* (Bari, 1911); E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philos. der Ren.* (1927); N. Abbagnano, *B. Teichmüller* (Milano, 1941).

TENNEMANN, Wilhelm-Gottlieb. Alman felsefe tarihçisi. 7 aralık 1761'de Erfurt'a yakın bir kasaba olan Brembach'da doğdu ve 1819'da öldü. Babası bir pastördü; dört yaşında bir çiçek hastalığına tutulmuş, bu yüzden ölünceye dek sakat bir insan olarak yaşamıştır ve yine bu hastalığın bir sonucu olarak zekâsının gelişmesi de gecikmiştir. Kendisine eğitmenlik yapmış olan babası, kaba ve garip bir insandı, oğluna yaptığı yardım da zayıftı. On altı yaşında Erfurt Kolejine gönderilen Tennemann, iki yıl sonra, 1779'da bu şehrin üniversitesine kabul edildi. Orada özel olarak Tanrıbilim okumak zorunda bırakıldı ve sağlığını kendi deyimiyle, bu bilimlerin bilimine vakfetti. 1781'de bu üniversiteyi terk etti; Jena Okuluna gitti ve bu tarihten itibaren ciddî olarak metafizik ve ahlâkla uğraştı. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirimi* adlı eseri, bu sıralarda yayımlanmıştı. Tennemann, bu eser üzerinde hayli düşündükten sonra, kendisini Kant'ın hasmı olarak ilân etti; fakat bu husumeti çok sürmedi; birkaç yıl sonra bu büyük filozofun düşüncelerine sempati duymaya başladı. 1788'de 'ruhun tözel varoluşu problemi' ile bunu bilmenin olanağı hakkında ve Kant'ın bu konuya dair görüşlerine itiraz eden bir deneme yayımladı; fakat bu eserden sonraki yazılarında Kant'a hücum etmemiştir. Diğer eserlerinin önemlileri şunlardır: *Ruhun Ölmezliğine Dair Sokrat Okulunun Doktrin ve Görüşleri* (1791); *Eflatuncu Felsefe Sistemi* (4 cilt, 1792 ve 1795). Tennemann, 1798'den itibaren en büyük eseri olan on iki ciltlik (II. tom) *Felsefe Tarihi*'ni yayımladı (Leipzig). Fakat bu eserinin son cildi, ölüm yılı olan 1819'da basıldı. Toptan ikinci baskısı da 1828'de çıktı. Aslında tamamlanamamış olan bu büyük felsefe tarihini Tennemann, 1812'de iki cilt olarak özetlemiş olup, bunu V. Cousin Fransızcaya şu adla çevirmiştir: *Manuel de l'Histoire de la Philosophie* (2 cilt, Paris, 1829 ve 1839). Birçok bakımlardan biz de bu eserden yararlanmış bulunuyoruz.

Tennemann, on beş yıl Jena Üniversitesinde felsefe ve felsefe tarihi okuttuktan sonra, 1804'te Marburg Akademisinde kendi rakibi olan Tiedemann'dan açılan kürsüye atandı. On iki yıl sonra da kendisine bu eski sağlam Akademinin kütüphaneciliği verildi. Tennemann, adı geçen eserlerinden başka her biri ayrı bir gayret ürünü olan *Hume'un İnsel Algıca Dair Denemeler* (1793); *Locke'un Dene-*

meler (1795-1797); *Degérando'nun Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırmalı Tarihi* (1806-1807) adlı eserlerini Almancaya çevirdi.

Yazmış olduğu büyük *Felsefe Tarihi*'nin kusurlarıyle değerlerini V. Cousin, 1828'de vermiş olduğu derslerin XII'ncisinde derin bir çözümlemeden geçirmiştir ki, bu değerleri şöyle özetleyebiliriz: Felsefenin doğal ve özel alanını aşmamak; felsefe tarihini, insan zekâ ve uygarlığının genel tarihine sıkıca bağlamak; tebahhür ve eleştiriden uzaklaşmamak; bahsettiği ve açıkladığı konuları, en doğru ve güvenilir kaynaklarından titiz bir dikkatle toplamak; derin bir anlayışla belginlik ve düzenliliği birleştirmek; ciddî ve bilgili bir yöntemin gereksinmeleriyle genişlik ve başarılı bir verimliliği birleştirmiş olmak. Tüm bu meziyetlerine karşın, eserde bazı kusurlar da görülmektedir ki bunlar, aynı zamanda Kant Okulunun kusurlarıdır: Eser tüm sistemleri öznel ülkücülük bakımından incelemiştir; bu yüzden başka esaslara dayanan doktrinler hakkında tarafsız hükümler verememiştir. Hele mistik kuramlarla, örneğin, Yeni Eflatunculuk hakkında fazla tekelci ve tek taraflıdır. Tennemann, daha da ileri giderek, çoğu kez kendi doktrinlerine de uygun gelmeyen bir dille formüller kullanmaktan çekinmez. (Örneğin, Kant felsefesinin formülleri ve onun moda haline girdiği belgin, fakat kuru ve ukalâca dili gibi). Ilımlı olarak kullanmasına karşın, bu terminoloji, Tennemann'ın eserine Tiedemann'ın eserinden daha çekici bir karakter veremez. Fakat Tennemann'ın eseri, bu rakibinin eserinden çok yüksektir. Zira Tennemann, yalnız güvenilir kaynakları ondan daha iyi bilmekle kalmaz, aynı zamanda felsefe dönemlerini (epoques) büyük olaylara ve evrensel tarih akışına bağlamayı da ondan iyi bilir.

Tennemann, felsefeden şunu anlar: "Felsefe, son ilkelerin, doğa ve özgürlük kanunlarıyle bunlar arasındaki ilişkilerin bilimidir" (*Felsefe Tarihi,* cilt I, s. 27). Felsefe tarihi ise, "felsefenin ardalanıp duran (mütevali) gelişmelerinin ya da aklın son ilkelerle doğa ve özgürlük kanunlarını inceleyecek bir bilim düşüncesini gerçeklendirmek için yaptığı çabaların sergisidir" (adı geçen eser, s. 29). Ne Brucker, ne de Tiedemann, konularını o denli geniş ve yüksek bir tarzda dikkate alabilmişlerdir. Tennemann'a göre (adı geçen eser, cilt I, s. 35), felsefe tarihinin aynı derecede önem vermesi gereken çeşitli öğeleri şunlardır:

1. Felsefe kavramının gelişmesi;
2. Felsefenin sınır ve alanının saptanması;
3. Kısımlarının sistemli olarak bölünmesi ve sıralanması;
4. Yöntemin incelenmesi;
5. Felsefenin bir bilim olarak olanaklı olup olmaması hakkında araştırmalar;
6. Felsefe ilkeleri üzerinde tartışma;
7. Felsefesel sistemler, yani felsefesel ilkelere göre, türlü bilgilerin sistemli bir bağlanma denemesi;
8. Bir felsefesel bütünden ayrılmış olan türlü kısımların sergisi;
9. Özel konular hakkında araştırmalar ve kuramlar;
10. Bazı düşüncelerle bazı önermelere dair ilerlemeler;
11. Bilimde daha önce kazanılmış ya da yayılmış olup, felsefeyi daha yetkin bir duruma getirme yeteneğinde olan doktrinlerin vesile olduğu tartışmalar;
12. Felsefeye birtakım yeni materyaller hazırlamaya, yahut da yeni bir hamle vermeye elverişli olan önemli ayrıntılar (teferruat);
13. Hepsinden üstün olarak filozoflara rehberlik edebilecek olan ilkelerin, görüşlerin ve genel ruhun gösterilmesi.

Tennemann, bu içsel tarafın yanıbaşında kendisinin de bu büyük eserinde uymuş olduğu şu noktalara, başkalarının da önem vermesini ister:

a) Filozofların hayatları, kader ve karakterleri;

b) Yazıda ve düşüncede kullandıkları dil vb.;

c) Ulusların ve zamanın siyasal, dinsel ve ahlâksal durumları;

d) Bilimlerin ve zihinsel kültürün genel durumu.

Tennemann, eserinin birinci cildinin başına geniş ve güzel bir Giriş yazmıştır. Bunda, felsefe tarihi için bahsettiği tüm koşullara kendisi de uymuştur. Denebilir ki, onun eseri, Almanya'da kendi zamanına dek gelmiş olan son elli yıllık çalışmaların en ileri bir örneğidir. Tennemann, olgularla sistemlerin bağlantısında kronolojik sırayı izlemiş ve mantıksal bir sırayla doktrinlerin, düşüncelerin analojisine ve işleyen ruhun özdeşliğine dayanarak, uzlaştırmaya çabalamıştır. Bu büyük eserin her cildindeki konuları bilmek de yararsız değildir:

I. Sokrat'a dek ilk Yunan felsefesi; II. Sokrat'tan Eflatun'a dek; III. Eflatun'un çırakları; Aristo ve ona bağlı olanlar; IV. Zenon ve stoacılar; Kuşkuculuk; V. Kuşkucular ve seçmeciler; Roma'da felsefe; VI. İskenderiye Okulu; VII. Hıristiyan ve kilise felsefesi; VIII-IX. Skolastik felsefe; X. Rönesans felsefesi; XI. XVIII. yüzyıl felsefesi; Bacon ve Descartes; XII. İskoçya ve Kant'tan önceki

felsefede beklemek suretiyle XVIII. yüzyıl felsefesi.

Bkz. V. Cousin, *Manuel de l'Histoire de la Philosophie* (Tennemann'dan çeviri. Bu eserin başındaki geniş Önsöz); aynı yazarın *Fragments de Philosophie Contemporaine ve Introduction à l'Histoire de la Philosophie* (1828'de vermiş olduğu dersler. 12. ders).

TERRASSON, l'Abbé Jean. Fransız yazar ve filozof. 1670'te Lyon'da doğdu, 1750'de öldü. On sekiz yaşındayken Congregation Oratoire'ına girmiş ve az sonra buradan ayrılmıştır. Terrasson, Fénelon'un Yunanlı Telemaque'ının bir çeşit taklidi olan ve kahramanını Mısırlı bir Telemak oluşturan *Séthos* adlı bir roman yazmıştır (3 cilt, 1731). Bundan bahsedecek değiliz. Terrasson, Fransız Akademisine ve Bilimler Akademisine üye olmuş; krala felsefe hocalığı yapmış ve okutman olmuş; Collège de France'da Yunan ve Latin felsefesini okutmuştur. D'Alembert, onun hakkındaki övgüsünde, Terrasson'un bir Descarteşçı olduğunu anlatır ki bu gerçek, ölümünden sonra ele geçmiş olan, *La Philosophie Applicable à tous les Objets de l'Esprit et de la Raison* adlı kitapçığından öğrenilmiştir. Bu eser, birtakım ayrı parçalar şeklinde yazılmış ve iki kısma bölünmüştür: 1. Felsefeye Giriş; 2. Ruh Felsefesi.

Terrasson, bu eserinde Descartes'ın dehası ve nüfuzu hakkında oldukça güçlü ve beliğ olan bazı hükümler verir ve der ki: "Bu kitapçıktaki felsefe, insel doktrinlerdè sınamanın (examen) sanıya (prévention) ve aklın otoriteye yeğ tutulmasından ibarettir". O, Descartes'ı bu yöntem ve ruh bakımından över; Bilimler Akademisinin, Descartes felsefesini her tarafa yaymış olmasından hoşlanır. Bu Akademi, Descartes felsefesini muzaffer kılmak suretiyledir ki, onun metafiziğine de bir zafer sağlamıştır. Terrasson'a göre, bu büyük filozof, Fransız belâgatini yetkin bir hale getirmiş ve edebiyatsal sorunlarda, akıl yürütmeyi çocukluktan kurtarmıştır. Ancak Descartes'tan sonradır ki, yazılan eserlerde bir düzen, bir yöntem ve zevk başlamıştır. XVIII. yüzyılda Descartes'ı Newton'a feda etmek modası vardı. Terrasson, her ikisinin de hakkını vermiştir. Newton felsefesinin Descartes'ınki gibi her çeşit doktrini kapsamadığını, Descartes sisteminin felsefesel bir sistem olduğunu, Newton'un ise, fiziksel ve geometrik bir sistemden ayrılamadığını anlatır; hatta, Descartes'ın, Newtonculukta iyi olan her şeyin ilk yazarı olduğunu, biraz da haklı olarak iddia eder.

Terrasson, Descartes'a körü körüne bağlananları, Aristo'ya bağlanmış olanlar gibi varsayarak eleştirir ve bunlar, der, Descartes'ın amacına aykırı olarak hareket ederler; zira, bu filozofun ereği, Descarteşçılar yetiştirmek değil, filozoflar yetiştirmektir. Terrasson, Descartes'ın fiziğinde en çok âlemin sonsuzluğu hakkındaki görüşlerden hoşlanır. Bunu, Terrasson'un eserinde yayımcısına karşı yazmış olduğu bir mektuptan anlıyoruz. Bu mektuba dayanarak, *De l'Infini Crèe* adlı eserin de Terrasson tarafından yazıldığını tahmin edenler vardır; daha birçoklarına yükletilen bu eserin bazı aşırı Malebranchecılar tarafından yazılmış olduğunu sananlar da vardır. Bu eserde yaratmanın zaman ve uzayda, ruhların ve bedenlerin düzeni içinde sonsuz olduğu savunulur ve bu sistemi, din ile ahenklendirmek için, pek garip bir hayal gücü gayreti sarf edilir. Terrasson, insan zekâsının yetkinlik kanununun felsefesel olarak formülleştirenlerin de birincilerindendir. O, yenilerle eskiler arasındaki savaşa karışmış, bu amaçla, *Dissertation Critique sur l'Iliade d'Homère* (2 cilt, 1715) adlı bir eser yayımlamıştır. Terrasson, bu eserde Perrault, Fontenelle ve Lamotte gibi, Aristo'ya karşı geliyor görünerek Homeros'un aleyhine hareket eder; şiiri bilimle ve ozanların bireysel ilhamlarıyle her yüzyılda biraz daha yetkinleşerek intikal eden düşünce ve yaratmaları (icat) karıştırmak yanılgısına düşer. Fakat bu sorunu oldukça yüksekten ve felsefesel bakımdan mütalâa eder. Adı geçen üç yazarı, yenilerin eskilere karşı olan üstünlüğünün, insel zekâ yapısının doğal ve zorunlu bir sonucu olduğunu yeter derecede tanıtlamadıkları için ayıplar. Onların bu konuyu bir tarihçi ve gözlemci olarak ele aldıklarını, fakat filozoflar gibi incelemediklerini anlatır. Terrasson'a göre, insan zekâsının yüzyıl içindeki ilerleyişi, bir şahsın çocukluktan yaşlılığa dek gerek deney, gerek bilgelik itibarıyle artan ilerleyişinin izlediği doğal kanuna tıpatıp benzer. Bu ilerlemeler, ağaçların ve bitkilerin büyümeleri gibi zorunludur. Terrasson, bu eserinin Önsöz'ünde der ki: "Antikiteyi bize yalnız örnek olarak değil, güzel'in sınırıymış gibi gösteren eski sistemi terk etmelidir. Âleme genel olarak bakıldığı zaman, onu çocukluk, ergenlik ve olgunluk çağlarında olan bir adammış gibi dikkate almalıdır. En olgun dönemlerde bile zaman, insana türlü deneyler verir".

Terrasson'un zamanına dek, eskilerle yenilerin savaşı, Descarteşçıların Aristo'ya karşı olan tepkilerinden doğduğu ve yetkinleşme kanununun da eskilerle yenilerin savaşlarından meydana geldiği, yeter derecede gösterilmiştir. Bu iki sorundan birinciyi, az çok Descarteşçı olan Perrault, Fontenelle ve Terrasson gibi modernistler biraz fark etmişler; fakat ikinci

sorunu, yani insan cinsinin yetkinleşme yeteneğini ilk kez bunlar tanıtlamışlardır. Bu itibarla yetkinleşme inancının onuru XVIII. yüzyıldaki görgül (emprique) felsefeden çok, XVII. yüzyılın tinselci felsefesine ve dolayısıyle Descartes'a aittir.

TERTULLİANUS, Quintius Septimus Florens. Roma filozofu. Et. Gilson'un anlattığına göre, Hıristiyanlık övgücülerinin Latince yazan ilki ve en büyüğüdür. Tertullianus, 162 yılına doğru Kartaca'da doğmuş, 220 ya da 240'a doğru ölmüştür. Alman kaynakları, onun 150'de doğup, 225'te öldüğünü kaydederler. Kartaca o zamanlar Afrika'nın Roma ve Atinası sayılırdı. Tertullianus, annesinin himmetiyle, Kartaca'nın en ünlü okullarında parlak bir öğrenim yaptı; bir prokonsül lejyonunda yüzbaşı olan babasını pek küçük yaşta kaybetti. Tertullianus, güçlü bir hayal gücüne, keskin bir zekâya ve ateşli bir ruha sahipti; tüm bilimlerde çarçabuk ilerlemişti. O, yaşadığı dönemde egemen olan türlü felsefesel tarikatlerin görüşlerini dikkatle inceledi ve hele Roma kanunları hakkında derin bir bilgi elde etti. Onun, Baro'ya da girmiş olduğu sanılmaktadır. Tertullianus, doğuşu itibarıyle müşrikti ve birçok eserlerini karısına ithaf ettiğine göre, evliydi ve kendisine lâyık değerde bir eşi vardı. 190 yılında Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Tertullianus, bu dini yazılarıyle ve sözleriyle savunmuş, Septimus Severus zamanında 193'ten 213'e dek kendisine ün sağlayan ilk eserlerini yayımlamıştı. Saint-Jerôme'un (346-420) *Kilise Yazarları* adlı eserindeki ifadesine göre, kendisine papazlık ödevi verilmiş ve Montanus'ün (140 ve 150 yılında başladığı sanılan Montancılık mezhebinin kurucusu) kâfirliğine düştüğü tarihe dek bu ödevde kalmıştır. Montancılığı (Montanisme) kabul ettiği 213 yılından itibaren Tertullianus, Hıristiyanlığın aleyhine dönmüş, bu dini, kuru ve sert bir dille ve daha çok ahlâk bakımından eleştirmiştir; fakat sonra bu mezhep de onu kandırmamış olduğu için Tertülcülük (Tertullianisme) adını alan özel bir mezhep kurmuştur ki, bunun Kartaca'daki kilisesi Saint-Augustin zamanına dek sürmüş ve bu filozof, Katoliklikle Tertullianus'ün mezhebini uzlaştırmaya muvaffak olmuştur.



Tertullianus'ün eserleri kronolojik bir sıraya göre iki sınıfa ayrılır: Bir kısmı Katolikliği zamanında yazdıklarıdır; bu kısım da Montanus'ün inançlarına bağlandığı tarihten sonrakilerdir. Bu ikinci grupta, Montanus'ün kutsal ruhundan ve bu adama bağlı olanların keşif ve kerametlerinden, bunların olağanüstü oruçlarından bahseder. İkinci kısımda kutsal gerdekler (noces) aleyhinde bulunur; vaftizden itibaren işlenen günahları affeden Katolik inançlarını eleştirir; nihayet ruhsal (psichique) adını verdiği, yani kaba ve zevke düşkün saydığı Katoliklerin aleyhinde bulunur.

Tertullianus, 220 tarihinde Septimus Severus'ün gözdesi olan Plautien tarafından Hıristiyanlara karşı yapılmakta olan işkence döneminde en önemli eserlerini yazdı. Bunlardan biri, *Apologetium (Apolojetik)* tir ki, bu da Hıristiyanlar adına vicdan özgürlüğünü kuvvetle savunur. Gerçek bir belâgate sahip olan bu eserde, "Biz, der, daha dün şehir ve kasabaları ordular ve saraylarla, Senato ve Forumlarla doldurduk; size tapınaklarımızdan başka bir şey bırakmadık; bununla birlikte savaşmayı istemiş olsaydık, bu bizim için kolay olurdu; ordularımız sizinkilerden daha az olacaktır; fakat biz ölmesini biliriz..."; "Sizi bizi cezalandırıyorsunuz; çünkü biz, sizin tanrılarınıza tapmıyoruz; fakat sizler de onları tanrılar olarak tanımıyorsunuz!..". Tertullianus, bu düşünceye eski çoktanrıcılığın simgeleri (sembol) altında şahıslandırılmış olan Katolikler ve cinayetler serisini döküp saymak suretiyle geliştirmiştir. Bu eserin sonunda yazar, insan cinsinin kardeşliği düşüncesini açıklar ve bu kardeşliği, eski dar ve bencil yurttaşlık düşüncesinin yerine konulmasını ister ve der ki: "Hıristiyan, kendini evrenin yurttaşı yapmak için Roma sitesinin birliğini kırar". Bir yazar olarak canlı, bazen de orijinal bir enerjiye de sahip olduğu kabul edilen Tertullianus'ün birtakım yanılmalara düştüğü de kabul edilir. Eserlerini basanlardan biri, onu daha iyi açıklayabilmek için bir Afrika sözlüğü tertip etmiştir. Üslubunun sertliğiyle karakterinin sertlik ve kuruluğu arasında bir ilişki görülür. Malebranche, *Gerçeğin Araştırılması* adlı eserinin hayal gücünü inceleyen bir faslında (II. Kitap, 3. Bahis. II. Bölüm). Tertullianus'ün dehasını onaylar ve der ki: "Tertullianus, gerçekte derin bir tebahhur adamıydı; fakat yargılamaktan çok, belleğe, zekânın nüfuz ve genişliğinden çok hayal gücünün nüfuz ve genişliğine sahiptir. Onun bir görücü (visionnaire) olmasından

kuşkulanılamaz ve görücü ruhlara yüklediğim niteliklerin tümüne sahiptir. Onun yargılamasındaki zayıflığın en söz götürmez kanıtı, Montanus'ün görünümlerine (visions), keşif ve kerametlerine karşı olan saygısıdır...".

Tertullianus, bir süre Roma'da rahiplik yaptı; İmparator Severius'ün pek sevdiği halk oyunlarında bulundu (204 yılında); bu vesileyle de *Tanrılara Karşı* adlı bir eser yazdı. Romalılar için genel bir tutku olan sirk oyunlarıyle, bunlardaki kanlı manzaralara karşı duyduğu nefreti kışkırttı; fakat o, daha çok Venüs'ün mihrabı adını verdiği ve içinde her çeşit tutkuların doğup kokuştuğu tiyatroların aleyhindeydi. Tertullianus'ün sertliği (rigorisme), Roma papazlarının hoşuna gitmedi. Bunun üzerinedir ki, o, daha İtalya törelerinin pek de yerleşmediği Afrika'ya döndü ve Saint-Jerôme'un anlattığına göre, Tertullianus, az sonra Roma kilisesi tinselcilerinin (ruhanî) kıskançlıkları ve sövüp saymaları karşısında üzülerek Montanius'ün mesleğine kapıldı. O, bu kâfirliği olgunluk yaşında benimsemişti. Sonra bu mezhepten ayrıldı, fakat her işkence içinde, her imanlının kendi hesabına ölmesini, din uğruna tanık olmaktan asla kaçınılmamasını savundu. Kılık değiştirmiş zinacılar saydığı ikinci gerdekleri kaldırdı. *Bakirelerin Peçesine Dair* adlı eserinde bir Afrika töresinin ışıkları görünür. "Kendini gösteren, kendini sergileyen bakire, artık bakire değildir; o, artık bakire olmaya son vermiştir" der.

Tertullianus'ün kendisi, Hıristiyanlığa aykırı düşünenlerden olduğu halde, kâfirlerin en inatçı, en sert ve hırslı bir düşmanı olmuştur. Zaman zaman Hermojen (Tarsusludur; II. yüzyıl kâfirlerinden), Paraxeas, Marcion (Sinoplu; II. yüzyıl kâfirlerinden) ve Valentinus yaralılarının aleyhine yazmıştır. Bilgicilere (gnostiques) karşı, tamamıyle Afrikalı bir ruhun şiddet ve kiniyle düşman olmuştur. *Marcion'a Karşı* adlı eserinin Önsöz'ünde, Pont-Euixn sahillerinde yerleşen vahşî kavimlerden bahsederken, onun polemiğindeki şiddeti gösteren şu düşünceleri kaydeder: "Bu bölgenin en uğursuz ve en barbar bir yer oluşunun kanıtı, bir İskit'ten daha iğrenç, bir Massajet'ten daha insandışı, bir Amazon'dan daha atılgan, bir buluttan daha karanlık ve İster'den daha kurnaz bir adamın Marcion'u dünyaya getirmiş olmasıdır". Tertullianus, Katolik kilisesini o kadar vahşî bir enerjiyle savunmuştur ki, kilise bu savunmayı tanımamak zorunda kalmıştır. O, bu savunmalarında ereği olduğu kadar ölçüyü aşmış ve kaybetmiştir. *Putataparlığa Dair* adlı eserinde, hayal gücü eserlerine olduğu kadar da endüstri eserlerine öfkeyle saldırır; putataparlığı, sanatları ve her ticaret mesleğini dine aykırı görür. O, sanki ülküselin (ideal) temaşası, bizi maddesel bağlardan azat etmeye eğilim göstermemiş gibi, sanki sanat, yaratığın güzelliklerini meydana çıkararak bizim yaratana yükselmemize engel olurmuş gibi sanarak güzel sanatları da mahvetmek ister. Böylece, müşriklik âleminden ürperen Tertullianus, Hıristiyanlara her çeşit halk hizmetlerini ve askersel hizmetleri yasak eder. Şiiri bu kadar mahkûm ettikten sonra felsefeyi de daha fazla kurmak istemeyen Tertullianus'a göre, felsefe, kâfirliktir; şeytanların eseridir; öğrenmek arzusu, canice bir meraktır (*De Praescription Haereticorum,* ch. VII). Tertullianus, *De Anima* adlı eserinde de Sokrat'ı bir sofist olarak görür; felsefeyi küçümser, Epikür'ü reddeder; fakat ruhun maddesel olduğuna inanır.

Et. Gilson'un çözümlemesinden anlaşıldığına göre, Tertullianus, bir hukukçu da olması dolayısıyle, kutsal kitapların yorumlamasında, Hıristiyanlara özgü olan hukuku, bir filozof olarak değil, bir adliyeci gözüyle açıklamıştır. Roma hukukuna göre, bir kimse, herhangi bir serveti, yeter bir süre kullandıktan sonra, o servetin kanun bakımından sahibi olur. Tertullianus, kutsal eserleri bu kurala uygulamak suretiyledir ki, bilgicilerin bu kitapları yorumlamaya hakları olmadığı sonucuna varır. Ta başlangıcından beri yorumlama işini Hıristiyanlar ele almış olduklarından, bu hakkın yalnız onlara ait olduğunu iddia eder. O, Hıristiyanlığı bir bütün olarak alır, bunun, bireyler tarafından bir iman olarak olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini, kimsenin bir seçmeye ve hatta bu iman üzerinde düşünmeye hakkı olmadığını ileri sürer. Bu itibarla ona göre, bilgicilerin yaptığı metafizik yorumlamalar kabul edilemez. İman, bükülmez bir kuraldır; İsa'nın dediklerini olduğu gibi kabul etmek gerektir. Sorunu bir kez böyle kesip attıktan sonradır ki, Tertullianus, filozoflara kökten karşı gelir. Ona göre filozoflar, bilgici tarikatların sayıca artmasından sorumludurlar. Peygamberler, Hıristiyanların patriği olduğu gibi, filozoflar da kâfirlerin patriğidirler. Eflatun ve Sokrat da bu kuralın dışında kalamazlar. En ümmî bir Hıristiyan bile, iman sayesinde felsefeyi aşar; Tanrı'nın niteliğini ve eserlerini kavrar; bu konudaki sorulara tereddüt etmeden karşılık verir. Bu itibarla evrenin sanatkârını keşfetmek, bulmak ve tanıtmak zordur, iddiasında olan Eflatun'un düşünceleri boştur. Filozoflardan bazılarının Hıristiyanlık doktrinine benzeyen bazı şeyler okutmuş olmaları bir rastlantı eseridir; bun-

lar, fırtınaya tutulmuş olan bazı denizcilerin, nasılsa ve rasgele bir limanı bulmalarına benzer ki, bu, mutlu bir körlük olmakla birlikte, taklit edilmesi gereken bir örnek değildir.

Tertullianus'un felsefe aleyhinde oluşu, onun akla karşı yapmış olduğu saldırılarda daha açıkça görülür. Örneğin, şefaat (rédemption) dogmasına (dogme) akıl ermez, demekte bir orijinallik yoktur. Zira, daha önce Saint-Paul, Yahudiler için bir kepazelik (scandale) olan haç misteri, Yunan bilgeliği için bir deliliktir, demişti. Tertullianus, bu düşünceyi sertleştirerek, hâlâ kilise hutbelerinde dinlenilmekte olan bir şekle sokmuştur. *De Carne Christi* adlı eserinin V. bölümünde der ki: "Tanrı'nın oğlu çarmıha gerilmişti; bundan utanıyorum; zira, bundan utanmak gerekir; ve Tanrı'nın oğlu ölmüş olsun; buna tamamıyle inanılabilir; zira, bu saçmadır ve o, defnedilmiş olsun, yeniden dünyaya gelsin; bu doğrudur, zira bu olanaksızdır". Nitekim Tertullianus, *Mento, De Pallio* adlı eserinde, imanın anlaşılmaz konuları içerdiğini ve imanın akıldan daha güvenilir olduğunu kaydetmiştir.

Tertullianus, 'ruh' sorununda bir stoacı gibi gerçekçidir. Onun üç boyutlu, ince ve havaya benzeyen bir cisim olduğunu kabul eder. Ruh, bedenin her tarafına yayılmıştır; bu itibarla şekillenmiştir ve o, bir tözdür. Çünkü, her gerçek olan, maddedir; bundan da ruhun madde üzerinde bir etkisi olduğu, bedenin eylemini işlediği ve sindirdiği besinden yararlandığı anlaşılır. Eğer Tertullianus'a ruhun besini bilgeliktir, zira kendisi maddesel değildir, diye itiraz edilirse, şu parlak cevabı verir: Eğer bu doğru olsaydı, birçok insanlar açlıktan hemen ölürlerdi!.. Ona göre, insan türünün ruhları, Âdem'den beri, ilk alındığı andan itibaren ana, baba aracılığıyle çocuklara geçmiştir. Bu itibarla ruh, Saint-Paul'ün bahsettiği içsel insandır; dışsal insan olan beden de onun zarfıdır. Şu halde ruh, tamamıyle kurulmuş bir varlıktır. Onun da kendine özgü gözleri, kulakları ve entellekyası vardır. Ruh, babadan kopmuş bir dal gibidir; karakterlerin soyaçekimi bunu pek iyi gösterir. İlk günah, Âdem'den beri, ilk insandan beri artmak suretiyle, babalardan çocuklara geçmiştir. Fakat insan, Tanrı suretinde oluşturulmuş olduğundan, Tanrısal benzerlik de türeme yoluyle geçmiştir; bu benzerlik hâlâ bizde vardır. Bu itibarla, bir bakıma tüm insanların ruhu, doğal olarak bir Hıristiyan ruhudur. Tertullianus, bu konudaki düşüncelerini ve insan ruhunda kökeni (menşe), ölmezliği ve son akıbeti hakkındaki bulanık bilginin bu benzerlikle ilgisini, *De Testimonionimae (Ruhun Tanıklığı)* adlı eserinde açıklamıştır: "Her var olan, bir cisimdir; Tanrı da vardır; öyleyse Tanrı da bir cisimdir; fakat, diğer cisimlerin en ince ve düzgünüdür; cisimlerin o kadar parlağıdır ki, parıltısı, kendisini görmemize engel olur; fakat, ne de olsa o, yine bir cisimdir. Onu olduğu gibi tasarlayamayız, ama onun doğal olarak bir akıl olduğunu ve kendinde akıl'la iyi'nin (hayır) bir tek halde bulunduğunu biliriz. Yaratma anı geldiği zaman, Tanrı, kendinden tinsel bir töz olan Kelâm'ı yaratır. Bu töz, Tanrı'da güneşin ışınları gibi olduğundan, O, güneş ışınlarının ışık olduğu gibi, Tanrı'dır. Kelâm, Baba'dan, Baba'yı azaltmaksızın fışkıran bir Tanrı'nın Tanrısı, ışığın ışığıdır. Tersine olarak da Kelâm, bütün Baba değildir. Bunu daha sonra kendisi de, İsa'nın ağzından: "Babam, benden daha çok büyüktür" (Saint-Jean, XIV, 28) demek suretiyle gerçeklendirdikten sonra, stoacılara, Logos (Kelâm) hakkındaki doktrinlerinin Hıristiyan gerçeklerini pekiştirmiş olduğunu anlatmış olur. Tanrı, âlemi yoktan yaratmıştır; fakat Kelâm, âlemi kendine göre yaratmış, düzenlemiş ve yönetmiş olduğu akıldır. Bu görüş, Logos'u, âlemin kurucu bir aklı ya da bilgeliği olup, her yere nüfuz eder, iddiasında bulunan Zenon ve Kleant'ın düşüncelerinden farksızdır. Kutsal ruh da Tertullianus'a göre, Baba ile Kelâm'a, meyvenin kök ve dalla, yahut koy'un nehir ve nehrin kaynağı ile bir olduğu gibi, birliği kırmadan eklenir. Kelâm'ın Baba tarafından türemiş olması ebedî değildir; zira Baba, onsuz da vardı. Bununla birlikte bu türemenin zaman içinde vukua geldiği de söylenemez. Zira zaman, ancak yaratışla birlikte başlar; şu halde bunlar arasında burada anlatamayacağımız bir ilişki vardır. Tanrıbilim bakımından pek kusurlu görülen Tertullianus'un düşünceleri kiliseler üzerinde uzun zaman büyük etkiler yapmıştır. Tarihçiler, onu bu bakımdan Tatien'e benzetirler. Minicius Felix adındaki II. yüzyıl Hıristiyan övgücülerinden biri, Ciceron tarzında yazmış olduğu *Octavius* adlı diyaloğunda savunduğu düşüncelerde Tertullianus'un etkisi altında kalmıştır.

Özetle o, Latin ahlâkı ve dogmatik Tanrıbilimi üzerine etkiler yapmış, ikinci kez evlenmeyi iffete aykırı bulmuştur. Ona bağlı olanlar, inziva ve imsâke önem vererek V. yüzyıla dek Kartaca'da Tertülyancılığı savunmuşlardır. Hıristiyan Tanrıbiliminin terim ve deyimlerini (vocabulaire) zenginleştiren de bu filozoftur.

Külliyatı, Migne, *Patr. Lat.* (cilt I ve II'de). 1628'de Paris'de Rigault tarafından çıkarılmış olan bir başka baskısı daha vardır. Üçüncü

bir baskısı da 1746'da Venedik'te çıkmıştır. *Apologeticum*'ü 1920'de J. P. Waltzing bastırmıştır (Liège).

Bkz. Et. Gilson, (s. 96-100); Charpantier, *Etudes Historique et Littéraires sur Tertullianus* (Paris, 1839); Adh. d'Alès, *La Théologie de Tertullianus* (Paris, 1905); P. de Labriola, *La Crise Montaniste* (Paris, 1913); Brandt, *Tertullianus Ethik* (1929); B. Nisters, *Tertullianus* (1950); H. Krapp, *Schrift und Geist, bei Tertullianus* (1955); T. R. *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire* (1909); Johannes Quasten, *Patrology* (cilt II, 1953).

TETENS, Johannes Nicolaus. Alman filozofu. 16 eylül 1736'da Schleswig'de doğdu, 15 ağustos 1805'te Kopenhag'da öldü. Bützow ve Kiel'de felsefe ve matematik okuttuktan sonra (1776-1783), Kopenhag'da bazı yüksek yönetim makamlarına getirildi; Danıştay üyesi oldu. *Philosophische Versche Über die Menschliche Natur und ihre Entwichlung (İnsel Doğa ve Onun Gelişmesine Dair Felsefesel Denemeler)* (2 cilt; Leipzig, 1776-1777) adlı eserinde Kant'ın 1770'te çıkan *Dissertation*'undan ilham aldığı sanılır. Daha 24 yaşındayken, metafizikte niçin pek az kabul edilebilen gerçeklerin var olduğu sorununu incelemişti. Yukardaki eserinde, tüm kavrayışların bir bağıntıyı (izafet), bir oranı kavramaktan başka bir şey olmadığını, düşünce edimlerinin, ruhun niteliğinden doğan öznel zorunluluklar olarak belirdiğini, yalnız görünüşleri (Erscheinungen) algıladığımızı, eşyanın niteliğini anlayabilecek denli geniş sınırlı bir algıca muhtaç olmadığımızı savunur.

Tetens, bir psikolog olarak Wolf'a karşı, ruhsal fakülteleri, Bilgi, Arzu ve Duygu diye üçe ayırmış, hayal gücünü, kavrayıcı (Perzeptiv), üretici (Produktiv) ve yeniden üretici (Reproduktiv) olarak üç sınıfa ayırmıştır. İnsel düşünce genel kuramlarını, geometri, optik ve astronomideki gerçek ve sabit bilgilerini, hangi esas kurallara ve hangi sarsılmaz temellere dayanmaktadır? sorusunu ileri sürmek suretiyle deneyüstü felsefeye yaklaşır ve *Gerçekselin Fiziksel Nedenleri* (1775) adlı eserinde çelişmezlik ilkesini ve öznel bilgiye karşı, nesnel değişmez ve herkes için geçer değerde olan bir bilginin zorunluluğunu savunur (*Vorländer*, cilt II, s. 254-255).

Tetens, bilgi sorununda çağrışımcılığın görgücülüğünden kaçınır ve bilgiye birtakım edilgin izlenimlerin bireşimini yükletir. Ona göre bu bireşim, "algıcın kendiliğinden bir faaliyetidir". Bundan doğan düşünceler, "deneyden sonradır; biz onları soyutlamak suretiyle öğrenmeyiz; bu bağlantıların zayıflaması, tekrarlanmış bir alıştırmaya (exercise) bağlı değildir" (E. Bréhier, cilt II, s. 514). H. Höffding, Tetens'in bilgi kuramında Kant felsefesini daha aydın bir duruma getiren, "her bilinçli algı, bir ilişki algısıdır" düşüncesinden hareket ettiğini kaydeder ve bu konuda şu özeti verir: Tetens'e göre, her dikkat ediminde algılanan nesneyi, bunu çevrelemiş olan şeylerden ayırırız. "Algıladığım nesne, kendinden (en soi) özel bir şeydir". Algı, bir ayırt etme, bir anımsamadır (reconnaissance). Bunun ardından gelen derece ise, bilinçli bir karşılaştırmadır. Burada da düşünce edimi (acte), eşya arasında, bir andırış ya da benzerlik ilişkisini kurar. Uzay ya da benzerlik ilişkisini kurar. Uzay ve zaman içinde bir özel bağıntılar (relation) sınıfına sahip oluruz ki, bunlar, bilgimizin duyumlar tarafından alınmış olan maddeyi, içine sıraladığı şekildir (Bunu Kant, daha önce *Dissertation*'unda anlatmıştır). Tetens, "Kant'ın anımsattığı gibi, der, zaman kavramının soyut olabilmesi, hissedilen nesneler düşüncesinden değildir; algılanabilen nesne hissedilmediği zaman bile, bir ardalanma ve bir süreklilik arzeden duygu edimlerinin, bizde süregelişlerinden ibarettir. Bu edimler, zaman soyutlamasının maddesini oluştururlar". Bu son bağıntı, bağımsızlık ilişkisidir (nedenlilik ilişkisi) ki, Tetens, biraz kapalı olarak, Hume ve Wolf arasında bir yer tutar (H. Höffding, cilt II, s. 16-17). Bu itibarla Tetens, gerçeğin nesnelliği üzerindeki tartışmalara katılmış, maddeci varsayımlara düşmeden, Locke doktrininin sonuçlarına uzanarak ruhun temel fakültelerini keşfetmiş ve nesnel gerçeğin ilkelerini kabul etmiştir.

Tetens, Hume'ün kuşkuculuğunu reddetmeyi de denemiş ve daha derin bir felsefenin yollarını açmıştır. Ne yazık ki, çağdaşları bu filozofu lâyık olduğu dikkatle ele almamışlardır (Tennemann, cilt II, s. 223-224). Tetens, kullanmış olduğu terimler dolayısıyle Kant üzerinde de bazı etkiler yapmıştır. Hepsi Almanca olan şu eserler de onundur: *Metafiziğin Sunduğu Söz Götürmez Birkaç Gerçekten Bazılarının Nedenlerine Dair Düşünceler* (1760); *Spekülatif Genel Felsefe Hakkında* (1775).

Bkz. W. Uebele, *Johannes Nicolaus Tetens* (1911).

THALES (Mileli). Yunan filozofu. Mile Okulunun kurucusu. Bazı kaynaklar, Apollodor'un iddiasına dayanarak, onun XXXV. Olimpiyat'ın birinci yılında, yani M.Ö. 640'ta doğmuş olduğunu kabul ederlerse de, son Alman kaynakları, M.Ö. 625'te Mile'de doğup, 545'te öldüğünü kabul ederler. Eski Yunan'ın Yedi Bilgesinden biri de sayılan Thalès'in atalarının Fenikelidir ve Aristo, onun atalarının Kad-

müs'ten geldiğini kabul ederek, kendisine, "Felsefenin Pîri" sıfatını verir. Onu, Samî bir ırka mensup sayanlar da vardır; fakat, babasının adı, Examyes'dir; bu ad, Samî olmaktan çok, Carieliler tarafından kullanılır. Onun hayatına dair bilinen tek şey, kendisinin bir bilgin, bir bilge, politikacı, tüccar ve matematikçi oluşudur. Eflatun, *Teetet* adlı diyaloğunda, onun bir gün göklere bakarak giderken, önündeki bir kuyuya düştüğünü ve bu olayın orada bulunan uşaklarından birini çok güldürmüş olduğunu anlatır. Bu olay, özel bir amaçla uydurulmuş olsa bile, Thalès'in araştıran, inceleyen ve düşünen bir insan olduğuna aracılık eder. Milâdın I ve II. yüzyıl yazarları, onun Mısır ve Girit'e seyahat etmiş olduğunu kaydederler; bu doğru olsa bile, kendisinin oralardan ne gibi bilgiler getirdiği bilinmemektedir. Zira o tarihlerde, bu bölgelerde ne gibi bilgilerin var olduğu da açıkça bilinmemektedir. Thalès, siyasal ve askersel işlerle uğraşmış, Lidya Kralı Krezüs, ülkesini tehdit ettiği zaman, o, Hallys nehrinin akıntısını, yarı daire şeklinde bir kanalla değiştirmeyi düşünmüş ve Teos'u ulusal bir merkez haline getirip, Genel Meclisi burada toplamayı önermişti.



İranlılara karşı da Yunan sitelerini bir konfederasyon haline getirmek istemişti ki, o dönemlerde kimsenin bilmediği bir tarzdı. Aristo'nun anlattığına göre, bilgisi sayesinde, daha kış ortasındayken, o yıl zeytinin fazla olacağını tahmin etmiş, bunun üzerine pek aşağı bir fiyatla zeytinyağı değirmenlerini kiralamış ve mevsimi gelince sıkışan zeytincilere bu değirmenleri daha yüksek bir fiyatla devretmek gibi ayrı bir ticaret zekâsı da göstermiştir. Thalès'in deniz astronomisine dair bir manzum eseri bulunduğu, Xenophan ve Parmenides gibi *Doğa Hakkında* adlı yine manzum bir eser yazmış olduğu da söylenir; fakat kendisinden zamanımıza hiç bir parça intikal etmemiştir. Bu eserlerin aslı olmasa bile, onun gemicilere yıldızlar aracılığıyle yol almayı öğrettiği anlaşılmaktadır. Aristo, Thalès'i, fiziğin ve doğal felsefenin kurucusu sayar. Bu filozofun düşünceleri, bir bilim, bir de felsefe bakımından incelenebilir: Bilim bakımından, Ödem'in *Astronomi Tarihi* adlı eserinde kaydettiği gibi, Thalès, geometri ve astronominin de kurucusudur. O, bir kulenin tepesinden gemilerin sahile olan mesafesini saptamış, piramitlerin yüksekliğini gölgeleriyle ölçmüş, küresel üçgenlerin bazı özelliklerini bulmuş, bitişik (mücavir) açıların, eşkenar üçgenlerin tabanına eşit olduklarını ilk kez Thalès, tanıtlamıştır. Astronomide de güneş tutulmasını önceden haber verdiğine göre, onun güneşle ayın evrimlerini hesap edebilecek bir bilgiye sahip olduğu anlaşılır. Bu güneş tutulmasının M.Ö. 585 yılında vukua geldiği ve onun bu olayı önceden haber vererek Medlerle Lidyalılar arasındaki savaşı durdurduğu da tarihsel bir gerçek olarak bilinmektedir. Thalès, ayın ışınını güneşten alan yoğun (opaque) bir cisim olduğunu kabul etmiş ve yılı 365 güne ayırmıştır; itidal noktalarının saptanmasını, yeryüzünün güneş ve ay'a olan uzaklığını da ilk kez onun hesap etmiş olduğu kabul edilir. Fakat, onun pratik olan bu bilgilerinin kuramsal esaslarını bilip bilmediğini belirtmek güçtür.

Thalès'in 'doğa felsefesi'ne gelince: Onda, felsefenin mitolojiden kurtularak gerçek bir neden, sabit bir ilke arama şeklini aldığı görülmektedir. Thalès'in, varlıkları yaratan ve varlıkların değişmelerine neden olan ilk töz hakkındaki düşünceleri, hem eski kozmogoniden, hem de o zamanlar Doğu âleminde egemen olan düşüncelerden büsbütün ayrıdır. Antikitede, "hiç bir şeyin yokluktan oluşamayacağı" düşüncesi, bir inanç halindeydi (Aristo, *Metaphysique,* liv. II, ch. III). Thalès de buna dayanarak doğada tüm varlıkları doğuran bir öğe aradı; yani, kendi deyimiyle evrenin tohumunu aradı. İlkesini, demiyoruz, çünkü, bu sözcük daha çok sonra felsefeye girmiştir. Ona göre bu öğe, Su'dur. Plutarkos'a inanılırsa, (*De Placitis Philosophorum,* lib. I, ch. CIII). Thalès, suda şu esasları kabul etmiştir:

1. Su, nemliliğin kaynağıdır ve tüm hayvanların tohumları da nemlidir. Hayvanlar, nemlilikten (rutubet) doğunca, niçin tüm evren doğmuş olmasın?

2. Nemlilik, bitkilerin de beslenme ve üremeleri için hayvanların tohumu gibi zorunludur; zira, bitkiler susuz kalınca, kururlar.

3. Güneş ve yıldızların ısısı da, yeryüzünün buharlarıyle, yani nemlilikle besleniyor gibidir. Semplicius, *Aristo Fiziğinin Yorumlanması* (fe. 8) adlı eserinde, bunlara bir dördüncü kanıt daha ekler: Su, kolayca her şekle girebilir. Bunun aldığı türlü şekiller, cisimlerin doğuşuna hizmet eder. Su, evrenin esas tohumu ve maddesi olunca, genleşmesinin (inbisat) en son derecesinde ateş olur; yoğunlaşmasının son noktasında da toprak olur.

Hava, bu son iki ucun ortasıdır. Tüm bu şekil değiştirmelerine karşın su, kendi ana niteliğini korur. Plutarkos, Thalès'in de Heraklit gibi maddeyi ebedî bir akış, yani gerçekliği olmayan bir olay saymaktaydı. Bununla birlikte Thalès, maddesel olmayan bir gücü inkâr etmemiştir. Aristo, Semplisius, Diogéne Laêrce, Ciceron... vb. antikite filozofları, onun bu inancını naklederler. Yani o, hareketi bir ruh, bir tanrılık, görünmez bir güç ya da bir cin gibi tasarlamış olduğu bir canlı gücün eseri sayar.

Thalès'in suyu, ölü bir madde değildir; o, âdeta ruhlu ve Tanrısal bir şeydir; fakat tinsel bir şey de değildir; sadece onda bir çeşit bulanık çekim ve hareket gücü vardır. Su, hareketiyle ruhu, her şekle girebilmesiyle de toprak, taş, ışın ve hayvandan ibaret olan dört öğeyi oluşturur. Suyun sokulmadığı hiç bir zerre yoktur; mahvolan şeyler de suya dönerler. Suda bir göksel akıl vardır; bu, her yere bulaşır ve her yerde yaratır. Suyun başlangıç ve sonu da yoktur. Thalès'in ilk öğe olarak suyu kabul etmesini, zamanında yaşayan bazı mitolojik inançlara bağlayanlar vardır. Nitekim. Homeros, yeryüzünü besleyip verimli bir hale getiren göksel Okeanos ile tanrıça Tetis'in insanları, eşya ve tanrıları yarattığını terennüm etmişti (*İlyada,* XIV). Demek ki, bu efsanede, varlıkları oluşturan ilk ilkenin Okyanus, yani Su türünden bir şey olduğu kabul edilmişti. Oysaki, Thalès'in suyu bu türden değildir. Önce, onun bu konudaki düşüncesi, mitolojide kullanılan yöntemle elde edilmemiştir. Aristo, suyun hangi özelikleri (hassa) dolayısıyle ilke olarak kabul edildiğine dair olan akıl yürütmenin niteliğini kavrayamadığını itiraf etmekle birlikte, burada Thalès, kozmogoniyi mitolojideki gibi, sadece bir öykü olarak düşlemiş değil, duyumlardan başlayarak tümel önermelere doğru yükselen bir tümevarımla düşüncelerini ileri sürmüştür; yani, şiir, mit (mythe) ve kutsal geleneklerden sıyrılarak doğayı gözlemek suretiyle yaptığı akıl yürütmeler sonucunda bu öğeyi bulmuştur. Bununla birlikte, onun bazı önermeleri arasındaki bağlantıyı bulmak zordur. Ona göre, yeryüzü, suyun üstündedir ve suyun üstünde bir tahta parçası gibi durur, dalgalanır. Bu görüş, eski Mısır kozmogonisinde de vardır. Thalès, âlemin tanrılarla dolu olduğunu kabul eder ve ruh hareket ettirdiği için, onun da bir ruhu vardır. Kehribar da cisimleri çektiği için ruhludur. Aristo'nun *De Anima*'da, Stobe'nin *Eclog Physic* (lib. I, s. 54) deki yorumlamalarında olduğu gibi. Thalès bir tek ruha inanıyordu; ya da Ciceron'un anlattığı gibi, her şeyi sudan yaratmış olan bir tek zihnin varlığına inanıyordu (*De Natu. Deorum,* lib. I, ch. X). Bu ikinci düşün, yani "Zihin" düşününün ilk kurucusu Anaxagoras olduğundan, Thalès'in niteliklerini araştırmaksızın sadece ruhlar ve tanrıların varoluşlarını onayladığı sanılır; zira, onun zekâsı, metafizikten çok, genel fiziğe çevrilmişti; o, tüm ruhların ölmezliğine de inanıyordu; fakat, Diogéne Laêrce'in de gördüğü gibi, ölmezlik düşüncesi daha eski mitlerde de vardı. Özet olarak Thalès, felsefe bakımından âlemi açıklamaya çalışan ilk düşünürlerden biridir. Madde ile ruhu kesin olarak birbirinden ayırmadığı için ya da hiç olmazsa maddeyi esnek bir varlık saydığı için hilozoizmden kurtulamamıştır; her şeyi canlı ve az çok Tanrısal sayması bakımından da onun panteizme düştüğü kabul edilir. Onun suya önem vermesindeki nedenlerden biri de, yaşadığı çevrede denizin ve deniz ticaretinin önemi olsa gerektir. Mile'de adı, Su ya da Deniz olan bir siyasal parti de vardır ki, buna mensup olanlar, toplantılarını gemilerde yaparlardı. Toplumla felsefenin ilişkisi bakımından önemi olan bu olayla Thalès'in sistemi arasında bir ilgi kurmak, onun tüm sistemini açıklamaya yetmez sanırız.

Diogéne Laêrce, onun Atina'da arhontluk yapan Damasias zamanında Bilge unvanını almış olduğunu kaydeder. Nil'in taşmasındaki nedeni açıklayan bir kuramı dolayısıyle, onun Mısır'a gitmiş olduğu ve geometriyi bu bölgenin rahiplerinden öğrenmiş olduğu da iddia edilir. Diogéne Laêrce, onun bilgeliğini göstermek için, kendisinden kalan şu parçaları nakleder: "Varlıkların en eskisi Tanrı'dır; zira O, doğrulmamıştır. En güzel olan, âlemdir; zira o, Tanrı'nın eseridir. En büyük olan uzaydır; zira o, her şeyi içine alır. En hızlı olan ruhtur; zira o, her yere koşar; en güçlü olan zorunluluktur; zira o, her şeyin sonunda gelir; en bilge olan zamandır; çünkü o, her şeyi keşfeder". Thalès, "Ölümün hayattan hiç bir farkı yoktur" dediği için, kendisine, "öyleyse, kendini niçin öldürmüyorsun?" demişler; o da, "çünkü, hayatla ölüm birdir" demiş. "Gece mi, gündüz mü önce yaratılmıştır?" sorusuna, "Gece, bir günün önündedir" cevabını yermiş. "Bir insanın kötü eylemleri, tanrıların gözlerinden kaçar mı?" sorusuna da, "Onlar, hatta kötü düşünceleri bile görürler" karşılığını vermiş. "En zor nedir?"e karşılık olarak, "Kendini bilmek" demiş ve "en kolay nedir?" sorusuna da, "Başkasına bir öğüt vermek" diye yanıtlamış. Tanrılığın ne olduğunu soranlara, "Başlangıç ve sonucu olmayan bir varlıktır" demiş ve yine zor olan şeylerden birinin de, "yaşlı bir müstebidi gör-

mek" olduğunu söylemiş. Talihsizliğe, düşmanların daha talihsiz olduğunu görmekle katlanılabileceğini ve erdemli yaşamanın, başkalarının bize uygun gördüklerini yapmamakla olanaklı olacağını ve en bahtiyar insanın, sağlıkla servete sahip kimseler olduğunu telkin etmiş; dostlarımızın yüzlerine karşı düşündüklerini arkalarından da düşünmemiz gerektiğini; güzelliğin, güzel bir yüzden değil, güzel eylemlerden geldiğini kabul eden Thalès, haksız olarak zenginleşmemeyi de salık verirmiş, gene Diogéne Laêrce'in kaydettiğine göre, Thalès, yalnız yaşamayı severmiş; bazıları evlenmiş ve bir kız babası olduğunu söylerse de, başkaları, onun bekâr kaldığını, kız kardeşinin oğlunu evlât edindiğini ve kendisine, niçin çocuklara sahip olmak istemediği sorulunca, "Çocuklara karşı olan aşkımdan!.." cevabını verdiği ve annesinin Thalès'e evlenmesi için yaptığı baskılara karşı: "Hayır, Zeus hakkı için daha vakti değil!.." diyerek reddettiği anlaşılmaktadır. Bu sözler, ve düşüncelerin ne denli güvenilebilir olduğu bilinmemekle birlikte, Thalès'in hayat anlayışı ve ahlâk anlayışı bakımından bazı gerçekleri saklamaktadır. Thalès, Solon'un çağdaşıdır. Diogéne Laêrce, yine ne denli doğru olduğu bilinmemekle birlikte, onun, biri Pheresid'e, diğeri Solon'a yazmış olduğu şu iki mektubunu nakletmektedir:

I. Thalès'den Pheresid'e:

"Tanrısal şeyler hakkında İyonyalıların ilk eserini Yunanlılara sunmaya hazırlandığınızı öğrendim. Eserinizi, kendilerine hiç bir yararı dokunmayacak olan birtakım yazarlara bildirmekten çok, dostlarınıza okumakla, belki daha bilgece bir harekette bulunmuş olursunuz. Eğer bu hoşunuza giderse, araştırmalarınızdan yararlanmayı yeğ tutarım ve eğer beni oraya davet ederseniz, yakında sizi bulmaya gelirim; zira, iki kez Girit'i ve oradan da Mısır'ı ziyaret ederek bu yerlerin rahip ve astronomlarıyle görüşmek için denizi iki kez aşmış olan Solon'la ben, sizi de görmek için bir daha denizi aşmakta tereddüt etmeyecek kadar bilgeyiz. Solon'dan söz ediyorum, çünkü, izin verirseniz, o da benimle gelecektir. Siz bir münzevisiniz; seyrek olarak İyonya'ya gidersiniz; yabancıları görmekten hoşlanmaz ve zannedersem, yazmaktan başka bir şey düşünmezsiniz. Fakat yazmayan bizler ise, seve seve Yunanistan ve İtalya'ya koşabiliriz".

II. Thalès'den Solon'a:

"Atina'yı terk etmişsiniz; Mile'de Atina sütunları arasına yerleşmeye gelmekten pek yararlanacaksınız sanırım. Orada sizin için hiç bir tehlike yoktur. Biz, Milelilerin bir müstebit tarafından yönetildiğimiz bahanesiyle (sizin, her mutlak yönetimden nefret ettiğinizi biliyorum) tereddüt ederseniz, hiç olmazsa sizin dostlarınız olan bizlerle birlikte yaşayacağınızı düşününüz. Bias'ın da size yazdığını ve sizi Prien'e davet ettiğini biliyorum. Eğer, Prien'de oturmayı tercih ederseniz, sizinle birlikte yaşamak için oraya ben de geleceğim",

Thalès, kozmolojiyi mitolojiden kurtarmak ve bilime bağlanmak suretiyle felsefenin esaslarını kurmuş ve geleneksel söylentiye göre, bir de mikrometr (bir çeşit büyüteç) icat etmiştir. Onun, matematik tarihinde de adı geçmektedir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (IIv. I); Th. Gomperz, (cilt I, s. 70-80); J. Burnet, (s. 39-52); L. Robin, (s. 41-48 ve 51-52); Canaye, *Recherches sur la Philosophie de Thalès* (Académie des Inscriptions Memoires'ının X. cildinde); P. Tannery, *Pour l'Histoire de la Science Hellène de Thalès à Empédocle* (Paris, 1877); H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, I.* (7. baskı, 1955).

THEANO (Teano). Fisagor'un karısı olan bu kadın, ilk ve ünlü Fisagorculardan biridir. Krotonlu Brontinus'ün kızıdır. Porphyre, *Fisagor'un Hayatı* adlı eserinde, "Fisagorcu kadınlar içinde yalnız Teano ünlü olmuştur" der; fakat bu ünün, biliminden mi, erdeminden mi ileri geldiğini kaydetmez ve ona birtakım mektuplarla bazı parçalar isnat eder ki bunları Th. Gale, *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica* (s. 740) adlı eserinde ve Wolf da, *Fragmanta Mulierum Groecarum Prosaica* (s. 224) da, Fabricius ise, *Bibliothéque Grecque* (cilt I, s. 508) de toplamışlardır. Fakat, tüm bu parçaların var olduğu sanılmamaktadır. Örneğin, bu kadından kaldığı iddia edilen mektuplardan birinde şöyle bir bent vardır: "Yunanlılar, Fisagor'un, eşyanın sayılardan meydana gelmiş olduğunu iddia ettiğini sanırlar; oysaki, gerçekte o, eşyanın sayılara oranla oluşmuş olduğunu söylemiştir" (J. Burnet, s. 352).

Bkz. H. Ritter ve L. Preller, *Histoire Philosophiae Graecae* (Gotha, 1898).

THEMİSTİUS (Temistius). Yunan filozofu. Belâgati dolayısıyle kendisine, Öfrades takma adı verilmiştir. 317 ya da 330'da Paflagonya'nın küçük bir kasabasında doğmuş, 387'de ölmüştür. Filozof Öjenius'ün oğludur. Birtakım matem ilâhileri de yazmış olan bu adam, oğlunu pek iyi yetiştirmiştir. Themistius, İstanbul ve Roma'da ders vermiş, Antakya ve Galati'de oturmuş ve tekrar İstanbul'a gelerek derslerinde gösterdiği başarılar dolayısıyle birçok elçiliklere atanmış ve 365'te İmparator Constans tarafından Senato'ya davet

edilmiştir ki, o vakitler bu, bir filozof için ender görülen bir teveccüh sayılırdı. İmparatorun ona yazmış olduğu mektuplardaki iltifatlar da bu teveccühe aracılık etmektedir. İmparator Julien ve Valens'ın da kendisine Istanbul valiliğini vermiş oldukları da söylenir.

384'te Büyük Theodos'un ona bu ödevi verdiği ve uzun yıllar başarıyla valilik görevini yerine getirdiği doğrudur. Kendisi de 31. Mektubunda, hayatının kırk yılını halk hizmetlerine sarf ettiğini ve 23. Söylevinde de yirmi yıl bilimsel spekülasyonlarla uğraştığını anlatır. Bu ifadelerde belki de hatipçe bazı abartmalar vardır; fakat zamanımıza dek gelebilmiş olan birçok eserleri vardır. Söylevlerinin çoğu, resmî görevlerinde irat etmek zorunda olduklarıdır. Bunlar, ancak bazı ahlâksal gerçeklerin belâgatle anlatılmış olmaları dolayısıyle felsefeyi ilgilendirir. Diğer eserleri iki sınıfa ayrılabilir:

1. Felsefe konularına dair olan eser ve mektuplar;

2. Aristo'ya dair açıklamalar.

Bu iki zümrede de kendisinin orijinal bir düşünceye sahip olmadığı görülür. *Dostluğa, Filozofla Sofist Arasındaki Farka Dair* olan yazısı, kötü bir üsluba sahiptir ve önemsizdir; fakat, tüm bunlarda derslerinin ahlâk bakımından etkisine ve felsefenin vermiş olduğu ödevlere derinden inanmış bir adam olduğu anlaşılır. Kendisinin, Nazianze'li Saint-Grégoire ile olan ilişkilerine karşın (bu velinin 139 ve 140. mektupları), Themistius, yalnız Hıristiyanlığı değil, aynı zamanda paganizma ile yeni din arasındaki tartışmalarını bilmediği anlaşılıyor. Aristo ve Eflatun hakkındaki derslerinde bile, bunlar arasındaki ayrılığı uzlaştırmaya çalışmaz. Ahlâkının şurasında burasında İncil'in etkileri vardır. İnsanların kardeşliği hakkında bir kâfiri bile hayret ve üzüntüye boğacak bir eda taşır. 5. Söylevinde, tüm tapımların (cultes) serbestçe yapılmasına izin verdiği için, Jovin'i tebrik eder ve vicdan özgürlüğü hakkında, çağımız için bile ibret ve dikkatle okunacak güzel sayfalar yazmıştır. Kendisine bu eserde yer verişimizin nedeni de hudur. Valance'a yazmış olduğu 12. Söylevinde de, bu özgürlüğü savunur. Photius, onun Eflatun'a dair bir açıklama yazdığını söylerse de bu eser kaybolmuştur. Fakat, Aristo'ya dair olan açıklamayı, 23. Söylevle Son Analitiğinin Önsöz'ündeki anlatımından anlaşıldığına göre, büyük bir bilgi ve sıhhatle yapmıştır. Photius, Themistius'ün tüm Aristo eserlerini yorumladığından söz ederse de bunlar, zamanımıza dek gelememişlerdir. Onun, *İn de Anima* (Heinze baskısı) başlıklı eserinde, Theophrast'ın Aristo'ya karşı ileri sürdüğü itirazlarla bu filozofun Aristo'yu anlayış ve anlatış tarzına dair önemli görüşleri vardır.

Bkz. Fabricius, *Bibliothèque Grecque* (cilt IV, s. 790. Harles baskısı); A. Mai tarafından yayımlanan ve yukarda sözü edilen *Söylevler* ve *Mektuplar*'la bunlara, bu yazarın eklemiş olduğu *Önsöz...* ve *Notlar;* E. Norden, *Antike Kunstprosa* (1898); E. Zeller, *Philosophie der Griechen* (1881); H. Schenkl, *Beiträge zur Textgeschte der Reden des Themistios* (Viyana, 1919).

THEODOROS (Gazalı). Istanbul'un Osmanlılar tarafından zaptedilmesinden sonra İtalya'ya çekilmiş olan Bizans filozoflarından, 1400'de Selanik'de doğmuş ve 1475'te ölmüştür. Yeni Eflatunculara ve özellikle Plethon'a karşı Aristo sistemini savunmuş ve bu sistemi onlarla uzlaştırmaya çalışmıştır. *De Fato* (Taylor baskısı, Toranto, 1925) adlı eseri önemlidir.

Bkz. G. Voigt, *Die Viederbeledung des Klassischen Altertums* (1893).

THEODORAS (Azineli). İskenderiye Okulundan ve Jamblik'in öğrencilerinden. Bu itibarla milâdın III. ve IV. yüzyılları arasında yaşamıştır. Kendisinden hiç bir eser kalmamıştır; fakat Proklus, ondan sürekli olarak bahseder ve onu Porphyros'un ayarında görür; Büyük Theodoras, takdire lâyık Theodoras sıfatlarını vererek onu, Proklus'ün dostu olan başka bir Theodoras'dan ayırır. Hayatına dair de bir şey bilmiyoruz. Yalnız, Damascius, *İsidoros'un Hayatı* adlı eserinde, Theodoras'ı Porphyros'un öğrencisi sayar. Önabus de, onun Jamblikos'un öğrencisi olduğunu kaydeder. Bunlar aynı dönemde birbirini takip etmiş olan üstatlar oldukları için, her iki iddia da doğru olabilir. Theodoras, en çok Amelius'ün eserlerinden yararlanmıştır; fakat, Amelius de, Numenius'den fazlasıyle ilham aldığı için, Theodoras'ın düşüncelerinde bu iki filozofun da etkisi vardır. Proklus, *Time*'yi yorumlayan eserinde, âlemin ruhunun türemesini, Theodoras'ın pek özel bir tarzda açıkladığını kaydeder. J. Simon, onun bir üçüzlemeyi değil, bir beşizlemeyi kabul ettiğini anlatır.

Theodoras, üçüzlemeden daha üstün olarak tüm var olan şeylerin anlaşılamaz kaynağı ve her yetkinliğin nedeni olan bir tanımlanamazı (ineffable) kabul eder. Bu birinci hipostas, asla bir üçüzlemenin birinci terimi değildir; o, kendinden oluşan üçüzlemenin üstünde ve başındadır. Theodoras, bu birinci hipostasla üçüzleme arasında birtakım tanrılar kabul

eder ki, bu kavranılabilir (intelligible) ve zihinsel, iki ayrı üçüzlemeyi teşkil eder. Theodoras, kader'le kayra'yı (providence) da birer tanrı sayarak bunları birbirine karıştırmış ve âlemi oluşturan dört öğeyi, Fisagorcuların tanrıdoğumsal (théogonique) geometrilerine uyarak her birini bir ayrı sayı ile ifade etmiştir. Örneğin, toprak tipi: 1, 2, 4 (= 7) sayılarından bileşik olan bir geometrik orana sahip olduğu için (7) ile; su ise, 2, 3, 4 (= 9) sayılarının aritmetik oranına sahip olduğu için (9) la; hava ahenkli oran dolayısıyle (13) le gösterilmiştir.

Theodoras, psikolojide, Nus (akıl) ile Ruh'u birbirinden ayırmıştır. Nus, tüm varlığımıza karışan ve her bedende cereyan eden, tamamıyle ayrı ve bağımsız bir hayattır. Ruh ise, zihinle hayat arasında bir çeşit aracıdır. Theodoras, tüm ruhların aynı özden oluştuklarına, zira bunların evrensel ruhun özünden asla farklı olmadıklarına inanır; ve Plotin gibi, o da, herbirimizde tutkularla yakalanması olanaksız olan ve sürekli olarak düşünen bir ilke kabul eder. Bu noktada Theodoras. Amelius'ün etkisinde kalmış olur.

İskenderiye Okulunun tarihi bakımından önemli bir kişilik olan Theodoras hakkındaki bilgilerin kaynağı Proklus'tür.

Bkz. J. Simon, (cilt II, s. 243-260).

THEODOROS ATHEUS. Kirena'da doğmuş ve 'Tanrıtanımaz' takma adıyle felsefe tarihlerinde yer almış olan bu filozofa, alay kasdıyle 'Tanrı' lakabı da verilmiştir. O, Theodorcular adı verilen bir tarikatın da kurucusudur. Kirenalı Anniceris'in ve Metrodidactus, yani Annesinin Öğrencisi unvanıyle de anılan diyalektikçi Denys'in çıraklarındandır ve Bion'un hocasıdır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Theodoros Atheus, Mısır Kralı I. Ptoleme Soter (ölümü: M.Ö. 283) ve Phalerli Demetrius'ün çağdaşı olduğuna göre, M.Ö. IV. yüzyılın sonlarında yaşamıştır. Bu prenslerden birincisi, Theodoros Thales'in Trakya Kralı Lysimakus'ün sarayına elçi yapmış, ikincisi de onu, Areopaj'ın zulmünden kurtarmıştır. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, Theodoros Atheus, dinsel görüşleri yüzünden bu mahkemeye verilmiş, Demetrius, onu kendi sarayındada yargılatmış ve mahkeme ona, Sokrat'a verilen cezayı, yani baldıran zehri içme cezasını vermiştir; fakat, prensin araya girmesi, onu bu cezadan kurtarmıştır. Demokratik bir ihtilâl esnasında Kirena'dan kovulmuş olan Theodoros Atheus, yurduna dönünceye dek bu iki prensin sayesinde, yani Mısır ve Atina'da yaşadı. Ülkesine döndükten sonra, genç Aristippus'ün ardılı olmuştur. Diogéne Laêrce, onun *Tanrılar* adlı eserini ele geçirdiğini ve bu eserde onun açıkça Tanrıtanımazlığı savunmuş olduğunu kaydeder.

Theodoros Atheus, ahlâk bakımından Aristippüs'ten çok, Epikür'e yakındır; eylemlerimizin ereğini sağlayan neden olarak dikkate alınmış haz ve elem yerine, memnunluk ve hüznü ikame etmiştir. Ona göre, bunlardan birincisi, tek iyi olan önlemin (tedbir) meyvesi, ikincisi ise, tek şer olan önlemsizlik ya da ahmaklığın ürünüdür. Haz ve elem bu ikisinin arasında bulunur ki, bunlar, içinde bulunulan durum ve koşullara göre, bazen hayır, bazen de şerdirler. Theodoros Atheus, tedbirle adalet arasında bir ortaklık görür; adalet her şeyi yerinde ve kendi doğal kullanışlarına göre, kendi işimize gelen tarzda yararlanmak sanatıdır. Bu itibarla, örneğin hırsızlık, zina, kutsal şeylere saygısızlık gibi şeyleri, herhangi bir bilge, kendisine zarar getirmemek ve başkalarını ayaklandırmamak koşuluyle yapabilir; fakat o, bir taraftan geçici zevki değil, bilgi sayesinde kazanılan sürekli ruh halini, iç sevincini savunduğuna göre, bu ahlâk dışı (immorale) önerileriyle anladığı tinsel ve sürekli zevki uzlaştırmak zordur. Theodoros Atheus, iyi ve kötü kavramlarının akılsız halkı disiplin altına almak için uydurulmuş bazı uylaşımsal (itibarî) kurallar olduğunu kabul eder. Ona göre, ne dostluğun, ne de ödevin gerçek bir değeri vardır. Önce dostluk, algısızlar (idrak) için çıkardan başka bir şey değildir. Bilge olan ise, kendi kendisine yeterlidir. Bilge, vatanı için kendisini feda etmez; zira, bilgenin bir sürü ahmakların çıkarı için kendini helak etmesi uygun değildir. Bilgenin ülkesi, evrendir. Theodoros Atheus, birtakım ahmaklar toplamı olan halkın genel görüşü (opinion) bir tarafa atıldığı takdirde, şer ve ahlâksızlık sayılan hiç bir şeyin niteliği itibarıyle çirkin olmadığını iddia eder.

Bilgenin aşk günahlarından özgür ve kaygısız olarak yararlanmasına izin verir ve şu özel kanıtları kullanır: "Bilgili bir kadın, bilgin olduğu için yararlı olmaz mı? — Evet. — Bilgili bir çocuk ve bir genç adam, bilgin oldukları sürece yararsız mıdırlar? — Bir güzel kadın, güzel olduğu için yararsız mıdır? Ve bir güzel çocukla güzel bir genç erkek, güzel oldukları sürece her bakımdan yararlı değil midirler? — Evet. — Şu halde onlar, aşk için de yararlıdırlar". Ve o, bu düşünceden şu sonuca ulaşır: "Bu itibarla onlar, yararlı oldukça sevilirlerse, hiç bir hataya düşülmüş olmaz ve yararlı olduğu sürece güzellikten yararlanmakla da bir hataya düşül-

mez". Ona, 'Tanrı' takma adının verilmesine neden olarak Diogéne Laêrce şunları kaydeder: Bir gün Stilpon, ona: "Theodoros Atheus, der, gerçekten sen, adının ifade ettiği misin? — Evet. — Öyleyse sen tanrısın!.." (Theodoros sözcüğünde bulunan Theos, tanrı demektir; burada bir sözcük oyunu yapılıyor). Bir gün Kierophante'ın (misterler üstadı) yanında otururken Theodoros Atheus, "Misterlere karşı saygısızlıklar nedir?" diye sorar; o da, "Mürit olmayanlara sırları ifşa etmektir" der. Theodoros Atheus, "Öyleyse, sen de bir saygısızsın, çünkü onları, mürit olmayana ifşa ettin!" cevabını verir. Lysimaküs'e elçi olarak gönderildiği zaman, bu prensin yanında sözünü esirgemeden konuştuğu için, prens kendisine: "Theodoros Atheus, der, hiç seni Atinalılar kovdular mı? — Atinalıların sitesi, bana dayanamadıkları zaman, Senele'nin Denys'i attığı gibi beni de atmışlardı. — Şu halde, bir daha buraya gelmemeye çalış! — Eğer Ptoleme beni tekrar göndermezse elbette tekrar gelmeyeceğim!" der. Lysimaküs'ün hazinedarına, bu mülâkat esnasında: "Sen tanrıları krallar kadar tanımazsın sanırım!" deyince o da: "Senin tanrılara düşman olduğunu bildikten sonra, onların ne olduklarını nasıl inkâr ederim?!.." cevabını vermiştir.

Theodoros Atheus, Kirena'ya döndükten sonra ölünceye dek yurttaşlarından saygı görmüş ve kendisini vaktiyle buradan kovmuş olan hemşehrilerine, "Beni Yunanistan'dan sürdürmek için Libya'dan tard ettiğinize ne iyi etmişsiniz!" demiştir. Theodoros Atheus hakkında bilinenler, yaklaşık olarak Diogéne Laêrce'ın bu naklettiğimiz öykülerinden ibarettir. Onun, bazen kinikliğe ve daha çok Epikür'e yaklaştığı ya da bunlardan ilham aldığı anlaşılmaktadır. Hazcılığı (hedonisme) en aşırı sonuçlarına dek götürmüş olan Theodoros Atheus, hocası Aristippos'un savunduğu iç özgürlük kavramını, gerek düşünce, gerek eylemlerde, bireyin çıkarına hizmet eden bağımsız bir ruhla tatmak ve tattırmak istemiştir. Theodoros Atheus de bir kozmopolitçidir; fakat bu, stoacıların dinsel kozmopolitçiliğinden farklıdır.

Eflatun'un *Teetet* adlı diyaloğunun üçüncü sohbetinde adı geçen Theodoros Atheus, burada sözünü ettiğimiz filozof değildir.

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. II ve IV); Ciceron, *De Natura Deorum* (lib. I, cilt XXIII,); Tuscul, (lib. I ve V); Özebüs, *Praep, Evang* (cilt XIV); Suidas, *Theodoras* maddesi.

THEODOROS ya da **THEODORET.** Yunan kilise yazarlarından. 386'da Antakya'da doğmuş, 458'de ölmüştür. Fırat kıyılarındaki Cyr (Cyrrhus) şehrinin başpapazıydı. Zamanındaki mezhep tartışmalarına karışmış ve eserlerinde geniş bir hoşgörüye sahip olduğunu göstermiştir. 429'la 437 arasında yazmış olduğu Yunan hastalıklarının tedavisi ya da Yunan felsefesinden itibaren *İncilce Gerçeğin Keşfi* adlı bir eser yazmıştır ki, bu, on iki kitaba bölünmüştür. Felsefenin imanı sarsacağını iddia edecek olanlara karşı, Theodoros, bu eserinde İncil'in ebedî akıl olduğunu, iman edenlerin, kendilerini bilgisizlerden sayarak bu yönden savunmalarını ister. Eserinin ilk altı kitabı, felsefesel düşünceler tarihi bakımından önemlidir. Ona göre, imanın hasımları, az çok felsefeyle cilâlanmış sanı (zan) erbabındadırlar. Onların, filozof adına lâyık olan Sokrat, Eflatun ve Porphyros gibiler tarafından tedavi edilmeleri lâzımdır. Fisagorcular ve diğer okul şeflerinin çıkarları, üstatlarının imanını kavramıyorlar mı? Zaten inanç bilgiden önce gelir; bilgi de imanla birlikte yürür; bu itibarla iman ve bilgi, birbirinden ayrılmazlar. Her öğrenimin normal gidişi, önce inanmak sonra anlamaktır. Filozoflar, bize büsbütün başka şeyler öğretmişlerdir. Theodoros, Hıristiyan imanının öğretimleri, en ileri filozoflar tarafından daha çok önceden hissedilmiş olduğunu tanıtlamak için kuvvetli kanıtlar getirir, filozoflardan da uzun ve dikkate değen parçalar kaydeder. Ona göre, bu filozofların iyilerinin en iyisi, insanların en bilgesi olan Sokrat'tan hiç ayrılmayan Eflatun'dur. Eflatun, zamanının çoktanrıcılığına karşı, tüm var olanların yaratanı ve evrenin kayrası (providence) olan bir tek Tanrı'nın var olduğunu okutmuştur. Bu itibarla, "eski ve yeni Tanrıbilim" arasında gerçekten bir ahenk vardır; ve Özebüs'ün naklettiğine göre, Nümenius'le birlikte denebilir ki, "Eflatun, Yunanca konuşan bir Musa değil de nedir?". Eflatun'un, Musa ile uyuşmuş olmasında şaşılacak bir şey yoktur: Eflatun, doğru olarak ne söylemişse Musa'dan çalmıştır. Eflatun hakkında böyle düşünen başka filozoflar da vardır.



Theodoros'un külliyatı, Migne'ın, *Patro. Gr.* (cilt LXXX-LXXXIV) adlı eserindedir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 78).

THEON (İzmirli). Yunan filozofu. Milâdın II. yüzyılında yaşamıştır; Eflatuncudur. Eflatun'un eserlerindeki matematiği ilgileyen kısımların anlaşılmasını kolaylaştırmak için 125 yılında bir matematik manüeli yazmıştır. Bu, daha çok Eflatuncu filozofların kullanmalarına elverişli olan özel ve ilkel matematik derslerini kapsar. Bu eserin Bizanslı bir yazar tarafından şekli değiştirilmiş olan yazma bir nüshası ele geçmiştir ki, en son baskısı Dupuis tarafından yayımlanmıştır (Paris, 1892). Theon, matematikleri, aritmetik, geometri (plan), stereometri, astronomi ve fizik sınıflarına ayırır ve bunlardan her biri için ayrı birer kitap yazacağını bildirir. Musikiyi de üçe ayırır:

1. *Matematiksel müzik:* Müzikteki seslerin ilişkilerini temsil eden sayılar kuramı;

2. *Organik müzik:* Yani, ses organları ya da aletlerle gerçeklenen müzik;

3. *Kozmik müzik:* Bu, matematiksel müziğin, göksel kürelerdeki ahenge uygulanmasıdır.

Theon, bunlardan ikincisinin Eflatunculara lâzım olmadığını söyler. Bu eserin yazma nüshaları çoktur. İsmael Boulliau, bunlardan birini, *Manuel Arithmetique* adıyle bastırmıştır (Paris, 1644). Bu eser, antikitede sayıların özeliklerine dair yapılmış olan spekülasyonların tarihi bakımından önemlidir; eser 93 bölümdür; 33. bölümden 68. bölüme dek olan 36 bölümü musikiye aittir. Fakat böyle bir sınıflamayla basılmış olmasına karşın, eserin son 25 bölümü asla musikiyle ilgili değildir. Theon'un bahsettiği geometri ve stereometri (stéréometrie) hakkında bir şeyler yazmış olduğu kuşkuludur; yazmışsa da, kaybolmuştur. Astronomiye dair olan eserinin yazma nüshalarında da birçok yanlışlıklar ve kusurlar vardır. Bununla birlikte bu eserde, astronomi, felsefe ve genel olarak Yunan edebiyat tarihine dair bilgiler, manzum ve mensur parçalar, gezimci Adraste (Afrodizyalı) ve Eflatuncu Dercylliades'in (ki, Eflatun'un astronomiye dair düşündüklerini Hipparkus'ün buluşlarıyle uzlaştırarak açıklamaya çalışır), astronomik eserlerinden geniş parçalar nakleder. Bu astronomiyi ilk kez Th. H. Martin yorumlayarak Fransızcaya çevirdi (Paris, 1849). Milano'da M. Tischendorf tarafından basılanı en çok aslına uygun olanıdır. Daha çok bir derlemeci (complateur) olan Theon, Eflatun'un *Cumhuriyet*'ini de yorumlamıştır; fakat bu eser kaybolmuştur. Er mitinin (mythe) kozmolojik anlamını betimlemek için de, *Spheropes* adında bir eser daha yazmış olduğu anlaşılmaktadır. İzmir'de bulunmuş olan bir büstünü, kendi oğlu yapmıştır.

THEON (İskenderiyeli). Yunan matematikçisi. Milâdın IV. yüzyılında yaşamıştır. Ünlü filozof Hipathi'nin babasıdır. Öklid, Ptoleme ve Aratus'ün okul arkadaşıdır. *Astronomik Levhalar*'ın yazarıdır. Adına, kızı dolayısıyle değinmiş bulunuyoruz.

Plütarkos'un üç diyaloğunda da bir Theon daha vardır ki, bu, Mısırlıdır ve güzel sanatlar profesörlüğü yapmıştır.

THEOPHRASTUS. Yunan filozofu. Melantas ya da Leon adında bir kumaş boyacısının oğludur. Şimdi Eressos denilen Lesbos (Midilli) adasının sahil şehirlerinden Eresos'da, M.Ö. 370 ya da 372'de doğmuş ve 287'de Atina'da ölmüştür. Bu pek uzun bir ömür sürmüş olan filozofun hayatı da birçok antikite filozoflarınınki gibi masallar içinde saklıdır. Hayatının gerçeğe benzeyen yanları şunlardır: Theophrastus, ilk çocukluğunu Eresos'da geçirmiş, orada yurttaşı Lösip ya da Alsip adında bir hocadan ders almış, sonra Atina'ya giderek, Eflatun'un derslerini dinlemiş, nihayet Aristo'nun öğrencisi ve dostu olmuştur. Hayatının birinci döneminde, ülkesini iki kez istibdattan kurtarma onurunu da kazanmış olan Theophrastus, Aristo'nun ölümünden ya da Halki'ye çekilmesinden sonra, 322'ye doğru Likeon'un (Lise) şefi olmuştur. Çok zeki ve çalışkan olan Theophrastus, titiz ve gönül almayı bilen bir adamdı. Kassandr tarafından kabul edilmiş ve Ptoleme de kendisine bir mesaj yollamıştı. Theophrastus'a Atinalılar da pek büyük saygı göstermişlerdir. Derslerinde büyük bir başarı ve ün kazanmış olmasına karşın, bu konudaki faaliyetine iki kez ara vermek zorunda kalmıştı. Agonides, onu, "Âlemin kraliçesi, servettir" dediği için, (Ciceron, *Tusc.*, cilt V, s. 9) dinsizlikle suçlandırmış, fakat iddiasını tanıtlayamadığı için, kendisi mahkûm olma tehlikesine düşmüştür.



Theophrastus, saçma inançlarla alay eden *Karakterler* adlı eserinde ve *Metafizik* adını taşıyan kitabından da kalan parçalarda, Stobe ve Semplisius'ün tanıklıklarına göre, bir dinsiz değil, bir yaratancı (déiste) görünmektedir. Belki de kâfirlerin gayretkeşliğini ve Eflatun'un *Ötiphron*'unda tanıttığı adamları

onun aleyhine kışkırtan da bu yaratancılığı olmuştur. Theophrastus'ün mahkemeye verilmesi o dönemde filozoflara karşı başlayan bir akımın sonucudur. Nitekim, Amphiklid'in oğlu Sophokles adında biri, daha önce devletten izin almadan felsefe okutanların idam edilmesine dair bir kanun çıkartmaya muvaffak olmuştu ve Theophrastus, başta olmak üzere birçok felsefe hocaları sürgün edilmişlerdi. Fakat, Atina'da özgürlük düşüncesi, töre ve gelenek haline gelmiş bulunduğundan, bu kanunun kaldırılması için Philon'un girişimi üzerine filozoflar yeniden okullarına gelmişlerdir. Diogéne Laêrce, Theophrastus'un iki bin öğrencisi olduğunu kaydeder. Onun, Aristo ile karşılaştırılabilecek kadar geniş bilgilerinden başka, bilgince araştırmaları da vardı. Ciceron, Theophrastus'un derslerinde gösterdiği başarı dolayısıyle, asıl adı Tirtanus olduğu halde, kendisine kullandığı dilin Tanrısal değeri olduğu için Aristo'nun Theophrastus adını verdiğine dair bir efsaneden bahseder. Onun dikkate değer bir belâgate sahip olduğu, eserlerinden de anlaşılmaktadır; fakat bu, zamanımızın belâgat anlayışına göre, hiç de önemli değildir.

Ele geçmiş olan Karakterler adlı eseri, otuz sayfa kadardır; hatiplerle komik ozanlar için yazılmış olan bu eserdeki portreler, çağdaş yazarlar tarafından birçok kez çözümlemeden geçirilmiştir ve içinde bazı ahlâk kuralları da vardır; fakat üslubu, eskilerin iddia ettikleri gibi, güzel değildir; hatta kurudur. Elde bulunan ve çoğu yarım ve kusurlu olan fragmanlarından, onun ünüyle orantılı bir felsefe değerine sahip olduğunu saptamak güçtür. 307 ya da 308 yıllarında yazıldığı tahmin edilen *Karakterler,* insan yüreğinin muzip ve ince bir gözlemine aracılık eder. M.Ö. Navarre, *Theophraste* (Les Belles-Lettres baskısı) adlı eserinde, *Karakterler*'in 30 bölüme ayrılmış olduğunu anlatır ki, bunların başlıcaları şunlardır: Sır Tutan, Dalkavukluk, Geveze, Kaba, Hoş Görünme, Kinik, Boşboğaz, Havadisçi, Tasasız Adam, Miskin... vb.

Eserin amacı, mizaçları sınıflamaktan ibarettir. Bu eser, Yunan edebiyatında önemli bir yer tutar; nitekim başka bir konu üzerinde olmakla birlikte, Theophrastus'un çağdaşı ve Eflatun'un öğrencisi olan Pontlu Heraklit, M.Ö. III. yüzyılda yaşamış olan gezimci Lykon, Ptoleme Philometor ve Sarirus ile Ciceron zamanında *Erdem ve Rezillikler* adlı bir eser yazmış olan Philodem (bu eserin birçok parçaları Hergülanum'da bulunmuştur), daha sonra Dion Chrysostom, Plutarkos, Lucien... vb. hep Theophrastus tarzında, karakterlerden bahseden eserler yazmışlardır. Romalılar arasında Ciceron ve Seneca da bu türden örnekler vermişlerdir. Asıl Theophrastus'a onur veren, onun, La Bruyére'e ilham kaynağı olmasıdır. Bu Fransız yazarı, eserinin Önsöz'ünde, Yunan dehasından nasıl yararlandığını pek güzel anlatır.

Theophrastus'un pratik ve kuramsal ahlâk görüşüne gelince, Ciceron onu, Epikür'e benzeyen bir gevşemeyle suçlandırır; o, maddesel nimetlere fazla değer verdiği için, stoacıların da saldırısına uğrar. Tüm insanları akraba sayan Theophrastus, gezimcilik ahlâkının zayıf ve gevşek havasına uymuştur, denebilir. Bununla birlikte, Epikür, Theophrastus'un aleyhindedir. Theophrastus'un ahlâka dair ele geçen nadir parçalarında, bilgenin evlenmesi aleyhinde pek sert kararlar verdigi görülür. Belki kendisi de, geniş çalışmalarını yapabilmek için evlenmemiştir. Fuhuş zevki ve öfke yüzünden yapılmış hatalara dair Marcus Aurelius'ün *Düşünceler* adlı eserinde, Theophrastus'dan naklettiği hükümler, sonraları stoa okullarının ve hatta Ciceron'un, *De Officii* adlı eserinin yöntemi ve görüş tarzı olmuştur. Eğitim ve aile hakkındaki düşünceleri ise, doğru olmakla birlikte pek kaba bir namuskârlık esasına dayanır. Kanunlara dair düşüncelerinde, Montesquieu tarzını müjdeleyen izler vardır.

Theophrastus'un metafiziği ise, Brucker ve Ritter'e göre, Aristo'nunkinden pek farklıdır. Bu ayrılığı görmek, tanıtlamaktan daha kolaydır; zira, metafiziğine dair hiç bir fragmanına sahip değiliz. Yalnız Aristo, göksel kürelerin düzenli hareketlerini, yetkinliğin en yüksek mertebesi saydığı ve yıldızların koşullarını insanınkilerden üstün saydığı halde, Theophrastus, çembersel hareketlerin, ruhsal hareketlerden, hele düşüncenin hareketlerinden daha aşağı olup olmadığını sorar. Şu düşünce Theophrastus'undur: "Her şeyin nedenini arayanlar, hem bilgeyi, hem de bir vuruşta bilimi yıkmış olurlar". Theophrastus hakkındaki bilgilerin ana kaynağı Diogéne Laêrce'dir. Bu tarihçi, Theophrastus'un pratik düşüncelerine örnek olarak şunları kaydeder: "Gemsiz bir ata güvenmek, düzensiz bir söyleve güvenmekten daha iyidir". Bir ziyafette, hiç konuşmamış olan birine Theophrastus demişti ki: "Bilgisiz isen iyi yapıyorsun, fakat biraz öğrenimin varsa hatalısın". "Zamanın değeri çoktur".

Öğrencileri, ölüm döşeğinde bulunan Theophrastus'tan son bir öğüt vermesini rica etmişler; o da: "İşte size söyleyebileceklerimin hepsi: Hayat, büyük hazlara ve onura nail olmayı vaadeder; esas itibarıyle mutlu olmak yetişir: Pek sert olan etüdü bir tarafa bıra-

kınız; yahut ona koyulmak istiyorsanız, ciddî olarak sarılınız; o zaman onur kendiliğinden gelir; bunun dışında kalan şey, yararlanmaktan çok, övünmektir. Şimdi benden öğüt istemek zamanı değildir; nasıl hareket etmek gerektiğini kendiniz sınayınız!" Ve sözde Theophrastus, bunları söyledikten sonra ölmüştür. La Bruyére, Theophrastus'un ölümünü anlattıktan sonra der ki: "Ciceron, Tusculanes'in 3. kitabında, onun ölürken, kuzgunlarla geyiklere, hiç bir yararı olmadığı halde uzun bir ömür verilmiş olduğunu, uzun süre yaşamaları gereken insanlara ise pek kısa bir ömür verildiğinden bahsederek doğadan şikâyet ettiğini söyler". Diogéne Laêrce, ona isnat edilen bir vasiyetnameyi de naklettiği gibi, sayısı 200'ü bulan ve her çeşit konuyu kapsayan bir yığın eser adı verir ve bunların Theophrastus tarafından yazılmış olduğunu söyler. Komik ozanlardan Menandr da onun öğrencisidir; (M.Ö. 340-292'de yaşamış olan bu ozan, o dönemdeki yeni komedinin temsilcisidir. 1905'te Mısır'da ondan bazı parçalar ve özellikle *Zülüfleri Kesik Güzel, Samî Kadın* ve *Mütareke* adlı *komedileri* ele geçirilmiştir). Theophrastus'un *Karakterler*'iyle bu ozanın komedileri arasında bazı ilişkiler görülmektedir.

Theophrastus'un eserlerinden *Bitkilere Dair* adlı kitabı, onun 500 kadar bitki türünü tanıdığını göstermektedir. Von Aster, *Felsefe Tarihi*'nde, "Aristo, hayvanlar âlemini sistemli olarak sınıflamıştı; Theophrastus ise, bu klasik sınıflamayı bitkiler alanında yapmıştır" der (s. 177). Theophrastus da Aristo gibi bir felsefe tarihçisidir ki, onun bu konudaki görüşleri kendisinden nakiller yapmış olan diğer antikite kaynaklarında saklıdır. *Duyum ve Duyulur Şeylere Dair* adlı eserinde de Theophrastus, kendinden öncekilerin düşündüklerini çözümler; bu eserinde, Yunan felsefe tarihine dair bir bölüm vardır. Aristo'nun ardılı olmasına karşın, onun zaman zaman üstadından ayrıldığı, bazı sorunları daha fazla derinleştirmiş olduğu kabul edilir. Örneğin, kipliğin (modalité) mantıksal kuramını geliştirmiş; varsayımsal ve ayrık (disjonctif) tasımların formülünü vermiştir; hareket ve yer (lieu) doktrinini eleştirmiş ve uzayın, eşyanın doğa ve özeliklerine oranla düzen ve konumu (position) ile açıklanıp açıklanamayacağını soruşturmuştur. O, öğeler kuramını düzeltmiş ve ontellekt kuramının sıkı bir tartışmasına girişerek, Leibniz'in monadolojisi'ni düşündüren sonuçlara ulaşmıştır. Onun ilk felsefesinden kalan, sorunlar, ilk hareket ettirenle bunun ereksel (téléologique) eyleminden bahseder. Tüm bu eleştirilerle Aristo ahlâkında yapmış olduğu düzeltmeler, olguların ve deneyüstünün payını sınırlama kaygısından ilham almıştır (L. Robin, s. 372-373). Theophrastus'u, asıl adı Hohenheimli Philippe Bombast olan Theophrastus Paracelse (Aurelous) ile karıştırmamalıdır. Bir teozof (théosophe) ve hekim olan bu zat için Paracelsus'ü incelemek gerektir.

Theophrastus'un Bitkiler, Metafizik, Fizik ve Mantığını kapsayan bir külliyatını F. Wimmer (3 cilt, 1842-1862) Breslau'da bastırmıştır. İ. M. Bochenski de Varşova'da çıkmış olan Collectianea Logica'da, *La Logique de Théophrastus* (1937) adlı bir eser yayımlamıştır). La Bruyère'in anlattığına göre, Saint-Jérôm, *Epistulae Selâctae* adlı eserinde, Theophrastus'un yüz yedi yaşındayken ölümüne de neden olan bir hastalığa tutulduğunu ve son günlerinde, "Bilge olmaya henüz başladığı bir zamanda hayatı terk etmekte olduğu için esef duyduğunu" söylemiş olduğunu kaydeder (*Les Caracteres*, 2. baskı, 1903, s. 430).

Bkz. Diogéne Laêrce, (liv. V); M. Schmidt, *De Theophrasto Rethore* (Halle, 1839); Ritter, (cilt III, s. 330-342); La Bruyere, *Les Caracteres* (Paris, 1903). Bu eserin sonunda Theaphrastus'un *Karakterler*'ini bazı notlar eklemek suretiyle bu yazar Fransızcaya çevirmiştir. Ayrıca yazmış olduğu *Theophrastus'a Dair Söylevler* başlıklı parça, önemli bir incelemedir. E. Barbotin, *La Théorie Aristotelicienne de l'Intellect d'Apres Theophrastus* (Löwen, 1954).

THOMAS, Saint. Ortaçağın en büyük İtalyan filozofu ve Batı kilisesinin en büyük Tanrıbilimcisi. 1225'te Napoli yakınlarında Aquino kasabasına bağlı Roccasecca şatosunda doğmuş ve daha 49 yaşındayken, 7 mart 1274'te Lyon Konseyine giderken yoldaki bir manastırda ölmüştür. Ataları, Alman imparatorları soyundandır; kendisi, İmparator Kızıl Sakallı Friedric'in küçük yeğeni olduğu gibi, II. Friedric'in de yeğenidir. Annesi, Theodor tarafından Sicilya fatihi olan Normandiya prenslerine mensuptur. Beş yaşındayken Mont-Cassin küçük manastırındaki Benedikten keşişlerine emanet edilen Thomas, keşişlerin bu manastırı terk etmeleri üzerine, 1239'da Napoli'ye gönderildi; Friedric II, onu himayesine aldı ve kendi emriyle onarılmış olan bu şehrin üniversitesinde okuttu. O zamanlarda üniversite öğrenimi iki döneme



ayrılmıştı; biri 'üçlük' (trivium - sâlûs) ki, bu dönemde gramer, retorik ve diyalektik gibi üç ders okutulurdu; ikincisi 'dörtlük'tür (quadrivium - rabu) ki, bu dönemde, aritmetik, geometri, astronomi ve musikiden ibaret olan dört ders okutulurdu. Bu yedi bilgiye, Serbest Sanatlar (les Arts Liberaux) denilirdi; bunlardan sonra da felsefe ve tanrıbilim başlardı. Thomas, tüm bu dersleri takip etti. Onun, altı yaşına doğru serveti ve mensup olduğu aile dolayısıyle her çeşit dünya nimet ve mutluluklarına nail olması mümkün olduğu halde, o, tüm soy ve sopunun ısrarlarına karşın hepsini reddetmiş ve bir manastıra çekilmeye karar vermiştir. Kardeşleri, onu bu kararından caydırmaya muvaffak olamayınca, kendisini bir şatoya hapsetmişler ve yanına güzel bir kadın göndererek baştan çıkartmaya çalışmışlardır. Fakat Thomas, hiç bir maddesel şehvet ve lezzet önünde eğilmeyecek kadar metin bir ruha sahip olduğu için, 1244'te şatoyu terk etmiş ve Napoli'deki Dominikenlerin yanına gelmiş, buradan da bu tarikatın genel üstadı olan Jean le Teutonique'le birlikte Paris'e, buradan da Cologne'ye gitmiştir. O tarihte büyük bir bilim merkezi olan Paris Üniversitesinde Halèsli Alexandre ve Büyük Albert'in bilimsel ünü pek tanınmıştı. Thomas, Dominiken üstatlarından olan Büyük Albert'in disiplini altında felsefe okudu. Thomas, başlangıçta, zamanın en büyük bilgini olan bu üstadın parlak bir öğrencisi görünmüyordu; başı büyük, beli bükük, zekâdan yoksunmuş gibi görünen bir gözle her şeye dalgın dalgın bakan ve daima yalnızlık arayan bu öğrenciye, arkadaşları, "Sicilya'nın koca dilsiz öküzü" adını vermişlerdi; fakat hocası, onun yeteneğini sezmiş olacaktır ki, "Onu kendi haline terk ediniz, bir gün gelecektir ki, bu öküz, böğürmelerini tüm dünyaya işittirecektir" demişti. Arkadaşları, az sonra aldanmış olduklarını anladılar. Hocalarının, bir gün bazı zor sorunlara dair sorduğu sualler, Thomas, o kadar bilgece ve bilgince yanıtlar verdi ki, tüm ders salonu hayret ve takdir içinde donakaldı.

Büyük Albert, 1248'de, Cologne'de bir Dominiken Tanrıbiliminin inceleme merkezini kurmak için bu vilâyete gönderildiği zaman, Thomas da hocasıyle birlikte oraya gitmiş ve dört yıl daha onun felsefe ve Tanrıbilim derslerini dinleyerek, kendisini bir üstat mertebesine çıkarmıştı. Thomas, 1252'de tekrar Paris Üniversitesine döndü; tüm öğrenim derecelerini burada kazandı ve bir süre hocasının nezareti altında başölye (bachelier) unvanıyle dersler verdi, daha sonra bu dönemde İncil ile Pierre Lombard'ın *Sentences* adlı eserini başarıyla yorumladığı için bazı zorluklarla karşılaştı; Paris Üniversitesi, Dilenciler tarikatıyle açıkça savaşmış ve bunları papaya şikâyet etmişti. Thomas, papanın sarayında bu dilenci dindarlarını savunduğu için, kendisini Tanrıbilim doktorları arasına almak istemediler. Bir öç alma kasdıyle verilmiş olan bu kararı, Thomas, papalığın ve tüm Avrupa'nın huzurunda kaldırmaya muvaffak oldu. 1257'de 'Doktor' unvanını aldı. 1259'a dek Paris'de ders verdikten sonra İtalya'ya gitti, 1268'e dek bu ülkede derslerine devam etti. Derin bilgisi, mensup olduğu aile ve kazandığı ün dolayısıyle en yüksek kilise makamlarını istemek hakkı olduğu halde ve kendisine böyle makamlar da önerilmesine karşın Thomas, alçak gönüllü bir bilim adamı olarak yaşamayı yeğ tuttu. 1268'de ders vermesi için Paris'e çağırıldı; bunu kabul ederek orada dört yıl daha profesörlük yaptı ve bu dönemde İbn Rüştçüler ve Saint-Augustincilerle tartışmalara girişti. 1272'de ilk etütlerine başlamış olduğu üniversitede ders vermesini isteyen Sicilya kralının arzusunu yerine getirmeye hazırlandı, fakat Papa Grégoire X ın davet ettiği Lyon Konseyine giderken öldü. Gençliğinden beri sağlık durumu bozuk olan bu büyük adamın hayatı bu denli sade geçmiş, kürsüsünden hiç ayrılmamış, ancak mensup olduğu tarikatın çıkarlarını savunmak için Paris Üniversitesinin liberal olmayan iddialarına karşı gelmiştir. Kendisine velîlik (Sainteté) sıfatı Papa Jean XXII. zamanında (18 temmuz 1323) verilmiştir ve 1568'de Papa Pie V, onu Saint-Augustin, Hieronimus, Saint-Ambroise ve Grégoire'dan sonra kilisenin beşinci büyük üstadı olduğunu ilân etti.

Hemen hepsinde felsefesel parçalar bulunan başlıca eserleri şunlardır: *İkinci Analitikler; Metafizik; Fizik; Ruha Dair; Parva Naturalia; Politika; Ahlâk; Nedenler Kitabı; Maddenin Niteliği.* Bunlardan daha önemli olanlar da şunlardır: *Summa Theologica;* (1266-1267); *Summa Contra Gentiles* (1252-1253); *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* (1270).

Thomas, *Kategoriler*'le *Sentences*'ı aynı başarıyla yorumlar ve her sorunu pek kesin bir açıklıkla anlatırdı; bu nedenden, onu dinleyenlerin içinde hiç bir kuşkulu nokta kalmazdı. Daha çok sağduyuya dayanan Thomas, bilgiçlik taslamadan, tüm derin ve geniş bilgi kaynaklarını karıştırıp tükettiğini anlatmak için tüm metinlerden yararlanırdı. Dominiken doktrininin hasmı olan Fransisken üstatları, bu genç doktorla anlaşmazlığa düşmenin çok tehlikeli olduğunu itiraf ederler. İkilem (dilemme) terimlerini onun kadar başarıyla tertip edebilen ve tasımda (kıyas) başarı göste-

ren kimse yoktur, denilebilir; pek sade konuştuğu için çelişikliğe düşmeyen Thomas'da skolastik yöntem en yetkin şeklini almıştı. O, çözülmesi istenen sorun için en uygun tarzı arar ve önerdiği her tarz üzerinde ayrı ayrı, sırayla ve az sözcükle tartışmalar yapar, bundan sonra da sonucun meydana çıktığı görülür. Onun yönteminde ne uzun sözler, ne belâgat (rhétorique), ne de bulanıklık (confusion) vardır. O, her sorunu ayrı ayrı birer eleştiri konusu yapar ve sonuca en kısa yoldan gider. Thomas'ın kendi dehasına göre, büyük bir başarıyla uyguladığı bu yöntem ve derslerindeki üstün karakter üzerinde tüm tarihçileri birleşmişlerdir.

Thomas'nın sistemi, kilise düşmanlarının itirazlarını yıkma amacıyla yazmış olduğu *Summa Theologica* adlı eserindedir. Ortaçağın bu önemli ansiklopedisi üç kısımdır; 612 sorunu ve 3000 bendi kapsar. Birinci kısımda varlık, doğa, Tanrı; ikinci kısımda, insan, kökeni ve fakülteleriyle alın yazıları ve ahlâk ilkeleri; üçüncü kısımda ise, şefaatçı, İselmesih, ruhların kurtuluşu gibi konular vardır. Thomas'ya göre, "Tanrı, bilgi ve metafiziğin son konusudur" ve bu konuyu iki ayrı yoldan kavrayabiliriz. Bunun biri Akıl, diğeri İman'dır. Et. Gilson'un verdiği özete göre, Thomacılığın felsefesel gelişmesinde de iki esaslı nokta vardır: Biri, akılla iman arasındaki fark; diğeri, bunları uzlaştırmanın zorunlu oluşu. Felsefe alanının temeli yalnız akıldır. Yani felsefe, doğal ışında kavranabilen ve yalnız bu ışının yardımıyle tanıtlanılabilen hiç bir şeyi kabul etmek zorunda değildir. Tanrıbilim ise tersine olarak vahye, yani son hesapta Tanrı otoritesine dayanır. İmanın konuları, duyuların tamamıyle bizi nüfuz ettiremediği, fakat bizim kendilerini anlayamamaklığımıza karşın oldukları gibi kabul etmek zorunda bulunduğumuz formüller içinde bulunan ve kaynağı doğaüstü olan bilgilerdir. Bu itibarla filozof, verilecek kanıtların ilkelerini akılda arar. Tanrıbilimci ise, ilk ilkelerini daima vahiyde aramak suretiyle kanıt getirir. Bu iki bilgi alanı, bu suretle birbirinden ayrılmakla birlikte, bazı durumlarda ikisinin de birleştiği görülür. Önce her ikisinin de son sonuçları arasında, edimsel olmamakla birlikte bir uzlaşma vardır. Doğru olarak kullandığımız takdirde, akıl bizi aldatmadığı gibi, vahiy de kaynağı Tanrı olduğu için, bizi aldatmaz. Bu itibarla iki gerçeğin de birbiriyle uyuşması zorunludur ve dolayısıyle felsefenin gerçeği, eğer ruhumuz imanın verilerini dolgun bir surette kavrayabilirse, doğru ve akla uygun ilişkilerin kesiksiz bir zinciri sayesinde vahyin gerçeğiyle uyuşmuş olacaktır; dogmaya (dogme) aykırı olan bir felsefesel sonuç, daima yanlış bir sonucun işaretidir. Kendisini eleştirebilen bir akıl, yanılmanın nereden doğduğunu bilebilir. Bundan çıkan ikinci bir sonuç da, felsefeyle Tanrıbilime bir aynı yöntemi uygulamanın olanaksızlığına karşın, bunların ülkü (ideal) olarak bir tek gerçeği oluşturduklarını kabul etmektir. Tamamıyle tersine olarak iman verilerini akılsal olarak yorumlamaktan ve akıl aracılığıyle vahye doğru çıkmak ve vahiyden tekrar akla inmekten de olabildiği kadar uzaklaşmak da bir ödevdir. Bir veri olarak dogmadan hareketle bunu tanımlamak, kapsamını geliştirmek, hatta iyi seçilmiş analojiler ve uygunluk nedenlerinin aracılığıyle aklımızın nerelerde anlamından kuşkulandığını göstermek, kutsal bilimin işidir. Tanrıbilim, vahiyden itibaren kanıt getirir, bu itibarla, onunla vahiyden önce uğraşamayız. Fakat, aklın işi, kendi özel ilkelerinden hareket etmektir. Akıl, her şeyden önce, iman verilerine aykırı olan felsefelerin talihini düzenler. Zira, söz konusu olan uyuşmazlık, hatanın bir alâmetidir. Tanrısal vahiyde ise, hata bulunamaz; hata, ancak felsefede bulunabilir. Bu andan itibaren ya bu felsefenin aldandığı noktaları tanıtlarız, yahut da bu felsefelerin içinde akılsal belgenin olanaksız, bu itibarla da kararın imanda kalması gereken bir maddede tanıtlama zannına kapıldıklarını göstermiş oluruz. Bu gibi durumlarda vahiy, ancak hatayı haber vermek için araya girer; fakat bunu kendi adına değil, yalnız akıl adına saptar. Felsefeye düşen ikinci, olumlu ve kurucu bir iş daha vardır: Kutsal kitabın öğretiminde tanıtlanamaz ve giz (sır) olan şeylerin yanında tanıtlanılabilir ve kavranılabilir şeyler de vardır; bu itibarla birini seçmemiz gerekirse, anlamak inanmaktan daha çok değer kazanır. Tanrı, "Ben vacib-ül vücudum (Ego sum qui sum. Huruç, III, 13)" dedi. Bu söz, bilgisize, Tanrı'nın varoluşunu kabul ettirmeye kâfidir; fakat metafizikçiye de şâmildir. Zira, metafizikçinin konusu, varlık olarak varlıktır (l'être en tant qu'être). Bu sözün anlamı ise, Tanrı'nın var olduğunu bize öğretmektir. Ona göre, iki Tanrıbilim vardtr:

1. Dogmadan (dogme) hareket eden vahyedilmiş Tanrıbilim;

2. Aklın işleyip geliştirdiği doğal Tanrıbilim.

Bu ikincisi, tüm bir felsefe değil, felsefenin bir kısmıdır. Thomas, asıl bu konuda orijinal bir düşünür olduğunu göstermiştir; yani, asıl bu konuyu işlemiştir. Fizik, fizyoloji, meteorlar bahsinde Aristo'nun bir öğrencisinden başka bir şey olmayan Thomas, Tanrı konusunda, eşyanın oluşu ve yaratana doğ-

ru dönüşü sorununda tamamıyle kendidir. O, isteseydi, bir metafizik, bir kozmoloji, bir psikoloji ve ahlâkı, tamamıyle felsefesel bir plana göre ve aklımız en açık olandan hareket etmek suretiyle yazabilirdi; fakat Thomas, düşündüklerini bir Tanrıbilim düzenine göre vermiştir: Ona göre, bildiğimiz ilk şey, duyulur şeylerden başka bir şey değildir; fakat Tanrı'nın bize yaptığı ilk vahiy, kendi varoluşudur. Şu halde uzun bir hazırlıktan sonra felsefesel olarak ulaşılan yerden Tanrıbilimsel olarak başlanacaktır... Thomas'ya göre, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamak hem olanaklıdır, hem de zorunludur. Zorunludur, çünkü Tanrı'nın varoluşu apaçık bir şey değildir; böyle bir konuda, apaçıklık, ancak Tanrısal öze uygun bir kavrama sahip olmadıkça olanaklı değildir; bu takdirde, onun varoluşu kendi özünde zorunlu olarak dahilmiş gibi görünecektir. Fakat, Tanrı, sonsuz bir varlıktır ve bunun kavramı da var olmadığından, bizim sonlu varlığımız, sonsuzluğunun kapsadığı varoluşun zorunluluğunu da göremez; şu halde saptayıp beyan edemediğimiz bu varoluş sonucunu akıl yürütme yoluyle elde edebiliriz. Bize, Saint-Anselme'in ontolojik kanıtını açmış olan dolaysız yol, bu suretle kapatılmış olur. Fakat, Aristo'nun gösterdiği yol açık kalır. Bu itibarla şimdi Tanrı'ya yükselmek için duyulur şeylerden bir dayanak noktası arayalım: Bu konuda Thomas ve mensuplarının getirdikleri kanıtlardan biri, açıklanması gereken bir duyulur gerçeklikle tepesini Tanrı ve tabanını bu gerçekliğin oluşturduğu birtakım nedenlerden ibarettir. Bu tanıtlanmış kanıtları beş noktada toplanır:

1. Aristo fiziğinden alınan hareket kanıtı;
2. Aristo metafiziğinden alınmış olan etkili neden kanıtı;
3. Varlıkların doğumu ve çürümesi kanıtı;
4. Aristo'nun *Metafizik* adlı eserinin ikinci kitabından alınmış olan doğru ve yanlış karşılaştırması, ancak mutlak bir doğru, mutlak bir varlığa baş vurmakla olanaklıdır, kanıtı;
5. J. Damascien ve İbn Rüşt'ten ve Aristo fiziğinin ikinci kitabından alınan erek (gaye) ve düzen kanıtı...

Şimdi bunları açıklayalım: Ona göre, evrende hareket ve her hareketin de bir nedeni vardır; bu neden, hareket edenin dışında olmalıdır. Zira, bir şey aynı ilişkiler altında hem hareket ettiren ilke, hem de hareket eden şey olamaz. Fakat, hareket ettirenin kendisi de, bir başkası tarafından, bir başkası da bir diğeri tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Şu halde ya nedenler serisinin sonsuzluğunu ve bir ilk nedenin bulunmadığını kabul etmek gerektir. Bu takdirde, hareketin varlığını hiç bir şey açıklayamaz. Yahut da nedenler serisi sonludur ve bir ilk sınır, yani ilk neden vardır, bu da Tanrı'dan başka bir şey değildir. Duyum konuları yalnız hareket problemiyle ilgili olamaz. Zira eşya, yalnız hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda hareket etmeden önce vardırlar ve bunlar gerçek oldukları oranda da az çok bir yetkinlik derecesine sahiptirler. Bu itibarla gerçek oldukları oranda da az çok bir yetkinlik derecesine sahiptirler. Öyleyse, hareketin nedenleri için söylediğimiz şeyleri, genel olarak nedenler için de söyleyebiliriz. Hiç bir şey kendi kendinin yaptıran (efficiente) nedeni olamaz. Zira, kendini oluşturmak için, neden olarak kendinden önce var olması gerekir ve o, ancak bu suretle bir nedenin sonucu olabilir. Demek ki, her yaptıran neden, bir başka nedeni, bu da daha başkasını varsaymayı zorunlu kılar. Bu itibarla bu nedenler kendi aralarında ilinekli (arızî) bir ilişkiyi desteklemezler; tersine olarak nedenler, herhangi bir düzene bağlıdırlar ve her yaptıran nedenin gerçekten kendini izleyeni hesaba katmayı gerektirir. Bu suretle de serinin sonundakini açıklar; öyle ise ortada ve sonda birer neden olduğunu göstermek için, serinin bir ilk nedeni olmak gerektir; işte bu yaptıran neden, Tanrı'dır.

Şimdi, varlığın kendini ele alalım. Bu, bize verilmiş olan sürekli bir oluş yolunda bulunur; onun bazı şeyleri meydana getirmesinden anlarız ki, bu şeyler var olabilirler. Var olmak ya da olmamak iktidarı, zorunlu bir varoluşa sahip olmak demek değildir. Şu halde, zorunlu var olmak için bir nedene muhtaç değildir; zira, kendisi zorunludur ve kendi kendine vardır; fakat, olanaklı (possible) kendi varoluşunun yeter nedenine kendinden sahip değildir ve eğer eşya içinde mutlak surette olanaklı olabilenden başka bir şey olmasaydı, hiç bir şey var olamayacaktı. Bir şeyin olabilmesi için, önce var olan ve var olduran bir şey bulunmalıdır. Bu, eğer bir şey varsa, zorunlu olan bir şeyler var, demektir. Bu itibarla burada da bu zorunlu bir nedeni ya da sonsuz olmayan bir nedenler serisini gerektirir ve kendiliğinden zorunlu olan varlık tüm varlıkların, zorunluluklarını kendisine borçlu oldukları Tanrı'dan başka bir şey olamaz.

Eşyada gözlenen yetkinliğin mertebe derecelerinden geçen bir başka yol daha vardır: İyilik, gerçek, soyluluk ve bu cinsten birtakım yetkinliklerde de dereceler vardır. Şu halde çok ya da az, daima bir karşılaştırma haddini anımsatır ki, bu da mutlak'tır. Bu itibarla, bir kendinden doğru ya da iyi, yani son hesapta, tüm diğer varlıkların nedeni olan bir

kendinden varlık vardır ki, buna da Tanrı diyoruz.

Tanrı varoluşunun diğer bir tanıtlama kanıtı da, eşyanın düzeninden elde edilir: Doğal cisimlerin tüm işlemleri (operation) bir bilgiye sahip olmamalarına karşın, bir ereğe doğru eğilim gösterirler. Bunların amaçlarına ulaşmak için, birlikte bulundukları düzenlik, amaca rasgele ulaşılamayacağını ve düzenliğin ancak kasıtlı ve istenmiş olduğu takdirde olanaklı olabileceğini gösterir. Eşya, bilgiden yoksun olduklarından onlar için bilen birinin bulunması gerektir. İşte eşyanın amaçlığını düzenleyen bu birinci zihne, Tanrı diyoruz. Tanrı'ya doğru giden bu yollar, görünüşte ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, aralarında gizli bir bağla ilişkide bulunurlar. Eşyanın hareket ve düzeni için doğru olan, kendi varlıkları için de doğrudur. Her varlık, "var olan bir şeydir ve karşılaştırılan şeyin doğa ya da özü ne olursa olsun, kendi varoluşundan asla uzaklaştırılamaz". Bir insan, bir ağaç, bir at, gerçek varlıklardır; yani, tözlerdir; bu itibarla da hiç biri varoluşun kendisi değildir; var olan bir insan, var olan bir at, var olan bir ağaçtır. Öyleyse, her gerçek varlığın özü, kendi varoluşundan ayrıdır ve hiç bir şey kendi kendinin varoluşunu sağlayamaz; kendi niteliğinden başka bir şey olan varoluşu, bir başkası meydana getirir. Başkasıyle var olan bir şey ise, kendinden olandan başka bir ilk nedene sahip olamaz. Şu halde, bu cinsten olan tüm varoluşların ilk nedeni, kendisinde özü ile tözü ayrı şeyler olmayan, yani bir olan varlıktır. (Bu anlayışta çağımızdaki varoluşçuluğun kökleri gizlidir). İşte Tanrı dediğimiz varlık budur ve Thomas'ya göre, metafizik Tanrı adı altında gizli olan felsefesel gerçeği, akıl sayesinde böyle açıklar. Tanrı, var olmanın saf edimidir. Yani, Bir, İyi (Hayır), Düşünce gibi herhangi bir öz olup, kendisine ayrıca bir oluş eklenen bir varlık değildir. Ebedîlik, değişmezlik, zorunluluk gibi, kendisine Tanrısal gerçekliğin karakteristiği gibi eklenen bir varoluş tarzı da değildir; fakat kendinden ve kendisine hiç bir şey eklenmemiş olan varoluşun kendisidir. Zira, ona eklenebilen her şey, kendisini belirlemek suretiyle sınırlamış olur.

Tanrı'da öz, varoluşla özdeştir, demek, başka varlıklarda öz denilen şeyin, Tanrı'da var olma ediminin kendisi demektir. Bu itibarla burada, Tanrı'yı yüklemlerinden herhangi biriyle özdeş bir duruma getirmek demek değildir, ama tersine olarak, yüklemleri, gerçeğin Tanrı yüklemlerinden başka bir şey olmamaya dönüştürmektir. Tanrı, saf var olmak ise, bu varoluşu dolayısıyle de varlığın mutlak dolgunluğudur; bu itibarla da sonsuzdur ve eğer Tanrı sonsuzsa, kendisinde sonradan kazanılması gereken hiç bir şey eksik değildir; onda hiç bir değişiklik kavranılamaz; öyleyse Tanrı, şahane bir değişmezlik ve ebediliktir; kendisine yükletilmesi uygun olan diğer yetkinlikler de böyledir. Şu halde bütün o yüklemlerin kendisine yükletilmesi uygun gelir; zira, var olma mutlak edimi (acte) sonsuzdur; bu varlık düzeni içinde de vardır; öyleyse o, yetkindir. Bundan, Tanrı'yı anlatmak için kullandığımız dilin birçok noksanları çıkar. Varoluşunu onayladığımız bu Tanrı, ne olduğuna nüfuz etmemize izin vermez; o, sonsuzdur; ruhlarımız ise sonludur. Öyleyse, onun hakkında, kapsamını tüketmeyi asla iddia etmeksizin, gücümüz yettiğince dışsal görüşler elde etmemiz gerektir. Tanrısal özden kendine ait olmayan her şeyi inkâr etmek ve art ardına Tanrı düşüncesinden hareket, değişme, edilginlik, bileşiklik... gibi sıfatları atmak suretiyle, onu hareketsiz, değişmez, yetkin bir surette edim halinde ve mutlak surette yalın bir varlıkmış gibi kabul etme sonucuna varırız. Bu birinci kural, inkâr yoludur. Fakat bunu ikinci bir kural izleyebilir ve Tanrı'nın kendisiyle eşya arasında bulunan andırışlara oranla adlandırılmasına çalışır; sonuç ile neden arasında zorunlu olarak bir ilişki, bundan ötürü de bazı benzerlikler vardır. Neden sonsuz, sonuç sonlu olursa, elbette sonuçta görülen özellikler, oldukları gibi nedende de vardır, denilemez. Fakat sonuçta var olan, ne tarzda olursa olsun, nedeninde önceden var olmak zorundadır. Bu anlamda olarak yaratıkta bazı gölgelerini bulduğumuz tüm yetkinlikleri sonsuzlaştırmak suretiyle Tanrı'ya yükletiriz ve Tanrı yetkindir; yüce olarak iyidir (hayır); tektir, zihinli, tümel bilgili, iradeli, özgür ve tümel güçlüdür, deriz; ve bu yüklemlerden her biri son çözümlemede varoluşun saf ediminin tam olarak bir olan sonsuz yetkinliğin, yani Tanrı'nın bir veçhesinden başka bir şey değildir.

Nedenlilik ilkesiyle Tanrı varoluşunu tanıtladıktan sonra, âlemin yaratanı da Tanrı olduğunu açıklamak gerekir. Thomas'ya göre, mademki Tanrı mutlak ve sonsuz olarak var olmuştur, öyleyse O, kendinde güç halinde tüm yaratıkların güç ve yetkinliklerini gizli olarak (virtuel) kapsar. Her varlığın evrensel nedenden türeme tarzına, yaratma (création) denilir. Bu düşünceyi tanımlamak için şu üç şeye dikkat etmek uygun olur:

1. Yaratma problemi, şu ya da bu özel şey için değil, tüm var olan şeylerin tümü için ileri sürülür.

2. Her var olanın görünüşünü açıklamak

söz konusu olduğundan, yaratma, varoluşun bir armağanından başka bir şey olamaz. Hiç bir şey yoktur; ne eşya, ne hareket, ne de zaman vardır; fakat yaratık, eşya evreni, hareket ve zaman meydana gelmişlerdir. Yaratma, tüm varlığın (totus esse) türemesidir; bu ise, yoktan (ex nihilo) meydana gelmiş demektir.

3. Yaratma, tanım itibarıyle hiç bir şeyi önceden varsaymayı gerektirmezse de, aynı suretle kendi de var olma saf edimi olduğu için, yine tanım itibarıyle, önceden var olma sonlu edimlerine nedcn olabilen yaratıcı bir özün bulunduğunu varsaymamızı gerektirir.

Bu koşullar ileri sürüldükten sonra, yaratmanın mümkün olabildiği kadar da özgür olması gerektiği kabul edilir. Gerçekten var olma saf ediminin, âlem var olmasaydı hiç bir şeyi artmazdı. Şu halde, yaratıkların varoluşu Tanrı'ya oranla kökten olanaklıdır; bu ise, yani yaratma, özgür olarak oluşuyor demektir. Bu itibarla o, oluşmaktadır. Zira, Aristo' nun yaptığı gibi, yalnız düşünce değil, saf edimmiş gibi değil de varoluşun kendisiymiş gibi ileri sürülürse, bir yaratma için istenen üç koşul, gerçeklenmiş olur ki, bunda her var olan şeyin kendi varoluşunun bir oluşması ve bu suretle de bir yoktan oluştuğu gibi, bu oluşun nedeni de, Tanrısal varoluşun yetkinliği olmuş olur. Yaratmadan meydana gelen bu yaratanla yaratık arasındaki ilişkiye, pay daşlık (participation) denilir. Bu terimden panteizme ulaşan bir anlam çıkarılmamalıdır. Thomas'nın amacı, bu ifade sayesinde panteizmi büsbütün uzaklaştırmaktır. Paydaşlık, yaratıkla yaratanı birleştiren bağ demektir; bu yaratmaya aklın alabileceği bir nitelik verdiği gibi, bunların birbiriyle karıştırılmasını men eden ayrılığı da bildirir. Saf edime ya da Tanrı yetkinliğine paydaş olmak, Tanrı' da ezelden var olan ve yaratığın görünmesiyle ne artmış ne de eksilmiş bulunan bir yetkinliğe sahip olmak demektir ki, bu yetkinlik kendi sınırlı ve sonlu tarzına göre oluşur. Paydaş olmak, paydaş olunan şeyin bir kısmı olmak demek değildir; kendi varlığını tutmak ve bunu başka bir varlıktan almak demektir. Varlığını ondan almakta gösterir ki, kendisi o değildir. İşte bu suretle yaratık, yaratanın sonsuz bir surette aşağısına yerleşmiş olur; hatta o denli uzağına yerleşir ki, Tanrı ile eşya arasında hiç bir bağlantı kalmaz. Yalnız eşya ile Tanrı arasında kalır. Gerçekten âlem, Tanrısal özde hiç bir değişiklik olmaksızın varlığa doğar. Bununla birlikte, evren, Tanrı'dan doğal bir zorunlulukla doğmamıştır. Evrenin bir zihin ve iradeden oluştuğu aşikârdır. Tanrı'nın her eseri, kendisinde önceden vardır; fakat o, sonsuz bir zihin olduğundan ve onun zihni kendi varlığı olduğu için, tüm eserleri kendisinde zihnin alabileceği bir tarzda önceden vardır. Şu halde, Tanrı tüm eserlerini meydana getirmeden önce bilir ve bunların oluşmaları, Tanrı'nın onları bilmesindendir; demek ki Tanrı, onları istemiştir. Âlemde hükmeden en yalın düzen ve amaçlılık manzarası, eşyayı kör bir doğanın, bir çeşit zorunlulukla oluşturmadığını ve zihinli bir kayranın bunu özgür olarak seçtiğini bize göstermeye kâfidir (Et. Gilson, s. 526-534).

Özet olarak Thomas'ya göre, akılla iman arasında hiç bir çatışma yoktur. Zira:

1. İman gerçekleriyle akıl gerçeklerinin son temeli Tanrı'dır; iman vahiyle, akıl ise Tanrı' nın bağışladığı ilk ilkeleri kullanmak suretiyle hiç bir çatışma ve çelişmeye düşmeksizin aynı gerçek üzerinde birleşir. Çünkü, doğru asla doğruya karşı savaşmaz. Bunlar arasındaki aykırılık, bir görünüşten ibarettir.

2. Akıl tam bir özgürlükle ve her alanda gelişmek için söz götürmez ve mutlak bir hakka sahiptir.

3. Çatışma ve kuşku halinde iman gerçekleri, bize akıl gerçeğiymiş gibi görünen şey üzerinde zorunlu olarak ilerlemek zorundadır. Zira vahiy olgusu, bir kez olumlu (pozitif) olarak kurulduktan sonra, Tanrı kendisini aldatmaz. Oysaki, biz acele verdiğimiz hükümler ve yarım gözlemlerimiz... vb. dolayısıyle birçok yanılmalara düşeriz. Burada az ya da çok sorunu yoktur. Kültürsüz bir adam, güneşin yeryüzünden büyük olduğuna akıl erdiremez. Nitekim Hıristiyanlar için de Tanrı' nın hem bir, hem üç oluşu, aklımızı aşan bir gerçektir. Sonsuz bir zihin için ise, bunda hiç bir giz yoktur. Bu itibarla yalnız bu sorunda felsefe, Tanrıbilime tabidir.

4. İmanın gerçeği, akıl için pek değerli bir yardımcıdır; iman, aklı tamamlar, yönetir, ona yeni problemler, evvelce bilinen şeylerin yeni yanlarını, çok ve beklenmedik görünümlerini telkin eder. Akıl da görülen şeylerin bilgisiyle ve hele güvenilebilirliğin olabildiği kadar ciddî belirlenmesi sayesinde yaptığı yaklaştırmalar, karşılaştırmalar ve uygulamalarla iman gerçeklerinin bilimsel anlam ve önemlerini daha iyi kavramaya yardım eder. Bu itibarla insel düşüncenin tam gelişmesi için akıl ve imandan birine değil ikisine birden baş vurmakta büyük yarar vardır (F. Palhoriès, cilt II, s. 75-77). Daha açıkça söylemek gerekirse, Thomas'nın doğal bir ışın saydığı akıl, Tanrı' nın varoluşuna dair, yukarda açıkladığımız gibi birtakım kanıtlar getirebilir; fakat üçüzlemedeki birlik, ahret, arınma yeri (ârâf)... vb.

gibi vahyedilmiş inançlar, önceden kabulü gereken imana ihtiyaç gösterir.

Thomas, tümeller sorununda, ılımlı gerçekçiliğe (réalisme), yani, aydın adcılığa (nominalisme) bağlıdır ve bir çeşit seçmecidir. Zihnin konusunu ya da eşyanın soyut şeklini, bunun kaynaksal (originel) özü gibi kabul eder. Düşüncelerimizin duyumlardan geldiğini, başlangıçta ruhumuzun saf bir edim olup, yalnız bilme olanağına sahip olduğunu kabul eder. Yani o da, Aristo gibi ruhu, ancak verilmiş bir konu önünde, özel edimini işleten güç halinde bir zihin sayar; bu bakımdan ruh, Aristo'nun zannettiği gibi, bir düz levhadır ve Thomas'nın deyimiyle, edilgin entellekttir. Duyarlık, dış nesnelerin eylemiyle meydana gelir ve bu bilginin hareket noktasını oluşturur. Edilgin entellekt, kendiliklerinden bilimin konuları olamayan birtakım imgeleri (hayal) saklar. Etkin entellekt ise, bunlara kavranılabilir (intelligible) türler ya da düşünler şeklini verir. İbn Rüşt'ten ayrılan bu duyumculukla Thomas, bilme ediminin nesnel ve gerçek değerini kurtarmaya çalışır ve Aristo'nun bilgi kuramına Eflatun ve İskenderiye Okulunun düşünlerinden de karıştırmak suretiyle ülkücülüğe kapılır. O, bu görüşüyle az çok, bileşik tözlerin kurucu kısımları olarak suret (figure) ve madde kavramlarıyle birleşme (individuation) ilkesine bağlar. Yani, ona göre, bireylerin birbirinden farklı ve özünlü (zatî) bir niteliğe sahip olmalarını sağlayan ilke, ona göre, maddenin suret aracılığıyle özelleşmiş ve belirlenmiş olmasıdır. Bu suretlerin ilki, maddeye ayrılmaz bir surette bağlı olan zaman ve uzaydır. Bunlara maddesel suretler denilir. Bir de maddeden tamamıyle soyulmuş olan soyut suretler vardır ki, bunun en mutlak surette yalın olanı Tanrı'dır. Bu itibarla her suret, maddeyle birleşebilir; maddeye bireysel bir özellik verir; cins ve türleri meydana getirir. Fakat, Tanrı'ya hiç bir suret yükletilemez.

Ruhu ölümsüz ve maddesel olmayan bir töz sayan Thomas, mantıkta kategorileri, tasımları, dil şekillerini ve geniş ölçüde skolastik problemlerinin hepsini inceler; fakat, Aristo'dan pek de ayrılmaz. Ona göre de yöntem, yukarlarda gördüğümüz gibi, bileştirme ve bölmedir; yani, bireşim ve çözümlemedir. Kategoriler ise, töz, cinsler, nitelik, nicelik... vb.dır ki, tüm bunlar az çok genel terimlerdir. Bunlar, doğru doğayı değil, doğru yargıları anlatırlar. Gerçek ise, "düşünceyle gerçekliğin sahih olarak karşı olumundan" ibarettir. Kesin bilginin ilkesi de apaçıklıktır. Akıl, gerçeği yanlıştan, yani kendine aykırı olandan ayıran doğal bir ışındır.

Ahlâk problemine gelince: Thomas, ahlâkı genel ve özel olarak ikiye ayırır. Aristo'ya bağlı olmak koşuluyle, ahlâkı, insanın akılsal doğasının gelişmesi için bir aracı sayar. Eflatun'un iffet, şecaat, bilgelik ve adalet olarak kabul ettiği dört köklü (aslî) erdemlere, iman, ümit, sevgi ve sadaka verme gibi diğer birtakım ödevleri ekler. O, bunların tekrar edilmek suretiyle kazanılacağına, fakat bu erdemlerin insanı ancak yetkinlikten yoksun olan doğal mutluluklara ulaştıracaklarına inanır. Ebedî ve göksel mutluluklara ulaşmak için ise, Hıristiyanlığın emrettiği erdemleri kazanmayı önerir. Thomas, irade sorununda liberalizmle determinizmi uzlaştırmaya çalıştığından, Tanrı, der, bizim hareket ve gidişlerimizin ne şekilde olacağını bildiği gibi, ne şekilde olması gerektiğini de bilir ve ister. Aynı zamanda Tanrı, eylemlerimizin belirli şeylerle ve belirlenmiş bir şekilde cereyan etmesini arzu ettiği halde, istediğimiz gibi serbest hareket etmekliğimizi de ister. Esasen benim serbest olarak yapmak istediğim her eylem, Tanrı'nın tarafımdan serbestçe yerine getirmemi arzu ettiği eylemdir. Bu itibarla tüm edim ve hareketlerimizi Tanrı saptadığı gibi, hareketlerimizi serbestçe yapabilmemiz de bu saptanan ve takdir edilen şeyin içindedir; yani, kişisel irademiz, Tanrısal iradeye dahildir. Bu itibarla A. Fouillé'nin gördüğü gibi, Thomas'nın Tanrısı bir iradeden çok, kendi kendini tamamlayan bir doğadır. O, bu bakımdan da, Aristo ve Eflatun'dan ayrılmamıştır.

Nitekim Aristo, *Nikomak'ın Ahlâkı* adlı eserinde, irademizin doğal olarak ve kendiliğinden, kendi amacı olan iyiye (hayra) yöneldiğini ve elindeliğimizin (libre arbitre) hiç de özgür olmayan amacımızı değil, aklımızla düşünüp taşınmak suretiyle bizi bu amaca yönelten aracıları seçmekten ibaret olduğunu savunmuştu; bu neden, Aristo'ya göre, bize pratik akıl yürütmelerimizin öncülerini (prémises) veren doğal bir ışın gerektir. Bu ışın, Thomas'ya göre, doğal ve değişmez bir sabit haldir (habitus) ve iradenin kusursuzluğu bundan gelir. Daha çok bir zihinci olan Thomas, ruhumuzda iradeden çok, bilimin üstünlüğüne, inanır; iradenin özgür olarak seçebilmesinde karar verme hakkını bilime verir. Bunu vicdan (conscientia) sözcüğünün bilim anlamına gelen Scire sözcüğünden geldiğini ve Tanrısal iradenin bile, Tanrısal akıl aracılığıyle Tanrısal bilgeliğe bağlı olduğunu anlatmak suretiyle tanıtlar (*Vorlander,* cilt I, s. 324).

Thomas'nın bu görüşünden ahlâk ve hukuk kanunlarının Tanrı aklına dayandığı ve

Tanrısal iradenin de bu akla bağlı olduğu sonucu çıkar. Bu amaçla, "ebedî kanunlar, Tanrısal bilgeliğin aklından başka bir şey değildir. Tanrısal irade akıllı olduğu için, bu akla bağlıdır ve bu nedenle de, ebedî kanuna tabidir" der. E. Bréhier, hukukun akıldan ayrılamazlığını iddia eden bu görüşü, Occamcıların reddettiklerini, fakat modern hukuk kuramlarından bir kısmının bu iddiaya dayandığını, XVII. yüzyılda Grotius'ün, skolastiklerden Vasques (ölümü, 1506) aracılığıyle Thomas'dan yararlanmış olduğunu kaydeder (cilt I, s. 681).

Thomas'nın hukuk ve devlet kuramı önemlidir. Bunu biraz daha genişçe açıklamak gerekir: Thomas, *Principum* adlı ve bazı kısımları kendinin olmadığı sanılan eserinde ve Aristo'nun *Politika*'sına dair yazdığı *Yorumlama*'da, devlet kuramını açıklar; P. Lombart'ın *Sentences*'ıyla *Nikomak'ın Ahlâkı*'na dair yorumlamasında da hukuk hakkındaki görüşlerini verir. Ona göre, hak, iki şeyin birbiriyle olan orantısıdır (proportion); bu orantının amacı, adaletin esasını oluşturan eşitliği sağlamaktır. Adalet, insanlar arasında ortak çıkara uygun olan âdil, haklı ve sosyal bir durumu oluşturmak demektir. Ona göre, insanda doğuştan bir hak duygusu, haklıyı haksızdan ayırt etme fakülte ve özeliği (hassa) vardır. Biri doğal, diğeri olumlu (pozitif) olan iki hukuktan birincisi doğuştandır. (Babanın çocuğunu beslemesi gibi), Bu hukukun kuralları genel, evrensel ve değişmez bir karaktere sahiptir ve tüm hukuksal düzenin esasını oluştururlar. Pozitif hukuk ise, bireysel ya da sosyal bir girişim sonucunda meydana gelir. Uluslar hukuku, aklın ürünü olan doğal haklardandır.

Thomas, kanunu, eylemlerimizin bir ölçüsü sayar ve bunun amacı, genel ve ortak çıkarı korumaktır. Kanunların da bir hiyerarşisi vardır: En başta, Tanrı tarafından evrenin genel yönetimine yarayan insel ve ebedî kanun vardır ki, bu doğrudan doğruya Tanrı'nın kendisidir. Daha sonra doğal ya da hukuksal kanunlar gelir ki, bunlar da her birey ve varlığın kendi doğalarına uygun olan maksat ve amaçlarının gerektirdiği edim ve hareketlerin ilke ve kurallarıdır; bunlar, bu varlıkların doğasında içkindir (mündemiç). Daha sonra da insel kanun gelir; bu, bir maksat ve amaç için baş vurulan bir aracı ve bir çeşit kural ve önlemdir. Bunu da düzenleyen doğa kanunudur. Yani doğal kanun, suç işleyecek olanın cezalanacağını söyler; fakat, hangi cezaya çarptırılması gerektiğini bildiren, insel kanundur. Thomas'ya göre, bir de Tanrısal kanun vardır; bu, yanılmaz ve vahyin eseridir. Bu, akılsal ve insel kanunların yetişmediği konularda kesin bir emir olarak bizi kuşku ve tereddütten kurtarır. İnsel kanunlar, kanun kurucusunun akıl ve iradesinden, Tanrısal ve doğal kanunlar da, Tanrı'nın iradesinden doğarlar.

Devlete gelince, bu, Thomas'ya göre, insel bir kanundur ve bunun amacı, erdemi gerçeklendirmek ve olabildiği kadar bu dünyada insanları mutlu etmektir. Yani, "insanlara, maddesel, tinsel ve ahlâksal olarak kendilerine yakışan ve lâyık oldukları bir hayatı sağlamaktır". Bunda genel ve ortak çıkarlar vardır. Ona göre, siyasal iktidarın kaynağı, ya Tanrıdır, ya da insel hukuktur. Onun sisteminde bu iki kaynak birbirine aykırı değildir. Hükümetin dayandığı meziyetler, ihtiyatlı ve bilgece hareket ve önlemli olmaktan ibarettir. Devlet, topluma düzenin uygulanmasıdır. Siyasal bir hayvan olan insan, sosyal hayatta aile, toplum ve devlet içinde birbiriyle ilişki ve bağlantılar kurmak zorundadır ve bunu insana gösteren de doğadır. Devlet şekillerinin en yararlı ve en iyisi monarşidir. Fakat bu istibdada çevrilmek yeteneğini gösterdiğinden, demokrasiyle aristokrasinin güvencesi altında bulunmalıdır. Devlet erki, cisimsel (regnum) ve tinsel (sacredotium - ruhanî) olmak üzere ikidir. Nasıl ki, akıl spekülatif konularda gerçeği aramak elindeliğine sahipse, cisimsel ya da uygarsal erk de, aynı elindelikle sitenin iyiliğini araştırır. Tinsel erk, insanı selâmete ulaştırma görevini Tanrı'dan almıştır. İlke olarak Thomas, "krallık kral için değil, kral krallık için oluşturulmuştur" der.

Thomas, hükümetler, kendi varoluşlarını kiliseye borçlu saymadıkları gibi, kilise tarafından da kurulmuş saymazlar. E. Bréhier, Thomas'nın bir çeşit ılımlı teokrasiyi savunduğunu, hatta kralı kilisenin aforoz edebileceğini ve tahtından indirebileceğini kabul ettiğini kaydeder ve onun ülküsel hükümeti bir Hıristiyanlık devleti olduğunu söyler (cilt I, s. 682). Vorlander de bunu onaylar: "Saltanatın dünya üzerinde görülebilen belirtisi, Thomas'ya göre, Roma Katolik kilisesidir". Bunun için, tüm Hıristiyan hükümdarlar, papaya, İsa'ya itaat ediyorlarmış gibi itaat etmelidir (cilt I, s. 325). Dr. Ch. Crozat ise, Thomas'ya göre, hükümetler, ancak din dolayısıyle ve dini ilgileyen konularda ve ancak bu gibi durumlarda, kiliseye bağlanabilir, demektedir.

Thomas, mülkiyeti, doğal bir hak saymamış, bunun birtakım bozgunculuklara (nifak) neden olduğuna inanmış, serveti yasal görmüş, ticareti onursuz bir iş saymıştır; o, uyruğun haksızlık yapan krala is-

yanının yasal bir hak olduğunu savunmuştur. Thomas, antikitenin bilim ve felsefesini kilisenin âlem anlayışına bağlamış, akıl ve iman arasındaki ilgi ve sınırları göstermek suretiyle bilimin bağımsızlığına yol açmıştır. Aristo'nun eserlerine dair yorumlamalarında kullandığı dil, hem bu felsefeyi aydınlatmış ve dönemine hakkıyle öğretmiş, hem de felsefeye zamanımıza dek gelen ana terimleri kazandırmış ve nihayet İbn Rüşt tarafından şekli değiştirilmiş olan gezimciliğe, Hıristiyanca bir şekil vermiştir. O, Tanrı'nın şerri yaratmadığını, âlemde gerçeklenen tüm iyiliklerin ilkesini yarattığını ve bu âlemin, olabilen âlemlerin en iyisi olduğunu savunarak Leibniz'in iyimserliğini hazırlamıştır. Thomas'ya, "Okulun meleği" unvanı da verilmiştir. Onun etkisi, gerek zamanında, gerek daha sonra ve hatta sonçağlara dek uzanır. XIX. yüzyılda başlayan Yeni Thomacılık (Neo-Thomisme) ve bunun gerçekçiliği, bazı Katolik olaybilimci (phénomenologie) filozoflarıyle cizvitlerden R. P. Erich Przywara'dan başlayarak, Ehrle, Grabmann, Baumker ve Gilson gibi felsefe tarihçileri, Gutberlet, Kardinal Mercier, Geyser, Gemelli, M. J. Martin, P. J. Maréchal... vb. filozoflar tarafından türlü bakımlardan geliştirilmiş ve yenileştirilmiştir. Siyasal ve hukuksal görüşleri de, yaşadığı çağdan sonra yüzyıllar içinde birtakım önemli bilgin, filozof ve politika adamlarına ilham vermiştir. (Gerek bu konuda, gerek onun politika ve hukuk kuramı hakkında geniş ve güvenilir bilgiler için bakınız: Dr. Charles Crozat, *Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi.* Istanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, s. 588-637; 1938. No. 16. Türkçeye çeviren: Dr. Recai G. Okandan).

Thomas'nın külliyatı 34 cilt olarak Frette ve Maré taraflarından 1871-1890'da Paris'de basıldı; 15 cildi Roma'da 1882-1930'da basılmıştır. *Summa Theologica* 5 cilt olarak 1926'da basılmaya başlamıştır (Blot baskısı). Diğer eserlerinin de ayrı ayrı ve türlü baskıları vardır.

Bkz. Metinde geçen eserlerden başka, hemen tüm felsefe tarihleri. Ch. Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas d.A.* (2 cilt; Paris, 1858); A. D. Sertillanges, *Saint-Thomas d'A.* (2 cilt; Paris, 1910); Et. Gilson, *Le Thomisme* (4. baskı; Paris, 1942); G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (Friburg, 1931); J. Zeller, *L'Idée de l'État chez Saint-Thomas d'A.* (Paris, 1910); G. K. Chesterton, *Saint-Thomas Aquinas* (1936); *The Life of Saint-Thomas Aquinas* (Kenelm Foster baskısı, 1959); Josef Pieper, *Guide to Thomas Aquinas* (1962); H. Meyer, *Saint-Thomas* (1938); Martain, *Distinguer pour Unir* (4. baskı, 1946); J. J. Pauson, *Saint-Thomas d'Auqinas de Principii Naturae* (1950); M. Grabmann, *Die Echten Schriften des Heilgen Thomas* (2. baskı, 1927) ve *Die Werke des Saint-Thomas Aquinas* (3. baskı, 1949). Thomas'ya dair bibliyografya çok geniştir. Adı geçen eser ve tarihlerde bu filozofa dair geniş ve zengin listeler vardır.

THOMAS (Strasburglu). Latince adı Thomas Argentinensis'tir. Bilinmeyen bir tarihte Strasburg'da doğdu; Saint-Augustin münzevileri tarikatının başkanı olarak 1357'de öldü. Daha pek küçükken bu tarikata bağlanmıştı. Doktora payesini kazanır kazanmaz profesör olmuş ve pek beğenilmişti. Geniş bir bilgiye ve isabetli düşüncelere sahip olan Thomas, skolastik tezleri açıklamakta kolay, verimli ve beliğ bir anlatım tarzına sahipti. O, usta bir yönetici olduğu kadar da seçkin bir teoloji bilginiydi. Üslubu bulanıktı, aradığı düşünceyi tertip ettiği tasımın (kıyas) en son önermesinde saklayan o zaman üstatlarının yöntemine bağlıydı. Eserlerinde hiç bir sisteme hizmet etmek istemiyormuş gibi görünen Thomas'yı anlamak için eserlerini sonuna dek izlemek gerektir. Thomas, Duns Scot'un güçlü bir hasmıdır ve Saint-Thomas'nın aydın taraflılarından biridir. Tümeller sorununda Duns-Scot ve Gandlı Henri gibi bazı doktorların düşünceleriyle savaşır. Bu iki doktora göre, varlıklar merdivenine birçok basamak eklenmelidir; bunlar, son edimde belirlenmiş olan tözden önce, belirlenebilen ve belirlenemeyen iki varlığın bulunduğuna inanırlar. Bunların sisteminde, madde, şekle bağlanmadan önce de bu bitişmenin etkisiyle eşit bir surette gerçek olan iki tarz altında, kendi kendine bireysel tözün öğelerinden biri olabilir.

Thomas, bu sistemle savaşır; bunun eski doğacıların düştüğü bir yanılma olduğunu anlatır ve Gandlı Henri, Aristo'nun Parmenides'e karşı ileri sürdüğü eleştirileri yöneltir ve onların tümeller hakkındaki düşüncelerinin Tanrıbilimle uzlaşamayacağını tanıtlamaya çalışır. Thomas, birbirine aykırı olan doktrinleri de uzlaştırmaya çalışmıştır. Adcılığın (nominalisme) gülçü bir hasmı olan Thomas, *Commentarii in IV. Libros Sententiarum* (Geno, 1585) adlı eseriyle tanınır. Hayatını Fanolu Sébastien yazmıştır. Görüşlerinin ilham kaynağı eski Aegidius Colonna'nın düşünceleridir.

THOMAS (Yorklu). İngiliz filozofu. York'da bilmediğimiz bir yılda doğmuş, 1260'ta ölmüştür. Oxford'da yetişmiş ve burada hocası Marshlı Adam'ın ardılı olarak ders vermiştir. 1256'dan önce yazıldığı sanılan *Sapientiale* adında, henüz basılmamış olan bir eseri de

ünlüdür. Altı kitaba bölünmüş olan bu eser, metafizik konuları kapsar. Thomas, bu kitabında Aristo'nun metafiziğini açıklamak için o dönemde tanınmış olan tüm İslâm yorumcularına, Farabiye, İbn Sina'ya, İbn Rüşt'e, İbn Cebrul ve Maimonides'e baş vurmuştur. Latin kaynağı olarak da, Ciceron ve Saint-Augustin'den ve ortaçağ kaynakları olarak Boéce ve Saint-Anselme'den yararlanmıştır; hatta kendi zamanına yakın dönemlerde yazılmış olan Gundissalinus'ün *De Articulis Fidei*'sinden ve Auvregneli Guillaume'un *De Universo*'sundan da istifade etmiştir. Fakat en fazla İbn Cebrul ile Gundissalinus'ün etkisi altında kalmıştır. Ona göre, madde, İbn Cebrul'ün de iddia ettiği gibi, şekilden yoksun olmak için gereken şeye dönen bir varlıktır. Bu yoksun oluş da, maddede, havadaki karanlık gibidir. Karanlık nasıl ki ışına oranla kendinden ve güç halinde bir cisim ise, madde de şekil karşısında güç halinde bir varlıktır. Tanrı tarafından yaratılmış olan madde, olabildiği kadar iyidir; genel anlamda, yerden ve suretten yoksunmuş gibi varsayılan madde sayesinde, ebedî tözler var olabilir ya da olmayabilir. Bu, İbn Cebrul'ün tüm var olan şeylerde ortak olarak bulunduğunu iddia ettiği evrensel maddedir. Thomas da daha önce Midletonlu Richard'ın düşündüğü gibi, meleklerle insel ruhların heyulâ biçimli (hylémorphique) bir bileşime sahip olduğunu kabul etmiştir ki, bu İbn Cebrul doktrininin zorunlu bir sonucudur.

Thomas'ya göre, maddede güç halinde bulunan şekiller, kavranılabilir tözlerde edim halindedir; bunlar, cisimlere girmemiş oldukları ve bu tözlerde maddesiz olarak bulundukları için daha soyludurlar. Bu kavranılabilir tözlerin eylemi, madde içine şekli akıtmak, nüfuz ettirmektir. Bunun içindir ki, bilgeler saf zihinlere şekil bağışlayanlar adını verirler, der. Bununla birlikte Thomas, zihinlerin maddeye şekiller veremeyeceğini, zira şekillerin maddeye oranla gerçekten güç halinde bulunduklarını iddia etmekte ısrar eder. Zihinler, maddeye şekilleri, ancak potansiyelliklerinden birini edimleştirmek suretiyle verebilir. Madde, tözün başlıca nedeni olduğundan, şekil de maddenin bireyleşmesinin ve birliğinin başlıca nedenidir. Thomas'ya göre, insel bileşikte (terkip) şekil, ruhtur. Fakat, ruhun kendi de bir tözdür. Çünkü, ruh, daha önce şekilden bileşiktir ve bu ruhsal maddeyi, varoluş ve değişmenin saf olabilirliği diye tanımlayabiliriz. Zihinsel bilgi olanaklıdır; zira, duyulur nesnede var olan şekil, ruhta var olanın örneği (exemplaire) halini alabilir. Bu itibarla bir aynı şekil, iki ayrı varlık tarzı altında bulunabilir. Thomas, tümellerin oluşmasını Auvergneli Guillaume'un *De Universo*'suna baş vurarak açıklar. Fakat, Aristo'nun bu konuda duyumlara vermiş olduğu ödev ve önemi beğenmez. Bilginin ruha duyulardan değil, Tanrı'dan geldiğini iddia eder.

Thomas'nın ileri sürdüğü kanıtlardan biri, duyulur bilginin bile, ruhu Tanrısal aydınlanmaya yönelttiğidir; daha sonra o, Ciceron'un *De Natura Deorum* (cilt II, s. 2) ünden, Lucillius ve Ennius'ten yararlanarak Tanrı bilgisinin her kavimde doğuştanlığını da ayrı bir kanıt olarak gösterir ve Saint-Anselme'in *Proslogion*'ü ile Saint-Augustin'in *De Libero Arbitrio* adlı eserlerindeki kanıtları ileri sürer. Görülüyor ki, Thomas, Yunan ve İslâm kaynaklarından gelen metafizik konuları pek iyi bilmekte, fakat bunları kendi kişisel görüşleriyle bir bireşim haline getirmekten çok, onların etkisi altında bocalamaktadır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 474-476); D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford* (1930).

THOMAS, a Kempis. 1380'de Kolonya'da Kempen kasabasında doğmuş, 1471'de ölmüştür. Asıl adı Kempenli Thomas Hamerken'dir. Gerhard Groot'un kurmuş olduğu Ortak Hayat Kardeşleri adlı bir tarikatın yetiştirmelerindendir. *De İmitatione Christi* adını taşıyan ibadet kitabı onundur. Bu eserin Fransızcası bin, Latincesi iki bin kezden fazla basılmıştır. İki ciltir. Ahlâkta ortaçağ Katolikliğini, dinde ise mistikliği savunmuştur (Vorlander, cilt I, s. 348-349).



THOMASIUS, Jacob. Alman filozofu. 1622'de doğdu, 1684'te öldü. Leipzig'de felsefe profesörüydü. Kendisinden çok, oğlu Christian'la öğrencisi Leibniz ünlüdür. Thomasius, eserlerinde daha çok sistemlerin tarihiyle uğraşmış ve bunlar arasında Aristo ile stoacılara önem vermiştir. Skolastik eleştirimcisi olarak da ünlüdür. *Erotemata Metaphysica* (Leipzig, 1670) adlı eseri değerlidir. *Felsefe ve Kilise Tarihinin Kaynaklarına Dair* (Halle, 1699) ile stoacıların âlem anlayışına dair Latince yazılmış bazı eserleri daha vardır. Leibniz'in kendisine yazmış olduğu mektuplarda Thomasius'e dair bilgiler vardır.

THOMASIUS, Christian. Alman filozofu. Bundan öncekinin oğludur. 1 ocak 1655'te Leipzig'de doğdu, 23 eylül 1728'de Halle'de öldü. Almanya'da skolastik akımına karşı gelmesi, doğal hukuku genel anlamda kamul duyuya (sens commun) göre açıklayarak yayması dolayısıyle felsefe tarihinde yer alan Thomasius, getirdiği yeni düşünceler ve bilimleri halk diliyle yazmakta göstermiş olduğu başarılarla da ünlüdür. Aristo ile bu filozofun o çağdaki taraflılarına karşı 1690'da yaptığı nükteli, güçlü saldırıları, doğmuş olduğu şehirden kaçmasına neden olmuştur. Thomasius, bu zorunlu durum dolayısıyle Halle'de bir sığınak arayıp dururken, Prusya için bir üniversite kurmaya vesile oldu ve kendisi de ölünceye dek bu şehirde açılmış olan üniversitede ders verdi. Aristo'ya karşı yazdığı iki eserde yeni bir şey yoktur. Nizolius'le Patricius'ün evvelce yapmış oldukları pek şiddetli ve başarılı saldırıları tekrar etmiş denilebilir; fakat hasımlarını gülünç bir duruma sokmak suretiyle yaptığı etki güçlü ve sürekli olmuştur.

Eserlerinde, büyü ve büyücülük aleyhine savaşmış ve düşünceleri okullarda olduğu kadar da mahkemelerde ve halk arasında akla uygun ve pratik bir tarzda yayılmıştı. Thomasius'ün sevdiği ve tasarladığı yöntem, felsefenin pratik yanını olduğu kadar da bilgelik ve bilimi halkın anlayacağı bir şekle sokma arzusuna dayandığından, bu bilgilerin derinlerine nüfuz etmemiş, yüzeyinde kalmıştır. Louis XIV. dönemindeki büyük adamların çağdaşı olan Thomasius, bir ahlâkçı olarak doğal hukukun müjdecisidir. Önce, Grotius ve Pufendorf'un çırağı olmuş, bunları hasımlarına ve özellikle Alberti'ye karşı savunmuştur. "Tanrıbilimin kitaptan, felsefenin akıldan kazanılabileceğine" emin olan Thomasius, bu iki bilgiden birincisinin ahrette, ikincisinin bu dünyada insana iyilik getirme amacını güttüğünü savundu. Halk öğretiminde ilk kez ana dilini kullanan ve Almanca olarak ilk bilimsel bir dergi çıkaran da odur (Vorlander, Almanya'da ilk kez ana diliyle ders vermiş olan profesörün, Kiel'de 1503-1504 yıllarında bilgin Haeberlin olduğunu kaydeder. Cilt II, s. 243). Leibniz'in ulusal dile dair olan ciddî çalışmalarının, yalnız kendisinden başlamadığı anlaşılıyor. Thomasius'ün felsefesi Descartesçılarla Locke'un etkisi altında gelişti.

Thomasius, Grotius ve Pufendorf'u yavaş yavaş terk etmiş, hukuk kanunlarıyle erdem ya da âlicenaplık kurallarıyle edep (bienséance) ve eğitim kurallarını birbirinden ayırmıştır; doğal hukuku da, insana tüm dışsal gidişinde gerekli olan bir felsefesel kurama, yani saf olarak olumsuz kurallar toplamına dönüştürmüştür. Asıl erdem için, eylem ilkesi olarak akla uygun bir aşk, yani bulanık, kararsız bir ilke önermiştir. Her ne kadar Thomasius, bu aşkı, yalnız kendini sevmekten ayırmak için gayret etmişse de, önerdiği bu ilkeyle bir çeşit benciliğe düştüğünün farkında olmamıştır. O, bu akla uygun aşkı, insanı mutlu eden bir ruh huzurunun kaynağı saymış, fakat bunun fedakârlıkla ilgisini inkâr etmiştir. Bu itibarla onun ileri sürdüğü aşk, insel faaliyetin en yüce amacı gibi kabul edilemez.

Thomasius, dar kafalı ve ukalâ ruhlarla kilise baskıları aleyhinde bulunmak, işkence ve büyü ile savaşmak, hoşgörüyü (tolerance) savunmakla özel bir değer kazanır. O. metafizikten hoşlanmamış, "ahlâkı, akıl ve erdem aracılığıyle, insanlara mutlu, zarif, ve hoş bir hayat geçirtmek sanatı" saymıştır (Vorlander, cilt II, s. 244). Diğer eserleri: *Akla Aykırı Olan Aşka Karşı İlâç* (Halle, 1696-1704); *Ahlâk Felsefesine Giriş* (Halle, 1706); *Doğal ve Kamu Haklarının Temeli* (Halle, 1705-1718); *Bilgelik ve Deliliğin Tarihi* (3 cilt, 1693); *Mantığa Giriş* (1691); *Antikite Felsefesine Giriş* (1688, 1701); *Akılcı Felsefeye Giriş* (1691). Bunların bir kısmı Almanca, bir kısmı da Latincedir.

Bkz. Luden, Ch., *Th. nach Seinen Schicksalen und Schriften* (Berlin, 1805). Bu eser, Thomasius'ün hayat ve eserlerini inceleyen bir monografidir. Fr. Schneider, *Philosophia Moralis Secundum Principia Thomasci* (Halle, 1723); E. Bloch, *Ch. Thomasius* (1953); R. Lieberwirth, *Ch. Thomasius* (1955).

THORILD, Thomas Thoréen. İsveç ozan ve filozofu. 18 nisan 1759'da Svarteborg'da doğdu, 1 ekim 1808'de Greifswald'da öldü. Küçük yaşta yetim kalmış, önce Göteborg'da, sonra Lund'de okumuş ve bu ikinci şehirde Lidner'le tanışmıştır. 1781'de Stokholm'a giderek Yeni Sansür adlı bir dergi çıkarmıştır. Fakat bundan önce, *Tutkular* adlı manzum bir eseriyle Akademi ödülünü kazanmıştır. Upsala'da Montesquieu'nün Eleştirisi adında parlak bir doktora tezi vermiş, 1788'de İngiltere'ye giderek orada İngilizce *The Sermon of Sermons* adlı bir eser yayımlamıştır. 1790'da Stokholm'a dönmüş, burada Kollegren'e karşı, *Eleştirinin Eleştirisi* adlı eseriyle savaşmıştır. Eserlerinin en önemlisi budur. Geniş görüşler, coşkular, safdil bir kibir ve azamet taslamak, dengeden yoksun bir belâgat, bu eserin ana niteliğidir.

Thorild, *Sağduyunun Özgürlüğüne Dair* adlı eseri yüzünden dört yıl sürgün edildi. O, bu vesileyle Kopenhag ve Lubek'e gitti. Bu son şehirde *Hukuk* adlı eserini bastırdı (1795). Daha sonra, Greifswald'daki İsveç Üniversi-

tesine profesör ve kitapsaray müdürü oldu. Burada, *Maximum Sive Archimetria* (Berol, 1799) ile bunun devamı olan *Die Gelehrten - Wolt* adlı eserini yazdı; nihayet Fransız Akademisine, Papa Pie VII'ye, Çar Alexandr'a göndermiş olduğu mektupları, *Orpheus Sive Panharmonion* adlı bir eserde topladı. Onun yüksek felsefesel değeri, bu eserde görülebilir. Thorild'i, Geijer, Atterbon, Berkow... gibi yurttaşı olan bazı filozoflar yorumlayarak tanıtmaya çalışmışlardır. Tennemann, onun *Felsefesel İman İtirafı* adlı bir eseri daha bulunduğunu, fakat bunun hükümet tarafından toplatılmış olması yüzünden ele geçmediğini kaydetmektedir. *Maximum Sive Archimetria* adlı eserinde, her şeyi miktarlar (grandeures) kuramına dönüştürdüğü görülür; eserde geniş olduğu kadar da çığırdışı (exentrique) düşüncelerin tohumları doludur. O, kendi sistemine, Generalis Critica Tanti et Totius adını vermektedir: Ona göre, bilginin temeli, şöyle düşünüp başka türlü düşünmemekliğimizi sağlayan zorunluluk duygusudur. Nesnelerin doğruluğundan başka bir şey yoktur. Her hata ve her fark, 'ne kadar' (quantium) üzerine düşmektedir. Thorild, hoş ve ilginç bir doktrine sahip olmakla tanınır (Tennemann, cilt II, s. 328).

Bkz. A. Nilsson, *Thomas Thoréen Thorild* (1915); E. Zunker, *Zentralbl. f. Bibliothekswesen*, 67 (1953).

THORNDIKE, Edward Levis. Kuzey Amerika filozoflarından. Daha çok psikoloğdur. 31 ağustos 1874'te Williamsburg'ta doğdu, 10 ağustos 1949'da öldü. 1904'ten 1940'a dek Kolombia'da Techers Kolejinde ve New York' da psikolojiyle pedagojiye çalıştı ve bu bilimleri okuttu. *Animal Intelligence* (1911); *Mental Social Mesurements* (1904); *Educational Psychology* (3 cilt, 1913-1914); *The Psychology of Want, Interests and Attitudes* (1935); *Man and His. Work* (1943); *The Psychology of Bearning* (1914); *The Measurement of Intelligence* (1926); *The Fundamentals of Bearning* (1932); *Human Nature and Social Order* (1940) adlı eserlerinin anlamalarından da anlaşılacağı gibi, Thorndike daha çok psikolojinin toplumla ilişkisini ilgileyen konularla uğraşmış ve bu bilimi pratik amaçlara uygulamıştır.

THRASEA PAETUS (Publius Clodius). Roma Senato üyelerinden, stoacı filozof. Neron zamanında yaşamıştır. Filozof Arria'nın kocasıdır. Seneca'nın etkisi altında kaldığı sanılmaktadır. Milâdın 56. yılında konsül olmuştur; 58'de Senato'dan ayrılmış, diğer bazı resmî görevlerden sonra 66'da kendi köşesine çekilmiştir. Hayat ve düşünceleri hakkında Tacitus'ün *Annals* (Furneau baskısı: XIII, 49; XIV, 12, 48; XV, 20, 22; XVI, 21-35) adlı eserinde bilgiler vardır.

THRASYLLOS. Milâdın I. yılında yetişmiş olan Eflatunculardandır. Mısır'daki Myndes kasabasında doğmuştur. Matematik ve astrolojiyi felsefeye karıştırmış ve gelecek hakkında bilgi edinmek isteyen İmparator Tiberius, onun kâhinliğinden yararlanmıştır. Thrasyllos, bu imparator üzerindeki nüfuzunu, onu daima iyiliğe yöneltmekte kullandı; fakat bu nüfuzu uzun sürmemiş ve kendisi bu hükümdar tarafından idam ettirilmiştir. Thrasyllos, Plotinos'un pek saygı gösterdiği birçok eserler yazmışsa da, bunlar kaybolmuştur. Ondan kalan tek şey, Eflatun'un diyaloğlarını üçlüklü (tétralogies) bölümlere ayırarak sınıflamış olmasıdır. Diogéne Laêrce, Demokrit'in eserlerini, Thrasyllos'un üçlü bölümlere ayırarak sınıfladığından söz ederse de, bunun daha çok önce başkaları tarafından yapıldığı sanılmaktadır (L. Robin, s. 16). Diogéne Laêrce, Demokrit'ten söz ederken Thrasyllos'un şu sözlerini nakleder: "Eğer Anterastlar, Eflatun'un olduğu doğru ise, Demokrit kendisini tanıtmadan gelip, filozof atlete benzer, iddiasında olan Sokrat'la felsefeye dair tartışmalara girişen Önopid ve Anaxagor'un öğrencisidir" ve Demokrit'in Fisagorculara da öğrencilik yapmış olduğunu, bu filozofa dair diğer bilgileri, *Demokrit'in Kitaplarını Okumaya Giriş* adlı eserinden aldığını kaydeder. Diogéne Laêrce, Eflatun'un diyaloğları hakkında yazdıklarını da Thrasyllos'tan nakleder. Vorlander de, bu filozof hakkında, Eflatun' dan söz ederken, "İmparator Tiberius'ün döneminde yaşamış olan Yeni Fisagorcu Thrasyllos tarafından dörder eseri kapsayan dokuz dergi halinde düzenlenmiştir" der. Anlaşıldığına göre Thrasyllos, Eflatun ve Demokrit hakkında esaslı bilgiler veren eski bir felsefe tarihçisidir.

Bkz. Tacitus, *Annales*, (Furneaux baskısı, liv. VI, ch. XX); Diogéne Laêrce, (liv. III ve IX); Porphyre, *Plotin'in Hayatı* (ch. X); Vorlander, (cilt I, s. 107, 109).

THRASİMAK (Trasimakos). Kaldeli bir sofist olan bu düşünür, Eflatun'un *Cumhuriyet* adlı eserinde (liv. I), sahneye çıkardığı kişilerden biridir. O, bu eserde, adaletin, iktidarı elinde tutanın, yani en güçlünün çıkarından başka bir şey olmadığı tezini savunur ve der ki: Fakat, güç, daima aynı elde kalmadığı için, yani bu, bazen krallarda, bazen de ulusta olduğu için, bunları koruyan kanunlar da daima aynı değildir. "Hükümeti yöneten, kendi çıkarına göre kanunlar yapar; ulus ise, halkçı kanun-

lar çıkarır; monark da monarşik kanunlar yapar; diğer hükümetler de böylece kendi işlerine geleni yaparlar ve bu kanunlar yapıldıktan sonra adalet, konusunu sırf kanun yapanların kendi çıkarları oluşturan bu kanunlara saygı ve itaatten ibaret olur".

Thrasimak'ın yaşamış bir kişi olup olmadığından kuşkulanılır. *Cumhuriyet*'te sert ve kaba bir savaşçı olarak gösterilen bu adam, yine Eflatun'un *Phedr*'inde ve Aristo'da, hatiplik sanatının tüm önlemlerini güvenle kullanmayı bilen bir üstat yeteneğine sahip olduğu görülür ve ölçülü bir yazar, güzel üsluplu bir sanatçı ve zamanına dek gelmiş olanlardan daha büyük bir başarıyla toplayıp sınıflama ve çözümlemede usta bir kişilik olarak tanınır. L. Robin, onun, sofistlerin ikinci kuşağından olduğunu, İsokrat ve Eflatun'dan çok, Sokrat'tan uzak olacağını kabul eder (s. 164).

THUROT, François. Fransız filozof ve dil bilgini. 1768'de İssoudun'da (Indre) doğdu, 1832' de Paris'de öldü. Navar Koleiinde sağlam bir orta öğrenimden sonra, 1785'te Köprüler ve Şoseler Okuluna girdi. İhtilâl başlayınca mesleğine ara vermek zorunda kaldı. Thurot, 1790'da aristokrat bir ailenin kızlarına eğitmen oldu ve burada Cabanis'le tanıştı; 1795' te öğretmen okullarının derslerini izlemesine izin verildi; bu okulda en çok Sicard ve Garat'nın derslerinden hoşlandı. Ulusal Eğitim Bakanlığındaki bir komisyonun kendisine görev olarak verdiği Harris'in *Hermès* adlı eserini İngilizceden Fransızcaya çevirdi. Bu esere yazdığı Önsöz, kendisini çağının büyük gramercilerinden biri yaptı. Politeknik Okulu profesörlerinden bazılarıyle, Bilimler ve Güzel Sanatlar Okulunu kurdu. 1807'ye dek de bu kurumun müdürlüğünü yaptı. 1811'de, Edebiyat Fakültesinde Laromiguer'den boşalan felsefe kürsüsüne ve 1814'te Collège de France'ın Yunan ve Latin felsefe tarihi profesörlüğüne getirildi; 1829'da da Académie des Inscriptions'a üye seçildi.

Birçok eserlerinden felsefeyi ilgilendirenler şunlardır: *L'Apologie de Socrate d'Après Platon et Xénophone* (1806); *Eflatun'un Gorgias'ı* (1815); *Aristo'nun Ahlâk ve Politikasının Çevirileri* (1823 ve 1824). Bunların Önsöz'leri pek felsefeseldir. *Epiktetos'un Manueli ile Cebès'in Levhası* (1828); *Locke'un Felsefesel Eserleri İle Leibniz'in Nouveaux Essais de l'Entendement'ından Bazı Parçalar* (1821-1825). En önemli eseri ise, *De l'Entendement et de la Raison* adındaki felsefesel etüde girişidir (2 cilt, Paris, 1830). Bu eseri Akademi taçlandırmış ve 1833'te tekrar bastırmıştır. Ölümünden sonra da kendisinin sağlığında bastıramamış olduğu şu eserlerini ailesi yayımlamıştır: *Genel ve Mukayeseli Gramer Dersleri; Mantık Dersleri* (Bunda, *Organum* ile *Novum Organum*'un ve Destut-Tracy'nin *Mantığı* hakkında kuvvetli bir çözümleme vardır); *Eski Dillerin İncelenmesine Dair Dersler; Reid'in Hayat ve Yazıları Hakkında Notlar* (Bu eser, Dugald-Stewart'dan çevrilmiştir).

Filozof olarak orijinal bir değeri olmayan Thurot, felsefeye iki bakımdan hizmet etmiştir:

1. Eflatun, Aristo, Locke, Harris, Reid... vb.'nın eserlerinden çoğunu bastırmak ve Fransızcaya çevirmek suretiyle.

2. Birçok yeni ve eski felsefe anıtlarını bu çeşit incelemelerin ihmal edildiği bir dönemde aydınlatmak ve halka yaymak suretiyle.

Sistem düşmanı olan bu seçmeci filozof, yeni bir sistem kurmamış, fakat aydın olduğu kadar da bilinçli bir seçmeciliği uygulayanların birincilerinden olmuştur. Eserleri dindarca toplanmış ve ustaca işlenmiş bir bütündür. Ona göre felsefe, eskilerin zannettikleri gibi, evrensel bir bilim değil, bizleri yetkin bir hale getirme amacını güden insanın incelenmesidir. *De l'Entendement et la Raison* adlı eserinde felsefenin bu çift amacını gerçeklendirmeye çalışır. Eserin algıçtan (müdrike) söz eden birinci kısmı, insanı olduğu gibi tanımaya, ikinci, yani akıl'ı inceleyen kısmı ise, insana, gerçekten akıllı bir varlık haline gelebilmesi için fakültelerini nasıl kullanması gerektiğini öğretmeye çalışır. Bu terim farkına karşın, bu, eski spekülatif ve pratik bilim sınıflamasından başka bir şey değildir. Thurot, insanı tanıtmak için algıçtaki tüm olguları gözler ve tüm bu olguları düşünler (fikir) adı altında toplar ve yine bu olguları, Bilgi, Bilim ve İrade diye üçe ayırır. Bilgi, eşyanın ilk görülmesinden meydana gelir; bu duyumlarla algının ürünüdür; aynı zamanda dikkat sayesinde saptanılmış, hayal gücüyle yinelenmiş, bellekle saklanmıştır.

Thurot, Condillac Okulunun düştüğü bir karışıklıktan kendini kurtarır ve duyumu, bir neden saymayı ya da bir nedenlilik ilkesinin araya girmesini gerektiren ve duyumdan sonra gelen algıdan ayırt eder; her duyuya özgü olan doğal algıların, İskoçya Okulunun kullanmış olduğu terimle, kazanılmış algılarla nasıl olup da birleştiklerini gösterir. Bilim başlığı altındaki bölümde, ruhun önce bireysel olan algıları genelleştirmesine hizmet eden önceki işlemlerini betimler; işaretlerin ruhsal ilerlemedeki önemini belirtir. Ona göre, hecelenmiş seslerin ya da dilin kullanılması sayesinde çözümleme ve bireşim yapmak ola-

nağı doğar. Bu suretle Thurot, genel gramere dair oldukça ilginç olan kişisel görüşlerinin özetini vermiş olur. O, genel grameri, dilin metafiziği diye nitelendirir. İrade kısmında da, iradenin kendisini ve türlü şekillerini (içgüdü, alışkanlık, kendiliğindenlik, yani özgürlük) değil, aynı zamanda iradeyi, duyguların ve düşünlerin ihtiyacına göre hareket ettiren nedenlere kadar yükselir. Duyguları, kaynaklarının ilişkilerine göre üç sınıfa ayırır: Fizik ya da organik duygular; Zihinsel duygular; Ahlâksal duygular... O, bu üçü, türlü duyguların bize verdiği yönler dikkate alınırsa, kişisel duygular ve sempatik duygular olarak ikiye ayrılabileceğini kabul eder. Fakat Thurot, bu türlü eylem ilkelerine daha yüksek bir güdünün (mobile) eklenmesine gereksinme duymuştur ki, bu, ahlâksal algı fakültesidir. Akıl, bu fakülte sayesinde, eylemin niteliğini, etkenlerin liyakat ve liyakatsizliğini yargılar. Thurot, daha sonra dinsel duygulara daha büyük bir yer ayırır. Fakat bu duyguları dinsel çıkarlardan tamamıyle uzaklaştırır; bunların birbirine pek aykırı olduğunu kabul eder. Eserin ikinci kısmını oluşturan Akıl bahsi, bir mantık özetidir. O, mantığı, gerçeğin karakterlerini belirtmek, onu türlü araştırmalar düzeninde keşfetmeye yarayan yöntemi göstermek bilimidir, diye tanımlar. Yöntemi de çözümleme, bireşim, deney ve deneyleme olmak üzere üç tarzı bulunan gözlem yöntemiyle, bazen yalın bir tahmine, bazen varsayıma baş vuran analoji yöntemi adıyle ikiye ayırır; daha sonra da tümevarımdan söz eder; bunu, Bacon gibi, bilimin kesin ve son kuralı sayar; ayrı bir bölümde de akıl yürütmeyi inceler.

Özet olarak denilebilir ki, Thurot, Eflatun, Aristo, Bacon, Descartes, Locke, Harris, Condillac ve Laromiquière ile İskoçya filozoflarında en yararlı olarak ne gibi düşünler varsa, hepsini toplayıp uzlaştırmıştır. Bu yüzdendir ki, kendisi seçmecilerden sayılır. Bununla birlikte, onun deneysel felsefeye de br eğilimi olduğu görülür. Aynı zamanda, son dönemlerde yetişmiş olan filozofların uğraştıkları mutlak, sonsuzluk... vb. gibi metafizik konuları da hoşgörür; metafizik spekülasyonlara yükselmediğini, bunlarda kendi gücünü aşan ve pek eskiden tanınmış oldukları için, daha az bilimsel bir dille anlatıldıklarını zannettiği birçok şeylerin bulunduğunu itiraf eder.

Bkz. M. de Pongerville, *Notice sur la Vie et les Ouvrages de M. Thurot* (1833).

TIEDEMANN, Dietrich. Alman felsefe tarihçisi. 3 nisan 1745'te Bresner-Ward'da (Brem dukalığında) doğdu, 1803'te Marburg'da öldü. Aynı zamanda filozof ve hümanizmacı olan Tiedemann, pek çok eser vermiş ve en fazla felsefe tarihçiliğiyle ünlü olmuştur. O, bu bilimi kuranların başında gelir, denilebilir. Gerçekte, felsefe tarihinin kurucusu Brucker ve geliştiricisi de Tennemann'dır. Fakat, Tiedemann da onlardan asla geri kalmamak koşuluyle bu bilimi organlaştırmış, genişletmiş ve sınırlarını saptamıştır. Kant'ın düşünceleriyle de savaşan bu tarihçi, baş vurduğu belgelerin çokluk ve güvenilebilirliği kadar da eleştirilerindeki tarafsızlık ve açıklamalarındaki belginlikle de üstün bir kişiliktir. Doktrinleri 'a priori' bilgi ve kavramlara göre değil, onlarda gizli olan düşünlerin bağıntılı yeniliklerine, belgelerin ciddiliğine, sistemlerin içsel birliğine göre açıklar ve bu aracıları araştırır. Düşünler tarihinde sürekli bir ilerleme düşüncesinin egemen olduğunu görür.

Tiedemann, Göttingen Üniversitesinde okudu. Burada, kendisinin hem hocası, hem de koruyucusu olan dilbilgini Heyne'ye garip bir surette bağlandı. 1776'da Charles de Cassel Kolejinde eski diller profesörü oldu; 1786'da Marburg Akademisinin felsefe profesörlüğüne getirildi. Burada, ölünceye dek, sağlam ve geniş bilgisinin ününe, belgin ve bilgece sözlerinin çekimine tutulmuş olan geniş bir dinleyici kitlesi arasında ders verdi. Tiedemann, derslerinde Locke'la Wolf doktrinlerini ustaca uzlaştırmayı, kuramsal bir ilke olarak kabul etmiş, gözlem, deney, tümevarım, olguların çözümlemesiyle bilinç edimlerine önem vermeyi bir yöntem olarak salık vermiş ve uygulamıştır. Onun hareket ve dayanak noktası, içten duyunun (sens intim), fakültelerin ve ruh işlemlerinin tarafsız ve tam bir incelenmesidir. Tiedemann'ın gerek kuramsal, gerek tarihsel eserlerinde yüksek bir seçmecilik niteliği vardır. Kant'a karşı açmış olduğu polemik de oldukça canlıdır. O, 1784'ten itibaren Kant felsefesini pek kesin ve dogmacı (dogme) sayarak, saldırıya geçmiş, pratik aklın dayandığı sentetik yargılarla analitik yargılar sınıflamasını eleştirmiştir.

Kant'a karşı yazmış olduğu eserler şunlardır: *Metafiziğin Niteliğine Dair* (1784); *Théetet ya da İnsel Bilim* (1794); *Ülkücü Mektuplar* (1798); Kant'ın gayretli çıraklarından biri olan F. Dietz, Tiedemann'a karşı, *Antitheetet* (1798) ve *Ülkücü Mektuplara Karşılık* (1801) adlı iki eserle karşılık vermiştir. Tiedemann, öznel ülkücülükle savaşmış olmakla birlikte, Kant'a hayran olanların en samimilerinden biridir. Onun, adı geçen eserlerden başka, *Dilin Kaynağına Dair Araştırmalar* (1772); *Stoacı Felsefe Sistemi* (3 cilt, 1776);

İlk Yunan Filozofları ya da Orpheus, Pherecydes, Thalès ve Fisagor (1780); *Empedokles'in Sistemi* (1781); *İnsanlara Dair Araştırmalar* (3 bölüm, 1777-1778); *Psikoloji Manüeli* (1804)... vb. gibi önemli eserleri vardır. Fakat bir felsefe tarihçisi olarak en büyük eseri, *Der Geist der Spekülat. Philos.* (Marburg, 6 cilt, 1791-1797) adını taşıyan *Spekülatif Felsefe Zekâsı*'dır. O, bu eserde felsefe tarihini, Thalès'ten Berkeley'e dek beş kısma böler. Birinci cilt, Thalès'ten Sokrat'a kadar; ikinci cilt, Karneades'e kadar; üçüncü cilt, Araplara kadar; dördüncü cilt, Raymond Lulle'e kadar; beşinci cilt, Hobbes'a kadar; altıncı cilt, Leibniz'i inceledikten sonra Berkeley'e kadar gelir. Bu son cilt, birinci cildin basılmaya başlamasından bir yıl önce yayımlanmıştı.

Tiedemann, felsefenin toptan gelişmesini beş devreye ayırır ve kendisi bu devreleri şöyle betimler:

1. "Thalès'ten Sokrat'a dek kaba ve fiziksel bir panteizm egemendir. Felsefe daha bilimsel bir şekil almamış, bu şekil ancak daha sonraki yüzyıllarda birtakım tanımlar ve genel ilkelerle gerçeklenecektir. Bu dönem, ancak daha sonraki dönemlerde kullanılacak olan materyalleri toplamakla uğraşmıştır".

2. Sokrat'la Roma yükselişinin en son aşaması arasında felsefe her yöne uzanır ve birbiriyle savaşan mezhepler oluşur ki, bu savaşlar, felsefeye hem daha derinlik, hem de yöntem getirir. Tümeller sorunlarına dair de daha geniş ve sağlam bir yapı inşa eder. Bu dönem, ontolojiyi yaratmış ve yaradancılığın (déisme) kesin bir üstünlük kazanmasına hizmet etmiştir.

3. Roma'nın büyüklük dönemiyle, ortaçağın başlaması arasında spekülatif çabaların, gayretlerin evrenselliği, Yeni Eflatunculuğun coşkunluğuna öyle tekelci bir yöneliş vermiştir ki, bu, bazı saf düşünceleri daha iyi aydınlatmak, Tanrısal türüme (émanation) dair türlü kuramları daha iyi öğretmek gibi bir amaca yardım etmiştir.

4. Ortaçağla edebiyatların rönesansı arasında, Araplar felsefeye yeni bir hayat vermiş, genelliğe ve sağlığa (exactitude) doğru en yüce kavramlara ve metafizik ilkelere doğru yeni bir yön vermişlerdir. Bu yönü skolastikler, hem eksik, hem de dar bir surette korumuşlardır.

5. Edebiyatların rönesansıyle modern çağ arasında skolastik aygıtlar (appareil) atılmış, gözlem ve deney, onurlu yerine çıkmış, yeni ve pek çeşitli sistemler yaratılmış, felsefe daha uygun bir şekli benimsemek ve daha elverişli bir sistem inşa etmek suretiyle sınırlarını geri çekmiş ve hızla büyümüştür (adı geçen tarihin Önsöz'ü, s. XXX vd.).

Görülüyor ki, Tiedemann, Thalès'ten başlamış, fakat eserinde Doğu felsefesine yer vermemiştir. O, bu konuda, "Doğu hayal gücü ve şiirin egemenliğine, dinin ve geleneğin otoritesine itaat ettiği için, felsefesel düşünmeyi değil, uygarlık tarihini ilgiler" der. Yunan felsefesinin gelişmesindeki birinci kısmı, masalsal (efsane) ve mitolojik diye nitelendirir. Yunan spekülasyonlarını açıklamada Aristo'yu rehber edinmiştir. Bu filozofa karşı Brucker ve Mosheim'ın haksız kınamalarına karşı Tiedemann, yine Aristo'ya cevap verdirir. Tiedemann'ın araştırma konularının başında, asıl metafizik gelir; felsefesel bilimlerin pratik kısmına ise, bu güzel ve geniş eserinde yer vermek istememiştir.

Tiedemann'ın felsefe tarihi, tarafsızlığı, geniş ve doğru bilgilere dayanması, doktrinlerin derin ruh ve kaynaklarına nüfuz etmesi bakımından pek değerli olduğu gibi, bilim evrimlerinin, siyasal organlar ve genel tarih evreleriyle olan ilgi ve ilişkilerini büyük bir özgürlükle, sanat ve isabetle açıklamış olması itibarıyle de önemlidir. O, tüm sistemleri belgin ve anlaşılabilir bir duruma getirmiş, kilise babalarıyle skolastiğin felsefesel doktrinlerini ve hele Saint-Augustin'i emsalsiz bir başarıyla açıklamıştır. Eserindeki başlıca yenilik, ilerleme düşüncesini egemen kılmasıdır. Ona göre, spekülasyon, her şeyin ilk ve son nedenlerini arayan, birbirine bağlı ve art ardına gelen bir toplu heyet, doğal olarak ardalanmış ve ilerlek (müterakki) bir birlik ve sıralanmadır ki, tarihçi, çağdaş düşünürleri aydınlatmak ve onlara her çağda cesaret vermek için tüm bunların evrelerini ve öğelerini çizmek ve göstermek zorundadır.

Tiedemann, felsefeyle dini de birbirinden fazlasıyle ayırır; eleştiriyi bazen kuşkuculuğa dek götürür. Fazlasıyle modern olan Tiedemann, bazı eski kuramların, örneğin, Eflatun'un gerçek değerini takdir etmez; bazen de XVIII. yüzyılın ruhuna ve hele Locke felsefesinden yayılan ruha fazlasıyle kapılır. Tüm kusurlarına ve bırakmış olduğu bazı boşluklara karşın, onun eseri, Almanya'ya onur veren anıtlardan biridir. Tiedemann ölünce kendisinden boşalan kürsüde ders vermek üzere Jena'da profesörlük yapmakta olan Tennemann, Marburg Üniversitesine davet edilmişti. Tiedemann'ın tüm eserleri Almancadır.

Bkz. Creuzer, *Memoria Dietrich Tiedemann* (Bu yazar, Tiedemann'ın meslek arkadaşıdır). Wachler, *Tiedemann'ın Psikolojisi* adlı eserindeki *Önsöz* (1800); V. Cousin'in *Felsefe Tarihi*'ndeki XII. ders (1828'de verilmiş olan).

TIFTRUNK, Jean Henrl. Alman filozofu. 1760'ta Rostock yakınlarında doğdu, 1829'da öldü. 1792'den itibaren Halle'de felsefe profesörlüğü yaptı. Kantçılardandır. O, Kant'ın dinsel ve ahlâksal felsefesini, Hıristiyanlık dogma (dogme) ve ayetleriyle kolayca uzlaşabileceğine inanmış ve bunu tanıtlamaya çalışmıştır. Pek çok eser yazmışsa da bunlar, ne şekil, ne de esas itibarıyle seçkin ve başarılı sayılmazlar. Başlıcaları: *İnsanlık Bakımından Dikkate Alınmış Evren* (Halle, 1821); *Dinsel Felsefenin Yeni Kuramına Dair Deneme* (Leipzig, 1797). Hocası Kant'ın kendisini görevlendirdiği *Mélanges* adlı dört ciltlik eseri Teftrunk'un yazmış olduğu, *Kant Ruhunun Tarihi* (Halle, 1799-1807).

TILLICH, Paul Johannes. Alman filozof ve Tanrıbilimcisi. 20 ağustos 1886'da Strazeddel' de (Guben) doğdu, 1965'te Harvard'da öldü. 1924'te Marburg, 1925'te Dresd, 1929'da Frankfurt, 1933'te New York'daki Union Theological Seminerinde, 1955'te de Princeton'da profesörlük yaptı. Fichte ve Schelling'le ilgili olan düşünceleri, dinci bir sosyalizm etrafında döner. Tanrıbilimde ülkücüdür. *The Shaking of the Foundations* (1948) adlı eserinde onun, sosyalizme bağlı olan düşünceleri bulunur.

Diğer eserleri: *Mystik und Schuldbewusstein in Schellingphilos.* (1912); *Idéen zu einer Theologie der Kultur* (2. baskı, 1924); *Religionsphilosophie in Dessoirs* «Lehrb. der Philosophie» II, (1925); *Der Protestantismus Als Kritik* (1929); *Zweiwege der Religionsphilosophie* (1944); *The Protestantera* (1948); *Rechtfertigung und Zweifel* (1924; 2 cilt, 1926 -1929); *Die Relig. Lage der Gegenwart* (1926); *Religiöse Verwirklichung* (1929); *Die Sozialist. Entscheidung* (1933); *The Kingdom of Good and History* (1938); *The Protestant Era* (1948); *Systematic Theology I.* (1951; 2 cilt, 1957); *The Courag to be* 1952); *The New Being* (1955); *Liebe, Macht. Gerechtikeit* (1955). Bu eserlerin İngilizce olanlarının çoğu Almancaya çevrilmiştir.

Bu filozof, Karl Barth'ı ve varoluşçuları etkilemiştir.

TİMAİOS (Locreclu). Time de denilir. Eflatun, diyaloğlarından birine bu Fisagorcu filozofun adını vermiştir. Büyük Yunanistan'da, Leocriens Epizephyrens'lerde doğmuştur. Eflatun'un onu, Sokrat'la bir mecliste topladığına göre, Timaios'un bu filozoftan uzak bir tarihte doğmadığı sanılır. Bu itibarla o, M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır. Birçok diğer Fisagorcu filozoflar gibi, ülkesinde yüksek yönetim işlerinde bulunmuş, yüksek bir yurttaş olduğu kadar da bilgin bir hatip ve Eflatun'un hocalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Kritias'ın anlattığına göre, Timaios, büyük bir astronomdur. Suidas, onun. *Matematik; Fisagor'un Hayatı; Âlemin ve Doğanın Ruhu* adlı üç eserinden söz ederse de, bunlardan ilk ikisi kaybolmuş, fakat üçüncüsü birçok bilgin ve filozofları uğraştırmıştır. Bu eserin ilk altı bölümünde, özeti çıkarılan doktrinle, Eflatun'un *Timaios* diyaloğunda geliştirmiş olduğu doktrin arasında hemen hemen hiç bir fark yoktur. Bu itibarla bu iki filozoftan hangisinin birbirine örnek olduğu sorulabilir. Fakat, Timaios'un böyle bir eseri yazmış olduğundan Eflatun, Aristo, Theophrast söz etmedikleri gibi, *Timaios* diyaloğunu özetlemiş olan Semplisius de söz etmemiştir. Bir hicivci (sillographe) olan Timon, Eflatun'a hitap ettiği zaman, der ki: "Eflatun!.. Sen de dogmatikleştirme istemişsin; bir küçük kitabı fazla bir fiyatla almış ve Timaios'u meydana getirmek için, ondan hareket etmişsin!.." Philolaos'un eserinde geçen bu parçada söz konusu olan ve Eflatun'un Siragüze'de pahalı olarak satın aldığı eserin bu olması da olanaklıdır. Asıl Timaios'a onur veren esere gelince, buna ilk kez, milâdın V. yüzyılında Proklus'te rastlanmıştır. Bu filozof, *Âlem ve Doğa Ruhu* adlı eserin varlığından kuşkulanmaz ve bunun, Eflatun'un diyaloğuna yararlı bir giriş ödevini görmüş olduğundan söz eder. Oysaki, bu diyaloğta, Timaios'un eserini karşılaştıranlar, bu ikinci eseri birincinin, yani diyaloğun bir özeti olduğunu görmüşlerdir. Bu itibarla, Eflatun'un bir intihalinden söz etmek yersizdir. Fisagor Okulunun doktrinleriyle Eflatun sistemi arasındaki benzerliğin açıklanmasına gelince, Fisagorcu doktrinleri, hiç olmazsa Philolaos'un fragmanlarından az çok biliyoruz. Bu okul, idea'lar kuramına, Tanrı'dan ayrı bir âlemin ruhu anlayışına tamamıyle yabancıdır. *Timaios* diyaloğunda ise, bu kuramlar vardır. Şu halde, *Âlem ve Doğanın Ruhu*, son İskenderiyeliler tarafından mutlaka görülmüştür. L. Robin, bu eseri, milâdın I. yüzyılında yazılmış sayar (s. 60). Bu eserin Fransızca bir çevirisini Markiz Argens yayımlamış ve bu esere, *Eskilerin Başlıca Metafizik, Fizik, Ahlâk Sorunlarına Dair Dissertasyonlar* başlıklı geniş bir kısım eklemiştir (Berlin, 1763).

Bkz. Meiners, *Yunanistan ve Roma'da Bilimlerin Tarihi* (Almanca; cilt I, s. 584); Tennemann, (cilt I, s. 99); Tiedemann, *Spekülatif Felsefe Tarihi* (cilt I); Chaignet, *Pythagore et Phythagorisme* (cilt I; Paris, 1874).

TİMAİOS. Sofist takma adını da taşıyan Timaios, Eflatun'un kullandığı terimlerin bir sözlüğünü oluşturmuştur. Milâdın III. yüzyılında yaşadığı sanılmaktadır. *Eflatun'a Ait Sözcüklerin Sözlüğü* adını taşıyan bu eser, Ruhnken tarafından Leyd'de basılmıştır (1755 -1789).

TİMON. Yunan kuşkucularından. Pyrrhon'un öğrencisi ve ardılı. M.Ö. 320 ya da 325 Peleponez'deki Philonte kasabasında doğmuş, 230 ya da 235'e doğru Atina'da ölmüştür (Bazı kaynaklara göre de 315-225). Önce, tiyatrolarda dans edenlere katılmış, sonra felsefeye karşı duyduğu şiddetli eğilim yüzünden Megarya'ya giderek orada Stilpon'un derslerine devam etmiştir. Ülkesine döndükten sonra evlenmiş, yazılarıyle oldukça ün kazandığı bir dönemde Elis'e giderek Pyrrhon'u bulmuştur. Bu filozofun doktrini kadar da karakterinden hoşlanan Timon, bir taraftan da hekimlik öğrenmişse de fakirliği yüzünden Elis'i terk ederek Anadolu'da, Halkidikya'ya gitmiştir. O, burada hem felsefe, hem de hatiplik dersleri vermiştir. Bir hayli servet kazandıktan sonra Atina'ya dönerek ölünceye dek bu şehirde kaldı. Eflatun'un Akademisinde büyük bir nüfuz kazanmış olan Timon, kuşkuculuktan kaçan bu okula kuşkuculuğu getirdi. Atinalılar, kendisine yurttaşlık hakkını ve Elealılar da kendisine rahiplik verdiler. Timon, Theba sitesini de ziyaret etti. Bazı kaynaklar, onun Halkidikya'da zenginleştikten sonra Mısır'a gittiğini bir süre de Makedonya'da Antigone Gonatas'ın sarayında kaldığını, daha sonra Atina'ya yerleşmiş olduğunu kaydederlerse de V. Brochard, bundan söz etmez. Timon, otuz iki komik dram, altmış trajediyle epik (épique) şiirler, yergiler, *Hayaller* adlı ağıt tarzında manzum bir eser, *Duygulara Dair* de mensur bir kitap yazmıştır. *Fizikçilere Karşı*, yani *Spekülatif Filozoflara Karşı* bir eserle, *Python* adlı bir diyalog —ki bunda Delphi yollarında rastladığı Pyrrhon'la kendi arasında geçen konuşma anlatılmaktadır—, nihayet, Arcelias'ın *Yas Yemeği* ya da sadece *Yemek* adlı eseri —ki, bu da kuşkuculuğun lehine olmak koşuluyle tüm hayatı boyunca Yeni Akademiye karşı yaptığı yergileri kapsar— yazmıştır. Düzyazılarının (mensur) 20.000 satırdan aşağı olmadığını Diogéne Laêrce kaydeder. Bütün bu eserleri kendisine büyük bir ün kazandırmış; ona, 'yergici' (sillographe) unvanının verilmesine neden olmuş olan *Silies (Yergiler)* adlı eseri, adı geçen kitaplarının sağladığından daha üstün ve sürekli bir ün kazanmasına hizmet etmiştir. Timon, bu son eserinde, tüm dogmacılarla (dogmatiques) alay eder; Xenophan, Demokrit, Protagoras ve Pyrrhon'a dokunmaz; en çok Sokrat, Eflatun ve Epikür'le alay eder.

Timon, Pyrrhon'a karşı olan hayranlığına karşın, onu her hususta kendisine örnek tutmamıştır. Önce, onun gibi fakirliğe razı olmamış, hatta filozofça yaşamamış, içkiden hoşlandığı gibi bu alışkanlığını, hayatının son zamanlarında, Arcesilias'ın ardılı olan Lacydes'le tanıştığı zamana dek terk etmemiştir. Yalnız karakter itibarıyle bazı hususlarda Pyrrhon'a benzediği de görülür. Timon da hocası gibi, bahçeleri ve yalnızlığı sevmiş ve kendi özel eserlerine karşı ilgisiz kalmıştı. Sert ve hırpalayıcı bir ruha sahip olmakla ünlü olan Timon, her konuyla alay etmiş, hatta kendi nefsini bile hicvetmiştir. Bir gözü kör olduğu için, kendi kendisine Siklop adını vermişti. Bir gün bir gözü kör olan bir öğrencisiyle birlikteyken yanlarında bulunan ve her şeye hayret eden bir adama: "Üç kişi olduğumuz halde dört göze sahip olduğumuza neden şaşmıyorsun?!" demişti. Bir gün, düşünceleri kendisininkine benzeyen Arcesilas'a rastlamış, "Bizim gibi özgür insanların arasına ne yapmaya geldin?" diye sormuş; bir başka gün de, Arcesilas kendisine, niçin Theba'ya geldiğini sorunca, ona: "Seni yakından görerek gülmek için!.." cevabını vermiştir. Fakat daha sonra Timon, bu filozofla bağdaşmış ve onu *Arcesilas'ın Yas Tutma Yemeği* adlı eserinde övmüştür.

Ondan kalan parçaları, Sextus'le Athene saklamışlardır ki, bunlardan Timon'un filozoflar arasındaki savaş ve tartışmalara Homeros'un eserlerini gülünç bir tarzda uygulayarak taklit ettiği anlaşılmaktadır. Zamanımıza dek gelmiş olan *Hicivler*'inden, bu eserin üç bölüme ayrıldığı anlaşılmaktadır. Birinci bölümde, Kolophonlu Xenophan, Timon'un sorularına karşılık verir. Diyalog tarzını alan ikinci bölümde, eski filozofları, üçüncü bölümde ise, kendi zamanındaki filozofları gözden geçirir ve bunları gülünç bir duruma sokar. Birincide, cehennemlere inilir, orada, gölgeler arasında birer birer, Demokrit, Fisagor, Parmenides, Elealı Zenon, Melissus, Eflatun, Citiumlu Zenon, Aristo göze çarpar. Timon, bunlardan her birinin gönül kıracak bir dille, genel karakterlerini gösterir. Ona göre Fisagor, saygısız ve nankör bir şarlatandır; Heraklit, âleme sövüp sayan yaygaracı bir hatiptir; Eflatun, yarattığı yalanlara kendisi de inanmayan bir palavracıdır; Xenophan, zavallı bir yazar; Aristo ise dayanılmaz bir surette kendini öven bir adamdır. Phedon, Öklid, Megarya'ya savaş kudurganlığını sok-

muş olan değersiz yazarlardır; Akademiciler de ruhsuz gevezelerdir. Timon, bu kısımda tüm bu filozofları, Homeros'un anlattığı savaşlar gibi bir laf ebeliğinden (logomachie) başka bir şey olmayan bir büyük tartışma içinde bırakır; bu tartışmanın bazı yerlerini gölgeler toplumuna alkışlatır ya da bunlara ıslık çaldırır. Citiumlu Zenon, Arcesilas'a karşı, "Ben, der, muhteşem bir karanlık için her şeye karşı obur ve aç olan ihtiyar bir Fenikeli kadın gördüm; elinde, içinde, kapsadığı şeylerin hepsi dökülmekte olan pek küçük bir file vardı. —Stoacıların aldatıcı inceliklerinden kinaye— ve o, bir gitardan biraz daha az bir zekâya sahipti. Arcesilas, böyle söyledikten sonra kalabalık içine kayar, gider; toplum, serçelerin bir baykuş etrafına sokuldukları gibi, onun etrafını alır ve ahmak şahsı göstererek esirmeye gelirmiş; sen kalabalığı hoşlandırıyorsun; bu pek küçük bir şeydir, zavallı!.. Neden bir budala gibi kibirleniyorsun?" der ve savaş biter. Nihayet, "hiç bir faninin direnemeyeceği" Pyrrhon görünür ve tüm bu filozofların öfkelerini, tartışmalarını, söylevlerinin boşluğunu yerer ve onları yatıştırır. Timon, burada Pyrrhon'u över. Onu, yenilgiye uğratılamaz, kibir dumanlarıyle bozulmamış, hemcinslerine öznel duygulanmaların ve yanıltıcı uylaşımların ağır bir yük olduğunu bildiren, diye nitelendirir.

İkinci bölümde, Elealılar ve daha çok Xenophan sahneye çıkar. Timon, ona bundan önceki savaşa niçin katılmadığını sorar; o da, tüm filozoflardan nefret ettiğini söyler ve kendisinin bilgeliği nasıl aradığını, fakat ona ulaşamadığını, bu onurun yalnız Pyrrhon'a nasip olduğunu anlatır; Xenophan da, Pyrrhon'a şöyle hitap eder: "Ey ihtiyar!.. Bilginlerin görüşleriyle boş düşüncelerinin köleliğinden nasıl ve nerede kendini kurtarabildin?!.. Hellad üzerinde hangi rüzgârın estiği, onun her şeyin kaynak ve sonu olduğu asla seni ilgilemiyor".

Üçüncü bölümde ise, Epikür'e, Kleant'a ve stoacılara, Akademicilere olduğu kadar da, İskenderiye filozoflarına çatar. Eski filozoflar arasında Elealıları, Demokrit ve Protagoras'ı beğenir; Parmenides'ten takdirle söz eder ve "Büyük ve ünlü Parmenides, düşünlerin (fikir) boş görünüşler olduğunu göstermiştir" der. Zenon'un belâgatinden söz ederken, Melissus'ü de unutmaz. Timon, bunları övmekle birlikte, hiçbirinin yeter derecede kuşkucu olmadıklarını, bunların yetkinliğe yaklaşmış, fakat asla ulaşamamış olduklarını kaydeder. "Melissus, birçok önyargıları aşmış, fakat hepsini değil" der. Xenophan'ın ise, uzun süreden beri sapıtmış ve gerçeksel bilgeliğe kavuşmadan ihtiyarlamış olduğuna üzülür. "Zira, der, ruhum hangi yöne dönerse dönsün, görüyorum ki, her şey bir tek ve aynı varlığa çevrilmektedir". Timon, Demokrit'in eserini ilk okuyan yazarın kendisi olduğunu söyler ve onun ince görüşleriyle boş ve türlü anlamlara gelebilen söylevlere karşı onun duyduğu nefreti takdir eder; Protagoras'ın da lehinde düşünür ve onun tanrılara dair bir eser yazdıktan sonra Sokrat'ın akıbetine uğramamak için nasıl kaçmak zorunda olduğunu anlatır. Timon, bütün bu konularda da Pyrrhon'dan ayrılır. Zira, bu kuşkucu, çelişikliğe düştükleri için filozofları hor gördüğü halde, Timon, filozoflara saldırır. O, bu eserinde biraz da kiniklere benzer.

Timon'un *Düşler (Hayaller)* adlı eserinden on üç beyit kalmıştır; eser, "Hepiniz, şimdi geliniz ey can sıkıcı sofistler, hepiniz!.." mısraıyle başlar; görünüşlerin istibdadından, iyi ile kötü arasındaki farklarla övünmekten söz eder, "... bir insandan başka bir şey olmadığın halde, nasıl oluyor da sükûn içinde, hiç bir şeyle ilgilenmeden tatlı dilli bir bilgelik kasırgasına (tourbillon) hiç kapılmadan pek rahat bir ömür sürüyorsun?" Üstadından, kendisini güneşle mukayese etmelerine izin ister. İnsanlığı yöneten yalnız Güneş-Tanrıdır ve Pyrrhon, gerçek sözünü anlatır ve "eşit bir hayatın doğru kuralı, Tanrısalın ve iyinin ebedî niteliğidir" der. Belki de Timon'un bu eseri, dogmacılığa eğilim gösteren bir ahlâk kitabıydı? Yergileri ise, mutlu olmanın aracısını, yani Ataraksi ve ilgisizlikle mutluluğun nasıl bulunacağını açıklayan bir eserdi. Pyrrhon hakkındaki bilgilerin çoğu Timon'dan kalmış olan fragmanlardan öğrenilmiştir. Şimdi, bu fragmanlara göre, Timon'un felsefesel düşüncelerinin ne olduğunu da açıklamak lâzımdır. Fakat ele geçen parçaların azlığı bunu tam olarak aydınlatmaz. Yalnız, açıkça görülüyor ki, Timon, kuşkuculuğun olumsuz yanına bağlanmış, filozoflarla ya da onları dinleyenlerle alay etmiştir. Örneğin, filozofların derslerini dinlemek yüzünden, hem vaktini, hem parasını kaybettiği gibi, hiç bir bilgi kazanmadan sefalete düştüğü için sızlanan bir gençten söz eder. Timon'un düşündüklerini kendinden söz eden eski felsefe tarihlerinden ve daha çok S. Emprikus'ten yararlanarak şöyle özetleyebiliriz:

Bu tarihçi, Timon'u Pyrrhon'un yorumcusu sayar ve ikisi arasında fark görmez; Timon'a göre, felsefenin amacı, bizi mutluluğa götürmek, yeteneğimiz oranında bizi mutlu etmektir. Mutlu yaşamak isteyen, kendi nefsine şu suali sormalıdır: 1. Eşyanın niteliği nedir? 2. Eşyaya karşı alacağımız durum ne olmalı-

dır? 3. Bu durumdan bizim için çıkacak olan sonuç nedir? Yani, bunlardan neyi kazanmış olacağız?.. Bu soruların birincisi çözülemez; zira, biz eşyanın ne olduklarını bilemeyiz. Bilim bunu tanıtladığını kabul eder; fakat her tanıtlama, tanıtlanılamayan bir varsayımdan ya da eylemden hareket eder. Eşya bizim için, göründüklerinden başka bir şey değildir; şu halde biz, eşyanın kendinden niteliklerini değil, görünüşlerini anlatabiliriz. Elde ettiğimiz düşün (fikir) ve kavramların hepsi, ya alışkanlık ya da yerleştirilmiş kanunlar sayesinde meydana gelmişlerdir ve her sava (tez) karşı, kuvvetle başka bir sav ileri sürülebilir. Filan şey bana tatlı geliyor, diyebilirim; fakat gerçekte onun böyle olup olmadığını bilemem.

Timon, hareketin varlığı hakkındaki kesin bilgimize Elea Okulunun kanıtlarıyle saldırır. Bu birinci sorunun çözümlenmesinde ikinci sorunun da esasları gizlidir: Eşyanın niteliğini asla bilemediğimize göre, hiç bir şeyi onaylayıp ya da mutlak surette inkâr etmemelidir; yani, her çeşit onaylamadan çekinmelidir; yalnız ruhsal durumumuzu, yani bize görünür gibi olanı anlatmalıyız. İkinci sorunun çözüm tarzı üçüncü sorundan çıkar; insanları harekete getiren çeşitli görüşlerin leh ve aleyhinde bir yanı benimsemekten çekinerek, tüm duyularımıza ve ruhumuza çarpan şeyleri birtakım boş görünüşler sayarak bu hayatın iyilikleri kadar da kötülüklerine aynı derin ilgisizlikle bakmalıyız; ne birinden sarhoş, ne de ötekinden umutsuz olmalı ve daima en küçük bir mutluluk olan ruhun esenliğini korumalıyız. Sextus'ün anlattığına göre, Timon, kendi ilkelerine sadık kalmakla birlikte, ebedî olarak var olan, duygularımızın düzenini veren Tanrısal ve iyi bir şeyin var olduğunu kabul edebilmiştir (*Adv. Mathem.*, lib. XI, ch. XX). Zira, Timon'a göre, bu da tüm diğerleri gibi, görünüşe dayanan bir görüşten (opinion) başka bir şey değildir. "Düşüncelerimi nerede dolaştırsam, orada her şey, benim için Birlik'ten çözülmüş olur" diyen Timon, "ruhum, tüm gücüyle her yere hükmeden" bir tanrı kabul ederek ikiciliğe eğilim göstermiş olur. Onun tanrısı, tüm varlığıyle görür, işitir ve düşünür; bu itibarla her türlü insanbiçimciliği (anthropomorphisme) reddeden Timon'un tanrısında duyularla düşünce organlarının bulunmadığına inanmış olduğu anlaşılır; fakat bu tanrı, uzay dışında değildir: "O, ebedî olarak aynı yerde kımıldamaksızın kalır, her hareket ona yabancıdır". Denebilir ki, onun tanrısı, hareketsiz ve değişmez bir Bütün olarak varsayılan evrendir (Gomperz, cilt I, s. 195-196).

Sextus, zamanın bölünemezliğini de Timon'un tanıtlamış olduğunu anlatır: Zira, Timon'a göre, bölünebilen şeyde kısımları ayırt etmek olanaksız olduğundan, bölünemez bir zaman içinde başlangıç ve son ayırt edilemez. Bu kanıt, kuşkucuların daha sonra tüm fiziksel sorunlar için ileri sürecekleri bir akıl yürütmedir. Tennemann, Timon'un dogmacılara karşı yaptığı eleştiriyi şövle özetler: Dogmacıların doktrinleri, gerçek ilkeler üzerine değil, sadece varsaymalar (faraziyat) üzerine kurulmuştur. Onların spekülasyonlarının konusu, insel bilgiye ulaşamaz; her bilim boştur ve asla mutlu olma sanatını da veremediğinden, pratik yargılarda, insan yalnız kendi özel doğasının sesinden, yani duygusundan başka bir şeyi dinlememelidir ve kuramda, yargının kararsızlığı dolayısıyle ruhun bozulmaz sükûnuna kavuşmaya çalışmalıdır (adı geçen eser, cilt I, s. 153).

Diogéne Laêrce, Menodot'a dayanarak, Timon'un çırakları bulunmadığını, kendisinden sonra kuşkuculuğun kaybolarak neden sonra Kirenalı Ptoleme ile birlikte yeniden doğduğunu kaydeder. Başka tarihçiler, onun bazı öğrencilerinin adını verirlerse de, bunlar, kuşkuculuğa yeni bir şey getirmemişlerdir. Yeni Akademicileri, Pyrrhon ve Timon'un ardılı saymak daha yerindedir. Eflatun'un, Timaios' un bir eserini birçok para verip satın alarak kendi diyaloğunu yazarken bundan yararlanmış olduğunu kaydeden de Timon'dur.

Timon'dan kalan parçaları, Mullach, *Timonis Philiari Fragmenta* (s. 83 vd.) adıyle yayınlamıştır. H. Estienne'in *Poesis Philosophica* (Paris, 1873) adlı eserinde de bu fragmanlar vardır.

Bkz. V. Brochard, (s. 83-91); Diogéne Laêrce, (liv. IX); L. Robin, (s. 378-381); S. Emericus, *Adv. Mathe.* (lib. XI, cilt XX); F. Paul, *De Sillis Groecorum* (Berlin, 1821); H. Diels, *Poetarum Philos. Fragmenta* (Berlin, 1901).

TINDAL, Matthews. İngiliz din filozofu. 1653 (?) de Beer-Ferris'de (Devonshire) doğdu, 16 ağustos 1733'te Oxford'da öldü. Başlığını Sherlock'un bir tümcesinden almış olduğu, *Christianity as Old as the Création or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (4 cilt, 1730) adlı eserinde, Hıristiyanlığın dünya kadar eski olduğunu, İncil'in doğa dininden ilham aldığını tanıtlamaya çalışmıştır (Sherlock'un tümcesini Toland maddesinde bulacaksınız). Bir yaratancı (déiste) olan Tindal, bir Anglikan Bakanının oğluydu. Gençliği fırtınalı geçmiş ve Oxford Üniversitesinde hukuk öğreniminden sonra bir süre askerliği meslek edinmişti. O, biraz da Katolikliğe dair dersler vermiş, fakat bu yeni ima-

nı, kendisinin çözülemez saydığı bazı itirazlar önünde zayıflamışsa da, büsbütün imansız görünmek istememiştir. Önce, kilise otoritesine, sonra da vahye düşman olmuştur. *En Yüce İktidarlara İtaat Hakkında ve Uyrukların Her Çeşit Evrimlerdeki Ödevlerine Dair Deneme* (1694) ile günün olaylarına dair yayımladığı diğer bazı eserleriyle Tindal, önce bir yazar olarak göze çarpar ve kendi kuramlarını, ancak bazı vesilelerle açığa vurur. Bu ilk çalışmaları kendisine 200 sterlinlik bir emekli ödeneği ile ödüllendirilmesine yaradı ve bundan ölünceye dek yararlandı.

Tindal, tüm savaşlarında, devletin tümel iktidarını savundu. Kendisine yapılan itirazlar dolayısıyle büsbütün canlanan Tindal, yalnız savunduğu savı büyütmekle kalmamış, bunu büsbütün başka alanlara da yaymıştır. 1706'da *Roma Papazlarına Karşı ve Bağımsız Bir Yönetim İddiasında Bulunan Tüm Diğerlerine Karşı Savunulmuş Olan Kilise Hukuku* adlı eserini verdi. Kraliçe Anne dönemine rastlayan bu tarihte, eser büyük gürültülere neden oldu. Katolik azınlığı, Anglikan kilisesi ve hele yüksek kilise, bundan fazlasıyle üzüldü. Tindal, bir hayli reddiye ile karşılaştı. Mahkemeler, eseri yaktırdılar; kendisinin adını belli etmemek için yaptığı özentilere karşın, arandı, bulundu, kaçmak zorunda kalarak bir süre kayboldu ve mahkûm edilen eserinin ikinci kısmını daha saldırgan bir dille, *Sahte Kiliseler Kitabı* adıyle Hollanda'da yayımladı. Bu arada meydana gelen olaylar sayesinde saklanmış olduğu Hanovre'dan ülkesine dönmeyi başardı. Hem ihtiyatı elden bırakmamak, hem de yazmayı düşündüğü son eseri için gereçler (malzeme) toplamak amacıyle bir süre sükût etti. Nihayet, *Dünya Kadar Eski Hıristiyanlık* adlı büyük eserini yayımladı ki, bu tarihte o, yetmiş yaşını aşmış bulunuyordu. Az sonra eserin ikinci kısmını tamamladıysa da, Londra papazı Gibson, bunun yayımlanmasına izin vermedi ve Tindal'ın mirasçıları da kutsal makamla uğraşmayı istemediler.

Spinoza ve Bossuet istisna edilmek koşuluyle, hemen hiç bir yazar Tindal kadar Roma papazlarına karşı savunulmuş kilise hukukundaki gibi, Tanrıbilimle politikayı karıştırarak ve yüksek bir mantıkla eser vermiş değildir. Tindal'ın dayandığı ilke, L. Mayer'in, *Lucii Antistii Constantis de Jure Ecclesiasticorum* adlı eserindeki doktrindir. Fakat Tindal, bundan yararlanmayı, savunma ve geliştirmeyi pek iyi başarmıştır. Bu ilke, dinin bağımsızlığından ibarettir. Dinsel bağımsızlık bir hak mıdır? Bu hak neden ibarettir? Başka bir deyimle, dinsel bağımsızlığın nitelik, şekil ve sınırları nelerdir?.. Bütün bu sorular hakkında Tindal'ın düşünceleri iki önermede özetlenebilir:

1. Dinsel düşünce, (fakat gerçekten dinsel, yani ne ahlâkı, ne de halk düzenini bozmayan dinsel düşünce) bağımsızdır.

2. Fakat din, bağımsız olmaktan başka bir şey de değildir; yani, dinsel düşünce, halkın yönetimi haline gelmemelidir.

Tindal'a göre, gerek sivil, gerek kilise yönetimlerinin bir arada oluşu, karışıklıklar ve anlaşmazlıklara neden olduğu gibi, zaten kilisenin bir iktidar olarak var olabilmesinde de bir akılsal temel yoktur. Hoşgörmezlik, bağnazlık, insanı siyasal bir toplumda koruyan özgürlüklere bir saldırış olduğu gibi, dinsel törenlerle görevli olanların ödevleri de yalnız bu törenler olduğu için, hükümet işlerine karışmaları, siyasal örgütün esasına aykırıdır. Tindal, bunu tanıtlamak için, hükümet yasallığının nelere dayandığını ve yönetenlere hangi doğal hakların kalmış olduğunu araştırır. Düşüncelerinin tüm akışını izlemeden sadece şu üç noktaya değinelim:

1. Yasallığın esası, Tanrısal hak ve fütuhat hakkını bir yana atarak gizli ya da aşikâr bir onaydan ya da hiç olmazsa uyruğun akla uygun bulduğu muvafakatından ibarettir. (Onun bu görüşü, J.-J. Rousseau'nun *Contrat Social*'ine bir başlangıçtır; fakat Tindal, bu terimi kullanmış değildir).

2. Hükümete ait kurum, doğal hakları sınırlar ve değişkelere uğratır. Tindal, bunu tereddütsüz kabul eder. Bununla birlikte, kendisinin doğal hak adını verdiği haktan, inanılmayacak denli geniş bir alanın kaldığını kabul eder ve tanıtlar. Ona göre, bu haklar ulusla birlikte bulunur ve her türlü zorunlu durumlarda ve bir başkası için bir saldırganlık olmayan eylemlerin tümünde toplumdan ayrılmaz. Yargıç, kimseyi ilgilemeyen şeyler için kimseyi cezalandırma hakkına sahip olmadığı gibi, yurttaşlara, ne dinsel düşüncelerinden ötürü, ne de bu düşüncenin saldırgan olmayan belirtileri dolayısıyle ceza verebilir. Dahası da var, hatta yargıç, yurttaşları dinsel düşünceleri dolayısıyle ceza ya da ödüllerle rahatsız edenlere karşı korumakla da yükümlüdür. Ödül, müraîliği yaratır; ceza da baskıya uğrayanı ergeç silahına sarılmak zorunda bırakır. İşkenceyi vaaz edenler, hırsızlık ve öldürmeyi teşvik edenler kadar suçludurlar.

3. Kilise disiplini başka şey, kilise yönetimi başka şeydir. Her kilise kendini korumalı ve kendini yönetmelidir; fakat hiç kimse, ne devlete, ne de başkasına hükmetmemelidir. Tindal'ın bireylere salık verdiği, dinsel ilgisizlik değildir. Onun hükümete önerdiği, din-

sel tarafsızlıktır; yani, bugünkü anlayışımıza göre, layikliktir.

Bu ilkelerin iktidar için yıkıcı olduğu iddia edilmiştir. Oysaki Tindal, biraz da iktidar lehine yönelmiş, hırslı, hoşgörüden yoksun olan kiliselerle savaşmıştır. Bu itibarla onun Katolik doktrinlerle uğraştığını iddia edenler aldanmışlardır. İngiltere'de Stuartlar felâketinden sonra, asıl onun ezmek istediği, Anglikan kilisesiydi, bu dönemin din başkanları, bu hususta da aldanmışlardır. Anglikanların organı olan Swift, Tindal'ı Katolikliğin aleyhinde düşünmekle suçlandırır.

Dünya Kadar Eski Hıristiyanlık adlı eserinde Tindal, Hıristiyan kilisesinin iddia ve tutkularına değil, Hıristiyanlığın kendisine saldırır. O, Hıristiyanlıkta ebedî olarak var olan kanunun doğal gelişmesinden başka bir şey görmez. Ona göre Hıristiyanlık, doğal kanunun Tanrısallığı gibi Tanrısaldır. Hiç bir vahiy, onu oluşturmuş değildir. Zira, hem vahiy olanaksızdır, hem de vahyin bir yararı yoktur. Tindal'ın vahiy aleyhindeki düşünceleriyle Anglikan Tanrıbilimcilerinden Laland, Forster... vb. savaşmışlardır. Tindal'ın düşüncelerinde, çağdaş layikliğin ve pozitif anlayışın bazı önemli öğeleri var olduğu gibi, dinin esas yapısında değil, dini bir iktidar aracısı olarak kullanmak istemiş olanların asıl niteliklerini açığa vuran önemli gerçekler de saklıdır.

Bkz. Tabaraud, *Histoire du Philosophisme Anglais* (2 cilt; Paris, 1806); E. Cassirer, *Die Philos. der Aufklärung* (1932); E. Hirsch, *Gesch. der Neueren Evangel Theologie, I.* (1949).

TISSOT, Claude-Joseph. Fransız yazar ve filozofu. 1801'de Deubs departmanında doğdu, 1876'da öldü. Felsefe profesörlüğü yaptı. *Vie dans l'Homme* (2 cilt); *La Certitude; L'Animisme; L'Anthropologie de Kant* adlı eserlerinde bilimin pozitif ilhamlarıyle uzlaştırmaya çalıştığı tinselciliği (spiritualisme) savunmuştur. Ritter'in *Felsefe Tarihi*'ni, *Histoire de la Philosophie Ancienne* (4 cilt, Paris, 1835-1837) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Bu tarih, bizim de başlıca baş vurduğumuz kaynaklardan biridir. Tissot, Kant'ın *Critique de la Raison Pure* (2 cilt, Paris, 3. baskı, 1864) adlı eserini Fransızcaya kazandırmıştır; Pascal, *Reflexion sur les Pensées*'si de (Dijon ve Paris, 1869) önemli bir eseridir.

TITTMANN, Jean-August-Henri. Alman filozofu. 1773'te Langen Zalza'da doğdu, 1831'de Leipzig'de öldü. Daha çok Tanrıbilimle uğraşmıştır. Öldüğü şehirde bu bilimi okutmuş ve bu konuda birçok eser yazmıştır. Bunlar, Almanya'da fazla rağbet ve itibar kazanmıştır. Doğrudan doğruya değilse de, görüş ve düşünüş tarzında felsefesel bir renk vardır. Gerek Tanrıbilimsel, gerek felsefesel olan önemli eserleri şunlardır: *Felsefeye Girişle Birlikte İlkel Mantık Taslağı* (Leipzig, 1795); *Eleştiri Felsefesinin Özellikle Din ve Vahyi İlgileyen Sonuçları* (Leipzig, 1799); *Thokles, Tanrı İnancına Dair Diyalog; İmanı Övmeye Hizmet Etmek İçin Düşünler* (1799); *Theon, Ölümden Sonraki Umutlarımıza Dair Diyalog* (Leipzig, 1801); *Doğaüstücülük (Supranaturalisme), Akılcılık ve Tanrıtanımazlık Hakkında* (Leipzig, 1816). Bunları Almanca yazmıştır. Birkaç eseri de Latincedir.

TOLAND, John. İrlanda filozofu. 30 aralık 1660'ta Londorderri yakınlarındaki Redcastle'da (İrlanda) doğdu, 11 mart 1722'de Londra yakınlarındaki Putney'de öldü. Tutulduğu hastalığa bilgece dayanmış ve ölümünden bir iki gün önce mezar taşına oyulacak yazıtı yazarak sükûn içinde son nefesini vermiştir. Locke sistemini maddeciliğe dek ileri götürmüş maddeci değilse de, saf olarak maddeci esaslara dayanan yeni bir din kurmayı ilk kez Toland düşünmüştür. O da, Woolston ve Tindal gibi, Tanrıbilimden yavaş yavaş en özgür bir felsefeye kayan düşünürlerdendir. Ebeveyni Katolikti ve onların dinsel inançları içinde yetişmişti. Önce, Anglikan kilisesine, az sonra da Presbitlerin kilisesine geçti; bu da onu kandıramadığı için, Socinciliği (Socianisme) denedi; nihayet saf bir yaradancılığa (déisme) bağlandı ve hayatının son yıllarında bunu da bırakarak Spinoza doktrinini ya da az çok panteizmi kabul etti. Sırayla, Glasgow, Edimburg, Leyd ve Oxford Üniversitelerinde okudu. Bu son üniversiteyi terk etmesinden az sonra *Christianity Not Musterious* (Londra, 1696) adlı eserini yayımladı. Bunu yazmak için gereken gereçleri toplamak amacıyle dört yıl bir kitapsarayda çalıştı; fakat mistersiz bir Hıristiyanlığı savunan bu esere Protestanlar kadar da Katoliklerden birçokları saldırdılar; hele Katolik papazları, ona sövüp saymaktan çekinmediler. Dublin Parlamentosu, eserin yakılmasına karar verdi ve kendisi de uğradığı kovuşturmalardan pek güç kurtuldu. İngiltere'ye geçti ve kendisine önerilen bazı küçük tashihleri bir ihtiyat tedbiri olarak yapmaktan çekinmedi. Bu Tanrıbilim tartışmaları arasında politika dedikodularına da karıştı. 1698'de *Milton'un Hayatı* adlı eserini yayımladı ki, bu, ozanın ihtilâlci politikasına bir övgüden (methiye) başka bir şey değildir. Bir yıl sonra da, kendisinin hem dinsel hem de siyasal düşüncelerini kapsayan *Amyntor* adlı eserini bastırdı. Sonra gazete-

lerde Whigs partisini tutkuyla ve *Anglia Libera* (1701) adlı bir eserle de Hanovre'un Elektörlük haklarını, İngiliz tahtına karşı cesaretle savundu.

Toland, bu ikinci eserden büyük bir maddesel olanak da ummuştu. Fakat, Hanovre Elektörlüğünü yapmakta olan Sophie, kendisi için yazılmış olan bu esere karşılık Toland'a birkaç eski madalya ile bir iki aile resminden başka bir şey vermedi. Bunun üzerine Berlin'e giden Toland, önce Prusya Kraliçesi Sophie-Charlotte'un teveccühünü kazanmışsa da, onun huzurunda yaptığı bir tartışmada gösterdiği yeteneksizlik, kendisine gösterilmiş olan ilginin kesilmesine neden oldu. Bununla birlikte, *Serena'ya Mektuplar* (Londra, 1704) adlı eseri bu kraliçe için yazdı ve bunu izleyen *Socianisme Truly Stated* (Londra, 1707) adlı eserinde de bu tarihe dek korumakta olduğu dinsel inançlarını büsbütün terk etti ve artık özgür düşünceliler arasına katılmış oldu. 1719'da La Haye'de bastırmış olduğu, *Adeisidaemon ve Origines Judaicas* adlı eserleriyle ve 1718'de Amsterdam'da bastırdığı, *Nazarenus or Jewisch Gentile, Or Mahometean Christianity* ile *Pantheisticon Sive Formula Celebrandae Soldatitatis Socraticae* (Cosmopolis, yani Londra, 1720) adlı eserleriyle akılcılıktan panteizme geçtiği görülür. Toland, birkaç yıl Hollanda, Viyana ve Bohemya'da yaşadıktan sonra İngiltere'ye döndü ve bir lordun merhameti sayesinde, fakirce, fakat sakin bir hayat geçirmeye muvaffak oldu. 52 yaşında ölmüş olan Toland'a son dakikalarında bir şey isteyip istemediği sorulmuş, "Ölümden başka bir şeye muhtaç değilim!.." cevabını vermiştir.

Toland'ın eserlerinden, *Serena'ya Mektuplar*'la *Pantheisticon*'dan başkaları dinsel eleştirilerdir. Voltaire'in değer verdiği *Mistersiz Hıristiyanlık* adlı eserinin amacı, Socincilik ilkelerine uygun olarak İncil'de esrarlı ve doğaüstü bir şey bulunmadığını kutsal kitapların telkin ettiği şeylerin akıl için olabilir şeyler olduğunu göstermektir. Ona göre, akla aykırı ya da akıldan üstün olan şeyler, hiç bir öğretim ve inancın konusu olamaz... Zira ruh, anlamadığı şeye kanaat getiremez; anlamadan onayladığı şey, anlamı olmayan bir önermedir. Bir şeyin bize vahyedildiğini söylemek demek, o şey bize öğretilmiştir demektir; bu öğretilenin doğru olması gerekmediği gibi, bizim onlara inanmaklığımız da gerekmez; *Milton'un Hayatı* adlı eserinde daha ateşli olan Toland, İncillerin güvenilir olduklarına itiraz eder, fakat İsa'nın vaaz ettiği ilkel Hıristiyanlığı, dinlerin en yetkini saymaktan çekinmez. Socincilikten söz eden eserinde de, aynı savı (tez) daha geliştirir. Yüdaizmin kaynaklarını arayan eserinde de, Ahdi Atik'i, yani Tevrat'ı eleştirir. Bu eserde, Musa'yı, Spinoza'nın öncüsü sayar; İbranileri, tüm diğer ırkların bir karışımı olarak gösterir. Beş Sefer'i (le Pantateuque) türlü dönemlerde uydurulmuş olan efsaneler ve kanunlar dergisinden ibaret görür. Peygamberlerin de kendi imgesel (hayalî) görüşlerini gerçek sayan esirmeye tutulmuş kimseler olduğunu anlatır. Toland'ın Tanrıbilimsel eserlerinden en ünlüsü, *Nazarenus* ya da *Nasıralı* adını taşıyandır. Fakat, bu *Jüdaizmin Kaynakları* adlı eserinin bir devamıdır. Onda da Hıristiyanlığın kaynağını araştırır. Nasıralılar ya da ilk Hıristiyanlar hakkında ileri sürdüğü düşünce, bunların, İsa'nın şahsında peygamberlerin en büyüğü olan bir insandan başka bir şey görmediklerini ve İsa'nın öğrettiklerini kabul ederlerken Musa inancına sadık kaldıklarını iddia etmiş olmalarıdır. Toland'ın bundan çıkarmış olduğu sonuç, Hıristiyanlığın gerçek amacı olan içsel ve yeniden türeme bakımından Yahudi ve müşrikin, Yunan ve barbarın, Hıristiyan ve Müslümanın aralarındaki görüş farklarına karşın, Mesih'de birleşmiş olmalarıdır. Bu düşünce, XIX. yüzyıldaki liberal Protestanlığın savunduğu düşünceleri andırır.

Serena'ya Mektuplar adlı eserinde Toland, başka düşünler düzenine girer. Bu eser, İncil ve Tevrat'ın az çok özgür bir yorumlamasından başka, dinlerin genel felsefesini de kapsar. Bu eserde üç mektup vardı; zira, dördüncü ve beşinci mektuplar, *Serena* adını taşımazlar. Bunlar, Spinoza sisteminin hayranlarından olan, kibar bir Hollandalıya yazılmışlardır. Serena'ya yazılmış olan birinci mektup, diğer ikisine Giriş hizmetini görür. Bunda, önyargıların ne oldukları, bunların nasıl doğup ruhları nasıl kapladıkları açıklanır. Spinoza sistemini, âlemle âlemin kısımlarındaki hareketleri ve özünlü (zatî) türlülükleri açıklayacak güçte görmez ve bu sistemi reddeder. İkinci mektup, ruhun ölmezliği inancına dair, tarihsel ve felsefesel bir dissertasyondur. Toland, bu inancın önce Mısırlılarda doğduğunu ve bu bilginlerin değil, ölülerine saygı göstermeleri dolayısıyle halkın benimsediği bir inanç olduğunu anlatır. Halkın hayal gücünde, ahret hayatı dogması (dogme), filozofların spekülasyonlarına geçmiş; fakat felsefede bu konu, önemli bir yer almamış, bunu kabul edenler üzerinde bile büyük bir otoritesi olmamıştır. Ciceron, *Phedon* adlı diyaloğun kendi ruhunda ancak kaçkın bazı izlerden başka bir şey bırakmadığını itiraf eder. Toland, alaylı bir dille, bizim başka bir hayata

inancımızın temelini geleneklerde görür. Maddeci doktrinlerin esaslı noktaları bulunan bu mektupta, Newton'un düşüncelerine dayanarak, hiç bir cismin mutlak sükûn içinde olmadığını, etkinlik, edilginlik, sükûn ve hareket gibi düşüncelerin bağıntılılığını, fakat maddeden ebedî olarak ayrılmayan faaliyeti kabul etmenin doğru olacağını savunur. Zira, der, faaliyetin bir cismi, başka güçler karşısında bağıntılı bir güçte tuttuğu zaman, ya da bir cisme ivmeli (accélération) bir hareket verdiği takdirde, aynı eşit enerjiyle işler. "Her hareket, kendisini iten cisme oranla edilgin, bu hareketin bir konum (position) değişikliğini belirlediği cisme göre de etkindir". Bu sözcüğün bağıntılı değerleri, mutlak bir değer gibi kabul edildiği içindir ki, birtakım yanılmalara ve tartışmalara düşülmektedir (*Serena'ya Mektuplar*, s. 100). Bunu özetleyen Lange, Toland'ın zamanındaki birçok düşünürler gibi, tarih hakkındaki bilgisizliği yüzünden, mutlak düşünlerin kendiliklerinden meydana geldiklerini, bağıntılı düşünlerin ise, bilimin ve zihinsel gelişmelerin ürünü olduklarını görmemiştir, der.

Toland'a göre, "Katı ve uzamlı maddenin kısımları içinde hareketin belirlenmeleri, doğal olaylar adını verdiğimiz şeyleri oluşturur; biz, bu olaylara, duyularımızda bıraktıkları etkiye, benimizde neden oldukları haz ya da elemlere, korunmamız ya da harap olmamıza hizmet etmelerine göre birtakım adlar ve amaçlar verir; onların yetkin olduklarını ya da olmadıklarını kabul ederiz. Fakat onlara daima kendi nedenlerine göre, ya da birbirlerini meydana getiren maddeye göre, esneklik, sertlik, yumuşaklık. akışkanlık (fluidité), nicelik... gibi adlar veririz; tersine olarak, hayvanların rasgele hareketleri gibi, bazı hareket özelliklerine de hiç bir neden yükletmeyiz. Zira, bu hareketlerin nedenleri de fiziksel olan hareketler türündendir. Bir köpek, bir tavşanı izlediği zaman, dış nesnenin şekli, tüm itme ve çekme gücüyle sinirler üzerine etki yapar; bunlar da hayvanın makinesinde türlü ve olanaklı olan hareketlerin etkeni olacak surette kaslara, eklemlere ve diğer kısımlara bir etki yapmış olurlar" (adı geçen eser, s. 231-233). Özet olarak Toland, düşünceyi olduğu kadar da iradeli hareketi, sinir sisteminin maddesel hareketleriyle açıklar. O, âdeta davranma (comportement) psikolojisinin son iddialarını vaktinden önce sezmiş gibidir. Bununla birlikte o, tüm evrende egemen olan büyük ve değişmez bir amaçlılığın (finalité) egemen olduğuna da inanır (adı geçen eser, s. 234-237). Canlı organizmaların doğuşları hakkında vaktiyle, Empedokles' in düşlemiş olduğu açıklamayı kabul etmez ve der ki: "Atomların rasgele bir yarışmasıyle, bir çiçeğin ya da sineğin meydana geldiğini açıklamak bir *Enéide* ya da bir *İliyada*'nın alfabe harflerini milyonlarca kez karmakarışık olarak birbirine katıştırmakla meydana geleceğini açıklamak kadar zordur". Toland, atomlara, boşluğa ve maddeyle hiç bir ilgisi olmayan bağımsız bir uzaya inanmadığı için, asla Epikür doktrinine bağlanmaz.

Üçüncü mektup, en dikkate değenidir; bunda, putataparlığın kaynağını ve paganizmanın nedenlerini inceler. Toland, bu mektubunda, yalnız paganizmanın değil, tüm dinlerin ve hatta Hıristiyanlığın ve hiç olmazsa Katolikliğin kaynağını araştırır. Bunun sisteminin esası Evhémère'in eski doktrinidir. Fakat, Toland'ın bundan çıkardığı ve eklediği sonuçlar tamamıyle kişiseldir. Ona göre, din, önce pek yalın düşüncelerle pratiklerden birleşiktir; daha çok ölüleri kutlamaktan ibarettir. Fakat, dünyayı istibdat kapladıkça, din putataparlık ve saçma inançlar şeklini alarak soysuzlaşmıştır. İnsanlar, tanrılığı prensleri gibi keyfe düşkün, kıskanç, öc alan ve müstebit varlıklar olarak tasarlamışlar ve onların inayetini, tıpkı prenslerin lütfuna nail olmak için yaptıkları şeylerle elde edebileceklerini sanmışlardır. Bundan da dualar, ilâhiler, sunaklar, kurbanlar, diz çökmeler meydana gelmiştir. Hatta daha fazlasını da yapmışlar ve prenslerini, ölümlerinden sonra tanrılar mertebesine çıkarmışlardır. Daha sonra, kral ve kraliçelere yapılan tapınma, kahramanlara, büyük adamlara, yasamacılara, sanatların, bilimlerin ve endüstrinin öncülerine de yapılmıştır. İşte bu suretle her kavim, kendi özel tanrılarıyle birbirinden farklı olan tapımlarını (cultes) kazanmışlardır. Bu itibarla putataparlığın yıldızlara tapmaktan doğduğunu kabul etmek yanlıştır. Tersine olarak, yıldızlara tapmak, insanlara tapmaktan doğmuştur: Taptıkları insanların anısını daha iyi saklayabilmek için, bazı gezegenlerle takımyıldızlara (constellations), Tanrısal saygılara lâyık saydıkları kralların, kraliçelerin ve kahramanların adlarını vermişlerdir. Astrooljiden putataparlık doğmuş, sonra da yıldızlara tapmak başlamış, bundan da bağı (magie) düşüncesi doğmuştur. Bu suretle tüm saçma inançlar, karşılıklı olarak zorunlu bir kanun sayesinde meydana gelmiş olduğundan, tüm dinleri ortak bir kaynağa bağlamak mümkündür.

Toland, bu saçma inançları, Doğu ve Batı kiliselerinde ve daha çok Katoliklikte görür. Hıristiyanlıkta ölüleri kutlama, putlara ve resimlere tapmaya, paganizmadan iğreti olarak alınmış denebilen bütün diğer pratiklere

yol açmıştır. Toland'a göre, tüm saçma inançlar aynıdır; bunlar türlü çağlarda yalnız isim değiştirirler. Fakat Toland, saçma inançlara boyun eğenleri İsa'nın öğretmiş olduğu doktrinlere mutlak surette aykırı hareket eden sözde Hıristiyanlardır, kaydını eklemeden de çekinmez.

Özet olarak Toland, felsefe ile uzlaşmış, her türlü vahiyden ve halk inançlarından kurtulmuş olan yeni bir dini ileri sürerken, evreni her şeyin kendinden çıkıp kendisine döndüğü bir tanrı saymış ve bilge için üç iyi (hayır) kabul etmiştir: Gerçek, Özgürlük, Sağlık; ve bunlara tapılmasını istemiştir. Onun kilise azizleri ve babaları, her dönemde yetişmiş olan büyük yazarlar ve daha çok antikite yazarlarıdır. Fakat bunlar, insan özgürlüğünü azaltmaya hakkı olan otoriteler olmayacaktır. Sokratça törende, başkana: "Hiç bir üstada yemin etmeyiniz!.." emrini verdirten Toland, başkanı dinleyen cemaate: "Hatta, Sokrat'ın adına bile" cevabını verdirir. Onun dininden Aug. Comte'a bir şeyler geçmiş gibidir.

Toland, vicdan ve söz özgürlüklerini, saçma inançları yıkmak için en iyi bir çare sayar. Bu düşüncesini, *Reasons for Naturalising the Jews in Great-Britain and Ireland* (Londra, 1714) adlı ve zamanında az tanınmış olan bir eserinde, İrlanda ve İngiltere'de Yahudilerin uygarsal ve siyasal özgürlüklere kavuşmalarını savunmak suretiyle açıkladı. Bu düşünceye daha sonra rahip Grégoire da bazı eserleriyle katılmıştır.

Toland, *Clidophorus*, yani, *Gardiyan* adlı dissertasyonunun XIII. bölümünde, Schaftesbury'yi, din hakkında yakın akrabalarıyle konuştururken ona, "kavimlerin bilgisizliği ve papazların çıkarları yüzünden gelen sayısız din ayrılık ve düşmanlıklarına karşın, bilgelerle anlayışlıların bir tek dinde birleştiklerini" söyletir, "fakat, madem, bunu bilge insanlar asla söylemez" dediğini anımsatır ve herkese düşündüklerini serbestçe söylemeye izin verilmelidir, diyerek kapalı öğretimin aleyhinde bulunur.

Toland, bir centilmene hitap eden iki mektubunda, Spinozacılığa karşı maddede hareketin uzam ve katılık kadar önemli olduğunu ileri sürdüğü halde, daha sonraları panteizme kapıldı; hatta yukarda bir iki noktasına değindiğimiz gibi, panteizme dayanan bir dinin kurulmasını ve bu esasa dayanan bir imanın kökleşmesini istedi ve imana dayanan bir ahlâk ve din töreninin değişen kurallarını saptadı; adına Sodalitas Socratica (Sokrat Şirketi) adını verdiği bir filozoflar cemaatinin örgütlerini de planlaştırdı. Bu son düşünleri, *Pantheisticon* adlı küçük eserindedir. (Bu eseri, von Fensch, Almancaya çevirdi. Leipzig, 1897). Onun panteizmi, maddesel özelliklere de sahip olan ve tüm evrende Tanrıbilimin Tanrı'ya vermiş olduğu sıfatları gören sistemsiz ve yöntemsiz bir görüşten ibarettir. Bu itibarla o, evreni, ebedî, sonsuz, bozulmaz, değişmez, kısımları hareketli ve bölünebilir olmakla birlikte, bölünemez bir varlık, bir Tanrı saymıştır. Ona göre, evrende akıl vardır; fakat bu akıl, insanın aklına yalnız adı bakımından benzer. Evrende kendi içine aldığı ve kendisinin de nedenini oluşturan ve tüm varlıkları koruyan yaratıcı bir güç vardır. Düşünce, bir hareket şeklidir; zihin ve duyarlığın organı olan beynin özel hareketidir. Hayvanların duyumları, içgüdüleri ve zihinsel fakültelerinde görülen farklar, beyinlerinin başka başka yapıda olmasındandır. Beyinler, esir sayesinde hareket ederler. Zira, bu madde tekmil evreni kapladığı gibi, tüm kısımlarına da nüfuz eder ve bu kısımlar arasında boşluk bırakmadığı gibi hiç bir eylemsizliğe de olanak bırakmaz. Evrenin tüm kısımları organlaşmıştır ve canlıdır ve kendi çevrelerinde biri, diğerinin yerini alacak ve birbirinin kılığına girecek tarzda dönerler.

Toland'ın bu panteizmacı fizik diyebileceğimiz kozmolojisine bağladığı ahlâk, stoacılıktır. Fazla olarak o, buna, akılla özdeş saydığı kanun aşkıyle karıştırılmış olan bir özgürlük aşkını ekler. Onda din, felsefe ve bilimden ayrılmış değildir, dinin karşıtı olan saçma inançlardır. Toland da, Tindal gibi, bir Ortodoks Tanrıbilimcisi olan Sherlock, 1705'te verdiği vaazlarından birindeki şu tümceden ilham almış denebilir: "İncil'in dini, kaynağını akıl ve doğa oluşturan gerçek dindir. Bunun tapımları bize yaratmadan (création) daha eski olan bu köklü dini tanıtır". Toland'ın dinsel, papazların kendi nüfuz ve yönetimlerini artırmak için yarattıkları iddiası, Baron d'Holbach'a ve buna bağlı olan Tanrıtanımaz filozoflara geçmiştir.

Toland'ın şu eserleri de önemlidir: *Vindicius Liberius* (Londra, 1720); *Tetradymus or the IV Twins* (1720).

Bkz. G. Berthold, *J. Toland u. d. Monismus der Gegens* (1876); Desmaiseaux, *Collection of Several Pieces* (2 cilt; Londra, 1720). Bu eserin başındaki biyografya. Chauffepie, Nouveau Dictionnaire Historique et Critique'de *Toland* maddesi; Taberaud, *Histoire du Philosophisme Anglais* (2 cilt; Paris, 1806). Bu eserde Toland'dan bahseden kısım şiddetli bir hicviyedir. F. A. Lange, (cilt I, s. 287-292 ve 498-500); N. L. Tovrey, *Voltaire and the English Deists* (Newhaven, 1930); F. H. Heinemann, Archiv f. Philos., 4 (1950) daki yazısı.

TOLSTOY (Kont Léon Nikolaievitsch). Rus yazar, filozof ve romancısı. 9 eylül 1828'de İasmaja Polijana'da (Tula) doğdu, 20 kasım 1910'da Astapowo'da öldü. Son sözü, "İşte akıbet bu ise, bir şey değil!.." olmuştur. Kendisi felsefeyi meslek edinmiş bir filozof ya da bilgin olmaktan çok, romanlarında savunduğu felsefesel düşünler dolayısıyle eserimizde yer almıştır. Tolstoy, iki yaşında annesini, sekiz yaşında da babasını kaybetmiş olduğundan, iki halası tarafından büyütüldü. Bir kız ve iki erkek kardeşiyle birlikte on beş yaşına dek mürebbiyelerden ders aldı. Hayatının bu dönemi, kırlarda, tarlalarda, yani doğanın kucağında geçti ve yaşamı boyunca eserlerinde bu çevrenin etkisi süregeldi. 1843'te Kazan Üniversitesinin Edebiyat Fakültesine girdi; fakat bir yıl sonra bir başarısızlığa uğraması dolayısıyle Hukuk Fakültesine geçti. 1848'de Saint-Petersburg Üniversitesinden mezun oldu. Çoğu yabancı uluslardan olan profesörlerinden aldığı bu kozmopolit kültürden sonra tekrar köyüne, tarlalarına döndü. Onda daha doğuştan tinsel ve ahlâksal kuşkular vardı. Bu dönemde güvenip güç alabileceği bir iman arama kaygısıyle çırpındı ve 1851'de, aristokrat sınıfın askersel kıtasında topçu asteğmeni oldu; sonra Kafkasya'daki kardeşlerinden birinin yanında dört yıl kaldı ve kendi hayatına dair bir iki eser yazdı; daha sonra da kendi isteğiyle Kırım Savaşlarına katıldı; Sivastopol'da kuşatıldı. Bu savaş bitince askerlikten istifa etti; 1857'de Almanya ve Fransa'ya gitti. Servet'nin ve sosyal çevresinin kendisine bağışladığı her çeşit dünya haz ve zevklerini tattıktan sonra, doğduğu şehre döndü. Sefahat ve eğlenceden yorulmuş ve tiksinmiş olan ruhunu bu şehirde dinlendirmeye ve bazı romanlar yazmaya başladı. İkinci bir seyahatten sonra, halkı eğitmeyi amaç edindi. 1862'de kendisinden on altı yaş daha küçük olan Sophie Andreiwna Behrs ile evlendi. Bu genç kadın ona yedi evlât verdi. Çocuklarını kocasına lâyık bir eğitimle yetiştirdi.



Tolstoy, hayatına akla gelebilecek her mutluluğu bağışlayan duygulu, anlayışlı, yüksek bir hayat arkadaşına kavuşmuştu. Bu şehirde ve bu yüce kadının yanında yirmi yıl kaldı. *Anna Karenin, Harp ve Sulh* adlı üçer ciltlik büyük romanlarını yazdı. Hayatına ve yazılarına hâkim olan ölüm korkusu içinde imanını yitirmiş bir sanatkâr ruhuyle hiççiliğe (nihilisme) saplanmış olan Tolstoy, tanrısını, umudunu, dinini, amaçlarını yitirmişti. Bir aralık 1880'de yeniden hidayete kavuştu; halk arasına karıştı; fakir bir köylü gibi bütün işlerini kendisi yaptı; en ağır, kaba ve zahmetli hayat ödevlerini bir köylü gibi kendisi yerine getirdi. Tüm servetini köylülere dağıtarak kutsal kitabın salık verdiği ve övdüğü fakirliğe dönmek istedi; fakat eşinin direnmeleri, onu bu amacına ulaşmaktan yoksun bıraktı. Tolstoy, bu dönemden itibaren mülkiyete düşman oldu. Ömrü boyunca aradığı imana kavuşamamış olan Tolstoy, son yıllarında başkalarına iman telkin etmeye çalıştı. Bir iki kez evinden kaçtı; fakat evine geri döndü. Nihayet 1910'da son kez bir daha evinden kaçtı. Buda'nın yaptığı gibi, tüm servetini ve sevdiklerini geride bırakarak Artopovo Garına kadar geldi; yolda bir zatürreye tutuldu. Her çeşit konfordan yoksun olan fakir bir odada, ölümünden birkaç gün önce, kocasının felâketini öğrenmiş olarak koşup gelen kıymetli karısının gözleri önünde, o pek çok korktuğu ölüme kavuştu.

Tolstoy, eserlerinde mistik olduğu kadar da doğacı ve otuz beş yıl kadar da Tanrıtanımaz bir kişilik olarak görünür. O, hidayete kavuştuktan sonra, halka mistik bir akılcılığa dayanan yeni bir din sunmak suretiyle onları gerçek bir kurtuluşa ulaştıracağını umut etti. O da, J.-J. Rousseau gibi ve onunla Schopenhauer'in etkisi altında, doğa ve sadeliğe âşık olduğu kadar da uygarlıktan nefret etmiş bir kötümser ve reformcudur. Tolstoy da, Grote'un yaptığı gibi, ahlâkla ilgisi bakımından açlık üzerine bir inceleme yapmış ve Grote gibi o da, ruhun bizi fiziksel hayatımızın üstüne yükselttiğini, insanın saf olarak hayvansal olan kendi doğası yerine, içsel ruh gücünü koymak suretiyle bireysel Ben'ini seçebileceğini savunur. Ona göre de bu Ben, fanidir; fakat evrensel ve ebedî olan bir ülküdür. Tolstoy, bilimi inkâr etmez; tersine olarak çağdaş bilim yerine bilgelik adını almaya lâyık olan başka bir bilimi koymaya çalışır. Tolstoy için gerçek bilimin amacı, ahlâkı araştırmaktan ibarettir.

Tolstoy'un estetik hakkındaki düşünceleri, Fransızcaya 1898'de çevrilmiş olan *Sanat Nedir?* adlı eserindedir. Ona göre, nasıl ki dil, düşünceleri naklederse, sanat da duyguları nakleder. "Sanatın görevi, kanıt verme (argumentation) şekli altında sindirilemeyecek olanı sindirilebilir (assimilable) ve hissoluna-

bilir bir duruma getirmektir". "Gerçek bilim, bazı toplumlar için ve verilmiş olan herhangi bir zamanda önemli gibi kabul edilen gerçekleri inceler; o, bu gerçekleri insanların bilincine nüfuz ettirir. Sanat, bunları bilgi alanından duygu alanına nakleder". Tolstoy, sanat için sanat ilkesini reddettiği gibi, bilim için bilim ilkesini de reddeder. Her insel işlem (fonction) ahlâklılığı yükseltmeye ayrılabilmelidir ve şiddeti yok etmelidir. Hemen tüm sanat, bugüne dek yanlış bir yol tutmuş ve sahte ürünler vermiştir. Eschyle, Sophokles, Öripides, Aristophan, Dante, Tasse, Milton, Shakespeare, Raphael, Michel-Angelo, Bach, Beethoven... vb. hep eleştiricilerin yapay (sunî) olarak yarattıkları ünlerdir (B. Croce, s. 411). Tolstoy'un *Harp ve Sulh* adlı eserini eleştiren Strachov (1816-1896): "Eğer sanatçının anlayış tarzı hatalı ise, eserinin karakteri de aynı suretle hatalı olur. Tolstoy, aileye inanıyor, tutkuya (ihtiras) inanmıyor; onun romanının kahramanları da bu düşüncededirler" der. Bununla birlikte Tolstoy, bu eserinde olduğu kadar da estetik anlayışlarında güzel, doğru ve sadeden ibaret olan Rus ülküsünü geniş ölçüde saptamış ve betimlemiştir. Onun hayat ve düşünlerinde (fikir), bugünkü Rus rejiminin tohumları da vardır. Edebiyatta onun büyük çırağı İvanov'dur. Trubetskai, Guinzburg ve Répine gibi birçok heykeltraş ve ressamlar da Tolstoy'dan ilham almışlardır.

Özet olarak Tolstoy, gerek eserleri, gerek hayatı ile, adalet, alçak gönüllülük, merhamet ve aşkı telkin etmiştir. Papalık, kendini, demokratik ve insansever Hıristiyanlığı savunmuş olması dolayısıyle kâfir saymıştır. G. Lanson, onun geniş ölçüde felsefesel, derin bir surette insansal olan romanlarının Fransız edebiyatına ve tiyatrosuna yapmış olduğu etkiden söz eder ve edebiyatsal kişiliğini incelemek için ayrı bir bibliyografya verir (s. 1086-1087). Tolstoy, yaşadığı dönemin ve Avrupa toplumunun soysuzlaşmakta olduğunu, insel ıstırapların gittikçe arttığına, insanların bencil bir ruhla kişisel servetlerini artırmaktan başka bir kaygısı olmadığına inanmış ve bu fenalıkların her kötülüğü doğal görmekten doğduğunu iddia eder ve kurtuluşun çaresini ahlâkta ve ahlâksal bir ilke olarak, kendimiz için değil, başkaları için yaşamakta görür. Tolstoy, imansızlığı ve dinsel törene karşı olan itirazları dolayısıyle Ortodoks kilisesinin de aforozuna uğramıştı.

Tolstoy'un birçok eserleri dilimize çevrilmiştir: M.E.B. yayımları arasında *Harp ve Sulh* (3 cilt; Zeki Baştimar tarafından, 1943-1949); *Çocukluk - Gençlik* (1947); *Karanlığın Kudreti* (1945) Ranâ Çakırgöz tarafından, *Halk İçin Hikâyeler*, D. Sorakin - S. Aytekin, Oğuz Peltek taraflarından (1946-1949); *Ölümden Sonra Dirilme* (Nihal Yalaza Taluy, 1949-1950) tarafından dilimize çevrilmiştir. Bu son eser, daha önce *Bâsibadelmevt* adıyle Haydar Rifat tarafından dilimize çevrilmiştir. *İlyiç'in Ölümü*'nü de bu zat ve daha sonra Nihal Yalaza Taluy çevirmiştir (1945); *Anna Karenin*'in Türkçesi ilk kez Hilmi Kitabevi tarafından eski harflerle yayımlanmıştı.

Bkz. Ossip-Lourié, *Pensées de Tolestoï* ve *Philosophie de Tolestoï;* Mereschowski, *Tolstoy, Dostojev* (3. baskı, 1924); Ph. Witkop, *Tolstoy* (1927); A. I. Nazaroff, *Tolstoy, The Inconstant Genius* (1929); K. Hamburger, *Léon Tolstoy Gestalt u. Problem* (1950); Suut Kemalettin, *Büyük Muztaripler* (1933); N. O. Laski, *Tolstoy* (1954); J. Porché, *Léon Tolstoy* (1950, Almanca); E. Wedel, *Die Entstehungsgeschichte von Léon Tolstoy's Krieg und Frieden* (1961); M. de Aylmer, *Life of Tolstoy* (1931); E. J. Simmons, *Léon Tolstoy* (1960).

TONG TCHONG-CHOU. Çin düşünürü ve politika filozofu. M.Ö. 175'te doğmuş ve yine M.Ö. 105'te ölmüştür. İmparator King (M.Ö. 156-141) zamanında kendisine, "Geniş Bilgili Yazar" sanı verilmiş ve İmparator Wou döneminde de türlü eyalet görevlerine atanmıştı; fakat yapılmakta olan türlü israflar hakkında eleştirmelere koyulduğu için, resmî işlerinden çekilmek zorunda kalmıştı. Geri kalan ömrünü, devlet yönetiminde başarı sağlamanın çarelerini aramakla ve düşündüklerini yazmakla geçirdi. Eserlerinden zamanımıza üç söylevle bir denemesi gelmiştir ki, bunlardan söylevleri İmparator Wou'nun sorgu yargıçlarından birine verdiği yanıtlardır. Denemesi ise, daha çok kendinden önce gelmiş olan bazı düşünürlerin eserlerine dair yorumlamaları kapsamaktadır ki, hemen tüm yazıları, çeşitli makalelerinin birleştirilmelerinden oluşmuştur, denebilir. O dönemlerde politika ve devlet doktrinine yeni bir doğrultu vermek için, tarih yoluyle açıklanan bir hükümet kuramı akımı başlamıştı ki, bunun lider ve şampiyonu, incelemekte olduğumuz düşünürdür. Bu itibarla kendisini bir çeşit tarih felsefecisi de sayabiliriz. O, yasamacılardan hoşlanmamış, insel doğanın yetkinleşmesi gerektiğine inanmış, buna musikinin ve özellikle ayinlerin (rites) yardım edebileceğini, bu itibarla da, hükümetin ilk ödevi, iyilikseverlikle halkı aydınlatmak olduğunu savunmuştur. Ona göre, çağların fazlasıyle bozduğu bir ödevin kaçınılmaz bir önemi vardır. Halkın savaşmaya ve düzensizliğe karşı duydukları eğilimi dizginlemek için, toplumdaki iyi töreleri onarmalıdır ki, bunun aracısı da Konfuçyus'ün

doktrinlerini yaymaktır. Yani, bu bilgenin altı sanatı belirleyen altı resmî (canonique) kitabını öğretmektir; bunların adları şunlardır: 1. *Şiir Kitabı (Che King);* 2. *Tarih Kitabı (Chou King);* 3. *Ayinler Kitabı (Li King;* 4. *Müzik Kitabı (Yo King);* ki bu kaybolmuştur; 5. *Emlâk Alışverişi Kitabı (Yi King);* 6. *Yıllıklar (Tch'ouen ts'ieou).* Ona göre, Ortodoks olmayan tüm doktrinleri atmalı ve klasiklerin resmî olarak yorumlamalarından oluşan bir mecelle (corps) meydana getirilmelidir.

Görülüyor ki bu düşünür, kesinlikle Ortodokstur. Han hükümetleri tarafından da önerilmiş olan bu öğütlerin en önemlisi, halka, iyi düşünlerle iyi gidişleri öğretmek, yöneticileri aydın ve yazar olan kişilerden seçmektir. Bunlar da, görevleri için hiç bir karşılık beklemeyen, servet aramayan ve serveti biriktirmeyen kişiler olmalıdırlar. Yani, "Onlar, küçük adamların yaptıkları gibi, servetlerini kasalarda saklamamalı, zenginlikleri işletmelidirler". Nitekim, derebeylik dönemlerinde soyluların görevi de buydu. Anlaşılıyor ki, bu düşünür, Han hükümetleri dönemindeki Ortodoks doktrinleri yaymakla görevli olan bir çeşit resmî sınıf yaratmak isteyenlerin önderlerindendir.

Kuşkusuz, Konfuçyus ve Siun-tseu, bilgeliği bir Kast ahlâkıyle ve kitapsal bir öğrenimle karıştırmamışlardı. Bu son iki filozof, pozitif zekâlı birer ahlâkçı ve şiddetle insancıl eğilimlere sahip olan kimselerdi; fakat, Tong Tchong-chou, onlardan fazla olarak bir politikacı eğilimini temsil ediyor, hükümetin ihtiyaçlarını kandırmaya elverişli çareler arıyor ve yöntemde, Ortodoks Kastın egemenliğini kolaylaştıran bir efsane (mythique) kurmaya çalışıyordu. Bu efsanenin hareket noktası, üzerinde Mencius'ün de direndiği bir eski düşündür ki, bunda, prensin kendi erkini (iktidar), gökyüzü ile halkın denetimi altında işletmesinden ibarettir. Bu formül, evvelce siyasal girişimin (initiative) bir çeşit dinsel nüfuzdan yoksun olan geleneksel kurallarla sınırlanmıştı; fakat yasamacılar, hem alışılmış olan kuralların, bir büyük devlet için gerekli olan toplumsal faaliyetlerden edimsel verimleri kaldırmış olduğunu, hem de gökyüzünün sesi demek olan halkın sesini yok ettiğini göstermişlerdir. Ortodoks doktrinlere bağlı olan tutucular, hükümetin yeni ihtiyaçlarını kanun yoluyle sağlamayı uygun bulurlar. Bu suretle de aydınlanmış kişiler olmaları gereken yöneticiler, bazı imtiyazlara sahip olurlar.

Tong Tchong-chou'nun Ortodoksluğu şu noktalarda toplanır: Aydın kimseler olmaları gereken yöneticiler, eski geleneklerin koruyucusu olan soylulardır. Bunlar, prenslere, eski bilgeliğin sesini duyurmak suretiyle, hükümetin yaptığı işleri denetleme imtiyazına sahip olmalıdırlar. Bu düşünürün kuramlarından birinin kökünde bir lonca uygulanması vardır ki, bu da eskiden ceza verebilen Vassal'ların kutsal ödevidir. Anlaşılıyor ki o, bu suretle tarihe ve tarih yoluna bağlı olan hükümeti, geniş bilgili aydınların bir çeşit sansür etme imtiyazına sahip olmalarını önermektedir; fakat öncekileri (kudema), yani tarih olgularını yorumlamak suretiyle prenslerin kararlarıyle öğütlerini, bir yandan yasal (meşru) sayarken, bir yandan da onları mahkûm eder. Bu öğütçülerin ödevi, bugün meydana gelmiş olan herhangi tarihsel bir olgu ve durumun vaktiyle de geçmiş bulunan ve aynı türden bir olgu ve duruma uygun olup olmadığını araştırıp yorumlamak ve prensin buyruklarını (ferman) eskiye oranla yeniye uygulatmaktır. Ne yazık ki, geçmişten ibret almak, vaktiyle alınmış olan önlemleri yeni olaylara da uygulamak gibi yöntemler, Çin'de yüzyıllar boyu tarihsel zekânın her çeşit ilerlemesine engel olmuştur. Bunun içindir ki, bugünkü Çin, Konfuçyus geleneğine tepki göstermiş ve tarihten, bugünkü devlet sistemi için geçmişin ancak düzenlenerek ve yeni koşulları dikkate alarak yararlanmayı yeğ görmüştür.

Tong Tchong-chou'dan kalan eserlerin en çekici parçaları, devletteki her değişikliğin, eski hanedanların yeniden sınıflanmasını gerektirme ilkesini ileri sürdüğü kısımlardır. Onun bu ilkesi, üç rejim ve dört kiplik (modalité) doktrinine bağlıdır. Kiplikler, mevsimler gibi birbiri ardından gelen dört kurum tipine tekabül eder; aynı suretle rejimler de, siyah, beyaz, kırmızı rejimlerine tekabül ederler ki, bu, sonradan siyaha dönerek, her biri uygarlığın özel bir biçimini ve formülünü temsil eder. Denebilir ki, bu düşünür, halden geçmişe dönük bir determinizme bağlıdır. O, her rejim ve her kipliği tanımlamak suretiyle, tarihin herhangi bir anında kurulmuş olan hükümetin planını da çizmiştir; yani, onun tarih bakımından hükümet kuramı, tarih ve hükümetin bir takvim sanatı olduğu sonucunu verir. Onun Siun-tseu'den farkı şudur: Bu filozof, tarihten olduğu kadar da kâhinlikten nefret eder; geçmişten, tanrılardan, alın yazısıyle bilinemezler hakkındaki spekülasyonlardan hoşlanmaz ve olayları belirten işaretlerin araştırılmamasını ister. Konfuçyus de daima doğaüstü varlıklardan ve her çeşit israftan çekinmişti. Ona göre, israf ve işaretleri kaydetmek, yıllıkçıların (annalistes) işidir. Oysa, Tong Tchong-chou, gökyüzünün gi-

diş kurallarını bilmemize, tarihin izin verdiğini savunmuştur. O, yıllıkçıların benimsediği tarih, insel olgularla göksel olan ya da başkaca işaretler arasındaki bağlantıyı keşfetmeye elverişlidir, kanısındadır. Yani, ay ve güneş tutulması, yer sarsıntısı, sel baskını, salgın hastalıklar ve kıtlık... gibi her çeşit uğursuz olaylarla, hal ve gelecekte baş gösterecek tarihsel olgular arasında bir ilişki bulunduğuna inanmıştı ki, bu inanç, bugün de Doğu âleminin halk inançları arasında, bazı farklarla vardır. Örneğin, bir kuyrukluyıldızın görünmesiyle yeni ve büyük bir toplumsal ya da tarihsel olayın beklendiği gibi. Yani, bu düşünür, gelecek hakkında birer işaret saydığı doğal ve toplumsal afetlerle, tarihin akışı, hükümetlerin yönetim ve işleyişi ile bunların nasıl olması gerektiği ve nasıl olacağı hakkında önceden bazı bilgiler edinmemize yarayan bir ilişki görür.

Bkz. Wieger, le P. L., *Histoire des Croyances Religieuses des Opinions Philosophiques en Chine, Depuis l'Origine Jusque à nos Jours* (Hien-Hien, 1917); A. Forke, *Geschichte der Altern Chinesischen Philosophie* (Hamburg, 1927); H. Hackmann, *Chinesische Philosophie* (s. 205 vd.; Münich, 1927); W. Franke, *Das Confuzianische Dogma und die Chinesische Statsreligion* (1940); Marcel Granet, *La Pense Chinoise* (s. 465-470; Paris, 1968); Woo Kang, *Les Trois Théories Politiques du Tch'ouen ts'ieou* (Paris, 1932).

TONNELLE, Alfred. Fransız estetikçisi. 1831'de Tours'da doğdu, 1858'de ve genç bir yaşta öldü. Tonnellé, ince ve meraklı bir dikkate, isabetli ve derin düşünlere sahip bir kişilikti. Belgin bir çözümleme gücüne de sahip olduğu kabul edilen Tonnellé'nin, *Esquisses sur l'Art* (1861) adlı eserini Fransız Akademisi taçlandırmıştır.

TOUSSAINT, Franois-Vincent. Fransız yazar, avukat ve filozofu. 1715'te Paris'de doğdu, 1772'de Berlin'de öldü. XVIII. yüzyılda ilk kez, her türlü dinsel inançlardan ve dışsal tapımlardan (culte) bağımsız olan bir doğal ahlâk planını vermiştir. Bu konudaki eserinin adı, *Moeurs (Töreler)* dir. Panage takma adıyle 1748'de Paris'de bastırmıştır. Panage sözcüğü asıl adının Yunancasıdır ki, bir Katolik yortusunun adıdır. Yaradancılığın (déisme) gerçek bir kuralı olan bu eser yayımlandığı zaman, bir ihtiyat önlemi olarak, kendisi Bruxelles'e sığınmıştı. Paris Parlamentosu, bu eserin yakılmasına karar verdi. Sığındığı şehirde Avusturyalıların teşvikiyle, La Gazette Française'ı çıkarmaya başladı ve 1764'te Büyük Frederich kendisini Berlin'e çağırdı ve bu şehrin üniversitesindeki mantık ve retorik profesörlüğüne atandı. Fakat Toussaint, burada büyük bir başarı gösteremedi ve bazı saygısızlıkları yüzünden imparatorun sevgisini yitirdi. Bazı çevirileriyle diğer bazı eserleri felsefeyi ilgilemez. Fakat, adı geçen eseriyle 1762'de bastırmış olduğu, *Eclaircissement sur la Livre des Moeurs* adlı eseri, gerçek ve özel bir değere sahip oldukları için değil, hükümetin kovuşturmalarına uğramaları yüzünden halk üzerine yapmış oldukları etki bakımından üzerlerinde durulmaya değer: Grimm, *Mektuplaşmalar* (1753) adlı eserinde: *"Töreler* adlı eserin asıl ve büyük ünü, yırtılıp yakılmış olma mazhariyetinden gelir. Bu, her yerde bulunan ve herkesçe söylenmiş olan bir orta malıdır" demekle yanlış bir hüküm vermiş değildir. Bununla birlikte, onun üslubu kolay ve bazen de sokucudur. İçinde Labruyère'in *Karakterler*'inde olduğu gibi, düşsel birtakım adların portreleri vardır; fakat yaptığı betimlemelere, savunduğu ahlâkın tüm esaslarını uygulamıştır. Erdemi, "aklın bize yazdırdığı yükümlülüklerin yerine getirilmesine sürekli bir sadakat"; aklı, "yaratanın, ruhlarımızı süsleyen Tanrısal bilgeliğinden bir parça" diye tanımlayan Toussaint, kendisiyle çelişikliğe düşerek tüm yükümlülüklerimizin (mükellefiyet) aşk şeklinde olduklarından söz eder ve üç çeşit aşk ayırır: Tanrı'ya; kendi nefsimize ve kendi cinsimizden olanlara karşı aşk. Bunlardan birincisi, zahitliği (piété); ikincisi bilgeliği; üçüncüsü de sosyal erdemleri doğurur. Ona göre, adalet, kendi nefsimize yapmak zorunda olduğumuz ödevler türündendir. Onun bu eserini mahkûm etmelerinin nedeni, kapsadığı ahlâksal düşünler değil, dine karşı aldığı saldırgan tavırdır. Belki de Toussaint'in adalet adamlarını betimleyiş tarzına, Parlamento ilgisiz kalamamıştır. O vakitler için bir tehlike ya da saygısızlık sayılan bu eserin taşıdığı düşünceler, bugün için birçok gerçekleri ve isabetli görüşleri kapsar. Toussaint, Büyük Fransız Ansiklopedisi'nde hukuk ve buna bağlı olan terimlere ait maddeleri yazmıştır.

TOYNBEC, Arnold Joseph. İngiliz felsefe tarihçisi. 1880'de Londra'da doğdu. Bergson'un evrim ve sezgi doktriniyle derinden ilgisi olan bu filozof, ününü şu eserlerine borçludur: *A Study of History, Bischer* (6 cilt, 1934-939); *Greck Historical Thought* (1924); *Christianity and Civilisation* (1946, 1949).

TÖNNIES, Ferdinand. Alman sosyoloji bilgini. 26 temmuz 1885'te Hof Riep'de (Şlezvig) doğdu, 11 nisan 1936'da Kiel'de öldü. 1891-1923'e dek Prag'da sosyoloji okuttu. Tönnies, sosyal

felsefeyi ilgilendiren pek çeşitli ve geniş eserler vermiştir ki, başlıcaları şunlardır: *Gemeinschaft und Geselschaft* (1887, son baskısı, 1935); *Kritik d. Öffeentlichen Meinung* (1922); *Hobbes Leben und Lehre* (Stuttgart, 1896. 2. baskısı, Hobbes, *Der Mann und der Denker* Leipzig, 1912 adıyle ve bunun 3. baskısı 1925'te Thomas Hobbes adıyle yayımlandı). Bunlar, Tönnies'in felsefeyi ilgileyen eserleridir. Bir sosyolog olarak yazmış oldukları da şunlardır: *Studien u. Kritiken* (3 cilt, 1922); *Marx Leben und Lehre* (Jena, 1921); *The Elements of Law Natural and Political* (Bu esere şu iki kitapıçk eklenerek 1889'da Londra'da, 2. baskısı da Cambridge'de yayımlandı: *A Short Tract on First Principles; Tractatus Opticus'ten Parçalar.*

Bkz. Von Bockdorff, *Zu Tönnies Entwicklungsgeschichte* (1937).

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. Alman filozofu ve dilcisi. 30 kasım 1802'de Eutin'de doğdu, 24 ocak 1872'de Berlin'de öldü. Kiel, Leipzig ve Berlin Üniversitelerinde okudu. Trendelenburg, Eflatun ve Aristo'yu incelemiştir. Doktora tezi şudur: *Platonis de Ideis et Numeris Doctrina ex Aristotele Illustrata*'dır (1826). O, Aristo'nun, *De Anima*'sını bazı bazı eleştirisel notlar ekleyerek bastırdı (2. baskı, 1877). Trendelenburg, 1833'te Berlin Üniversitesine profesör oldu. 1865'te Kant'ın uzay anlayışları hakkında Kuno Fischer ile bir tartışmaya girişti. Bu konudaki eseri, *Kuno Fischer und sein Kant*'dır (1869). Kuno Fischer de şu eseriyle ona karşılık verdi, *Anti-Trendelenburg* (1870). Trendelenburg, Hegel'in de tanınmış eleştiricilerindendir. F. Brentano ile de sıkı ilgisi vardır.

Şu eserleri önemlidir: *Elementa Logices Aristotelicae* (1836, 9. baskı, 1892). Aristocu olan Trendelenburg, bu eserinde, Aristo'nun mantık doktrinine önem vermiş, Organon'dan bazı metin parçalarını Latinceye çevirmiştir; ayrıca bu esere bir de Supplement (Ek) yayımlamıştır. *Erläuteringen zu den Elementen der Aristotelischen Logik* (1842, 2. baskı, 1876); *Logische Untersuchungen* (2 cilt, 3. baskı, 1870). Kant ve Hegel'e bu eserde saldırır. *Die Logische Frage in Hegels System* (1843); *Historische Beiträge zur Philosophie* (3 cilt, 1846-1867). Bu eser, *Kategoriler Doktrininin Tarihi*'ni kapsar. *Das Naturrecht auf dem Grunde der Ethic* (1860, 2. baskı, 1868); *Lücken im Völkerrecht* (1870).

Bkz. H. Bonitz, *Zur er Innerung an Friedrich Adolf Trendelenburg* (1872); E. Bratuschek, *Adolf Trendelenburg* (1873); C. von Prantl, *Gedächtnissrede* (Münih, 1873); Peterson, *Die Philosophie Adolf Trendelenburgs* (1913).

TRESCHOW, Niels. Norveç filozofu. 5 eylül 1751'de Drammen'de doğdu, 22 eylül 1833'te Oslo'da öldü. 1803-1813'te Kopenhag Üniversitesinde profesörlük yaptı. Daha çok mantıkla uğraşmış ve Kant'a bağlanmıştır. Doktrininde tinselciliğe kaydığı görülür. *Foreläsninger Over den Kantiske Philosophie* (2 cilt, 1798-1799); *Logivningspriciper* (3 cilt, 1820-1823) önemli eserlerini oluşturur.

TRIEPEL, Heinrich. Alman hukuk filozoflarından. 12 şubat 1868'de Leipzig'de doğdu, 23 kasım 1946'da Obergrainau'da öldü. 1913'te Berlin Üniversitesine profesör olmuştu. Triepel, estetikle de uğraştı. Şu eserleriyle tanınır: *Völkerrecht u. Landsrecht* (1899); *Die Zukunft der Völkerrecht* (1916); *Die Hegemoni, ein Buch von Führenden Staaten* (1938); *Guellensammlung dt. Reichsstaatsrecht* (5. baskı, 1931); *Staatsrecht und Politik* (1927); *Delegation und Mandat im Öffentl. Recht.* (1942); *Vom Stil des Rechts* (1947).

TROELTSCH, Ernst. Alman Tanrıbilimci ve filozofu. 17 şubat 1856'da Haunstetten'de doğdu, 1 şubat 1923'te Berlin'de öldü. 1892'de Bonn, 1894'te Heidelberg ve 1914'te Berlin Üniversitelerine profesör oldu; sonra da bazı yönetim işlerine alındı. Din felsefesinde, psikolojiye önem verdi; mutlak'ın niteliğini aradı; fakat bunun tarihindeki bağıntılılığı fark etmedi. Onun doktrininde tarih ve toplum önemli yer tutar. O, Weber'le ilgilidir. Eserleri: *Die Soziallehren der Christle. Kirchen und Gruppen* (3. baskı, 1943); *Der Historismus und seine Problem, I. Das Logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922); *Vorlesungen über Glaubenslehre* (1925).

Bkz. E. Vermeil, *La Pensée Religieuse d'Ernst Troeltsch* (Paris, 1922); W. Koehler, *Ernst Troeltsch* (1941).

TRUBEZKOI, Serge Nikolaewistch. Rus filozof ve politika adamı. 4 ağustos 1862'de Achtyzka'da doğdu, 12 ekim 1905'te Moskova'da öldü. 1900'de bu şehrin üniversitesinde profesörlük yaptı ve kendi ölüm yılında da rektör oldu. Hegelci olan bu filozof, Solowjew'e bağlıdır. Hepsi Rusça olan eserlerinin son baskısı 4 cilt olarak 1908'de Moskova'da yayımlanmıştır.

TSCHIRNHAUSEN, Ehrenfried Walther von. Alman filozofu ve Leibniz zamanının ünlü fizik ve matematik bilgini. 1683'te Yukarı Lusace'de (Danzig) doğdu, 1752'de Viyana'da öldü. Leyd'de okudu; Hollanda ordularında hizmet etti; Avrupa'da uzun seyahatler yaptı; sonra serbestçe fizik, matematik ve felsefe

öğretmek üzere Leipzig'e gitti. Paris Bilimler Akademisine yardımcı üye seçildi. Fontenelle tarafından övüldü. Onun felsefesel düşüncelerinde Descartes, Spinoza ve Newton'un etkileri vardır. Bazı hususlarda da Wolf'a bağlıdır. Louis XIV'ye ithaf etmiş olduğu, *Medicina Mentis, Sive Ars Inveniendi Percepta Generalia* (Amsterdam, 1687) adlı eseri, Descartes'ın *Yöntem (Usul) Hakkında Konuşma* ve Spinoza'nın *De Intellectus Emendatione* adlı eserlerini pek dikkatle incelemiş olduğunu gösteren görüş ve düşüncelerle doludur. O, bu eserinde bilimsel bir yöntem kurmaya ve insan ruhunu düzeltmeye de çalışır. Bir icat ve keşif sanatıyle birlikte zihne, her türlü yanılmalardan kurtularak sıhhat verme sanatını da vermeye uğraşır ve bu iki sanatı bir mantık sayar; bu suretle de mantığın sadece iyi düşünmek bilimi değil, gerçek keşiflerin bir aracısı olduğunu kabul eder ki, mantık, gerçekte hiç de böyle bir aracı olamaz. Tschirnhausen, mantığın değerini yalnız mantıkçıların bildiğini ve gerçek filozofların da mantıkçılar olduğunu iddia edecek kadar ileri gider. Bu dereceye çıkmamış olan filozoflar ise, ona göre lafçılar ya da tarihçilerdir. Ona göre, mantık, bir temel bilimdir; tüm diğer bilimlerin kökü ve hele insanı en çok tanrılığa yaklaştıran bir bilimdir. Onun mantık için çizdiği hareket noktası ve yöntemin özeti şudur: Hareket noktası, Descartes'da olduğu gibi, kişisel bilincin, Ben'in mutlak pekinliğidir. Çeşitli şeylerin ve kendi kendimin bilincine sahibim; bu, her çeşit deneyden daha emindir; tüm diğerlerinden önce gelir ve hiç bir kuşkucunun kuşkusunu davet etmez. Fakat, bu ilkel ve genel olgu, üç öğeden ve söz götürmez üç belitten (aksiyom) bileşiktir:

1. Hoş olan ya da hoş olmayan izlenimlerin bilincine sahibim.

2. Bazı şeyleri anlayabildiğimin ve bazı diğer şeyleri anlayamadığımın bilincine sahibim.

3. Duyulur verileri ve duyumları alırken edilgin olduğumun bilincine sahibim.

Mantığın deneysel verileri bunlardır. Bunlar, 'a posteriori'dirler. Mantıkçı, bunlara sahip olduğu andan itibaren, geriye kalan ne varsa hepsi 'a priori'dir. Bu, eserinin üç kısmının kapsadığı bir çeşit tümdengelimdir. Bu kısımların pek geniş olan ikincisinde, doğru'nun kriterini araştırır; bunu anlamanın olanaklı olduğunu kabul eder. Oysaki, bu kriter, ancak sağın (exacte) bilimlerin konularına uygun gelir; bu itibarla pek eksiktir. Ona göre, tüm bilimlerin tipi ve örneği olan matematiklerle felsefede tanımlara verilen önemin de nedenidir. Tschirnhausen, bu konuyu uzun uzadıya ve şaşılacak bir isabetle inceler. Eserinin üçüncü bölümü, matematik, fizik ve politik bilimler olarak üçe ayırdığı tüm bir insel bilim sistemi hakkındaki genel görüşlerini kapsar. Tschirnhausen, matematiği doğal felsefeye ve ahlâk etütlerine uygulamaktadır? Kendisi bu uygulamanın sonuçlarını yazmışsa da, ölümünden az önce müsveddelerini yakmıştır. Felsefe konularında geometrik tümdengelimi kullanmaktan beklediği reformda başarı gösterememiştir. Fakat felsefeye hız veren gerçeklerin araştırılmasında sürekli bir ciddilikle çalışma zorunda olduğumuzu pek iyi hissettirmiştir.

Bkz. Goeritz, *Tschirnhausen'in Hayatı* (1700); Fontenelle, *Eloges* (s. 166); G. G. Fullebron, *Memuvarlar* (Bu derginin 5. defteri, s. 32). Almanca olan bu dergide Tschirnhausen'in felsefesel çalışmalarının önemi ile, adı geçen eserinden alınmış parçalar vardır.

TSCHİTSCHERİN, Boris Nikolajewitsch. Rus hukuk filozoflarından. 1828'de doğdu, 1903'te öldü. Eserlerini Rusça yazmıştır: *Felsefe ve Din* (1879, 2. baskı, 1901); *Mistiklik ve Bilgi* (1880); *Pozitif Felsefe* (1892); *Mantık ve Metafizik* (2. baskı, 1899); *Hukuk Felsefesi* (1899); *Hukuk Felsefesi* (1899); *Felsefe Problemi* (1904); *Sosyoloji* (1896); *Gerçeklik ve Bilinç, Uzay ve Zaman...* vb. Bu eserlerin çoğu Moskova'da basılmıştır. Bunlar içinde çözümlemeye değen en önemlisi, *Filosofia Prava (Hukuk Felsefesi)* dır. O, burada bireylerin ve toplumun haklarını, mülkiyet felsefesiyle sosyal sözleşim ve hukukun bozulmasını (violation) inceler. Ona göre:

I. *Mülkiyet,* bireysel özgürlüğün ilk görünüşüdür. İnsan iradesi sayesinde fiziksel doğayı emri altına alır. İnsanlık, tüzel (adlî) bir birlik gibi kabul edilemez ve mülkiyeti üzerinde hakları olamaz. "Bu, insanlığa aittir" sözü saçmadır. Sosyalizme karşı olan Tschitscherin, endüstri mülkiyetine fazla önem verir ve "mülkiyetin meydana çıkışını, hukukun da meydana çıkışı" sayar.

II. *Sözleşim (kontrat),* bireylerin karşılıklı ödevleri tarafından yaratılmış olan bir olaydır. İnsan, özgür ve değişken bir kişilik olarak, çoğu zaman kendi ödevlerinden hareket eder. Bundan da,

III. Hukukun bozulması meydana gelir.

Tschitscherin, eserinin bu bölümünde ölüm cezasına taraflı görünür. Biz, bu görüşün doğruluk ya da yanlışlığı üzerinde duracak değiliz. Tschitscherin bundan sonra, ahlâkı, vicdanı, erdem ve ülküyü (ideal) inceler. O, dinlerin dışında da bir ahlâkın var olduğuna

inanır. Ahlâksal duyguyu, insel doğanın öğelerinden sayar. İnsan vicdanının, ahlâka uygun olan ve olmayan edimlerimizin en yüce bir yargıcı olduğunu kabul eder. Fakat ona göre, vicdan da haz gibi öznel ve hareketlidir. Bazıları vicdanları sayesinde, şerle savaşır; bazıları da tersine olarak şerre dalar. İnsan, iyinin (hayır) bilincine sahip olabildiği halde, kendisini şerre sürükleyen hayvansal yönelişlerini izleyebilir. Bu itibarla insanın gerçek rehberi akıl ve iradedir. İrade, ahlâksal duygularla çelişikliğe düşmediği zaman erdem halini alır. İnsan ruhu, hem kişisel mutluluğunu özler, hem de bundan vazgeçebilir. Ülkü, bu iki karşıt nokta arasında ahenkli bir bağ kurmak demektir. İnsan kişiliğine saygı duygusunu yaratan bu ahenktir. "Cesaret, iradenin; bilgelik, aklın; ılımlılık, arzularımızın erdemidir. Gerçek ise, bu gerçekleri birleştirir ve aşkı doğurtur. Aşk, insanın tinsel âlemini aydınlatan ışıktır ki, bu, hiç bir dışsal güçle elde edilemez". İnsanın ülküsü, hayatın yetkinliğidir. Ahlâksal ülkü, herkes için bir olmalıdır ve bu insanın içsel özgürlüğüne bağlıdır. İnsan, zayıflığına karşın içsel gücü sayesinde, herhangi bir ahlâksal yüksekliğe ulaşabilir.

Tschitscherin'ın eserinde en dikkate değen kısım, insel birliklerden söz edenidir ki, burada aile, toplum, kilise, devlet ve uluslararası bağlantılar incelenir:

1. *Aile hukuku,* bireysel haktan sosyal hakka geçişi temsil eder. Aile, bir birliktir ki, bunda bütün (le tout), bağımsız bir organlaşmayı teşkil etmez. O, ancak kendi üyeleri üzerinde ve üyeleri için vardır. Cinslerin başka başka oluşu, maddesel âlemin olduğu kadar da tinsel âlemin kanunudur; bundan cinslerin sosyal görevlerindeki aykırılıklar vücuda gelir. Onlar arasındaki sözde eşitlik, bir imgeden (hayal) ibarettir. Antikitede bu eşitliği sofistler yarattı. Bugün de aşırı bir gerçekçiliğin ürünüdür. Fakat bundan, kadınların tüm haklardan yoksun bırakılması ve tamamıyle erkeklere itaat etmeleri sonucu çıkarılmamalıdır. Kadının da, erkeğin de kendilerine özgü hakları vardır. Erkek, topluma ve devlete, kadın ise yalnız ve sadece aileye borçludur. Ailenin temeli otorite değil, aşktır ve ailenin oluşumunda ilk yer kadına aittir. Tüzel kanun, aileyi düzenler; ailenin farklı öğeleri olan kadın ve erkek, kendi özel karakterlerini korurlar; fakat ikisinin de ortak amaçları çocuklardır. Ebeveynin ödevi, çocuklarını bağımsız bir hayata hazırlamaktan ibarettir. Tschitscherin, burada eğitim sorununu ele alır. Ona göre, eğitimin ilkesi de aşk ve otoritedir.

2. *Uygarsal toplum,* aynı kanunlara bağlı olan kişilerden ve özel birliklerden bileşiktir. Cisimsel bir esasa dayanan toplumda tüzel (adlî) bir esasa dayanan devleti ayırt etmelidir. Bu iki kavramı, çoğu kez adliyeciler birbiriyle karıştırırlar. Tschitscherin, toplumun ekonomik olaylarını, işbölümünü... vb.'nı çözümledikten sonra ekonomi kanunu ile ahlâk kanununun birbirine bağlı olmadıklarını, her ikisinin de doğal olduklarını ve sosyal sınıfların bölünmelerinin de hemen hemen zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. O, "zenginlerle fakirler, evvelce de vardılar, ilerde de var olacaklardır" der. Devletin rolü, sınıfların ekonomik ilişkilerini düzenlemektir. Ahlâkı düzenleme ödevi ise kilisenindir.

3. Tschitscherin, tüm insan toplumlarının bir dine muhtaç olduklarını kabul eder. İnsan aklı mutlak'ı arar ve bu olmadan bağıntılı ve olanaksız olur. Bu gereksinme, yalnız aklı değil, insanın duygu ve iradesini de kaplar. Bu itibarla mutlak bir yüce varlığın varoluşunu içerir. Kilise, iman edenlerin birliğidir. Bununla birlikte onun rolü, sadece dinsel değil, sosyaldir. Kilise, yalnız Tanrısal hizmeti yerine getirmek için zorunlu değil, aynı zamanda toplumun ahlâksal düzeni için de zorunludur. Bu bakımdan kilise, bir sosyal lonca (corporation) sayılabilir; fakat hiç bir şekilde topluma bağlı olmamalıdır.

4. Toplumun çeşitli öğeleri, uygarsal birlikler, kilise bir tüzel birlik olan devletle birbirine karışırlar. Devlet, insan toplumunun gelişiminde en yüce bir nokta olduğu için, kendisinin en yüce bir otoriteye sahip olması gerekir. "Devletin otoritesi saf olarak metafizik bir kavramdır. Metafizikten bir şey anlamayanlar, devletten de bir şey anlamazlar". Tschitscherin, devlet için siyasal bir aristokrasinin zorunlu olduğunu gösterir ve bunu, devletin canlı bir gücü sayar. Ona göre, siyasal bir aristokrasi yaratılmaz; bu, tarih boyunca hükümdarlarda kendini gösteren ve onlara ait olan yüksek otoritenin ürünüdür. Yalnız hükümdar, partiler dışında kalmak üzere onların ilişkilerini düzenleyebilir. Devlet, insanların en yüce bir birliğidir. Fakat, yeryüzünde birçok devletler vardır. Bunlar arasında ilişkiler nasıl kurulabilir? Genel olarak kuvvet ve savaş aracılığıyle (M. J. de Bloch'un *La Gerre Future* adıyle Fransızcaya ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiş olup, 1898' de yayımlanmış olan Rusça eseri, bu düşünceye ve Tschitscherin'e karşı şiddetle savaşmıştır).

Tschitscherin'e göre, bu ilişkileri kilise sağlayamaz. Çünkü o, dış ilişkilerde pek gerekli

olan baskı gücünden yoksundur. Sözleşim de uluslararası ilişkilerde doğal ve normaldir; fakat bunda, bireysel sözleşimlerin tersine olarak, uluslararası sözleşimlerin üstünde bir baskı gücüne gereksinme duyulur. Ahlâk, baskı gücünü atmaz; savaşta bu gücü, yüksek ilkeler adına kabul eder. Tschitscherin, bu yüksek ilkelerin ne olduğunu söylemez. Tschitscherin, genel olarak insan toplumlarının gelişme yolundaki evrimini olduğu kadar da, özel olarak çağdaş demokratik toplumların siyasal ve sosyal organlaşmalarındaki evrimi fark etmemiş gibidir.

Tschitscherin, *Gerçeklik ve Bilinç* adlı eserinde şu düşünceyi savunur: İnsan, kendi dış duyularına görünen nesneleri gerçekmiş gibi kabul eder ve insanın tüm yaşamı, dış âlemin gerçekliğinin pekin oluşu üzerine kurulmuştur. Bilim bile bunu onaylamakla sona erer. Fakat dış şeylerin gerçekliği hakkındaki kuşku ise, dolaysız bilinç içinde baş gösterir. Bunu açıklamak için gerçeğin üstüne çıkmalı ve gerçekten doğaüstüne geçmelidir.

Uzay ve Zaman adlı eserinde de Tschitscherin, zamanı hem öznel, hem de nesnel olan mutlak bir ilke sayar. Ona göre zaman, aklın bir yüklemidir ve varlıkta dört ilke vardır: Kuvvet (Güç), Ruh, Akıl, Evren... O, bu dört ilkeyi, Aristo'nun şu dört nedenine bağlar: Maddesel Neden, Biçimsel Neden, Yaptıran Neden, Amaçlı Neden.

Bkz. Osipsip-Lourié, (s. 238-244); Cyzevskyj, *Hegel bei den Slawen* (1934); Lasski, (1954).

TSCHOU TUN-İ. Çin flozofu. 1017'de Yeng-Tao'da doğdu, 1073'te Nan-Kang'da öldü. Yeni Konfuçyusçulardandır. Doğa felsefesiyle uğraştı. Doğanın, tahta, ateş, su, toprak ve maden gibi beş öğesi olacağını düşündü; bunların özelliklerini anlattı ve evrenin oluşumunda bu öğelerin rolünü açıkladı.

Bkz. W. Eichhorn, *Chau Tun-i* (1936).

TSCHUANG-TSE. Çin filozofu. M.Ö. IV. yüzyılda yaşamıştır. Lao-tseu Okuluna bağlıdır. Kendisinden kalan 33 parça, Çin edebiyatının başarılı örneklerinden sayılır.

Bkz. R. Wilhelm, *Chung Chou-Dschoung-Dsi* (3. baskı, 1951); L. Wieger, *Les Pères du Système Taoiste* (2. baskı, 1950).

TSCHU HSİ. Çin filozofu. 19 ekim 1130'da Juki'de (Fukien) doğdu, 24 nisan 1200'de Kienjang'da öldü. Yeni Konfuçyusçulardandır. Yüksek devlet görevlerinde bulundu. Konfuçyus'ü, kendi tarzında yorumlamış ve tarihle de uğraşmıştır.

Bkz. J. P. Bruce, *Chu-Hsi and Hist. Nasters* (Londra, 1923); Hung-yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy, 2.* (Princeton; 2. baskı, 1953); O. Graf, *Dochu His., Djin-si-lu. Die Sung-Konfuzian Summa* (Tokya, 1958).

TSE-TSE. Çin filozofu. Milâdın V. yüzyılında yaşamıştır. Hayat ve düşünceleri hakkında güvenilir bilgiler yoktur.

TURGOT, Robert-Jacques (Baron de Laume). Fransız devlet adamı, iktisatçı ve filozofu. 10 mayıs 1727'de Paris'de doğdu, 20 mart 1781'de öldü. Derin ve ölçülü bir dehaya, yüksek bir karakter ve erdeme sahip olan Turgot, az konuşan, çok düşünen, sade yaşayan, dinlenmeden çalışan büyük bir insandı. Louis XVI. zamanının buhranlı dönemlerinde ileri sürdüğü düşünceler, hazırladığı ve uygulamaya çalıştığı ekonomik ve sosyal reform planları, ancak büyük ihtilâlin pek çok kan döktükten sonra gerçeklendirebildiği halkçı ve genel olarak demokratik esaslara dayanır. Turgot, saray kâhyalarından Etienne Turgot' nun üçüncü oğludur. Önce kilise için yetiştirilmek istenmiş, bu amaçla Saint-Sulpice'e yazdırılmış, fakat Turgot, daha sonra Sorbon'a geçerek orada Tanrıbilim okumuştur. Bu kültür kurumunun 1749'da duacılığına seçilmiş olan Turgot, burada kendini tatmin edemedi. Yönetim ve adalet işlerine atıldı; fakat Tanrıbilim öğrenimi onun için pek de yararsız olmadı. Daha yirmi bir yaşındayken, Hıristiyanlığın insanlara sağladığı yararları; insan düşününün sürekli olarak ilerlemesi hakkında iki parlak vaaz verdi; Tanrı'nın varlığına dair üç parça yazdı.

Turgot, 1753'te Danıştay'a üye oldu. Yargıçlığı zamanında Madam Geoffrin'in salonlarına devam etti ve o dönemin ileri kişilikleriyle tanıştı. Özgürlüğü özleyen kavimler için tartışmalara ihtiyaç olduğuna inandığından, Ansiklopedi'nin başarılarıyla ilgilendi; bu büyük eserin, Existence, Etymologie, Expansibilité, Foire, Fondations, Marchés maddelerini yazdı. Fakat, Ansiklopediciler bir parti halini alınca, onlarla ilgisini kesti ve bu eserin devamını bir süre yasaklamış olan yargıcın emirlerine aykırı hareket etmek istemedi. O, bu dönemde fizyokratların ilk kurucularından Hekim Quesnay (1694-1774) ve Ticaret Bakanı iktisatçı Gournay (1712-1759) la tanıştı. Bu ikincinin ekonomiye dair olan bilgilerinden fazlasıyle yararlandı. Turgot, 1761'de Limges Kethüdalığına (intendant) atandı. O, bu görevde halkın refahı, tarım ve endüstrinin gelişmesi için çok çalıştı; ünü büyümeye, kendisinden sarayda söz edilmeye başlandı.

Kont de Maurépas, onun saraya dayanamayan bir yazar olduğunu anlayınca, önce Bahriye, daha sonra da Maliye Bakanlığına getirdi (1774). Turgot, ilk iş olarak krala, malî durumunu düzeltmek için bir mektup yolladı, bunda banknot çıkarmanın, borçlanmanın ve vergileri artırmanın doğru olmadığını, sadece masrafların kesin bir surette azaltılması gerektiğini bildirdi; bu suretle birçok israfların önüne geçti; yoksullara yükletilen vergileri azalttı; iki kez damla hastalığının buhranlarına tutulmuş olmasına karşın, yirmi ay içinde, ustaca önlemlerle, çoktan bozulmuş olan halk kredisini yeniden kurdu ve devlet gelirlerini artırmaya, devletin dalgalı borçlarını azaltmaya muvaffak oldu. Daha çok, fizyokratların düşüncelerini uygulayan Turgot'ya çıkarları bozulan birçok kimseler düşman oldu. Turgot, bir taraftan da Malesherbes'e (1721-1793) uyarak, şaraplı ekmek töreninde kralın öteden beri yemin ederken söylenmesi âdet olan, "kâfirlerin (hérétique) kökünü kazıyacağım!" tümcesini kullandırmak istemedi. Fakat bu dönem, daha vicdan ve düşün özgürlüğü ile hoşgörüden (tolérance) uzak olduğu için, papazların ağır basmaları yüzünden Turgot'nun önerisi bir rezalet halini aldı; maddeci bir tutucu (muhafazakâr) olup, güçlü bir zekâya da sahip olan Maurépas, papazların tarafını tuttu ve Turgot'yu, dini yıkmak isteğiyle suçlandırdı. O, bu kargaşalık sırasında kralın, "Halkı benimle Turgot'dan başka seven yoktur" sözüyle kendisini teselli etmişti. Turgot, evvelce vilâyetler arası ticarete konulmuş olan gümrüklerle loncaları ve angarya usulünü de kaldırmaya muvaffak olmuştu; fakat bu devrimlerden zarar görenler, kendisine o denli saldırdılar ve iftiralarda bulundular ki, nihayet Kral Louis XVI'de ondan kuşkulandı ve Turgot, 1776'da Maliye Bakanlığından ayrılmak zorunda kaldı. Bundan sonra kendisinin kurduğu güzel şeylerden bazılarının birer birer yıkıldığını gördü; fakat Inscriptions ve Güzel Sanatlar Akademilerine seçilmiş olan Turgot, geri kalan ömrünü felsefe, edebiyat, ekonomi-politik ve sağın (exacte) bilimlere dair araştırmalarla geçirdi. Adam Smith'le görüştü. Price ile Amerika devriminden Avrupa için yararlanma sorununa dair tartışmalar yaptı. Vergiler hakkında Franklin'le sohbetlere girişti; pek uzun sürmeyen ömrünü halkın ve insanlığın iyiliği uğruna harcamış olan Turgot, Klopstock (1724-1803), Gessner (1730-1787), Shakespeare (1564-1616), Hume... vb.'nın eserlerinden bazılarıyle, *İlyada*'nın baş kısımlarını ve *Ossian*'ın (III. yüzyıl) bazı şiirlerini Fransızcaya çevirdi. Bir siyasal coğrafya planı verdi; doğa bilimlerinde bazı deneyler yaptı ve astronomi bilgini Lacaille'a, Orion takımyıldızının yakınında bir kuyrukluyıldızın görünüşüne dair düşünler verdi. Fakat o, bunlardan daha çok ekonomi-politik, metafizik ve politikayla uğraştı. O tarihlerde pek yeni olan ekonomi-politik hakkındaki eserleri şunlardır:

I. *Lettre à l'Abbé de Cicé sur le Papier - Monnaie.* O, bu eserde kâğıt paralara dair Law'ın ileri sürdüğü düşünlere saldırır. Law, madensel paraların, servetin dağılımında bir işaretten (signe) başka bir şey olmadığını, bu itibarla bu işaretin maddesi kendiliğinden bir değer taşımadığı için, kâğıt paraların da onun yerini tutabileceğini, zira, devlet kredisinin tüketilemez olduğunu iddia etmişti. Turgot, buna karşı maddenin esas değerini savunmuş, kâğıt paraların sürümünün (emition) rasgele artırılmasındaki tehlike ve sakıncalar (mahzur) üzerinde durmuştur.

II. *Eloge de Gounay* adlı eserinde de, Quesnay'ın düşünlerini savunur ve tekellerin zararları üzerinde durur. Daha fazla üretim sağlayabilmesi için, insan emeğini kolaylaştırmalıdır, ilkesini ileri sürer ve bunun için de iş özgürlüğünü ve endüstrideki devlet sınırlamalarının kaldırılmasını ister.

Turgot şu ekonomik eserleri de kethüdalığı zamanında yazmıştır: *Réflexions sur la Formation et la Distribution des Richesses; Valeurs et Monnaies; Mémoire sur les Prêts d'Argent; Lettre sur la Liberté du Commerce; Mémoire sur les Mines.*

Bu beş eserden birincisi olan, *Servetlerin Oluşum ve Dağıtımına Dair Düşünceler*'de, Quesnay ve Gournay'ın görüşleriyle bilimin temel ilkelerinin pek belgin ve açık çözümlemesi vardır. Her çeşit servetin tarımdan doğduğunu, fakat bunda ihtiyaçtan fazla üretim yapıldığı için, endüstri faaliyetinin başladığını, bundan da uygar toplumların doğduğunu anlatır. Biz burada, onun ekonomiye ait olan tüm düşünlerini özetleyecek değiliz; yalnız onun, Adam Smith'ten önce, ekonomideki değer problemini ele almış, değişim değeriyle kullanma değeri arasındaki farkı ayırt etmiş olan liberal bir iktisatçı olduğuna değinmeyi yeter bulacağız. Ansiklopedi'de yazmış olduğu, Existence (Varoluş) maddesiyle 1750'de Berkeley sistemini reddetmek için dostlarından birine yazdığı iki mektup, onun metafizik görüşleri bakımından önemlidir. Varoluş maddesinde, "Duyumlarımızın edilgin ve içsel olan yalın izlenimlerinden nasıl oluyor da, nesnelerin varoluşu hakkındaki yargılarımıza geçebildiğimizi" araştırır ve varoluş kavramını, "soyutlama sayesinde 'ben' duygusunun bir ilişki

sınırına nakledilmiş olmasından" ibaret görür. O, bu konuda, ince çözümlemeler yapan bir duyumcu görünür ve Descartes'ın *Méditations* adlı eserinden ilham alır. Dostlarından bir rahibe yazmış olduğu *Mektuplar*'da da Berkeley'in ülkücülüğünü reddettiği görülür; dışsal varlıklardan kuşkulanmaz, fakat bunları, "uzaklıktan (distance), yani, zorunlu olarak bileşik varlıklara ait olan şekil ve hareketten doğmuş geometrik özelliklerdir" der ve cisimlerle kendi aramızdaki aracı düşünleri değil, cisimlerin kendilerini algıladığımıza inanır. Turgot, *Les Observations et les Pensées Diverses* (1757) adlı ve fragmanlar şeklinde yazılmış olan eserinde, Condillac'ın duyumculuğuna pek de bağlı görünmez. Turgot, *Réflexions sur les Langes* adlı eserinde de Locke'a bağlıdır. Burada, dil ve işaretlerin duyumcu bir görüşle çözümlemesini yapar ve der ki, "Dillerin iyice incelenmesi, mantıkların en iyisi olabilir ve bu çeşit deneysel metafizik, insan zekâsının ve insan düşüncelerinin" bir tarihini öğretecektir.

Turgot, dilleri ve işaretleri incelemek suretiyle duyulur düşünlerden metafizik düşünlere de yükselebileceğimize emindir. O, sözcükleri, düşünlerin duyulur işaretleri sayar. Bu itibarla ona göre, sözcükler, ruhun aletleridir; bu aletleri imal eden de ruhun kendisidir. O, bu suretle ruhun tüm işaretlerden daha önce ve doğuştan bir faaliyete sahip olduğunu kabul etmiş olur ki, bu duyumcu varsayımlara aykırıdır. Turgot, bir taraftan da etimoloji ile uğraşır ve bunun ancak yaklaşık (tahminî) olduğunu, fakat dillerin genel bir kuramını olduğu kadar da genel bir gramer yaratabilmek için, bu konu üzerinde çalışmanın yararlı olacağını savunur. Ansiklopedi'de yazmış olduğu Etymologie maddesinde bunun kurallarını verir. O, bu yazısında tüm duyumlar gibi, düşünlerin kaynağı ile sözcüklerin kaynağını karıştırır.

Turgot, dillerin kaynağı ve sözcüklerin anlamları hakkında, *Maupertuis'nin Felsefesel Düşünmelerine Dair Eleştirimsel Görüşler* adlı eserinde de, aynı esaslara dayanır ve isabetsiz görüşlere bağlanır. (Onun, Maupertuis ile yaptığı bu tartışmaların niteliğini öğrenmek için, Maine de Biran külliyatının ikinci cildindeki (s. 319) parçayı okumalıdır). Turgot'nun genel olarak duyumla algıyı birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır.

Onun, politika'ya dair yazılarına gelince; bu, krala sunmuş olduğu, *Belediyelere Dair* adlı iki memuvarda toplanmıştır. Bunlardan, onun istibdat aleyhinde olduğu, istibdadın birtakım bireyleri inzivaya attığını, çıkarları birbirine aykırı olan sınıflar meydana getirdiğini, anarşiye, yani genel çıkarların yıkılmasına neden olduğunu gösterir. Monarşi adıyle süslendirilmiş olan bu anarşinin önüne geçmek için, ulusun tüm canlı kuvvetlerinin, devlet işlerine yardım etmesini salık verir. Turgot, zamanını yurdunda bozulmuş olan sosyal düzeni düzeltmek için, yurduna ve ulusuna bağlı bir devlet adamı sıfatıyle ana dertleri görmüş ve birtakım pratik önlemler aramıştır. Nitekim, kendisi de işbaşında bulunduğu sıralarda bu önlemleri uygulamaya çalışmıştır. Onun düşünleri daha kendi zamanında bile birtakım danışma konseylerinin kurulmasına hizmet etti. Turgot, siyasal projelerinde halk eğitimine büyük bir yer ayırır; hemşerilik gayretlerinin ve sınıf farklarının ulusun bütünlük ve birliğini yıkan bir derebeylik rejiminin kalıntıları olduğunu anlamış ve bu kalıntıları temizleme işini ulusal öğretim kurumlarına vermiştir. Devletle kilisenin ilişkisi sorununda Turgot, şöyle düşünür: "Devletin ödevi, herkesi kapsayan çıkarları korumaktan ibarettir. Her insanın çıkarı, kendi selâmetinden ayrı bir şeydir. Bu itibarla hiç bir din, devleti özel bir surette korumak hakkına sahip değildir. Din, ancak toplumun iyiliğine aykırı olmamak koşuluyle kendi dogmalarında (dogme) ve tapımlarında (cultes) özgür olabilir. Kanun, bundan daha ileri giderse, vicdanı bozmuş olur. Her kilise, yalnız inançlarla uğraşmalı, devlet ise, edimlerden (actes) başka bir şeye karışmamalıdır; fakat devlet, emniyel ve iyiliği ilgilemeleri bakımından dogmalarla (dogme) uğraşabilir". Bu itibarla ona göre din, hukuk olarak değil, bir olgu olarak egemendir. Zira din, bir kanun üzerine kurulmuştur ve bir kitle olarak birleşmiş olan insanlar, herkes için bu kanundan birini rasgele benimsemek hakkına sahip değildir. Turgot, bu düşünleri, *Hoşgörüye Dair Mektuplar*'ında, daha pek gençliğinde savunmuştu. Turgot, din anlaşmazlıklarına, devletin karışmasını da hoş görmez. Özet olarak Turgot, vicdan özgürlüğünü ve uygarsal eşitliği savunmuş, fakat bunların da ulus ve insanlığın zararına gelişmesini istememiştir.

Daha 1750'de, Sorbon'da vermiş olduğu, *Hıristiyan Dininin İnsanoğluna Sağladığı Yararlara Dair* başlıklı konferansı ile *İnsan Zekâsının İlerlemeleri* başlıklı konferanslarından birincisinde, Hıristiyanlığın ahret hayatından başka bir şeye hizmet etmediğini iddia edenlere karşı gelir ve insanın gerçeksel alın yazısı tamamıyle tinseldir, "dünyadaki hayat ise, buna bir hazırlıktır; bu itibarla tamamıyle tinsel bir nüfuza sahip olan Hıristiyan dini, sözcüğün en yüksek ve geniş anlamıyle ya-

rarlıdır" der. Bu düşünce, Chateaubriand'ın *Genie du Christianisme*'ine başlık olmuştur. Turgot, antikitedeki özgürlüğün sahteliğini ve uygarlığın koşulu olan gerçeksel adalet ve hak düşüncelerinin Hıristiyan dininde yer almış olduğunu savunur. Condorcet, onun, ruha, Tanrı'ya, âleme, toplumlara ve insan haklarıyle siyasal kurumlara dair büyük bir eser yazmayı tasarlamış olduğundan söz eder. Zaten bütün bunlardan, adı geçen eserlerinde başarıyla söz etmiş olan Turgot, bu büyük eseri yazmış değildir.

Külliyatı birçok kez basıldı: Dupon de Nemours baskısı (9 cilt, 1804-1810); Eug. Daire baskısı (2 büyük cilt, 1804).

Bkz. Ch. Henry, *Correspondance Inédite de Turgot et Condorcet;* L. Say, *Turgot* (Hachette yayınlarından); Batbie, *Turgot Philosophe, Économiste et Administrateur* (Paris, 1864); Tissot, *Turgot sa Vie, son Administration, ses Ouvrages* (Paris, 1862); Boudrillard, *Eloge de Turgot* (Paris, 1846); Lavergne, *Les Économistes Française* (Paris, 1875); R. P. Shepherd, *Turgot and the Six Edicts* (1903); G. Schell, *Turgot* (1900); Marquis de Ségur, *Au. Couchant de la Monarchie* (Paris, 1910).

TURNBULL, Georges. İskoçya filozoflarından. XVIII. yüzyıl sonlarında İskoçya'da doğdu, 1752'de Aberdeen'de öldüğü sanılmaktadır. Turnbull, bu şehirde 1721'den itibaren Maréchal Kolejinde ahlâk felsefesi okutmuştur. Öğrencilerinin en önemlisi, Reid'dir. *The Principles of Moral Philosophy...* vb. (2 cilt, Londra, 1740); *A Treatise Upon Ancient Painting and Its Connection...* vb. *(Eski Resim ve Bunun Felsefe ve Şiirle İlişkisi* (Londra, 1741) adlı eserleri yazmış olan Turnbull, bu ikinci esere daha sonra, *Eski Resimlerin En İyi Asıllarına Oranla Çizilmiş Suretlerinin Dikkate Değer Koleksiyonu*'nu (Londra, 1744) eklemiştir. Bu filozof, yöntem ve ilkeleri itibarıyle, politika ve ahlâk konusunda olduğu kadar da metafizikte Schaftesbury ve Hutscheson Okuluna mensup olduğunu itiraf eder. Onun amacı, Newton'un doğal felsefe yöntemini, ahlâk felsefesine geçirmekten ibarettir. Reid de bu hususta hocasının yolundan gitmişti. Turnbull, insel özgürlüğü akıl yürütmelerle değil, deneyle, yani bilincin doğrudan doğruya tanıklığıyle kurmak ister. "Eğer özgürlük olgusu pekin (certin) ise, bu olgu aleyhine bir akıl yürütme yoktur. Fakat, her akıl yürütme ne kadar ince, kaplamı geniş ve özel değerde olursa olsun, bir sofizmden başka bir şey olamaz... Özgürlük olgusu da her deney ve bilinç olgusu kadar emniyet altındadır".

Turnbull'ün en önemli eseri olan *Ahlâk Felsefesinin İlkeleri,* her biri iki ayrı cildin konusu olan iki kısma bölünmüştür: Birincisi, tamamıyle felsefeseldir; ve deney yöntemine dayanarak sırayla, özgürlük, gerek doğal, gerek ahlâksal olan güzel duygusu, insanın duyumsal organlaşması ya da insanın doğayla ilgisi, beden ve ruhun karşılıklı bağımlılıkları (tabiiyet); ilerleme ve yetkinleşme kanunu; alışkanlık; akıl, ahlâksal akıl ya da iyi (hayır) ve şer duygusu; ahlâksal duyunun din ile ilişkisi; insanlıkta iyi ve şerrin karşılaştırmalı tablosu; insel doğayı savunma ya da insan haysiyeti ve erdem aleyhine ileri sürülmüş olan başlıca itirazların reddi, gibi önemli konuları inceler. İkinci kısım ya da ikinci cilt ise, tamamıyle dinseldir; ve yalnız dinsel otoritelere dayanır ve şu başlığı taşır: *Hıristiyan Felsefesi ya da Tanrı'ya, Kayraya, Erdem ve Gelecek Hali İlgileyen Gerçek Felsefeye Göre Tanıtlanmış Hıristiyan Doktrini.* Bu birinci cilt, felsefesel olarak tanıtlanmış olan gerçeklerin tümünü kapsayan kutsal kitaplardaki pasajların bir devamıdır.

TYNDALL, John. Bu İngiliz bilginine, Tyndalleffect de denilir. 2 ağustos 1820'de İrlanda'da doğdu, 4 aralık 1893'te bir zehirlenme yüzünden öldü. Londra Kral Cemiyeti üyelerinden olan Tyndall, doğa felsefesiyle uğraşmıştır; evrimcilerin fizikçisi ve hatibiydi. Evrimciliği biyolojiye uygulamış olan Huxley ve bu doktrinin başlıca kurucusu olan Spencer'le birlikte aynı kuramı savunanlardan olmuştur. Bulanıklık (opacité) ve saydamlık (transparence) hakkında, ışın ve gazlara dair de önemli deneyler yapmış ve değerli sonuçlar elde etmiştir. Onun Fransızcaya Abbé Moigno tarafından, *La Chaleure Considéré Comme un Mode de Mouvement* (1864) *ve La Matière et la Force* (1867) adlarıyle çevirmiş olduğu eserleri, evrimci bir görüşü, diğer eserleri ise daha çok fiziği ve kendisinin deneysel araştırmalarını kapsarlar ki, önemlileri şunlardır: *Heat as a Mode of Motion* (1863); *The Forms of Water* (1872); *Lectures on Light* (1873); *Floating Metter in the Air* (1881); *On Sound* (1867, 4. baskı, 1893). Tyndall, ışın ve mıknatıs hakkında da orijinal memuvarlar yazmıştır: *Diamagnetism and Magne-Cristallic Action* (1870); *Contribution to Molecular Physics in the Domain of Radiant Heat* (1872). Tüm bu eserler, yalnız fizik bakımından değil, çağımızın bilimsel felsefe akımlarına vermiş olduğu malzeme bakımından da önemlidirler.

TZU-SSU. Çin filozofu. M.Ö. 335'te doğmuş ve 288'de (?) ölmüştür. Konfuçyus'ün büyük damadıdır, fakat Tzu-Ssu, atalardan kalan ge-

leneksel düşüncelere değil, kişisel düşünce ve inançlara değer vermiştir. O, insel bilginin ve evrenin bağıntılığını savunmuş, türlü eylem tiplerini, zihinsel ve ahlâksal karakterlerle vicdanları ustaca çözümlemiştir; bu itibarla Tzu-Ssu, kayınbabasının savunduğu düşünlerden ayrılmıştır.

Bazı kaynaklar, bu filozofu, Konfuçyus'ün küçük oğlu sayar ve babasının okulunu yönetmiş olanların sonuncusu olduğunu yazarlar. Tzu-Ssu'nün, *Li-Ki* adlı eserin yazarı ve Mencius'un hocası olduğundan da söz edilir; ayrıca, onun *Tchouang Yang* ve *Tai Hio* adlı eserlerin yazarı olduğunu iddia edenler de vardır ki, bunlarda Taoculuğun önemli etkileri görülür. Bundan, Lao-tseu'nün felsefesel doktrininin pek eski dönemlerden beri süregelmekte olduğu da anlaşılmaktadır.

Bkz. Konfuçius ve Lao-tseu' maddelerindeki bibliyografyalar.

U-Ü

UBAGHS. Belçika filozoflarından. 1866'da Louvain'de profesördü. 1890'da öldü. Tanrı'nın varoluşunun tanıtlanamayacağını, aklın kendiliğindenliğini (spontanéité) reddettiği ve bunun ancak dışsal bir öğrenim ve bir otorite sayesinde faaliyete koyulabileceğini ve dolayısıyle vahyi inkâr ettiği için, papa tarafından mahkûm edilmiştir (E. Bréhier, cilt II, s. 835).

ULRIC VON HUTTEN. Alman ozanı. 1488'de Franconie'deki Steckelberg'de doğdu, 1523'te Zürih gölündeki Uffnau adasında öldü. Doktrini dolayısıyle değil, fakat modern zekânın geçirdiği bunalım ortasında yapmış olduğu etki dolayısıyle felsefe tarihinde yer alır. Ulric von Hutten, Fulde'de, Kolonya'da ve Oder nehri üzerindeki Frankfurt'ta parlak bir öğrenimden sonra, 1506'da sanat üstadı olmuş ve Bayle'in dediği gibi, şaşılacak bir ustalıkla yazdığı Latince şiirleriyle kendisini tanıtmıştır. Bu şiirler, yalnız usta bir edebiyatın ürünü değildir; aynı zamanda ateşli bir ruh ve atılgan bir yurtseverlikle süslüdür. Mayence Başkeşişi (Arşevek) Albert'e yazdığı, *Inlauden Reverendissini Alberti*... vb. adlı kasidede, Almanya'nın geçmişini kutlar ve geleceği hakkında birtakım ülküler verir. Latince şeklin zarifliği ve Cermen duygularındaki coşkunluk, bu eserde garip bir aykırılık gösterir. Asıl bu aykırılık, Ulrich von Hutten'in kendi şahsındadır. Hayatı boyunca edebiyatların yeniden doğmasına ve Almanya'ya hizmet etmeye tutkuyla çalışmış olan Ulrich von Hutten, çökmeye başlayan ortaçağın saldırgan bilgisizliğine karşı, Rönesansın ışıklarını karşı koymuştur. Roma saraylarının iddialarına ve kötü muamelelerine karşı da Cermen vekarını ileri sürmüştür; 1557'den önce yazdıkları, reformu önceden sezmiş olduğuna aracılık eder. Luther, atılgan girişimlerine başlayacağı zaman, papaya bağlı olanlarla keşişlerin düşmanca alınganlıklarına uğrayınca, Ulrich von Hutten'i kendisine pek doğal bir müttefik bulacaktır.



Ulrich von Hutten'in diğer bir eseri de, *Karanlık Adamların Mektupları* (Venedik, belki de Mayence, 1516) adını taşır. Bu eser ona, zekânın ve modern felsefenin skolastik felsefe aleyhine savaştığı yerde özel bir yer verir. Bu mektupların her biri ayrı başlıklarla üç kısım olarak yayımlanmıştır. Ulrich von Hutten, Kolonya Tanrıbilimcileri tarafından bilgin Reuchlin'e karşı açılan iğrenç savaşa karışarak ağır bir yergi yazdı ki, bunda XVI. yüzyıl başlangıçlarında hâlâ süregelmekte olan papa barbarlığını şiddetle tahkir etti. Ulrich von Hutten, bu hicviyesinde (yergi), Kolonya Tanrıbilimcileri, kendi şeflerinden biriyle mektuplaşarak Tanrıbilim fakültesini, Reuchlin'le uğraşmalarına dair kendisine havadis vermiş gibi gösterir ve yetkin bir Latince ile bu kaba ve gülünç baskıyı anlatır. *Karanlık Adamların Mektupları*, XVI. yüzyılda can çekişen skolastiğe karşı indirilmiş yumrukların en korkuncudur. Ulrich von Hutten'in diğer eserleri, felsefe tarihini dolaylı olarak ilgiler. O, yeğeni Jean de Hutten'in kâtibi olan Wurtenberg dukasına karşı yaptığı beliğ ve saldırgan hakaretleri ve binlerce yergisiyle, Luther'e yaptığı yardımlar ve nihayet Lucien'i taklit ederek yazmış olduğu diyaloğlarıyle İtalya ve Almanya'yı karşılaştırır ve Almanya'ya isyan etme cesaretini verir. Ulrich von Hutten, felsefeye doğrudan doğruya büyük bir hizmet yapmamışsa da, çağının pek dikkate değen ve ilgi çeken bir kişiliğidir. Ortaçağ, o tarihlerde ölmüştü; cansız bir felsefe, ihtiyarlamış kurumlar, modern âlemin canlı zekâlarını köstekleyemeye çalışan birtakım engeller kalmıştı. Ulrich von Hutten, felsefe hesabına bu engelleri kaldırmak, bilgisizliğin istibdadını gülünç bir duruma getirmek için uğraştı. Onun Latince ve Almanca olan eserleri 5 cilt olarak Ernest Münch tarafından yayımlandı (Berlin, 1821-1825). Ernest Münch, ayrıca da, *Karanlık Adamların Mektupları*'nı önemli notlar ekleyerek 1837'de Leipzig'de bastırdı.

Bkz. Niceron, *Mémoires* (cilt XV, s. 244-301); Zeller, *Ulrich de Hutten sa Vie, Ses Ouvres, Son Époque* (Paris, 1869); Bayle, *Ulrich* maddesi.

ULRICH ENGELBERTI (Strasburglu). Alman Tanrıbilimci ve estetikçisi. 1248 ya da 1254'te Köln'de doğdu, 1277'de Paris'de öldü. Büyük Albert'in gözde öğrencilerindendir. Aristo'nun *Meteorlar*'ı ile *Les Sentences* hakkında birer yorumlama yazmış olduğu biliniyorsa da, zamanımıza ancak *De Summo Bono* adlı eserinin yayımlanmış olan I. kitabı ge-

lebilmiştir. Bunun ilk iki kısmı, Denys l'Aréopagite'in *De Divinis Nominibus* adlı eserinin bir çeşit yorumlamasıdır. Ulrich Engelberti, hocasının bu eser hakkındaki açımlamalarından (şerh) yararlanmıştır. Ulrich Engelberti de diğer Tanrıbilimciler gibi, bu bilimin bir iman konusu olduğunu kabul eder. Ona göre de, Lil'li Alain ve Boèce'in iddia ettikleri gibi, her bilimin önceden varsayılmış olan birtakım doğru kurallara (regulae veritatis), yani tartışmalara son veren ilkelere dayandığını, bunların hepsinin eşit surette ilk olma sıfatını taşımadıklarını, ilkelerden mutlak suretle ilk olanlarının dolaysız bir surette apaçık olmaları gerektiğini iddia eder; bu itibarla bir iman bilimi olan Tanrıbilimin de, iman maddelerinden önce var olan ilk, tümel ve kendi kendilerine apaçık ve imandan bağımsız ilkeleri olduğunu açıklar. Bu ilkeler ona göre, dörttür; bunları şöyle açıklar: Tanrı, en yüce gerçekliktir ve her gerçeğin nedenidir. Bu birinci gerçek, ne aldanabilir, ne de bizi aldatır; bu itibarla bunu pekiştiren her şey doğrudur ve ona inanılmalıdır; kutsal kitaplar bu türdendirler. O, bu suretle Tanrı'nın varoluşunu dolaysız bir apaçıklığa sahip olduğunu kabul eder. Bu konuyu açıklayan düşüncelerinde, İbn Sina'nın entellekt hallerine dair göstermiş olduğu hiyerarşiden yararlanır. Varlıklarda şekillerin belirmesini kavramak için —ki, bu şekiller, Tanrı'da düşünlerdir— Tanrı'ya kadar yükselmek gerektir. Bu konuda Yeni Eflatunculuğa bağlı olan Ulrich Engelberti, ontoloji sorununda da bu okula bağlıdır. Ona göre, yaratılmış olan şeylerin birincisi varlıktır ve bu varlık soyut bir kendilik (entité) değildir; o, kendinden sonra gelen şeylerin hepsinin ilk şeklidir ki, bu, Tanrı tarafından yaratılmış olması müstesna olmak koşuluyle en önce var olandır. Onu birinciden, yani Tanrı'dan ayıran tek sıfat, en önce yaratılmış olmasıdır. Bu ilk varlıkta sonlu ile sonsuz karışıktır. Kendinin nedeni olan ilk ilkeye oranla sonludur; fakat, kendinden sonra gelen varlıklara oranla güç halinde bir sonsuzluktur; zira kendisinden sayıca sonsuz olan bölünmeler meydana gelir. Yaratılmamış olan varlık, yani Tanrı'da ise, bu türlü bileşiklikler yoktur. Bu ontoloji, tüm şekillerin ilk yaratılmış olan aracılığıyla Tanrı'dan meydana geldiğini kabul eden evrensel nurlanmanın (illumination) kozmoloji anlayışına tamamıyle uygundur ve Yeni Eflatunculuğun bilgi tarzıyle evrensel süreç (processus) hiyerarşisi, ruhlanma varlıkla şeklin özdeşleşmesi... gibi tüm temalarını karışık bir halde kapsar. Ulrich Engelberti'nin asıl başarısı, Tanrıbilimin ilkelerini açıklamasındadır.

Adı geçen eserinden kalan parçaları J. Daquillon'un *Ulrich Engelberti de S., O. P. la Summa de Bono* (liv. I, Paris, 1930) adlı eserinde toplamıştır.

Bkz. M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strasburg* (Münih'te çıkan Geistesleben dergisinde, 1926; cilt I, s. 147-221); G. Théry, O. P., *Originalité du Plan de la "Summa de Bono" d. U. de Ş.* (Revue de Thomiste, 1922, s. 376-397); Et. Gilson. (s. 516-519).

ULRICI, Herman. Alman filozofu. 23 mart 1806'da Pförten'de doğdu, 11 ocak 1884'te Halle'de öldü. Hukuk öğreniminden sonra yönetim işlerine girdi. 1833'te Berlin Üniversitesinde felsefe doktoru oldu; bu suretle bir yıl sonra Halle Üniversitesine felsefe profesörü oldu. Hegel'in hasımlarındandır ve Fichte'ye bağlı bir piyetisttir. Darwin'e de karşıdır. Ulrici, evrenin ülkücü bir görüşünü, bilim verilerini temel yaptı. Ona göre, her gerçekliğin ilkesi, her düşüncenin ilkesi gibi, aklın nedenlilik ve özdeşlik gibi iki ilkesiyle entellektin kategorileri üzerinde beliren farklılaşma (différentiation) ilkesidir. Fakat bu iki ilke, Hegel'in zannettiği gibi, ruhun dışında var olup düşünceye, konusunu hazırlayan gerçekliği meydana getirmek için yetişmez. Atom şeklinde olmak üzere, gerçeklik içinde bulunan farklılaşma gerçeğin birliğini koruyarak bölümleri meydana getiren mutlak ve yalın bir varlığın yaratıcı eylemine aracılık eder. Tanrı'nın yaratmış olduğu âlem, mutlak surette Tanrı'nın dışında değildir. Ulrici, bu suretle panteizm ile yaradancılığı uzlaştırmaya çalışmıştır.

Başlıca eserleri: *Ueb. Prinzip u. Methode Hegelsch. Phil.* (Halle, 1841); *Das Grundprenzip de Philos.* (Leipzig, 1845-1846); *System der Logik* (Leipzig, 1852); *Gott u. die Nature* (2 cilt, 1861); *Glauben und Wissen, Spekulation und Exacte Wisseschalt* (1858); *Gott und Mensch* (2 cilt, 1866-1873); *Über Shakespeares Dramat. Kunst* (3. baskı, 1874); *Mithg. und Hg. der Ztschr. für Philos. und Philos. Kritik* (1847-1849). Bu sonuncusu bir dergidir. Bunu, Fichte ve Herm'le birlikte yayınlamıştır. Bu dergi, Fichte'nin ölümünden sonra da, yani 1879'dan itibaren 1882'ye dek yayımlanmıştır.

UNAMUNO Y JUGO, Miguel de. İspanya yazar ve filozoflarından. 29 eylül 1864'te Bilbao'da doğdu, 31 aralık 1936'da Salamanca'da öldü. Madrit Üniversitesinden yirmi yaşında doktora payesini aldı ve Yunanca profesörü oldu. 1891'de felsefe profesörü ve 1901-1914'e dek de üniversite rektörü oldu. Siyasal nedenlerle 1914'te bu görevden ay-

rıldı; 1921'de yine bu nedenle on altı yıl hapse mahkûm oldu; fakat sonra affedildi. 1924'te de diktatör Primo de Rivero, onu sürgün etti. Unamuno, ancak 1930'da İspanya'ya dönebildi. Düşünceleri yüzünden acılar çekmiş olan bu yazar, denemeler biçimini tercih etmiş ve edebî türe önem vermiştir. O, Pascal ve Kierkegaard üslup ve yöntemiyle çalışmış ve daha çok inkârcı (negativiste) bir düşünce tarzını benimsemiştir. O, Bergson ve B. Croce'nin tinselci etkisi altında kalmış olan bir akıldışçıdır (irrationaliste).



Eserleri: *Vida de Don Guijote y Sancho* (1905, 2. baskı, 1926). Bu eser, *The Life of Don Quichote* adıyle İngilizceye çevrildi (1927); *Del Sentimiento Trajico de la Vida en los Hombres y los Peublos* (1913). Bu eseri de, *The Trajic sens of Life in Men and Peoples* adıyle İngilizceye çevrildi (1921); yine 1928'de İngilizceye *The Agony of Christianity* adıyle çevrilmiş olan, *La Agonia del Christianismo* (Bu eser Fransa'da yayımlandı, 1925). Ayrıca, 1900'de basılan *İspanya'nın Doğuşu* adlı eserinden başka, manzumeleri de vardır ki, bunlar, hem edebî, hem de düşünsel bir değer taşırlar. Külliyatının 4 ciltlik bir kısmı 1933'te Madrit'te tekrar yayınlanmıştır. Valasquez'in İsa'sı da bu külliyat içindedir.

Onda, düşünceyle şiir, gerçekle ülkü, bilgiyle romantik imgeler, birbirinden ayrılamayacak bir tarzda bağlıdırlar. Halk ruhunu ve insan egosunu (ben) inceden inceye çözümleyen Unamuno, Homeros'la Dante'ye benzeyen yanlarıyle, insan ruhunun dramatik yönünü aydınlatır. Don Quijote'u komik, fakat ölmez nitelikleriyle o tarzda incelemiştir ki, bunda insan ruhunun zayıf karakteriyle trajik tarihinin akışını seyretmek olanaklıdır. Bir mütebahhir de olan Unamuno, felsefe ve din konularında akılcı geleneğe değer vermiş, Cermen mistisizmi ile Cermen düşüncesi üzerinde bir uzman yetkisiyle görüşlerini belirtmiştir. Onun, din ve mistiklik konularında Duns Scot, Robert Burnus, Loyola ile ilgili ve bir Tanrıbilimci zekâsıyle ileri sürülmüş gerçekçi ve orijinal iddiaları vardır. Onun felsefesinde bir sistem birliği yoktur. O, insanı, "bilince sahip olması dolayısıyle hasta bir hayvandır" diye tanımlar.

Bkz. J. B. Trend, *Unamuno* (1951); Arturo Barea, *Unamuno* (1952); B. Carrion, *Unamuno* (1954); M. Ramis Alonso, *de Miguel Unomuno* (1953).

USENER. Alman felsefe tarihçisi. XIX. yüzyılın felsefe tarihçileri arasında onurlu bir yer tutar. *Analecta Theophrastia* (Leipzig, 1858) ve yararlı bir Giriş ile bezenmiş ve Epikür'ün bazı parçalarını da kapsayan *Epicurae* (Leipzig, 1887) adlı eserleri önemlidir.

UTİTZ, Emil. Çek filozofu. 27 mayıs 1883'te Prag'da doğdu, 2 kasım 1956'da Jena'da öldü. Daha çok sanat tarihi, karakteroloji. kültür, hayat ve insan problemleriyle derinden uğraştı. Başlıca eserleri: *Grundlegung der Allg -Kunswissenschaft* (2 cilt, 1914-1920); *Karakterologie* (1925); *Die Überwindung der des Expressisnismus* (1927); *Mensch und Kultur* (1933); *Die Sendung der Philos. in Unserer Zeit* (Leiden, 1935); *Masaryk als Volkserzieher* (1935); *Psychologie des Lebens im Kz Theresienstadt* (Wien, 1948); *Vom Sinn des Menschl. Seins* (1949).

ÜBERWEC ya da **ÜEBERWEG, Friedrich.** Alman felsefe tarihçisi. 22 ocak 1826'da Leichlingen'de doğdu, 9 haziran 1871'de öldü. 1862'de Königsberg Üniversitesine profesör olmuştu. Felsefe tarihine dair çalışmaları ayrı bir önem taşır. O, bu konuda doktrinlerin ayrıntılarından çok, en önemli sorunlarındaki orijinal noktaları belirtme amacını gütmüştür. *Geschichte der Neueren Philosophie* ve *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales Bis zur Gegenwart* (12. baskı, 4 cilt, Berlin, 1923; 12. baskı, 5 cilt, 1951-1953) adlı eserleri felsefeciler için zengin ve güvenilir kaynaklardandır. İkinci eserin daha önceki baskılarından birine Paul Janet, *XIX. Yüzyılda Fransız Felsefesi* başlıklı bir makale ekleyerek eserin bu kısmını tamamlamıştır. *U. in System der Logik* adlı eseri de ayrı bir önem taşır (5. baskı, 1882. J. B. Mayer baskısı).

Überwec, önce Kant'a karşı olan bir maddeci filozoftu; düşünceleri, D. F. Strauss'unkilere benzer. O, İngiliz felsefesine bağlı olup, psikolojiyi temel bir bilim olarak kabul eden Beneke'nin öğrencisidir. Bunun içindir ki Überwec, hocasının anladığı tarzdaki psikolojinin doğacı (naturaliste) evrimini temsil eder ve aynı zamanda Aristocu Trendelenburg'un da etkisi altında kalır; bu etki onu maddecilikten ayırır ve kendisini ereksel (téléologique) ilkelere bağlar. Überwec, bu dönemden sonra kendi doğacılığıyle (naturalisme) savaşır ve nihayet bundan da tamamıyle kur-

tulur. *Mantık Sistemi* adlı eserinde, bu bilimin, "bir ontoloji, bir Tanrıbilimi ve bir akılsal kozmolojiyi kapsaması" gerektiğini ve "girişin de mantığa ulaşan bir olaybilimden (phénoménologie) oluşması gerektiğini" kaydeder. Ona göre, "Ontoloji, en soyuttan itibaren görgül (emprique) olarak verilmiş olan şekilleri dikkate alır ve bu şekillerin gerçeklik ve önemini inceler. Genel olarak o, varlık kuramlarıyle (algıyı andıran zaman, uzay, kuvvet, töz) kendinden varlık (sezgi ve kavramı andıran birey, tür, töz ve olay...) ve bileşik varlık (yargı, akıl yürütme ve sistemi andıran ilişki, nedenlilik, son) olarak üçe ayrılır. Tanrıbilim de (genel olarak akılsal Tanrıbilim) bu ontolojik tartışmalara dayanmak suretiyle Tanrı varoluşunun kanıtlarıyle Tanrı özünü açıklamaya çalışır. Kozmolojiye gelince, bu, evrenle evrenin şekillerini, Tanrı'nın özüne ve yaratmanın amacına göre anlamaya çalışır. Evreni, Tanrı'nın bir vahyi, zaman ve uzay içinde, Tanrı'nın ebedî ve bölünmez yetkinliğinin bir betimlemesi gibi kabul etmiştir" (Lange, cilt II, s. 534-535).

Hegel'inkini andıran bu metafizik planda Überweg'in maddeciliği pek gizlidir. Onun yine az çok bu nitelikte olan ve kendisine maddecilik niteliğini veren psikolojisinin de kısaca özeti şudur: Âlemin bize kendilerini gösteren şeyleri, tasarımlarımızdır; eşya, uzamlı olduğu için tasarımlarımız da uzamlıdırlar; tasarımlar, ruh içinde olduklarından, ruh da uzamlıdır. Fazla olarak, uzamlı ruh, maddeseldir. Zira madde, uzamlı tözdür. Biz, ruhun dışında hiç bir tasarıma sahip olamayız. Şu halde ruhumuz da, güneş, ay ve yıldızlar da dahil oldukları halde, tüm algıladığımız şeylerden daha uzaklara dek uzanır. Güçlü andırışlara göre, bu âlemler, dışsal nedenler olmaksızın ruhta oluşmazlar; vesile nedenler (Überwec'in kendinden şeyleri), olaylarla özdeş olmasalardı, benzerlikleri pek azalırdı. Ona göre, ruh bir kendinden şey olduğu halde, maddeseldir. Bu itibarla kendinden şey de genel olarak maddeseldir. Biz, maddesel bir bedene ve maddesel bir beyne sahibiz ve bu beynin küçük bir parçası içinde tasarımlarımızın yeri olan bir uzay vardır; bu uzay, yapıdan (structure) yoksun bir yalın töz olarak beliren eşya âlemini kuşatmıştır. Überwec, kendinden şeylerin uzayda bir yer tuttuğunu ve bizim olaylar âlemimiz gibi üç boyuta sahip olduğunu matematik bir kesinlikle tanıtlandığına inanır.

Maddeye ve maddenin bilinçle olan ilişkilerine dair düşündüklerine gelince, Überwec, atomları kabul etmez; fakat uzayın sürekli olarak maddeyle dolu olduğunu ve bu maddenin bütün kısımlarında, önce mekanik güçler tarafından hareket etme özeliğinden (hassa), daha sonra da yine bu güçlerin davet ettiği hareketlerle birtakım "içsel haller" kazandığını, fakat bunların kendi üzerlerine de bir etki yapabileceklerini kabul eder. Beyinsel maddemizin içsel hali, tasarımlarımızdır. Ona göre, organizmasız maddenin, aşağı organizma tasarımlarıyle bilincimizin ilişkisi az çok Leibniz'in aşağı monatlarıyle yüksek monatları arasında kurduğu ilişkiye benzer. Yalın bir duyum ya da duyumun zayıf bir andırışı, daha yetkin bir surette organlaşmış bir maddeyle kaynaşınca, daha yetkin olan ruhsal imgeleri oluşturur. Onun burada, maddenin iç hallerini, mutlak surette dış hareketlere bağlı sayması ve dış hareketlerinin ise, iç hallerinden bağımsız olduğunu kabul etmesi, atomcu kuramdan yüksek ya da ona eşit bir görüştür ki, bu, Überwec'in maddeciliğini sarsar. O, Aristo'nun erekçiliğinden kurtulduğu zaman, maddeci olmaktadır.

Überwec, Tanrı'nın âlemi bilinçle yönettiğine inanır ve Lange'ye yazmış olduğu bir mektupta, "Benim tek ya da başlıca amacım, her ne pahasına olursa olsun, kişisel Tanrı'dan kurtulmak değildir. Tapımla (culte) ilgili konularda, anlayışlı insanlar, birtakım insanbiçimsel (anthropomorphique) öğelerle ve bu itibarla da sadece ozanca bir değerle kuşatılmış olduklarını kolayca kabul ederler. Fakat, insanbiçimciliğin varlığında dinsel bir bilgelik (hikmet) varsa, gerçekliğin insanbiçimli olarak temsiline bir gerçeklik sıfatı vermemek gerektir. Felsefe için olduğu kadar da felsefe üzerine kurulmuş olan dinsel toplumlar için önemli bir sorun da, bu suretle ozanca tasarımları süsleyenin niteliğini bilmektir. Bu, evrenin birliği midir? — Fakat bu birlik, nesnel bir varoluş şekline sahip midir? — Acaba bu, insel ruh mudur? — Evrensel ruhla bireysel ruh arasındaki ilişkiler nelerdir?... vb.).

Yazar adını koymadan yayınladığı *Philalet'e Mektup* adlı eserinde Überwec'in liberal oldukları halde, Tanrıtanımazlıktan korkanlara karşı, Tanrı sorununa dair, reddi güç, fakat kabulü de büyük zorluklar çıkaran bazı görüşler ileri sürerek bu konunun sonuçları üzerinde durmaktan çok, serbest tartışmalardan hoşlandığı ve bunu kabul ettiği görülür. Überwec'in dostu ve arkadaşı olan Czolbe, onun erekçi olmayıp Darwinci olduğunu iddia eder ve buna yazmış olduğu mektuplarda, kendisinin açıkça maddeci olduğunu bildirir. Überwec, ahlâkta muhafazakâr, politikada ılımlı liberalizme bağlı bir monarşisttir ve papalığa bağlıdır. Dinsel geleneklerde tama-

mıyle köktenci (radical) değildir. O, Hıristiyanlık ahlâkını beğenmemiş, bu ahlâkın, insan haysiyet ve onurunu yıkan bir uşaklık ve sefalet ahlâkı olduğuna inanmıştır. Lange, Überwec'le yapmış olduğu görüşmeler ve mektuplaşmalarından yararlanarak onun görüşlerini geniş ölçüde çözümlemeden geçirmiştir. Anlaşılıyor ki Überwec, hayatının türlü dönemlerinde felsefesel görüşlerini değiştirmiş ve doktrininin son inanç ve sözünü söylemeden, fakat bir maddeci olarak hayata veda etmiştir. Onun asıl onuru, ölümünden sonra da birçok kez basılmış olan ve daima baş vurulmaya değen felsefe tarihleridir.

Bkz. A.-A. Lange, (cilt II, s. 533-551).

V

VACHEROT, Etienne. Fransız filozofu ve politika adamı. 29 temmuz 1809'da Langres'deki Toursenay'da doğdu, 28 temmuz 1897'de Paris'de öldü. Ecole Normale'de okumuş, burada Michelet ile V. Cousin'in etkisine tutulmuştur. 1829'dan itibaren sırayla birkaç kolejde felsefe okutmuş, 1833'te felsefe agrejesi ve 1836'da felsefe doktoru olmuştur. 1838'de de Ecole Normale'in Etütler Müdürlüğüne atanmıştır. Bu okulda vermiş olduğu konferanslardan, İskenderiye felsefesine dair bir memuvar meydana getirmiştir ki, Enstitü tarafından taçlandırılmış olan bu eser, okulun rahibi Gratry ile kendi arasında birtakım tartışmalara neden olmuştur. Bu papaz, Vacherot'nun kilise babalarını yorumlarken yanıldığını ileri sürmüştü. Bu olay yüzünden papaz istifa etmiş ve Vacherot, yedeğe alınmıştı. 1859'da yazdığı, *La Democratie* adlı eseri (bu eseri, *Demokrasi* adıyle H. Cahit Yalçın dilimize çevirdi, 1931) yüzünden mahkemeye verilmiş olan Vacherot, daha sonra Belediye Başkanı, Milletvekili ve Senato Üyesi olmuştur. *La Democratie Libérale* (1892) adlı eserinde Fransa'nın kurtuluşunu monarşide görmüş ve ölünceye dek de pozitif dinleri inkâr etmiştir. Asıl doktrini, *La Métaphysique et la Science* (1858) adlı eserindedir. Bunun ikinci başlığı olan, *Principe Métaphysique Positive* tümcesi felsefesel yönelişinin ne olduğunu pek iyi anlatır. Seçmecilikle başlayan felsefesel görüşleri, Kantçılığa ve pozitifçiliğe yaklaşır. Vacherot, Tanrıbilimi, yüksek bir psikoloji sayar; ahlâkı da psikolojiye yaklaştırır; kozmik evrimde ilerlek bir amaç görür. Yani, ona göre, doğa, yetkinliğin yarattığı çekimden doğan bilinçsiz bir dinamizmdir.

Diğer önemli eserleri şunlardır: *Théorie d'Aristote sur les Premières Principes* (1837. Doktora tezi); *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie* (3 cilt, 1846-1851). Bu eserden biz de gereği kadar yararlanmış bulunuyoruz. *Mémoire sur la Psychologie; La Religion* (1868); *La Science et la Conscience* (1870); *Essais de Philosophie Critique; Le Nouveau Spiritualisme* (1884)... vb.

Vacherot, *Metafizik ve Bilim* ile *Yeni Tinselcilik* adlı eserlerinde, sistemler arasında birbirlerine dönüştürülemeyecek denli karşıtlık bulunmadığını, fakat böyle bir karşıtlığın da çıkarılabileceğini ileri sürer. Zira ona göre, üç bilgi kaynağı vardır: Hayal gücü, Bilinç ve Akıl... Hayal gücü, gerçekliği duyulur örneklere göre tasarımladığı için, bizi maddeciliğe götürür. Kendimizi etkin bir varlık gibi tanıtan bilinç ise, bizi, gerçekliğin temelinde bir güçmüşüz gibi gösterir ki, bununla tinsel bir dinamikçiliğe düşeriz. İlkelerin fakültesi olan akıl ise, eşyada sonsuz bir gücün zorunlu gelişmesini gören Spinoza'da olduğu gibi, bizi bir ülkücülüğe sürükler. Bunun üçünü, birbirleriyle uzlaştırma olanağı olmadığı gibi, içinden birini diğerlerinin zararına olarak seçme olanağı da yoktur. Bu itibarla Vacherot, bambaşka bir seçmecidir. O, varoluş alanıyle ülkü alanını ayırır; varoluşun koşulları, hayal gücünün tasarladıklarında olduğu gibi, sonlu varlıklar olarak var olabilir; varoluş, sonsuz yetkinlikle uzlaşamaz ve ontolojik kanıtların tersine olarak Vacherot, Tanrı'nın yetkinliğinde, onun varoluşunu reddetme nedenlerini görür. Ona göre, yetkinlik, ülkü alanında vardır; bu itibarla varoluşa kendi anlam ve yönünü veren ülküdür (E. Bréhier, cilt II, s. 1001-1002). Onun görüşlerini daha açıkça belirtelim:

Ona göre, Tanrı düşüncesi, esas itibarıyle pozitif bir düşündür; bu düşün, "bir soyutlamayla bir bireşim içinde bulunan" karmaşık bir işlemle elde edilir. Varlık, sonsuz ve mutlak varsayımları, olay, sonlu, bağıntılı... vb. içinde bulunur. Biz bu akılsal varsayımları, kendilerine tekabül eden görgül (emprique) bilgilerden soyutlamak suretiyle elde ederiz. Bireşim (sentez), bunları bir tek varlıkta birleştirir ki, bu varlık Tanrı'dır. Evrensel varlığın bir gerçekliği, bir de düşünü vardır. Gerçekliğin de içkin bir faaliyetle nitelenmiş olanı vardır ki, bu, her şeyin ilkesidir; düşün olarak ise, varlık Tanrı'dır. Tanrı, yetkin varlık olmakla birlikte, ancak düşünde vardır. Böyle bir varlığın, Hegel felsefesindeki Yokvarlık'tan (l'Etre-néant) bir farkı olmadığı kabul edilir (l.Abbé E. Barbe, s. 330). Ve Hegelcilikten ilham almış olan Renan'ın düşüncelerine de benzetilir. Zira, onun tanrısı da Renan'ınki gibi, insel ruhun bir ülküsüdür ki, âlem, onu sonsuz bir ilerlemeyle gerçeklendirir. Bu suretle âdeta Diderot'nun daha önce söylediği gibi, "belki de bir gün, Tanrı oluşmuş olacaktır". Yani, Tanrı, düşünüldüğü için vardır; zira, Tanrı, eşyanın kendisine yönelmiş olduğu ülküdür; bu itibarla kişilikten yoksundur. *Metafizik ve Bilim* adlı eserinde, "eğer insan ortadan kaldırılırsa, artık Tanrı yok olur. Çünkü Tanrı, ancak düşünen varlık için vardır" der.

Bkz. E. Caro, *L'Idée de Dieu* (1864); Ollé Laprune, *Etienne Vacherot* (1898).

VAIHINGER, Hans. Alman filozofu. 25 eylül 1852'de Nehren'de (Tübingen) doğdu, 18 aralık 1933'te Halle'de öldü. 1884'te buraya profesör olmuştu. Lange'nın öğrencisidir. Kant ve Schopenhauer'ın etkisi altındadır. *Kommenter zu Kants Kritik der R. V.* (2 cilt, 1881; 2. baskı, 1922); *Die Philosophie des Als Ob* (1911, 10. baskı, 1927); *Nietzsche als Philosophie* (1902, 3. baskı, 1905); *Pessimismus u. Optimismus* (1924); *Philos. der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (1921) adlı eserleriyle çağımızın felsefesel düşüncesinde önemli bir yer tutar. Onun doktrini pozitif bir ülkücülük ya da ülkücü bir akıldışçılıktır (irrationalisme). Bu felsefeye Sanki Varmış (Als Ob) ya da Sözde Varmış felsefesi de denilir. Bunun esası, Poincaré'nin uylaşımcılığı (conventionnalisme) ile zihinsel işlemler hakkında Nietzsche - Bergson ve Darwinciliğe bağlı olan biyolojik görüşlerdir. Ona göre, bilimin doğayı açıklamakta göstereceği başarı, kendi kendileriyle tutarlı (cohérent) olmasına bağlıdır. Kuvvet, madde, çizgi, nokta, sonsuzluk... gibi fizik ve matematikte kullanılan genel kavramlar, kategoriler, tanımlar, kesin emirler, dinsel düşünler, özgürlüğün tanımı... vb. birtakım uydurmalardır (fiction), bizi bilerek efsunlayan yanlışlıklardır. Fakat bunlar, bilgilerimizin sonucu olmayıp, gerçek için tahmin edilen uylaşımlı (itibarî) ölçülerdir. Bir tasarım, efsaneli bir uydurmadır ve kendileriyle çelişik olan gerçeklere karşı direnmek suretiyle bilimleri oluşturur ve dünya kıymetlerinin üstüne çıkarlar. Bu itibarla nedenlilik, uylaşımlı bir sürekliliktir. Doğa kanuları da uydurmalardır. Bize gerçeği şekillendiren terimlerdir. Gerçekte var olan bir zaman sürekliliği ve devamlı duyumlardır. Biz tüm bu uydurmaları, bu sanki varmış gibi olan şeyleri, bilgimizin gerçek öğeleriymiş gibi kullanırız, sonuçları imgesel olan birtakım pratik amaçlar için tasarlarız. E. Bréhier'nin anlattığı gibi, onun felsefesinde birbirinden ayrı iki tez vardır:



1. Düşüncenin rolü, gerçekliği yakalamak değil, bizi çevreye uydurmaktır ve düşünce, gerçeğin bir tarafından öbür tarafına öngörü (prevision) sayesinde güvenle geçmemize izin veren bir araçtır.

2. Düşüncenin biyolojik bir görevi vardır ki, bahsettiğimiz uydurmalarla çevreye uymamızı sağlar; fakat bunlar, asla gerçekliği temsil edemezler. Tek gerçeklik, duyum kümeleridir.

Vaihinger, uydurma olan kavramların, sanki varmış gibi kabul edilmelerini ve bunların uydurma oluşlarını, içsel çelişikliklerini göstermek suretiyle tanıtlamaya çalışır. Yukarda sözünü ettiğimiz, fizik ve matematiğin temel kavramları çelişiktirler. Bir uzam olan atom, sıfır sayabileceğimiz bir sonsuz küçüktür; bir yapmacıktır. Zira bunlar, tutarsız (incohérent) kavramlardır. Bir uydurma oldukları itiraf edilen kavramlar vardır: Matematikte olumsuz (negatif), akılsal olmayan, imgesel nicelikler... gibi. Nitekim, ekonomi-politikte kendi çıkarından başka şeylere karşı duygusuz olan bir ekonomi adamı (homo oeconomicus) uydurmasıyle çalışır. Condillac'ın heykeli, Fichte'nin kapalı ticaretsel durum dediği şey... uydurmalardan başka bir şey değildirler. Bu uydurma olan kavramlar Vaihinger e göre, varsayımdan farklıdırlar. Zira, varsayımlar, kendileriyle ya da sonuçlarıyle denetlenebilirler. Uydurmalar ise, olaylarla karşılaştırılmamıştır ve böyle bir gerekçenin de hiç bir anlamı yoktur. Bunların bizi gerçeğe uygulandırmaları, uydurma olmaları istendiği için değil, uydurma oldukları içindir. Vaihinger, bunu değişime (mübadele) çok hizmet eden banknotlara benzetir.

Vaihinger, kendi kuramının pragmacılıkla karıştırılmamasını da ister. Zira pragmacılık, bir gerçeklik kuramıdır; o, eylemimizin eşyayı dönüştürmesini (istihale) ister. Vaihinger ise, eşyanın yumuşamasının olanaklı olduğunu düşlemez; fakat uydurmaların yaratılmaları sayesinde, düşüncenin gittikçe artan bir eğilebilirlik (fléxibilité) kazandığını tasarlar. Pragmacılık, doğru ve hissedilmiş bir din istediği halde, Vaihinger için din, bir mit'in (mythe) gerçeğini araştırmak suretiyle halkı kandırma işidir (E. Bréhier, cilt II, s. 1068-1070).

Bu felsefe, varsayımları, uydurmaları ve dogmaları (dogme) ayırt etmeye yarar. Önce var olma olasılığı bulunan bir nesneyi kavrama tasarımını çözümler; bu felsefede uydurmalar, asla tanıtlanılamazlar; bunlar yalnız pratik hizmetleriyle ölçülebilirler. Kant, bunları örneğin, Tanrı, özgürlük, ölmezlik... gibi sanki varmış tanımlarıyle efsaneleşmiş olarak kabul eder. Vaihinger'in kuramı, zamanımız düşüncesine derin etkiler yapmıştır; bu doktrin, ruhsal hayatımızın, hiç bir şey inşa edemeyen sade ve safdil bir pozitifçiliğe dayandığını, düşünce ve bilginin her alanında tanıtlamaya çalışmıştır. O, bu suretle gerek iman ve ge-

rek bilgi için esaslı temeller atılmasına yardım etmiştir. Bu itibarla Vaihinger'i bir kuşkucu sanmamalıdır. O, aşırı bir bağıntıcılığa düşmüş olan bilim eleştiricilerindendir.

Bkz. B. Fliess, *Einf. in die Philos. des Als Ob* (1922); O. Ritschl, *Die Philos. des Als Ob un das Leben* (1932); Stefani, Wilfrod, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie* (1934).

VALENTİNUS. Doğum ve ölüm tarihini bilmediğimiz bu filozof, bilgiciliğin (gnosticisme) ileri kişiliklerinden biridir ve daha çok Yeni Eflatuncudur. Milâdın II. yüzyılında yaşadığı bilinen Valentinus, 135 yılına dek İskenderiye'de, 160 yılına dek de Roma'da ders vermiştir. 161 yılında öldüğü sanılmaktadır. Ona göre, eşyanın kaynağında, "doğmamış, ölümsüz, anlaşılamaz, kavranılamaz bir birlik" vardır. Ona hiç bir ad verilemez; tam ve yetkin bir Eon, yani Tanrı'nın tinsel gücü olan bu birliğe Baba ya da uçurum adını veririz. Bu ilke, erkektir; sevgiye muhtaçtır. Bu nedenden ona, bir de dişi ilkenin eklenmesi gerektir ki, bu da Suskunluk'tur (Sigé). Uçurum, yalnızlığı sevmez; zira kendisi aşktı; aşk ise, sevilecek bir kimse olmadan var olamaz. Uçurumun suskunlukla birleşmesinden Entellekt ile Gerçek doğdu. Uçurum, Suskunluk, Entellekt ve Gerçek, her var olan şeyin kökünü oluşturan birinci dörtlüktür (tetrade). Son ikisi, Kelâm ve Hayat'ı doğurur. Bunlardan da İnsan (yani, insanın ebedî üstün tipi - archetype) ve Kilise meydana gelir. Bu suretle birinci sekizlik (ogdaade) kurulmuş olur. Kelâm ve Hayat'tan on iki Eon; İnsan ve Kilise'den de diğer on iki Eon doğar. İlkel sekizliğin ve buna eklenen onluğun (décade) ve on ikiliğin (dodécade) toplamından otuz Tanrısal varlık toplumu olan Plerom (Plérôma) gelişmiş olur ki, bunun misteri (mystère) - giz) daha sonra İsa'nın otuz yıl süren gizli hayatının simgesi olacaktır. On ikililiğin son iki üyesi ve bu itibarla da Plerom, İstemek (Thélétos) ve Bilgelik'tir (Sophia). Bilgelik tüm tutkulardan kurtulamamış olan bir merakla hareket eder; ve uçurumun gizini araştırma arzusuna kapılır. Valentinus, bu suretle bilgicilik esaslarına uygun olan birtakım bölmeler, sınıflamalar yaparak Plerom'u kurmuş olur ve âlemin etkin ilkesi olarak, korku, yeis, yoksulluk ve gereksinme... gibi birtakım tutkuları sıralar; âlemi inşa eden usta olarak da, Eflatun'un *Demiurgos*'unu kabul eder; fakat bu usta, bilmediği birtakım düşünlerle hareket eder. Kendisi maddesel olduğu gibi, yarattığı âlem de maddeseldir.

Valentinus, *Demiurgos*'u, *Basilide*'in *Arkhon*'u gibi en yüce bir Tanrı'ya inanır. Bunun oluşturucu (formatrice) eyleminden, biri maddesel insanların aşağı sınıfı, diğeri de daha asil olan ruhsal insanlar sınıfı olmak üzere iki sınıf meydana gelir; fakat, Tanrı'nın tinsel öğesinden pay almış olan bir üçüncü tinsel sınıf daha vardır ki, bu diğerlerinden daha asildir. Bu, tamamıyle *Demiurgos*'un eseri değildir. Maddesel olanlar yok olmaya mahkûm oldukları halde, tinsel olanlar, fanilikten kurtulmuşlardır. İkinci insan sınıfı ise, şefaate muhtaç olduğundan, onları kurtarmak için de bakire Meryem'den Mesih doğmuştur.

Valentinus, bilgiciliğin geçirmiş olduğu birkaç dönemden birinin temsilcisi olmak itibarıyle bir değer taşır. Düşünleri, Hıristiyanlığa aykırı görülerek aforoz edilmiş olan Valentinus, kozmogonisinde bir taraftan Fisagorcu sayılar kuramından, bir taraftan da İskenderiye Okulunun teozofisinden (théosophie) yararlanmış, insanın ve âlemin kaderini birtakım mecazlı ve kinayeli sözcük ve düşünlerle mitolojik bir tarzda açıklamıştır. Valentinus de diğer bilgiciler gibi, kabalcılığa (cabalisme) bağlıdır; Zerdüşt'ün ikiciliğini taşıyan bir evrimci panteizm de onun sisteminde süregelir.

Bkz. Et. Gilson, (s. 37-38); Vorlander, (cilt I, s. 258-259); J. Matter, *Histoire Critique du Gnosticisme* (3 cilt; Paris, 1843).

VALLA, Lorentius. Latin hümanizmacılarından, ozan ve dilci. 1406 ya da 1407'de Piacenza'da (Roma) doğdu, 1 ağustos 1457'de Roma'da öldü. 1431'de Pavie'de retorik okutmuş, 1435-1448'de Alphons Valla'a, 1448'de papaya kâtiplik yapmıştır. Klasik eserlerin ve daha çok Latin yazılarının yenileşmesine yardım eden Plaisance'da yetişmiş eski bir aileye mensuptur. Babası, bilgin bir hukukçuydu; papalığa bağlı olan kardinaller meclisinin avukatıydı. Valla, Yunan yazarlarının birçok eserlerini Latinceye çevirmek suretiyle zamanına seçkin hizmetler yaptı. Skolastik ukalâlığının barbarlık ve hoşgörmezliğine karşı nükte ve belâgatle savaştı. Papazların kiliselerine ve türlü yerlerde yapmış oldukları ahlâksızlıklara saldırdı. Tinsel (ruhanî) başkanların, Constantin'in lütfu sayılan haklarına itiraz edecek denli cesaret gösterdi; bu yüzden Roma'yı terk etmek zorunda kaldı. Fakat, Aragon ve Napoli Kralı Alphons V, onu kabul etti; hayatı boyunca korudu; hatta, Papa Nicola V da Valla'yı Roma'ya davet ederek kendisine kâtip yaptı. Valla, Pavie, Milano, Floransa ve diğer şehirlerde eski Yunan ve Latin edebiyat ve felsefesini okuttuktan sonra, İtalya'nın tüm edebî tartışmalarına karıştı. Pogge (1380-

1459) ve Bertolet aleyhine bir hayli yergi yazdı. Ömrünün son günleri onur ve itibar içinde geçmiştir.

Valla'nın en tanınmış eseri, Erasmus'ün pek beğendiği, *Latin Dilinin Zarafetleri* adını taşır. Klasik edebiyat ve felsefeyi ilgileyen, fakat çok tanınmamış olan şu üç eseri de önemlidir: *Dialectica Disputationes Contra Aristotelem* (Venedik, 1499); *De Libertate Arbitrii* (Bâle, 1581; son baskısı, Floransa, 1934); *De Voluptate et Vero Bono* Bâle, 1519). Valla, bu üç eserinde de Aristo ve skolastik taraflılarıyle savaşır. Skolastiklerden Boèce, ona en önemli bir kişilik görünür. Bununla birlikte o, bazı skolastik düşmanlarına da saldırır. Örneğin, Valla'ya göre, N. de Cusa, insan zekâsını, ülküsel ve yüksek âlemin gizlerine (sır) nüfuz etme gücünü lâyık görme yanılgısına düşmüştür. Oysaki, insan zekâsına âcizliğinin duygusunu ve insanlığa hizmet etme ödevini anımsaması gerekir, der. Valla, okulun gezimciliğini, sadece kendiliklerle (entités) ve çocukça bir nitelik (quiddité) ve kabartılmış bir ontolojiden hareket etmekle ve yine sadece karışık, safsatacı ve barbar terimlerle, sağduyuya aykırı kurallarla yüklü olmakla suçlandırmaz, aynı zamanda doğal bilimlerin sınırlarını bilmeksizin zekâyı gurura sürükler ve âlemin ebediliğini ve bireysel ruhun ölümlülüğünü okutmak suretiyle insanı dinsizliğe götürür, kanaatindedir. Valla, Aristo doktrininin mutlak surette kullanılamaz bir karakterde olduğuna inanır; bunun içindir ki o, *Mutluluk Hakkında Diyaloğlar* adlı eserinde Aristo ve Eflatun ahlâkını ihmal ederek stoacılarla Epikür'ün ahlâkını karşılaştırır ve tüm onurları antikitenin öğrettiklerinden sonsuz bir surette üstün saydığı Hıristiyan ahlâkına verir. Ona göre, insandaki fakültelerin en yükseği iradedir. Zira İncil, özel bir surette iradeye hitap eder. Valla'nın Hıristiyan felsefesini, tüm diğer bilgeliklere yeğ tutması da bundandır. O, irade özgürdür, der. Tanrı'nın önsel bilgisi (prescience) iradeyi sınırlamaz; zira bu yetkinlik, kendi edimlerimizin nedeni değildir, diye düşünür. Tanrı'nın evrensel gücü, iradeyi sınırlayabilir mi? Sınırlayabilseydi, özgürlüğümüzle Tanrı'nın diğer yüklemleri arasındaki uzlaşma bir giz, çözülmez bir zorluk olurdu. Fakat özgürlüğü yıkma doğasında olmayan Tanrısal kayra da asla yıkamaz. İnsanda bellek (hafıza) ve yargılam gibi her şey, iradeye itaat eder; çünkü duygu ve edimlerimizin kaynak ve konusu, iyi (hayır) ya da şerdir; yani, Tanrı, aşk veya kindir. Gerçek mutluluk, gerçek iyiyi arama zevkinden ve bu itibarla da erdemi elde etmekten ve her çeşit iyinin yaratanı ve kaynağı olan Tanrı'yı sevmekten ibarettir.

Valla'nın ahlâksal eserlerinin tözü bunlardır. Onda bir duygu yükselişi, pozitif bir inanç gereksinmesiyle uzlaşabilen özgür bir zahitlik yönelişi, nura ve ilerlemelere karşı tutuklu bir zihnin atılmaları görülür. Epikür'ün ahlâkına yaklaşma cesaretini gösteren eseri de *Voluptate* adını taşıyan diyaloğudur. Bu ahlâk, o dönemlerde tehlikeli olduğu kadar da ahlâk dışı sayılmaktaydı. Valla, Ciceron ve Quintilien'in otoritelerine dayanarak retoriğe yaklaşır ve bu suretle mantığı sadeleştirmek ister; dilde zarifliği, kavramlar yerine eşyayı ve gelenek yerine özgür düşünce ve eleştiriyi savunur. Onun şu eserleri, misterler hakkındaki düşüncelerini kapsar: *De Professione Religiosorum* (1445); *De Donatione Constantini, Magni* (1715). Külliyatı, ilk kez 1540'ta Bâle'de basılmıştır.

Bkz. J. Caro, *L. Valla und der Humanismus* (1906); Prantl, *Geschichte der Logik* (Leipzig, 1870); M. von Wolff, *Lorentius Valla* (1893).

VALLAS, Graham. İngiliz politika filozofu. 1858'de doğmuş. 1932'de ölmüştür. Öğrenim derecelerini Oxford'da kazanmış ve bu üniversitede çalışmıştır. O, Fabian Society'nin etkin bir üyesi olmuş, ekonomi ve politika bilimlerinin Londra Okulunu kurmuştur. Vallas, psikolojideki behavior sistemini politikaya uygulamış ve politikanın alışkanlıklar, heyecanlar ve sakıncaları (prejudices) gibi akıldışı öğelerini açıklamış, toplumun sosyalist karakteriyle gidişine dikkati çekmiştir; bir yandan da o, demokratik hükümetin yaratıcı ve yapıcı (constructive) faaliyetlerini de akıldışı içtepiler olarak nitelemekten çekinmemiştir; bu itibarla Vallas, sosyal psikolojinin yollarını açmıştır. Eserleri arasında, *Human Nature im Politics* (1908) *ve The Great Society* (1914) önemlidir.

VANINI, Lucilio. Gerçek adı, eski Toulous arşivlerinde Pompeio Ucilio'dur. Vanini, o dönemin fantazyalarına uyarak adını Julius Caesar'a çevirmiştir. Zamanının memuvarlarından anlaşıldığına göre, nasıl ki vaktiyle bu adı taşıyan Roma diktatörü, Gol kıtasını fethetmişse, Vanini de Fransa'yı gerçekle fethedeceğini iddia etmiştir. O, 1584'te Napoli yakınlarındaki Taursiano kasabasında doğmuş, 19 şubat 1619'da Engizisyon tarafından Toulous'da yaktırılmak suretiyle öldürülmüştür. Roma, Padoue ve Napoli'de Tanrıbilim ve felsefe öğreniminden sonra kiliseye bağlanmış, sonra da Hollanda, Belçika, İngiltere, İsviçre, Lyon, Paris... vb. Avrupa şehirlerinde her şeye dair ve daha çok, yargıçlık, felsefe ve Tan-

rıbilime dair dersler vererek yaşayabilmiştir. Bu seyahat ve vaazları esnasında önce Katolik Ortodoksluğuna sadık kalmış, sonra buna birtakım Eflatuncu ve Fisagorcu düşünler karıştırmıştır. Canlı zekâsı, sevimli görünüşü, geniş ve çeşitli bilgisi, belâgati, önce kendisine büyük başarılar sağlamış ve derslerini dinlemeye pek çok öğrenci gelmiştir. Toulouse'a döndüğü zaman, kazandığı bu ün ve sempati dolayısıyledir ki, Parlamento'nun birinci başkanı, ona kendi otelinde bir daire vermiş ve onu çocuklarına eğitmen yapmıştı. Fakat sonra, Tanrıtanımazlığı okutmakta olduğu iddiasıyle halkın sızlanmaları karşısında Parlamento huzuruna çıkarılmış ve Catel Meclisinin verdiği hükümle, dili kesildikten sonra diri diri yakılma cezasına çarptırılmıştır. Bu karar, tüyler ürpertici bir vahşilikle hemen uygulanmıştır.

Vanini, yalnız iki eser bırakmıştır; başka birçok eserlerin de onun tarafından yazılmış olduğu sanılırsa da, bunların ne dereceye dek ona ait olduğu bilinmemektedir. İki eserinden biri, *Ebedî Kayranın Amfiteatrı* (Lyon, 1615); diğeri, *Doğa Hakkında Diyaloğlar* (Paris, 1616). Bu eser, diyalog şeklinde bir fizik kitabıdır ki, asıl adı, *Fanilerin Kraliçe ve Tanrıçası Olan Doğanın Şaşılacak Gizlerine Dair Dört Kitap*'tır. Bir yıl farkla basılmış olan bu iki kitap arasında tam bir aykırılık değilse de pek büyük bir fark vardır. Bunlardan birincisi, İspanya'nın papa yanındaki elçisi Taurisano kontuna ithaf edilmiştir. Bu eser, Tanrı'nın varoluşunu inceler; yumuşak bir dille alay etmeden Tanrıtanımazların doktrinini reddeder. Her çeşit tasviplerle karşılanmış ciddî bir Ortodokslukla kiliseye karşı mutlak surette itaat eden bu eser, akıl adına Tanrı kayrasını, özgürlüğü ve insanın sorumluluğunu savunur. Vanini, bu eseri yayınladıktan sonra Paris'e gelmiş, burada da birtakım öğrenciler kazanmış ve bir mareşalin rahibi olmuştu. Bu sırada yazdığı ikinci eserin adından bile, onun isyan ettirici düşüncelere bağlandığı anlaşılır. Bu, Aristo'dan ilham almış bir fizik kitabıdır. Bunda, Katolikliğe yaptığı saldırılar pek açık değildir. İsa'nın bir Tanrı olmaktan çok, bir filozof ve pilitikacı olduğunu savunur; Epikürcülükle maddeciliği telkin eder ve âlemi ebedî, kendine özgü bir hayatı yaşamakta olan bir varlık, bir Tanrı olarak sunar; bu suretle de bir yaratanın araya girmesini yararsız bulur. Bu eseri Sorbon Üniversitesi sansür etmişti (1617). Vanini, gevşek ve başıboş bir ahlâkın özlü sözleriyle (vecize) de süslenmiş olan bu eserin bir maskeden başka bir şey olmadığını ve kendi gerçek düşüncelerini sadece diyaloğlarında toplamış olduğunu kaydeder.

Her iki eser de kısaca şöyle özetlenebilir: Birinci eser, elli bölüm ya da alıştırmaya (exercises) ayrılmıştır. Burada, Tanrı'nın varoluşuyle niteliğini açıkladıktan sonra, Tanrı kayrasının kanıtlarını, bunun verileriyle buna dair düşünceleri belirtir. Biri genel, diğeri özel olarak iki kayra tanır; sonra bu doktrinlere yapılmış olan itirazları inceler. Önce, Tanrı'nın varoluşu aleyhine Diagoras ve Protagoras'la bunları, kendi yaşadığı dönemde taklit edenlerin kanıtlarını reddeder. Ciceron'un insel özgürlükle Tanrı kayrası arasına koymuş olduğu zorlukları çözer; Epikürcülerin maddeciliğine ve stoacıların kaderciliğine (fatalisme) saldırır ve eserin her tarafında skolastik filozoflara düşmanlık gösterir; bu filozofları bilgisizlikle suçlandırır. Ciceron'u alkışlar ve Eflatun'u ihtiyar kadınların hülyalarından kurtulamamış sayar. Yalnız, İbn Rüşd ve Pomponazzi'nin yorumladığı tarzda düşünmüş olduğunu kabul ettiği Aristo'yu en büyük üstat sayar. Vanini'nin tasarladığı Tanrı, evrenin nedeni ve hareket ettirici ilkesi değildir. Onun Tanrısı, ebedî ve sonsuz töz ve varlıkların varlığıdır. Vanini, Tanrı'nın varoluşu hakkındaki hareket kanıtını mutlak surette atarak Tanrı'yı, bazı tarzlarda bu kanıtın kabul ettiği her çeşit hareketten yoksun bırakır ve Tanrı'yı, "nihayet O, her şeydir; her şeyden üstün ve her şeyin dışında, her şeyin yanında, her şey, her şeyden önce ve her şeyden sonra ve hep'tir (tout)" diye tanımlar.

Ruhun ölmezliğine gelince, Vanini, bu konuda Pomponazzi'ye lâyık bir öğrenci olduğunu gösterir ve ölmezliğe inanmaz. Zira, bu iş için, bedenin yeniden dirilmesi gerekecektir ve bedenin ölümden sonra dirilmesine kutsal kitabın imanı kadar inanır ve "safdilce itiraf ederim ki, der, ruhun ölmezliği, doğal ilkelerle tanıtlanamaz; bu, bir iman maddesidir. Zira, biz etin ölümden sonra dirileceğine inanıyoruz... ve beden, ruh olmaksızın yeniden dirilemez... Şu halde Katolik ve Hıristiyan olan ben, bunu kiliseden öğrenmemiş olsaydım —ki, bize yanılmadan ve pekin olarak bu gerçeği verir— ruhun ölmezliğine inanmakta zorluk çekerdim".

Vanini, özgürlük konusuna ciddî olarak değinir ve stoacılara karşı, özgürlüğün varlığını tanıtlamaya çalışır; bu tanıtlamada Aristo'nun şu önermesini çürütür: "Tanrı, zorunlu olarak hareket eder". Zira, âlemde her şey zorunlu ise, insel irade özgür olamaz, der. Onun bu eserinde esaslı doktrinler pek iyi savunulmamışlarsa da, hiç olmazsa hepsine

az çok saygı gösterilmiştir ve bu doktrinleri felsefe adına terk ettiği zaman da, onları dinin himayesine terk etmiş olur.

Doğa Hakkında Diyaloğlar adını taşıyan ikinci eseri ise, böyle değildir; bunda kullandığı dil de, ileri sürdüğü düşünler de hiç bir ihtiyatkârlığa ve bilmezden gelmekliğe de uymuş değildir. Eseri oluşturan dört kitaptan birincisi, gök ve yeri; ikincisi, su ve toprağı; üçüncüsü hayvanların türemesini; dördüncüsü ise, müşrik dinleri inceler. Tüm bu sorunlarda da Vanini, birincisindeki konularda olduğu gibi, Aristo ve Pomponazzi'nin heyecanlı bir çırağı olduğunu gösterir. Fakat, fizik sınırlarının içinde kalmaz; kahramanlarından birini Vanini'nin kendisi oluşturan bu diyaloğda, yazar adı, Julius Caesar olarak geçer; bir de kendi dostu ve kendi hayranlarından olan Alexandre vardır. Vanini, bu eserde her soruna değinir; din ve felsefede alaycı ve kuşkucu görünür ve örneğin der ki, "zayıf bir ruhla doğmuş olan çocuklar, bu zayıflıkları dolayısıyle daha iyi bir Hıristiyan olma yeteneğine sahip olurlar". Vanini, zihnin maddeyi ve ruhun bedeni hareket ettirebileceği düşüncesini inkâr eder. Tersine olarak zihne hareket verenin madde olduğuna inanır; bedenin de, ruhun içtepilerine neden olduğunu kabul eder. Bu itibarla ona göre Tanrı, âlemin kurucusu değildir; âlem ebedidir ve kendi kendine yetişir. Pek aşikârdır ki, o, bu suretle Tanrı'ya imanın desteklerini yıkmış ve bu imanın artık bir işe yaramayacağını ima etmiş olur.

Vanini, insandan ve insanın uymak zorunda olduğu gidişinden söz ettiği zaman, bunu Tanrı yokmuş gibi ele alır. Muhatabı, kendisine ruhun ölmezliği hakkındaki duygularını sorunca Vanini, şu karşılığı verir: "Ben, Tanrı'ya, ihtiyar, zengin ve Alman olmadan önce, bu sorun hakkında düşünce yürütmeye söz verdim". Bir diğer yerde de, "Bizim erdem ve rezilliklerimiz, varlığımızın bireşimine giren kan sıvısı (humeures) ve tohumlardan gelir" der; aynı zamanda erdem ve rezilliklerimiz üzerinde, iklimin, havanın ve yıldızların etkisini kabul eder. Bu itibarla ona göre, bizim tek kanunumuz, kendi eğilimlerimizin ardından gitmek ve bizi en çok sarhoş eden hazlara, yani aşka bağlanmaktır. Vanini'nin kişisel hareket ve alışkanlıkları, savunduğu bu başıboş ahlâka uygundur. Onun hayat ve düşüncelerini yazanlar, gerek insan, gerek filozof olarak ardıllarının saygısını kazanmaya lâyık bir düşünür olmadığını kaydederler. Lucien'in ısırıcı sözlerine sahip, alaycı ve kinik bir edayla saçma inançlara isyan etmiş olan Vanini'nin hayatı, yakıldığı güne dek sürekli bir kışkırtma, bağnazlığı kendi aleyhine çevirtme faaliyetleri içinde geçti. Kısa ömrünün feci akıbeti, insanlığın kutsal kanunlarını hor görmesi dolayısıyle kendisini acınacak bir insan yapmışsa da, zamanını aşmış ve yeni düşünlerin olduğu kadar da pozitif ve layik düşüncelerin gelişmesi uğrunda hayatını feda etmiş olan azim ve ülkü sahibi bir büyük insan olduğu inkâr edilemez. Kutsal inançlar adına şehit edilmesi, bu kanunların kutsallığından onun kuşkulanmasına hak kazandıran acı bir kanıttır.

Vanini'nin eserlerini M. X. Rousselot, Fransızcaya, *Amphitéêtre de l'Eternelle Providence* ve *Dialogues sur la Nature* (Paris, 1842) adlarıyle çevirdi. Onun külliyatı son olarak L. Corvaglia tarafından Roma'da yayınlanmıştır (2 cilt, 1934).

Bkz. V. Cousin, *Fragments de Philosophie Cartesienne* (başlangıcında); Arpe, *Apologie* (1712). Latince olan bu eserde Vanini'nin hayatı incelenmiştir. Bunu Durant Fransızcaya çevirmiştir (1717); W. Durant da Almancaya çevirmiştir (1800); A. Baudouin, (Revue de Philosophique, 8; 1879'daki yazısı; E. Elenoir, *Au Seuil du Grand Sciecle* (Paris, 1939).

VARISCO, Bernardino. İtalya filozofu. 1850'de Chiasi'de (Braseia) doğdu, 1935'te öldü. Annesi tarafından filozof Bonatelli'nin torunudur; dedesi Giovanni Varisco ise, Avusturya ihtilâlinde yaralanarak ölmüştür. Varisco, bu iki dedesinden birincisinin felsefesel tinselciliği, ikincisinin taşkın yurtseverliğiyle kaynaşan bir aile çevresinde yetişti. İtalya'nın felsefesel düşünce tarihinde yer alan spekülatif yönelişlerin hepsi, Varisco'ya karşı saygı gösterirler. Varisco, birçok maddesel güçlükler çekti; otuz yıl kadar teknik okullarda matematik okuttu. Bir gün Lincei Akademisi tarafından bilgi kuramına dair açılan yarışmaya, *Scienza e Opinioni* adlı bir eserle katıldı; vaat edilen ödülü kazandı. Bu eser C. Cantoni ve G. Marchesini'nin dikkatini çektiğinden, kendisini çıkartmakta oldukları bir dergide birlikte çalışmak için davet ettiler. Varisco, bu vesileyle birçok eser yayımladı. Bunların en önemlisi, *Doktrine e Fatti*'dir ki, bu, onun düşünce hayatının birinci evresini oluşturur. Bu eser sayesinde 1906'da Roma Üniversitesine profesör oldu; bu kürsüde 1925'e dek çalıştı.

Varisco, üniversite çevresinde yayımladığı eserleri ve kendisine bağlı olan ardılları sayesinde İtalyan felsefesinin Avrupa'da geniş bir ölçüde yayılmasına hizmet etti. Pozitifçi olan bu dönemdeki düşünceleriyle eleştirilerinden bir kısmının yetersiz olduğunu anlayarak düşünce hayatının ikinci evresini oluşturan ülkücülüğe yöneldi. Varisco, bu yönelişini şu eserlerinde topladı: *Massimi Prob-*

lemi; Conossi te Stesso; Linee di Filosofia Critica; Sommaro di Filosofia... Onun pozitifçilikten ülkücülüğe geçişini C. Ottoviano, *Depassement de l'Immanence (Bir İçkinliğe Geçiş)* saymış, diğer bazıları da deneyüstü öznenin inkârı, "görgül olan bireysel öznenin yıkılamaz gerçekliğinin onayı" diye nitelendirmişlerdir. Gerçekte Varisco'nun felsefesi, "gelişmekte olan bir ülkücülüktür". Bu ülkücülükte insel bilginin tanımlanılamaz durumu, organlaşmasında başlangıç ve son bulunmayan, kendimizin ve başka öznelerin sistemi olan bir ruhsal gerçek üzerinde ve bireyselüstü (superindividuel), fakat bilinçli ve tümel bir özne, yani Tanrı üzerinde karar kılmamıza vesile olur.

Varisco'ya göre, "Bilgi problemi, ancak ülküsel olarak çözülebilir; bilincimizle ilgisi olmayan bir gerçeklik (numen), hatta onaylanılamaz bile. Onu onaylarsak, kendimizle çelişikliğe düşeriz. Düşünce ve varlık, bilgi ve gerçeklik, özne ve nesne bir kez birbirlerinden ayrılırlarsa, tüm anlamlarını yitiren terimler halini alırlar. Fakat Varisco, ülkücülüğe aykırı bir yönelmenin bölümlü ve tikel, bu nedenden de kandırmaz bir yönelme olduğunu kabul ederek ahlâk ve dinin gerekirliğine kuvvetle inanmıştır ki, bu kendisinin bugünkü ülkücülükten ayrı düşündüğünü gösterir" (E. Gastelli, *Filos. e Apologetica*, Roma, 1929, s. 158). Bu itibarla Varisco, mutlak içkinlik (immanence) ilkesini kabul eder; fakat bu içkinliğin göğsünde düşünen öznelerin bütünü anlamında olmak üzere gerçeği ve içkinliğin en yüce bilgisi olmak üzere de Tanrı'yı kurtarmaya çalışır. Varisco, özne ile nesnenin ilkel birliği olarak alınmış bulunan Ben'den (ci) hareket eder ve bunu düşünen Ben'in en gelişmiş birliği önünde, yani âlemle diğer öznelerden kendini ayıran ve bilinçaltı (subconscient) bir karakter alan Ben'den hareket eder. Bilinçaltı olmazsa, "bilinen ya da daha gerçek olarak algılanan akılsal ilişkilerin kendileri de kaybolurlar". Bununla birlikte, "bilinçaltı, bilince aykırı bir şeymiş gibi değil, pek yalın bir bilinç gibi, kısaca tüm yalınlığına karşın, daima bir organlılık manzarası gösteren bir şeymiş gibi anlaşılmalıdır".

Varisco'yu burada Hegel'den ayıran nokta şudur: Hegel'e göre, düşünce, daima düşünen düşünce (pensée pensante), yani bilinçli ve sürekli sürecinin (processus) her anında hazır olan düşüncedir. Varisco'ya göre ise, tersine olarak düşünce, daima bir edimdir; fakat daha yalın ya da daha karmaşık olabilen, başka bir deyimle, kendi özünlü (intrinséque) doğasındaki karakterlerinin kapsamına göre, gelişmiş olan özne, "bir ilkel bilinçaltı birliğinin gelişmesidir". Böyle bir birliğin ortak olması olanaksızdır. Zira, bu takdirde, "bilinçaltıları arasında bir özdeşliğin bulunması gerekir ki, hiç bir şey bize bunu kabul etme yetkisini veremez". Varisco, öznelerin çokluğunu, düşünce ediminin zorunlu dayanağı (substratum) olan bireysel bilinçaltının temeli üzerine kurduktan sonra, "öznelerin birbirinden mutlak surette ayrı olmadıkları" sonucuna ulaşır. Yani, "benim için zorunlu olarak sonuç veren bir akıl yürütme, herkes için aynı zorunlulukla sonuç verir". "Siz, kendi tarzınızda pekâlâ konuşuyorsunuz; ben de başka bir tarzda, başka türlü konuşuyorum. Bu cinsten olan tümceler, ortak, mutlak ve sayısal olarak bir tek olan bir akılsallığın tanınması demektir. Siz kendi tarzınızda konuşuyorsunuz demek, tarza uygun bir surette konuşuyorsunuz demektir. Ben başka tarzda konuşuyorum, demek, sizin öncüllerinizi (prémisses) kabul etmiyorum demektir" (*Conosci te Stesso*, s. 94-95). Varisco, bu suretle çocukluğunu, bilinçaltı üzerine kurmakla düşüncenin ilişkisini de, düşüncenin mantıksal birliği üzerine kurmuş olur. Ona göre, geniş bir deneme, çözümleme fakültemizin, yani düzenleyerek ayırt etme fakültemizin saf ve yalın bir ürünüdür. Öznellerin çokluğu, bir karmaşık karşısındaki bir yalından başka şey olmayan ilkel ya da monatlı (monadique) birlik tarafından verilmiştir.

Varisco'nun ülkücülüğü, gelişme halinde bir ülkücülüktür, demiştik; bu, içkinliği ilerlek (müterakki) bir surette kendini oluşturan bir şeymiş gibi sayılan bir sistem demektir. Bu ülkücülük, genelliği, ulaşmak istediği amaçları ve edimsel olarak elde ettiği sonuçlara göre gelişme halindedir. Fakat bilgi kuramı bakımından bu ülkücülükte metafizik ve tözel bir tortu vardır. Bir yandan da onda, "mutlak surette sayısal olarak bir tek olan ortak akılsallık" düşünü kabul ettiği için bir adcılık (nominalisme) vardır.

Varisco, Tanrıbilimde Tanrıcıdır (théisme): "Bir anlama göre, der, evren varlığın özünlü bir sürecinin ürünüdür, diyebiliriz. Varlık bu süreç sayesinde kendi bilincini elde eder. Her özne, tümel varlığın tikel bilincinden başka bir şey değildir. Kapsam, tüm öznelerde ortaktır; fakat her özne tüm diğer öznelerinkinden başka bir zarftır; yani, bir kapsayan olduğu sürece, her özne özel bir bilinçtir". Fakat, Tanrı'ya ulaşmanın tek aracısı olan bilincin özelliği (particularité) nasıl tanıtlanabilir? Varisco, bunun, karşıt tezleri, yani etkinci (actualiste) tezi reddetmek suretiyle tanıtlanacağını sanır. "Ülkücü bilgi kuramı (gnoséo-

logie), der, ancak Tanrı ile ilişkisi dolayısıyle doğru olabilir. Fakat ülkücülükte, Tanrı ancak bireyler içinde kendi bilincine sahiptir. Bu itibarla, en yüce gerçeklik bilinçsizliktir. Bu ise, gerçekliğin ve düşüncenin özdeşliğiyle uzlaşmaz bir sonuçtur. Ülkücülüğe göre Tanrı, yani Ruh (Esprit), tamamıyle her bireyin içindedir. Eğer bir tarafa atmak istediğimiz çelişikliği soyutlayacak olursak, ülkücü bilgi kuramı, bireye de pekâlâ uygulanabilir. Fakat Tanrı, kendisini aldatmayacağından, bu uygulamadan bireyin de kendisini asla aldatmayacağı sonucu çıkar. Bu itibarla ülkücülük doğru ise, eşit olarak gerçekçilik de ve daha kaba olarak, maddecilik de doğrudur" (*Sommario di Filosofia*, s. 22).

Onun ülkücülüğünü, tekbencilik (solipsisme) sanmamalıdır. Zira, Varisco, bu sistemin bir sapınç (aberration) ve saçmalık (absurdité) olduğuna emindir. Bu itibarla ona göre, bilinçle gerçeklik asla eşkaplamalı (coextensif) değildir. Herkes kendi ruhsal hayatını öznel olarak yaşar ve bu yaratılmış olan şeylerin en gerçeğidir. Bilginin büsbütün dışında olmayan, fakat büsbütün de içine gömülmüş bulunmayan bir gerçekliğin varlığı inkâr edilemez. Bu itibarla bireysel özne, Tanrı değildir. Zira o, ancak güç halinde ve tümel olarak vardır. Bu güç, açıkça bir gerçekliği gösterir ki o da Tanrı'dır. Bununla birlikte Varisco, en yüce ve gerçeksel gerçekliğin ancak Tanrı'da somutlanabileceğini, fakat bu sonucun doğruluğunu akılsal ve sağlam kanıtlarla tanıtlayamayacağını itiraf eder ve der ki: Beni eleştirenlerin çoğu, bundan Tanrı'nın kişisel varlığı hakkında sıkıntı veren bir kuşku içinde şaşırıp kaldığım sonucunu çıkarırlar. Ben, düşüncelerimi pek açıkça formülleştirdiğim halde, onlar beni anlamak istememişlerdir. Varisco, Tanrı'dan değil, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlama hususundaki yeteneğinden kuşkulanır.

Varisco, *Conosci te Stesso* adlı eserinde, tanrıcılığın panteizmden üstün olduğunu savunduğu gibi, *Dell' Uomo a Deo* adlı eserinde de, tanrıcılığı düşüncelerinin en son amacı olarak gösterir. Varisco, daha az evrimleşmiş bir bilinç halinden daha çok evrimleşmiş bir bilinç haline geçiş gibi kabul edilmiş olan düşünce kavramıyle bağlılaşmış olarak şunları yazar: "Her insan gelişir; öyleyse, o, bir düşünceyi geliştirme yeteneğine sahiptir. Bu düşünce, kendisinde tanıdığımız tümellik ve zorunluluk nedeniyle bir heves gibi bireysel olan herhangi bir şeye pekin olarak dönmez; şu halde her bireyin bilinci tümel bilinçle esaslı olarak kurucu bir ilişki içindedir. (Bu takdirde, tümel bilinç, bireysel bilinçten ayrıdır ve kuşkusuz vardır). Yahut da, bireysel bilinç, birlikte bulunduğu karakterleri taşıyan bir düşünceyi ne kadar geliştirebilirse o kadar tümel bilinçle birlikte olur ki, bu takdirde kendinden (en soi) var olamaz; fakat, özel ve bireysel bilinçler içinde gerçekleşir" (*Arch. di Filos.*, cilt VI, 1936, I, s. 16).

Varisco'nun ülkücülüğü, Blondel'inki gibi, erekçidir (téléologique). Onda tarih ve mantık, uygarlık ve Tanrıbilim, karşılıklı olarak birbirini tamamlarlar, birbiri aracılığıyle aydınlanır ve birlikte bütünleşirler. Varisco'nun öğrencileri, kendilerini tüm diğer ülkücülük şekillerinden ayıran bir nokta üzerinde birleşirler ki, bu nokta, "kendi yaşamalarının da nedenini" oluşturan dinin gerekli oluşudur. Bu konuda Varisco'ya bağlı olanların başında Carabelles, Castelli ve G. Galli gibi tanınmış filozoflar vardır.

Bkz. R. M. D. Serradileo, *La Philosophie Contemporaine en Italie* (Fransızca çevirisi G. Paque; Paris, 1939, s. 107-129); G. Librizzi, *La Filos. di B. Varisco* (Catane, 1936); G. Tarozzi, *La Philos. Critica di B. Varisco* (Riv. di Filos., XVII, 1926, No. I'deki makale). Varisco'nun hayatına dair E. Castelli'nin yayınladığı *Sommario di Filosofia*'nın başlangıcındaki özetlet.

VATTEL, Emerich von. İsviçre hukuk filozoflarından. 25 nisan 1714'te Couvet'de doğmuş, 28 aralık 1767'de Neuemberg'de ölmüştür. Yüksek öğrenimini Bâle ve Cénève Üniversitelerinde yapmış olan Vattel, 1746'da Drest'te hukuk danışmanı olmuş, birkaç yıl sonra da, Sax elektörü Auguste III'ün bakanı sıfatıyle Bern'de yaşamıştır. Ölümünden yedi yıl önce de bu elektörün giz (sır) danışmanı olmuştu. Vattel'in eserleri çoktur: *M. Crousaz'ın, İnsana Dair Denemesi'ndeki İtirazlara Karşı Leibniz Sistemini Savunma* (Leyd, 1741): *İnsanlar Hukuku ya da Ulusların ve Hükümdarların Gidişine Uygulanmış Doğal Kanun İlkeleri* (ilk kez 2 cilt, sonra 3 cilt olarak, Neuchâtel). Az zamanda on iki kez basılmış ve birçok yabancı dillere çevrilmiş olan bu eser, Grotius'ün XVII. yüzyıl diplomatları arasında kazanmış olduğu başarıyı elde etmiştir. Fakat Vattel, bu filozof gibi orijinal ve derin bilgili bir düşünür olmaktan uzaktır. Birkaç özel nokta müstesna olmak koşuluyle, insanların hukukuna dair Wolf'un yazmış olduğu büyük eserini geniş ve dikkati çeken bir tarzda tekrar etmiştir. Kendisi de Wolf gibi, çoğu zaman siyasal hukuku ahlâkla karıştırmış ve uluslar arasında baş gösteren ihtilâflara uygulanması pek zor olan birtakım genel özdeyişlere bağlanmıştır. Fakat, uluslararası hukuk bilimine o dönemde

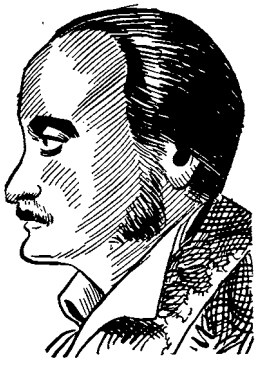
pek çok itiraz edilen özgürlük ve adalet ilkelerini yaymıştır. Bu suretle de Wolf ve Grotius'ün savundukları soyaçekimsel (irsî) krallıklar, yani yurdun erek ve mülkiyetin babadan çocuğa geçmesi düşüncesini reddetmiştir.

Vattel, toplumdan daha büyük bir hükümranlık tanımaz ve üstadı Wolf gibi tümel bir cumhuriyet düşüncesine dayanacak yerde, ulusların mutlak özgürlüğünü savunur. Ona göre ulus, cemaatçe kararlar veren ve danışmanlara baş vuran tinsel bir kişiliktir; o, der ki: "Bu ulus, bir halk otoritesinin kurulmasına karşın, daima özgür ve bağımsız kalır. Ulus, en iyi bir kurumu tercih etmek zorundadır ve o, bu kurumu oluşturmak ve tekrar vücuda getirmek iktidarına sahip olduğu gibi, çoğunluğun oyu ile hükümeti değiştirmek iktidarına da sahiptir". Ulus, cumhuriyet ya da soyaçekimsel monarşiden birini benimseyebilir. Fakat bu ikincide karar kılmış olmakla, daima buna bağlanması gerekmez. Taç sıralanmasındaki düzeni değiştirebilir ve bununla ilgili olan her sorun hakkında karar verebilir. Politikada sadece ulus egemen olunca, artık savaşları, hükümdarlar birbiriyle değil, uluslar uluslarla yapmış olur. Bu nedenle tüm yurttaşlar, politika işine gerek şahısları, gerek paralarıyle katılmak zorundadırlar. Her imtiyaz, bir haksızlıktır. Vattel, halkın egemenliği ilkesiyle birlikte, tüm hakların en kutsal saydığı vicdan özgürlüğünü de savunur. O, devletin şu ya da bu inancı zorlamak ve Tanrıbilime dair sorunlara karar vermek için değil, fakat vicdan özgürlüğünü korumak ve tinsel (ruhanî) otoritenin tefecilerini yıkmak için ve kendi özel otoritesini de korumak amacıyle dinsel sorunlara karışmasını hak sayar. Bugün için bile yeni olan birçok cesaretli ve doğru görüşlerine karşın Vattel, devlet hukukuna aşırı bir şekil vererek bireysel özgürlüğü feda etmekten çekinmemiştir. O, Rousseau kadar mutlak ve imgesel iddialara kapılmamakla birlikte, ona benzeyen yanları çoktur.

Adı geçen eseri, *Droit des Gens* adıyle Royer-Collard tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (3 cilt, Paris, 1835. Bunda, Mackintosch'un önemli bir Önsöz'ü vardır). 1839'da ikinci bir çevirisini de, Comte d'Hauterive vermiştir ki, bu iki cilttir. 3 cilt olarak Pradier-Fodérè'nin birçok yeni notlar ve açıklamalar ekleyerek Fransızcaya çevirdiği, ötekilerden daha güvenilebilir bir değerdedir (Paris, 1863). Vattel, ölümünden az önce de, bu büyük eserine bir ek olarak, *Doğal Hak Sorunları ya da Wolf'un Doğaya Dair Eseri Hakkında Gözlemler* (Bern, 1862) adlı bir eser daha yayımlamıştır.

Bkz. A. de Lapradelle, *Classic of Internat, Law*, 6. (Washington, 1916); H. Staube, *Die Völkerrechtl Lehren Vattels* (1922).

VAUVENARGUES, Luc de Clapiers Marquis de. Fransız ahlâkçılarından. 6 ağustos 1715'te Aix'de (Province) doğdu, 9 mart 1747'de Paris'de öldü. Province'in eski ailelerinden birine mensuptur. Pek noksan bir öğrenimden sonra, daha on sekiz yaşındayken askersel hizmete girmiş, İtalya ve Almanya savaşlarında ve Prag geri dönüşünde (ric'at) bulunmuş, 1743'te servet ve sıhhati de yıkılmış olduğu halde, yüzbaşı rütbesiyle Paris'e gelmiştir. Zevkine, sıska beden yapısına ve azalmış olan servetine hiç de uygun gelmeyen askerlikten hoşlanmadığı için bir diplomasi görevi istemişse de, G. Lanson'un yazdığına göre, bir iş isteyenin bayağılıklarına sahip olmaması ve âdeta bu atanmayla Bakana onur verecekmiş gibi tavırlar almaması yüzünden isteği reddedildi; sonradan bir iki umut belirmişse de, tutulduğu bir çiçek hastalığının etkisiyle birdenbire kötürümleşmiş ve ölünceye dek yatağından çıkamamıştır. Vauvenargues, bu dönemde, ıstırabın kendine verdiği seyrek aralıklarda tesellisini incelemek ve düşünmekte bulmuş ve kendisine felsefe ve edebiyat tarihlerinde yer kazandırmış olan eserlerini yazmıştır. Yetenek itibarıyle daha yetkin eserler vermesine olanak kalmadan, Pascal'dan daha genç bir yaşta ölmüştür.



Vauvenargues, tüm dayanılamaz acıları içinde, hayatı kutlayan bir bilge örneği olmuştur. Onu, hayatında Mirabeau, Voltaire ve Marmontel'den başka tanıyan olmamıştır. Bu itibarla çağdaşları üzerinde büyük bir etkisi olmadı denebilir. Ölümünden ancak 50 yıl sonra tanınmış olan Vauvenargues'ı, çekilmiş olduğu mütevazı köşesinde, kendisini şefkatle seven Voltaire'le Marmontel'den başka ziyaret eden de yoktu. Voltaire, onu şu satırlarla betimler: "Kendisini, tüm insanların en talihsizi, fakat en esenlik içinde gördüm". Vauvenargues, bir filozof olmaktan çok, ahlâkçıdır. O, insan hayatını, —bu hayatın neye değdiğini ve bundan neyin çekilmesi gerektiğini bilmek için— pratik bir yarar içinde görür. Bir sistem

kurma amacını gütmemekle birlikte, E. Bréhier'nin kaydettiği gibi, bir sistemcidir; düşüncelerinde bilgince yöntem izlemez; fakat ahlâkçılar arasında en çok felsefesel zekâya sahip olan Vauvenargues olduğu gibi, niteliğimizi en açık bir şekilde gören de odur. O, zamanın bilimsel akımlarına katılmamışsa da, Condillac ve Hume'de rastlanan şu Newtoncu ülküyü getirmiştir: "Geniş zekâ (esprit), varlıkları karşılıklı ilişkileri içinde dikkate alır: O, bir bakışta eşyanın tüm kanıtlarını yakalar; onları kendi kaynaklarında ve ortak (müşterek) bir merkezde birleştirir; hepsini bir aynı görüm noktası altına alır". O, "ben, tüm zamanları ve ülkeleri kucaklayan, az nedenlerden çok sonuçlar getiren başka başka yüzyılların önyargılarıyle (préjugée) törelerini (örf) karşılaştıran, resim ve musikiden çıkarılmış örnekler aracılığıyle bana belâgatin güzelliklerini ve sanatların bağlantılarını öğreten bir yazarı seviyorum" der.

Bununla birlikte Vauvenargues, böyle tümel bağlanmalar tarzını gerçeklendirebilecek ve her şeyi kavrayabilecek olan yanılmaz bir yöntemin bulunduğuna inanmaz; fakat, normal olarak birtakım zekâ tipleri ayırır. Ona göre, bunlardan her biri, bir diğerini reddeder ve her biri, kendi egemen niteliğinin, genel bir surette zekânın niteliği olmasını ister ki, başlıcaları şunlardır: Canlı zekâ, nüfuz eden zekâ, doğru zekâ, derin zekâ, ozan zekâ, düşünen zekâ... vb. Özet olarak o, birbirleriyle uzlaşmaları olanaksız olan ve türlü yönleri gösteren birçok zekâ tipleri gösterir. Örneğin, kibarların canlı zekâsı, derin zekânın, "karanlık sınırları"nı izlemediği için, bu zekâ ile alay eder; daha beteri de var; bu, "her biri kendi konusunu tercih eden" derin kimseler arasındaki anlaşmazlıklardır; bu, kökten ve zorunlu anlaşmazlıktır. Zira, bu anlaşmazlık, her birinin yaratabileceği şeylerin koşuludur. Örneğin, şiir, "paylaşılmaya asla elverişli değildir". Demek ki, her konuyu tüm yönleriyle birden kucaklamaya yetenekli bir zekâ yoktur. Vauvenargues, bu hususta, ulusun büyük bir kısmının fakirliğini görmeden sanatların ve ticaretin gelişmesine hayran olan zamane politikacılarını örnek verir. Onun dar, fakat sonuna eren bir yolla geniş ve fakat sudan görüş arasından birini yeğ tutmak zorunda bırakıldığı anlaşılıyor. Vauvenargues, her şeyden biraz bilen namuslu adamın bilgisini, "çoğu zaman yararsız ve bazen de tehlikeli" bir bilgi sayar. Her halde Pascal'ı ima ederek, tüm geçmiş yüzyılların bilgilerini miras olarak kazanmış olma avantajına sahip olan yüzyılımızın, insel ruhun zayıflığına dikkat etmediğini söyleyenlere karşı: "Çok nesne, görümü karıştırır; yabancı bilgilerin çoğu da, bizim özel yargılamamızı yorar"; pek az adam, başkalarının zekâsını yararlı olarak kullanmayı bilir. "Zekâ kuvvetlerinin ötesinde çoğalmış olan görüşlerin sonucu, çelişmeler oluşturmak ve ilkelerin pekinliğini sarsmaktır".

Anlaşılıyor ki o, XVIII. yüzyılın ortak ülküsünün olduğu kadar da ilerlemenin aleyhindedir. Ona göre, bu ilerleme değil, barbarlıktır. Vauvenargues, zamanının ortak teması olan zihinlerin eşitliği düşününe dehayı karşı koyar. Birbiriyle uzlaşmayı âdet edinmiş olan zekâ tiplerini, örneğin Descartes ve Pascal gibi hayal gücüyle nitelenmiş filozofları, Racine ya da Moliérè gibi sağlam muhakemeli ozanları uzlaştırmayı bilen, yalnız dehadır. Vauvenargues'da zekânın birliği bir hareket noktası değildir; bu dehanın nadir bir ayrıcalığıdır; fakat, "politika âleminde olduğu gibi, zihin âleminde de insanların pek çoğu, doğa tarafından halk (peuple) olmaya mahkûm edilmiştir". Hiç bir yönteme dönüştürülemeyen bu erk ülküsü, zihinsel hayatın olduğu kadar da ahlâksal hayatın ülküsüdür. Biz neyiz? Ona göre, biz, "kendi kendimizden ayrı olmayan" hırslarımızız. (passion). Tüm hırslarımız, kendi karakterimizin rengine bürünürler. Tutku (ambition), tek şey değildir; o, insanlara göre erdem ya da rezillik olur; aşağılık ya da üstünlük olur. Aşk, bir nesneye bağlanmaz; fakat, "tasarlanmasından hoşlanılan düşüne bağlanır; bunda sevilen, bir düşünden başka bir şey değildir". "Kendi karakterimize en çok giren" bir karakteri anlatan güzellik yeğ tutulur. Bu hırsın kaynağı, her şeyden önce, boğmak istediğimiz "küçüklük ve bağımlılık" içinde, artırmak istediğimiz "erk (iktidar) duygusu"dur. En ilk olan hırsların kaynağı, erk'in günlük duygusu ve adilikten gelen melankoli ve yeistir. Bu itibarla ona göre, hırslar üzerinde özgür bir irade gören stoacılık yanlıştır. İrade, "bir sarkaç üzerinde saatleri işaret eden iğnedir". Eylemlerimizin güdüleri (motifs) düşüncenin pek fazla çabukluğu dolayısıyle bazen bizden kaçarlar; fakat, özgürlüğümüz ancak düşüncelerimiz ve duygularımız, yani kendi kendimiz aracılığıyle edimlerimizin belirlenmesi (détermination) içinde bulunur. Zira, aksi halde, "kendi düşüncelerini ya da kendi duygularını ayırt etmez delilik olurdu". Vauvenargues, hırslarda ölçülülük öneren doktrinlerin de yanlış olduğunu iddia eder. Bu, bozuk bir mideye kanaat etmek demektir. "Hasta bir adam için iğrendiği bir ziyafetin nefis oluşu neye yarar?". O, La Rochefoucauld'un benciliğini de doğru bulmaz. Hırs, güçlü ol-

duğu andan itibaren, kendi bireyimizde (individue), kendi rahatlıklarımızda, kendi esenliğimizde önemli bir yer tutmaz.

Nietzsche'nin ifade tarzını kullanmamakla birlikte, ona yakınlaşan Vauvenargues'a göre, La Rochefoucauld'un özsaygısına (amour - propre), mutluluğu kendi dışında ve iktidar iradesinin alıştırmalarında (exercises) arayan, "kendini sevme" (l'amour de soi) duygusu karşı gelir. Büyük ruhların en güçlü uyarıcılarından biri, onur aşkıdır. Bu yüreklerimize doğal bir otorite verir ve bizi çalışmaya teşvik eder. "Bizi, varlığımızı artırmaya, yaşamaya, güçlendirmeye kışkırtan aç gözlü bir içgüdüden başka bir şey olmayan" cimrilik de öyle olduğu gibi, "mülkiyet düşüncesinin" egemen olduğu babalık aşkı ve bazı "kendi varlığımızın yetersizliğini" ilham eden dostluk da, bu türdendir. Acaba erdem bu çeşit hırs kültürüne karşıt değil midir? Ona göre, ahlâkta, "esasından iyi olan" bir erdem tanımı aranılmamalıdır: Erdem, iyi'ye (hayır), yani tanımlama itibarıyle sosyal avantaja eğilim göstermesi oranında erdemdir; bu iyinin kendisi, kendinden (en soi) iradenin konusu değildir. İyiyi, iradenin konusu yapmakta dinin rolü vardır. Zira din, iyinin "dokunulmazlığını" (indemnité), "cezaların iğrenç korkusuyle" sağlamıştır. G. Lanson, Vauvenargues'in şamatasız ve alay etmeyen bir dinsiz ve şiddetli bir yaratancı (déiste) olduğunu ve onurdan başka bir ölmezliğe de inanmadığını belirtir. O da Hume gibi, aklın kendi kendine deney ötesine doğru yol aldığını göstermek iddiasında olan doğal dini de eleştirir. Vauvenargues'a göre, Mandeville, rezilliklerin de, toplum için yararlı olduğunu savunmakla yanılmıştır. Cimrilik ya da övünme, ılımlılık, doğruluk (probité) ya da diğer erdemlerle karışmadıkça topluma yararlı olamaz. Eğer erdem, yalnız sosyal çıkarla tanımlanılırsa, erdem, yaratılışımızın (mizaç) zorunlu bir sonucudur; ya da onun kaynağı, kendi kendimizi sevmektir. Zira, burada önemi olan, yalnız sonuçlardır gibi, o tanımın aleyhine ileri sürülecek iddialara karşılık verecek bir kanıt bulunamaz.

Görülüyor ki, Vauvenargues, ahlâkı insanın özünlü (intrinsèque) değeriyle hiç bir ilişkisi yokmuş gibi kabul etmektedir. Nitekim, kendisi de biçimsel (formel) olarak, "erdemden uzaklaşan büyük nitelikler vardır" der. Ruh büyüklüğü, servetle hükmetmekten ve diğerlerini insan olarak emri altına almaktan ibaret olan iktidarın yayılması, bir Catelina ve bir César'dan, kendilerinde büyüklüklerinden bir şey eksilmeksizin katil yapmıştır. Ahlâksal değerlerimize bağımlı olmayan bir kahramanlık, insanın gerçeksel değerini oluşturur. Böylece, dehada olduğu gibi, insanı avamın zihninde bulunan dar değerlemeler ve görünen karşıtlıkların üstüne çıkarır. Vauvenargues, Condillac ve Hume gibi ruhun kaynak ve düzenleyicisini, XVII. yüzyıl düşüncelerinin doğası, duygusu, hırsı, inancı, dışında bıraktıkları deneyüstü akıldan daha çok doğal, daha çok içten (samimî) olan bir şeyde aramıştır.

Vauvenargues, bize tüm diğer fakültelerimizin kendisine itaat ettiği ve niteliğimizi oluşturan iyi, gerçek ve güzel fakültesine sahip olduğumuzu göstererek, yani hayatın adiliklerine değil, içimizdeki yüce şeylere dayanarak bizi kendi kendimizle uzlaştırır. Bu suretle o, Voltaire'in karşılaştırmaya cesaret ettiği gibi, daha çok Pascal'a benzemiş olur. Yani o da, bu filozof gibi, gerçeğe ulaşmak için tutkulu ve heyecanlı bir yürekle ruhun derinliklerine iner. Vauvenargues'ın işaret ettiği fakülte, kendisine göre, ancak ikinci sırada yer alan akıl değildir; duygudur, ahlâksal içgüdü ve kalptir. "Büyük düşünler, kalpten gelirler"; "İyi içgüdünün akla ihtiyacı yoktur; fakat bu içgüdü aklı verir"; "Zekâ, ruhun gözüdür, kuvvetin değil. Kuvvet kalptedir" diyen Vauvenargues'ta bu duygu gücü pek erken uyanmıştır. Zira bu, onun fakülteleri içinde ilk sırayı oluşturur. *İman ve Dua Hakkında Derin Düşünceler* adlı eseri, bunun ilk sonucudur.

Onu biraz daha yakından incelersek görürüz ki, Vauvenargues, daha uzaklara gitmekte ve Pascal ile Malebranche arasında bir mistisizm yoluna düşmektedir; hatta, özgürlüğü de inayete (grâce) feda etmekte, ya da böyle görünmektedir. Ona göre, özgürlük ve irade, bazen arzularımızın ardından gitme fakültesi, bazen de arzunun kendisidir. "Hiç yenilgiye uğramamış, konusu kendi iktidarında bulunan ya da bu iktidara sahip olduğunu sanan" arzudur. Acaba arzu, bize nereden geliyor? Ona göre, Tanrı'dan geliyor; o, Tanrı'nın bir kanunudur; o, bizi doğal olarak iyiliğe doğru yönelten aşktır. Şu halde biz, daima ve tamamıyle Tanrı'nın elindeyiz. Bunun içindir ki, Vauvenargues, "Yetkin varlığın göğsünde kendimize bir çeşit yetkinlik vaadinde bulunabiliyoruz" diyerek Malebranche gibi düşünür. Fakat, yaratanın yaratık üzerindeki bu eylemi, Vauvenargues'a yetişmez. Çoğu zaman arzularımız birbiriyle savaşır ve bizim genel bir iradeyle kendisine doğru yönelten gerçek iyimiz (hayır), doğrudan doğruya hissedilmiş olan özel iyileri nazarımızdan siler. Bu takdirde bizim için, "savaşsız baş eğen inayetten" başka, yani Jan-

senciliğin etkili inayetinden başka bir umut kalmaz.

Vauvenargues, ölümünden bir yıl önce, 1746'da *İnsel Zekânın Bilgisine Giriş* ve *Özdeyişler* adlı iki eser yayımladı ki, kendisini bunlarda filozof ve düşünür bir kişilik olarak buluruz: Birincisi, eserde izlediği amaç, yukarda da değindiğimiz gibi, Pascal'ın *Düşünceler*'indeki amaca tamamıyle karşıttır. Pascal, insan doğasında bulunan çelişmeleri göstermek istemiştir. Vauvenargues ise, bu çelişmeleri yok etmek ister ve âdeta, *Özdeyişler*'indeki şu önermeyi peşin olarak gerçeklendirmeye çalışır: "Doğada çelişme yoktur". Fakat, onun çıkardığı sonuçlar, izlediği amaca karşılık vermez. Burada kendisine, başka yerde genel olarak, insan zekâsı için söylediği şu söz uygulanabilir: "Sonuç, vermekten çok, nüfuz eder; daha çok bağlayamadığı şeyleri kuşatır".

Birinci eser üç kitaba ayrılmıştır: Biri, zekânın niteliklerini, diğeri hırsları, üçüncüsü de, erdemleri ya da ahlâksal iyi (hayır) ve şer ilkelerini inceler. Planın bu düzenli görünüşüne karşın, eserde hiç bir birlik yoktur. Yazarın gözden geçirdiği türlü konular, aralarında hiç bir bağlılık görülmez; fakat bunlar, genel olarak derin olmaktan çok, zekâ ve duyguyla incelenmişlerdir. Vauvenargues'ın egemen karakterlerini göstermesi itibarıyle bazı düşüncelerini daha nakletmeyi yararlı buluyoruz:

"Zevk, duygu konularını iyi yargılamak yeteneğidir. Şu halde zevke sahip olmak için, ruha sahip olmak gerektir". O, hırslar arasında onur aşkını yüceltir; saf aşkta da ruhtan gelen saf bir aşk tanır ve onu arar. Fizik güzellik, duyularımızdan gizlenen bu saf aşkın imgesinden ibarettir. Erdem, özel çıkarların genel çıkarlara feda edilmesinden başka bir şey değildir; rezillik ise, bunun aksidir. Bazı politikacılar, bunu topluma yararlı sanırlarsa da, bu yanlıştır. Zira, lüksü besleyen bazı rezilliklerle yapılmış olan şeyler, erdemle daha iyi yapılabilir. Vauvenargues, bu düşünlere, *Erdemden Aldanılamaz* başlıklı bir parça eklemiştir. "Erdemden aldanılamaz; erdemi içten seven, ondan gizli bir haz alır ve ondan uzaklaştıkça acı çeker". Burada onun *Pyrrhonculuk Hakkında; Doğa ve Âdete Dair; İlkelerin Pekinliği Hakkında* gibi Pascal'a karşı yöneltilmiş apaçık ilkelerin var olduğunu ve bu ilkelerin kendilerine özgü kuramlarıyle, bize kendilerini yüklediklerini, bunların âdetten değil, doğadan geldiklerini ileri süren fragmanlarını söyleyebiliriz. O, der ki: "Her âdet, kendisinden önce bir doğaya dayanır; her yanılma bir gerçektir".

Vauvenargues'tan söz edildiği zaman, daha çok *Düşünmeler* ve *Özdeyişler* adlı eserinden söz edilir. Zaten onun gerçek onuru bu eserindedir. Aklı atmaksızın duyguya birinci sırayı bu eserinde verir: "Akıl ve duygu, birbirine danışır ve zaman zaman birbirinin yerini alır". Ne duygu, ne de akıl, özsaygısıyle uzlaşmazlar. "Kendi kendini sevmek, akıl ve adalete aykırı mıdır? Niçin özsaygısının bir rezillik olmasını istiyoruz?". Ona göre, bireysel çıkarla genel çıkar birbirine bağlıdır; bunlardan birini izlerken diğeri unutulmamalıdır. İşte bu gerçek ona şu sözü söyletir: "Erdemin yararı o denli açıktır ki, kötü insanlar da erdemi çıkar için kullanırlar". Vauvenargues, burada Pascal'ın ve mistisizmin tersine olarak, insanı ölüm hakkındaki kısır dalınçlarla (contemplation) kendi kendine sığınmasını hoşgörmez. O, yaşamak, hareket etmek ister: "Ölüm düşüncesi bizi aldatır; zira o, bize yaşamayı unutturur". Bu itibarla onun için hayat, daha yukarda da kaydettiğimiz gibi, eylemdir. "Ateş, hava, ruh, ışın... hepsi eylemle yaşarlar; bundan tüm varlıkların eylemle ittifak ettiği ve ilişkide bulunduğu sonucu çıkar; bundan, evrendeki ahenk ve birlik çıkar". "İnsan, ancak bağımlılık ve çalışmadan kurtulmak için dinlenmek ister; fakat o, ancak eylemle sevinir ve eylemden başkasını sevmez". Vauvenargues, insanın hareket etmek için doğduğunu kabul ettiğinden, faaliyetimizin başlıca zembereği olan hırsları mahkûm edemez: "Felsefenin en çok yanılgıya düşeni, insanı hırsların engellerinden kurtarmak iddiasıyle işsizliği ve insanın kendisini unutmayı salık verenidir". "Hırslar olmasaydı, sanatlara sahip olabilir miydik? Ve yalnız düşünme gereksinmelerimizi ve gelirlerimizi sağlayabilir miydik?".

Fakat ona göre, biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki çeşit hırs vardır. Onun önem verdiği büyük olanlardır ve bunların en yükseği de —yukarda da belirttiğimiz gibi— onur aşkından ibarettir: "İnsanlar, onuru sevmemiş olsalardı, onura lâyık olmak için, ne yeter zekâya, ne de yeter erdeme sahip olabilirlerdi. Onur için yapılan çalışmalar —eğer bunlar bizi ona lâyık olacak bir duruma getirmişlerse— hiç bir zaman kaybolmazlar". Bu aynı duygu, Vauvenargues'ın *Özdeyişler*'inde, *Onura Dair Söylevler*'inde, *İnsel Zekânın Bilgisine Giriş*'inde... bin bir şekilde tekrar edilmiştir. Bu, onun için bir çeşit dindir. Bununla birlikte o, hazin bir şekilde şu karanlık sonuca razı olur: "Büyük yeteneklere sahip olunmadığı için, büyük makamlara erişilemediği tesellisiyle kendini avutmalıdır. Ancak, kalp sayesinde, birinden ya da diğerinden üstün olunabilir".

Vauvenargues, hayatı, eylemi, akıl ve onuru yüceltmesi dolayısıyle XVIII. yüzyıl zekâsının yüksek müjdecilerinden biridir; fakat başka noktalarda bundan ayrılır; tüm gücüyle kuşkuculuk ve Epikürcülüğü reddeder. Ona göre, bilim, sağduyu ile birleşmediği ve soylu bir amaca yönelmediği takdirde, bilgisizlikten daha çok tehlikeli olur. O, insan türünün belirsiz bir yetkinliğini olduğu kadar da doğal eşitliği kabul etmez. *Yüzyılların Âdetlerine Dair Söylevler* adlı eserinde şöyle düşünür: "İnsanlar, hiç bir zaman kendi koşullarının sefaletinden kaçmış değildirler". "Koşulların eşit olmayışı, deha ve cesaretten doğmuştur". "Koşulları yaklaştırma projesi, daima iyi bir düş (rüya) olmuştur. Kanun, insanları doğaya karşın eşit yapamaz". Vauvenargues, otoritenin kötüye kullanılmasını bertaraf etmek hususunda, kurumların yönetimine umut bağlamaz; fakat, özgürlük aşkı için kurumların otoritesine güvenir: "Savaş, tutsaklıktan daha ağır zorunluluklar doğurmaz". "Tutsaklık, insanı nihayet tutsaklığı sevecek denli alçaltır". Vauvenargues, hayatının sonlarında da gençliğinde olduğu gibi, imana karşı saygı göstermiştir. Bir imansız can çekişene söylettiği sözler bunun kanıtıdır. *İnsan Zekâsının Bilgisine Giriş* adlı eserinde, dinin ahlâka vaat ettiği yaptırım dolayısıyle (liv. III, ch. XVIII), "İnsan rezilliğini onaran din" özdeyişlerinden 202'ncisinde, "Varlıkların varlığı" deyimlerini, inandığı bir gerçek olarak kullanır. Fakat onun, eserlerinin şurasına burasına serpiştirdiği bu inançlar belli bir dinin dogmaları (dogmes) değildir. Bunun içindir ki, G. Lanson, onu bir dinsiz kabul eder. Onun derinliğindeki inancın niteliği ne olursa olsun, bize kendisi hakkında sevgi ve saygı yaratan, sahip olduğu nitelikler değil, duygularında gördüğümüz yücelik ve esnekliktir: "Büyük düşünceler kalpten gelirler" özdeyişi, onun yüce ruhunun canlı bir kanıtıdır. *Elindelik* adlı eserinde, "Varlığa sahip olan her şey, düzene de sahiptir" sözünde gizli olan erekçiliğin aleyhinde olan Vauvenargues, daha çok ıstıraplarını dindirmek, yalnızlığını ve inzivasının sıkıntılarını gidermek için yazmış ve düşünmüştür, denilebilir. Eserlerini daha çok kendi arzuları, özlemleri, yönelişleri, nefretleri, kinleri, onur ve savaş düşünleri doldurur. G. Lanson'un dediği gibi, bunlar, âcizliğin umutsuzlukları, iç sıkıntısının hummaları arasında açığa vurulmuş olan içten gizlerdir (sır). O, bir taraftan Fénelon'u devam ettirmiş ve Rousseau'yu müjdelemiştir; bir taraftan da halk inançlarındaki olduğu kadar da Fénelon'un yönelişlerindeki Hıristiyanlık duygularını çıkarıp atmıştır. Vauvenargues, La Bruyère gibi, genel nedenlerle yükselmeden sadece karakterleri, hazları, başlıca sonuçları betimleyerek, satıhta kalmış değildir. La Rochefoucauld gibi de, hayatın küçüklüklerini, sırf tahkir etmek için betimlememiştir. O, XVII. yüzyılın klasiklerinden sayılır ve düşüncelerinde, gerçekliğe uyan birçok gerçekler gizlidir. O, insanın ahlâksal yönünün bir psikanalizini yapmakla kalmamış, ahlâksal ülkülerin değer ve niteliklerini de aydınlatmıştır.

Eserleri: *Traité sur le Libre Arbitre; Réponse à Quelques Objections; Discours sur la Liberté; Réponse aux Conséquences de la Nécessité; L'Introduction è la Connaissance de l'Esprit Humaines; Méditation sur la Foi et la Prière; Les Maximes; Discours sur la Gloire; Discours les Moeurs du Sciècle; Caractères; Réflexions...* Onun bunlardan başka, Marquis de Mirabeau ve Fouris de Saint-Vincent'la olan heyecanlı mektuplaşmaları da vardır. Birçok kez basılmış olan külliyatının son baskısını Pierre Varillon vermiştir (3 cilt, Paris, 1929); *Özgürlüğe Dair Söylevler*'iyle *Elindelik* hakkındaki eserleri, R. C. Hafferberg tarafından Almancaya çevrilmiştir (Jena ve Leipzig, 1902).

Bkz. G. Zeller, *Vauvenargues ein Vorganger Nietzsches* (Hamburger Korrespondant dergisinde, No. 9, 1907); P. Lenoir, *Les Historiens de l'Esprit Humaine* (Paris, 1926); Prévot-Paradol, *Études sur les Moralistes Français* (Paris, 1865); Robow, *Die 10 Schiffens Jahre, des Vauvenargues 1737.* (Paris, 1894, s. 720-721); ve *Le Marquis de Vauvenargues* (2. baskı, 1930); A. Borel, *Essai sur Vauvenargues* (Neuremburg, 1913); S. Rocheblave, *Vauvenargues* (Paris, 1934); Max Rychner in "Welt im Wort", (1947).

VAZQUEZ, Gabriel. İspanya Katolik filozof ve Tanrıbilimcisi. Son skolastiklerden olan Vazques, 1549'da Belmonte'da doğdu, 30 eylül 1604'te Jesus del Monte'da öldü. 1569'da cizvitliği kabul etti ve bu mezhebin Tanrıbilimcisi oldu. Suarez'e bağlıdır; Saint-Thomas'nın *Summo*'sunu yorumladı (8 cilt, 1598-1615); ayrıca da *Disputations Metaphysicae* (Madrid, 1617) adlı eseriyle yaşadığı dönemin metafizik tartışmaları hakkında değerli bilgilerle görüşlerini anlattı.

Bkz. J. Fellermeier, *Scholastik, 15.* (1940); G. M. Pareja Fernandez, Revista di Filozofia dergisinde, No. 8 (Madrit, 1949).

VEILL, Simone. Fransız kadın filozofu. 3 şubat 1909'da Paris'de doğdu, 24 ağustos 1943'te Ashford'da (Kent) öldü. Dominikenlerdendir. 1942'de Amerika ve İngiltere'ye gitmiş ve sonra Fransa'ya dönmüştür. Katolik mis-

tisizmi ile dinsel konular üzerinde şu önemli eserleri yazmıştır: *La Pesanteure et la Grâce* (2. baskı, 1948). Bu eser 1952'de Almancaya çevrildi. *La Connaissance Surnaturelle* (1950); *Attante de Dieu* (1950). Bu eser de 1953'te Almancaya çevrildi. *L'Enracinement* (1949; Almanca, 1956); *La Condition Duvrière* (1951); *Léttre à Un Religieux* (1952).

Sağlığında Fransa'da tüzel (adlî) kovuşturmalara da uğramış olan Veill'in eserleri, ölümünden sonra basılmıştır.

VENN, J. XIX. yüzyılın İngiliz filozoflarından. Matematik mantığına dair yazdığı eserlerle tanınır. Bunların en önemlileri şunlardır: *Symbolic Logic* (1881); *Logic of Chance* (1876); *Principles of Logic* (1886).

VICO, Giovanni Battista. İtalyan hukukçu, tarihçi ve eleştirimcisi. Descartes Okulunun da ılımlı ve akıllı bir hasmı olarak felsefe tarihinde yer almıştır. Vico, tarih felsefesinin İbn Haldun'dan sonra gelen kurucu ve geliştiricilerindendir. 23 haziran 1668'de Napoli'de doğdu, 21 ocak 1744'te bu şehirde öldü. Fakir bir kitapçının oğluydu. XVIII. yüzyıl bilginleri içinde çalışkanlığı oranında da talihsiz bir ömür geçirmiş olan bu büyük adamın hayatına dair geniş bilgilerimiz yoktur. Vico, Napoli'den hiç ayrılmamış, daha pek gençliğinde kalabalık bir aileye destek olmak zorunda kalmıştır. Dokuz yıl bir keşişin yeğenine eğitmenlik yapmış ve kırk yıl Napoli Üniversitesinde retorik okutmuştur. Geniş bilgisine karşın, kendisine refah ve onur sağlayacak olan bir hukuk kürsüsü yarışmasını kazanamamıştır. Fakirliğinin endişelerine, çocuklarının hastalığı ve kendinin malûl olmasından doğan tasalar eklenmiş, nankör ve karanlık bir hayatı sürükledikten sonra, boğazında çıkan bir ülser yüzünden ölmüştür.

Napoli kralı, neden sonra onun nadir liyakatini fark ederek, kendi vakanüvisliğine atamak istemişti. Bu kadar zorluklara karşın Vico, bir bilge cesareti içinde düşünmek, incelemek ve yazmak için duyduğu aşkı yitirmedi; manzum ve mensur birçok eser yazdı; umudunu metanetle Tanrı'ya, adalete ve ardıllara bağladı; gerek İtalya, gerek Avrupa, onun değerlerini geç tanıyabildi. Ölümünden ancak elli yıl sonra, eserleri dikkati çekmeye başladı. Herder, Wolf ve Goethe, onu Almanlara salık verdiler; 1822'de eserleri Almancaya çevrildi; beş yıl sonra da M. J. Michelet'nin çevirdiği bir parçasıyle Fransızlara da tanıtılmış oldu. Vico'nun Latin ve İtalyan dili bakımından üslubu, Latin yazarları hakkındaki geniş bilgisine lâyık bir güç ve orijinalliğe sahiptir. Bununla birlikte düşüncelerini anlatmakta bulanık terimler kullanmaktan kurtulamamıştır. Eskilerin felsefesiyle ve daha çok Eflatun'la beslenmiş, tüm Roma hukuk anıtlarını kavramış, antikitenin şiir dehasına nüfuz etmiş, bunlarla canlanmış, düşünleri (fikir) genelleştirmek ve bunları görünüşte pek dağınık olan olguların derinliğinden bulup çıkarmak gibi yüksek yeteneklerle bezenmiş olan Vico, yepyeni bir tarih felsefesi kurma projesini tasarlamıştır. O, bu felsefeyi, aynı zamanda Descartesçılığın ifratlarına da karşı koymuştur. Onun, Descartesçılara yönelttiği suçlamalar, daha önce yapılmış olanlara benzer ki, en önemlisi şudur: Vico'ya göre, "Filozoflar açık (claire) ve seçik (distincte) algılarla masrafsız ve zahmetsiz olarak kitaplıklarda olan her şeyin bulunabileceğini iddia ederek bunları uygulamaya çalışmışlardı". Ona göre: Açık düşünün de bir uygulama âlemi vardır; fakat bu âlem pek sınırlıdır. O, matematiklere ve fiziğin pek soyut kavramlarına ve ruhun imal ettiği konulara uygun gelir: "Açıklık ve seçiklik, insel aklın bir erdemi olmaktan çok, bir düşüklüğüdür vice)) ". Açık bir düşün, sonlu bir düşün demektir; bu itibarla örneğin, "ıstırabımdan herhangi bir şekil ve sınır yakalayamam; ıstırabımın algısı sonsuzdur ve sonsuzluk insel doğanın büyüklüğüne aracılık eder".

Vico, felsefenin, "mademki düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinden başlamasını imgesel bulur; fakat Descartes'ın, insanı, kendi kendisini düşünmeye davet etmek ve yargılarının kuralı olarak bilinçle aydınlanmış bir akla sahip olmaya zorlamak suretiyle insel zekâyı azat ettiğini itiraf eder. Metafizikçileri haklı olarak, tarihin geleneklerine, sosyal ve pratik hayatın gösterilerine (manifestation) önem vermemekle suçlandıran Vico, yine haklı olarak, metafizikçilere kendi özel spekülasyonlarının sonuçlarını genel ve geleneksel deneylerle değişkeye uğratmalarını (tadil) önerir. Ona göre, metafizikçiler, kendi soydaşlarından fazla uzaklaşır; içine kendi romanlarını, düşün ve yaratmalarını sokmak zorunda oldukları âlemi hiç tanımazlar; onlar, kişisel kriterleriyle tarihsel ve sosyal kriterleri birleştirmeli, yani kamul duyu (sens commun) ile birleştirmelidirler. Ona göre, bu duyu, insan otoritesinin bir anlatım tarzıdır. Metafizikçiler, ancak bu suretle zekâlar üzerine iki katlı bir etki yaparlar ve yapmalıdırlar. Vico'yu sinirlendiren noktalardan biri de, tarihsel ve kullanılan dili hor görmek, yani geometrik yöntemi tek düzenli (yeknesak) olarak kullanmaktır. Ona göre, bu matematik şekilciliğe (formalisme) bağlanmak, skolastiğe ve

onun kısır olduğu kadar da bir görünüşten ibaret olan düzenine dönmek demektir. Eşyanın çeşitlerine göre, başka başka yolları izlemelidir; şurda fizik, burda tarihsel ve başka yerde geometrik, daha çok da ahlâk ve fizik kurallarını kullanmalıdır. Tanım itibarıyle bilimin amacı da, hukuk ve dinin izlediği amacın aynı değil midir? Bilim de, toplumun pozitif kurumları kadar, insanın eğitimine çalışmak amacına ve gayretine sahip değil midir? Bu eğitime türlü şekillerde hizmet eden kayra (providence) da, bilimin dikkatini çekmeye lâyık değil midir? Descartesçılar, bu eğitim işinde, Âdem'in bilmiş olduğundan fazlasını istemeyerek felsefenin kendilerinden başladığını kabul eder; bu suretle felsefeyi çok dar ve çok soyut bir bilim sınırlar ve onun en önemli konusu olan toplum ve kayradan uzaklaşırlar.

Vico, Eflatun, Tacite ve Bacon'ı Descartesçılara yeğ tutar. Tacite'in insanı olduğu gibi, Eflatun'un ise, olması gerektiği gibi dikkate aldıklarını, Bacon'ın da bu iki karakteri birleştirdiğini, yani hem kendini temaşa etmeyi (cogitare), hem de gözlemeyi (videre) bildiğini kabul eder. Vico, bu üç büyük adamı, uzun uzadıya inceledikten sonra, bunların da bazı kusurları olduğuna inandı; Eflatun'un bir tarihsel temele, Tacite'in bir genel kurama, Bacon'ın da geniş kaplamlı spekülatif görüşlere ihtiyacı olduğunu belirtti. Ona göre, bunları Grotius tamamlayabilir. İnsan haklarının yaratıcısı olan bu filozofun sisteminde tümel hukuk, Tanrıbilim ve felsefeyle birleşmiştir ve Grotius, felsefeyi olguların tarihine ve dillere istinat ettirmiştir. Vico'nun asıl amacı, felsefeyle filolojiyi uzlaştırmaktır. O, filoloji deyimini, dilbilgisi ya da edebî doktrin anlamında değil, tüm tarihsel verileri, ne türden olursa olsun, tüm kültür belgelerini kaplayan insel olgular bilimi anlamında kullanmıştır (G. Del. Vicchio). Ona göre, bu, bir olgu bilimidir; felsefe ise, düşünün öncel'in (ezelî) ve ebedînin, akılsalın, zorunsuz olmayanın, değişenin bilimidir. İşte böyle tanımladığı bu iki bilim arasında bir bağ bulunduğuna inanan Vico, somuttan çok soyutla, olgudan çok düşünle uğraşmış olan doğal hukuk filozoflarını çekiştirir; bunlarda tarih duygusunun bulunmadığını ileri sürer. Ona göre, insan zihninde kuram kurmak, felsefesel gerçeğe yönelmekle, tarihsel gerçeği oluşturmak eğilimi birlikte vardırlar. Bu itibarla Vico, örneğin, Mısır, Yunan ve Roma gibi türlü bölge kavimlerinden gelmiş olan belgeleri karşılaştırmak suretiyle, tüm bu uluslardan her birinin gelişme kanunlarındaki özdeşliğin tanıtlanabileceğine emindir. Zira, ona göre, felsefe, olguların tarihiyle kanıtlara dayanacak olursa, sistemli tümevarımlar ve araştırmaların planı elde edilebildiği gibi, felsefeyle filoloji de verimli olarak birleşmiş olur; gerçeği akılla temaşa eden kimse, etüt ve gerçeği, edim ya da olgularda, dillerde ya da söylevlerde, yani insanların ve ulusların bu ortak doğalarının bağlarında gözleyen incelemeyi başarmış olur.

Vico, aynı çizgiler, aynı karakterler, insanlık tarihinin bize gösterdiği eylemleri, düşüncelerin, törelerin ve dillerin sonsuz çeşitlerinde görünür bir surette var olduğunu iddia eder. Gerek yer ve gerek süre (zaman) itibarıyle birbirinden ne denli uzakta olurlarsa olsunlar, kavimler, tüm siyasal evrimlerinde, dillerinin gelişmesinde birbirininkine benzeyen bir yoldan yürümüşlerdir. Bu itibarla, Bacon'ın fizik ve fizyoloji âlemine, yani doğaya uyguladığı yöntemi, sosyal ve tarihsel olaylara uygulamak gerektir; ancak bu suretledir ki, bu olayları yöneten kurumları belirleyebilir ve zaman içinde, özel tarih şeklinde meydana gelen tümel ve ebedî tarihi çizmeyi başarabiliriz. E. Bréhier'nin değindiği gibi, Vico'nun uğraştığı konu, insanın dinsel, ahlâksal ve siyasal hayatını açıklayan tarihçilerin ve ozanların sezgiyle nüfuz ettikleri tüm bir doğanın karanlık, derin ve sonsuz tarafıdır. 1725'te çıkan, *Principi di Una Scienza Nuova d'Intorno Allo Commune Natura delle Razioni* adlı eserinin konusu budur. Uzun süre dikkati çekmemiş olan bu düzensiz ve karışık eserde o, içinde gerçek âlemin dönüp durduğu ülküsel daireyi çizmek için uğraşmış, insanlığın hem tarihini, hem de felsefesini yazacak, insanın uygarsal ve sosyal doğanın değişmez özünü bir arada gösterecek olan ve insanoğlunun büyük sitesini görünmez bir surette yöneten bir kayranın sürekli ve sabit varlığını bulmaya ve göstermeye çalışır. İşte onun haklı olarak Yeni Bilim (Scienza Nuova) adını verdiği bilimin ilkelerini ve toplumun tarihsel hareketinin kanun ve anahtarı saydığı, ulusların ortak doğalarının öğelerini ararken izlediği görüş tarzı budur. Yani, tüm ulusların gelişmesinde ortak olan genel çizgileri birleştirmeye çalışmıştır. Bu araştırmalarında, Vico'nun önce bir Hıristiyan olduğu görülür: Saint-Augustin ve Bossuet gibi, tarihi Hıristiyanca anlar; insanın düşmesi, Yahudilere verilmiş olan özel görev, cesetlenme (incarnation) gibi olguları, Tanrı'nın insana bağışladığı bir kayranın işaretleri sayar.

Vico, bunları kabul etmekle birlikte, araştırmalarının dışında bırakır. Zira, onun amacı, tarihin her çeşit mucizeli müdahalelerden bağımsız olan doğal kanunlarını belirtmektir.

Vico, bir taraftan da eşyanın ebedî düzenini aradığı için Eflatuncudur; yani o, "tüm ulusların kaderleriyle, doğuşlarının ilerleme, çökme ve sonlarının kaynağı olan ebedî kanunların ülküsel tarihini" araştırmaktadır. Bu itibarla Vico, Condorcet'ye ve biraz da Aug. Comte'a benzerse de, E. Bréhier'nin söz ettiği gibi, onu bunlardan ayıran nokta: Vico'nun onlar gibi, bir bütün olarak ele alınmış olan insanlığın belirlenemez ilerleyişinin kanununu formülleştirmeye çalışmaması, her ulusun ayrı ayrı hayatının süresini belirleyen ülkü kanunu araştırmış olmasıdır. Örneğin ona göre, Roma tarihi, kralların efsaneli zamanlarından başlayarak imparatorluğun barbarlar tarafından yıkılmasına dek öyle tam bir bütün oluşturur ki, onun geçirdiği evreler, tüm diğer kavimlerin tarihinde de bulunur. Bu itibarla ona göre, zaman kendi üzerinde tekrar tekrar dönen bir tekerlek şeklindedir; yani tarih, her ulusla birlikte tekrar başlar. Bu, Eflatun, Aristo ve stoacılar zamanında alışılmış olan bir görüştür. Vico'nun derin araştırmalarında kullandığı yöntem, bu temel düşünceye dayanır. Bunun birçok hataları olmakla birlikte, çağdaş araştırmalara rehberlik etmiştir.

Vico'ya göre, akılcı filozoflar, insanlar arasında, hepsinin paydaş olduğu bir akıl birliğinden başka bir birlik tanımazlar. İnsanları birbirinden ayıran, hayal gücü ve tutkular gibi akılla ilgisi olmayan ruh durumlarıdır. Akılcılar, bu aklı, düşünce aracılığıyle insanlığın fecrine dek iletirler. Zira, onlara göre, insanlar önce, "uzak ve bilinmedik şeyler hakkında bir düşün oluşturmak yeteneğinde değildirler ve onlar, bu şeyleri bildiklerine göre betimlerler". "Bilimlerini bileştiren (terkip) şeylerin pek eski olmasını isteyen mütebahhirlerin gururu da" bu şeyler hakkında bir düşünceye varmaya manidir. Antikiteden beri Yunanlılar, kanunların bilge olan yasamacılarının aklına yüklemişlerdir. Tüm sosyal sözleşim kuramlarının hepsi de, Vico'ya göre, aynı yanılgıyı taşırlar. İşte adı geçen eserde, onun söz ettiği Yeni Bilim, filoloji'ye dayanarak insanlar arasında akıldan gelmeyen bir özdeşliğin var olduğunu, "bir kamul duyunun, yani tüm bir sınıf, tüm bir kavim, tüm bir ulus ya da tamamıyle tüm insanlığın genel olarak taşıdığı düşünmesiz bir yargının var olduğunu" tanıtlamak iddiasındadır. Bu suretle, "tekdüzenli düşüncelerin, birbirini hiç de tanımayan kavimlerde aynı zamanda doğmuş olduğu" anlaşılır. Uluslaın oluşumunda (formation) tekdüzenli kanunlar bulunabilir; bunlar ise aklın eseri değildirler. Ulusta gerçeklenen bu ülküsel kanununun varoluşunu (Eflatunca bir sezgi tarzıyle kavrayabiliriz. Vico, işte bu noktadadır ki, Bacon'ın doğa olaylarına uyguladığı tümevarımı, uygarsal ve siyasal olgulara uygulamak suretiyle bu akıldan gelmeyen kanunların bulunabileceğine emin olur (E. Bréhier). Vico, araştırmalarının sonuçlarını, büyük eserinde yayımlamadan önce, bu büyük etüdün bazı esaslı noktalarını incelemeye koyuldu; bunları birbirine bağlı olmayan kitapçıklarda açıkladı; bu kitapçıklar, bir mütebahhir sabrıyle meydana gelmiş ve onun dağınık olan doktrinini hazırlamaya önemle hizmet etmiştir. Bu itibarla bunlar üzerinde durmamız yararlı olur:

Bu kitapçıklardan birincisi, Romalıların uygarsal hukukunu, hükümetlerinin devrimleriyle açıklayacak olan bir adliye sistemine dair denemedir. İkincisi ise, asıl hukuktan, kendisinin bilgelik adını verdiği ahlâka geçer; Latin etimolojisinde ve Romalıların en öğesel (unsurî) ve en çok kullanılmış anlatım tarzlarının köklerindeki ödevler hakkında, insanla toplumun ilişkilerine dair olan düşünlerinin (fizik) ilkel tözünü keşfetmeye çalışır. Bu ikinci kitapçığın adı, *De Antiquissima Italorum Sapientia ex Originibus Lingues Latinoe Eruenda*'dır. (Napoli, 1710). Felsefesel ve edebî görüşleri zengin ve ustalıklı olan bu eser, Cuoco'ya, *Platone in Italia* adlı eserini ilham etmiştir. Vico, bu kitapçığında, sosyal felsefeyi dil çözümlemelerine dayamış, birçok sözcüklerin felsefesel ve pratik anlamalarındaki özdeşliği göstermiştir. O, bu eserinde, "bilmek, istemek ve güçlü olmaktan" ibaret olarak üç öğeye sahip olan Tanrısal ve insel bilgi binasının malzemelerini toplamıştır. Üçüncü bir eseri de, aynı düşünce düzenini izleyen, *De Uno Juris Universi Principio et Fino Uno (Tümel Hukuk İlkelerinin Birliği)* dir (Napoli, 1720). Dördüncü kitapçığında, *Liber Alter qui est de Constanta Jurisprudentio*'dur ki, bunda *Adliye Biliminin Ahengi*'ni (Napoli, 1721) göstermek ister; burada sözünü ettiği ahenk, filolojiyle felsefenin zorunlu uzlaşmasından başka bir şey değildir. Bundan sonradır ki, Vico, 1725, 1730 ve 1744'te üç kez Napoli'de basılmış olup, yukarda bazı özetlerini verdiğimiz şu eserinin her baskısında önemli değişiklikler yapmıştır: *Principi della Scienza Nuova d'İntorno alla Commune Natatura della Nazioni (Ulusların Ortak Doğalarına Taalluk Eden Yeni Bir Bilimin İlkeleri ki, Bu İlkeler Aracılığıyle İnsanların Doğal Haklarının Yeni İlkeleri Keşfolunur).* Bu eserin 1725'de çıkan ilk baskısında Vico, çözümlemeli bir yol izlediği halde, üçüncü baskısında geometri

bilginleri gibi, belitlerden başlayarak sentetik bir yöntem kullanmıştır. Her iki baskısında da, terimler garip olmakla birlikte, birincisi sonuncusundan daha az muğlak ve indîdir. Beş kitaba bölünmüş olan bu eserin kısaca kapsamı şunlardır: I. Kitap, kendisinin İlkeler dediği konuyu inceler. II. Kitap, Ozanca Bilgeliği. III. Kitap, ikinci kitapta geliştirilmiş olan kuramın uygulanmasıdır ve Gerçeksel Homeros'a Dair Düşüncelerdir. IV. Kitap, Ulusların Tarihlerinde İzlenen Yol'u çizer. V. Kitap ise, Aynı Devrimlerin Geri Dönüşünü ve Toplumlar Yıkıldığı Zaman, Kendi Yıkıntıları Üzerinde Yeniden Yükselirler Düşünü'nü apaçık bir gerçek olarak tanıtlamaya çalışır.

Burada bizi en çok ilgileyen, birinci kitabın konusu olan İlkeler'dir. Ona göre, birçok ilke türleri vardır: Bir kısmı, genel olarak bilgiyi ilgiler; bir kısmı tarih etütlerinde, bir kısmı da tarihsel ve edebiyatsal eleştirilerde kullanılır. Bu sonuncu ilke türünün şu kuralları vardır. Her kavim, ulaştığı kültür derecesini kendine borçludur, düşününe nüfuz etmelidir. Pek eski kabilelerin (boy) bilgelik ve güçlerini abartmaktan çekinmelidir. Herkül, Hermes, Homeros gibi bazı tarihsel bireyleri kollektif varlıklar ve simgeler gibi kabul etmelidir. Tarihi, zaman zaman filozof ve dilci olarak incelemeyi bilenlerle olguları ve dilleri tümel gerçekler ve değişmez inançlar sınıfına çıkaranlar için bu inceleme, toptan hem pratik, hem de felsefesel bir amaca sahiptir. Bu takdirde tarih, şu iki gerçeğin yenilgiye uğratılamaz bir tanıtlaması olmuş olur: İnsel doğayla insel bilgelik birdir; yine bir olan Tanrısal kayra, bilgelik kendine hizmet etmeyi reddetmiş olsa bile, yine ona hizmet eder. Filozof tarihçinin sosyal çabası, her yerde bu ortak doğanın öğelerini bulmak, sonra da toplumun düzenli bir surette gelişerek, yetkinleşerek ya da gerileyerek izlemiş olduğu çağları ve evreleri (safha) göstermektir. Nihayet, içinde gerçek âlemin döndüğü ülküsel daireyi, kayra ile yaratıcı ve koruyucu nedeni tarafından, her ulusun, her özel toplumun, bu itibarla da tümel uygarlığın uyması gereken planı çizmektir. Bu işi yapmak için kamul duyu yetişir. İnsel bilgeliği kuran ve ayrıntılar ortasında genel'i yakalamamıza hizmet eden tümel hareketliliğin göğsünde sürekli olan doğru'yu bulmamıza yarayan kamul duyu'dur. Bazı filozoflar tarafından hor görülen bu organın tarafsız olarak kullanılışı, Vico'yu, şu üç esaslı ilkeyi, hem felsefesel, hem de tarihsel bir gerçek olarak ileri sürmeye yöneltmiştir:

1. Dinlerin tümel kurumu tarafından pekiştirilen görünmez bir kayranın gerçekliği;

2. Tutkuları dizginlemek ve bunları evlenme ve aile kurumuna dönüştürmek üzere sosyal erdemler haline getirmenin zorunluluğu;

3. Mezarlık kurumu tarafından onaylanan ruhun ölmezliği hakkındaki doğal inanç.

Vico, bu üç iman maddesinin yanında daha çok geniş bir iman kabul eder: Topluma olan sürekli gereksinme... Vico, gerek aynı ulusta, gerek türlü uluslarda sosyal varoluş dönemlerini karşılaştırır ve bunları üç farklı çağa dönüştürür:

a) Tanrısal ve teokratik çağ ki, bu, kutsal ve hiyeroglif tarzında konuşan karanlık bir çağdır.

b) Metafizik ve ozanca bir lehçe kullanan kahramanlık ya da efsane çağı.

3. Gerçeksel olarak edebiyatsal ve klasik bir dil kullanan insel veya tarihsel çağ.

Ona göre, Tufan'dan sonra insanlar, dünyanın geniş ormanlarında serseri olarak dolaşmaya başlamışlar, yalnız hayal gücünün ürünü olan dinsel korku bu yırtıcı ve barbar devlete boyun eğdirmiş, Jüpiter'in yıldırımlı gücünden korku hissedenler, mağaralara sığınmış, bu suretle ilk sabit konutlar oluşmuş ve bu konutlarla birlikte herkesin gidişini düzenleyen dinsel törenler, tekkarılı aile kurumu —ki, Vico, bunda tüzel bir kurumun başlangıcını görür— meydana gelir. Bu suretle her biri bir diğerinden ayrı ve doğal sığınaklarda yaşayan familyalar doğar. Bu dönemde dinden başka baskı yapan bir egemenlik yoktur. İşte Tanrıerkil (théocratie) ya da Tanrıların saltanat sürdüğü çağın özellikleri bunlardır. Bu ailelerin her birine ilkel ormanlarda kanunsuz ve dinsiz kalmış olan az çok kalabalık bir serseriler topluluğu sığınır. Sonra aileler, site halinde birleşirler. Site, aile şeflerinden oluşur. Burada da bir hak ve kanuna sahip olmayan, yani kanundışı olan Plebler ve sığıntılar (clientèle) da bulunur. Her site, başlangıcında aristokratiktir; Patriçiler ve Pleblerden bileşiktir. Bu ikinci sınıf, hayvanlar gibi muamele görür, bunlarda hayat zorunluluklarından başka bir hak yoktur. Roma, uzun süre, evlenmelerinin yasal ve kutsal sayılmasına dek Plebleri reddeden Patriciler görülür. Bu kahramanlık çağını, bir üçüncüsü izler ki, bu, akıl dönemidir; bunda, insanlar arasındaki hukuk ilişkileri tümelleşir; bu durum, barbarların istilâsıyle yıkılmış olan Roma İmparatorluğunda gerçeklenmiştir. Bu üç çağa tekabül eden hükümet şekilleri ise, Tanrıerkil, aristokrasi ve insel hükümetlerdir. Bu üç şekilden insel hükümet, hukuk eşitliğini sağlayan bir monarşidir ki, bundan Voltaire ve Malby de söz etmişlerdir.

Asıl mesleği hukukçuluk olan ve daima da

Roma hukuku ile uğraşmış bulunan Vico, bu çağların hukuksal karakterlerini de belirtir. Birinci çağda, dinsel hak vardır ki, bunda her şey tanrıların mülküdür. İkinci çağda, kahramanlık hakkı görülür. Kuvvet hakkı demek olan bu hakkı, din inançları ve emirleri hafifletir. Üçüncü çağda, insel hak oluşur. Bunda kanunlar, aklın ürünüdür. Fakat hukuk, bu çağlardan her birinin orijinal ruh ve doğasından doğar. İkinci çağ uygarlığını, ozanca bir bilgelikle ve ozanların yapıtlarını yeni bir sanat ve nüfuzla ikinci kitabında o suretle incelenmiştir ki, gösterdiği başarı, kendisine, mitoloji ve tapımlar (cultes) felsefesinin yaratıcıları arasında onurlu bir yer kazandırır. Zaten Vico. yöntem olarak bağlandığı tümevarım için malzeme olarak halkın mitolojik geleneklerini kullanmıştır. Ona göre, bunlar, kavimlerin en derin geçmişteki tarihini —değişik şekilde olsalar bile— taşırlar. Kullanmış olduğu diğer malzeme de, Homeros gibilerin en eski şiirleri, XII. levha gibi ilkel yasamalardır. Bu malzemenin orijinal karakteri hakkında yanıldığı noktalar bulunmakla birlikte, Vico, Rönesanstaki düşünürlerin spekülasyonlarını taklit etmiştir. O, XVI. yüzyılda Kalde Kâhinleri, Orpheci Şiirler ve Fisagor'un Altın Mısraları gibi efsanesel olarak eski bir bilim sayılmış olan şeyleri, aşağı dönemlerin bir hatası olduğunu bilir. Ona göre, insanlığın kaynakları, "küçük karanlıklar ve mübalağalar"dır. Vico, mitlerde, uygun yorumlamalarla tüm akılsal bilimleri keşfeden alegorik yöntemi de asla istemez. Geçmişin bilgelerinde dinsel inançlar, tüzel işler, töreler ve tüm bunları bize nakleden dilden başka bir şey aramaz. Bu, Vico'nun büyüklüğünü oluşturan yeni bir buluştur. O, ozanca bilgelikle felsefesel bilgelik arasındaki farkı da belirtmiştir; biri hayal gücünün, diğeri aklın hükmü altında bulunan bu iki bilgelikte, bu iki fakülte, birbiriyle ters orantılı olarak gelişmiştir. Ona göre, insanlıkta akıl, hayal gücünden daha sonra oluşur.

Eserinin dördüncü ve beşinci kitabında Vico, dinsel ve uygarsal hukuk, siyasal ve ahlâksal evrimlerin art ardına gelen dönemlerini sıralarken bunların da, insel toplumun üç evresine tekabül ettiğini açıklar. Yani, Tanrısal çağın Tanrıerkil ve merhametsiz adaleti, kahramanlık çağının siyasal, fakat indî olan hakseverliği, nihayet iyi kurulmuş bir monarşide korunan insel çağın adaletini anlatır. Ona göre, bir ulusun hayatına son veren şey, bağımsızlığın yıkılması ve içyapıda başlayan bozulmadır. Vico, bunun önüne, güçlü bir monarşinin ya da üstün bir kavmin fütuhatı geçebilir kanısındadır. Eğer bu iki aracının da gücü yetmezse, ulus eriyecek ve Roma İmparatorluğu gibi dağılacaktır. Aynı nitelikte, aynı evrimler serisine yeniden başlayan, belki de aynı daireyi izleyen, aynı fakülteleri özgür olarak geliştiren, hatta belki de, yine farkında olmaksızın aynı kayrasal (providentiel) kararlara itaat eden bir başka toplum olacaktır. Bu aynı çembersel yürüyüş, bu geri dönüş camiası, bu tümel dönüş (rotation), Vico'nun kuramına, 'tarihsel geri dönmeler sistemi' adını verdirir.

Vico'nun yöntemi, kendinden sonra statik ve dolaysız bir tanım ya da varsayımsal bir inşa araştıracak yerde, insanlığı tümevarımla ve ilerleyişi içinde tanımlamayı amaçlayan bir yetkinliğe ulaşmıştır. Onun ulaştığı sonuçlar ve kullandığı yöntem, Hobbes ve Locke'ınkine tamamıyle aykırıdır. Bunlara göre, toplumun oluşumu, akıllı insanlar tarafından aranmış ve keşfedilmiş olan akılsal bir problemin çözümünden ibarettir. Her şey insel bilgeliğin eseridir. Vico ise, buna, bir devlet ve uygarlık olmasaydı ne bilgelik, ne de erdemler bulunabilirdi, diye itiraz eder; bilgelerimizin soyut zenginliğini veren şeyler, durumun büsbütün başka görünüşleridir, der. Aug. Comte, Vico'yu kendi görüşlerinin müjdecisi sayar. Bir bakıma onun üç hal kanunundaki dönemler, Hegel'in üç an (moment) anlayışı, Vico'nun Tanrısal, kahramanlık ve insel çağlarıyle büsbütün ilgisiz değildir. Onda, Durkheim'ı da hazırlamış olan bazı tohumlar vardır.

Vico'nun sayısız görüşlerini birer birer izlemek güçtür. Onun hakkında yapılmış olan eleştirilerin bazıları şöyle özetlenebilir: Vico, bir taraftan Roma hukukunun gittiği yollarda kaybolma tehlikesine düşer; bir taraftan da sanat eserlerine, felsefe anıtlarına dikkat etmez. Onun asıl liyakati, sosyal hayatın birinci planına hukuk kavramını, halk adaletini ve bunun eseri olan kurumu ve nihayet, dışsal olarak gerçeklenmiş ve organlaşmış bir hukuktan başka bir şey olmayan devlet ve hükümeti koymuş olmasıdır. Fakat Vico, tüm bunlarla uğraşırken, hukuk düşününün egemen olmadığı dönemlerde, dinin oynamış olduğu role dikkat etmemiştir; aynı zamanda Roma hakkındaki bilgili çalışmalarında, Doğu âlemini tamamıyle ihmal etmiştir. Aynı zamanda ulusların ayrı ayrı varoluşlarından ortak doğalarından, çembersel gidişlerinden söz ettiği halde, ulusların toplu bütününe ve insel türe dek uzanmamıştır. G. del Vecchio'nun da ileri sürdüğü gibi, Vico'nun, "aşırı sistemciliği, yani türlü olguları, sabit kanunlara, sert bir sisteme sokma yönelişi kendine

zarar vermiştir. Bunun için tarihsel belgelere dair yorumlamalarını ihtiyatla karşılamalıdır. Tarihle düşünü, olgu ile aklı uzlaştırma düşüncesindeki ısrarı, onun kendi sertlikleri dolayısıyle doğru olmayan bireşimlere sürüklemiştir. Örneğin, böylece insan zihninin benzerliği ilkesine uyarak hukukun tarihsel geçiş (intikal) yeteneğini inkâr ediyor. Vico'nun kanısına göre, bu ilke, kanunların ve âdetlerin tüm benzerliklerini açıklamaya yetecektir. "Tarihin bir daire etrafında tekdüzenli dönüşü"nü ileri sürmek suretiyle Vico, insanlığın ünlü gel-git (met ve cezir) kuramını tasarlayabilmiştir. Fakat bu kuramın, "ilerleme düşüncesiyle uzlaştırmanın pek de olanaklı olmadığı ve her kavmi kendi kaderlerinin etkeni (ajan) yapan pratik akıl gereklerine ve nesnel olarak yönetilmiş olan tarihsel bir gözlemin verilerine cevap vermeyen bir çeşit kadercilikten ilham aldığı da aşikârdır". B. Croce de onun görüşlerinden yararlanmıştır. Homeros, Herkül, Romulus... gibi kişilikleri birtakım kollektif varlıklar veya simgeler sanmakla Fr. Wolf ve Niebuhr'den yüz yıl önce, onların bu konudaki görüşlerini hazırlamış ve çağdaş tarihçiliğin yöntemlerini yaratmamışsa da, müjdelemiştir.

M. J. Ferrari, Vico'nun mensur eserlerini 6 cilt olarak Milano'da bastırmıştır (1835-1837). Bu külliyat 8 cilt olarak bir de Napoli'de basılmıştır (1858-1869). Bunun Giriş'inde, Vico'nun biyografisi de vardır. Michelet, onun *Yeni Bilim*'ini, *Principes de la Philosophie de l'Histoire* adıyle Fransızcaya çevirdiği gibi (Paris, 1827), *Oeuvres Choisies de Vico* adıyle de ondan bazı parçaları bir araya getirerek yayımlamıştır (2 cilt, Paris, 1836). Bu esere, Vico'nun sistem ve hayatına dair de bir söylev eklenmiştir. Vico'nun tüm yazılarının listesi, B. Croce'nin *Bibliographia Vichiana* (Napoli, 1904) sında toplanmıştır.

Bkz. G. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (Türkçeye çeviren: Suut Kemal Yetkin, M. E. B. Yayınlarından, 1940, s. 72-74); E. Bréhier, (cilt II, s. 366-372); E. Chiocchetti, *La Philos. de G. B. Vico nelle "Scienza Nuova" Secondo il Guidizio di G. Croce* (Floransa, 1928); B. Croce, *G. Vico* (1927); G. Gentile, *Studi Vichiani* (A. 2. baskı, 1927); Chaix-Ruy, *La Formation de la Pensée Philosophique de Vico* (Gap, 1943); A. R. Caponigri, *Time and Idea, the Theory of History in G. B. Vico* (Londra, 1953).

VIERKANDT, Alfred. Alman sosyolog ve filozofu. 4 haziran 1867'de Hamburg'da doğdu, 24 nisan 1953'te Berlin'de öldü. 1921'de bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. *Der Dualismus im Modernen Weltbild* (1923); *Gesselleschaftslehre* (2. baskı, 1928); *Familie, Volk und Staat* (2. baskı, 1949); *Triebleben und Kultur* (1949) adlı eserleriyle tanınır.

Bkz. W. Bernsdorf, *Pädagog. Bil.* (Pedagoji bülteni, 4) (1953) deki makale.

VILLEMANDY, Pierre de. Hollanda filozofu. XVII. yüzyılda bu ülkede kurulmuş olan Fransız-Belçika Tanrıbilim Kolejinin rektörüdür. Zamanının kuşkucularına karşı oldukça kuvvetle savaşmıştır. Bu amaçla yazmış olduğu eserin adı şudur: *Scepticismus Debellatus, Seu Humanoe Cognitionis Ratio ab Imis Radicibus Exlicata...* vb. (1697). Bu eser, sağduyuya ve Descartes Okulunun bazı düşünlerine dayanan bir seçmecilikle yoğrulmuştur. Villemandy, bu kitabında, Pyrrhoncu, Akademici kuşkuculukla adi kuşkuculuk olmak üzere üç kuşku şekli ayırır. Ona göre, üçüncüsü, öteki ikisinin az çok ortasında bulunur. Villemandy, kuşkucuların sayısını da pek çoğaltmıştır; örneğin, Machiavelli ve Spinoza'yı da kuşkucular arasında sayar; bunların doktrinlerini, insel ruhu sarsacak nitelikte görür. Onun nazarında din yorumcularıyle (causistes) mistikler de kuşkucudur; fakat o, daha çok ilkçağların Yunan kuşkucularıyle uğraşır ve bunları Montaigne ve Gassendi ile kendi çağındaki kuşkuculardan daha çok zararlı bulur. Skolastik yazarlarının da kuşkularını inceleyerek Tanrı'nın iyiyi (hayır) kötüye, kötüyü iyiye çevirebileceği iddiasını yıkmaya çalışır; Descartesçıları da, doğal düzenin kuşkulu olduğunu, bu itibarla doğaüstü bir nüfuzun yanılgıya düştüğünü sanmakla suçlandırır. Adi kuşkuculuğu ise, duyuların pekinliği ve algıcın (müdrike) apaçıklığı karşısında savunulamaz sayar. Duyular, der, bedenin eylemine, baskısına, titreşim ve içtepilerine, çekinilmez bir surette bağlıdır. Bu itibarla cisimler âlemi gerçektir. Algıç ise, dikkat, düşünme ve bilinçle nitelenmiştir. Algıç, düşündüğünü ve kavramlara sahip olduğunu bilir. Bu kavramların bilinci, düşündüğünü ve kavramlara sahip olduğunu bilir. Bu kavramların bilinci, düşünen ve kuşkulanan varlığın varoluşlarına aracılık ettiklerine göre, bu aynı kavramların çeşitli oluşu, ruhumuza etki yaparak, kendilerini oluşturan türlü nesnelerin varlığına aracılık eder. Villemandy, bu suretle düşünlerin çeşitli oluşundan bunları oluşturan nedenlerin de, yani dışsal nesnelerin de çeşitli olmasını sağlayacaklarına inanır (adı geçen eser, s. 544-599).

O, bu tarzdaki akıl yürütmelerinde, "Mademki düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinin bazen psikolojik ve metafizik sonuçla-

rına, bazen de Tanrı varoluşunun en parlak bir kanıtı saydığı mutlak yetkinlik düşüncesine dayanır. Malebranche gibi ve Descartes'ın eski çıraklarından Poiret gibi Descarteşçıları eleştirdiği halde, bu okulun esas düşünlerinden yararlanır. Villemandy'nin asıl doktrini, *Manuducto ad Philosophioe Aristoleoe Epicureoe et Cartesianoe Parallelismum* (Amsterdam, 1863) adlı eserinde toplanmıştır. Bunun esası, Descartes ve Gassendi'nin yeni doktrinleriyle resmî felsefeyi birbirine paralel olarak uzlaştırmaktan ibarettir. Bu konuda oldukça başarı göstermiş olan Villemandy, Tennemann'a göre, Jean-Baptiste de Boyer ve Marki D'Argens taraflarından temsil edilen dar bir kuşkuculuğa karşı J. P. de Crouzat ve Formay'la birlikte yaptığı saldırılarda, onları mağlup edememiştir (Tennemann, cilt II, s. 147). Villemandy, XVIII. yüzyıl başlarında ölmüştür.

VILLERS, Charles de. Fransız filozofu. 4 kasım 1765'te Boulay'da (Lorraine) doğdu, 11 şubat 1815'te öldü. Fransa'ya olduğu kadar da Almanya'ya mensup olan Villers, her iki dille de türlü eserler yazmış ve Kant'ı Fransızca olarak ilk kez o yorumlamıştır. Bu vesileyle de o, felsefe yıllıklarında önemli bir yer kazanmıştır. 1792'de topçu yüzbaşısıyken monarşi rejimini savunduğu için ve şu eserleri dolayısıyle birtakım tehlikeli düşmanlar kazanmış; tüzel kovuşturmalardan kurtulmak için Göttingen ve Lubeck'e kaçarak buralarda kendisine bir sığınak aramıştır. Almanların modern felsefe ve edebiyatını bu yüzden kavramış ve 1811'de Hanovre Üniversitesine profesör olmuştur. Fransa'dayken şu eserleriyle bir isim bırakmıştı: *Les Deputés aux Etats Généreax; L'Examen du Serment Civique; La Liberté.* Bu üçüncü eserinde, Fransızların hasbîliğe (çıkar beklemezlik) yetenekleri olmadığı için, özgürlüğü iyi kurmamış olduklarını, onların ahlâk ve dindışı bir uygarlığın rezilliklerine ve övünmelerine dalmış olduklarını iddia eder. Onu, Fransa'yı terk etmek zorunda bırakan bu çeşit düşünceleridir. Sağlam, fakat çekimden yoksun olan eserlerinde bilgisi ve gerçeğe karşı olan aşkı Avrupa'daki başlıca Akademilerin dikkatini çekmiş ve Institut de France, 1805'te, onun *Essai sur l'Esprit et l'Influence de la Reformation de Luther* (5. baskı, 1851) adlı eserini taçlandırdı ki, bu eser, bugün de yarar ve önemini yitirmiş değildir.

Diğer bilim kurumları da onunla mektuplaşmakta gecikmediler. Kral Louis XVIII. Birinci Restorasyon döneminde onun meşrutî krallığı savunmuş olduğunu anımsayarak kendisine, Saint-Louis Chevalyesi unvanını verdi. Her ne kadar Villers, Protestanlığı övmüşse de, Katolik imanını terk etmemiş ve 1815'te daha sağlam bir başa sahip olduğu halde Göttingen Kral Cemiyetinin bu şehirdeki üniversite dinleyicilerinin üzüntüleri arasında ölmüştür. Alman üniversiteleri onun şahsında, kendilerinin en büyük takdir edenlerinden birini yitirdiler. Nitekim, 1808'de yazmış olduğu şu eser, onun bu takdirlerinin kanıtıdır: *Protestan Almanya Üniversiteleri ve Ulusal Eğitim Tarzına Bir Bakış.* Villers, acele bir gözden geçiriş olmakla birlikte, ecnebilerin dikkatini hareket ettirecek denli düzgün yazılmış olan şu eserle Kant doktrinini açıklamıştır: *Felsefe, Edebiyat ve Tarihin Birçok Konularına Dair Vestfalya Mektupları* (Berlin, 1797). Dört yıl sonra da, Fransızca olarak, *Philosophie de Kant, Onu Principes Fondementeaux de la Philosophie Transcendantale* (2 cilt; Metz, 1801) adlı eserini yayımladı. Birdenbire üne kavuşan bu eser, iki kısma bölünmüştür: Birincide, Kant'ın özellikle Locke'un doktrininden, Fransız ve İngiliz duyumculuğundan çıkan sistemleri —bunların, Frederic II'in yardımıyle ve Potestam'da toplanan türlü düşünürler aracılığıyle yayılmış olanlarını— yıktığını ve yerine getirdiğini iddia ettiği sistemlere saldırır. İkinci kısımda ise, Kant'ın başlıca ilkelerini ve daha çok *Saf Aklın Eleştirimi* adlı eserini açıklar. Deneyüstü ülkücülükle, daha önce Berkeley'in getirdiği ülkücülük arasındaki paralellik serisini gösterir. Fakat serinin değerinden söz etmez.

Villers, bu kitabıyle o tarihe dek Almanya'da eleştirimciliğin yarattığı hareketlere karşı ilgisiz kalmış olan Avrupa'nın tecessüsünü harekete getirmiştir. Aynı zamanda XVIII. yüzyılın egemen felsefesi aleyhine yönelttiği eleştiriler dolayısıyle de bir başarı kazanan Villers'in bu eserindeki saldırılarında hatipliğe özenmek ve bulanık genellikleri kapsamak gibi bazı kusurları vardır. Doğa, kendisini ısırgan bir cerbezeyle nitelendirmişse de, o, bunu, uğraşmış olduğu büyük konulara uygulamasını, tarihçileri hiç de doğru bulmazlar. Alman sisteminin çözümlenmesine gelince, o, bunda çok kısa, çok kuru ve bir yabancı doktrinin girişine hizmet edecek koşulları yerine getirmekten uzaktır. Bununla birlikte, Madam de Staël, *Almanya'ya Dair* (3 cilt. Türkçeye çeviren Nasuhi Baydar, 1945) adlı eserinde Kant hakkında yazmış olduğu kısımları Villers'in kitabından özetlemiştir. Bu itibarla bu Madamın eseri yayımlanmadan önce de Kant'ın ilkeleri ve yöntemi hakkında Fransızca olarak yazılmış olan en tam ve doğru eser de Villers'inkidir.

VINCENT, Beauvais de. Latince adı Vincentius Bellovacensius'tür. 1200'e doğru, Beauvais ya da Beauvoise'da doğmuştur. 1264'te öldüğü bilinmektedir. Öğrenimlerini Paris'de yapmış, 1228'den önce Dominiken rahibi olmuştur. Geniş bilgisinin ünü saraya dek gelmiş, Saint-Louis, onu çocuklarına vasi ve kendisine okutman seçmiş ve ona karşı daima saygı göstermiştir. Vincent'ın anlattığına göre, kral, onun kitaplarını okutmaktan hoşlantr ve bu eserleri yazması için muhtaç olduğu yazma kitapları bulurmuş. Kraliçe Margerite, Thibault de Navarre ve Saint-Louis'nin oğlu Philippe'in yanında, bunların isteklerine hizmet eden eserler yazma ödeviyle görevlendirilmiştir. Zamanının yazarları arasında kendisine seçkin bir yer kazandırmış olan eseri, XIII. yüzyıldaki insel bilgilerin gerçek bir ansiklopedisi olan *Speculum Mundi* ya da *Speculum Majus*'tür. Bu eser, yaşadığı yüzyılın tüm zihinsel faaliyetini, kendisinde yoğunlaştırmış, akılsal ve mantıksal bir sırayla saptamıştır. Daha çok felsefe ve Tanrıbilim ansiklopedisi olan bu eser, bugünkü baskı tarzlarına göre, hiç olmazsa 50 ciltlik bir külliyat oluşturabilir. Eserin aslı üç kitaptır:

1. *Speculum Doctrinal* ya da *Bilimsel Ayna*'dır ki, bu, o dönemde bilinen tüm bilimlerin ve başlıca sanat kuramlarının bir özetidir; 1250'de yazılmıştır.

2. *Speculum Historical* ya da *Tarihsel Ayna*'dır. Bunda, Vincent, dünyanın genel tarihini, XIII. yüzyıl ortalarına dek alır; 1254'te yazılmıştır.

3. *Speculum Naturale* ya da *Doğa Aynası.* Bir de bunu tamamlayan, gerçekte ise, Vincent'in olmayıp sonradan eklenmiş bulunan bir dördüncü kitap daha vardır ki, bu da *Speculum Morale*'dir. Bu, 1310-1320'de, yani Vincent'ın ölümünden 50-60 yıl sonra yazılmıştır. Bunun, Vincent'e ait olmadığını Echard kesin olarak tanıtlamıştır. Bu tarihçiye göre, bu kısım, Akinalı Saint-Thomas'nın *Somme* adlı eseriyle o dönemde yaşamış olan başka Tanrıbilimcilerin eserlerinden toplanmış bir özettir. Bu ansiklopedide, başka kaynaklarda bulunmayıp, XII. yüzyıla dek yazılmış olan türlü eserlerden çeşitli parçalar nakledilmiştir.

Vincent, *Doğanın Aynası*'nda, ruhu, Aristo'nun bölümlerine uygun olarak ve psikolojiyi onun gibi fiziğe karıştırarak inceler. Eserin bu kısmında, kutsal kitabın Oluş (Tekvin) bahsindeki düzene göre, öğelerden başlayarak insanda sona ermek üzere âlemin altı günde yaratılmış olduğunu açıklar. Yalnız Vincent, bu kısma Tanrı ile meleklere dair bir kısım eklemiştir. *Bilimsel Ayna*'da ise, felsefe, Tanrıbilim, ahlâk, gramer, retorik, şiir, politika, ekonomi uygarsal hak, hekimlik, matematik... vb. konuları inceler. Bu kısımda onun en çok Boèce, Saint-Bernard, Ciceron ve hepsinden fazla Aristo ile ilgilendiği görülür. *Tarihsel Ayna,* tüm saçma inançlar (bid'atler) ve bilgisizlik döneminin izlerini taşıyan önemsiz bir bölümdür.

Ortaçağın Pline'i sayılan Vincent'in eseri bugün de, o çağın ulaştığı kültür ve uygarlık derecesini doğru olarak gösteren esaslı bir kaynaktır. Yalnız Vincent, bu yaşadığı çağın tek ve birinci ansiklopedicisi sanılmamalıdır. Örneğin, İngiltere'de Alfred de Sareshel (Alfredus Angilicus), 1210 yılına doğru, sadece doğa bilimlerini kapsayan, *De Motu-Cordis* adlı bir ansiklopedi yazmıştır ki, bu yeni Yunan ve İslâm bilginlerinden yararlanarak yazılmış olan başka bir ansiklopediyi ilham etmiştir. Bu, İngiliz Barthelémy'nin *De Proprietatibus Rerum* adlı eseridir; 1250'ye doğru tamamlanmıştır.

Vincent'in eseri, en önce Strasburg'da 10 cilt olarak (1473), daha sonra Douai'de 4 cilt olarak (1624) basıldığı gibi, eserin her kitabı ayrı ayrı, 1493 ve 1494'te Venedik'te, 1474'te Mayence'de, 1481'de Bâle'de, 1483'te Nuremberg'de basılmıştır. Alman tarihçilerinden Schlosser, *Bilimsel Ayna*'yı, *Vincent'in Prensler ve Tüm Öğretmenler İçin Eğitim Manüeli* adıyle Almancaya çevirmiştir (2 cilt; Frankfurt, 1819). Eserin tarihsel kısmı, *Mirorie Historical* adıyle 5 cilt olarak Paris'de basılmıştır (1495-1496).

Bkz. Jourdin, *Recherches Critiques sur les Traductions d'Aristote, Note. Q;* Et. Gilson, (s. 402-403).

VIRA, Augusto. İtalyan filozofu. 4 mayıs 1813'te Amelila'da doğdu, 13 temmuz 1885'te Napoli'de öldü. 1860'ta Milano ve Napoli'de profesör olmuştur. İtalya'daki Hegelci Okulun önemli temsilcilerindendir. Eserleri: *Introduction à la Philosophie de Hegel* (Paris, 2. baskı, 1865); *Le Hegelianisme et la Philosophie* (Paris, 1861); *Problema dell Assoluto* (4 cilt, 1872-1882).

Bkz. J. K. Rosenkranz, *Hegels Naturphilos. und die Bearbeitun derselben durch den Italien Philosophen A. Vira* (1868).

VISCHER, Friedrich Theodor. Alman ozan ve estetikçisi. 30 haziran 1807'de Ludwigsburg'da doğdu, 14 eylül 1887'de Gmunden'de öldü. Tübingen Üniversitesiyle Stuttgart Politeknik Okulunda estetik ve edebiyat profesörüydü (1866-1877). Almanlar kendisine, "Yeni çağın birinci estetikçisi" derler; aynı zamanda bir sanat eleştirimcisi de olan Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen (Gü-*

zel'in Bilimi Olarak Estetik) (6 cilt, 1846; 3. baskı, 1922-1923); *Ueb. d. Erhabene u. Komische (Güzel Felsefesine Yardımcı Olarak Yüce ve Komik)* (Stuttgart, 1837); *Roman "Auch Einer"* (1879). Bu eser, felsefesel bir romandır. O, *Mode und Kunst.; Kritischen Gängen* (2 cilt, 1844)... vb. adında birtakım önemli eserler de vermiştir.

Güzel'in Bilimi Olarak Estetik adlı eserinde, uzun gözlemler ve altgözlemler (sous observations) arasında öyle araştırmalar yapmış ve o kadar çok malzeme toplamıştır ki, bunların büyük bir kısmı, yalnız estetiğe değil, aynı zamanda düşünülebilen evrene de yabancıdır. Bununla birlikte bu eser, onun tüm sanat anlayışını ve estetik sistemini kapsar. Kitap üç bölüme ayrılmıştır:

1. *Güzel'in Metafiziği.* Bu, yer (lieu) ve gerçeklenme tarzından bağımsız olarak kendinden (en soi) güzel'i inceler.

2. *Fiziksel Güzel ve Hayal Gücünün Güzel'i.* Bunlardan birincisinde, öznel varoluş (existence), ikincisinde nesnel varoluş eksiktir.

3. *Sanat Kuramları.* Vischer, bu bölümde, sanatta doğal ve ruhsal, yani nesnel ve öznel olan iki an'ın (moment) birleşmesini inceler. Ona göre, güzel'in, kuramsal ya da pratik faaliyetle ilgisi yoktur. Güzel, bu karşısavlardan (antitez) üstün olarak sakin bir küredе, din ve felsefeyi de kapsayan mutlak ruh küresinde bulunur. Yalnız Vischer, Hegel'e aykırı olarak, önce dinin, sonra sanatın ve daha sonra felsefenin bulunmasını ister. Bunlardan sanatı S; dini, D; felsefeyi F ile gösterirsek, Vischer'in yaşadığı dönemde bu konuya dair ileri sürülmekte olan şu dört görüşü kolayca elde ederiz: a) Schelling'in S.D.F.; b) Hegel'in F.D.S.; ve Wiesse'in D.S.F.; c) Vischer'in D.S.F.; d) Burada Vischer, *System der Speculativen Ethik* (Heibrann, 1841-1842) adlı bir eser yazmış olan Wirth'in düşündüklerini de kaydeder ki, bu da, D.F.S. formülünü kabul etmiş ve bunlardan bir tek uzlaşma tarzının, yani S.F.D. formülünün elde edilebileceği sonucuna ulaşmıştır.

Vischer, sanatın, felsefe ve din karşısındaki durumunu belirttikten sonra, güzel'i açıklar. Ona göre güzel, düşünün (fikrin) gerçeklenmesidir. Düşün de soyut bir kavram değil, kendi gerçekliğiyle birleşmiş olan kavramdır; fakat Vischer, düşün, ne denli büyürse o denli güzel olacağını ekler; bununla birlikte, Tür gibi, Özel Düşün gibi belirlenen düşünün en aşağısı da, düşünler toplamında tamamlayıcı bir üye olduğu için, daima güzeldir. Bunun en aşağı derecesi ise, insel kişiliktir. "Bu tinsel (spirituel) âlemde düşün, kendi aracılık ettiği şeyin doğrusunu bulur. Yalnız, büyük ve hareket ettirici olan ahlâksal (morale) güçlere, 'düşün' adı verilir. Bu ahlâksal güçlere Tür kavramı, cinsin kendi türleri ve bireyleri gibi, en dar anlamaları içinde uygulanabilir". Her şeyin üstünde ahlâksal düşün bulunur. "Ahlâksal ve bağımsız amaçlar âlemi, güzel'in en önemli ve en liyakatli kapsamını vermekle görevlidir". Fakat bu âlemde güzel, sezgide gerçeklenir. Bundan, sanatın ahlâksal yönelişi çıkarılır. Bu suretle Vischer, Hegel'in düşününü bazen yalın bir kavrama dek indirir; bazen de Hegel'le birlikte düşünü, zihnin ve ahlâklılığın üstünde ve farklı bir şey yapar.

Vischer, adı geçen estetiğinin *Fiziksel Estetik* kısmında, ısı, hava, su, toprak gibi organik olmayan doğanın güzelliğiyle omurgalı ve omurgasız hayvanları, dört bitkisel tipiyle birlikte kapsayan organik doğanın güzelliğini ve jenerik (générique) güzellikle tarihsel güzellik kısımlarını kapsayan insel güzelliği inceler. Jenerik olanda çağlar, cinsler, koşullar, aşk, evlenme, aile gibi özel şekillerin güzelliğine; mizaçlar, karakterler ve bireyler gibi bireysel şekillerin güzelliklerine bölünür. Tarihsel güzellik de, Antikite tarihinin (Doğu, Batı ve Roma), ortaçağın ya da Cermenliğin ve yeni zamanların güzelliklerini kapsar. Ona göre, doğaya karşı özgürlük savaşlarının türlü akış tarzlarına göre, güzelliğin çeşitli derecelerini görmek için evrensel tarihe bir göz atmak ödevi estetiğe düşer. Vischer için güzel, ahenkli olarak görünen bir hayattır; bu hayat, uzay içinde belirdiği zaman, 'şekil' adını alır; her güzelliğin bir şekli vardır; yani, zaman ve uzay içinde bir çevresi (Begrenzung), bir ölçüsü, düzenlilik, simetri (bakışım) ve oranı vardır ki, bunlar, güzel'in nicel anlarıdır. Güzel'in nitel anı ise, çeşitlilik ve aykırılığı da kapsar; bu ahengin anıdır ve en önemlisi de budur.

Ona göre, mutlak ruh küresinde olup, düşünün gerçeklenmesinden ibaret olan güzel'in duyulur öğelerle ilgisi ikinci derecededir. Zira, düşün, imge (hayal) ile karışmış olarak sâkin birlik içinde bulunur; fakat düşün, imgeden daha ileri gider. Zira, imge, sonlu olduğu halde, düşünün özel bir sonsuzluğu vardır. XIX. yüzyılda Descarteşçılardan birçoğu, estetik hazzı, doğacı ve fizyolojist bir gözle açıkladıkları halde, bazı ülkücülerde bir evrim geçirerek bu konuda psikolojizme yaklaşmışlardı. Vischer, bunların başında gelenlerdendir. O, estetiği, ahenkle mimiğin birleşmesinden ibaret saymış; güzel'i de geniş anlamda evrenin ahengi olarak görmüştür. Ona göre, bu ahenk, asla gerçeklenemez; fa-

kat, bu bir yanılsamadır; estetik olgusunun özü de bu deneyüstü yanılsamadır.

Vischer'e göre, düşünün duyulur öğelere isyan ederek daha uzaklara gitme olgusu, yüce'yi (sublime) oluşturur. "Fakat, ahengin bu düzensizliği için güzel'i dolgun bir surette kandırmak ister. İmgenin bozulmuş olan hakkı da yerine getirilmelidir; bu da çelişikle, bir olumsuz (menfi) konum (position) sayesinde meydana gelebilir. Bu suretle imge, düşünceye oranla ve düşünceye sokulmaya direnir ve düşüncesiz olarak her şeymiş gibi ortaya çıkar". Bu ikinci an, komik (gülünç) tir ki, bu inkârın inkârıdır. Vischer, güzel'in değişkelerini (modifications), renklerin kırılmalarıyle (réfractions) karşılaştırır. Başlıca üç değişke olan yüce, çekici (attrayant) ve hümoristik (humoristique), şu üç renge tekabül eder. Bu altı değişkeden her biri üç füze halinde fışkırır:

1. *Edep* (bienséant), soylu ve beğenilmiş (plaisant) içinde saf güzel.
2. *Latif* (gracieux), ilgi veren (intéressant) ve dokunaklı (piquant) içinde çekici.
3. *Sırıtgan* (Bouffon), eğlendiren (amusant) ve alay eden (brulesques) içinde gülünç melankolik içinde hümoristik.
4. *Acayip* (baroque), tuhaf (caprivieux) ve melankolik içinde hümoristik.
5. *Heyecan veren* (émouvant) patetik (pathetique).
6. *Şanlı* (glorieux), şahane (majestueuse) ve heybetli (imposant) için de yüce.

Zimmermann'ın simge hakkındaki düşüncelerini de eleştiren Vischer, daha çok bir seçmecidir ve sanatı açıklarken Hegel'in diyalektik yöntemini kullanmış, örneğin resimde desen (dessin) alacakaranlık (clair obuscur), perspektif, renk gibi türlü anları görülebilen şeklin tam ve tüm görünüşünü azar azar meydana getiren bir diyalektik serisi gibi inşa eder; fakat gözlem ve tümevarıma da çok yer verir.

Vischer'in diğer önemli eserleri şunlardır: *Faust. der Tragödi Dritter Teil* (1862); *Auch Einer* (2 cilt, 1904); *Goethes Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts* (1875); *Lyrische Gange* (5. baskı, 1909); *Altes und Neues* (3 cilt, 1889).

Vischer'in oğlu Robert Vischer de, babası gibi estetikle uğraşmıştır. *Ueber das Optische Formgefühl* (Leipzig, 1873) adlı eserinde, insanın doğal şeyler içine yaymış olduğu hayatı anlatmak için diğer etkenlerle (facteurs) birlikte Einfühlung sözcüğünü kullanmıştır ki, bu terimi, J. M. Guyeau kendi estetik anlayışında auto-projection anlamında kullanmıştır.

Bkz. B. Croce, (s. 336-338; 342-343; 348); E. Bréhier, (cilt II, s. 799); Holhard, *Zw. Hegel u. Nietzsche der Asthetiker F. Th. Vischer* (1938) O. Hesmand, *Friedrich Theodor Vischer* (1921); H. Kipper, *Die Litteraturkritik Vischers* (Giessen, 1941. Dissertasyondur); G. Kotowski, *Friedrich Vischer und der Polit. Idealismus* (Berlin, 1951. Dissertasyondur).

VIVES, Johannes Ludovicus. İspanya hümanizmacılarından. Filozof ve pedagog da olan Vivès, 6 mart 1492'de Valencia'da doğdu, 6 mayıs 1540'ta Brügge'de öldü. Vivès, XVI. yüzyıl başlarında Aristo'nun otoritesini sarsmaya başlayan büyük Descartesçı evrimi hazırlayan özgür düşünceliler serisine bağlıdır. Önce, Löwen'de, sonra da Oxford Üniversitesinde profesör olmuştu. Karakterinin bağımsızlığı yüzünden kovuşturmalara uğramış, Kral Henri VIII'nin kızı Prenses Marie'nin eğitmeni olduktan sonra kralın, ailesinden boşanma hakkında verdiği kararın aleyhinde bulunmuştur. Bu yüzden hapsedilmiş, İngiltere'ye sürülmüş, Erasmus ve Guillaume Budé'nın dostu olmuş ve İspanya'ya dönmüştür. Vivès, önce Paris'de incelemiş olduğu skolastik felsefeye taraftar olmuş, fakat daha sonra o da Ramus gibi, *Diyalektiğe Dair Kitap* adlı eserinde Aristo aleyhine yürümüştür. Mantıkta ileri sürdüğü yeniliğin değeri az olmakla birlikte, özgür inceleme lehindeki girişimi dolayısıyle felsefe tarihinde önemli bir yer tutar. Bunun kanıtını, Gassendi'nin *Exercitationes Paradoxioe Adversus* adlı eserinin Önsöz'ünde buluruz: "Tüm bilginlerin Aristo'yu onaylattıran genel önyargılarıyle zincirlenmiştim; fakat Vivès'i okumam ve dostum Charron'un harekete geçmem için bana vermiş olduğu cesaret...".



Vivès, retoriği, estetiğe dek uzanan geniş bir anlamda inceler; eski eserlerin her şeyden söz etmek suretiyle anlaşılmaz bir duruma geldiklerini gösterir; retoriği belâgat (élocution) doktriniyle sınırlamak ister. Ahlâkla belâgat arasındaki karışıklığı ve retoriğin, "iyi adam, konuşmayı bilendir!" emrini eleştirir ve eski retoriğin bellek, icat, eylem, yetenek ve belâgatten ibaret olan beş kısmından ilk dördünü yabancı sayarak reddeder; tarihe, apolojiye, öykü ve şiiri de kapsar. Tüm bu konularda da Ramus'le bir dü-

şüncede olan Vivès'in ardılları arasında gelenekçilere karşı olan Portekizli François Sanchez (1562'de Bracara'da doğdu) ve Keckermann'ı kaydedebiliriz. Campanella da retorik sorununda ona saygı gösterir. Baumgarten, Estetik kitabında, Hauristica, Methodologica, Semitica (İcat, Yetenek, Belâgat) bölümlerini ondan almıştır. Vivès, zamanının felsefede reform yapmış en büyük adamlarından biridir. Onu, Lange, Bacon ve Descartes'ın öncülerinden sayar. Tüm yaşamı sürekli olarak skolastiğe karşı savaşla geçmiştir: "Aristo'nun gerçek çırakları, der, onu bir tarafa bırakmaya ve eskilerin yaptıkları gibi, doğanın kendisine danışmak zorundadırlar. Doğayı tanımak için, kör bir geleneğe ve ince varsayımlara bağlanmamalıdır. Doğayı, deneyleme yollarıyle doğrudan doğruya incelemelidir". Vivès, bu pek doğru ilkelerine karşın, psikolojisinde hayatı pek az etüt etmiştir. Bundan söz ettiği zaman da, sadece ya kendinin ya da başkalarının gözlemlerini nakletme amacını gütmüştür. Ruhun ölmezliği bahsinde, bir filozof olmaktan çok hatiptir. Fakat, tutkulara dair olan görüşleri zengin olduğu kadar da ustalıklıdır. Vivès, çok dil bilen, Ciceron ve Seneca'nın üslubuyle ve içten bir alçak gönüllülükle yazan geniş bilgili bir düşünürdür.

Vivès'in külliyatı, ilk kez Bâle'de basıldı (2 cilt, 1555); daha sonra Valence'da yayımlandı (8 cilt, 1782-1790). Felsefeyi en çok ilgileyen eseri, *De Causis Corruptarum Artium*' dür. Üç cilt olan bu eserin üçüncüsünde şu kısımlar vardır: *De Prima Philosophia; De Explantatione Essentiarum; De Censura Veri; De Enstrumento Probitatis et de Disputatione; De Initiis Sectis et Laudibus Philosophioe.* Onun psikolojiye dair olan eserleri de şunlardır: *De Anima et Vita* (Bâle, 1538); *De Ratione Dicendi* (1533); *De Dissiplinis* (Brügge, 1531).

Bkz. Hoppe, *Die Psychologie des Vives* (1901); F.-A. Lange, (cilt I, s. 209-210); J. Rios Sarmiento, *Joannes Ludovicus Vives* (Barselona, 1940); G. Maranon, *Ludovicus Vivès* (Madrit, 1942); J. Gordon, *Ludovicus Vivès* (Madrit, 1945).

VOET ya da **VOETIUS, Gilbert.** Descartes felsefesinin Hollanda'da rastlanan en azılı düşmanlarından biridir. 1589'da Heusden'de doğmuş, 1676'da ölmüştür. Leyd Üniversitesinde okuduktan sonra bu şehirde uzun süre kutsal Bakan ve Tanrıbilimle Doğu dilleri profesörü olmuştur. Protestanlık lehine ve papalık aleyhine gösterdiği ikiyüzlülük (riya) ve bağnazlıkla dolu gayretler, kendisinin şehrin ileri gelenleriyle halk arasında itibar kazanmasına neden oldu. Descartes, P. Dinet'ye yazmış olduğu bir mektupta onun portresini şöyle betimler: "Dünyada Tanrıbilimci, vaiz, muhalefet ve çekişme adamı olarak adı geçen ve bu yüzden de halk arasında büyük bir itibar kazanmış olan bu şahıs, itibarını, bazen Romen dini aleyhine, bazen kendisinden farklı düşünen yazarlara karşı söylevle açıklamak, bazen de zamanın otoritelerine sövüp sayarak din uğruna ateşli ve özgür bir gayret sarfeden ve bazen de, söylevlerine halkın aşağı tabakalarının dikkatini çeken alaylı sözler karıştırmak suretiyle kazanmıştır". Kendisini tüm eski doktrinlerin şampiyonu yapmış olan Voet, Descartes'a saldırmadan önce, üniversitede ilk kez kan dolaşımını okutan hekim Régius'e saldırmıştı. Bu hekim, ayrıca ve özel olarak fizik dersleri de veriyor, öğrencilerini az zamanda eski felsefeyle alay edecek bir dereceye yükseltiyordu. Voet, Descartes'ı kaybettirmek için, medresenin, kilise ve devletin çıkarını ileri sürerek hainlik ve açıkça şiddet göstermek, felsefesel tezler ve vaizlar yazmak, en iğrenç iftiralarla üniversiteye ve valilere, yargıçlara jurnallar sunmak gibi her çeşit alçaklığa baş vurdu. Önce, açıkça savunduğu tezlerde, büyük filozofun adını kullanmaksızın hiç aldanmadığını kaydederek, onun Tanrıtanımaz olduğunu ilân etti. Tüm diğer filozoflar arasında en çok Tanrıtanımazlığa düşmeyen Descartes olduğu halde, onu bu sıfatla suçlandırmak, o çağda ve hele Hollanda'da oldukça tehlikeli bir iftira sayılır. Voet, bir taraftan da Descartes'ı cizvitlikle suçlandırıyor, ona "Hain cizvit" (Jesutaster) unvanını veriyor, kendisini devlet kanunları ve Protestanlık için zararlı bir düşman sayıyordu.

Yeni felsefenin başarılarından ürken Utrecht Akademisinden, bu felsefe aleyhine Aristo'yu ve dolayısıyle eski felsefeyi savunan yalnız Voet değildi; Cyracus Lentubus, cizvit Valois da, Descartes'ı, Tanrıtanımazlık ve kuşkuculukla suçlandırıyorlardı; fakat bunların en tehlikelisi Voet'ydi. Voet, Régius'e saldırdığı zaman, Descartes kendisini pek de derinden anlamamış olan bu öğrencisine bilgece öğütler vermiş olmasına karşın o, sinirlerine hâkim olamayarak düşmanlarına kendi aleyhine kullanabilecekleri silahlarla karşılıklar verdi. Voet, birtakım entrikalara baş vurarak Régius'ün üniversitedeki derslerini kapatmaya muvaffak oldu ve onun her türlü özel dersler vermesini de yasaklayan bir karar çıkarttırdı. 17 mart 1642'de Utrecht Senatosu, Descartes felsefesini: "Önce yeni olduğu için, sonra gençleri eski ve salim felsefeden uzaklaştırdığı için, nihayet birçok yanlış ve saçma görüşleri okuttuğu için" öğretimden kaldırdı.

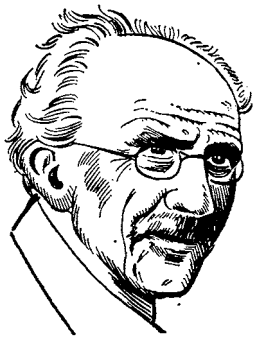
Voet, daha sonra yumruklarını Descartes'ın kendisine yöneltti. Önce öne, öğrencilerinden Martin Schoskius'ü sürerek, ona kendi dikte ettirdiği ve Descartes'ı tahkir eden şu eseri yayımlattı: *Methodus Novoe Philosophioe R. Descartes.* Bunda, Vanini ile karşılaştırdığı Descartes'ın Tanrıtanımaz olduğunu tanıtlamaya çalıştı. Descartes, uzun bir mektupla bu eserin gerçek yazarı olan Voet'ye cevap verdi. O, bu mektupta gerek şahsı, gerek doktrini hakkında hasmının ileri sürdüğü iddiaları derin bir sağduyu, alay ve diyalektik gücüyle çürüttü. Onun iki yüzlülüğünü, bilgisizliğini ve kötü niyetini yüzüne çarptı. Öfkesi iki kat artan Voet, bu kez yargıçlara Descartes'ın kendisine yazdığı mektubu ve bu çekişmeleri düşmanına hiç de iltifat etmeden hikâye ettiği diğer bir mektubu —ki, Descartes, bunu P. Dinet'ye yazmıştı— şahsına yapılmış bir hakaret saydırarak büyük filozofu mahkûm eden bir kararname çıkartmaya muvaffak oldu. 1645'te Groningue Üniversitesi, kendisinin tamamıyle masum olduğunu kabul ettiği halde, Utrecht yargıçları, verdikleri karardan vazgeçmediler. Hatta, kendisine bağlı olan Régius de, 1647'de Descartes'ın ruh hakkındaki tezlerine saldırarak hocasını terk etti. 1647'de Leyd Üniversitesinden Tanrıbilimci Regius de, Voet'nin suçlamalarına, bir de kanunun suç saydığı sövüp sayma ve cinayet iftirasını ekledi. Bu suçlamalar hiç olmazsa ağır bir para cezasına mahkûm olmayı ve eserlerinin yakılmasını gerektirebilirdi; belki de daha ağır bir cezaya çarptırabilirdi. Fakat Descartes, Fransız elçisinin yardımını rica etti; bu elçiyle Prens D'Orange'ın himayesi sayesinde cezalanmaktan kurtuldu. Bununla birlikte Descartes, şehrin yargıçlarına Voet tarafından aldatılmış olduklarını soylu ve metin bir mektupla bildirdiği gibi, Groningeu Üniversitesinin Akademik Senatosu huzurunda da bir iftiracı olduğunu anlattı. Bunun üzerine işler, Voet'nin aleyhine çevrildi; Schoockius de, kendi el yazılarının, Vanini ile yapılan karşılaştırmasının Voet tarafından ilâve edilerek değiştirildiğini ileri sürdü ve bu suretle kendisini temize çıkartmaya çalıştı ve Descartes'ı hiç bir zaman Tanrıtanımaz ve kâfir saymadığını bildirdi. Senato kararnamelerinde kaydedilen bu protestolara karşın Descartes, daha ileri gitmeye tenezzül etmemiş, aleyhindeki savaşlardan kendisini onurla kurtarmıştır. Fakat bu büyük adamın ölümünden sonra Voet, taraftarlarıyle birlikte yeni felsefe aleyhine bazı Sinod kararnameleri elde etti; 1676'da Utrecht ve Leyd Üniversitelerinden bu felsefeyi kovdurdu. Tüm bunlara karşın, Descarteşçılık gelişmeye ve hemen tüm Hollanda üniversitelerinde açıkça okutulmaya başladı. Her yeninin ve doğrunun daha hızla yerleşip yayılmasına hemen tüm dünyada engel olmaya çalışanlar ve bu uğurda hiç bir kötülüğü yapmaktan çekinmeyenler, kendilerini sanki Tanrı adına bu iş için görevlendirilmiş sanan kara güçlerdir. Voet, bunların korkunç temsilcilerinden biridir. Descartes gibi yüce bir filozofun karşısına dikilmiş olması yüzündendir ki, onun zalim ve sefil adına burada da yer vermiş bulunduk. Bu konuda Baillet'nin, *La Vie de Descartes* adlı eserini okumalıdır.

VOGT, Carl. İsviçre filozof ve hayvanlar bilgini. Pozitifçiliği bu ülkede temsil edenlerdendir. 5 temmuz 1817'de Gietzen'de doğdu, 5 mayıs 1895'te Gnef'de öldü. XIX. yüzyılın tanınmış maddecilerinden olan Vogt, aynı zamanda biyoloji ve fizyoloji bilginlerindendir. *Philos. Briefen* (Stuttgart, 1845-1847); *Köhlerglaube u. Wissenschaft* (Giessen, 1854); *Vorlesungen Über. den Menschen* (Giessen, 1863) adlı eserleri önemlidir. Bunlardan sonuncusunu, Moulinié, *Leçons sur l'Homme et sa Place dans la Création et dans l'Histoire de la Terre* adıyle Fransızcaya çevirmiştir.

XIX. yüzyıl maddecilerinden Moleschott'un Fransızcaya Dr. E. Gazelles tarafından, *La Circulation de la Vie* (Paris, 1866) adıyle çevrilen eserinde, "fosforsuz asla düşünce olmaz" iddiasına karşı Liebig'le aralarında bir tartışma başlamıştı. Bu ikinci bilgin, *Chemische Brief* adlı eserinde, daha çok Tanrıbilim görüşlerine dayanarak tinselciliği savunmaktaydı. İşte bu dönemdedir ki, 1854'te Göttingen'de açılan bir bilim kongresinde R. Wagner'le Vogt arasında şiddetli bir tartışma başladı. Wagner, beyin tellerine (fibres), musikicilerin piyano tuşlarına yaptıkları gibi hareket ettiren ve ebeveyninden çocuklara bölünme suretiyle geçiren esirli (ethéré) ruhsal bir tözün bulunduğunu iddia etti ve bu görüşünü İncil'den aldığı belgelerle de tanıtlamaya çalıştı. Fakat, bunun ancak bilimle inancı belgin bir surette ayırt etmek suretiyle kabul edilebileceğini itiraf etti; aynı zamanda sağın (exacte) bilimlerin alanı terk edildiği takdirde tanıtlanması olanaksız olan bir inançtan başka bir şeye güvenilemeyeceğini ve "iman konusunda saf ve yalın bir kömürcü imanını yeğ tutacağını" ileri sürdü. İşte Vogt, Kömürcünün İmanı ve Bilim demek olan yukardaki eserlerinden birincisinde Wagner'in bu düşüncesine saldırdı; ve "ruhsal fakültelerin beynin maddesel tözünün (cevher) görevlerinden başka bir şey olmadığını" ileri sürdü. Daha sonra, *İnsana Dair Dersler* adlı eserinde bu görü-

şünün daha bilimsel bir açıklamasını yaptı. Bunda, "beynin bir bilinç organı olduğunu, bununla birlikte beyin hücrelerinde bilincin ne tarzda oluştuğunu açıklamanın olanağı olamayacağını"; "fakat, bilincin bu hücrelere ayrılmaz bir surette bağlı bulunduğunu" ve daha önce de ileri sürdüğü gibi, "düşüncenin beyinle olan ilişkisi, safranın karaciğerle ya da sidiğin böbreklerle ilişkisinin aynı olduğu" düşüncesinden vazgeçemeyeceğini ilân etti. Vogt, *Kömürcünün İmanı*'nda, "fizyolojinin kesin olarak bireysel ölmezliğin aleyhinde olduğunu" ve "genel olarak da ayrı bir ruhun varlığına dair varsayımları da" bu bilimin reddettiğini açıkladı. Görülüyor ki, Vogt, Bühner, Cabanis ve H. Taine'in doktrinlerine katılan bir maddecidir. Bunlar, iddialarını ancak mistik inançlara bağlanmış olan Tanrıbilimcilerle tinselci filozofların hücumuna uğramışlardır; fakat pozitif bilimlerin gelişmesi birçok bakımlardan bu pozitifçilere hak verdirmektedir. Bugüne dek bilim yoluyle açıklanamayan herhangi bir konunun mutlaka din ve iman yoluyle açıklanması gerekmez; zira, mistik yöntemlerin şimdiye dek hiç bir bilinemezi tanıtladığı görülmemiştir; zira, onun amacı, tanıtlamak ve bilim sınırlarına girmek değildir. Bilim tarihi, vaktiyle bilinemez sanılmış olan birçok karmaşık (complex) konuların gizlerini pozitif yöntemlerle açıklayabildiğimizi göstermektedir. İnsan zekâsı, ne olduğunu, nasıl ve neden olduğunu anlamak istediği konulardan hiç birinin önünden çekilmemiş, bunları büyük bir sabır ve dikkatle inceleyerek geleceğin de bilimsel mucizelerini aydınlatmıştır.

VOLKELT, Johannes İmmanuel. Alman filozofu. 21 temmuz 1848'de Bielitz-Biala'da (Silezia) doğdu, 8 mayıs 1930'ta Leipzig'de öldü. 1879'da Jena, 1883'te Bâle, 1889'da Würzburg ve 1894'ten 1921'e dek de Leipzig'de profesörlük yaptı. Kant, Hegel, Schopenhauer, Hartmann ve Nietzsche'yi okuttu. Fakat Volkelt, *Erfahrung und Denken* (1886; 2. baskı, 1924); *Die Quellen der Menschlichen Gewisheit und Wahrheit* (1918) adlı eserleriyle, Simmel'le birlikte savunduğu bağıntıcılığın bir öznelcilik (subjectivisme) olmadığını



tanıtlamaya çalıştı. Ona göre, eleştirimciliğin esası, her gerçeğin ancak kesinlik (certitude) şekli altında belirdiğini kabul etmiş olmaktan ibarettir. Fakat kesinliğin birçok düzenleri vardır:

1. Karmakarışık bir yumaktan başka bir şey olmayan saf deneyin ve bilinç olgularının kesinliği;

2. Nedenlilik ya da kanunluluk (légalité) gibi deney içinde verilmemiş olan düşünce zorunluluklarının kesinliği;

3. Özneli aşan (transsubjectif) bir gerçekliğin sezgisel kesinliği ki, bu, bizimkine yabancı bilinçlerde bulunan kanunlarla bağlanmış ve aynı şahıslar için özdeş bir âlem oluşturan sürekli ve devamlı şeylerdeki kesinlik olgusudur.

Volkelt, "Hayat felsefesi" adı altında, metafizik ve dinsel konularda sezgisel karakterde bir kesinlik kabul eder. Ona göre, dolaysız veri, öznel'i aşmaz; fakat düşünmeyi istediğimiz andan itibaren, bilgi edimine (acte) azıcık öznel'i aşan bir şey, bir inanç sokulur. Volkelt, daha sonraları bu inanca daha belgin bir dayanak vermeyi denedi; bu inancın, deney içine, yalın mantıksal bağdaşmadan farklı olan bir bağ ya da bitişimi (cohésion - Zusammenhang) sokmak zorunda olduğunu anladı (E. Bréhier, cilt II, s. 1086-1087). Volkelt, estetikle de uğraşmıştır. *Der Symbol - Begriff in der Neuerten Asthetik* (Jena, 1876); *System der Asthetik* (3 cilt, 1905-1914); *Asthetik des Tragischen* (1897) adlı eserleri onun bu konudaki düşüncelerini kapsarlar. Güzelde çağrışımcılığın aleyhinde ve içkin erekciliğin (téléoligisme immanent) lehinde olmak üzere yazdığı *Simgelere Dair* olan eserinde, sembolizmi (simgecilik) panteizme bağlar. Yanılsamacıların (illusionistes) görüşlerine göre, F. Nietzsche'ye bağlanır. O, estetik spekülasyonlarında, Schiller, Hegel ve Vischer'den ayrılmamıştır. *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit* (1925); *Das Problem der Individualität* (1928); *Das Unbewutste und der Pessimismus* (1873); *Die Traumphantasie* (1875); *Kants Erkenntnistheorie* (1879); *A. Schopenhauer* (1900)... vb. eserleri ayrı bir önem taşırlar.

Bkz. Grueger, *Johannes Volkelt* (1930).

VOLNEY, Constantin-François Chasboeuf Cont de' Fransız tarihçi, dilci, filozof ve devlet adamı. 3 şubat 1757'de Craon'da (Anjou) doğdu, 25 nisan 1820'de Paris'de öldü. Yaşamı boyunca XVIII. yüzyıl felsefesini şiddetle savundu ve bu felsefenin ilkelerini filoloji, tarih, ahlâk ve dinlerin eleştirisine uyguladı. Volney, annesini daha iki **yaşındayken**

kaybetmişti; kendisini az seven bir akrabasıyle çok seven bir çiftlik hizmetçisi sayesinde ilk öğrenimini yapmıştı. Babası avukattı. Chasboeuf, öküz avı demek olduğundan, oğlunu arkadaşlarının alaylarından kurtarmak için adını Boigirais'ye çevirdi; fakat Volney, sonra bu adı Volney yaptı. Zira, bu sözcük de Fenike dilinde öküz avcısı demektir. O, önce Ancenis, sonra Angers Kolejlerinde okudu; babası artık on yedi yaşına gelmiş olan oğluyle ilgilenmek istememiş, ona annesinden kalmış olan küçük bir geliri bırakarak Paris'e yollamıştı. Volney, önce tıp fakültesinde üç yıl okuduktan sonra, hekim olmaktan vazgeçerek Tanrıbilim ve tarih okumaya başladı. 1781'de, *Chronologie d'Hérodote* adlı bir memuvar yayımladı. N. Fréret'nin (1688-1749) çırağı ya da ardılı olduğuna aracılık eden bu eser sayesinde Baron D'Holbach ve Madam Helvétius'ün salonlarına kabul edildi. 1782'de yeni bir mirasa kondu ve uygarlığın beşiği olan Doğu ülkelerini ziyarete karar verdi. Mısır'da, Suriye'de otuz yıl gezdi. Libnan manastırlarından birinde Dürzîlerden Arapça öğrendi. Osmanlı İmparatorluğunda geçen bu uzun seyahat sayesinde Türkçeyi de öğrendi. Fransa'ya dönünce, *Voyage en Egypte et en Syrie* (Paris, 1787) adlı eseriyle gezi anılarını yayımladı. Bu eser, büyük bir ilgi ve takdirle karşılandı. Louis XVI, Volney'i Korsika'ya tarım genel müdürü olarak atadı. 1789'da milletvekili seçildi. Yabancı devletlere karşı Fransa'nın verdiği güvenceye (teminat), "bu dakikadan itibaren Fransız ulusu, topraklarını çoğaltmak amacıyle herhangi bir savaşı yasak etmiştir" tümcesini sıkıştıran Volney'dir. Mirabeau, şu sık sık yinelenen tümceyi de ondan almıştır: "Burada bir pencere görüyorum ki, oradan krallarımızdan birinin lânetli eli...".

Millet Meclisindeki ödevi, onun eser vermesine engel olmadı ve Mecliste daima özgürlüğü savundu. 1791'de eserlerinin en ünlüsü olan *Les Ruines*'i *(Harabeler)* yazdı. Bundan, ulusların haklarını, dinsel düşüncelerin doğuşunu ve dinlerin amaçlarındaki özdeşliği, insanın evrendeki varoluş koşullarını ve toplumların başına gelen türlü felâketlerin kaynaklarını açıkladı. 1792'de Korsika'daki Confina arazisini satın alarak Hindistan'ın ve tropikal bölgelerinin en yararlı bitkilerini yetiştirmeye girişti; fakat, Fransa'nın iç politika hayatındaki anarşi, onun bu denemeleri terk etmesine neden oldu. Terör yönetimine taraftar olmadığı için, kralcılıkla suçlandırılarak bir süre hapsedildi. 1793'te *Le Lois Naturelle* ya da *Catechisme du Citoyen* adlı bir eser daha yayımladı. 1794'te öğretmen okullarına tarih profesörü oldu; daha sonra yeni açılmış olan Enstitüye girdi. 1795'te Amerika'ya bir gezi yaptı ve dönüşünden iki yıl sonra gezisine dair olan anılarını, *Tableau du Climat et des Élémants du Sol des Etats Unis* adıyle yayımladı. Volney, Drectoire hükümetinden de hoşlanmadığı için Napoléon'un hükümet darbesine yardım etti; fakat bu diktatörün kendisine verdiği içişleri bakanlığını kabul etmedi; yalnız Senato üyeliğini korudu. Volney, 'imparator' unvanını da almış olan Napoléon'un yapmak istediği işlere şiddetle karşı olmasına karşın, onun tarafından ölünceye dek korunmuştur. Napoléon, ona 'imparatorluk kontu' unvanını da vermişti. Son zamanlarında çiftliğine çekilmiş olan Volney, tarihsel ve felsefesel çalışmalarına koyulmuş tüm dillerin bir tek yazı harfiyle anlatılabilinmesi için *Evrensel Alfabe* adlı bir eser yayımlamıştır; *Simplification des Langes Orientales* adlı eseri dolayısıyle Kalküta'daki Asya Cemiyetine üye seçilmiştir. Fransa'da değer kazanmış olan eserlerinden biri de, *Discours Philosophique sur l'Étude des Langues*'dır. Volney, her yıl en başarılı bir felsefesel memuvar yazmış olana 1500 altın frank verilmesini sağlayan bir ödül de bırakmıştır.

Volney'e aşağıdaki eserlerinde dikkati çeken felsefesel görüşleri dolayısıyle bu eserde yer vermiş bulunuyoruz: *Les Ruines* adlı eserinde XVIII. yüzyılın metafizik ilkelerine, yani Locke ve Condillac'a dayanan bir tarih felsefesiyle dinler felsefesini buluruz. Bu kitap, bugün pek de beğenilmeyen bir sahne sanatına dayanıyorsa da, onun başarısını sağlayan bu anlatış tarzıdır. Yazar, Palmir harabeleri karşısında en güçlü imparatorlukların bile bir gün mahvolacağı sonucuna ulaşır ve insanın geçmişinden itibaren kendi aleyhine yönelmiş olan kör bir alın yazısının ya da Tanrısal bir lânetlemenin kurbanı olup olmayacağını sorar. Kendisine bir fantom, "türbelerin ve harabelerin", yani "tarihin cini" görünür ve bu Volney'e alın yazısının boş bir sözcük olduğunu, Tanrı'nın kendi eserini lânetlemeyeceğini, insel felâketlerin kaynağı, insanın kendisi, kendi tütku ve cinayetleri olduğunu anlatır. Ona göre, insan, doğal kanunlarla yönetilir ve insan, kendi varoluşuyle birlikte, "evreni canlandıran gizli kuvveti" de almıştır; fakat bu kanunlar, insanın özgürlüğüne hiç bir zaman zarar vermez; ancak, insan kendi özgürlüğünü doğal kanunlar aleyhine çevirmek suretiyledir ki, uzun bir süre bedbaht olmuştur. İnsan, vahşî bir durumda doğmuş ve bu vahşilikten ihtiyacın baskısı ve hazzın çekimiyle ıstıraptan nefret sayesinde kurtulmuştur. İnsan eylemlerinin tek etkeni,

kendini sevmektir ve bu insana hem toplum kurma, hem de endüstri yaratma yeteneğini vermiştir.

Deneyler, insana, kendi bireysel zayıflıkları hakkında bilgi vermiş ve ortak tehlikelere karşı birlikte savaşmak üzere kendi cinsleriyle birleşmiş ve bunların faaliyetlerinden, zekâlarının rekabetinden yararlanmıştır. Fakat, özsaygısı, sanat ve uygarlıklarla birlikte aşırı olarak geliştiğinden, insanlar, doğal kanunlardan uzaklaşmışlardır ve mutluluğu düzensiz zevklerle karıştırmışlardır. Zevk ve neşe susuzluğu, hırsı artırmış ve bu, insanların şiddetli bir karakter kazanmalarına neden olmuştur; güçlüler, zayıflara eziyet etmiş; zayıflar da güçlülerin aleyhinde birleşmişlerdir; böylece, ilk zamanın özgürlük ve eşitliğini, eşitsizlik ve kölelik izlemiştir. Sınıfların kini, iç savaşları ve bu savaşlardaki anarşiyi ve istibdadı doğurmuştur. Devletler, kendi aralarında, bireyler ve bir devletin sınıfları gibi hareket etmişler, gurur ve tutkularla bölünmüş olan devletler birbirleriyle savaşmışlardır. Böylece dünyamız, efendiler ve köleler olarak ikiye bölünmüş; efendiler, egemenliklerini güven altında bulundurmak için dinsel istibdadı, siyasal istibdadın yardımına çağırmışlardır. Fakat bu durumlar uzun süre devam edemez. Zira insan, yetkinleşme yeteneğine sahiptir. Üç yüz yıldan beri büyük bir ilerleme elde edilmiştir. İmparatorlukları sarsan ihtilâller ve rejimi yıkan savaşlar, zekâların birbirine yaklaşmasına hizmet etmiştir. Matbaanın bulunuşu sayesinde, bilgi ışınları yayılmış ve baş döndürücü bir hızla da yayılmaya devam etmiştir. Uluslar ve bireyler, nihayet ahlâkın, insel organlaşmanın kendi öğelerinden bileşmiş bir fizik bilimi olduğunu anlayacaklardır ve hepsi ılımlı ve haktanır olmak gerektiğini, çünkü herkesin güven ve çıkarının bunda olduğunu anlayacaklardır. "Tekler anlayacaktır ki, bireysel mutluluk, toplumun mutluluğuna bağlıdır. Zayıflar, güçlerinin eşitlikten geldiğini, zenginler ise zevklerinin ölçüsü, organlarının yapısıyle sınırlı olduğunu, fakirler de insanın en yüksek mutluluk derecesinin zamanı kullanmak ve gönül rahatlığından ibaret olduğunu anlayacak ve halk oyu, kralların tahtına dek sokularak onları düzenli bir otoriteyle yetinmeye zorlayacaktır. Böylece insan türü, tamamen aynı ruhla, aynı ortak kanunla yönetilen ve insan doğasının yetenekli olduğu tüm mutlulukları tadarak büyük bir toplum ve bir aile haline gelecektir" (cilt XIII, s. 84-85). Volney, böyle bir çağın yakında gerçekleneceğine inanır: "Yeryüzü, der, yasamacı (legislateur) bir kavmi bekliyor; onu arzu ediyor; davet ediyor ve kalbim onu istiyor" (adı geçen eser, s. 86-87). Onun tasarladığı kavim, Fransızlardır ve tüm kavimlerin gelecek kanunlarına temel olmak üzere, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni sunan 4 ağustos gecesini ima ederek, amacı Fransız devrimini boğmaktan ibaret olan savaşlara karşı, bu devrimin kesin olarak muzaffer olacağına inanır. Onun iyimserliği, burada durmaz; Fransa'nın Etat Généraux'sunun yerini tüm kavimlerin ve devletlerin delegelerinden bileşmiş olan Etat Généraux'ların alması gerektiğini ileri sürer. Yasamacı, yani kavmin kurtarıcısı (Messie), bu Meclise bir tek kanundan başkasını, yani doğa kanunundan başka bir şey, akıldan başka bir kural, adaletten başka bir taç ve birleşmekten başka bir kutsallık tanımamayı önerecektir (cilt XIX).

Volney işte bu toplumun huzurunda, tarih felsefesinden, dinlerin felsefesel eleştirimine geçer ve her mezhebin Bakan ve yorumcularını, dünyada var olmuş ve bugün de var olmakta bulunan tüm inançları ortaya çıkarır. Bir vahyin diğer bir vahiyle, bir mucizenin diğer bir mucizeyle, bir otiritenin diğer bir otoriteyle aykırılığını göstererek bunları birbiriyle boğuşturduktan sonra, Volney, sözü, toplantıda hazır bulunan filozoflardan birine verir ve buna kendi tarzında dinlerin doğuşunu ve yüzyıllar boyunca çeşitlenerek sıralanmalarını açıklatır. Bu söylevin esası şudur: Düşünlerimizin tek kaynağı, duyumlarımız olduğuna göre, dinsel düşünlerin de zorunlu olarak fiziksel âlemle ilişkisi vardır; fakat bunlar, birbiri ardından gelerek birçok farklı tapımları (cultes) oluşturan türlü şekillere bürünürler:

1. Öğelere, kuvvetlere, etkenlere. doğa olaylarına hitap eder ki, insan, aracısız olarak bunların iyi ya da kötü etkilerini hisseder; bu vahşilerin tapımı ya da fetişçiliktir (fetichisme).

2. Daha genel bir karakterde olup, yıldızlara, göksel yıldız takımlarına (burç) hitap eder. Bu, beşiğini Mısır'ın oluşturduğu, oradan da Kalde ve İran'a yayılan saibîliktir (sabéisme).

3. Simgeler, imgeler (hayal), şekiller ve hatta gökyüzünün ya da doğa olaylarının alâmeti (emblime) olarak alınmış bulunan bazı hayvanlara tapmaktır.

4. Tanrısal yüklemleri iki karşıt ilkeye, yani iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık ilkesine böler.

5. Şimdiki hayatı, ahret hayatını, ruhların ödülleneceği göksel bir cenneti ve bu âlemi terk ederek cezalanacakları bir cehennemi sunar.

6. Türlü adlar altında evrene tapan panteizm.

7. Tanrısal yüklemleri, âlemin ruhu, Demiurgos sayar ki, bu âlemi bir makine haline dönüştürür. Bazen bir tek ad altında, bazen birçok kişileri temsil eden türlü adlar altında tapınır.

Büyük bir kısmı Ch. Dupius'den (1742-1809) alınmış olan bu dinler felsefesi, Benjamin Constant'ın (1762-1830), *Religion* adlı eserine birçok görüşler hazırlamıştır. Bu felsefe, kendi dayandığı ilkeler aracılığıyle yıkılmıştır: Eğer insanın kendi duygularından gelen düşünlerinden başka bir düşünü yoksa, insanın pek çok uğraştığı ülkü, sonsuzluk, Tanrısal ve yetkin... gibi düşünleri nereden gelmektedir? Görünen âlemin olayları dışında ve üstünde her gün aranılmakta olan bu olayların görülemez nedeni nereden gelmektedir?.. Volney'in tarih felsefesi de aynı eleştirime uğramıştır. Duyulardan gelen düşünlerin kötü kullanılması, her çeşit sefaletlerimizin nedeni gibi gösterilmiş olan özgürlüğü açıklayamaz. Duyular, bu belirlenmemiş, yetkinliğe, ara vermeden kendisine doğru çekildiğimiz ve tüm çabalarımızın itiraf edilmiş ya da bilinçlenmemiş amacı olan bu evrensel adalete mutlak surette yabancıdırlar.

Volney'in *Doğal Kanunu*'na gelince: Bu küçük eserin anlam ve esasını şu altbaşlık özetlemektedir: Ahlâksal Kanunun Fiziksel İlkeleri... Ona göre, bu kanunun birinci ilkesi, kendi kendini korumaya özenmektir. Doğa bu görevi yapmak için verilmiş aracılardan başka bir şey değildir. Bu ilke, tamamıyle özsaygısına dayanır. Ahlâksal iyi ve kötü, fiziksel iyi ve kötüden ayırt edilemez. Zira, bu, üzerimize dolaysız olarak bir etki yaptığı halde, ahlâksal iyi ve kötü dolaylı olarak etki yapar. Ona göre, erdemi, bize sağladığı olanaklar için aramalı; kötüden de bize verdiği zararlardan korunmak için kaçınmalıdır. Yarlığın (charité) kendisi bile çıkara (menfaat) dayanmalıdır. Temizlik ve ekonomi de yarlık gibi, erdemlerdendir. Tanrı karşısında yapılacak hiç bir ödevimiz yoktur. Zira Tanrı, bir yüce etkendir, evrensel ve özdeş bir hareket ettirenden başka bir şey değildir. Ona yapmak zorunda olduğumuz tek tapım, doğa kanunlarını izlemekten ibarettir.

Volney'in *Dillerin Felsefesel İncelenmesi Hakkında Söylevler* adlı eseri, sağduyunun ürünüdür; bu, dolayısıyle felsefeyi ilgiler. Volney, bu bilgi kolunda, varsayım yöntemi yerine, gözlemin kullanılmasını salık verir ve dilin kökenini araştırmaktan vazgeçerek, onun niteliğini, bileşimini (composition) ve ilişkilerini araştırmayı uygun bulur. Rousseau'yu da anımsatan Volney, müstebitlere olduğu kadar da papazlara düşmandır; o, akıl ve ilerlemeye inanan, titiz, layik ve pozitif ruhlu, insansever ve iyimser bir düşünürdür. Onun, Türk savaşına dair de, *Considerations sur la Guerre Turque* adlı bir eseri vardır. *Les Ruines* adlı eseri, *Harabeler* adıyle M. Seyfi Raşit (Istanbul, 1924) ve Samim Kâzım Akses (1949; M.E.B.) taraflarından iki kez dilimize çevrilmiştir. Külliyatı 8 cilt olarak Paris'de basıldı (1820-1826). Seçme eserleri de, *Oeuvres Choisies* adıyle 6 cilt olarak yayımlandı (1827).

Bkz. G. Chinard, *Volney et l'Amérique* (1923); A. Bossonge, *Notice sur la Vie et les Écrits de Constantin-François Volney* (1833); D. Morhead, *The Foreign Quart. Revue*, 9 daki makalesi (1927).

VOLTAIRE, François-Maire-Arouet. Büyük Fransız yazar, edip, tarihçi ve filozofu. 21 ekim 1694'te Sceaux yakınlarındaki Châtenay'da doğdu, 30-31 mayıs 1778 gecesi Paris'de öldü. Babası bir noterdi; kendisini zorlukla doğurmuş olan annesi, aristokrat bir kadındı ve onu pek erken yitirdi. Voltaire, cizvitlerin yönetimindeki Louis-le-Grand Kolejine verildi; pek küçük yaşta manzumeler yazmaya başladı. Rahip Châteauneuf bu pek cılız, fakat zeki çocuğu, kralın gözdelerinden olan Ninon de Lenclos'a tanıttı. Voltaire'in dehasını en önce bu kadın fark etti. Onun, öldüğü zaman, Voltaire'e kitap alması için 2000 franklık bir miras bıraktığı görüldü. Voltaire, ilk kütüphanesini bu parayla satın aldığı kitaplara borçludur. Voltaire, uslu bir çocuk değildi; babası, kendisini Câen'deki akrabalarından birinin yanına göz hapsine alınması önerisiyle yolladı; daha sonra da Fransa'nın La Haye elçisiyle bu şehre gönderdi. Sıkı bir disiplin altında bulundurulmasına karşın Voltaire, burada bir genç kızı sevdi; fakat bu işte biraz ileri gittiği için, 1715'te baba ocağına geri gönderildi. Paris'e gelince sefahate dalan Voltaire, Kral Louis XV'nin vekili aleyhine yazdığı bir yergi (hicviye) dolayısıyle Bastile'e hapsedildi; o, Voltaire takma adını burada aldı. İçinde on bir ay kalmış olduğu bu cezaevinde, *La Henriade* adlı bir destan yazdı; bunu okuyan Bakan, masum bir adamı hapsettirmiş olduğunu sa-



narak, kendisine bir maaş da bağlattı ve serbest bıraktırdı.

1718'de *Oedipe* adlı trajedisi, 45 gece oynandı. 1729'da fena tertiplenilmiş bir piyangonun tüm biletlerini satın alarak büyük bir servet kazandı. Artık o, düşün (fikir), sanat ve aristokrat âlemlerinde ünlü bir kişi olmuştu. Bir gün kibar salonlarından birinde nüfuzlu bir şövalyeye karşılık vermesi yüzünden dayak yiyen Voltaire, şövalyeyi düelloya davet etmişse de, kendisini öldürmek istemeyen ve onun dehasını anlayan bu soylu adamın tertibiyle yakalanıp hapsedildi; az sonra Fransa'dan çıkıp İngiltere'ye gitmesi koşuluyle cezaevinden çıkarıldı. İngiltere'ye bu suretle sürülmüş olan Voltaire, orada meşrutî bir krallıkla yönetilen özgür bir ulus gördü; Tindal, Collins, Toland ve Bolingbroke... gibi tanınmış kimselerle dost oldu. Bu ülkede Fransız İhtilâlini müjdeleyen, *Lettre sur les Anglais* adlı eseri yazdı ve gizlice yurduna döndü. Fransa'da sansür tarafından verilen cezalar şiddetli olduğu için, bu eseri bir süre yayınlamadı; fakat kendisinin Fransa'ya dönmesine izin verildikten sonra, bir kitapçı, Voltaire'in haberi olmadan bu kitabı bastırdı (1735). Bunun üzerine, papazlar, eserin toplattırılmasını istediler ve Meclisten bir karar çıkarttırarak kitabı yaktırmaya, Voltaire'i de yeniden sürgün ettirmeye muvaffak oldular. Parlamento, bu eseri, "dine, ahlâka ve otoriteye karşı gösterilmesi zorunlu olan saygıya kepazece aykırı" saymıştı. Bu fırtına da geçtikten sonra tekrar Fransa'ya dönen Voltaire, Markiz de Chatelet'le sevişti. 28 yaşında ve evli olan bu kadın, matematik ve fizik bilginiydi; iki dost, Markizin, Cirey'deki (Lorraine) şatosunda birleştiler; birlikte bilimsel araştırmalara koyuldular. Şatoda zengin bir fizik laboratuvarına sahip olan Voltaire'i büyük Fransız zekâları ziyaret ettiği gibi, kendisi bunların arasında piyeslerinin aktörlüğünü de yaparak neşeli ve verimli bir ömür de geçirmeye başlamıştı. O, bu dönemde, "kahramanlarını, şahısları değil, düşünleri, hayatlarını saçma inançlar ve olgularını düşünceler oluşturan" birtakım romanlar da yazdı.

Voltaire, 1750'de Frédéric II'in daveti üzerine Potesdam'a gitti. Zaten kendisi, 1736'dan beri bu kralla mektuplaşıyordu. Kral onu, "Fransa'nın en büyük adamı" ve "söze onur veren bir fani" saymış, onun zamanında dünyaya gelmiş olmasını, "mutluluklarımın en büyüğü" diye nitelendirmişti. Frédéric II, dalkavukluk aleyhine yazmış olduğu bir manzumeyi ona ithaf edince, Voltaire, "Bir prensin dalkavukluk aleyhine yazmış olması, bir papanın yanılmazlık aleyhine yazması kadar gariptir" demişti. Voltaire, Berlin'e gelmeden önce, sevdiği kadın doğururken ölmüştü. Acısını unutmak için, *Sciécle de Louis XIV.* adlı eserini yazmış olan Voltaire, Berlin'e geldiği zaman, Potesdam sarayında pek çok saygı gördü. O zaman Berlin Kral Akademisinde başkan olan Maupertuis aleyhine bir yergi yazdı. Bu eser, kralı çok güldürdüyse de, bastırmaktan menedildi; fakat Voltaire, kralın arzusunu dinlemeyerek yayımladı ve Frankfurt'a kaçmak zorunda kaldı. Buradan da Fransa'ya gitmek istediyse de, yurdundan sürgün edilmiş olduğunu öğrenince, Cénève'e gitti; *Les Delices* adını verdiği bir malikâneyi satın alarak yerleşti; bahçe işleriyle uğraştı; felsefeyi ilgilendiren en önemli eserlerini burada yazdı. Onun Fransa'dan sürgün edilmesinin nedeni, "tek kusuru kadın olmasından ibaret olan bir büyük adam" diye nitelendirmiş olduğu sevgili markizi için Cyrey'de yazmaya başladığı, *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations...* vb. adındaki eseridir. Voltaire, tarihin bir, "cinayetler ve felâketler tablosundan başka bir şey olmadığına" inanıyor ve onun daha soylu ve aydınlatıcı olabilmesi için bir filozof tarafından yazılması gerektiğine inanıyordu.

Voltaire, Fransa'ya fazla yakın olan bu malikâneden daha emin bir yere taşınma ihtiyacını duydu; 1758'de İsviçre sınırlarındaki Ferney'e (Gex) yerleşti. "Erdem, inceleme ve neşeyi" birbirinden asla ayrılmaması gereken "üç hemşire" ve bunları kendi "metresleri" sayan Voltaire, 1746'da Akademiye girmiş, Düşes de Maine tarafından Sceaux'ya kabul edilmiş ve tüm hayatı, zekâ, diyalektik, eleştiri ve bilgi savaşları içinde geçmiştir. Kendisine, Ferney Patriği adı verilmişti. Yaşadığı dönemin tüm büyük insanlarıyle mektuplaştı. Bu mektupların sayısı 10.000'i bulmuştur. Lizbon depreminde 30.000 kişinin ölümü ve hele kiliselerde bu felâkete kurban gidenler, kendisini fazlasıyle üzdü. Fransız papazları bunu, ölenlerin işledikleri günahlara karşı verilmiş bir ceza olduğunu iddia ettiklerini de öğrenince, bir manzume yazdı; bunda, "Ya Tanrı, kötünün önüne geçebilir, fakat bunu yapmak istemez; yahut da kötüyü yok etmek ister de buna gücü yetmez!" ikilemini (dilemme) geliştirdi; ve Spinoza'nın, "iyi ve kötü, insanın evrene uygulanamayan terimleridir; bizim trajedilerimiz, ebedilik bakımından anlamsız şeylerdir" şeklinde önce vermiş olduğu karşılık onu kandırmamıştı. Bu tarihlerde Toulouse'daki Katolik papazları büyük bir nüfuza sahiptiler; Saint-Barthélemy Gecesini her yıl kutlayacak kadar Engizisyon ruhuna sahip oldukları gibi, hâlâ da Protestanlara

türlü işkence ve haksızlık yapmaktan geri kalmıyorlardı. Voltaire, bu şehre yakın olan Forney'de, "Alçağı eziniz! (Écrasez l'infâme!) sözünü diline dolayarak kiliseyle savaşa başladı.

Hayatının en ciddî dönemini, yaşadığı bu yerde, mektuplaştığı kimseleri, hele Ansiklopedicileri, kilise aleyhine kışkırttı; taç ve tahtın da aleyhinde bulundu. Voltaire'i kiliseyle barıştırmak ve sesini kestirmek için, Madam Pompadour, kendisine kardinallik önerdi; fakat Voltaire, reddetti. Katolikliği Yahudilikten ve putataparlıktan daha zalim gördüğünü de açıklayan, *Traité sur la Tolérance* adlı eserini yayımladı. Birden 300'000 nüsha satılmış olan bu kitabın yaptığı etki derin ve geniş oldu. Bundan sonra, Spinoza'dan İngiliz Tanrıbilimcileriyle Bayle'in sözlüğünden de yararlanarak İncil'in doğru olup olmadığını araştırmaya koyuldu. 1778'de Paris'e bir seyahat yaptı; büyük bir saygı ve coşkunlukla karşılandı; esasen artık 80 yaşını da aşmıştı; hastaydı. Son günlerinde kendisini ziyarete gelen papaza: "Kimin tarafından geliyorsunuz?" diye sordu; papaz: "Tanrı'nın kendisi tarafından!" dedi; bunun üzerine Voltaire: "Pekâlâ, itimatnameniz nerede?" diyerek papaza yol gösterdi. Kâtibi, Wagner'e bıraktığı mektupta: "Tanrı'ya taparak, dostlarımı severek, düşmanlarıma kinlenmeden ve saçma inançlardan tiksinerek ölüyorum" demişti. Paris'deki papazlar, onu dinsiz saydıkları için, gereken dinsel töreni yapmadılar; dostları, cenazesini daha ölmedi diyerek bir arabaya koydular ve yeğeni, Rahip Megnot'nun yardımıyle Scellières küçük manastırına kabul ettirdiler. Daha sonra cesedi yakılarak külleri Ulusal Meclis ve ihtilâlin zorlamalarıyle Panteon'a getirildi; bu matem alayına 700.000 kişilik bir halk kitlesi katılmıştı. Küllerini taşıyan araba üzerinde, *"İnsel ruha büyük bir içtepi verdi ve bizi özgürlüğe hazırladı"* tümcesi yazılmış olan bir levha konmuştu. Lahdi üzerinde yalnız, *"Burada Voltaire gömülü"* tümcesi vardır.

Voltaire'in sırf felsefeyi ilgileyen ve türlü Avrupa dillerine de çevrilmiş ve birçok kez basılmış olan önemli eserleri şunlardır: *Lettres sur les Anglais* (1734); *Eléments de la Philosophie de Newton* (1738); *Métaphysique de Newton* (1740); *Examen Important de Mylord Bolingbroke* (1736); *Candide ou l'Optimisme* (1757); *Dictionnaire Philosophique* (1767); *Réponse au Systeme de la Nature* (1777); *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1765). Burada, onun edebî kişilik ve eserleriyle uğraşmayacağız. Felsefeyi ilgileyen düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

I. *Ahlâk ve Özgürlük:* "Benim mesleğim, tüm düşündüklerimi yazmaktır" diyen Voltaire, 99 cilt eser vermiştir. Bunların doğrudan doğruya felsefeyi ilgileyeni azdır; fakat hemen hepsi felsefesel görüşlerle bezenmiştir: XVIII. yüzyıl Fransız filozofları, düşünlerimizin deneylerden geldiğini kabul etmek suretiyle duyumculuğa bağlanmıştır, fakat yine duyumcular gibi ruh, Tanrı, özgürlük ve adaleti inkâr ettikleri halde, siyasal özgürlüğü ve sosyal adaleti savunmak suretiyle kendi ilkeleriyle tutarsız (inconséquence) bir duruma düşmüşlerdi. Descartes'ın doğuştan düşünler kuramına karşı Locke'un görgücülüğünü (emprisme) benimsemişlerdi. Descartes'ı bu İngiliz filozofunun gözüyle kavramış olan bu çağdaki Fransız filozoflarının başında Voltaire görülür. O, *Micromega* adlı eserinde (ch. VII) Descarteşçılığı pek alaylı bir dille eleştirir. Onun felsefesi kamul duyuya (sens commun) inanma ve pratiğin zorunlulukları gibi iki esasa dayanır. *Frédéric II'le Mektuplaşma* adlı eserinde, "metafiziğimi, gücüm yettiği kadar ahlâka dönüştürüyorum" (32. Mektup) diyen Voltaire, bu kurallara uygun olarak ödevi, Tanrı'yı, özgürlüğü, içgüdüyü, çıkar gözetmemeyi (hasbîlik) ve birçok yerlerde de ahreti kabul eder. Çoğu kez, üstadım diye nitelendirdiği Locke'a karşı, zorunlu, mutlak, ebedî, tümel bir ahlâk kanununun gerçeğine inanır: "İklim, töreler, dil, kanunlar, tapım (culte) ve zekâlarının ölçüleri itibarıyle çeşitli olan insanlar gördüm ve tüm bunların aynı ahlâksal temellere sahip olduklarını fark ettim. Bana herhangi birinin doğru (juste) olması kavramı o denli doğal ve tüm insanlar arasında pek evrensel olarak kabul edilmiş oluyor ki, onun her kanundan, her sözleşim ve dinden bağımsız olduğu sonucuna ulaşıyorum". "İftirayı iyi bir eylem sayan hiç bir kavim yoktur; insan toplumlarını felâkete sürükleyen en büyük cinayetler bir sahte adalet vesilesiyle yapılmışlardır".

Voltaire'e göre, haklı ve haksızın (injuste) sınırlarını çizmek çok zordur. Bunu sağlıkla hastalık arasında, eşyanın uygunu ile uygunsuzu ve doğru ile yanlış arasındaki ortak durum gibi göstermek güçtür. Bunlar, birbirine karışan inceliklerdir; fakat, bunlar arasındaki kesin renkler tüm gözlere çarpar. "Türlü durum ve koşullara göre, ahlâksal kanunun yorumlamalarında binlerce fark vardır; ama esas daima aynıdır ki, bu, doğrudur; doğru değildir, düşüncesinden ibarettir" (*La Philosophie Ignorante*). Voltaire, bu eserde, Hobbes'a hitap eden ve *Locke'a Karşı* başlığını taşıyan bir bölüm ayırmıştır; o, burada da üstadının, dünyada yalnız uylaşımlı kanunlar

vardır, iddiasını reddeder; ahlâkı incelemeye başlayan bir kimsenin en önce, Locke'un eserini kalbinden reddetmeye başlayacağını kaydeder. Voltaire, türlü eserlerinde özgürlüğü savunmuştur. Bir kaderci olan Frédéric II'le mektuplaşmalarını kapsayan, *Correspondance Avec le Prince Royal de Prusse* adlı eserindeki tartışmaları bu konu üzerinde toplanmıştır. Bunun esasları şöyle özetlenir:

1. Özgürlük, ruhumuzun seçmesine uygun olarak bir şeyi düşünmek ya da düşünmemek, hareket etmek ya da etmemek gücüdür.

2. Direnilemez bir karakteri olan içsel duygumuz, bize özgür olduğumuzu temin eder. Bu duygu o denli güçlüdür ki, ondan kuşkulanmak için yapacağımız ufak bir tanıtlama girişimi bile bizi çelişikliğe (tenakuz) düşürür. Bu itibarla bunu hiç bir suretle tanıtlayamayız; yani, özgür olup olmadığımızı düşünmek bile özgür olduğumuzu kanıtlar.

3. Özgür olduğuma inandığım halde, özgür değilim; Tanrı'nın beni aldatmak için özellikle yaratmış olması gerekecektir. Bu ise, onu, sonsuz bilgeliğine yakışmayan bir hareket tarzına mahkûm etmek demektir.

4. Özgürlük düşmanları bile, bizde özgürlük duygusunun var olduğunu itiraf ederler. Kendi özel özgürlüğünden içtenlikle kuşkulanan hiç kimse bulunamaz.

5. Kaderciler de kendi görüşlerini, her an gidişleriyle yalanlamak zorundadırlar.

6. "Tüm yurttaşlar, eşit olarak özgür olabilirler. Özgür olmak, kanundan başka bir şeye bağlı olmamak demektir". Voltaire, özgürlükte yapılmış olan türlü itirazlara da gereken karşılıkları verir ki, bazıları şunlardır:

a) Beden arızaları ve tutkuları özgürlüğümüzü yok ederler, itirazına verdiği karşılık şudur: Bu akıl yürütme, tamamıyle şu akıl yürütmeye benzer: İnsanlar bazen hastalanırlar, öyleyse onların asla sıhhatleri yerinde değildir. Bu itibarla tersine olarak, birinin kendi hastalık ya da köleliğini hissetmekten başka bir şey görmemiş olması, onun daha önce, salim ve özgür olduğunun kanıtıdır. İnsanda özgürlük, ruhta sağlık demektir.

b) İrade, zorunlu olarak ve daima algıcımızın (müdrike) en iyileridir, diye hükmettiği şeylerle belirlenir; tıpkı terazi kefelerinin daima ağır tarafa eğildiği gibi, Voltaire'in bu itiraza vermiş olduğu yanıt da şudur: Farkında olmaksızın irade ve algıcın o denli küçük varlıkları yaratılır ki, bunların birbiri üzerine etki yaptıkları varsayılır; fakat bu, bir yanılmadır. Yargılayan ve karar veren yalnız bir tek varlık vardır; ve o, yargıladığı zaman, edilgin, karar verdiği zaman, etkindir. Etkin olanla edilgin olan arasında hiç bir bağlantı yoktur. Kuşkusuz ki, algıcımızı belirleyen eşyanın ayrımlarıdır. Bu güzel tanıma göre, ilgisizlik özgürlüğü varsa, aptallar, ahmaklar, hatta hayvanlar, bizden daha özgür olacaklardır ve ne kadar az düşünceye sahip olursak, o kanar özgür olmuş olacak ve eşyanın farklarını o kadar az algılamış olacağız. Yani, budalalığımızla orantılı olarak... ki, bu saçmadır ve bunu Voltaire fark etmemiştir. Biz, en iyi olduğuna hükmettiklerimizi seçeriz; fakat, fiziksel zorunlulukla ahlâksal zorunluluk özentiyle ayırt edilmesi gereken iki ayrı şeydir; bu ahlâksal zorunluluk en yetkin, doğal ve fiziksel olan özgürlükle uzlaşabilir. Belirlemelerimiz (déterminatione) ne denli iyi nedenlere dayanırlarsa, yetkinliğe o denli fazla yaklaşırız; en seçkin bir derece içinde bizden daha yetkin olan varlıkların ve hatta Tanrı'nın özgürlüğünü karakterleyen de bu yetkinliktir.

c) Tanrı, eylemlerimizi yanılmaksızın görür; öyleyse özgür değilim. Voltaire'in bu itiraza verdiği karşılık da şudur: Tanrı'nın öncelbilimi (prescience), eşyanın varoluşlarının nedeni değildir. Bu bilimin kendisi de, bu varoluş üzerine kurulmuştur. Bir eylemin yalın bir öncelbilimi meydana gelmeden önce oluşturulmuş olmasından sonraki bilgisiyle hiç bir surette farklı olamaz; yani, bir eylemin oluşturulmadan önceki bilgisiyle oluşturulduktan sonraki bilgisi arasında hiç bir fark yoktur. Tanrısal öncelbilimle insel özgürlüğün uygunluğunu bilmemekliğimizden, bu uygunluğun anlaşılamaz ya da olmaz olduğu sonucu çıkmaz. Tanrı, özgür yaratıkları yaratabilir. Eğer özgür varlıkları yaratmak, hem de bunların eylemlerini önceden görmek çelişik olsaydı, Tanrı, bu eylemleri, âdeta generalin herhangi bir kimseye izin verdiğinden bir kralın haberi olmadığı gibi, bu eylemleri bilmemeye razı olacaktı. Tanrı'nın bu öncelbilimi kanıtı, insan özgürlüğü aleyhine bazı güçlere sahipse de, Tanrı özgürlüğünü de yıkacak bir kanıt sayılır. Çünkü Tanrı, ne yapacağını da yanılmaksızın önceden görür. Tanrı, özgür eylemlerimizi, zeki bir adamın böyle bir fırsatta karakterini bildiği bir adamın hangi partiyi tutacağını az çok önceden görmesi gibi görür, denemez mi?

d) Eğer insan, özgür ise, Tanrı'dan bağımsız olur. Voltaire bu itiraza karşı, bize verdiği azıcık özgürlük, Tanrı'nın sonsuz gücüne asla zarar vermez, der. Zira, bu ilgilenme de onun sonsuz gücünün eseridir. Voltaire, tüm bunlardan sonra, "insanlık adına bizim biraz olsun özgürlüğe sahip olduğumuzu düşününüz. Zira siz, bizlerin birer makine olduğumuzu sanıyorsanız, eğlenceleriniz ve kur-

duğunuz dostluklar ne olacaktır? Büyük eylemleriniz ne pahasına yapılmış olacaklardır? zatî şahanelerinin insanlara daha mutlu ve iyi bir hayat bağışlamak için özenmelerine karşı, hangi minneti duymak zorunda kalınacaktır?" (39. Mektup).

II. *Tanrı ve Doğa:* "Eğer Tanrı yoksa, O'nu yaratmalıdır" diyen Voltaire, ömrü boyunca Tanrı'nın var olduğuna inanmış, fakat dinleri reddetmiştir. O, Tanrısızların, özellikle Needham'ın dayandığı kendiliğinden türeme kuramını reddetmiş, amaçlı nedenler ilkesine dayanarak, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamaya çalışmıştır. Onun tanrısı, zihninin kabul ettiği, fakat kalbini hiç ilgilemeyen bir postülattır. Tanrı'ya inanan Voltaire, dinlerin ve daha çok Katolikliğin aleyhindedir. O, dine inanmayı bir ahmaklık ve inananı bir budala saymıştır. Onun dinsizliği Fontenelle'de olduğu gibi, akılda iman ve bilimde ilke üzerine kurulmuş değildir. Voltaire, önce XVI. yüzyıldan itibaren ve XVII. yüzyılda Hıristiyanlığa karşı içgüdü ve şehveti savunan Epikürcülüğün mirasını almış, doğayı sıkan, günahı, arzu ve hazza bağlayan bir dini, ifritçe bir anlamsızlık saymıştır ve Hıristiyanlığın, aklın ilerlemesine ve insanların mutluluğuna engel olduğuna inanmıştır (W. Durant). Onun anladığı Tanrı, doğanın Tanrısıdır, insanlığın değil; yani bu Tanrı, ona göre, asla tehlikede olmayan insanlığı kurtarmayı değil, doğanın sabitliğini temin eder. Doğa felsefesi bakımından eşyanın değişmezliği ve insanın bu sabitlikten tatmin olunamamak deliliği gibi iki noktaya saplanmış görünen Voltaire, doğayı bir bütün, bir sanat eseri sayarak onu bir asma saate benzetir ve Tanrı'nın varoluşunu, amaçlı nedenlerle saptama işinde bu saatten belgeler getirir. Zira ona göre, bu sanat eserindeki aşikâr uzlaşma ve ahenk, bunu imal etmiş olan bir Tanrı'yı gerektirir. Voltaire, 1734'te yazmış olduğu *Traité de Métaphysique* adlı eserinde, Locke ve Clarke'ın, âlemin zorunsuzluğu kanıtıyle yaptıkları tanıtlamayı kabul ettiği halde, sonra bundan vazgeçmiştir. Aşırı bir doğal dini savunmuş olan Voltaire'in tanrısı, insana yararlı olan bir doğanın bilge bir artistidir. Bu itibarla o, Epikür kadar da Descartes'a ve genel olarak doğal nedenlerin bağlanışlarının bir ürünü gibi sayılmış olan bu kozmogoniyi araştıranlara, yani doğada âlemin şimdiki halinde ayrıcalı (imtiyazlı) ve bir tek hal görmeyenlerin hepsine karşıdır. Fakat, Voltaire, Newton fiziğinden hoşlanır. Ona göre, bu fizik, doğa olay ve varlıklarını, insansal ve hayvansal hayatın olabilirliğini açıklamakta mekanik kanunların etkisi olmadığı, âlemde var olan şeylerin hepsinin oluşturdukları sonuçlar bakımından bir Tanrı tarafından seçildiği sonucunu vermektedir. Voltaire, türlerin ve kimyasal maddelerin değişmezliğinin ve değişirliğinin (transmutation) bir görünüşten ibaret olduğuna inanır. Kürenin fiziksel devrimleri kuramı —ki, dağlarda keşfedilmiş deniz hayvanları fosilleri üzerine kurulmuştur— ve kutupların yer değiştirmesi hakkında araştırmalar yapan Louville'in düşüncelerine karşı kuşkucu olduğu gibi, Tufan'ı tanıtlamaya çalışan kuramlar konusunda da kuşkuludur. Doğa sorununda saptanımcılığa (fixisme) bağlı olan Voltaire, insan hakkında da aynı değişmezliği savunur. Örneğin, dillerin modaya ve yabancı etkilere tutulmak suretiyle ancak yüzeysel bir değişikliğe uğradığına inantr.

Voltaire, Katoliklerin yaptığı türlü zulüm ve haksızlıkları yalnız tarihte değil, kendi hayatının türlü serüvenleri arasında bizzat da görmüş olduğu için, akıl adına 'hoşgörü'yü (tolerance) savundu:

Ona göre, özgürlüklerin ilki vicdan özgürlüğüdür. Bağnazlık (taassup), ruhların kuduzudur. Engizisyonu kaldırmak için Rus imparatoriçesine, Danimarka, Polonya ve Prusya krallarına baş vurmuş olan Voltaire, Alman prenslerinden yarısının yurtlarında vicdan özgürlüğünü kurduğunu ve hatta İspanya'da bile Engizisyonun kaldırıldığını açıkladı. Doğu âleminde Romalılar, Yunanlılar, hatta Yahudilerin bile dinsel bağnazlığı tanımadıklarını, yalnız Hıristiyanlığın bu kuduz illetine tutulmuş olduğunu anlattı. Voltaire'e göre, bunun nedeni, Hıristiyanlığın hem cisimsel, hem de tinsel olarak hükmetmek isteyen bir din oluşudur. Papaların büyük iddiası, tinselliğin cisimselliğe üstünlüğüdür. Voltaire, hoşgörünün ancak kuvvetli bir hükümette olanaklı olacağını ve ancak böyle bir hükümette ilerlemenin olanaklı olabileceğine inanır. İçinde birtakım inanç kavgaları bulunan, vergi vermeyen ve birçok yurttaşları manastırlarda her çeşit doğal ve insansal haklardan yoksun kılan bir dinin bulunduğu hükümet asla güçlü olamaz; hatta böyle bir hükümette ekonomik hayat bile olanaksızdır. Voltaire, bu ekonomik hayata önem verir ve yaşadığı dönemde dinin ticarete engel olan inançlarıyle alay eder. Ona göre, dinin egemen olduğu yerde ahlâk da olamaz. Özet olarak Voltaire'e göre, insana doğanın önerdiği amaçların bağımsızlığı düşüncesinden uzakta kalan hiç bir dinin değeri yoktur.

III. *Tarih, Politika ve Hukuk:* Onun, bu üç büyük konudaki görüşleri, Fransız devrimini hazırlamış olduğu için, bir önem taşır: Daha önce Saint-Augustin, Bossuet, Ma-

lebranche ve Pascal, insanın tarihini günah ve şefaate (rédemption) dayandırmışlardı. Onlara göre, bunlar, insan tarihinin şeklini, insanın fakültelerini ve mutluluğunun koşullarını sürekli olarak değiştiren ağır olaylardır ve Hıristiyanlık hayatının amacı bu cinsten değişikliklere ulaşmak ve bunları hazırlamaktır. Voltaire, bu görüşleri reddeder ve ilk saldırısını Pascal'a yapar. Zira, insanın ilk günahtan sonraki sefil durumunu kapkara gösteren bu filozoftur. Voltaire'e göre ise, insan, bir bilmece değildir; o, doğada hayvanlardan üstün, belki de diğer varlıklardan aşağıdır. Hareket etmek ve tutkuyla hükmetmek için akılla bezenmiştir. Pascal'ın insanda gördüğü sözde çelişkiler, birtakım zorunlu öğelerdir ki, bunları açıklamak için insanın düşmesine (chute) ihtiyaç yoktur. Özsaygısı, toplumların bir koşuludur. Gelecek için uğraşmalar, sürekli olarak hareket etme isteği, eylemsizliğe bağlı olan sıkıntı, Pascal'ın zannettiği gibi, sefaletler değil, yararlı ve hayırlı lütuflardır. İnsan eylemindeki kararsızlıklardan söz eden Montaigne'nin görüşlerinden, insan doğasında bir ikiliğin varlığı sonucuna ulaşmak da doğru değildir. Voltaire bu suretle Hıristiyan inançlarını, insel doğadan ayrılmaz sayan ve XIX. yüzyılda yeniden doğan düşünlerden uzaklaşmış olur.

Voltaire'in, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* adlı eseri, Pascal'ın *Essai sur les Moeurs* adlı eseriyle Bossuet'nin *Histoire Universelle*'ine ve Saint-Augustin'in *Cité de Dieu*'süne aykırıdır. Bu son iki yazar, tarihin birliğini, hal'in geçmiş zamanla dayanışmasının ürünü sayarlar. Voltaire ise, insel olaylardan Tanrısal zihnin rolünü uzaklaştırmış ve olguları zorunlu ve mekanik bağlantılarıyle açıklamıştır. Küçük nedenlerin gücünü meydana çıkarmış, rastlantının egemenliğini göstermiştir. Ona göre, tarihte rol oynayan, insel tutkuların oyunlarıdır. Zira o, tarihi, bir gazete değil, insan ruhunun eylemlerinden ibaret görür. Charlemagne'dan başlayarak Louis XIV. dönemine dek incelediği ünlü tarihinde, üzerinde durduğu temel noktalar, tarihsel olaylar değil, törelerdir; bireyler değil, dönemlerin ticareti, maliyesi, bilim ve sanatları gibi ruhudur. Ona göre, bu dönemlerin her biri, geçmişle dayanışmayan birbirinden ayrı birer bütün oluştururlar. Voltaire, âdeta geçmiş zamanı, hiç olmamış gibi sayar; daima şimdiki zamandan ya da ulusların gelmiş oldukları noktadan hareket etmeyi salık verir: "Eskileri sürdürebileceğimizi sanmayınız; geçmiş, ancak bir tecessüs etkenidir; şimdiki zaman ise, bir zorunluluktur" der.

Özet olarak ona göre, tarihsel zamanlarda süreklilik yoktur. Bu, uzay için de böyledir. Evrensel tarihte Hıristiyanlıktan başka şeyler de vardır. Asya veya Afrika ülkelerinin, Batı uygarlığına eklenmiş olan uygarlıkları vardır. Bir aynı dönemde iki çeşit tarih bulunur: Biri resmî tarihtir ki, ilk planda belgeler içinde görülür; ikincisi, dinsel ve kiliseye özgü tarihtir ki, burada insan tamamıyle tutkularına, intikamlarına ve çıkarlarına terk edilmiştir. Az gürültülü ya da daha çok meçhul olan bu tarih, insana yararlı olan icatların tarihidir. Bu dönemde birtakım adı bilinmeyen buluşlar vardır ki, bunların icatları üzerinde bilginler sonradan düşünürler; bu icatları yapan felsefe değil, "birçok insanda bulunan mekanik içgüdüdür". Voltaire'e göre, Yunan ve Romalılarda makinelerin çokça kullanılması, onların saçma inançlarındaki saçmalıkla çelişiktir. Voltaire, bir taraftan da Montesquieu'ya saldırır; onun yöntemsiz olarak naklettiği bilgilerin hemen hepsinin yanlışlığından söz eder ve hele iklimin, bilimler, din ve sanatlar üzerindeki etkisine dair düşünlerini red ve inkâr eder. Voltaire'e göre, din kurumunda, doğal zorunluluktan çok, rastlantılar vardır.

Voltaire, kuşakların (nesil) tarihsel dayanışmasından zevk almaz. Montesquieu, Fransa'daki liberal monarşi kuramını bu dayanışma üzerine kurmuştur. O, bir anlama göre, liberal değildir. Onun düşmanları, krallığın geleneksel düşmanlarıdır. Dinsel yönetim, görevleri rüşvetle satmak esasına dayanır. Hoşgörü ve adaleti yapabilecek olan ise, felsefe ruhundan ilham alan ve geniş bir otoriteye sahip olan kraldır. Büyük Petro, Büyük Frédéric, Catherin II'lerin uyguladıkları gibi, aydın bir istibdat, Voltaire'in politika ülküsünü oluşturur. Zira ona göre, sanatların, bilimlerin, hoşgörünün artışı, insanlığın sürekli ve kendiliğinden bir gelişmesinin ürünü değil, bir büyük egemenliğin ve iyi bir hükümetin eseridir. Nihayet Voltaire, ilerlemeye inanmış, uygarlığı sevmiş, insanlığın eşit olmayan tereddütlü yürüyüşünü, saçma inançlara bağlı bağnaz ve şaşkın bir bilgisizlikle iyilik seven ve aydın akıl gibi iki karşıt nedenin sonucu saymıştır. İlerlemenin işçileri ise, büyük adamlardır. Akla hizmet eden ve aklı koruyan büyük adamların istibdadı sayesindedir ki, ilerleme ve uygarlık gerçeklenebilir. Voltaire, "devletleri ambarlarının dibinden yöneten"; "karılarını ya da hizmetçilerini yönetmeye yetenekleri olmadığı halde, evreni düzenlemekten büyük bir haz duyan" adamlarla alay eder. Mülkiyetin gelişmesini ister; sahip olma olgusunun bireye, kendisini yetiştiren bir kişilik ve vekar verdiğine, insanın gü-

cünü bir misli artırdığına inanır. Bir insan, kendisi ve ailesi için, bir efendi için olandan daha çok şevk ve hazla çalışır. Voltaire, kuramsal olarak cumhuriyeti ister; fakat, bunun bazı sakıncalarını sayar ve ancak coğrafî mevkilerinin himaye ettiği küçük devletlere uygun görür. O, genel olarak insanların kendilerini yönetmeye nadiren lâyık olduklarını iddia eder ve cumhuriyeti, ailelerin gruplanmasından doğan toplumun ilk şekli sayar. Ona göre, ekonomik halin, karmaşık bir hal alışı, özlerde (aşiret) görülen demokratik hayatı yıkar; zenginler aristokrasiyi, halk ise demokrasiyi ister; krallar da krallığı tercih ederler. Farelere sorarsanız, kedilerin boynuna birer çıngırak asılmasını önerir.

Voltaire'in Rousseau ile ilişkisi de önemlidir: Onun *Contrat Social* adlı eserinde savunduğu vahşî hale karşı öfkelenen Voltaire, bir dostuna yazdığı mektupta, "pek iyi görüyorsunuz ki, Jean-Jacque, bir maymunun insana benzediği kadar bir filozofa benzemektedir" demiş ve onu, "Diojen'in kudurmuş köpeğine" benzetmişti. Rousseau, ona, *Eşitsizliğin Kökenine Dair Konuşma* adlı eserini gönderdiği zaman, Voltaire şu karşılığı yollamıştı: "İnsan cinsi aleyhine yazılmış olan kitabınızı aldım efendim, teşekkür ederim. Bizleri hayvanlaştırmak için hiç bir zaman bu denli zekâ sarf edilmemiştir. Eseriniz okunduğu vakit, insan dört ayakla yürüme özlemine tutuluyor. Bununla birlikte altmış yıldan fazla bir zaman vardır ki, böyle yürüme alışkanlığımı yitirdim; ne yazık ki, o alışkanlığı yeniden kazanmanın benim için olanaksız olduğunu hissediyorum". Rousseau ile Voltaire'i ayıran esaslı fark, birincinin duygulara ve içgüdülere, ikincinin ise akla dayanmasından ibarettir. Voltaire, insanın doğası itibarıyle bir hayvan olduğunu, fakat uygarlığın onu, kurmuş olduğu düzen sayesinde vahşî içgüdülerini yumuşatmak ve zincirlemek için vücuda geldiğini ve uygarlığın emri altında bulunan insanın, vahşî halindekinden daha çok iyi bir yaratık olduğunu savunur; kurumları insanlar oluşturduğu halde, kurumların da insanı disiplin altına aldığını ileri sürer.

Özet olarak felsefesi mutlak surette maddeci olan Voltaire, ahlâk, politika, ekonomi, sosyal reform, ıslahat gibi hususlarda hemen daima şimdiki halin hayatına bağlı kalmış, "monarşiye yararlı olan ve bir cumhuriyet için gereken her şeyi saklamış" olduğuna inandığı İngiliz hükümetini, politikada örnek bir rejim saymıştır. Hukuk bakımından tekdüzenli kanunların aleyhinde olan Voltaire, cezaya taraflıdır. "Cezalandırınız, fakat körü körüne cezalandırmayınız; cezalandırınız, fakat yararlı bir surette. Eğer gözleri bağlı olarak adalete sahip olmak zorlaşırsa, akıl, adalete kılavuzluk etmelidir" der. Kanıtların doğa ve gücü hakkında kuşkuları olan bir yasamada, "kanun, iki tarafı da keskin bir pala olur ki, bu hem suçluyu hem de suçsuzu eşit olarak boğazlar". Voltaire, işkencenin kaldırılmasını yargılamaların açık (alenî) olmasını ister ve rasgele nedenlerle yapılan tutuklamaların (tevkif) önüne geçilmesini ister. Cezalandırmadan önce, tüm suçları meydana çıkarmayı, sefaleti yok etmek suretiyle hırsızlığın önüne geçmeyi, gizli doğurmalarla evlât katilliğini önlemek için, doğumevlerinin açılmasını, suçla cezanın orantılı olmasını, küçük kusurların büyük cinayetler gibi cezalandırılmamasını ister. Dine saygısızlık, kâfirlik, intihar gibi durumlarla muhaliflerin kendi aralarında ya da Katoliklerle evlenmeleri gibi durumları bir suç saymamak, nihayet ölüm cezasını, ancak bir kuduz köpeği öldürmek gibi, çoğunluğun hayatını kurtarmak için başka bir çare kalmadığı zaman uygulamayı, canileri, yine insanlara yararlı olabilecek şekilde yaşatmayı, ülkelere zarar verdikleri için, onları, ölünceye dek yurda hizmet ettirmeyi ister. Bunlar, Voltaire'in başlıca adalet ilkeleri olduğu gibi, zararların ödenmesi, merhametle, adaletin birleştirilmesi, müsaderenin kaldırılması, çocukları, babalarının hataları yüzünden aç bırakmamak, cezaları daha utandırıcı ve daha az zalim bir duruma getirerek suçların azaltılması da, onun başlıca önerilerini oluşturur. Ona göre, "onur aşkı ve utanma korkusu, cellâtlardan daha iyi ahlâkçıdırlar". Doğal adaleti kanundan üstün sayan Voltaire, yasal bir yönetimin haksız kurallarına itaat etmemeyi de şiddetle savunmuştur. 1789 Fransız İhtilâlinin doğmasında bu düşünlerin büyük rolü olmuştur. Voltaire, iyimserliğin de aleyhindedir. *Candide* adlı eseri, ortaçağ Tanrıbilimiyle Leibniz'in iyimserliğini hor gören ve bunlarla alay eden felsefesel bir romandır. Ona göre, iyimserlik, kötülüğe razı olmaktan ibaret olan bir gevşeme felsefesidir. O, insanlara bu dünyadaki kötülüklerin gösterilmesini ve buna isyan etmelerini öğretmeyi savunur.

Voltaire'i özetleyecek olursak, şu sonuçları elde edebiliriz: O, metafizikle derinden uğraşmamış; insanlığın ortak çıkarlarına hizmet etmeyen düşünlere pek de önem vermemiştir. Metafizik düşüncelerden yoksun oluşu, onu imansızlığa sürüklemiştir ki, bunda din adamlarıyle kilise baskıları hakkındaki gerçek bilgileri büyük bir etki yapmıştır. Ona göre, Tanrı hakkındaki inanç ve düşünler, duygulardan gelir; duygular da doğal bir mantık oldukları için, en ilkel ve kaba insan-

dan başlayarak çağlar boyunca gelişir. İlk insanlar, felâketlerle iyiliklerin, kıtlıkla bolluğun, fırtınalarla iyi günlerin... vb. birbirlerini izlediklerini görmüşler, bir efendinin, kendi öz efendilerinden üstün bir hükümdarın varlığını hissetmişlerdir. Voltaire, filozofların Tanrı varlığını kanıtlamak için ileri sürdükleri düşünleri üç noktada özetlemiştir:

a) Zorunlu ve ebedî bir varlık var olmadan âlemi açıklamak olanaksızdır.

b) Ereksel nedenler. Voltaire, bu kanıt üzerinde fazlaca durmuştur. Zira, ona göre, evrenin olağanüstü bir ahengi vardır ve insan bedeni pek ince bir uyumla organlaşmıştır.

c) Ahlâksal kanıttır ki, bu, öc alan ve ödüllendiren bir Tanrı'yı kabul etme gereksinmesi inancına dayanır.

Tanrıtanımazlığa gelince, bu inançta, tüm toplum bağları kırılır, evrensel bir savaş, her çeşit vahşiliği yaygın bir hale getirir; bu itibarla bir Tanrı'ya inanmakta yarar vardır; zira, hiç olmazsa bu inanç, insanı, yapacağı cinayetlerin eşiğinde durdurmuş olur. Fakat, yüce varlığın doğası hakkında bir şeyler öğrenmek için düşünme gereksizdir. Çünkü, tanrılığa upuygun bir bilgiye sahip değiliz; onun âlemle ilişkisi de pek anlaşılır gibi değildir ve karanlıktır.

Voltaire, bazen Tanrı'yı maddeyle eşsonrasız (coéternelle) sayar ve onu yaratıcı olmaktan çok, evrenin mimar ve düzenleyicisi olarak görür; (yani, yaratmayı, yokluktan var etme anlamında kabul etmez), bazen de, daha ileri giderek, Tanrı'nın açıkça âlemle özdeş olduğundan söz etmekle de bir çeşit panteizme eğilmiş olur: "Tanrı her yerdedir ve evrenin tüm kısımlarında ve benim kendi kısımlarımda da vardır" der. Bu itibarla o, Tanrı kayrasına da pek inanmaz ve önce de sözünü ettiğimiz gibi, *Candide* adlı eserinde, Leibniz'in iyimserliğini eleştirir. Bununla birlikte, Tanrı, der, evreni mutluları meydana getirmek için düzenlememiş olsa bile, hiç olmazsa iyi eylemleri ödüllemek ve kötüleri cezalandırmak için bu âlemi düzenlemiştir, demekten de çekinmez.

Onun, 'ruh' hakkındaki görüşü de belgin değildir. "Biz, der, var olduğumuzu, yaşadığımızı, düşündüğümüzü biliyoruz; daha ileriye gitmeyi istemek, karanlık bir uçuruma düşmektir". Onu tanımlayamayız. O, "etkileri bilinen bir bilinemez ilkedir ki, onu kendimizde hissetmekteyiz". Onun ölümsüz oluşu, kendimizden bir parçanın korunmuş olacağı ve bir ahret yaşamının varlığı... gibi düşünceler de ancak olasılıdırlar; en iyisi, insanın, sanki bunlardan biri gerçekten varmış gibi, kendisini ahlâk kanunlarına uygun olarak yönetmesidir.

Voltaire'e göre, gerçeksel ahlâk, ancak özgürlük sayesinde olanaklıdır. O, bu inançla elindeliği kanıtlamaya çalışmıştır; fakat onun özgürlüğe içtenlikle inandığı da pek kesin değildir; bununla birlikte Voltaire, bir ahlâk kanununun var olduğunu, bunun bize, vicdanımızın sesiyle dikte ettiren ve söyleyen bir Tanrı'dan geldiğini de anlatır; bunu, haklı ve haksız düşününün ince ve kaba da olsa tüm insanlıkta bir ahlâksal temel olarak var olduğu düşüncesiyle tanıtlamaya çalışır. Tanrı'nın kalbimize yerleştirdiği bu doğal içgüdü, başkalarına da kendimize yapılmasını istediğimiz gibi davranmamız gerektiğini bildirir.

Açıkça anlaşılıyor ki, Voltaire, bilimsel anlamda bir metafizikçi ve ahlâkçı değildir. O, bu konularda hiç bir spekülasyona katılmamış, olayların dış görünüşleriyle ve daha çok sosyal insanla uğraşmıştır; bunun içindir ki, içlerinden birini seçmeksizin üç hükümet biçimini mukayese etmekle yetinmiştir ve aristokratik devlet, "halkın bir gözünü", monarşik devlet ise, "iki gözünü oyar" kanısında bulunmuştur. Gerçekte onu ilgilendiren devlet biçimleri değil, özgürlüğün yeterince korunmasıdır; ve ülküsel bir devlet olarak İngiliz yönetim tarzını beğenir; birçok durumlarda idam cezasını kaldırmak ister; suçluları çalıştırmak suretiyle topluma yararlı bir öğe haline getirmeyi önerir.

Voltaire'in yolunu Fransa'da Turgot, Condorcet, Mirabeau izlemişlerdir. Voltaire olmasaydı Renan da yetişemezdi. Zira, G. Lanson'un dediği gibi, duygudaşlık (sympathie) ile inkâr edilebilmek için, öfkeyle inkâr etmek gerektir. Onun tarih anlayışındaki çırakları ise, Gibbon, Buck'la, Niebuhr, Grote'tur. Voltaire, en büyük zafer zevkini tiyatroları sayesinde kazanmıştır. Felsefesel şiir yazmakta Pope'la (1688-1744) eşit sayılır. Edebiyatsal çalışmalarında tiyatro, komedi, trajedi, dram, opera gibi tüm şekilleri denemiş, fiziğin gizlerine (sır) nüfuz etmiş, deneyüstü geometriyi kavramış ve insan zekâsının tecessüsünü davet eden her konuya değinmiştir. Onun leh ve aleyhindeki düşüncelere karşın, insan cinsinin iyiliğine çalışmış, uygarsal özgürlük ve dinsel hoşgörüyü getirmiş, bilgisizlik ve saçma inançlarla savaşmış bir deha olduğundan kuşkulanılamaz. Bilinmeyeni bilinene dönüştürmek ve olamayana ergi yöntemiyle tanıtlamak gibi iki esasa dayanarak, beğenmediği hal ve konularla alay etmiş olan Voltaire kadar kendi yüzyılı üzerine etki yapmış olan pek az insan anımsanabilir. Onun büyük meziyetlerinden biri, özetlemekte, felse-

fesel ve bilimsel konuları halka yaymakta gösterdiği başarıdır. *Dictionnaire Philosophique Portatif* (1714) adlı eseri bu türdendir. Voltaire, İngiltere'den Locke'un görgücülüğünü, Newton'un doğa felsefesiyle yaradancılığını ve doğal dinini Fransa'ya aktarmış ve 'tarih felsefesi' terimini en önce o kullanmıştır. Voltaire, demokratik ülküleri ve bir gün bunların muzaffer olacağını kesin olarak sezmiş değildir. O, düşündüğünü söylemek ve yazmaktan çekinmeyen ve inandığı gibi yaşamaktan vazgeçmeyen ve yaşamı boyunca gerçek ve özgürlük için olduğu kadar da hoşgörünün bilinçlenmesi ve din adamlarının sefalet ve bilgisizlikleri yüzünden insanlığa yapmış oldukları kötülükleri sergilemekten çekinmemiş bir düşün kahramanıdır.

Voltaire, felsefesel düşüncelerini, bir sisteme bağlamadan tüm eserlerine dağıtmıştır. Az çok felsefeyi ilgileyen eserleri şunlardır: *Pensées sur le Gouvernement; Les Idées Républicaines; Les Commentaires de l'Esprit des Lois; Lettres Philosophiques Ou Lettres Anglaises; Les Éléments de la Philosophie de Newton; Le Traité de la Tolérance; L'Histoire de Jenni; Dictionnaire Philosophique;* ve Beccaria'nın *Délites et les Peines* adlı eserini açıklayan kitabı.

Voltaire'in külliyatı birçok kez basılmıştır: Beuchot baskısı 72 cilttir (Paris, 1829-1834); Kehl baskısı 92 cilttir (Paris, 1785-1789); Garnier baskısı 50 cilt (1877-1883). Edebiyatsal ve felsefesel eserleri ayrı ayrı da çeşitli dillere çevrilmiş olarak da birçok kez basılmıştır. *XIV. Louis Çağı* (3 cilt olarak Nahit Sırrı Örik tarafından (1945-1946), *Felsefe Sözlüğü* (4 cilt olarak Lütfi Ay tarafından, 1943-1946; 2. baskı, 1976); *Filozofça Konuşmalar ve Fıkralar* (2 cilt olarak Fehmi Baldaş, 1947-1948) tarafından, ayrıca yine bu son yazar tarafından *Candide* (1944), *Öyküler* (2 cilt, 1945-1946); *Saf Oğlan* (1943) dilimize çevrilmiş olduğu gibi, *Zadig* ve başka öyküleri de Yaşar Nabi Nayır tarafından dilimize çevrilmiş (1946) ve bunları hepsi M.E.B. yayınları arasında basılmışlardır.

Bkz. E. Faguet, *Le XVIII e Scièle et Voltaire* (Lecène ve Oudin baskısı); Desnaireterres, *Voltaire et la Societé du Dix-Huitième Scièle* (Didier baskısı; G. M. C. Brandes, *Voltaire* (2 cilt, 1930); André Maurois, *Voltaire* (1932); H. N. Brailsford, *Voltaire* (1935); N. L. Torrey, *The Spirit of Voltaire* (1938); A. E. Meyer, *Voltaire: Man of Justice* (1945); E. Bersot, *La Philosophie de Voltaire* (Paris, 1838); G. Lanson, *Voltaire* (Paris, 1909); D.-F. Straus, *Herrschaft der Vernunft* (1949); Bengesco, *Bibliographie de ses Oeuvres* (4 cilt; Paris, 1882-1890); J. Morley, *Voltaire* (Londra, 1872) L. Crouslé, *La Vie et les Oeuvres de Voltaire* (2 cilt, 1889); G. Pallissier, *Voltaire Philosophie* (Paris, 1908); E. Bréhier, (cilt II, s. 455-465); W. Durant, (s. 221-281); H. Höffding, (cilt I, s. 482-486 ve 542); F. A. Lange, (cilt I, s. 302-308); Vorlander, (cilt II, s. 212-215); Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'ndeki, *Ignorance, Gerre, Egalité, Gouvernement, Proprieté, Sensation, Borne de l'Esprit Humaine L'Âme, Maitère, Tout est Bien, Religion, Prejugés, Atheisme...* vb. maddelerle diğer felsefe ve edebiyat tarihleri; P. Valéry, *Voltaire* (Paris, 1945); A. Maurois, *Voltaire* (Paris, 1945); L. Francis, *La Vie Privée de Voltaire* (1948); R. Pompeau, *Voltaire par Luis même* (1955); ve yine bu yazarın, *La Religion de Voltaire* (1956). Onun hakkında daha pek çok makale ve eser yazılmıştır.

VORLANDER, Karl. Alman felsefe tarihçisi. 2 ocak 1860'ta Marburg'ta doğdu, 6 aralık 1928' de Münster'de öldü. 1919'da profesör olmuştu. Marburg Okulunun Yeni Kantçılarından bir sosyalisttir. *Gescht. des Philosophie* (3 cilt, 9. baskı, 1949-1955) adlı eserlerinin birinci cildini dilimize M. İzzet (1927), ikinci cildini Orhan Sadettin (1928) çevirmiştir. Bu üç ciltlik Felsefe Tarihi, dönemleri ve filozofları, nesnel ve sentetik bir görüşle açıklayan önemli bir eserdir. İlk kez 1903'te basılmıştır. Vorlander'in diğer önemli eserleri şunlardır: *Kant u. d. Sozialismus* (1900); *Kant u. Marx* (1911, 2. baskı, 1926); *Kants Leben* (1911, 2. baskı, 1921); *Kant, Fichte, Hegel und Sozialismus* (1920); *Von Machiavelli bis Lenin* (2 cilt, 1924). Bizim de yararlanmış bulunduğumuz Felsefe Tarihi'nde, Vorlander, mensup olduğu okulun anlayış ve görüşlerine uymuş, sistem ve doktrinlerin çoğu kez önemli olan ayrıntılarına önem vermeyerek Yeni Kantçılığın amaçlarına uygun yorumlamalarda bulunmuştur.

Bkz. W. Kinkel, *Kantstudien, 34.* (1929).

VRIES, Joseph de. Alman filozofu. 3 ocak 1898'de Ochtrup'te doğmuş olan Vries, 1929' da Valkenburg'daki cizvit kolejine, 1934'te de Münih'deki koleje profesör olmuştu. Daha çok mantık ve bilgi kuramıyle uğraşmıştır. Şu eserleri önemlidir: *Denken und Sein* (2. baskı, 1953); *Critica* (2. baskı, 1954); *Logica* (2. baskı, 1952).

Bu filozofu, Spinoza'nın arkadaşlarından olan Simon de Vries ile karıştırmamalıdır.

W

WACHTER, Jean Georges. Alman filozofu ve Tanrıbilimcisi. XVII. yüzyılda yaşamıştır. Önce Spinoza doktrinine düşman olmuş, daha sonra Hıristiyanlığın başlangıçlarıyle en eski Yahudi geleneklerine bağlanmıştır. İlk eseri, *Akılla Dinin Uzlaştırılması* ya da *Ahlâk Felsefesiyle Hıristiyan Dininin Ahengi*'dir (Amsterdam, 1692). Bu eserin amacı, adından anlaşılıyorsa da, içinde verdiği bilgi ve düşünceler, bu amacın gerektirdiği düzene uygun değildir. Wachter, fırsat buldukça Spinoza'ya saldırırsa da, onu kabalcılıkla (cabbalisme) karıştırır ve bu doktrine de saldırır. Bu konuda, *Yahudilik İçinde Spinozacılık* (Amsterdam, 1699) adını taşıyan küçük bir eser yazmıştır ki, bu, kabalcılığa dair bazı kitapları okumak suretiyle Yahudiliği kabul etmiş olan bir Protestana yazmış olduğu mektuplardan oluşmuştur. Wachter, bu eserde, Spinoza ile kabalcılığı karşılaştırarak, her ikisinin de Tanrıtanımaz olduğu sonucuna ulaşır. Fakat, *Kabalcılığa Dair Açıklamalar* (Roma, 1706) adlı bir üçüncü eserinde başka bir dil kullanır; eski düşüncelerinden vazgeçerek, Spinoza'yı Tanrıtanımazlığın bir havarisi değil, yüce bir bilimle aydınlanmış bir bilge olarak nitelendirir; onun, Hıristiyan dininin tüm gerçeklerini ve İsa'nın tanrılığını kavramış olduğunu ileri sürer; sonra da kabalcılık hakkındaki düşünlerini (fikir) değiştirerek bu doktrini, Modern Kabal ve Eski Kabal olmak üzere iki türe ayırır. Bunların birbirinden pek farklı olduğunu iddia ederek, birincisini fazlasıyle hırpalar. İkincisinin ise, ilk Hıristiyanlarla kilise babalarının Nicé Tinsel (ruhanî) Meclisine dek süregelen inançları olduğunu kabul eder. Brucker, Felsefe Tarihi'nin 6. cildinde Wachter'in son zamanlarında, *Essencilerin Tarihi* adlı bir eser yazmış olduğunu, fakat bu eserin basılmadığını kaydeder. Wachter, bu kitaplarında, başlangıçta Hıristiyanlığın da Essenciliğin yetkinleşmiş bir şeklinden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir.

Bu Wachter'i, aynı ad ve soyadını taşıyan ve yine XVII. yüzyılın Alman filozof ve Tanrıcılarından biri olup, *Glaussarium Germanicum* adlı eserin yazarıyle karıştırmamalıdır.

WADDINGTON, Charles. XIX. yüzyıl Fransız mantıkçılarından. *Essai de Logique* (1857); *Etudes sur le Pyrrhon* (1860) adlı eserleri felsefe tarihçileri için de önemlidir. Waddington, bölme (division) yöntemiyle tasım (kıyas) yöntemi arasındaki ilişkiye dayanarak, tasımın kaynağı, Eflatun'un diyalektik bölmesinde gizlidir, iddiasında bulunmuş ve bunu tanıtlamak için, orijinal karşılaştırmalar yapmıştır.

WAGNER, Jean-Jacques. Alman filozofu. 1775'te Ölm'de doğdu, 1841'de öldü. Würsburg Üniversitesinde profesördü. İlk eserlerinde, Kant, Eflatun ve daha çok Schelling doktrinlerine bağlıyken sonraları, bu son filozofun hasmı olmuştur. *Ülküsel Felsefe Sistemi* (Leipzig, 1804) adlı eserinin Önsöz'ünde, Schelling'e muhalif olduğunu ilân etmiş ve bu filozofu, saf bir ülkücü spekülasyondan kurtulmak, mutlak gerçekliğin âlemle ilişkilerini açıklayacağını iddia ettiği halde, bunu başaramamak, dinsel ve ahlâksal ilkelerden yoksun olmak gibi kusurlarla suçlandırmıştır. *Eski Dünyanın Tümel Bir Mitolojisine Hizmet İçin Düşünler* (Frankfurt, 1808); *Eflatun Felsefesinin Bir Taslağı* (Göttingen, 1779) adlı eserlerinin birincisi, Oken'in İsis adlı dergisinde (IX'uncu, 1819; I'inci, 1820; IV'üncü, 1821 defterinde) geniş ölçüde eleştirilmiştir. Bu eser, daha sonra yazdığı, *Öğretim Sistemi ya da Okullardaki İncelemelerin Yöntembilimi* (Aarau, 1821) adlı eserinde savunduğu doktrinin ana çizgilerini kapsar. Diğer eserleri: *Felsefenin Niteliğine Dair Program* (Bamberg, 1804); *Felsefe ve Tıp* (Wursburg, 1805); *Teodise* (Bamberg, 1810); *Politika Biliminin Taslağı* (Leipzig, 1805); *Matematik Felsefe* (Erlangen, 1811). Hepsi Almanca olan bu eserlerden başka, Bilimler ve Sanatlar Gazetesi adında bir dergi de çıkartmıştır ki, bunun ilk nüshası, 1805'te Leipzig'de basılmıştır.

WAHL, Jean. Fransız filozof ve ozanı. 1888'de doğmuş, 1965'te ölmüştür. Varoluşçuluk sistemine bağlıdır. Felsefe tarihi için de önemli olan eserleri şunlardır: *Tableau de la Philosophie Française* (1946); *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920); *Le Rôle de l'Insatant dans la Philosophie de Descartes* (1920); *Etude sur le Parménide de Platon* (1926); *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophies de Hegel* (1930); *Vers le Concret* (1932); *Etudes Kierkegaardiennes* (1938); *Connaître Sans Connaître, Poème* (1938); *Poème de Circonstance (1944); Petite Histoire de «l'Existentialisme» Suivi de Kafka et Kierkegaard* (1947); *Traité de Métaphysique* (1948).

WAITZ, Theodor. Alman filozofu. 17 mart 1821'de Gotha'da doğdu, 31 mayıs 1864'te



Marburg'da öldü. Burada 1848'den beri profesördü. O, psikolojiyi felsefeye temel yapmış ve bu amaçla ilkel topluluklar ve uygar olmayan toplumları derinden incelemiştir. Bu amaçla yazdığı şu eser önemlidir: *Anthropologie der Naturvolker* (VI. cilt, 1859-1872).

WALCH, Jean-Georges. Alman filozofu. 1693'te Meiningen'de doğdu, 1775'te Jena'da öldü. 1715'ten itibaren bu şehirde filoloji ve Tanrıbilim okutmuştur. Alman bilginleri arasında ünlü olan bir ailenin başkanıdır. Okuttuğu iki bilime dair birçok Almanca eser yazmıştır. Fakat, onu filozof yapan, Leibniz'in etkisi altında yazmış olduğu şu eserleridir: *Felsefe Kolejlerine Bir Giriş Olarak Doğa Sistemi Üzerinde Düşünceler* (Jena, 1773); *Felsefe Sözlüğü* (Leipzig, 1726). Bu eser, Henning tarafından eklenmiş olan notlarla tekrar basılmıştır (2 cilt, 4. baskı, 1775). *Mantık Tarihi* (Leipzig, 1721); *Felsefeye Giriş* (Leipzig, 1727). Bu eser de birçok kez basıldı. Eserlerinden bir kısmına Latince bazı dissertasyonlar eklemiştir; bunların en önemlisi, *Parerga Academica*'dır (1721).

Walch'ın oğlu Jean Ernest-Emmanuel Walch, dinsel yorumlama (eristique - tefsir) felsefesine dair önemli bir memuvarıyle tanınır (1750).

Chretien-Guillaume-François Walch, *Doğu Felsefesini Yorumlama* adını taşıyan bir memuvarıyle ünlüdür. Bu eser, Mihaelis'in, *Syntagma Commentationum Societatis Scientiarum* adlı eserinin sonuna eklenerek basılmıştır (Göttingen, 1767).

WALTHER, Fried. Andr. XVIII. yüzyıl Alman felsefe tarihçilerinden. *Eski İbranilerin Felsefe Tarihi* (Göttingen, 1750) adlı eseri önemlidir. Bu yüzyılda aynı soyadını taşıyan birkaç değerli kişi daha vardır ki, başlıcaları ve bunların önemli eserleri şunlardır.

J. Gott. Walther: *Elealıların Açık Türbeleri* (2. baskı, Magdeburg ve Leipzig, 1724).

Jo. Ed. Walther: *Epiktet'in Hayatına Dair* (Leipzig, 1747).

Phil. Fred. Walther: *Doğum, Hayat ve Ölüme Dair* (Nurenberg, 1807); *Doğanın Benciliğine Dair* (Nurenberg, 1807); *İnsanın Fizyolojisi* (Landshut, 1807) adlı eserleriyle tanınan bu filozof, Landshut Üniversitesi profesörlerindendir ve Schelling Okuluna bağlıdır.

XIX. yüzyılda yaşamış olan Julius Walther: Güzel hakkındaki araştırmalarıyle tanınmış olan bir Alman estetikçisidir ki, en önemli eseri şudur: *Die Geschichte der Aesthetik in Altertum Ihrne Begrifflichen Entwicklungnach* (Leipzig, 1893).

WANG-MANG. Çin filozof ve devlet adamı. İsa peygamberin yaşadığı dönemlerde sağ olduğu anlaşılan bu imparator, cüretli bir Konfuçyus kuramcısıdır ve yazardır. O, eski metinlerdeki özgeciliği (altruisme), resmî kanunlara geçirmeye ve bu vesileyle de köleliği kaldırmaya çalışmış; ürünlerin tarım işçileriyle paylaşılmasını kanunlaştırmıştır. Onun bir eserinden alınmış olan şu parça, insansever ruhunun ve ülküsünün bir kanıtı sayılabilir: "Bir zamandan beri güçlü kimseler, geniş arazi elde etmişlerdir. Oysaki, yoksullar bir iğne dikecek kadar olsun bir yere sahip değildirler. Fazla olarak onlar, köle pazarlarına yerleştirilmişler, öküzler ve atlar gibi satılmışlardır. Bu durum, öteki yaratıklara oranla insan onurunu kurmuş olan gökyüzünün gözlerinde bir küfürdür".

Bkz. René Grousset, *L'Homme et son Histoire* (s. 46; Paris, 1945); E. V. Zenker, *Histoire de la Philosophie Chinoise* (Payot baskısı, Paris).

WANG-TSCHUNG ya da **WANG-TCHONG.** Çin filozofu. Milâdın 27. yılında doğmuş, 97 ya da 100. yılında ölmüştür. Maddeciliğe bağlı bir kuşkucudur. Kendisi yoksul bir kişiydi. Az gelir getiren bayağı işlerde çalışmayı, onurlulara ve onur getiren işlere uşaklık etmeyi yeğ tutmuş olan özgür zekâlı bir düşünürdü. Tinsel dogmaları (dogme) akıl yoluyle ve sert bir üslupla açıklamış ve hemen çağının tüm düşünce ürünlerini gözden geçirmiş, güçlü bir ruha sahip olan bu filozof, tanrıları, ruhları, cinleri, ifritleri ve mucizeleri tümüyle inkâr etme yiğitliğini göstermiştir. Ona, Konfuçyusculerin kahramanları kadar da Taocuların kutsal kişileri hiç bir etki yapmamıştır. Tarihe de pek saygısı olmayan Wang-tschung, uydurma efsanelerle asılları bozulmuş olan metinlerden de söz etmekten çekinmemiştir. Kutsal ve hatta dışkutsal kitaplardan da tiksinen bu filozofun kuşkuculuğunda bu kitaplardan bazı şeyler vardır. Düşüncelerinde fantazyaya ve bazı ukalâlara kapılan Wang-tschung, incelediği konuları acı bir dille yorumlar, fakat kendi kişisel görüşlerini belirtmez; kutsal ve eski inançları kapsayan metinlerden ayrılmaz. O, Çin'de IV. ve III. yüzyıllarda başlamış olan kozmografya kuramla-

rına da karışmış, o dönemlerin bu konudaki bilgi ve inançlarına katkıda bulunmuştur.

Ona göre, gök (sema), kuzeye doğru yeryüzüne o suretle dalar ki, güneş yapısının tüm kuzeysel kısmıyle dünyamızın altında yol alma zorunda kalır. Wang-tschung, güneşin tutulma olayında birdüzenliliğin bulunduğundan söz etmiş, mantık'ta Taocular gibi sorit'le (sorité) de uğraşmıştır ki, bu, onun kuşkuculuğu yüzünden doğal bir girişimdir. Kendisinden zamanımıza *Loen heng* adlı bir eseri gelmiştir. (Bunu, A. Forke, *Lun-heng, Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung* adıyle İngilizceye çevirmiştir, 2 cilt, 1921). Ve esere, bu Çin filozofunun düşüncelerini belirten bir Önsöz yazmıştır. Forke, onu Lucien ve Voltaire'le karşılaştırma (mukayese) lütfunda da bulunur.

Bkz. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (1968); Maspero, *L'Astronomie Chinoise Avant les Hans* (1929); Saussure, *Les Origines de l'Astronomie Chinoise* (1930);

WANG-CHI-FOU. Çin ozan ve düşünürü. XIII. yüzyılda yaşamıştır. Bu yazar, Thasa-Khi denilen bir çeşit dram ya da operaların gerçek yaratıcısı sayılır. *Doğu Pavyonu* adlı eserinin hâlâ önemini koruduğu anlaşılmaktadır.

WANG YANG-MİNG. Çin filozofu. 1472'de doğmuş, 1528'de ölmüştür. Doğa felsefesinde akılcı bir doktrine sahip olan Wang Yang-Ming, Yeni Konfuçyusçülerdendir.

WARBURTON, William. İngiliz bilgin, filozof ve Tanrıbilimcisi. 1698'de doğmuş, 1779'da ölmüştür. Dilin kaynağı hakkında İncil'de açıklanan görüşü, yani Âdem'e, Tanrı'nın, dini ve dolayısıyle konuşmayı öğretmiş olmasını, ihtiyat kaydıyle kabul eder ve eşyanın doğasına uygun olarak dilin yapay (suni) bir surette geliştiğini savunur. *Divine Legation of Moses (Musa'nın Tanrısal Yasaması)* (5 cilt, Londra, 1756; Ek'le birlikte, 1788) adlı eseri, 1764'te *Essai sur les Hiyéroglyphes des Egyptien* adıyle Fransızcaya çevrilmiş ve basılmıştır. Warburton, bir mütebahhir olarak bir tez ve eser daha yazmıştır ki, bunlardan, *Bir Dinin İlkeleri Üzerine Tanıtlanılmış Olan Musa'nın Görevi* pek orijinal açıklamaları kapsadığından, zamanında oldukça büyük gürültülere neden olmuştur. Warburton, kutsal kitap ayetlerine körü körüne bağlı olan dar bir düşünür değildir. Onun dinsel konuları yorumlamak ve çözümlemekte kullandığı yol kaynağını imandan değil, akıl, bilim ve tarihten alır.



WARD, James. İngiliz filozof ve psikoloğlarından. 27 ocak 1843'te Hull'de (Yorkshire) doğdu, 4 mart 1925'te Cambridge'de öldü. 1897'de bu üniversiteye profesör olmuştu. *Naturalism and Agnosticism* (2 cilt, 1899; 3. baskı, 1907); *Heredity and Memory* (1913); *The Realm of Ends or Pluralism and Theism* (1911, 3. baskı, 1920); *A Study of Kant* (1922); *Essays in Phylosophy* (1927); *Psychological Principles* (1918, 2. baskı, 1920)... vb. eserleriyle tanınır. O, Leibniz'in tinselciliğine bağlı bir hayatçıdır (vitaliste). Lotz'un da etkisi altında kalmış, Journal of Psychology, Mind ve The British Journal of Psychology dergilerinde de makaleler yayımlamıştır. Asıl ona ün sağlayan yazılarından biri de, Encyclopaedia Brittanica'da yazmış olduğu *Psychology* maddesidir. Ward, bu maddede, çağrışımcılık psikolojisi yerine iradeci psikolojiyi yerleştirmek için pek çok uğraşmış, doğacılığı (naturalisme), mekanikçilik kavramlarının tamamıyle varsayımsal ve yöntembilimsel karakterini göstermek suretiyle yıkmak için, bilimlerin eleştirisine ve daha çok Stanley Jevons hakkındaki eleştirilere dayanmıştır. Yukarda da adı geçen birinci ve üçüncü eserinde de, panpsişizm (panpsychisme) kabul edilmediği takdirde, ruhla beden ilişkisi sorununun çözülemeyeceğini, beden monatlarının, merkezsel monada bağlı olduğunu ve az çok yurttaşların devlet hizmetlerinden yararlandıkları gibi, bu monattan yararlandıklarını açıklar. Ward'ın monatçılığı, Tanrıcılığa (théisme) ulaşır. Ona göre, Tanrı monatlarının ilişkisini ve iyinin son zaferini sağlamaktan başka bir esasa sahip değildir (E. Bréhier, cilt II, s. 1057-1058).

Ward'ın doğacılığı ve dolayısıyle pozitifçiliği yıkmaya çalışırken din problemini de kendi amaççı ve iradeci psikolojisine bağlamıştır; bu itibarla o, çağımızın İngiliz ülkücülerinden sayılır. Zira o, amaç ve iradeyi, birlikle çokluğu olduğu kadar da Tanrı inancı ile âlemin varlığını uzlaştırmakta aracı olarak kullanmış, bu suretle de hem maddecilikten, hem de ikicilikten kurtulmaya çalışmıştır. A. J. Balfour, *İnancın Esasları ve Tanrı Düşünü (Fikri)* (1916) adlı eseriyle ve ayrıca, Bosanquet de Ward'ın ülkücülüğüne yardım ettikleri halde, S. Alexandre, bunlara

karşı gerçekçiliği savunmak suretiyle Cambridge'deki bu ülkücü akımı yıkmaya çalışmıştır. Ward'ın, *A Study of Kant* adlı eseri felsefe tarihi bakımından önemlidir. *Psychology Applied to Education* (1926); *The Relation of Psychology to Physiology* (1875) adlı eserler de Ward'ındır.

WARD, William George. İngiliz din filozofu ve Katolik Tanrıbilimcisi. 21 mart 1812'de doğdu, 8 temmuz 1882'de öldü. Oxford'da okudu. Newmann'a bağlıdır. *Ideal of a Christian Church* (1844) adlı eseriyle Protestancılığın tinselcilikten (ruhanî) yoksun olan kuruluğuna ve köksüzlüğüne saldırır. Bu eserini Oxford Üniversitesi mahkûm etmiş, fakat Papalık, beğenmiştir. *A View of History, Litterature and Religion of Hindsos* (4 cilt, Londra, 1817-1820) adlı eseri, Hintlilerin din ve mitolojilerini aydınlatma bakımından önemlidir. Ward, 1868'de Dublin Review'i de çıkartmaya başlamıştır.



Bkz. Wilfrid Philip Ward, *William George Ward and the Oxford Mouvement* (1889); ve yine bu yazarın, *William George Ward and the Catholic Revival* (1893).

WATSON, John Broadus. Kuzey Amerika psikoloğlarından. 9 ocak 1878'de Greenville'de doğdu, 1962'de öldü. Furman ve Chicago Üniversitelerinde okudu. 1908'den 1920'ye dek sırayla Chicago, Baltimore, John Hopkins Üniversitelerinde profesörlük yaptı. Baltimore'daki psikoloji laboratuvarına müdür ve New York'daki Yeni Sosyal Araştırmalar Kurumuna da üye olmuştu. 1917'de uçak servislerinde de görev almıştı. Davranma (behaviorisme) psikolojisiyle uğraştı ve bu bilime biyoloji yöntemini uyguladı.

Eserlerinin önemlileri şunlardır: *Psychology as the Behaviorist Views* (Psychological Review, XX, 1913 nüshasındaki makalesi); *Behavior An Introduction to Comparative Psychology* (1914); *Behaviorism* (1925, 1930); *The Battle of Infant and Child* (1928, 1930); *Animal Education* (1903); *Psychology from the Standpoint or a Behaviorist* (1910); *Ways Behaviorism* (1928). Watson, 1915'ten 1927'ye dek de Journal of Experimental Psychology'yi yaytmlamıştır. O, Rus bilgini ve koşullu refleksler üzerindeki keşif ve açıklamalarıyle salgılar psikolojisinin de kurucusu olan Pavlov'dan yararlanmış, bilinci ve ruhu inkâr eden çağdaş maddeciliğin gelişmesine hizmet etmiştir.

WATTS, Isaac. İngiliz mistik Tanrıbilimcilerinden. 17 temmuz 1674'te Southampton'da doğdu, 1748'de Newington'da öldü. Tüm hayatını zahitliğe, dalınca (istiğrak), gençlerin eğitim ve öğrenimine hizmetle geçirdi. O, hem ozan, hem Tanrıbilimci, hem de filozoftur. Birtakım ilâhileriyle de ünlüdür. Birçok eserleri içinde, bizi ilgileyenleri şunlardır: *Mantık ya da Aklın Gerçeği Araştırmada Doğru Kullanılması* (Londra, 1736). Bu esere, *Bilimlerde Olduğu Kadar da Din ve İnsel Hayat İşlerinde Yanılmadan Sakınmak İçin Çeşitli Kurallar* başlıklı bir kısım eklenmiştir. *Mantık Kitabına Ek* (Londra, 1741); *İnsel Algıcın (Müdrike) Yetkinleşmesi* (Asıl adı, *Improvement of the Mind* olan bu eser, *Culture de l'Esprit* adıyle D. Superville tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Lausanne, 1762, 1782); *Uzay, Töz, Cisim, Ruh, Doğuştan Düşünler Gibi Türlü Konulara Dair Felsefesel Denemelerle Locke'un İnsel Algıcına Dair Görüşler* (1730); *Küçük Ontoloji Kitabı* (1733). Bu eseri de, *Méditations Pieuses* adıyle 1827'de Fransızcaya çevrilerek Paris'de basıldı. Watts'ın külliyatı 6 cilt olarak yayımlandı. Kendisi Protestanlığa da karşıydı.

Bkz. Thomas Milner, *The Life, Times and Correspondance of Isaac Watts* (1834); T. Wright, *Isaac Watts and Contemporary Hymn. Writers* (1914).

WEBER, Albrecht. Alman müsteşriki. 1825'te Breslau'da doğmuş, 1890'da ölmüştür. İran'ın eski çivi yazıları ve Hint antikitesi üzerindeki eser ve çalışmalarıyle ün almış olan Lassen'in (1800-1876) ve tanınmış Alman dil bilgini Bopp'un (1791-1868) öğrencisidir. Berlin Üniversitesine bu ikinci hocasının yerine Sanskritçe profesörlüğüne seçilmiş ve Prusya Bilimler Akademisine üye olmuştur. Daha çok Hint'e dair bilgileriyle kendisini tanıtmış olan Weber, bir filozof değildir, fakat Hint felsefesini aydınlatan eserler vermiştir. Öğrencileri arasında kendisi gibi büyük mütebahhirler de yetişmiştir. *Indischen Studien* adı altında yayımlanmış olan külliyatı, Hint felsefesiyle uğraşacak olanlar için değerli bir kaynaktır.

WEBER, Alfred. Alman sosyoloji bilgini. 30 temmuz 1868'de Erfurt'da doğdu, 2 mayıs 1958'de Heidelberg'de öldü; ve 1904'te Hei-

delberg'de bu bilimin profesörlüğüne getirildi. Kendisine ün sağlayan eserleri: *Kulturgech. als Kultursoziologie* (1935, 2. baskı, 1950); *Das Tragische u. d. Geschichte* (1943).
Bkz. Synopsis, *Festschrift für Alfred Weber* (1948).

WEBER, Alfred. Fransız felsefe tarihçisi. *Histoire de la Philosophie Occidentale* adlı eseri, 1925'te onuncu baskısını vermiş; İngilizceye de çevrilmiştir; bu eseri, Istanbul Üniversitesinde ders kitabı olarak, H. Vehbi Eralp dilimize çevirmiş (1938); bu vesileyle bizdeki felsefe kültürüne de hizmet eden değerli bir kaynak olmuştur. Bu eser, olabildiği kadar nesnel bir görüşle ve daha çok sentetik bir yöntemle yazılmış, filozofları ve sistemleri, dönemlerinin bilimsel, sosyal ve uygarsal faaliyet ve akışıyle ilişkilerini dikkatten kaçırmayarak açıklama amacını gütmüştür. Eserimizde bu tarihten biz de yararlanmış bulunuyoruz.

WEBER, Ernest Heinrich. Alman fizyoloji bilgini. 24 haziran 1795'te Wittemberg'de doğmuş, 26 ocak 1878'de Leipzig'de ölmüştür. Fechner'in arkadaşıdır. Weber de bu arkadaşı gibi, psiko-fizik kanunları bulmaya çalışmış, duyumlar üzerinde pek ince araştırmalarıyle kendini tanıtmıştır. Bu konuda saptamış olduğu kanunlar şunlardır:

1. "Doğru algılanabilecek olan bir duyum artışını oluşturmak için zorunlu olan uyarım artışı, bu uyaranın sabit bir kesiridir (fraction)". Bu, ancak orta şiddetteki duyumlar için oldukça isabetli sonuçlar vermiştir.

2. "Uyaranlar devamlı bir tarzda artacak olurlarsa. duyumlar kesintili olarak artarlar". Bu kanun, birincinin daha açık bir anlatımıdır.

3. "Uyaranlar, birbirine oranla eşit olarak arttıkları zaman, duyumlar kesintili olarak artarlar".

Bkz. Ludwig, *Rede z. Gedachtnisan Ernest Heinrich Weber* (1878); Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri* ,(1935, s. 154-159).

WEBER, Josephe. Alman filozofu. 1753'te Rain'da (Baviera) doğdu; genel rahipliği yapmakta olduğu Augsburg'da pek ileri bir yaşta (1840)? ölmüştür. Birçok kilise ve üniversite işleriyle görevlendirilmiş olan Weber, bazen Dillingen'de, bazen de Landshut'da fizik ve felsefe okutmuştur. Kendisi, filozof olduğu kadar da Schelling Okulunun spekülatif bir fizikçisidir. Fakat daha önce, Kant Okuluna mensuptu. Fizik, Tanrıbilim ve eğitime dair yazmış olduğu türlü eserlerden başka Almanca ve Latince olarak şu felsefesel eserleri de yazmıştır: *Kuramsal Felsefe Önermeleri* (Dillingen, 1785); *Akıl Kuramı Üzerine Dersler İçin Yönetici Çizgiler* (Wursburg, 1788); *Kant Felsefesine Yönetilen Ağır Hükümleri Hafifletmeyi Deneme* (Wursburg, 1793). Mantık ve metafiziğe dair Latince yazdığı iki eserle birlikte bu kaydettiklerimiz, onun Kantçı olduğu dönemde yazılmışlardır. O, Schelling'e bağlandığı dönemlerde şu eserleri vermiştir: *Duyulur Şeylerin ve Duyulurüstünde Varolanların Metafiziği* (Landshut, 1801); *Doğa Bilimi Manüeli* (Landshut, 1805); *Tek Doğru Felsefe* (Münih, 1807); *En İyi ve En Büyük Olarak Varolana Dair* (Münih, 1807); *İnsanların Onur ve Mutluluğu İçin Birleşmiş Olan Felsefe, Din ve Hıristiyanlık* (Münih, 1808-1811); *Bilim Olarak Kabul Edilmiş Fizik ya da Tüm Doğanın Dinamiği* (Landshut, 1819); *Maddesel Doğabilimi ya da Maddenin Dinamiği* (Münih, 1821). Weber, doğal bilimleri felsefeden ayırmaz; onun bu düşüncesi galvanizmaya, mıknatıs ve elektriğe dair yazmış olduğu eserlerde de görülür.

WEBER, Louis. Fransız filozofu. 1866'da Paris'de doğdu. 1920'de öldü. Üniversiteye mensup değildir. Önce, Polythecnique Okulunda, sonra da Fontainbleu'deki Topçu Tatbikat Okulunda okumuş ve bir süre de subaylık yapmış ve hesap uzmanı olarak bazı eserler yazmış; bu mesleğe dair kurulmuş olan Enstitüye (Actuaire Institut) üye olmuştur. 1926'da Çalışma Bakanlığında kontrol şefliğine getirilmiş olan Weber, genç yaşlarında felsefeye karşı büyük bir ilgi duymuştur. X. Léon ve L. Brunschwicg'le birlikte, Revue de Métaphysique et de Morale'in kurulmasına yardım etmiştir. Bilimsel felsefeye dair olan makalelerinin çoğunu bu dergide yayımlamıştır. Kendi doktrinini, *Vers le Positivisme Absolu, Par l'Idealisme* (1902) ve *Le Rythme du Progrés* (1913) adlı iki eseriyle Felsefe Cemiyetine sunmuş olduğu memuvarlarda toplamıştır. Bu memuvarlar, adını verdiğimiz iki eserinde savunduğu düşünceleri açıklamaya hizmet ederler.

Weber, daha eserinin başında, büyük bir diyalektikçi gayretiyle bir bilgi kuramına girişir; bu, ruhun gerektirdiği bir metafiziktir. Geleneksel pozitivismin kendisi de, eski dogmacılığın gerçekçi durumundan (attitude) ayrılmadığı için bilinemezi (inconnaissable) onaylamaz; yanlış bir problemi ileri sürdüğü ve bir çeşit maddecilik üzerine kurulduğu için —yani, yanlış bir metafizik üzerine kurulduğundan— bilinemezcidir (agnostique); bu yüzden de pozitifçilik yetersizdir. Ona göre, varlığı araştırmaktan ibaret olan felsefeden vazgeçmeliyiz. Çelişmemezlik (non-contradic-

tion), olanakları sınırlar; temel kategori olan varlık kanunu ise, gayretimizi, gerçekliği inşa etmemiz noktasında belirler. Gerçeklik bize, kendimizden önce olduğu gibi verilmiş değildir. O, soyut olmadığı gibi, dolaysız bilinç gibi de kaçkın (fugitif) değildir. O, hissedilen ve deney içinde uzanan somut varlıktır. Weber'in birinci eseri, bu konu üzerinde yoğunlaşmış güçlü bir diyalektiktir. Weber, bütün bir bilgi kuramını, köktenci (radical) bir ülkücülük üzerine kurmuştur. Bu ülkücülüğün iki anlamı vardır: Birincisine göre, o, her çeşit gerçekçiliğe, ikincisine göre ise, her statik doktrine aykırıdır.

Her nesnel varoluş şekli, besi suyundan (sève) yoksun olan bir daldır; bilme edimin-den ayrılmış olan her nesne (objet) gerçek değildir (irréel); Eflatun'un madde hakkındaki anlayışı gibi varolmamaktır (non-être). Özne ile nesne aykırılığı (opposition) hep düşünmededir. Dogmacı (dogmatique) olarak dikkate alınırsa bu aykırılık, varlığı bir daha yeniden yaratılmayacak surette böler; harap eder. Varlığın bireşimi yapılamaz; bu neden-den klasik ülkücülükler yetkin değildirler. Weber, adı geçen birinci eserinde (birinci kısım) hep bu ülkücülükleri reddeder: Kant, deneyin bir imge (hayal) olmadığını, gerçeğin bir yaratması olduğunu pek iyi tanıtlamıştır; fakat o, numen'in (nouméne) gerçekliğini ve özellikle daha çok ilke ve kavramların verdiği bir toplam olarak kabul etmiş olduğu ruhun gerçekliğini korumuştur. Oysaki bu iki terim, yani ilkeler ve kavramlar, ancak aralarındaki ilişkiler içinde gerçeksel bir varoluşa sahiptirler. Kant'ın ardıllarında görülen daha bağdaşmış (cohérant - bitişimli) ülkücülük, deneyin bir tek terimle kurulabileceğini sanmıştır. Bu ülkücülük, ruh ya da doğa felsefesinin kuklalarından ibarettir. Weber, deneyin bir tek terimle başarılması iddiasını boş bir gayret sayar. Zira, deneyde iki terimden fazlası vardır; biz onlardan soyutlanmak (tecerrüt) suretiyle deneyi çözümleriz; zira, oluşu içinde ele alınan deney, toptan ilkel gerçekliktir.

E. Le Roy ve Brunschwicg'in temaları, eşya değil, düşündür; veri değil, oluştur. Weber, bu temayı garip bir şekilde Bergsoncu düşünceye aktarmıştır. Bergson, daha önce *Bilincin Dolaysız Verilerine Dair* denemesinde göstermiştir ki, "her şey verilmiş değildir" ve oluş (devenir), hiç olmazsa ruhun düzeni içinde özgür bir yaratma olduğundan gerçekçiliğin hareketsiz şekillerinden kaçar. Bergson'a göre de, gerçeklik, deneyin oluşu içindedir; fakat deney, bilincin kaçkın sezgisidir. O, bu suretle düşünüyorum'u (cogito), saf olay anlamı içinde geliştirmiştir. Weber'e göre ise, tersine olarak, duyum, algıdan (idrak) daha az doğrudur; bağdaşık ve zorunlu oluşu içinde alınan bilimsel bilgi, artık bireysel olmayan, fakat insel olan bir bilinç gibidir. En derin gerçeklik, bilincin, imgeler âleminden ötede olan bilimin, düşünler âlemidir. İnsel deney, tamamıyle nesne ve düşüncenin çift şekli altında, "düşünüyorum"un gelişmesidir. Bilen, edim ve bilinen nesne, deneyde bölünemezler. Kant, özneyi, gerçekliğin merkezine yerleştirmişti. Weber ise, bu merkeze deneyin kendisini koymuş ve buna bilmenin gerçekliği (le réalisme du savoire) adını vermiştir.

Weber'in doktrini, esası itibarıyle karanlık sayılmaktadır; bu dikkate değen diyalektik çabası, ruhu kandırmıyor gibidir. Bununla birlikte, bu doktrininin çağdaş düşünce içinde saf olarak tarihsel olmayan derin kökleri vardır; örneğin, E. Le Roy'ya ilham veren Kant ardıllarının ülkücülüğü değildir; daha çok bu ilişkiler (rapports) gerçekliğinin kurulmasına da yarayan bilimlerin eleştirimi, öznelle nesnelin, deneyle kuramın, düşünce âlemiyle cisimler âleminin sınırlarını belirlemenin olanaksızlığıdır. Hatta Weber, doktrininin tözü, A. le Roy'da da görülür. Weber'in düşünü (idée), esası bakımından Le Roy'nın düşünce - eylemine (pensée - action) pek yakındır. Statik bir felsefe yerine dinamik bir felsefe koymak için Bergson güçlü bir etki yaptığı halde, tüm bu doktrinlerin birbirine tamamıyle karşıt yönlerde geliştiği görülmektedir. Gerçekten de bu doktrinler, bilgiyi, zihni kendi kabuklarından kurtaracak ve gerçeği bilginin ötesinde ve Kantçı numen yönünde arayacak ve sezgisel deneyi kaynağında yakalayacakları yerde, tersine olarak tüm bilgiyi gerçeklikte tamlamayı (intégrer) ve mutlak halinde inşa etmeyi denerler. Deney kavramı, tüm değerini bu metafizik temeller üzerinden alır. Bu kavram önünde biraz da stoacıların Büyük hayvan kuramları incelenirken alınan duygular hissedilir. Deney, kendiliğinden (spontané) ve sürekli bir tarzda gelişir. Deney, özgürlüktür; fakat dıştan zorunluluk gerçeği içinde gözükür. Zira, ruhun konusu böyledir. Gerçekçiliğin yanılsamalarını doğuran da budur. Biz, varlık kategorisi altında, bu itibarla da nesnel olgu kategorisi altında düşünürüz. Bunun içindir ki, bilim, tamamıyle olaysaldır. Bilimde her pekinlik (certitude), zaman içinde önceden görünmeyen bir buluş (constatation) gibi görünür. Ve matematikler ortak kanunları takdir eder. Fiziksel deney gibi bir de metafizik deney vardır. Fakat, görgül (emprique) zorunluluğun bu çeşitli dü-

zenleri birbirine yabancı değildir. Bilgi, ancak zamansal (temporel) işlemler sayesinde gelişebiliyorsa, zamanın kendisi, nedenliliğin şemasından başka bir şey değildir. Mantıksal oluşla duyulur (sensible) oluş, birbirine nüfuz ederler; çünkü akıl, deneyin içinde ve deneyle eştözlü (consubstentiel) olduğundan, bilginin her konusu, hem düşündür, hem de şeydir. Bu itibarla, gerçek kavramı da şekil değiştirir. Yani, gerçek, düşünün nesneye tam uygunluğu değildir. Zira, düşünlerden başkası yoktur. Ancak, nedenlilik aracılığıyle mantıksal bir sistem halinde organlaşanlar doğrudur. Bu doğruluklar, bilimde de kendilerini hissettirirler. Bu suretle, "Verum index sui" yeni bir anlam kazanır ki, bunun pragmacı kriteri oldukça silik bir görünümdür.

Fakat, bu konulmuş olan temellerde, deneyi yöneltmek iddiası da, deneyi yeniden inşa etmek iddiası kadar boştur. Deney, önceden görülemez bir tarzda gelişir; o, kendi kendinin yargıcıdır; bizim gayretimiz, sadece onu anlamak içindir. Weber, buradan mutlak pozitifçiliğe ulaşacağını bildirir. Felsefe, bilginin her ilerlemesini yorumlamak ve açımlamaktan (şerh) başka bir şey değildir. O, aklın sistemli bir tarihidir. L. Brunschwicg de bu sonuca ulaşmıştır. Fakat bu filozof, bu sonucun öğelerini felsefesel ve bilimsel sistemlerde aradığı halde, Weber, anketini sosyolojik bir etüt halinde genişletir. Fakat hiç bir zaman Durkheim Okuluna bağlanmaz. Bu sosyoloji bilgini, zihni, "sitenin kızı" sayar; zihnin sosyal karakterini aydınlatır. Zihni, âdeta dinsel inançlara ve sosyal örgütlere bağlı olan bir çeşit kurummuş gibi inceler ve bu atılgan girişim bazen bir çeşit mistikliğe düşülmeye neden olur. Weber ise tersine olarak hiç bir kuruma dönüştürülemeyen en bireysel öğe üzerinde, teknik zihin üzerinde durur. Bunu, Bergson daha önce *Yaratıcı Evrim* adlı eserinin ünlü bir bölümünde açıklamış, yani tüm kavramsal düşüncelerimizi zihne bağladığı halde, bunun maddesel âlemde sanat işlerine, endüstri adamının aletler yapma gücüne bağlı olan tamamıyle mekanik bir fakülte olduğunu belirtmiştir. Weber'e göre ise, zihnin iki doğası vardır; bir kısmı fetişçi ve totemci inançlardan çok önce endüstriyle birlikte doğmuştur. Kuşkusuz, hayvanda bunun bazı tohumları vardır. Zihin, bu ilk şekliyle, toplumun eseri değildir. Mekanik yaratmalar, bireylerin eseridir; öteki inançlar bu yaratmaları ıslah eder ve gelenek bunları korur. Bu itibarla herkesin kullanmasına yarayan aletler, kollektif bir kaynağa sahip değildir. Düşünme, dille birlikte doğmuştur. Dil, tekil ve maddesiz bir alettir ki, bunun anlaşılmaz gücü, ilk dinsel duyguları uyandırmıştır. Zira, sözcüklerden korkmakta da bir mistiklik vardır. Dil, sosyal olan bir kişisel alettir. Bunun aracısıyledir ki, cisimler âlemine bir düşünler âlemi katılmış olur. Bundan iki bilgi tipi türer: Biri, art ardına modern bilime dek gelir; bu her olayı, bir makinenin işlemesi gibi tasarlamaya çalışan imgeyi açıklamaktadır. Nitekim Duhem de, Modern İngiliz Fiziğinde bunu göstermeye çalışmıştı. Diğeri ise, metafizik ve düşünmelidir (réflexif); şekillerden çok, kavramlara dikkatlidir; somutu soyutla açıklar. Bu iki yöneliş arasında akıl tereddüt eder ve her anlama tarzı, birbirlerinden daha derin ve kesin olmaksızın kendi değerine sahip olur.

Bu sallantı, tarihte de vardır; bu ilerleme ritmidir (rythme de progrés). Aug. Comte'un üç hal kanunu, zihnin gerçeksel tarihini resmedemez. Zira, üç hal kanunu, zihnin, söz ettiğimiz ikiliğini tanımaz ve geleceği de kapsamak yanılgısına düşer. Üç hal kanunu yerine, zaman ve uzaylara göre birinci ya da ikinci şeklin daha üstün olduğunu gösteren iki hal kanunu konulmaktadır. Teknik zihin, insan izini bulabildiğimiz her yerde paleolitik (paléolithique) dönemden neolitik (néolithique) dönem sonuna dek böyle gelmiştir. Klasik antikite, Akdeniz kıyılarında, makineden çok, felsefenin annesi olan sistemler inşa ederek daha çok kuramsal bilgiye doğru yönelmiştir. Kilise babaları aracılığıyle ortaçağ skolastiğinde görülen de bu zihindir. Tersine olarak XVII. yüzyıldan itibaren endüstrinin ilerlemesi kadar da mekanik açıklamaların gelişimi sayesinde teknik düşüncenin yenileştiği görülür. Bu, zihnin kesin şekli midir? Bunu hiç kimse bilemez ve ona, Aug. Comte'un pozitif zekâya vermiş olduğu imtiyaz da asla bağışlanamaz. Kuşkusuz bu kanun, gerçek tarihe oldukça yaklaşık bir tarzda önem verir. Fakat ne olursa olsun, bu kanun, zekânın en derin ve karmaşık bir düşününü verebilir. Zekâ, kendi birliğini, o kanunda pek de az korumaz. Zira zekâ, nedenlilik ilkesinin evrensel kullanılışına bağlıdır ve zihnin iki şekli, nedenliliğin sadece birbirine benzemeyen yorumlamalarını verir. Belki de zekânın ilerlemesi, bu ikisinden birini seçmekten çok, bunların bireşimini yapmaktan ibaret olacaktır. Weber'in ahlâka dair görüşlerinin ana çizgileri, Revue de Métaphysique et de Morale'de yazmış olduğu, *La Morale d'Epictète et les Besoins Présents de l'Enseignement Moral* (1905) başlıklı makalesinde bulunur.

Bkz. *Bulletin de la Societé Philosophie* (1904, s. 145 vd.). Burada Weber'in Felsefe Cemiyetine sunduğu önemli bir memuvar vardır ki, adları geçen

eserlerini açıklar. Bu memuvar, daha sonra, J. Lachelier, E. Le Roy ve P. Tannery taraflarından bir tartışma konusu olmuştur. R. Poirier, *Philosophes et Savant Français du XX e Scièle* (Paris, 1926, s. 173-178).

WEBER, Max. Alman iktisatçı ve sosyoloğu. 21 nisan 1864'te Erfurt'ta doğdu, 14 haziran 1920'de Münih'de öldü. 1893'te Berlin, 1894'te Freiburg, 1897-1903'te Heidelberg, 1919'da Münih Üniversitelerinde ekonomi-politik profesörlüğü yapmıştır. Hegel, Aug. Comte, L. Stein ve Marx'ın etkileri altında kalmış, sosyoloji tarihinin yöntemi üzerinde çalışmış, ülküsel tipler bulma amacıyle sosyal süreçleri (processus) incelemiştir. Politikada nasyonal demokrattır. O, daha çok Rickert ve Windelband sistemine bağlı olup, bilinç kuramıyle sosyal bilimler arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Değer bilimleri ile deneysel bilimleri kesin olarak ayırmış; tarihi geçmiş nedenleriyle yeniden yaşama bilgisi olarak imgenin bu bilimdeki önemi üzerinde durmuştur. Dilthey'e muarız olarak sosyolojide akılsal yöntemi savunmuştur. Tarihte ülkü (ideal) ve tipik kavramlara önem verir ve bunları sosyal olayların ekonomik dayanaklarına göre çözümler. Tarihsel maddeciliğe bağlanmamak koşuluyle, ekonomik yöntemi din sosyolojisine de başarıyla uygulamıştır.



Weber, çağındaki ünlü Avrupa sosyoloğlarından Ferdinand Toennies, Georges Simmel, E. Durkheim gibilerin yolunu tutmuş, Budacılığı, Konfuçyusçülüğü, Hintçiliği, Taoculuğu ve Judacılığı, din sosyolojisi bakımından incelemiştir. O, toplumsal yaşamı, endüstricilik ve kentleşme (urbanisation) bakımından tarihsel bir doğrultuya göre (oriantation) açıklamıştır. İngilizceye, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalisme* (1931) adıyle çevrilmiş olan eserinde, çağımız uygarlığının duyumculuk açısından nasıl bir gelişme gösterdiğini açıklamış ve genel olarak, endüstriye dayanan zamanımız toplumlarının ana problemlerini göstermiştir. Başlıca eserleri: *Religionssoziologie* (3 cilt, 1921; I. cildin 4. baskısı, 1947); *Wirtschaft u. Geselleschaft* (1921); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (2. baskı, 1950); *Wirtschaftsgeschichte* (2. baskı, 1924); *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtsihaftsgeschichte* (1924); *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie u. Sozialpolitik* (1924); *Gesammelte Politische Schriften* (1921) adlı eserleri daima incelemeye gereksinme duyulan derin görüşlerle süslüdür.

Bkz. K. Jaspers, *Max Weber* (2. baskı, 1926); T. Parson, *The Structur of Social Action* (Chicago, 2. baskı, 1949); R. Aron, *La Sociologie Allemande Contemporaine* (2. baskı, 1950); H. H. Gesth ve C. W. Mills'in İngilizceye çevirdikleri, *Max Weber in Essays in Sociology* (1946).

WEDENSKY, Alexandre. XIX. yüzyılın Rus filozoflarından. Saint-Petersburg Üniversitesi profesörlerindendi ve bu üniversitede 1897'de kurulmuş olan Felsefe Cemiyetinin ilk başkanıydı. Tolestoy de bu cemiyette üye bulunuyordu. Wedensky, Batı âleminin felsefe akımlarını Rusya'ya tanıtmakta değerli bir rol oynamıştır. Soloviev'in çıraklarındandır. Önce bu filozofa muarız olarak pozitifçiliği savunduğu halde sonra onunla birlikte, Kant'a bağlanmıştır. Bu büyük Alman filozofuna dair yazmış olduğu eserlerden başka, *Spinoza'nın Felsefesinde Tanrıtanımazlık* adında bir eser yayımlamıştır ki, o, bunda, Spinoza'nın kuramlarında Tanrıtanımaz olduğunu, fakat özel hayatında Tanrı'ya inandığını açıklar. *Voprossy Filosofii Psichologuii* (1898) adlı eseri de önemlidir.

WEIGEL, Erhard. Alman eğitimci, matematikçi ve filozofu. 16 şubat 1625'te Weida'da doğdu, 21 mart 1689'da Jena'da öldü. Weigel, bu şehirde Leibniz, Descartes ve Spinoza'ya dair yaptığı incelemelerle de tanınır. Matematik yöntemi, ahlâk ve metafiziğe uygulamakta da başarı göstermiştir. Aristo'nun *Analitikler*'inde, Öklid yöntemini kullanmış olduğunu göstermiş ve *Ethica Euclidea* adlı bir eser yazmıştır ki, bunun Almanca aslı, *Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit* (1674) dir. Leibniz de, *Le Arte Combinatoria* (1666) adlı eserinde, Weigel'in 1658'den beri çalışmakta olduğu bu görüşün etkisi altında kalmıştır.

Bkz. F. Bartholomäi, *Zeitschrift für Ex. Philosophie* (3. defter, 1871).

WEIGEL, Valantin. Alman mistik ve Tanrıbilimcisi. 1533'te Dresd yakınlarında Hayne (Misini) şehrinde doğmuş, 1588'de yine aynı bölgede bulunan Tschopau'da ölmüştür. 1567'den itibaren bu şehirde Protestan pastörlüğü yapmıştır. Weigel, Almanya'da XIX. yüzyıl mistisizminin en tanınmış bilgin ve temsilcilerindendir. Özel hayatı, İncil'de emrolunan erdemlere uymakla geçmiştir. Eserleri de an-

cak tam olarak XVII. yüzyıl başlangıçlarında Jacob Boehme tarafından yayımlanmıştır; fakat Üstat Vicker, onun ölümünden sonra eserlerinin bir kısmını doğrudan doğruya tanıtmış, bu andan itibaren Weigel'in adı etrafında şiddetli tartışmalar başlamış, bazıları kendisini kâfirlik ve imansızlıkla suçlandırırken, bazıları da onun gerçekten imanlı ve içerik (batınî) bilimlerin en derin üstatlarından biri saymıştır. Weigel, kendisinin nasıl olup da iyi yola davet edildiğini anlatır: O, kilisenin felsefe ve Tanrıbilimine sadıkmış; fakat bir rastlantı olarak eline *Cermanya Tanrıbilimi* adlı küçük bir eser geçmiş; sonra da Tauler'in yazılarını okumuş; hemen gözleri açılmış ve görmüştür ki, kendisinde bir yılan oturuyor ve hemen Avrupa'nın yarısında, sahte bir peygamberin ya da sahte bir Hıristiyanın yerleşmediği hiç bir kürsünün bulunmadığını anlıyor; fakat Weigel, mistisizmin ilkelerini yeter bulmayarak, onu tarihi boyunca incelemek suretiyle kaynaklarına dek yükselmek istemiş; Eflatun, Plotin, Proklüs, Sahte Mercure Tristmegiste'le Denis Aeropagite, Hugues de Saint-Victor ve Üstat Eckart'ın eserlerini okumaya koyulmuş. Bu esnada kendisinde, Anabaptist mezhebinin kurucuları olan Karlastadt, Münzer... vb.'na okuduğu eski ve yeni yazarlardan en çok Paracelse'e kadar dikkatini çeken olmamıştır. Weigel, bundan pek sık söz eder; doktrinlerinin çoğunda buna bağlanmış görünür. Fakat esasta, kendi bağımsızlığını korur ve Paracelse'i metafizik cüreti kadar da engin bilgileriyle aşar. Weigel, eski skolastik gelenekleri terk ederek yeni bir gelenek kurmak niyetinde değildir. O, gerçeği seven bir insanın, bunu kendi kendine aramasını ve kendi gözleriyle görmeye çalışmasını ister. Weigel'in amacı da, tüm mistiklerin izlediği amaçtır; yani, insanın Tanrı ile birleşmesidir; ruhun kendi yetkinliğine, kendi ilkesine, tüm mutluluk ve yetkinliğin kaynağına doğru dönmesidir. Bu itibarla ona göre, Tanrı'ya yükselmenin iki aracısı vardır:

1. Herkesin kullanabileceği iman;
2. Bir azınlığın kullanabileceği bilim.

İman, tamamıyle içsel ve tinsel bir olgudur; bu, Tanrı'nın bize indirmiş olduğu kutsal ruhta bulunur; o, kutsal ruhun canlı sözüdür; ve bize dolaysız olarak ondan gelir. Kutsal kitap, şaraplı ekmek misterlerini (sacrements) vaaz eder. Bunlar, iman uyuduğu zaman onu uyandırma aracısı olabilirler. İmana sahip olmaksızın dinin tüm dışsal görevleri yerine getirilebildiği gibi, bunlar yerine getirilmeden de imana sahip olunabilir. Kurtuluşun esaslı kaynağı, imandır; bu itibarla insan, vaftiz olunmaksızın ve şaraplı ekmek misteri de bulunmadan kurtuluşa nail olabilir. Her dinde kurtulma olanağı vardır; elverir ki, o dinle meşgul olmaktan ve dua etmekten çekinilmesin. Zira, zahitliğin esası bundan ibarettir. Weigel, bu düşünceye dayanarak, Eflatun'un ve tüm Eflatun'a bağlı olan filozofların kurtulmuş olduğunu kabul eder. Ona göre, bilim, imana aykırı değildir; hatta tersine, onsuz var olamaz. Çünkü, bilimin de başlıca amacı, Tanrı'yı bilmektir; fakat Tanrı, görünen ve görünmeyen âlemde, beden ve ruh olarak kendini açığa vurduğu için, bilim de zorunlu olarak iki bölüme ayrılır: Birinin konusu, Tanrı'nın kendisini, diğerininki ise, Tanrı'nın doğadaki belirtilerini incelemektir. Bunlardan birincinin adı, Tarıbilim, diğerinin adı ise, Paracelse'in düşünlerine uygun olarak Astroloji'dir. Zira, Paracelse'e göre, tüm doğanın varlıkları, o denli çok tohumlardan oluşmuştur ki, bunlar, yıldızların kendi iç enerjileriyle hareket ettikleri gibi gelişir ve yıldız adını almaya lâyık olurlar.

Bu iki bilim bölümü, birbirinden ayrılamazlar. Biz, Tanrı'nın ne olduğunu ancak eserleriyle biliriz; eserlerini de, bunların bir düşünceyle, bir düşünle ve bir içsel güçle ilgilendiğimiz oranda tanıyabiliriz. Zira, doğa, bize kendi kendine bir şey öğretmez. O, düşüncemizi harekete getirmek ya da güçlendirmekten başka bir işe yaramaz. Weigel, Tanrıbilimle astrolojinin, yani Tanrı ve doğabilimlerinin ortak bir merkezi olduğunu, yani, kendi ruhumuzun ya da bugünkü deyimimizle, bilincimizin bu merkezi oluşturduğunu söyler. Dış eşyayı nasıl tanıdığımızı inceleyen Weigel, onların sadece düşüncelerle, onların bizde uyandırdığı yargılarla değil, duyumlarımızla tanıdığımızı kabul eder. Bu itibarla duyumlarımızın kaynağı duyarlığımızdır; duyarlığımız ise, içsel bir kuvvettir ve zihin gibi ruhun özel bir özelikleridir (vertue). Fakat duyum, fizik âleminin etkisi olmaksızın meydana gelmez. Weigel, aynı akıl yürütmeyi Tanrı'ya da uygular. Kuşkusuz, her bilgi ve gerçeğin ilkesi Tanrı'dır; biz onsuz hiç bir şey değiliz ve hiç bir şey bilemeyiz. Fakat, onun ne olduğuna dair bir düşün edinmek için, onun zihnimizde bıraktığı izi, gezgincilerin kendi ayak izlerini izleyerek arandıkları gibi, kendi zihnimizde de araştırmak zorundayız. Weigel, *Kendini Bil!* adlı eserini bu amaçla yazmıştır. Görünüşte bilgece kurulmuş olan bu yöntem, mistisizmden uzaklaşacak yerde, onun kucağına düşer. Zira, Weigel'e göre, her şeyi kendimizde tanıdığımız için, zorunlu olarak bizim her şey olmamız ya da her şeyin bizde olması gerekir. Öğrenmek demek, gerçek-

te öğrenilen şeyin aynı olmak demektir; şu halde biz, biteviye öğrendiğimiz şeyler haline girmekteyiz. Bunun böyle olması için de, tüm o şeylerin tohumlarının bizde olması gerekir; çünkü, hiç bir şeyi dışardan almıyoruz. Her ne kadar evren, bizim dışımızda görünüyorsa da, gerçekte o bizdedir; aynı suretle Tanrı da bizdedir ve Tanrı'nın insanla olan bu birleşmesi, cesetlenme (incarnation) misterinden başka bir şey değildir. Bu düşünceler, âdeta Fichte'nin her düşünüleni oluşturan ve art ardına tüm varlıklarda bir dönüşüme (istihale) uğrayan 'ben'' anlayışının ilk taslağını andırır.

Bu doktrinden şu sonuçlar çıkar: Eğer insanla evren birbirine karışır ve bazı hususlarda birbiri içinde dönüşüme uğrarsa, kendimize olduğu kadar da doğaya egemeniz demektir; ve bizde olan her şeyin doğa olaylarında da bulunması gerektir. Bundan, Weigel'in metafizikten ayırmadığı alşimi ile akılsal astroloji çıkar ki, o, bunlara dair birçok eser yazmıştır. Diğer taraftan eğer evren, insel ruhta dönüşüme uğrayabiliyorsa ve eğer insel ruh, tüm kendi tözünü ve zihnini Tanrı'dan elde ediyorsa, nihayet insan, tamamıyle Tanrı'nın cesetlenmesinden ibaret ise, insanla evrenin her ikisi de Tanrısal doğada içkindir (mündemiç) ve zorunlu olarak Tanrısal özden ayrılmışlardır. Weigel'e göre, insan, kendi varlığına yabancı zannettiği şeyleri öğrenirken, ancak kendi özel ruhunu öğrendiği gibi, Tanrı da âlemi yaratırken, kendi kendisini yaratmış olur; yaratıkları da kendi özel düşüncelerinden başka bir şey değildir; şu halde, böyle tanımlanılmış olan yaratma (création) zorunludur. Zira, yaratma olmasaydı, Tanrı düşüncesiz ve iradesiz olurdu; yani, Tanrı var olmazdı. Yaratma, zamanın koşuludur ve zaman olmayınca ebedilik tam olmaz.

Tanrısal özgürlüğün kaldırılması, bu özgürlükle birlikte insel özgürlüğü de kaybettirir. Weigel'e göre, insanda özgürlük, fakültelerinin doğal gelişmesinden başka bir şey olmadığı gibi, iradeyle olduğu kadar da duyarlık ve zihinle ilişkilidir. Özgürlük hiç bir zaman şimdiki hayatta tam değildir. Çünkü, hayatta fakültelerimizin ilerlemesini, yıldızların etkisi, yani fiziksel âlemin kuvvet ve kanunları gerçeklendirmiştir. Biz, özgürlüğü gerçek olarak, ancak ölümden sonra, doğrudan doğruya yüksekten bizi aydınlatan nuru ve bize ilham veren aşkı aldıktan sonra tanıyabiliriz. Spekülasyonlar tarihinde, bu mistisizmden panteizme ve panteizmden kaderciliğe geçiş, birçok kez görülmüştür. Şu düşün, tamamıyle Weigel'in kendisine —kabalcılıktan yararlanmış olmasına karşın— özgüdür. İnsanın doğası, daha çok Tanrı ve evren suretinde olduğundan, yani Tanrı'nın kendisinden ve en yüksek yetkinlik derecesine ulaşmış olduğundan, insanlar arasında hiç bir fark olamaz; hepsi eşittir ve birbirine benzer; onları ancak maddesel düzenleri, yani fiziksel varoluşları bakımından yekdiğerinden ayırt edebiliriz. Fazla olarak Tanrı'dan gelen ve ilkel olarak Tanrı ile karışmış olan her varlık, onun doğasından pay alır. Hepsi özleri itibarıyle iyidir ve Tanrı'nın huzurunda eşit görünürler. Kötü (şer), ahlâksal düzenden olduğu kadar da fiziksel düzende bir ilinekten (arıza) başka bir şey değildir. Hiç bir şey kendinden kötü değildir. Şeytan bile kendi kaynağından almış olduğu iyiliği korumuştur; ve onun düşmesi, mutlu sonuçlar vermiştir; denebilir ki, düşme, bir iyiliktir (hayır); çünkü o, bizi ölümlü hayata yerleştirmiş ve bu hayatta doğayı ve kendi kendimizi bilmek suretiyle Tanrı bilgisine yükselmemizi sağlamıştır. Bu düşün, Boehme'de de vardır. Boehme, şeytana, "doğanın tuzu" adını vermişti.

E. Bréhier, Weigel'in açıkladığımız görüşlerini şöyle özetlemektedir: Weigel'e göre, Tanrı, başlangıçta eylemsiz ve iradesiz bir kişilikti; ancak yaratmak suretiyle kendini açığa vurdu ve tüm yüklemlerini belirtti. Yaratık, ölümlülüğü (âdem) kapsaması oranında Tanrı'dan uzaklaşma olanağına sahip olduğu gibi, iradesini de kendi üzerine katlamak olanağına sahipti. Bu düşme, en habis şeytanın (Lucifer), Âdem'in düşmesidir ki, her düşmüş insanın içinde bulunan gerçek cehennem budur. Ona göre, biri düşmüş yaratık halinde olanın sahip olduğu doğal bilgi, diğeri kurtulmuş ve kendi kaynağına dönmüş olanın bilgisi, yani, doğaüstü bilgisi olmak üzere iki bilgi çeşidi vardır. Birincide konu (gegenwurf), kendini bilen insana oranla edilgindir. "Bilgi ve yargı, nesnenin içinde değil, kendi kendisi olanı düşünen insanın içindedir". Dış ise, bu düşünmenin bir vesilesinden başka bir şey değildir; fakat, "hiç bir nesne, kendi kendisini düşünemez". Hiç bir gerçek ve hiç bir bilgelik dışarıdan gelmez. Doğaüstü bilgi ise, tersinedir; bunda konu, Tanrı'dır ve tamamıyle etkindir. İnsanın yapacağı tek şey, sükût içinde ona ulaşmaya çalışmaktır. Bununla birlikte, bu bilgi de içseldir. Zira, Tanrı bizdedir (cilt II, s. 230-231).

Tennemann da, Weigel'in Paracelse ve Tauler'e bağlı olduğunu ve bunların yolunda ilerlediğini kaydeder ve onun doktrininin XVII. yüzyılda belki de Tanrıbilimci Valantin Andreoe'nin (1586-1654) yergi (hiciv) türünden (satyrique) bir şiiri dolayısıyle kurulmuş olan

Rose-Croix'lar Cemiyeti tarafından incelenerek yayımlanmış olduğunu anlatır.

Weigel'in eserleri, türlü dönemlerde, türlü yerlerde bazen dağınık olarak, bazen de birkaçı bir arada basılmıştır. Eserlerinden başlıcalarının adları şunlardır: *Tractatus de Opere Mirabili; Arcanum Omnium Arconorum.* Almanca olarak yazmış olduğu eserler: *Altın Kol ya da Kendini Aldatmadan Her Şeyi Tanımak İçin Direktif* (1578, 1616); *Alman Tanrıbilimini İncelemek İçin Öğretim ve Giriş* (1571).. vb.

Bkz. Hilliger, *De Vita, Fatis et Scriptis Valantin Weigel;* Foertsch'in Miscellanea Lipsiensia'nın X. cildinde, *De Weigelio* başlıklı yazısı, (s. 171 vd.); Tennemann, (cilt II, s. 22).

WEIL, Hermann. Alman matematikçisi. 1885'te doğmuştur. Matematik felsefe ve mantığı üzerindeki çalışmalarıyle tanınır. Husserl'in olaybilimciliğinden (phénoménologie) hareket ederek, sezgici matematik doktrinini savundu. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (Matematik ve Doğabilimleri Felsefesi)* (1927) adlı eserinde, aritmetiğin esasında, 1, 2, 3... gibi sayıların zaman içinde düzenli bir sıra oluşturmaları değil, 2, 3, 4... gibi tüm sayıların bir collogation, yani birer gerçek toplam oluşturmalarını kabul eder; bu suretle ülkücülerin, matematikte kardinal (cardinale) ve ordinal (ordinale) sayıların esas olduklarına dair olan klasik kanılarına aykırı bir yol tutmuştur. Aynı zamanda sezgisel matematik gözüyle sonsuzluk kavramını incelemiş ve bu kavrama dair ileri sürülmüş olan düşünceleri eleştirmiştir. Weil, matematik tanıtlamalarda, atılan üçüncü ilkesinin genişlik ve kaplamını da sınırlamayı denemiştir. Fizik ve astronomide büyük ve küçük ölçüdeki olayları sınırlayan determinizmi de Quanta mekaniğiyle açıklamıştır. Weil, daha çok Einstein'a bağlı bir gerçekçidir. Hilbert'in açtığı Axiomatik doktrinine de bağlanmıştır. Cantor'un görüşlerine karşı olduğu halde, kendisinin bazı görüşlerine de, Bauwer karşıydı. *Zaman, Uzay ve Madde* adlı eseri önemlidir. Bu eserinden başka, İngilizce yazmış olduğu, *The Mathematical Way of Thinking, Science 92* (1940) başlıklı yazısı da ayrı bir önem taşır.

Bkz. F. Conseth, *Les Fondements des Mathematiques* (1928).

WEILLER, Gaetan von. Alman filozof ve eğitimcisi. 1762'de Münih'de doğdu, 1826'da bu şehirdeki Bilimler Akademisinin ebedî kâtibi ve özel danışmanıyken öldü. On yedi yaşında Benediktenlerin manastırına girmiş, fakat sonra öğrenimlerine devam etmek için oradan ayrılmıştır. Daha çok felsefe, Tanrıbilim ve eğitimle uğraşmıştır. 1799'da Münih Lisesine müdür oldu ve pedagoji derslerini okuttu. Filozof olarak Jacobi Okuluna bağlıdır; Schelling'e de şiddetle karşıdır. Fakat, Jacobi'nin görüşlerini de bazı ihtiyat kayıtlarıyle kabul etmiştir. Ona göre, felsefenin temeli, yalnız duygular olamaz; aklın oluşturduğu ilkelere önem verir. Hepsi Almanca olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: *İnsanlığın Durumu ve Geleceği* (Münih, 1799); *Schelling, Hegel ve Arkadaşlarının Yeni Felsefelerinin Ruhu* (Münih, 1799, 1803); *Felsefenin Serbestçe İncelenmesine Dair Giriş* (Münih, 1804); *Algıç ve Akıl* (Münih, 1806); *Felsefe Tarihi Taslağı* (Münih, 1813); *Psikolojinin Temeli* (Münih, 1818); *Bilimle İlişkileri İçinde Hıristiyanlık* (Münih, 1821); *Küçük Yazılar* (3 cilt, 1808-1813). Onun, Tanrıbilime ve pedagojiye dair de birtakım eserleri vardır. Genel olarak yazıları öğretici bir karakter taşır.

WEININGER, Otto. Avusturya filozofu. 3 nisan 1880'de Viyana'da doğdu, 4 ekim 1903'te öldü. Şu eserler ona felsefe tarihinde önemli bir yer kazandırmıştır: *Geschicht u. Charakter* (1903; 20. baskı, 1947); *Über die Letzten Dinge* (1907; 9. baskı, 1930); *Die Liebe und das Weib* (1917).

Bkz. B. Ciro, *Die Sittlichkeitsmetaphysik Weiningers* (1927); E. Lucka, *Otto Weininger* (1905); G. Klaren, *Otto Weininger* (1924).

WEISCHEDEL, Wilhelm. Alman filozofu. 11 nisan 1905'te Berlin'de doğdu. Bu şehrin üniversitesinde profesördür. *Der Aufbruch der Freiheit zür Gemeinschaft* (1939); *Die Tife im Antbitzder Welt* (1952); *Recht und Ethik* (1956) başlıca önemli eserlerini oluşturur.

WEISE, Ferdinand Christophe. Alman filozofu. XIX. yüzyılın ilk yarısına dek yaşamış olan bu filozof, Heidelberg Üniversitesi profesörlerindendir ve Hegel'e bağlıdır. Diğer birçok eserleri arasında, hepsi Almanca olan şu kitapları değerlidir: *İnsel Bilgilerin Hepsinin, Tüm Filozofları Uzlaştırmaya Hizmet Eden Yeni Temellerine Göre Mimarisi* (Heidelberg, 1812). Bu eserin daha tam olan 3. baskısı, 1815'te çıkmıştır. *Aklın Saf Düşünlerinin Mukayeseli Sergisi* (Heidelberg, 1816); *İlk Felsefenin Dogmatik Sistemi.* Bu eserin birinci cildi, *Din Kuramının Bilimsel Temeli* adıyle, 1820'de yayımlanmıştır. *Dehanın Genel Kuramı* (Heidelberg, 1821).

WEISHAUPT, Adam. Alman filozof ve hukukçusu. 1748'de Ingolstadt'da (Baviera) doğdu, 1830'da 82 yaşındayken Gotha'da öldü. Öğrenimini cizvit okullarında yapmış, sonra hu-

kuka çalışmıştır. 1775'te doğduğu şehrin üniversitesinde doğal haklar ve mezhepler hukuku profesörü olmuştur. Bu ikinci bilimi okutmak üzere üniversiteye getirilmiş olan ilk layik bilgindir; eskiden bu dersi hep rahipler verirdi. Politika konularında pek serüvenci olan Weishaupt, görüşlerine Nurlanmışlar (Illuminés) mezhebini kurmak sıfatını eklemiş; fakat bu durumları, onun derslerinde kazanmış olduğu büyük üne karşın, kürsüsünden istifa etmesine neden olmuştur (1785). Kendisini saray danışmanı yapmış olan Sax-Gotha dükasından bir sığınak istemeye de mecbur olmuştur. Weishaupt, filozof olarak Kant'ın hasmıdır. Hepsi Almanca olan bu konudaki eserleri şunlardır: *İnsel Bilginin İlkelerine ve Pekinliğe Dair Saf Aklın Eleştirisini İnceleme* (Nurenberg, 1788); *Maddecilik ve Ülkücülüğe Dair, Felsefesel Parça* (2. baskı. 1788); *Kant Doktrinindeki Algılar ve Olaylara Dair* (1788); *Uzay ve Zaman Konusunda Kant Doktrininden Kuşkular* (1788); *Ahlâksal Gerçek ve Yetkinliğe Dair* (3 cilt, Ratisbon, 1793-1797); *Âlemin ve İnsanların Yeniden Doğmaları İçin Malzemeler* (Gotha, 3 cilt, 1818).

Weishaupt'ın Kant'a yapmış olduğu itirazlara, Schaumann ve Born, gereken karşılıkları vermiş ve Weishaupt'u susturmuşlardır. Onun, Nurlanmışlar ya da Yetkinciler (Perfectibilistes) adını alan mezhebinin esası, dünyamızın her bölgesinde bulunan her sınıf, din ve ırka mensup insanları, tüm görüş ayrılıklarına karşın yüksek ve sürekli bir çıkar adına birleştirme amacını güder. Bu mezhebin esaslarını, şu iki eserinde açıklamıştır: *Nurlanmışlara Övgü (Methiye)* (Francfort ve Leipzig, 1786); *Yetkinleşmiş Nurların Sistemleri* (Leipzig, 1787, 1818). Şu eserler de onundur: *Fisagor ya da Evrenin ve Hükümetin Gizli Bilimine Dair Düşünceler* (2 cilt, 1790-1795); *Kendini Bilme, Bunda Rastlanan Engeller ve Bunun Sağladığı Yararlar Hakkında* (1794); *Diojen'in Feneri ya da Ahlâklılığın ve Zamanımızın Nurlarının İncelenmesi* (1804).

WEISS, Christian. XIX. yüzyıl Alman filozoflarından. Prusya Halk Okulları Konseyinde üye ve devlet danışmanı olan Weiss, duygu felsefesinin yeni gelişmelerinde Jacobi'yi destekleyenlerdendir. Psikolojiye dair incelemelerinden başka genel olarak felsefeye hizmet eden şu eserleri önemlidir: *Üniversitelerde Felsefe Tarihini Uygulama Tarzına Dair* (Leipzig, 1800). Bu eser, felsefe tarihini olduğu kadar da bu bilimin öğretiminde baş vurulması gerekli olan yöntemi incelemesi bakımından önemli bir müracaat kitabıdır. *Tamamıyle Pratik Bir Felsefeyi İlgileyen Görüşler* (Leipzig, 1801); *Yaşayan Tanrı Hakkında ve İnsanı O'na Ulaştıran Yollar* (Leipzig, 1812); *Doğa ve İnsel Ruhun Faaliyeti Hakkında* (Leipzig, 1811). Latince yazmış olduğu şu eserinde de Weiss, dogmacılıkla kuşkuculuk savaşlarını ve bu iki sistemin de düşmüş olduğu yanılgıları inceler: *De Scepticismi Causis Atque Natura* (Leipzig, 1801).

WEISS, François-Rodolphe von. İsviçre filozofu. 1751'de Iverdun'de doğdu, 1818'de Ninon şehrinin bir misafirhanesinde intihar etmiştir. Önce Fransa'da, sonra Prusya'da albay rütbesiyle ordularda hizmet etmiş, Almanya ve İngiltere'de birçok seyahatler yapmış ve ülkesine döndükten sonra da sırayla, Moudon ve Bern şehirlerindeki askersel kıtalara komutan ve 1785'te Kral Meclisine üye olmuştur. Fransız ihtilâli başlayınca, ihtilâlin en demokratik düşünleriyle bağdaşmış ve bu ilkeleri savunmak için birçok kitapçıklar yazmıştır. Bern Senatosu, onu Convention yönetimine delege olarak Paris'e yollamış; 1797'de Vaud şehrinin genel komutanı olmuş ve İsviçre'yi Fransız orduları istilâ ettiği zaman Weiss, bu görevinin başındayken Almanya'ya geçerek bir süre orada kaldıktan sonra, ülkesine dönmüştür. Fakat bu kez gözden düşmüş ve her gün biraz daha işlerden uzaklaştırılmakta olduğunu görerek serseri bir ömür geçirmeye başlamış ve sonuçta, kendini öldürmüştür.

Weiss'in birçok siyasal yazıları vardır; fakat, ona bu eserde yer vermemizin nedeni, XVIII. yüzyılın ruhuna uygun olarak yazdığı, *Principes Philosophiques et Moraux* (2 cilt, 1785) adlı eseridir. 1828'de birinci baskısını yapmış olan bu eser, İngilizce ve Almancaya da çevrilmiştir.

WEISSE, Joseph Ruckest. XIX. yüzyıl Alman filozoflarından olan bu zat, pratik felsefenin kurucularındandır. *Gerçekçilik ya da Tamamıyle Pratik Bir Felsefenin İlkeleri* (Leipzig, 1801) adlı eseriyle tanınır. Aynı doktrine bağlı olan Chr. Weisse, onun görüşünü, *Tamamıyle Pratik Bir Felsefeye Dair Bağıntılı Görüşler* (Leipzig, 1808) ve *Mantık Manüeli* (Leipzig, 1803) adlı eserlerinde çözümlemiştir.

WEISSE, Christian-Hermann. Alman filozofu. 10 ağustos 1801'de Taucha'da (Leipzig) doğdu, 19 eylül 1866'da bu şehrin yakınlarında bulunan Satteritz kasabasında öldü. 1828'de doğduğu şehirde profesör olmuş, filoloji, Tanrıbilim ve felsefeye dair birçok eser yazmıştır. Fülda'da bir süre hocalık etmiş olan

Weisse, 1816'da devlet danışmanı olmuş ve diğer eğitim kurumlarında önemli görevler almıştır. Sağlığında basılan felsefesel eserleri şunlardır: *Ueb. d. Gegenwart Standpunkt d. Philos. Wissenschaften* (1829); *System der Gottheit* (1833); *Grundzuge der Metaphysik* (1835); *Das Philosophische Problem der Gegenwart* (1837). Öğrencilerinden R. Seydel, Weisse'nin ölümünden sonra da onun şu eserlerini yayımladı: *Kleine Schriften Z. Asthetik* (Leipzig, 1867); *Psychol. der Untsterlichkeislehre* (1896); *Philos. Dogmatik* (3 cilt, 1855-1862). Bu son eser, Tanrıbilime dairdir. Daha başka eserleri de olan Weisse, önce Hegelciliğe bağlanmış, sonra da ikinci bir Fichte kesilmiştir. O, panteizmacı bir ülkücülüğü savunmuştur ki, buna, Ahlâksal Tanrıcılık denilir.

Weisse'ye göre, mutlak ruhta, akıl, hayal gücü ve irade gibi bir üçüzleme vardır; doğru, güzel ve iyi de, düşün üçüzlemesini oluşturur. Saf mantık, boş şekillerden başka bir şey meydana getirmez. Tanrı, her şeyden önce, özgürlüktür. Sayı, uzay ve zaman şekilleri, Tanrı'nın, içinde faaliyetini özgür olarak geliştirdiği kadrolardır. Özgür olarak yaratılmış olan âlem, Tanrı karşısında, az çok bağımsız olarak hareket eder ve Tanrısal istekle çatışır. Bundan, yaratanla yaratık arasında bir karşı geliş (antagonisme) baş gösterir ki, bunun içinde yaratan, daha yetkin bir gerçekliği, derece derece geliştirmeye çabalar. Weisse, bu suretle kolayca, iyi iradelerin ölmezliğiyle şefaat (rédemption) kuramına geçer. Lotz, onu ülkücü estetiğin temsilcilerinden sayar.

Weisse de, Trahndorff gibi, Hıristiyan Tanrısı ile Hegelci felsefeyi uzlaştırmaya çalıştı. Ona göre, estetik düşün, mantıksal düşünden üstündür; o, bizi dine ve Tanrı'ya götürür. Duyulur evrenin dışında var olan güzellik düşüncesi, güzellik kavramının gerçekliğidir. Tanrılık düşüncesi, mutlak aşk olduğu gibi, güzellik düşüncesi de gerçekten aşkta bulunur. Katolik Tanrıbilimcilerinden Deutinger de bu çeşit uzlaştırmalara girişmişti. Weisse'e göre, çirkinlik, güzelliğin dolaysız olarak var oluşuna aracılık eder ve onun yüce ile komik içinde zaferi kazanacak şekilde savaşmasını sağlar. Weisse de Lotz gibi, güzel'in duyulurüstü (suprasensible) düşüncesinde olduğunu kabul etmek ve güzel'in duyulur öğelerini bir tarafa atmak ya da bu öğelere pek de önemli olmayan geçici bir değer vermek suretiyle Ed. Hartmann'ın görüşleriyle birleşmiş olur. Onun din felsefesini, öğrencisi R. Seydel, geniş ölçüde geliştirmiştir. Weisse, adı geçen ve geçmeyen birçok eserlerinden başka, Buhle ve Bouterweck'in Felsefesel Müze adlı dergisinde ve diğer felsefesel dergilerde değerli makaleler yazmıştır.

Bkz. R. Seydel, *Relig. u. Wissenschaft* (Breslau, 1887); Ed. Hartmann, *Dtsche. Asthetik, s. Kant* (s. 539 vd.).

WELTHUYSEN, Lambert. Hollanda filozofu. XVII. yüzyıl sonlarında Utrecht'de parlamıştır. O, ne bir Tanrıbilimci, ne de bir profesördür. Bunu, yeryüzünün hareketine dair yazmış olduğu bir dissertasyonda kendisi de itiraf eder. Tüm eserlerinde kendisinin mutlak bir bağımsızlığa sahip olduğu hissedilir. Tanrıbilime ve kutsal kitaplara uyguladığı akılcılığın cüretiyle de seçkin bir düşünürdür. Fakat bu konuda o, Meyer ve Spinoza kadar ileri gitmez. Welthuysen, Hollanda'daki Régius'ün (Fransa'da Régis) görgül (emprique) varsayımlarına sempati duyar; bu suretle sonsuzla sonluyu karıştırarak, "Tanrı sonsuzdur, denilemez, çünkü Tanrı'nın ne derece, ne de kısımları vardır" düşününü savunur.

Welthuysen, Hobbes'un izinden yürümekle suçlandırılmış; buna karşı, *Haklı ve Haksızın İlkelerine Dair Dissertasyon*'unda vermiş olduğu karşılıkta, kendisinin bu İngiliz filozofuna bağlı olmadığını iddia ederse de, bu filozofun bazı noktalarını almış olduğunu itiraf etmekten de çekinmez. Nitekim, ahlâk'ı, kendi kendimizi koruma ilkesine dönüştürmesi de, Hobbes'a bağlı olduğunu kanıtlar. Welthuysen, metafizikten çok, fizik konularında Descartesçıdır. *De Usu Rationis in Rebus Theologisis et Proesartin in Interpretatione Savroe Scripturoe* adlı dissertasyonunda Meyer'i lânetleyen Tanrıbilimcileri ayıplar ve, "onu lânetlemek değil, reddetmek gerektir" der. Fakat kendisi de, Meyer'i reddedecek yerde, bu düşünürle savaşmış olan Tanrıbilimcileri, ileri sürdükleri kanıtların hiç bir değeri olmadığını göstermek suretiyle reddetmiştir. Welthuysen'in Meyer'e olan en büyük suçlaması, Descartes'ı olduğundan başka türlü göstermesidir. O, yeryüzünün hareketi hakkındaki anlaşmazlıklara da karışmış ve bu doktrinin Tanrı sözüne aykırı olmadığını söylemiştir, Welthuysen, Spinoza'nın *Ethica*'sıyle *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserine karşı da bir reddiye yazmıştır. Bu reddiyesi biraz sudan olmakla birlikte, ılımlı ve hoşgörü örneklerinden birini oluşturur. Welthuysen, daha çok, Descartes'ı, Sosencilikle (Socianisme) suçlandıran Tanrıbilimcilerle başlıca Descartesçılığın hasımlarıyle savaşmıştır. Türlü eser ve dissertasyonlarının Önsözleri Hollanda'daki Descartes felsefesi tarihini aydınlatmaları bakımından önemli sayılır. Onun,

tüm yazıları şu iki ciltlik eserde toplanmıştır: *Lamberti Welthuysii Ultrajectini Opera Omnia* vb. (Rotterdam, 1680).

WENDT, Amadeus. Alman filozofu. 1783'te Leipzig'de doğdu, 1836'da Götingen'de öldü. Leipzig Üniversitesinde felsefe okuttuktan sonra öldüğü şehrin üniversitesinde Bouterweck'in yerine geçti. Güzel sanatlar felsefesi, hukuk, psikoloji, felsefe tarihiyle edebiyatsal eleştirim ve hatta Tanrıbilimi ilgileyen birçok eserler yazmıştır. Zira kendisi, bu çeşitli insel bilgi kollarına bağlanmamıştır. Başlıca eserleri: *Hukuk Felsefesi Kuramının Öğeleri* (Leipzig, 1811); *Dine Dair Söylev ya da Olduğu Gibi Bilim ve Sanatlarla İlişkileri İçinde Dikkate Alınan Din* (1813); *Güzel Sanatların Başlıca Dönemleri ya da Tarihle İlişkileri İçinde Dikkate Alınmış Sanat* (1831). Onun, Fisagor'a dair de bir eseri olduğu gibi, Tennemann'ın *Felsefe Tarihi Manüeli*'ni bazı notlar ekleyerek yayımlamış ve yine bu tarihçinin *Büyük Felsefe Tarihi*'ni de bastırmıştır. *Alman Görüşme Sözlüğü*'nün birçok maddelerini de Wendt yazmıştır. Alman felsefe dergilerinde de önemli makaleleri vardır.

WENZL, Aloys. Alman filozofu. 25 ocak 1887'de Münih'de doğdu, 1936'da bu şehrin üniversitesine profesör oldu. Gerçekçiliğin ileri eleştirimcilerinden biridir. Başlıca eserleri: *Das Leib-Seel-Problem* (1933); *Philosophie als Wey von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion* (1939); *Philosophie der Freiheit* (2 cilt, 1947-1949); *Ontologie der Freiheit* (1948); *Material u. Leben als Probleme der Naturphilosophie* (1949); *Das Verhältnis der Einteischen Relativitättstheorie zur Philos. der Gegenwart* (1923); *Wissenschaft u. Weltanschauung* (2. baskı, 1948); *Unterblichkeit* (1952); *Philosophie Grenzprobleme der Modernen Naturwissenschaft* (1954).

WESSEL, Jean. Latince adı Weresellus ya da Vasilius'tür. Kendisine, "Kazayağı" demek olan Gansfort ya da Gösevôt da denilir. (Bazıları, Gôsvort da der). 1419'a doğru Gröning'de doğdu ve 4 ekim 1489'da burada öldü. Önce, Cologne'da, sonra Louvaine ve Paris'de başarıyla felsefe ve Tanrıbilim okuttu. Bâle Konseyinde bulundu. Mistisizmin tanınmış şampiyonlarından olan Wessel, adcı (nominaliste) olarak kendini tanıtmış ve bu konudaki tartışmalarda gösterdiği yetenek ve cesaret dolayısıyle kendisine Çelişmeler Üstadı (Magister Contradictionis) unvanı verilmiştir. Yaşadığı çağda skolastiklerin dogmacılığına düşman olanlar arasındadır. Mistisizme daha sonraları kapılmıştır. Bu konuda Pelagus'ün adcılığından kurtulamayan Wessel, Tanrı ile birleşmek için, uzun ve zahmetli bir riyazat ve zahitliğe bağlı bir iyilik iradesi ve ahlâksal savaşın zorunlu olduğuna inanmıştır. Bu inanç hemen tüm mistik üstatlarda az çok farkla vardır. Ünlü eseri, *Farrago Rerum Theologicarum* (Leipzig, 1522). Bu eser, Luther'in bir Önsöz'üyle çıkmıştır. Bu eserin tam metni, Gröning'de basıldı (1614). Külliyatı Amsterdam'da yayımlanmıştır (Lydius baskısı, 1617).

Bu filozofu, aynı çağlarda yaşamış olan adcılardan Jean Bruhard de Wesel ile karıştırmamalıdır.

Bkz. C. Henri Götze, *Comment. de J. Wesselo* (1719).

WESTERMARCK, Eduard Alexander. Finlandiya antropoloji bilgini, sosyolog ve filozof. 20 kasım 1862'de Helsinki'de doğdu, 3 eylül 1939'da Lapinlahti'de öldü. Doğduğu şehrin lisesinde okuduktan sonra, 1881'de bu şehrin üniversitesine girmiş, *Evlenmenin Menşei* (1889) adlı teziyle doktora payesini almış ve on yıl türlü sosyal sorunlar üzerinde serbestçe incelemeler yaptıktan sonra, 1906'da Helsinki Üniversitesine pratik felsefe profesörü olmuştur. Fakat o, daha 1904'ten itibaren de Londra Üniversitesinde ders görevlisi olarak, sosyolojinin, İngiliz yüksek öğretimine kabul edilmesine hizmet etmiş ve 1907'den itibaren meslektaşı Hobhous ile birlikte bu üniversitede de sosyoloji kürsüsüne profesör olmuştur. Westermarck, bu tarihten itibaren kış sömestrlerini Helsinki'de, yaz sömestrlerini de Londra'da ders vermekle geçirdi ve ancak 1918'de İsveç'te açılan Abo Akademisinde, ilk üç yılında rektörlük yapmak ve orada ders vermek için Helsinki'deki derslerini terk etmek zorunda kalmıştır. Tatillerinde, toplamı yedi yıldan fazla süren yirmi üç seyahat yapmış, Avrupalı olmayan bazı kavimlerin folklorünü incelemiş, ahlâksal düşünlerle (fikir) bağısal (magique) inançları ilgileyen belgeler toplamış, bu iş için özellikle Fas'da araştırmalar yapmayı yeğ tutmuştur. Orada, kendisine dost olan bir şerifin yardımıyle şehirli, köylü, dağlı... her türlü yerli halk tabakalarının anlayış (zihniyet),



âdet ve töreleri hakkında geniş bilgiler elde etmiştir. Bu konudaki çalışmaları dolayısıyle, Büyük Britanya ve İrlanda Antropoloji Kral Enstitüsü, kendisini Rivers Memorial Medal ile ödüllendirmiştir.

Eserleri: *Evlenmenin Kökeni* adlı eserini, daha sonra, *The History of Human Marriage* (3 cilt, Londra, 1891) adlı eseriyle tamamlamıştır ki, bunda, fücur (promiscuité) kuramlarını yıkmış ve kandaşlığın ilham ettiği korku üzerinde yıllardan beri süregelen tartışmalarda da büyük başarı sağlamıştır. Dört yılda beş kez basılmış olan bu eseri, Henry Varigny, *L'Histoire du Mariage* (1895) adıyle Fransızcaya çevirmiştir. Daha sonra, *The Origin and Development of Moral Ideas* (2 cilt, 1906-1908) adlı eserini yayımladı. Bu da, Robert Godet tarafından, *L'Origine et le Developpement des Idées Morales* adıyle Fransızcaya çevrilmiştir (2 cilt, 1928-1929). Kendi kişisel incelemelerinden başka, 95 sayfalık bir müracaat kitap listesini de kapsayan ve hemen her tümcesi bu listedeki kitaplardan birinin tanıklığına dayanan bu eser, Havelock Ellis, Marret ve Hobhous gibi ve daha birçok otoritelerin hayranlıkla takdirini kazanmıştır. İnsel ahlâkın evrimini, vicdanın nitelik ve kaynağını, bu denli geniş belgelere dayanarak açıklayan hiç bir eser yoktur, denilebilir.

Westermarck, daha sonra da *Evlenme Tarihi*'nin bazı açıklarını doldurmak için, *Marriage Ceremonies in Marocco* (1913) adlı eserini yayımladı. Bu eseri, Rabat'daki Arap Dili ve Berberi Lehçeleri Yüksek Okulunda Fransızcaya çevrilmiştir. Westermarck, bunda, düğünleri ve bunların bağısal anlatım ve anlamlarını incelemiştir. O, bağı (magie) ve bunun halk diliyle ilgisine dair de birtakım ilginç memuvarlar yazmıştır. Bunların en önemlisi, Fransızcaya da çevrilmiş olan, *Ritual and Belief in Marocco*'dur (2 cilt, 1926). *Early Beliefs and Their Social Influence* (1932); *Ethical Relativity* (1932). Onun bu eserlerden başka, türlü Avrupa bilim kongrelerine ve dergilerine sunmuş olduğu memuvar ve makaleleri de vardır ki, her biri ayrı ayrı birer değer taşırlar.

Düzgüsel (normatif) ahlâk kuramlarını, tartışma konusu sayan Westermarck, bunların, psikolojik düzenden olaylara bağlanmadıkları takdirde, kabul edilemeyeceklerini görmüş ve bu olayları önce bu kuramlarla ilgileri bakımından incelemiş ve nesnel bir surette gerçekliğe dayanmayan bir düşünü kabul etmemiştir. İyi ve kötünün mutlak olarak varoluşundan kuşkulanmış, fakat onun bu kuşkusu ahlâksal ilerlemenin olanaklı olduğu hakkındaki imanını sarsmamıştır. Fakat, ahlâkın bağıntılılığını savunmuştur. Ahlâksal ilerlemeye inanmış olması, insanların, uygarlık yolundaki gidiş tarzlarını, kendi ödev bilgilerine (notion) ahenkli bir surette uygun olarak düzenlemiş olduklarını iddia eden kuramları kabul etmesine hizmet etmez. Onu bu sonuca ulaştıran, türlü alan ve cephelerde yapmış olduğu sosyal hayat, tasarım, inanç ve edimler hakkındaki gözlemleri ve bu konularda toplamış olduğu belgelerdir. Ona göre, zihinsel gelişmenin artıp aydınlanması oranında vicdan bir evrim geçirmektedir. Bu suretle vicdan, bir taraftan düşünmeye ve seçmeye daha yetenekli olur, bir taraftan da, kendi tembihlerinin (preceptes) ve yükümlerinin (mükellefiyet) gittikçe daha fazla genişlemesi anlamı içinde daha anlaşılabilir bir hal alır. Bu itibarla insanlık, gelecekte daha çok geniş bir özgeciliğe kavuşacaktır; zira, insan zihninin geçmişten beri uğradığı evrim bu umudun gerçekleneceğine kuvvetli bir kanıttır.

Ona göre filozoflar, ancak uygar uluslarda gördükleri ve kendi yüreklerinde sezdikleri bir vicdanı incelemektedirler. Oysaki, vicdanın genel olarak tüm insan türünde nasıl yayıldığını ve yayılmakta olduğunu gözlemek gerektir. Zira, bu suretle, yalnız sosyal bir grubun, öteki gruplardan ayrı ve farklı olan ahlâksal düşünleri aranmış olmaz; aynı zamanda bunun tüm insanlıktaki köken ve niteliği de aydınlanmış olur. Westermarck, son çözümlemede, tüm ahlâksal kavramların heyecanlara dayandığını görmüştür. Genel ahlâk gerçekleri yoksa, bilimsel ahlâk, insanların gidişi için hiç bir kural öneremez ve emredemez. Zira, her bilimin amacı, bazı gerçekleri keşfetmektir. Eğer ahlâk sözcüğü bir bilimi anlatmak zorunda ise, bu bilimin konusu da bir olgu (fait) olarak dikkate alınması gereken vicdandan ibaret olacaktır. O, bunu 1896'da Münih'de toplanmış olan psikoloji kongresinde, *Normative and Psychological Ethic* başlıklı memuvarında açıklamıştı. Ona göre, düzgüsel ahlâk alanındaki türlü kuramların bilimsel gerçekliği ne denli söz götürür bir değerde olursa olsun, bunların yalnız kabul edilebilmeleri değil, hatta ortaya çıkabilmeleri için bile, hepsinin vicdanı niteleyen bazı psikolojik olaylara bağlanmaları gerekir. Westermarck, bu konuda özellikle yararcı ahlâk kuramına saldırır. Bu kuramı derinden inceler ve onun dayanmış olduğu ilkelerin kökünde de, onlar tarafından görülememiş ya da itiraf edilememiş olan heyecan öğesini bulmuştur. Westermarck'a göre, ahlâksal heyecan, ödüllendirici (rétributif) bir heyecandır. Öfke ve öc alma gibi edimler, ahlâkın onaylamadığı bir iç acısı şeklidir;

yani, ruhun elem verici bir neden karşısındaki nefretidir; minnettarlık gibi ahlâkın onayladığı bir edim ise, iyiliksever bir tarzda ödüllendirici bir heyecandır. Yani, bir hazzın nedeni karşısında, ruhun aldığı dostça bir davranıştır. Biz, elem veren bir insanı beğeniriz. Demek ki, bizim ahlâksal heyecanlarımız ve ahlâksal yargılarımız, bir elemin cezalandırması, bir hazzın ihsan etmesi gibi bir aynı olgudan oluşur ki, yararcılar bunu, ahlâka uygun olan ve olmayan bir gidişin kriteri olarak alırlar. Türsel olarak bu ahlâksal heyecanların onaylayan ya da onaylamayan, yani ödüllendiren ya da cezalandıran karakterlerini nasıl ayırt edebiliriz? Daha doğrusu, bu heyecanların karakteri nedir?.. Westermarck'a göre, ahlâksal heyecan, tamamıyle hasbîdir (karşılık beklemez) ve bu açıkça tarafsızdır. Yani onlar, kendilerine neden olan gidişin, bunları hisseden kimselerin çıkarlarıyle olabilen ilişkilerinden bağımsız olarak hissedilirler. Daha açıkça, Westermarck, başta ahlâk olmak üzere, dolayısıyle tüm diğer sosyal kurumların başlangıçta hiç bir anlam ve yararı olmadıkları halde, sonradan yararları görüldüğü için yerleşmiş ve bilinçlenmiş olduklarını kabul eder. Sosyal kurumların, özellikle törelerle âdetlerin din inançlarından geldiğini ve dolayısıyle tüm sosyal kurumların kökeninde dinsel tasarımların kollektifliğini gören Durkheim Okulu, Westermarck'ın görüşünü sarsacak kadar önemli saldırılarda bulunmuştur.

Bkz. Cemil Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar* (1970).

WHEWELL, William. İngiliz filozof ve doğa bilgini. 24 mayıs 1794'te Lancaster'de doğdu, 6 mart 1866'da Cambridge'de öldü. Matematik, mineroloji, ahlâk, felsefe, fizik, astronomi, mühendislik, bilimler tarih ve felsefesiyle tümdengelim üzerindeki çalışmalarıyle ün kazanmıştır. 1837'de Royal Society, ona, araştırmaları dolayısıyle Krallık madalyasını vermiştir. O, Cambridge Üniversitesinde okumuş, Trinity Kolejinden Master diplomasını almıştır (1841). En önemli eserlerinden biri *History of the Inductive Sciences*'dir (3 cilt, 1837-1838). 1828'den 1832'ye dek mineroloji, 1838'den 1855'e dek, daha çok dinsel ahlâka ve din yorumculuğuna bağlı olarak ahlâk felsefesi okuttu. St. Mill ve XIX. yüzyılın bilgi kuramları üzerinde geniş incelemelerini ders ve kitaplarında toplamış olan Whewell, 1833'ten itibaren Cambridge'de başlamış olduğu hocalık hayatında, liberal reformayı desteklemiştir. O, ruhun yaratma rolünü bilimsel buluşlardan çıkarır. Ona göre, duyular aracılığıyle yapılan gözlem, ancak görgül (emprique) verileri ve daha çok görgül kanunları oluşturur; bu kanunları varsayım şekli altında birleştiren düşün (fikir), ruhtan gelir ve nedenin açıklaması da bu düşünde bulunur. Bu düşünler, yerini hiç bir kuralın alamayacağı deha ustalığının bir ürünüdürler. Whewell, düşünün bu birleştirici rolünü Kant'ın görüşüne uygun bir surette açıklar (E. Bréhier, cilt II, s. 913). St. Mill, onun etkisinde kalmış olanlardandır.



Her biri ayrı bir önem taşıyan diğer eserleri: *Astronomy and General Physics, Considered in Reference to Natural Theology* (6. baskı, 1864); *An Elementary Treatise on Mechanics* (1819); *On the Principles of English University Education* (3. baskı, 1857); *On Hegel Criticism of Newton Principle* (1849) Kendisine filozof sıfatını verdirmiş olan eseri de şudur: *History of the Inductive Science, From the Earlist to the Present Time* (3 cilt, 1858-1860). Bu eseri, Almancaya, *Gesichte der Inductii Wissenschaften* (3 cilt, 1859-1862) adıyle çevrilmiştir. *Philosophy of Inductive Sciences* (1840).

Bkz. J. Todhunter, *William Whewell* (2 cilt, 1876); G. C. Seward, *Die Theoret Philosophie W. Whewells und der Kantsche Einflus* (Tübingen, 1938. Dissertasyon).

WHITEHEAD, Alfred North. İngiliz filozof ve matematikçisi. 15 şubat 1861'de Ramsgate'de doğdu, 30 aralık 1948'de Cambridge'de (Mass) öldü. O, Cambridge Üniversitesinde yetişmiş, 1885'te buraya öğretim görevlisi olmuş, 1911'den 1924'e dek Londra Üniversitesinde türlü bilimsel görevlere atanmıştır. 1924'te Harvard Üniversitesinde ek görevli olarak matematik okutmuş, 1937'de emekliliğini isteyerek köşesine çekilmiştir. Bu filozof, çalıştığı üniversitelerde, mantıkçı ve matematikçi olarak ün kazanmıştır; ayrıca, felsefe, doğal bilimler ve fizikle de uğraşmış olan Whitehead, riyazî mantığın da kurucularındandır. Doğayı incelemek suretiyle ülkücülük ve akılcılık geleneğinin metafizik bir bireşimini (sentez) yapmış, Tanrı konusunda içkinciliğe bağlanmıştır. *Philosophy of Process* ve *Process and Reality* (1929) adlı eserlerinde açıkladığı sürecin felsefesi hakkındaki görüşleri S. Alexandre ve

H. Bergson'un sistemlerini andırır. Daha çok B. Russell'in de hocası olan Whitehead'in çalışmalarına S. Alexandre'ın süreç (processus) düşünü temel ödevini görmüştür; fakat, S. Alexandre, ne kadar Spinoza'ya sokulmuşsa, Whitehead de o kadar Leibniz'e yaklaşmıştır. Bu itibarla aralarında geniş farklar vardır. Whitehead, XIX. yüzyılın sonlarında pozitif bilimlerin eleştirisiyle başlayan yeni akımın seçkin düşünürlerindendir. B. Russell'in yeni gerçekçiliğiyle de ilgili olan Whitehead, bu filozofun, *Principia Mathematica* (3 cilt, 1910-1913) adlı eserini onunla birlikte yazmış, Santayana'nın tinselci (spiritualiste) görüşlerine az çok kapılmış, W. James'in 1904'te yayımladığı, *Bilinç Var mıdır?* başlıklı makalesinde açıkladığı düşünlerden hareket etmiştir. Onun gerçekçiliği, bazen Hegel'in ülkücülüğüne yaklaşır ve doğayı açıklamak için, Einstein'in bağıntıcılığından yararlanır. O, tüm çalışmalarında önce matematikçi, sonra filozoftur. Whitehead, felsefesini Mc Taggart ve S. Alexandre gibi temiz ve düzenli bir tarzda açıklamamıştır. Pek hareketli ve uygarsal bir kişilik olan Whitehead, içinde bulunduğumuz çağın, Bergson, Russell ve Husserl'den sonra en önemli sistem kurucularındandır. *Süreç ve Gerçek* adlı eseri, kitaplarının en değerlisidir. Onu daha iyi kavrayabilmek için, *Düşünlerin Serüveni; Dünyayı ve İnsanları Anlayabilmek İçin İnsanın Yaptığı Gayretlere Genel Bir Bakış;* yahut da, *Bilim ve Modern Dünya* adlı ve daha kolay anlaşılabilen eserlerini okumalıdır.



The Concept of Nature (Doğa Kavramı) adlı eseri de bu bakımdan önemlidir. Bu esere, M. M. Emmet, kuvvetli bir Önsöz yazmış, Whitehead'in düşüncelerini, onun garip terminolojisinden kurtararak açıklamıştır. O, bu eserinde şöyle düşünür: Sağduyu, klasik bilim ve tüm felsefe şu dogmayı (dogme) kabul etmiştir: Bir şey, nerede ve ne vakit göründüyse oradadır, başka hiç bir yerde bulunamaz. Bu düşünce, birçok amaçlara uygun olduğu için, soyutlanmış bir görüş olarak bunun doğruluğuna inanırız; fakat tam bir açıklama olarak ele alınırsa, bu düşünüşün yanlış olduğu görülür. Bir şeyin varoluşu ya da olmayışı, başka bir şeyin değişikliğine neden olursa, o şey var olur. Böyle olmasaydı, algı (idrak) olanaksız olurdu ve Newton'un çekim kuramından başlayarak, Einstein'ın bağıntıcılık kuramına dek olan tüm fizik kuramları da doğru olmaktan çıkardı. Bu itibarla, örneğin, ay'ın dünyamızdan 230 bin mil uzakta oluşu ve gördüğüm yerde bulunuşu akla uygundur. Locke gibi dünyayı ikiye ayırıp görünmeyen gerçeksel âlemle, görünen âleme, akıldaki idea'lar ve gerçeksel olmayan şeyler dersek, zorluktan kaçınmak şöyle dursun, bu zorluğu kendimiz yaratmış oluruz. Whitehead de Alexandre gibi, Kant tarzındaki açıklamaları reddeder; gerçekten gerçekçi bir esasla başlayan yeni bir hareket noktası bulur. Zaman ve uzaydaki süreçlere (oluş) dair yapılmış olan tartışmaların üzerinde durur; fizikçilerin kabul ettikleri olaylarla yetinmez; her çeşit olayları ele alır. Maddesel varoluş, ona göre, maddeleşme olayıdır. Bunun bir başlangıcı, bir ortası, bir sonucu vardır. O, komşu bölgelerdeki başka olayların bir sonucudur ve zincirleme olarak kendisinin de diğer bölgeler için birtakım sonuçları vardır. Bu, bir oluştur. Bu oluş, (ya da süreç), karmakarışık sonuçları, önemsiz görünen bu dünyada sırf bir parıltıdan ibaret gibi gösterilir ya da düzeni, sabit veya önemli bir karaktere sahip olan sabit bir şekil alabilir. Cansız maddenin de bir oluşu vardır; canlı şeyler ise, daha farklılaşmış, daha az sabit, sadece edilgin bir alıcı değil, seçicidir; seçmenin en yüksek mertebesi, algılamaktır. Daha yüksek mertebelerde maddeleşme belirlenmemiş ve karmakarışık bir evre (safha) görünümündedir; fakat bu yeniliğe yer verir. Bunun için usul ve erkânın dışına çıkar. Tamamıyle bilinçli olan bir insan için tekrarları kabul etmek hatalı olur. Whitehead'e göre, düzeni kaybetmeksizin yeniliği kabul etmek, fırsatları çıkarmamak, aklımızı çalıştırdığımızın kanıtıdır.

Whitehead, *Aklın Görevleri* (fonctions) adlı küçük eserinde, düzenliliğe estetik bir değer verir. Ahlâksal bir harekette, düzenliliği, zorunlu olmanın değil, kanımsamanın (tatmin) bir ürünü sayar. Bu görüşü, dinsel anlayışlarda da önemli bir adım sayacak kadar doğru bulur. Whitehead de Alexandre gibi, eşyanın görünen benzemezliklerine karşın, bir birliğe sahip olduklarına inanır ve düşünce kategorilerini, varlıkların en aşağılarında olduğu kadar, en yüksek karışığında da kullanmaya taraflı olur. Bu ana düşünlerini ayrıntılarıyle biraz daha açıklamakta yarar vardır: Whitehead'e göre, doğa felsefesinde, bilgi kuramlarının tümdengelim yöntemlerini karıştırmadan, gerçekçi ve bilimci bir yol izlemeli-

dir. Ontolojinin yardımı olmadan metafizik problem çözülemez. Olay ve düşünler dolayısıyle de, terimler arasındaki ilişkiler, düşünme sayesinde meydana gelmezler. Bunlar, bilinç için edimsel olarak vardırlar. Whitehead, birinci ve ikinci niteliklerin de, gerçekten doğanın içinde bulunduğuna inanır. Bu itibarla bilimin ve ruhun tasarladığı iki çeşit âlem yoktur. Doğa, tek uzun ve bircinsten olan bir gerçekliktir. Bilimin ödevi, kendi bilgelikleri (hikmet) üzerinde değil, düzenleşik olup olmayışı üzerinde uğraşmaktır.

Descartes, düşünce ve uzamı var olmak için birbirine muhtaç olmayan iki ayrı töz saymış ve birtakım pekin ilkelerden hareket ederek tümdengelimi, felsefenin yöntemi saymak yanılgısına düşmüştü; bu suretle de, her şeyin kendisinden meydana geldiği en emin bir gerçeklik olarak bir Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşmıştı. Hint ve Çin bilgeliğinin de etkisine tutulmuş olan Whitehead, bu görüşün tam aksini ileri sürmüştür. O, tamamıyle tamamlanılmış bir gerçeklikten başlayan bir tümdengelimden çok, kendi kendisini oluşturan bir gerçekliğe doğru giden bir yolu tutmaya çalışır ve "benim ilkem, der, bilîncin, deneyi önceden varsaymasıdır". Bu itibarla ona göre, Ben de âlemin ortasında bir Ben - olmayan gibidir. Yani, Alexandre'ın ileri sürdüğü gibi, "ruh da varlıklar arasında bir varlıktır". Bu, Ben'le Ben - olmayan arasında, düşünle eşya arasında hiç bir boşluk ve ayrılık yoktur, demektir. Ona göre, somut, tam ve bütündür; zengin bir kapsama sahiptir. Eski metafizik ise, doğayı soyut bir tasarımdan ibaret görmüş ve yapay (sunî) bir âlemin öznel açıklamalarıyle uğraşmıştır. Whitehead için, var olan her şey, bir başka şeyle birlikte vardır; bağımsız töz yoktur; hiç bir niteliğin varlığından daha gerçek bir şey yoktur. Bunun içindir ki, ona göre, hiç bir konu, yüklemlerinden ayrı değildir. Tikelle tümel birbirine bağlıdır. Zamanla uzay, ayrılma (séparatifs), birleşme (préhensifs) kipleme (modal) ya da sınırlama mekanizmalarından başka bir şey değildir. Whitehead'in önemle üzerinde durduğu zaman ve uzay, eşyanın gerçek bir faktörü olduğu için, Kant'ın zannettiği gibi öznel bir sezgi ya da zihinsel ve soyut bir tasarım değil, gerçek olarak tüm boyutlarıyle somut bir hacim olarak vardır; seslerin, renklerin nüans ve şiddet farkları, gerçekte bu hacim farkından başka bir şey değildir. Uzayın tözü yoktur; fakat uzayda türlü renkler, kokular ve sesler gibi tözün ilinekleri (accidents) vardır.

Whitehead'e göre, hiç bir nesnel olayın sabit ve sınırlı bir yeri ve zamanı yoktur; fakat, zaman ve uzay, nesne ve olay, yakın çevrelere sahiptir. Onlar, bu yakın ya da komşu çevrenin bir parçasıdırlar. Bu suretle uzaysız zaman ve zamansız uzayın bulunamayacağını kabul eden bağıntıcılıkla, mutlak bir zaman ve mutlak bir uzay kabul eden mekanikçiliği yıkmıştır. Bu itibarla eşya ve olaydan ayrı bir zaman ve uzay zarfını kabul etmeyen Whitehead için bu iki gerçeklikte olgular ve nesneler kaplamdaştırlar (coextensif). Ona göre, zaman bir sürekliliktir; bir süredir. Sürekliliğin süreksiz parçalar halindeki devamına zamanlaşma denilir. Tüm yaratıkların atomik olduğunu kabul eden Whitehead, zaman ve uzayı parçalanmayan, fakat birbirine nüfuz eden atomlar gibi kabul eder. Onun bu atomcu görüşü, *Process and Reality (Süreç, Oluş ve Gerçek)* adlı eserinde açıklanmıştır. Whitehead, zaman ve uzayı, klasik görüşlerin tersine olarak nesnelerin ve olayların zarfı saymaz. Bunların hepsi, yani zaman, uzay, nesne ve olgu bir bütündür; daha açık bir deyimle, genişleme (extention) ve bütünlülük süreden ayrı değildir. Âlemin geçmekte oluşundan başka gerçeklik yoktur; bunda, algılayan da bir olgu olarak geçmekte olanın bütünlüğün içinde geçmektedir. Tüm olgular, birbiri içinde yaygın olarak genişler. Bunun içindir ki, tüm olgular ve nesneler, birbirine bağlıdır; ve birbirine göredir. Bununla birlikte, nesne, uzayla zamanın dışındadır. Nesnenin geçiciliği, olgunun bölünmesi ve uzaylaşması demektir.

Whitehead, nedenlilik konusunda, Hume'un çağrışımcılığına, olayları birbirinden ayırdığı için itiraz eder ve dış âlemle bağdaşma duygusunu inceler. Bu problemi, *Symbolism (Simgecilik)* adlı eserinde açıklamıştır. *Süreç ve Gerçeklik* adlı kitabında, bedenin varlığı konusunda Leibniz'e yaklaşır: Ona göre, beden, tüm doğayı kendisinde aksettiren bir monat gibidir. Algı da, diğer olgular gibi, bir olgudur. Biz, dış âlemi, düşünme ya da bilinç gibi, bir gölge olayla değil, evreni tüm görünüşleriyle kendisinde birleştiren tensel hayatla algılarız. Whitehead, tüm ruhsal olayların bir heyecan olduğunu iddia eder; duyguyu, nesnelin öznele dönüşümünden ibaret bir olgu sayar. O, tözü inkâr eder. Zira, der, bir şey var olabilmek için, mutlaka bir başka şeye muhtaçtır. Bu itibarla Tanrı da bu ilkenin dışında değildir ve evren, gelişme halinde bulunan bir organizmadır. Nesneler, önceldirler (ezelî); bu nedenden de bölünemezler; kendi başlarına birer kendiliktirler (entité). Onlar, zaman ve uzayın üstündedir; bu yüzden de, nesne bir birliktir (ünité); olgu ise, değişken kısımlara sahiptir; olgular, ya-

şanır; nesneler ise, deneylerimize yeniden tanınmak suretiyle girerler. Bunlar, gerçeklenme olguları arasında tamlayıcı parçalardır. Bir olguyu kavradığımız halde, bir nesneyi ancak anımsayabiliriz; nesneler, olguların birleşmesinin olduğu kadar da ayrılmalarının nedenidirler. Nesneller birbirlerinin aynı değildirler; bunların ayrı birlikleri vardır. Whitehead, son zamanlarında, gerçeksel bilginin yolunu, dinsel deneylerde aramış ve ülkücülüğe bağlanmıştır. Bunu, *Dinin Süreci* (1926) adlı eserinde savunmuştur. *Adventures of Ideas* (1933) adlı eserinde, metafiziğin en kesin ve karanlık konularını aydınlatmıştır.

Whitehead, pek çok eser yazmıştır: *A Treatise of Universal Algebra with Applications* (1898); Journal of Mathematics'de yazmış olduğu, *On Cardinal Numbers* başlıklı makale (1902); *Principia Mathematica* (Russell'le birlikte yazmışlardır. 3 cilt, 2. baskı, 1925-1927); Revue de Métaphysique et de Morale' de yazmış olduğu, *La Theorie Rélationiste de l'Espace* (1916) başlıklı makale; *The Organisation of Thought. P.A.S.* (1917); *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919; 2. baskı, 1925); *The Concept of Nature* (2. baskı, 1926); *The Idealistic Interpretation of Einstein Theory, P.A.S.* (1922); *Uniformity and Contingency, P.A.S.* (1923); *The Principle of Simultaneity, P.A.S. Suple'* (1923); *Science and the Modern World* (1926). Bu eser Fransızcaya, *Les Science et le Monde Modern* adıyle çevrilmiştir (1930); *Religion in the Making* (1926); *Symbolism, its Meaning and Effect* (1928); *Process and Reality, An Essays in Cosmology* (1929); *The Aims of Education and Other Essays* (1929); *The Function of Reason* (1929); *Adventures of Idéas* (1933); *Nature and Life* (1934); *The Modes of Thought* (1938); *Essays in Science and Philosophy* (1941). Bu eserde kendi biyografisi de vardır. *The Principle of Relativity* (1934).

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 190-208); F. Cesselin, *La Philosophie Organique de Whitehead* (1950). Bu eserde ayrı bir bibliyografya vardır. P. A. Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (1941); J. Wahl, *La Doctrine Speculative de Whitehead* (Revue Philosophique, 1931); R. Das, *The Philosophy of Whitehead* (Londra, 1938); D. Emmet, *Whitehead Philosophy of Organism* (Londra, 1932).

WILLMANN, Otto. Alman filozof ve pedagoğu. 24 nisan 1839'da Lissa'da (Posen) doğdu, 1 temmuz 1920'de Leitmeritz'de öldü. 1863'te Leipzig'de T. Zeller'le birlikte çalıştı. 1872' den 1903'e dek Prag Üniversitesinde profesör olarak felsefe ve pedagoji okuttu. O, Herbart'la Zeller'in eğitim sistemlerini uzlaştırmış ve felsefede Yeni Thomacılığı savunmuştur. *Didaktik als Bildungslehre* (2 cilt, 5. baskı, 1923); *Gesch. des Idealismus* (3 cilt, 2. baskı, 1907) adlı eserleri önemlidir.

Bkz. A. Braum, *Otto Willmanns Sozial Bildungslehre* (1948).

WINCKELMANN, Johann-Joachim. Alman arkeolog ve estetikçisi. 9 aralık 1718'de Steindal'da (Brandeburg) doğdu, 8 haziran 1768' de Trieste'de öldü. Babası, fakir bir kundura tamircisiydi. Pek erken gelişmiş bir zekâya sahip olan Winckelmann, daha çocukluğunda, sanatları ilgileyen şeylere karşı derin bir eğilime sahipti; daha sonra olağanüstü bir gayret sarf ederek bu konulardaki bilgisini artırdı. Dresd yakınlarındaki Bunau Kontunun kitaplığına kâtip oldu; bir süre sonra da Roma'ya gidebilmek için Protestanlığı terk etti; İtalya'da yaşadı; Herculanum kazılarında bulundu; Vatican'la ilişki kurdu ve tüm eserlerini Roma'da yazdı; hayatının bir kısmını kitapsaray memurluklarında geçirdi.



Winckelmann, Eflatunculukla Yeni Eflatunculuğu şiddetle yenileştirmiş olan bir figüratif (figuratif) sanatlar tarihçisidir. Croce'nin çözümlemelerinden anlaşıldığına göre, Winckelmann, ilkçağlardan kalmış olan heykelleri temaşa etmek suretiyle bu eserlerdeki, insel olmaktan çok, Tanrısal olan yüceliğe hayran olarak yedinci gökten, Tanrısal düşünden inerek bu eserle de cesetlenen bir güzelliği düşündü; bu suretle Baumgarten'e bağlı olan Mendelsshon, Tanrı'da güzelliğin bulunmadığını iddia ettiği Tanrı sinesine yerleştirdi. Birçok dillere çevrilmiş olan, *Geschichte der Kunst des Allertumis (Antikite Sanatının Tarihi)* (2 cilt, 1764) adlı eserinde, güzele dair düşündüklerini şöyle açıklar: "Evrensel güzelliğin hikmetleri (raisons) üzerinde derinden düşünmüş olan bilginler, onu yaratılmış şeyler arasında aramayı ve en yüce güzelin temaşasına dek yükselmeyi denediler; bu suretle de güzelliğin kaynağını, yaratığın kendi amaçlarıyle, kısımların kendi aralarında olduğu kadar da bütünle olan tam uygunluğunda gördüler. Fakat bu, insanlığın hiç de yetenekli olmadığı yetkinlikten başka bir şey olmadığı

için, bizim evrensel güzel anlayışımız belirlenmemiş kalır; ve bizde bazı tikel bilgiler aracılığıyle oluşur; bu bilgiler ise, sağın (exacte), bir araya gelmiş ve bağlaşık oldukları takdirde, bize insel güzelliğin en yüksek düşününü verebilir ve biz, maddeyi ne kadar aşarsak, güzel düşününe de o denli yükselmiş oluruz. Fakat bu yetkinlik, yaratan tarafından tüm yaratıklara —kendilerine uygun gelen derecelerde— bağışlanmış olduğundan ve her anlayış, kendisinin dışındaki başka bir şeylerde aranması gereken bir nedene dayandığından, güzelliğin nedeni de kendinden başka bir yerde aranamaz. Zira, esasen bu güzellik, tüm yaratılmış olan şeylerde vardır. İşte hem bu yüzden, hem de bilgilerimiz mukayeseli varsayımlar olduğundan ve güzellik, daha yüksek olan hiç bir şeyle karıştırılamayacağından, onun hakkında evrensel bir bilgiye sahip olmak zorluğu meydana gelmektedir" (cilt I ve II, ch. 21, s. 131).

"En yüce güzellik, Tanrı'dadır" düşüncesini de şöyle açıklar: "İnsel güzellik kavramı, maddeden birlik ve bölünemezlik sıfatıyle ayırt edilebilen en yüce varlıkla ne kadar çok uygun ve uzlaşık olduğu düşünülebilirse, o kadar yetkin olur. Bu güzellik kavramı, bir yaratığı, Tanrısal zihnin tasarladığı bir ilk yaratığın imgesine (hayal) uygun olarak oluşturmayı sağlatan ateş aracılığıyle maddeden kurtulmuş olan bir ruh gibidir... Böyle bir imgenin şekilleri yalındır, süreklidir ve bu birlik içinde çeşitlidir; bu nedenden de gerçekten ahenklidir" (adı geçen eser, s. 131-132). Winckelmann, en yüce güzelliğin bu karakterlerine, herhangi bir anlatım eksikliği (Unbezeichnung) sıfatını ekler. "En yüce güzellik, noktalar ve çizgilerle kaydedilemez; zira güzelliği kuran, yalnız bunlar değildir. Güzelliğin şekli, filan ya da falan belirli şahsa özgü değildir ve hiç bir duygu hali, tutku duyumunu anlatmaz; çünkü, bunlar birliği parçalar, güzelliği azaltır ya da karartır". Nihayet Winckelmann, şu sonuca ulaşır: "Güzellik, kaynaktan alınmış olan özlü su gibi olmalıdır; zira o, tüm yabancı öğelerden arıtılmıştır". Bu itibarla güzelliğin vereceği zevk, onun saflığıyle orantılıdır (adı geçen eser, s. 132).

Winckelmann, bahsettiğimiz *Tarih*'inde, birtakım kuramsal iddialarda da bulunur; somut ve tarihsel olgular arasında dolaşır; bunlara en yüce güzel hakkındaki görüşlerini uygulamaya çalışır; bu yüzden de, bazen çelişkilere düşer; çizgileri, kenarların (contoures) ve pek de önem vermemiş olmakla birlikte renkleri ve anlatım (expression) ilkesini kabul emesi, buna aracılık eder. Zira, ona göre, "mademki insel doğada hazla elem arasında bir aracı bulunmuyor" ve bu duyguları tadamayan bir canlı varlık da mevcut değildir; şu halde, "insan suretini, sanatta anlatım (ifade) adı verilen eylem ve tutku halinin içine yerleştirmek gerektir". Görülüyor ki, Winckelmann, güzellikten sonra anlatımı incelemek zorunda kalmıştır. Onun düştüğü diğer bir çelişiklik de, bir bölünemez ve sabit olan en yüce güzellikle bireysel güzelliklere dair ileri sürdüğü düşüncelerde saklıdır; çünkü Winckelmann, kadın bedenine, en yüce güzelliğin en tam cesetlenmesi suretinde nitelendirdiği erkek bedenini yeğ tutar; fakat, kadınların ve hatta hayvanların güzel bedenlerine karşı da göz yummaz (adı geçen eser, cilt I, V; ch. II ve VI).

Ressam A. Raphaël Mengs, Winckelmann'ın çalışmalarına katılmış ve onun etkisine tutulmuş olduğu gibi, estetik tarihçilerden Henri Meyer de, az çok onnu yolunu tutmuştur. Kant da, madde ve şekil ayrılığına dair olan görüşlerinde, Winckelmann'dan ilham aldığı gibi, Humboldt da, *Erkek ve Dişi Güzellik* (1795) adlı eserinde, onun güzellik ve anlatım karşısavından (antitez) yararlanmıştır. İtalya'da Spolletti, estetikte Aristocu savı (tez) savunmak suretiyle onun Yeni Eflatunculuğuna saldırmış; Almanya'da Schelling, onun soyut ve saf güzellik, yani ülküsel güzellik anlayışıyle savaşmıştır. Fransa'da da, Emeric-David, doğayı taklit kuramını savunmak suretiyle Winckelmann'ın ülküsel güzellik kuramını eleştirmiş ve reddetmiştir. O, İtalyanca olarak da birçok eser yazmıştır. Diğer eserleri arkeolojiyi ilgiler.

Bkz. Croce, (s. 260-263); H. Coch, *Winckelmann u. Homer* (1935); W. Zbinden, *Winckelmann* (1935); A. Culz, *Bildnisse Johann-Johachim Winckelmanns* (1935).

WINDELBAND, Wilhelm. Alman filozof ve felsefe tarihçisi. 11 mayıs 1848'de Potsdam'da doğdu, 22 ekim 1915'te Heidelberg'de öldü. 1876'da Zürih, 1877'de Freiburg, 1882'de Strasburg ve 1903'te Heidelberg Üniversitelerinde felsefe ve felsefe tarihi profesörü olmuştur. Bir felsefe tarihçisi olarak pek ünlü olan Windelband, Kant'ın eleştiriciliğine bağlanan Yeni Kantçılardandır. *Lehrbuch der Gescchichte der Philosophie* (1892; 13. baskı, 1935); *Geschichte der Abend-*



land Philosophie in Altertum (1888; 15. baskı, 1957); *Geschichte der Neueren Philosophie* (2 cilt, 1878-1880; 12. baskı, 1928); *Geschichte u. Naturwissenschaft* (1894; 3. baskı, 1904); *Platon* (1900; 7. baskı, 1923); *Über Willensfreiheit* (1904; 4. baskı, 1923) adlı eserleri, ölümünden sonra bile devam eden baskı sayılarından da anlaşılacağı gibi, felsefe tarihinde yapmış olduğu büyük hizmetlerinin anıtlarıdır. *Präludien* (2 cilt, 9. baskı, 1924) ve *Einleitung in die Philosophie* (1914; 3. baskı, 1923) adlı eserleri de onun Yeni Kantçılığa dair olan görüşlerini kapsarlar. *Beiträge zur Lehre vom Negativen Urtheil* (2. baskı, 1921); *Geschichte der Alten Philosophie* (4. baskı, 1923); *Geschichtephilosophie* (1916) felsefe tarihi için ayrı bir önem taşıyan eserlerindendir.

Yeni Kantçılığın bir görünümü de nesnel bilgiyi dışsal bir gerçekliğin imgesi gibi değil, tümellik ve zorunlulukla tanımlamaktır. Bu suretle Yeni Kantçılık, gerçeğin bilgisine, ahlâksal ve sosyal kurallara özgü gibi görünen bir değer öğesini katmış olur. Windelband'ın yukarda bu konuya dair adı geçen iki eseri bu esasa dayanır. Ona göre, doğru bir tasarım, iyi bir eylemin yapılması, güzel bir şey de, haz vermesi gerekendir, gibi düşünülmesi gerekendir; felsefe, değerlerin yaratıcısı değildir. Onun görevi, deneyin bulanık kaos'u (chaos) içinde sistemi, normal vicdanı kurmak ve insel kültürü temsil eden bu değerleri karışıklıktan kurtarmak, düzenli bir duruma getirmektir. Bu itibarla Windelband, bağıntıcılığa karşı, mutlak değerlere inanmıştır. Fakat bu değerleri, birbirinden seçik olarak ayırt etmeye yarayan sistemli bir aracı vermemiş ve bu normal bilginin varoluşundan kişisel bir inanç maddesi ya da bir düşünce postülatı oluşturmuştur (E. Bréhier, cilt II, s. 1081).

Windelband, *Tarih ve Doğa Bilimleri* ile 1916'da yayımladığı *Tarih Felsefesi* adlı eserlerinde, tarihin felsefesini inceler. O, tarihte hiç bir olgunun tekrar meydana gelmediğini, bu itibarla bu bilimde kanunun yeri olamayacağını savunur. Doğada ilerleme ve yetkinliğe doğru giden bir evrimin bulunmadığını, bunların ancak tarihte bulunabileceğini iddia eder; doğanın insanla değil, tarihin insanla açıklanabileceğini ileri sürer; zira insan, doğanın değil, tarihin merkezidir, der. Yukarda değindiğimiz değer olaylarını açıklamak için, tarih kültürünü zorunlu sayan Windelband, sosyolojide mekanikçiliğe değil, tarihçiliğe önem verir. Ona göre, her dönem sosyoloji bilginleri, değerleri, kendi değer ölçüleriyle açıklamalıdır. Tarih felsefesinin değerlerine gelince, bunların ahlâksal kurallar olmadıklarını, insanların tüm bu değerleri, sürekli olarak geçmişin değerlerinden ayırmaya ve bunların yerine kendi dönemlerinin değerlerini koymaya çabaladıklarına inanır. Zira ona göre, değerlere bir dönem içinde alışılır ve bunlar, mekanik bir durum alır. Fakat, insel doğa, dinamiktir ve mekaniklikten kurtulmak ister. Windelband'ın doktrinini Heinrich Rickert izlemiştir. E. Troeltsch (1865-1923) de, onun bazı düşünlerine bağlıdır. Bu filozofun, *Die Absolutheit des Christentums* (Tübingen, 1901) adlı eserinde savunduğu din felsefesinde Windelband'ın etkisi görülür.

Bkz. Hilmi Ziya Ülken, (s. 132-133); Rickert, *Wilhelm Windelband* (2. baskı, 1929); R. Ruge, *Wilhelm Windelband* (1917).

WINFRID ya da **SAINT-BONIFACE.** VIII. yüzyılda yaşamış olan İngiliz misyoneri. 680'de doğmuş, 755 ya da 758'de öldürülmüştür. Winfrid, bir filozof değildir; yalnız ortaçağ başlangıçlarında kilisenin ve Orta Avrupa'nın ahlâksal ve dinsel durumlarını kaydetmesi ve bu bölgelere uygarsal bir inanç ve hayat vermek için savaşmış olması dolayısıyle felsefe tarihini ilgiler. Daha VII. yüzyılda kurulmuş olan Exter manastırında okumuş ve orada ders vermiştir. 716'da bu manastırın bulunduğu Nurslaing şehrinden ayrılarak halkı, daha Hıristiyanlığı kavramamış olan Fries'e gelmiş, 718'de tekrar Nurslaing'e dönmüştür. Winfrid, bu çevrelerde Hıristiyanlığı yayabilmek için gereken yetkiyi almak üzere Roma'ya gitmiş, sonra Cermanya'ya dönmüştür. O, burada bulunan Saksonlara büyük bir başarıyla Hıristiyanlığı yaydığı için, Papa Grégoire II, kendisini Roma'ya çağırarak, Cermen kavimlerine başpapaz atamıştır; daha sonra da Mayence başpapazlığına gönderildi; fakat, onu burada öldürdüler. Bunun üzerinedir ki, din şehitleri arasında, kendisine 'evliyalık' sıfatı verilerek Saint-Boniface adı takıldı.

Winfrid, Cermanya'yı uygarlaştıran ilk havari sayılır. 744'te Austrasie dukası Carloman, onu dukalığındaki kiliseyi düzenlemek için çağırmış, bunu kabul eden Winfrid, bu vesileyle kendisine danışmak için Papa Zaharie'ye yazmış olduğu mektupta, o tarihlerde Gol bölgesindeki kiliselerin altmış, yetmiş yıldan beri ne hale gelmiş olduklarını açıklamıştır. Bu kıymetli belgeden anlaşıldığına göre, o tarihte bu kiliseleri, işleri güçleri zina etmek ve halkı soymaktan ibaret olan keşişler yönetmektedir. Winfrid, papaya, halka karşı İncil okudukları halde, her biri üç dört fahişe ile yaşayan, içkiye, avlanmaya düşkün, kâfirleri olduğu kadar da dinlileri öldürerek türlü

kilise mertebelerine yükselen bu adamlar arasında ne yapacağını sorar; Goller, evvelce Hıristiyanlığı kabul etmiş oldukları halde, şimdi kimin Hıristiyan, kimin kâfir olduğunu tanımanın olanaksız olduğunu, papazlardan çoğunun da, hatta vaftiz etmeyi bilmeyecek kadar din işlerinden habersiz bulunduklarını anlatır. Bunların elinde vaftiz edilmiş olan insanları Hıristiyan saymanın doğru olup olmadığını sorar. 746'da papa, vermiş olduğu karşılıkta, bunların tekrar vaftiz edilmelerini emreder. Winfrid'in öldürülmüş olması, onun ahlâk ve din anlayışıyle yaşadığı dönem, çevre ve kilise adamlarının anlayışları arasındaki derin farkın bir sonucu olduğu anlaşılıyor.

Winfrid, *De Octo Partibus Oratianis (Söylevin Sekiz Bölümü)* ile *De Metris* adlı iki eserden başka, dostu Lullus'e yazdığı mektuplar ve bazı zarif ve eğlendiren *Enigmes (Bilmeceler)* bırakmıştır. Mektuplarından X'sunda, cennet ve cehennemin yalın, fakat güçlü bir betimi (tasvir) vardır; bu betim dolayısıyle Dante'nin ondan yararlandığını iddia edenler vardır.

Bkz. Et. Gilson, (s. 182-184); G. Kuth, *Saint-Boniface* (5. baskı; Paris, 1924, s. 680-755).

WITELO (Witellion). Polonya bilgin ve filozofu. 1220 ile 1230 yılları arasında doğmuş ve 1275'te Witow'da (Petrikau) ölmüştür. Yunan bilim ve felsefesi uzmanlarından. Moerbekeli Guillaume'un dostuydu. Bu bilginin teşvikiyle Witelo, optik sorunları incelemiş olduğu *Perspectiva* adında bir eser yazdı. Bu eserde Öklid'in, Pergalı Apollonius'ün eserlerinden Ptoleme'nin *Optik* adlı eserinden ve en çok İslâm bilgini Alhasan'ın *Optik*'inden yararlanmış ve bu son eserin çağdaş psikolojinin temelini oluşturan, kazanılmış görümsel algılar bahsini Latinceye çevirmiştir. R. Bacon, konkav aynaların odaklarını keşfetmişti; Witelo da bunların parabol şeklinde olduklarını saptamıştır. Ayrıca, *De Intelligentis* adlı bir eser daha yazmıştır ki, bunda Yeni Eflatunculaların ilk neden ya da Bir, Zihin ve Ruh'tan ibaret olan üç hipostasını inceler. Ona göre, Yeni Eflatuncu metafizikle perspektiv arasında Kocabaş Robert'ın görüşüne uygun bir ilgi vardır. Bir'in eylemini, ışınlı sembolizmle gösterir ve bu konudaki düşününe, Saint-Augustin'i ve İncil'deki Romalılara Mektuplar'ı temel yapar. Fakat bunu perspektifçilerin (perspectivistes) görüşleriyle geliştirir; yani ona göre, ışın, yalın bir cisimdir; bu yüzden de çoğalma yeteneğine sahiptir. Bir cisim ne denli yalın ise, o denli fazla genişleyebilir. Su topraktan, hava sudan ve ateşten daha fazla genişleyebilir. Işın, cisimlerin en incesi olduğu için, hepsinden çok yayılma özeliğine sahiptir. O, her yerde parıltısını verir; bu itibarla da bilginin ilkesi olur. Bu Yeni Eflatuncu metafizikte, Thomacılığa aykırı olarak aşkın bilgiden üstün olduğu düşünü gizlidir. Witelo, "aynı varlıkta, der, aşk doğal olarak bilgiden öncedir; bilgi, aşkın tamlayıcısı (mütemmim) olmaksızın, aşk onu tamamlar. Zira, bilgi, aşkın yetkinleşmesi değildir; tersine olarak bilgi, lezzet (délectation) ve aşkla olan ilişkisine oranla düzenlenir". Witelo, skolastik dönemin fizik ve metafizik tarihinde dikkate değen bir düşünürdür (E. Bréhier, cilt I, s. 699-700).

Bkz. Cl. Baeumker, *Witelo en Philosophy und Naturforscher des XIII. Jahrunderst* (Münster, 1908). Bu esere, Witelo'nun adı geçen iki eserinin 1535'te Nuremberg'de basılmış olan nüshaları eklenmiştir. Aynı yazarın Roma'da basılmış olan Micellanea Francesco Ehrle'de, *"Zur Frage nach Abfassungszeit und Verlasser des Irrtümlich Witelo Zugeschrieben Liber de Intelligentiis"* (1924, s. 187-202) adlı eseri; A. Birkenmajer, (Bulletin International de l'Academie des Science de Caracovie (1918-1922) deki yazısı.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Alman filozofu. 26 nisan 1889'da Viyana'da doğdu, 29 mart 1951' de Cambridge'de (İngiltere) öldü. pozitifçilerdendir. B. Russell ve F. Brentano Okuluna bağlıdır. Frage'nin mantığını B. Russell'in metafiziğini eleştirir. O, mantıksal pozitifçiliği ve mistisizmi çözümlemek suretiyle Tanrı'nın var olduğu sonucuna da ulaşmıştır. *Tractatus Logico - Philosophicus* (5. baskı, 1951. B. Russell'in bu esere yazmış olduğu Giriş'i P. Klossowsky Almancaya çevirdi); *Philosophical Investigations* (1953); *Marks of the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956) adlı eserleri son çalışmalarının ürünüdür. *Logische - Philosophie Abhendlungen in Annalen der Naturphilosophie* (1921, 2. baskı, 1938) adlı eseri, mantıksal pozitifçilik adını alan yeni bir doktrinin görüşleri arasında önemli bir yer tutar. Wittgenstein, *Dil, Gerçek ve Mantık* adlı eserin yazarı olan İngiliz filozofu A. J. Ayer ile, *Concep of Mind* (1949) adlı eserin yazarı olan Gilbert Ryle'in ve Carnap'ın, 1920'den sonra ileri sürmüş oldukları yeni bir doktrin akımı içinde seçkin bir ad bırakmıştır. Bu okulun en yeni yönü, tüm sorunlara, bir dil sorunu



olarak nüfuz etmesi ve bunları çağımızın simgesel mantığına bağlamış olmasıdır.

Bkz. Foundations of Mathematics (New York, 2. baskı, 1950); P. Feyrabend, Merkur, 81 (1954) deki makalesi; Ch. V. Wright, The Philosophical Review, 64 (1955) deki makale.

WITTICHIUS ya da **WITTICH.** Hollanda filozofu. 1625'te Silezya'da doğdu, 1688'de öldü. Wittichius, doktrininin orijinalliği bakımından Hollanda Descartesçılarıyle Tanrıbilimcilerinin ilk safında yer alır. Yaşadığı dönemin felsefe ve Tanrıbilim tartışmalarında önemli bir rol oynamıştır. Descartesçılar, onun adını, her yerde saygı ile anarlar. Bilimsel ününün büyüklüğü ve zahitliği dolayısıyle de kendisini hasımlarına karşı savunurlar. Bayle'in yazdığına göre, o, Descartes ve akılcı partinin itaatli bir üyesidir. Kutsal kitabı felsefeyle uzlaştırmaya pek çok çalışmıştır. Brême ve Gröningue'de okumuş olan Wittichius'e, Herborne'da Clauberg, Descartesçılığı öğretmiştir. Sonra kendisi de Duisburg ve Nimègue'de büyük bir başarıyla Tanrıbilim okutmuştur. Birçok eleştirimcilerin saldırısına uğramış ve bunlara karşılık vermek zorunda olmuştur (*Réponce à Un Provinciale,* ch. CLIV). Bununla birlikte Wittichius, Descartes felsefesinin hiç bir noktasını bozmamaya çalışmıştır. O, Meyer'i mahkûm eder; Spinoza'yı da reddeder; aklın gerçeklerine olduğu kadar da imanın gerçeklerine değer verir; Descartesçılığı şiddetle savunmasına karşın, başkalarına oranla ılımlılığı ve bilgeliğiyle seçkin bir kişilik olduğunu gösterir. *Consensus Veritatis in Scriptura Divina et Infaillibili Revelatoe...* adlı eseri, Hollanda ve Fransa'da Descartesçılığın ortaya çıkardığı akılla imanın uzlaştırılması sorununu inceler. Bu kitabın Önsöz'ünde Wittichius, Descartesçılığın Lentulus ve Revius gibi en gayretli düşmanlarının ileri sürdükleri iftiralarla savaşır. Clauberg'in yayınlamış olduğu *Defentio Cartesiana* (Amsterdam, 1652) adlı küçük eseri fazlasıyle över. Felsefe sorunlarıyle yeryüzünün hareketi hakkında kutsal kitabın kötüye kullanılmış olduğunu açıklayan iki dissertasyonu dolayısıyle uğradığı saldırıları anlatır.

Wittichius, kürsülerde, sinodlarda, kutsal kitabın otoritesini inkâr etmekle de sulçandırıldı. Eserinin amacı, kendisini haklı çıkarmak için, bu iki dissertasyonun anlamını açıklamaktan ibarettir. Wittichius, felsefesel bilginin niçin bağımsız olduğunu, felsefenin İncil'den değil, akıldan meydana geldiğini, bu itibarla da aklın kendi kendine yettiğini savunur ve aklın âcizliğiyle, her felsefenin kutsal kitaptan çıkması gerektiğini ileri süren Tanrıbilimcilerle savaşır. Descartes'a düşman olan Tanrıbilimcilerin büyük bir öfkeyle itiraz ettikleri başlıca iki doktrinden biri, âlemin uzamı belirlenmemiş doktriniydi; diğeri de, yeryüzünün hareket sorunuydu. Wittichius, bunların kutsal kitaplara aykırı olmadığını ileri sürer ve bu konuda, bu kitapların doğal sorunları, halkın önyargılarına uygun bir dil kullanmış olmaları ilkesine dayanır; tüm Descartesçı Tanrıbilimcilerle birlikte, mecazlı anlamı edebî anlam aleyhine destekler. Wittichius, her ne kadar Tanrıbilimci düşünceleri dolayısıyle Guelders Konseyi tarafından mahkûm edilmişse de, üç yıl süren tartışmalardan sonra, onurla beraet etmiştir. Wittichius, Clauberg ve diğer Hollanda Descartesçıları gibi, Descartes'ın *Méditations* adlı eserine haşiyeler yazmışsa da bunlar, büyük filozofun görüşlerine bir şeyler eklememiştir; sadece metinlerin gramer bakımından anlamlarını açıklamış ya da aydınlatmıştır.

Wittichius, bir de, *Anti-Spinoza* adlı bir eserle, Spinoza'yı reddetmiştir. Felsefe tarihleri, kendisini daha çok bu eseriyle tanır. Zira bu eser, Descartes Okulunun en önemli ve anlayışlı reddiyelerinden biridir. Her ne kadar bu, pek doğru ve yöntemli bir eser değilse de, Spinoza'nın tüm tanımlarını ve önermelerini ele alır ve birer birer eleştirir; bu eleştiriler derin olmaktan çok, kılı kırk yararcasınadır. Ayrıntılar içinde yolunu yitiren Wittichius, bir yana attığını iddia edip durduğu çelişmeler içinde kalır; bu suretle de sistemin asıl bozuk olan noktalarını gözden kaçırır. Bu eser, Tanrı ve Tanrı'nın yüklemleri hakkında dikkate değen bir yorumlamayı da kapsar. Ona göre, insanda bulunan yüklemlerin hepsi, Tanrı'da da vardır; yalnız ondaki yüklemler insandaki gibi sınırlı değildir. Wittichius, Descartes'tan ilgisizlik özgürlüğü konusunda ayrılır ve Tanrısal iradelerin değişmezliğini destekler; diğer konularda Descartes'a bağlı sayılabilir.

Bkz. Bayle, *Wittichius* maddesi.

WOLF ya da **WOLFF, Christian Freiherr von.** Alman filozof ve matematikçisi. 24 ocak 1679'da Breslau'da doğdu, 9 nisan 1754'te Halle'da öldü. Babası deri işleriyle uğraşan aydın bir adamdı; pek erkenden gelişmiş bir zekâya sahip olan oğluna ilk öğretimi kendisi verdi. Wolf'un erken uyanan felsefesel dehası, devam ettiği jimnazlarda büsbütün gelişti. Hocalarından bazıları, okul felsefesinden, her vesileyle nefretle söz etmişler, bazıları da felsefeyi salık vermekten çekinmişlerdir. Bu ikinciler, Wolf'un dikkatini daha çok Descartes'ın eserleriyle Teschinhausen'in *Medicina*

Mentis adıyle yayımladığı mantık kitabına çekiyorlardı. Bu profesörler arasındaki anlaşmazlık da ayrıca, Wolf'un merakını uyandırmıştı. O tarihlerde Descartes'ın eserleri daha Breslau'a dek sokulmamıştı. Zaten, Wolf'u felsefeye değil, Tanrıbilime hazırlamak istiyorlardı. Protestan olan Silezya'da, Katolikliği getirmek için yapılmakta olan şiddetli tartışmalar, skolastik bir zihniyet ve yöntemle süregeldiği için, hiç bir sonuç vermiyordu. Wolf, kendi kendine, acaba Tanrıbilim gerçeklerini, herkesin kabul edebileceği bir şekilde sunmanın olanağı yok mudur? sorusunu ileri sürdü; hocaları kendisine, yalnız matematiğin yenilgiye uğratılamaz bir apaçıklığa sahip olduğunu söylediler. Bunun üzerine Wolf, kendi biyografisinde de söylediği gibi, Tanrıbilimi reddedilmez bir pekinliğe kavuşturmak için, matematik bilimleri incelemeye koyuldu. Zira o, bu bilimlerdeki apaçıklığın yöntemden ileri geldiğine inanmıştı. Bu nedenden olacak ki, Wolf, matematiğe, Methodie Gratia adını verir. Wolf, amacına varmak için, 1699'da hem Descartes, hem de Teschinhausen'in felsefeleri yanında, matematik ve fizik öğrenmek üzere Jena Üniversitesine gitti; 1703'te de, diplomalarını almak için Leipzig Üniversitesine geçti. Burada, matematik yollarla tanıtladığı bir pratik felsefe tezi hazırladı ki, adı şudur: *Philosophia Pratica Universalis, Mathematica Methodo Conscriptia* (1703).



O, bu tarihlerde Descartes felsefesini kavramış ve onun yöntemini ahlâksal bilimlere uygulamak istemişti; fakat Leibniz'le ilişki kurduktan sonra bu büyük filozofun çıraklığını kabul etmekte gecikmedi. 1707'de matematik profesörü olarak Halle'e davet edildi. Burada aynı başarıyla felsefe ve fizik okuttu. Almanya'dan başka yerlerde de kendisine büyük bir ün sağlamış olan Latince ve Almanca birçok eser yazdı; fakat, bu dönemde Halle Tanrıbilimcileriyle kendi arasında şiddetli bir savaş başladı. Zira, bu şehirde o tarihlerde aklı imana köle yapan ve aksi düşünceleri bir çeşit kâfirlik sayan piyetisme (pietisme) bağlı bir Ortodoksluk egemendi. Bu vesileyle Profesör Lange, belki de kişisel çıkarlarını korumak için, öğrencileri Wolf'un derslerine devam etmekten vazgeçirmeye çalışıyor; Ad. Franck ile Protestan olan Saint-Vincent de Paul adında, dinsel nüfuza sahip olan diğer iki bağnaz da, Lange'nin düşün ve girişimine katıldılar; onun felsefe derslerine son vermeye çalıştılar. Wolf ise, daha çok Tanrıbilimcilerin vaaz etme tarzlarını beğenmiyordu. Nihayet, 1721'de Çinlilerin ahlâk felsefesine dair yazmış olduğu *Orantio de Sinarum Philosophia Pratica* (1726) adlı bir söylev dolayısıyle iki taraf arasında şiddetli bir savaş başladı. Wolf bu söylevi akademik bir törenle söylemiş ve bunda, Konfuçyus'ün pratik bilgeliğini övmüştü. Bunun üzerine Tanrıbilim Fakültesi, hükümete, Wolf felsefesinin sonuç itibarıyle dinsizlik ve ahlâksızlığı, Tanrıtanımazlıkla kaderciliği yaymakta olduğunu bildiren bir şikâyet jurnalı yolladı. Bu konuyu incelemek üzere toplanan komisyon, Wolf'u suçlandıranların pek de lehine hareket etmediği için, bu bağnaz adamlar, doğrudan doğruya hem Akademi başkanına, hem de Kral Frederic Guillaume'un dalkavuğu olan Gundling aracılığıyle kralın kendisine baş vurdular. Her çeşit zihinsel kültürden yoksun olduğu için, papazlarla askerlerden başkasına değer vermeyen bu krala, Wolf felsefesinin öncel (ezelî) ahenk ilkesine dayandığı, bu ilkeye göre ise, ruhun tüm hareketleri önceden belirlenmiş olduğundan, bir kaçak askeri asla cezalandırmaya hakkımız olmadığı düşününün savunulduğu anlatıldı. Bunun üzerine kral, 8 ekim 1723'te çıkardığı bir fermanla Wolf'u azletti; ve iki kez, yirmi dört saat içinde Prusya devletleri sınırına çıkmakla asılmaktan birini yeğ tutmasını emretti. Ona bu konuda yükletilen suç, Tanrısal Kelâm'a aykırı doktrinler okutması ve düşüncelerini yayımlamasıydı; bu nedenden eserleri de en şiddetli ceza tehditleriyle yasaklandı. Tam bu sırada, Marburg Üniversitesi, ders vermesi için kendisini davet ettiğinden, Wolf, bu şehre hareket etti ve 1740'a dek bu üniversitede ders verdi. 1736'da Prusya Kralı iyi duygulara kavuşarak daha aydın bazı Tanrıbilimcileri, ülkesinden sürmüş olduğu filozofların eserlerini yeniden incelemekle görevlendirdi. Bu komisyon, Wolf'un lehinde karar verdiğinden, kral, kendisini en iyi koşullarla Halle Üniversitesine davet etmişse de, Wolf, bu daveti reddetti. Yalnız, *Genel Pratik Felsefe* adlı eserinin ikinci baskısını krala ithaf etti. 1740'ta Frederic II'in ilk işi, Wolf'u Halle'e çağırmak oldu. Onun buraya dönüşü de gerçekten bir zafer oldu; fakat kürsüsünde eski başarılarını kazanamadı. Bununla birlikte felsefesi, tüm Almanya'da hâkim oldu. Bu durum, Kant'ın egemenliğine dek sürdü. Wolf,

1754'te öldüğü zaman, büyük bir servet ve onur içindeydi. O, sırayla, Berlin Akademisine, Londra Kral Cemiyetine, Paris Bilimler Akademisine ve Saint-Petersburg Akademisine üye seçilmişti.

Wolf'un en çok beğenilen yanı, geometri teoremlerinin tanıtlamasında kullanılan yöntemle, tüm felsefe sorunlarının tanıtlanabileceğini iddia etmesi ve bu yöntemi kullanmış olmasıdır. Ona göre, bu yöntem, akıl yürütme kanunlarını en yetkin bir surette uygulamaktan ibarettir. O, bu yöntem sayesinde ilkelerin sabitliğini, düzeni, düşünlerinin belgin olan seçikliğini ve iyi düzenlenmş bir terminolojiyi vermişti (Tennemann). Daha çok eskiden de ileri sürülmüş olan bu yöntemle, tüm felsefe gerçeklerinin, matematikteki önermeler gibi tanıtlanamayacağı, bugün söz götürmez gerçeklerden olduğu için, bu konu üzerinde duracak değiliz. Zira, artık felsefesel gerçekleri kabul ettirmek için gidilmekte olan yollar, Wolf'un savunduğu yöntem değildir. O, eserlerine uyguladığı bu yöntemle, Frederic II'in sabrını tüketmiş ve Voltaire'i, Alman felsefesiyle alay etmek zorunda bırakmıştır.

Wolf, matematik ve felsefeye dair Almanca ve Latince birçok eserler yazmıştır. Bunlardan, 1712-1723 arasında yazdıkları Almancadır ve Halle'de yayımlamıştır; Latince olanlarını ise, 1728-1750'de yayımlamıştır. Eserlerinin toplamı 23 ciltlik bir felsefesel bilimler ansiklopedisini oluşturur. Almanca olanları, *Vernuenitige Gedanken (Felsefesel Düşünceler)* adıyle yayımlanmışlardır ki bunlar, sırayla algıç (müdrike) fakülteleriyle bunların gerçekleri araştırmada iyi kullanılmalarını inceler. Bu zümredeki eserleri, Jean Deschamps, şu adlarla Fransızcaya çevirmiştir: *Logique* (1736); *De Dieu, Du Monde, De l'Âme Humaine* (1719); *De la Conduite des Hommes dans la Recherche du Bonheur* (1720); *De la Vie Sociale et de la Chose Publique* (1721); *Des Effets, Ou des Produits de la Nature* (1723); *Des Fines des Choses Naturelles, Ou des Causes Finales* (1723). Alman edebiyat ve felsefe tarihlerinin minnet ve şükranla sözünü ettikleri bu eserlerin listesini, bu maddenin sonunda kaydedeceğiz.

Wolf, felsefesel gerçekleri Almanya'da ilk kez açık, belgin ve sistemli olarak okutmuş ve yazmış olan bir filozoftur. Latince olan eserleri, Bacon, Descartes ve Leibniz'ten sonra, bilimde ileri sürdüğü kişisel görüşlerinin oldukça tam olan bir felsefesel bütünü sayılır. Bunlar, kendisine göre dizilmişlerdir. Hepsi de Frankfurt ve Leipzig'de basılmış olan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: *Phil. Rationalis Sive Logica* (1728); *Phil. Prima Sive Ontologia* (1730); *Cosmologia Generalis* (1731); *Psychologia Emprica* (1732); *Psych. Rationalis* (1734); *Theologia Naturalis* (2 cilt, 1736 -1736); *Phil. Pratica Universalis* (2 cilt, 1738 -1739); *Jus Naturoe* (8 cilt, 1740-1748); *Jus Gentium* (1750); *Phil. Moralis* (4 cilt, 1750-1753); *Oeconomica* (1750). Bu son iki eser ölümünden sonra basıldı. Bunlardan, *Akılsal Felsefe* ya da *Mantık* adını taşıyan birinci eserinin, felsefeye gerçekten bir giriş olan Önsöz'ünde, felsefesel bilimlerin organlaşması hakkındaki kuramını açıklar. Wolf, bunda, bilgi ve genel olarak felsefe, felsefenin bölümü, yöntemi ve üslubuyle düşünce özgürlüğünü inceler. Wolf, hoşgörmezliğin kurbanı olmasına karşın, bu özgürlüğü, felsefenin zorunlu bir koşulu sayar. O, gerçeksel felsefenin vahye karşıt olmadığını, felsefenin asla halkın ahlâk ve düzenine de aykırı olmadığını gösterir. Tüm ilerlemelerin özgürlük sayesinde gerçeklendiğini, yalnız felsefesel bilimlerin de, kavuştukları özgürlük oranında ilerlemiş olduklarını anlatır.

Wolf'a göre, üç türlü bilgi vardır:

1. *Tarihsel ya da deneysel bilgi:* Bu, gerek duyuların, gerekse iç gözlemin sunduğu olgular hakkındaki bilgidir.

2. *Felsefesel bilgi:* Bunun konusu, olguları hikmet ve nedenlerini araştırmak suretiyle açıklamaktır.

3. *Matematik bilgi*: Felsefe, açıklamak zorunda olduğu deneyden hareket eder. O, olanaklar bilimidir; eşyanın niçin oldukları gibi bulunduklarını ve niçin başka türlü olmadıklarını inceler.

Felsefenin bölümü, Tanrı, insel ruh ve cisimler gibi, konularının çeşitli niteliklerine göre üç esasa dayanır ki, bunlar, Tanrıbilim, Psikoloji ve Fizik'ten ibarettirler. Ruhun başlıca fakülteleri de, Bilme ve İştah, Düşünce ve İrade fakültesi olmak üzere ikidir. Bunlardan birinciler, doğruyu ararken, ikinciler iyiyi ararlar; fakat bu işte yollarını şaşırabilirler. Bundan, bunların işlemlerini yönetmek için Mantık ve Pratik Felsefe gibi iki felsefesel bilgiye zorunlu olarak muhtaç olduğumuz anlaşılır.

Pratik felsefe, ahlâk ve politikayı kapsar. Bunlardan birincisi, insanın kendisinden başkasına bağımlı olmayan, yani 'suis juris' olan özgür eylemlerini düzenler. İkincisi ise, yurttaşların eylemlerini düzenler; aile gibi özel, devlet gibi büyük cemiyetler de Ekonomi Bilimi'nin konusunu oluşturur. Ahlâk, Politika ve Ekonomi'nin ortak temeli, doğa hakkı ya da insel eylemlerde iyi ve kötünün bilgisidir. Bu bilgide, tüm pratik felsefelerin temeli olup,

Wolf'un Genel Pratik Felsefe adını vermiş olduğu bilimi kuran bazı genel ilkelere dayanır. Wolf, Felsefe'den sonra Teknoloji ya da Sanatlar ve Zanaatlar (métiers) felsefesini kabul eder. Bu sonuncusunda Genel Gramer, Retorik ve Poetik vardır. Wolf, bunları daha önce Thomas Campanella'nın anladığı gibi kabul etmiş, fazla olarak bunlara tarih yazarlığını (historiographie) eklemiştir. Fakat genel olarak varlığa ait olan nitelikler de vardır ki, bunlar, ontolojinin, ilk felsefenin konusudur. Wolf, Ontoloji, Deneyüstü Kozmoloji, Psikoloji ve Akılsal Tanrıbilim'i, Metafizik adı altında toplamayı önerir ve Kant'tan beri benimsenmiş olan 'teleoloji' (téléologie) adını verdiği amaçlı nedenlerle uğraşan fizik felsefesi üzerine de dikkati çeker.

Wolf, felsefesel bilimler alanının sınırlarını böylece çizdikten sonra, bunları açıklamak ve incelemek için uygun gelen düzeni araştırmış; bunlardan önde geleni, daha sonra gelenin ilkelerini hazırlayacak bir tarzda sıralanması gerektiğini saptamıştır. En önce, ontoloji ve psikolojiye dayanan mantık, incelenmeli, sonra da pratik felsefeyle fiziğin ilkelerini oluşturan metafizik incelenmelidir. Metafiziğin başında da ontoloji, daha sonra sırasıyle, kozmoloji, psikoloji ve Tanrıbilim gelmeli ve bu sonuncusu da teleolojiyle sağlamlaştırılmalıdır. Akılsal psikolojiyi, yalnız gözlemlere dayanan bir psikoloji izlemelidir. Nihayet, genel ilkelerle doğa hakkına dayanan pratik felsefenin türlü kısımları, ahlâk pratikten, pratik de politikadan önce gelmek üzere bir sıra oluşturmalıdır. İşte felsefesel bilimlerin türlü kısımlarını bu sıraya göre incelemiş olan Wolf, yukarda adlarını verdiğimiz Latince eserlerini de bu esaslara göre yazmıştır; fakat sistemini tamamlamak için yazması gereken politika hakkında bir eser vermeye vakit bulamamıştır. Bu eksiği, öğrencilerinden Hanovius, *Philosophie Civilis Seu Politicoe Partes Quatuor* (4 cilt, 1746) adlı bir eser yazmak suretiyle tamamlamıştır.

Wolf'un ana düşünleriyle genel planı şöyle özetlenebilir: Ona göre Mantık, biri kuramsal, diğeri pratik olmak üzere iki bölümdür. Bunlardan birincisi, mantıksal ilkeleri, kavramları, yargı ve akıl yürütmeyi inceler; ikincisi ise, gerçeği araştırmada, kitapların kompozisyonunda, okunmasında ve eleştiriminde, öğretim ve tartışmada, eşyanın bilgisine yarayan fakülteleri değerlendirmekte ve pratik hayatta mantığın nasıl kullanılabileceğini açıklar. Ontoloji ya da ilk felsefe ise, onun anlayışına göre, hem bir bilgi kuramı, hem de varlık kuramıdır; bu, her pekinliğin (certitude), her felsefenin esasıdır ki, Descartesçıların bunu hor görmeleri yersizdir. Wolf, burada evvelâ çelişmezlik ve yeterlik nedenini kurmaya çalışır. Ona göre, yeterlik ilkesi, âlemde bulunan her şey akılsaldır; her şey aklın egemenliği altındadır şeklinde anlatılır. Bu itibarla Leibniz ve Wolf'un teodiseleri üzerine dayanan bu ilkenin, nedenlilik ilkesi gibi yalın bir ilkeden çok büyük önemi vardır. Her şeyin bir nedeni ve varlığının hikmeti vardır; fakat bundan her şeyin iyi (hayır) olduğu sonucunu çıkartmak için, her şeyin son nedeni olarak yetkin bir varlık, yani bir Tanrı kabul edilmelidir. Wolf, daha sonra genel olarak ontolojik düşünlerin öz ve töz, zorunluluk ve zorunsuzluk, nicelik, nitelik, düzen, gerçek (hakikat) ve yetkinlikten ibaret olduklarını belirtir. İkinci kısımda çeşitli varlık türleriyle bunların ilişkilerini, bileşik varlık ve bunun özünü, zaman ve uzayı, bitişiklik (contiguité), süreklilik ve hareketi inceledikten sonra Leibniz'in monadolojisini açıklar; monatları yalın, bölünemez, uzamsız, şekilsiz ve içsel hareketten yoksun olan varlıklar, diye tanımlar; bunlar vardırlar, zira bileşik varlıklardan ya da başka bir şeyden doğmuş değildirler. Bunlar, zorunsuz oldukları için yaratılmışlardır. Daha sonra Wolf, bağımsızlık, bağıntı (relation) nedenlilik... vb. inceler ve töz düşününü, süreli olan ve değişkeye yetenekli bulunan bir özne (sujet) diye tanımlar.

Deneyüstü kozmolojiyi, ayrıca ilk kez kendisinin incelemiş olduğundan, övünerek söz eder. Wolf, bu konuda, âlemin genel bir temaşası sayesinde, Tanrı ve doğa hakkında sağlam bir bilgi elde edebileceğini açıklar. Bunda evren düşüncesini, her şeyi birbirine bağlayan, ilişkileri, hareket kanunlarını belirledikten sonra, eserin üçüncü kısmında, Leibniz'in âlemin yetkin oluşuna ve evrensel iyimserliğe dair olan sistemini açıklar. Âlemin zorunluluğu ve doğadaki düzenin —bir rastlantı ile açıklanamayacağından— zorunlu olarak Tanrı'nın varoluşu kanaatini yarattığını savunur.

Deneysel psikolojiye gelince, Wolf'a göre, bu deneyüstü psikolojinin hareket noktası olduğu gibi, ahlâk felsefesinin de temelidir. Bu eser, iki kısma bölünmüştür: Birincide, genel olarak ruhu, özel olarak düşünme fakültesini buluruz; ve düşüncenin içinde, algıyla (idrak) tam algı (aperception) vardır; yani, her düşünce, ruhun kendi bilincine sahip olmasına ve kendinden olmayıp düşüncenin konusu olan bir şeyin varlığını kavramaya hizmet eder. Wolf, burada biri aşağı (duyular, hayal gücü, bellek), diğeri, (yüksek düşünme, zihin, saf entellekt) olmak üzere iki fakülte ayırır.

Eserin iştahlanma fakültesini inceleyen ikinci kısmında da, yine biri aşağı, diğeri yüksek olan iki iştahlanma ayırır; bunun birincisi, duyusal (sensuel) iştahları, duygulanmaları ve insan kalbine etki yapan türlü duyguları, ikincisi ise, akılsal iştahlanmaları ve keyfince seçme fakültesi diye tanımladığı özgürlüğü, güdüleri (motifs) ele alır ve ruhun özü tarafından yapılan eylemleri belirlemeksizin tüm bunlardan diğer birçok olanaklar alanına geçer. Ona göre, hareket etmek için bir güdü gerektir; fakat, hareket etmede eylem pek de az zorunsuz ve özgür değildir. Wolf, burada bir olgu olarak ruhla bedenin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğunu anlatır; bunlar arasındaki hareketleri, öncel (ezelî) ahenge bağlar.

Akılsal psikolojide ise, Wolf, bilinç olgularını ruhun özüyle açıklamaya çalışır. Ontoloji ve kozmolojiye dair olan ilkelerini elde eder ve deney psikolojisine dayanır. Eserin ilk iki bölümünde, deneysel psikolojide açıklamış olduğu olguları adım adım izleyerek oldukça sağlam kanıtlarla ruhun yalınlık, maddesizlik ve ayrı tözelliğini, düşünen ilkeleri tanıtlar. Yalın bir töz olarak ruh, tüm faaliyetlerinin kaynağı olan tek ve aynı kuvvetten başka bir şeye sahip değildir. O, evreni kendi görüş noktasına göre, yani organizmasının evrende tuttuğu yere ve organlarının doğasına göre tasarlar. Wolf, eserinin üçüncü bölümünde, öncel ahenk tezini açıklar; fakat, bunun ilkel anlamını biraz değiştirir ve hemen özgürlükle ve ahlâksal sorumlulukla uzlaştırmaya çalışır. Organlar aracılığıyla alınmış olan izlenimlerin, bunlara tekabül eden algılarla, iştahların beden hareketleriyle uygunluğundan başka hiç bir şey önceden belirlenmiş değildir, der. Fakat, ruhun bu yüzden kendi eylemlerine daha az egemen olmadığını ve kendi belirlenmelerinin (déterminations) kendi elinde olduğunu kabul eder. Nihayet son bölümde, Wolf, hayvanların ruhunu inceler; bunlarda da bizdeki aşağı fakültelere benzeyen fakültelerin bulunduğunu, bunların da ruhlarının mahvolmaz, fakat ölümlü monatlardan ibaret olduğunu açıklar.

Wolf'un en önemli eseri, *Doğal Teoloji*'dir. Bu önemlilik, yalnız eserin konusundan değil, buradaki inceleme tarzından doğmaktadır. Eser iki bölümdür: Birincide, deneyden hareket ederek, Tanrı'nın varoluşunu tanıtlamaya çalışır; önce, bildiğimiz varlıkların zorunlu bir varlığa aracılık ettiklerini ve ona ait olan nitelikleri belirlediğini açıklar. Zihin, zorunlu varlığa da taalluk eder ve onun zorunlu olarak var olduğunu bildirir. Onun varoluşu, tümel güç, irade ve özgürlük, bilgelik ve iyilik niteliklerine sahiptir. Hepsi bileşik olan yalın varlıklardan başka hiç bir gerçek ya da gerçekten tözel varlık yoktur; ve bu yalın varlıklar zorunsuz olduklarından, kendi varoluşlarıyle uzlaşmalarının ilkesine Tanrı'da sahiptirler. Bu itibarla Tanrı, âlemin yaratıcısıdır; yaratma ise, kayranın (providence) varlığını gerektirir. Doğa da Tanrısal irade gibi değişmez. Evrenin sakımı (conservation) sürekli bir yaratmadır; sürekli yaratma edimidir. Bu nedenden de Tanrı, evrenin en yüce sahibidir; yaratıkları üzerinde mutlak bir güce sahiptir; fakat o, yaratıklarının ancak mutlu olmalarını ister. Eserin ikinci bölümü de, 'a priori' olarak Tanrı'nın varoluş ve yüklemlerinin tanıtlanmasına çabalar. Onun burada kullandığı kanıtlar, Descartes ve Cantorbery'le Saint-Anselme'in kanıtlarıdır ki, Kant, eski Tanrıbilimi eleştirirken bunlardan yararlanmıştı. Kant'a göre, tamamıyle gerçek olan varlık, bir ülküdür (ideal); aklın zorunlu olarak tasarladığı bir ülküdür; fakat bundan ötürü, onun nesnel bir gerçekliğe sahip olması gerekmez. Wolf da, adı geçen filozoflar gibi, Tanrı düşününün kendisini akla zorunlu olarak kabul ettirdiği kanaati üzerinde, yani her ontolojik belgenin (preuve) dayandığı zorunluluk üzerinde ısrar etmez. Bu düşün bir kez gerçek olarak kabul edilince ondan Tanrı'nın olağan (ordinaire) yüklemleri mantıksal olarak elde edilmiş olur.

Wolf, dini çelişmezlik ilkesine bağlar. Vahiyden gelen dinin akılüstü bilgileri kapsamasına karşın, akla aykırı olan bilgileri kapsamadığına inanır. Doğal Tanrıbilim, Tanrıtanımazlıkla buna yaklaşan ya da bundan meydana gelen yanılgıları reddetmekle sona erer. Bu yanılgılara düşen doktrinler, kadercilik, kayrayı inkâr eden yaradancılık (déisme), insanbiçimcilik (anthropomorphisme), maddecilik, adi ülkücülük, maniheisme ve Spinozacılıktır. Wolf, bu eserinde, Tanrı düşününü saf bir hale getirmeye, onun kişiliğini, zihnini, iradesini, özgürlüğünü belirlemeye özenmiş ve kendi doktrinine kutsal kitapların ruhuna uygun bir şekil vermeye çalışmıştır. (Belki de, yaşadığı çevrenin baskıları yüzünden bunu incelemek zorunda kalmıştır). Örneğin, Tanrısal algıcı, saf olarak sezgisel saymış, Tanrı'nın her şeyi hem ayrı ayrı, hem de bir arada ve bir bütün olarak bir tek ve aynı görümle bildiğini; onun bilgisinin bir fakülte değil, bir edim olduğunu ve zihnin de, tüm olabilen şeylerin hem ayrı ayrı, hem de zamandaş bir tasarımı olduğunu ileri sürmek suretiyle, İncil dogmalarına (dogme) katılmış olduğunu gösterir. Wolf, bu eserinde, Spinoza'yı uzun uzadıya eleştirir. Spinoza'ya

göre, sonlu varlık, kendi cinsi itibarıyle aynı töze sahip olan diğer varlıklarla sınırlanmış olandır. Wolf ise, "eğer, der, böyle düşünülürse, tersine olarak sonlu, kendi özel doğası sayesinde belirlenmiş ve içsel belirlemeleri gerektiren bazı sınırların ötesine doğru büyüyemeyen demek gerektir". Bu, iki filozofun geometri anlayışı arasındaki farkı pek iyi gösterir.

Wolf'un ahlâk ve politika felsefesine gelince, pratik felsefenin bölümlerini Aristo'dan, esasını ise, Leibniz'den almış olan Wolf, bu konuları pek bağımsız bir ruhla, fakat derinleştirmeden incelemiştir ve daha çok stoacı formüllere bağlanmıştır. Ahlâkta dayandığı birinci ilke, yetkinlik düşüncesidir. Ontolojide, yetkinliği (mükemmellik), Leibniz'le birlikte, türlülükte ahenk ya da birlik diye tanımlayan Wolf, bunu ahlâkta, insanın şimdiki haliyle, geçmişteki ve gelecekteki haline uygunluğun ve bu aynı halin, insanın özü ve doğasıyle bağdaşmasıdır, diye tanımlar; "kendini yetkinleştir!" (perfice te ipsum!) emrini ödevlerin en yücesi sayar ve bunun tüm diğer ödevleri içine aldığına inanır; fakat, hiç kimse kendini yalnız başına, başkasının yardımı olmaksızın yetkin bir duruma getiremeyeceğinden, genel ahlâk kuralı şu olur: "Kendinin ve benzerlerinin halini daha yetkinleştirebilecek olanı yap!". Bu yetkinlik, en yüce hayırdır, gerçek mutluluktur; bunun koşulu, içsel kanımdır (satisfaction). Hayır da, insanın halini daha yetkinleştirmeye hizmet edebilen her şeydir. Yararlı, hayırdan başka bir şeydir. Bir eylemin sağladığı yarar ya da getirdiği zarar, o eylemi iyi ya da kötü bir duruma getiren şey değildir. Yetkinlik, gerçek mutluluğu oluşturur. Fakat, yetkinliğin amacı, mutluluk değildir. Mutluluk, kendisi için aranılır. O, akılsal ve deneye bağlı olmayan bir düşün üzerine dayanır. Ahlâksal kanun, insana dışsal bir otorite aracılığıyle yükletilmiş değildir; bu kanun, kendi kendisinin doğasından türer; bu, bir doğa kanunudur. Fakat bunu meydana getiren Tanrı olduğu için, bu kanun aynı zamanda Tanrısal iradenin de bir ifadesidir. Tanrı, insana kendinden iyi olmayan bir şeyi emredemez ve isteyemez. Ona göre hayır, Tanrı'nın istemiş olmasından ötürü değil, kendinden (en soi) iyidir. Ahlâk, Tanrıbilime bağlı değildir; nitekim, Çinliler ve Tanrıtanımazların da ahlâkları vardır. İradeyi, bilgi belirler; bu itibarla günahın nedeni, bilgisizliktir ve filozofun ödevi, bu bakımdan herkesi aydınlatmaktır.

Wolf, tarihi de, erdem ve rezilliği, ileri görme ve bilgisizliği öğretmek için bir aracı sayarak, bu bilime ahlâksal bir amaç verir. Bu ahlâkın esası, mutculuktur (eudémonisme). Wolf'u ahlâk sorununda Leibniz'ten ayıran nokta, onun Tanrı var olmasa bile, bu ahlâk kurallarının değerlerini koruyacaklarını savunmasıdır. Bu ahlâk ilkeleri itibarıyle, XVIII. yüzyılda gerek Fransa'da gerek İngiltere'de hüküm süren ahlâktan çok yüksektir. Wolf, özgürlüğü, ahlâklılığın koşulu saymıştır. Her ne kadar irade güdüleri (motifs) sayesinde belirlenebilir ve bu güdüler, iradeye ağır basarlarsa da, bunların kaynağı akıldır, akıldadır ve ahlâksal özgürlük, insanın kendisini bu akla uygun olan güdülere doğru yöneltmesidir. İlkeleri irademizde bulunan tüm düşüncelerimiz ve bedenimizin tüm hareketleri, özgür eylemlerimizi oluştururlar.

Doğanın Hakkı adını taşıyan büyük eseri, onun sisteminde asıl ahlâktan önce gelir ve *Genel Pratik Felsefe* adlı eserinde incelemiş olduğu noktalara avdet eder. Wolf, bu eserinde, insan doğasından türeyen başlıca hakları ele alır. Fakat, bunlar herkes için aynı olduklarından, hepsini yükümlülükler (mükellefiyet) bakımından inceler. Ona göre, hak ve ödev bağlamdaş (correlatif) terimlerdir; her hakka bir ödev tekabül eder; ödev yerine getirilmedikçe hak isteği söz konusu olamaz. Ödevler, tüm ayrıntılarıyle ahlâkta belirlenmiştir; bunlar, önce konusu zihni yetkinleştirmek —yani, stoacıların mantıksal yetkinliği— olan ödevlerle konusunu iradeyi güçlendirmek, yönelişlerle tutkulara egemen kılmak oluşturan ödevler, daha sonra da Tanrı'ya, kendi kendimize ve benzerlerimize karşı olan ödevler olarak üç zümreye bölünmüştür.

Wolf'u, toplum ve politika felsefesi, hem tutucu, hem de liberaldir. Genel olarak da Frederic II'in özdeyişlerine uygundur. Bu felsefede herkesin itaat etmesi gereken gidiş kuralı şudur: "Genel refaha yardım eden, halkın düzeniyle ortak güvenini koruyan her şeyi yap!". Her toplum, bir sözleşime dayanır; bu sözleşimin esası, herkesin kendi özel çıkarı ve ortak (müşterek) esenliğe yardım etmekten ibarettir. En yetkin hükümet, herkesin olduğu kadar da her bireyin refahını en iyi sağlayabilendir. Sınırlı bir monarşi, hükümetlerin en iyisidir. Yurttaşlar, haksızlık ve kanunsuzluk karşısında itaatsizlik yapabilirler; fakat hiç kimsenin genel çıkar sorunları karşısında deneme ve tartışmaya hakkı yoktur. Wolf'a göre, devletler hukuku, doğal hakkın genişlemiş bir şeklidir; ve devletin gücü mutlaktır; amacı da genel çıkarı sağlamaktır. Halkın aklı ermediğinden, her şeyi hükümet düzenlemelidir. Örneğin, herkesi çalıştırmak, ücretleri ve fiyatları saptamak, genel öğretim, imar, yetişkinleri kiliseye yolla-

mak, yaradancıları sürgün etmek, sansür, herkesin kıyafet, eğlence ve besinlerini düzenlemek; ozanları, insanların ahlâkını bozmamaları için denetlemek... vb. gibi çeşitli ödevi hükümet kendi üzerine almalıdır. Özet olarak Wolf, en olmayacak konular üzerinde durur ve bunları uzun uzadıya inceler (Vorländer). Wolf'un devleti, aydın bir istibdattan başka bir şey değildir ve çağımızın özgürlükçü demokrasilerine aykırıdır.

Wolf, ekonomi politiği, ayrı bir bilim saymamış olmakla birlikte, bu ad altına girmesi gereken tüm sorunların hemen hepsini ele almıştır. Onun bu konudaki görüşleri, dikkate değecek bir orijinalliğe sahip olmamakla birlikte, ekonomi biliminin kurulmasına yardım edecek denli geniştir.

Wolf, tümdengelim yöntemini dinsel gerçeklerin tanıtlanmasına dek teşmil eden bir akılcıdır. Eserleri, sistemli bir birlik ve açıklığa sahip olduğundan, Alman üniversitelerinde felsefe ansiklopedisi yerine geçmiştir. Elli yıl kadar Almanya'da egemen olan Wolf'dan, Kant, daima saygıyla söz etmiş ve ona yüksek çözümlemeci sıfatını vermiştir. Wolf, ulusuna bugün de kullanılmakta olan birçok felsefesel terimleri kazandırmıştır. Onun en büyük erdemi, her soruna el uzatması ve her birini ayrı ayrı saptamaya çalışmasıdır. O, Alman üniversitelerinde, Thomasius'le birlikte skolastiğe son vermiştir. Doktrini genel olarak Leibniz'in ve bazen de Descartes'ın etkisi altındadır. Yalnız, Leibniz'in doktrini dağınık, düzensiz ve esaslı terimlerden yoksun olduğu halde, Wolf, ona sistemli bir şekil vermiş ve Kant'ın eleştirileri sayesinde bu felsefe, modern Alman felsefesine olduğu kadar da tüm bilimlere ışınlarını saçan bir odak ödevini görmüştür. Wolf'un felsefesi, akla ve imana, özgürlük ve otoriteye aynı derecede saygı duyan dinsel ve ahlâksal bir felsefedir. Uzun süre Berlin Akademisindeki maddecilerle savaşmış olan Wolf, bu doktrinin Alman üniversitelerine yayılmasına engel olmuştur. O, her şeyi tanımlamaya ve tanıtlamaya çalışırken, birçok bulanık ya da kötü belirtilmiş konuları belgin bir hale getirmiş, bu vesileyle de sağlam olmaktan çok birtakım parlak varsayımlar kurmuştur. Wolf, bir taraftan da kendini unutturmuş olan Kant felsefesinin doğmasına hizmet etmiştir. Diderot, Ansiklopedisinde, onun ontolojisini fazlasıyle över.

Onun kusurlarına gelince: Bu, onun düşüncede kabul ettiği bazı tekelci hareket noktalarından gelir. Bilginin türsel ve maddesel koşullarını bilmiyor; felsefeyi, "tüm olabilen şeylerin niçin olabilir olduklarını da çelişmeyen, diye nitelendirir; çelişiklik ilkesini, her bilginin en yüce ilkesi gören Wolf, algıcın kavramlarını ve adcı (nominal) tanımları, bilimlerin başına geçirir; bunların gerçekten neye aracılık ettiklerini göstermez. Akılsal ve deneysel kavramlar arasında kandırmaya yetecek bir işaret bulunamayacağını kabul eder; gerek şekilleri ve gerek konuları itibarıyle felsefeyle matematikleri ayıran özel hareketlerin ayrılığını fark etmemiştir. Tennemann'a göre, onun yöntemi, kendini bilmeye aykırıdır; bu yöntemle her şeyin tanıtlanılabileceğini iddia eden Wolf, bu kusurları dolayısıyle zahmet veren bir şekilciliğe (formalisme) düşmüş, bu yüzden de mantıksal kavramların yararsız sergilenmesi ve ağırlığı dolayısıyle spekülatif ve hele metafizik araştırmalardan nefret duygusunu telkin etmiştir. Aynı zamanda Leibniz sistemine hiç de uymayan determinizme değer vermiştir ve âlemde bulunan her şeyin insan için oluştuğuna inanacak denli amaççılığa kapılmıştır. Wolf, Leibniz'i ikici bir dogmacılık şekli altında, hiç bir açık bırakmadan yinelediği halde, kendisini onun çıraklarından saydırmak istememiştir. Onun, Leibniz'den ayrıldığı noktalardan biri, öncel ahengi bir varsayım sayması, bunu, yalnız ruh ve beden için uygun gelen bir açıklama aracı gibi görmesi ve Leibniz'in monatlara bağışladığı tümel tasarım ve algıyı Wolf'un yalnız ruh monatlarının bir özeliği (hassa) saymasıdır. Diğer monatlar ise, ona göre doğanın kanunlarına, yani hareket kanunlarına bağlıdır. Wolf, bir şeyin yoktan meydana geldiğini ya da bir şeyi meydana getirmeye yetersiz olan bir şeyden meydana geldiğini kabul etmenin bir çelişiklik olduğunu ileri sürerek, Leibniz'in yeter nedenlilik ilkesini özdeşlik ilkesine dönüştürmüş olur ve mutlaka doğru olan yargıların çözümlemeli yargılar olduğunu, deneyin tümdengelimi altüst ettiğini kabul eder.

Wolf'a taraflı olan bilgin ve filozoflar, geniş bir okul oluştururlar: Ludovici, *Wolf Felsefesinin Kısa Tarihi* adlı eserinde, onun yöntemini ve ilkelerini, Tanrıbilim, hukuk, tıp ve edebiyat gibi diğer bilimlere uygulayanlar sayılmamak koşuluyle, 107 Alman felsefe yazarının Wolf'a bağlı olduklarını kaydeder. Bu okula mensup olanların önemlileri şunlardır: L. Thumming (1697-1752); G. Nern. Bilfinger ya da Büffinger (1693-1750); Gustav Reinberck (1697-1728); S. Formey (1711-1797)... vb. Asıl Wolf sisteminde açık kalan 'estetik' üzerinde ilk bilimsel eseri, Baumgarten vermiştir ki, bu filozof, Wolf'un en sadık çıraklarındandır. Wolf'a düşman olanlar da az değildir: Halle'de Tanrıbilim profesörü olup, o dönemin birçok bilginlerini de Wolf gibi Tan-

rıtanımaz sayan J. Jach. Lange (1670-1745), Leibniz yöntemine saldıran J. P. Crousaz, öncel ahenkle savaşmış olan J. Andreas Rudiger (1673-1731) ve nihayet Chr. Aug. Crusius (1712-1775) ve J. G.Darjes (1714-1791)... Wolfçuluğun sayılı hasımlarından sayılırlar.

Wolf'un Almanca eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Anfangesgrüde Santliches Mathematischer Wissenschaften* (Halle, 1710); *Vernünftige Gedanken von den Kräften des Menschlichen Verstandes und Ihren...* vb. (Halle, 1712); *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen...* vb. (Leipzig, 1719); *Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen...* vb. (Halle, 1720); *Vernünftige Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben des Menschen...* vb. (Halle, 1721). Bu eser, mantık, metafizik, ahlâk ve politikayı kapsar. *Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur* (Halle, 1723); *Vernünftige Gedanken von den Theiben der Menschen...* vb. Bu eser, fizik, teoloji ve fizyolojiyi kapsar.

Bkz. J. Chr. Gottsched, *Historische Lobschrift auf Chr. Fr. con Wolf* (Halle, 1755); Pichler, *Über Christian Wolfs Ontologie* (1910). Ayrıca, Erdmann'ın *Modern Felsefe Tarihi* (11. kitap, 2. bölüm; Leipzig, 1842); Christian Bartholméss, *Histoire de l'Académie* (1. kitap; Paris, 1851); E. Bréhier, (cilt II, s. 359-363); Tennemann, (cilt II, s. 175-176); Vorländer, (cilt II, s. 244-249); Frauendienst, *Wolf als Staatsdenker* (1927); M. Wundt, *Christian Wolf und die dt. Aufklarung* (1941); Sofia Vanni Rovighi, *L'Ontologismo Critico di Wolf* (Milano, 1941).

WOLLASTON, William. İngiliz ahlâkçılarından. 1659'da Strafford Kontluğunda doğdu, 1724'te Napoli'de öldü. Önce Anglikan kilisesine girdi; uzun yıllar Birmingham'daki Halk Okulunda ikinci öğretmen olarak çalıştı. 1688'de kendisine düşen bir miras dolayısıyle refaha kavuşunca Londra'ya yerleşti ve felsefeyle uğraştı. Onun ahlâk doktrini, *The Religion of Nature Delineated (Doğal Din Taslağı)* (Londra, 1724, 3. baskı, 1738) adlı eserindedir ki, bu kitap, *Esquisse de la Religion Naturelle* (La Haye, 1726) adıyle Fransızcaya çevrilmiştir. Wollaston, ahlâkı, Adam Smith gibi, duyarlığa ya da Epikür ve Hobbes gibi, çıkara değil, akla dayayan filozoflardandır. Fakat, Akılcı Okul ahlâkçılarının çoğu, hayır (iyi) kavramını en yüce bir ilke, mutlak surette yalın ve başka bir şeye dönüştürülemez ve Tanrı'nın zihnimize yerleştirdiği Tanrısal bir örnek (type) saydıkları halde, Wollaston, tersine olarak hayır düşününü tanımlamaya çalıştı ve bunun doğru (vrai) kavramında çözülebileceğini iddia etti ve irade edimlerinde birtakım ülküsel gerçekleri anlatmakla görevli birçok işaretler gördü. Ona göre eylemler, bu mutlak örneğin özünü anlattıkları sürece, iyi, bu örnekin en sadık ve tam uygun bir tasarımını verdiği takdirde de kötüdürler.

Özet olarak, onun ahlâk kriteri şudur: Gerçeğe uygun olarak hareket etmek, iyi hareket etmek demektir; her kötü eylem bir yalandır; zira gerçek, gerek edimlerle, gerekse sözlerle bozulur; bir sözleşmeyi (kontrat) bozmak, onu eylem olarak inkâr etmek demektir. Bir gezgini (seyyah) soymak, o adamdan alınan maddenin eylem olarak hakkımız olduğunu iddia etmek demektir. Edimleriyle gerçeğin şeklini değiştirmek, zorunlu olarak kötülük yapmaktır; zira, yanlış bir önermeyi, yani eşyanın kendi niteliğine aykırı bir önermeyi savunmak demektir; gerçek, sadece dolaysız bir çelişmeyle inkâr edilmiş olmaz, aynı zamanda yalın bir yanılsamayla (illusion) inkâr edilebilir. Sözünde durmamak, yapmış olduğu vaadin karşıtını yapmak demektir. Wollaston, bu gerçeği, bu ülküsel örneği iradeyle olan ilişkilerine göre tanımlarken ahlâk kanununun temeline dair olan sorunları açıklamaya yanaşmaz. M. Tindal, *Hıristiyanlık, Yaratmadan Daha Eskidir veya Doğal Dinin Yenileşmesi Olarak İncil* (1730) adlı eserinde, İncil ile doğal dini karşılaştırırken, Clarke ve Wollaston'un ahlâk ve Tanrıbilime dair olan görüş ve kanıtlarından yararlanmıştır. Clarke, Wollaston'un adı geçen eserine karşı, *Examination of the Notion of Moral Good and Evil Advanced in a Late Book Intiled: The Religion of Nature Delineated* (Londra, 1725) adlı eseriyle karşı koyduğu gibi, J. M. Drechssler de Wollaston'a, *Ahlâk Felsefesine Dair* (Erlangen, 2. baskı, 1802) adlı eseriyle saldırmıştır.

Wollaston'u, aynıyle kendi adını taşıyan ve kendi soyundan biri olup, 1766-1828'de yaşamış olan İngiliz fizikçisiyle karıştırmamalıdır. Bu bilginin birçok yararlı buluşları vardır; Philosophical Transactions dergisinde de değerli memuvarlar yayımlamıştır.

Thomas Wooleston adındaki Anglikan rahibi de, ahlâkçı Wollaston'la karıştırmamalıdır. 1669-1731'de yaşamış olan bu Tanrıbilimci, İncil'deki mucizeli öyküleri, alegorik olarak yorumlamış, bunları akla uygun olan saf gerçekler saymıştır.

Bkz. Jouffroy, *Cours de Droit Naturel* (cilt II, 24. ders). Burada Wollaston'un ahlâk kuramına dair geniş bir çözümleme vardır.

WRONSKİ, Hoëné. Polonya matematikçi ve filozofu. 1778'de Posen'de doğdu, 1853'te öldü. Rus ordusunda subaylık yapmış, 1803'ten itibaren Fransa'ya sığınmıştır. Pozitif bilimler

hakkında sağlam ve derin bilgisi olan Wronski, metafizik alanında bazı düşlere kapılmıştır. Zamanında pek tanınmadığı halde, büyük geometri bilginleri, ondan saygıyla söz ettikleri için, felsefe tarihçilerinin de dikkatini çekmiştir. Yaşadığı dönemde ülkesinin uğramış olduğu siyasal felâketler dolayısıyle, 1842'den 1844'e dek Collége de France'da ders vermiş olan yurttaşı ozan Mickiewicz'in (1798-1855) ve barışsever şiirleri ve dinsel coşkuları, Chopin'e olduğu kadar da Wronski, ilham kaynağı olmuştur. Kendisi, mesihçilik (messianisme) adını verdiği bir doktrin kurmuştur ki, bunu Fransızca olarak yazdığı şu eserlerinde geliştirmiştir: *Prodrome du Messianisme* (2 cilt, Paris, 1831); *Métapolitique* (Paris, 1839); *Messianisme Ou Réforme Absolue du Savoire Humaine* (3 cilt, Paris, 1847); *Philosophie de l'Infini* (Paris, 1814); *Le Sphinx* (Paris, 1818).

Wronski, doktrinine bilimsel bir ciddilik katabilmek için, düşüncelerine matematik bir şekil vermiş, zamanının büyük adamlarını kendi projeleriyle ilgilemek için boşuna uğraşmıştır. Papa Léon XII'a yazmış olduğu mektup da bu girişimlerinden biridir. Mesihçiliğin esası şudur: Her varlık ebedîdir ve kendi kendisinin yaratıcısı olmak iktidarına sahiptir. Bu yaratıcı kendiliğindenlik ya da gizlicilik (virtualité), yahut kendi deyimiyle, kendi kendini yaratma (autocréation) demektir. Wronski, bu kendiliğindenliğin (spontanéité), matematik formüllerini bulduğunu da iddia eder ve bunu kendi tarih felsefesine uygular. Ona göre, mutlak bir din vardır ki, âleme paylaştırılmış olan türlü yönelişleri uzlaştırır. İyi'ye karşı olan yöneliş, antikite ile ortaçağın Tanrıerkil (Theocratie) yönetimlerini meydana getirmiş; doğru'ya karşı olan yöneliş ise, Yunan-Roma uygarlığıyle Avrupa'da belirir. İlerleme partisi olan Protestancılıkla, düzen partisi olan Katoliklik birbirine aykırı çatışkılardır (antinomies). Hıristiyanlık, İsa'nın tanrılığı gibi esrarlı dogmaları (dogme) bilimsel olarak yorumlayacak olan bu mutlak dinin bir hazırlığından ibarettir. Politika bakımından Wronski, Polonya mesihçiliğinin esaslı bir düşünü olan kavimlerin federal bir birlik oluşturacaklarını umut eder. Bu umut ve dilekler, Renan'ın Fransa'da yayımladığı ünlü bir makalede savunulmuş olan halk (peuple) ve ulus (nation) arasındaki tanımlama farkına dayanmaktadır ki, bu anlayışın esasını, daha önce yine Polonyalı Towianski, J. Slowacki (1809-1849) ve Mickiewicz kurmuşlardır; bu itibarla, halk, bir aynı kaynaktan gelmiş olan topluluktur. Ulus ise, başka başka kaynaklardan gelmiş olan insanların ortak iradesinin ürünüdür. O tarihlerde Polonya ulusu, ancak bu iradeyle vardı ve bir kavmin ulus haline gelişinin örneğini oluşturuyordu. Bu itibarla, ancak gerçek uluslaın birleşmesi sayesinde insanlık doğabilecektir. İşte, Wronski'nin doğacağını umduğu insanlık bu anlamdaki bir uluslar federasyonundan ibarettir ki, az çok farkla bugünün ülküleri arasında gittikçe bilinçlenmeye başlayan bir yönelişin tohumudur.

Bkz. E. Bréhier, (cilt II, s. 828-829); L. Augé, *Exposition du Missianisme* (1855); Ch. Chrefils, *Introduction à Wronski* (1898).

WULF, Maurice de. Belçika felsefe tarihçilerinden. 6 nisan 1867'de Poperingne'de doğdu, 23 aralık 1947'de bu şehirde öldü. 1894'te Löwen'de felsefe profesörü oldu; 1906'dan itibaren Revue Néoscolastique de Philosophie' de yazdı. Ortaçağ felsefesine dair geniş, titiz ve olgun çalışmalarıyle tanınır. Ayrıca da bu çağda yetişen bazı filozofların eserlerini yayımlamıştır. Son zamanlarını Amerika'da Princeton Üniversitesinde geçirmiştir.

Önemli eserleri şunlardır: *Histoire de la Philosophie Médiévale* (3 cilt, Paris, Louvain; 6. baskı, 1934-1936). Pek zengin bir bibliyografiyi de kapsayan bu eserden biz de gereği kadar yararlandık. *Les Philosophes du Moyen Âge, Textes et Édutes* (1902); *Unthéologien Philosophie de XIII e Sciécle, Études sur la Vie, Les Oeuvres et l'Influence de Godefroid de Fontaine* (Belçika Kral Akademisi memuvarlarından; Bruxelles, 1904). Thomacılığa karşı olan Godefroid'nın (ölümü, 1308) bir eserini Pelzer'le birlikte şu adla yayımladı: *Les Quodlibets V-VII.* (Bu da aynı serinin III. cildidir); *Augustianisme et Aristotelisme au XIII e Sciécle* (Revue Néoscolastique yayımlarından). Dominikenlerden Gilles de Lassines'in (ölümü, 1304) bir eserini de şu adla bastırdı: *Le Traité «Unitate Formae» de G. de M.* (Louvain, 1911). Bu eserde asıl metinden önce, 112 sayfalık bir tarihsel inceleme vardır. *Civilization and Philosophy in the Middle Ages* (Princeton, 1922)... vb.

Bkz. M. Grabmann, Hochland, 40 (1947-1948) deki yazı. F. van Steenberhen, Revue Philosophie de Louvin, 46 (1948) deki yazı.

WUNDT, Max. Alman filozofu. 20 ocak 1879'da Leipzig'de doğdu, 1960'ta öldü 1918'de Marburg, 1920'de Jena, 1929'da Tübingen Üniversitelerinde profesör oldu. Kant ve Fichte'nin metafiziklerine bağlı olan bir ülkücüdür. Ona onur veren önemli eserleri şunlardır: *Gesch. d. Griech. Ethik* (2 cilt, 1908-1911); *Griech. Weltanschauung* (3. baskı, 1929); *Staatsphilosophie* (1923); *Kant als Metaphysiker* (1924); *Deutsch Schulmetaphysik* (1939); *Die dt. Schulphilo-*

sophie in Zeitalter der Aufklärüng (1945); *Hegels Logik u. d. Moderne Physik* (1944); *Die Philosophie der Heraklits* (Archiv für Geschichte der Philosophie dergisinin XXIX. cildinde); *Unterssuhungen zur Metaphysik der Aristoteles* (1953). Eserlerinin adlarından anlaşılacağı gibi, Wundt'un felsefe tarihine de önemli hizmeti olmuştur.

WUNDT, Wilhelm-Max. Alman filozofu, psikolog ve fizyoloji bilgini. 16 ağustos 1832'de Neckarau'da (Baden) doğdu, 31 ağustos 1920'de Brossbothen'de (Leipzig) öldü. Wundt,



önce tıp öğrenimini başardı; fizik ve fizyolojiden hareket ederek deneysel psikoloji aracılığıyla felsefeye ulaştı. 1857'de Heidelberg Üniversitesine doçent ve 1865'te fizyoloji profesörü oldu. 1874'te Zürih Üniversitesine, Albert Lange'dan boşalan tümevarımlı felsefe dersleri kürsüsüne getirildi; bir yıl sonra da Leipzig'de felsefe profesörü oldu. Düşünceleri derin olmaktan çok, genişlik niteliğine sahip olan Wundt, samimî, açık yürekli ve zihinli, coşkularında aşırılık bulunmayan büyük bir bilgindi. Mantık ve ahlâk gibi felsefesel bilimlerde tümevarım yöntemini uyguladı; psikolojiye ölçü yöntemini (mensuration) kullanmak suretiyle, bu bilimi fizyolojiye bağladı. 1859-1862'de yayımladığı *Beiträge zur Theorie des Sinneswahrnehmung (Duyularla Elde Edilen Algı Kuramına Yardım)* adlı eserindeki göz hareketlerinin uzayı kavramadaki etkisini inceledi. 1861'de Spire'de açılan bilimsel kongrelerde fizyolojik zaman, yani duyulur bir izlenimi yakalamak ve yeniden oluşturmak için gereken süre hakkında bir söylev verdi. *Vorlesungen Über die Menschen und Tierseele (İnsanların ve Hayvanların Ruhuna Dair Dersler)* (1863, 3. baskı, 1897) adlı eserinde, deneysel ve fizyolojik yöntemi, etnoloji (ethnologie) yöntemiyle birlikte uyguladı. Wundt'un şaheseri sayılan *Physiologischen Psychologie (Fizyolojik Psikoloji)* (Leipzig, 1874, 6. baskı, 1908-1911) adlı eseri, *Psikolojinin Öğeleri* adlı eseriyle aynı sırada sayılır. Wundt, bunda psikolojinin ancak fizyoloji aracılığıyle özel bir açıklaması yapılabilen bazı kısımlarını tüm ayrıntılarıyle inceledi. *Grundriss der Psychologie (Psikoloji Özeti)* (1896) adlı eserinde de bu bilimi daha düzenli olarak geliştirdi. Leipzig'de ilk kez bir deneysel psikoloji laboratuvarı kurdu. Onun burada araştırdığı en önemli konu, tepki zamanıdır (temps de réaction). Helmholtz'un yöntemine göre incelediği bu konuda tepki zamanının, içinde bulunduğumuz ruh hallerine göre başkalaştığını gösterdi ki, bu bir psiko-fizik paralelizmdir. Wundt'un bu son iki eserde savunduğu psikoloji problemi, bu bilimi, bu bilimin gelişme tarihinde, yeni bir evrenin (safha) başlangıcı sayılır. Ona, Fechner'den sonra psikolojide araştırma yöntemlerinin gerçek yaratıcısıdır, denilebilir. Fechner, yalnız bilinç eşiğiyle uğraşmış, bunun ruhla madde ilişkisini aydınlatabileceğini sanmıştı. Wundt ise, bu bilimi bir bütün olarak ele almıştır ki, bu, felsefe için pek önemlidir. Höffding, bu bakımdan Wundt'un psikolojisini, bu bilimin fizyolojiyle ilgisi, ruhsal hayata özgü olan karakterler ve bu hayatın öğeleri gibi üç nokta üzerinde özetler:

I. *Psikolojinin fizyoloji ile ilişkisi problemi:* Ruhla maddenin ilişkisini belirlemeye yarayacağı için felsefe bakımından önemlidir. Wundt, bunu 1883'ten 1903'e dek 20 cildi yayımlanmış olan Philosophischer Studien adlı dergisinin 1894'te çıkan nüshasında yayımladığı, *Ruhsal Nedenlilik ve Psikolojik Paralelizmin İlkesi Hakkında* başlıklı makalesinde de açıklamıştır. O, bu yazısında, deneysel psikolojiden felsefeye nasıl geçmiş olduğunu da anlatır. Bu bilimin fizyoloji ve metafiziğe bağlı olmadığı sonucuna ulaştığını söyler ki, bu tez daha önce Kant ve İngiliz görgücüleri tarafından da savunulmuştu. Fechner, psiko-fizik paralelizmin, ruh ve madde ilişkisi problemini çözebileceğini sanmıştı. Wundt ise, bu iki bilimin başkalıkları dolayısıyle konularının olduğu kadar da, görüm noktalarının farklı olduklarını ileri sürerek, bir aynı konunun başka başka bilimlerde ayrı bakımlardan incelenebileceğini iddia etti. Ona göre, ruhun evrimini en aşağı derecesinden en yüksek derecesine dek adım adım izleyecek olursak, bu dereceler serisinin bilinçsiz doğa içinde hazırlanmış olduğunu kabul etmek zorunda kalırız; âdeta doğa, bunu ruh evriminin özerk (autonome) bir süreci (processus) belirecek tarzda meydana getirmiştir. Burada, Wundt'un ülkücülüğe düştüğü görülür. Ona göre, paralelizm yardımcı bir varsayımdan başka bir şey değildir; fakat bu, geçici bir varsayım olarak zorunludur. Zira, nedenle sonuç arasında, ruhun madde ya da maddenin ruh üzerinde etkisi, beyin için bir mucize olacak tarzda olmak üzere bir aynıcinstenliğin (homogénéité) varlığını kabul etmek zorunda kalı-

rız. Bu itibarla Wundt, fizik enerjinin her artış ve eksilişinde fizik eşdeğerleri gerektiren ve karşılıklı eylem kuramını bir yana atacak olan enerjinin sakımı kanunu üzerinde ısrar eder. Fakat o, fizik enerjinin âlemde sabit olduğunu kabul ettiği halde, zihinsel ve ruhsal alanda bu enerjinin çoğaldığına inanır; fakat bu çoğalmanın, yeni ruhsal niteliklerin görünüşü ya da yeni değerlerin artakalışı demek olduğunu açıklar (*System der Psychologie,* s. 533; *Physiol-Psychol,* 5. baskı, s. 781). Höffding, buna itiraz eder; burada, der, bir enerji çoğalmasından değil, enerjinin merkezleşmesinden ya da organlaşmasından söz edilebilir.

II. *Ruhsal hayatın özel karakterlerine gelince:* Wundt'a göre, fizik ve maddesel hayat, ruhsal hayatın duyular aracılığıyle algılanabilen dış yanı olmakla birlikte, bu iki hayatın birbirinden farklı karakterleri vardır:

a) Her ruhsal kapsam (muhteva), diğer süreçlerle aralıksız bir karşılıklı eylem halinde bulunan ve daha önceki süreçlerle belirlenmiş olan bir süreç, bir işlemdir (operation). Ruh, bir "şey", bir "töz" değil, bir faaliyettir. Wundt, ruhun bu kavramına edimsel (actuel) adını verir ve bu adı, tinselcilerle maddecilerin anladıkları tarzdaki ruhun tözel kavramına karşıt olarak kullanır. Daha açık bir deyimle, Wundt, ruhta vukua gelen süreçlerden başka hiç bir şeyin gerçek olmadığını kabul eder. Bu suretle o, edimciliğe (actualisme) bağlı bir psikolojiden uzanan bir metafiziğe yaslanmış olur. Bu görüş, Fichte'de ve Danimarka psikoloğlarından F. C. Sibbren ve H. Höffding'de de vardır. Wundt'a göre, özü, kendisini bize, tüm ruhsal olguların sürekli bireşimiyle bildirir. Bu bireşim, ruhu, bir maddesel atoma benzeten her görüşü reddetmiş olur. Yani Wundt, bize dolaysız olarak verilmiş olan tek faaliyetin istemek olduğunu kabul eder ve eğer biz yabancı bir varlığın etkisiyle yoğrulmuş olsaydık, bu varlığı, ancak istemek gibi ve her evrimi istemelerin birbirine olan karşılıklı eylemi gibi tasarlayabilirdik. Bir istemenin bir diğer isteme üzerindeki eylemi, sonucu da tasarlamadan ibaret olan bir faaliyet uyandırır. İstemek ve tasarlamak, Leibniz'de olduğu gibi, varlığın yüklemleridir; fakat Wundt'a göre bu yüklemler, tüm bir tözü oluştururlar. Bu itibarla Wundt'un metafiziği, psikolojinin bir genişlemesidir; bu edimci (actualiste) metafiziğiyle Wundt, monatçılıktan da kaçınmış olur. Zira, onda, isteme birlikleri, daha geniş bir birlik oluşturmak üzere bir bireşim halinde birleşirler. Bu bireşim aracılığıyle varlıkların üremesi bireşimi, kendisini evrenin türümcü (émanantiste) imgesini (hayal) reddetmeye sürükler (E. Bréhier). Fakat bu kaçınmalar, onun tinselciliğe düşmesine engel olmaz.

b) Ruhsal hayatın ikinci karakteri, verilmiş olan öğelerin bireşimi sayesinde nitel olarak yeni bir kapsamı oluşturma fakültesine sahiptir. Wundt buna, 'yaratıcı bireşim' ya da 'yaratıcı bileşkeler' adını verir ki, onun metafiziğinde en değerli olan düşün de budur. Ona göre, bu, her duyulur algıda belirdiği gibi, dokunum ve hareket duyumlarının kaynaşmış bir eyleminin ürünü olan uzay kavramından, aşağı seslerle yukarı seslerin uzlaşmış bir eylemi sayesinde meydana gelen sesin tınısında daha açık gözükür.

c) Ruhsal faaliyet, hiç bir yerde, bağıntılı çözümleme adı verilebilecek olan bir süreç aracılığıyle, kendisini bileştiren öğeler halinde ayrıştırılmış (décomposé) bir olay tarzı içinde olduğu kadar belirmez. Bu ayrışma, öğelerden her birinin bütünle ilişkisini koruyacak ve bütün içindeki belirli yerleri dolayısıyle kendi değerlerini de koruyacakları bir tarzda olabilir. Wundt, bağıntılı çözümlemede beliren bu çözücü (dissociatif) dikkate, tamalgı (aperception) adını verir. Bu tamalgı sayesindedir ki, büyük bir tablonun kısımları, bize, bütün tablo ile olan ilişkilerini yitirmeksizin azar azar görünür; bir söylevci (hatip), ayrılmış parçalarını söylemeden önce, düşüncelerini söylevinin bütünü içinde görür; nitekim sanatçı da eserini, farklı kısımları ayırt edip işe koyulmadan önce bir bütün olarak algılar. Bu tarzda daima daha büyük bir açıklık ve berraklık elde edilmiş olur.

Ruhsal hayatın öğeleri, Wundt'da faaliyet ve iradeye dönüştürülebilir. Bu bakımdan o, bugünkü davranma psikolojisinin de tohumlarını ekmiş sayılabilir. Çağrışımcılığa muhalif olan Wundt, her çağrışımında tamalgının etkisi olduğuna inanır. Yalın çağrışımlarda iradenin rolü olamayacağını tanıtlamaya çalışır. Beyinde bir tamalgı merkezinin bulunduğunu iddia eder ve tamalgının etkin ve edilgin olarak iki şekli üzerinde durur: Birincisi, kendinden önce gelmiş olan bir tasarımla belirlenir ve birçok olabilirlikleri tanır; ikincisi ise, duyulur izlenimle belirlenir ve ancak belirli olan bir tek yönü izler. Dikkat üzerinde de esaslı çözümlemeler yapar. Onun kuramının esası, ruhsal faaliyetin içsel ve merkezsel koşullarının önemini, dışsal ve yüzeysel (périphérique) koşullarla olan ilişkileri aracılığıyle göstermiş olmasıdır. O, tüm ruhsal hayatın en örnek ve merkezsel tipini iradeden ibaret görür. Nitekim, *Logik* adlı eserinin ikinci baskısında, kendi psikoloji görüşüne 'iradecilik' adını verir. Bu terimi, eski

psikolojinin zihinciliğine karşı koymuş olan, Friedrich Paulsen'den aldığını itiraf eder. Kendisinin irade psikolojisi üzerinde fazla işlemediği anlaşılıyor. Zaten Wundt, iradeyi, ruhun bilinçli öğeleri arasına koymuştur ve iradeyi bilinç hayatının en karmaşık ve en özel olaylarından saymıştır. Nihayet, ruhsal hayatın öğelerini, yalnız duyularla duygulardan ibaretmiş gibi göstermiştir.

Wundt'un psikolojisi, özel bilimlerden olan filoloji ile tarih arasında bir yer tutar; asla felsefesinin bir kısmı değildir. Bununla birlikte Wundt, bu bilimde yaptığı özel ve deneysel araştırmalarla ruh felsefesi için ve hele varlıkla ahlâksal oluşun birbirine pek iyi bağlanmış olan esaslı bir görüşünü vermesi gereken bu felsefenin genel kısmı için önemi olan psikolojik görüm noktalarını açıkça ayırt eder. Ona göre, psikoloji, özel bilimler içinde seçkin bir yer tutar. Zira, onun bilgi kuramıyle olan ilişkisi, tüm diğer bilimlerinkinden fazladır; ve yine zira, her bilgi edimi, görgül olarak verilmiş bir zihinsel olgudur; bu nedenle de psikolojiyle derin ilişkisi vardır.

III. *Wundt'un felsefe ve bilgi kuramı:* O, bunu *System der Philosophische (Felsefe Sistemi)* (1889; 4. baskı, 1919); *Einleitung in die Philosophie (Felsefeye Giriş)* (1901) ve *Logik (Mantık)* (3 cilt, 4. baskı, 1919-1921) adlı eserlerinde açıklamıştır. *Die Physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip (Fiziğin Belitleri ve Bunların Nedenlilik İlkesiyle İlişkisi)* (Erlangen, 1866) adındaki doğabilimleri felsefesinin bir bölümü sayılan eseri de, onun bilgi kuramının hareket noktasını verir. Ona göre, doğabilimleri, birtakım varsayımlara dayanır; fakat her şeyin temelini oluşturduğuna inandığımız bu varsayımların, nasıl olup da kendi kendilerine kurulmuş olduklarını araştırmak gerektir. İşte bilgi kuramı bu araştırmadan başlar. O, bu son eserinde, "her şey kendi nedenine sahiptir" şeklinde anlatılan kanunun fizik ilkelerini çıkarmaya çalışır; bir taraftan da, "doğada oluşan her şey hareketlere dönüşür" şeklinde anlatılan ikinci bir kanuna dayanır. Zira, der, hareket en yalın bir değişmedir. Hareket eden şey, başka bir şeye göre durumunu değiştirir; bu yüzden de özelliklerinden hiç bir şeyi yitirmez. Wundt, bilgi kuramına daha fazla bir açıklık verebilmek için yazdığı, *Mantık* adlı eserine ikinci başlık olarak Bilgi İlkelerinin ve Bilimsel Araştırma Yöntemlerinin İncelenmesi, tümcesini eklemiştir. O, bu eserinde, bilimi, olabilirliğinin ve gerçekliğinin araştırılması gereken bir yönelişten çok, insel zekâ hayatının tarihsel olarak vermiş olduğu bir olgu sayar ve eseri, ilke sorunlarının bir açıklamasından çok bir ansiklopedi karakterini gösterir. *Felsefe Sistemi* ile buna bağlı olan *Felsefeye Giriş* adlı eserlerinde Wundt, felsefenin bütünü hakkındaki görüşlerini kesin olarak belirtir; ikinci eserde ise, felsefe tarihindeki türlü yönelişlerin karakterlerini açıklar. Ona göre, insanı felsefeye götüren dinsel ihtiyaçtan her gün biraz daha ilgisini kesmek isteyen, fakat bu ihtiyaçtan tamamıyle kurtulamayan bir zihinsel ihtiyaçtır. Felsefe, algıcı olduğu kadar da duygunun gerekirlerini (icaplar) kandıran bir âlem ve hayat görüşüdür. Yani, "ayrıntılar hakkındaki bilgilerimizi, aklın gerekirlerini ve ruhun ihtiyaçlarını kandıran bir dünya ve hayat sezgisinde birleştirir". Wundt, felsefeyi bir de şöyle tanımlar: "Özel bilimler aracılığıyle elde edilmiş olan bilgileri birbirine bağlı bir sistem halinde birleştirmesi ve bilimlerde kullanılan varsaymaları (suppositions), ilkelerine dönüştürmesi gereken bir tümel bilimdir".

Wundt, yeni çağda felsefe, Yunanlılarda olduğu gibi, tek başına bir zihinsel gereksinmeyi yatıştırmak ayrıcalıklarına (imtiyaz) sahip olmuş değildir. Bugün özel bilimler gelişmiş ve aralarında deneyi paylaşmışlardır. Bu bilimleri Wundt üç zümreye ayırır:

1. Matematikler ki, bunlar, sayıları, uzayı ve hareketi incelerler.

2. Doğabilimleri ki, bunlar, fizik olgularıyle doğa nesnelerinin bilimleridir.

3. Ruh bilimleridir; bunlar da, psikoloji, filoloji ve tarihi oluştururlar.

Bu üç bilim zümresi, yalnız konularının farklı oluşu dolayısıyle değil, aynı zamanda ve daha çok tuttukları görüm noktaları itibarıyle de birbirinden farklıdırlar. Tüm bu bilimlerin gelişmesi, zihinsel yararların artmasına fazlasıyle hizmet ederler. Felsefe, romantik spekülasyonun zannettiği gibi, bu bilimleri tuttukları yoldan caydıramaz; hatta tersine olarak ve hiç bir itiraza yer bırakmaksızın, bilimler aracılığıyle kazanılmış olan kavramları, hiç bir özel görüm noktasının tek başına egemen olmayacağı şekilde ve zihinsel yararlarla ahlâksal ihtiyaçlar arasında da bir ahenk kuracak tarzda birbirine bağlamaya çalışır. Wundt, felsefeyi Bilgi Kuramı ve İlkeler Kuramı olarak iki kola ayırır. Bilgi kuramı, düşünce kuramı, biçimsel mantık tarihini ve bilgi kuramını (gerçek bilgi kuramı) kapsar. İlkeler kuramı ise, genel olarak doğa ve ruh felsefesini oluşturan metafiziği kapsar. Bu bakımdan felsefe problemleri, Bilgi ve Varoluş problemi olarak iki problemden ibaret olur. Ahlâk da, ilkeler ku-

ramı içinde ruh felsefesinin özel kollarından biri olduğu gibi, estetik ve din felsefesi de diğer kollarından biridir. Fakat, ahlâk problemi, ayrıca incelenecek olan hiç bir problemi temsil etmez. Bununla birlikte, Höffding'in kaydettiğine göre, Wundt, *Felsefeye Giriş* adlı eserinde ahlâk problemini, bilgi ve metafizik problemlerinin yanına yerleştirmek suretiyle dalgalı bir manzara gösterir. Bilgi kuramının konusu, bilme fakültesiyle nitelenmiş olmak koşuluyle, insandır. Ahlâk probleminin konusu, iradeyle nitelenmiş olan insandır. Metafizik problemi ise, insel varlığın bu iki yönünü kapsar. Bu, Wundt'un, ödevi, zihinsel yararlarla ahlâksal gereksinmeler arasında bir uyarlık sağlamak olan felsefe anlayışına uygundur. Bu itibarla Wundt, ahlâk probleminin bağımsızlığını önceden tasarlamış gibidir. Wundt'a göre, her pekin varsayım, metafiziktir ve her metafizik, varsayımsaldır. Genel olarak felsefe ve bilimler hakkındaki bu çözümlemeli özetten sonra Wundt'un bilgi problemine dair olan görüşlerini inceleyebiliriz:

Wundt, *Felsefe Sistemi* adlı eserinde bu konuyu daha geniş ölçüde açıklar. Ona göre, bilgi, betimlemeci ve öykücü (narratif) olarak ikidir. Bilginin amacı da, ya özelikleri (hassa) göstermek, ya da olguları kurmaktır. Betime, mantıksal düşüncede özdeşliğin tanıtlaması, öyküye ise, bağımlılık (dépendance) mantığının ilişkisini meydana çıkarmak işi tekabül eder. Birinci olgu sabit ya da statik (durgun) olandan, ikincisi ise, değişici ya da dinamik olandan oluşur. Bağımlılık ilişkisi, akıl yürütmede, bir önermeyi diğer bir önermeden çıkartma tarzında tam bir berraklıkla görülebilir. Aynı zamanda da düşünce, tüm zamansal ve uzaysal ilişkileri, bir akıl yürütmede sonuçla öncüler arasında bulunan ilişkilere benzetmek için mantıksal bağımlılık ilişkilerine dönüştürmeye çalışır. Bu itibarla yalnız nitelikleri göstermekle yetinmez, aynı zamanda bu niteliklerin karşılıklı bağımlılık ilişkilerine dönüştürülmeye çalışılması bunun içindir. Bu eğilim göstermenin anlamı, her şey kendi hikmetine (raison) sahiptir, ilkesinde bulunur. Türlü düşünce edimlerimiz arasındaki derin ve karşılıklı bir bağlantının bulunması, bu ilke sayesindedir.

Wundt'a göre, bilgi daima tasarımların gerçek değerlerine inançla başlar; bu, bir safdil gerçekçiliktir. Bunda, bilgi ile bilginin konusu ayırt edilmiş değildir. Böyle bir ayırt etme, daha sonraki bir düşünmeyi gerektirir. Filozoflar, çoğu kez düşünmenin, daha sonraki bir toplam yerini (stade) karakterlediğini ve asla ilkel bir stadı karakterlemediğini fark etmezler. Dolaysız bir surette verilmiş olanın gerçekliğinden vazgeçmek için yeter güdülere (motifs) ihtiyaç vardır. Bu cinsten olan güdüler, özellikle değişkenle sabit arasında bulunan aykırılıktan oluşurlar. Ancak, tüm değişikliklere karşın, süregelen bir değere sahip olabilir; ve bu olgu, ancak dolaysız bir kavrayışla değil, zihinsel bir çalışmayla keşfedilebilir. Zihinsel çalışma dolaysız kavrayıştaki değişici kapsamı meydana çıkarmaya elverişli kavramları oluşturmaya çalıştığı vakit, safdil gerçekçilik, eleştirimci gerçekçiliğe çevrilmiş olur. Bu gerçekçilik, daha önce safdil gerçekçilikte bozulmuş olan sürecin bir devamından başka bir şey değildir. Wundt'un bu iki gerçekçiliğin ilişkileri hakkında yazmış olduğu dikkate değer makale, Philosophische Studien adlı derginin XII. ve XIII. ciltlerindedir.

Ona göre, safdil gerçekçilikten eleştirimci gerçekçiliğe geçmekte üç aşama (merhale) vardır: Algı aşaması; zihinsel bilgi aşaması; akılsal bilgi aşaması... Bu üç aşama, sırayla, pratik hayatın, özel bilimlerin ve felsefenin görüş noktalarına tekabül ederler. Algıda uzay ve zaman, verinin sıralandığı iki şekil olarak, değişken niteliklere karşıt (zıt) bir sabitlik gibi görünürler. Zaman ve uzayın kanunları, soyut bir tarzda saptanılabilir ve bu motif için, düşünce, doğal olarak bu kanunlara bağlanır ve nitelikleri, bu kanunlara kıyasla öznel bir şeylermiş gibi kabul eder. Zihinsel bilgi ise, pekin olarak istenilen sabit sürekliliği bulmak için, dolaysız sezgi uzaklaştığı ve bunların yerine sözcükler ve simgeler getirildiği zaman başlar. Burada, soyut olarak belirlenebilmiş olan şeye konu denilir. Bu takdirde ister istemez, varsayımlar (hipotez) alanına düşeriz. Fakat burada bize karşı koyan mantıksal nedenlerdir. Zira düşünce, her görgül kapsamın kısımları arasında çelişik olmayan bir sıralanma bulur. Burada her şey düşünce kanunlarına dönüştürülmüş olur. Fakat burada, saf düşüncenin olduğu kadar da saf deneyin hiç bir anına sahip değiliz. Bu itibarla hem 'a priorizm'e, hem de görgücülüğe sürüklenmiş oluruz. Bu zihinsel bilgi, matematikte olduğu kadar da fizik ve psikolojide işler. Wundt, bunu, bu üç bilgiye uygulamak suretiyle tanıtlamaya çalışır.

Akılsal bilgiye gelince, bu deneyin ötesine geçer; zira, deneyde her şey sınırlı bir sıralanmaya sahip olduğu halde, bu bilgi, sınırsız bir sıralanmayı araştırır. Wundt, 'akıl' sözcüğünü dar anlamda alır; yani, bunu bütünlükleri (totalités) parçalı veriler üzerine kurmak için iten birliğe eğilim gösterme gibi bir anlamda kabul eder. Akıl, zihinsel faaliyetin kendi özel yasalarını izleyerek daha ileriye

gitmiş olduğunun bilincine sahip olunduğu zaman başlar. Aklın düşünleri (fikir), algıcı, kendi kavramlarını oluşturmaya yönelten sürecin devamı sayesinde oluşurlar. Wundt'a göre, akılsal bilgi, deneyi iki tarzda aşabilir; ya da deneyüstü (transendant) olabilir. Bu bilgi, deneyde başlanmış bulunan serilerin oluşumu (formation) yönünde yol alabilir. Sayılar serisinde, uzayın boyutlarında, zaman serisinde Spinoza'nın madde ile ruhtan ibaret olan yüklemlerinde oluşan da budur. Burada, deneyde ancak parçalı bir tarzda verilmiş olanı, belirlenmemiş bir surette uzamış bir süreklilik gibi kavrarız. Wundt, deneyi bu aşma tarzına, 'gerçek deneyüstü' adını verir. Fakat ona göre, akılsal bilgi, aynı zamanda deneyi, deneyde rastlanan diğer birtakım serilerle de tamamlayabilir. Gerçek deneyüstü de nicel bir sonsuzluktan başkası söz konusu olmadığı halde, buraya varlığın verilmiş olanlardan başka yanları ve başka özellikleri konulmak suretiyle, nitel bir sonsuzluk sokulmuş olur. Felsefe tarihi, bunun örneğini, Spinoza'nın varsayımlarında sunar ki, bu, varlığın ve deneyin bize verdiği ruh ve madde gibi yalnız iki yüklem'e değil, sonsuz sayıda yüklem'e sahip olduğunu gösterir. Wundt, deneyin bu aşma tarzına, 'imgesel deneyüstü' adını verir. Zira, bunda varlığın birtakım yeni nitel serileri kabul ediliyor. Wundt'a göre, genel bir felsefe görüşüne ulaşmak için, bu iki yoldan başka yol yoktur. Bazı değerlere sahip olmayı isteyen her metafizik, görgül, uzatılmış ya da tamamlanmış bilgiden doğar.

Wundt'un 'ahlâk' kuramına gelince: Bu, onun tarih ve toplum görüşlerine de bağlıdır. *Ethik* (1866, 4. baskı, 1912) adlı eseri, bu konuyu kapsar. Burada savunulan düşünler, onun, "bir olgular ahlâkı" üzerinde durduğunu gösterir. *Mantık*'ındaki karakteri taşıyan bu eserin büyük bir kısmı, XIX. yüzyıldaki ahlâksal motiflerin çözümlemesinden ve bunların bağlı oldukları genel görüş noktalarının araştırılmasından ibarettir. Wundt, iyi ya da kötü bir eylemi, ruhsal güçlerin serbestçe gelişmelerine elverişli olmaları veya olmamalarıyle belirlemeye çalışır. Zira ona göre, insan toplumunun en son amacı, bu özgür gelişmedir. Wundt, ahlâklılığı bilim gibi, bireylerin bilip izlemesi gereken bir olgu saymaz. Zaten ona göre, mantık ve estetikle birlikte ahlâk, düzgüsel (normatif) bir bilimdir. Ahlâkın temeli ise, kavimler psikolojisidir ki, bu bize ahlâksal ilkelerin, içinde tüm insan hayatının yerleşmiş olduğu tarihsel ve sosyal koşulların ürünü olduğunu gösterir. Bu itibarla Wundt'un ahlâk görüşünü, ırklar psikolojisine dair yaptığı araştırmalardan çıkarmalıdır. O, bu amaçla, *Völkerpsycholigie* (10 cilt, 1900-1920) adlı büyük bir eser yayımlamıştır. Bunun birinci cildi, dil, mitler ve töreleri kapsar. Wundt'a göre, bireysel bilinç, dil ve din aracılığıyle, hayat ve âdetlerin ortak (müşterek) alışkanlıklarıyle kavmin ve hatta tüm insanlığın hayatına bağlıdır. Bireysel iradede gerek izlediği amaçlar, gerek kendisini yürüten güdüler bakımından kavmin belirlenmesine yarayan toptan (globale) bir iradenin öğesi gibi görünür. Uygarlık ve tarih, gerçeksel bir kollektif hayatı oluştururlar. Bunlar, sayısız bireysel çabaların tesadüfünden oluşmuş değildirler. Bireyciliğin (individualisme) bireysel iradeyi tek gerçeklik gibi kabul etmesi, büyük yanılgıdır. Bu anlayıştan tüm çağımız acı çekmektedir. Kaynağı itibarıyle tek başına yaşayan insan var olmamıştır. Bireyleşme, yavaş yavaş meydana gelmiş, fakat toptan iradeden asla ayrılmamıştır. İnsan toplumunun var oluşu, tüm tarihsel olguların en çok göze çarpanıdır. Toplum, insanın dayanağıdır. Hatta bu, kendisini, en özerk (autonome) olarak hareket ettiğini zannettiği zamanda bile böyledir. İnsanda, sosyal duyguların temeli olan duygudaşlık (sempati) ve acımak duyguları, ancak toplum sayesinde belirmiştir ve ancak büyük ruhlar, toplumun tüm ruhuna katılabilir. Bunlar, insanlığın yönetici ruhlarıdır; bu ruhlar, toplum ruhunun toplamından, yine bu ruha yeni gayretler, yeni akımlar vermek için gereken besini çekecek güce sahiptirler. İnsanlar tarihinin değerini, bireyin ya da özel insanlar zümresinin refahını sağlayan bir ölçüye bağlı saymak saçmadır. Birey ve kavim mahvolabilir. Bunlar, tutkulara, önyargılara ve zaaflara mahkûmdurlar; fakat tarihin ruhu mahvolmaz; ve onun daima aklı vardır. Tarihsel evrim, öyle kanunlara itaat eder ki, bunlar (yani, ne evrenin akışı içinde alınmış bir birey, ne de özel bir kavim) bir bakışta kavranamazlar. İnsel eylemlerin sonuçları, daima az ve çok bireyin bilinçli güdü ve gayretlerini aşar ki, bu pek önemlidir. Bundan, amaçların dönüşmesi (istihale) meydana gelir. Wundt buna, 'amaçların bircinsten olmayışı' (hétérogenie des fines) adını verir ki, bu, birtakım yeni eğilimlerle duyguları doğurur... Verilmiş, . sonuçlardan çekilmiş olan yeni güdülerin oluşumu, ahlâksal vicdan için değeri olan önemli bir evrim kanunudur. (Bu kanunu daha iyi anlamak için şu örnekler yeterlidir: Din törenlerinde tanrılara ya da gizli ve kutsal güçlere saygı için yapılan makyajlar, sonraları estetik zevk için süslenme âdeti halini almıştır. Tanrılar onuruna kutsal

şarap içilirken bardakların tokuşturulması tören icaplarındanken, bu, daha sonra dinle ilgisini keserek, işret ve ziyafet âlemlerinin resmî ya da özel âdetlerinden olmuştur. Demek ki, bir zamanlar, herhangi bir dinsel amaç için aracı olan kurallar, daha sonra amaç halini almıştır; yani, aracılarla amaçlar yer değiştirmişlerdir).

H. Höffding, amaçların bircinsten olmayışına, *Ethik* adlı eserinde değerlerin nesnel yer değiştirmesi (ch. XIII, s. 4) adını verir ki, bundan tamamıyle psikolojik bir şekil altında bu güdülerin yer değiştirmesinden, Spinoza, Hartley, James Mill de söz etmiştir. Nitekim, Hegel de, amaçların dönüşümünden uzun uzadıya söz etmiştir. Wundt'a göre, biz, evrenin en yüce amaçlarının bilincine sahip olamayız; yalnız içinde bu amaçların bulunduğu yönü önceden tahmin edebiliriz. Fakat sürekli olarak ilerlek (müterakki) bir evrime bağlı olan aşamalar hakkında bir bilgiden çok, bir inanca sahip olabiliriz. Wundt, açıkça, kendi ahlâkının bazı ana düşüncelerde spekülatif ülkücülüğe yakın olduğunu itiraf eder. Daha önce, Hegel de kollektif iradenin gerçek bir ahlâksal gücünden söz etmişti; Wundt, Hegel'in toptan iradeyi, nesnel bir ahlâksal güç gibi kabul etmesini hatalı bulur; bireysel iradeyi bilinçsiz bir dayanak ve yönetici sayar. Wundt'a göre, bireyin dayanağı toplumdur; fakat birey de düşüncesinin yönü ve özel iradesiyle topluma nüfuz eder. Bireysel bilinç, yaratıcıdır; kollektif bilinç ise, tutucudur. Yani, bireyden gelir, fakat toplum, daha sonraki bir evrimle, onu yararlı bir duruma getirir. Bu suretle de zihinsel hayatın sürekliliği lehine kullanır. Herkes aynı ölçüde üretici değildir; kollektif iradenin yönünü kararla belirleyen yönetici ruhlar vardır ve bu, herkesin üstünde yalnız ahlâk dâhilerinden birine nasip olur ki, tarihin ruhu, yüzler ve binlerce yıl içinde bunlardan ancak bir tanesini meydana getirebilir. Bu dâhi, ahlâksal hayatı, o zamana dek uykuya dalmış olan eğilimleri hayata davet etmek suretiyle ilerletir. Wundt, bu suretle Hegel'e karşı olarak her bir bireyin üreticiliğini kabul ettikten sonra toptan iradeyi kendi kendine aykırı kabul eder. Güçlü bireyliklerin esaslı bir ahlâksal amaçları olmalıdır, diyen Wundt, görgücü bir karakter taşıdığı için, pek alay ettiği İngiliz Okulundan fazlasıyle yararlanır; ve mantıksal olarak —bir hareket noktası olarak değil, bir amaç olarak—, bir ulaşma sınırı olmak üzere bireyleri İngiliz Okulunun görüşünden daha yükseğe yerleştirir. "Bireysel varlık, ne kadar zengin niteliklerle bezenmiş olursa olsun, ve ne kadar yetkin olabilirse olsun, hayat denizinde bir su damlasından başka bir şey değildir; evren için onun mutluluk ve ıstırabının ne anlamı olabilir?". Böylece, bir çeşit budacılığa (bouddhisme) ulaşan Wundt'un ahlâkı, mistik bir ikicilikte sona erer. Zira ona göre, amaçlar, "genel irade"de; aracılar ise, "bireysel iradelerde"dir. Bireysel iradenin tarihçe imal edilmiş genel iradeyle olan rastlantısının ahlâkta yeri yoktur. Wundt, yararcı ahlâkı da reddetmiştir; Höffding, *Ethik* adlı eserinde (ch. VIII, s. 4; ch. XIII, s. 4). Wundt'un ahlâkını eleştirmiş ve onu, amaçların dönüşümü hakkındaki görüşlerini unutmuş olmakla suçlandırmıştır.

Wundt'a göre, adalet, bireysel bir erdem değil, bir kamu erdemidir. Zira, hukuk'u kuracak ve ödevleri dikte ettirecek olan yalnız kamudur. Fakat bir taraftan da o, her bireyin, ailede, toplum ve devlette tuttuğu mevki ile orantılı olarak bazı erklere (iktidar) sahip olduğunu, kendi oylarını da, başkaları hakkındaki davranış tarzlarında kullanabildiğini savunur. Köle, efendisiyle olan ilişkilerinde bu erke sahiptir. Erk düşüncesi, felsefeyi yargı ve eylemin özerk (autonome) hareket noktalarından çoğunun önemini görmeye engel olmuştur. Bununla birlikte, Wundt, eserlerinin birçok yerlerinde yaşadığı dönemdeki toplumun düzeninde bulunan uygunsuzlukları görmüş olduğunu açıklar. Hırsızı müsriften, murabahacıyı kumarbazdan daha şiddetle cezalandırmayı
Emekle kapitalin iki karşıt ahlâksızlığa neden olduğunu açıklar; bir iş ve meslek sahibi olmadan elde edilmiş zenginlik, haz susuzluğunu, yine mesleksiz fakirliğin de kıskançlığı yarattığını ileri sürer. Bu fenalıklar, Wundt'a göre, yeni bir tüzesel düzen sayesinde kaldırılabilir. O, yaşadığı çağdaki ıstırapların, bir eski hukuk anlayışıyle bu anlayışa sokulamayan uygarlığın yeni öğeleri arasındaki ayrılıktan geldiğine inanır. Wundt, ahlâkın metafizik ve spekülasyondan bağımsız, fakat diğer alanlardan daha çok metafiziğe muhtaç olduğunu ve metafiziğin ahlâkı tamamladığını iddia eder. Bir taraftan ahlâkı metafizikten bağımsız, diğer taraftan da ona muhtaç sayması yüzünden düştüğü çelişiklik, ahlâkı din felsefesine çevirmesine neden olur. Ona göre, ülküler, insan çabasıyle yakalanabilecek olan şeyleri aştığı takdirde, dinsel bir karakter alırlar. Burada felsefe, belgin olmayan bazı yorumlamalar verebilir; pozitif dinler ise, tersine olarak somut simgeler verirler. Esaslı dinsel düşünler, tüm ruhla yaratıkların mutlak olarak mahvolmaz bir değere sahip olduklarını gerektirirler. Bir din, ne ka-

dar çok doğal din durumunun üstüne yükselirse, o kadar bilimle uyuşabilir; mucizeler yapan bir Tanrı, doğal bir Tanrı'dır; ahlâksal dinin tanrısı değildir. Hıristiyanlığın evrimi, doğal dine dönmekten çekinmelidir; fakat Hıristiyanlığın son amacı, kurucusunun söylediklerine göre, dinsel düşünlerin ahlâksal kapsamlarını boğmaya elverişli olan dinsel imanın tüm öğelerine muzaffer olmaktır. Mesih, bir Tanrı gibi değil, bir insan gibi kabul edildiği takdirde, daima tamamlanmış bir ahlâksal örnek olarak kalacaktır. Fakat aynı zamanda, âlemin ilke ve amacı —ki, bu sonsuzdur ve mahvolmaz— olup, aynı zamanda ahlâksal ülküyle özdeş olan bir tanık (şahit) kalacaktır.

Özet olarak, Spinoza'ya itiraz eden Wundt'a göre, doğayı daha yakından inceleyip niteliğini belirtmeden bir töz düşünü savunulmaz. Varlığın birliği, bizde var olduğu sanılan kavramlara dahil midir, değil midir? Âlemi maddesel ya da tinsel bir birlik gibi kabul etmek gerekirse, ortada çevre veya ortam kalmayacaktır. Wundt, bunlardan birini seçmek zorunda olduğumuza inanır. Ona göre, bizde özgür olarak faaliyette bulunan bir irade vardır. Öyleyse, evrensel ve sonsuz bir irade, tamamlanmış ve yüksek bir düşün de vardır. Şu halde evrensel ve sonsuz bir irade, tamamlanmış ve yüksek bir düşün olacaktır. Bu düşün, bu Tanrı düşünü sayesindedir ki, kozmik mekanizma, ahlâksal yönelişlerle yönetimin, dışsal bir zarfı gibi görünür; bu suretle akıl, birlik gereksinmesini kandırır; aynı zamanda kendi insel ülkülerimizi, tıpkı âlem ilkesinden çıkan bir sonuç gibi dikkate alabiliriz. İnsanı umutsuzluğa düşüren boş felsefesel görüşler —ki, bunlar zihinsel bilgiye dayanırlar— eşyanın tözünü, kendi dışsal düzenleri aracılığıyle bitmiş tükenmiş şeyler gibi görür ve gösterirler. Bu itibarla bu çeşit bilgilerin terk olunması gerektir.

Wundt, dil hakkındaki görüşlerini, *Irklar Psikolojisi* adlı eserinin birinci kısmıyle, *Die Sprache* (2 cilt, 1900) adlı eserinde açıklamıştır. O, birinci eserde, kollektif psikolojinin sürekli belirtilerini oluşturan dil, sanat, mitler (mythe), din, toplum, hukuk, uygarlık gibi ayrı ve büyük bölümleri içinde inceler. Bunlar, XIX. yüzyılda tüm insel bilimlerin bir bireşimidir. Dili, ilkel mimikten başlayarak soyut düşünleri kullanmakta sona eren en yetkin şekline dek gözden geçirir. Ona göre, mit, safdil bilinci ilgileyen tamalgının (aperception), yani, "eşyayı canlandıran tamalgının" özelliğinden doğar. Sanatın amacı ise, güzel'i ya da estetik hazzı oluşturmak değildir. Sanat, bütünlüğü içinde, ciddilik ve neşesiyle birlikte yücelik ve aşağılığıyle tutarsızlık (incohérence) ve ahengiyle hayatın bir anlatımıdır. Fakat sanat, eseri oluşturan, kişiliğin sezgisi içinde yakalanmış olan hayattır (E. Bréhier).

Wundt, dil hakkında Whitney'in ileri sürdüğü düşünleri mucize kuramı sayar. Herder ve Humboldt'un görüşlerini ise, mistik bir karanlığa gömülmüş olmakla suçlar. Dilde hayal gücünün rolüne önem veren Wundt, dilin tarihsel belirtilerini, dilin doğa ve doğuşuyle karıştırır, düşünceyle anlatım arasındaki ilişkiye önem verir. Anlatımının doğacı anlamıyle dilsel ve tinsel (spirituel) anlamı arasında hiç bir fark görmez. Ona göre, dil, orijinal bir gelişmenin, psiko-fizik belirmelerin (tezahür), nihayet hayvanlarda görülen anlatımlı hareketlerin özel bir şeklidir. Bunun içindir ki dil, sürekli olarak bu şekilden çıkmıştır; ve anlatımlı (deyimli - expressif) hareketin genel kavramından başka, dili keyifsel olmayan bir tarzda sınırlanmış hiç bir türsel işaret yoktur. B. Croce'ye göre, Wundt, dil ve sanatın tinsel doğasını kavrayamamış gibidir.

Wundt'un *Logik* adlı eseri, psikolojisinin genişletilmiş bir şeklidir. Zira, onun mantığı, çağrışımla etkin tamalgı arasındaki fark üzerine kurulmuştur. Ona göre, çağrışımda tasarımların oyununa tembelce kapılmaktan kurtulamayız. Etkin tamalgı ise, "bireysel tasarımların bağlaşmalarını, yeni tasarımlar halinde işler". Wundt için tamalgı, kendi özel türünden (suis generis) bir ruhsal edimdir ki, bir gerileme duygusuyle birlikte bulunur ve tasarımlarımız içinde pek büyük bir fark yaratır. Mantıksal düşüncenin başlayabilmesi için, tamalgının bireşimleri oluşturması gerekir. Psikolojik bireşimin ürünü, daima kapsadığı öğelerin eklenmesinden daha fazladır. Bu sureti Wundt'a göre, "mantıksal kavram, sanıldığı gibi sadece, bir tasarımlar serisi için de ortak olarak var olanın bir hulasası (extrait) değildir; üstün bir bireysel tasarımın etkin tamalgısı sayesinde bağımsız bir tasarımlar serisiyle yapılmış olan bir bireşimdir". Bu itibarla Wundt, mantıksal ilişkileri oldukları gibi incelemekten çok, ruhun mantıksal hayatını inceler. Eserinin bu hususta en ilgi çeken noktalarından biri, Aristo mantığının psikolojik kaynağını yer değiştirme (Verschiebung) kuramıyle açıklamasıdır. Yani, ona göre, birçok yargılar vardır ki, bunlarda yüklem (prédicat), örneğin kendisinde bir hal veya niteliği (fiil ve sıfat) anlatan özneden (sujet) farklı bir kategoriye taalluk eder. Şu halde Aristo, nesne kavramıyle, türün cinsle içkinlik (subsomption) ilişkilerinden başka bir

şeyi tanımamıştır. Bu itibarla o, sonuna dek mantıksal düşüncenin bir karakteristiği olan nesne kavramlarını sürekli bir surette çoğaltmak eğilimine sahip olmuştu. Duyulur sezgi tarafından oluşturulmuş olan az sayıda bir nesne kavramından başlamış olan düşünce, bu kavramlara, nesne kavramı şeklini verir. Tıpkı dilde de tüm adların (substantifs) önce sıfat olduğu ve sıfatların da evvelce bir fiil anlatımına sahip oldukları gibi. İşte bu suretle tüm kavramlar, birbiriyle karşılaştırılabilir bir durum alır ve biçimsel mantık da kurulabilir (E. Bréhier).

Wundt, Alman ulusunun olağanüstü gayret güçlerinin bir örneğidir; zamanına dek yaşamış olan hiç bir filozof, her cins bilgide, onu geçemediği gibi, sayısız bilgileri, genel görüm noktaları altında birleştirme yeteneğini de göstermiş değildir. Nihayet, hiç bir filozof, ayrıntılarda olduğu kadar da bütünü içinde onun kadar belginlik getirmemiştir. Wundt, Lotze'un derinlik ve inceliğine sahip olmamakla birlikte, gerçeklik alanına geniş ve sağlam olarak yerleşmiştir. Fransız sosyolojisi onun görüşlerinden ilham almıştır.

Bkz. H. Höffindg, *Philosophes Contemporains* (s. 5-36); E. Bréhier, (cilt II, s. 950-953); W. Neft, *Die Philosophie Wilhelm Wundt und seine Zeit* (1925); P. Peterson, *Wilhelm Wundt and seine Zeit* (1925); J. C. Flugel, *A Hunderd years of Psychology* (1933).

WUST, Peter. Alman filozofu. 28 ağustos 1884'te Rissenthal'de doğdu, 3 nisan 1940'ta Münster'de öldü. 1930'da bu şehrin üniversitesine profesör olmuştu. Varoluşçuluk (existentialisme) doktriniyle ilgili ve M. Scheler'e bağlı olan eserleri ona felsefe tarihinde seçkin bir yer kazandırmıştır: *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920); *Die Dialektik des Geistes* (1928); *Ungewissheit u. Wagnis* (1937, 6. baskı, 1955); *Der Mensch. u. d. Philosophie Einf. i. d. Existenzphilosophie* (1947); *Gestalten u. Gedanken ein Rücklick auf mein Lieben* (2. baskı, 1940); *Wege einer Freudschaft Briefwschel, mit Marianne Weber* (1951); *Briefe an Freunde* (2. baskı, 1956).

Bkz. K. Pfleger, *Dialog. um. Peter Wust* (1949); W. Th. Cleve, *Peter Wust ein Christl. Existenzphilosophy Unserer Tage* (1950); R. H. Schmidt, *Peter Wust Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Dialektik des Geistes* (1954).

WYTTENBACH, Daniel. Hollanda filozof ve dilcilerinden. 7 ağustos 1746'da Bern'de doğdu, 17 ocak 1820'de Ögsgeest'te öldü. Göttingen ve Leyd Üniversitelerinde Heine'nin öğrencisi olmuş, Ruhneken'in de çıraklarından olan Wyttenbach, bu zatın yerine getirilmiş ve kendisi onun hayatını, başarılı bir eserde ebedileştirmiştir. Bu eserin adı, *Vita Ruhnekenii* (Leyd, 1779). Amsterdam ve Leyd'de sırayla felsefe, Yunan ve Latin belâgati okutmuş ve felsefe tarihini ilgileyen türlü kitapçıklar yayımlamıştır. Kral Enstitüsüne üye seçilmiş, Académie des Inscriptions'un muhabir üyesi olmuştur. Wyttenbach'ın, her şeyden önce, güzel bir Latinceyle yazmış olduğu eserler, yaşadığı dönemdeki Avrupa bilginlerinden büyük saygı görmesine hizmet ettiği gibi, Hollanda'da da edebî ve felsefesel kültürün yayılmasını da sağlamıştır. Eserleri, yalnız ilkçağ filozoflarına dair incelemelerden ve onların eserlerini yayımlamaktan ibaret olmamış, Kant'ın kuşkucu ülkücülüğüne pek de hizmet etmeyen bir seçmeciliği okutmuştur. Şu eserleri, yalnız ülkesinde değil, diğer Avrupa kentlerinde de derin etkiler yapmıştır: *Oratio de Philosophia, Auctore Çiçerone...* (Amsterdam, 1779); *Dissetatio qua Disquiritur: Num Solius Rationis vi et Quibus...* (Leyd, 1780); *Proecepta Philosophoe Logicoe* (Amsterdam, 1782); *Quoe Fueret Veterum Philosophioum inde a Thalete et Pythagora* (Amsterdam, 1786); *De Conjuctione Philosophie* (Leyd, 1821); *De Philosophioe Ciceronianoe Loco, Qui est de Deo.; De Philosophia Kantiana* (Amsterdam, 1821); *Pracepta Philosophiae Logicae* (Amsterdam, 1782). Wyttenbach, Plutark'ın ahlâksal eserlerini de yayımlamıştır (5 cilt; Oxford, 1795-1802). Bu eserini, *Animadversiones* (3 cilt, 1810-1821) ile *Epistolae Selectae* (Gand, 1829-1832) adlı eserleri izlemiştir. Wyttenbach, Eflatun'un *Phedon*'unu da önemli notlar ekleyerek, önce 1806'da, sonra da daha işlenmiş olarak 1825'te Leipzig'de tekrar bastırdı.

Wyttenbach, 71 yaşındayken yeğeni, Jeanne Galien adında ve Alman doğuşlu bir kadınla evlendi. Bu kadın da değerli bir bilgindi; eserlerini Fransızca yazmıştı. Ahlâk ve estetiğe dair yayımlamış olduğu eserlerden bazılarını kocasının yazdığını iddia edenler vardır. Bu kadın, 1827'de Marburg Üniversitesinde doktorasını vermiş, tüm yaşamı platonik bir çevrede geçmiştir. Nitekim o, bu konudaki duygu ve düşüncelerini, *Banquet de Léontis* adlı eserinde başarıyla açıklamıştır. Bu eser yüzünden zamanının piyetistleri (piétistes), kendisini paganizmayla suçlandırdılar. Onun, *Symposiaques Ou Propos de Table* (Paris, 1823) ve *Théagène* adlı eserleri ünlüdür.

X

XENARK (Selösili). Milâdın I. yüzyılında yaşamış olan gezimci Roma filozofu. Önce, okulunu doğduğu şehirde açmış, sonra sırayla İskenderiye, Atina ve Roma'ya gitmiştir. Roma'da bulunduğu sırada, İmparator Auguste'ün teveccüh ve lütfuna nail olmuştur. Öğrencileri arasında Strabon vardır ki, bu zat, hocasından saygıyla söz eder (*Géogr.* liv. XIV). Xenark'ı, Jülien de, *Tanrıların Anası Hakkında Söylev* adlı eserinde ve Semplisius, Aristo'nun *Gökyüzü* adlı eserine yazmış olduğu yorumlamada över. Xenark, hiç bir eser bırakmamıştır.

Bkz. Patrizzi, *Discussiones Peripateticoe* (cilt I, liv. X, s. 136); Gaudentius, *De Philosophis Romanis* (cilt LXIX).

XENİAD (Korentli). M.Ö. V. yüzyılda yaşamış olan bu Yunan filozofunun, Xenophanes'in öğrencisi olduğunu, bu itibarla da Elea Okuluna mensup olması gerektiğini Sextus Emprikus'ten öğreniyoruz (*Adversus Mathematicos,* lib. III). Bu itibarla ona yükletilmiş olan düşünleri (fikir) bu bakımdan anlamalıdır. Xeniad, "hiç bir şey doğru değildir, her şey yanlıştır" der ki, bundan amacı, belki de sonlu ve zorunsuz şeylerdir. Bir taraftan da o, "doğan her şey yokluktan gelir ve her ölen şey yokluğa döner" der ki, bununla da, türeme ve ölümün mutlak surette olamazlığını iddia eden bir varsayım ileri sürmüş olur. Zira, tüm ilkçağ filozoflarının ortak düşünü olarak kabul edilen bu ilke adınadır ki, hiç bir şeyin yoktan var olmadığı ve yokluğa dönemeyeceği ileri sürülmüş ve Elea Okulu, türeme (génération) ve ölümü, yani zorunsuz şeyleri inkâr etmiştir.

Bkz. Fabricius'ün bastırmış olduğu Sextus'ün eserleri (note E.).

XENOKRATES. Eflatun'un ilk öğrencilerinden. Spösippos'tan sonra 339'dan 315'e dek Akademi'yi yönetmiş olan Xenokrates, M.Ö. 399'a doğru (396?) Istanbul Boğazı'nın Anadolu yakasındaki Halkedona (Üsküdar) bölgesinde doğmuş ve 314'te, sözde büyük bir fıçıya düşerek Lapsiki'de ölmüştür. Hocasıyle birlikte Sicilya'ya seyahat etmiş; Aristo ile birlikte de, her ikisinin arkadaşı olan Atarnös Prensi Hermias'ı ziyarete gitmiştir. Epikür, on sekiz yaşındayken Atina'ya gelince, önce Xenokrates'in derslerini dinlemiş ve stoacı Zenon, bindiği geminin batması yüzünden tesadüfle Atina'ya geldiği zaman (315 ya da 312) onun derslerine devam etmişti. Bunu, Zenon'un yaptığı bilim sınıflamasının, ilk gezimcilerle Xenokrates'inkine benzemesinden de anlıyoruz. Zira, felsefeyi ilk kez fizik, ahlâk ve mantık olarak üçe bölen Xenokrates'tir. Soli li Krantor da onun öğrencilerindendir.

Diogéne Laêrce ve diğer kaynaklar, Xenokrates'in karakterini de belirten şu bilgileri vermektedir: Xenokrates'in geç anlayışlı bir zekâya sahip olduğunu kaydeden Eflatun, onu Aristo ile karşılaştırarak, "birisi için geme, diğeri için mahmuza ihtiyaç vardır" dermiş. Xenokrates de, kendisini, zor doldurulan, fakat iyi muhafaza eden vazolara benzetirdi; fakat ruhunun yüksekliği, âdetlerindeki perhiz ve ılımlılık, üstadına karşı olan fedakârlığı, çağdaşlarından büyük saygılar görmesine hizmet etmiştir. Xenokrates, ağır ve ciddî bir yüze sahip olduğu için, hocası kendisine, "latiflere (grâces) bir kurban kesmesi"ni salık verirmiş. O, hayatını hemen tamamıyle Akademi'de geçirmiş ve şehre gittiği zaman, şamatacı insanlarla hamallar, onu görünce susarlarmış. Bir gün, onu kurtizan Phrine eğlendirmek istemiş, süslenerek arkasına düşmüş ve filozofun evine sığınmış; Xenokrates, bu kadını insanlık adına kabul etmiş, fakat bir tek yatağı olduğu için, kadının isteği üzerine aynı yatakta yatmaktan çekinmemiş; fakat ona asla dokunmadığı için, kadın ertesi günü soranlara, "ben bir insanla değil, bir heykelle yattım!.." demiş. Bir söylentiye göre de, Lais adında başka bir kadını, onun yatağına gönderen öğrencileriymiş. (Belki de bu öyküler, Xenokrates'in Eflatun doktrinini, Aristippos doktrinine karşı koyduğu için uydurulmuştur).

Xenokrates, her çeşit ağrı ve sızılara dayanırdı. Yeminsiz tanıklık yapmak kanunca yasak olduğu halde, Atinalılar, onun ciddiliğine emin oldukları için, kendisini yemin etmekten affetmişlerdi. Xenokrates, aşırı bir ölçülülüğe sahipti. Bir gün, Büyük İskender, Xenokrates'e çokça para yollamış, o, içinden yalnız 3000 Yunan drahmisi alarak kalanını da, "paraya en çok ihtiyacı olan en çok beş leyendir" diyerek geri göndermiş; Antipatros'un ödüllerini de reddetmiştir. Bir gün Denys'in yanındayken, pek iyi içtiği için, kendisine Koslular, bir altın taç vermişler, fakat Xenokrates, saraydan çıkarken tacı, Hermes heykelinin ayakları üzerine koymuş; oysaki, ona çiçek sunmak âdetmiş. Geleneğe göre, kendisi, meteklerden, yani Atina'da malî işlerle uğraşabilen, fakat bir vergi vermekle de yükümlü olan yabancılardan olduğu halde, Phocion'la birlikte, Kral Philipp'e elçi olarak yol-

lanmıştır. Arkadaşları, kralın armağanlarını ve şölenini sevinerek kabul etmiş ve kralla görüşmüş oldukları halde, Xenokrates, bunları reddettiği için, kral tarafından kabul edilmemiş; bunun üzerine Atinalılar, onun diğer elçilere boşuna katılmış olduğunu ileri sürerek cezalandırmaya hazırlandıkları vakit, Xenokrates, kendisinin öteki arkadaşlarından daha çok site için tasalandığını, zira, Philip'in onları ödüllerle kandıracağına emin olduğunu, fakat kendisini hiç bir şeyle kandırmaya muvaffak olamadığını anlattı. Nitekim kral da, gönderilen elçilerden yalnız Xenokrates'in ödülleri kabul etmediğini söylediğinden, Atinalılardan pek fazla saygı görmüştür. Lamiak savaşı sırasında (bu savaş, M.Ö. 323-322'de Atinalılarla Makedonyalılar arasında olmuş ve Makedonyalılar galip gelmişlerdir) hapsedilmiş olan Atinalıların geri verilmesi için Xenokrates, Kral Antipatros'a elçi olarak gönderilmişti; kral, kendisini yemeğe davet ettiği zaman, o, Homeros'un, "dostlarını kurtulmuş görmeden yiyip içmenin insanlığa yakışmayacağını" anlatan bir beytini okudu. Bunun üzerine Atinalılar serbest bırakıldı. Bir gün, atmaca tarafından kovalanmakta olan bir serçe, Xenokrates'in kucağına atılınca, "Bir yalvarana asla hainlik etmemeli" diyerek kendi başını uzatmış. Antipatros, Atina'dan geçerken, filozofa, "günaydın!" demek için uğramış, fakat o, düşüncelerine son vermeden cevap vermemiş. Xenokrates, aşırı bir alçak gönüllülüğe sahipti; uzun uzun düşünmekle vakit geçirir, bazen bir saat hiç konuşmazdı. Diogéne Laêrce'in anlattığı bu durumların doğru olup olmadığını kesin olarak bilmiyorsak da, bunlar, yaşadığı dönemde onun sağlam karakterinin nasıl bir otoriteye sahip olduğunu kanıtlarlar.

Xenokrates, birçok manzum ve vaaz tarzında eserler bırakmıştır. Diogéne Laêrce, bunların sayısını 160'a dek çıkarır ki, başlıcaları şunlardır: *Doğa Hakkında, Erdeme Dair, Zenginliğe Dair; Çocuk Hakkında; Kendine Hâkim Olmak; Yarara, Özgürlüğe, Ölüme, İradeye Dair Kitaplar; Dostluk; Adalet; Mutluluk, Yazma Sanatı, Bellek (Hafıza), Yalan, Bilgelik, Ekonomi, Ölçülülük* hakkında yazdığı gibi, *Erdem Öğretilebilir, Varlık, Kader; Kötülükler; Sanat; Tanrılar; Ruh; Bilim; Politika; Deney; Felsefe; Parmenides'in Çıkarları; İyi (Hayır); Kavranılabilir Şeyler; Cinsler ve Düşünler; Fisagor'un Kuramı; Diyalog Sanatı...* vb. hakkında da birçok eser yazmıştır. Bunlar arasında, Astrolojiye, Sayılara, Geometriye Politikaya dair olanları da vardır.

Geleneğin söylentilerine göre, Xenokrates, vergi borcunu ödeyemediği için, Yunanlılar kendisini satmaya kalkışmışlarsa da Phalerli Demetrius, onu satın alarak hem borcunu ödemiş, hem de özgürlüğünü iade etmiştir.

Xenokrates'in felsefesel kişiliğine gelince: Onun doktrini genel olarak Eflatun felsefesinin bir karikatürü sayılmaktadır. O, Eflatun'un *İdealar*'ını, Fisagorcuların matematik formülleriyle açıklamıştır. Ona göre, Tanrı ve âlemin ruhu, Birlik (monat) ve Onluk'tan (diade) ibarettir. Tanrıların babası adını da verdiği monat, akıl ve tek sayı gökyüzünde hüküm sürer. O, Zeus'tür ve zihinlidir. Diyat ise, tanrıların anasıdır; evrenin ruhudur. Gezegenlerin eğik (oblique) hareketlerini yönetir. Monat ve Diyat'ın her ikisi de, gökyüzünü ve yedi gezegeni doğurmuşlardır. O, âlemi oluşturmuş olan saf zihni, idealar'ın özü ya da Tanrısal niteliği, eşkenar üçgenle karşılaştırır. Zira ona göre, bu üçgen, her yerde kendi kendisinin aynıdır. Tersine olarak eşkenarlı olmayan üçgen ise, eşit olmayan kenarlardan bileşik olduğundan, bu fani şeyleri temsil eder. Yalnız iki kenarı eşit olan üçgen ise, iki son uç (münteha) arasında orta noktayı tutar; yani, cinler, maddesel olmayan güçleri oluştururlar. Bu görünmez ve ayaltı cinleri, öğelere nüfuz ederler. (Diels, *Doxographi, Graeci,* s. 304). O, Pontmos'un akılsal imgesiyle eski mitolojik ve Tanrıbilimsel tasarımları arasına kesin bir birlik yerleştiriyor; bu kozmik dinde doğal olarak merkezsel bir yer tutan âlemin bağını ve birliğini gerçeklendirenin de cinler olduğunu kabul ediyor. Bu din, stoacılıkla Yeni Eflatunculukta olağanüstü bir gelişmeye mazhar olacaktır (E. Bréhier, cilt I, s. 165).

Özet olarak o, Eflatun'un *Time*'sinde maddesel öğelerle geometrik şekiller arasında kurmuş olduğu benzetmeyi, varlıklara ve genel olarak düşünlere uyguladı; yani, düşünlerle sayıları özdeş saydı (Aristote, *Meta.,* 1028, s. 24). Spösippos'a aykırı olarak varlıkta şekiller serisinin birlik ve sürekliliği üzerinde ısrar etti. Eflatun, *Time*'sinde, tüm duyulur cisimlerin dört öğeden birleşmesi gerektiğini daha önce söylemişti. Âlemin türlü bölgelerindeki bu tözel birlik —ki, Aristo'nun iddialarına tamamıyle aykırıdır— görüşünü, Xenokrates, kendi hesabına tekrar ele alır ve Yeryüzü bölgesinin katılığını, Ay ve Güneş bölgelerinin taklidi gibi kabul eder (Plutarque, *Du Visage qui est dans la Lune* (ch. XXIX). Xenokrates, sayıları, bunlardan meydana gelen varlıklar serisi içinde bulur; daha da ileri giderek onları bölünemez saydığı ülküsel yüzeyler ve çizgiler içinde, bir'le çok'un bir uzlaşmasından ibaret olup, "kendi kendine hareket eden bir sayı" diye tanımladığı in-

sanda, gökte ve tüm duyulur varlıklarda varsaydı. Ruh hakkındaki tanımında da, onun Fisagor ve Eflatun'a uyduğu görülmektedir (Plutarque, *Création de l'Âme d'Aprés le Timée;* ch. II; Ciceron, *Songe de Scipion,* ch. I, s. 14; Tusculanes, ch. I, s. 20).

Xenokrates'in bölünemez çizgiler kuramını Aristo'dan öğrenmekteyiz (*Meta.,* N.b. 35). Ülküsel çizgi ise, Xenokrates'e göre, tüm diğer çizgilerden daha önce ve onların ölçü birliği olduğu için bölünemezler.

Xenokrates'in tanrısı, sadece birlik değil, etkin zihindir ve bunun düşüncesi evrene nüfuz eder ve akıldan yoksun olan hayvanlarda bile belirir. Bununla birlikte Xenokrates, Eflatun doktrinini alçaltmıştır, denebilir. Zira, Eflatun, sayıları fani varlıklarla idealar arasında bir çeşit aracı gibi gösterdiği halde, o, sayıları idealar'la aynı sıraya koyar ya da her ikisi arasındaki farkları büsbütün siler. Bundan kavranılabilir âlem, duyulur âlemle doğrudan doğruya temas halinde bulunduğu için, duyulur âlem, sadece kavranılabilir âlemin bir aşağı derecesi gibi kabul etme sonucu çıkar. Aynı zamanda sayıların ilerleme serisi, varlıklar arasındaki ilişkilerin sadık birer anlatımı olduğu sonucuna ulaşır. Xenokrates'in idealar'ın özünden başka bir şey olmayan çok yüksek bir Jüpiter'le, bir ilk Jüpiter'le, durağı Ay'da bulunan bir son Jüpiter'i ayırt etmesinin nedeni budur. Onun, gökte ve yıldızlarda birçok tanrılar tanımakla âlemin ruhuna, Eflatun'un maddeye vermiş olduğu mevkii vermekle, nihayet âlemin ruhu altında bir kısmı iyi, bir kısmı kötü olup, insel ruha etki yapan ve maddenin öğeleri üzerinde hükmeden sayısız cinler ve şeytanlar kabul etmesi bu nedendendir. Bu karışık kuramda Yeni Eflatunculuğun tohumlarını görmemek olanaksızdır. Xenokrates, eşya ile sayılar arasındaki ilişkiyi o denli ciddiye almıştır ki, bu ilişkiyi, âlemin varoluşu aleyhine Zenon'un, maddenin sonsuz bir surette bölünebilirliğinden çıkarmış olduğu itiraza bir kanıt olarak karşı koyar. Her cisim, özel bir öze sahip olduğundan ve bu öz, bir geometrik şekilden, bir özel üçgenle temsil edildiğinden, ona göre, üçgenler vardır; bu itibarla da bölünemez çizgiler vardır. Aristo'nun yazmış olduğu *Bölünemez Çizgiler* adlı eseri, Xenokrates'in bu imgelerine karşı oluşturulmuştur.

Xenokrates'in ahlâkına gelince: Onun, Diogéne Laêrce tarafından adları verilen eserleri arasında, 29'u ahlâk'ı ilgilediği halde, kendisinden bu konuya dair pek az şey kalmıştır. O, ahlâk sorunlarında spekülatif olmaktan çok, pratik düşüncelidir. Şu özdeyişinde onun başlıca ahlâk anlayışlarını bulmak olanaklıdır: "Gerçeksel filozoflar, başka insanların kanun korkusuyle yaptıklarını, isteyerek yapanlardır". Bununla birlikte, İskenderiyeli Saint-Clément'in bir parçasına göre, onun mutluluğu, erdemin bir parçası sayarak ve mutluluğun ancak ruhumuza itaat eden güç ve fakülteler aracılığıyle elde edilebileceğini ileri sürerek bunları, yani mutlulukla erdemi birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır (*Strom,* liv. II). Xenokrates, aynı zamanda tüm fakültelerimizin gelişmesini ister; tam bir mutluluğun olamayacağını, ruhun iyileriyle (hayır) bedenin iyileri arasından birini seçmeyi bilmek gerektiğine inanır. Esasen Xenokrates, kötünün (şer) var olduğuna emindir. Spösippos, Bir'le iyi'yi birbirine benzetmeyi reddetmişti. Zira, bu takdirde kötü'ye, kendi karşıtı olan çoğu özdeş saymak gerektir, diyordu. Xenokrates ise, eğer, der, Bir'den başka olan tüm varlıklar bir ve birçoğun tarafsızı (mixte) iseler, her şeyin kötüye ortak olduğunu kabul etmek gerekir.

Diogéne Laêrce, beş Xenokrates'in daha yaşamış olduğunu kaydeder. Bunlardan yalnız biri başarısız manzumeler de yazmış olan bir filozoftur. Diğerleri ise, heykeltraş, ozan ve askerdiler.

Bkz. E. Bréhier, (cilt I, s. 163-165); Diogéne Laêrce, (liv. IV); Van den Wynpersse, *Diatribe de Xenocrate Chalcedonio* (1822). Heidelberg'de çıkmış olan *Felsefe Yıllığı*'nda bu eser hakkında derin bir eleştiri vardır (1824, s. 275 vd.). R. Heinze, *Xenokrates* (1892); A. Schweitzer, *Xenokrates* (1932); H. F. Chermiss, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley, 1945); F. W. A. Mullach, *Frag. Phil. Graccorum, III.* (Paris, 1881); Überweg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie* (cilt I, 1926).

XENOPHANES. Yunan filozofu. M.Ö. 570'te İyonya sömürgelerinde, Anadolu'daki Kolofon kasabasında doğmuş, 485'te bu şehirde ölmüştür. Time, onu Hieron ve Epicharmen'in çağdaşı sayar ki, bunlardan birincisi, 467-478'de hüküm sürmüştü. Sextus, Clément, Apollodor, Xenophanes'in 620-616'da doğmuş olduğunu kaydederler. İranlıların İyonya'yı istilâ etmeleri yüzünden (547'de) uzun bir seyahate çıkmış olan Xenophanes, önce Sicilya'ya, sonra da İtalya'ya gitmiştir. O,



Elea Okulunun kurucusu sayılır; birtakım ağıtlar (mersiye) ve yergiler (hiciv) de yazmıştır. O, bu manzumeleri eski Türk ozanları gibi, uğradığı köy ve sitelerde okumak suretiyle hayatını kazanırdı. Eserlerinden yasa (matem) ve yergiye dair olanlarından bazı parçalarla bir şöleni betimleyen kitabından bazı kısımları zamanımıza dek gelebilmiştir. Kolofon'un kurtuluşuna dair de iki bin beyitlik bir eser yazmış olduğunu Diogéne Laêrce'den öğreniyoruz. Elea, yine İranlılardan kaçmak zorunda kalan Foçalılar tarafından kurulmuştu. Xenophanes'in buraya 84 yaşındayken yerleştiği sanılmaktadır. Onun, 92 yaşına dek şiir yazmış olduğunu şu parçasından anlıyoruz: "İşte şimdi ruhum tasalarla yüklü olarak altmış yedi yıldır, Hellas ülkesini bir ucundan öbür ucuna dek dolaştım; daha önce de doğumumdan itibaren yirmi beş yıl akıp gitmiştir; eğer bu konulara dair doğru bir şey söyleyebiliyorsam... Kışın ocak başında tatlı şarap içerek ve nohut geveleyerek yumuşak yastıklar üzerine yaslandığım zaman söylemek zorunda olduğumuz durumlar bunlardı... Hangi ülkedensin? Kaç yaşındasın ey pek sevgili?.. Ve Medyalılar geldikleri zaman kaç yaşındaydın?..".

Bazıları, Xenophanes'i, Fisagor'un çağdaşı sayarlarsa da, Xenophanes, bu filozofun geçmişte yaşamış bir bilge olduğundan söz eder. Heraklit de, onun, geçmişte yaşadığını anlatır. Bazıları, onun kendi kendine yetiştiğini, bazıları da Atinalı Boton ya da Archelaos'un öğrencisi olduğunu iddia ederler. Theophrast ise, Anaximandros'u dinlemiş olduğunu ve Thales'le görüştüğünü söyler ki, kendisinin İyonya kozmolojisini terk etmemiş olmasından, bunun doğru olduğu sanılabilir. Yergici (sillographe - hicivci) unvanıyle tanınmış olan Timon (M.Ö. 259), filozoflar aleyhine yazmış olduğu yergilerden çoğunu, Xenophanes'in ağzından söylemiş ve onun, imanını, bağımsızlık ve ılımlılığını övmüştür. Xenophanes, prenslerle olabildiğince az görüşmeyi ve görüşüldüğü zaman, önce bunu arayanın bilge olması gerektiğini söylermiş. Bu ozan filozofta Heraklit'te açıkça görülen düşünlerin ana çizgileri, Milelilerin bilim ve deneyleriyle mitolojinin kendisinde derin tepkiler yaratmış olan etkisini görürüz. Bir taraftan onda, İyonya Okulu ile Fisagorculuğun etkileri vardır; fakat o, tüm bunları, kendi kişisel görüşleriyle yetkin bir surette kaynaştırmıştır. Pek özgür ruhlu ve ahlâksal erdemlerle yuğrulmuş olan yazılarında, yalnız felsefeden söz eden ayrı bir eseri yoktur; fakat tüm şiirlerinde felsefesel bir ruhun aktığı görülür. Onda, filozofların en esaslı karakteri olan eleştirimci bir zekâyla büyük bir tartışma yeteneğini sezmemek olanaksızdır.

Xenophanes'in felsefesel doktrinini anlamak için, önce ondan kalan parçaları, Diels'in tertibine göre aynıyle nakletmeyi yararlı buluyoruz:

Mersiyeler:

1. *Şimdi, döşeme ve herkesin elleri ve bardakları temizdir. Biri, başlarımız üzerine taçlar koyar, diğeri bir tepsi üzerinde kokulu mür (mürrhe) sunar. İçi coşkunluk dolu şarap kâsesi oradadır; eksilmemeyi vaadeden başka bir şarap da hazırdır. Testilerde çiçeklerin tatlı ve buharlanan kokusu, ortada buhardan, kutsal dumanını yükseltiyor. Serin, tatlı ve saf su vardır. Önümüzde esmer ekmekler hazırlanmış görkemli (muhteşem) bir masa, peynir ve bol bir balla yüklü. Ortada, mihrap, tamamıyle çiçeklerle kuşatılmış. Çarşıları türküler ve eğlenceler doldurmakta. Fakat, önce insanların, neşeli şarkıları, kutsal mitler (mythes) ve saf sözlerle tanrıları kutlamaları gerektir. Sonra onlar, doğru olanı icra kuvvetine nail olmak için* (zira, gerçekte ilk ödev budur) *kurbanlar sunup yalvardıkları vakit, bir insanın alabileceği kadarını içmesi, bir hizmetçi refakatinde olmadan evine girebilmişse —yıllar yıprandırmamışsa— günah olmaz ve insanlar arasında, içtiği halde, belleğini yitirmediğinin ve erdemi işlemekte olduğunun kanıtını verenler övülmelidir. O, eski insanların icatlarından olan devlerin (titans), cinlerin, ifritlerin savaşlarını, ne de (centaures) içinde hiç bir hayır bulunmayan, sivil savaşların fırtınasını terennüm etmeyecek, fakat daima tanrılar için saygıyla dolu olacaktır.*

2. *Fakat bir kimse, Pisa kaynaklarının yakınında, Zeus'ün kutsal buhurdanının bulunduğu Olympos'taki Pentathel* (bir spor müsabakasıdır) *deki çabukluğu sayesinde ya da güreşerek, yahut azimle boksta ustalık göstererek, ya da pankras (pancrace) denilen korkunç oyunda galip gelirse, yurttaşlarının nazarında pek şanlı olacak ve kendinden sonra da miras olacak bir sunağa kavuşacak ve bunu kendi yarış atları sayesinde kazanmış olsa da, bunlara benim kadar lâyık olmadığı halde, kavuşacaktır. Zira, bizim sanatımız, insanların ve atların güçlerine tercih edilmeye değer. Fakat tüm bu şeyler haksız olarak değerlendirilmişlerdir; kuvveti, bizim sanatımız üstüne yerleştirmek doğru değildir. Zira, halk arasında pugiiat'ta, ya da penthatl'da, yahut da güreşte usta bir adamın bulunmasıyle —insanların oyunlardan daha çok kutladıkları bir şey yoktur—, site daha iyi yönetilmiş olmaz; ve şehre, yurttaşlarından birinin Pisa sahil-*

lerinde kazanmış olduğu zafer, küçük bir sevinçten başka şey getirmeyecektir; zira, sitenin hazinelerini zenginleştiren bu değildir.

3. Onlar, uzun süreden beri uğursuz istibdattan kurtulmuş oldukları halde, Lidyalılardan kadınlaşmış ve yararsız tarzlar öğrendiler; erguvan renkli giysileriyle, iyi taranmış ve yapay (sunî) kokular yayan boş ve mağrur saçlarla binlercesi Agoraya geldiler.

Yergiler (Hicviye):

10. Başlangıçtan beri herkes Homeros'tan öğrendikleri için...

11. Homeros ve Hesiod, tanrılara hırsızlık, zina, karşılıklı aldatma gibi insanlar arasında rezillik sayılan utandırıcı şeylerin hepsini yüklediler.

12. Onlar, tanrılar hesabına, hırsızlık, zina ve karşılıklı aldatma... gibi yasaya aykırı olan çok, pek çok edimleri hikâye ettiler.

14. Fakat ölüler, tanrıların da, kendileri gibi doğurulmuş olduklarını, onların da giysileri olduğunu ve insanlarınkine benzeyen bir sese, bir şekle sahip olduklarını tasarlarlar.

15. Evet ve eğer öküzlerle atların ve aslanların da elleri olsaydı ve eğer insanlar gibi resim yapıp sanat eserleri oluşturabilseydiler, atlar, tanrı şekillerini atlarınki gibi, öküzler ve öküzlerinki gibi resmedecekler ve onların bedenlerini de, kendi öz türlerininki gibi yapacaklardı.

16. Habeşliler, tanrılarını siyah ve yassı burunlu yaparlar. Trakyalılar, onların mavi gözlü ve kızıl saçlı olduğunu söylerler.

17. Tanrılar, insanlara her şeyi, başlangıcından itibaren açıklamamışlardır; fakat insanlar, araştırmak suretiyle ve zamanla en iyi olanı bulurlar.

23. Tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, şekil ve düşünce itibarıyle insanlar gibi olmayan tek Tanrı...

24. O, tüm bütünüyle görür, tüm bütünüyle düşünür, tüm bütünüyle işitir...

25. Fakat o, her şeyi ruhunun kuvvetiyle zahmetsizce yönetir.

26. Ve o, en ufak bir hareket yapmadan, daima aynı yerde oturur ve ona bazen şuraya, bazen buraya taşınmak uygun gelmez.

27. Her şey topraktan gelir ve her şey toprakta sona erer.

28. Yukardan, havayla temas eder gördüğümüz toprak sınırlıdır; fakat aşağıdan —yani, ayaklarımız altında— sonsuzdur.

29. Doğan ve çoğalan her şey topraktan ve sudandır.

30. Deniz, suyun kaynağıdır ve rüzgârın kaynağıdır. Zira, güçlü deniz olmaksızın içerinin dalgaları içinde (ne ıslık çalan rüzgârların ıslıkları), *ne nehirlerin akışı, ne de gökyüzünden gelen yağmurların suyu olacaktır. Dalgaları, rüzgârları ve nehirleri doğuran güçlü denizdir.*

31. Güneş yeryüzünün üstünde sallanarak ve onu ısıtarak...

32. Gökkuşağı adı verilen de, erguvan renkli, kızıl ve yeşil manzaralı bir buluttur.

33. Zira, hepimiz topraktan ve sudan doğduk.

34. Tanrılar ve tüm bu söylediğim şeyler hakkında pekin bir bilgiye sahip olan hiç bir insan var olmamış ve asla var olmayacaktır. Hatta, (bu insan) tesadüfle gerçeği tam olarak söylese bile, buna kendisi de önem vermeyecektir. Fakat, her şey onun fantazyaları olabilir.

35. Bir gerçek görünüşüne sahip olanı da fantazyalar gibi kabul ediniz.

36. Onlar arasından, kendilerini ölülerin görünümüne sunan tüm bu şeylerde...

37. Ve su, bazı mağaralardan tiksinir.

38. Tanrı, esmer balı yaratmamış olsaydı, insanlar kendilerinin yapmadığı incirleri daha çok tatlı bulurlardı (John Burnet, s. 132-134).

Xenophanes'ın doktrini, zamanındaki insanbiçimciliğe (anthropomorphisme) yöneltilmiş eleştirilerle, Tanrı'nın gerçek, niteliğini açıklamaya çalışan özel bir metafiziktir. Onun fiziği ise, gerçeklikten yoksun olan birtakım görünüşlerden ibarettir: Ona göre, ilk öğe, Su ve Toprak'tır. 29. parçadaki bu görüş hakkında, Theophrast'ın yaptığı bir yorumlamayı Hippolit saklamıştır; "Xenophanes da, Anaximandros gibi türlü fosilleri incelemiş ve tüm âlemlerin bu çeşit değişmelere uğrayacağını kabul etmiştir". Aynı zamanda Xenophanes, "sayılamayacak denli çok âlemlerin" varlığına inanmıştır. Mileliler gibi, yıldız ve güneşleri, denizin buharlanmasından meydana gelen bulutlar ya da türümlerle (émanations) açıklar; çiğnediğimiz toprağın sınırları yükseklik yönünden havaya bitişik ve sınırlıdır; fakat aşağı yönden, yani ayaklarımızın altında sonsuzdur. Âlemin sonlu ya da sonsuzluğu sorununda, Xenophanes'ın düşüncesi için, Theophrast, Aristo'nun kanısına aykırı olarak der ki: "Xenophanes'e göre, âlem sonludur; zira o, âlemi her yönden eşit sayar". Fakat bu düşün (fikir), 28. parçadaki düşüncesiyle uzlaşamaz. Ona göre, yeryüzü bir kesik koni şeklindedir. Tepesi ayaklarımız altında, tabanı sonsuzlukta hava ve esirle temas halindedir. Deniz, her çeşit nemliliğin kaynağıdır; yeryüzündeki nemlilik, denizin önce tüm yeryüzünü kaplamış olmasındandır; denizin tuzluluğu da, kendisinde hâlâ toprağın erimiş bir halde var olmasındandır. Yıldızlar, yeryüzünün buharlarıdır; alevlenmiş bulutlardır ki,

bunlar kömürler gibi söner ve tekrar tutuşurlar. Yandıkları zaman onların doğduklarını, söndükleri zaman da battıklarını sanırız. Theophrast'a göre, Xenophanes, doktrininde, güneş de, nemli buharlanmalar sayesinde oluşmuş bir kıvılcımlar koleksiyonudur. Güneş, Anaximenes'e göre, kendi çevresinde döner. Xenophanes'e göre ise, bir doğru çizgi yönünde hareket eder. Onun çembersel bir hareket yapıyormuş gibi görünmesi, aramızdaki mesafenin çokluğundandır. Bu itibarla her sabah doğduğunu gördüğümüz güneş, aynı değil, başka bir güneştir. Eski güneş, yeryüzünün insan bulunmayan başka bir bölgesine geldiği zaman, bir "çukura düşer". Yeryüzünün her bölgesinde başka güneşler ve aylar vardır. Güneşin bazı yararları da vardır. Zira, dünyayı ve dünyadaki canlı yaratıkları oluşturan odur. Ay ise, "geminin içinde çalışmaz". Bir ontoliji halini alan bu fizikte Xenophanes, akılcılıkla görgücülük arasında dolaşır ve her şeyi, rastlantıya terk edilmiş görünüşler ve yanılsamalardan ibaret sayar. Zira o, "yoktan hiç bir şey var oluşmaz!" ilkesinden hareket ederek, "hiç bir şey, yok olandan varlığa geçemez" sonucunu çıkarmıştır. Ona göre, gerçekten var olan, sonsuzdur; sabittir. Fizik âlem ise, sonsuz değişmeler içindedir. Yalnız o, âlemin şekli itibarıyle değişken, fakat tözü itibarıyle sabit olduğunu kabul etmiştir. Bunun içindir ki, Xenophanes, gerçeğin bulunmasındaki zorluktan şikâyet eder; pekin bir bilginin olanaksızlığından söz ederek dogmacılığı (dogme) reddetmiş olur.

Xenophanes'in en önemli yanı, Tanrı hakkındaki düşüncelerinde gizlidir: Aristo, *Metafizik*'inde, Xenophanes'i, "Bir'in ilk yanlısı" sayar. Bu suretle onu, Elea Okulunun kurucusu gibi gösterir; fakat Eflatun, *Sophist*'inde Elealıların Bir'e değil, "Bütün'e taraflı" olduklarını ve bu okulun, "Xenophanes'ten belki de çok eski bir tarihte meydana gelmiş olduğunu" kaydeder. Xenophanes, Yunanlıların gözünde, pek aziz olan tanrılar hakkındaki inançlara olduğu kadar da spora ve sporculara verilmekte olan değere âdeta kendisinin bir Yunanlı olmadığını akla getirecek bir şiddetle saldırmıştır. Ona göre, gerçekten var olan ebedîdir, sabittir, değişmez. O, bundan her şeyin birlik kanununa bağlı olduğu sonucunu çıkardı. Onun çoktanrıcılıkla yaptığı savaş, Homeros ve Hesiod'un eserlerinde ve halk inançlarındaki mitolojiye karşıdır. "Tanrıları oluşturan ve onlara kendi kılığını (kisve), seslerini ve şekillerini veren, insanlar olsa gerektir" diyen bu ozan filozofa, Aristo, *Retorik* adlı eserinde şunları söyletir: "Tanrıların öldüğünü ya da doğduğunu söylemek, aynı suretle küfürdür; zira, her iki düşünüş de, tanrıların varoluşunu yıkarlar". Xenophanes, Yunanlıların ozanca dinlerini yalnız boş ve anlamsız değil, aynı zamanda ahlâka da aykırı bulur (11. parça). Bunun içindir ki Timon, Xenophanes'e, "Homeros yalanlarının düşmanı" adını takmıştır. Xenophanes, Pindare'ın tamamıyle aksine olarak yazılarında, mitolojik inançları tahkir etmiş, mitolojik kurtarıcı bir şeyin bulunmadığını ileri sürmüş, fakat bir tek tanrılığın yüceltilmesi için bazı dinsel sözler sarf etmekten çekinmemiştir. Ona göre, Tanrı, evrenin yaratıcısı değildir; bir bakıma âlemin ruhu ve evrensel ruhtur. Aristo'nun naklettiğine göre, "Gözlerini gökyüzünün tüm yapısı üzerine saptayabilmiş olan bu birliğe, Xenophanes, Tanrılık, diyor". Onun, Deos'u (Tanrı), özel organlara sahip olmadığı halde; "tüm görüm, tüm duyum, tüm zihin" dir; ve âlemi, "ruhunun düşünceleriyle" yönetir. Tanrı, en yetkin varlık olduğundan tektir; yetkin bir surette kendi kendisine benzer ve kendi kendisine eşittir. O, ne sınırlanmış, ne de sınırlanmamıştır; ne hareketli, ne de hareketsizdir. Hiç bir insel suretle temsil olunamaz. Yani o, "Tanrılardan, insanlardan üstün, beden ve zihin itibarıyle fanilere benzemeyen bir tek Tanrıdır".

Xenophanes, naklettiğimiz parçalarında, Tanrı'ya dair olan görüşlerini ayrıca tanıtlamaya çalışmışsa da, buna dair söyledikleri kaybolmuştur. Yalnız Aristo, Theophrast ve Semplisius'ün eserlerinde bu tanıtlama tarzlarına dair şu kayıtlar vardır: Tanrı'ya doğum düşünü (fikri) uygulanamaz. Zira, her doğan, zorunlu olarak ya kendine benzeyen ya da benzemeyen bir şeyden doğmak zorundadır; bunun ikisi de olamaz: Benzeyen, ne benzeyeni oluşturabilir, ne de kendisi benzeyenden meydana gelebilir; aksi halde, benzeşme (similitude) bozulur. Benzemeyen de benzemeyenden oluşamaz. Zira, eğer en güçlü, en zayıftan ya da en büyük, en küçükten veya iyi, en kötüden, yahut tamamıyle bunların aksi olarak en zayıf, en güçlüden, en kötü en iyiden... doğmuş olsaydı, varlık yokluktan, yokluk da varlıktan doğmuş olacaktı. İşte bunun içindir ki, Tanrı başlamamıştır ve sonu da olamaz. Zira, sonlu, türemeye ve ölmeye mahkûm olan nedir? Doğmuş olandır. Fakat, doğmamış olan, kendi kendisine var olup başka bir varlık aracılığıyle var olmayan varlık ebedîdir. Xenophanes, Tanrı'nın birliğini de şöyle tanıtlar: Eğer Tanrısal doğa varsa, bu doğanın en iyi ve en güçlü olması gerekir. Bu itibarla Tanrı birdir; birçok olsaydı, hepsi en iyi ve en güçlü olamazdı. Eğer Tanrı ebedî ise, değişmez; bu itibarla

O, maddesel değildir. Çünkü madde, her çeşit değişikliği kabul eder. Parmenides ve Zenon, aynı akıl yürütmeyi, varlığa uygulayarak: "Varlık birdir; varlıkla yokluk arasında bir ortam yoktur" sonucuna ulaşmışlardı. Fakat Xenophanes, böyle bir mantıksal panteizme ulaşmamıştır. Bazıları, onun panteizme düştüğünü sanmışlardı. Hatta, Diels de, Xenophanes'i, "biraz dar panteizme" bağlı göstermişti (*Parmenides Lehrgediht,* s. 9). V. Cousin de, onun Tanrı'ya verdiği yüklemlerin Tanrıcılık (théisme) ya da panteizm anlamına gelip gelmediğinden kuşkulanır (*Fragments Philosophiques,* X). Fakat Aristo, *Metafizik*'inde (1, 5). "Xenophanes, der, Parmenides'ten önce Bir'i yaratmıştır ve bu Bir'in sınırlı ya da sınırsız, maddesel ve şekilli olup olmadığını düşünmemize meydan bırakmamıştır; fakat o, gözlerini evrenin tümel yapısına çevirerek bir tek Tanrı düşününe yükselmiştir". Bazıları, bu ifadeyi, onun, Tanrı ile doğayı birbirinden ayırmamış olduğuna, hatta bunları birbiriyle karıştırarak Tanrı gibi evrenin de, değişmez ve her çeşit oluşla ilgisiz bir gerçeklik gibi gösterdiğine kanıt sayarlar. Oysaki o, yukarda da kaydettiğimiz gibi, evrenin şeklini değil, tözünü değişmez saymıştır. Aynı zamanda, onun Tanrısı, âlemi zihnin düşüncesiyle hareket ettirdiği için, âlemden ayrı ve etkin olduğu anlaşılmaktadır. Belki de Parmenides, nasıl ki düşünceyle varlığı birbirine karıştırmışsa, Xenophanes de Tanrı ile zihni birbirine karıştırmıştır. Aristo, Xenophanes, *Gorgias ve Zenon* adlı eserinde (bu eserin, Aristo tarafından yazıldığı kuşkuludur), Xenophanes hakkında şöyle der: "Tanrı bir olunca, O'nun her yönden kendi kendisinin aynı olması gerekirdi ve varlığının tüm toplamıyle duyulardan ibaret olması, görüp işitmesi gerekti. Zira, başka türlü olsaydı; birbirine hükmeden kısımlardan bileşmiş olacaktı ki, bu olamaz". İşte Tanrı bu yetkin özdeşlik ve birlik dolayısıyledir ki, Xenophanes, Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu iddia etmiştir. Kuşkusuz ki, tamamıyle zihin ve düşünceden ibaret ve maddesiz olan bir varlığın geometrik bir şekilde olması olanaksızdır. Xenophanes, küre şekli deyimini mecazlı olarak kullanmıştır.

Xenophanes'in tektanrıcılığını, Wilamowitz, *Griesche Literatur* (3. baskı, s. 62) adlı eserinde tanıtlamaya çalıştığı halde, Freudenthal, *Ueber die Theologie des Xenophanes* (Breslau, 1886) adlı tezinde onun tektanrıcı olmadığını tanıtlamıştır. Bu konudaki tartışmaları tarihçilere bırakmak gerektir. Gerçek olan şudur ki, Xenophanes, İyonya Okulunun mitolojiye dayanan Tanrıbilimini yıkmış ve onun yerine bir doğal kanunun kişilikten yoksun olan hareketsizlik ve akılsallığını Tanrı olarak ileri sürmüştür.

Xenophanes, Fisagor'un ruh göçü (transmigration) anlayışına da karşıdır. Onun dövülmekte olan bir köpeği görünce, "Durunuz, onun sesinden eski bir dostum olduğunu tanıdım!" diyerek bu anlayışla alay ettiğinde felsefe tarihçileri birleşmişlerdir. Aristo, ruhu maddeden, ilk ayıran ve zihni eşyanın kaynağına ilk yerleştiren Anaxagoras değil, Xenophanes'dir, der (*Metafizik,* 1, 3). Diogéne Laêrce de, onun Thales'e de aykırı kuramlar ileri sürdüğünü ve Epimenides'e saldırdığını, her şeyin fani ve ruhun bir nefesten ibaret olduğunu söyleyen ilk filozof olduğunu kaydeder (liv. IX). Xenophanes'in naklettiğimiz parçalarından üçü (34, 35, 36), onun hiç bir şey hakkında pekin bir bilgi elde edilemeyeceğine dair olan üzüntü ve inancını göstermektedir. Bu, tam bir kuşkuculuk değilse de, bilinemezcilik (agnoscisme) kabul edilirse ve tanrılar hakkındaki insel yaratma ve suçlamalara karşı yaptığı enerjik eleştiri ve saldırıya bakılırsa, Xenophanes'in tanrıcılıktan çok, tanrısızlığa yakınlaştığı hissedilir.

Xenophanes'in eserlerinde şiir kalıbına bürünmüş olmakla birlikte, yeni ve orijinal inanç ve düşüncelerin zengin tohumları vardır. Onun fiziğindeki ilkelliği zamanının bilim bakımından geriliğine ve Tanrı hakkındaki görüşünü, ozanca hayal gücünün olduğu kadar da yaşadığı toplumun inançlarına bağışlamalıdır. Xenophanes, özgür ruhlu, ahlâksal erdemlerle bezenmiş eleştirimci bir zekâya ve büyük bir tartışma yeteneğine sahip olan derin görüşlü bir kişiliktir. Şiirleri kendinden sonra gelen felsefecilere geniş etkiler yapmıştır. Özet olarak o, halk inançlarını şiddetle eleştirmiş, evrenin maddesel ya da tinsel olduğunu söylememekle birlikte, bir birlik oluşturduğunu söylemesi, Yunan felsefesinde büyük bir ilerleme sayılır (*Vorländer,* cilt I, s. 40). E. von Aster de, onun panteizme düştüğünü kabul ederse de (*Felsefe Tarihi Dersleri,* I, Istanbul, 1943, s. 38). Yukarda verdiğimiz açıklamalar, bu iddianın çürüklüğünü gösterir.

Bkz. Mullach, *Aristoteles de Melisso, Xenophane et Gorgia Disputationes cum Eleaticorum Philosophorum Fragmantis...* vb. (Berlin, 1845); Diels, *Fragmnete Vorsokratiken* (1922, s. 44-52); "II B" ve *Doxographie Graeci* (Berlin, 879); Karsten, *Philosophorum Graecorum Veterum...* (cilt I, s. 191-201); J. Burnet, (s. 126-144); Vorländer, (cilt I, s. 39-41); Diogéne Laêrce, (liv. IX); Tennemann, (cilt I, s. 102-104); L. Robin, (s. 95-101); Mavrokordatos, *Xenophanes* (1910); Paul Janet ve G. Séailles, (s. 801-802); V. Cousin, *Fragments de Philosophie*

Ancienne; A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes* (1952).

XENOPHON. Yunan tarihçi ve yazarlarından. Atinalıdır. Diogéne Laêrce, onun M.Ö. 401 yılında 40 yaşında olduğunu ve ileri bir yaşta öldüğünü kaydeder. Bazıları, 430-425 arasında ya da 445'te doğduğundan söz ederlerse de, M.Ö. 430'da Erchia'da (Attika) doğmuş, 354'te Korent'de ölmüştür. Zengin malikânelere sahip olan Grillus'ün oğludur ve politika işleriyle de uğraşmış bir generaldir. Hayatı askersel ve siyasal serüvenlerle geçmiş olan Xenophon, daha çocukluğunda kuvvetli bir disiplin altında yetiştirilmiş, jimnastik, avcılık, binicilik gibi birtakım egzersizler yapmıştır; ayrıca da, İsokrate, Seoslu Prodikos' tan ders almıştır. Sevimli, nazik, alçak gönüllü, dindar, kâhinliğe inanan bir aydın Yunanlıydı. Diogéne Laêrce'in anlattığına göre, bir gün Sokrat, dar bir geçitte Xenophon'a rastlamış ve bastonuyle onun yolunu keserek, kendisine hayat için yararlı olan şeylerin nereden elde edilebileceğini sormuş; Xenophon, gereken yanıtı verince, Sokrat başka sorular da sormaya devam etmiş ve onu kendisine öğrenci yapmıştır. Diogéne Laêrce, onun, Sokrat'ın sözlerini kaydeden ilk yazar olduğundan da söz eder. Xenophon, bu hocasıyle birlikte askerlik yapmış, Delium (Beoti) savaşında yaralanmış ve Sokrat, onu omuzlarında taşıyarak hayatını kurtarmış; Peleponez savaşlarında Atina emrinde hizmet etmiş; Onbinlerin geri dönmesini, komutan olarak sağlamış ve bunu *Anabasis* adlı bir öyküsünde anlatmıştır (Bu eser, dilimize, H. Örs tarafından çevrilmiştir. 1944, M.E.B. yayınlarından; 3. baskı, 1975). *Hellenik* adlı eserinde, Thucydidis'in Yunan tarihini sürdürmüş ve kendi siyasal görüşlerini, Atina ve İsparta cumhuriyetlerini karşılaştıran eseriyle, *Attik'in Gelirleri ve Agesilas'ın Hayatı* adlı eserlerinde açıklamıştır. Ayrıca, *Hipparşik* adlı süvarilik ve avcılıktan söz eden bir eseriyle, *Cyropedi Seyahatler, Hyron ya da Tiranlık* adlarında da bazı kitaplar yazmıştır. Ona, felsefe tarihinde ve bu eserde yer vermemizin nedeni, hocası Sokrat'a karşı olan bağlılık ve hayranlığıyle ona dair yazmış olduğu ve Fransızcaya *Entretiens Mémorables de Socrate; Economique; Apologie* adlarıyle çevrilmiş olan eserleri dolayısıyledir. *Mémorables*'ı, 390 yılına doğru yazmıştır. O, bu eserde, Sokrat'ın sohbetlerini taklit etmiş, bir roman üslubuyle Eflatun ve Antisthenes'in diyaloglarından yararlanmıştır.

Xenophon, insel bilgi ve düşünceye pek büyük bir etki yapmış olan Sokrat'ı, tüm karakterleriyle saptayamamış olmakla birlikte, onun ahlâk bilimiyle kavramlar felsefesinin kurucusu olduğunu belirtmekteki başarısını göstermiştir. O, Agesilas'ın seferlerine katılmış ve 369-387 arasında 30 yıllık bir sürgün hayatı geçirmiş ve Asya'da yaşamak zorunda bırakılmış olduğundan Sokrat'ı derinden incelemek olanağını bulamamıştır. Onun, hocasını ihtiyatsızca övdüğü ve fazlasıyle anladığı şey, karakterinin büyüklüğü, ahlâkının saflığı ve yüksekliği, incelikle birleşmiş sağduyusuyle yönteminin yeniliğidir. Fakat, Sokrat'ın düşünlerindeki derinliğe nüfuz edemediği gibi, onun ateşli gayretini de fark edememiştir. Hatta, bazen de Sokrat'ı olduğundan başka türlü göstermiştir. Örneğin, onu, tüm tanrılara değilse de, hiç olmazsa paganizmanın bazı tanrılarına sadık bir dindar gibi gösterir. Oysaki, Sokrat, Tanrı'nın niteliği ve dinsel işlemler hakkında bambaşka düşünlere sahipti. Bununla birlikte, Xenophon'un, *Mémorables*'ı, Sokrat'ın karakter ve felsefesini inceleyecek olanlar için önemli bir eserdir; bu eserde bazen de Eflatun'un diyaloglarını düzeltir ya da tamamlar. Bu eser, dört kitaba ayrılmıştır; bunda öğrencilerin, Sokrat'a karşı olan sevgilerini de ayrıca betimler. Xenophon, *Banquet (Şölen)* adlı eserinde, hocasının ahlâk görüşünü, Antisthenes'in alegorileriyle uğraştığını, Homeros'u ezberletmekten ibaret olan zamanının öğretim sistemine karşı olduğunu, matematik ve astronomiden hoşlanmadığını anlatır; kokular, dans, sarhoşluk, adalet ya da güzellik, fakirlik, ahlâksal erdemler, dostluk... vb. konulara dair ilginç konuşmaların metinlerini verir; *Ekonomi* adlı eseri ise, iki bölümdür: Birincisinde Sokrat, Kritobulos'la ekonomi ilkelerini inceler ve ekonomiyi, "Kendi evini ya da başkasının evini yönetme sanatı" diye tanımlar; ikinci bölümünde ise, ev yönetimini hiç bilmeyen pek genç bir ev kadınının eğitiminden söz eder. Xenophon, *Hieron* adlı diyaloğunda kendi şahsını temsil eden Simonid'e, krallığın ödevlerine dair düşüncelerini anlatır. Bir atletin bedenini, bir kralın da ruhunu işletmek zorunda olduğunu kaydeder. Ve şeflerin eğitimi, işleri düzenler inancıyle, "bireylerin eğitimi yalnız kendilerine yararlı olur; yönetimi ellerinde tutanların erdemli olmaları ise, hem kendilerine, hem de yönettikleri insanlara yarar sağlar" der. Bu eserde Xenophon, kendisine Sokrat'tan çok, Agesilas'ı örnek tutmuştur. Xenophon'un bu zata olan hayranlığı, yurttaşları tarafından kendisinin kuşkulu bir kişi sayılmasına neden olmuştur. Atina'dan sürgün edilmesi bu yüzdendir.

Xenophon, *Cyropédie (Siropedi)* adındaki

romanında, kendi eğitim sistemine elverişli olan düşünleri yazmıştır ki, ana düşünlerini Sokrat'tan almıştır. Fakat bu düşünlerin ayrıntıları, kendi kişisel deney ve görüşlerinden yuğrulmuştur. Ölmekte olan Sirüs'e söylettiği sözler, Sokrat'ın ölmezlik hakkındaki düşünlerinden ibarettir ki, aynen şöyledir: "Fani bir bedende yaşayan ruhun, beden mahvolunca helâk olacağına inanmıyorum. Zira, helâke mahkûm olan bedenleri, mahvolacakları zamana dek canlı tutan şeyin ruh olduğunu görüyorum. Hiç bir şey ölüm kadar uykuya benzemez. Ancak bu andadır ki, insan ruhu, tanrılığa daha fazla yaklaşır. Eğer sorun dediğin gibi ise ve eğer ruh, bedenden sonra yaşıyorsa, benim ruhuma saygı duyarak sizden istediğim şeyleri yapınız..." (Cemil Sena, *İnsan Ruhu Ebedî midir?;* 1951, s. 58-59).

Diogéne Laêrce, ona Lakedemonyalıların bir evle bir tarla armağan ettiklerinden söz eder. Bunu kendisi de *Anabasis* adlı eserinde bildirir. Yine Diogéne Laêrce, Xenophon'un evli olduğunu, iki oğlundan birini İspartalılara yardım etmesi için asker olarak yolladığını ve bunun savaşta öldüğünü kaydeder. Xenophon, oğlunun cesaretle öldüğü haberini alınca: "Dünyaya getirmiş olduğum evlâdın ölümlü olduğunu biliyordum" diyerek üzüntüye kapılmadığını anlatan Diogéne Laêrce, onun gençliğinde Klinias adında bir kadına âşık olduğunu, "gece ve uykuda onu görmediğim için acı çekiyorum; onu bana gösterdiği için güneş ışınını kutluyorum" dediğini de kaydeder. Virgile, *Géorgiques* adlı eserinin en güzel yanlarını Xenophon'un *Ekonomik*'inden almıştır. Ciceron, onun üslubunu, baldan tatlı bulur. Quintilien ise, zarafetin, onun dilinde yuğrulduğuna inanır. Xenophon'a, 'Attik Arısı' unvanı da verilir. Onun külliyatını Schneider, 1838 ve 1849'da Leipzig'de; Dinhorf, 1839'da Paris'de bastırdı. Türlü Avrupa dillerine de çevrilen bu külliyat birçok kez basılmıştır.

Bkz. L. Robin, *Les Mémorables de Xenophon et Notre Connaissance de Philosophie de Socrate* (Année Philosophique, 1910'daki makale); Diogéne Laêrce, (liv. II); Sturz, *Lexicum Xenophonteum* (cilt IV, Leipzig, 1801); Garnier, *La Morale dans l'Antiquité* (Paris, 1865); A. Fouillé, *La Philosophie de Socrate* (2 cilt; Paris, 1874); H. Erisch, *The Constitution of the Athenias* (Kopenhag, 1944); Cemil Sena, (Çığır dergisinde *Xenophon Hakkında* başlıklı makale. Bu yazıda, *Les Entretiens Memorables*'ın çözümlemesi verilmiştir. Ankara, 1938, sayı: 64); *Xenophon's: The March up Country* (İngilizceye çeviren: W. H. D. Rouse, New York, 1959); *Anabasis (On Binlerin Dönüşü.* Çeviren: Tanju Gökçöl, 1974).

Y

YANG-HİOUNG. Çin filozofu. M.Ö. 53'te doğdu ve milâdın 18. yılında öldü. XVIII. yüzyılda gelmiş olan Çin filozofu Tchou-he, onun, yaşadığı dönemdeki hükümdarlara mürabahacılık yaptığını tanıtlamıştır. Bu yüzden Yang-Hioung, ahlâksal değerini yitirmiştir. Onun felsefesi, Mencius'le Soun-tseu arasında bir yer tutar. Ona göre, insanda bir iyi ve körü karışımı (halita) vardır ve insanda egemen olan ilke, bireysel yeteneklerle (dispositions) ilgilidir. Bu yetenekler doğuştan olmayıp, eğitim ve alışkanlıklara bağlıdır ve bunlar sayesinde gelişir. *Fa-Yen* adlı eseri, on üç kitaptır ve kendi felsefesinin özetidir. Bir de *T'ai-Hiuan-King* adlı eseri vardır. Bu, kendi ifadesine göre, *Yi-King*'in açıklamasıdır; fakat bu eserin *Yi-King*'den daha anlaşılmaz bir üslupla yazıldığı anlaşılmaktadır.

YANG-TSEU ya da **YANG TSCHU.** Çin filozofu. Yaklaşık olarak M.Ö. 450'de doğmuş, M.Ö. 380'de ölmüştür. Onun hakkındaki bilgiler, Taoculuğun en eski belgelerinden biri olan *Lie-tseu* adındaki bir eserden öğrenilmiştir (Bu eseri, Le P. Wieger Fransızcaya çevirmişti). Bu eser sekiz bölümdür; yedinci bölümü, Taoculuğa aykırı düşünen Yang-tseu'den söz eder. Bu eserden onun pek bağımsız bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır; fakat bu filozofun yaşamı hakkında bir şey bilinmediği için, kendisinin gerçekten yaşayıp yaşamadığından kuşkulanılmaktadır. Tchoang-tseu ve Mö-tseu, onun düşüncelerini beğenmezler. Zira, Taocular için hayat, aziz ve kutsal olduğu halde, bu filozof, yaşamaktan tiksinir. O, insanı yeni baştan düzeltmek ve yaratmakla suçlandırılır. Çünkü ona göre, "İnsan, en çok yüz yıl yaşarsa da, bunun yarısından vazgeçilebilir. Çocuğun ömrü kollar arasında, ihtiyarların ömrü ise, saçmalamakla geçer. Geri kalanın yarısı uykuda, yarısı da uyanık olarak geçerse de, bu ikinci halin de yarısı hastalık, üzüntü, acı, sıkıntı, yitirmeler, perişanlık, korku ve umutsuzluklarla geçer. Geriye kalan on yıl kadarlık bir sürede de, kaygısız geçen hiç bir an yoktur". "Yüz yıllık bir ömre dayanmak zordur. Hayatı uzatmaya çalışmak, onun işkencelerini daha beter ve dayanılmaz bir hale getirmektir". Yang-tseu, Taocuların pek fazla değer verip kutladıkları hayatı uzatmak için giriştikleri pratikleri mahkûm eder; ve intiharı önerir. İntiharı kınamak, ona göre, enerjiden yoksun olmanın ürünüdür. İnsan, sonun yaklaştığını hissedince, varlığın sonuna kendi iradesiyle gitmelidir. (Eski Yunan'daki ölüm vâizi adı da verilmiş olan Hegesias da az çok böyle düşünürdü). Bu usanç ve bezginlik, umutsuzluğun kaynağıdır. Yang-tseu, bu düşünceleriyle Taocuların, hayatı uzatmak için salık verdikleri ve uyguladıkları sevinçli ve oyalayıcı eğlencelere (atraxie) açıkça karşı gelmiş olur. Yang-tseu için insan, hiç bir şeydir ve insanın hiç bir şeye gücü yetmez; yani, güçsüzdür. "Hiçten ise, hiç bir şey yapılamaz. En iyi ve en iyi talih, inzivaya çekilmektir. Övülmenin ya da hor görülmüş olmanın ikisi de, onur ya da küçümsenilmeye karşı duygusuz olanlar için, çürüyüp kokuşmakla sona erer. Hayatı bir cezaevinde, elleri, ayakları prangalanmış olarak geçirmek, işkencelerden korunmak ve çekinmek için kendini her şeyden yoksun bırakmaktan daha iyidir. Hiç kimse, sevinçsiz olarak, kendi içgüdüleriyle, içinde bulunduğu hal ve koşullara baş eğmekten daha iyi bir şey yapamaz. Çoban, sürüyü yönettiğini iddia edemez. Hayvanlar, kendilerine iyi gelene doğru, otlayarak giderler. En büyük bilge, kendi isteklerini, bir tek koyuna bile uygulama eğiliminde bulunmaz. İnsanları yöneten hiç bir kondüktör yoktur; geçerli bir ahlâk ve etkili bir politika da yoktur. Kendilerini kahramanlarmış gibi sunanlar ve halkın iyiliği için kendilerini yararlı olarak feda ettiklerini iddia edenler, aldatıcılardır". Oysaki, Mö-tseu, "imparatorluğun çıkarları için, bacaklarının tüm kıllarını ve ellerinin tüm tırnaklarını bağışlamayı" önerdiği halde, Yang-tseu'ye âleme yardım etmek için, bedeninin bir kılını feda edip etmeyeceğini soranlara, o: "Kuşkusuz, âleme bir kıl ile yardım edilmez!" karşılığını verir. Fakat kendisine, "bir kıl ile yardım edilebileceğini farz ediniz; o zaman ne yaparsınız?" diye sorulunca, alaylı bir gülüşle çekilip gitmiştir.

Çin'in düşünce tarihinde kötümserlikle bencilliğin tipi olarak anımsanan Yang-tseu, kimsenin, hiç kimse üzerinde bir etkisi olamayacağını savunacak kadar da bireyci bir düşünür sayılır.

Bkz. Marcel Granet, *La Pensée Chinois* (s. 441-442, 1968); Le P. Wieger, *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques* ve Maspero'nun *La Chine Antique* (2. baskı, 1955).

YİN WEN-TSEU. Çin bilgelerinden ve toplumsal düzen kuramcısı. M.Ö. IV. yüzyıl sonlarına doğru ve Kral Siuan (M.Ö. 342-224) zamanında Ts'i'de yaşamıştır. Eserleri kaybolmuşlarsa da, bazı tutarsız parçaları bir kitapçık olarak ele geçmiştir; bunun kapsa-

dığı parçaların tümü de kendinin olduğu kuşkuludur; çünkü, bunların bir kısmı çelişiktir, üslubu da birlikten yoksundur. Bu kitapçıktan anlaşıldığına göre, o, karışık ve karmaşık olan şeylerle açık olmayan bulanık hallerden korkmaktadır; sosyal barışı elde etmek için de törelerde ve dilde bir disiplinin gerekli olduğuna inanmaktadır. Ona göre, bir toplumdaki anlaşmazlıkların nedeni, dil ve sözcüklerin herkesçe özdeş bir anlam taşımamaları ve törelerdeki kargaşadır. Zira, törelerin disiplini, değerlerin takdirinde adaletli olmayı, onurlara düşen nimet paylarının dağıtılmasında nesnel olmayı ve her çeşit zorlamalarla saldırıların önüne geçmeyi sağlar. Bu itibarla, toplumsal didişmeleri durdurmak için, onur (şeref) niteliklerini, iyilerle kötülere, edimsel olarak adaletle dağıtmalıdır. Yin Wen-tseu, bir sanlar (unvan) politikasını savunur. Bu politika, satıcıların, esnafın, çiftçilerin ve asillerin, kendi iş ve durumlarını bırakmadan, kendilerini başkalarından ayırt eden sanlarını, yani meslek adlarını yitirmeden ve aşağı durumlarda olanları kışkırtmadan, herkesi iyi ya da kötü, içinde bulundukları halden hoşnut etmeyi sağlayan bir sistemdir. Bu filozof, kendilerini rezil ve adi insanlar olmaktan kurtaramayan bilginlerle, safsatacılarla bu tip insanlar arasında kahramanlık taslayanların idam edilmelerini ister. Zira, der, bilgileriyle eylemleri birbirini tutmayan safsatacıların belâgati, ancak bozgunculuğa, dalkavukluğa ve aldatmaya hizmet eder; ve sefil ruhlu kahramanlar da, kişisel yetenekleri ve tehlikeli bilgileri dolayısıyle adaletsizlikten hoşlanır, kalabalıkları birbirine düşman ederler. O, herkesin, içinde bulunduğu toplumsal sınıfla sanlarının belirtilmesini ister; prenslerle zekilerin ve kuvvetlilerin saldırganlıklarına son verilmesini ve bireylerin kısmetlerini veren hünerlerinden onların yararlanmalarına izin verilmemesini savunur; ayrıca da prensleri, her türlü ihsanın biricik kaynağı olma hevesinden vazgeçirmeli, gözdelere sahip olmak ve keyfince hareket etmek gibi haklardan yoksun bırakmalıdır. Yani prens, insanlara ancak hizmet etmek suretiyle egemen olmalı; sanları tarafsız olarak bağışlamalı, tüm durum ve koşullar içinde, herkese eşit davranışta bulunmalı, eşit kararlar vermeli, kanunlarda herkesin onuruna ve meslek sınıfına göre uygulanmalıdır. O, bu suretle yalınç bir yüzeyde kalmış ve üstün nitelikleri bulunmayan insanlara da değer vermek gibi bir amaç gütmüş olursa da, insanları, türlü meslek sınıflarından biri içine alarak bir hiyerarşiye bağlamanın zor ve bu işin ayrı bir sanat olduğunu belirtmekten de çekinmez. Ona göre, bu iş, oturaklı (istikrarlı) bir toplumda olanaklıdır. Zira görüşler (opinions), ancak böyle bir toplumda oturaklı olabilir. Mantıkçıların ülküsü de, çekişmeleri, kanunun egemenliği altında uzlaştırmak ve toplumsal esenliği sağlamaktır. Yin Wen-tseu'ye göre, bu, yargıya otorite veren, bir protokol kuralı (etiquette) değildir; fakat bireylerin uzlaşmasıdır ki, bunu sağlayacak olan da prensin tarafsızlığıdır. Asıl mantıksal otorite, tüm barış ve esenliğin kaynağı olması gereken prensindir. Bu itibarla onda, nitelemek sanatı, kanun yapma sanatıyle karışır.

Bir yandan da az çok Mö-tseu'ye bağlı olan bu bilgeden, Taocuların hoşgörüyle söz ettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre, Yin Wen-tseu'nün önerdiği kurallar, özetle şunlardır: "Törelere bağlanmak; süslerden çekinmek; bireyleri dikkate almak; cemaate karşı gelmemek; insanların hayattan nasipleri kadar yaşayabilmeleri için, imparatorluğun esenliğini istemek; kendisinin ve öteki insanların geçinebilmelerini sağlamak için aşırılıklara kapılmamak; her türlü savaş ve saldırıların önüne geçmek, yani bunları yasaklamak". Görülüyor ki, bu filozof, eski Çin'in tutucu kanunlar okulundan bir mantıkçıdır; fakat bu yüzden onun, atamalar, imtiyazlar, rütbeler ve verasetler... gibi alışılmış statülere bağlı olduğu sanılmamalıdır. Zira bunlar, ona göre, ne devletin oturaklığını, ne de bu saydığımız şeylerin tümelliğini, inceliklerini ve etkinliğini sağlayabilir; tüm bunlar, prensin otoritesinden gelirler. Zira prens, kanunların yapıcısı, zaman ve duruma uygun verilerin şahane bir tahmincisidir. Ondan kalan ve toplanan parçaları kapsayan kitapçığı, Masson-Oursel, Fransızcaya çevirmiştir.

Bkz. Masson-Oursel ve Kien-Tchou, *Yin Wen-tseu* (Tioung Pao, 1914); Marcel Granet, *La Pensée Chinois* (Paris, 1968, s. 369-372).

YORK VOM WARTENBURG, Paul Graf. Alman filozofu. 1 mart 1835'te Berlin'de doğdu, 12 eylül 1897'de Klein-Oels'te öldü. O, W. Dilthey'e bağlıdır ve Heidegger'le sıkı bir ilgisi vardır. Şu eserleri önemlidir: *Die Katarsis des Aristoteles und der Ödipus Colenius de Sophocles* (1966); *Briefwechsed Zwischen W. Dilthay und dem Grafen Paul York vom Wartenburg* (1923).

Bkz. Die Philosophi'de *Des Grafen Paul York vom Wartenburg* (1928); F. J. Brecht, Die Antike (dergidir, sayı 7, 1931).

YU-LAN FUNG ya da **FUNG YU-LAN.** Çin filozofu. 1895'te doğmuştur. Gerçekliği G. Santayana tarzında kavrayan ve Konfüçyus ge-

leneğine bağlı bir felsefe tarihçisidir. *A History of Chinese Philosophy* (1930-1933; 2. baskı, 1939) ve *The New Rational Philosophy* (1933; D. Bodde çevirisi, Princeton, 1952); *The Spirit of Chinese Philosophy* (Londra, 1947) adlı önemli eserlerin yazarıdır. Felsefe tarihi, 1033-1107 yılları arasında yetişen Çin filozoflarını inceler. İkinci eseri ise, asıl kendi felsefesel düşüncelerini kapsar. O, bunda, şimdiki halin (actuality) olay ve varlıklarıyle aklın oluşumu arasındaki ilişkileri açıklar. Deneysel mantık yöntemleri ve tümdengelimle ilgili görüşleri dolayısıyle de dikkati çeken Yu-Lan Fung, Yeni Konfuçyusçülükteki Budacı öğeleri ayıklamaya da çalışmıştır.

YVES, Saint. Chartrelı Fransız filozofu. 1116'da ölmüştür. XII. yüzyılın Chartre Okulunun felsefe alanında pek tanınmış bir din adamıdır. *Decretum* (17 kitaba bölünmüştür), iman ve doktrinlerle töre kurallarından söz eden *Speculum* adlı eserleriyle felsefe tarihinde bir yer alır.

Bkz. Migne'nin *Patrologie*'si (cilt CLXI).

Z

ZABARELLA, Jacqus. İtalya filozoflarından. 5 eylül 1533'te Padoue'da doğmuş, 1589 ekim ayında ölmüştür. Yirmi yaşındayken doktorasını verdi; otuz bir yaşındayken doğduğu şehrin en usta profesörlerinden biri oldu. Tüm hayatını okumak ve okutmakla geçirdi. Aristokrat bir aileden gelmiş, az zamanda parlak yeteneği sayesinde Padoue'nun önemli kişilerinden biri olmuştur. İsteseydi, pek yüksek işlerin arkasından koşabilirdi. Fakat o, resmî büyüklükleri hor görmüş, kürsüsünde Aristo'yu yorumlayarak, gezimciliği, o zamanlar yeni çıkmış olan İbn Rüşd taraflılarına karşı savunmayı iş edinmişti. Sağlam olduğu kadar da kuruntulu bir zekâya sahip olan bu filozof, hatta gezimcilik saflarında ileri gitme atılganlığını göstermiş olduklarını zannettiği kimselerle de savaşmış ve böylece, yanılma partisinde delikler açmıştır. Ünlü meslektaşı François Piccolomini bile, onun sansürlerinden kurtulamamış ve kendisi de düşünlerinde (fikir) en ufak bir sapmaya razı olmamıştır. Ölümünden sonra, onun onuruna bir madalya meydana getirilmiş ve Cumhuriyet yönetimi, onun kızlarından birine maaş bağlamıştır. Bu, ona karşı duyulan minnetin bir ifadesidir. XVI. yüzyılda birçok onurlu ve ünlü kişiler doğmuştur; fakat, hemen hiç biri, Zabarella kadar takdir görmemiştir. Bu dönemde gerçek bilimle şarlatanlığı kesin olarak ayırt etmek için fazla titizlik gösteriliyordu. Bununla birlikte, Zabarella'ya, gerek hayatında, gerek ölümünden sonra gösterilmiş olan saygı ve verilmiş olan unvanların hiç birini, bu filozofu inceleyenler çok görmemektedirler. Felsefesel eserlerinin kataloğu şudur: *De Rebus Naturalibus Libri Triginta* (Colognia, 1590, 1594; Francfort, 1607 ve 1608).

Zabarella, psikolojiyi, gezimcilik yöntemine göre, fiziğe yerleştirir; aynı tarzda doğal nesnelere dair olan otuz eseriyle ruhun fakültelerine, görüme, kavranılabilenlerin (intelligibles) türlerine ve zihnin yollarına dair kitapları vardır. Zabarella'nın diğer önemli eserleri şunlardır: *Opera Logica* (Colognia, 1579; Venedik, 1580). Bu eser, Lyon, Bâle, Francfort (1623) şehirlerinde birçok kez basılmıştır. Bu mantık, İtalyan ve Alman üniversitelerinde büyük bir başarı kazanmıştır. *Commentaria in Aristotelis Libros Physicorum* (Francfort, 1602); *İn Aristotelis Libros de Anima* (Francfort, 1608 ve 1609).

Onun doktrini Thomacılığa bağlıdır; fakat bu doktrin, Zabarella'nın eserlerinde, Saint-Thomas'nın eserlerindekinden daha az skolastik bir şekle sahiptir; bundan başka, onda, XVI. yüzyılın özgür tavırları görülür. Herhangi bir sorunda, Saint-Thomas'nın, İbn Rüşd'ün ve hatta Aristo'nun duygularını paylaşmadığı zaman, hiç bir sakınmaya gerek görmeden düşündüklerini açıkça bildirir. Yorumlamalarında bağımsız olduğunu gösterir. Zabarella'nın en önemli eserlerinden biri, *Eşyanın İlk Maddesine Dair*'dir. O, bu eserinde XIII. ve XIV. yüzyılları dolduran ve birçok zekâları sarıp şaşırtan bu ağır sorun hakkındaki görüşleri değil, aynı zamanda kullandığı yöntemin orijinalliğini de gösterir. Tasımın (kıyas) çok kötüye kullanıldığına inanan Zabarella da kendini tasımla savunur ve sağduyu (bon sens) adına saf aklın soyutlamaları aleyhine protestoda bulunur. Tüm felsefesini kapsayan bu eserinin özeti şudur: Aristo'ya göre, doğal şeylerin üç ilkesi vardır: Varlık, yokluk, doğup ölmeye mahkûm olan özne (sujet). Acaba doğanın göğsünde gördüğümüz ve sürekli kararsızlıklara uğrayan bu öznenin özel özü nedir? Varlık ve yokluktan farklı olan bu özne, ilk maddedir. Bu ilkenin bilgisi nereden geliyor? Analoji üzerine kurulmuş olan bir akıl yürütmeden. Bunun içindir ki, ilinekli (accidentel) bir değişikliğin öznesini uzun süre aramaktayız. Şeklinden yoksun olan mermer bir heykel, bir mermer blokundan meydana gelir. Şu halde heykeli oluşturan ilinekli haberin (information) öznesi olan mermer bloktur. Fakat, birleşiklerini çözdüğümüz ve Parxitil'in dehasıyle eşya sayıları arasına konmuş olan heykel, ikinci bir elin eseridir. Doğanın eseri olan mermer bloku ise, daha önceden kendi tözünün öğeleri olan madde ve şekle sahiptir. Bu itibarla da başka ayrışımın (décomposition) konusu olabilir. Mermer bloku gerçeklendiren nitelikler ve niceliktir; bir taraftan da bu gerçekliğin esasına hizmet eden maddesel öznedir. Fakat, doğal şeylerde şekilsiz madde ve maddesiz şekil var olmadığı için, tüm doğal tözün öğeleri gerçekten ayrılamazlar; ve yalnız zekâ bunları ayrıştırır, denilebilir. Şu halde soyut ya da ilk madde bilgisine analoji sayesinde ulaşılır.

İşte şimdi Aristo'nun en usta yorumcularından biri olan ve ilk maddeden bu maddenin özünü ve var olma tarzını ayırt eden Thémistius'un karşısındayız: Her şekilden yoksun olan bu ilk madde, tüm şekilleri almaya elverişlidir. İlk madde bilgisi (notion) bu iki kısmı kapsar. Zabarella, burada Thémistius'un yorumlama ve ayırt etmelerine tamamıyle uyan geniş açıklamalarda bulunur. Ona göre,

maddenin özüne, her şekilden yoksun oluş tekabül eder; bu maddenin var olma tarzına da bu ya da şu belirli şekilden yoksun oluş tekabül eder. Zabarella, ılımlı olmayan gerçekçiler sürüsüne katılmamış olmak için, Duns-Scot'un ilk maddeye ait olan iki hali pek kötü yorumlamış olduğunu anlatır. Duns-Scot, bu iki halin gerçek olmasını ister ve tözlerin türemesinden (génération) önce, türlü görünüşler altında var olan bir ilk olarak, ilk (premièrement première) maddeyi tasarlar, der. Böylece, Duns-Scot doktrinine göre, madde âlemin yaratılışından çok önce, Tanrısal düşüncede nesnel olarak var olmuş olur. Araya yaratanın iradesi girince, madde birdenbire ikincil olarak ilk (secondement première) olmak üzere halini değiştirmiş ve bu koşul içinde kendini tamlayacak olan biçimsel (formel) edimi beklemiştir. Zabarella, bunlar, lafla yapılmış ayırmalardır, gerçek ayırmalar değildir, der. Bunun kanıtı ise şudur: Madde ilk halinde Duns-Scot'un terimine oranla kendiliksel edime (acte entitatif) sahiptir ve madde bu edim sayesinde bir şeydir. Fakat bu kendiliksel edim, gerçek olarak kendilikten (entité) ayırt edilmemiştir; maddenin kendiliği de, maddenin kendisidir. Madde, kendi nedeni dışında oluşmuş ve şeklin ayrılamaz bir bitişiği halini almıştır. Şu halde nedenleri arasında madde nedir? Bir edim değil, saf bir düşündür. Duns-Scot'un zannettiği gibi, edimsel ve gerçek bir olan (étant) değil, aklın bir varlığıdır. Zabarella, tüm gerçekçilik imgelerinin kaynağı aynıdır, der. Bu imgeler (chimères), ona göre, bir laf sofizminden doğarlar. Bunları karıştırmamak için ne yapmalıdır? Sadece özü, varoluştan ayırt etmelidir. Tözün çözümlemesi, madde ve şekli verir; sonra, tözün iki öğesinden her biri ayrı ayrı gözlenmek mi isteniyor? Bu takdirde, maddede özne, şekilde edim bulunacaktır. Bu araştırmada daha uzaklara gidilebilir. Fakat; insel zihne, mister (sır) bölgesindeki bir zihnin hayal ettiği her şeye bir oluş yükleme izni verilmiş midir? Kuşkusuz hayır. Varoluş, yalnız eşyaya ve Tanrı'ya aittir. Bu iki varlık sınırı arasında ancak olabilen (possible) vardır; olabilen ise, içinde aklın varlıkları oturan bir âlemdir.

İşte Zabarella'nın adı geçen eserinin özeti budur. Onun diğer doktrinleri de, Aristo ve Saint-Thomas'nın görüşlerinden ibarettir. Yani, aydın adcılığın görüşünden başka bir şey değildir. Zabarella, üstatlarından yöntemiyle ayrılır. O, zamanında ve zamanındakiler gibi dogmacılığın (dogme) vakur tonunu almıştır. Her çeşit aşırılıklara düşman olan bu zekâ, doğal olarak da ağır ve ölçülü olduğu için, kimseyi incitmeyen bir vekara sahiptir. Zabarella, geleneksel sorunları hoş görmez; onları kendi tarzında açıklar. Onun yöntemi, XIII. yüzyıl mantığıyle XVI. yüzyıl retoriğinin bir çeşit uzlaşmış şeklidir.

ZACHARİA. Skolastik takma adını da almış olan bu Yunan filozofu, İskenderiye'de, Ammonius'ün yönetiminde felsefe dersi aldıktan sonra bir süre avukatlık yapmış, kilise işlerine girerek Mitilen keşişliğine getirilmiştir. Onun burada 560'ta öldüğü bilinmektedir. Felsefeyi ilgilendiren iki eseri vardır: Biri, *Ammonius* adındaki diyaloğudur ki, bunda genel olarak putatapan filozoflara ve daha çok İskenderiye filozoflarının yaratma dogmasına (dogme) saldırır ve bu dogmayı, insanın kaynak ve sonuyle ilgisi bakımından geliştirir. İkinci eseri, maniheizmin (manicheisme) iki ilkesi aleyhine ileri sürülmüş bir reddiyedir. Bu eserlerden birincisi, Tarinus tarafından şu adlarla birçok kez basılmıştır: *Zacharioe Scholastici Ammonius Seu de Mundi Opificio Contra Philosophos, Groece et Lat, Unacum Origenis Philocalia* (Paris, 1618 ve 1624. Daha sonra, Barthius, bunu Gazalı Enée'nin *Theophraste* adlı eseriyle birleştirerek bastırdı, Leipzig, 1655). Boissonade da bu son iki eseri, 1836'da Paris'de bastırdı. Maniheizm aleyhindeki eseri ise, Canisius'ün *Antiquoe Lectiones* adlı derlemesinin birinci cildinde yayımlanmıştır (Ingolstad, 1601).

ZANARDI, Michel. Latince adı Zanardius'tür. Yunan filozofu. 1570'te Bergama yakınlarındaki Organon'da doğmuş; 1641 ya da 1642'de Milano'da ölmüştür. Dominikenlerdendir. Bolognia'da felsefe ve Tanrıbilim öğrenmiş, İtalya'nın birçok şehirlerinde ikinci bilimi okutmuştur. Bıraktığı eserlerden birinde, Saint-Thomas'yı başarıyla yorumladığı görülür: *Saint-Thomas'nın Somme'unun Birinci Kısmına Dair Yorumlamalar* (Venedik, 1620). Diğer önemli eserleri: *Fizik ve Metafizik* (3 cilt, Venedik, 1615-1617). Bu eserde, Aristo'nun *Fiziğini* de inceler. *Tümeller Hakkında Tartışmalar* (Venedik, 1629).

Bkz. Morhof, *Polyhistor* (cilt II, liv. I, ch. XIV).

ZELLER, Eduard. Alman felsefe tarihçisi. 22 ocak 1814'te Kleinbottwar'da (Wurtemberg) doğdu, 19 mart 1908'de Stuttgart'da öldü. Zeller, filozof olduğu kadar da dilci ve Tanrıbilimcidir. 1847'de Bern'de, 1849'da Marburg'da Tanrıbilim okuttu; 1862'de Heidelberg, 1872'de Berlin Üniversitelerinde felsefe profesörlüğüne getirildi. Kendisi, yüksek öğrenimini, Tübingen Üniversitesinde yapmış,

1840'ta hocalık mesleğine bu üniversitede Tanrıbilim doçenti olarak başlamıştır. Marburg Üniversitesindeyken Klerikal Par. tiyle tartışmalara da girmek zorunda kalmıştı. Zeller, daha çok, eskiçağlar felsefesiyle uğraşmıştır. Hegel'in etkisinden kurtulamamıştır. Felsefe tarihine dair olan eserleri, en güvenilebilir kaynaklardan sayılır. Başlıcaları şunlardır: *Die Phil. der Griechen in ihrer Geschichte* (Birinci kısım, 2 cilt: *Allegemeine Einleitun. Vorsokratische Phil.* (6. baskı, Berlin, 1919-1920). Bu eseri, Emile Boutroux, 4. baskısından Fransızcaya çevirmiştir (2 cilt, Paris, 1877-1882). İkinci kısım: I. bölüm: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie* (4. baskı, 1888). Bu eserin bir kısmını, G. Belot, 3. baskısından Fransızcaya çevirmiştir (Paris, 1884). II. bölüm: *Aristoteles und die Alten Peripatetiker* (3. baskı, 1879). Üçüncü kısım: I. bölüm: *Die Nacharistotelische Philosophie* (4. baskı, 1913). Tamamı İngilizceye de çevrilmiş olan bu üçüncü kısım, Yahudi-Yunan (Judéo-Hellénique) felsefesiyle Yeni Eflatunculuğu kapsar. Bu felsefe tarihi, önce üç cilt olarak basılmış (1844-1852), sonra da burada kaydettiğimiz gibi, 6 cilt olarak yayımlanmıştır. *Grundriz der Geschichte der Griech Phil.* (1883, 13. baskı, 1928); *Frierich der Groze als Philosophia* (1885); *D. F. Strauss, in Seinen Leben und Schriften* (Bonn, 1894)... vb. Zeller, Theologische Jahrbrücher dergisini kurmuş; David Strauss ve Christian Baur'un tarihsel yöntemine bağlanmış; Kant'ın bilgi problemine dair eleştirilerini Hegelci bir anlayışla yeniden ele almıştır.



Zeller'i, *Le Bienheureux Henri Suso* (Paris, 1922) adlı eserin yazarı olan R. Zeller ve *L'Idée de l'Etat chez Saint-Thomas* (Paris, 1910) adlı eserin yazarı olan J. Zeller ile karıştırmamalıdır. Zeller'in Fransızcaya çevrilmiş olan eserinden biz de yararlanmış bulunuyoruz.

Bkz. Dilthey, *Aus Eduard Zellers Jugendjahren* 4. cilt, 1921); H. Diels, *Gedachtnisre die auf Eduard Zeller* (1908).

ZENODOTUS. İlkçağlarda bu adı taşıyan dört filozof vardır: 1. Selösili Diojen'in öğrencisi olan stoacı Zenodotus. 2. İskenderiye Okulunu Gazalı İsidor'dan sonra yönetmiş olan Yeni Eflatuncudur ki, Damassius bir süre bunun ve İsidor'dan önce okulu yönetmiş olan Marinus'ün derslerini dinlemiştir. Bu iki Zenodotus da önemli kişiler olmayıp, kendilerinden hiç bir eser kalmamıştır. Diogéne Laêrce (liv. VII), stoacı olan Zenodotus'un, hocası Zenon hakkında yazdığı bir parçayı naklet-mektedir; manzum olan bu parça şudur: "Zanaatkârlığı kurdun; zengin övünmelerini tahkir etti. Zenon, beyaz kirpikli ağır adam!.. Sen erkekçe bir akıl yürütme buldun; gözüpek özgürlüğün anası olan düşünmeli (müteemmil) karara göre, kendini bilgece yönettin. Vatanın Fenike'dir diye seni kim ayıplayabilir?.. Yunanistan'ın, tüm kitaplarını kendisine borçlu olduğu Kadmus de Fenikeli değil midir?" (Bu Kadmus, Fenike Kralı Agénor'un oğluydu; Theobes sitesini kurmuş ve Yunanlılara alfabeyi öğretmiş sayılıyordu; bunun içindir ki, Zenodotus, Yunanlıların tüm kitaplarını ona borçlu olduğunu gösterir). 3. Gramerci ve eleştirimci bir Zenodotus daha vardır ki, bu Efeslidir; Homeros'un eserlerini, özel bir yöntemle çözümlemiştir. M.Ö. 280'de yaşadığı bilinmektedir. 4. Malluslu Zenodotus, Krates'in öğrencisi ve Aristark'ın hocasıdır.

Bkz. F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum* (1859, s. 5-43); I. E. Sandys, *Hist. of Class. Schol.* (1906).

ZENON (Elealı). M.Ö. 490'da Büyük İtalya' daki Elea sitesinde doğmuş olan Yunan filozofu. 430'da öldürülmüştür. Eflatun'un *Parmenides* adlı diyaloğundan öğrendiğimize göre, Zenon, hocası ve arkadaşı olan Parmenides'le birlikte Atina'ya gelmiştir. Hocasından 25 yaş küçüktür. Strabon, onun Fisagorcu olduğunu ve Elea'yı pek iyi yönettiğini anlatır. Diogéne Laêrce'e göre, Zenon, Telentagoras'ın piçidir ve Parmenides tarafından evlât edinilmiştir. Hocasıyle Atina'ya geldiği zaman, 20 yaşında olan Sokrat, her ikisinin de derslerini dinlemişti. Zenon, güzel, sağlam, uzun boylu ve zengin olmak gibi doğanın her çeşit nimetlerine sahip olan yüksek yaradılışlı bir insandı. Bunun içindir



ki, Eflatun, *Parmenides ve Phaidros (Phêdre)* adlı diyaloğlarında ona, Elealı Palamed adını vermiştir (Palamed, Trova savaşlarında kendini gösteren kahraman bir prenstir).

Zenon, Neark ya da Diodemon adında bir müstebidi devirmek için giriştiği bir teşebbüste düşmanının eline düşmüş, kendisine suç ortaklarının adlarını söylemesi ve Lipara'ya silah taşıdığını itiraf etmesi emredilmişti. Bunun üzerine filozof, önce müstebidin tüm arkadaşlarının adlarını saymış, sonra da müstebidin kendi adını söylemiş ve nihayet onun kulağına da bazı şeyler söyleyeceğini anlatarak sözde düşmanının kulağını ya da burnunu ısırmak suretiyle bir parça koparmış ve etrafını sarmış olanlara, "Yapmak istediğim şeyden sonra, müstebidin köleleri olmaya devam ederseniz alçaklık etmiş olursunuz!" diyerek kendi dilini de ısırarak koparmış ve düşmanının yüzüne fırlatmıştır. Bu söylenti doğru olmasa bile, Zenon'un yurtseverliğiyle cesaretinin kanıtıdır. Diogéne Laêrce'in yazdığına göre, Zenon, taşlanarak ya da bir değirmentaşı altında ezilerek öldürülmüştür. Ozan Hermip, bir manzumesinde onun için, "Senin bedenin parçalandı, fakat kendin değil!.." demişti. Zenon, sövüp saymalara dayanamazmış, "böyle hareket etmezsem, övmelere karşı nasıl duygulu olabilirim?" dermiş. O, daima Elea'da oturur, bazı bazı Atina'ya gelirmiş; güzel ve çekici bir dille konuştuğu için, etrafına seçkin bir gençlik kitlesini toplamaya muvaffak olurmuş; Plutarkos'a inanılırsa, Perikles de onun derslerine devam edermiş. Zenon, pek yüksek bir ücretle ders verirmiş. Bu âdet, Sokrat zamanına dek yaygındı.

Zenon, Parmenides'in sistemine bir şey eklemiş değildir; sadece onu, İyonya Okuluna karşı savunmuştur. Bunun içindir ki, Aristo, onu diyalektiği yaratmış sayar. Elea Okulunda düşündüklerini nesir diliyle yazan ilk filozof da Zenon'dur. Diogéne Laêrce, onun bazı eserler yazdığından söz ederse de, bunların adlarını vermez. Suidas ise, şu eserleri onun yazmış olduğunu kaydeder ki, bu adlar bile onun meslek ve karakterine uygun görünürler: *Kavgalar ya da Tartışmalar; Empedokles'i İnceleme ya da Açıklama; Doğacı Filozoflara Karşı* (belki de İyonyalılara ve daha çok Fisagorculara karşı); *Doğaya Dair.* Eflatun da *Parmenides*'inde, Zenon'a bazı eserler yazmış olduğunu, bunları istemeyerek yayınladığını ve gençliğinde yazmış olduğunu söyletir ve bu diyaloğu yazdığı zaman, Zenon'un kırk yaşında olduğunu kaydeder. Bu itibarla bu eserlerin M.Ö. 460'tan önce yazılmış olduğu anlaşılır. Zenon, bu tarihten sonra da bazı eserler yazmış olabilir. Eflatun, adı geçen diyaloğunun başlangıcında, onun eserlerinden birinin tarzı hakkında genel bir düşün vermektedir. *Söylevler* adını taşıyan bu gençlik eseri, birçok bölümlere ayrılmış ve her bölüm de birçok önermelere, hasımlarının ileri sürdükleri varsayımlara ayrılmıştır; sonuç olarak da, bu önermelerle varsayımların saçma oldukları gösterilmiştir. Zenon, hasımlarının ileri sürmüş oldukları düşünleri, önce doğru kabul ediyor, sonra bunların saçma olduklarını tanıtlamaya çalışıyor; yani, hasmının kabul etmiş olduğu postülatlardan birini alıyor, bundan iki karşıt sonuç çıkarıyor. İşte, onun mantıkla karıştırılmaması gereken diyalektiğinde kullandığı şekil buydu. Gerek yazılarında, gerek sözlü tartışmalarında onun diyalog şekline baş vurduğu, sorular sorup, karşılık verme usulüne uyduğu da anlaşılıyor. J. Burnet'nin kaydettiğine göre, Zenon'un diyalog yazmış olduğu kuşkulu olmakla birlikte, Aristo, *Fizik* adlı eserinde, Zenon'un böyle bir şey yapmış olduğunu ima ettiği halde, ilk kez düzyazı (mensur) diyaloğunu yazmış olan da Anexamenos olduğunu yazmaktadır. Zenon'un zamanımıza dek gelebilen eseri, Empedokles'i yorumlamadır. Diels'in tahminine göre, bu eser, Empedokles'i yorumlamaktan çok, yıkma amacını güder.

Zenon, zamanının çokculuğuyle (pluralisme) maddeciliğine saldırmıştır. Mile filozofları, bilimin esasını duyumlarda aramışlardı; Zenon ise, bunların bizi aldattığını, akla önem vermenin daha doğru olacağını savundu. Bu suretle duyular aracılığıyle algı psikolojisine dikkati çekti. Onun tüm amacı, Parmenides'in Birlik kuramını savunmaktan ibarettir; o, bu işi o kadar başardı ki, Eflatun, "Zenon, der, üstadının hareket etmeyen Bir'ini, aksi tezlerin boşluğunu göstermek suretiyle tanıtlamıştır. Onun bu konudaki başarısı dolayısıyle kendisine 'Elea cambazı' sıfatı verilmiştir. Zenon'un Bir ve Birçok hakkındaki kanıtlarını, Semplisius'ün *Fizik* adlı eserinde, harekete dair olan kanıtlarını da Aristo'nun *Fiziğ*inde bulmaktayız. Bu konuda Semplisius'ün Zenon'dan nakletmiş olduğu üç parça, Diels'in sıralamasına göre şunlardır:

1. "Eğer Bir'in büyüklüğü yoksa, kendisi olsa bile var olmayacaktır; fakat eğer varsa, her birinin herhangi bir büyüklüğü ve herhangi bir kalınlığı olacak ve diğerinden herhangi bir uzaklığı da bulunması gerekecektir. Onun önündedir, demek de aynı şeydir; zira, bu önünde olan da bir büyüklüğe sahip olacak ve onun önünde de bir şey bulunacaktır. Bunun bir kez ya da daima böyle olduğunu söylemek de aynı şeydir. Zira, ondan

hiç bir parça sonuncu olmayacaktır ve bir başkasıyle karşılaştırılamayacak hiç bir şey yoktur. Şu halde eşya birçokluk ise, bunlar, hem bu büyüklükler, hem de küçüklükler olacaktır. Bütünün büyüklüğüne sahip olmaması bakımından küçük, sonsuz olması bakımından da büyük olacaktır".

2. "Zira, eğer herhangi bir başka şey eklenmiş olsaydı, onu daha büyük yapamazdı. Bundan dolaysız olarak çıkan sonuç, eklenenin hiç bir şey olduğudur. Fakat, büyüklüğü olmayan bir şey, diğer bir şeyden çıkarılırsa, o şey de daha küçük olmaz ve diğer cihetten başka bir şey eklenirse, o şey artmış olmaz. Eklenen şeyin bir şey olmadığı ve çıkarılmış olanın da hiç bir şey olmadığı aşikârdır".

3. "Eğer eşya birçokluk ise, bu şeyler, gerçekten (exactement) çok ya da az olmaksızın kendileri kadar sayıca çok olmak zorundadırlar. Şu halde, eğer onlar, kendilerinin olduğu gibi, sayıca çoksalar, sayı bakımından sonlu olacaklardır. Eğer şeyler birçokluk iseler, sayıca sonsuz olacaklardır; zira, aralarında daima başka şeyler, bunların arasında da yeniden diğer şeyler bulunacaktır ve böylece eşya sayıca sonsuzdur".

Aristo'nun *Fiziğ*inde, Dichtomie kanıtı dediği şey budur. Örneğin, bir çizgi noktalardan yapılmışsa, şu soruya karşılık vermek zorunda kalırız: "Verilmiş bir çizgide kaç nokta vardır?". Diğer taraftan bir çizgi ya da çizginin herhangi bir parçası iki yarıma bölünebilir; o suretle ki, eğer bir çizgi noktalardan yapılmışsa, daima işaret ettiğimizden daha çok sayıda noktalara sahip olacaktır.

Bu parçaları açıklayalım: Görülüyor ki, Zenon, çokluğu bir miktar ya da büyüklük gibi düşündüğü zaman, şu sonuçları elde etmektedir: Büyüklük ya birbirinden farklı birliklerden ibaret olan bölünemez bir şeyden bileşiktir; yahut kısımları birbirinden farklı olan bir uzamdır (étendue). Birinci varsayıma göre, büyüklük, ya kısımların toplamıdır; bu takdirde büyüklük, birtakım hiçlerden bileşmiş olacağından, büyüklüğün kendisi de hiç olacaktır. Yani, büyüklüğe bir şeyin eklenmesi ya da ondan bir şeyin çıkarılması olanaksız olacağından, varlık sonsuz bir küçüklük içinde yok olacaktır. İkinci varsayıma göre ise, sonsuz bir şeyin gerçekliği kabul edilince, gerçek olan bir şeyin sonsuz sayıda kısımlardan bileşmiş olması gerekir. Bu takdirde de, büyüklük sonsuz bir surette büyümüş olur. Zenon, çokluğu sayı olarak dikkate alınca şu sonuca ulaşıyor: Eğer sayı gerçekse, ya eşyadır; bu takdirde, bu gerçek olarak birbirinden farklı olan eşya, sınırlı bir sayıda olacaktır; yahut birtakım aracılara dayanacaktır ki, bunların her biri, ayırt edilebilmek için, sonsuz aracılara muhtaç olacak, bu itibarla da, hepsi sayıca sonsuz olacaktır.

Zenon, çokluk, bir gerçeklik olduğuna göre de, şu sonucu çıkarmaktadır: Eşya birbirinin dışındadır ve her biri gerçek bir yeri işgal etmektedir. Bu gerçek yerler, yine gerçek olan diğer bir yerde bulunmak zorundadır; böylece, gerçek yerler sonsuz gerçek olan yerler içinde olacaktır; öyleyse, çokluk gerçek olamaz.

Zenon'un diyalektiği, Eflatun'un hissettirdiğine göre, Fisagorcılara yöneltilmiş gibidir. Yani o, Parmenides'e karşı olanların, eşyanın birçokluk oluşturduğuna dair olan düşüncelerine saldırmıştır. Yani o, birlik hakkındaki bazı varsayımlara itiraz etmiştir. Semplisius, *Fizik* adlı eserinde, Ödem'in aynı adı taşıyan eserinden Zenon'un şu tümcesini nakleder: "Eğer biri bana, birliğin ne olduğunu söyleyebilirse, eşyanın ne olduğunu söylemeye yetenekli olurum". Onun bu tümcesini Alexandre, şöyle yorumlamıştır: "Zenon, bu suretle eşyanın birçokluk olmasının olanaksızlığını göstermiştir. Zira o, eşya içinde birlik olmadığına, çokluğun sayısı çok birlikleri anlattığına inanmaktadır". J. Burnet'nin değindiği gibi, burada Fisagorcuların düşüncesi savunulmuş değildir. Zira onlar, her şeyin birlikler toplamına dönüştürülebileceğini kabul ederler ki, Zenon da bunu onaylamaktadır. J. Burnet, bu görüşü, Bertrand Russell'in, *Principles of Mathematics* (s. 347) adlı eserinde, çokluk bakımından Zenon'un kanıtlarını ölçüsüz bir surette ince ve derin saydığına işaret eder. Eflatun da, Zenon'un çokluğu, saçmalığa (absurdité) dönüştürdüğünü söyler.

Zenon'un şaşırtmacalarından (apories) biri ve dolayısıyle tüm tanıtlamaları, hareket üzerinde toplanır. Zira, hareket kalkacak olursa, türeme ve ölüm, çoğalma ve azalma, değişme ve bir sözcükle, tüm doğal olaylar ve hatta doğanın kendisi, zorunlu olarak kalkmış olacaktır. Çünkü hareket, doğanın genel hayatı ve doğanın varoluşunda ilk koşuldur. Hareket olmadan Tanrı, varlıkların çokluğunu tasarlayamaz. Zira, çokluğu doğuran bölünme, bir hareket şeklinden başka şey değildir. Fakat, hareket hangi koşullarla kaldırılabilir? Bu, içine, aklımızın tüm değişmeleri yerleştirmiş olduğu uzam ve uzayı kaldırmak koşuluyle olanaklıdır. Eğer zaman ve uzaydan birlik kavramını silecek olursak, ya da onları sürekli bir bütün olarak kabul edeceğimiz yerde, her birini sonsuz bir surette bölünebilen noktalar ve lâhzalar gibi kabul edebilirsek, zaman ve uzay da silinmiş olur. Zenon, tüm kanıtlarını, İyonya Okulunun en yüce

sonucu olan bu zaman ve uzayın eriyip gitmesi üzerine dayar. Aristo'nun da (*Physique*, liv. VI, ch. IX) kaydettiği bu gerçek, Zenon'un *Controverses (Tartışmalar)* adlı eserinin parçaları olarak dört şaşırtmacada açıklanabilir; bunları aynen naklediyoruz:

1. "Hareket, olanaksızdır; zira hareket etmekte olan şey, sona ulaşmadan ortayı geçmek zorundadır". Parmenides sistemi, hareketin olanaksızlığını savunmuştu. Zenon, bu konuda yeni bir kanıt getirmemiştir; fakat o, nicelik (kemiyet) anlayışına büyük bir ilerleme sağlamıştır. Aristo, adı geçen eserinde, Zenon'un kanıtlarını aynıyle şöyle kaydetmiştir:

a) Sen bir durağın (stade) son ucuna ulaşamazsın; sonlu bir zaman zarfında, bir sonsuz noktalar sayısını aşamazsın. Sen, verilmiş olan herhangi bir aralığın (distance) bütününü aşmadan önce, yarısını ve bu yarısını aşmadan önce de bunun yarısını aşmak zorundasın. Böylece, verilmiş olan herhangi bir uzay (yer) içinde bir sonsuz noktalar sayısını izlersin, fakat sonlu bir zaman içinde, sonsuz bir sayıyı birbiri ardından yakalayamazsın.

b) Aşil, kaplumbağayı asla geçemeyecektir. O, önce kaplumbağanın hareket ettiği yere ulaşacak ve bu zaman zarfında kaplumbağa bir miktar ilerleyecektir. Aşil, bunu da geçmek zorundadır. Kaplumbağa da bundan yolun bir ucuna ulaşmak için yararlanacaktır. Bu suretle Aşil, sürekli olarak kaplumbağaya yaklaşacak, fakat ona asla yetişemeyecektir. Zenon, bundan da hareketin asla var olmadığı sonucunu çıkarmaktadır ve burada dayandığı ana düşün, uzayın sonsuz bir surette bölünebilirliği ve süreksizliğidir ve bu iki koşucunun arasında daima sonsuz surette küçük bir aralığın kalmış olmasını kabul etmekten ibarettir.

c) Uçmakta olan ok, sükûn halindedir. Zira, bir şey, kendi kendine eşit bir yer işgal ettiği zaman, sükûn halinde olur; uçan ise, kendine eşit olan herhangi bir uzayı daima ve herhangi bir anda işgal ediyorsa hareket edemez.

Bu iki şaşırtmaca aynı esasa dayanır; yani, eğer zaman, lâhzalar toplamından ibaretse ve hız noktaları da gerçek iseler, hız ve zaman, her iki koşucu tarafı için de aynı ilişkiye sahip olacaktır. Yani Zenon'a göre, hareket incelenirse, bir aralığı geçmek için, bu aralığın kapsadığı en küçük noktalardan birer birer geçmek gerekir. Bir noktadan diğer bir noktaya geçmek demek, her bir nokta üzerinde sonsuz bir surette küçük bir miktar durmak demektir. Bunun içindir ki, yayından fırlayan ok, gerçekte yerinde durmaktadır; fakat bize hareket etmiş ve bir yere gitmiş gibi görünmektedir ve hareket etmekte olduğunu iddia ettiğimiz her dakikada ok, artık bulunduğu yerde değildir. Şu halde, ne okun, ne hareketinin başlangıcı, ne de hareketinin amacı belli değildir; fakat ok, devam eden ve ardalanan birtakım duraklamalar silsilesi içinde hareketli gibi görünmektedir. Bu itibarla hareket eden bir şeyin aynı zamanda ve aynı uzayda hem var, hem de yok olması gerekir. Bunu ise, akıl kabul edemez. Bu kanıt da, Zenon, zamanı bölünemez lâhzaları olan bir bileşik saymaktadır. Nihayet Zenon, zamanı, uzam gibi kabul ederek varlığı inkâr eden şu sonuca ulaşır:

Bir şeyin değişmesi demek, ne eski, ne de yeni hal içinde bulunamamak demektir. Zira, değişen şey, önceki halinden çıkmıştır. Demek ki, değişen şey, her saniye başka bir şeydir; bu takdirde hiç bir şey yoktur. Zira, madde ya bileşiktir, ya yalındır; eğer yalın ise, uzamdan, bileşik ise köklü öğelerden yoksundur. Öyleyse birliğe sahip değildir; yani, varlık yoktur. (Bu inkâr, eski Yunan'da Zenon'la bir hayli alay edilmeye neden olmuştu; tıpkı iki yüzyıl önce, Berkeley'in mutlak maddesizliği savunan ülkücülüğüyle alay edildiği gibi).

Bu kanıtlardan Zenon'un, uzay hakkındaki görüşü de açıkça anlaşılmaktadır. Aristo, *Fiziğ*inde, Fisagorcu bir uzay anlayışı aleyhine yönetilmiş gibi görünen bir kanıtı ima eder ki, bu, Semplisius'ün *Fiziğ*inde de şu şekilde ifade edilmiştir: "Eğer bir uzay varsa, o, bir şeyin içinde bulunur ve bir şeyin içinde bulunan ise, uzay içindedir; bu suretle uzay, uzay içinde olacak ve bu sonsuzluğa dek böyle devam edecektir. Bunun içindir ki, uzay yoktur". Bu suretle Zenon, cismi, işgal ettiği uzaydan ayırmaya çalışmıştır. Yani, bir cisim, uzayın (içinde) ise, daha ileri giderek, uzayın neyin içinde olduğunu sorabiliriz. Bu, Parmenidesçi boşluk anlayışını güçlendiren bir iddia sayılır.

d) Zamanın yarısı, zamanın iki katına eşit olabilir: Aynı uzunlukta üç paralel yolu varsayalım; bunlar üzerinde bulunan örneğin, A treni hareket halinde, B treni duruyor, C treni ise, A treninin aksi doğrultuda ve fakat A treninin hızına eşit olarak hareket etsin; B treni ilerlediği yolun sonuna ulaşabilmek için A treninin muhtaç olduğu zaman, C treninin ilerlediği yolun sonuna ulaşmak için gereken zamanın iki katı olacaktır. B, bu şaşırtmacadan, zaman içindeki hareketin bağıntılı (relatif) olduğunu, bu itibarla da hareketin mutlak ve saf olarak nesnel ve gerçek olamayacağı sonucuna ulaşır.

Zenon, bunlardan başka şaşırtmacalar da vermiştir; Aristo, bunlardan bazılarını nakletmiştir. Örneğin, "her hareket bir değişmedir; değişmek ise, ne olmuş olan, ne de olacak olandır; şu halde değişen şey yoktur, ya da değişme ve bu itibarla da hareket vukua gelmemiştir". Şaşırtmacası bu türtendir. Zenon, uzay için, çokluk düşününe dayanarak şöyle bir itiraz ileri sürmüştür: Uzay, cisimlerin yeridir; fakat uzayın kendisi, hangi uzayın içindedir? Başka bir uzayda denilecek; fakat bu uzay da başka bir uzay içinde olacak; böylece, her uzay, sonsuz bir surette başka bir uzayın içinde bulunacaktır. Şu halde çokluk olanaksızdır; birlikten başka bir şey yoktur.

Zenon, Parmenides küresinin sürekli oluşu ile Fisagor'un süreksiz varlığı arasındaki çelişikliği fark etmiştir. Bu, birliği savunurken kullandığı diyalektikten açıkça anlaşılmaktadır. Onun şaşırtmacalarıyle gerçekte hiç bir şey tanıtlanılamaz. Fakat, o zamana dek ortaya konmuş olan sorunlar üzerinde başka türlü de düşünülebileceğini göstermektedir. Bu itibarla Eflatun, bu şaşırtmacalara ciddî oyunlar niteliğini vermekte haklıdır. Onun diyalektiği, Sokrat'ın diyalektiğine etki yaptığı gibi, sofistlerin retoriklerine de bir etki yapmıştır. Onun yöntemiyle ciddî bir şey tanıtlanılamaz; fakat hasmı yenilgiye uğratmakta işe yaradığı gibi, kandırmış olmasa bile, yanıt bulamayacak bir duruma getirme başarısına hizmet eder. Zenon'un özel bir doktrini yoktur; o, çokculuğa karşıdır; Parmenides'in düşündüklerini benimsemiştir. Kullandığı yöntemin çıkardığı sonuçlar bakımından kuşkuculuğun doğmasına hizmet etmiştir. Onun, gerek matematiğe ve gerek felsefeyi ilgileyen görüşlere yeni bir hız ve yön verdiği genel olarak kabul edilir. Zenon'un fiziği hakkında Diogéne Laêrce şunları kaydeder ki, bunlar da Parmenides'in ilkelerine dayanır: "Birçok âlemler vardır; boşluk yoktur; tüm varlıkların ilkesi sıcak, soğuk, kuru ve yaştan ibaretir ve bunlar karşılıklı olarak şekil değiştirirler. İnsanlar, topraktan doğmuşlardır; ruh da bu dört öğenin eşit olarak birleşmesinden meydana gelmiştir" (liv. IX). Yunan felsefesine, varsayımı ilk kez getiren Zenon olduğu gibi, hareket, zaman, uzak, miktar... vb. gibi kavramların duyulur algılarımızla olan aykırılığını da Zenon tanıtlamış, differansiyel hesabını hazırlayan bir düşünce tarzını da o kurmuştur.

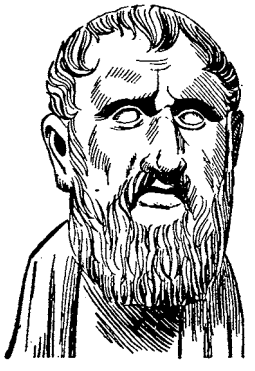
Bkz. J. Burnet, (s. 356-368); T. Gomperz (cilt I, s. 229-244); P. Bayle, (*Zenon* maddesi); F. Ueberweg, *System der Logig* (3. baskı, s. 409 vd.); L. Robin, (s. 110-114); V. Brochard, Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne'de Elea'lı Zenon hakkındaki yazısı (1912, s. 3-20); Xenophan'daki bibliyografya. H. D. P. Lee, *Zenon of Elea* (Cambridge, 1936); H. Frankel, *Wege u. Formen Fruhgriech, Denkens* (1955); F. Cajou, *Hist. of Zenons Arguments Against Motion* (1915) ve tüm felsefe tarihleri.

ZENON (Sidonlu). Epikürcü Yunan filozofu. M.Ö. 150'de doğdu, 100. yıla doğru da, Epikür Okuluna şef oldu. Apollodor'un öğrencisidir. Ciceron'la Gadaralı Philodem'in hocasıdır. Ciceron, onun yüksek bir belâgatle ders verdiğini, birçok eserlerinde takdirle anlatır (*De Notura Deorum; De Finibus bon et Mal; Epist. ad Atticum...* vb. eserlerinde). Ciceron'a göre, Zenon, Epikür'ün bahçesinde garip kepazeliklere neden olmuş; doktrini de Epikür' ünkinden farklı değilmiş. Zenon, stoacılarla, tanrıların niteliğine dair tartışmalara girişmiştir. Bu konudaki eserlerinin adlarıyle bunların özetini Philodem vermiştir: *Töreler ve Düşüklükler; Dersler ya da Kuşlar* bu türdendir. Herculanım'da çıkmış olan papirüslerde, onun bazı yazıları da bulunmuştur. 76 yılında ihtiyar bir halde bulunan Zenon'un, stoacı Denys ve diğer iki filozofla yaptıkları bir tartışmayı Philodem, *İşaretlere Dair* adlı eserinde nakletmiştir: Bilindiği gibi Epikür, olaylardan, boşluk ve atomlardan ibaret olan görülemez gerçekliklere geçmek için işaretler yapmıştı. Örneğin, hareket, ona göre, boşluğun işaretiydi. Densy, buna, geçici olaylardan boşluk ve atomlar gibi başka bir düzenden olan ebedî ve değişmez gerçekliklere geçilemez, diye itiraz eder ve eğer bu, gözlenenle türlerin değizmemezliğinden (immutabilité) atomların sabitliğini çıkarmak gibi gözlenenle olan analoji üzerine kurulursa, onu ya özdeş hallerle sınırlamak gerektir (bu takdirde o, verimsiz olur), yahut benzerliğin derecesini işaret etmek gerekir; bu takdirde de pek indîliğe düşülmüş olur, der. Zenon, buna karşılık olarak, "benzeyenden benzeyene geçmekten ibaret olan" Epikürcü tümevarımı savunur. Ona göre, görülmemezlik, bizim için küçüklük yüzündendir; fakat, varoluş koşulları küçükler için de büyük olarak gözledikleri-mizin aynıdır. Örneğin, görebildiğiniz her hareket de, engeller uzaklaşmadıkça oluşamamak gibi ortak bir karaktere sahiptir; gizli olan hareketler için de keyfiyet aynıdır (E. Bréhier, cilt I, s. 408).

Bkz. Columina Herculanencia, (cilt VI, 1839); Jean Voilquin, *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thalès à Prodicos* (Garnier yayınlarından).

ZENON (Tarsuslu). Stoacı filozof. M.Ö. II. yüzyılda yetişmiştir. Zenon, Babilli Diojen'le

birlikte âlemin, evrensel yanıp tutuşmayla (conflagration) sona ereceğini kabul etmiş (Özebüs), fakat yargılarını askıda bırakmıştır. Bunlara karşı Sidonlu Boéthius, âlemin bozukluğa uğramayacağını savunmuş ve Tanrısal karakterle âlemin bozulabileceğinin uzlaşamayacağını savunmuştur (E. Bréhier, cilt I, s. 394-395). Zenon, 'stoanın direği' unvanını almış olan Tarsuslu Chrysip'in



öğrencisidir. Tennemann, Zenon'un M.Ö. 212'ye doğru yaşadığını kaydeder. Onun üstadından sonra Stoa Okuluna şef olduğunu, eserleri azsa da, öğrencilerinin çokluğunu anlatır. Kleant, felsefeyi diyalektik, retorik, ahlâk, politika, fizik ve Tanrıbilim olmak üzere altı kola bölmüştü. Diogéne Laêrce'in naklettiğine göre, Tarsuslu Zenon, bunların, mantığın ve felsefenin bölümleri değil, toplamı olduğunu kabul eder. (R. Genalle, bu anlatımı yerinde bulmaz. Zira Kleant, bunları mantığın değil, felsefenin bölümleri olarak göstermiştir. Bu itibarla Zenon, bunları mantığın bölümleri olarak göstermiş olan bazı stoacılara itiraz etmiştir, der).

ZENON. Stoacılığın kurucusu., M. Ö. 350 (332?) de Sittium'da (Kıbrıs kasabalarından) doğmuş, 264'te Atina'da ölmüştür. Bir söylentiye göre öldürülmüş, fakat daha kuvvetli belgelere göre intihar etmiştir. Sittium, bir Fenike sömürgesiydi; fakat içinde oturanlar Yunanlılardı. Hayatının son zamanlarını Makedonya Kralı Antigone Gonatas döneminde geçirdiği için uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Diogéne Laêrce, onun hiç hastalanmadan doksan sekiz yıl yaşadığını, okulundan ayrılıp evine giderken yolda düştüğünü ve bu yüzden bir parmağının da kırıldığını, bu sırada ozan Nisbe'nin, *"Geliyorum, niçin beni çağırıyorsun?"* mısraını söyledikten sonra öldüğünü anlatır. Zenon'un babası, Minaseas ya da Deme adında bir tüccardı. Bir söylentiye göre, bu adam, zaman zaman Atina'ya gelir ve dönüşünde oğluna Sokrat doktrinine uygun kitaplar getirirmiş. Zenon, bunları okumak suretiyle felsefeye bağlanmış; bir söylentiye göre de, Zenon'un kendisi ticaret amacıyle boya yüklettiği bir gemiyle Pire'ye kadar gelmiş, fakat limanda gemi batınca, zaten de pek sevmediği bu sanattan soğumuş ve Atina'ya gelerek bir kitapçının yanına girmiştir. Burada, Xenophan'ın *Mémorables*'ının ikinci kitabını okumuş, bu suretle felsefeye büsbütün bağlanmıştır. (Bu eserin ikinci kitabı, Sokrat'la, Aristippos arasında geçen hazza dair uzun bir tartışmayı kapsar). Sözde Zenon, kâhine: "İyi yaşamak için ne yapmalıyım?" diye sormuş; o da kendisine: "Ölülerin rengine girmesi" gerektiğini anlatmış; Zenon, bu tümceden eskileri incelemesi emrediliyor anlamını çıkararak, sürekli bir surette okumaya koyulmuştur. Bir gün kiniklerden Krates'e rastlamış, onu takip etmiş, derslerini dinlemiştir. Kendi okuttuğu ahlâkın birçok esaslarını da, bu filozoftan almıştır. Fakat, kiniklerin kabalığından sıkıldığı için, hocası, onun utangaçlığını gidermek amacıyle öteden beri âdetleri olan bir deneye baş vurmuştur: İçinde, mercimek püresi bulunan bir tası, caddede, belli bir yere götürmek için Zenon'a vermiş; fakat Zenon, bunu mantosunun altına saklamak isterken üstüne başına dökmüş, utancından kaçmaya başlamış; Krates de, arkasından, "Küçük Fenikeli, neye kaçıyorsun?!.. Sana bir kötülük etmedim ki!.." diye bağırmış. Zenon, daha yüksek ve asil bir öğrenim almak için, kinikleri terk ederek Stilpon'un derslerine başlamıştır. Bu filozof, daha ince bir ruha, akla uygun ve ılımlı alışkanlıklarla ilkelere sahipti. Bir süre sonra bundan da ayrılarak Megarya Okulunun en güçlü diyalektikçilerinden Diodor Kronus'un öğrencisi oldu. İşte bu son iki filozofun etkiseyledir ki, stoacılığın diyalektiği doğmuştur. Zenon'un son hocası Akademi'de Eflatun'un yerine geçmiş olan Xenokrat ve Polemon'dur. Bunlar, Zenon'a bilimin türlü bölümlerini toplu olarak öğretmiş, fiziği ahlâk diyalektiğine bağlamayı ve doğayı zihin kanunlarına bağlı olan canlı bir varlık gibi tasarlamayı anlatmışlardır.

Zenon, yirmi yıl kadar çeşitli okullarda çalıştıktan sonra, bunların hepsini bir okulda birleştirmeyi düşünerek Stoa Poikile denilen ve evvelce ozanların toplanma yeri olan Poesile'deki (resim galerisidir), kemerin (portik) yanında ders vermeye başladı. Stoa (kemer) ve stoacılık deyimi, kurduğu okulun yeri dolayısıyle verilmiştir. Başlangıçta Zenoncular denilen bu okul mensuplarına sonradan Stoacı adı verilmiştir. Bu ad daha önce de burada oturan ozanlara verilmişti. Filozofları yeren ozan Timon, Zenon'u, bu anıtı işsiz güçsüz, fakir ve kötü giyinmiş insanların barınağı yapmış olmakla suçlandırır; fakat Diogéne Laêrce ve diğer tarihçilerin anlattıklarına göre, Zenon, kalabalıktan çekinen, dinle-

yenlerinin azalması için ücret alan bir filozoftu. Sözleri, sert, soğuk ve bulanıktı. Kadından hoşlanmaz, inzivayı sever, kanaatkâr, sabırlı, sade giyinen, gece gündüz düşünen ve okuyan, kuru ve yaş inciri seven, az olmak koşuluyle ekmek, peynir yiyen ve iyi şarap içen bir adamdı. Yüzünden yeis ve üzüntü akardı; alnı buruşuktu; boynu eğri, zayıf yapılı, iri ve kara derili bir yapısı vardı. Bu nedenden kendisine, 'Mısır'ın hurma ağacı' derlerdi. Bunlara karşın Zenon, ruhlar üzerinde, ancak karakterinin otoritesi ve ilkelerinin yüceliği sayesinde güçlü bir etki yapmıştı. Öğrencileri arasında Makedonya Kralı Antigone Gonatas da vardı. Bu kral, Atina'ya geldikçe onu dinler ve kendi sarayına götürmek isterdi. Diogne Laêrce, bu kralın Zenon'a ve Zenon'un bu krala yazmış oldukları şu iki mektubu nakleder:

Kral Antigone'den Zenon'a:

"Servet ve onur itibarıyle senden üstün olduğumu sanıyorum; fakat senin beni bilim ve akıl gibi yetkin mutluluklar bakımından sonsuz bir surette geçtiğini de biliyorum. Bunun içindir ki, isteğimin reddedilmeyeceğine inanarak, beni görmen için seni davet etmeye karar verdim. Yalnız ben değil, tüm Makedonyalıların da öğrenciniz olacaklarına emin olarak, tüm olanaklarınızı kullanmak suretiyle, benimle yaşamak için geliniz. Zira, Makedonya Kralını kim aydınlatır ve onu erdem yoluna götürürse, onun uyruklarını da (tebaa), aynı suretle erdeme götürmüş olur. Şef ne işe, çoğu zaman uyruklar da odur".

Zenon'dan Kral Antigone'ye:

"Yalnız halkı yönetmek ve töreleri altüst etmek sanatını değil, doğruyu ve yararlıyı da öğrenmek arzusunda olduğunuzdan bahtiyarım. Zira, felsefeden hoşlanan ve birçok gençlerin ruhlarını kadınlaştırmakla ünlü olan şehvetten nefret eden kimse, doğal soyluluğundan fazla olarak, istenen bir karakter soyluluğuna sahip olduğunu, tüm açıklığıyle göstermiş olur. Buna kendini işleten ve üstadına gönülden bağlanan iyi doğumlu bir doğanın yetkin erdeme kolayca ulaşacağını ilâve ederim. Bedenimin ihtiyarlığı, beni alıkoymamış olsaydı (80 yaşındayım) sizi bulmaya gelecektim. Fakat size, ruh itibarıyle benimle eşdeğer ve benim kadar itibarlı olan öğrencilerimden birini yollayacağım. Onunla sık sık görüşmüş olmakla, yetkin mutluluğa ulaşmış olanların hiç birinden aşağı kalmayacaksınız".

Zenon, bu mektuptan sonra, kendi hemşerisi, dostu ve öğrencisi olan Perse ile Thebesli Philomid'i krala göndermiştir. Diogéne Laêrce, Epikür'ün de bir mektubunda bundan söz etmiş olduğunu yazar. Makedonya kralı, elçilerine Zenon'un sözlerini toplayıp getirmelerini emretmişti. Tam elli sekiz yıl okulunun başında, atalarsözü haline gelen sabır, itidal ve kanaatiyle telkin ettiği düşünler arasında hiç bir aykırılık göstermemiş olan Zenon, neye inanmışsa onu okutmuş ve inandığı gibi yaşamıştı. Makedonya kralına karşı hem Atina'yı, hem de kendi doğduğu şehri korumuştu. Atina halkı ona, o kadar güvenmişler ve saygı göstermişlerdi ki, sitenin anahtarlarını kendisine teslim etmişler, onu bir altın taçla ve adına bir anıt dikmekle ödüllendirmişlerdi. Yurttaşları da şehirlerini onun heykeliyle süsledikleri gibi, Sidon'da oturan Sittiumlular da orada bir heykelini dikmişlerdi. Ölümünden sonra Arhont Arrenidas'ın zamanında, Senatonun verdiği bir kararla, "Zenon, derslerine gelen gençlere sade ve erdemli bir yaşayışı telkin ettiği, kendi hayatını onlara erdem örneği olarak gösterdiği, sözleriyle edimlerinin daima birbirlerine uygun olduğu için" bir altın taçla kutlanmasına ve Seramik'te devletin kendisine bir türbe yaptırmasına karar verilmişti.

Zenon'un birçok eser verdiği de anlaşılmaktadır. Başlıcaları şunlardır: *Doğaya Göre Hayat; İçgüdü ya da İnsel Doğa; Tutkular; Ödev.* (Diogéne Laêrce, bu sözcüğü ilk kez Zenon'un kullandığını ve bu adı taşıyan ilk eseri de onun yazdığını iddia eder). *Kanun; Yunan Eğilimi; Görüm; Her Şeyden; İşaretler; Fisagorcular; Tümeller; Ozanca İşitim; Sanat; Çözümler; İki Reddiye; Krates'in Anıları; Ahlâk; Cumhuriyet; Sevmek Sanatı.* (Bunun başında aşkı inceler).

Tüm bu eserlerden zamanımıza ancak dolaylı olarak bir iki parçadan başka şey gelememiştir. O, stoacılığın tüm doktrinlerini, fiziğini, diyalektik ve ahlâkını saptamıştır; yalnız ele geçen belgelerden, onun ne dereceye dek bunları geliştirdiği ve toplu olarak hepsini nasıl ve ne nitelikte bir sistem haline getirdiğini belirtmek güçtür. Bu itibarla stoacılığı yalnız Zenon'da değil, kendisine bağlı olan tüm filozoflarda aramak gerektir. Zenon'un ünlü olan öğrencileri şunlardır: Perse; ilgisizliği telkin eden Sakızlı Ariston; bilginin amaç (gaye) olduğunu savunan Kartacalı Herillos; sonradan Aristipos Okuluna geçmiş olan Herakleli Denys, Boğaziçili (Bosfor) Spheros, Assoslu (Mysi şehirlerinden) Kleant; Thebesli Philomid; Korentli Kallipos; İskenderiyeli Posidonius; Solesli Athenodor; Sidonlu Zenon... vb.

Zenon'un hayatına ve sözlerine dair Diogéne Laêrce oldukça geniş bilgiler verir: Örneğin, Zenon'a, "Dost nedir?" diye sormuşlar. "Bir başka kendim" demiş. Hırsızlık yapmış olan kölesini döven Zenon'a, köle, "Beni

hırsızlığa yönelten kaderimdir!" deyince, Zenon, "Dayak yemek de" cevabını vermiş. Övünmeyi her şeyden çirkin bulan, gevezeliği hiç sevmeyen Zenon, "İki kulağınız, bir ağzınız vardır; zira, fazla konuşmaktan çok dinlemeniz gerektir" dermiş. O, güzelliği erdemin çiçeği sayar; süsten ve kokulardan hoşlanmazmış. Kokular sürünmüş birine, "Burada kadın kokan kimdir?" diye sormuş. Bir ziyafete davet edilmiş, fakat hiç konuşmamış; bunun nedeni sorulduğu zaman, "Gidiniz, krala burada sükût etmeyi bilen biri var!" deyiniz demiş. Bir gün de kendisine, "Senin gibi ciddî bir adam, nasıl oluyor da ziyafetlerde eğlenebiliyor?" diye sormuşlar; Zenon, "Çünkü, demiş, pek sert baklalar suya konulurlarsa, yumuşarlar". Yaşayış tarzı itibarıyle tüm filozoflardan üstün sayılmış olan Zenon, kadın ve erkeklerin vücutlarının hiç bir tarafını göstermemelerini, iki cinsin de aynı giysiyi giymelerini salık verirmiş.

Stoa Okulunun derece derece oluştuğu, ana düşünler Zenon'a ait olmakla birlikte, stoacılığın, adı geçen öğrencileriyle, bunlara bağlı olanların yetkin bir hale geldiği kabul edilmektedir. Zenon, ahlâk ve politikada Krates'e çok yakındır. Zira, *Cumhuriyet* adlı eserinde Zenon'un da, bu kinik filozof gibi, töreleri, yasaları, bilimleri ve sanatları reddettiği ve Eflatun gibi, servetlere herkesin ortak olmasını istediği görülmektedir. Belki de bu eseri, daha Krates'in öğrencisi olduğu zaman yazmıştır. Öğrencilerinden biri olan Athenodore, hocasının Bergama kitapsarayında bulunan eserlerindeki Stoa Okulunun en yeni düşünlerine uymayan parçaları silmiş olduğu iddia edilir. Bu doğruysa, stoacılıktaki görüşlerin birçok noktaları Zenon'un düşünlerine uymaz denebilir. Zenon sisteminin ruhu, birlikten yoksun olmasıdır. Onun kayra (providence) sorununda Akademi'den ilham aldığını anlıyoruz. Diogéne Laêrce'in, Zenon'dan naklettiği bir parçada, onun Tanrı'yı ahlâksal bir kayra saydığı anlaşılıyor. "Tanrı'dan hatalarımızı saklayabilir miyiz?" sorusuna karşı Zenon, "Hayır, diyor, ondan düşünceyi bile saklamak olanaksızdır". Fakat Zenon, bu düşüne, Heraklit'in, "Âlemin ilkesi ateştir ve ateşle helâk olacaktır" şeklinde ifade edilen fizik ilkesini eklemiştir. Beş yüz yıl üsregelmiş olan stoacılığı, yalnız Zenon'dan kalan birkaç parçayla aydınlatamayız. Bu itibarla, bu sistemi genel çizgileriyle özetlersek, Zenon'un dayanmış olduğu ilkelerin niteliğini kavrayabiliriz:

a) *Mantık ve Bilgi Kuramı:* Bu konuda stoacılık duyumcudur. Aristo'nun, "zihinde olan hiç bir şey yoktur ki, daha önce duyumlarda bulunmasın" ilkesine dayanarak, zihni yine Aristo gibi üzerinde hiç bir harfin yazılı olmadığı bir levhayla karşılaştırır. Bu okula göre, ruhun yüksek bir kısmı olan akıl bile bir duyumdur; bu itibarla tüm bilgilerimiz, dışsal şekil ve olayların zihnimizde bıraktığı imgelerden (hayal) gelir. Bu, bir çeşit tasarımdır. Bu görüşle Epikürcülüğe benzeyen stoacılık, bundan, duyumları, kendilerine ruhun faaliyeti uygulanmış olan bir maddeden başka bir şey saymamakla ayrılır... Çünkü, stoacılığa göre, zihin, eylemsiz ve edilgin bir alıcı değildir. Dışsal şeylerin izlenimleriyle (intiba) uyarılmış olan ruh, esaslı olarak etkindir. O, deneyin verdiği malzemeyi kuşatır, işler ve onları içsel bir çabayla (cehit) öyle bir dönüşüme (istihale) uğratır ki, bu kaçkın, bulanık ve özel izlenimler yığınından açık ve belgin yargılar, akıl yürütmeler, genel gerçekler, ilkeler, nihayet, evreni açıklamak ve anlamak için oluşturulmuş bir varlığa lâyık bilgiler çıkarır. Duyumların üstünde, bunların bireşimi (sentez) olan yargılar gelir; bunların üstünde de tümel ve kesin olan bilim gelir. Bilginin türlü dereceleri, ruhun kendini kurmuş olan özsel faaliyet sayesinde özel'den genel'e yükselmek suretiyle yaptığı ardalanmış (müteakip) çabalardan başka bir şey değildir. Zihnin kavranılabilir bir şekle soktuğu imgeler, bir ışın gibi hem kendi niteliğini gösterir, hem de ruhumuzu o suretle aydınlatır ki, kendisini oluşturan uyaranı da anlayabiliriz. İşte sağ akıl denilen şey, duyumları bu ışın haline getirebilen gücümüzdür. Bu akıl, düşüncelerimizi kontrol eder; bunların doğru ya da yanlış olduğunu ayırt etmeye çalışır. Zenon, bu duyumcu kuramı, şu ustaca benzetmeyle anlatır: Açık bir el duyumdur; kasal bir enerjiyle yarı kapanmış olan bir el, yargıdır; anlayışlı tasarımın örneği ise, bu elin tamamıyle kapanmış olmasıdır. Eğer öteki elimizle bu yumulmuş olan eli daha sıkı olarak kuvvetlice kapatırsak, zihnin son ilerlemesini, tüm bilgilerimizin sağlam ve katı sıralanmasını elde etmiş oluruz.

Fakat, biz bir şeyin duyumunu nasıl alıyoruz? Her şey, bir nedenin etkisiyle oluştuğundan, duyumlarımızın da birer nedeni olmalıdır. Bir şeyin varlığı, o şeyin ancak cisimli olmasıyle olanaklıdır. Cismi olmayan şey yoktur. Eşya ve varlıkların maddelerinde içkin (mündemiç) olan bir güç vardır; bu gücün etki ve tepkisi (reaction) duyumlara neden olur. Biz, duyumlarımıza karşı direnen her şeyin gücünü kendi gücümüzle ölçeriz. Duyumun esasını bu karşılaştırma oluşturur. Görülüyor ki, stoacılık, düşünlerin oluşumunda (formation), ruhun özel bir kendiliğindenliğe (spontanéité), sahip olduğunu da kabul

etmektedir. Bazı stoacılar da, kendi ilkelerine aykırı olarak her türlü deneysel verilerden bağımsız olan düşünlerin varlığını kabul eder; bunlara peşinler (anticipations) adını verirler ve bu terimi, hemen her ülkücülüğün kabul edeceği şöyle bir anlatımla tanımlarlar: "Peşinler, tümelin doğal bir anlayışıdır" (Diogéne Laêrce, liv. VII).

Stoacılara göre, aklın hareket kanunu, mantıktadır; yani akıl, mantıksız hareket edemez. Stoacılar, kategorilere, ilk cinsler ya da en geniş ve yüce cinsler adını vererek dörde indirirler: Töz. nitelik, mülkiyet ve hal, orantı ve bağıntı (izafet).

Diogéne Laêrce'in kaydettiğine göre Zenon, *Akla Dair* adlı eserinde, felsefeyi, Mantık, Fizik ve Ahlâk olmak üzere üçe ayırmıştır ki, kendinden sonra gelmiş olan Krisip, Apollodor, Syllos, Ödromos, Babilli Diojen ve Posidonius (I. yüzyıl stoacılarından olan bu filozof, Epikür ve Theophrast'ın eserlerinden yararlanmıştır; Lucréce'in baş vurduğu başlıca kaynağın da bu filozofun eserleri olduğu anlaşılıyor) gibiler de aynı sınıflamayı kabul etmişlerdir. Bazı stoacılar, mantığı, Retorik ve Diyalektik olmak üzere iki bilime ayırırlar; bunları da, türlü bölüm ve tanımlarla açıklarlar. Stoacılık daha başlangıcından itibaren tasıma (kıyas) önem vermiştir. Zira, stoacılara göre tasım, tanıtlar; bu nedenden de doğru akıl yürütmelere hizmet ederek düşünceyi düzenler. Sağlam bir anlayışa ve belleği desteklemeye yardım eder. Akıl yürütme, öncüllerle (prémisses) bir sonuçtan oluşur. Tasım ise, bu önermelerden çıkan toplanmış bir akıl yürütmedir. Tasım, kolayca yakalanabilenler yardımıyle zor şeyleri keşfettiren bir tanıttır. Akıl yürütmede yanılmamak için, bilgenin diyalektik bilmesi gerektir. Zira, doğruyla yanlış, ancak diyalektik sayesinde ayırt edilebilir ve gerçeğin kriteri, anlayışlı tasarımlardır; ya da doğru akıl yürütmelerdir.

b) *Stoacı Fizyoloji ya da Doğa Felsefesi ve Tanrı:* Bu felsefe bir taraftan maddeci ve Tanrıtanımaz, bir taraftan da tinselci (spiritualiste) bir görünüşe sahiptir. Onlara göre, her var olan şey yalnız cisimli değil, aynı zamanda etkin ve edilgin iki karaktere sahiptir. Şu halde bir edim (acte) yapan ya da bir edime uğrayan hiç bir cisimsiz eylem veya tutku yoktur; hatta eşyanın nitelikleri yalnız cisimli değil, aynı zamanda da cisimdirler. Cisim olmayan her şey, sadece soyutlamadan ibarettir. Yani gerçekten, var değildirler. Zira bu okula göre, "cisim, yalnız soyutlamanın birbirinden ayırabileceği iki öğenin doğal, içten ve çözülemez birleşmesidir". Bu iki öğeden biri, maddesel ve edilgindir; diğeri, tinsel ve etkindir. Bu itibarla ruhsuz madde ve maddesiz ruh yoktur. Ruhla maddenin birleşmesi, bir cisim, yani bir gerçekliği oluşturur. Bu itibarla stoacıların fizyolojisi, Tanrıtanımazlıklarına karşın, panteizmacıdır; yani, onlar maddenin kendisinde hayat ve enerji vardır, diyerek evreni organik bir cisim gibi kabul etmişlerdir ki, bu görüşe felsefe tarihinde, bir çeşit canlıcılık (animisme) demek olan hilozoizm (hilosoisme) adı verilir. Stoacılığa göre, eşyanın kaynağında, her şeyin kendisinden çıkıp kendisine döndüğü bir ilke vardır ki, bu ilkel ve evrensel çekirdek (semence) Tanrı'dır; bu, evrenin ruhudur; maddeyi hareket ettiren ve maddesiz var olmayan güçtür; bu, esasen vardır ve varlığı mukaddderdir; ne kendisi maddeden, ne de madde kendisinden yaratılmıştır; fakat edilgin olan madde, etkin olan bir gücün düzeniyle var olmuştur. Doğa yasaları, bu iki varlığın birbirine çakışmasından meydana gelmiştir. Bu iki varlık nasıl mutlak olarak var olmak zorunda iseler, oluşan. kanunlar da öylece zorunlu olarak vardır. Bu, bir "kader"dir ki, değişmez olduğu kadar da zorunludur. Özü itibarıyle zihinli ve akıllı olan bu hareket ettirici neden (raison) görücü ve bilicidir ve bu gerçek neden, zorunlulukla kaderin etkisi altında etkindir; o, aynı zamanda eşyanın hem tohumu, hem de aklıdır ve kendinden (en soi) tüm doğa varlıklarının özel tohumlarıyle aklına da sahiptir. Evrenin hareket ettiren gücü olan Tanrı, kayra (providence) olduğu için her şeyi kaplar ve her şeye hükmeder; ve onun egemenliği tüm bir bilgelik ve akıldır. Tanrı, âlemin her kısmına kendi özel doğasını, kendi seçkin rolünü, kendi belgin amacını bağışlar ve o, bu uçsuz bucaksız yayların hepsini birbirine uygun bir hale getirir; hepsini bir tek amaca doğru düzenleştirir. Varlığın en ince ve gizli noktalarına dek sokulan bu en güçlü eylem yardımıyle her tarafa yayılan, her tarafta hareket eden, her tarafta direnilme olanağı bulunmayan bu tümel ruh sayesinde, evren, içinde en yetkin simetrinin egemen olduğu bir arı kovanına, ciddî ve bilgece bir ekonominin yönetimi altında bulunan bir eve benzer. Bu itibarla evrende, yararsız, çift kullanışlı hiç bir şey yoktur; rastlantı da yoktur; her şey kendi yerindedir; her şey kendi saatinde oluşur; hareket eder; her şey canlıdır ve tüm varlıkların bu zihinli ve evrensel hayatı, planını Tanrı'nın algılayıp (idrak) icrasını da Tanrı'nın sağladığı pek büyük bir şiirdir.

Bu, stoa fizyolojisinin bir tarafıdır; fakat, bunun derinliğine girip sonuçlarını araştırırsak görürüz ki, onların tanrısı, gerçeksel bir

kayra, yani kendi kendisinin bilincine sahip olan ve âlemi özgür olarak yaratıp âleme akıl ve hayatı yayan seçkin bir zihin değildir. Bu Tanrı, özel ve ayrı bir oluşla nitelenmiş olan kendinden (en soi) belirlenmiş bir ilke değildir. Biraz önce işaret ettiğimiz bu bir tohum, bir döl sıvısıdır (meni). Bu tohum, zorunlu bir yasa ve mutlak bir kader sayesinde gelişir; bu ebedî gelişmenin ürünü âlemdir; varlıkların sonsuz türlülükleridir. Tanrı, zorunlu olarak gelişir; daha doğrusu, doğa olur; sonsuz, sonluda düşünür; belirlenmemiş olan belirlenmiş olur. Yani, evrenden ayrı bir Tanrı yoktur. Bir tek varlık vardır ki, bu şekilleri ve temeli içinde, kipleri (modes), tözleri içinde dikkate alınınca Tanrı ya da Doğa adını almış olur. Burada oldukça kaba bir panteizmle karşılaşırız; zira stoacılar, eşyanın ilk ilkesine çekirdek (semence), nefes (soufle) adını verdikten sonra, bunu ateşe benzetirler; bu suretle de, Ateş, tüm varlıkları aydınlatan ve tüm varlıkların kendisinde yok olmak zorunda oldukları bir ocak sayan Heraklit doktrinine dönmüş olurlar: "Tanrı ve doğa, sanatçı bir ateştir ki, türemeye doğru giden emin bir yoldur". Nitekim stoacılığa da bağlı olan Ciceron da, "Tüm varlıkların nedeni zorunluluktur" ve "her şey, nedenlerin ebedî bir sıralanmasında oluşur" der. Bu maddeci ve kaderci panteizme karşın, stoacılar, paganizmanın Tanrıbilimini kabul etmekte zorluk çekmediler; buna fiziksel Tanrıbilimin şeklini verdiler; ve oldukça özgür bir ruhla yorumlama kapısını açık bıraktılar. Bu yorum (exégèse - tefsir) sistemine göre, tanrının adı, hayatın nedeni olan ve esir içinde bulunan tanrı olarak Athene'dir; Zeus, ateş içinde bulunduğu vakit, Poseidon, yeryüzünde olduğu zaman Demeter ya da Cybel olur. İşte onlara göre dinin gerçeksel geleneği budur.

c) *Ahlâk:* Stoacılığın en esaslı problemini ahlâk oluşturur. Onların önerdiği ahlâk ilkesi, doğaya uygun olarak yaşamaktır. Zenon ve Krisip'de, akla uygun olarak yaşama ilkesine de sık sık rastlanır. Fakat bu iki ilke, stoacılıkta mutlak surette özdeştir. Zira bu okulda, doğa, tüm varlıktır. Bu itibarla varlık birdir. Şekil ve madde, töz ve öz, beden ve ruh, eylemsizlik ve hayat gibi zorunlu bir ikiliğe sahiptir. Varlık ise ancak madde içinde belirir; cisimli olmayan hiç bir gerçek (réel) de yoktur. Fakat ruh, can, hayat birtakım soyutlamalardan başka bir şey değildir. Her cisim yaşar, her varlık canlıdır; her şeye hareket ve şekil veren de ruhtur. Öyleyse, insan da, tüm diğer varlıklar gibi hem tek, hem de çifttir. İnsan varlığının bir kısmı olarak birdir. Varlığın kendisi olarak belirlenmiş bir kısım, bir ruh ve beden, bir şekil ve madde hareket ettiren ve hükmeden bir hareket ve düzen ilkesidir. Madde, edilgin, eylemsiz, kör ve aşağı bir ilkedir; ruh ise, verimlidir, akıldır; evreni düzenler ve itaat ettirir. Varlığın bu evrensel yasası, tüm kısımlarda kendini hissettirir. Bu yasa, insanda da bulunur ve insanın kaderine bir etki yapar. Şu halde insan, kendisinde, aşağı kısmını yukarı kısmına itaat ettirmeli, bedeni, ruhun hükmü altına eğmeli, kendi varlığını, Tanrı'nın kendi varlığını yönettiği gibi yönetmeli; özet olarak akıl ve doğayı izlemelidir. Bu ahlâk ilkesinin gerçeksel karakterini, uygulanmalarından elde edebiliriz. Stoacılığa göre, hayat, birbirine karşı kızışmış ve birbiriyle uzlaşamayan iki düşman arasında, yani özgürlükle tutku arasında geçen şiddetli bir savaştan ibarettir. Bu savaşta, özgürlüğün galip gelmesi gerektir. Bu da ancak tutkuların azaltılması, zayıflatılması ve mutlak surette yok edilmesiyle olanaklıdır.

Zenon, Kleant ve Krisip'den daha önce, Eflatun, Sokrat ve Fisagor gibi filozoflar da iştahların hayvanlığını yenmeyi, kötü tutkuları, yani duyarlığı (sensibilité) stoacılar gibi kökünden koparıp atmayı önermemişlerdi. Eflatun, tutkular arasında seçmeler yapmış, bunların âlicenap ve soylu olanlarını ayırmış, hepsini yok etmeyi değil, tersine olarak korumalarını ve kullanılmalarını ve nihayet onların düzenleştirilmesini istemişti. Ona göre, erdemin yetkinliği, doğamızın bir kısmını yok etmekte değil, tüm kısımlarının ahengindeydi. Zenon ise, Eflatun'a değil, Antisthenes'e bağlıdır; yani, stoacılık Akademi'ye değil, kinikliğe (cynisme) bağlıdır. Hayatın özgürlükle tutku arasında bir savaştan ibaret olduğu özgürlüğün iyi, tutkunun kötü olup tutkuları yok etmeye çalışmayı, stoacılar, kiniklerden aldıkları gibi, tutkuların ve her çeşit duyguların aleyhinde savaşmayı, hayat ihtiyaçlarını, en pek zorunlu olan şeylere indirmeyi, şiddetli açlık ve susuzluğa, en şiddetli sıcak ve soğuğa isteyerek ve cesaretle dayanmayı, insanlara haz veren ve fakat zincirleyen her türlü onur ve zenginlikten nefret etmeyi de kiniklerden aldılar. Antisthenes, insel faaliyet konularının, gerek tutkularla, gerek özgürlükle olan belirli ilişkilerine göre, ahlâksal bir karakter aldığını savunmuştu. Stoacılar da aynı ilkeye bağlanmış oldular. Bununla birlikte, Zenon'a göre, tüm tutkular istemlidir (iradî); bir yargı ya da görüşün (opinion) sonunda meydana gelirler; bunlar, doğal değildir; ruhun gerçek bir hastalığıdır. Bunları iyi anlamak için, doğal eğilimlerle aralarındaki farkı ayırmalıdır.

Zenon, eğilimleri bir içgüdü sayar. İnsanda ise akıl vardır. Bu, doğanın en yüksek amaçlarına ulaşmak için izlediği en yetkin yoldur. Bunun içindir ki, doğaya uygun olarak yaşamak, akla uygun olarak yaşamak demektir. Tutkular, daima, yanlış bir yargının ürünüdür. Zenon, tutkunun yalnız doğaya aykırı değil, aynı zamanda düşüncesiz bir ruh hareketi ya da aşırı bir kapılmadır (emportement), der. Bu itibarla stoacılara göre insan, bu büyük âlemde bir küçük evrendir; bu nedenden de, âlemin ruhundaki etkin güce sahiptir. İşte içimizdeki bu içsel faaliyete, irade gücü derler. Bu, daima bir tutkudan ibaret olan maddeyle savaşır. Bu savaşın amacı, evrenin bir gizi (sır) olan erdeme yükselmektir. İnsan, bu güç sayesinde, her çeşit diğer nüfuzlu güçlerden korunabilir; irade bir insanın kendi kendine sahip olmasıdır. Zira insanda, biri itaat eden, diğeri isyan eden iki âlem vardır. Epiktetos'a göre, bize bağlı olabilen âlem, düşünlerimiz, hareketlerimiz, kendi eğilimlerimizle isteklerimizdir. Bize bağlı olmayan kısım ise, bize ait sıfatlarmış gibi göründükleri halde, dışımızda olan ün (şöhret) gibi şeylerdir. Zira bunlar, değişken zayıf ve esirdirler. Diğerleri ise, kimsenin elimizden alamayacağı en yasal (meşru) ve doğru servetimizdir. Mutlu olmak isteyen bir ruh, kendisine ait olan bir servete sahip olmayı ister; diğerleri arızîdir; bu nedenden onlara önem vermez. Körlük, topallık, hastalık gibi arızalar, dıştan gelen birtakım engellerdir; ruhun gerçeksel serveti ise, ne azaltılabilir, ne de bozulabilir. İşte asıl irade, ruhun bu servetidir; bu içsel bir özgürlüktür ki, bize ait olmayan servet, sağlık, onur ve şan gibi şeylerden uzaktır. Özgürlüğü azaltan, engelleyen her şey fanidir; özgürlüğü büyüten, genişleten her şey iyidir. Özgürlük üzerinde hiç bir etkisi olmayan da ilgisizliktir (indifférent). Stoacılar, iyileri şöyle sınıflamışlardır: Bunların bir kısmı, hallerdir; bir kısmı duygulanmalardır; üçüncüsü, ne hal, ne de duygulanmadır. Töreler, hallerdir; erdemler, duygulanmalardır; eylemler ise, bunun ikisi de değildir. Genel olarak, iyilerin bir kısmı verimlilik ya da iyi bir ihtiyarlık gibi karışık, bir kısmı da bilim gibi yalındırlar. Bunların bir kısmı da, erdem gibi daima hazırdır; bazıları da daima hazır değildir; sevinç ve gezinti gibi. İyiyi, mutlak olarak alırsak, önemli, avantajlı, yararlı, uygun, güzel... vb. gibi türlere ayrılır.

Bu görüş, stoacı ahlâka, bazen gülünç, bazen de utandırıcı nitelikler verir. Stoacılar, hayatın ülküsü olarak ruhun tüm duygularını yok etmeyi, özgürlüğün en aşırı bir şekilde zaferini sağlamayı önerirler; fakat iştahlar, bedenin korunması için zorunlu olduklarından yok edilemezler. Bedenin iştahları, gerçek insana bağımlı olmayan zorunlu ve özgürlüğümüzü azaltıp çoğaltmaya hizmet etmeyen şeylerden oldukları için mutlak surette ilgisizdir. Şu halde ahlâkın amacı ne olabilir? Eğer bu amaç, haz ve elemden birini seçmekten ibaret ise, bunların akılla ilgisi bağıntılıdır. Bunlar, ne iyi, ne de kötüdürler; bu itibarla ruhun gerçek serveti olan bir âleme dönmelidir. "İyilik ve kötülüklerimizin kaynağı, iradelerimiz" olduğu için, akıllı ve etkin bir ruhun gerilemesinden doğan, kendi kendinden hoşlanan, kendi kendisine dayanan erdemlere bağlanmalıdır. En büyük mutluluk, dışta değil, ruhumuzdadır. İrade, iyiyle kötüden birini seçmekte serbesttir. İyinin iyi, kötünün kötü oluşu bundandır. Bunlara önem vermezsek, ikisinin de değeri kalmaz. Mutluluğun, kendi vicdanlarımızın erdeminden doğan bir haz oluşu bundandır. Bu itibarla kaza ve kadere boyun bükerek dıştan gelecek etkilere hiç aldırmamak gerektir; varsın dışsal olaylar ve etkiler, kendi âlemlerinde, doğal akışlarının gerektirdiği şeyleri yapıp dursunlar. Bunların üzerimizdeki etkisi geçici olduğundan, hiç birine itaat etmemelidir. En büyük özgürlük, kendi irademizin tutsağı olmaktan ibarettir. İnsanın en dolgun ve mutlak özgürlüğü kazanması için gereken aracı nedir? Yine özgürlüktür. Şu halde bilge, özgür insan, mutluluğunu ancak kendisine borçludur ve bu özgür insan, sadece kendini aşabilir. Stoa bilgesi, mutlak bir bağımsızlığa sahiptir. Talihin yumruklarına aldırmayan, olup biten şeylere karşı duygusuz, kendi nefsine hâkim, kendi nefsinden başka bir şeye gereksinme duymayan bu bilge, kendinde sınırsız bir esenlik, bir özgürlük ve mutluluk hisseder. Bu hazza kavuşan kimse, bir insan değil, bir tanrıdır; tanrıdan da fazla bir şeydir. Zira, tanrıların mutluluğu, kendi doğalarının bir ayrıcalığıdır. Bilgenin mutluluğu ise, özgürlüğünün bir zaferidir. Bazı stoacılar daha ileri giderek tam özgürlüğün en tam bir mutluluk olduğunu kabul ederler. Bu itibarla bilge, iyinin özüne sahip olduğu için en yetkin olarak mutludur. Bilge, hiç bir iyiden yoksun değildir; o, zengindir, güzeldir, güçlüdür; tüm bilim ve sanatları bilir. Bilge, yeryüzünün tüm iyilerine sahip olduğundan, ona hiç bir kötülük dokunamaz. Kendi üstünlüğünden hoşlanan bilge, zenginliğinden kuşkulanmaz. Eğer ıstırap kendini ezerse, damla hastalığının acıları içinde bile, "Ey ıstırap, sen asla şer değilsin!.." diye haykırabilir. Bilge, böyle sınırsız, kayıtsız ve koşulsuz bir

özgürlüğe sahip olunca, kiniklerin de telkin ettikleri gibi intihar edebilir. Ruhunu kirletmemek koşuluyle her türlü beden kepazeliklerini yapabilir. Zenon ve Krisip, fuhşu, anormal cinsî ilişkileri, hatta insan eti yemeyi bile salık verecek kadar ileri gittiler. Zira, bunların ruhu değil, bedeni kirlettiğini, gerçeksel mutluluğun ise, mutlak özgürlükte gizli olduğu için, bu mutluluğa engel olmayacağını kabul ettiler.

Stoacılar, bireye mutlak bir değer vererek iyinin tüm insanları kardeş saymakla daha iyi belireceğini de savundular. Onlara göre, hepimiz aynı güçlere eşit bir surette sahibiz ve bu güçler sayesinde insanız. Bu itibarla insan, varlıkların üstünde, birbirinden farkı olmayan bir başka ve ayrı evrendir. Doğa evreni gibi insan evreni de, belirlenmiş yasaların etkisi altında hareket eder; bu itibarla ulus ve vatan geçici ve bizden olmayan şeylerdir. Doğaya uymak ve herkesin duygularını paylaşmak, insanlar arasında hiç bir ayrım gözetmeksizin, ruhu mutlak bir kayıtsızlığa götürmek gerektir. "Erdem, kendi emeklerimizin ürünü olduğu için, tanrılığı da geçebiliriz". Stoacılığa göre, gerçeksel erdem, doğruluk için savaşta gizlidir; bu, yalnız kendimiz için değil. başkaları için de iyi olanı istemek demektir. Fakat insan, aklın ve bilgeliğin gerektirdiği hayat yolunda birçok engellerle karşılaşır; bunları kırarak yetkin bir özgürlüğe ulaşabilmek için aşırı bir perhize uymalı, engellere karşı çekinerek direnmeli ya da direnerek çekincemeli olmalıdır. Zira, asıl mutluluk, erdemi işlemektedir; bu ise, haz ve elem karşısında duygusuz ve ilgisiz kalmaktan ibarettir. Stoacılara göre insan, Olimpiyat Oyunlarında hazırlık gören bir pehlivana benzer. O, nasıl ki güreşlerinde galip gelmek için kendi nefsiyle savaşır, kendini yetiştirir, idman yaparsa, mutlu olmak isteyen yetkin bir insan da öylece kendi nefsini isteklerden, tutkulardan soyar; erdem meydanındaki zafere ancak bu suretle kavuşulabilir. Bir insanın kendi nefsiyle yapacağı savaşa hiç bir dış engelin etkisi olamaz. Her bakımdan özgür olan insan, tüm diğer insanların aynı olduğundan, kölelik yoktur. Özgürlük, tüm insanlığın paylaştığı, ortak olduğu bir haktır. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların, kötülüklerin başlıca nedeni, bu hakkın tanınmamasıdır. Bu itibarla bir aileden ibaret olan insanlık, adalet ve kardeşlik içinde yaşamalıdır. Bireysel çıkara zararlı olan her şey, topluma da zararlıdır. Bazı stoacılara göre, bu bakımdan özgürlük ve mutluluk bireysel olmamalıdır. İnsan, herkesin ve başkalarının mutluluk ve özgürlüğü içinde bahtiyar olmaya çalışmalıdır. Bu pratik ahlâkın esaslarını, Ciceron, *Paradox* adlı eserinde şöyle özetlemiştir:

1. Dünyada en büyük nimet, namuslu olmaktan ibaret olan iyidir.
2. Mutlu olmak için erdemli olmak yetişir.
3. İyi ve kötü birbirine eşittir; elverir ki, bir şey iyi veya kötü olsun.
4. Özgür ve zengin olanlar, yalnız bilgelerdir.

Diogéne Laêrce'in naklettiğine göre, bu sistemde, güzel de iyinin bir çeşididir; güzel, yetkin iyidir; doğası itibarıyle kendisinde yetkin bir ahenk vardır, yahut da o, yetkin bir surette ölçülü iyidir ve bu dört çeşittir: Adalet, cesaret, ılımlılık (itidal), bilgi... Tüm güzel eylemler, bunlar sayesinde yapılabilir ve analoji yoluyle de dört çirkin kabul edilir: Alçaklık, haksızlık, ılımsızlık, bilgisizlik... Güzel'in ayrıca üç anlamı vardır:

a) Sahip olanı methettiren.

b) Ödevini yapmaya en iyi bir tarzda hazırlanmış olan.

c) Bilge, güzel ve iyi bir adamdır, dediğimiz zaman da olduğu gibi bir süs. Stoacılara göre, güzel, erdemdir ve her erdeme katılır; bu itibarla her iyi olan güzeldir; yani güzel, iyidir; iyi de güzeldir.

Stoacılar, insanda özgürlüğü savundukları halde, âlemde bir determinizmin egemen olduğunu ileri sürdüler ve bunu türlü kanıtlarla tanıtlamaya çalıştılar ki, bunların başlıcaları şunlardır:

1. *Mantıksal kanıt:* İki çelişik önermeden biri zorunlu olarak doğrudur; şu halde, bunlardan birinin zorunlu oluşu, daha konuşurken diğerinin olabilirliğini ortadan kaldırır.

2. *Doğa Kanunları:*

a) *Nedenlilik ilkesi:* Hiç bir şey daha önce var olan bir neden bulunmaksızın oluşamaz. Bir şeyin nedensiz olarak meydana gelmesi demek, o şeyin yoktan var olmuş olması demektir.

b) *Amaçlılık ilkesi:* Âlem, birbirine uymayan birtakım parçalardan bileşik ve kötü yapılmış bir şiir değildir. O, kayrasal bir niyetin birliğini anlatır; elindelik (libre arbitre) gibi bir rastlantı gücünün keyfince işe karışmasına izin vermez.

3. *Kamulduyu ve İnsanlığın En Aziz İnançları:* Kehanet, öncelbilime, öncelbilim ise, determinizme aracılık eder. Elindeliği kabul etmek, insanı tanrılara bağlayan bağları kırmak ve insanı Tanrısal öğütlerin yardımından yoksun kılmak demektir.

4. *Ahlâkın Kendisi:* Bilgenin esenliği (serénité), esef etmeye asla yer vermeyen kayrasal zorunluluk olmazsa, olanaksızdır.

Çoğu, yüzyıllarca süregelmiş olan bu stoacı düşüncelerin asıl kaynağı Zenon'dur. Fakat, onun eserleri hakkında yalnız Diogéne Laêrce' in naklettiği şu kısa bilgilerden başka bir şeye sahip değiliz:

1. Zenon, *İnsan* adlı eserinde, doğaya uygun olarak, yani erdeme uygun olarak yaşamayı salık verdi; zira doğa, bizi erdeme yöneltir, dedi.

2. Zenon, *Cumhuriyet* adlı eserinde, bilgenin evlenmesini, çocuklara sahip olmasını, dünya devleti düşününü (fikir) de savundu. Ona göre, bu devlette mahkemelere, tapınaklara, jimnazlara ve değişim (mübadele) aracılarına gereksinme yoktur.

3. *Varlık* adlı eserinde ise, âlemde biri etkin, diğeri edilgin olan iki ilkenin varlığını açıkladı.

4. *Bütüne Dair* adlı eserinde de, âlemdeki türeme ve bozulmaya dair düşünlerini, ay ve güneşin tutulmasındaki nedeni ve yıldırımın neden meydana geldiğini de açıkladı. Zenon: "Ruh, nefes almamıza ve hareket etmemize hizmet eden sıcak bir nefestir ve bir maddedir; ölümden sonra sürer; fakat yok olma doğasındadır. Zira, bireysel ruhlar, evrensel ruhun kısımlarıdır; yok olmayan yalnız bu evrensel ruhtur" düşününü, hangi eserinde savunduğunu bilmiyoruz.

Stoacıların felsefesel düşünceler tarihinde pek büyük önemleri vardır: Bilinç sözcüğünü en önce bu okul kullandığı gibi, ödev düşününü ve terimini de onlar kullanmış ve bunun niyetlerimizle ilgisini de açıklayarak, ahlâk bakımından değerini yüceltmişlerdir. Bu itibarla Kant'ın ahlâkına dek uzanan bir ilham kaynağı olmuşlardır. Bilgide faaliyetin rolünü de, en önce onlar görmüş; zihni, yalnız insana özgü bir ayrıcalık (imtiyaz) sayan da onlar olmuş; felsefeyi, insel ve Tanrısal şeylere, ahlâk ve pratik konulara uygulamakta başarı göstermişlerdir. Zira onlar, felsefeyi, konusu bilgelik olan bir sanatın egzersizi saymışlardır. Çağımıza dek Batı âleminde kullanılan gramer terimlerinin çoğu onlardan kaldığı gibi, pek fazla önem verdikleri mantıkta, Aristo'dan da ileri gitmişler ya da hiç olmazsa bu filozofun mantığını yalınlaştırmışlardır. Hıristiyanlığın ülküsel dogmalarında (dogme) stoacı ahlâk ve imanın telkinleri asla inkâr edilmemektedir. Bununla birlikte, bu doktrine mensup olanlar, "bu sefil dünyada" erdemle mutluluğun ahenginden ibaret olan saf iyi'ye ulaşmanın olanağı bulunmadığına inanarak, kötümser ve bencil bir ahlâktan kurtulamadılar. Tüm tutkuların kötü olduklarını, bunların yok edilmelerini salık vererek, aşkın ve her çeşit duyguların insel hayatta oynadığı rolü görmediler. İnsanı saf bir özgürlük ve akla dönüştürme yanılgısına düştüler. Bu felsefeye itiraz etmeyen hiç bir ahlâkçı yoktur. Aug. Comte'un eleştirileri ayrı bir önem taşır. Tüm kusurlu yanlarına karşın onlar, insan ruhunun büyüklük ve onurunu kavramış, düşün ve vicdan özgürlüğü adına kendilerini feda etmekten çekinmeyen havari ruhlu kahramanların cesaret ve güçlerine kaynak olmuşlardır.

Bkz. *Arnim Stoicorum Veterum Fragmenta* (4. cilt; Leipzig, 1903-1905). Bu eserde eski stoacılardan kalmış olan yazı parçaları toplanmıştır. Ogerau, *Essai sur le Système Philosophique des Stoiciens* (Paris, 1885); Barth, *Die Stoa* (Leipzig, 1908); Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa* (1890); Denis, *Histoire des Idées et des Théories Morales dans l'Antiquité* (Paris, 1856); Diogéne Laêrce, (liv. VII); Félix Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (cilt II, s. 117 vd.); Martha, *Les Moralistes sous l'Empire Romain* (Paris, 1864); Ritter'in *Felsefe Tarihi*'nin II. cildi; Leipzig, 1776); ile E. von Aster, (s. 182-187); E. Bréhier, (cilt I, s. 284-331); Weger, (s. 84-89); Tennemann, (cilt I, s. 209-225); L. Robin, (s. 409-428); Palhoriès, (cilt I, s. 199-231); Jean Voilquin, *Les Penseures Grecs avant Socrate de Thalès à Prodicos* (Garnier yayınlarından) ve tüm felsefe tarihleri.

ZENTGRAVE, Joachim. Alman hukukçusu. 1643'te Strasburg'da doğdu; 1707'de öldü. Grotius'ün doğal hukuk anlayışını Hıristiyanlık dogmalarıyle güçlendirmeye çalıştı: *De Jure Naturali Juxta Disciplinam Christianorum* (lib. VIII; Strasburg, 1678) adlı eseri tarihsel bir değer taşır.

ZERDÜŞT. İran peygamberi. Zend dilindeki adı, Zarad-Uştra, yani Farsçada Zerdsüt (sarı deve). Zeretoştro (Altın yıldız, Parlak yıldız) şeklinde de kullanılır. İbraniler, Zaradot derler; bu farklara karşın bu adın aslı Sanskritçedeki Zuryastara'dır ki, bu, "güneş tapımı olan" demektir. Batılılar, dinsel ve siyasal bir yasamacı olarak Zoroastre derler. Brahmancılığın daha yetkin bir şekli olan Mazdeizm dininin kurucusudur. Bazıları onun mitolojik bir kişi, bir kahraman, bir Tanrı olduğunu sanmışsa da, bugün onun gerçekten yaşamış bir devrim adamı olduğu kabul edilmektedir. Bazıları, İran'daki Urmiye'de M.Ö. 585'te doğduğunu ve 508'de yetmiş yedi ya-



şındayken Turanlılara karşı açtığı bir kutsal savaşta öldürülmüş olduğunu kabul ederler; bazıları da, M.Ö. 660'ta, Azerbaycan'daki Rey şehrinde doğup 577'de (ya da 583) yine bir savaşta öldürüldüğünü iddia ederler. Bu takdirde, onun 83 (ya da 77) yıl yaşadığı anlaşılır. Daha yeni kaynaklar onun, M.Ö. 1541'de Medyalı ve soylu bir aileden dünyaya gelmiş olduğunu 83 ya da 109 yaşında öldüğünü veya öldürüldüğünü kaydederler. Yunan kaynakları ise, Zerdüşt'ün Trova savaşlarından 5000 yıl önce yaşamış olduğunu (Diogéne Laêrce, Eflatuncu Hermodor, eski Pline ve Plutarkos'un *İsis* ve *Oziris* adlı eserinde) iddia ettikleri gibi, daha ileriye giderek, onun Eflatun'dan 6000 yıl önce ya da Milâttan 6400 yıl önce faaliyette bulunduğunu da ileri sürerler. Bir söylentiye göre de, Büyük İskender'in istilâlarından 300 yıl önce peygamberliğe başlamışsa da, Asur yazıtlarında onun daha çok önce yaşadığı anlaşılmaktadır. Edward Meyer, mazdeizmin Medyalılar arasında M.Ö. 715'te yaygın olduğunu, bu itibarla Zerdüşt'ün M.Ö. 1000 yılında yaşamış olması gerektiğini bildirir.

Zerdüşt'ün eseri olarak gösterilen *Avesta*'nın XIII. bölümü, kendisinin hayatından söz etmekteydi; fakat bu kısım kaybolmuştur. Bütün bu söylentilerdeki görüş ayrılıklarına karşın, Zerdüşt'ün uydurulmuş bir kişilik olmadığı, yurdundayken inzivaya çekilip doktrinini hazırladığı, fakat yurttaşlarından gördüğü baskı ve muhalefet üzerine Bakterian Hükümdarı Virtasp'ın yanına gittiği, bu bölgenin merkezi olan Belh şehrinde yerleşip bu hükümdara dinini kabul ettirmiş olduğu tarihsel bir gerçek sayılmaktadır. Virtasp'ın vezirlerinden biriyle, evlenme yoluyle akraba olduğu ve kendisinin erkek ve kız çocukları bulunduğu da eski metinlerden öğrenilmektedir. Zerdüşt'ün Hindistan'a gittiği, Babil'e uğradığı, burada Fisagor'a ders verdiği de söylenir. O, dinini, yalnız Medya'ya değil, Kaldelilere dek yaymış ve hatta Hindistan'ın bazı bölgelerine de kabul ettirmiştir. Zerdüşt'ün milliyeti hakkında da türlü varsayımlar vardır. Bizde, bu konuyu 1914 yılında çıkmakta olan Sabah Gazetesinde Samih Rıfat'la filozof Rıza Tevfik arasında uzun bir tartışma olmuş, birincisi Turanî, ikincisi ise Arî ırktan olduğunu tanıtlamaya çalışmışlardı.

Daha yeni kaynaklar, onun Hindistan'da doğduğunu, hayatının uzun yıllarını Brahmenlerle birlikte Hind'in din ve kanunlarını incelemekle geçirdiğini kaydederler. Zerdüşt, daha sonra İran'a geçmiş, buradaki halkın batıl ve saçma inançlar içinde olduğunu görerek dinsel bir reformu gerçeklendirmeye çalışmış, akla ve ahlâka uygun bir dinin kurucusu olmak istemiştir. İran'da Gouchtasp ve İsfendiyar adlı kralların yanına gelmiş, bunlara bugün Mazdeizm denilen kendi kutsal doktrinini kabul ettirmiştir. İran'dan Hind sınırlarına dek dinini yaymaya muvaffak olmuşsa da, Brahmenler, kendilerine ihanet etmiş saydıkları Zerdüşt'ü ortadan kaldırmak için İran'ı istilâ ederek onun savunmuş olduğu ilkeleri yıkmak isteyen bir savaş açmışlarsa da yenilgiye uğramışlar ve İran'dan çekilmişlerdir.

Avesta adlı eserinde, kendisine Sepitama (Beyaz ruh) sıfatı da verilmiş olan Zerdüşt'e, bu eserde yer verişimizin nedeni, doktrininin kendisinden çok sonra gelen kitaplı dinlere yaptığı derin etki ve savunduğu ahlâkla kozmogoninin başka felsefe sistemlerinde de geniş yankılarına rastlamaklığımızdır. Bu itibarla onu, insan düşünce ve inançlarında ve evren görüşünde yarattığı büyük değişiklik ve getirmiş olduğu yenilik dolayısıyle bir filozof kabul ediyor ve onun bu yanına önem vermeyi yeter buluyoruz:

Zerdüşt'e dair ilk bilgileri, Anquetil-Duperron'a borçluyuz. Bu Fransız, daha genç yaşlarında eski İran'ın dinsel eserlerini bulmak için Hindistan içerilerine ve Kücerat'a dek gitti. 1754'te Paris'den hareket ederek parasız, yardımsız, yaya olarak ve büyük tehlikeler içinde Şandernagor, Pondişiri... vb. şehirlere uğradı; buralarda Zend ve Pehlevî dillerini öğrendi; 1762'de seksen yazma eserle Fransa'ya döndü. Bu zat, Arapların Müslümanlığı yaymak için İran'da yaptıkları baskı dolayısıyle anayurtlarını terk ederek, Hindistan'ın bu bölgelerine yerleşmiş olan Perslerin eski inançlarına sadık olduklarını biliyordu. Onun getirdiği eserler arasında, Fransızcaya çevirerek 1771'de Paris'de bastırdığı, *Vie de Zoroastre, Zend-Avesta* adlı eseri, Zerdüşt mezhebine dair bilgilerin en esaslı bir kaynağı olmuştur. *Zenda-Vesta*, 'hayat sözü' ya da 'ateş sözü' demektir. Bu eserin aslı yirmi bir kitaptır. Yedisi eşyanın ilk ilkelerini ve tüm varlıkların kaynağını, yedisi uygarsal, ahlâksal, dinsel yasaları, son yedisi de, astronomi ve hekimliği kapsıyordu. Bunun böyle olduğunu *Dabistan* adlı bir eserden öğreniyoruz. Bugün, bu yirmi bir parçadan ibaret olan eserin yalnız on dördü vardır. Zerdüşt'ün *Pasta* adlı bir eserinin bölümlerinden sayılan *Gatalar (Yalvarmalar)* da hem kurban ve tapınma törenleri, hem de Zerdüşt'ün sözleri vardır. Bunlarda, Zerdüşt, tüm insel (beşerî) sıfatlarıyle görünür; gerçekten ayrılmaz; düşündüklerini, inandıklarını yaymak için çektiği acılar, yeis ve umutsuzluklar, baş vur-

duğu çareler ve tüm ülkücü ve devrimcilerin başına gelebilecek şeyler anlatılır. Gatalar'da ayrıca Zerdüşt, kendi nefsine olduğu kadar da prenslere ve insanlara birtakım ahlâksal öğütler verir. Bu tarz, İran düşünürlerinde bir gelenek halini almıştır, denebilir. Şirazlı Sadî'nin *Gülistan ve Bostan* (Türkçeye çeviren: Kilisli Rıfat, 1943) adlı eserleri bunun bir örneğidir. Zerdüşt, adı geçen eserlerde kendini Tanrı'nın yolladığını ve kendisinin sonuncu peygamber olduğunu anlatır. Oysaki, yine eski bir kaynak olan *Desatir* adlı bir eserde, birincisi Mah-Abad olmak üzere on beş peygamberin adı yazılıdır ki, bunlardan on üçüncüsü Zerdüşt'tür. İran'ın eski yasamacılarından ve din kurucularından biri olan Zerdüşt'ün doktrinini şöyle özetleyebiliriz:

Evrenin başlangıcında, biri İyi'yi (Ormuzd), diğeri Kötü'yü (Ahriman) temsil eden iki ilke vardır. Onda bu ikilik, Tanrı'dan kötünün sorumluluğunu kaldırmak için kabul edilmiştir. Zira Zerdüşt, tektanrıcıdır ve bir bakıma da panteizme bağlıdır. Ona göre, bu iki ilke, sınırsız zaman ve sonsuz uzay demek olan Zervan-Akrana'nın bir tek kavmidir. Sonsuzluk her türlü iyi ve kötü ayırımından üstündür; ve özü asla tanımlanılamaz. Bu iki ilke arasında eşitlik de yoktur. Çünkü Ahriman, Ormuzd'dan sonra meydana geldiği için ebedî değildir. Ahriman, Ormuzd'un kendi özüyle gücü hakkındaki, bir kuşkusundan doğmuştur ve yaratma işine, yani Tanrısal gücün gelişimine gölgenin ışığa bağlılığı gibi arkadaşlık eder; yani Ahriman, bir inkârdır; bir sınırdır. Zenda-Vesta, bu iki gücü aynı safa koymaz; fakat aralarında uzlaşılmaz bir çatışkı da kabul etmez. Yalnız Ormuzd, Ahura-Mazdao (Büyük nur ya da Burnuf'un deyimiyle, Pek bilgili kral), Tanrı'nın yüklemlerine ve gerçeke sahiptir: "Nurlu, parlak, ulu, pek iyi, pek yetkin, pek enerjik, pek zeki, pek güzel, saflıkta en seçkin, hazzın kaynağı ve iyi bilim sahibi olan yaratıcı Ahura-Mazdao'ya yalvarır, onu yüceltirim; bizi yaratan odur; bizi oluşturan, bizi besleyen, ve tüm zihinli varlıkların en tamamlanmışı odur". Ahriman ise, kötülük perisi, karanlıklar kralıdır; sınırlı ve geçici bir güce sahiptir. O, düşmüş bir meleğe, Tanrı'ya karşı başkaldırmış, fakat Tanrı ile uzlaşması mukadder olan bir yaratığa benzer. Zerdüşt'e göre, doğanın tüm süresi, üçer bin yıllık dört döneme ayrılmıştır:

1. Yalnız Ormuzd hüküm sürer; zira, yaratma işine yalnız o başlamıştır: "Başlangıçta her şeyin üstünde yükselmiş olan Ormuzd'du; en yüce bilgiyle, arılıkla (saflık) âlemin nuru içindeydi. Bu nur tacı, Ormuzd'un oturduğu bu yer, ilk nur denilen yerdi. Ormuzd'un eseri olan bu en yüce bilime, bu arılığa Yasa denilir" (*Zenda-Vesta*, cilt III, s. 343).

2. Ormuzd ve Ahriman birbirine eşit bir başarıyla, biri aydınlıkta, diğeri karanlıkta hüküm sürerek, biri her şeyi iyi için, diğeri kötü için oluşturmak suretiyle savaşır dururlar.

3. Ahriman muzaffer olur; âleme hükmeden odur ve kendi elinden çıkmış olan varlıklardır; yani, cinler ve cehennem kuvvetleridir. Bunda âlem, amacına doğru ilerler.

4. Ormuzd, ebedî olarak üstünlük kazanır. Ölüler günahlarından arınmış olarak yeniden dirilirler; kötü kaybolur; kötüyle birlikte cehennem de yok olur. Ahriman da yalvararak, dua ederek, kurbanlar sunarak nurun kralına sadakat ve gayretle hizmet eder.

Anlaşılıyor ki, Ahriman'ın gücü, ebedî ve mutlak değildir; sadece bağıntılı ve geçicidir. O, şimdiki âleme, yetkin olmayışı açıklamak ve Tanrısal sorumluluk yükünü kaldırmak için girmiştir. Bu âlem oluşturulmadan önce Ahriman yoktu; iyi bir dünya meydana geldikten sonra da bir daha görünmemek üzere kaybolacaktır. Zira, onun varoluşu, iyiliğe döner dönmez sona erer.

Zerdüşt'ün kozmogonisini tüm ayrıntılarıyle bilmiyoruz. Yalnız onun doktrininde, Ormuzd ile Ahriman, Zarvan-Akrana tarafından verilmişlerdir: "Ormuzd, gökyüzünü, yeryüzünü ve bunların tüm ürünlerini vermiştir" denilmektedir. Bu sözü, uzmanlar, türüm (émanation) kuramına bağlarlar. Yani, Zenda-Vesta diline göre, verilmiş olmak deyimi, yaratılmış olmak anlamına geliyorsa, Ormuzd da yaratılmış demektir. Zira, bu anlatım, hem Ormuzd'a, hem de âleme uygulanabilir. Bu itibarla Ormuzd, yaratılmış değildir. Zira, varoluşta yalnız onun etkin bir rolü vardır; tüm yüklemlere o sahiptir; ve Tanrı'nın yerini tutmaktadır; evreni o savunur; evrene o şefaat eder; o, evrenin tözüdür; cisimlerin cismidir; büyük nurdur; bu itibarla onun varlıklarla ilişkisi, ışınların güneşle ilişkisine benzer. Zerdüşt'e şöyle hitap eden de Ormuzd'dur: "Her parlayan nurlu nesnenin, benim öz nurum olduğunu tüm insanlara öğret! Âlemde hiç bir şey nurdan üstün değildir. Cenneti, melekleri ve her hoş olan şeyi ben yarattım; cehennem ise karanlıkların ürünüdür". Bilgicilik (gnosticisme) ve maniheizm gibi Zerdüşt sistemine pek bağlı olan mezheplerin türümcü oluşu, bu varsayıma güç veriyor. Bu itibarla Ormuzd, ebediliğin ya da sonsuzluğun bir türümüdür. O, bunların göğsünde karanlıklarla karışık bir haldeydi; âlem de onun bir türümüydü. Fakat âlemle Ormuzd arasın-

da bir fark vardır: Birincisi, ebedî zamanın (Zervan-Akerna) ebedî türümü olduğu halde, âlem, olaysal âlemin, geçişimli (transitoire) bir türümüdür. Yani, gökyüzünün evrimlerini ve olayların ardalanmasını (teakup) ölçmeye yarayan zamanın (Zervan) türümüdür.

Ormuzd, evreni bileştiren maddesel ve tinsel varlıkları doğrudan doğruya değil, sözün, Tanrısal kelâmın, kutsal Honover'in araya girmesiyle meydana gelmiştir. Nitekim, kutsal metinlerde şöyle yazılıdır: "Sana açıkça söylüyorum ki, ey Sapetman Zerdüşt! Saf, kutsal ve becerikli Honover (Kelâm?) gökyüzünden önceydi; topraktan önceydi; sudan önceydi; Harfesterlerden (yararlı ve masum hayvanlar) önceydi; tüm var olan âlemden, tüm servetlerden ve Ormuzd'un verdiği saf tohumlardan önceydi". Diğer bir metinde de şöyle yazılmıştır: "Ormuzd, ebediye ve sonsuza karşı neyse, Honover de Ormuzd için odur; yani düşüncesi, imgesi (hayal) ve ruhudur; bu yüzden de varlıkların tüm yetkinliklerinin kaynak ve örneğidir". Kelâm'ın bir bedeni, bir ruhu vardır. Onun ruhu, kendisinin kavranılabilir tözünü oluşturan düşünlerin (fikir) birleşmesidir. Bedeni ise, varlıkların doğası içinde bu düşünlerin gerçeklenmesidir; o, maddesel ve tinsel evrenin bütünüdür (*Zend-Avesta,* cilt II, s. 323, 595).

Eğer bu metinler, sonradan uydurulmuş değillerse, bu Kelâm'ın İskenderiye Okuluna, Hıristiyanlığa da geçtiğini kabul etmek zorundayız. İslâmdaki Kün! (Ol! - Olsun!) emri bile bu Kelâm'dan başka bir şey değildir. Zerdüşt'e göre, Kelâm'ın üstünde eşyanın oluşundan önce var olan, yönetici, evrensel zihin ya da aklın üstünde türlü varlıkların Tanrısal şekilleri, ölümsüz tipleri vardır. Eflatun'un İdea adını vermiş olduğu bu tiplere Zenda-Vesta, Feruerler adını vermektedir. Ateş ve hayvanların da, insanlarınki gibi Feruerleri vardır. Meleklerin, yasanın, hatta Ormuzd'un ve onun Kelâm'ının da Feruerleri vardır. Fakat Ahriman'ın, bunun cinlerinin olduğu kadar da eşyanın ilk ilkelerinin sonsuz zamanın Feruerleri yoktur. Bunun nedeni, kötünün bir inkâr oluşu ve sonsuzun her çeşit belirlenmiş şekillerinden uzak ve kaçıcı olmasından çok mitolojik bir karakteri vardır. Bunlar, ruhun saf görüşleri olmaktan çok, edimsel güçlere benzerler; bunlar, daha Ormuzd'un rakibi yokken, âlemin birinci dönem süresi içinde meydana gelmişlerdir. Ruhlar, önce gökyüzünde yalnız olarak vardılar; sonra temsil ettikleri türlü varlıklarla birleştiler; daha sonra bu yersel hayat esnasında doğaya katıldılar ve kendilerine kötü cinlerin etkisiyle savaşma ödevi yükletildi. Ormuzd, onları ilk yurtlarından sürgün ettikten sonra ve onların bu savaşlarda kötü cinleri mahvettikleri anda: "Sizleri, der, ilk halinize getireceğim ve bahtiyar olacaksınız; nihayet sizi tekrar âleme koyacağım ve siz ölümsüz olacaksınız; ihtiyarlamayacak, kötülüğe de uğramayacaksınız!". Bu iyimser görüşte, Eflatun sistemindeki, öncel varoluş (pré-existence) ve ölmezlik dogmalarına (dogme) benzemektedir. Feruerler, kendilerine göre oluşturulmuş olan tüm yaratıkların asıl ve ilk suretleri oldukları için, bu yaratıklardan önce var olmak zorundadırlar. Zira asıl, kopyadan önce vardır. Bunlar, Zerdüşt'ün gökyüzünde oturan cinler ve meleklerden önce vardılar. Ona göre melekler iki sınıfa ayrılır: 1. *Amşaspandlar;* 2. *İzedler.* Birinciler pek yüce ölümsüzler; ya da kutsal ölümsüzler ki, bunlar da altıdır:

a) *Bahman:* Bu, âlicenaplık ya da iyilik demektir. Sürüleri bu korur.

b) *Ardibehişt:* Bunlar, pek yüce saflıklardır ki, ateşin sahibidir. (Bu, İbranilerle Kaldelilerde de vardır).

c) *Sahriver* ya da *Şahriyar:* Bu, küçük kraldır. Yeryüzünün göğsünde gömülü olan zenginliklerle yedi madene bakar.

d) *Sapandomad:* Bu, kutsal ve itaatli bir yetenektir ki, yeryüzünü koruyan bir dişi ruhtur.

e) ve f) *Kordad* (Her şeyi örten) ve *Amerdad* (Ömür ya da ölmezlik veren): Bunlar, birbirlerinden asla ayrılmazlar. Birincisi, sular üzerine önceden konmuş olan cindir; ikincisi, ağaç ve meyveleri korumakla görevlidir.

İzedlere gelince: Burnouf, bunları hayranlık nesneleri diye nitelendirir ki, ikinci sınıf cinleri oluştururlar. Bunlar, geniş bir hiyerarşiye göre birleşmiş ve evrenin tüm kısımlarına önceden konulmuşlardır. Bunlardan bir kısmı günün türlü saatlerine, bir kısmı ay'ın türlü günlerine ya da yıl'ın türlü aylarına Bakanlık ederler; bunların bir kısmı yıldızlardır; bir kısmı bitkiler, ağaçlar ve sürülerdir; bir kısmı da, köyler ve şehirlerdir. İzedlerin ilki ve en güçlüsü, Mitra ya da Mühür (Güneş) dür ki, bu bazen Ormuzd'la, bazen de güneşle karıştırılır. Fakat, gerçekte her ikisinden de farklı ve ayrıdır. Buna, "Ormuzd'un gözü" ya da "İran vilâyetlerinin koruyucusu" adı verilmiştir. Bu, yaratanla yaratıklar arasında bir aracıdır; ve tüm yeryüzüne uzanır. Bu, bin kulak ve on bin gözle temsil edilir ki, yer'le gök arasındaki uzaya yayılmıştır. Bunun elinde, kötü cinleri korkutmak için bir çomak ya da yeryüzünü verimli kılmak için, altından bir hançer vardır. Bu, yeryüzüne ışık verir, suya yol çizer; âlemdeki ahengi oluşturur ve bu dünyayı ahrete

bağlayan Sırat köprüsünde (Şinevad) insel eylemleri tartar. Mitra'dan az ötede, Seros vardır; bu, beden yapan söz ya da cesetlenmiş sözdür. Bu, bir bakıma, Ormuzd'un yeryüzü üzerindeki subayıdır.

Tinsel ve kavranılabilir (intelligible) âlemden maddesel âleme inince, yaratılanın kapsamı (muhteva) şu olur: "Kırk beş günde ben, Ormuzd Akşaspandların yardımıyle ve pek çok çalışarak gökyüzünü verdim; altmış günde suyu verdim; yetmiş beş günde insanları verdim" yaratmanın bu altı dönemi (365) günlük bir yılı oluşturur ve altı dönem, her yıl kutlanır. Gökyüzünün tözü ateştir ki, bu tanrılığın maddesel armasıdır ve iki kısımdan oluşmuştur:

1. Hareketsiz gökyüzüdür ki, bu Ormuzd'un durağıdır.

2. Mitra'nın yönetmenliğine emanet edilmiş olan hareketli gökyüzü ve yıldızlar.

Bunlar, yani yıldızlar, yeryüzünden hareketsiz gökyüzüne dek yükselen Alburç adındaki bir dağın ekseni etrafında devrimlerini yaparlar. Bu dağın tepesine "Yeryüzünün göbeği" adı verilir ki, burada, gezegenimizin yüzeyine binlerce kanaldan dağılmak, denizleri, gölleri, nehir ve ırmakları oluşturmak üzere sular iner. Yeryüzü de yedi kısma ya da Kesvar'a (Kişver) bölünür; bunlar, birbirinden uçsuz bucaksız su uzaklıklarıyle ayrılmıştır. Tüm bu kısımlar birbirinden, içlerinde oturanların renk ve yapılarındaki benzerlikleri bakımından farklılaşan birtakım cinlerin korumasına emanet edilmiştir. Bunlar arasında en bahtiyar olan İran'dır. "Birinci yer, cennete benzeyen şehirdir ki, bunu daha başlangıçta oluşturdum". Nitekim, Zerdüşt de, yeryüzünün cennetini buraya yerleştirir; ve ilk atalarımızı burada oluşturur.

Bu doğanın astronomik varlık ve olaylarını açıklamaya dayanan doktrinde, gökyüzünün bir tek öğeden, suyun bir tek kaynaktan, toprağın bir tek çekirdekten oluştuğu gibi, tüm ağaçlar, tüm hayvanlar, tüm insanlar da, bir ağacın, bir tek hayvanın, bir tek insanın sonsuz bir surette çeşitli olan dölleriden başka bir şey değildirler. Bu, Zerdüşt'ün yukarda sözünü ettiğimiz düşünler kuramının zorunlu bir sonucudur. Ormuzd'un vermiş olduğu bir tek saptan, önce on bin tür, bundan da yüz bin tür oluşur. Tüm ağaçların ilki Hom'dur ki, bu, dağların çalılarıdır. İranlılar, bununla kutsal ateşi yakarlar. Tüm hayvanların ilki de boğadır; bu, uzun süre yalnız kaldıktan sonra, Ahriman tarafından öldürülmüşse de, bunun ruhu, tüm diğer hayvan doğalarının ruhu haline girmiş ve kendinden sonra Guşurun adı altında yaşamasını sürdürmüştür. Bunun, arınmış döl sıvısından, biri erkek, diğeri dişi olan iki boğa doğmuştur. Tüm diğer hayvan türleri, bu iki boğanın dölleridir. Nihayet ilk insan, on beş yaşında bir genç adam suretinde olmak üzere boğanın böğürlerinden oluştu ki, bunun adı Kaismors oldu; ve hayvanların pek genel olan tipinden sıyrılarak seçkin bir şekil aldı. Fakat bu ölürken, kendisindeki döl sıvısı yeryüzüne serpildi. Güneş tarafından arıtılmış ve bereketlendirilmiş olan bu sıvı, ilk insan çifti olan Meşia (Âdem?) ve Meşiane'yi (Havva?) meydana getirdi. Zenda-Vesta, bunları, iki dallı bir ağaç şeklinde gösterir; kuşkusuz ki, bu insel kuşakların (nesil) simgesidir. İşte Ormuzd gücünün ve iyiliğinin eserleri bu sıraya göre, oluşurlar; fakat bunlardan her birine, ödevi bunlarla savaşmaktan ve bunları bozmaktan ibaret olan Ahriman karşı gelir. Böyle Amşaspand ve İzedlerin göksel ordusu, devlerin, Darvandların ya da kötü ruhlarının hiyerarşisine karşılık verirler. Gökyüzüne karşı bile, içinde geceleri de sayısız yıldızlardan aydınlık veren nurun parladığı bu âleme karşı, Ahriman, bu geniş karanlıklar saltanatı, bu cehennem ya da Duzah denilen uçsuz bucaksız cezaevini inşa eder. Alburz'dan inen su, bu mundar yaratmalarla kirlenir. O, yeryüzünü zehirli bitkiler ve korkunç hayvanlarla kaplar; fakat, onun öfke ve hilesi en önce Ormuzd eserlerinin en yetkini olan insana karşı yönelir. İlk atalarımız olan Meşia ve Meşiane, Kaimor'un döl sıvısından çıkar çıkmaz bolluk ve haz yeri olan tüm âlemden daha güzel ve Behişte (Göksel cennet) benzeyen yersel cennette masum ve bahtiyar olarak yaşarken, Ahriman, yeryüzüne bir yılan suretinde sıçrar, onların ruhunu kuşatır ve varoluşlarını altüst eder: "Onların düşünceleri üzerine koşar; onların masum hallerini devirir ve onlara der ki: Suyu, toprağı, ağaçları veren Ahriman'dır. İşte, başlangıçta Ahriman, onları böyle aldattı ve sonuna dek de zalim onları kandırmaya çalıştı" (*Zenda-Vesta,* cilt III, s. 351, 378).

Bu kötü cininin onlar üzerinde kazandığı ilk zafer, ruhlarının bu sapıklığı oldu: "Yalandan başka bir şey söylemeyen dev, daha da gayretlendi; ikinci kez göründü ve onlara meyveler getirdi; onlar da bunu yediler; bu suretle tatmakta oldukları yüz nimetten biri bile kalmadı". Bu atalarımız, süt içmek suretiyle üçüncü kez aldatıldılar; dördüncü kez ava gittiler, öldürdükleri hayvanların etlerini yediler ve onların derilerinden giysiler yaptılar; nihayet demiri buldular; bununla ağaçları keserek kendilerine çadır yaptılar; burada çiftleştiler ve kendi sefaletlerinin mi-

rasıçsı olan ardılları öfke ve kıskançlıkla birbirlerine karşı silahlandılar ve tüm kötülüklerinin nedeni olan Dev'e tapmaya devam ettiler. Bu durum, Poroşasp ile Doğdu'nun oğlu olan Zerdüşt'ün kendilerine gerçeği ilham ve gerçek imana davet etmek üzere geldiği zamana dek sürdü. (Bu, kozmogoninin kitaplı dinlere geçmiş olan türlü öğelerini okurlarımızın kolayca keşfedebileceklerini umut ettiğimizden ve bu konu daha çok Tanrıbilimi ilgilediğinden, burada açıklamaya gerek görmüyoruz).

Bu dogmaların (dogme), insel hayatla ilişkisi bakımından sonuçlarını keşfetmek kolaydır: Politikada, kastların kaldırılması. Zira, insan artık Hindistan'da olduğu gibi dört ayrı kaynağa sahip değildir. Hepsi bir aynı çiftten meydana gelmiştir; hepsi bir aynı babanın evlâdıdır ve aynı yasaya bağlıdırlar. Bir dua kitabında şöyle yazar: "Ey Hom!.. Dualarımı yoksulla zengini eşit yapan sana yolluyorum!". İran'da kastlar yerine sosyal sınıflar vardı; bunların başında, Mobedler (Mogbedler), yani bağıcıların (mages) hâkimi ve Desturlar (yani, Bakanlar) gelir. Özet olarak bunlar, rahiplerdir. Hükümetin şekli monarşi olacaktır. Fakat, Ormuzd'un yeryüzündeki imgesi olan kralın görevi, yoksulları teselli etmek ve korumaktır; yani, halkın adamı olmaktır. Eğer kral görevine sadık olmazsa, büyük rahip ya da baş bağıcı (sihirbaz ya da kâhin), yani, Düsturun Düsturu onu haklarından yoksun eder: "İsteğine göre olmayan kralı deviriniz!".

Zerdüşt, aile kurumunda çokkarılı evlenmeyi de kaldırır; fakat ona göre koca, şeftir; aile ocağının mutlak kralıdır; ona bir Tanrıymış gibi itaat edilmelidir. Tüm evlenmelere, Meşia ile Meşiane örnek olmalıdır. Zerdüşt, ahlâkta, insel özgürlüğü savunanların ilkidir. Hind panteizmi, kaderciliği, ilgisizliği, kendi kuşağını (nesil) yok etmeyi savunduğu halde Zerdüşt'ün doktrininde hayat, anlaşmasız (mütareke) ve gevşemeyen bir savaştır. Bu itibarla insan kurnaz olduğu kadar da hain olan bir düşmana karşı kendini savunmak için tüm fakültelerini kullanmalıdır. İnsanın hem kendi ruhu, hem de doğa bir savaş alanıdır. Zira, kötü olan ne varsa Ahriman'dan gelir; yani, dış âlemin asi güçlerinden gelir. İnsan kalbinin tutkuları da mundar ve kötü hayvanlara benzer; tüm bunlarla savaşmak için güçlü olmalıdır. Bedeni sinirlendirdiği için ruha da zarar veren yoksunlukların aleyhinde olan Zerdüşt, birçoğunu Doğu yasalarının salık verdikleri riyazat ve oruçları kaldırmıştır: "Eğer bir şey yenmezse güçsüz kalınır; saf işler yapılamaz. Eğer besin isteği azaltılırsa ne güçlü çiftçilere, ne de gürbüz çocuklara sahip oluruz. Âlem, bulunduğu halde, besinle yaşamaktadır". Zerdüşt, daha çok çiftçi toplumlar içinde yaşadığı için, sürülerin ve hele öküzlerin kesilmesini hiç istemez; davarları çalmak, kendi mezhebine bağlı olan köylere saldırmak, yalan söylemek onun şeriatına aykırıdır. O, söz ve düşüncede iyiliği, ruh ve bedende temizliği ister.

Hayatı, bir savaşma ve sınama dönemi sayan bu doktrin, ister istemez, ruhun ölmezliğini kabul eder. Zerdüşt'e göre ruh, bu âlemden çıkar çıkmaz Sinvard köprüsü yanında bekleyen Mitra tarafından yargılanır. Eğer iyi eylemler kötülerine galip gelirse, bir ustura gibi keskin ve ince olan (bizde, kıldan ince, kılıçtan keskin) bu köprüden geçer ve seçkinlerin durağı olan Behişt'e (Cennet) gider; aksi olanlar da, uçuruma, cinlerin yanına düşer. Diğer bir eski metinden öğrenildiğine göre, (Académi edes Inscriptions'un memuvarları, cilt XXXVII, s. 646-648), bu mezhepte ruhun tinselliği ve ölmezliği inancı pek çözümlemeli bir şekil almaktadır. Buna göre, varlığımızın tüm duyusal ve zihinsel kısımları, üç ayrı ilkenin birleşimi gibi kabul edilmiştir:

1. *Can,* yani *Hayat İlkesi:* Bu, bedenin gücünü korur ve tüm beden kısımlarının düzen ve ahengini sağlar.

2. *Akko,* yani *Vicdan:* Bu, bizi yapılması gereken iyiyle (hayır) çekinilmesi gereken kötülük (şer) hakkında aydınlatır ve bize bu hayattan itibaren daha iyi bir hayatın varlığını bildirir.

3. *Asıl Ruh ve İnsel Şahıs*'tır ki, bu da üç fakülteden bileşiktir:

a) Boe adını alan zihin;

b) Yargı ve hayalgücünü tutan Ruan;

c) Ruhun tözü (cevher) olan Feruer ki, bu gökyüzünde, ayrı olarak yaşadıktan sonra bedenle birleşmek zorunda kalmıştır.

Hayatsal ülke, kalpten yükselen ve ölümün dağıtması gereken bir buhar gibidir. Ahlâksal akıl olan Akko ise, inmiş olduğu gökyüzüne tekrar döner; diğer üç öğeden bileşmiş olan asıl ruh ise, iyi ve kötü eylemlerinden sorumlu olarak yalnız kalır ki, bu, cennetin ödüllerine ve cehennemin azaplarına tek başına katlanır. *Zenda-Vesta,* ruhun ölmezliği inancına, bedenlerin de ölümden sonra dirilmesi inancını ekler. Fakat, Zerdüşt'e göre, tüm doğayı kapsayan ve cezaların ebediliğinden uzak olan bu devrim, tersine olarak, hem maddesel, hem de tinsel kötülüğü bir vuruşta ortadan kaldırmak suretiyle cezalara son verir. Hayata çağırılan ölüler, Ormuzd'un mahkemesinde görünürler; iyiler seçkinlerin gök-

yüzülerine gider. kötüler ise, Duzaha atılırlar. İyiler, hem bedenleri, hem de ruhlarıyle üç gün cennetin hazlarında, kötüler de cehennemin azaplarında sınandıktan sonra hepsi eşit olurlar; aralarında sevaplı ve günahlı farkları kalmaz: "Tüm insanlar bir aynı eserde birleşmiş olurlar". Hepsi ölümsüz bedenlere bürünür; hepsi tüm insel gereksinmelerden kurtarılırlar. Ormuzd, eserlerini tamamladıktan sonra, kendi onuru içinde dinlenir. Ahriman ise, yukarda da kaydettiğimiz gibi, ebedî olana dualar eder; kurbanlar sunar; hatta cehennemin yerinde bile bereketli ve zevk veren bir bölge peyda olur (*Zenda-Vesta,* cilt II, s. 411-415).

Zerdüşt, kendi doktrini hakkında, Heomo ya da Hom adını verdiği daha eski bir vahiyden yararlanmış olduğunu söyler ki, Thomas Hyde, bunun İbrahim peygamber olduğunu sanır. Bu ikili inancın daha önce Kaldelilerde de bulunduğu görülürse de, onun daha çok saibîlik (sabéisme) ve brahmancılığa karşı yönelmiş gülçü ve orijinal bir sistem olduğu kabul edilmektedir. Mitracılık (mitraisme) inancı ise M.Ö. XV. yüzyılda bile Anadolu'da vardı ve Mısır bölgeliğine dek bu inanç yayılmıştı. Bu itibarla Zerdüşt de diğer peygamberler gibi, insanlığı ahlâksal bir düzen içinde mutlu etmek isteyen devrimciler zincirinin bir halkasıdır. Onun, Babil köleliğine uğramış olan İsrailoğullarına ahret inancını aşıladığı gibi, diğer kitaplı dinlere de bu yoldan aynı inancı geçirmiş olduğu buğunun gerçekleri arasındadır.

Justin, Zerdüşt'ün Bakterian bölgesinde krallık ettiğini, bağısal sanatları yarattığını, Ninus'le yaptığı bir savaşta yenildiğini yazar. Bu doğru olmasa bile, Zerdüşt'ün yurtsever, savaşçı bir yasa adamı olduğu inkâr edilemez. Bazı din tarihleri, Hermesçilik denilen ve eski Mısır'daki mistik tarikatte adı geçen Hermes'le Ormuzd arasında bir ilişki görürler. Biz burada, Zerdüşt mezhebinin bir tarikat olarak dikkate değen törenlerinden de söz edecek değiliz; onun görüşleri Nietzsche'ye dek etkisini sürdürmüş ve türlü ahlâk sistemleriyle edebiyatsal ve dinsel anlayışlarda bir dayanak ya da başlangıç noktası gibi ve bir ana öğe halinde süregelmiştir.

Bkz. Anquetil ve Foucher, *Mémoires sur la Personne, Les Écrits et les Sistèmes Philosophique de Zoroastre* (Académie des Inscriptions Mémoire'ları; cilt XXVII, s. 257 vd; cilt 30, 31, 34, 37, 39, 40 ve *Edebiyat Mémoire*'larında; cilt 30 ve 35); J. G. Rhode, *Eski Bakterianlılar, Medyalılar ve Perslerde, yahut Zend Halkında Dinin Doğru Geleneği ya da Tüm Sistemi* (Almanca; Franckfurt, 1820, s. 433 vd.); Buhle, *Zend Kitaplarının Güvenilme Dereceleri Hakkında Bilgi İçin Felsefe Tarihi Manüeli;* Geldner, *Sacred Brooks of Parsis* (1900); Gladisch, *Heracleitos u. Zoroaster* (1859). Bu eserde bazı benzerliklerden yararlanmak suretiyle Yunan ve Doğu düşünceleri arasında bir bağlılık kurmaya çalışılmıştır. Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinlerin Tarihi* (1941, s. 33-40); Goerres, *Asya Âlemindeki Mitlerin Tarihi* (2 cilt; Heidelberg, 1810. Almanca); Erskin, *Perslere Dair Dissertasyon* (Bombay Edebî Cemiyetinin 2. cildinde); Joachim Ménant,, *Zoroastre, Essai sur la Philosophie Religieuse de la Pérse* (Paris, 1844). Aynı tarihçinin, *Histoire des Perses d'Aprés les Auteurs Orientaux, Greces et Latins* (9 cilt; Paris, 1869); H. B. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran dt. von H. Schaeder* (1938); E. E. Hezfeld, *Zoroaster and Hist. World* (2 cilt; Princeton, 1947); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (Paris, 1948); W. B. Henning, *Zoroastre* (Londra, 1951); V. N. Sünkitay, *Zerdüşt ve Doktrinleri* (Türk Mason Dergisi; Istanbul, 1955, 1957, 1958, No. 19, 27, 28, 30); Cemil Sena'nın *Ahuramazda Böyle Dedi* (1960) adlı eseriyle Nietzsche'nin *Zerdüşt Böyle Söylüyordu* (Dr. Sadi Irmak çevirisi, 1951) adlı eserinin Zerdüşt'le ilgileri yoktur.

ZIEGLER, Leopold. Alman filozof ve psikoloğu. 30 nisan 1881'de Karlsruhe'de doğdu, 1950'de öldü. Ed. Hartmann'a bağlıdır. *Gestaltwandel de Gölter* (1920); *Der Ewige Buddho* (1922) adlı eserleriyle ün kazanmıştır. İsa'nın gerçekten yaşamış olduğunu inkâr edenlerden A. Drewes'in de düşün (fikir) arkadaşıdır. Pavlow'un koşullu (şartlı) refleksler hakkındaki deneylerini de geliştirmiştir. Din felsefesinde, Ziegler'in doktrini üzerinde, Budacılık, J. Boehme ile Baader ve Kierkegaard'ın spekülatif düşünceleri önemli yer tutar.

Bu filozofu, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında parlamış olan Wiemer Carl Ludwig Ziegler'le karıştırmamalıdır. Bu Alman filozofu, *Tanrıbilimde Tanrı'nın Varoluşu İnancının Tarihi* (Göttingen) adlı eseriyle ünlüdür. O, bu esere, Tours'lu arşevek Hildebert'ın ilk dogmacı sistemine dair bir özet de eklemiştir.

ZIEGLER, Theobald. Alman filozofu ve doğa bilgini. 9 şubat 1846'da Götingen'de doğdu, 1 eylül 1918'de Feldlazarette'de öldü. 1886'dan 1911'e dek Strasburg Üniversitesinde profesörlüğün türlü dereceleriyle çalıştı. Felsefede pozitifçiliğe, sosyolojide, özel olarak çıkarcılıkla nitelediği halde, her çeşit platonizmden çekinen Laas gibi düşünür. *Geschichte der Ethik* (2 cilt, 3. baskı, 1906-1912) adlı bir ahlâk tarihinde bu ruhu savunur. *Geschichte der Pädagogik* (3. baskı, 1909); *Die Sozial Frage, ein Sittliche Frage* (1891); *David Friedrich Strauss* (2 cilt, 1908); *Menschen u. Probleme* (1914) adlı eserleri önemlidir.

ZIEHEN, Theodor. Alman psikolog, filozof ve ruh hastalıkları uzmanıdır. 12 kasım 1862'de

Frankfurt'da doğdu, 29 aralık 1950'de Wiesbaden'de öldü. 1892'de Jena'da, 1900'de Utrecht'de, 1903'te Halle'de, 1904'te Berlin'de profesör ve psikiyatr olarak çalıştı. 1917'de tekrar Halle'de felsefe profesörü oldu. Birçok önemli eserleri vardır: *Psychiatrie* (4. baskı, 1911); *Leîtfaden der Physiolog. Psychologie* (12. baskı, 1924); *Grundlagen der Naturphilosophie* (1922); *Das Seelenleben der Jugendlichen* (3. baskı, 1927); *Vorlesungen Über Asthetik* (2 cilt, 1925); *Grundlagen d. Characterologie* (1930); *Goethes Naturphilosoph. Anschauungen* (1930); *Philos. der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (4. baskı, 1923); *Erkenntnistheorie* (1912); *Lehrbuch der Logik* (1920).

Ziehen, daha çok bu son iki eserinde Avenarius'ün yaptığı gibi, fiziksel olanla tinsel olan gerçeğin ikiliğini kaldırmaya çalışır; duyumla tasarımı ayırır; duyumda da iki bileşen (composant) görür:

1. Doğal kanunlara itaat eden ve adi dilde nesne (objet) denilen şeyi oluşturan döndürgenmiş (réduit) duyum. Fizikçiler tarafından incelenen yer ve uzayın belirlemeleri bu türdendir.

2. Bu çeşit duyumdan kalan, adi anlamda duyum. Yani, döndürgenmiş duyumdan bağımsız olarak değişkelere (modifications) uğrayan bileşimdir. Perspektifin uzaklaşma ya da değişmesinden oluşan değişkeler gibi. Psikolojinin konusu, bu ikinci bileşenlerdir. Ziehen, tasarımda da aynı kompozisyonu bulur. Örneğin, anıya (hatıra), anımsadığımız "nesnel" olaylar, bileşen olarak girerler. Bu görüş, gerçeğin edilgin bir anlayışı sayılmaktadır (E. Bréhier, cilt II, s. 949).

ZIMERA, Marc-Antoine. İtalyan hekim, filozof ve Tanrıbilimcisi. 1460'ta Galatina'da (Otrant yakınlarında) doğdu, 1532'de Padoue'da öldü. Bu şehirde felsefe, Napoli'de Tanrıbilim okutmuştu. Filozof olarak İbn Rüşd Okuluna bağlıdır. Doktrinini, *Tabuloe et Dilucidations in Dikta Aristotelis et Averrois Recorecognita et Expurgata* (2 cilt, Venedik, 1564) adlı eserinde savunmuştur. Zimera, hekim olarak da tüzel astrolojiyi, bağıyı (sihir), alşımiyi, Aristo ve İslâmların doktrinleriyle karıştırmıştır. Bu konuda yazmış olduğu yedi sekiz satırlık bir ad taşıyan iki ciltlik bir eseri, Frankfurt'ta basılmıştır (1625-1626) ki, bunun adı, şu sözcüklerle başlar: *Antrum Magico -Medicum...*

Bu filozofun oğlu Theophile Zimera da, Aristo'nun *Ruha Dair* adlı eserini Latince olarak yorumlamıştır (Venedik, 1559).

ZIMMER, Patric-Benoît. Alman filozofu. 1752'de Ellvangen'de (Wurtemberg) doğdu, 1820'de öldü. Steinheim'da papaz, Dillingen ve Ingolstadt Üniversitelerinde rektör olmuştur. Bu sıfatla da Baviera Devletleri Meclisinde Milletvekilliği yapmıştır. Schelling'in felsefesel ilkelerini (ilk sisteminden) Tanrıbilim ve din felsefesine uygulamıştır; fakat ileri sürmüş olduğu düşünlerden, kendisinin dine pek de bağlı olmadığı anlaşılmakta, hatta onun dinsiz olduğu sanılmaktadır. Biri müstesna olmak koşuluyle hepsi Almanca olan eserlerinin başlıçaları şunlardır: *Dinin Felsefesel Kuramı* (5. kısım); *Mutlak Düşününün Kuramı* (1805); *İnsan Cinsinin Genel Olarak Sükûtuna Dair Felsefesel Araştırmalar* (1809); *Tarih, Düşün ve Yasaların Araştırılması* (1817); *Tanrı Varoluşuna İman* (1791).

ZIMMERMANN, François-Antoin. Alman filozofu. 1749'da Germersheim'da doğdu, 1790'da Wisloch'da (Heidelberg yakınlarında) öldü. Bu şehrin üniversitesinde bir süre felsefe profesörlüğü yapmıştı. Leibniz ve Wolf Okuluna ya da Alman Seçmeci Okuluna bağlıdır. Çoğu felsefe tarihini ilgileyen şu eserleri yazmıştır: *Felsefenin Akılsal İlkeleri* (Heidelberg, 1780); *Âlemin Yetkinliği* (Heidelberg, 1780); *Pratik Felsefenin Yöntemi* (Heidelberg, 1781); *Mantık* (Heidelberg, 1782); *Ahlâk Felsefesi* (Heidelberg, 1784); *Evhemer ve Diagoras'ın Tanrıtanımaz Yazıları* (Brême Müzesi dergisinin cilt I, s. 4 vd.). Bu, aslı Latince olan eseri, Tennemann, (J. Jac. Zimmermann adında başka bir filozofun yazmış olduğunu kaydeder); *Epikür'ün Hayat ve Doktrini* (Heidelberg, 1785); *Ahlâk Duygusu* (1785); *Dil Felsefesi* (1785); *Felsefe Tarihinden Elde Edilecek Yarar* (1785). Tüm bu eserler Latince yazılmışlardır.

ZIMMERMANN, Johan. Georg. Ritter von. İsviçre'nin ünlü fizyoloji bilginlerinden ve filozof. 8 aralık 1728'de Brugg'de doğdu, 7 kasım 1795'te Hannovre'da öldü. İsviçre'deki küçük devletlerin özgürlüğü içinde güçlü ve saldırgan bir oligarşiyi kurmuş olan yurtsever ailelerden birine mensuptur. Halk felsefesiyle uğraşmış olan Zimmermann, Haller'in öğrencisidir. 1751'de Göttingen Üniversitesinde doktorasını verdi. İngiltere Kralı George III'un hekimi oldu. Daha sonra, Frederic II'in son hastalığı döneminde, hekim olarak bulundu. Soylu ilhamlarla ve acı üzüntülerle geçen hayatından söz eden *Yalnız* adlı güzel eserinde onun ahlâkının özünü buluruz. Bu eserin adı, *Ueber die Einsamkeit*'dir (4 cilt, Zürih, 2. baskı, 1784-1785). Felsefesel eserlerinin en önem-

lisi de budur. Kötümser bir ruhla yazılmış olan bu eserde, dünyamız pek karanlık ve uğursuz gösterilmiştir. Kitapta, hayatının son zamanlarını çökertmiş olan melankolik sayfalar vardır. Marmier, bu eseri, *Solitude* adıyle Fransızcaya çevirmiş (1844) ve kitaba başarılı bir çözümleme eklemiştir. Zimmermann'ın değerli eserlerinden biri de, pek dokunaklı düşün ve parçaları kapsayan ve ulusal gururdan söz eden eseridir ki, bunun adı şudur: *Von dem Nationalstolz* (2. baskı, 1903). Şu eserler de onundur: *Von der Erhafrung in der Arzneikunst* (2 cilt, 1763); *Fragmente Über Fr. d. Gr.* (3 cilt, 1790).

Zimmermann'ı bir filozof olmaktan çok, felsefe ilhamlarıyle yüklü bir edip saymak daha doğru olur. Richerand, Biographie Universelle'de Zimmermann'a dair geniş bir makale yazmıştır.

Bkz. R. Ischer, *Zimmermanns Leben u. Werke* (1893); W. Milch, *Die Einsamkeit* (1937).

ZIMMERMANN, Robert von. Alman estetikçisi. 2 aralık 1824'te Prag'da doğdu, 31 ağustos 1898'de bu şehirde öldü. 1852'de Prag, 1861'de Viyana Üniversitelerinde felsefe okuttu. Schleiermacher'in estetik anlayışını eleştirerek reddeden dar ve biçimsel bir estetik kurmaya çalıştı. 1858'de Herbart sistemine uygun bir estetik tarihi yazdı. *Geschichte der Aesthetik als Philosophischer Wissenschaft* (Viyana) adını taşıyan bu eser, dört kitaba bölünmüştür:

1. Estetiğin Yunanlılardan itibaren Baumgarten'in eseriyle felsefesel bir bilim gibi kurulmasına dek güzel'in ve sanat'ın felsefesel anlayışlarının tarihi.

2. Baumgarten'den itibaren Kant'ın *Yargının Eleştirimi* sayesinde, estetikte başarılan reform.

3. Kant'tan ülkücülük estetiğine dek.

4. Ülkücülük estetiğinden yazarın yaşadığı zamana dek.

Zimmermann, eserine Herbartçı bir görüşle başlar; ciddî araştırmalarla pek açık ve belgin bilgiler ve çözümlemeler vererek devam eder; fakat o, Yunan-Latin ve Alman estetiği dışındaki estetik hareketlerini unutur. Zimmermann, bu eseriyle ancak XIX. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olan etütleri temsil eder. Zimmermann, kendi doktrinini, *Allemeine Aesthetik als Form-Wissenschaft* (Viyana, 1865), yani, *Şekil Bilimi Olarak Genel Estetik* adlı eserinde yayımladı. Onun savunduğu biçimsel estetiğin esası şudur:

Zimmermann, ahlâkla estetiği kaynaştırmak suretiyle bir genel estetiğe ulaşır. Ona göre, genel estetik, beğenmeye ya da beğenmemeye hizmet eden aracıların bilimidir; bu sıfatla da estetik, gerçeğin bilimi olan metafizikten ve doğru düşünce bilimi olan mantıktan farklıdır. Zimmermann, bu aracıları şekil içine, yani öğelerin karşılıklı ilişkisi içine yerleştirir. Uzayda yalın bir matematik nokta, işitim ve görümün yalın bir izlenimi, yalın bir ses, ne hoşa gider, ne de hoşa gitmez. Musiki, bize güzel ya da çirkin yargısının, daima en az iki sesin ilişkisine bağlı olduğunu göstermektedir. Tümdengelimlerimizin, genel olarak hoş şekillerin neler olduğunu meydana çıkarması gerektir. Bu itibarla imgenin (hayal) birer tasarımından ibaret olan öğeler, gerek güçlerine (niceli), gerek doğalarına (nitelik) göre ilişkiye girişebilirler. Bundan iki estetik zümresi çıkar:

1. Niceliğin estetik şekilleri;
2. Niteliğin estetik şekilleri.

Birinciye göre, zevk veren, zayıfın (küçük) yanında güçlü (büyük) olandır. Zevk vermeyen de bunun aksi durumda olandır. İkinciye göre ise, hoşa gitmeyen, nitelik bakımından farklı (ahenksiz) olandır. Özdeşliğin tıpatıp olmasına değer verilemez; zira, bu noktada ahenk kaybolur. Ahenkli şekilden karakteristiğin ya da anlatımın hazzı elde edilir; çünkü karakteristik, şeyle bir şeyin modeli arasında üstün gelen benzerlik uyuşmaya (Einklang - accorde) yer verir. Nitel olan ahenksiz şekil, hoşa gitmesi dolayısıyle bir çözümü gerektirir. Zimmermann, burada bir el çabukluğuyle karakteristiği, saf biçimsel ilişkiler arasına yerleştirir ki, bu, kaynağı Herbart olan düşünüşü derin bir surette bozmuş olur. Aynı zamanda Zimmermann, saf güzelliğin içine, pek hor gördüğü Hegelci diyalektik yardımıyle güzel'in çeşitliliklerini ya da değişkelerini (modification) koyar. Burada bir çözüm (solution) vardır; eğer bu çözüm, bir diğer şeyin hoşa gitmeyen bir imge yerine yapay (sunî) olarak konmasından meydana gelmişse, hoşa gitmeyenin nedeni kaldırılmış uyuşma değil, sükûn (Eintrachte - barış) kurulmuş olursa da burada yalın bir düzeltim (correction) şekli elde edilir. Bu ise, doğru imge aracılığıyle düzeltme şeklini aştığı zaman, ödeme (Ausgeichung - tazmin) şeklini almış demektir. Eğer doğru (vrai) imge kendinden (en soi) hoş ise, kesin ödeme (abschlessende Ausgleich) şekli elde edilmiş olur. Bu takdirde Kesin (definitif) ödeme şekliyle olanaklı olan şekiller serisi tükenmiş demektir. Şu halde güzel nedir? Büyüklük, dolgunluk, düzen, uyuşma, düzeltim ve kesin ödemeden ibaret olan bir modeldir (Vorbid); yani, tüm bu şekillerin birbirleriyle ilgileşmeleridir ve bize bir kopya

(Nachbild) içinde karakteristik şeklinde görünendir.

Zimmermann, yüce, komik, trajik, alaylı (ironique) ve hümoristiğin (humoristique) estetik şekilleriyle, doğa ve ahlâklılığın sanatla ilgili olduklarını belirtir. Ona göre, bu çeşitli alanlar, genel estetik şekilleriyle belirlenmiş kapsamlara uygulanma sayesinde doğarlar. Bu genel estetik şekiller, doğaya uygulandıkları zaman, güzel bir doğaya, kozmosa sahip oluruz; tasarıma uygulandığı zaman, güzel ruha (Schöngeiste) ya da fantazyaya sahip olunur; duyguya uygulanırsa güzel hayata (schone Seele) ya da zevke sahip olunur; iradeye uygulanırlarsa, karakter ya da erdem elde edilmiş olur. Şu halde bir taraftan doğal güzelliğe, bir taraftan da insel güzelliğe sahip olunur. İnsel güzellikte, bir taraftan dar veya geniş anlamda estetik olgudan ibaret olan tasarım güzelliği, bir taraftan da istemek ya da ahlâklılık gizlidir. Bu ikisinin arasında zevk olayı, hem ahlâk, hem de estetiği ilgilemiş olur. Dar anlamda estetik, tasarımlar güzelliğini belirler ki, bu da üç sınıfa ayrılır.

1. Uzaysal ya da zamanla ilgili güzellik: Figüratif sanat.
2. Duygusal tasarım güzelliği: Musiki.
3. Düşünceler güzelliği: Şiir.

Zimmermann, bu üç güzelliği ayırmak suretiyle kuramsal estetiğe girmiş olur.

Vischer, Zimmermann'ın estetiğine karşıdır ve daha çok onun simge (sembol) hakkındaki görüşleriyle alay eder. Zimmermann'a göre simge, etrafında, güzel şekillerin bitişmiş oldukları konudur. Vischer, bu biçimsel (formel) estetiği, "mistisizmin ve matematiğin acayip bir surette birleşmesidir" diye tanımlar. Bu estetiğe, B. Croce de karşıdır. Şu eserler de Zimmermann'ındır: *Aesthetiker* (2 cilt, 1858-1865); *Studien u. Kritiken zur Philosophie und Ästhetik* (2 cilt, 1870).

Bkz. B. Croce, (s. 370-373).

ZORZI, François. Latince adı, Georgius Venetius. 1460'ta Venedik'te doğdu; tüm hayatını okuyup yazmakla geçirdikten sonra 1540'ta öldü. Pek genç yaşlarında Fransisken mezhebine girmiştir. Zorzi, âlemdeki ahengi inceleyen, *Minoritanoe Familioe de Hermonia Mundi Totius Cantiac Tria* (Venedik, 1525; Paris, 1544 ve 1546) adlı eseriyle felsefe tarihinde yer almıştır. Bu eser, Rönesans mistisizminin biraz puta tapan (paîen), biraz Hıristiyan olan en düzensiz ve en karışık eserlerinden biridir. Zorzi, pek bilgili bir aydın olmasına karşın, hiç bir eleştiriye yanaşmamış ve hiç bir yönteme bağlanmamıştır. O, yalnız birbiriyle uzlaştırmak için hiç bir gayret sarf etmeksizin, Yeni Eflatuncu, Yeni Fisagorcu, Hahamcı (Rabbinique) ve Kabalcı (Cabbalistique) ve sözde Denys Aréopagite'e ait olan doktrinleri bir araya getirmeyi yeter bulmuştur. Onun, İskenderiye Okulunun şefi olarak Plotinus Noster şeklinde adlandırdığı Plotin'i tercih ettiği görülür. Akıl yürütme ve tasımdan (kıyas) şiddetle nefret eder. Ona göre, gerçek, bunu alçak gönüllülükle arayan kimseye yukardan iner. Biz, gerçeği algılayabilmek için akıldan tamamıyle ayrı olan içsel ya da ruhsal bir duyuya sahibiz. Gerçek, ebedî ocağını Tanrısal Kelâm oluşturan Nur'dur. "Bu nuru alanlar, Baba'nın parıltısı ve onun gerçek imgesi olanın imgesi içinde aydınlıktan aydınlığa (vuzuha) dönüşür (istihale)".

İnsan, hem Tanrı suretindedir, hem de evren suretindedir; o, bir küçük âlemdir; bunun başka türlü olabilmesi de olanaksızdır; zira, âlem de Tanrı suretindedir ve Eflatun'un düşüncesine göre, âlem, önce Tanrı düşüncesinde vardı; bu itibarla Tanrı, âlemde ve âlem Tanrı'da tanınabilir. Zorzi, Tanrısal özgürlük hakkında güçlü sözler söylemiş olmakla birlikte, kilise, onun kitabını zararlı görerek tehlikeli eserler endeksine kaydetmiştir. Fakat sonra yeni baskılarına, bazı düzeltmeler yapılmak koşuluyle izin verilmiştir. Tennemann, birçok kaprisli imgelerle dolu olan bu eserin, Henri Cornelius Agrippa'nın, *De Occulta Philosophia* (Cologne, 1533) adlı eseri kadar önemli bir etki yapmadığını kaydeder (Tennemann, cilt II, s. 18).

ZWINGLI, Ulrich. İsviçre, reformcu ve hümanizmacılarından. 1 ocak 1484'te Wildhaus'da doğdu, 11 ekim 1531'de Kappel'de (Zürih) öldü. Zwingli, bir taraftan stoacılığa, bir taraftan Rönesans Eflatunculuğuna bağlıdır. O, aynı zamanda Tanrısız bir doğayla doğaya aykırı bir Tanrı ikiliğini savunanlara karşı şiddetle saldıran bir Tanrıbilimcidir. Kendisinde, biri iman eden bir Hıristiyan, diğeri özgür düşünceli bir filozof olarak iki kişilik gizlidir. Zwingli, Katolikliğin dua, inayet (grâce), perhiz, iti-



raf... vb. gibi insanı kurtuluşa götüren aracılarına itiraz ederek insan kişilik ve ruhunun gerçeksel yetkinliğini felsefede ve stoacı bir ahlâkın erdemlerini benimsemekte bulur. Doktrinini, *De Vera et Falsa Religione* (1521); *De Providenta* (1530) adlı eserlerinde savunmuştur. Külliyatını, Schuler ve Schulthess yayımlamıştır (8 cilt, Zürih, 1824-1842).

Bkz. Dilthey, *Ges. Schriften* (cilt II, 1926); E. Zeller, *Das Théol. System Zwinglis* (Tübingen, 1953); H. G. Keller, *Hulten Ulrich Zwingli* (Aarau, 1952); O. Farner, *Ulrich Zwingli* (3 cilt; Zürih, 1953-1954).

TERİMLER ENDEKSİ

Felsefeyi ilgileyen terimlerin sayısı ve alanı çok geniş ve karmaşıktır; özellikle bir Filozoflar Ansiklopedisinde kullanılması gerekenler, yalnız metafiziğin değil, mantık, ahlâk, estetik, Tanrıbilim, ruhbilim ve sosyalbilimlerle tüm öteki pozitif bilimlerin ve matematiklerin de terimleridir. Biz bu Ansiklopediyi okuyacak olan eski ve yeni kuşaklara bir yardımcı olabilmek için, bunların pek önemlilerini sunmuş bulunuyoruz. Genellikle yöntem olarak metinlerde birçoklarının yanlarına gerektikçe Türkçelerini, Fransızca ve hatta bazı Osmanlıcalarını da eklemişsek de, kültür hayatımızın gelişmekte olan dilimize uygun bir doğrultuda ilerlemekte olduğunu dikkate alarak terim niteliğinde olmayan bazı sözcükleri de saptamayı uygun bulduk.

Filozoflar, kullandıkları terimleri, öteki bilimlerdekiler gibi, sürekli olarak artırmakta ve bunlara kendi sistemlerini anlatabilmek için birtakım özel anlamlar vermektedirler. Bu itibarla bazen bir aynı sözcüğün anlamı filozoflara göre başkalaşmaktadır. Bunun içindir ki, örneğin Batı'da, Eflatun, Kant, Hegel, Goethe, Shakespeare... vb. gibi filozof ve hatta sanat adamlarının kullanmış oldukları terimler ve sözcükler için ayrı sözlükler yayımlanmıştır. Her terimin, tüm dillerde tam birer karşılığı da bulunmadığı için, hemen tüm Batı dillerinde, felsefe terimlerinin çoğu, küçük yazılış ve ses farklarıyle özdeş sözcüklerle ifade edilmişler, ancak bazı anlam incelikleri bakımından gerekli olan sözcükleri kendi ana dillerindeki köklerden türetmişlerdir. Fransızcalarından Türkçe ve Almancaya bir örnek olarak çevirdiğimiz endekse dikkat edilirse, bu gerçek fark edilecektir. Aşağıda bir listesini vermiş olduğumuz ve asıllarını A. Lalande'ın *Vocabulair Technique et Critique de la Filosophie* adlı eserinin 10. baskısından aldığımız öyle terimler de vardır ki, bunların başka dillerde de karşılıkları pek de bulunmadığından, aynıyle ya da tanımlarıyle kullanılmışlar demektir:

Ambivalence - Birbirine karşıt iki değer, sevgiyle nefretin bir anda hissedilmesini sağlayan tutku.

Anamnée - Anıların edim ya da öykü olarak anımsanması.

Apophatique - Olumsuz demektir; *Apophatique* Tanrıbilim gibi. Bunu *apophantique,* yani *déclaratif* sözcüğüyle karıştırmamalıdır.

Chosisime - Genel olarak ruhun eşya karşısındaki durumu.

Chiffre - Nesnenin metafizik karakteri demektir; zira nesne, aşgının kendisi değil, bunun ifadesidir.

Cogitative - Skolastikte geniş anlamda olarak ruhun hayal etme ve düşünme yetisiyle nitelenmiş bölümü.

Concaténation - Sıralanma, karşılıklı sağlam bağlantı.

Connaturel - Bir varlığın —dışsal fizik ya da mantıksal belirlemelerine karşıt olarak— şu ya da bu biçimde hareket etmesini ve düşünmesini sağlayan içsel duygu.

Contuition - Ortaklaşa sezgi ya da bu sezginin başka bir nesneye uzanması.

Doxique - Görüş ya da inançla ilgili.

Dulie - Tanrıbilim dilinde veliler gibi kişilere gösterilen saygı (tebcil).

Ex-stase - Bunu, varoluşcular, (kendi dışında) olma tarzı, (kendinden başka), kendinden ayrı (mesafeli) olma eğilimi anlamında kullanırlar.

Élicité - Zihnin değil, dolaysız olarak iradenin kararı anlamında olarak az kullanılan bir skolastik terimi.

Émergence - Bir çeşit layikleştirilmiş, sulandırılmış, düzeni bozuk yaratma kuramı.

Englobants - Hem içkin, hem aşkın olan derin nedenin kurucusu gibi varlıklar için kullanılır. Örneğin, Tanrı, ben hatta madde, cisim ve bilinç Englobant'dırlar.

L'en-soi - Hegel ve Sartre, bu sözcüğü mutlak gibi değişmez ve kendi üzerine kapanmış, özünlü varlık anlamında kullanmışlardır.

Entitatif - Varlıkla ve varlığın belirlemeleriyle ilgili.

Époche - Yargıyı askıda bırakmak, "Parantez içine almak" deyimine eşdeğer olan bir olaybilimcilik terimi.

Estimative - Skolastiklerle Saint-Thomas'ya göre, deney ortasında düşünme ve seçmenin yarı örgensel ve içgüdüsel yetisi. Bu yeti, hem insanda, hem de hayvanda vardır.

Feed-back - Bir etkinin kendi nedeni üzerine yaptığı tepki.

Gnosie - Türsel ve iyi belirlenmiş bilgi faaliyeti. Bunun tersi *Agnosie*'dır ki, bazı bilgileri kazanma ve saklama yeteneğinin bozulması demektir.

Holisme - Tümüyle, bütünüyle demektir ki, bu kurama göre, bütün, bölümlerinin toplamından fazla bir şeydir.

Hormé - İçtepi, içgüdüsel atılım.

Idoneisme - Gerçekliğin ölçütü. Kuramın, deney ve eyleme uygunluğunu savunan görüş ki, H. Poincaré'nin 'Commodisme' adlı kuramına benzer.

Insight - Birden görüş, aydınlanma ve sezgi.

Kérygme - Bir İncil gerçeğinin ilk ilânı.

Lâtrie - Tanrısal kişilere tapma.

Noème - Genel olarak düşüncenin konusu.

Pattern - Fizyoloji, psikoloji ve sosyolojide kullanılan çokanlamlı bir terim ki, az çok somutlaşmış bir faaliyetin şeması, örneği ve karakteristik biçimi demektir.

Praxie - Türsel ve iyi belirlenmiş bedensel faaliyet.

Procès - Süreç (processus) sözcüğüne eşdeğer bir terim.

Projectif - Ruhbilimde, süjenin kişiliğini dışa yansıtması demektir.

Stochastique - Varılmak istenen amaç.

Typologie - Örnek şekillerin betimlenmesi, çözümlenmesi.

Bunlar ve bunlara benzeyen o kadar çok terim vardır ki, bunların tümünün şimdilik Türkçe karşılıklarını bulma olanağı yoktur. Bizim burada yalnız Fransızcalarıyle bazılarının Almancalarını sunduğumuz terimler, genellikle türlü felsefe sistemlerinin ortak dili gibi kullanılmış ve birçokları da felsefe edebiyatımıza bazı farklarla yerleşmiş olanlarıdır.

Amacımız bir felsefe terminologie'sini sunmak olmadığı için, burada, sözlüklerde kullanılan yönteme ve gramer kurallarına önem verilmemiştir.

C. S.

TÜRKÇEDEN FRANSIZCAYA

A

Acı - Douleure, Algie (Ağrı).
Açı - Angle.
Açık - Claire.
Açıklama - Explication.
Açımlama - (Şerh).
Açısal - Angulaire.
Afazi - Aphasie (Söz yitimi).
Ahlâkçılık - Moralisme.
Ahlâkdışı - Amorale (Ahlâka aykırı).
Ahlâksal - Moral.
Ahlâklılık - Moralité.
Ahlâksızlık - Immoralité.
Akıl - Raison (Us).
Akılcılık - Rationalisme (Usculuk.
Akılsal - Rationel (Ussal).
Akılyürütme - Raisonnement.
Akım - Courant (Cereyan).
Akışkan - Fluide.
Aksiyoloji - Actiologie (Değer kuramı).
Aksiyom - Axiom (Belit).
Aktif - Actif (Etkin).
Aktivizm - Activisme (Etkincilik, Eylemcilik, Edimcilik).
Akustik - Acoustique (Sesbilimi).
Alaşım - Mélange.
Aldatmazlık - Veracité (Doğruculuk).
Algı - Perception.
Algıç - Entendement, Intellecte (Müdrike).
Alın yazısı - Prédestination, Fatum, Destin, Destiné (Kader).
Alışkanlık - Habitude.
Almaşık - Alternant, Alterné.
Altasıralı - Subordonné (Tâbi).
Altık - Subalterne.
Altkarşıt - Subcontraire.
Alt tür - Sous espèce.
Amaçlı - Final.
Amaçlılık - Finalité.
An - Moment.
Anamal - Capital (Sermaye).
Anaerkil - Matriarcal.
Analitik - Analytique.
Analiz - Analyse (Çözümleme).
Analoji - Analogie (Andırış).
Anatomi - Anatomie.
Andırış - Analogie.
Anı - Souvenir (Hatıra).
Anış - Réminissence (Hatırlama, Anımsama).
Anlam - Sens (Mana).
Anlama - Compréhention (Anlayış).
Anlaşma - Engagement.
Anlayış - Mentalité (Zihniyet).
Antipati - Antipathie.
Antipot - Antipode.
Antitez - Antithèse (Karşı sav).
Antropoloji - Anthropologie.
Apaçık - Evident.
Apodiktik - Apodictique (Zorunlu önerme).
Apori - Aporie (Çıkmazlık).
Aposteriyori - A posteriori.
Apriyori - A priori.
Aracı - Moyen (Araç, Vasıta).
Ardalanma - Succession (Biteviyelik).
Arıtma - Expiation, Purification, Catharsis (Kefaret, Tasfiye).
Artakalım - Survivance.
Asalak - Paraside.
Asıl - Proprerment'dite.
Aşgın tip - Archetype (Yüce örnek).
Aşma - Transposition.
Atacılık - Atavisme.
Ataraksiya - Ataraxie (İlgisizlik).
Atılım - Élan.
Atomculuk - Atomisme.
Avadanlık - Accessoire.
Ayıklama - Sélection.
Aygıt - Appareil (Cihaz, Alet).
Ayrıklık - Disgonction.
Ayrım - Différence (Fark).
Ayrıntı - Detail.
Ayrışım - Décomposition) (İmhilâl).

B

Babaerkil - Patrirarcal.
Bağ - Couple (Rabıta).
Bağdaşım - Coordination.
Bağı - Magie (Büyü, Sihir).
Bağım - Correlat.
Bağımlılık - Dépendance.
Bağıntı - Relation (Münasebet, Göre).
Bağlantı - Connexion.
Bağlılaşma - Correlation.
Bağnazlık - Fanatisme (Taassup).
Basınç - Pression.
Baskı - Contrainte.
Basit - Semple (Yalın, Sudan).
Başkalaşma - Metamorphose.
Başkası - Autrui (Öteki).
Batıl devir - Dialèlle -Diyalel, Saçma döngü).
Beğenme - Aprobation (Onay, Kabul).
Beğenmemek - Désaprobation.
Belge - Preuve.
Belgin - Précie.
Belginlik - Precition.
Belirim - Manifestation (Gösteri).
Belirleme - Determination.
Belirlemiş - Determiné.
Belirtik - Explicite.
Belit - Axiom.
Belli - Defini (Belirli).
Ben - Egoïste.
Bencil - Egoïsme.
Benlikcilik - Egotisme.
Ben-değil - Nos-moi (Ben olmayan).
Ben merkezcilik - Egocentrisme.

Benzeşim - Similitude.
Beraberlik - Coexistance (Eş varoluş).
Beyinsel - Cérebrale.
Bileşik - Composé.
Bileşke - Résultant.
Bilgelik - Sagesse.
Bilgi - Connaissence, Notion, Savoire.
Bilgi kuramı - Epistemologie, Gnoséologie.
Bilim - Science.
Bilimcilik - Scientisme.
Bilimsel - Scientifique.
Bilinemez - Inconnaissable.
Bilinmedik - Inconnu.
Bilinemezcilik - Agnosticisme.
Bir arada - Concomitant.
Birden değişme - Mutation.
Birey - Individue (Fert).
Bireyleme - Individuation.
Bireycilik - Individualisme.
Birim - Unité (Ünite).
Birincil - Primaire (İlk).
Birlikte oluş - Coïncider (Düşümdeş).
Bitkinlik - Epuisement.
Bitişiklik - Contiguité.
Bitişim - Jonction.
Bitişimli - Cohérent (Bitişik).
Bozulma - Corruption (Baştan çıkma).
Bölme - Division (Bölüm).
Bulanık - Confus.
Bunalım - Crise (Buhran).
Buyruk - Impératif.
Bütün - Tout, Totale (Tüm, Hep).
Büyük âlem - Macrocosme.
Büyük terim - Major.

C

Can - Âme, Anima.
Canayakın - Sympatique (Duygudaş, Sempatik).
Canlıcılık - Animisme.
Cemaat - Communauté.
Cinler bilimi - Démonologie.
Cins - Genre.
Cinsel - Générique.
Cismanî - Temporel.
Coşku - Enthousiasme.
Coşkunluk - Exaltation.

Ç

Çaba - Effort.
Çağ - Epoque.
Çağdaş - Contemporaine.
Çağrışım - Association.
Çağrışımcılık - *Association*isme.
Çarpma - Choc (Şok).
Çatışkı - Antinomie.
Çatışma - Conflit.
Çekim - Attraction (Cazibe).
Çekimseme - Abstinction.
Çekilim - Rétraction.
Çekişme - Polemique (Polemik).
Çelişik - Contradictoire.
Çelişme - Contradiction.
Çevri - Tourbillon (Kasırga).
Çiftleşme - Interfécondation.
Çıkar - Interet.
Çıkarcılık - Utilitarisme (Yararcılık).
Çilecilik - Ascetisme.
Çokanlamlı - Equivoque.
Çoktanrıcılık - Polythéisme.
Çöküntü - Depression.
Çözmek - Resoudre.
Çözüm - Solution, Analyse.
Çözümsel - Analytique.

D

Dağıtma - Résolution (Çözme.
Dalınç - Contemplation.
Darwincilik - Darwinisme.
Davranma - Comportement.
Dayanak - Substrat.
Dayanışma - Solidarité.
Dayantı - Hypostase.
Dedüksiyon - Deduction (Tümdengelim).
Değer - Valeure (Kıymet).
Değer kuramı - Actiologie.
Değişim - Echange (Mübadele).
Değişke - Modification.
Değişken - Variable.
Değişmez - Immuable.
Delil - Argument (Kanıt).
Delil verme - Argumentation (Kanıt verme, Kanıtlama).
Demiurgos - Démiurge.
Deneme - Essai.
Deney - Expérience.
Deneyleme - Expérimentation.
Deneysel - Expérimental.
Deneyüstü - Transcendantale (Aşkın).
Denge - Equilibre.
Denklem - Equation.
Denkserlik - Equité (İnsaf).
Derin düşünme - Méditation.
Descartescılık - Cartesianisme.
Determinizm - Déterminisme (Gerekircilik).
Devamlılık - Perpetuité, Permanence.
Deyim - Expression (İfade, Anlatım).
Dış - Extérieur (Dışarı).
Dışlak - Exotérique.
Dışınlı - Extrniséque (Dışsal).
Didişme - Eristique.
Dinamik - Dinamique.
Dincierki - Théocratie (Tanrıerki).
Diyalektik - Dialectique.
Diyalel - Dialelle.
Doktrin - Doctrin (Öğreti).
Dogma - Dogme.
Doğaüstü - Surnaturel.
Dogmacılık - Dogmatisme.
Dogmatik - Dogmatique.
Doğru - Juste, Vrai (Haklı).
Doğruluk - Justesse.
Doğuştan - Innée.
Doğuştancılık - Innéisme.
Dolaylı - Médiate (Vasıtalı).
Dolaysız - Immédiate (Vasıtasız).
Dölleyen neden - Cause séminale.
Dölüt - Embrion, Foetus.
Dönem - Periode, Epoque (Devir).
Dönemsel - Periodique.
Dönencel - Ecliptique.
Dönüşüm - Transformation.
Durum - Situation.
Duruş - Attitude.
Duyarlık - Sensibilité.
Duygulanma - Affection.
Duygusal - Affectif.
Duyusal - Sensitif.
Duyu - Sens.
Duyulur - Sensible.
Duyum - Sensation.
Duyumculuk - Sensualisme.
Duyumsal - Sensoriel.
Düşümdeş - Coïncidence (Birlikte oluş).
Düşün - Idée (Fikir).
Düşünsel - Réflexif, Diaonétique.
Düşünme - Réflexion, Pensée.
Düzen - Ordre (Nizam).
Düzenleme - Coordonne.

Düzgü - *Norme* (Kaide, Norm).
Düzgüsel - Normatif.

E

Edim - Acte (Fiil).
Edimsel - Actuel, Effectif.
Egemenlik - Souveraineté (Hâkimiyet).
Eğilim - Inclination.
Eğitim - Education.
Ekolay - Epiphénomène (Gölgeolay).
Eksinlik - Humiliation (Mahviyet).
Elealılar - Eléates.
Eleştirim - Critique (Tenkit, Eleştiri).
Eleştirimcilik - Criticisme.
Elindelik - Libre arbitre.
Elverişlilik - Commodité.
Entellekya - Entéléchie, Entendement (Algıç, Müdrike).
Enyüce iyi (İyilik) - Souverain bien.
En ilkel - Primordial.
En yüce mutluluk - Béatitude.
Erdem - Vertue (Fazilet).
Erek - Fin (Amaç, Gaye).
Ergin - Adolescent.
Esenlik - Serénité.
Esin - Inspiration (Vahiy, İlham).
Esirme - Extace (Vecit).
Esirmel - Extatique.
Esnek - Plastique, Elastique.
Eşanlamlı - Synonyme.
Eşdeğer - Equivalent.
Eşsesli - Homonyme.
Etken - Agent.
Etki - Effet.
Etkili - Efficace.
Etkin - Actif.
Evre - Phase.
Evirtim - Envertion (Akis).
Evren - Univers.
Evrenmilim - Cosmologie.
Evrendoğum - Cosmogonie.
Evrensel - Universel (Küllî).
Evrim - Evolution.
Evrimcilik - Evolutionisme.
Ezelî takdir - Prédestination (Alın yazısı, Öncel yazgı).

F

Fantazma - Fantaisie (Fantazya, Düşsel).
Faktör - Facteur, Etken.
Fakülte - Faculté (Yeti).
Fantom - Phantome (Öcü).
Fark - Différance (Ayrım).
Farklılaşma - Différensiation.
Faydacılık - Utilitarisme (Çıkarcılık, Yararcılık).
Fizik - Physique (Fiziksel).
Fonetik - Phonetique (Sesbilgisi).
Form - Forme (Biçim).
Formel - Formel (Biçimsel).
Frenoloji - Frenologie (Kafatası bilimi).

G

Geçer - Courant (Carî).
Geçerli - Validité (Mer'iyet).
Geçme - Transfert (İntikal. Transfer).
Gelenek - Tradition.
Gelenekcilik - Traditionalisme.
Geleneksel - Traditionnel.
Gelgit - Flux Reflux (Kabarma, İnme-Alçalma).
Genel - Général.
Genelleme - Généralisation (Tamim).
Genetik - Génétique (Oluşul).
Genleşme - Dilatation.
Gerçeğimsi - Vraissemblable (Doğrumsu).
Gerçek - Réel.
Gerçekcilik - Réalisme.
Gerçeklik - Réalité.
Gerçekleme - Vérification (Tahkik).
Gerekçe - Carollaire.
Gerekircilik - Déterminisme (Determinizm).
Gerekmezcilik - Indéterminisme.
Gerekmeli - Déterminatif.
Gereksinme - Besoin (İhtiyaç).
Geri - Arrieré (Gelişmemiş).
Gerilek - Rétrograde (Geri giden), Régressif.
Gerileme - Régression.
Gerilim - Tension (Gerilme, Tansiyon).
Geştalt - Gestalt.
Gevrek - Subtile (Yufka, İnce).
Gezimcilik - Prépatétisme.
Gidimli - Discursif.
Gidiş - Conduite.
Giz - Mystère.
Gizli - Occulte, Virtuel.
Gizlicilik - Occultisme, Virtualisme.
Göksel - Céleste.
Görev - Fonction.
Görgül - Emprique.
Görgücülük - Emprisme.
Görme - Vision (Görüm).
Görüntü - Chimère.
Görüş - Opinion, Conception (Anlayış, Telakki).
Gösteri - Manifestation.
Gözenek - Stomate.
Gözlem - Observation (Müşahede).
Gözetmen - Observateur.
Grup - Grube (Zümre).
Güç - Puissance, Force (Kuvvet).
Güdü - Motif.

H

Hakikat - Verité.
Haksız - Injuste.
Hareket ettiren - Moteure.
Hareket duygusu - Cinesthésie.
Hareketli - Mobile.
Hata - Erreure (Yanılma).
Hayal - Image (İmge).
Hayalet - Chimère (Görüntü).
Hayalgücü - Imagination.
Hazcılık - Hédonisme.
Heryerdelik - Ubiquité.
Hiççilik - Nihilisme.
Hilozoizm - Hylezoïsme.
Hipostas - Hypostase (Dayantı).
Hiyerarşi - Hiérarchie.
Homeomeri - Homeomère.
Hoş - Agreable.
Hoşgörü - Tolerance.
Hümanizm - Humanisme (İnsancılık).
Hutbe - Sermon (Vaaz).

I

Irkcılık - Racisme.

İ

İç - Interieur.
İçerik - Implicite (Zımnî).
İçgözlem - Introspection.
İçgüdü - Instinct (Sevki tabiî).
İçgüdüsel - Instinctif.

İçkin - Immanente (Mündemiç).
İçkincilik - Immanentisme.
İçlem - Comprehention.
İçlemli - Comprehensif.
İçrek - Esoterique (Bâtınî).
İçsel - Intern.
İçten - Intime (Samimî).
İçten duyu - Sens intime.
İçtepi - Impulsion (İtme).
İddia - Assertion (İleri sürme).
Idea - Idée (Örnek, Misâl).
İdeal - Ideale (Ülkü, Ülküsel).
İdeolog - Ideoloque.
İfade - Exprsesion (Deyim, Anlatım).
İfrit - Monstre.
İhtimalli - Probable (Olasılı).
İhtimalcilik - Probabilisme (Olasıcılık).
İkicilik - Dualisme.
İkilem - Dilemme.
İkincil - Secondaire.
İktidar - Pauvoire (Erk).
İlerlek - Progressif.
İlgisizlik - Indifférence.
İlinek - Accident.
İlinekli - Accidentel.
İlişki - Rapport (Oran).
İlke - Principe.
İlkel - Primitif.
İman - Foi.
İmancılık - Fideisme.
İmge - Imag (Hayal).
İmrenim - Tentation.
İnanç - Croyance (Kanı, İnan).
İndirgeme - Reduction.
Induction - Enduction (Tümevarım).
İnsanbiçimcilik - Anthropomorphisme.
İra - Caractére (Karakter).
İrade - Volonté.
İradecilik - Volontarisme.
İspat - Demonstration (Tanıtlama).
İşbirliği - Collaboration.
İşbölümü - Division de travail.
İşlem - Operation.
İşlev - Fonction (Görev).
İyi, İyilik - Bien, Bon, Bonté (Hayır).
İyimserlik - Optimisme.
İğreti - Emprunté.
İyileşimcilik - Meliorisme.
İzlenim - Impression.

J

Jenetik - Génétique (Oluşul).

K

Kabalcılık - Cabbalisme.
Kabul - Assentiment (Tasvip, Onay).
Kader - Destin (Alın yazısı).
Kadercilik - Fatalisme.
Kafatası bilimi - Phrenologie.
Kalabalık - Foule (Cemaat, Sürü).
Kalıtım - Hérédité (Soyaçekim).
Kamoy - Opinion publique.
Kamu - Publique.
Kamul - Commun.
Kamul duyu - Sens commun (Ortak duyu).
Kandaşlık - Cognation.
Kanı - Conviction.
Kanma, Kanıksama - Satisfaction.
Kanuna uyarlık - Légalité (Yasal).
Kaos - Chaos.
Kaplam - Extention (Şümul).
Kaplamlı - Extensif.
Karakter - Caractère (İra).
Karakteristik - Karakteristik.
Karmaşık - Complex.
Karşıgelim - Antagonisme.
Karşılaştırma - Comparaison (Mukayese).
Karşıolum - Opposition.
Kast - Caste.
Katarzis - Catharsis (Arınma).
Kategori - Categorie.
Katışma, Katılma - Participation (Paydaşlık).
Kavram - Concept, Notion (Mefhum).
Kavramcılık - Conceptualisme.
Kavranılabilir - Intelligible, Concevable.
Kayra - Providence.
Kelâm - Logos.
Kendiliğiyle - Par soi.
Kendiliğinden - Spontané.
Kendiliğindenlik - Spontaneité.
Kendilik - Entité.
Kendinden - En soi.
Kendinden varlık - Etre en soi.
Kendi için - Par soi.
Kendisilik - Seité.
Kesin - Categorique, Kategorik (Koşulsuz).
Kesin bilgi - Certitude.
Kesinsizlik - Incertitude (Pekinsizlik).
Keyif - Jouissence (Sevinç).
Kiniklik - Cynisme.
Kip - Mode (Tavır, Tarz).
Kiplik - Modalité.
Kişi - Personne (Şahıs).
Kişilik - Personnalité.
Kişisel - Personnel.
Kısır döngü - Diallel (Diyalel).
Kıyas - Syllogisme (Tasım).
Kısırlaştırma - Castration.
Klan - Clane (Sop).
Kökten - Radical.
Köktencilik - Radicalisme.
Kötü, Kötülük - Mal (Şer).
Kötümserlik - Pescimisme.
Kolektifcilik - Collectivisme.
Kompozisyon - Composition.
Konu - Sujet.
Konum - Situation.
Koşul - Condition.
Kozmogoni - Cosmogonie (Evrendoğum).
Kozmoloji - Cosmologie (Evrenbilim).
Kozmos - Cosmos.
Kriter - Criterium (Ölçüt).
Küçük terim - Mineur (le).
Küme - Agrégat.
Kural - Regle.
Kuram - Théorie.
Kuramsal - Théorique.
Kurum - Institution.
Kuşku - Doute (Şüphe).
Kuşkucu - Sceptique.
Kuşkuculuk - Scepticisme.
Kutsal - Sacré.
Lojistik - Logistique.

M

Maddecilik - Matérialisme.
Mana - Mana.
Mantık - Logique.
Mantıköncesi - Prélogique.
Mantıksız - Illogique.
Mekanikcilik - Mécanisme.
Menfi - Négatif (Olumsuz).

Metodoloji - Méthodologie (Yöntembilim).
Metot - Methode (Yöntem).
Mister - Mystère (Giz).
Mistik - Mystique.
Mistisizm - Mystisisme.
Monat - Monade.
Morfoloji - Morphologie.
Motif - Motif (Güdü).
Mutlak - Absolu (Saltık, Salt).
Mutculuk - Eudémonisme.
Mutluluk, Mübareklik - Felicité.
Müspet - Pozitif (Olumlu).
Münasebet - Relation (Bağıntı).

N

Neden - Cause.
Nedensellik - Causalité.
Nesnel - Objectif.
Nicel - Quantitatif.
Nicelik - Quantité.
Nitel - Qualitatif.
Nitelik - Qualité (Sıfat).
Numen - Numène.
Nurculuk - Illuminisme.
Nus - Nous (Zihin, Us, Akıl).

O

Olamazlık - Impossibilité.
Olanaksız - Impossible.
Olasılı - Probable.
Olay - Phénomène.
Olaybilim - Phénomènologie.
Olaycılık - Phénomènisme.
Olaysal - Phénomènal.
Olgu - Fait.
Olumlu - Positif.
Olumsuz - Negatif.
Oluş - Devenir, Génèse.
Oluşum - Formation.
Oran - Rapport.
Orantı - Proportion.
Orantılı - Proportionnel.
Otorite - Otorité.
Oyalanma - Distraction.
Ödev - Devoire (Vazife).
Ödevbilimi - Déontologie.
Öğretsel - Didactique.
Ölmezlik - Immortalité.
Öncelbilim - Présciehce.
Önceleme - Anticipation.
Öncelyazgı - Prédestination.
Öncüller - Prémisses.
Öndenlik - Primar.
Önduygu - Préssentiment (Önsezi).
Önerme - Proporition.
Önerti - Antécedent.
Öngörü - Prévision. Circonspection (Basiret).
Önsel - Préetabli (Ezelî).
Öz - Essence.
Özdek - Madde.
Özdeş - Identique.
Özdeşlik - Identité.
Öze - Propre (Hassa).
Özel - Special, Particulière.
Özelik - Proprieté.
Özgecilik - Atruisme.
Özgül - Specifique (Türsel).
Özlem - Aspiration.
Özne - Sujet.
Öznel - Subjectif.
Öznelcilik - Subjectivisme.
Özünlü - Intrinsèque (Derunî).
Özün özü - Quintessenz.

P

Panteizm - Panthéisme (Kamutanrıcılık).
Paralojizm - Paralogisme (Fasit kıyas).
Paydaşlık - Participation.
Pekin - Certain.
Pekinlik - Certitude.
Pekiştirmek - Consister.
Peşinyargı - Préjugé.
Piyetizm - Piétisme.
Potansiyel - Potentiel.
Pozitifcilik - Positivisme.
Pragmacılık - Pragmatisme.
Pratik - Pratique.
Prensip - Principe (İlke).
Prensip müsaderesi - Petition de principe.
Problem - Probleme.
Psikanaliz - Psychanalyse.
Psikoloji - Psychologie (Ruhbilim).
Put - Idol.

R

Ruh - Esprit, Âme (Nefis, Can).
Ruhgöçü - Métampsychose.

S

Saçma - Absurde (Abes).
Safsata - Sophisme.
Sağduyu - Bon sens.
Sağın - Exacte (Sahici).
Sapma - Ecarte.
Sayısal - Numérique.
Sebeplilik - Causalité (Nedensellik).
Seçenek - Alternatif.
Seçme - Choix.
Seçik - Distincte (Ayrı).
Seçmecilik - Eclectisme.
Sempati - Sympathie (Duygudaşlık).
Sentez - Synthése (Bireşim).
Sentetik - Synthétique (Bireşimsel).
Sergileme - Exposition.
Sertçilik - Rigorişme.
Sevinç - Jouissence, Joie.
Sezgi - Intuition.
Sezgicilik - Intuitionisme.
Sezgili - Intuitif (Sezgisel).
Simge - Symbole.
Simgecilik - Symbolisme.
Sınama, Sınav - Examen, Epreuve.
Sıcak nefes, Soluk - Pneuma, Psyché.
Sıfat - Attribut (Yüklem).
Sınıflama - Classification.
Sınırlama - Détermination (Belirleme).
Sınırsız - Indefini, Illimité (Belirlenmemiş).
Sıralanma - Enchenement.
Sıralı - Alternatif (Seçenekli).
Simya - Alchimie.
Sistem - Système.
Site - Cité (Kent).
Somut - Concret.
Sonlu - Fini.
Sonsuz - Infini.
Sonsuzluk - Infinité.
Sonurgu - Conséquence.
Sonuçlar - Les extremes.
Sorumluluk - Responsabilité.
Sosyal - Social (Toplumsal).
Soyaçekim - Hérédité.
Soysuzlaşma - Dégénéresence.
Soyuk - Abstrait.
Soyutlama - Abstraction.
Sözleşim - Contrat (Mukavele).
Spekülasyon - Spéculation.
Spekülatif - Spéculatif.
Süre - Durée.
Süreç - Processus.

Ş

Şaşırtmaca - Tropes.
Şart - Condition (Koşul).
Şekil - Forme, Figure (Biçim, Suret).
Şekilcilik - Formalisme (Biçimcilik).
Şekilsiz - Amorphe.
Şiddet - Intensité (Yeğinlik).
Şiddetli - Intensif (Yeğin).
Şüphecilik - Scepticisme (Kuşkuculuk).
Şuur - Conscience (Bilinç, Vicdan).
Şuuraltı - Subconscient (Bilinçaltı).
Şuurculuk - Solipsisme (Tekbencilik).

T

Takat - Porté.
Tamalgı - Aperception.
Tamamlama - Integration (Tamlama).
Tamuygun - Adéquat.
Tanıklık - Temoignage (Şahitlik).
Tanım - Définition.
Tanıtlamak - Définir, Demonstration (İspat).
Tanrı - Dieu (Allah).
Tanrısal - Divine.
Tanrıbilim - Théologie (İlâhiyat).
Tanrıcılık - Théisme.
Tanrı kayrası - Providence divine.
Tanrıtanımazlık - Athéisme.
Tasarım - Représentation.
Tasdik - Affirmation (Onaylama).
Tasım - Syllogisme (Kıyas).
Tekdüzenlilik - Uniformité (Tek biçimli, Tek şekilli).
Tekil - Singulier.
Teklik - Unicité.
Tektanrıcılık - Monothéisme.
Temel - Fondement, Fondementale.
Ten - Corp (Beden, Cisim).
Tensel - Corporel, Somatique (Cismanî).
Teodise - Théodisé.
Teori - Théorie (Kuram).
Tepki - Réaction.
Tertip - Disposition.
Tikel - Particulier (Cüz'î).
Tiksinti - Aversion.
Tin - Esprit (Ruh).
Tinsel - Spirituel (Ruhsal, Manevî).
Tinselcilik - Spiritualisme.
Toplum - Société.
Toplumsal - Social.
Toplumbilim - Sociologie.
Tortu - Résidue.
Töre - Moeurs (Örf, Âdet).
Tören - Ceremonie (Merasim).
Törensel - Ceremonial.
Töz - Substance (Cevher).
Tözdeşlik - Consubstentialité.
Tözcülük - Substentialisme.
Tözel - Substentiel.
Tutarlı - Conséquent.
Tutarsız - Inconséquence.
Tutku - Passion (İhtiras).
Tüketim - Consommation.
Tümel - Universel (Küllî).
Tümel güç - Omnipotence.
Tümel bilgi - Omniscience.
Tür - Espèce (Nevi).
Türeme - Génération.
Türsel - Specifique.
Türüm - Emanation.
Tütme - Effleuve (Buharlanma).

U

Uçsuz bucaksızlık - Immensité.
Uğramış - Possedé.
Uyaran - Excitant, Stimulus.
Uyarım - Excitation.
Uyarlık - Accord (Akort, Uyum).
Uygulamak - Application (Tatbik).
Uygunluk - Concordance.
Uylaşım - Convertion (Uzlaşım).
Uyma - Adaptation.
Uymazlık - Desccord.
Uyruk - Sujet (Tebaa).
Uzam - Etendu (Hayyız).
Uzay - Espace (Mekân).
Uzaysal - Spatial.
Uzlaşımcılık - Syncretisme.

Ü

Üçüzleme - Trinité.
Ülkü, Ülküsel - İdeal.
Ünite - Unité.
Üretim - Production (İstihsal).
Ütopya - Utopie.

V

Vahiy - Inspritaion (Esin).
Var olmayan - Non-être.
Varoluş - Existence.
Varoluşçuluk - Existentialisme.
Varsayım - Hypothèse (Hipotez).
Varsayma - Supposition.
Veri, Verilmiş - Donnée.
Veli - Saint (Aziz).
Vesile - Occasion (Fırsat, Ara neden).
Vesilecilik - Occasionnalisme (Ara nedencilik).

Y

Yalın - Simple (Yalınç, Katıksız, Basit).
Yalın önerme - Apodictique (Apodiktik).
Yanılma - Erreure (Hata).
Yanılsama - Illusion.
Yansıma - Réflexion.
Yapay - Artificiel.
Yapıntı - Fiction.
Yaptıran sebep (neden) - Cause efficient.
Yaradancılık - Déisme.
Yaratılış - Tempérement (Mizaç).
Yaratma - Création (Tekvin).
Yargı - Jugment (Hüküm).
Yargılamak - Juger.
Yarışma, Yarışım - Concurence (Rekabet).
Yasa - Loi (Kanun).
Yasal - Loyale.
Yasamacı - Legislateur.
Yeğin - Intense.
Yeğinlik - Intensité (Şiddet).
Yer - Lieu.
Yerelleştirme - Localisation.
Yersel - Locale (Lokal).
Yetenek - Capasité.
Yeti - Faculté (Fakülte).
Yetki - Competence (Selâhiyet).
Yetkin - Parfait.
Yetkinlik - Perfection.
Yetkinsiz - Imparfait (Kusurul).
Yıkılma - Destruction.
Yoğunluk - Densité (Kesafet).

Yoksunluk - Privation.
Yol - Procédé.
Yorumcu - Exégéte.
Yönetmen - Magistrat.
Yönseme - Tendance.
Yöntem - Méthode.
Yöntembilim - Méthodologie.
Yörünge - Trajet.
Yüce - Sublime.
Yüklem - Attribu, Prédicat.
Yükümlülük - Obligation.
Yüzey - Surface (Satıh).

Z

Zamandaş - Simultané.
Zamandaşlık - Simultanéité.
Zamandışı - Extratemporel.
Zihin - Intelligence.
Zihinsel - Intellectuel, Mental (Aydın).
Zihinleşme - Intellection.
Zıt - Opposition (Karşıt, Aykırı).
Zorunlu - Nécessaire, Apodictique.

FRANSIZCADAN TÜRKÇE VE ALMANCAYA

A

Aberration - Sapınç. Al. *Abirrung.*
Abnégation - Vazgeçiş. Al. *Entsagung.*
Abouli - İrade yitimi. Al. *Abulie.*
Absolu - Saltık, Mutlak. Al. *Absolut.*
Abstinence - Perhiz. Al. *Enthaltung.*
Abstraction - Soyutlama. Al *Abstraktion.*
Abstraire - Soyutlamak.
Abstrait - Soyut. Al. *Abstract.*
Absorption - Dalmak, Yutulmak. Al. *Wertiefung.*
Absurde - Saçma. Al. *Ungereimt; Widersinnig; Sinnlos; Unsinn.*
Absurdité - Saçmalık. Al. *Ungeremtheit; Widersinngkeit.*
Abtidude - Yetenek. Al. *Eignung.*
Accélération - İvme.
Accessible - Yakalanabilir.
Accident - İlinek. Al. *Accidenz.*
Accidentel - İlinekli. Al. *Accidentiel; Zufällig.*
Accord - Uyum, Akort.
Accomodation - Uyma. Al. *Accomodation.*
Accoutumance - Alışma, Yatkın.
Acosmisme - Evrensizcilik. Al. *Akosmismus.*
Acquis - Edinilmiş, Kazanılmış. Al. *Erworben.*
Acte - Edim. Al. *Akt; Handlung; Tat.*
Actif - Etkin. Al. *Aktiv; Tätig.*
Action - Eylem, Etki, Aksiyon. Al. *Handlung; Wirkung.*
Actualisme - Bkz. Activisme. Al. *Aktualismus.*
Actuel - Edimsel, Güncel. Al. *Actuell.*
Activisme - Etkincilik, Eylemcilik. Al. *Activismus.*
Actuation - Edime geçme, Edimleme.
Acuité - Keskinlik. Al. *Schärfe.*
Adaptation - Uyma. Al. *Anpassung.*
Adéquat - Upuygun. Al. *Adäquat.*
Adiaphorie - Salt ilgisizlik.
Adolescence - Erginlik.
Adoption - Evlât edinme.
Adulte - Yetişkin, Ergin.
Adventice - Kazanılmış.
Affecter - Duygulanmak, Tutulmak. Al. *Affiziren.*
Affectif - Duygusal. Al. *Gefühls.*
Affection - Duygulanım. Al. *Affektion, Gefühl.*
Affectivité - Duygunluk.
Affinité - İlgilenim. Al. *Verwandtschaft.*
Affirmatif - Olumlu, Onaylı, Evetleyici. Al. *Bejahend.*
Affirmation - Olumlama, Evetleme. Al. *Behauptung, Bejahung.*
A Fortiori - Haydi haydi, Elbette.
Agent - Etken, Etmen, Ajan. Al. *Wirkende.*
Agitation - Taşkınlık, Kargaşa, Kışkırtma.
Agité - Taşkın, Afacan.
Agnosie - Bilisizlik. Al. *Agnosie.*
Agnosticisme - Bilinemezcilik, Nebileyimcilik. Al. *Agnostizismus.*
Agréable - Hoş, Hoşa giden.
Agrégat - Küme, Katışmaç. Al. *Aggregat.*
Agregé - Katışmış. Al. *Agreje.*
Aideisme - Düşün yitimi, Düşünemezlik.
Ajustement - Ayarlama.
Alchimie - Alşimi, Simya.
Alexie - Okuma yitimi.
Allégorie - Alegori, Mecaz. Al. *Allegorie.*
Allongement - Uzatma.
Alogique - Mantıkdışı, Mantıksız. Al. *Alogisch.*
Altération - Bozma, Karıştırma, Değiştirme. Al. *Änderung.*
Alternant - Seçenekli, Almaşık.
Alternatif - Seçenek. Al. *Alternative.*
Altruisme - Özgecilik. Al. *Altruismus.*
Ambiguité - Çift anlamlı. Al. *Zweidetugkeit.*
Ambition - Tutku, Hırs.
Ambivalence - Çiftdeğerlilik, Bulanık deyim.
Âme - Ruh, Can, Tin. Al. *Anima.*
Amnésie - Bellek yitimi.
Amorale - Ahlâkdışı, Töredışı. Al. *Amoralisch.*
Amoralisme - Ahlâkdışcılık.
Amorphe - Şekilsiz, Biçimsiz.
Amour - Sevgi, Aşk. Al. *Liebe.*
Amour-propre - Özsaygısı, Onur. - Al. *Eigenliebe.*
Amphibolie - Bulanık anlamlı. Al. *Amphibolie.*
Analgésie - Acı yitimi. Al. *Analagie.*
Analogie - Andırış, Benzeyiş, Benzeşim, Analoji. Al. *Analogie.*
Analogue - Andıran, Benzeşen. Al. *Gleichartig; Analog.*
Analyse - Çözümleme, Analiz. Al. *Analyse.*
Analytique - Çözümsel. Analitik. Al. *Analytik.*
Anarchisme - Bozgunculuk, Anarşi.
Angle - Açı.
Angoisse - Sıkıntı, Bunalma.

Anima - Can.
Animisme - Canlıcılık. Al. *Animismus.*
Annexion - Yükleme, Bağlama.
Anomalie - Yolsuzluk, Sapaklık, Anomali. Al. *Abnormität.*
Anomie - Kuraldışı, Kuralsız, Normsuz.
Anormal - Düzgüsüz, Anormal. Al. *Abnormisch; Unregelmässig.*
Antagonisme - Karşıgelim.
Antécédent - Önerti, Öncel. Al. *Antezedent; Vorhergehend.*
Anthropoïde - İnsana benzer.
Anthropologie - İnsanbilimi, Antropoloji. Al. *Anthropologie.*
Anthropomorphe - İnsan biçimli.
Anthropomorphisme - İnsan biçimcilik. Al. *Anthropomorphismus.*
Anticipation - Öncelenme. Al. *Anticipation.*
Antinomie - Çatışkı. Al. *Antinomie.*
Antipathie - Tiksinti, Antipati.
Antipode - Antipot, Aykırı.
Antithèse - Karşısav, Antitez. Al. *Antithesis.*
Antitypie - Direnç.
Apathie, Apatheia - Duyumsamazlık, Duygusuzluk. Al. *Apathie.*
Aperception - Tamalgı. Al. *Apperception.*
Aphasie - Söz yitimi.
Apodictique - Zorunlu. Al. *Apodiktisch.*
Apologie - Din övgücülüğü.
Aporie - Çıkmazlık, Çıkmaz. Al. *Aporie.*
A posteriori - a posteriori, Sonsal. Al. *Aposteriori.*
Appétition - İştahlanma.
Appilication - Uygulama.
Apprantissage - Çıraklık.
Appréciation - Değer verme, Değerleme. Al. *Wertschätzung.*
Appréhention. - İlksezi, Kavrayış. Al. *Auffassung; Apprehension.*
Approximation - Yaklaştırım, Yaklaşık.
A priori - a priori, Önsel. Al. *Apriori.*
Aptitude - Yatkınlık.
Arbitraire - Keyifsel, Dilediğince. Al. *Wilkür; Wilkürherreschaft.*
Arché - İlk öğe, Arhe.
Archétype - İlk örnek, Arketip. Al. *Urbild; Archetyp.*
Argument - Kanıt, Delil. Al. *Beweis; Argument.*
Aristotelisme - Aristoculuk. Al. *Aristotelismus.*
Arrangement - Düzenleme, Düzenim.
Arrieré - Geri.
Art - Sanat. Al. *Kunst.*
Artifice - Yapay, Yapma.
Ascétisme - Çilecilik, Sofuluk. Al. *Asketik.*
Aseité - Özünlük, Kendi kendinin varlık nedeni olmak. Al. *Aseität.*
Aspiration - Özlem.
Assentiment - Onay, Kabul. Al. *Fürwahrhalten.*
Assertion - İleri sürme, İddia, Doğrulama. Al. *Behauptung.*
Assimilation - Özümleme, Sindirme Al. *Angleichung; Verahnlichung.*
Association - Çağrışım, Ortaklık. Al. *Assoziation.*
Associationnisme - Çağrışımcılık.
Asymétrie - Bakışımsızlık, Çarpık.
Ataraxie - İlgisizlik, Aldırmazlık. Al. *Ataraxie.*
Atavisme - Soyaçekim, Ataya çekim. Al. *Atavismus.*
Athéisme - Tanrıtanımazlık, Tanrısızlık. Al. *Atheismus.*
Atomisme - Atomculuk. Al. *Atomistik; Atomismus.*
Atonie - Atoni.
Attention - Dikkat. Al. *Aufmerksamkeit.*
Attitude - Duruş, Tavır. Al. *Lage; Standpunkt.*
Attraction - Çekim. Al. *Anziehung.*
Attribut - Yüklem, Öz nitelik, Sıfat. Al. *Attribut.*
Authentique - Güvenilir, Belgesel. Al. *Authentisch.*
Autisme - İçe kapanış.
Autonomie - Özerk. Al. *Autonomie.*
Aversion - Tiksinti.
Automatisme - Özdevimlilik, Otomatlık.
Autonomie - Özerklik.
Autre(l') - Öteki. Al. *Ander.*
Autrui - Başkası.
Axe - Eksen.
Axiologie - Değer kuramı, Değer öğretisi, Aksiyoloji. Al. *Axiologie.*
Axiomatique - Belitsel dizge, Aksiyomatik. Al. *Axiomatics.*
Axiome - Belit, Aksiyom. Al. *Axiom.*

B

Béatitude - En yüce mutluluk. Al. *Seligkeit.*
Beau - Güzel. Al. *Schön.*
Beaux-arts - Güzel Sanatlar.
Bien - İyi, İyilik, Hayır. Al. *Das höchst Gut.*
Bienfaisance - İyilikseverlik. Al. *Wohltätigkeit.*
Behaviorisme - Behaviyorizm, Davranma ruhbilimi.
Besoin - Gereksinme, İhtiyaç. Al. *Bedürfniss.*
Bonheur - Mutluluk.
Bon sens - Sağduyu. Al. *Gesunder verstand.*
Bonté - İyilik. Al. *Güte.*
Bon volonté - İyi niyet, Sağ istem.

C

Cabalisme - Kabalcılık.
Capacité - Yetenek.

Capital - Anamal, Sermaye. Al. *Kapital.*
Capitalisme - Kapitalizm. Al. *Kapitalismus.*
Caractère - İra, Seciye. Al. *Charakter, Merkmal.*
Caractériologie - Karakter bilimi. Al. *Charakterologie.*
Caractéristique - Belirtici nitelik. Al. *Characteristik.*
Cartésianisme - Descartescılık. Al. *Cartesianismus.*
Catégorie - Kategori. Al. *Kategori.*
Catégorique - Koşulsuz, Kesin. Al. *Kategorisch.*
Catharsis - Arınma, Boşalma.
Causal - Nedensel, Sebepli. Al. *Kausal; Ürsächlich.*
Causalité - Nedensellik. Al. *Kausalität.*
Cause - Neden Al. *Ursache.*
Cause finale - Ereksel neden.
Cause efficient - Yaptıran neden.
Cecité - Körlük. Al. *Blindheit.*
Cenesthesie - Varlık duygusu.
Cercle vicieu - Kısır döngü. Al. *Zirkelbeweis; Zirkeldefinition.*
Certain - Pekin. Al. *Gewiss.*
Certitude - Pekinlik, Kesin bilgi. Al. *Gewissheit.*
Chaos - Kaos.
Charisme - Keramet.
Charité - Yarlık. Al. *Liebe; Wohlthätigeit.*
Chimère. - Görüntü, Hayalet.
Choc - Şok.
Choix - Seçme.
Chose - Şey. Al. *Ding.*
Chose en sois - Kendinden şey.
Chrématistique - Servetler bilimi.
Cinésthésie - Kinestezi, Devim duygusu.
Cinéthique - Devimsel, Kinetik.
Circonspection - Öngörü, Gönül gözü.
Cité - Kent.
Claire - Açık. Al. *Klar.*
Clan - Klan, Sop. Al. *Sippe.*
Classification - Sınıflama. Al. *Klassification.*
Clinamen - Sapma.
Coéducation - Karma eğitim.
Coexistence. - Beraberlik, Birlikte oluş.
Cognitif - Algısal.
Cohérence - Bitişik, Bağlaşık.
Cohésion - Tutuşumluk, Kaynaşma. Al. *Kohäsion; Zusammenhang.*
Coïncider - Birlikte olmak, Düşümdeşlik, Örtüşme.
Collaboration - İşbirliği.
Collectif - Ortaklaşa, Kolektif. Al. *Gesammt; Kollektiv.*
Collectivisme - Ortaklaşmacılık, Kolektivizm. Al. *Kollektivismus.*
Commodité - Elverişlilik.
Communauté - Kamu, Cemaat. Al. *Gemeinschaft.*
Commun - Ortaklaşa, Genel. Al. *Gemein.*
Comparaison - Karşılaştırma, Kıyaslama. Al. *Vergleichung.*
Compensation - Ödünleme, Tazmin, Ödün.
Competence - Yetki.
Compilation - Yağma, Aşırma.
Complex - Karmaşık. Al. *Zusammengesetzt; Komplex.*
Compostement - Davranış, Davranma. Al. *Verhalten.*
Composé - Bileşik.
Compréhension - İçlem, Anlayış, Kavrama. Al. *Inhalt; Verständniss; Komprehension.*
Concepte - Kavram. Al. *Begriff.*
Conception - Anlayış, Görüş. Al. *Konzeption.*
Conceptualisme - Kavramcılık. Al. *Konzeptualismus.*
Conclusion - Sonuç, Vargı. Al. *Konklusion.*
Concordance - Uygunluk. Al. *Methode der Vebereinstimmung.*
Concret - Somut, Som. Al. *Konkret.*
Concurrence - Yarışım. Al. *Konkurrenz; Mitheverbung.*
Condensation - Yoğunlaşma.
Condition - Koşul, Şart. Al. *Bedingung; Zustand.*
Conditionné - Koşullanmış. Al. *Das Bedingte.*
Conditionnel - Koşullu. Al. *Bedingt.*
Conduite - Gidiş.
Conflit - Çatışma, Çatışkı. Al. *Widerstreit.*
Conformité - Uzlaşıklık.
Confusion - Bulanıklık, Karışıklık. Al. *Verwirrung; Verworrenheit.*
Congénital - Doğuştan. Al. *Angeboren.*
Conjecture - Sanı.
Conjoction - Kavuşum, Bağlaç.
Connaissance - Bilgi. Al. *Erkenntniss; Kentniss.*
Connexion - Bağlantı.
Conscience - Bilinç, Vicdan. Al. *Bewusstsein; Selbstbewusstsein. (Vicdan : Gewissen).*
Consécutif - Ardalanma. Al. *Nachempfindung.*
Consentement - Onay, Kabullenme. Al. *Einvilligung; Zustimmung.*
Conséquence - Sonurgu, Vargı. Al. *Folgerichtigkeit; Konsequenz.*
Conservation - Sakım, Koruma, Saklama.
Consommation - Tüketim. Al. *Verzehrung; Konsumption.*
Construction - Yapım, Yapı, Kuruluş.
Contemplation - Dalınç. Al. *Kontemplation.*
Contenu - Kapsam. Al. *Inhalt.*
Contiguité - Bitişiklik.
Contingence - Zorunsuzluk, Olumsallık. Al. *Kontingenz; Zufälligkeit.*

Continuité - Süreklilik, Bağlaşıklık. Al. *Stetigkeit.*
Contradiction, Contradictoire - Çelişme, Çelişki. Al. *Kontradiktorisch; Widersprechend.*
Contrainte - Zorlama, Baskı.
Contraire - Karşıt, Zıt. Al. *Konträr.*
Contrarieté - Karşıtlık, Aykırılık.
Contrast - Karşıt, Aykırı. Al. *Kontrast.*
Contrat - Sözleşim. Al. *Kontrakt; Vertrag.*
Convenance - Uygunluk. Al. *Angemessenheit; Konvenienz; Übereinsstimung; Zusammenlaufen.*
Convention - Uzlaşım, Uylaşım. Al. *Konvention; Uebereinkommen.*
Convergent - Yakınsak. Al. *Konvergenz.*
Conversion - Evirme, Din değiştirme, Dönme. Al. *Bekehrung; Umgekehrt; Umkehrung.*
Convertible - Evrilebilir.
Conviction - Kanım, Kanı. Al. *Überführung; Überzeugung.*
Cooperation - İşbirliği, İmece.
Coordination - Bağdaşım, Düzenleşmė. Al. *Beiordnung.*
Coordonné - Düzenleşik.
Corollaire - Gerekçe, Avadanlık.
Corporation - Lonca.
Copule - Bağ, Bağlaç.
Corrélat - Bağım.
Corrélatif - Bağlaşım, Bağlaşık. Al. *Korrelativ; Entsprechend.*
Corrélation - Bağlılaşma. Al. *Korrelation.*
Corruption - Bozulma. Al. *Vergehen.*
Cosmogonie - Evrendoğum. Al. *Kosmogonie.*
Cosmoolgie - Evrenbilim. Al. *Kosmologie.*
Cosmos - Evren, Kozmos.
Courant - Akım.
Coutume - Âdet.
Création - Yaratma, Yaratılış. Al. *Schöpfung.*
Créationisme - Yaratmacılık, Yaratıcılık.
Crise - Bunalım.
Critère - Ölçüt, Kriter.
Criterium - Ölçü. Al. *Kriterium.*
Criticisme - Eleştiricilik. Al. *Kritizismus.*
Critique - Eleştirim. Al. *Kritik.*
Croire - İnanmak.
Croyance - İnanmak *(Gluaben).*
Crucial - Çaprazlama. Al. *Opini.*
Culte - Tapım.
Cycle - Dönem, Devre.
Cyclique - Çevrimsel.
Cynisme - Kinizm. Al. *Cynismus.*
Cyrénaïsme - Kirenacılık.

D

Darwinisme - Darwincilik. Al. *Darwinismus.*
Décadence - Alçalma, Çökme.
Décision - Karar. Al. *Estscheidung.*
Déclinaison - Eğilme, Sapma. Al. *Abweichung.*
Décret - Ferman, Buyruk.
Décrire - Betimlemek (Tasvir).
Déduction - Tümdengelim, Dedüksiyon. Al. *Ableitung.*
Defaut - Eksiklik, Kusur.
Defini - Belirli, Sınırlı.
Définir - Tanımlamak.
Définition - Tanım. Al. *Bestimmungs.*
Dégénérescence - Soysuzlaşma. Al. *Entartung.*
Dégradation - Alçalma, İndirim.
Déisme - Yaradancılık. Al. *Deismus.*
Délibération - Düşünüp taşınma. Al. *Überlegung.*
Délire - Sayıklama (Hezeyan). Al. *Delirium.*
Démagogie - Ukalâlık, Ağız kalabalığı.
Démarcation - Alâmet.
Démence - Bunama. Al. *Blödsinn; Schwachsinn.*
Démiurg - Demiyurgos.
Démonisme - Cincilik.
Démonstration - Tanıtlama (İspat). Al. *Demonstration.*
Dénomination - Adlandırma, Ad verme.
Densité - Yoğunluk.
Déontologie - Ödevbilim. Al. *Pflichtenlehre.*
Dépendance - Bağımlılık.
Dépression - Çöküntü, Alçalma.
Dérivation - Türeme, Türeyiş. Al. *Ableitung.*
Desaccord - Uyumsuzluk, Akortsuzluk.
Désagregation - Dağılma, Ufalanma, Bölünme.
Description - Betimleme. Al. *Beschreibung.*
Désintégration - Öğelerini ayırmak. Al. *Disintegration.*
Désir - İstek (Arzu). Al. *Begehren.*
Destin - Alın yazısı, Kader. Al. *Geschick; Schicksal.*
Detail - Ayrıntı.
Détente - Gevşeme, Yumuşama.
Détermination - Belirim, Belirleme. Al. *Betimmung.*
Déterminer - Belirlemek, Gerektirmek. Al. *Bestimmen.*
Déterminisme - Gerekircilik, Determinizm. Al. *Determinismus.*
Développment - Gelişme.
Devenir - Oluş. Al. *Werden; Genesis.*
Devise - Simge.
Devoir - Ödev, Vazife. Al. *Sollen.*
Dialectique - Diyalketik, Eytişim. Al. *Dialektik.*
Dialelle - Diyalel, Çıkmaz dönü.
Didactique - Öğretsel.
Dieu - Tanrı. Al. *Gott.*
Différence - Ayrım, Fark. Al. *Unterschied; Differenz.*
Différenciation - Farklılaşma. Al. *Differenzierung.*

Diffus - Dağılmış, Dağınık, Yaygın.
Dignité - Onur. Al. *Menschenwurde.*
Dilemne - İkilem. Al. *Dilemna.*
Dimension - Boyut. Al. *Dimension.*
Dinamique - Devimsel, Dinamik. Al. *Dinamisch.*
Direction - Doğrultu.
Discerner - Ayırt etmek.
Discontinu - Süreksiz, Kesikli. Al. *Unstetig.*
Disconvenance - Uyumsuzluk.
Discrimination - Farkı ayırmak. Al. *Unterscheidung.*
Discursif - Gidimli. Al. *Discursiv.*
Discussion - Tartışma.
Disjonctif - Ayrık. Al. *Disjunktiv.*
Disjonction - Ayrıklamak, Ayrıklık. Al. *Disjunktion.*
Disparate - Aykırılık. Al. *Disparata.*
Disposition - Yetenek, Tertip.
Dissociation - Çözülüm, Dağılım. Al. *Dissoziation.*
Dissolution - Ayrışım. Al. *Auflösung.*
Distance - Uzaklık, Ara. Al. *Abstand.*
Distraction - Oyalanma, Dalma. Al. *Verschiedenheit; Zerstreutheit.*
Distinct - Seçik. Al. *Deutlich; Verschieden; Klar.*
Divinité - Tanrılık. Al. *Gottlichkeit.*
Division - Bölüm, Bölme. Al. *Einteilung.*
Division de travail - İşbölümü. Al. *Arbeitsteibung.*
Doctrine - Öğreti, Doktrin. Al. *Lehre.*
Dogmatique - Dogmatik.
Dogmatisme - Dogmacılık. Al. *Dogmatismus.*
Dogme - Dogma. Al. *Dogma.*
Domaine - Alan, Yer. Al. *Breich.*
Dominant - Ağır basan, Egemen, Hâkim.
Domination - Egemenlik.
Don - Verim, Bağış.
Donné(es) - Veri. Al. *Annahmen; Gogeben.*
Douleur - Acı, Ağrı, Sızı. Al. *Schmerz.*
Doute - Kuşku, Şüphe. Al. *Zweifel.*
Doxographie - Antik yapıtlar bilimi. Al. *Doxographen.*
Droit - Hak. Al. *Recht.*
Dualisme - İkicilik. Al. *Dualismus.*
Durée - Sure. Al. *Dauer.*
Dynamisme - Dinamikcilik. Al. *Dinamismus.*

E

Échange - Değişim.
Échelle - Ölçek, Eşik.
Éclectisme - Seçmecilik. Al. *Eklektiismus.*
Ecossisme - İskoçya felsefesi.
Éducation - Eğitim. Al. *Erziehung.*
Effectif - Edimsel. Al. *Wirklich.*
Effet - Etki, Sonuç. Al. *Wirkung.*
Efficace - Etkili. Al. *Wirksam.*
Efficience - Yaptıran. Al. *Bewirkende; Wirksamkeit.*
Effluve - Tütme, Buharlanma.
Effort - Çaba. Al. *Anstrengung; Streben.*
Égalitarism - Eşitcilik.
Ego - Ben.
Égocentrisme - Ben içincilik. Al. *Egozentrismus.*
Égoïsme - Bencilik. Al. *Egoismus.*
Egocentrisme - Ben içincilik. Al. *Egozentrismus.*
Égotisme - Benlikcilik.
Éidétisme - Öze yönelik. Al. *Eidetik.*
Einfülung - Özdeşleme, Özdeşleyim.
Élaboration - Hazırlama, İşleme. Al. *Verabeitung.*
Élan - Atılım.
Élasticité - Esneklik, Süneklik, Lastiklik.
Éléates - Elealılar.
Éléatisme - Eleacılık.
Élection - Seçme, Seçim.
Elimination - Çıkarma, Atma.
Eloge - Övme, Övgü.
Émanation - Türüm. Al. *Emanation.*
Emanantisme - Türümcülük.
Émotion - Heyecan. Al. *Affekt; Gemüthsbewegung.*
Emprique - Görgül. Al. *Emprisch.*
Emprisme - Görgücülük, Deneycilik. Al. *Emprismus.*
Emprunté - İğreti, Ödünç.
Emulation - Öne geçme tutkusu.
Enchenement - Sıralanma.
Endogène - İçe çevrik, İçe dönük.
Énergie - Güç, Erke. Al. *Energie.*
Enseignement - Öğretim.
En soi - Kendinden, Kendinde. Al. *An sich.*
Entéléchie - Entellekya. Al. *Entelechie.*
Entendement - Algıç. Al. *Verstand.*
Enthousiasme - Coşku. Al. *Enthousiasmus.*
Enthyméme - Örtük tasım, Kapalı tasım. Al. *Enthymem.*
Entité - Kendilik. Al. *Seiendes; Entitas.*
Entrprise - Girişim.
Énumeration - Sayma, Sayım. Al. *Aufzählung.*
Éon - Ruh.
Epanouissement - Açılım.
Epicurisme - Epikürcülük.
Épiphenomène - Gölge olay, Ek olay. Al. *Begleiterscheinung.*
Épistémologie - Bilgi kuramı, Epistemoloji. Al. *Wissenschaftslehre.*
Epuisement - Bitkinlik.
Équation - Denklem. Al. *Gleichung.*
Equilibre - Denge. Al. *Aequilibrium; Gleichgevvicht.*
Equippolent - Eşgeçerli.
Equipe - Takım.
Équité - Denkserlik, İnsaf. Al. *Billigkeit.*

Équivalence - Eşdeğerlik. Al. *Aequivalenz.*
Equivoque - İki anlamlı, Çok anlamlı. Al. *Äquivok.*
Eristique - Didişmecilik, Didişim, Dinsel yorumlama.
Erreur - Yanılma. Al. *Irrtum.*
Eschatologie - Ahret bilimi. Al. *Eschatologie.*
Esclavage - Kölelik.
Esotérisme - Gizli öğreti, Kapalı öğreti, İçrekçilik.
Esotérique - Gizli, İçerik, İçrek. Al. *Esoterisch.*
Espace - Uzay. - Al. *Raum.*
Espèce - Tür. Al. *Art; Species.*
Esprit - Zekâ, Tin, Ruh. Al. *Geist.*
Esseité - Kendinden varoluş.
Essence - Öz. Al. *Wesen.*
Estétique - Estetik. Al. *Aesthetisch.*
État - Devlet, Hal, Durum. Al. *Staat; Zustand.*
Etatisme - Devletcilik.
Étendue - Uzam. Al. *Ausdehnung.*
Eternité - Bengilik, Sonrasızlık, Ebedilik. Al. *Ewigkeit.*
Ethique - Ahlâk. Al. *Ethik.*
Éthologie - Karakter bilimi. Al. *Ethologie.*
Être - Varlık. Al. *Dasein, Sein.*
Eudémonisme - Mutculuk. Al. *Eudämonismus.*
Évenement - Olay, Olam.
Évidence - Apaçık, Apaçıklık. Al. *Evidenz.*
Évocation - Uyandırma, Kışkırtma.
Évolution - Evrim. Al. *Entwickelung.*
Évolutionisme - Evrimcilik. Al. *Evolutionismus.*
Exacte - Sağın, Sahici. Al. *Exakt.*
Examen - Sınav.
Exaltation - Coşkunluk.
Excitant - Uyaran.
Excitation - Uyarım. Al. *Aufregung; Erregung; Reiz.*
Excommunication - Aforoz, Lânetleme.
Exclusion - Dışlama, Dışta bırakma, Atma.
Exemple - Örnek.
Exhibition - Engelleme, Ket vurma.
Existense - Varlık, Varoluş, Var olma. Al. *Dasein; Existenz.*
Existentialisme - Varoluşculuk. Al. *Existenzialismus.*
Exode - Göç, Sefere çıkış.
Exogène - Dışa yönelik.
Exotérique - Dışrak. Al. *Exoterisch.*
Expérience - Deney. Al. *Erfahrung; Experiment.*
Expérimentation - Deneyim.
Expiation - Arınma, Kefaret. Al. *Sühne.*
Explication - Açıklama. Al. *Erklärend; Erklärung.*
Explicite - Açık, Belirli, Belirtik. Al. *Ausdürcklich; Explizit.*
Exposition - Sergi, Sergileme. Al. *Exposition.*
Expression - Deyim, Anlatım. Al. *Ausdruck.*
Expressionisme - Deyimcilik, Dışavurumculuk. Al. *Expressionismus.*
Extace - Esirme, Vecit. Al. *Ekstase.*
Extension - Kaplam. Al. *Ausbreitung; Umfang; Ausdehnung.*
Extensif - Kaplamlı, Yaygın. Al. *Extensiv.*
Extérieur - Dış, Dışsal. Al. *Aeusser; Aeusserlich; Aussen.*
Extra temporel - Zamandışı.
Extréme - Son uç. Al. *Aeusserste.*
Extrinsèque - Özdışı, Dışlı. Al. *Auesserlich.*
Extrovertion - Dışadönük.

F

Facteur - Etken, Faktör.
Fabulation - Masal uydurma, Uydurma.
Factice - Yapmacık, Yapay. Al. *Fingirt; Gemacht.*
Faculté - Yeti, Fakülte. Al. *Fakultät; Vermögen.*
Facultatif - Dileksel.
Fait - Olay, Edim. Al. *Tatsache.*
Fait accomplie - Oldu bitti.
Fanatisme - Bağnazlık, Hoşgörmezlik.
Fantaisie - Fantazya, Düşsel. Al. *Phantasie.*
Fantom - Öcü.
Fatalisme - Kadercilik, Yazgıcılık. Al. *Fatalismus.*
Fatalité - Kader, Alın yazısı. Al. *Fatum, Verhängniss; Fatalität.*
Fatum - Kader.
Faste - Uğurlu.
Faute - Yanıltı.
Faux - Yanlış, Kusurlu. Al. *Falsch.*
Faveur - Lütuf.
Félicité - Esenlik, Mutluluk.
Féodalité - Derebeylik.
Fétiche - Fetiş, Put.
Fétichisme - Tapmacılık. Al. *Fetichismus.*
Factif - Yapay.
Fiction - Yapıntı. Al. *Fiktion; Fiction.*
Fictionalisme - Yapıntıcılık. Al. *Fiktionnalismus.*
Fideisme - İnancılık, İmancılık. Al. *Glaubensphilosophie.*
Figuratif - Betimsel, Betimli.
Figure - Betim, Biçim, Suret. Al. *Figur.*
Figuré - Betimlenmiş.
Fin - Son, Amaç, Erek. Al. *Ende; Endezweck; Zweck.*
Final - Ereksel, Sonlu, Amaçlı. Al. *Endlich; Letzt.*
Finalisme - Erekcilik, Amaççılık. Al. *Finalismus.*
Finalité - Ereklik. Al. *Zweckmässigkeit; Finalität.*
Fini - Sonlu. Al. *Endlich.*
Finitisme - Sonculuk. Al. *Finitismus.*

Fixisme - Saptanımcılık.
Fluide - Akışkan, Sıvı.
Foi - İnan, İman. Al. *Glaube; Treue; Pflicht.*
Folie - Delilik. Al. *Vahn.*
Fonction - Görev, İşlev. Al. *Amt; Funktion.*
Fondement - Dayanak, Temel. Al. *Begrundung; Grundlage; Grund.*
Force - Kuvvet, Güç. Al. *Gewalt; Zwang; Kraft.*
Formalismus - Biçimcilik, Şekilcilik. Al. *Formalismus.*
Formation - Oluşum.
Forme - Biçim, Şekil. Al. *Form; Gestalt.*
Formel - Biçimsel, Formel. Al. *Förmlich.*
Formule - Formül. Al. *Formel.*
Foule - Kalabalık, Cemaat.
Foyer - Odak, Ocak.
Fraction - Bölüm, Parça.
Freudisme - Freudcülük.
Fugitif - Kaçkın.
Fulguration - Çıkıverme, Oluverme.
Fusion - Kaynaşma.

G

Général - Genel. Al. *Allgemein.*
Généralisation - Genelleme. Al. *Verallgemeinerung.*
Génération - Kuşak, Nesil. Al. *Erzeugung; Menschenalter; Generation.*
Générique - Cinsel. Al. *Generisch.*
Génèse - Oluş, Yaratma. Al. *Genesis; Werden.*
Génétique - Jenetik. Al. *Genetisch.*
Génie - Deha, Cin, Öke. Al. *Genie.*
Genre - Cins. Al. *Genus; Gattung; Familie.*
Germe - Tohum, Çim.
Gestalt - Geştalt, Biçim.
Gnomique - Bilgesel. Al. *Gnomisch; Gnomiker.*
Gnoséologie - Bilgi kuramı. Al. *Gnoseologie.*
Gnosis - İrfan, Bilgi. Al. *Gnosis.*
Gnosticisme - Bilgicilik, Ariflik.
Gnostique - Bilgici, Arif. Al. *Gnostiker.*
Gout - Beğeni, Zevk. Al. *Geschmack.*
Grâce - Kayra, Lütuf. Al. *Gnade; Grazie; Anmuth.*
Grandeur - Büyüklük, Miktar. Al. *Grösse.*
Groupe - Öbek, Küme. Al. *Gruppe.*

H

Habitude - Alışkanlık. Al. *Gewohnheit.*
Haine - Kin, Nefret, Tiksinti.
Hallucination - Sanrı. Al. *Hallucination.*
Harmonie - Uyum, Ahenk. Al. *Harmonie.*
Hasard - Rastlantı, Tesadüf. Al. *Zufall; Zufälkeit.*
Héautognosi - Kendini bilme.
Hédonisme - Hazcılık. Al. *Hedonismus.*
Hegelianisme - Hegelcilik.
Hellenisme - Yunancılık.
Héréditaire - Kalıtsal, Soyaçekimsel.
Hérédité - Kalıtım, Soyaçekim. Al. *Verebung.*
Hérésie - Kâfirlik, Müşriklik.
Herméneutique - Yorumsal, Yorumsama, Tefsir. Al. *Hermeneutik.*
Hermaphrodisme - Hünsalık.
Hermésianisme - Hermescilik.
Hermétisme - Hermescilik. Al. *Hermetismus.*
Hétérogène - Ayrıcinsten, Ayrışık. Al. *Heterogen; Ungleichartig.*
Hétéronomie - Yaderklik. Al. *Heteronomie.*
Heuristique (Euristique) - Bulgusal, Bulgulama. Al. *Heuristisch.*
Hiératique - Din görevlileri.
Homéoméries ya da *Homoeoméries* - Maddenin ilkel öz ve tözü.
Homogène - Bircinsten, Bağdaşmış. Al. *Homogen.*
Homonyme - Eşadlı, Adaş.
Honeur - Onur, Şeref.
Humanisme - İnsancılık, Hümanizma.
Humanitarisme - İnsansevercilik.
Humanité - İnsanlık. Al. *Menscheit; Menschlichkeit; Menschentum.*
Hybride - Melez.
Hylozoïsme - Hilozoizm.
Hyperbolique - Yöntemsel kuşku.
Hypostase - Dayantı, Hipostas. Al. *Hypostase.*
Hypothèse - Varsayım. Al. *Hypothesis.*
Hypothétique - Varsayımlı, Varsayımsal. Al. *Hypothtisch.*

I

Idéal - Ülkü, Ülküsel, Düşünsel. Al. *Ideal.*
Idéalisme - Ülkücülük, İdealizm. Al. *Idealismus.*
Idéalité - Düşünsellik. Al. *Idealität.*
Idéation - İdeleştirme. Al. *Ideation.*
Ideé - İdea, Düşün, Fikir. Al. *Idee.*
Idée-fixe - Saplantı.
Ideé factice - Yapma düşünler.
Idée-force - Fikir-kuvvet.
Identique - Özdeş, Aynı. Al. *Identisch.*
Identité - Özdeşlik. - Al. *Identität.*
Idéologie - İdeoloji.
Idole - Put, İdol.
Illegale - Yasadışı.
Illegitime - Yasaya aykırı.
Illimité - Sınırsız.
Illogique - Mantıksız.
Illuminisme - Nurculuk, Aydınlanmacılık. Al. *Illuminismus; Aufklärung.*
Illusion - Yanılsama. Al. *Illusion.*
Image - İmge, Hayal. Al. *Bild; Vorstellung.*

Imagination - Hayalgücü. Al. *Einbildungskraft; Phantasie.*
Imitation - Taklit, Öykünme. Al. *Nachahmung.*
Immanent - İçkin. Al. *Immanent.*
Immanentisme - İçkincilik. Al. *Immanentismus.*
Immaterialisme - Maddesizcilik, Özdeksizcilik. Al. *Immaterialismus.*
Immédiate - Dolaysız. Al. *Unmittelbar.*
Immence - Uçsuz bucaksız.
Immoral - Ahlâksız. Al. *Unsittlich.*
Immoralisme - Ahlâksızcılık. Al. *Immoralismus.*
Immortalité - Ölmezlik, Ölümsüzlük. Al. *Unsterbelichkeit.*
Immuable - Değişmez.
Imparfait - Yetkinsiz, Eksik.
Impenetrabilité - Sokulamazlık.
Impératif - Buyruk, Emir. Al. *Imperativ.*
Impersonnel - Kişilikdışı.
Implication - İçerme, İçeriklik.
Implicite - İçerik, Örtük.
Impossible - Olanaksız.
Impression - İzlenim.
Impressionisme - İzlenimcilik. Al. *Impressionismus.*
Impulsion - İçtepi, İtki. Al. *Trieb.*
Incantation - Büyüleme.
Inchoatif - Başlamsal.
Inclination - Eğilim. Al. *Neigung.*
Inclusion - İçine alma, İçinde olma.
Incohérens - Tutarsızlık, Tutmazlık.
Incompréhensible - Anlaşılamaz.
Inconditionnel - Koşulsuz.
Inconcevable - Kavranılamaz. Al. *Unbergreifbar.*
Inconnaissable - Bilinemez. Al. *Unerkennbar.*
Inconnu - Bilinmedik.
Inconscient - Bilinçsiz, Bilinçdışı. Al. *Unbewusst.*
Inconséquent - Tutarsız.
Indéfini - Tanımsız, Sınırsız, Belirsiz.
Indétermination - Belirimsizlik. Al. *Unbestimmtheit.*
Indépendence - Bağımsızlık.
Indifférence - İlgisizlik, Aldırmazlık, Kayıtsızlık. Al. *Gleichgültigkeit; Indifferenz.*
Indirect - Dolaylı.
Indiscernable - Seçilemez, Ayırt edilemez. Al. *Ununterscheidbar.*
Individu - Birey, Fert.
Individualisme - Bireycilik. Al. *Individualismus.*
Induction - Tümevarım, Endüksiyon. Al. *Induction.*
Inertie - Eylemsizlik, Süredurum. Al. *Trägheit; Beharrungsvermögen.*
Inférence - Çıkarsama, Kanıtlama, Çıkarma.
Infini - Sonsuz. Al. *Unendlich.*
Influx - Etki. Al. *Influxus.*
Inhérnece - Bağlaşık, Ayrılamazlık. Al. *Inhärenz.*
Inhibition - Engelleme, Ket vurma. Al. *Hemmung.*
Initiation - Alıştırma, Sülük, Erkinleme, Müritliğe girme.
Injust - Haksız, Eğri, Doğru değil.
Innée - Doğuştan. Al. *Angeboren.*
Inneisme - Doğuştancılık.
Inquiétude - Sıkıntı, Yeis. Al. *Unruhe.*
Inspiration - Vahiy, Esin, İlham.
Instant - Lâhza, An. Al. *Augenblick; Moment.*
Instinct - İçgüdü. Al. *Instinkt.*
Institution - Kurum.
Instruction - Öğrenim.
Instrumentalisme - Araççılık.
Intégration - Tamlama, Bütünleşme. Al. *Integriren; Verknupfung.*
Intellect - Algıç, Anlık, Entelekt. Al. *Intellect; Verstand.*
Intelectualisme - Zihincilik, Anlıkcılık. Al. *Intelectualismus.*
Intellectuel - Zihinsel, Aydın. Al. *Intellectuell.*
Intelligence - Zihin, Anlık, Zekâ. Al. *Intelligenz.*
Intelligible - Kavranılabilir, Anlaşılabilir.
Intensif - Yeğin. Al. *Intensiv.*
Intensité - Yeğinlik. Al. *Intensität.*
Intention - Niyet, Yönelim, Kasıt, Meram. Al. *Absicht.*
Intérêt - Çıkar, Yarar. Al. *Interesse.*
Interne - İç, İçsel.
Interpretation - Yorum, Çevirti.
Interrelation - Karşılıklı ilişki.
Intime - İçten, Gizli. Al. *Inneren; Innig.*
Intrinsèque - Özünlü, Öz içi. Al. *Innerlich.*
Introspection - İçe bakış. Al. *Selbstbeobachtung.*
Introversion - İçe dönüş.
Intuition - Sezgi, İçe doğma. Al. *Anschaung.*
Intuitionisme - Sezgicilik. Al. *Intuitionismus.*
Invers - Ters, Evrik.
Inversion - Evirtim, Dönük.
Investigation - Derin araştırma.
Ironie - Alay etme, Alaylama. Al. *Ironie.*
Irrationalisme - Akıldışcılık.
Irréductible - İndirgenemez.
Irréversible - Tersinemez, Geri döndürülemez.
Irritation - İrkilme.

J

Jeu - Oyun. Al. *Spiel.*
Joie - Sevinç. Al. *Freude.*
Jonction - Bitişme, Bitişim.
Jouissence - Keyiflenme.
Jugement - Yargı, Hüküm. Al. *Urteil; Verstand.*

Juger - Yargılama.
Just - Haklı, Doğru. Al. *Gerecht; Rechtlich; Richtig.*
Justesse - Doğruluk.
Justice - Tüze, Adalet. Al. *Gerechtigkeit.*

K

Kabbalisme - Kabalcılık.

L

Latent - Gizli, Saklı.
Laïcisme - Layik görüş, Layiklik.
Laid - Çirkin. Al. *Hässlich.*
Légal - Yasal.
Légende - Masal.
Législation - Yasama.
Légitime - Yasaya uygun. Al. *Regelmässig.*
Létargie - Derin uyku, Uyuşukluk. Al. *Letargie; Schlafsucht.*
Libéralisme - Özgürcülük, Liberalizm, Erkincilik. Al. *Liberalismus.*
Libération - Kurtuluş.
Liberté - Özgürlük. Al. *Freiheit; Willensfreiheit.*
Libertaire - Devrimci, Anarşi yanlısı.
Libido - Cinsel aşk, Libido.
Libre arbitre - Elindelik, Özgür irade.
Libre examen - Özgür inceleme.
Liminal - Eşik, Başlama yeri.
Limite - Sınır, Son hat. Al. *Grenze; Grenzwert.*
Linguistique - Dilbilimi.
Local - Yerel, Yersel. Al. *Lokal; Örtlich.*
Localisation - Yerelleştirme. Al. *Localisation.*
Logicisme - Mantıklaştırıcılım, Mantıkçılık. Al. *Logicismus.*
Logique - Mantık. Al. *Logik.*
Logistique - Lojistik. Al. *Logistik.*
Logomachie - Laf ebeliği, Gevezelik.
Logos - Söz, Kelâm.
Loi - Kanun, Yasa. Al. *Gesetz.*
Ludique - Oyunsal.
Luxure - Günah, Rezillikler.
Lycée - Likeon, Lise.

M

Macrocosme - Evren, Büyük âlem. Al. *Macrocosmus.*
Magie - Bağı, Sihir, Büyü. Al. *Magie.*
Maïeutique - Doğurtucu, Mayötik. Al. *Maieutik.*
Majeure - Büyük önerme. Al. *Oberbegriff; Major.*
Mal - Kötü, Şer, Kötülük. Al. *Uebel; Böse; Evil; Wrong.*
Mana - Mana.
Manichéisme - Manicilik, Maniheizm.
Manie - Mani. Al. *Manie.*
Manifestation - Belirme, Belirim, Gösteri.
Marxisme - Marksiscilik.
Masse - Yığın. Al. *Masse.*
Massif - Tıkız.
Matérialisme - Maddecilik, Özdekcilik. Al. *Materialismus.*
Maxime - Özdeyiş. Al. *Maxime.*
Mazdéisme - Mazdeizm.
Méchanique - Mekanik.
Médiat - Dolaylı, Doğrudan doğruya. Al. *Mittelbar; Vermittelt.*
Méditation - Dalınç.
Méliorisme - İyileştirimcilik. Al. *Meliorismus.*
Mémoire - Bellek. Al. *Gedächtnis; Erinnerung.*
Mentalité - Anlayış, Görüş. Al. *Mantalität; Geistesrichtung, Psyche.*
Mesure - Ölçü.
Métamorphose - Başkalaşma.
Métalogique - Mantıkötesi, Metalojik.
Métempsychose - Ruhgöçü, Kalp değiştirme.
Méthode - Yöntem. Al. *Methode.*
Méthodologie - Yöntembilim. Al. *Méthodologie; Methodenlehre.*
Microcosme - Küçük âlem. Al. *Microcosmus.*
Milieu - Çevre, Ortam. Al. *Mittel.*
Mimétisme - Taklit, Benzetme, Benzeniş. Al. *Mimikry; Nachahmung.*
Miracle - Mucize. Al. *Wunder; Wonder; Miracle.*
Misonéisme - Yenilik korkusu; Yenilik düşmanlığı; Yadırgama.
Mnemonique - Belleksel.
Mobile - Dürtü. Al. *Bewegliches; Triebfeder.*
Modalité - Kiplik. Al. *Modalität.*
Mode - Kip, Tarz. Al. *Modus.*
Modification - Değişke. Al. *Abänderung.*
Moeurs - Töre. Al. *Sitte; Sitten; Behaviour.*
Moi - Ben. Al. *Ich; Selbst.*
Moment - An. Al. *Moment.*
Monade - Monat.
Monde - Yeryüzü, Dünya, Âlem. Al. *Welt; World.*
Monisme - Bircilik.
Monoïdeisme - Tekdüşüncülük.
Monothéisme - Tektanrıcılık.
Moral - Ahlâksal, Törel. Al. *Sittlich; Ethisch; Moralisch.*
Morale - Ahlâk, Törebilim. Al. *Sitte; Sitten; Ethik; Moral.*
Moralisme - Ahlâkcılık. Al. *Moralismus.*
Moralité - Ahlâklılık. Al. *Moralität; Sittlichkeit.*
Morphologie - Morfoloji.
Mortel - Ölümlü.

Moteur - Devitken, Motor. Al. *Motive; Beweggrund.*
Motif - Güdü. Al. *Motiv.*
Motivation - Güdülenme.
Mouvement - Hareket, Devim. Al. *Bewegung.*
Moyen - Araç, Aracı. Al. *Mittel.*
Mutation - Değişme. Al. *Mutation.*
Mutualisme - İlgileşme, Yardımlaşma.
Mystère - Giz, Gizem. Al. *Mysterium; Mystery.*
Mysticisme - Gizemcilik. Al. *Mystik.*
Mystique - Gizemci, Mistik. Al. *Mystisch.*
Mythe - Söylence, Mit. Al. *Mythe.*
Mythologie - Mitoloji. Al. *Mythologie.*

N

Nation - Ulus, Millet. Al. *Volk; Nation.*
Nationalisme - Ulusculuk.
Nativisme - Doğuştancılık, Doğuşculuk. Al. *Nativismus.*
Naturalisme - Doğacılık.
Naturant - Yaratan, Yaratıcı.
Nature - Doğa. Al. *Natur.*
Naturel - Doğal.
Naturisme - Doğatapımcılık, Naturizm, Doğacılık.
Néant - Yokluk, Hiçlik. Al. *Nichts; Nichtseindes.*
Nécessaire - Zorunlu. Al. *Notwendig.*
Nécessité - Zorunluluk. Al. *Notwendigkeit.*
Négatif - Olumsuz. Al. *Verneinend; Negativ.*
Négation - Yadsıma, İnkâr. Al. *Verneinung.*
Neutre - Yansız, Tarafsız.
Népotisme - Akrabayı kayırma.
Nihilisme - Hiççilik. Al. *Nihilismus.*
Niveau - Düzey, Seviye.
Nombre - Sayı. Al. *Zahl.*
Nominal - Düzgülü. Al. *Nominal; Wort.*
Nominalisme - Adcılık. Al. *Nominalismus.*
Non-moi - Ben değil, Ben olmayan. Al. *Nicht-ich.*
Normatif - Düzgüsel. Al. *Normativ; Normgebend.*
Norme - Düzgü, Norm. Al. *Norm.*
Notion - Kavram. Al. *Gedanke; Vorstellung.*
Noumène - Numen. Al. *Noumenon.*
Nous - Akıl, Us. Al. *Wir.*

O

Objectif - Nesnel.
Objectivation - Nesneleştirme. Al. *Objektivation.*
Objet - Nesne, Konu, Şey. Al. *Object; Gegenstand.*
Obligation - Yüküm. Al. *Verpflichtung.*
Observation - Gözlem. Al. *Beobachtung.*
Occasion - Vesile. Al. *Veranlassung; Gelgenheit.*
Occasionalisme - Aranedencilik, Vesilecilik. Al. *Okkasionalismus.*
Occulte - Gizli. Al. *Occult; Geheim.*
Occultisme - Gizlibilimlerle uğraşı. Al. *Occultismus.*
Oligarchie - Takımerki, Oligarşi. Al. *Oligarchie.*
Omnipotence - Tümel güç. Al. *Almacht.*
Omniprésence - Heryerdelik. Al. *Allgegenwart.*
Onirique - Düşsel, Uykusal. Al. *Traum.*
Ontologie - Varlıkbilim, Ontoloji. Al. *Ontologie.*
Opaque - Donuk.
Opération - İşlem.
Ophélmité - En büyük kanım. Al. *Ophelmity.*
Opinion - Görüş, Oy. Al. *Meinen; Meinung.*
Opposition - Karşıolum. Al. *Gegensatz; Opposition.*
Oppression - Zorlama, Baskı.
Optimisme - İyimserlik. Al. *Optimismus.*
Option - Seçmeli, Seçime bağlı.
Ordre - Düzen, Sıra. Al. *Ordnung.*
Organe - Örgen, Organ.
Organicisme - Örgencilik. Al. *Organicismus.*
Organisation - Örgütlenme.
Organiser - Örgütlenmek, Örgenleşmek.
Orientation - Yönelme.
Origine - Kaynak, Köken. Al. *Ursprung.*
Oscillation - Salınım, Dalgalanma.

P

Paléontologie - Canlı kalıntılar bilimi, Paleontoloji.
Panenthéisme - Tanrı'da içkincilik, Pananteizm. Al. *Panentheismus.*
Panthéisme - Kamutanrıcılık, Panteizm.
Paradoxe - Acayiplik, Tuhaflık, Paradoks.
Parallellisme - Paralelcilik, Koşutluk.
Paralogisme - Yanılmalı tasım, Mugalata, Parajosizm.
Parasite - Asalak, Parazit.
Parenté - Hısımlık.
Parfait - Yetkin. Al. *Vollkommen.*
Par soi - Kendiyle, Kendiliğinden.
Particulier - Özel, Tikel, Bölümlü. Al. *Partikulär.*
Participation - Paydaşlık, Katışma, Ortaklaşma.
Passif - Edilgin, Edilgen.
Passion - Tutku, Hırs. Al. *Leiden; Leidenschaft.*
Patriarcal - Babaerkil.
Penchant - Eğilim, Meyil. Al. *Neigung.*
Pensée - Düşünme, Düşün, Düşünce, Fikir. Al. *Gedanke; Denken.*

Perception - Algı. Al. *Perception; Erfassung; Empfindung; Wahrnehmung.*
Perceptionnisme - Algıcılık. Al. *Perceptionnismus.*
Perfection - Yetkinlik.
Période - Dönem.
Périodique - Dönemsel.
Péripatétisme - Gezimcilik.
Périphérique - Çevresel.
Permanence - Kalıcılık, Bakilik, Devamlılık.
Personnalisme - Kişicilik. Al. *Personalismus.*
Personnalité - Kişilik. Al. *Personalität.*
Pessimisme - Kötümserlik. Al. *Pessimismus.*
Pétition de principe - İlke müsaderesi.
Phase - Evre, Safha.
Phénoménalisme - Görüngücülük. Al. *Phänomenalismus.*
Phénomène - Olay, Görüngü. Al. *Phänomen; Erscheinung.*
Phénoménisme - Olaycılık. Al. *Phänomenalismus.*
Phénoménologie - Olaybilim, Görüngübilim, Fenomenoloji. Al. *Phänomenologie.*
Philanthropie - İnsanseverlik. Al. *Philanthropie.*
Phobie - Korku, fobi.
Phonetique - Sesle ilgili, Fonetik.
Phrenologie - Frenoloji.
Pietisme - Piyetisme.
Plaisir - Haz, Zevk, Lezzet. Al. *Vergnügen.*
Plastique - Esnek, Yumuşak, Plastik.
Platonisme - Eflatunculuk.
Plausible - Akla yakın.
Plural - Çoğul. Al. *Plurales.*
Pluralisme - Çokculuk. Al. *Pluralismus.*
Polemique - Çekişme, Polemik.
Polythéisme - Çoktanrıcılık.
Positif - Olumlu, Pozitif. Al. *Positiv.*
Position - Konum.
Positivisme - Pozitifcilik, Olguculuk. Al. *Positivismus.*
Possible - Olanaklı, Olabilir. Al. *Möglich.*
Postulat - Konuk, Postülat. Al. *Postulat.*
Possédé - Uğramış.
Potentiel - Güç halinde, Gizli. Al. *Potenzial.*
Pour soi - Kendisi için. Al. *Für-sich-sein.*
Pouvoire - Erk, Güç, Siyasal güç. Al. *Vermögen; Fähigkeit.*
Pragmatisme - Pragmacılık. Al. *Pragmatismus.*
Pratique - Pratik, Uygulanım. Al. *Praktisch.*
Précis - Belgin. Al. *Präzis; Bestimmt.*
Précision - Belginlik. Al. *Präcision.*
Prédestination - Yazgı, Öncel takdir. Al. *Prädestination.*
Prédicat - Yüklem. Al. *Prädicat.*
Prédication - Öndeyiş, Keramet. Al. *Prädication.*
Préjugé - Önyargı, Peşin yargı.
Prélogique - Mantık öncesi.
Prémiere - İlk. Al. *Erst.*
Prémisse - Öncül. Al. *Prämisse.*
Présage - Falcılık.
Préscience - Öncelbilim. Al. *Vorherwissen.*
Préssentiment - Önduygu, Önsezi.
Preuve - Belge, Tanıt. Al. *Beweis.*
Prévision - Öngörü.
Primaire - Birincil, İlk. Al. *Erst; Elementar.*
Primat - İlkin, Öncelik; Üstünlük.
Primitif - İlkel.
Principe - İlke, Prensip. Al. *Prinzip; Grund.*
Priorité - Öncelik.
Privation - Yoksunluk. Al. *Mangel.*
Privilège - Ayrıcalık, İmtiyaz.
Probabilisme - Olasıcılık, İhtimalcilik. Al. *Probabilismus.*
Probabilité - Olasılık. Al. *Wahrscheinlcihkeit.*
Problématique - Belkili. Al. *Problematisch.*
Problème - Sorun, Problem.
Procédé - Yol.
Processus - Süreç, Sıra, Oluşum. Al. *Prozess.*
Profane - Dışkutsal.
Progrés - İlerleme.
Progressif - İlerlek. Al. *Forschreitend; Stufen; Progressiv.*
Projection - İzdüşüm. Al. *Projektion.*
Prolégomène - Giriş, Uzun Önsöz. Al. *Prolegomena.*
Propedentique - Hazırlayıcı. Al. *Propädentik.*
Proportion - Orantı, Oran.
Proposition - Önerme. Al. *Satz; Proposition.*
Propriété - Özgülük, Özellik, Hassa. Al. *Eigenschaft; Eigentum.*
Prouver - Tanıtlamak.
Providence - Tanrı kayrası. Al. *Vorsehung.*
Psychologie - Ruhbilim, Psikoloji.
Psychanalyse - Psikanaliz.
Psycholepsie - Miskinlik, Uyuşukluk.
Psychose - Ruh hastası, Psikoz. Al. *Psychose.*
Puberté - Erkinlik.
Puissance - Güç, Kuvvet. Al. *Vermögen; Fähigkeit; Macht.*
Pur - Arı, Salt, Saf. Al. *Rein; Bloss.*
Pyrronisme - Pyrronculuk, Kuşkuculuk.
Pythagorisme - Fisagorculuk.

Q

Qualifier - Nitelemek. Al. *Qualifizieren; Benennen.*
Qualité - Nitelik. Al. *Qualitäs.*
Quantité - Nicelik. Al. *Quantität; Menge.*
Quiddité - Kendilik, Kimlilik. Al. *Quiddität; Washeit.*
Quietisme - Essenlikçilik, Kiyetizm. Al. *Quietismus.*
Quintessence - Özün özü. Al. *Quintessenz.*

R

Racisme - Irkcılık.
Radicalisme - Köktencilik.
Raison - Akıl, Us, Neden, Hikmet. Al. *Vernunft; Verhältnis; Ratio; Grund.*
Raisonnable - Akıllı, Akla uygun. Al. *Vernünftig.*
Raisonnement - Akıl yürütme, Usa vurma. *Al. Vernunftsschluss.*
Rapport - İlişki, Oran. Al. *Verhältnis.*
Rationalisme - Akılcılık, Usculuk. Al. *Ratinalismus.*
Rationnel - Akılsal, Ussal. Al. *Vernünftig.*
Réaction - Tepki. Al. *Reaktion; Gegenwirkung.*
Réalisme - Gerçekcilik. Al. *Realismus.*
Réalité - Gerçeklik, Gerçek. Al. *Realität; Wirklichkeit.*
Réceptivité - Alırlık, Yetenek. Al. *Rezeptivität; Empfänglichkeit.*
Réciproque - Karşılıklı. Al. *Wechsel; Wechselseitig; Reciprok.*
Recueil - Derleme.
Récurrence - Kayıtım, Geri dönüş. Al. *Recurrenz.*
Réduction - İndirgeme. Al. *Reduktion.*
Réel - Gerçek, Doğru. Al. *Wirklich; Real.*
Réflexe - Tepke, Refleks. Al. *Reflex.*
Réflexion - Yansıma, Düşünme. Al. *Reflexion; Überlegung; Besonnenheit.*
Refoulement - İtilme, İçe itme, İçe atma. Al. Verdrängung.
Règle - Kural, Kaide. Al. *Regel.*
Régressif - Gerilek, Çekilme.
Régularité - Düzenlilik. Al. *Regelmässigkeit.*
Relatif - Bağıntılı, Göreli. Al. *Relativ; Bezuglich.*
Relation - Bağıntı, İlgilenme. Al. *Beziehung; Relation.*
Relativisme - Bağıntıcılık, Görecilik. Al. *Relativismus.*
Réminiscence - Anım, Anma, Anış, Anımsama. Al. *Anamnesis; Reminscenz; Nachklang.*
Représentation - Tasarım, Tasarı. Al. *Vertretung; Repräsentation; Vorstellung.*
Repulsion - İtme, Uzaklaştırma.
Résidus - Tortu. Al. *Rückstandsmethod.*
Résistance - Direnç, Dayanma, Direnme. Al. *Widerstand.*
Resolution - Çözüm, Çözme, Karar. Al. *Rosolution.*
Responsabilité - Sorumluluk. Al. *Verantwortlichkeit.*
Ressemblance - Benzeşim. Al. *Aehnlichkeit; Gleichkeit.*
Retorique - Söylev sanatı, Retorik.
Retraction - Çekilim.
Retrograde - Geri giden, Gerilek. Al. *Rückgängig; Rückständig.*
Retrospectif - Geriye bakan, Geçmişe bakan. Al. *Zurückblickend.*
Réversible - Tersinme, Geri dönme. Al. *Zurückfallend; Umkehrbar.*
Révolution - Devrim.
Rigorisme - Sertcilik, Kesincilik. Al. *Rigoris-Statisch.*
Rite - Dinsel tören, Ayin.
Routine - Görenek.

S

Sacré - Kutsal, Mübarek. Al. *Geweihtheilig.*
Sacrement - Gizem alâmeti.
Sage - Bilge. Al. *Weise.*
Sagesse - Bilgelik. Al. *Weisheit.*
Saint - Kutsal, Veli, Aziz. Al. *Heilig.*
Sanction - Yaptırım. Al. *Sanktion.*
Satisfaction - Kanıksama, Hoşlanma. Al. *Befriedigung; Zufriedenheit, Genugtuung.*
Savoire - Bilme. Al. *Wissen.*
Scandale - Kepazelik, Sürçme.
Scepticisme - Kuşkuculuk, Şüphecilik. Al. *Skepticismus.*
Science - Bilim. Al. *Wissen; Wissenschaft.*
Scientisme - Bilimcilik.
Scolastique - Skolastik, Medresecilik. Al. *Scholastisch; Scholastik.*
Secondaire - İkincil.
Secte - Tarikat, Cemaat, Mezhep. Al. *Sekte.*
Securité - Esenlik.
Séité - Kendisilik.
Sélection - Ayıklama, Seçme. Al. *Selektion; Auswahl.*
Sémance - Tohum, Çekirdek.
Sémantique - Anlamsal, Anlambilim. Al. *Semantik.*
Sens - Duyu. Al. *Sinn; Richtung.*
Sens - Anlam. Duyu. Al. *Sinn; Sinnlichkeit; Bedeutung.*
Sens-commun - Kamul duyu, Ortak duyu. Al. *Gemeinsinn; Gemeiner verstand.*
Sens interne - İçduyu.
Sensation - Duyum. Al. *Empfindung.*
Sensible - Duyulur. Al. *Sinnlich; Merklich.*
Sensoriel - Duyumsal.
Sensualisme - Duyumculuk. Al. *Sensualismus.*
Sentiment - Duygu. Al. *Gefühl.*
Sentiment déja-vue - Görmüşlük duygusu.
Série - Sıra. Al. *Reihe.*
Sermon - Vaaz, Hutbe.
Sexuel - Cinsel.
Signification - Anlam, Belirtme.
Similitude - Benzeşim. Al. *Aehnlichkeit; Similitude.*
Simple - Yalın, Yalınç, Sade. Al. *Einfach; Bloss.*
Simularité - Benzerlik.

Simultané - Zamandaş.
Singulier - Tekil. Al. *Einzeln; Einzig.*
Situation - Konum, Durum. Al. *Lage.*
Social - Toplumsal, Sosyal. Al. *Sozial.*
Societé - Toplum, Sosyete. Al. *Socialität.*
Sociologie - Toplumbilim, Sosyoloji.
Solidarité - Dayanışma. Al. *Solidarität.*
Solipsisme - Tekbencilik, Bilinçcilik. Al. *Solipsismus.*
Sollicitation - Kışkırtma.
Somatique - Temel, Bedensel. Al. *Somatisch.*
Somnambule - Uyurgezer.
Sophisisme - Sofizm, Yanıltmaca. Al. *Sophisma; Trugschluss.*
Sorcellerie - Büyücülük.
Sorite - Zincirli tasım, Götürü tasım. Al. *Sorit; Sorites.*
Souvenir - Anı, Hatıra. Al. *Erinnerung.*
Souverain - Egemen, Yüce. Al. *Höchrst; Oberst; Herscher.*
Spatial - Uzaysal. Al. *Räumlich.*
Spécial - Özel. Al. *Special.*
Spécifique - Özgü, Türsel. Al. *Spezifisch.*
Spéculation - Kurgu, Spekülasyon. Al. *Spekulation.*
Spiritualisme - Tinselcilik. Al. *Spiritualismus.*
Spirituel - Tinsel, Ruhanî. Al. *Geistig; Geistlich.*
Spontané - Kendiliğinden. Al. *Selbstätig.*
Statique - Hareketsiz, Durgun; Statik. Al. *Statisch.*
Sthénique - Dinçleştiren.
Stimulus - Uyaran. Al. *Stimulus.*
Stoicisme - Stoacılık. Al. *Stoa; Stoïcismus.*
Structure - Yapı.
Subalterne - Altık. Al. *Subalterne; Subalternirt; Untergeodnet.*
Subconscience - Altbilinç, Bilinç altı. Al. *Unterbewusstsein.*
Subcontraire - Altkarşıt. Al. *Subkonträr.*
Subjectif - Öznel. Al. *Subjektiv.*
Subjectivisme - Öznelcilik. Al. *Subjectivismus.*
Sublime - Yüce. Al. *Erhaben.*
Subordination - Alta sıralı, Bağımlı. Al. *Subordination; Unterordnung.*
Subsistance - Kalıcı, Kalıcılık, Bakilik.
Subsumption - Altta toplama, Alta alma, Araya koyma. Al. *Subsumption; Subsumtion.*
Substance - Töz, Cevher. Al. *Substanz; Vesen; Kern.*
Substantialisme - Tözcülük.
Substrat - Dayanak.
Substratum - Dayanak.
Subordonné - Alta sıralı, Üste bağlı.
Subtil - Gevrek, İnce, Yufka. Al. *Dünn; Fein; Subtil.*
Succession - Ardalanma. Al. *Folge.*
Suffisance - Yeterlik.
Suggestion - Telkin. Al. *Suggestion; Eingehung.*
Sui generis - Kendi türünden, Kendine özgü.
Sujet - Özne, Konu. Al. *Gegenstand; Subject.*
Superficiel - Yüzeysel.
Superstation - Saçma inanç. Al. *Aberglaube.*
Support - Destek. Al. *Grundlage.*
Supposer - Varsaymak. Al. *Voraussetzen; Annenhmen; Vermuten.*
Surnaturel - Doğaüstü. Al. *Übernatürlich.*
Surhomme - İnsanüstü, Üstün insan. Al. *Uebermensch.*
Survivance - Artakalan. Al. *Ueberleben.*
Suspension - Askıda bırakmak. Al. *Enthaltung; Urteil.*
Syllogisme - Tasım, Kıyas. Al. *Syllogismus.*
Symbole - Simge, Sembol. Al. *Symbol.*
Symbolisme - Simgecilik. Al. *Symbolismus.*
Symétrie - Bakışım, Simetri. Al. *Symmetrie.*
Sympatie - Duygudaşlık, Sempati. Al. *Sympathie; Mitgefühl; Einfühlung.*
Symptôme - Belirti, Alâmet. Al. *Symptom.*
Syncrétisme - Uzlaştırıcılık, Uzlaşımcılık. Al. *Syncretismus.*
Synergie - Görevdeşlik. Al. *Synergie.*
Synthèse - Bireşim, Sentez. Al. *Synthese.*
Synthétique - Bireşimsel. Al. *Synthetisch.*

T

Tact - Dokunum. Al. *Gefühl; Tastsinn; Feeling.*
Tautologie - Gevezelik. Al. *Tautologie.*
Technique - Teknik. Al. *Technisch.*
Téléologie - Erekbilim, Ereklik. Al. *Teleologie.*
Témaignage - Tanıklık. Al. *Zeugniss; Aussage.*
Tempérament - Yaratılış, Mizaç. Al. *Körper; Temperament; Temper.*
Tempérance - Ilımlı, Ölçülü. Al. *Massigkeit; Temperenz.*
Temporel - Zamanla ilgili, Cismanî, Zamansal. Al. *Zeitlich.*
Tendance - Yönseme, Yöneliş. Al. *Streben.*
Tension - Gerilim.
Tentation - İmrenim.
Terrestre - Yersel, Topraksal.
Tertiaire - Üçüncül.
Thaumaturgie - Kerametcilik.
Théisme - Tanrıcılık. Al. *Theismus.*
Théme - Tema, İşlenen konu. Al. *Thema.*
Théocratie - Dinci erki, Tanrı erki. Al. *Theokratie.*
Théodisé - Teodise, Ahlâk. Al. *Theodicae.*
Théogonie - Tanrıdoğum.
Théologie - Tanrıbilim. Al. *Theologie.*
Théorème - Teorem. Al. *Lehrsatz; Theorem.*
Théorie - Kuram. Al. *Theorie.*
Théorique - Kuramsal. Al. *Theoretisch.*
Théosophie - Sırcılık, Gizcilik. Al. *Theosophie.*

Thése - Tez, Sav.
Théurgie - Büyü. Al. *Theurgie.*
Tolérance - Hoşgörü. Al. *Duldung; Toleranz.*
Tourbillon - Çevri, Kasırga.
Tradition - Gelenek. Al. *Überliefern; Tradition.*
Traditionalisme - Gelenekcilik. Al. *Traditionalismus.*
Transcendance - Aşkın, Deneyüstü. Al. *Transscendenz.*
Transformisme - Dönüşümcülük. Al. *Transformismus.*
Transition - Geçişme.
Translation - Öteleme.
Transmigration - Ruhgöçü.
Triade - Üçlem.
Trône - Arş.
Trope - Şaşırtmaca.
Tropisme - Yönelim, Doğrulum. Al. *Tropismus.*
Truisme - Apaçık önerme.
Type - Örnek, Tip. Al. *Typus.*

U

Ubiquité - Heryerdelik. Al. *Ubiquität; Allgegenwart.*
Ultime - En son, Son sınır. Al. *Letzt.*
Unicité - Teklik, Birlik. Al. *Einzigkeit.*
Uniforme - Tekdüzenli, Tekbiçimli. Al. *Einförning.*
Unite - Birlik. Al. *Einheit; Unity.*
Univers - Evren. Al. *All; Weltall; Universum.*
Universaux - Tümeller.
Universel - Evrensel, Tümel. Al. *Allgemein; Universal; Welt.*
Univoque - Tekanlamlı, Ortakanlamlı. Al. *Eindentig.*
Utilitarisme - Yararcılık, Çıkarcılık, Faydacılık. Al. *Utilitarismus.*
Utopie - Ütopya. Al. *Utopie.*

V

Vacum - Boşluk.
Valable - Geçerli. Al. *Gültig.*
Valeur - Değer. Al. *Wert.*
Validité - Geçerlik, Muteberlik. Al. *Gültigkeit.*
Velléité - Heves, Geçici istem. Al. *Velleität.*
Vendeta - Kan gütme.
Véracité - Doğruculuk, Aldatmazlık. Al. *Wahrhaftigkeit.*
Verbalisme - Lafazanlık, Ezbercilik.
Verbe - Söz, Kelâm. Al. *Das wort.*
Vérifier - Gerçeklemek, Doğrulamak. Al. *Verificiren.*
Verité - Gerçek, Gerçeklik, Hakikat. Al. *Wahrheit.*
Vertu - Erdem, Özelik. Al. *Eigenschaft; Vermögen; Tugend.*
Vice - Rezillik, Düşüklük, Bozukluk. Al. *Fehler; Laster.*
Virtuel - Gizli, Güç halinde. Al. *Virtuell; Potentiell.*
Vision - Görme. Al. *Sehen; Offenbarung; Vision.*
Vital - Yaşamsal, Dirimsel. Al. *Lebens.*
Vitalisme - Yaşamcılık, Dirimcilik, Hayatcılık. Al. *Vitalismus.*
Vivication - Diriltme, Yaşatma.
Volition - İstem, İradelenme. Al. *Willensakt.*
Volontarisme - İstemcilik, İradecilik. Al. *Volontarismus.*
Volonté - İrade, İstenç. Al. *Ville; Willenskraft; Willkür.*
Vrai - Doğru. Al. *Wahr; Echt; Wirklich.*
Vraissemblable - Doğrumsu. Al. *Wahrscheinlich.*

Z

Zon - Bölge, Kuşak.

ÖZEL ADLAR ENDEKSİ

A

ABAILARD (Abelard). 5, 69, 70, 112, 341
ABBADIE, Jaque. 99
ABBAGNANO, N. 376
ABDIAS SPORNO. 43
ABEL, F. 174
ABRAHAM JUCKER. 214
ACHELIS, Th. 340
ADAM DU PETIT-Pont. 111
ADAM, H. 32
ADAM, Marsh'lı. 399
ADAM SMITH. 24, 26, 52, 191, 251, 302, 423, 498
ADLER, M. 248
ADORNO, F. W. 308
ADRASTE. 389
ADRIEN IV. 112, 216
AEDESIUS. 291
AEGIDIUS COLONNA. 399
AENESIDEMOS. 107, 160, 238, 240
AGATON. 265
AGÉNOR. 522
AGESILAS. 515
AGONIDES. 389
AGRIPPA. 226, 240
AHMED MUAMMER, 53, 252, 259
AHRENS. 128
AIMÉ PEUCH. 370
AKŞES, S. Kâzım. 460
ALAIN, Lil'li. 428
ALBERES, R. M. 139
ALBÉRIÇ, Reims'li. 112
ALBERT, Büyük. 214, 370, 371, 392
ALBERT CAMUS. 137
ALBERT, Arşevek. 427
ALBERT FATTER. 117, 118
ALBERT, Lévy. 191, 350
ALBERT, R. 66
ALBERTI. 401
ALCIBIADES. 261, 265
ALCIATORÉ, J. C. 342
ALCUIN. 5
ALÈS, Adh. d'. 382
ALEVAS. 249
ALEXAMENOS. 526
ALEXANDRE. 437, 524
ALEXANDER, M. S. 95, 345, 471, 485
ALEXANDRE, Afrodizyalı. 230, 260
ALEXANDRE, Hales'li. 392
ALEXANDRE II. 288, 293, 402
ALEXANDRE III. 288
ALEXANDRE VI. 43
ALEXSANDRE VII. 406
ALFRED DE SARASHEL. 452
AL HASAN. 490
ALKIMOS. 343
ALPHONS V. 434
ALPHONS ROUX. 211
ALSIP. 389
ALTE ESKRIBA. 97
AMBROSETTI, G. 352
AMELUIS. 386, 387
AMMAN, J. 308
AMMONIUS. 217, 260, 360, 521
AMOS. 368
AMPHIKLID. 390
ANASTAS IV. 112
ANATOLE FRANCE. 123, 126
ANAXAGORAS. 6, 260, 261, 267, 272, 402, 514
ANAXAMENOS. 523
ANAXIMANDROS. 188, 510, 512
ANAXIMENES. 513
ANDRÉ. 213
ANDREAS, Lou. 20
ANDREAS-SALOME, L. 60
ANDRÉ KARAGIUS. 9
ANDREOE, Valantin. 478
ANDRIEUX, Ozan. 111
ANDRONIKOS. 359
ANNE (Kraliçe). 409
ANNICERIS. 387
ANQUETIL-DUPERRON. 535, 540
ANTIGONE GONATAS. 343, 407, 527, 528
ANTIMAK. 343
ANTIPATROS. 508, 509
ANTISTENES. 263, 329, 344, 515, 531
ANTOINE DE GOÉVA. 7
ANTOINE DE HÉMIN. 5
ANTOINE (Sofu). 373
ANTOINE PERSIO. 375; 376
ANTONELLI, M. T. 76
ANTONINUS. 291
ANYTOS. 263, 264, 368
APOLLODOR. 265, 510, 530
APOLLONIUS. 343
APOLLONIUS, Pergalı. 490
APPUHA, Ch. 327
ARANDA, (Kont). 19
ARATUS. 308, 389
ARCESILAS. 345, 407, 408
ARCHELAOS. 511
ARCHITAS. 219
ARGYROPULE. 43
ARIKAN, Necmettin. 129
ARISTARK. 522
ARISTID. 260, 340
ARISTIPPOS. 62, 238, 263, 387, 388, 508, 527, 528
ARISTO. 5, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 40, 43, 53, 54, 61, 63, 68, 69, 71, 91, 93, 99, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 142, 203, 212, 213, 214, 218, 219, 229, 230, 236, 244, 245, 249, 250, 260, 264, 265, 279, 284, 291, 309,

320, 324, 329, 330, 335, 340, 344, 345, 346, 347, 353, 359, 360, 362, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 382, 383, 384, 386, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 419, 422, 427, 430, 435, 436, 437, 447, 452, 454, 455, 476, 496, 506, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 529, 534, 541.
ARISTODEM. 271
ARISTOKLES. 343
ARISTON. 528
ARISTOPHAN. 261, 263, 265, 275, 416
ARISTOXEN. 266
ARMIN. 535
ARMINUS. 6
ARNAL, A. 43
ARNAUD. 22
ARNAULD, Antoine. 110, 249
ARNAULD D'OSSET. 9
ARON, R. 476
ARONSON, M. J. 87
ARPE. 437
ARRENIDAS. 528
ARRIA. 402
ARSAL, Sadrî Maksudî. 39, 367
ARTURO BARERA. 429
ASCLEPIODOTE. 226
ASPASIA. 262
ASTENEIA, Mantineli. 328
ASTERE, E. Von. 391, 514, 534
ATAÇ, Nurullah. 341
ATAY, Vahdi. 334
ATHENAGORAS. 284
ATHÈNE. 117, 407
ATHENODAR. 528, 529
ATTALE, Stoacı. 227
ATTERBON. 402
AUCLAIR, G. 96
AUGÉ, L. 490
AUGUSTE. 508
AUGUSTE III. 439
AULU GELLE. 373
AVENARIUS. 211, 541
AYER, A. J. 490
AYLMER, M. de. 416
AY, Lütfi. 468
AXIOTE. 328
AZİZE. 219

B

BAADER, Fz. Von. 172, 214, 333, 493, 540
BACH. 213, 416
BACON, F. 34, 116, 375, 377, 404, 446, 455
BACON, R. 61, 62, 63, 108, 213, 490
BAGGESEN, J. 32
BAGOLIN. 359
BAHENSON, J. 208
BAHNE, A. 29
BAHNE-JENSEN, A. 27
BAILLET, 457
BAIN, A. 362
BAIR, Von. 293
BALDAŞ, Fehmi. 468
BALDINOTTI. 70
BALFOUR, A. J. 471
BALFOUR, Elenaor M. 243
BALZAC, H. de. 68
BANDINELLI. 375
BANGULF. 5
BARANT. 90
BARBE, Abbé. 39, 432
BARBOTIN, E. 391
BARDILI. 32
BARNI. 99
BARRUEL (Rahip). 65
BARTH. 534
BARTHELEMY ALEXANDRE. 7
BARTHÉLEMY, İngiliz. 452
BARTHÉLEMY, La Gassalı. 230
MARTHIUS. 521
BARTHOLMÈS, ch. 55, 353, 376, 498
BORTHOLOMÄİ, F. 476
BARUCH, B. 44
BARZELLOTTI. 42
BAŞTİMAR, Zeki. 416
BATUHAN, Dr. Hüseyin. 86
BATBIE. 425
BAUCH, B. 59
BAUDOUIN, A. 437
BAUER, Bruno. 191, 348
BAUER, Ch. 229, 522
BAUMGARTEN. 186, 455, 487, 497
BAUMKER, Cl. 245, 399, 490
BAUR, Ch. 230
BAUWER. 478
BAYDAR, Nasuhi. 58, 334, 451
BAYLE, P. 69, 240, 246, 326, 427, 462, 491, 526
BEAUDION, H. 86
BEAUGÉE. 118
BEAUVAIS. 12
BEAUZÉE. 120
BECKER. 57, 151, 234, 240
BECKET, Th. 112
BEETHOVEN. 416
BEIGBEDAR, M. 139
BELOT, G. 277, 522
BEMBO, P. 70, 98
BENEKE. 429
BENEZ, E. 173
BENGESCO. 468
BENJAMIN CONSTAN. 460
BENSE, M. 139
BENTHAM. 107, 243, 305
BEAUVAIS, Keşiş. 11
BERGSON, H. 13, 16, 90, 94, 123, 143, 151, 201, 208, 217, 290, 327, 418, 429, 433, 474, 475, 485,
BERKELEY. 15, 24, 25, 32, 178, 197, 241, 405, 423, 451
BERKOW. 402
BERNARD. 77
BERNES, H. E. 367
BERNIER. 98, 290
BERNSDORF, W. 450
BERSOT, E. 99, 468
BERTH CARL. 130
BERTHELOT. 36, 77, 103, 342, 435
BERTHOLD, G. 414

BEUCHOT. 468
BEZİRCİ, Asım. 139
BIANSCHI CIOVINI, A. 128
BIAUJEAUD, H. 53
BIHLMEYER, K. 354
BILARD, P. 340
BILFINGER, G. N. 497
BILHARZ, A. 208
BION. 329, 387
BIRKENMAJER, A. 490
BIRO, B. 479
BLAIN, A. 51
BLAIR, Dr. 25
BLANQUI, M. 258
BLESSING, E. 160
BLOCH, E. 401
BLOCH, M. J. de. 421
BLONDEL, M. 439
BOCHENSKI, İ. M. 391
BOCKDORFF, Von. 419
BÖCKH, A. 248
BODDE, D. 518
BOÈCE. 33, 61, 66, 428, 435, 452
BOÉTHIUS, Sidonlu. 527
BOILEAU. 332
BOISSIER, G. 107
BOISSOMADE. 284, 521
BOLDT, E. 340
BOLINGBROEKE. 241, 461
BOLNOW, O. F. 60, 139
BONAIUTI, E. 43
BONALD, De. 100
BONAPART, Bkz. NAPOLEON
BONATELLI. 437
BONIFAS, H. 325
BONITZ, H. 419
BONNET, Ch. 212
BONNET, F. 111, 229
BONTWEATSCH, G. N. 210
BOOLE. 209
BOPP. 472
BORCHERT, H. H. 178
BORDEAU, A. 209
BORDES, M. 85
BOREL, A. 444
BORN. 480
BORONINUS. 235
BOSANQUET. 93
BOSSHART, E. 331
BOSSONGE, A. 460
BOSSUET. 85, 87, 108, 249, 410, 446, 464, 465
BOSTRÔM. 252
BOTON. 511
BOUCHER, M. 279
BOUDRILLART. 90, 259, 425
BOUGLÉ. G. 107, 367
BOUILLIER, Fr. 23, 67, 335
BOULAINVILLIERS. 327
BOURBON, Düşes. 100
BOURGELIN, B. 86
BOURGET, P. 342
BOUTROUX, E. 13, 277, 307, 522
BOUTERWECK. 481
BOUVEIR, B. 86
BOWNE. 305
BOY DE LA TOURS (Mame.). 78
BOZARD. 47, 107
BRADLEY. 93
BRAILSFORD, H. V. 468
BRAMS. 188
BRANDES, G. M. C. 468
BRANDIS. 266
BRANDT. 382
BRANISS, J. 338
BRATUSCHEK, E. 419
BRAUM, A. 487
BRAVER. 39
BRECHT, F. J. 518
BREDENBURG, G. 327
BREDOW. 211
BRÉHIER, E. 13, 19, 43, 46, 59, 60, 83, 84, 87, 90, 114, 160, 172, 173, 174, 181, 186, 188, 211, 214, 216, 243, 259, 290, 307, 308, 328, 336, 342, 348, 363, 365, 382, 398, 427, 433, 441, 446, 447, 450, 454, 457, 468, 471, 478, 484, 489, 490, 493, 499, 501, 506, 507, 509, 510, 526, 527, 534, 541
BRENTANO, Fr. 143, 147, 181, 419, 490
BRENTANO, R. V. 350
BRESLAU. Héléen. 212
BRICARD. 374
BRIDEL, Ph. 43
BRITANICUS. 223
BROAD, C. D. 244
BROCHARD, V. 42, 235, 236, 240, 407, 409, 526
BROCKDORFF, L. Von. 209
BROGLIE. 334
BRONTINUS. 385
BROUSSAIT. 34, 35
BROWNIN, Robert. 91
BRUCE, J. P. 422
BRUCKER. 142, 350, 377, 390, 404, 405
BRUN, Fulda'lı. 5, 6
BRUNCK. 284
BRUNING, W. 24
BRUNETIR, F. 334, 365
BRUNNER, E. 188
BRUNO, G. 161, 166, 168, 172, 233, 309
BRUNSCHWICG, L. 13, 46, 217, 250, 473, 474, 475
BRYSO. 343
BUCCLEUGH. 254
BUCER. 231
BUCHWALD, R. 192
BUCK. 467
BUCKLE. 349
BUDA. 203, 415
BUDE, Guillaume. 454
BUFFON. 29, 85, 332, 337
BUHLE. 540
BUHNER, L. 457
BURCH, H. 209
BURDACH. 200
BURDEAU, A. 209
BURIGNY. 235
BURLAMAQUIE. 85, 99
BURN, R. 431
BURNET, J. 107, 385, 512, 514, 523, 524, 526
BURNAUF. 533, 535
BURRHUS. 226
BUSSET, A. 277
BUSSON. 376
BUTLER, E. N. 26, 107
BUTLER, Joseph. 243
BYRON, Lord. 192

C

CABANIS. 34, 35, 340, 403, 457
CABANION. 44
CAJOU, F. 526
CALDERON. 67
CALIGULA. 225
CALLIER. 292
CALVIN. 128, 231, 232, 233
CAMPANELLA, Th. 376, 455, 494
CAMPBELLE, R. 139
CANAYE. 385
CANION. Bkz. REUCHELIN.
CANISIUS. 521
CANNAN, EDWIN. 254
CANTAGUZÉNE, J. A. 209
CANTONE. 6
CANTONI. 42, 437
CANTOR. 478
CANTORBERY. 495
CAPITO. 231
CAPONIGRI, R. A. 450
CARABELLES, P. 76, 439
CARLOMAN. 489
CARLYLE. 91, 124, 302
CARNAP. 490
CARNOT ,H. 47, 107
CARO, E. 50, 102, 432, 435
CARPENTIER. 293
CARPI, Prens. 229
CARRION. 429
CARRO, V. D. 291
CARPER, S. 343
CASSIRER, E. 376, 411
CASTELLI, I. 439
CASTILHON. 65
CATELINA. 442
CATHERIN DE SIENNE. 354
CATHERIN II. 465
CAUCHY. 39
CEBÈS. 402
CELALETTİN-İ RUMÎ (Mevlânâ). 219, 354
CÉRINTHE. 139
CESALPINO. 372
CÉSAR. 112, 235, 442
CESSELIN, F. 487
CHADBOURNE, R. M. 39
CHAIGNET. 219, 360, 406
CHAIX-RUY. 450
CHALLEMEL-LACOURT. 60
CHAMFORT. 140, 341
CHARCOW, J. 141
CHARLEMAGNE. 465
CHARLES IX. 8
CHARLES XII. 355
CHARLES ALBERT. 71
CHARLES Quint. 229
CHARLETY, S. 107
CHARLOTTE DE BOECKLIN. 100
CHARMID. 271
CHARPANTIER, J. Bkz. JACQUE CHARPANTIER
CHARRON. 116, 246, 290, 454
CHASBOEFF, Bkz. VOLNEY
CHASTERTON, G. K. 278
CHATEAUBRIAND. 331 332, 425
CHÂTEAUNEUF. 460
CHATELET, (Markiz). 98, 461
CHAUFFEPÉ. 414
CHAUMANN. 480
CHAUVET, Emmanuel. 110
CHAUX-RUY, G. 450
CHERMISS, H. F. 510
CHESTERTON, G. K. 399
CHEVALIER, M. 259
CHINAD, G. 460
CHIOCHETTI, E. 450
CHOPIN. 499
CHOUANG-TSE. 490
CHREFLIS, Ch. 499
CHRYSIP, Tarsuslu. 527
CHRISTIAN. 400
CHRISOSTOM, J. 98
CHROUSLÉ, L. 464
CHULZ, A. 489
CHULZ, W. 173
CICERON. 98, 112, 114, 119, 227, 229, 249, 250, 264, 272, 329, 330, 346, 353, 375, 381, 384, 388, 389, 390, 391, 400, 412, 435, 436, 452, 455, 510, 516, 526, 531, 533,
CIOVANNI VARISCO. 437
CIRO, B. 479
CLAIRAUT. 87
CLARCKE, J. M. 73, 76, 89, 372, 464, 498
CLASSEN, J. 102
CLERC, J. le. 242
CLAUBERG, W. 22, 491
CLAUDIUS. 225
CLÉMENT III. 68
CLÉMENT, VII. 98, 230
CLÉMENT, XIV. 365, 510
CLERCELIER. 67
CLEVE, W. Th. 507
CLEVIÈRE. 140
CLODIUS. 226
COCCHIA, E. 120
COCH, H. 488
CODEL, K. 7
CODIGNOLA, E. 6
COIMBRA, Jesuiten. 352
COLERIDGE. 293, 302, 327
COLERUS, J. 309, 327
COLLINS. 461
COLLOMBET. 359
COMPAYRE, G. 18
COMTE, Aug. 19, 37, 38, 39, 40, 63, 104, 105, 107, 288, 293, 306, 414, 447, 449, 475, 476, 534
CONDE (Prens). 8, 310
CONDIGNOLA, E. 6
CONDILLAC. 29, 71, 78, 84, 87, 88, 100, 111, 118, 160, 333, 340, 361, 362, 403, 404, 424, 433, 441, 442, 458
CONDORCET. 100, 104, 105, 253, 425, 447, 467
CONSETH, F. 478
CONSTANCE. 114, 385
CONSTANTIN. 289, 334
CONSTANTIUS BUCCAFACUS. 126
CONTIE (Prens). 79
CORDONOY. 22
CORNEILLE. 87
CORNELIUS, (H. Agrippo). 543

CORNICKEL, W. 336
CORVAGLIA, L. 437
COTTON, J. H. 87
CAUCELLE, P. 29
CAUSIN, V. 5, 27, 34, 36, 76, 107, 108, 172, 291, 337, 360, 377, 378, 405, 432, 437, 514
COUTURAT, L. 95, 209
CRANSTON, M. 139
CREBILLON. 341
CRESSON, A. 365
CREUZER. 405
CROCE, B. 58, 91, 118, 120, 142, 170, 170, 178, 186, 188, 279, 350, 353, 364, 365, 416, 429, 450, 454, 487, 506, 543
CROMBIE, A. C. 63
CROUSAZ, M. 498
CROUSAZ, J. P. de. 440
CROSLE, L. 468
CROZAT, Dr. Ch. 114, 398, 399, 451
CRUSIUS Ch. Aug. 90, 498
CUDWORTH. 29
CULZ, A. 488
CUMBERLAND. 242
CUOCO. 447
CUSA, N. de. 435
CUISENIER, A. 68
CYTHENEAS. 140
CYZEVSKY. 122
CZOLBE. 430
ÇAKIRGÖZ, Rana. 416

D

DAIRE, Eug. 425
DALBERG (Prens). 57
D'ALEMBERT. 47, 84, 87, 98, 102, 189, 378
DAMASCIUS. 217, 386, 522
DAMASIAS. 384
DAMASIENT, J. 393
DAMON. 260
DAMIRON. 23, 66, 67, 99, 108
DANTE. 120, 204, 214, 416, 429, 490
DAQUILLON, J. 428
D'ARGENS, Marki. 451
DERGES, J. G. 498
DARSONVILLE, M. M. 9
DARWIN, Ch. 19, 298, 299, 303, 349, 366, 428, 430, 433
DAS, R. 487
DAUDIN, H. 11
DAUNOU, M. 10, 219
DAURIAC, L. 16, 27, 42
DAVID, Yahudi. 63
DAVID STRAUSS. 27
DE ANGELIS. 340
DE BONALD. 334
DEGÉRANDO. 240
DEKKER. 173
DELACROIX, H. 342
DELATTRE, F. 92
DELBOS, V. 277
DELVECHIO, G. 446
DEME. 527
DE MEIS. 120
DEMETRIUS. 229, 343, 387, 509
DEMIMUID, M. 114
DEMOCRITE, (Demokrit). 122, 127, 238, 309 311, 346, 402, 407, 408
DEMOSTEN. 115
DENIS. 540
DENIS ARÉOPAGITE. 55, 61, 428, 477, 543
DENYS. 329, 387, 388, 508, 526, 528, 534
DERATHE, R. 86
DEREYLLIAD. 339
DESSAN, WILFRED. 139
DESCARTES, R. 5, 9, 11, 16, 20, 21, 22, 23, 29, 34, 36, 60, 67, 68, 73, 74, 83, 87, 89, 108, 116, 132, 133, 145, 192, 215, 249, 269, 288, 290, 294, 309, 313, 315, 317, 319, 320, 333, 335, 347, 377, 278, 379, 401, 404, 420, 424, 441, 445, 446, 450, 451, 455, 456, 462, 464, 476, 481, 486, 491, 492, 493, 495, 497
DESCHAMPE, Ignace. 352
DESCHAMPS, Jean. 493
DESMAISEAUX. 414
DEŞTUT DE TRACY. 340, 403
DEUCALION. 139
DEUTINGER. 481
DEVRIM, Gülseren. 129
D'HOLBACH, (Baron). 18, 19, 98, 414, 458
DIAGORAS. 436
DIDEROT, D. 19, 47, 64, 78, 79, 189, 241, 352, 497
DIDIER. 468
DIELS, H. 331, 385, 409, 509, 511, 514, 522, 523
DIETRICH, Aug. 209, 371
DIES, A. 277
DILEVURGUN, (Dr. H.) 178
DILTHAY, W. 86, 143, 154, 182, 246, 248, 331, 338, 339, 476, 518, 522, 544
DINET, P. 455, 456
DINHORF. 516
DIOJEN LAÊRSE. 235, 248, 249, 260, 264, 265, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 308, 328, 329, 331, 343, 344, 345, 347, 348, 384, 385, 387, 388, 390, 391, 402, 407, 409, 509, 510, 511, 514, 515, 516, 522, 523, 526, 527, 528, 529, 530, 533, 534, 535
DIOJEN, Seleusi'li. 522
DIOJEN, Apolonya'lı. 188
DIOJEN, Babilli. 526, 530
DIOJEN, Sinoplu. 205, 328
DIODEMON. 523
DIODOR. 328, 329, 527
DION CHRISOSTOM. 329, 390
Doğrul, Ömer Rıza. 540
DOMNIUS. 360
DON PHILIPPE. 229, 230
DONAT. 33
DORNIS, J. 211
DOVE. 302
DRAGO, Reşat Nuri. 86
DRAKON. 282
DRESCHSSLER, J. M. 498
DREWES, A. 540

DRIESCH, H. 33, 151
DRUON, H. 359
DUBOIS, Paul. 34
DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 540
DUCLOS. 341
DUGALT STEWART. 27, 258, 259, 403
DUGAS. 52
DUHAMEL. 20
DUHEM, P. 45, 46, 54, 475
DUKERI, Pet. G. 250
DUMAS, G. 51, 107, 220
DU MARSIS. 118
DUNS SCOT. 10, 54, 128, 214, 351, 399, 429, 521
DUPEYRAU. 86
DUPIN, Madam. 78
DUPIN. 76
DUPON DE NEMOURS. 425
DUPRAY, J. 216
DUPIUS, Ch. 389, 460
DURANT, W. 95, 121, 127, 202, 203, 205, 298, 307, 308, 437, 464, 468
DURKHEIM, E. 105, 107, 247, 248, 258, 307, 449, 475, 476, 484
DU ROSOIRE, M. 230
DUTENS. 242
DUYNENDACK. 254
DWYR, W. J. 245
DYMOND, J. 292
DYROFF. 534

E

EBERHART, Kont. 43
ECHARD. 452, 477
ECHIN. 263, 265, 266
ECHTERMAYER, E. T. 91
ECHYL. 271, 275
ECKERMANN. 203
ECKHART (Üstat). 353, 370, 371
ECZACIBAŞI, Dr. Nejat. 213
EDGAR HOCEDEZ. 55
EDMOND, Kontes. 79
EDOUARD II. 43
EFLATUN. 7, 10, 11, 25, 32, 44, 49, 53, 62, 63, 70, 71, 74, 76, 79, 82, 83, 84, 87, 91, 93, 95, 97, 99, 110, 112, 121, 126, 155, 168, 172, 173, 178, 193, 195, 200, 206, 208, 210, 211, 214, 216, 218, 229, 241, 248, 249, 250, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 273, 274, 276, 277, 279, 280, 288, 309, 313, 324, 328, 329, 330, 335, 340, 342, 343, 344, 346, 351, 359, 360, 362, 369, 371, 373, 377, 380, 383, 386, 388, 389, 390, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 409, 419, 434, 435, 436, 445, 446, 447, 469, 474, 477, 507, 508, 509, 510, 513, 515, 522, 523, 524, 526, 527, 529, 531, 535, 537, 543, 545
EGGER. 190
EGMON (Kontes). 79
EGOND. 71
EHRLE, M. Fr. 399, 490
EICHHORN, W. 422
EINSTEIN. 23, 485
ELEONOIR, M. B. 437
ELIOT, G. 292, 327
ELIOTT. 306
ELWER, H. M. 327
EMERIC DAVID. 488
EMERSON. 91, 124, 126
EMMET, M. M. 485
EMMET, D. 487
EMPEDOKLES. 336, 413, 523
ENDE, Van Den. 309
ENFANTIN. 107
ENÉE, Gaza'lı. 521
ENGELS. 246, 290
ENNIUS. 400
ENGERT, H. 191
ENGERT, J. 29
ENSOR, R.C.K. 307
EPICHARMEN. 510
EPIKTETOS. 218, 219, 532
EPIKUR. 44, 132, 229, 236, 276, 309, 336, 340, 346, 347, 387, 388, 390, 407, 408, 413, 435, 498, 508, 526, 530
EPIMENIDES. 283, 514
EPINAY, (Mme.) 78, 341
EPISTOLAE. 229
EPITHYRUS. Bkz. SECUNDUS
ERALP, Vehbi. 473
ERASISTRAT. 238, 346
ERASMUS. 435, 454
ERDMANN. 179, 498
ERHARDT. 327
ERISCH, H. 516
ERISCH PRZYWARA, R. P. 399
ERİŞİRGİL, M. Emin. 277
ERKIN. 540
ERNST. 191
ERSKIN. 540
ERVISIUS. 55
ESCHIN. 263
ESCHYLE. 416
ESEN, Hayri. 139
ESENKOVA, Pervin. 213
ESPIAU DE LA MAISTRE, A. 139
ESPINAS. 293, 366
ESSERTIER, DANIEL. 52
ESTIENNE, H. 409
EŞREF. 219
ETHIER, A. M. 57
EUCKEN, R. 143
EUGÈNE III. 112
EULER. 87, 352
EUMOCIUS. 135
EUSEB, Bkz. ÖZEBUS
EUTYCHÉS. 33, 233
EVAGRIUS. 356
EVANS, J. 92
EVELLIN, F. 42
EVHÉMÈRE. 435
EVOPTIUS. 358
EWIGEN, Vom. 157
EYÜBOĞLU, Sabahattin. 85, 139
EXAMYES. 383
EXESTID. 279

F

FABRICIUS, Albert. 27, 219, 235, 240, 311, 385, 386, 508

FABRICIUS, Fr. 9
FAGUET, E. 39, 86, 90, 107, 334, 341, 342, 365, 468
FARABİ. 97, 400
FARNER, O. 544
FARRER, J. A. 259
FARSER, A. G. 27
FAUCONNET, A. 209
FAUST, A. 59
FAY, C. R. 259
FECHNER. 500
FEDRICI, F. 59
FÉLIX ALCAN. 64
FELLERMEIER, J. 444
FÉNELON. 85, 272, 294, 326, 378, 444
FENSCH, Von. 416
FERDINAND GARAFFE. 375
FERDINAND TOENNIES. 476
FERNEL. 231
FERRARI, M. J. 450
FERRIE, E. De. 173
FERRIE, L. 76
FERRIER, J. F. 27
FESTSCHER. 59
FEUERBACH. 161, 191
FEUND, M. 290
FEYRABEND, P. 491
FEYS, R. 95
FINDIKOĞLU, Z. Fahri. 13, 107, 252
FICHTE. 31, 32, 74, 85, 86, 90, 141, 143, 160, 161, 164, 165, 170, 172, 174, 178, 179, 182, 183, 186, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 243, 259, 277, 278, 327, 338, 406, 428, 433, 481, 501
FIRANTINO FRANCESCO. 376
FISAGOR. 44, 49, 99, 211, 216, 235, 264, 271, 330, 336, 359, 385, 406, 407, 449, 482, 510, 511, 514, 526, 531, 535
FISCHER, Kuno. 173, 178, 209, 211, 327, 331, 419
FLAIG. 246
FLIASS, B. 434
FLUCKIGER, F. 188
FLUGEL, J. Ç. 507
FLÜKLIGER, E. 188
FOERTSCH. 479
FONTENELLE. 20, 78, 378, 420, 464
FORGAUD. 374
FORKE, A. 418, 471
FORMEY, S. 115, 451, 497
FORSTER, Kenelm. 399, 411
FOUCHER. 540
FOUILLÉ, A. 15, 39, 43, 277, 361, 363, 365, 397, 516
FOULQUIÉ, Paul. 129, 132, 133, 139
FOURGEAU. 374
FOURIS DE SAINT-VINCENT. 444
FRAGE. 490
FRANCIS, L. 468
FRANCOIS I. 7, 8, 98
FRANCK, Ed. 53, 76, 102, 108, 491
FRANKE, W. 418
FRANKEL, H. 139, 526
FRANKLIN, B. 424
FRANZ VAN DEN ENDE. 310
FRA PAOBO. Bkz. SARP, P.
FRAUENDIENST. 498
FRAUENSTÄADT, J. 208
FRÉDÉRIC GUILLAUM I. 29
FRÉDÉRIC II. 19, 213, 217, 391, 418, 462, 463, 465, 492, 493, 496, 541
FRÉDERIC III. 217
FREDERIC GUILLAUM IV. 161
FRÉDERIC, Prens. 44
FRÉDERIC, Kızılsakal. 391
FREDERIC VON RAUMER. 280
FREGE, G. 209
FREITAG, J. 229
FRÉRET, N. 458
FRETTA. 399
FREUD. 20, 60, 201, 208, 217
FREUDELENBOURG. 208
FREUDENTHAL. 514
FRIEDMENN, G. 327
FUHRMANN, H. 173
FULLEBRON, G. G. 420
FUNG-YU-LANG. 422
FURNEAU. 402
FÜRST. 97

G

GABRIEL MARCEL. 132
GALE, Th. 115, 216, 235, 385
GALIANIE. 86
GALIEN, J. 85, 142, 235, 342, 507
GALILÉE. 376
GALLI, G. 439
GAMBRA, U. 63
GARAT. 100, 403
GARNIER, Ad. 27. 258, 284, 341, 468, 516, 534
GARTMARCK, Daniel. 117
GASPARUS SCIOPPIUS. 209
GASSENDI. 9, 21, 229, 290, 450, 451, 454
GASTELLI, E. 438
GAUDWART. 254
GAUPP. 307
GAUDENTIUS. 508
GAYSER. 160
GAZELLES, Dr. E. 456
GEBHARD, C. 327
GEIGER, L. 44, 402
GELDNER. 540
GELELO. 240
GEMELLI. 399
GENALLE, R. 527
GENTILE, G. 76, 450
GEOFFRIN (Mme.) 18, 422
GEORGE, Weill. 107, 188
GEORGE III. 540
GEORGES BATAILLE. 137
GERALDY, P. 220
GÉRARD. 120
GERDIL. 76

GERHARD GROOT. 400
GERHODE, J. 540
GERMANICUS. 225
GERSONIDES. 309
GESSNER. 423
GERTH, H. H. 476
GEULINIX. 22
GEYMULLER, H. D. 356
GEYSER. 399
GIBBON. 258, 467
GIBELIN, J. 120, 209
GIBSON. 410
GIYNOUX V. 139
GIGON, O. 277
GILDUIN (Rahip). 55
GILSON, Et. 5, 11, 33, 53, 54, 55, 57, 63, 70, 98, 114, 245, 370, 371, 372, 379, 380, 382, 388, 393, 396, 399, 400, 428, 434, 452, 490
GIOBERTI. 71, 119
GIOTTO. 365
GIRARDIN, Markiz. 79
GIRAUD, E. 116, 365
GIZYEKI, G. Von. 242
GLADISCH. 540
GLASENAPP, H. V. 141
GLASSER, E. 68
GLOCKMER. 178
GLOKON. 268, 271, 275
GOBINEAU. 367
GOBLOT, E. 45, 245
GÖDEL, K. 6
GODET, Robert. 483
GODWIN. 302
GOERITZ. 420
GODEFOID. 499
GOERRES, Jos. 172, 540
GOETHE. 120, 124, 161, 174, 179, 193, 203, 246, 277, 307, 326, 340, 445, 545
GOLDBERG, V. G. 67
GOMPERZ, Th. 277, 585, 409, 526
GONZALES, Andrés. 67
GORDON, J. 455
GORGIAS. 260, 514
GOTTSCHED, J. Ch. 498
GOUARD. J. 42
GOUCHTASP. 535
GOURNAY. 422, 423
GOUTTMANN, J. 98
GOUVON, (Rahip). 77
GÖKÇÖL, Tanju. 516
GÖTZE, C. Henri. 482
GRABMANN, M. 399, 428
GRAF, Fer. 376
GRAF, O. 422
GRAIFF, C. A. 245
GRAEF, H. 339
GRATRY. 432
GRAVEROL. 290
GRAVES, F. P. 9
GRAZIANI, A. 53
GREEN, F. C. 86, 93
GRÉGOIRE II. 489
GRÉGOIRE X. 392
GRÉGOIRE. 359, 414
GRÉGORY. 24
GRENZER. 172
GRESCAS. 309
GRESSON, A. 384
GRILLUS. 515
GRIMAL, P. 229
GRIMME. 19. 79, 332, 418
GRIN, E. 216
GROLMAN. 260
GROSSMANN, H. 350
GROTE. 415, 467
GROTIUS. 81, 242, 398, 401, 439, 440, 446, 534
GROUSSET, RENÉ. 374, 470
GRÖBER, K. 355
GRUEGER. 457
GRUNDTVIG. 338
GRUNICKE, H. 181
GRÜTYMACHER, G. 359
GUEHENNO, J. 86
GUELFES. 120
GUÉNOT, Abbé. 179
GUIGNIANT. 118
GUILFORD, Lord. 67
GUILLAUME, Okkamlı. 351
GUILLAUME DE CHAMPEAUX. 91
GUILLAUME, Moeberke'li. 490
GUILLAUME, Auvergne'li. 400
GUIZOT. 249
GUNDISSALINUS. 400
GUNDLING. 492
GUNTHER, H. R. G. 86
GURVITCH, G. 12, 13, 143, 160
GUTBERLET. 399
GUVILLE. 61
GUWINZBURG. 416
GUYEAU, J. M. 241, 454
GUY-PATIN. 289
GÜNYOL, Vedat. 86, 139
GWINNER. 209

H

HAABERLIN. 401
HACKMANN, H. 418
HAECKEL, E. 33
HAERING, Th. 246
HAFFERBERG, R. C. 444
HALLENBACH, B. 208
HALLER. 541
HAMANN. 176
HAMBURGER, K. 416
HAMELIN, O. 43
HAMILTON, W. 27, 108, 294, 295, 296, 336
HAMPSIS, Stuart. 330
HANOVIUS. 494
HARIRÎ. 91
HARKAVY. 98
HARLES. 386
HARRAEUSE, K. 350
HARRIS. 403, 404
HARTINEAU, H. 342
HARTLEY. 302, 505
HARTMANN, Ed. Von. 151, 208, 457, 481, 540,
HARTMANN, N. 173, 186, 350
HARUN, Seyid. 219
HARVEY. 234
HASEK, Co. C. W. 259
HASSE, H. 209
HASTINGS. 349
HATTEN, Van. 327
HAURÉAU, B. 5, 10, 70, 91, 214
HAUTERIVE, Comte d'. 440
HAVLOCK ELLIS. 483
HAYDAR RIFAT. 416

HEBER. 374
HECTOR MACHERSON. 307
HEEREN. 345
HEGEL. 6, 34, 36, 38, 39, 58, 60, 70, 71, 86, 91, 110, 118, 119, 129, 133, 141, 151, 155, 156, 157, 160, 161, 167, 177, 179, 184, 186, 187, 193, 194, 195, 198, 242, 243, 254, 279, 298, 326, 328, 340, 344, 345, 348, 353, 361, 364, 373, 419, 428, 430, 432, 438, 449, 453, 454, 457, 476, 479, 485, 505, 522, 542, 545
HEGEL (Ozan). 90
HEGESIAS. 517
HEIDEGGER. 128, 129, 133, 134, 135, 136, 138, 518
HEINE. 507
HEINEMANN, F. H. 414
HEINRICH MAIER, E. 86, 277
HEINRICH S. DEUTSCH. 192
HEINSIUS. 230
HEINTZE, R. 510
HEINTZE, W. 240
HEIRIC, Auxerre'li. 33, 69
HÉLIE, Pierre. 112
HELLER, J. 279
HELMOLTZ. 42, 350, 500
HELOIS. 341
HÉLVETIUS. 18, 64, 98, 111, 333, 340
HELVETIUS, Madam. 458
HELVIA. 226
HEMSTERHUYS. 333
HENNE, D. 344
HENNING, W. B. 540
HENNINGUS ARNISEARUS. 50
HENRI D'ANJOU. 8
HENRI GANT'LI. 399
HENRI GÖTZ, C. 482
HENRI I. 112
HENRI II. 8, 112
HENRI VIII. 454
HENR, Ch. 425
HENRI MARTIN, Th. 360
HENRY VARIGNY. 483
HERAKLIUS. 342
HERAKLID, Pont'lu. 390
HERAKLIT. 188, 238, 264, 336, 362, 390, 407, 511, 531
HERBART. 51, 487, 542
HERBERT, J. 242
HERDER. 36, 326, 348, 352, 445, 506
HERILLOS. 528
HERM. 428
HERMES. 192, 211, 448, 508, 540
HERMESTRISMEJIST. 232, 233
HERMIAS. 360, 369, 508
HERMIP. (Ozan). 523
HERMODOR. 535
HERMOJEN. 380
HERMOPEN, Tarsuslu. 339, 381
HERMONYME, Ispartalı. 43
HERODOT, Tarsuslu. 235, 281
HERZEN, Alex. 107
HESIOD. 203, 512, 513
HESMAUD, O. 454
HESSEN, Jak. 160
HEUSTEL, Xavier. 45
HEYNE. 208. 404
HEYSE. 277
HEZFELD, E. E. 540
HIEROKLES. 344
HIERON. 250, 510, 516
HIERONIMUS. 392
HIEROPHIL. 238
HIGNETTE, C. 284
HILAV, Salâhattin. 139
HILBERT. 479
HILDEBERT. 540
HILLIGER. 479
HIPPARKUS. 249, 389
HIPPIAS. 268, 270
HIPPON. 188
HIPPOLIT. 512
HIRSCH, E. 29, 411
HOBBES. 20, 26, 34, 81, 85, 204, 241, 290, 325, 333, 340, 405, 419, 449, 462, 481, 498
HOBHAUS. 482
HOCHFELD. 23
HOCHLAND, M. Grabmann. 499
HÖFFDING, H. 28, 32, 39, 86, 173, 176, 177 182, 188, 196, 197, 208, 242, 243, 244, 259, 295, 307, 327, 338, 349, 350, 382, 468, 500, 501, 503, 505, 507
HOFFMANN, A. F. 90, 194
HOLHARD. 454
HOLLANDER, J. H. 53
HOMEROS. 120, 181, 218, 283, 343, 378, 384, 407, 408, 429, 448, 449, 450, 509, 512, 513, 515, 522
HÖNN, K. 284
HANORIUS III. 213
HOPPE. 455
HORAWITZ, A. 50
HORN, F. 173
HORNSTEIN, X. de. 354
HORST, K. A. 181
HOUEI-TSEU. 254
HOWARD COLLINS. 307
HUAN, G. 328
HUART. 240
HUBERT, M. 188
HUET. 20, 22
HUGO P. THIME. 249
HUGUES, De St. 55, 56, 308, 477
HUGUNEY, R. P. 272
HULST, L'abbé de. 39
HUMBOLDT. 174, 340, 488, 506
HUM, Dr. Adaran. 341
HUME, D. 24, 25, 26, 39, 40, 41, 78, 79, 122, 178, 241, 254, 256, 258, 293, 326, 328, 361, 363, 382, 423, 441, 486
HUNG-YU-LAN. 422
HUSSERL. 128, 129, 136, 138, 143, 144, 145, 149, 150, 153, 154, 338, 350, 479, 485
HUTCHESON. 24, 26, 66,

242, 254, 255, 256, 258, 259, 333, 425
HUYGENS. 310
HUXLEY. 293, 295, 304, 425
HYDE, Th. 540
HYPATHI. 356, 359

İ

İBN CEBRUL. 54, 400
İBN EZRA, Abraham. 141, 309
İBN HALDUN. 445
İBN RÜŞT. 219, 244, 245, 399, 400, 436, 520, 541
İBN SİNA. 53, 141, 213, 400, 428
İBN TİBBON. 97
İHADDEİ SİBER. 61
İLHAM, C. Bkz. SENA CEMİL
Irmak, Dr. Sadi. 209, 540
İSA. 44, 102, 211, 233, 324, 336, 337, 348, 349, 370, 381, 412, 469, 499, 506
ISCHER, R. 542
İSELİN, İSAAK. 532
İSFENDİYAR. 535
İSMAEL BOULLİAU. 389
İSMAİL HAKKI BALTACIOĞLU. 85, 86, 219
İSKENDİYARÎ. 540
İSCHER, R. 543
İSİDOR, Gaza'lı. 217, 359, 522
İSKENDER, Büyük. 248, 510, 527
İSOKRATE. 329, 515
İVANOV. 416
İZZET, Mehmet. 468

J

JAC, J. 542
JACOB BOEHME. 100, 172, 477, 478, 540
JACOB JEHIEL LOONG. 43
JACOBI. 31, 32, 57, 110, 166, 182, 186, 210, 214, 279, 326, 333, 350, 478
JACOBY, G. 211
JACQUE II. 240
JACQUE HOOGSTRATEN. 43
JACQUES ARMINIUS. 9
JACQUES CHARPANTIER. 8, 382
JAEGER, W. 284, 354
JAMBLIKOS. 289, 359
JAMES MİLL. 51, 52, 53, 505
JAMES, W. 120, 121, 174, 201, 217, 485
JANET, Paul. 13, 16, 42 43, 56, 107, 109, 216, 217, 259, 276, 305, 307, 347, 429, 514
JANET, Dr. Pierre. 220
JANKÉLÉVITCH, S. 172, 173, 248
JASPERS, K. 476
JEAN, XXII. 392
JEAN ALBERT - H. REIMARUS. 29
JEAN DE BORN. 74
JEAN-BAPTISTE DE BOYER. 451
JEAN DE MONTLUC. 8
JEAN DE PAUL. 57, 230
JEAN HENRI PROBST. 18
JEAN PHILOPON. 218, 219
JEAN, Sir J. Hop Wood. 200
JEAN DE SALIGNAC. 8
JEAN DE WESEL. 39
JEAN DE HUTTEN. 428
JEAN DELLA CASSA. 375
JEAN DE MONTLUC. 8
JEAN DE SOUHAUBE. 359
JEAN DE TEUTONIQUE. 392
JEAN HENRI PROBST. 18
JEAN PAUL. Bkz. RICHTER
JEANNE GRAVIER DE VERGENES. 33
JEAN, Safsatacı. 69, 70
JEANSON, F. 139
JEN LE HENNUYER. 7
JEOFFRIN, (Mme.). 17
JÉRÉMIE TAYLOR. 374
JITTE, Ch. 252, 259
JOB. 97, 132
JOÈL, Karl. 277
JOHANNA TROSIENER. 193
JOLIVET, R. 139
JOLY. 99
JONATHAM. 292
JONES, O. M. 27, 272
JONS. 70
JONSIUS. 289
JOSEPH II. 30
JOSEPH. 368
JOSEPH DE MAISTER. 101, 102
JOUFFROY, T. S. 27, 34, 35, 76, 90, 107, 255 259, 498
JOURDAIN, Ch. 399, 452
JOVIN. 386
JULE DE MÉDICIS. 230
JULES SÉRARE. 245
JULIE. 225
JULIEN. 114, 115, 386, 508
JULIUS CAESAR. Bkz. VANINI
JUST-LIPS. 224
JUSTIN. 540
JUSTINIEN. 217
JUVÉNAL. 33

K

KADMUS. 522
KADRUS. 279
KALLIAS. 352
KALLIMAK. 282
KALLIPOS. 528
KANT, E. 13, 14, 23, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 57, 60, 70, 71, 73, 74, 76, 85, 86, 103, 108, 110, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 243, 246,

247, 259, 260, 278, 279, 296, 300, 301, 306, 328, 333, 336, 337, 344, 348, 349, 350, 352, 361, 363, 376, 377, 382, 404, 406, 411, 419, 433, 451, 457, 469, 474, 476, 480, 485, 488, 492, 494, 495, 497, 500, 507, 534, 542, 545
KANTHACK, M. 160
KARAGUIS, A. 8
KARLASTADT. 477
KARL BARTH. 406
KARNEADES. 229, 236, 405
KARSTEN. 514
KASAPP, H. 382
KASSANDR. 328
KATZEBUE. 192
KAUFFMANN, G. 340
KAVVA, E. 339
KAYA, Şükrü. 53, 252, 259
KEBES. 248
KECKERMANN. 455
KELLER, H. G. 544
KEYNES, J. M. 6
KIEN-TCHAU. 517, 518
KIERKAGAARD. 132, 172, 243, 429, 540
KILIÇ, Yusuf Şerif. 92
KING. 416
KINKEL, W. 468
KIPPER, H. 454
KILIÇ, Şerif. 93
KIRMSE. 372
KLAREN, G. 479
KLATT, F. 60
KLEANT. 229, 308, 381, 408, 527, 528, 531
KLEANT III. 308
KLEOMEN. 308
KLINIAS. 416
KLITOMAK. 236
KLITON. 262
KLOPSTOCK. 423
KLOSSOWSKY, P. 490
KLUCKHAHN, P. 86
KLUGE. 33
KNAUTH, A. 33
KNITTERMEYER, H. 173
KNOCKE. 229
KODRUS. 282
KOEHLER, W. 419
KOETHIR. 29
KOLLEGREN. 402
KOMMERL, M. 58
KONFUÇIYUS. 112, 252, 253, 254; 417, 425, 426, 392, 518
KONRAT, G. 252, 259
KOPPES. 27
KORUS. 217, 281
KOTOWSKI, G. 454
KRABES, P. 210
KRAENZLIN. 160
KRANTOR, Soli'li. 508
KRAPP, H. 382
KRATES. 343, 522, 527, 529
KRAUSS, A. 16, 53, 128, 254
KRAUZ. 52, 112, 283
KREON, 249
KREZÜS. 281, 383
KRIMSE. 373
KRISCHNA. 211
KRISIP. 530, 531, 533
KRITIAS. 261, 262, 406
KRITOBULOS. 274, 515
KRITON. 263, 264
KRÖBER, K. 354
KRUGER, F. 350
KRUSE, A. 291
KUBALI, H. Nail. 107
KUHENEMANN. 178
KUNOS. 260
KURFESS, F. 331
KURTH, K. O. 209
KUTH, G. 490

L

LAAS. 540
LABRIOLA, P. de. 382
LA BRUYÈRE. 87, 390, 391, 418, 444
LACAILLE. 423
LACHELIER, J. 13, 46, 476
LACYDES. 407
LA FONTAINE. 80, 361, 365
LA FORG. 21
LAGRANGE. 103
LAIS. 508
LALANDE, A. 46, 174, 307
LALANDE, L. 123, 411, 545
LAMARCK. 19, 299, 301
LAMBERT. 98
LAMENNAIS. 34, 102, 172
LA MOTHE LA VOYER. 192
LAMOTTE. 378
LAMPRECHLER. 192
LAMPROKLES. 262, 265, 271
LAMY. 326
LANGE, W. 359
LANGE, J. Jach. 498
LANGE, F. A. 29, 42, 191, 201, 349, 350, 354, 413, 414, 430, 431, 433, 455, 468, 492, 500
LANGE, P. 331
LANGER. 353
LANGLART, M. 57
LANSON, G. 79, 86, 334, 341, 342, 365, 416, 440, 442, 444, 467, 468
LAO-TSEU. 426
LAPLACE. 125
LA PORTE. 86
LA PRADEL, A. de. 440
LA ROCHEFOUCAULD. 254, 441, 442, 444
LAROMIQUIER. 403, 404
LASKI, A. J. 90, 416
LASSEN. 472
LASSERRE, P. 290
LASSINER, G. de. 499
LAUZUN. 341
LAVERGNE. 425
LAW. 423
LAZARUS. 340
LECÈNE. 468
LECHAT, Abbé. 179
LE CLERC, J. V. 240
LE DANTEC. 174
LEDRAIN. 39
LEE, H. D. R. 526
LEENHOF, Van. 327
LEFEVRE, H. 139, 160
LEHMANN, G. 174
LEIBNIZ. 14, 22, 27, 29, 31, 35, 39, 41, 44, 65, 66, 67, 71, 73, 75, 87, 89, 90,

108, 109, 116, 118, 125, 145, 174, 176, 178, 182, 183, 185, 209, 211, 212, 241, 242, 258, 260, 310, 326, 333, 335, 347, 353, 356, 374, 391, 399, 400, 401, 405, 419, 430, 466, 470, 471, 476, 485, 486, 493, 494, 496, 497, 541
LEMOINE, A. 335
LENIN. 95
LENOIR, P. 444
LENORMANT, Ch. 60
LENTULUS, Cyracus. 455, 491
LEO, J. 353
LÉON X. 44, 98, 473
LÉON XII. 499
LÉON, Salamin'li. 262
LÉON ALLANTUS. 115
LEQUIER, J. 39, 40
LEROUX, E. 174
LEROUX, Pierre. 34, 39, 47, 174
LE ROY, E. 474, 476
LEROY, Maxime. 107
LESSING. 27, 107, 124, 326, 333, 350, 352
LEWES. 293
LÉVY, Al. 349
LEVY, Colmann. 342
LIARD, L. 42
LIBLER. 142
LIBRRIZZI, G. 439
LIEBERWIRTH, R. 401
LIEBIG. 456
LIEBMANN, O. 42
LIDNER. 402
LIKÜRG. 280, 308
LISIAS. 282
LISIAUX, (Keşiş). 7
LISSE, A. 141
LIVINGSTON, R. W. 92
LOBSTEIN. 9
LOCKE. 21, 25, 26, 30, 34, 66, 71, 105, 111, 178, 234, 240, 241, 242, 258, 333, 353, 382, 401, 403, 404, 405, 411, 449, 451, 458, 462, 463, 464, 468, 485
LODGE. 151
LOMBATSCH. 183
LOMBARD, P. 54, 392, 398
LOMBROZO. 204
LOMBARD, P. 231
LOMBROZO. 334
LONGCHAMP, F. G. 334
LOOZ, O, A. 231
LOPATIN, M. A. 289
LORRAINE, Kardinal. 8
LOTZE. 51, 86, 142, 350, 374, 470, 481
LOUIS IV. 102
LOUIS XIII. 102
LOUIS XIV. 103, 310, 401, 420, 465
LOUIS, XV. 460
LOUIS XVI. 422, 458
LOUIS XVIII. 451
LOUIS MÉNARD. 42
LOUVILLE. 464
LOYOLA. 429
LOZADE, A. 231
LÖSIP. 389
LUCIEN. 240, 390, 427, 437, 471
LUCILLIUS. 228
LUCKA, E. 479
LUCRETIUS, (Lucréce). 85, 120, 124, 190, 309, 530
LUDEN, Ch. 401
LUDOVICI. 497
LUDWIG BAUER. 63, 473
LUDWIG, C. 472
LUIGI MABIL. 340
LULLUS. 490
LUMPE, A. 515
LUTHER. 230, 231, 427, 482
LUTZELER, H. 160
LUXEMBURG, Mareşal. 78
LYELL. 292
LYKON. 263, 390
LYSIMAKUS. 260, 388

M

MABIL, Luigi. 240
MACH, E. 23, 45, 211
MACHIAVELLI. 450
MACKINTOSCH. 242, 440
MACPHERSON, H. 320
MAÊSTRE, A. Espiau de la. 465
MAH-ABAD. 536
MC CESH. 27
MC CULLACH. 53
MC TAGGART. 485
MAGALHAES VILHENA, V. de. 277
MAGNY, C. E. 68
MAI, A. 386
MAILANDRE, Ph. 208
MAIMONIDES. 108, 309, 400
MAINE, Düşes. 462
MINE, H. 303
MAINE DE BIRAN. 13, 14, 36, 73, 90, 109, 154, 337, 350, 361, 373, 424
MAIRER, H. 276
MALBY. 448
MALEBRANCHE. 20, 21, 22, 23, 29, 76, 109, 110, 143, 227, 234, 333, 378, 379, 423, 442, 451, 465
MALESHERBES. 422
MALET, C. 344
MALTER, H. 98
MALTHUS. 251, 299
MANN, Th. 178, 181
MANDEWILLE, B. 442
MANSELL. 293, 294
MANSER, G. M. 399
MANZONI. 71
MAQUILL, F. 139
MARANON, G. 455
MARC, (Keşiş). 115
MARC DEBRIT. 68, 74, 76
MARC MUSURUS. 230
MARCEL, GRANET. 87, 254, 418, 471, 517, 518
MARCHESINI, G. 437
MARCION. 368, 380
MARCUS AURELIUS. 235, 390
MARÉ. 399
MARÉCHAL, P. J. 399
MARGERITE. 452
MARIANO. 76
MARIANUS. 360
MARIE ALACOQUE. 354

MARIE ANTOINETTE. 297
MARIE (Prenses). 454
MARIE THÉRÈSE. 30, 365
MARINUS. 522
MARIVAUX. 78
MARMIER. 542
MARMONTEL. 341, 440
MARQUIS DE PASTORER. 113
MARRET. 483
MARTAIN. 399
MARTHA. 229, 534
MARTIANUS, Capella. 33
MARTIN, A. H. 389
MARTIN SCHOOSKIUS. 450
MARTIN, M. J. 399
MARTIN, Th. 50, 389
MARTIN, W. 339
MARTINEAU. 327
MARTINEZ PASCALIS. 99, 102
MARTINI. 49, 76
MARX, Karl. 19, 91, 94, 95, 252, 289, 290, 476,
MASPERO, P. M. 86
MARVIN, M. 95
MASSON OURSEL. 518
MASSON, P. M. 86
MATTER, Albert. 140, 356
MATTER, J, 434
MAUDE SYLMER. 350
MAUKION. 52
MAUPERTUIS. 352, 424, 461
MAURICE DUPUY. 160
MAUROIS, A. 468
MAYER, L. 311, 318, 410
MAYER, J. B. 429
MAVROKORDATOS. 514
MAXIMILIEN I. 53
MAX MULLER. 300
MAX STIRNER. Bkz. SCHMIDT (Y. Kaspart)
MAZARIN, Kardinal. 246, 289
MAZZINI, G. 91, 118
MEANDRE. 139, 391
MEDINIER, G. 134
MEGAKLES. 281
MEGNOT, (Rahip). 462
MEINEKE, F. 242
MEINERS. 406
MEISSNER, M. 338
MELANTOS. 389
MELCHIOR, Adam. 142
MELCHIOR CANO. 230
MELETOS. 368
MELISSUS ANTOIN. 216, 407, 408
MELILITUS. 263
MENACE, J. 92
MÉNANDRE. 139, 391
MENANT, Joachim. 540
MENCIUS. 517
MENDELSSHON. 487
MENESIKRAT. 308
MENEXEN. 265
MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. 160
MENGS, A. Raphael. 488
MENODOT. 235, 240, 409
MENTO, T. 382
MERCIER (Kardinal). 399
MERCURE TRISTMEGISTE. 477
MERESCHOWSKI. 416
MERİÇ, Cemil. 107
MERSENNE, P. 290
MERYEM. 124, 134
MESSALINA. 225
METAGRIN, A. 367
METZ, R. 96
METZKE, E. 70
MEURMANN, A. 260
MEYER, A. E. 468
MEYER, Ed. 481, 535
MEYER, Henri. 399, 488
MEYER, J. B. 491
MEYERSON, E. 46
MÉZERAL. 113
MICHEL, Wileneuve'lu. 231
MICHEL ENGELO. 416
MICHELET, Berlinli. 13, 108, 182
MICHELET, M. J. 295, 445, 450
MICKIEWICZ (Ozan). 499
MIGUEL SERVETO. Bkz. SERVET, MICHAEL
MIGNE, P. J. 5, 57, 114, 359, 370, 381, 519
MIHAELIS. 470
MILCH, W. 542
MILHAUD. 46
MILIZIM, Fr. 373
MILIAN. 372
MILLS, C. W. 476
MILMER, THOMAS. 472
MILNE, E. A. 240
MILTON. 9, 87, 365, 416
MINASEAS. 527
MINICIUS. 381
MIRABEAU, Marquis de. 444
MIRABEAU. 140, 440, 458, 467
MIRANDOLE, Pic. de la. 53
MİTHAT SADULLAH. 220
MOLESCHOTT. 456
MOLIÉRE. 441
MOND, G. 365
MONESIKRAT. 307
MOIGNO, Abbé. 425
MONNIER, Marc. 120
MONTAIGNE. 18, 116, 246, 290, 343 450, 465
MONTANIUS. 379, 380
MONTESQUIEU. 85, 333, 334, 390, 401
MONTESSORI, Madam. 6
MONTMORT, M. 290
MORANO. 119
MORELLET. 332
MORHEAD, D. 460
MORHOF. 521
MORLEY, J. 86, 468
MORANO. 120
MOORE, M. 95
MORHEIM. 405
MOSCHUS, J. 117, 356, 361
MOULINIÈ. 456
MOVERS. 117
MOZLEY, E. N. 213
MÖ-TSEU. 254, 517, 518
MÖRKER, F. 200
MUAMMER, Ahmed. 53, 252, 259
MUBERET, H. 188
MUGUET. 10

MUHAMMED, Hz. 223, 233, 306
MUKLE. 107
MULLACH, F. W. A. 409, 510, 514
MÜLLER, Fr. Von. 172
MÜNCH, E. 427
MURDOCH. İris. 139
MUNTERBERG. 374
MUSA. 44, 211, 388, 412
MUSSOT-PATHAY. 86
MÜNZER. 477
MYRTO. 265

N

NAFİ ATUF. 307
NAGEL. 129
NAIWERK. 339
NAPOLÉON. 33, 181, 304, 331, 341, 458
NAROD, Y. 327
NAUDé, GABRIEL. 68, 108, 115, 230
NAUWERK. 348
NAVARRE, M. O. 390
NAYIR, Y. Nabi. 468
NAZAROFF. A. İ. 416
NEARK. 523
NEBAHAT HAMİD. 51
NECKER (Mme.). 98, 331
NECMEDDİN SADAK. 47
NEEDHAM. 464
NEFF, W. 507
NERN, G. 498
NERON. 226, 229, 287, 402
NERRLICH, P. 91
NEWMANN. 284, 289, 472
NEWTON. 24, 34, 67, 73, 105, 347, 378, 413, 420, 425, 441, 464, 485
NICERON. 231, 290, 345, 427
NICIAS. 282
NICOD, I. 95
NICOLA, Bâle'li. 370
NICOLA V. 434
NIEBUHR. 450, 467
NIETHAMMER. 142, 190
NIETZSCHE, Fr. 125, 143, 153, 154, 155, 191, 208, 245, 290, 307, 339, 350, 433, 442, 457, 540
NIKARET. 343
NILSSON, A. 402
NINON. 98
NINON DE LENCLOS. 460
NIMUS. 540
NISBE (Ozan). 527
NISTERS, B. 382
NIZARD, Ch. 209
NIZOLIUS. 401
NOHL, H. 178
NORDEN, E. 386
NOURRISSON, M. 327
NOVALIS. 161, 179, 194, 279, 326
NUMENIUS. 232, 386, 388
NYBERG, H. B. 540

O

OBERIUS. 336
OBERRAUCH. 76
OCOLAMPADE. 231
OEDIPUS. 69
OEHLENSCHLAGER. 338
OGERAU. 534
OKANDAN, Dr. Recai G. 399
OKEN, L. 172
OLAFSON, F. A. 139
OLDENBURG. 316
OLERIUS. 336
OLIMPIODOROS. 260
OLIN DE RODRIGUES. 107
OLLÉ LAPRUNE. 432
OMER TALON. 7, 9
ONARAN, BERTAN, 129
ONETOR. 343
ORANGE, Prens D'. 456
ORELLI. 115, 284
ORIGÈNE. Bkz. SCOTE ERIGÈNE
ORHAN SADETTİN. 468
ORPHÉ. 44, 211, 360
OSANN, Chr. 60
OSKAR KRAUS. 213
OSOMER, E. 331
OSSIP-LOURIÉ. 64, 235, 286, 289, 416, 422, 432
OSTWALD. 45, 46
OTTAVIANO, C. 57, 438
OUDIN. 468
OVIDIUS, (Ovide). 114
OWIN, Robert. 250

Ö

ÖDEM. 524
ÖDOX. 331
ÖDROMAS. 530
ÖFRADES. 385
ÖJENIUS. 385
ÖKLIDES. 263, 312, 340, 343, 389, 407, 490
ÖMOKÜIS. 115
ÖNABUS. 291
ÖNOPID. 402
ÖRİK, N. Sırrı. 468
ÖRIMÉDON. 328
ÖRIPIDES. 261, 264, 265, 416
ÖRS, Hayrullah. 515
ÖSTAT. 291
ÖTYDEM. 267
ÖZEBUS. 118, 343, 388
ÖZGÜ, Melahat. 178

P

PALHORIES, E. F. 76, 204, 396, 534
PALAMED. 523
PALMA, G. de. 245
PALLAVICINI, (Kardinal). 128
PALLISSIER, G. 468
PANAGE. Bkz. TOUSSAINT
PANCKOCKE. 228, 229
PAQUE, G. 439
PARACELSE (Paracelsus). 391, 477, 478
PARAXEAS. 379
PREJA, G. M. 181
PAREJA FERNANDEZ, M. 444
PARHASIUM. 262
PARMENIDES. 203, 218, 261, 328, 330, 331, 383, 399, 407, 408, 514, 522, 523, 524, 525, 526
PARSON, T. 476

PASCAL, B. 13, 87, 108, 143, 145, 371, 411, 429, 440, 441, 442, 443, 465
PASQUIER, Est. 8
PATRITIUS. 376, 401
PATRIZZI. 508
PAUL, F. 409
PAUL III. 68
PAUL V. 128
PAULHAN. 52
PAULINE. 226
PAULSENE, Fr. 502
PAULZE. 19
PAUSANIAS. 250
PAUSON, J. J. 399
PAVLOV. 235, 472
PAYOT, Ed. 374
PECHMÉJ. 19
PEIRICE. 174
PELAGUS. 482
PELTEK, Oğuz. 416
PELZER. 499
PERIANDR. 283
PEREIRA. 68
PERIKLES. 248, 262, 523
PERRAULT. 332, 378
PERRENAUD, W. 95
PERRIN. 98
PERRY, R. B. 95
PERSE. 33, 308, 528,
PESTALOZZI. 71, 190, 336
PETAU, P. 359
PETERSON, P. 419, 507
PETRARK, Petrarca. 119
PETRO, Çar. 286, 465
PFEIFER, A. 32
PFEFFERKORN. 43
PFLEGER, K. 507
PHAVORINOS. 327
PHEDON. 263, 407
PHEDRE. 249
PHEHNER. 51
PHÉNARET. 260
PHERESID. 385
PHIDIAS. 343, 353
PHILALÈTE. 58
PHILARETE CHASLER. 55
PHILOLAUS. 248, 330, 406
PHILIPPE. 329, 452, 508, 509
PHILIPPE BOMBAST. 391
PHILIPPOS. 510
PHILODEM. 526
PHILOMID. 528
PHILON, Babilli. 117, 118, 368, 390
PHILOSTRATES. 216, 235
PHILOXEN. 359
PHOCAS. 33
PHOCIONE. 508
PHOTIUS. 115, 386
PHRINE. 508
PHYLOSIPRUS. 280
PICAVET, F. 70, 342
PICCOLOMINI. 514
PICHLER. 498
PICOT, J. 249
PIE, V. 392
PIE VII. 402
PIE IX. 71
PIPER, Josef. 399
PIERRE AURIEL. 128
PIERRE DE LA RAMÉ. Bkz. RAMUS
PIERRE NÉBIE. 113
PIERRON. 52
PILLON, F. 42, 52, 216
PINDAR. 271, 340, 513
PINI, E. 76
PIRAT, L. 42
PIROU, G. 290
PISISTRATUS. 249, 279, 280, 281, 282, 283
PISTORIUS. 53
PITTE. 257
PLATNER. 30
PLETHON. 386
PLINE. 452, 535
PLITT. 173
PLOTIN, Plotinos. 79, 151, 218, 232, 233, 360, 387, 402, 477, 543
PLUTARKOS, Plutarque. 68, 248, 250, 273, 279, 280, 281, 329, 345, 346, 359, 360, 383, 384, 389, 390, 507, 509, 523, 535
PODACH, E. F. 20
POELITZ. 76
POGGE. 434
POIRE. 451
POIRIER, R. 46, 47, 476
POINCARÉ, H. 35, 433, 545
POLEMON. 527
POLIN DE PANGE. 334
POLLOCKE. 327
POLMIER, Pierre. 231
POLUS. 274
POLYBE. 226
POLYZELOS. 282
POMEAU, R. 40, 473
POMPADOURE (Mme.). 462
POMPEAU, R. 468
POMPEIO UCULIO. 453
POMPONAZZI. 229, 436
PONGE, P. de. 181
PONGERVILLE, M. de. 404
PONTMOS. 509
POPE. 241, 467
POPPELREUTER, H. 348
PORCHÉ, J. 416
PORÉ. 326
PORET, M. 242
PORPHYRE, Porphyrios. 69, 115, 232, 385, 386, 388, 402
PORTEUS, A. J. D. 374
POSIDONIUS. 226, 229, 528, 530
POTZHOLD. 30
PRADIER-FODÉRÉ. 440
PRANTLE C. VON. 419, 435
PRASIDEM. 343
PRAXITIL. 522
PRELLER, L. 60, 385
PRÉVOT, Paradol. 258, 444
PRICE. 423
PRIMI, P. 76
PRISCIEN. 33
PROBST, J. H. 142
PROCLUS. 115, 218, 232, 359, 360, 371, 386, 406, 477
PRODIKOS. 260, 515
PROTAGORAS. 173, 238, 407, 408, 436
PRZWARA, R. P. E. 400
PSENOPHIRS. 280
PTOLÉMÉ. 388, 389, 490

PTOLÉMÉ EVERJET. 308
PTOLÉMÉ, Kirena'lı. 409
PTOLÉMÉ PHILOMETOR. 308, 390
PTOLÉMÉ SOTER. 343, 345, 387
PUBLIUS SYRUS. 354
PUFENDORF. 401
PUSINIER, G. 76
PYRITZ, H. 48
PYRRHON. 237, 376, 343, 407, 408, 409, 450

Q

QUALITKER. 70
QUASTEN, Johannes. 382
QUELLEN. 70
QUESNAY. 140, 254, 422, 423
QUINTILIEN. 112, 119, 340, 435, 516

R

RABANUS, Sahta. 69
RABANUS MAURUS. 5
RABIER, J. E. 5
RACINE. 87
RADHA KRISHNÂN, (Sir Sarvepali). 6
RADICE, G. Lombardo. 6
RAE, J. 259
RAGNISCO, PIETRO. 6
RAMA. 211
RAMBRANDT. 310
RAMIS ALONSO, M. 429
RAMMING, G. 59
RAMSAUER. 229
RAMSEY, F. P. 6
RAMSEY, Le Chevalier de. 6
RAMUS, Petrus. 6-9, 142, 454
RAND, B. 350
RANK, Otto. **9-10**
RANKINE. 45
RANULFE. **10**
RAOUL DE BRETON. **10**
RAPHAEL. 416
RAPIN, René. **10-11**
RASHDALL. 346
RATKE, R. **11**
RATRAMM DE CORBIE. **11**
RAUH, Fréderic. **11-13**, 146, 160
RAUM FREDERIC VON. 277
RAVAISSON, M. J. G. Félix. **13-16**, 43, 109, 348, 534
RAY veya WRAY, John. **16**
RAYMOND LULLE. 16, 405
RAYMOND veya RAIMUND, Sebond. **16-18**, 47
RAYNAL, L'abbé Th. G. F. **18-19**, 332, 333
READE, W. W. **19**
REDING, Marcel. **19**
REE, Paul. **19-20**
REES, Abraham. **20**
RÉGIS, P. S. Leroy. **20-23**, 326
RÉGIUS. 455, 481
REHMKE, Johann. **23**
REHTE, Ch. 252
REICHENBACH, Hens. **23-24**
REID, Thomas. **24-27**, 34, 87, 90, 248, 293, 339, 403, 425
REIDMEISTER, K. W. Fr. **27**
REIN, Th. 260
REINBEREK, Gu. 497
REIMARUS, H. Samuel. **27-29**
REIMARUS, J. A. H. 28
REINACH, Salamon. 209
REINBERCK, J. G. 497
REINHARDT, F. Volkmar. **29-30**, 76, 210
REINHARDT, Ph. Christ. 30
REINHOLD, K. Leonhard. **30-32**, 182, 210, 212
REINHOLD, J. Ernest. 32, 160
REININGER, Robert. **32**
REINKE, Johannes. **32-33**
REMI, D'Auxerre. **33**
REMUSAT, Ch. F. M. Comte de. **33-36**
REMUSAT, Abel. 36
RENAN, Eranest. **36-39**, 60, 66, 127, 186, 309, 324, 432, 499
RENOUVIER, Ch. Bernard. **39-43**
RENSI, Guiseppe. **43**
RÉPINE. 416
RETZ, M. 344
REUCHELIN, Jean. **43-44**, 53, 427
REUSCH, J. Pierre. **44-45**
REUSCH, F. H. 45
REVIUS, Jac. 352, 491
REY, Abel. **45-47**
REYMOND. 277
REYMOND, L. 242
REYNAUD, J. Ernest. 39, **47-50**
RHENANUS, Beatus. **50**
RHENARET. 260
RHODE, J. G. 540
RHOEDUS, Thomas. **50**
RIBBEC. 229
RIBOT, Th. Armand. **50-52**, 209, 234, 293
RICARDO, David. **52-53**
RICARDO FISCHACERE. **53**
RICARDO MIKELI DI SERRADILEO. 6
RICCI, P. R. **53**
RICHARD DE MIDDLETON. **53-55**, 400
RICHARD DE SAINT-VICTOR. **55-57**
RICHARD (Keşiş). 112
RICHARD, J. P. 342
RICHELIEU. 246
RICHERAND. 542
RICHI, H. 292
RICHL, H. 307
RICHOV. 51
RIHTE, Ch. 252, 259
RICHTER, J. P. Fr. **57-58**
RICHTER, W. 181
RICHTER, Car. Lud. 58
RICHTER, J. Fr. 58, 139
RICHTER G. GOTT. 58
RICHTER, L. 59

RICKERT, Heinrich. **58-59**, 192, 307, 489
RIDIGER, André. **58**, 476
RIEBOV. **59**
RIEHL, Alois. 42, **59-60**
RİFAT, (Kilisli). 536
RIGAULT. 381
RIGNANO. 33
RILKE, R. M. Maria. **60**
RINTELEN, Fr. J. Von. **60**
RIO, Francois. **60**
RITSCHL, O. 157, 434
RITTELMEYER, F. 340
RITTER, Heinrich. **60**, 331, 334, 348, 385, 391, 411, 534
RITTER, S. 98
RIVERS, W. H. R. **60**
RIXNER, Th. Anselme. **60-61**
RIZA TEVFİK. 535
RÖPKE, Wilhelm. **61**
ROBBOW, P. 229
ROBERT BURNS. 429
ROBERT CHARROUX. 118
ROBERT GROSSETESTE. **61-63**, 490
ROBERTSON, A. J. M. 39
ROBERTUS. 252
ROBERTY, Eu. de. **63-64**
ROBERVAL. 9
ROBESPIERRE. 100
ROBIAU. 373
ROBIN, L. 308, 348, 385, 391, 402, 403, 406, 409, 514, 516, 526, 534
ROBINET, J. B. René. **64-66**
ROBOW. 444
ROCCA, M. de. 332
ROCHE, M. 367
ROCHEBLAVE, S. 444
ROD, E. 342
RÖDER. 127
RODIER. 348
RODING, Marcel. **66**
RODO, J. Enrique. **66-67**
RODRIGUEZ, A. 351
RODS, J. E. 67
ROEL, H. Alexandre. **67**
ROHAULT, Jacque. **67**
ROMAGNOSI, G. D. 340, **67-68**
ROMAINS, Jules. **68**
ROMANG. 183
RORARIO, Girolamo. **68-69**
ROSCA, D. D. 365
ROSCELINUS, Johannes. **69-70**
ROSENKRANZ, J. Karl. **70**, 118, 142, 452
ROSENSTOCK, H. Eugen. **70**
ROSMINI SERBATI, Antonio. **70-76**
ROSS, Ed. A. **76**
ROSS, W. David. 100
ROSSEL. 100
ROUSE, W. H. D. 516
ROUSSEAU, J. J. 57, 58, **76-86**, 174, 176, 208, 258, 332, 410, 415, 440, 444, 460, 466
ROUSSEAU, İsac. 77
ROUSSELOT, M. X. 437
ROTHACKER, Erich. **86**, 160
ROTHE. 118, 188
ROUX, Alphons. 211
ROVIGHI, Sofia, V. 498
ROYE, Collard. 34, **87-90**, 440
ROYCE, Josiah. **86-87**, 120, 121
ROZOIR, M. de. 229
RUCHWALD, R. 178
RUCKERT, Joseph. **90**
RÜDIGER, Andreas. **90-91**, 498
RUFFIN. 235
RUGE, Arnold. **91**
RUGE, R. 489
RUHNEKEN. 407, 507
RULLE. 342
RUNES, Dagobert, D. 236
RUPERT. **91**
RUPPERT, H. 190
RUSKIN, John. **91-92**
RUSSELL, Bertrand. 6, 23, 33, **92-96**, 194, 195, 200, 208, 485, 486, 490, 524
RUSSELL, J. Lord. 92
RUSTOW, Alexandlr. 96
RUYSBROEKE. 370, 371
RUYSSEN, Th. 209
RYCHNER, Max. 444
RYLE, Gilbert. 490

S

SAADIA, S. Gaon. **97-98**
SABELLIUS. 233
SADİ, Şirazlı. 536
SADOLETO, Jacobo. **98**
SAİD İBN-İ YAKUB-AL FAYYUMÎ. Bkz. SAADIA
SAINT, Augustin. 17, 33, 53, 55, 56, 62, 109, 113, 115, 143, 145, 157, 230, 288, 356, 371, 379, 392, 399, 400, 405, 464, 465, 490
SAINT-AMBROISE. 33, 392
SAINT-ANSELME. 55, 56, 66, 91, 107, 114, 394, 400, 495
SAINT-BERNARD. 55, 452
SAINT-BEUVE. 86, 102, 123
SAINT-BONAVENTURA. 54, 55, 128
SAINT-BONIFACE. Bkz. WINFRID
SAINT-CLEMENT, Von den. 331, 510
SAINT-GRÉGOIRE. 386
SAINT-JACQUE. 370
SAINT-JEAN. 186
SAINT-JERÔM. 230, 379, 391
SAINT-JUSTIN. 367, 368, 369
SAINT-LAMBERT. **98-99**
SAINT-LOUIS. 452
SAINT-MARTIN, L. C. Marquis de. **99-102**, 172
SAINT-PAUL. 21, 229, 230, 348
SAINT-SIMON. 47. **102-107**
SAINT-THERÈSE. **354**

SAINT-THOMAS. 10, 17, 53, 54, 158, 219, 231, 244, 309, 351, 374, **391-399**, 444, 446, 452, 520, 521, 545
SAINT-VENCENT, de Paul. 492
SAINT-VICTOR, Hugues de. 50, 479
SAISSET, E. Edmond. **107-110**, 234, 236, 311
SAISSET, Amédé de. 110
SAITSCHICK, Robert. **110**
SALABERT, Jean. **110**
SALAT, Jacques. **110**
SALÈS, J. B. I. D. de. **110-112**
SALISBURY. **112-114**
SALLUST. **114-115**
SALLUST, Suriyeli. **115**
SALVIEN. **115-116**
SAMİH RİFAT. 535
SANCHEZ, Francois. **116-117**, 455
SANCHONIATHON. **117-118**
SANCTIS, F. de. **118-120**, 353
SANDYS, I. E. 522
SANTAYANA, George. 95, **120-127**
SANZDEL RIO, Julien. **127-128**
SARIUS. 390
SARMARTHA, S. J. 6
SARMIENTO, J. R. 455
SARNANUS, Constantius. **128**
SARPI, Pietro. **128**
SARTRE, J. Paul. **128-139**, 213, 545
SATURNINUS. **139-140**
SAUREL.38
SAUSSURE. 471
SAVONAROLA, Jerom. **140**
SAY, H. 140
SAY, J. Baptiste. **140-141**, 191, 258
SAY, Léon. 141, 425
SBARBARO, Pietro. **141**
SIBIUNDA XIV. Bkz. RAYMOND SEBON
SCESER. 29
SCHAD, J. Baptiste. **141**
SCHAFTSBURY. 24, 26, 176, 414
SCHANG-YANG. **141**
SCHANKARE. **141**
SCHAPROUT, Ben İsaac İbn. **141**
SCHASLER, Max. 134, **141-142**
SCHAUER. 100
SCHAUMANN, J. Ch. Gottlieb. **142**, 480
SCHEFERD, R. P. 424
SCHEGH, Jacques. **142**
SCHEIBLER, Ch. **143**
SCHELER, Max. 12, 13, **143-160**, 307, 507
SCHELLE, G. 425
SCHELLEY. 327
SCHELLING, F. W. J. 15, 32, 34, 58, 60, 74, 86, 110, 151, 157, **160-173**, 174, 180, 181, 184, 186, 190, 193, 210, 214, 233, 259, 277, 278, 279, 293, 302, 333, 337, 350, 351, 406, 453, 469, 470, 473, 478, 488, 541
SCHELLING, M. 32
SCHENKL, H. 386
SCHESTOW, Leo. **173**
SCHETTLER, R. 29
SCHILLER, F. C. Scott. **173-174**
SCHILLER, J. Ch. F. Von. 119, 161, **174-178**, 186, 188, 277, 457
SCHILPP, P. A. 95, 96, 487
SCHLEGEL, Guillaum. 178
SCHLEGEL, K. Friedrich. 119, 160, 172, **178-181**, 182
SCHLEGEL, Aug. Wilhelm Von. **181**
SCHLEIERMACHER, F. E. Daniel. 157, 179, **181-188**, 234, 326, 337, 338, 344, 542
SCHLICK, Moritz. **188-189**
SCHLOSSER. 452
SCHMALENBACH, Hermann. **189**
SCHMALZ, Th. A. Henry. **189**
SCHMAUS, J. J. **189**
SCHMIDS, G. Louis. **189-190**
SCHMID, J. Ch. Charles. **190**
SCHMID, K. F. **190**
SCHMID, Joseph. 190, 260
SCHMID, K. Ch. E. 190
SCHMID, Rein. 278, 350
SCHMID-PHISELDECK, K. F. **190**
SCHMID, M. 372, 391
SCHMIDT, F. 278, 350
SCHMIDT, R. Heinrich. **191-192**, 507
SCHMIDT, Y. Kaspar. **190-191**
SCHMOLLER, G. 289
SCHNEIDER, Hermann. **192**
SCHNEIDER, Fr. 401
SCHNEIDER, C. 211
SCHNEIDWIN. 252
SCHNELLER, J. F. Borgias. **192**
SCHOLZ, H. 29, **192**
SCHÖNFELD, Walter. **192**
SCHOOCK, Martin, **192**
SCHOPENHAUER, A. 60, 119, 125, 145, 151, 157, 191, **192-209**, 210, 298, 327, 349, 363, 433, 457
SCHOPPE, Gaspard. **209**
SCHRÖDER, Ernes. **209**
SCHRÖDER, Manfred. 209
SCHRÖTER, M. 172, 308
SCHUBERT, G. H. Von. 70, **209**, **210**
SCHUBERT, 9. 211
SCHUBERT, M. 235
SCHULER. 544
SCHULTHESS. **544**
SCHULTZ, J. **210**

SCHULZE, G. E. 32, 160, 193, **210-211**, 337
SCHUPPE, Wilhelm. **211**
SCHURE, Ed. **211**
SCHUTZ, Fr. Charles. 212
SCHUTZ, Ch. Godfroi. **211**
SCHWAB, J. Ch. **212**
SCHWARTS. 5
SCHWARTZ, F. H. Ch. **212**
SCHWEITZER, Albert. 129, **212-212**, 510
SCHWERZE. 307
SCOT Michel. **213-214**
SCOT, W. 259
SCOT ERIGÈNE, J. 5, 33, 49
SÉAILLES, G. 13, 39, 42, 56, 109, **214**, 259, 307, 514
SEARCH, Ed. **214**
SEAVER, G. 213
SÉBASTIEN, Fano'lu. 400
SECHE, L. 90
SECRÉTAN, Ch. 39, **214-216**
SECUNDUS. **216**
SEGOND, Josephe. **216-217**
SÉGURE, Kontes de. 220, 425
SELÅKOS. 249
SELLE, Ch. Th. **217**
SELLING, M. 29
SEMERARIA, G. 328
SEMLER. 182
SEMPLICIUS. **217-219**, 345, 384, 389, 406, 508, 523, 524, 525
SENA, Cemil. 51, 173, **219-225**, 473, 484, 516, 540
SENECA. 114, **225-229**, 235, 291, 331, 343, 344, 355, 390, 402, 455
SENECA, Hatip. 229
SENELIER, J. 86
SENELL. 190, 388
SENFT, J. 188
SENNER, Daniel. **229**
SEPTIMUS SEVERUS. 379
SEPULVEDA, J. G. de. 229-231
SERKAN, Fatma İrfan. 213
SERTILLANGES, A. D. 399
SÉRUYA, H. 327
SERVET, Mihael. **231,234**
SETH, Andrew. **234**
SETSCHENOV, I. M. I. **234-235**
SÉVRÈRE. 112
SEWARD, G. C. 484
SEXTUS, Quintius. **235**
SEXTUS, Empricus. **235-240**, 291, 329, 345 407, 408, 409, 508, 510
SEYDEL, R. 208, 481
SEYFİ RAŞİT. 460
SHAFTESBURY, A. A. Cont de. **240-242**, 425
SHAKESPEAR. 181, 293, 352, 365, 416, 423, 544
SHANKRACHARYA (Shankara). **242**
SHARP, D. E. 53, 400
SHARLOCK. 409
SHEPHERD, R. P. 425
SIBBERN, F. Ch. **242-243**, 501
SICARD. 403
SICLIPP, P. A. 127
SIDGWICK, H. **243-244**
SIDONIUS. 44
SIEGEL, C. 60
SIEGFRIED, A. **244**
SIGER DE BRABAN. **244-245**
SIGWART, Ch. Von. **245-246**
SIGWART, H. C. W. 245
SILHON, Jean. **246**
SILVIUS. 231
SIMMEL, Georğ' **246-248**, 307, 476
SIMMENS, E. J. 416
SIMMIAS. **248, 343**
SIMON. (Atina'lı). 139, **248-249**
SIMON DE VRIES. 310, 311
SIMON, Jules. 109, 229, 291, 259, 360, 386, 387
SIMON, Jacque. 109
SIMONE WEILL. 501
SIMONİD. **249-250**, 329, 515
SİNANOĞLU, Dr. Samim. 229
SINCLAIR, A. G. 244
SINCLAIR, A. G. 205
SINCLAIR, J, Baron de. **259**
SIN K'OUANG. 252
SIRECTUS. 128
SIRUS. 516
SISMONDI, J. Ch. S. de. **250-252**
SINAN. 517
SIUN-TSEU. **252-254, 417**
SIUN KING. Bkz. SIUN TSEU
SIYÈS. 100
SIXTE II. 235
SKOPAS. 249
SLOWACKI, J. **499**
SMETANA, Aug. **254**
SMITH, Adam. 140, 233, **254-259**
SMITH, Sir William. **259**
SNELL, Ch. G. 259
SNEL, Fr. G. O. **259-260**
SNELLMANN, J. W. **260**
SNELLIUS, Rod. 9
SOCHER, G. **260**
SOCHER, J. **260**
SOKRAT (Genç). **260**
SOKRAT. 93, 99, 122, 125, 188, 241, 248, **260-277**, 309, 329, 336, 351, 368, 377, 380, 387, 388, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 414, 515, 516, 522, **523**, 526, 527, 531
SÖDERBLOM, Nathan. **277**
SOLAMA, M. 291
SOLDERN. 211
SOLGER. K. W. Fe. 58, 142, **277-279**
SOLON. 176, **279-284**, 385
SOLOVIEV. **284-289**, 419, 476
SOMBARD, W. 143, **289**
SONCHIS. 280
SOPATER. 289

SOPHIE. 412
SOPHIE CHARLOTTE. 412
SOPHIE ANDREIWNA. 415
SOPHOKLES. 275, 277, 390, 416
SOPHRONISK. 265
SORAKIN, D. 416
SORBIER, SAMUEL. **289-290**
SOREL, G. 39, **290**
SORTAIS, G. 9, 117
SOSIPATRA. **291**
SOTION. 225, 235, **291**
SOTO, D. de. **291**
SOUN-TSEU. 517
SOURY, A. Aug. **291**
SOUZA, (Kont). 19
SPANN, O. **291-292**
SPENCER, H. 19, 51, 94, 107, 125, 157, 173, **292-307**, 362, 366, 374, 425
SPENGLER, Oswald. 59, 143, **307-308**
SPERLING, J. 229
SPHAERUS. **308**
SPHEROS. 528
SPICKER. 242
SPINAZOLA, Vittoria. 120, 351
SPINOZA. 20, 22, 23, 33, 38, 73, 108, 122, 123, 124, 125, 145, 160, 161, 166, 167, 170, 172, 178, 182, 183, 201 233, 234, 277, 296, **308-327**, 340, 347, 361, 362, 364, 373, 410, 411, 412, 420, 432, 450, 462, 468, 469, 476, 481, 485, 491, 504, 505, 506
SPINOZOLLA, V. 353
SPIR, Afrikano. 43, **327-328**
SPÖSIPPOS. **328-331**, 508, 509
SPOLLETTI. 488
SPRANGER, E. 59, **331**
SPYKMANN, N. J. 248
STAEL, (Mme. de). 57, 58, 176, 181, 250, **331-334**, 336, 451
STAEUDLIN, Ch. F. **334-335**
STHAL, F. Julius. 16, 19, **335**
STAIGER, E. 48
STAMMLER, Rudolf. **335-336**
STANISLAS. 85
STANLEY, Th. **336**
STANLEY, Jevons. 336, 471
STAPER, Ph. Albert. **336-337**
STATTLER, B. **337**
STAUBÉ, H. 440
STCHERBATOV. 185
STEBLING, S. L. **337**
STEENBERHEN, F. Van. 245, 499
STEFANI, Wilfred. 434
STEFFENS, H. 172, **337-338**
STEIN, L. **338-339**, 476
STEIN, H. F. Von. **339**
STEIN, Ludwig. **339**
STEINBÜCHEL, Th. **339**
STEINBART, G. S. **339**
STEINER, Rudolf. **339-340**
STEINTHAL, H. **340**
STELLINI JACOPS. **430**
STENDHAL. **340-342**
STENO. 310
STENZEL, J. **342**
STEPHANO, Alch. **342**
STEPTUN ya da STEPPUHN, F. **342**
STERN, W. 139, **342-343**
STEIMBART, Th. **343**
STEWART, J. 24
STEWART, Dugald. 333
STILPON. **343-344**, 388, 407, 527
STIRLING, J. H. **344**
STOBE, Jean, 291 **344,345**, 389
STONE, M. H. **345**
STOUT, M. G. F. **345**
STÖRRING, Gustave. **345**
STRABOV. 522
STRACHOW. 416
STRATON. **345-348**
STRAUSS, David Friedrich **348-350**, 429, 468, 522
STRAUSS, Martin. 186, 234, 350
STRELLER, J. 139
STUARD. 332
STUART MILL. 51, 107, 243, 293, 302, 304, 305, 328, 361, 362, 484
STUMPF, Carl. **350**
STURZ. 510
STUTZMANN, J. J. **350-351**
SUABEDISSEN, D. Th. Aug. **351**
SUARD. 345
SUARES, Francois. **351-352**
SUIDAS. 115, 117, 216, 343, 359, 388, 406, 523
SULZER, J. G. 119, **352-353**
SUNAR, Engin. 129
SUPERVILLE, D. 472
SUSANNE, K. Langer. 353, 412
SUSO, H. **353-354**, 371
SUUD Kemalettin (Yetkin). 209, 416, 450
SULLY PRUDHOMME. 288
SÜNKITAY, V. N. 540
SWEDENBORG, E. S. **354-356**
SWIFT. 411
SYLLOS. 530
SYLVIUS. 240
SYMEGIR. 282
SYNOPSIS. 473
SYNESIOS. **356-359**
SYRIANOS. **359-360**

T

TABERAUD, M. 242, 411, 414
TACİTUS (Tacite). 119, 226, 402, 446
TAINE, H. 90, 107, 341, **361-365**, 457
TAILLAC, E. 149
TALUY, N. Yalaza. 416

TAMBURİNİ, P. **365-366**
TANNERY, P. 331, 385, 476
TARDE, Gabriel, 255, **366-367**
TARINUS. 522
TAROZZİ, G. 428
TARSKİ, Alfred. **367**
TASSE. 416
TATIEN. 343, **367-370**
TAULER, Johannes. 353, **370-372**, 477, 478
TAURELLUS, Ö. N. **372-373**
TAURUS, Calvisius. **373**
TAYLOR, A. Edward. 277, 340, **373-374**
TAYLOR, W. 292, **374**
TAYLOR, John. 374
TCHOU, He. **374**, 515
TCHOU-TUN-I. 374
TCHOUANG-TSEU. 254, 517
TEICHMÜLLER, Gustav. **374**
TEILHAC, E. 141
TELENTAGORAS. 522
TELESIO, A. 375
TELESIO, Bernardino. **374-376**
TEMISTOKLES. 262
TEMPELE, W. 374
TENNEMANN, W. G. 29, 32, 67, 110, 118, 170, 172, 181, 209, 213, 236, 242, **376-378**, 382, 402, 406, 409, 451, 478, 497, 498, 514, 527, 534, 541, 543
TENEYSON. 365
TERRASSON, L'ABBÉ JEAN. **378-379**
TERTULLIANUS, Q. S. F. 345, **379-382**
TESCHINHAUSEN. 492
TETENS, J. Nicolaus. **382**
THALÈSE. 90, 239, 283, 336, **382-385**, 387, 405, 511
THEANO. **385**
THEGNIS. 282
THEMISTIUS. 54, 344, **385-386**, 520
THEODISIUS. 358
THEODORA. 262, 391
THEODORAS, GAZAB.
THEODORAS, Gaza'lı. **386**
THEODORAS, Azine'li. **386-387**
THEODORAS ATHEUS. **387-388**
THEODORE, Cyrena'lı. 260
THÉODORIC. 112
THEODORAS. 387, **388**
THEDORE ZUINGER, 9
THEODOSIUS, Büyük. 386
THEON, İzmirli. **389**
THEON, İskenderiyeli, 359, **389**
THEOPHIL, Patrik. 358, 359
THEOPHRASTUS. 345, 347, 386, **389-391**, 406, 511, 512, 513, 530
THEOPHRASTUS PARACELSE (Aurelius). 391
THÉRÈSE LAVASSEUR. 78
THÉRIE, O. P. 372, 428
THIBOUT. 112
THIERRY, Aug. 103
THIERS. 34
THODY, P. **139**
THOMAS. 332
THOMAS, Saitn. Bkz. Saint Thomas
Thomas, Strazburg'lu. **399**
THOMAS, Yorklu. **399-400**
THOMAS, a Kempis. 400
THOMASIUS, J. 59, 90, **400**, 497
THOMASIUS CHRISTIAN. **401**
THOMSON, S. H. 63
THOMSON, J. A. 98, 307
THORILD, Th. Th. **401-402**
THORINDIKE, E. L. 402
THRASEA PAETUS. **402**
THRASYLLOS. **402**
THRASIMEK. **402-403**
THUROT, F. **403-404**
THUCYDIDIS. 87, 515
THUMMING, L. 497
THULIE, Dr. H. 354
TIBAULD DE NAVARRE. 452
TIBERIUS. 287, 402
TIECK, L. 179, 181, **194**, 277, 279
TIEDEMANN, Dietrich. 376, 377, **404-405**, 406
TIETZEN. 338
TIFTRUNK, J. H. **406**
TILLICH, P. Johannes. **406**
TIMAIOS, Locres'li. **406**
TIMAIOS. **406**
TIMÉ. 510
TIMON. 237, 261, 406, **407-409**, 511, 513, 527,
TIMOTE. 329
TINDAL, Matthews. **409-411**, 414, 461, 498
TIRTANUS. 389
TISCHENDORF, M. 389
TISSOT, Cl. J. 331, **411**, 425
TITCHENER, E. B. 160
TIT-LIVE. 301, 361
TITTMANN, J. Au. H. **411**
TOBERG. 20
TOCCO. 6
TODHUNTER, J. 484
TOKSVIG, S. 356
TOLAND, John. 241, 409, **411-414**, 461
TOLSTOY, L. N. 328, **415-416**, 476
TONG TCHONG-CHOU. **416-418**
TONNELLE, A. **418**
TOPÇU, N. Ahmet. 139, 191, 209, 327
TORBERG. 23
TORELLUS. 145
TORREY, N. L. 468
TOUSSAINT, Fr. V. **418**
TOWIANSKI. 499
TOYNBEC, A. J. 308, **418**
TÖNNIES FERDINAND. 418-419
TOVREY, N. L. 414
TRASIMARK. 343
TREND, J. B. 429

TRENDELENBURG, Fr. Adolf. **419**, 429
TRESCHOW, N. **419**
TRIEPEL, H. **419**
TROELTSCH, E. **419**, 489
TROXLER, İ. P. V. 172
TRUBEZKOİ, S. N. 416, **419**
TRYPHO, Bizanslı. 230
TSCHIRNHAUSEN, E. W. Von. **419-420**
TSCHITSCHERIN, B. N. **420-422**
TSCHOU TUN-I. **422**
TSCHUANG-TSE. **422**
TSCHU-HSI. **422**
TSE-TSE. **422**
TUMERKIN, A. 353
TUNÇ, M. Şekip. 51
TUNÇ, Nezahat. 16
TURGOT, R. J. Baron de. 254, **422-425**, 467
TURGOT, Etienn. 422
TURNBULL, G. 24, **425**
TURNAU, D. 5
TYLOR. 293
TYNDALL, John. **425**
TZU-SSU. **425-426**

U

UBAGHS. **427**
UBRIC VON HUTTEN. **427-428**
UEBELE W. 382
ULRICH ENGELBERTI. 428
ULRICH WILD. 117
ULRICH DE HUTTEN. 348
ULRICI, Herman. **428**
UNAMUNO, Y. Jugo. M. de. **428-429**
USENER. **429**
UTITIZ, E. **429**
UYGUR, Dr. Nermin. 86
ÜBERWEC yada ÜEBERWEG, F. 57, 174, 188, 349, **429-431**, 510, 526
ÜLKEN, H. Ziya. 24, 59, 86, 95, 96, 189, 248, 327, 336, 487, 489

V

VACHEROT, E. 16, 359, 360, **432**
VAIHINGER, H. **433-434**
VAITE, A. E. 91
VALASQUES. 429
VALANTINUS. 357, 368, 380, **434**
VALENS. 386
VALERI, R. 43, 468
VALERY, P. 462
VALLA, LORENTIUS. **434-435**
VALLAS, Graham. **435**
VALOIS. 455
VANİNİ, L. 335, **435-437**
VARDES, (Markiz). 20
VARET, G. 139
VARILLON, Pierre. **444**
VARISCO, B. **437-439**
VARISCO VIOVANNI. 437
VAROĞLU, Hamdi. 86, 341
VASQUES. 398
VATTEL, Emerich Von. **439-440**
VAUVENARGUES, L. de cl. **440-444**
VAZQUEZ, G. **444**
VECCHIO, C. del. 449, 450
VEHBİ ERALP. 24
VEHBİ, M. 53, 252, 259
VEILL, E. **444**
VEILL, Simone. **444-445**
VEITTA, Es. 139
VELZEL, H. 320
VENN, J. **445**
VENTURA, M. 98
VERMEIL, E. **419**
VERMEUX, L. 43
VERROCHIO. 360
VERSÉ, A. de. 326
VEYSSIÉ, 211
VICCHIO, G. del. 446
VICKER. 477
VICO, G. B. 245, 290, **445-450**
VICOMERCATO, Padoue' lu. 9
VIERKANT, Alfred. **450**
VIESSE. 437
VIGNAY, A. de 288
VILLARI. 140
VILLEMANDY, P. de. **450-451**
VILLERS, Charles de. **451**
VIRA, Aug. **451**
VINCENT, B. de. **452**
VIRAT. 232, **452**
VIRGIL. 113, 181, 516
VIRTASP. 535
VISCHER, Robert. 450
VISCHER, Fr. Theo. 119, **452-454**, 457, 543
VISCONTI. 236
VITT, J. 295
VITTORIO SPINAZZOLA. 119
VIVÈS, J. L. **454-455**
VOET, VOETUS. 192, **455-456**
VOGT, Carl. **456-457**
VOIGT, G. 386
VOILQUIN, Jean. 526, 534
VOLKELT, J. J. 209, **457**
VOLNEY, C. Fr. Ch. **457-460**
VOLTAIRE, Fr. M. A. 28, 64, 65, 78, 80, 84, 85, 98, 111, 141, 189, 193, 203, 241, 254, 263, 326, 333, 348, 412, 440, 442, 448, **460-468**, 471, 493,
VOLTEN, Van. 310
VORLÄNDER, K. 188, 354, 397, 398, 400, 401, 434, **468**, 497, 498, 514
VRIES, J. de. **468**
VRIES, S. de. 468

W

WACHLER. 405
WACHTER, J. G. **469**
WADDEL, H. 118
WADDINGTON, Ch. 9
WAGNER, J. J. **469**
WAGNER, R. 119, 208, **456**
WAGNER. 462
WAHL, Jean. 139, **469**, 487
WAITE, A. E. 102
WANDELL, Helen. 114
WAITZ, Th. **469-470**

WALCH, J. G. **470**
WALCH, J. E. E. 470
WALCH, Ch. G. F. 470
WALLAS, Graham. 300
WALTHER, Fr. A. **470**
WALTHER, J. Got. 470
WALTHER, Ph. Fr. 470
WALTHER, Jo. Ed. 470
WALTZING, J. P. 382
WANG-MANG. **470**
WANG-TSCHUNG. **470-471**
WANG-CHI-FOU. **471**
WANG-YANG-MING. **471**
WARBURTON, William. **471**
WARD, M. J. 336, **471-472**
WARD, W. G. **472**
WARD, W. Ph. 472
WARENS, (Mme.). 77, 78
WARTHON. 114
WASCHNITIUS, V. 338
WATTS, İ. **472**
WATTSON, J. B. **472**
WEBER, Albrecht. **472**
WEBER, J. Ozsephe. **473**
WEBER, Louis. 419, **473-476**
WEBER, E. Heinrich. **473**
WEBER, Alfred. **472-473**
WEBER, Alfred. **473**
WEBER, Max. 127, **476**
WEBLE, C. 114
WEDEL, E. 416
WEDENSKY, A. **476**
WEGER. 534
WEHRUNG. 188
WEIESTRASS. 94
WEIGEL, Erhard. **476**
WEIGEL, Valantin. **476-479**
WEIL, Hermann. **479**
WEILL, G. 89
WEILLER, G. Von. **479**
WEINHANDL, Fr. 440
WEININGER, G. **479**
WEINSTOCK, H. 300
WEISCHEDEL, W. **479**
WEISE, F. Ch. **479**
WEISHAUPT, Adam. **479-480**
WEISS, Ch. **480**
WEISS, F. R. Von. **480**
WEISSE, J. Ruckest. **480**
WEISSE, C. H. 90, 142, **480-481**
WEISSMANN. 293, 299
WELTHUYSEN, Lambert. **481-482**
WENDT, A. **482**
WENTSCHER, E. 244
WENZL, Aloys. **482**
WERNER, K. 352
WENTZLAFF. 372
WENZL, A. 482
WESEL, J. B. de. 482
WESSEL, J. 43, **482**
WESTERMARCK, Ed. A. **482-484**
WHEWELL, W. **484**
WHITEHEAD, A. N. 6, 92, **484-487**
WHITNEY. 506
WHRITON. 61
WIEGER, L. P. L. 418, 422, 517
WIEGERSHAUSEN, H. 211
WIELAND. 193
WIESE, B. U. 181
WIESSE. 453
WILAMOWITZ. 514
WILHELM, R. 422
WILL, Jean. 310
WILLIS. 327
WILM, J. 173, 181, 182, 188, 354
WILMANN, Otto. **487**
WIMMER, F. 391
WINCKELMANN, J. J. 191, 352, **487-488**
WINCKER (Üstat). **465**
WINDELBAND, W. 192, 476, **488-489**
WINFRID, (Saint-Boniface). **489-490**
WINDISCHMANN, Ch. J. 172, 178
WIRTH. 453
WITELO, Witellion. **490**
WITKOP, Ph. 416
WITT. 310
WITTGENSTEIN, L. 6, **95, 490-491**
WITTICHIUS. 326, **491**
WITTMANN. M. 160
WOLTF, M. Von. 435
WOLF, Ch. Fr. Von. 11, 27, 29, 44, 59, 73, 90, 174, 176, 260, 277, 326, 337, 382, 385, 402, 420, 439, 440, 445, 450, **491-498**, 522, 541
WOLFF. Bkz. WOLF
WOLFSON, H. A. 327
WOLLASTON, W. 76, **498**
WOLLASTON, Th. 498
WOODHOUSE, W. J. 284
WOO KANG. 418
WOOLSTON. 411
WORDSWORTH. 327
WORTH, W. 370
WOU. 416
WRAY, J. Bkz. RAY
WRIGHT, C. H. Von. 472, 491
WRITHEAD, A. N. 95
WRONSKI, Hoëné. **498-499**
WULF, M. de. **499**
WUNDT, W. Max. 51, 143, 192, 340, 345, 498, **499-507**
WUST, Peter. **507**
WYNPERSSE, Von Den. 510
WYTTENBACH, Daniel. **507**

X

XANTIP. 261, 265, 271
XENARK. **508**
XENIAD. **508**
XENOKRATES. 328, **508-510**, 527
XENOPHANES. **264**, **267**, 317, 383, 407 408, **508**, **510-515**, 526, **527**
XENOPHON. 261, **265**. **266**, 270, 272, 273, **274**, **276**, 343, **515-516**

Y

YALÇIN, H. Cahit. **307**, **432**

YAHUDA İBN-İ TİBBON. 97
YANG-HIOUNG. **517**
YANG-TSCHU. **517**
Yİ-KİNG. 517
YİN WEN-TSEU. **517-518**
YORK VON WARTENBURG, P. C. **518**
YOLIVET, Regis. 139
YU-LANG, Fung. **518-519**
YUMANS. 295, 306
YVES Saint, **519**

Z

ZABARELLA, Jacque. **520-521**
ZACHARIA. **521**
ZAHARI (Papa). 489
ZAMORANO. 127
ZANARDI, Michel. **521**
ZBINDEN, W. 287
ZELLER, Ed. 236, 265, 277, 350, 386, 427, **521-522**, 544
ZELLER, R. 522
ZELLER, J. 399, 444, 522
ZELLER, T. 487
ZENKER, E. V. 374, 470
ZENODOTUS. **522**
ZENON, Elea'lı. 407, 510, 514, **522-526**
ZENON, Sidonlu. **526**, 528
ZENON, Citium'lu. 407, 408
ZENON, Tarsuslu. **526-527**
ZENON, Stoacı. 227, 261, 308, 343, 377, 381, 508, 527-534
ZENTGRAVE, J. **534**
ZERDÜŞT. 44, 233, 242, **534-540**
ZIEGLER, Theobald. 350, **540**
ZIEGLER, Leopold. **540**
ZIEGLER, W. C. Ludwig. 540
ZIEHON, Theodor. **540-541**
ZIMERA, Marc-Antoine. **541**
ZIMERA, Thophil. **541**
ZIMMER, P. Benoit. **541**
ZIMMERMANN, F. Antoin. 186, **541**
ZIMMERMANN, J. G. Ritter Von. **541-542**
ZIMMERMANN, Robert Von. **542-543**
ZIMMERMANN, J. Jac. 541
ZINT, H. 209
ZİYA İHSAN. 39
ZOCHER. 211
ZOLA, E. 68
ZOPHYS. 262
ZORZI, François. **543**
ZUCCANTE, G. 277
ZUNKER, E. 402
ZWINGLE. 213
ZWINGLI, Ulrich. 231, **543-544**